

{Událost (při-vlastnění) / Akt víry - přivlastnění}

88-361 - 17. března 1988

V jistém – možná dokonce neobhajitelném – zaslechnutí znamení či pokynu, jímž nám přichází jakoby na pomoc německý jazyk, bychom mohli říci, že každé skutečné dění, každá skutečná událost je především založena jako akt, kterým si někdo či něco přivlastňuje. Er-eignis (tady vědomě zcela zanedbávám Heideggerem zdůrazňovaný staroněmecký tvar Er-äugnis, etymologicky poukazující na Auge) napovídá, že jde o jakousi alternativu či druhou eventualitu proti „sich zu-eigenen“, tj. sich zu eigen machen, kde stále ještě jde o akt toho, kdo si něco původně nevlastního přivlastňuje. Er-eignen, resp. sich ereignen je dění, v němž je něco původně nevlastního nějakému subjektu přivlastněno, jako by to byl jeho vlastní akt. Klasickým a výsostným příkladem něčeho takového je právě akt víry. Akt víry je vlastně aktem toho, komu je nikoli jeho výkonem a zásluhou přivlastněn, započítán, uznán, přiznán, de facto jen „nevlastně“, tj. není jeho výkonem, jím samým prováděným činem, resp. činností. Ale protože mu je skutečně přivlastněn, tj. učiněn, jako by byl jeho opravdovým aktem, může být jakožto přivlastněný a tedy vlastní akt podroben reflexi. Akt víry je tedy takto podivný kříženec či spíše „chiméra“, o jaké mluví genetici. Ale není to chiméra výjimečná, nýbrž vpravdě „normální“. Jestliže odmítneme každou (pravou) událost považovat za epifanii ryzí nepředmětnosti (případně „nicoty“), pak musíme vyvodit z tohoto odmítnutí všechny důsledky. Subjekt vůbec, ale zejména lidský subjekt není ničím bez víry – ztráta víry je jako ztráta života, a život bez víry je život, který vůbec nezačal. A přece je víra „dána“, přivlastňována takovému subjektu, jako by byl něčím bez ní. Ve skutečnosti je dar víry darem „existence“, darem, jímž je subjekt sám sobě darován jako existující.

{Pravda a filosofie}

88-362 - 17. března 1988

V zimním semestru 1937/38 (Freiburg) měl Heidegger jednohodinovou přednášku o „vybraných problémech logiky“, nazvanou *Grundfragen der Philosophie* (přednáška vyšla před čtyřmi roky (1984) – jako 45. svazek souborného vydání Hoových spisů). Heidegger ukazuje, jak výchozí pojetí pravdy, jež za její místo považovalo výpověď, vedlo k přesvědčení, že pravda byla chápána jako problém Logiky, nikoliv jako základní problém či otázka filosofie („Die Wahrheit ist von alters her ein ‚Problem der Logik‘, aber nicht eine Grundfrage der Philosophie.“ – s. 10.) Sám pak ohlašuje, že se chce pravdou zabývat jako základní otázkou filosofie a nikoliv jako „problémem logiky“. Toto rozhodnutí má ovšem některé nežádoucí aspekty. Především se celá věc zjednodušuje tím, že se proti filosofii staví logika jako nefilosofická disciplína, jako tradiční formální či školská logika. Ale jak to vypadá, když budeme uvažovat logiku jakožto filosofickou disciplínu, tj. filosofickou logiku? Heidegger ukazuje, že by se mohlo stát (či ukázat), že logika se nedostane ani do předsíně otázky po pravdě („Es könnte sein, das die Logik nicht einmal in den Vorhof der Wahrheitsfrage gelangt.“ – s. 11). Platí to také pro filosofickou logiku? To je základní otázka: náleží otázka pravdy do oboru filosofické logiky? Jestliže filosofickou logiku chápeme jako filosofii LOGU, a jestliže LOGOS zaručuje integritu (pravého) jsoucna, resp. (pravé) události tím, že shromažďuje, sbírá i vybírá a sjednocuje jednotlivé její „jestoty“, zatímco pravost či pravdivost už zůstává mimo jeho kompetenci, pak pro filosofii LOGU musí otázka pravdy zůstat neřešitelná. Řekli jsme si však, že každá vskutku filosofická disciplína v sobě zahrnuje filosofii celou: tedy platí, že otázka pravdy se nutně vymyká filosofii vůbec.

{Pravda a LOGOS}

Co tím máme rozumět, že se otázka pravdy vymyká filosofii vůbec, tj. filosofii jako takové? Prvním přiblížením je poukaz na tzv. pythagorejskou tradici pojetí filosofie. Tak jako v této tradici je filosofie chápána jako touha po moudrosti a láska k ní, ale sama moudrost zůstává nedosažitelná, neboť je vyhrazena bohům, můžeme tuto myšlenku aplikovat na vztah filosofie k pravdě. Filosofie všechno své úsilí chce dát k dispozici pravdě, ale musí se vzdát myšlenky, že by se pravdy mohla sama svým úsilím zmocnit, že by mohla pravdu přinutit (nezáleží na tom, zda nějakou magií nebo metodickým postupem), aby se vyjevila. Filosofie není kompetentní, aby rozhodovala o pravdě, nýbrž vždycky to je vposledu sama pravda, která rozhoduje o tom, zda filosofie obstála nebo neobstála ve světle pravdy. Není filosofie normou pravdy, nýbrž pravda normou filosofie. Ale to je jenom tradice – my se musíme tázat, proč tomu tak je? Tím rozhodujícím zdůvodněním je právě okolnost, že LOGOS je tím, co zprostředkuje, aby se pravda vyjevila nebo aby se alespoň uplatnila jako pravda. Je hrubou chybou chápat vztah mezi pravdou a LOGEM tak, že LOGOS je místem, kde se pravda uplatňuje nebo dokonce vyjevuje, nebo – což měl vlastně Aristoteles na mysli – co „jest“ dříve než pravda a „obklopuje“ ji a drží ve svém vlastnictví, ve svém majetnickém objetí. LOGOS má povahu tlumočnicka a zprostředkovatele. Pravda přichází, prolamuje se do našeho světa skrze LOGOS. Nemůžeme se proto setkat s pravdou, leč skrze LOGOS a za jeho asistence. Nicméně to, co nás oslovuje – pokud jsme oslovováni a pokud oslovení zaslechneme – není sám LOGOS, nýbrž je to Pravda, která nás oslovuje skrze LOGOS. Není tedy LOGOS tím, co by se pravdy mohlo zmocnit, uchvátit ji a držet, uchovat ji ve svém držení.

{Pravda a filosofie}

Máme tedy námitku proti Heideggerovu pojetí, že pravda je základní otázkou filosofie (*Grundfrage der Philosophie* – s. 11). Jakožto základní otázka je otázka po pravdě otázkou předfilosofickou, ale nikoliv v historickém smyslu. Otázka po pravdě nemohla být vůbec postavena mýtem, mytickým myšlením. Jestliže filosofie byla tak ochotná ponechat otázku pravdy formální, školské logice a sama se jí přestat zabývat, nelze to vyložit jako pouhý omyl, pouhé opomenutí či zapomnění na pravdu (jako Heidegger mluví o zapomnění na bytí). Filosofie vůbec nemyslela otázku po pravdě jako otázku filosoficky základní, protože to pro ni vlastně nebyla otázka po pravdě, nýbrž otázka po něčem, co mělo pravdu pouze nahradit, tedy otázka po nějakém surogátu. Z podstaty věci a od samého počátku filosofie myslela pravdu, a tedy i otázku po pravdě nesprávně, nepravdivě, tak, že ve světle pravdy se tato otázka jeví jako falešná, zavádějící, vlastně již sama se ocitnuvší na scestí. Filosofie jako pojmové myšlení, jež s každým pojmem spojuje příslušný intencionální předmět, upadla do zajetí předmětného myšlení. A protože pravda je ryzí nepředmětností, nemohla být filosofii vlastně míněna a myšlena vůbec. Pokud se zdá, jako by byla míněna a myšlena, vždycky se ukáže, že byla míněna jako něco jiného, tj. jako ne-pravda. (Tady bychom se prozatím mohli přidržet Heideggerovy formulace, že byla míněna jako správnost, tj. jako výpověď, která se spravuje povahou svého předmětu, tj. toho, o čem vypovídá.) Pravá otázka po pravdě nebyla a nemohla být filosofii ještě vůbec položena, neboť filosofie se dosud nezbavila onoho zatížení a zkalení své pojmovosti, způsobeného nepřekročitelnou svázaností s předmětností. Teprve nepředmětně myslící filosofie snad na tom bude lépe.

Kdybychom měli přistoupit na Heideggerovu terminologii, pak bychom věc mohli vyjádřit tak, že navzdory veškeré „Fragwürdigkeit“, tj. navzdory tomu, že pravda je hodna dotazování, nemůže se nikdy stát předmětem filosofického tázání a tudíž žádnou základní filosofickou otázkou. Skutečné základní dotazování po pravdě zůstane úkolem myšlení. To však zůstává v rámci Heideggerova pojetí, jež počítá s koncem filosofie a odkazuje budoucnost tomu, čemu říká (provizorně) myšlení. To však není naším východiskem a naším přesvědčením. Filosofie sice dosud neznala jiný typ pojmového myšlení než ten, který upevňoval určitost a přesnost myšlenkovou úzkým spojením s intencionálními předměty, za jejichž pomoci a jejichž prostřednictvím se pak meta-intencionálně vztahovala ke skutečnostem. Protože však pravda nemá vůbec předmětnou povahu (ani předmětnou stránku), nemůže se k ní filosofie (a ovšem ani Heideggerovo „myšlení“) vztáhnout za pomoci a na základě žádného intencionálního předmětu. Pravdu zkrátka nelze myšlenkově modelovat jako předmět, předmětné myšlení je principiálně, tj. z podstaty věci neschopno tematizovat pravdu jakožto pravdu, a není tudíž ani s to se po ní jakožto po pravdě ani dotazovat. V tom smyslu musí filosofie podniknout radikální reformu všech svých myšlenkových přístupů a ustavit přístup nový, který jí dosud zůstával zcela cizí, i když určité náznaky jí nikdy nebyly odpírány (ovšem filosofie jich ve své posedlosti a zaslepenosti předmětným myšlením nedbala). Nevidíme však důvodu, proč by filosofie nemohla konečně pochopit svou *filia* jako vztah k ryze nepředmětné pravdě, a do té doby, než se naučí zvládnout nové myšlenkové přístupy, samu sebe chápat jako pisteofilii (ev. filopistis) a svůj hlavní úkol vidět jako filosofickou reflexi víry.

{LOGOlogie (a fyseologie)}

Dosavadní výsledky svých úvah můžeme tedy v pokusu o jakýsi předběžný obraz a přehledný výčet problematiky shrnout asi následovně: základní filosofickou disciplínou ve smyslu jakési propedeutiky, tj. uvedení do filosofické problematiky, je filosofická fysika, resp. fyseologie. Ta nás učí, že FYSIS je jenom tam, kde se (pravá) jsoucna rodí, rostou a zanikají (umírají). Předpokladem zrodu i růstu každého (pravého) jsoucna je LOGOS tohoto jsoucna, který je „vrostlý“ do jeho průběhu asi tak, jak Empedoklés mluví o Lásce, vrostlé v údy. LOGOS však se zároveň ukazuje jako ne-jeucí, jako ne-jeucno – čili jako to, co nemá samo žádnou FYSIS. Proto musí filosofie, která se chce zabývat LOGEM, překročit hranice filosofické fysiky – a to učiní nutně již tím, že si pokouší sama rozumět. Filosofická fysika, která nahlédne, že jejím předpokladem je LOGOS, bez něhož nemůže sama sebe podrobit reflexi. Pochopí-li to, nahlédne, že její sebepojetí jakožto „HÉ FYSIKÉ EPISTÉMÉ“ je nedostatečné, že bližším a výstižnějším jménem pro ni než filosofická fysika je filosofická fyseologie. Tím zároveň je postaven před filosofické zkoumání nový úkol, totiž EPISTÉMÉ sama ve své bytostné určenosti. Může být filosofie vůbec EPISTÉMÉ, věděním ve smyslu jistot a evidence, jaká je stále víc požadována od vědy a vědeckého poznání? K tomu cíli musí být ustavena nová filosofická disciplína, totiž filosofická logika. Ta má však od samého počátku tendenci se emancipovat z filosofických souvislostí a ustavit se jako samostatná věda, jako „HÉ LOGIKÉ EPISTÉMÉ“. Filosofie se tím nesmí nechat svést a musí si udržet svůj filosofický zájem o záležitosti LOGU, a to znamená, že musí obnovit, resp. znovu ustavit filosofickou logiku jakožto filosofii LOGU – v analogii k „fyseologii“ by bylo možno mluvit o LOGOlogii.

LOGOS byl od počátku chápán jako to, co sbírá, sjednocuje, shromažďuje, integruje (pravé) jsoucno, a to prostorově i časově. Zároveň pak je LOGOS také tím, co sbírá, shromažďuje, sjednocuje a integruje proud vědomí (myšlení) ve skutečné myšlenky, schopné se zaměřit jednoznačně, přesně a přísně na jedinou skutečnost, tj.

v různých chvílích a dobách na tytéž skutečnosti a dokonce v myslích různých lidí (myslících subjektů) na touž skutečnost. LOGOS v myšlení umožňuje tedy nahlédnout (pravá) jsoucna jako celky, vnitřně shromážděné a sjednocené LOGEM, čili LOGOS v myšlení dovoluje myšlení nahlédnout LOGOS ve skutečnosti. Tím je položen základ k reflexi, které by bez této základní schopnosti LOGU vztáhnout se (prostřednictvím myslících subjektů) k sobě samému prostě nebylo a nemohlo být. Filosofie LOGU však záhy poznává, že tím vposledu promlouvajícím (LEGEIN) není sama promluva, ba ani LOGOS takové promluvy. Proto věnuje své síly, svůj zájem a své úsilí prozkoumání „skutečnosti“, která je ještě i LOGU jakoby nadřazena, tj. která vposledu „je“ tím oslovujícím, resp. má být tím oslovujícím, kdykoliv je něco „řečeno“. Celý svět LOGU se ukazuje mít prostředkující charakter; prostřednictvím LOGU je nezbytné pro to, aby se pravda mohla vyjevit jako pravda. Ale ani toto prostřednictví nemůže být pouze jednoduché a přímé. Pravda se uplatňuje skrze LOGOS i mimo reflexi, ale nikoliv jakožto pravda, nýbrž jakožto něco jiného. Všude tam, kde se pravda uplatňuje jako něco jiného, je dán základ pro nutnost velkého úsilí o nahlédnutí pravdy jakožto pravdy, tedy jakožto něčeho jiného, než je to, co je předmětem pravdivého poznání. Pravda jako „to jiné“ se stává naléhavým problémem, otázkou, ano výzvou pro celého člověka, pro celý jeho život včetně myšlení, ale zejména pro jeho myšlení.

Jestliže jsme díky výzkumům filosofické fyziky, resp. (po reflexi) fyseologie rozpoznali nutnost zabývat se skutečností, jež přesahuje možnosti výzkumu FYSIS, a tím nutnost ustavit filosofické zkoumání, jež jde za hranice toho, co je záležitostí pouhé FYSIS, tedy zkoumání meta-fyzické, resp. meta-fyseologické, pak se nyní ukazuje, že sám obor filosofie LOGU (či filosofické logiky) analogicky ukazuje za sebe a nad sebe, k tomu, co je uprostřed LOGU a skrze LOGOS tím vlastně oslovujícím. A tímto vposledu oslovujícím je pravda. V rámci filosofické logiky je třeba vymezit disciplínu, která je zvláště zaměřena na pravdu jako to, co se do světa LOGU prolamuje a skrze LOGOS proniká a uplatňuje se uprostřed světa FYSIS; touto disciplínou je dialektika jako jakási filosofická „disciplina arcanum“, neboť pro filosofickou logiku je pravda čímsi uzavřeným, skrytým, tajným, snad i tajemným (to je význam slova arcanus, a, um), skrze LOGOS nedosažitelným, neuchopitelným, nezachytitelným, nezvládnutelným. Pravda si podřizuje LOGOS, užívá jeho služeb, ale z iniciativy LOGU samého zůstává čímsi svobodným a neuchopitelným, nestává se nikdy a nemůže se stát „předmětem“ jako jiné skutečnosti, jako pravá nebo nepravá jsoucna, ale ani jako je LOGOS sám, který má k sobě otevřen přístup, takže může sám sebe uchopit (ovšem správně nebo nesprávně, pravdivě nebo nepravdivě). Zároveň platí, že pravda nemůže být myšlenkově modelována a uchopena jako předmět již proto, že není ani neměnná, ani její „změna“ či „proměnlivost“ není ovládána LOGEM (jak to je u pravých jsoucna a u pravého myšlení). LOGOS je garantem integrity pravých jsoucna, ale pravda je garantem toho, že žijí. Není života bez integrity, ale integrita bez života je mrtvým schématem. Biologie (filosofická) je metadisciplínou, resp. interdisciplínou: jejím tématem je život.

88-369 - 19. března 1988

Německé slovo „Wahrheit“ lze za určitých okolností a v jistých kontextech překládat také jako „pravost“. Tak např. když Heidegger říká, že „die Wahrheit dasjenige ist, was ein Wahres zum wahren macht und jedes einzelne Wahre zum Wahren bestimmt“ (5292, GA sv. 45, s. 28), musíme si na podobné významové souvislosti dát dobrý pozor. Když totiž v češtině mluvíme o pravdivé výpovědi (nebo pravdivém soudu apod.), je to něco jiného, než když se ptáme, zda ten či onen soud, ta či ona výpověď jsou tím pravým soudem nebo tou pravou výpově-

dí. Sebepravdivější výpověď může být na draka, když není tou pravou (pravdivou) výpovědí. Sama pravdivost nestačí, abychom na ní postavili smysl svého života. Když Galileo Galilei odvolal, znamenalo to pro něho, že sice geocentrismus je nepochybně nesprávný a nepravdivý názor, ale že by bylo bláznovstvím nasadit život za takovou „pravdu“, jako že Země i s ostatními planetami krouží kolem slunce. Pravda jakožto „to pravé“ znamená podle Heideggera pro nás to, pro co žijeme a umíráme („Das Wahre bedeutet uns da jenes, wofür wir leben und sterben. Dieses Wahre ist ‚die Wahrheit‘.“ – s. 28). Leckterý pravdivý soud nebo názor ještě zdaleka nemusí stačit na to, aby dal smysl našemu životnímu zaměření a úsilí, to jest: ještě zdaleka nemusí být pro tu chvíli a pro tu situaci, v níž jsme a žijeme, tím pravým názorem nebo soudem, za nějž je člověka důstojno se bít. Toho si nebyl a nechtěl být vědom František Krejčí, když kritizoval Rádlu za jeho pojetí pravdy. Navrhoval, aby za každý termín „pravda“ u Rádlu byl dosazen jiný termín, totiž „pravdivá výpověď“ – a v tu chvíli se okamžitě zbavíme onoho metafyzického nánosu, oné pěny, kterou Rádl napěnil. Krejčí tím nekriticky, ba neodpovědně zavrhl celou dlouhou tradici českého myšlení o pravdě, která „vítězí na věky“.

88-370 - 19. března 1988

Existuje specificky dialektická otázka, která je filosoficky (tradičně filosoficky, ale i z hlediska nově si svou předmětnost uvědomující filosofie) vlastně neřešitelná a nezodpověditelná, která se zaměřuje na nejhlubší kořeny či zdroje integrity pravého jsoucná, obdařeného schopností reflexe. Za garanta vnitřní integrity pravého jsoucná jsme označili LOGOS jako „to, co vybírá a sbírá, shromažďuje, sjednocuje mnohost v jedinstvo a jednotu“. Platí to však nadále a bez podstatných změn také pro člověka jakožto bytost, schopnou reflexe? Cožpak reflexe neznamená, že myslící subjekt musí v nějakém smyslu a v jisté míře od sebe odstoupit, obrátit se k sobě zády, odvrátit se od sebe a nechat sám sebe v jistém smyslu a rozsahu „za sebou“? Je-li myslící člověk konfrontován s pravdou tak, že „při tom“ sám vlastně není, že se ocitá „mimo sebe“, tj. že se s pravdou setkává ve své budoucnosti, která ještě nenastala (aniž by byl toto setkání schopen protáhnout, prodloužit až do své „při-tom-nosti“, do aktuality), a jestliže opravdu své bytí, svou další ek-sistenci zakládá právě na tomto podivném setkání – nesetkání (vnějším pozorovatelem považovaném právě za nesetkání!), není to de facto narušení a nahodání oné integrity, o kterou usiluje LOGOS? V jakém slova smyslu lze hovořit o integritě tam, kde nepochybně panuje rozpor, rozdvojení, rozdělení a z něho vyplývající napětí, totiž napětí mezi daným a pravým, mezi tím, jak se věci mají, a tím, jak by měly být, mezi tím, čím a kým nyní jsem (jako Da-sein), a mezi tím, jakým a kým bych být měl (jako Ek-sistenz, tj. Von-da-heraus-sein-sollen)? V jakém smyslu náleží k integritě lidské bytosti, že její těžiště je vsunuto do budoucnosti, takže „jest“ daleko víc tím, čím a kým bude, než tím, čím a kým momentálně jest?

Vysunutost těžiště lidské bytosti – jakožto Dasein – do budoucnosti, tedy pokud jde o vlastní budoucnost, do oblasti vlastního Nicht-da-sein (čili Da-nicht-sein!), tato jakási pozoruhodná výstřednost, excentričnost lidské bytosti, jejíž slabší analogii nacházíme nebo bychom mohli najít u všech pravých jsoucn, tedy u všech zejména živých bytostí, jimž ovšem zcela chybí vědomý vztah k vlastnímu „ještě ne“, který je pouze náhražkově zastupován na úrovni instinktů, představuje de facto jiný, odlišný typ bytí, bytí k budoucnosti či do budoucnosti. A právě tento odlišný druh bytí můžeme ve shodě se starou hebrejskou tradicí a s řeckou překladovou tradicí, přecházející do tradice křesťanské ještě ve starém Římě a pak nabyvší zvláštní myšlenkové konzistence a systematickosti nazvat bytím

(nebo životem) z víry. Víra tu znamená především novou orientaci v čase, totiž orientaci do budoucnosti a vycházející budoucnosti vstříc, ale náleží k ní také základní důvěra v budoucnost, jistota, že v ní dochází a dojde k vyřešení otevřených problémů a vyléčení otevřených ran, vyhlazení starých jizev a k usmíření všech neúnosných a nesnesitelných napětí a konfliktů, jimž je člověk na světě vystaven, tedy ujištěnost základní spolehlivosti toho, co přichází, tj. toho, že přicházející budoucnost je hodna našeho spolehnutí na ni, naší důvěry v ni, naší naděje, našeho nadějného očekávání, které nepotřebuje žádných předmětných obrazů a odvrací se od nich, vědouc, že to, co vskutku přijde v jasu a slávě, bude přesahovat daleko veškeré naše předmětné očekávání a všechny obrazy, jež měla tendenci si naše naděje před sebe malovat a klást. Život z víry tedy nehledá opor v tom, co bylo a jest, ale to, co bylo a jest, přetváří a vtahuje do budoucnosti spolu se sebou k přetavení.

Mohli bychom si přiblížit povahu metalogické skutečnosti, jíž „jest“ pravda, také tím, že LOGOS není schopen zajišťovat nějakou „organickou“ spjatost (pravých) jsoucen a zejména lidských bytostí s pravdou. Je-li či není-li „život“ člověka ve vztahu k pravdě tak, že nejenom pravda nechá jeho život, aby se ukázal a vyjevil v pravém světle, nýbrž tak, že se stane jakoby nositelem jakéhosi odlesku pravdy, že se stane svědkem a tlumočnickem pravdy, že jeho ústy a jeho myslí pravda začne oslovovat další lidi, to všechno záleží jen v malé míře na lidské připravenosti a odhodlanosti, zatímco z naprosté většiny na iniciativě pravdy samotné, která si vybere určitého člověka a nevybere jiné lidi (což by vlastně měla také být funkce LOGU, jehož schopnost sebrat do souboru předpokládá schopnost vybrat z toho, co vůbec je k dispozici, tj. předem provést selekci) a která tohoto vybraného člověka osloví a jeho prostřednictvím další lidi, celou společnost, celou dobu – třeba jako „znamení časů“. Je to tedy všechno závislé jednostranně na samotné pravdě: sebelepší připravenost ze strany člověka může zůstat oslyšena – a to nikoliv proto, že nebyla dostatečná, že vinu lze připsat nedostatečné vážnosti, s jakou člověk připravoval a trénoval svou schopnost zaslechnout oslovení pravdy, ale prostě proto, že pravda zůstala mlčenlivá, že nevydala „ani hlásku“, že se odmítla dát k dispozici připravenosti a přípravám, chápaným jako svého druhu magická metoda, která má tu moc, přivést pravdu ke slovu. Všechno na světě může člověk ze svého rozhodnutí přivést ke slovu, ale jen pravdu nikoliv. Ani slovo samo (LOGOS) tuto schopnost nemá a tuto dovednost neovládá – není prostě takové dovednosti (ani TECHNÉ, ani PRAXIS nemůže víc, než se sama dát pravdě k dispozici).

Onen základní a hluboko zasahující ek-statický, resp. v ex-sistenci přecházející předstih, jímž člověk víc žije budoucností než přítomností (nebo minulostí), z podstaty (či logiky) věci musí mířit stále hlouběji do budoucnosti, čím víc se ukazuje, že bezprostřední budoucnost nepřináší naplnění nadějí a očekávání, s nimiž se člověk původně odvrátil od minulého a přivrátil k tomu, co teprve přichází. Silně byly zproblematizovány všechny obrazy přicházející z budoucnosti, které právě ve své zpředměťující tendenci způsobují, že pravá budoucnost se převrací v budoucnost nepravou, protože již předem nějak „danou“, odhadnutou nebo v rozvrhu připravenou, budoucnost falešnou, neboť o ní bylo rozhodnuto již v minulosti. Tady nejde o odmítání jakýchkoliv odhadů reálných tendencí a trendů, které lze opravdu odhalit již jako připravených v minulosti, působících nyní a majících všechny předpoklady k uplatnění a prosazení i v přicházející budoucnosti. Jde o něco docela jiného: mohu-li něco odhadnout již nyní jako trend, který se s největší pravděpodobností uplatní v budoucnosti, odhaduji ty prvky budoucnosti, kterých si budoucnost užije jako stavebního materiálu k vlastnímu uplatnění a prosazení. Ale budoucnost nelze vyčerpávat takovým odhadováním na základě již ustavených trendů a tendencí. Budoucnost, pravá budoucnost je především to, co

předem odhadnout nelze, co z minulosti ani momentální přítomnosti nevyplývá, co z nich nelze odvodit, co přichází jako něco nového, na minulost nepřevoditelného – a zejména jako něco, co by mohlo také nepřijít, aniž by minulost nebo současnost doznaly jakékoliv změny. A právě na tuto předem neodhadnutelnou a neuchopitelnou budoucnost očekává naděje, jež je neodlučně spjata se životem víry (z víry).

Zvláštností hebrejské tradice je to, že nezůstala u takové neurčitosti, jako je pouhé „ještě ne“ či otevřená nebo dokonce absolutní budoucnost apod., nýbrž že významně upřesnila povahu toho, co z této budoucnosti přichází, aby se ujalo vlády a aby zvítězilo v důsledku své specifické superiority, a pojmenovala tuto ještě nejsoucí, ale nastávající a v budoucnosti k vítězství se propracovávající skutečnost „pravdou“. To je přímo epochální přínos duchovní tradici, jež se formovala na synkretickém základě řecko-hebrejském a římsko-křesťanském a z níž jakožto z evropské vyrůstáme také my. Evropská tradice však právě tento přínos ponechávala ve stínu a na okraji, aniž si byla jeho epochálnosti vědoma. Proto můžeme mluvit jen o jistých stopách, dokládajících, že tato tradice v užším slova smyslu, totiž tradice, uchovávaní a předávající zmíněný „přínos“, nějak přežívala, udržovala se a obnovovala v různých dobách a chvílích. A jednou z těchto stop je také série nových a nových pokusů o navázání na myšlenku, která je zformulována v tzv. III. knize Ezdrášově (apokryfní). F. M. Bartoš sepsal malou studii, kde shromáždil doklady citací a aplikací této myšlenky již v době předhusitské, u Husa, po Husovi a posléze v prezidentském hesle, vepsaném na prezidentskou vlajku. Bylo by záhodno zjistit, zda podobné doklady nelze najít ještě hojněji a zda je nelze najít také jinde, u jiných národů a v jiných tradicích, eventuálně zda nelze najít analogie, které mají původ samostatný, na apokryfické knize nezávislý, či dokonce navazující na nějaké odlišné starší tradice. V každém případě myšlenka, že pravda jakožto to „pravé“ je něčím, na čem lze orientovat a přímo postavit celý lidský život, aby měl smysl, je rozšířenější, než by se zdálo, a je v rozporu s chápáním pravdy jakožto „neskrytosti“.

Když chceme myšlenkově legitimně vyložit jakési „pojetí“ pravdy, jsou si vědomi toho, že pravda je ryzí nepředmětností, kterou tedy nemůžeme myšlenkově vystihnout pomocí modelu předmětné povahy (tj. které se tedy nemůžeme myšlenkově přiblížit přes nějaký intencionální předmět), musíme za daných podmínek a při povaze pojmového vybavení, jež je nám zatím výhradně k dispozici, zůstat při svém zkoumání u toho, na čem se sami již podílíme, co už je nějak složkou a součástí naší činnosti, našich aktivit. To ostatně souhlasí metodicky s tím, že filozofická reflexe podrobuje svému zkoumání a své analýze zprvu jen vlastní akce, vlastní výkony – a teprve jako důsledek takové analýzy a jejího výsledku upřesňuje na jedné straně, co vlastně jak v původní akci (která je reflektována), tak v následné reflexi (která je rovněž akcí a může být tudíž jako taková znovu a dále reflektována) bylo aktivně a iniciativně podnikáno ze strany subjektu, a na druhé straně od toho odliší ony momenty, které nelze v žádném případě chápat jako výkon subjektu a které tudíž musí být interpretovány tak, že spadají na stranu skutečnosti, na niž se akce subjektu orientovaly, a to ať už s plným a správným vědomím (k čemuž dochází vlastně málokdy a je to ostatně málo produktivní), nebo s vědomím, které původně mýnilo a myšlenkově uchopilo onu skutečnost, na kterou akce subjektu byly zaměřeny, nepřesně, posunutě nebo jinak mylně, takže nyní po vyhodnocení je ono původní chápání možno revidovat a opravit. V případě pravdy a vztahu k pravdě se však dostáváme do podivné, velmi nezvyklé a matoucí situace, neboť jistota, resp. evidence, s jakou se původně vztahujeme k pravdě, je vlastně v nepřímém vztahu k tomu, co jako pravdivé chápání v dané chvíli dovedeme zformulovat a vyslovit.

Původní vztah k pravdě (čímž nemyslíme vztah časově prvotní) je založen na jistotě, že pravda sama je spolehlivá, že v ní není nic z chaosu a zmatku, jímž je provázáno veškeré lidské poznávací úsilí, že navzdory všem lidským omylům a nedůslednostem, nedostatku vnitřní opravdovosti (bez níž skutečného poznání pravdy není) a také vytrvalosti a neúchylnosti (v důsledku kteréhož nedostatku se člověk často ocitá na omylu a na scestí), tedy že navzdory všemu tomu a leč čemu jinému se nakonec pravda přece jen prosadí, že se nenechá zatlačit nejen omyly a chybami, ale ani tou nejmazanější lží, a že nakonec zůstane jako pán a vládce nade vším, co jest i co jí bránilo v tom, aby zvítězila dříve a zřejměji. Tato základní a „původní“ jistota nesplývá v jedno s konkrétní nějakou formulací či formulí, v kterou by se jako by „vtělila“ a s níž by pak stačilo jen docílit vnitřního souhlasu. Právě naopak: jakmile je nějaká pravda jednou zformulována, vlastně přestává být pravdou a stává se pouhou správností (v nejlepším případě). Neboť pravdou – být nikoliv Pravdou vůbec, nýbrž jen nějakou vymezenou, konkrétní pravdou (která je vždy „kompromisem“ se skutečností) – může být jen něco, za co skutečně stojí za to bojovat, žít i zemřít, jen něco životně významného, mimořádně důležitého, co zakládá jakousi vyšší integritu našeho života, vyšší, než jaké můžeme dosáhnout pouze důsledností, setrváváním na určitých principech, věrností zásadám a podobně. Pravda zaručuje našemu životu integritu nikoliv ve smyslu neměnnosti, nýbrž ve smyslu života. Věrnost zásadám a principům, setrvávání na pevném stanovisku, pevná páteř atd. jsou dobré, ale jen jako opora, nikoliv jako hlavní životní cíl. Ten musí sám být „živý“, má-li dát smysl našemu životu a ne pouze potvrzovat naše stanoviska.

88-377 - 20. března 1988

Rozhodujícím momentem vztahu člověka k pravdě či spíše vztahu pravdy k člověku je integrační schopnost pravdy ve smyslu dějinném, a to jak ve smyslu osobní historie každého člověka, tak ve smyslu jeho působení ve společných dějinách lidských a společnosti až posléze lidstva vůbec. Integrující působení LOGU je omezeno na pravé události, resp. pravá jsoucna a pak na vědomí, resp. myšlení. Veškerá další působnost LOGU je odkázána na prostředkující roli vědomí (myšlení). Neexistuje žádná integrita dějinných událostí, která by neprošla lidskou „hlavou“, tj. lidským vědomím (které ovšem nemusí být nutně správné, přiměřené, pravdivé). To pak znamená, že smysl událostí by se musel jevit jako ne-li přímo subjektivní, tedy alespoň na subjektivitě založený. V pravém slova smyslu by nebylo možno mluvit o smyslu dějinných událostí, nýbrž pouze o pokusu lidí průběhu dějin nějaký smysl vtisknout, nějakým smyslem je „přízpůsobit“ a „okrášlit“. Tady vstupuje však do hry sama pravda, která má jakýsi meta-dějinný charakter, tj. je pravdou vždycky určité dějinné chvíle a situace, a zaručuje nikoliv sice přímo integritu dějinných událostí, ale nepochybně integritu své metadějinné superiority, která se v každé situaci, v každé chvíli, v každém okamžiku osvědčuje jako to, co se před jednajícími lidmi otvírá jako smysl současné chvíle, navazující na smysl chvíle předchozí a vůbec na smysl dosavadního nějakého údobí dějinného, aniž by tento smysl mohl být nejen předem, ale ani dodatečně fixován nebo vystižen jako nadčasově platný a nezávislý na tom, co se skutečně odehrává a děje. Tak je to nakonec pravda sama, která zajišťuje tímto zvláštním, metadějinným a metafyzickým způsobem to, o čem mluvíme jako o smyslu dějin. Ten není v dějinách obsažen.

O smyslu dějin nemůžeme mluvit jako o něčem daném. Musíme pamatovat na to, že už samo dění každé pravé události neznámá jen střídou jsoucností, nýbrž vnitřní prolínání jestot, pouze vnějšně po sobě následujících, ale ve skutečnosti svými vnitřními stránkami koextenzivních. Smysl dějin jen zvláště zdůrazňuje tu

okolnost, že nic z toho, co se již stalo (a o čem se někteří myslitelé nesprávně domnívají, že uprostřed všeho toho, co se kolem nás a v nás proměňuje, minulost je přesně tím, co se už nemění a měnit nemůže), není docela a naprosto už jenom minulostí a pouhou minulostí, nýbrž že i to, co se už stalo, se vlastně ještě stále děje právě tím, že na to nezapomínáme, že si to připomínáme a že na to nějak reagujeme. Smysl dějin spočívá v tom, že i to, co se – jak se praví – již stalo minulostí, je nějak stále ještě aktuální, že nás to nadále oslovuje a že nás to vyzývá k odpovědi, k reakci, k nějakému zaujetí stanoviska a tím i typu jistého chování a jednání. V tom smyslu můžeme právem hovořit o tom, že nějaká již minulá událost má pro nás ten či onen smysl – ale bylo by chybou a zkreslením, kdybychom to chápali jen ve smyslu subjektivity. Ona událost má totiž pro nás smysl tak, že je pro nás výzvou, že nás oslovuje a pobízí k něčemu, k nějaké reakci, k nějakému zaujetí stanoviska. A tento smysl události může být právě tak správný a dobrý jako naopak nesprávný a nedobrý. Protože však garantem smyslu dějinných událostí anebo vůbec celých dějinných období či dějin všeobecně je pravda (neboť jím nemůže být, jak řečeno, LOGOS), dostává se i tam, kde onen smysl je nedobrý a nesprávný, oné události pozitivního smyslu jako varování, výtce, odvracení od toho nedobrého, výstrah a podobně. Veritas est index sui et falsi – také zde.

Heidegger říká, že otázka po pravdě je dějinnou otázkou vůbec („Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist eine, ja *die* geschichtliche Frage schlechthin, insofern sie nach dem frag fragt, was unserer Geschichte erst ihren Grund zurückgibt.“ – 5292, s. 91). Mám za to, že jeho východisko je nutno ještě o něco prohloubit, i když je třeba přiznat, že mířil velmi přesně. Určitý vážný nedostatek se jeví v posledním citovaném slovu, totiž onom „zurückgibt“, což sugeruje, jako by dějiny onen základ původně už měly – a to bez prostřednictví či asistence pravdy, takže funkce pravdy by tu spočívala jen v tom, obnovit tento původní stav, kdy dějiny nezůstávaly bez základu (který zřejmě jednou ztratily). Z kontextu je dostatečně patrné, že Heidegger nemá na mysli dějinnost, vypovídanou o kladené otázce, nýbrž vskutku o otázce po samotné dějinnosti, resp. po dějinách a jejich vztahu k podstatě (bytostnému určení) pravdy. (Na tomto místě nechám zcela stranou další problém, který značně přesahuje téma, totiž jaký je význam slova „Wesen“ v Heideggerově chápání, přestože by to mělo smysl se tím i zde zabývat. Souvisí to totiž s důrazem na vazbu mezi slovy „Wesen“ a „gewesen“, což bychom snad při překládání nejlépe zachovali, kdybychom užili slova „bylost“. Zavedlo by nás to však příliš daleko, protože právě zde vzniká velký problém právě pro Heideggera, jak „bylost“ pravdy může dějinám „dát zpět“ jejich základ, který původně měly a později ho pozbyly, tj. jak bylost pravdy může přispět k rekonstrukci bylosti dějin jako takových. (Naše prohloubení pak by spočívalo v tom, že pravda je konstitutivní pro sám vznik dějin, a že chápání dějin nemůže být adekvátní do té chvíle, dokud neporozumí tomu, že dějiny jsou vlastně a v podstatě dějinami působení a postupných vítězství pravdy.

Na první pohled by se mohlo zdát, že něco podobného Heidegger má na mysli. Ale je třeba bedlivě přečíst, co doopravdy říká a píše. Na s. 91 čteme: „(...) durch das Wesen der Wahrheit selbst, das nicht nur für sich seine Geschichte ‚hat‘, sondern je verschieden der Grund und Ungrund unserer Geschichte und Ungeschichte *ist*.“ Pozitivně je třeba hodnotit, že se tu mluví o tom, že „Wesen“ má svou vlastní historii, své dějiny. To je věc neslýchaná, neboť tradičně je „substance“ chápána jako to, co se nemění – a co tedy nemůže mít žádné své dějiny. Jde o radikální proměnu chápání tradičního slova „Wesen“ a o naznačení, že navzdory onomu minulostnímu tónu, danému entomologickou souvislostí mezi „Wesen“ a „gewesen“, se vlastně připouští, že tato minulost má (v přítomnosti, tedy i nyní, dnes, teď) své dějiny, tj. že se děje. Nicméně slovo „má“ je Heideggerem opat-

řeno uvozovkami, aniž je blíže vysvětleno, proč vlastně. Ty důvody mohou být různé. Nebudeme nyní vypočítávat, které by to mohly být. Chceme je nyní vyložit tak, že Pravda sama je děj, jsou dějiny, nikoliv něco, co navíc ke své „podstatě“ má ještě i dějiny. Ovšem dějiny pravdy jsou zásadně dvojí: jednak je sama pravda dějem, a víc než dějem, je životem, životní historií. Ovšem tady všude jde o děje či dějiny meta-dějinné. To, jak se pravda děje, jak se odehrává, není součástí ani složkou „našich“ dějin (Heidegger mluví o „unsere Geschichte“). Ovšem nějaké stopy zanechává dění pravdy i v našich dějinách. Pak je lépe hovořit o dějinách zápasu za pravdu a o pravdu. Na druhé straně naše dějiny nezůstávají jen zcela mimo dění pravdy, ale dění pravdy na ně nějak „reaguje“ – a tak se něco z našich dějin podílí na „konsekventní povaze“ pravdy (srv. Whitehead).

88-381 - 21. března 1988

Příprava na 21. 3. 88 – LOGOS v dějinách a otázka pravdy

1) Od dob Hegelových je evropské myšlení konfrontováno s myšlenkou „rozumu v dějinách“. I když se Hegel výslovně odvolává na Anaxagorův NOYS (2872, s. 37), jde zjevně o okruh otázek, spadajících do oboru našeho zkoumání působení LOGU. Aniž bychom svůj výklad podřídili polemickým cílům, pomýšlíme jím poskytnout základ pro pozdější důkladnější kritiku pojetí Hegelova.

2) Až dosud jsme si ukázali, že LOGOS je zjevně nezbytným garantem vnitřní integrity pravých jsoucen (pravých událostí), protože právě tato vnitřní integrita je nejnápadnější u živých bytostí, které se rodí, rostou a posléze umírají, můžeme s odvolání na Empedoklea, který proti sobě jako protivy klade FYSIS a THANATOS, a na řeckou etymologii, která FYSIS odvozuje od FYEIN, resp. FYESTHAI, ustavit filosofickou disciplínu, která bude zkoumat povahu pravých jsoucen, jako filosofickou fyziku, eventuálně jako filosofickou fyziologii (ve shodě s tím, jak byli souhrnně označováni první presokratici).

3) Dále jsme si ukázali, že LOGOS je rovněž nezbytným garantem schopnosti vědomí, resp. myšlení se organizovat, shromáždit a koncentrovat pomocí pojmů tak, aby bylo schopno v různých dobách a souvislostech mínit totéž a aby se lidé spolu mohli domluvit tak, že rovněž budou mínit totéž. Filosofická disciplína, která zkoumá povahu takto organizovaného myšlení, a to jako aktů vědomí či myšlení, stejně jako intencionálních konstruktů („předmětů“) těchto aktů, je filosofická logologie, která spolu s filosofickou fyziologií náleží jako subdisciplína do oboru filosofické logiky.

4) Nesnadnou otázkou je, zda se LOGOS může uplatňovat (a jak) tam, kde nejde ani o pravá jsoucná (pravé události), ani o akce pravých jsoucen (jakožto subjektů), nýbrž o sféru jsoucen zřejmě nepravých, jakými jsou např. historické děje. Nesnadnost této otázky není její vnitřní, vlastní obtížností, nýbrž má svůj původ v tradičním nesprávném myšlenkovém přístupu, tj. v převládajících předsudcích. Jedním z nejzávažnějších je organické chápání lidských společenství, ev. celé společnosti (omyl tkví v předpokladu jejich transcendence, zejména časové).

5) V přednáškách zim. sem. 1937–38 prokazuje Heidegger, že tradiční pojetí, jako by pravda byla problémem logiky, je nesprávné a že je třeba chápat pravdu jako základní problém filosofický. V daném kontextu má tento Heideggerův čin menší význam, než by se na první pohled zdálo: zachraňuje pravdu jako legitimní filosofické téma, neboť logika se z filosofických vazeb emancipovala a ustavila se jako disciplína vědecká, tedy nefilosofická. Když však důsledně obnovíme logiku jako filosofickou disciplínu, musíme otázku položenou Heideggerem řešit znovu: přesahuje problém pravdy možnosti filosofické logiky? Jestliže ano, pak nutně

přesahuje možnosti samotné filosofie, jestliže je pravda, že každá filosofická disciplína obsahuje filosofii celou.

6) Jaký smysl by mohlo mít tvrzení, že pravda se jako problém vymyká filosofickým možnostem? A tady se vrátíme k svému vlastnímu tématu. Pamatujete se snad, jak jsme koncem listopadu a potom v polovině prosince hovořili o nutnosti *ego activum*, aby se konstitovalo jako *ego morale*. Ukázali jsme si předběžně nutnost jakési nové intervence LOGU jakožto sjednocujícího realitu s ideálem, faktický život s normou, životní běh s životním posláním atd. A tehdy jsme řekli také, že zvláštním problémem je povaha samotného ideálu, normy, poslání, závazku, a poukázali jsme na předcházející ročník o etice, kde jsme kritizovali moderní tendenci redukovat či desinterpretovat takovou normu jako pouhý subjektivní projekt a tím jako záležitost volby. Kdyby něco takového bylo přijatelné, předpoklad, že pravda jako problém se vymyká filosofickým možnostem, by pozbyl smyslu.

7) Tehdy jsme si také řekli, že LOGOS, který by měl sjednocovat a shromažďovat uprostřed rozdělujícího napětí mezi tím, co jest, a tím, co má být, se ukáže být pouze prostředníkem, a nikoliv vlastním vykonavatelem onoho sjednocování a shromažďování v celek a v integritu (§ 18), a že to je sjednocování, které z podstaty věci znamená vždy *metabasis eis allo genos* (ovšem nikoliv jako lidskou chybu) a které je vposledu neseno pravdou. A později jsme si alespoň předběžně naznačili, že pravda si sice LOGU používá jako prostředníka a „oslovuje“ člověka skrze LOGOS, že však je vyšší skutečností, vyšší instancí, samotným LOGEM neuchopitelnou – a tím neuchopitelnou také samotnou filosofii.

8) Protože naše argumentace zatím příliš závisí na koncepci vztahu jednotlivých filosofických disciplín k filosofii jako celku, musíme se pokusit tento moment obejít (ostatně jsme jiný typ argumentace už porůznu několikrát naznačili). Pravdu chápeme jako ryzí nepředmětnost. Dosavadní filosofická tradice byla a dosud je spjata s tzv. předmětným myšlením. Předmětně myslící filosofie proto nemůže chápat pravdu, leč nesprávně, tj. tak, že z ní dělá předmětnou záležitost, event. přímo předmět. Předpokládejme však revizi či rekonstrukci filosofie ve smyslu rozšíření její metodické práce s myšlenkovými intencemi z intencí výhradně předmětných i na intence nepředmětné. Bude-li tento předpoklad splněn, můžeme se nadále tázat: zůstane i potom takto rekonstruovaná filosofie neschopná učinit problém pravdy svým problémem, a dokonce svým základním problémem?

9) Takto formulovaná otázka spadá v jedno s jinou otázkou: ukáže se *logos* jako schopný organizátor také v případě sjednocování nepředmětných intencí? Podaří se nepředmětné intence vědomí a myšlení zorganizovat podobně, jako se to pojmovému myšlení řeckého typu zdařilo s intencemi předmětnými? Negativní tvrzení lze těžko prokazovat; nakonec se jako rozhodující ukáže, zdaří-li se to nějakému mysliteli nebo nějaké myšlenkové epoše v budoucnosti, nebo nezdaří. Na tomto místě bych chtěl alespoň předběžně nadhodit možnost, s níž už máme nějaké zkušenosti a která byla porůznu učiněna předmětem různých reflexí celou řadou myslitelů. To, co se pokusím ukázat, nemusí být a asi doopravdy nebude jediným a všechny možnosti vyčerpávajícím způsobem, jak si pravda může užít prostřednictvím logu, aniž mu byla vydána bezbranně všanc v důsledku jeho monopolního tlumočnického, resp. vůbec zprostředkujícího postavení.

10) Odvolám se na Heideggera v jednom bodě: „Das Wahre bedeutet uns da jenes, wofür wir leben und sterben. Dieses wahre ist ‚die Wahrheit‘.“ (5292, s. 28) Žít a umírat – to je vyhrazeno tomu, co má *fysis* (ev. co je *fysis*). *Fysis* předpokládá již shromažďující práci logu. Tak jako problematika logu přesahuje filos. fyziologii a představuje problematiku meta-fyziologickou, tak problém pravdy přesahuje obor filosofické logiky (logologie) a představuje problém metalogický

(metalogologický). Nepřesahuje tím *eo ipso* myšlenkové možnosti samotné filosofie?

88-384 - 21. března 1988

Teprve na dějinné (a do jisté míry na předdějinné) úrovni člověka a lidské společnosti (lidského společenství) je možné, aby se rozvinulo to, čemu říkáme „zlo“. V přírodě ještě zlo – původně – neexistuje. Tam ovšem existuje zmar, smrt, vyhladovění, nemoci atd. atd., ale nikoliv zlo. Jako zlo se to však může jevit teprve z hlediska, které charakterizuje člověka. Jak je to možné? Celá problematika souvisí s tím, že pravda se sice uplatňuje také v přírodě (na všech úrovních – tedy i předživé), ale nikoliv jako pravda, tj. aniž by se vyjevila jakožto pravda. Proto také nelze v rámci přírody mluvit o lži, i když zase jisté náběhy lze pozorovat i tam. Mimikry nebo jisté způsoby chování jsou takřka vypočteny na to, aby nepřítel nebo protivník byli oklamáni, ale přesto nemůžeme mluvit o lži. Pes nebo kůň dovedou předstírat zranění nebo bolest, ale pouze vůči člověku, od něhož se mohou nadít soucitu. Jde nepochybně o simulaci, ale vcelku neškodnou; podobně pták sedící na vejcích se snaží odvést od hnízda. Skutečné zlo se rodí a rozmáhá teprve tam, kde nabývá charakteru „objektivní“ moci (mocnosti), která ovládá člověka a lidi, zatímco ve skutečnosti jde o člověkem neprohlédnutý mechanismus, jemuž člověk dodává vše potřebné k tomu, aby mohl působit, aby mohl lidi ovládat. V dějinné úrovni dochází k vytváření tzv. emancipovaných elementů, tj. k zvláštním útvarům, které jsou původně pouhými produkty lidských aktivit, ale pak si jakoby zpětně lidské aktivity podřizují a ovládají je tak, aby samy mohly mohutnět, aby čerpaly sílu a život z lidí, proti nimž a proti jejichž zájmům se vlastně postavily a nadále staví. V tom se skutečné zlo principiálně liší od přírodní katastrofy.

88-385 - 21. března 1988

Dnem 18. září 1934 je datováno 10. číslo *KR*, v němž se JLH zamýšlí nad VIII. mezinárodním filosofickým kongresem v Praze (konal se 2.–7. září). Nápadný mu je velký počet „katolických, řádových i světských theologů“ (s. 276), kontrastující s absencí theologů protestantských (z ciziny nepřijel ani jediný). Hromádka upozorňuje, že „bezprostřední zájem o filosofii“, který si zachovala dodnes katolická theologie, navazuje na starou tradici, „sahající do středověkého realismu, a dále do augustinského platonismu, ano až do stoického populárního racionalismu starokřesťanských apologetů“. (276) Podle Hromádky se naproti tomu protestantské bohosloví „zrodilo z hlubokého odporu proti bohoslovecké spekulaci středověké“. Důsledkem je pak to, že „protestantský theolog, je-li skutečným theologem, nenalézá snadno cestu k filosofickému myšlení. Dodnes nelze mluvit o *protestantské* filosofii (jako období k filosofii katolické, buď tomistické, nebo augustinské). Stane-li se protestantský bohoslovec filosofem, znamená to zpravidla ztrátu pevné *bohoslovecké* základny; tj. takový bohoslovec přestává být bohoslovcem.“ (276–277) Hromádka pak se pokouší porozumět malému zájmu o filosofii v táboře „světového evangelictví“ tím, že „celý vnitřní zájem a všechna duchová energie protestantská jsou dnes vyčerpávány těžkým zápasem o theologii a církve“. (277) Přesto se však Hromádka táže, zda protestantský nezáměr o filosofický kongres není „známkou slabosti“ nebo „únavy“, „či důsledek osudových zápasů uvnitř protestantismu, o kterých těžko říci, jak skončí“. (277) – Z těchto formulací je zřejmé, že Hromádka považoval otázku, zda protestantismus může mít porozumění nebo zda se může cítit blízko nějaké filosofii, za velmi vážnou, a že si nemyslel, že by mohla být řešena historicky.

Naší otázkou bude, jak se jeví Hromádkovo myšlení a jeho pohyb z hlediska dnešního stavu či spíše nejbližších perspektiv současného filosofického a theologického myšlení. Ukáže se nám, do jaké míry lze na Hromádku navázat pozitivně

a do jaké míry kriticky a odmítavě. Také se ukáže, že právě v této otázce vliv di-alektické theologie a zejména diskuse mezi Brunnerem a Barthem vykonal na Hromádkovy koncepte vliv spíše negativní, ba v našich poměrech přímo neblahý. To, co Hromádka dobře viděl a nač kriticky upozorňoval, totiž veliké manko protestantismu ve vypracování filosofických konceptů, paradoxně potom pomáhal ne-li prohlubovat, tedy alespoň zastírat nebo odvádět od něho pozornost. Je to zvláštní situace, protože JLH náleží do té tradice českého myšlení, která nejen byla nejproduktivnější, ale která se zdá stále ještě i dnes nejperspektivnější i do budoucnosti. Zamyšlení nad výsledky VIII. filosofického kongresu končí takto: „Naše filosofická tradice, ztělesněná dílem Masarykovým, Benešovým a Rádlovým a sahající přes Palackého a Bolzana ke Komenskému, má všechny předpoklady, aby se stala živou složkou v duchovním zápase světovém o pravdu, svobodu a mravní řád.“ (KR VII, s. 279) My bychom dnes na jedné straně vypustili Beneše (kterého, jak se zdá, JLH uvedl spíš z důvodů politických a kulturně politických), a na druhé straně bychom tam vedle Rádla zařadili zejména J. B. Kozáka (z důvodů, které jsou spíš odborně filosofické) a J. L. Hromádku. Kozáka uvádím spíš také proto, že v celé této tradici byl podán největší výkon v myšlenkové práci na pojetí pravdy. A v tomto bodě je Kozákovo myšlení významné a nezastupitelné, i když jinak lze ke Kozákovi přičinit nejednu kritickou poznámku. Ale čím to je, že Hromádka se postupně této tradici vlastně spíše vzdaloval?

JLH má v *Křesťanském myšlení a životě* (0668, s. 413) pozoruhodnou formulaci, že „Slovo Boží je pravda, která má být poznána, nárok Boží, který má být uznán, zjevení, kterému má být uvěřeno.“ Zároveň na témže místě praví, že „nejde o obraz světa a o jednotlivé představy biblických pisatelů o přírodě, člověku a Bohu“. Nejspíš poněkud přeceníme a nadměrně zatížíme Hromádkovy formulace, ale v každém případě je nesporné, že JLH mířil zcela správným směrem a že mířil velmi přesně. Když říká, že nejde o obraz světa, člověka ani Boha, a když přesto mluví o pravdě, je zřejmé, že pravdu nechápe jako pravdivý výrok, pravdivou formulaci, pravdivý soud atd., protože to vše se bez „představ“, resp. předmětných „obrazů“ neobejde. Tím, že JLH mluví o pravdě nikoliv dané, nýbrž „která má být poznána“, na jedné straně odděluje pravdu ode všech pravdivých soudů či výroků a formulací o přírodě, člověku nebo Bohu, poukazuje na to, že poznání světa, člověka a Boha je něco docela odlišného od poznání pravdy samotné. A tím, že zdůrazňuje pravdu, jak „má být poznána“, zcela zřetelně a přesvědčivě ukazuje na její nepředmětnost, tj. na její základní charakter, že totiž přichází z budoucnosti jako výzva, která má být pochopena, uznána a přijata za vlastní. – Zůstává poněkud nepochopitelné, proč JLH nadále drží tzv. objektivitu slova Božího (s. 413), když si je dost dobře vědom, že to je důraz především katolický (s. 412: katolická theologie chce ochránit křesťanství před „subjektivismem“ svým názorem, že „Bůh je objektivně poznatelný a dokazatelný z díla přírody“.) Hromádka se vůbec nesnažil najít jiné řešení a připouštěl jen dvojí, buď subjektivismus – nebo objektivismus. Ale vtip je v tom, že obojí tu zůstává zcela nepřiměřeným myšlenkovým charakteristikem.

V tom, jak interpretuje JLH funkci a úlohu „slova Božího“, je několik momentů, které musí být nadále upřesněny, domyšleny a některé revidovány. Je třeba především upřesnit, co to znamená, že Bůh „není imanentní silou a složkou světa, nýbrž že přichází a mluví s druhého břehu“. (0668, s. 413) Hromádka, jak se zdá, nemá za to, že by tato jinakost Boží mohla či dokonce měla mít nějaký vliv a význam pro pojetí „Boží objektivity“. Bůh „objektivně apeluje“ – to je pro JLH jediná možná alternativa „subjektivismu“ a „relativismu“ (s. 414). Ovšem co znamená tato objektivita božího apelu, když apel přichází „s druhého břehu“? Jaký smysl, jaký dosah může mít nějaká „objektivita“, která není objektivitou, jež náleží do světa, jež je jednou z objektivních složek tohoto světa? Co ještě může znamenat

tato „objektivita“, která není ničím objektivním ve světě, v němž žijeme? Ovšemže odmítáme spolu s JLH subjektivismus, který „původ víry“ hledá „v člověku“ (třeba „v nejhlubším mravním vědomí“ – s. 414), stejně tak jako „humanitní relativismus“. Ale je-li subjektivismus nakloněn „hledat původ víry v člověku“, pak právě tento subjektivismus je de facto objektivismem, neboť vyvozuje víru z něčeho objektivně daného, totiž subjektu. Subjektivismus je jen odrůdou objektivismu; a obojí musíme odmítnout se stejným důrazem. Jestliže důsledně a s definitivní platností odmítneme každé pojetí Boha, který by nějak náležel ke světu a do světa, který by byl „objektivně daný“ a tedy objektivně poznatelný a dokazatelný (s. 412 – formulace charakterizující katolicismus), musíme se rozloučit s každým typem objektivismu, protože to je kategorie naprosto nepřípadná a nepřiměřená, jde-li o Boha, tj. o mimosvětovou, nepředmětnou skutečnost, o ryzí nepředmětnost.

JLH zdůrazňuje omezenost pojetí, že „Bůh a jeho dílo spasení jsou pouze vyzáření lidského mravního zápasu a hodnocení“ (0668, s. 412), a chce zajistit „iniciativu Boží v poměru mezi Bohem a člověkem“. (dtto. s. 413) Tady to všechno přímo volá po upřesnění, po přesnějším promyšlení a domyšlení věci. Co to vlastně je „Boží dílo spasení“? Koná se toto dílo mimo rámec světa anebo v tomto světě (či snad jak mimo, tak uvnitř)? Inkarnace, působení v Izraeli (i jinde), tělesná smrt na kříži – to vše se odehrává uvnitř tohoto světa. Jak by to bylo možné, kdyby toto dílo, tento zápas se nestaly částí světa, složkou světa a dějin? Důraz na iniciativu ze strany boží má smysl jen za předpokladu, že tato iniciativa vstupuje ve své díle a ve svém zápasu o člověka a o svět doprostřed světa. Kdyby boží dílo (nebo boží zápas) jako celek se od počátku až do konce odehrávalo mimo tento svět, nešlo by o skutečné dílo a skutečný zápas, nýbrž jen o jakousi stínovou magii, o mytický úkon – a to by znamenalo, že to je jen jistý typ interpretace dění, jež se celé odehrává v tomto světě. Navíc by zůstávalo nejasné, jakou funkci by mělo zjevení: bylo by to jen zasvěcení do „pravdy o“ tomto mimosvětovém zápase? Co by pak znamenalo, že „pravda stala se“? – A na druhé straně tu je zase jiná potíž. Zajisté je nutno v jistém smyslu držet „boží iniciativu“. Ale tato iniciativa nemůže být chápána ploše a „masivně“ jako prostá manipulace, jako rozhodování na místě člověka a za člověka. Bez „lidského mravního zápasu a hodnocení“ se ani sama boží iniciativa nemůže obejít. Podstatou víry je právě to, že je sice božím darem, ale že je (reálně) započtena, přivlastněna člověku jako jeho vlastní akt víry, a jako taková může být myšlenkově analyzována, reflektována.

Neuznávám legitimnost filosofické theologie (neboť také neuznávám legitimnost filosofické alétheologie) – a to má svůj důsledek také pro pojetí theologie samotné. Pokud theologie zůstává myšlenkově pouze jakousi adaptací a variací na tradiční filosofii, je nemožné uznat její myšlenkovou (nejen filosofickou) legitimitu. Nemluvíme o pomocných theologických disciplínách, jako jsou např. filologie, historie, filosofie náboženství (eventuálně psychologie a sociologie náboženství, srovnávací věda náboženská apod.), hermeneutice apod., ani o disciplínách praktických (praktické theologii, exegetice atd.), mezi něž samozřejmě náleží také filosofie. Jde mi o to, že přinejmenším dotud, dokud filosofie zůstává v zajetí tzv. předmětného myšlení, nemůže na ni theologie navazovat a užívat si jejích myšlenkových prostředků bez problémů a bez výhrad. To však zároveň theologii nutně vrhá do jiného nebezpečí, totiž do náručí mýtu a mytického myšlení (byť dnes už jen reliktního). Dokud si theologie nenajde v nějaké nové (nepředmětně myslící) filosofii opravdu vhodného a adekvátního partnera, dotud bude muset stále udržovat své kompromisující a vposledu jen lavírující postavení mezi mýtem a filosofií, a bude také sváděna k opouštění střízlivého logu a k užívání či napodobování mýtu (nejen v jeho narativitě).

88-391 - 27. března 1988

Příprava na 28. 3. 88 - Logos v dějinách a otázka pravdy - 2.

- 1) Skončili jsme citátem z Heideggera, kde je pravda chápána jako to, pro co žijeme a umíráme. Připomeňme si, jak se věci mají na úrovni přírodní, tj. ještě nedějinné, abychom pak mohli ostřeji vidět odlišnost situace v dějinách.
- 2) V rámci předživého se nám všechno jeví jako příznačně typizované, tj. bez nejmenšího náznaku „svébyčí“, jedinečnosti. V celých dějinách evropského myšlení existuje jen jediný velký myslitel, který přisoudil jedinečnost i nejmenším „pravým jsoucům“, totiž monádám, ovšem pouze jedinečnost vnitřní, a navíc jen v podobě nedokonalosti či odchylky od archetypu (příčemž ponechává nerozhodnuto, zda tím archetypem je celek skutečného světa anebo spíše myšlenka takového celku, kterou myslí Monáda monád).
- 3) Myšlenka arché jakožto regulativní idea takřka veškeré západoevropské filosofické tradice přímo znemožňovala pochopit dějinnou jedinečnost vůbec a už vůbec ne jako něco svrchovaně smysluplného, „pravého“, smysluplnějšího, než může být jakékoliv dění pouze přírodní. Leibnizova myšlenka je extrémním případem, který však nevede dál - nicméně navázání je nutné, zároveň ovšem i reinterpretace.
- 4) Skutečně významná není vnitřní jedinečnost pravých událostí, nýbrž jejich uskutečnění, zvnějšněná jedinečnost. A zase nikoliv sama o sobě, nýbrž jedinečnost, která se jakožto jedinečná prosadí ve světě, tj. která je zaregistrována jinými událostmi a která svou i jejich jedinečností poznamená i vztahy mezi událostmi. Proto rozhodující není ani sama jedinečnost o sobě, nýbrž schopnost citlivé reaktibility. (Událost, na kterou nic nereaguje, jako by vůbec neproběhla - událost, na jejíž jedinečnost nic nereaguje, jako by vůbec nebyla jedinečná.)
- 5) Člověk zatím ani nejjemnějšími a nejcitlivějšími metodami nebyl schopen se ujistit vnitřní jedinečností např. atomů atd. Poprvé se setkáváme s jedinečností u živých organismů, tedy v makrosvětě. Tam se však setkáváme ještě s něčím zásadně důležitým. Člověk dosáhl svými prostředky a metodami schopnosti, rozpoznávat jedinečnost nižších organismů i tam, kde onu jedinečnost nerozpoznávají (na své úrovni) jiné organismy téhož druhu. Ovšem: dvojitý význam slova „rozpoznávání“, např. v genetice jsme odkázáni na „zesilovací systémy“, které sami neovládáme - jsme tedy i zde závislí na reaktibilitě, již nekontrolujeme.
- 6) Jedinečnost života organismů je velice závislá na okolnostech, které můžeme označit za vnější (genetická výbava je také vnější okolností!): živá bytost se adaptuje, přizpůsobuje okolnostem, které nikdy nejsou docela stejné. Tam, kde jsou okolnosti analogické, vytvářejí organismy také analogické formy adaptace a do jisté míry ztrácejí svou jedinečnost. To však souvisí s „hrubým rastrem“ jejich reaktibility.
- 7) Již v rámci přírody dochází někdy k tomu, že si živé bytosti upravují, adaptují také okolnosti podle svých potřeb - v menším rozsahu je to velmi časté, poměrně řídké jsou případy jako bobří hráze - tam se mění přírodní podmínky, byť v omezeném rozsahu. Důležitost vzniku „vědomí“ a jeho emancipace: přestává být pouze doprovodnou funkcí a stává se postupně stále významnějším centrem koordinace jak vlastních způsobů přizpůsobení a vůbec aktivit, tak vědomého a plánovitého upravování a proměňování okolností. „Praxe.“
- 8) Otázka „vynálezů“ - jednak v rámci přírody, jednak na úrovni dějin. Zásadní rozdíl mezi instinktivní aplikací a aplikací v podobě vědomého rozvrhu. Zkouška a omyl (trial and error) na úrovni přírodní a na úrovni dějinné. Přechod od uzavřeného světa mýtu k otevřenému světu logu. Potřeba celku a vztahu

k němu. Význam praktické „logizace“ světa kolem nás. Přejít od logizace konkrétních praktických aktivit k logizaci světa vcelku. Konstrukce modelů (myšlenkových) jako cesta k porozumění před-logické, ještě nelogizované přírodě – odpor vůči chaosu (předmětnému i vnitřnímu, myšlenkovému). Zkušenosti s logizací okrásků skutečnosti a tendence ke generálním výkladům světa.

9) Schopnost navazování na předchůdce (učení, napodobování, „napodobování“ nového, vynalézání: musí na to přece existovat nějaký postup, nějaký „grif“!) jako předpoklad vzniku dějinných struktur a vůbec dějin. Význam paměti v přírodě a v předdějinné společnosti – a docela nový význam ve společenských dějinných. Paměť přímo předávaná a zápisy či dokumenty. *Logos* jako to, co je psáno. *Logos* spojuje (umožňuje a zakládá spojení, kontakt mezi lidmi, kteří si jsou navzájem přítomni, ale také mezi lidmi, kteří jsou od sebe prostorově a časově značně vzdáleni) už nejen organicky, tj. uvnitř pravých jsoucenc (subjektů) a jejich akcí, nýbrž intersubjektivně: rozdíl mezi přírodní a dějinnou úrovní intersubjektivnosti. *Dia-logos*.

10) Zkušenost již starých Řeků: pravda není původně obsažena v logu, míníme-li tím nějakou vnitřní výbavu těch, kdo se setkávají ve světě jazyka, ve světě promlouvání, ale pravda přichází (může přicházet) tam, kde lidé spolu hovoří, takže se mohou cítit osloveni něčím, co nebylo přítomno ve východisku žádného z účastníků dialogu. Celý náš pokus je v jedné své složce pokusem vzít tuto zkušenost vážně a interpretovat ji uspokojivě.

11) Dialog nutně přerůstá do dějinné dimenze, a teprve druhotně je internalizován ve formě filosofické reflexe, nebo také (před-reflektivně) ve formě modlitby, nebo sokratovské zkušenosti s „daimonion“ apod. Institucionalizace dialogu v platónské Akademii v peripatetickém metodickém rozhovoru, v pozdějších učeneckých střediscích (Alexandrie), v univerzitách, ale také v moderních vědeckých diskusích atd. Teprve dějinnost umožňuje pokrok generací v poznávání skutečností – rozvoj věd. Velký význam písemně zachovaných vyjádření a stanovisek atd. – tedy vědeckých, vůbec odborných časopisů, učebnic, systematických výkladů.

12) Docela nová situace se objevuje ve chvíli, kdy předmětem odborného zájmu se stávají dějiny samotné, ať už v užším vymezení (např. Aristotelův vztah k presokratikům, Sókratovi, Platónovi a sofistům), nebo později (pod vlivem křesťanství) k dějinám vůbec. Stále jasněji se rozpoznává, že dějiny vcelku i v jednotlivých složkách jsou chaotické, že se zvracejí v opak toho, co lidé zamýšleli, že v dějinách jsou lidé zmítáni silami, jež je přesahují, jež se vymykají jejich kontrole dokonce i tam, kde původně šlo o výtvořky a vynálezy lidské – zkušenost s emancipovanými elementy, žijícími jako odcizené produkty lidských aktivit a druhotně si podrobujícím člověka.

13) Odcizený *logos* emancipovaných elementů odedávna vyvolával představy o nadlidských silách, démonech, bozích atd., kteří trestají apod. Oprávněná modernější kritika těchto představ však bývala zpravidla spojována s odmítáním pozitivní funkce LOGU. Jako emancipované elementy byly odhaleny jako odcizené produkty lidské činnosti, také úspěchy a pokrok, jehož lidé dosahovali, byly důsledně převáděny na lidské aktivity jako svůj poslední zdroj. Tento postup nutně koincidoval s tendencemi předmětného myšlení.

14) Ale dějiny je třeba posuzovat také, a dokonce především *sub specie* zkušeností s dialogem. V dějinách spolu lidé vedou dialog. A tak jako v dialogu, též v dějinách se uprostřed tohoto dialogu ozývá, oslovuje vyjevuje pravda. Stejně jako v dialogu, také v dějinách není nikdy hned na první poslech (a pohled) zřejmé, evidentní, že jde o pravdu, takže opatrnost je nezbytná a kontrola nutná.

Nicméně zkušenost s dialogem znamená také jistou zkušenost s pravdou, které není dána ani přírodou, ani dějinami, ani přístupem lidského subjektu, a není ani lidským produktem, výmyslem, projekcí atd.

15) Co z toho vyplývá? Pravda, která promlouvá k lidem v dějinách, musí nejprve najít vnímavého posluchače (vnímavějšího, než jsou ti druzí): ale už v jeho uslyšení a pochopení je přítomen lidský prvek, tj. jistá složka, padající na vrub tomu, kdo slyší a kdo poslechne. Schopnost uslyšet a porozumět není ničím přirozeným, i když může jisté přirozené předpoklady do sebe zapojit a integrovat; je to spíše jakási připravenost, vycvičenost v připravenosti (než „dovednost“, tj. zběhlost) – je třeba se jí vyučit, mít vzory a učitele, navazovat na předchůdce. Jen dějinný člověk je schopen se vůči pravdě otevřít jakožto vůči pravdě (předdějinný člověk může sice „náhodou“ vedle výmyslů a fantazijních kreací „uchopit“ také pravdu, ale nedovede ji očistit od omylů a příměsí).

16) Tím je dána dějinná povaha toho, jak se pravda vyjevuje: existuje jistá vnitřní kontinuita v jednotlivých osloveních ze strany pravdy, a to jak souvislost „synchronická“ (ta umožňuje onu zvláštnost dialogu), tak souvislost diachronická (umožňuje dialog napříč dějinám i epochám). Nejde však primárně o kontinuitu zaslechnutí či dokonce pochopení a uplatňování pravdy, ne tedy o kontinuitu v dějinách (immanentní), nýbrž o kontinuitu, která se vyjevuje pouze skrze *logos*. Nic z toho, co se v dějinách stane skutečností, faktem, nemůže být ztotožněno s manifestací samotné pravdy: jako je LOGOS za tím, co se ukazuje na jsoucnu, je pravda také za tím, co se ukazuje v dějinách.

17) Smysl dějin (v nejhlubším smyslu) není a nemůže tedy být v dějinách obsažen, ale stává se (jakožto pravda) uprostřed dějin či ještě přesněji za nimi či nad nimi (pod nimi), neboť nikdy nedochází a nemůže docházet v plném vyjevení a uskutečnění, naplnění tohoto smyslu (pravdy). Přesto je smysl dějin přístupný a otevřený lidskému porozumění, pokud si ovšem toto porozumění správně rozumí, tj. pokud má správný přístup k sobě (v reflexi, včetně ek-stáze).

88-395 - 27. března 1988

Heidegger poněkud zjednodušuje problém pravdy tím, že jej řeší jen slovně. Čteme v jeho přednášce (5292, s. 28), že „die Wahrheit dasjenige ist, was ein Wahres zum Wahren macht“ a co „jenes einzelne Wahre zum Wahren bestimmt“ (to je pak ještě zopakováno: „meint streng gedacht die Wahrheit jenes, was alles wahre zu solchem bestimmt“). Mám totiž dojem, že právě takto vysloveno má napsané (či pověděné) velmi daleko k tomu, aby bylo „streng gedacht“. Především tu je otázka, co se přesně míní tím, že pravda každé pravé „dělá“ (macht) nebo „určuje“ (ev. ladí – bestimmt) pravým či jako pravé. Udělat pravé pravým je samo o sobě nepřesnost: pokud něco pravé jest, není zapotřebí to činit pravým, můžeme to jen jako pravé ukázat (odhalit). A pokud je nutno to pravým učinit, pak to, co je pravým činěno, nemůže už předem být tím pravým, nýbrž musí být nejprve čímsi nepravým, aby mohlo být opravdu pravým učiněno. Doslova vzato, činit pravé pravým je nesmysl. Pokud tím však míníme, že nepravé je činěno pravým, pak je nutno blíže objasnit, jak je něco takového, co je nutně zjinačením, předěláním, proměněním, opracováním atd., vůbec možné a jak to technicky probíhá. Celý výrok potom je v rozporu s tehdejší Heideggerovým důrazem (1937–38) na *alétheia* jakožto neskrytost, kde se pravda chápe jako cosi „na“ jsoucnu nebo „před“ jsoucnem, totiž jako neskrytost jsoucna, které samo jest, jaké jest. Je-li každé jsoucno jednoznačně tím, čím jest, a je-li pravda pouze jeho neskrytostí, pak pravda jsoucna je odvozená a závislá na jeho jsoucnosti (na tom, že jest jaké jest): a nemůže být řeči o tom, co pravé dělá pravým. Pravé je prostě to, co jest, nepravé to, co není. Ale tuto interpretaci je nutno pochopitelně odmítnout. Co zbývá?

Naprosto nevyjasněno zůstává také, co si máme myslet pod oním „dělá“ (macht). Můžeme o pravdě prohlásit, že vůbec něco „dělá“? Co má její „dělání“ společného s naším? A čím se naopak liší? Znamená to snad skutečnou aktivitu? Na jedné straně by to opravdu taková skutečná aktivita musela být, neboť z nepravého se pravé stává zjinačením, a jestliže toto zjinačení nemá své zdroje v nepravém samotném, pak musíme předpokládat, že onen zdroj odjinud musí intervenovat aktivně ve směru onoho zjinačování. Ale pak nemůže být tento zdroj, totiž pravda, chápán jako něco „docela jiného“, nýbrž zase jako něco vnitrosvětlného, jako jsoucno, byť mimořádně významné a důležité, takže pro toto jsoucno a kvůli němu „žijeme i umíráme“. – Heidegger mluví na druhé straně o „bestimmen“. To už je něco jiného než „machen“. Ale i zde zůstávají jisté pochybnosti. Určovat něco je možno dvojím způsobem. Buď určujeme pojem, svůj výměr, význam slova apod. – ale samotné skutečnosti se to přímo netýká, pouze zprostředkovaně – totiž právě přes ono slovo, výměr, pojem apod. Anebo určujeme skutečnost či věc samu. To ovšem není možno „dělat“ pouhou myšlenkou, i když to není možné ani bez myšlenky. Rozhodujícím rozdílem takového „určování“ od onoho zprvu zmíněného je, že tu musí jít o určování praxí, tedy o utváření, zhotovování, vyrábění. Mám-li k dispozici dřevo, mohu „určit“ způsob jeho zpracování a formu výrobku, zhotoveného z tohoto dřeva. V jakém smyslu můžeme říci, že pravda určuje pravost toho pravého? Zajisté nikoliv v druhém smyslu, tj. že by z polotovaru něčeho nepravého správným zásahem, praxí, vytvořila něco pravého. Je docela zřejmé, že jde jen o určenost modelu, pojmu, významu slova ne ideálu či praobrazu, jímž má být skutečnost poměřována.

Myslím, že by bylo dobré si vždycky přesně uvědomovat, kdy mluvíme tak, že slovům můžeme připisovat doslovný význam, a kdy jen význam metaforický. Tak např. Patočka užíval často formule „co nějakou skutečnost nebo vztah umožňuje a zakládá“. Abychom mohli s plnou vahou na význam slova říci něco o umožňování, musíme nejprve vůbec ujasnit, jak máme chápat možnost. A když navíc mluvíme o zakládání, znamená to položení, postavení, provedení či uděláním základů. Lze tedy s potřebnou oprávněností mluvit o tom, že něco umožňuje a zakládá něco jiného, jestliže nemůžeme dostatečně popsat akt, bez něhož by žádné takové umožňování a zakládání nebylo možné? Vezměme nejprve příklad běžný pro tradici předmětného myšlení, co dělá stůl stolem? Když této otázce budeme rozumět jako dotazování po genezi stolu, pak tím nejdůležitějším „faktorem“ je truhlář, resp. stolař. Ale ta otázka může být chápána ještě jinak: co způsobuje, že to, co truhlář udělal, je doopravdy stůl? Odkaz na jeho plán, na myšlenku stolu je ovšem stejně nedostatečný, neboť: co způsobuje, že myšlenka stolu je doopravdy myšlenkou stolu (tj. nikoliv něčeho jiného)? Takže vrátíme-li se k Heideggerovi, jeho výměr, že pravda je to, co jednotlivé pravé činí pravým (přičemž pravda může být chápána jako pravost), stává se naprosto zřejmým, že jde o výměr pouze gramaticky správný, ale věcně neudržitelný a nepatřičný. Jak by mohla jedna táž pravost či pravda umožňovat a zakládat, nebo jen prostě způsobovat, garantovat, zajišťovat pravost nejrůznějších pravých jednotlivin? Právě zde každá abstrakce nutně selhává, neboť pravost čehokoliv musí být stejně individuální, resp. jedinečná, jako je jednotlivá a jedinečná ona jednotlivost sama.

Otázka po pravdě nesmí být ztotožňována s otázkou po tom, co jest, tedy s otázkou po jsoucím. Když se tážeme po jsoucím (po jsoucnech nebo po jsoucnu vůbec), tážeme se po pravdě o jsoucím, tj. tážeme se po jsoucím, jaká je jeho pravá povaha, pravá tvář, jak se „jeví“ v pravém světle, tj. ve světle pravdy. Takto nemůžeme interpretovat otázku po pravdě samé: tážeme-li se po pravdě, nemůžeme mít na mysli, jaká je pravá povaha pravdy, jak se pravda „jeví“ ve svém vlastním světle, čím „vpravdě“ pravda jest, jaká je doopravdy pravda o pravdě apod. Pravda zkrátka není žádné „to on“, nýbrž je nepochybně „to mé on“. Otázka po

pravdě musí být proto chápána jako otázka nikoliv po předmětu tázání, nýbrž po světle, v němž teprve je samotné tázání a tím spíš odpověď na každou otázku vůbec umožněna a založena. Chápeme-li filosofii jako otázku po jsoucnu, pak otázka po pravdě je otázkou metafilosofickou, čili jinými slovy: jako filosofická nemůže být vůbec položena. Protože však zároveň platí, že jinak než filosoficky už na-prosto nemůže být položena, dostáváme se do rozporů, jež nemohou být řešeny jinak než zdůrazněním různých afér, regiónů či úrovní skutečnosti. Pokud budeme pojetí filosofie chtít rozšířit z pouhých jsoucen na veškerou skutečnost, tj. i takovou, která nemá buď vůbec povahu předmětnou, anebo která na předmětnou povahu nemůže být redukována, pak ovšem pro nás nastane povinnost nově koncipovat samu filosofii a vymezit, v jakém smyslu a do jaké míry se může zabývat tematicky něčím jiným než jsoucím (ve smyslu předmětně jsoucího). Jinými slovy se ocitáme před nutností nahlédnout a přísně zvážit možnosti a meze předmětného myšlení, a ustavit zároveň alespoň v začátcích myšlení, jež zavede pořádek také do svých nepředmětných intencí.

88-399 - 27. března 1988

Phyllis Dorothy Jamesová (5955, s. 601) napsala pozoruhodnou větu: „Evelyn byla nábožná. Byla tedy docela zběhlá v sebeklamu.“ Dalo by se z toho vyvodit, že náboženství je jednou z forem sebeklamu. Za jinou takovou formu by bylo možno považovat ideologii (pokud náboženství přímo nezahrneme pod nadřazený pojem ideologie). V podobném smyslu mluví např. Pierre Bourdieu (5023) v souvislosti s Heideggerovou politickou ontologií o „učených (učeneckých) žargonech“ některých skupin specialistů, na kterých lze zvláště dobře sledovat a analyzovat něco, co vlastně platí o každé rozpravě, totiž že je kompromisem mezi zájmem něco vyjádřit a jistou cenzurou, za jejíž ustavení je vlastně odpovědná struktura sociálního pole, ve kterém se rozprava rozvíjí a v němž koluje. Takové kompromisy, resp. jejich tvorba jsou výsledkem eufemizujících strategií (řeceno s Freudem). (Zvl. s. 7 a jinde) – Toto odhalení ovšem samo o sobě ponechává podstatu věci v temnotách. Otázkou je nejenom, zda takové eufemizace mají především nebo dokonce výhradně představovat jakýsi měkký polštář, který lidi chrání nebo má chránit před tvrdostí surové reality, anebo zda už v oné tendenci k eufemizaci je přítomen onen prvek klamu a sebeklamu, který před tvrdostmi reality člověka chrání nebo má chránit (byť nikoliv reálně a efektivně, nýbrž pouze jakousi změkčující rétorikou), nýbrž který umožňuje ty tvrdosti nevidět, a zejména je nevidět, když se týkají těch druhých, nějaké bídy a utrpení, jež není přímo a bezprostředně bídou a utrpením naším (pak ovšem tato umělá hluchota a slepota ve vztahu k bídě těch druhých se velmi snadno přechýlí i na případy dosud nikoliv aktuální bídy vlastní, která zatím hrozí jen v dálce, v budoucnosti, kterou nevidíme a kterou ani vidět nechceme, nechceme si ji připouštět).

88-400 - 27. března 1988

(...) *alla tón men theión ta polla, kath' Hérakleiton apistié diafunganei mé gignóskesthai.*

Hérakleitos – zl. B 86

Das meiste des Göttlichen entzieht sich der Erkenntnis aus Mangel an Zutrauen.
(Diels I, 170)

Podle Hérakleita většina božských věcí pro nevíru uniká a není poznávána.
(Svoboda 1944, s. 45)

Z daného zlomku nelze vyvozovat, že víra (*pistis*) je určitým druhem poznání, nýbrž pouze, že je v určitých případech noetickým (gnozeologickým) principem, tj. předpokladem poznání. Z daného zlomku lze usuzovat na to, že víra je nezbytným předpokladem poznání v případě, kdy jde o „božské“, a to dokonce ještě nikoliv vždycky – jen u většiny božského, resp. božských věcí, záležitostí. *Di-afunganein* znamená proběhnout útekem či na útěku – jako by tím byla naznačena jakási aktivita nejen na straně toho, komu chybí víra (aktivita, jež se pokouší poznat, ale nepoznává), nýbrž také na straně toho, co by mělo být poznáváno. Tam, kde člověku chybí víra, jako by většina toho, co je božské, aktivně unikala z jeho dosahu, takže něco takového ani nezaznamená, nezaregistruje. Odtud dvojí charakteristika, která by asi neměla být sváděna na společného jmenovatele: nejde tu nejspíš o běžný význam toho, jako mluvíme o něčem, že to uniklo nebo uniká naší pozornosti, takže to tu „jest“, ale my to jaksi „přehlédneme“, nýbrž jde o únik aktivní, jehož smyslem (cílem) je, abychom to neviděli – tedy jakési aktivní skrývání. V zásadě je možné mírným posunem předpokládat, že právě sama nevíra je formou onoho aktivního úniku většiny „božských věcí“, a naopak víra způsobem, jak se připomínají a vyjevují.

88-401

Tradiční (aristotelské) pojetí, že místem pravdy je LOGOS (tj. soud, výpověď, výrok), nemůže být zachováno ani po reinterpretaci LOGU jako „světa LOGU“, světa řeči, světa slova apod. Pravda přichází „k slovu“, tj. uplatňuje se ve světě tak, že užívá jako media, jako prostředníka právě LOGOS. Proto můžeme nanejvýš říci, že LOGOS je místem, kde pravda přichází k slovu, stává se slovem, bere na sebe podobu slova, a tímto prostřednictvím se uplatňuje ve světě jako pravda. Nesmíme ovšem zapomínat především na to, že pravda a pravost náleží k sobě. Pravda se uplatňuje ve světě všude tam, kde se otvírá napětí mezi pravým a nepravým. Je zřejmé, že na úrovni předvědomé, předjazykové nemůže jít o LOGOS ve smyslu jazyka. Proto musíme od sebe důsledně odlišovat LOGOS uprostřed přírody a LOGOS uprostřed vědomí a myšlení. Proto bylo první chybou a předsudkem, že LOGOS znamená soud, větu, výpověď. Ale pak je tu druhá věc: LOGOS není „místem“ pravdy ani v tom rozšířeném smyslu, v jakém budeme mluvit o LOGU. LOGOS je spíše místem, kde, a způsobem, jak se pravda prolamuje do světa, jak se ve světě uplatňuje. Ale původně „nedlí“ pravda v LOGU, nýbrž „mimo LOGOS“ – je „před“ LOGEM a „nad“ LOGEM. Pravda je metalogická skutečnost, právě tak jako LOGOS je skutečnost metafyzická, resp. metafyzilogická. Stejně jako lze mluvit o LOGU nějaké FYSIS, ale nikoliv naopak o FYSIS nějakého LOGU, právě tak lze mluvit o pravdě nějakého LOGU (a dokonce i nějaké FYSIS), ale nikoliv o LOGU nějaké pravdy či dokonce Pravdy vůbec (a už vůbec ne o FYSIS pravdy či dokonce Pravdy). Metaforicky můžeme říci, že Pravda žije – pak máme na mysli skutečný věčný život resp. věčný základ veškerého života. LOGOS je schopen integrovat, ale není posledním zdrojem života.

29. III. 88

88-402

Když Heidegger upozorňuje na základní rozdíl mezi „Wahrheit“ na jedné straně a mezi Wahrsein nebo Falschsein na straně druhé, míní sice něco jiného, než máme na mysli my, ale této formulace se nicméně můžeme přidržet a trvat na ní. Aby mohla být nějaká skutečnost pravá nebo nepravá, k tomu je zapotřebí, aby její

danost mohla být poměřena tím, čím by být měla. Jinými slovy: aby nějaká skutečnost (v to počítajíc ovšem také výpověď či soud atd.) mohla být (a být považována) za pravou či nepravou, k tomu je zapotřebí nějaké vyšší roviny, než je rovina oné skutečnosti samotné. Největším problémem dosavadní filosofické tradice byl způsob, jak tato vyšší rovina skutečnosti může a má být myšlena. Základní chybou bylo, že způsob myšlení, který byl vypracován pro běžný každodenní život (původně archaického člověka, žijícího ve světě mýtu, a potom člověka, která žil ve světě mýtu jen zčásti a jen mimořádně, ve svátostných chvílích a ve svátostných prostorech, zatímco v jeho každodennosti stále více převládaly aktivity profánní), byl nekriticky a bez zásadního dotazování na oprávněnost takového počínání aplikován na skutečnosti vyšších rovin. (Že nějaká skutečnost je vůči jiným skutečnostem „vyšší“, vůbec ještě neznamená, že opravňuje k hierarchizaci příslušných filosofických disciplín, neboť každá filosofická disciplína musí nějak obsahovat filosofii celou, takže jednotlivé filosofické disciplíny jsou v posledu rovnocenné, ekvivalentní – liší se jen speciálním důrazem na ten či onen okruh problémů.) Rozhodujícím kritériem pro rozlišení úrovně či roviny pravdy (Pravdy) od roviny myšlení a od roviny živého (a předživého) je právě to, nač dává důraz Heidegger: že totiž tam, kde je možné „Wahrsein“, je možné i „Falschsein“, přičemž obojí předpokládá integrující působení LOGU: LOGOS sám není s to zajistit Wahrsein.

88-403

Aristoteles ve své „hermeneutice“ (*Peri hermeneias – De interpretatione, O vyjadřování* – 2030, s. 27, 4, 17a) klade otázku: „Proč tedy vzniká jednota, a nikoli mnohost, řekne-li se ‚dvounohý živočich žijící na souši‘? Vždyť přece jednota nemůže věru záležet pouze v tom, že se slova vyslovují bezprostředně za sebou. To je však záležitostí jiného zkoumání.“ Je dobré se rozhlédnout i po kontextu. Aristoteles upozorňuje např. na to, že „člověk‘ sice něco značí“, „avšak jediná skupina písmen ve slovu ‚člověk‘ neznamená nic.“ „Vždyť ani ve slovu ‚myš‘ nic neznamená ‚yš‘, ale je tu jediné hlas.“ (dtto, s. 27, 4, 16b.) Tento argument můžeme transponovat na rozmanité roviny a kontexty. Platí pro zvuky, ale také pro písmena v napsaném slově, pro soubory slov (a jak my víme, také pro jednotlivé fáze událostného dění, a to jak přírodního, tak dění ve vědomí: aby pro mne vyřčená nebo napsaná slova ‚člověk‘ nebo ‚myš‘ něco znamenala, musím ve své vědomí spojit určitou sérii zvuků nebo zase písmen v jeden celek. Aristoteles v tom smyslu mluví třeba o tom, že „řeč je hlas, který má význam podle dohody“ – poukaz na dohodu je poukazem na nezbytnost subjektivity, bez níž nelze porozumět skupině (sérii) zvuků nebo písmen jakožto slovu, nebo skupině slov jako soudu (výroku, výpovědi) nebo otázce atd. Ale to spíše mate stopy, než aby nám to pomáhalo správným směrem. Pozornost je třeba soustředit na to, o čem Aristoteles hovoří jako o „spojení v celek“, *syndesmos*. Ani vyřčené, ani napsané slovo není tou nevhodnější skutečností, na které bychom celou záležitost mohli prozkoumat, neboť obojímu se dostává onoho spojení odjinud. Musíme proto najít takové skutečnosti, které nepotřebují ničeho takového, neboť potřebné spojení mají v sobě, tj. jsou samy uvnitř, nikoliv zvenčí, spojeny.

88-404

Jestliže se od Aristotela vrátíme k staršímu povědomí o významu slova LOGOS (např. u Hérakleita), pak se můžeme pokusit zjistit, zda platí pro každý LOGOS to, co Aristoteles říká o LOGU jakožto soudu (LOGOS APOFANTIKOS). „Tedy každá řeč (LOGOS) má význam (SÉMANTIKOS), ale ne jako přirozený nástroj (ORGANON),

nýbrž, jak bylo řečeno, podle dohody.“ (4, 17a) Za soud uznává Aristoteles jen takovou řeč (LOGOS), která má význam, „v které je skutečně pravda nebo nepravda“ (EN HÓ TO ALÉTHEUEIN HÉ PSEUDESTHAI HYPARCHEI). LOGOS tedy může něco znamenat již proto, že se na tom lidé dohodnou (podle dohody = KATA SYNTHÉKÉN). Dohoda = SYNTHÉKÉ však nestačí na to, aby ustavila soud, tj. aby z pouhé řeči udělala soud (LOGOS ■ LOGOS APOFANTIKOS). Co to znamená? Mají-li se lidé na něčem dohodnout jako na významu nějakého slova, musí ten význam napřed znát. Slovo, které „říká“ to, co už víme dříve, předem, ne tedy díky slovu, předpokládá jen dohodu mezi těmi, kdo už předem vědí (nějak) o tom, co to slovo potom podle dohody bude znamenat a znamená. Takové slovo nic neobjevuje, neodhaluje a neodkrývá, nevyjevuje. Naproti tomu je třeba od tohoto slova, které má význam jen podle dohody, odlišovat slovo, které sice s významy podle dohody může pracovat a pracuje, ale které říká víc, než kam může sahat a sahá dohoda. Takové slovo pak opravdu něco vyjevuje, o něčem vypovídá (APOFAINÓ, na světlo vynáším, obyč. slovem), (APOFANSIS – vyjevení slovem, vyjádření, výpověď). Zatímco slovo jako označení nikomu nic neříká, nýbrž předpokládá, že ten druhý zná, co slovo označuje či znamená, LOGOS APOFANTIKOS je slovo, které něco říká, něco vypovídá, co ten druhý nemusí vědět, s čím také nemusí souhlasit, co může být, ale také nemusí být pravda. Samo pojmenování nemá s pravdou naproti tomu nic společného.

88-405

Na základě Aristotelových formulací můžeme vyslovit otázku, kterou také nacházíme u něho, totiž co způsobuje, že jím zmíněný výměr člověka (který sám o sobě není soudem, pokud se „nepřidá“ „je“ apod.) je jednotou a nikoliv mnohostí slov. Tím že potom zdůrazňuje, že tato jednota nemůže přece spočívat v tom, že „se slova vyslovují bezprostředně za sebou“, nutně zároveň zpochybňuje své vlastní předchozí vyjádření, jako by z uvedeného výměru mohl vzniknout soud pouhým „přidáním“ slůvka „je“ nebo „byl“ nebo „bude“. (Vše 2030, s. 27, 5, 17a.) Otázka nás povede mnohem dál, uznáme-li – poněkud anachronisticky – nutnost rozlišování mezi pojmem a intencionálním předmětem. Intencionální předmět je a zůstává konstruktem, tj. něčím zvenčí konstruovaným, čemu chybí vnitřní sjednocenost. Z toho vyplývá, že tři slova „trojúhelník pravoúhlý rovnostranný“ nemohou být sjednocena příslušným intencionálním objektem, neboť ten sám je ve své povaze „sjednocován“ a vůbec ustavován aktem myšlení za pomoci pojmu. Okolnost, že uvedená charakteristika se souseduje k „témuž“ intencionálnímu objektu, je pouhou daností, ale nemůže sloužit jako objasnění, jak něco takového je možné. A protože nám v tom nemůže být nápomocný ani sám jazyk (jako takový), neboť ten sám o sobě představuje mnohost (v našem případě mnohost tří slov, ale každé slovo samo je mnohostí zvuků nebo písmen, a každý zvuk je také mnohostí svých složek, tak jako každé písmeno je mnohostí svých částí, grafických prvků atd.). Tak, jako potřebujeme spojovacího, shromažďujícího „činitele“ v případě grafických tvarů nebo zvuků atd., tak jej potřebujeme také v případě intelektuálních konstrukcí (intencionálních objektů) – a navíc jako toho, co zajišťuje spjatost jednoho s druhým. A tím musí být právě LOGOS – zde tedy pojem.

{Pojem (a myšlení) / Bytí a subjekt}

88-406

Pojem musíme chápat jako součást či složku myšlení, ovšem jako součást či složku zvláštní. Jednotu, na kterou se dotazuje Aristotelés, nemůžeme tedy vyvo-

zovat ani z reálného „předmětu“, ani z předmětu intencionálního, nýbrž musí se rodit z myšlení samotného. Tak, jako Aristotelés zdůrazňuje, že soud (resp. LOGOS APOFANTIKOS, tedy výpověď) je „místem“ pravdy a nepravdy (zase přesněji, kde se „pravdí“ a „lže“ či „klame“), tak můžeme v jisté analogii říci, že LOGOS jakožto pojem (význam), tj. v němž ještě není ani pravdy, ani lži či omylu či klamu, se ustavuje a uplatňuje tam, kde může dojít ke shromažďování a sjednocování, ale kde k němu ani dojít nemusí. Tak jako pravda potřebuje nějaký „prostor“, kde by se mohla ujmout vlády, a tak jako tento prostor je už eo ipso otevřen také omylu a klamu či lži, jež se rovně spolu s pravdou pokoušejí onen „prostor“ ovládnout a opanovat, tak je tu zapotřebí také jakéhosi „prostoru“, kde by se mohl vlády ujmout LOGOS, ale kde by bez LOGU zůstával jen naprostý nebo alespoň částečný chaos. Tímto prostorem je myšlení. Samo o sobě je myšlení jen posloupností proměnlivých „stavů vědomí“, jež se objevují, aby hned zase uplývaly. A protože je to takový spíše chaotický element, je nakloněn se k něčemu přimknout, něco doprovázet, něčím se nechat strhnout a opanovat, zformovat. Proto myšlení zprvu doprovází něco jiného, než je samo. Přimyká se k „zážitkům“ a činí je zážitky „vědomými“; je tak pevně spjato (někdy) se příslušnými zážitky, že se dodatečně zformuje jakousi „náhodou“ i tenkrát, když žádný aktuální zážitek nedoprovází, a pak si jej „vybavuje“, jako by tu byl, stává se vzpomínkou naň, představuje si jej, nechává si jej reprodukovat, zastupuje jeho přítomnost a skrývá tak jeho skutečnou nepřítomnost.

1988-407

4. IV. 88

Zdá se, že hrubá chyba v životním zaměření spočívá v tom, že se za životní naplnění považuje buď dílo, které „po nás zůstane“, anebo to, co jsme mohli prožít, zažít, i když to pomine spolu s námi. Na jedné straně se „spása“ či „vykoupenost“ života vidí v objektivních výsledcích a pozůstatcích toho, co jsme vykonali, anebo v pomíjející subjektivitě, eventuelně v subjektivní paměti. Na jedné straně se objektivita separuje od subjektivity, na druhé straně zase subjektivita od objektivity. Očividná chyba (očividná pro toho, kdo je schopen se dívat a vidět) spočívá v tom, že „cenu“, „smysl“, „smysluplnost“ může mít – a může také dávat – jen něco konkrétního, tj. jen něco pravého, vnitřně, ano zevnitř srostlého, něco, v čem došlo k sjednocení a integritě vnitřního a vnějšího, nepředmětného a předmětného, subjektivního a objektivního, subjektního a objektního, atd. V tom se např. mýlil hluboce třeba Ovidius, když se domníval ve svých básních sám sobě zbudovat „monumentum aere perennius“. Konec konců veškerá „díla“, která po sobě zanecháme, nejsou ničím jiným než poukazem, odkazem, návodem, radou apod. pro lidi, kteří přijdou po nás – ať už hned nebo po mnoha letech. Ale bez těchto lidí, kteří přijdou a budou se umět nechat oslovit tím, co zbylo z našeho snažení, žádný s výsledků naší práce a naší tvorby nemá smysl, je plácnutím do vody, je zvukem bez ozvěny a bez resonance. Proto nemůže být ospravedlněním života žádný jeho objektivní rezultat, žádný sediment jeho snah. Ale tím méně může život ospravedlňovat to, co jsme při svém snažení (nebo nesnažení) prožili a zažili, neboť k tomu nemá nikdo jiný přístup – pokud se mu to nepokusíme sdělit. Sdělení však je už jistou objektivací. **Jedno** bez druhého nepostačí, obojí musí jít spolu – a musí být adresováno druhým lidem, druhému člověku.

1988-408

Patočka líčí ve svých Přehledných dějinách fíie (1586, s. 44 a kolem) docela pěkně, v čem spočívala „fyziologická“ orientace „archaické fyziky“ ionské (milétské): „vše je v jednotě původně živé“, „život náleží k samotné fysis, k samotnému základu všeho, co jest“; „právě nejde o přírodovědu, nýbrž o určení živého nekonečna či lépe bezmezna, bezhranična“; „archaické myšlenky nejedná se toliko o určení toho, co jest samo v sobě nejživější, z čeho tedy celý proces vychází“, „jde vždy o východisko, v němž spatřují největší životnost.“ „Ten, kdo kladl za základ vodu, viděl snad veškerý proces přírody pod obrazem vegetativním, pod obrazem výživy, a tou mu bylo i vypařování, usazování, srážení a tuhnutí; ten, (45) kdo kladl za základ vzduch, viděl tento proces pod obrazem dýchání s jeho zjevy a dechu a výdechu, studeného a teplého dmychání a dutí, zvláště pak pronikání a ožívování.“ – Mám jenom základní námitku: také Patočka chápe tuto archaickou fyziku či fyziologii jen v rámci svých schemat, brýlemi svého přístupu – a tím je zase jen aristotelské chápání FYSIS jakožto ARCHÉ (viz s. 42 tamtéž: „není tedy zcela nepodložená domněnka, že i nejstarší užívali termínu fysis, třeba vedle arché, počátek...“). Patočka ovšem ví, že „Aristoteles promítá vlastní problémy do minulosti“ a že právě v tomto případě zcela posouvá celý problém ARCHÉ, kterémužto pojmu podsouvá význam „substance“ (s. 43 dtto). To je nepochybně správný postřeh (ostatně hojně už rozšířený a vskutku prokázaný). Přesto však si lze klást otázku, proč má být FYSIS chápána jako ARCHÉ, když za základ všeho, co jest, je považován život, takže vše je původně živé. Proč nemáme považovat FYSIS za charakteristiku jednotlivého živého spíše než za zdroj živosti? Je-li FYSIS totožná s ži-

1988-409

vým nekonečnem (či nekonečným životem), jak by mohlo platit, že FYSIS není to, co se zrodilo a vyrostlo, nýbrž sám zdroj rození a růstu? Proč např. Empedoklés dává do protivy k FYSIS THANATOS? Smrt přece je záležitostí zcela jiné roviny než nekonečný, tj. nesmrtelný život. U Empedokla ostatně najdem hned dva termíny pro život: ZOÉ a BIOS (zl. B 2, ř. 3). Diels ve svém překladu užívá dvou termínů, Leben a (All)leben, tj. život jednotlivce a život vůbec, přičemž Empedoklés právě měl opravdu na mysli to, že člověk „za života jen částku života“ spatřuje (Svoboda). Kousek předtím mluví Empedoklés o ASPETOS AIÓN, což Svoboda překládá „nesmírný život“, a naproti tomu Diels „unendliche Lebenszeit“. Já sám mám za to, že právem lze spojovat FYSIS pouze s jednotlivým životem, nikoliv se základem života (každého jednotlivého života), s nekonečným životem čili živým nekonečnem. Jsem nakloněn naopak připisovat onen „základ života“, onu „praživost“, onen „původní a nekonečný život“ tomu, co je nad LOGEM a co skrze LOGOS a skrze to, co je LOGEM uspořádáváno a organizováno, proniká přes LOGOS do světa pravých jsoucn a dokonce přes pravá jsoucn i do světa nepravých jsoucn, co však se ani s LOGEM ani se žádnou FYSIS nikdy neztotožňuje – tedy Pravdě. V křesťanské tradici život a pravda v posledním (eschatologickém, ale nejen eschatologickém, resp. v tom smyslu, v němž eschaton se děje, odehrává hic et nunc) smyslu náleží k sobě, jsou úzce, **takříkajíc** „osobně“ spjaty. Ale pod dojmem této inspirace lze tímto směrem dost legitimně domyslit i některá filosofémata nejstarších filosofů a navázat tak na určité elementy presokratického myšlení. Podmínkou je však na tomto místě neztotožňovat předčasně a násilně FYSIS a ARCHÉ.

1988-410

Asi o 18–19 let později, když Patočka píše resp. zařazuje do souboru „Aristoteles a jeho předchůdci a dědicové“ (2164) svou studii „Aristotelova filosofická přírodověda“, neuvažuje už FYSIS u Aristotela jako ARCHÉ, nýbrž jeho Fyziku charakterizuje jako „vědu o ‚FYSIS‘ a fyzických jsoucnech“ (s. 81) nebo jako „nauku o FYSIS jako jsoucnu, které má samo v sobě počátek pohybu“ (s. 80). Aristoteles ovšem sám na některých místech dovoluje, abychom jej chytili za slovo a citovali jej, jak FYSIS považuje za ARCHÉ. Nicméně v tom smyslu, jak o ARCHÉ mluví sám, když se vymezuje vůči svým předchůdcům, můžeme u něho připustit nanejvýš dvě ARCHAI, totiž HYLÉ a MORFÉ. A tady je právě pozoruhodné, že Aristotelés zůstává neurčitý, neboť na jedné straně MORFÉ nemůže být fakticky zdrojem pohybu, nýbrž stále ještě zůstává starou Platónovou ideou, zatímco pohyb je zcela soustředěn do beztvaré HYLÉ. Ale HYLÉ jako zcela beztvárá je vlastně nesku-tečná, je pouhou možností, a jakožto beztvárá je možností čehokoliv, nikoliv ještě určitou, „konkrétní“ možností, která je už nějak utvářena. A tak pro Aristotela ani MORFÉ, ani HYLÉ nejsou oním počátkem pohybu, jež má jsoucí v sobě jako své nejnvnitřnější jádro, a musí sáhnout po vymezení něčeho dalšího, nějakého internalizovaného demiurga, utvářejícího jsoucna už nikoliv zvenčí, nýbrž naopak zevnitř, a to tak, že k tomu potřebuje a tedy předpokládá jak beztvárý pohyb na jedné straně, který právě utváří, tak bezhybný tvar, který onomu beztvárému proudu vtiskuje na straně druhé. Domyslíme-li Aristotelovu koncepci v tomto smyslu dost daleko, ukáže se, že jak HYLÉ, tak i MORFÉ je pro onoho internalizovaného demiurga, který je uvnitř jsoucího při díle a cílí ke konci, k jeho dokončení, pouhým materiálem, zatímco demiurg je vlastním „subjektem“.

1988-411

10. IV. 88

Příprava na 11. 4. 88 – Pravda v dějinách a funkce Logu

01 Tradičně (od Aristotela) se má za to, že místo pravdy je v LOGU. Omezenost chápání LOGU jako výpovědi (LOGOS APOFANTIKOS) vede k tomu, že pravda je chápána jako pravdivá výpověď. Už v tom je položen základ k posunu, kdy pravdivost je chápána jako správnost: pravdivá výpověď se spravuje (řídí) věcí, o které vypovídá tak, aby se věc sama ukázala, vyjevila jako to, čím vskutku jest.

02 Heidegger ve svých marburských přednáškách 1925–26 (GA, sv. 21) „Otázka po pravdě“, titul „Logika“, ukazuje, že to je vlastně dlouhé věky trvající nepochopení Aristotela, podle něhož výpověď je to, co může být pravdivé nebo nepravdivé. Výpověď není místem pravdy, nýbrž naopak pravda místem výpovědi (s. 135). Výpověď je možná teprve v pravdě (in der Wahrheit). Mohli bychom z toho vyvodit něco, co u Heideggera nenajdeme a proto nemůžeme citovat.

03 Je-li (pravdivá i nepravdivá) výpověď možná jen v pravdě a je-li pravda místem výpovědi, pak musí pravda výpověď předcházet a přesahovat. Pravda sice umožňuje výpověď (aby byla pravdivá nebo nepravdivá), ale nestává se pravdou teprve ve výpovědi. Víme, že Heidegger zůstává (zejména v této době) u pojetí pravdy jako neskrytosti jsoucího. Smyslem výpovědi je apofansis – její funkcí je DÉLOUN – učinit jsoucí zjevným (das Offenbarmachen von Seinedem – s. 142).

04 Pokusme se aplikovat toto pojetí na dějiny. Smíme se o něco takového pokusit? Nepochybně ano. Víme přece, že pravda se vyjevuje v dějinách a tedy dějinně. Ovšem tady musíme také udělat ten krok, který činí Heidegger. Nemůžeme dějiny chápat jako místo pravdy, nýbrž naopak pravdu jako místo dějin. Jestliže to platí pro výpověď, a jestliže výpověď je možná jen jako dějinná (jde-li o dějiny a o pravdu v dějinách), jsou samy dějiny možné jen v pravdě a díky pravdě (jakožto dějiny, kde se děje pravdivé i nepravdivé vypovídání).

05 Z toho pak vyplývá, že se pravda nerodí, nestává, neustavuje v dějinách, nýbrž že jim předchází a že je přesahuje. Nicméně se v dějinách pravda prosazuje jakožto pravda. Ovšem tam, kde se prosazuje pravda, se prosazuje také nepravda a lež. Musíme se proto tázat: jaký je vztah mezi pravdivou výpovědí a dějinným vítězstvím

1988-412

pravdy? Jak se prosazuje pravda ve výpovědi ve srovnání s tím, jak se prosazuje v dějinách?

06 Aristoteles ve své „hermeneutice“ (česky s. 27, 4, 17a): „jednota nemůže věru záležet pouze v tom, že se slova vyslovují bezprostředně za sebou.“ A. věc neřeší, užívá jen názvů: syndesmos (spojení v celek) – jinde často synthesis apod. „Jednotným soudem je buď ten, který vypovídá jednu věc, nebo který je jeden spojením...“ (dtto)

07 Aplikujme zase na dějiny: jak je možná výpověď (soud) jako „jedno“, vztahující se např. na „konec středověku“ nebo na „začátek druhé světové války“? Taková „jedna věc“ nemůže garantovat „jednost“ (jednotu) výpovědi (soudu), neboť sama je konstituována onou výpovědí či soudem (Rádl: vykrojena z chaotické změti událostí). (Tak to je ostatně obecně.) Zbývá tedy jen ono „spojení“, syndesmos.

08 Už jsme si říkali, že ve vědomí resp. v myšlení se LOGOS prosazuje skrze akty vědomí či myšlení. Intencionální objekty jsou myšlenkové konstrukce a tedy závislé na myšlenkových aktech. Přesto existují „logické“ vztahy uvnitř sféry intencionálních objektů (trojúhelník – trigonometrie). Jak to lze vysvětlit?

09 Jedno vysvětlení: LOGOS, „pracující“ (pracovavší) v samotné skutečnosti (tj. v pravých jsoucnech). Příklad: paleontolog, který najde část kosti zvířete, které ještě nebylo popsáno ani známo, je schopen na základě „zkušenosti“ s jinými zvířaty a jejich kostrou přibližně odhadnout, jak zvíře vypadalo.

10 Když máme před sebou něčí výpověď (řekněme psanou), máme před sebou mnohost a dotazujeme se resp. pátráme po její jednotě. Význam jednotlivých slov je závislý, jak Arist. říká, na dohodě (kata synthékén) – ne docela poprávu. Jazykové souvislosti (významové, etymologické kontexty) nechávají dohodám, založeným na ryzí invenci, jen omezenou vůli.

11 Když někdo něco vypovídá, můžeme jednotu jeho výpovědi vidět založenu sjednoceností aktů myšlení (jednotlivých, ale také hierarchicky nebo jinak hlubšími nebo rozsáhlejšími akty uspořádaných). Skrytější nebo méně skrytá tendence moderního evropského myšlení k subjektivismu vede k předpokladu, že LOGOS proniká do myšlení výhradně skrze akty subjektu – Nietzsche dává důraz na vůli – Reinhard Lauth (4633, Theorie ffického argumentu) mluví o „voluntativním momentu konstituce argumentu“. (s. 59)

12 Proti tomu však mluví zkušenost, že LOGOS nás v uvažování vede, že se mu poddáváme, odevzdáváme se jeho vedení a docházíme k závěrům, kterých jsme nečekali (a tím méně jsme je zamýšleli, chtěli). (Srv. Halas – LvH, s. 2, citace 2oa d.)

13 Podobně Heidegger ukazuje, jak jazyk a řeč nejsou jen nástroje, ale že řeč nás vede v tom, co říkáme i co myslíme. IJsseling dokonce staví otázku, kdo vlastně promlouvá, když něco říkáme – a rovněž poukazuje na zkušenosti a zážitky velkých básníků. (Zpívá ne básník, ale Múzy.)

14 Jedním z nejvýznamnějších zážitků je zkušenost dialogu; byli to Řekové, kteří snad první rozpoznali, že pravda, která se vyjeví uprostřed rozhovoru, nemůže být převedena ani odvozena ze stanoviska některého z účastníků, nýbrž přistupuje jako zcela nový moment (eventuelně). Nechci budovat nějakou krkolomnou etymologii – chci podobně jako u metafyziky vtisknout nový smysl slovu dialog. DIA je skrze, prostřednictvím nebo mezerou.

15 Pamatujete si ještě, jaký důraz jsme dávali na kontingenci (umožňující LOGU, aby se prosadil). Máme-li vzít vážně zkušenost dialogu, musíme předpokládat, že sám LOGOS má rovněž své kontingentní momenty, jimiž se může prosazovat přicházející pravda (ale také nemusí, a jimiž se může prosazovat také nepravda a lež, pravdu jenom napodobující).

16 Už minule jsme si řekli, že na dějiny se musíme dívat také jako na mnohočetný rozhovor, jako na poly-dialog. Pravda se prolamuje do dějin obdobně jako se prolamuje do rozhovoru dvou nebo několika účastníků. Nikoliv skrze vůli a už nejméně skrze vůli k moci, nýbrž skrze naslouchání, pozornou otevřenost, odevzdanost pravdě.

17 Chápat druhého, rozumět druhému člověku je předpokladem skutečného dialogu – a tím i předpokladem uslyšení pravdy, která nás může oslovit jen v opravdovém dialogu. Na vztahu k druhému člověku si můžeme vycvičit svou otevřenost (vypěstovat). Ale jak my, tak druzí lidé jsou bytosti dějinné. Porozumět druhým i porozumět sobě můžeme správně jen tenkrát, když i tuto dějinnost chápeme nikoliv jen jako něco překážejícího, nýbrž naopak smysluplného.

18 Smysl dějin jako domyšlení smyslu lidského života, našeho i našich spolulidí (současníků, předchůdců i potomků). Odpovědnost je založena na dialogické struktuře pobytu.

19 Žádný dialog se nemůže „odehrát“ mimo dějiny; dějiny však se neustavují jakožto dějiny již samotným dialogem. Proto je myšlení řeckých filosofů sice dialogické, ale zároveň nedějinné. Dějinné myšlení má historicky jiné kořeny: v dějinách starého Izraele. Pochopení dějin jako cesty, po níž je veden vyvolený lid svým Pánem, tj. cesty časem, dějinami. Člověk tu hledá své místo nejen v kontextu současnosti, ale vztahuje se k minulosti (nově chápané) a zejména k budoucnosti.

20 Tak, jako pravda, vyjevivší se v dialogu, ovlivní jeho další průběh, ovšem v závislosti na tom, jak byla uslyšena a pochopena, tj. přijata, akceptována, jak vstoupila do dialogu (tím, že se jí někdo ujal a ‚dal jí slovo‘), tak může zaslechnutá a

pochopená pravda ovlivnit také určité dějinné události a skrze ně i sám chod dějin. Je pak otázkou přístupu k dějinám, budeme-li se tázat nejen, jak to bylo (wie es eigentlich gewesen – Ranke), ale co v tom, co se odehrálo a jak se to odehrálo, bylo zaslechnuté a – lépe nebo hůře – pochopené oslovení Pravdy.

21 Cesta k lepšímu pochopení pravdy se otvírá zásadně tím, že LOGOS je za určitých podmínek (totiž skrze lidské myšlení) schopen se vztáhnout sám k sobě. V koncepci Heglově je pravdivý moment: existuje nejenom individuální reflexe jednotlivého člověka. Existuje také něco jako dějinná, epochální reflexe, prosazující se skrze proměny myšlení v dějinách, na nichž se účastní celé generace myslitelů. Toto téma však náleží do „filosofie dějin filosofie“.

22 To však, co platilo pro individuální reflexi, platí nutně (mutatis mutandis) pro epochální reflexi: také tam LOGOS prochází momentem ek-stase, kdy intervenuje Pravda přicházející z budoucnosti a odtud připravující nové cesty myšlení i praxe, života. Zvnějšku to vypadá jako prvek kontingence v LOGU, tedy jako jakási a-logičnost.

23 A-logický či spíše proto-logický charakter adventivní Pravdy však musí být logizován, má-li Pravda vskutku vejít a uplatnit se. Omyl, chyba evropské tradice spočívala a dosud spočívá v tom, že způsobem své logizace zbavovala Pravdu (a samu sebe, tj. tuto logizaci) dějinnosti. Dějinné myšlení přináší s sebou zcela zásadní problém, jak odlišit dějovost Pravdy od dějinnosti všeho, co představuje její logizaci v dějinách a do dějin. Nezbytnost nového LOGU, nového způsobu myšlení.

1988-415

12. IV. 88

Hromádka je stále ještě v zajetí předmětného myšlení – zvláště když zdůrazňuje „princip objektivního Boha“ (Cesty s. 11). V úporném zápase proti subjektivismu (např. Schleiermacherovu, ale i dalších) přehlédl neméně nebezpečné úskalí každé objektivizace. Když kritizuje v tomto ohledu Masaryka, je mu hrubě nepráv, protože Masaryk si problému objektivismu je právě vědom a hledí jej překonat. Ostatně Hromádka proti některým myšlenkám např. Masarykovým i jiných myslitelů, jež se pokoušejí překonat objektivismus (pro Rádla je to zvláště příznačné v jeho starším období), ustupuje někdy dokonce ještě dál, když např. zdůrazňuje intenzitu a tím jakousi kvantifikovatelnou stránku třeba víry nebo náboženství, zbožnosti a podobně. Nebo když mluví – byť obrazně – o plodnosti náboženské, o silnějších motivech zbožnosti (s. 11, 10) aj. A na druhé straně říká, že mu „nemohlo imponovat“ heslo „zpět přes Pavla k Ježíšovi“, s nímž se setkal u Harnacka a u dalších a o němž říká, že bylo kdysi oblíbeno v německém liberálním protestantismu, podobně jako heslo o rozdílu mezi evangeliem Ježíšovým a evangeliem o Kristu (s. 10). Tu vzniká otázka, co vlastně měl JLH na mysli, když dával důraz na objektivnost Boha a zároveň odmítal právě „objektivnost“ inkarnace v jedinečné osobě Ježíšově. Cožpak není rozdíl mezi vírou Ježíšovou a mezi vírou v Ježíše? Je vůbec víra v Ježíše (či lépe: v Krista) ještě vůbec vírou? Můžeme uznat, že víra má nějaký předmět, když nás právě evangelia (synoptická) poučují, že rozhodující místa, kde můžeme mluvit o tzv. logiích, jednoznačně svědčí o tom, že sám Ježíš a v jeho nejužším kruhu i další užívali slova „víra“ absolutně?

1988-416

Hromádka zdůrazňuje (Cesty 11), že „theologie je vůči filosofii suverénní“, ale v téže větě vyslovuje přesvědčení, že „v křesťanství je osobitá filosofie i osobitá praxe“ – a staví tuto osobitou filosofii proti všemu modernímu vědeckému myšlení. Hromádka navíc shledává „nesourodost a rozdvojenost“ u všech (on říká: ve všech) hlavních představitelů naší moderní theologie: rozdvojenost mezi jejich zbožností a jejich filosofickým názorem na svět, jejich náboženským chtěním a jejich kulturní filosofii (s. 12). Ovšem také oni se pokoušejí se této rozdvojenosti nějak zbavit, nějak ji překonat – a dělají to tak, že jejich projevy náboženské se mimovolně „přizpůsobují jejich filosofické základně“ – tomu pak Hromádka říká „ztráta theologické svrchovanosti“ (12). Ovšem navzdory této theologické svrchovanosti se theologie musí od filosofie učit „hledat jádro otázky“ (9) a „nespokojit se s heslovitými, filosoficky nekritickými názory...“ (a viz dále, 9). To neznamená, že by filosofie se svou kritičností byla učiněna posledním arbitrem: „otázka reformační a moderní zbožnosti není otázkou nevědeckosti a vědeckosti, ani nekritičnosti a kritičnosti, nýbrž otázkou náboženskou“. (A pak následuje charakteristika tak problematická, jak řečeno: „na které straně jsou motivy zbožnosti silnější, pravdivější a účinnější?“ (10) – Vezměme tedy vážně, že v křesťanství je opravdu osobitá filosofie (a osobitá praxe). Filosofie však je fenomén dějinný, filosofie se v dějinách mění, pokračuje, vyvíjí se, pozdější myslitelé přistupují **v** dřívějším kriticky. Myšlenka filosofie věčné, naddějinné (philosophia perennis) je jistě protestantskému myšlení cizí. Pak musíme buď připustit, že se mění samo křesťanství – anebo že ta filosofie, která osobitě byla v kří první církve, není pro nás dnes závazná.

1988-417

Hromádka má námitky proti modernímu (svobodnému) protestantismu nejen náboženské a theologické, ale také filosofické. Ty námitky však jej nevedou zpět ke staré orthodoxii, ale spíše k „hledání předpokladů pro protestantskou tvorbu filosofickou a vědeckou“ (Cesty prot. theol., s. 16). Vytýká svobodnému protestantismu, že „nepřinesl do našeho života – kromě zmírnění protiv mezi evangelickými církvemi – opravdu výrazné myšlenky; nepodnítl opravdu podstatně diskuse o principy křesťanské víry“. „Nemohl podnítl, protože filosoficky, myšlenkově nestál na půdě křesťanské, theorii v náboženských zápasech podceňoval a nepostavil proti našim filosofickým směrům filosofie opravdu protestantské.“ (16) Hromádka má za to, že bude nutný „myšlenkový zápas i kulturní tvořivost českého evangelictví“ (17), a to právě by ztížil až znemožnil náš svobodný protestantismus, pokud by zvítězil. Vedlo by to **v důsledních** svých ke „konci křesťanské filosofie“ a znamenalo by to „konec filosofické, myšlenkové i kulturní diskuse mezi křesťanstvím a mimokřesťanskými směry“ (16). „Náboženství, které se podrobí kultuře a filosofii, nemá ani kultuře ani filosofii co říci. – Zdá se tedy, že Hromádka požaduje novou filosofii, která by vycházela z „principů křesťanské víry“ a „vedla pojmovou diskusi o základní pravdy křesťanské“ i s tou nejlepší filosofii, vědou a kritikou mimokřesťanskou. „Skutečná theologie se nebojí vědy, filosofie a kritiky.“ (17) JLH nevytýká moderní (svobodné, liberální) theologii „přemíru vědecké a filosofické orientace, nýbrž nedostatek vědecké kritičnosti a pronikavosti“ (17). Tuto linii drží již po odvratu od liberálů a v době, kdy se přiznává se sympatiemi k Barthovi a dalším „dialektickým“ theologům, jak se jim později bude říkat.

Hromádka je přesvědčen, že „je úkolem české protestantské theologie, aby vytvořila základnu vskutku protestantské myšlenkové práce“ (18). Tato theologie si uhájí svou samostatnost a svéprávnost v zápase o poslední principy života tím, že „postaví proti mimokřesťanské filosofii a kultuře filosofii a kulturu svou“ (18). Podle JLH „v kulturním a duchovním zápase, který na nás čeká,“ nesmí být „setřena svéprávnost křesťanského myšlení i osobitost protestantských cílů náboženských“ (18). Hromádka je tak zastáncem toho, o čem se dnes mluví jako o „druhé kultuře“ nebo „alternativní kultuře“, byť v jiných kontextech. V každém případě však trvá až do třicátých let (hranici bude třeba ještě přesněji určit) na vybudování nového způsobu myšlení, které by odpovídalo základním principům reformace. Upozorňuje na to, že reformace si dosud své filosofie nevybudovala, a je přesvědčen, že tento úkol před současným protestantismem stále ještě trvá (viz Kří v myšl. a živ.). Také tento širší kontext svědčí pro to, co jsem už kdysi napsal do sborníku „O svrchovanost víry“, totiž že onen pohyb předsíní víry, o němž JLH mluví, nesměruje ze světa přes chrámové nádvoří do svatyně svatých, nýbrž právě opačným směrem. Hromádka chce budovat protestantskou filosofii. Theologie, která se o něco takového nepokusí, zůstává torzem; torzem zůstává i sama reformace, která si nevybudoje svou vlastní filosofii (a kulturu). Tento aktivismus, tento projekt pronikání reformačních principů a vposledu „posledních principů“ křesťanských vůbec do světa mimokřesťanského – se později u JLH láme, redukuje, omezuje. Hromádka jakoby přesouvá těžiště své theologie od důrazů reformovaných církví k jakémusi spíše „náboženskému“ dělení světa na dvě části.

Je pozoruhodné, že Hromádka ve svém důrazu na nutnost alternativní filosofie, kultury atd. křesťanské, event. protestantské, šel dokonce tak daleko, že požadoval převzetí odpovědnosti „za veřejné a politické osudy své země“ (Cesty čes. ev. s. 75-6), a kladl si otázku, zda stará Jednota byla „na výši skutečné univerzality (světovosti)“, zda nebyla „příliš místně (lokálně) orientována“. „Možná také, že nebyla dost bohoslovesky propracována a že nezvládla před Bílou horou všech otázek, které musí řešit každá církev, chce-li nést odpovědnost za sebe i za okolní svět. Bratří se dlouho vyvíjeli, nenesouce bezprostředně na sobě odpovědnost za veřejné a politické osudy své země.“ (75-6) Ve shodě s tímto přístupem se také táže, „s jakými pokyny pošleme údy své církve do světa, do občanského povolání, do mravních, kulturních, politických a sociálních zápasů?“ (Cesty č. ev., 18). Jde mu o „směr a program, kterým se má český evangelík řídit ve veřejném životě naší doby“ (dtto, 5). JLH cítí jako selhání, jsme-li „odsunováni na okraj duševního i veřejného proudění svého lidu“ a nedovedeme-li mu „účinně udávat směr“, jsouce „unášeni bez vesel a bez kormidla“ (dtto, 8). Je to naše selhání, jestliže „naš veřejný život nebyl dost proniknut přetavující mocí reformační víry“ – je to možná selhání naší české reformace. „Možná, že jí něco scházelo, co jiné reformace měly.“ (dtto, 76). – Je pravděpodobné, že právě tyto důrazy měly velký vliv na Rádlovo pojetí aktivistické filosofie, která je programem na reformu světa, pojetí, které je jednou velikou kritikou celé dosavadní evropské tradice filosofické, jak to Rádl ukazuje ve svých Dějinách filosofie. Pro Hromádku i pro Rádla platí Marxův důraz na filosofický úkol svět změnit, ne jej pouze vykládat. Ale jaké konce!

1988-420

Hromádka dobře vystihuje, že antika neznala oné vyhraněné „transcendence“, která je neodlučitelná od tradic židovských a křesťanských. Hromádka užívá termínů, které poněkud matou, a napomáhá této konfuzi u čtenáře tím, že zcela nedostatečně vypracovává potřebné pojmy. Dobře to lze pozorovat v kap. 13 „Masaryka“, kde je podán výklad o Kantovi. „Antická filosofie se nevymanila ani ve svých nejlepších představitelích z naturalismu, a tedy mravního relativismu. Pravda platonská stejně jako pravda eleatská je na stejné linii jako všechno dění přírodní...“ (109). „... antika věří v konečnou jednotu světa a božství, myšlenky, pojmu a jsoucna. V antice není theismu v pravém slova smyslu...“ (110). „... všechny směry antické pokládají pravdu za něco, co je dáno, co někde stojí a čeká, až to duchovým aktem (ať institucí nebo abstrakcí) najdeme, takřka nahmatáme a si osvojíme. Mezi pravdou a skutečností není rozdíl...“ „Poznávacím aktem nakonec splýváme se skutečností, s absolutnem; nejvyšší poznání je přímá účast na tom, co je poslední, nejvyšší pravdou.“ (110-11) Jen nedostatečná důslednost myšlenková nepřivedla Hromádku dost daleko, aby aplikoval tento přístup na veškeré lidské „akty“: není-li pravda z tohoto světa (112), pak to nutně platí nejen pro poznání filosofické, ale také pro poznání theologické, pro formulace biblické a také pro mravní rozhodování lidské, které Hromádka tak vysoko cení v pojetí Kantově. Nenastane-li mezi pravdou a lidskými akty (poznávacími i mravními) „nikdy splynutí“ (112), pak to platí pro náboženství resp. zbožnost stejně jako pro filosofii. U Hromádky není řešen základní problém vztahu mezi aktivismem ze strany člověka (Rádlův důraz hlavní!) a mezi jeho otevřeností vůči pravdě, bez níž žádná „odpovědnost“ není možná a nemá smysl.

1988-421

Písek, 29. 4. 88

Heidegger vykládá Hérakleita, zl. 1, v tom smyslu, že „KATA TON LOGON“ znamená totéž co „KATA FYSIN“, a vyvozuje z toho, že „FYSIS und LOGOS sind dasselbe“. Ať už je Heideggerova interpretace Hérakleitova pojetí správná či nesprávná (a já se osobně domnívám, že je nesprávná), je nutno vznést námitku věcnou. Jestliže – i podle Heideggera – je LOGOS „Sammlung“, eventuelně „die ständig in sich waltende ursprünglich sammelnde Gesammeltheit“ (Einf. 100; 98), je tu naprosto nezbytné rozlišovat mezi shromažďujícím a shromažďovaným, tj. mezi Sammeln a mezi Gesammeltheit. Bez ohledu na to, zda je toto rozlišení dovoleno předpokládat již u Hérakleita (já se však domnívám, že ano), od doby Husserlových analýz nelze pomíjet onu základní diferenci mezi intencionálním aktem a intencionálním předmětem (případně – podle našeho rozšíření – intencionálním nepředmětem). Pokud však jde o samotného Hérakleita, už jeho výrok, že se všechno děje „podle LOGU“ ukazuje na rozdíl mezi děním samotného LOGU (Bretschneider – 3219 – formuluje Heideggerovo pojetí následovně: „Am Anfang aber war der LOGOS ein Geschehen.“ – s. 43) a mezi děním „podle LOGU“, tedy děním podle dění LOGU. Mýlné – po mém soudu – ztotožnění LOGU s FYSIS by znamenalo, že ono „dění podle LOGU“ by bylo totožné s „děním podle FYSIS“. Není zajisté pochyb o tom, že později se vytvořil úzus tímto směrem jdoucí, ale to nemohlo platit původně. FYSIS je u Hérakleita chápána jako ta **skutečností**, která se zrodila, roste a posléze hyne podle LOGU – anebo přinejmenším povědomí o

tomto významu (který je jistě starší a snad možno říci „původní“ nebo alespoň „původnější“) u něho zůstává ještě živé. Je-li ovšem správné, jak říká Bretschneider (44), že „Am Anfang ist der LOGOS das bestimmende und entscheidende Geschehen“, a odlišujeme-li důsledně dění ve smyslu FYESTHAI od tohoto dění samotného LOGU, pak se musíme nutně alespoň heuristicky pokusit o pochopení toho, co sjednocuje samotné dění LOGU. A tímto vposledu sjednocujícím může být jedině pravda (ne však jako ALÉTHEIA).

1988-422

Otázkou ovšem zůstává, zda je vůbec přípustné se tázat po „něčem“, co zajišťuje sjednocenost dění LOGU, když přece víme, že LOGOS je skutečnost nepředmětná. Ryzí nepředmětnost je sama v sobě sjednocená; pokud je „původcem“ (původkyní) něčeho, co se rodí, vyrůstá a hyne, pak jenom tak, že mezi ní a mezi FYSIS není přímého, „kauzálního“ vztahu. To zároveň znamená, že oddělenost jednotlivých pravých jsoucn od sebe (řečeno Teilhardovým výrazem, jejich centrovanost či centro-komplikovanost, pokud jde o vyšší jsoucn) nenachází žádnou analogii v rámci nepředmětné skutečnosti. Nicméně musíme jakousi nepředmětnou strukturovanost dokonce i v rámci nepředmětné skutečnosti **připustit**. Dalo by se to snad – zajisté poněkud metaforicky – vystihnout tak, že kdesi na „okraji“ ryzí nepředmětnosti se začíná strukturovat nepředmětná oblast LOGU, a to takovým způsobem, že se formují jednotlivé „LOGY“ jednotlivých jsoucn. Protože však by nás předpoklad, že tato okrajová sféra je ještě součástí ryzí nepředmětnosti, nutně přiváděl do rozporů, musíme z toho nutně vyvodit, že „vedle“ ryzí nepředmětnosti a „mimo“ ní se vytváří jakási do jisté míry samostatná „logosféra“ (poněkud se blížící tomu, co Teilhard sám nazýval noosférou), vztahující se ke „sféře“ ryzí nepředmětnosti spíše tak, že jí je jaksi indukována (nikoliv ovšem kauzálně). Tuto sféru jako celek můžeme nazvat nejen logosférou (v období k biosféře), nýbrž přímo sférou LOGU, říší slova či řeči ve smyslu LOGU. Je to sféra nesamostatná, závislá na ryzí nepředmětnosti, ale také na stavu sféry pravých jsoucn, tj. na stavu světa. (Světa jsoucn). Aktivitou pravých jsoucn a jejich akcí se sféra LOGU oživuje a upevňuje, bez ní se rozkládá a rozpadá. Všechno, co se rodí, roste a zaniká, je sice vposledu zakotveno v Pravdě (rodí se z pravdy), ale vždy pouze prostřednictvím LOGU (a konkrétně prostřednictvím či za asistence a vlády LOGU příslušného jsoucn). LOGOS jsoucn je tak rozhodující „složkou“ vnitřní stránky každého pravého jsoucn.

1988-423

Sféra LOGU je tedy vázána na svět jsoucn; není však jeho součástí, nýbrž je místem, v němž jedině se mohou rodit a vyrůst (i hynout) jsoucn. LOGOS tedy „vládne“ světu ne tak, že zůstává „nad“ světem, nýbrž vstupuje do světa. A nevládne tak, jako část světa, nýbrž jako to, co svět obklopuje, obemyká, objímá. Svět žije v LOGU, ale tím, jak žije, dává žít také LOGU. LOGOS není sám živý, nýbrž žije z života jsoucn (pravých). Bez pravých jsoucn by LOGOS ztratil jakoukoliv svébytnost – nemůže být na pravých jsoucnech nezávislý. Ale ve sféře LOGU nutně zůstávají také agregáty pravých jsoucn, tzv. předměty, věci. A zůstává v ní pochopitelně také všechno, co se s těmito předměty „děje“, tedy všechno nepravé dění, které není ovládáno LOGEM, tj. které se neděje „podle LOGU“. „Být v LOGU“ a „být podle LOGU“ je ovšem dvojí, ostatně docela stejně jako je dvojí

„být podle pravdy“ a „být v pravdě“. (Běžně se ovšem obojí poslední zaměňuje; tak např. se mluví o „životě v pravdě“ jako o životě podle pravdy, tj. jako o životě, spravujícím se pravdou.) Dějiny se proto „dějí“ (ovšem nepravým děním) jak v LOGU, tak v pravdě, ale zdaleka nikoliv vždycky podle pravdy a dokonce ani podle LOGU. Nicméně nemůže být ani nejmenšího sporu, že dějiny představují tu složku, část nebo vrstvu světa, která zřetelně jeví tendenci či spíše schopnost tendence se spravovat jak LOGEM, tak pravdou. Srovnání dvou způsobů, jak se na jedné straně LOGOS a na druhé Pravda uplatňuje, uskutečňuje ve světě, nám umožní najít podstatné rozdíly. Nicméně v obou případech platí, že se jak LOGOS, tak Pravda uplatňuje v dějinách prostřednictvím lidské subjektivity. A aby to bylo možné, musí tato subjektivita být něčím víc než pouhou subjektivitou, jak jí běžně rozumíme. Musí jít o schopnost lidí z pouhé subjektivity (ve smyslu psychologickém) vyjít a nechat se spravovat buď LOGEM nebo Pravdou (a LOGEM). U LOGU to znamená přijmout jako závazný určitý řád, u Pravdy to znamená víc: „zapřít se“ a dát se pravdě plně k dispozici.

1988-424

Ovšem je třeba vidět, že také v přírodním dění nepravém se uplatňuje něco jako jakýsi druh LOGU. To, nač se odedávna soustřeďuje vědecké zkoumání a bádání, tzv. pravidelnosti v přírodním dění, zákonitosti, setrvačnosti, opakující se struktury dějství (nepravého) – to vše jako by poukazovalo k LOGU. Ale tady je nutno bedlivě rozlišovat. LOGOS se nikdy neuplatňuje jakožto setrvačnost, nýbrž jako vládnoucí, jako zákon. Odvěká konfuze zákonnosti a zákonitosti zanedbávala a zanedbává dodnes tento významný rozdíl. Samozřejmě je nabíledni, že LOGOS nemůže být založen na setrvačnostech. Ale přece jen se vnucuje otázka, zda naopak setrvačnosti nejsou nějak **založeny** na LOGU? Zdá se, že se nemůžeme vyhnout přinejmenším té skutečnosti, že LOGOS nějak se setrvačnostmi pracuje, že jich využívá. Věc sama je ovšem velmi neprůhledná a nesnadná ani v ryze modelovém, teoretickém řešení. Zajisté si LOGOS může využívat ke „svým cílům“ (tj. jakožto LOGOS určitého jsoucná) pouze takových setrvačností, které jsou a zůstávají pod jeho vládou – tedy setrvačností těch nižších složek, subsložek resp. subudálostí, jež LOGOS integroval a integruje v superudálost jakožto jednotu, jakožto celek. Tím jsme ovšem o podstatě celého jevu neřekli stále ještě nic, ale spíše jsme jen z jedné strany ohraničili problém. Víme, že LOGOS určitého jsoucná (resp. třeba i druhu nebo rodu atd. jsoucen) jakýmsi způsobem vintegrovává do dění jednotlivých živých (pravých) jsoucen i okolnosti a podmínky, v nichž se život jsoucen odehrává. Ovšem to může činit pouze prostřednictvím akcí a aktivit těchto živých jsoucen, takže problém se nám tím nerozšíří. Podstata tohoto problému se zdá spočívat v tom, že všechno dění končí původně buď zvratem v „nic“, anebo přechodem na přetrvávání subsložek; zároveň však je udržovatelem všech setrvačností reaktibilita pravých událostí. Takže LOGOS si může používat setrvačností opět jen díky této reaktibilitě, čili **prostřednictvím** akcí (a reakcí) pravých jsoucen (pravých událostí).

1988-425

Písek, 30. 4. 88

Působení LOGU prostřednictvím reaktibility nabývá v dějinách nebývalých dimenzí a tím i možností. Zatímco ve sféře ryze přírodní je působení LOGU odkázá-

no na tzv. nahodilé odchylky, otvírající v podobě kontingencí jakési „průliny“ pro komplikovaně zprostředkované prosazení určitých dlouhodobých strategií v závislosti na „okolnostech“, tím či oním způsobem nepravě integrovaných v tzv. osvětí organismu (organismů), na lidské úrovni, tj. ve sféře, jež postupně zakládá a vytváří i udržuje nové struktury událostné, jež se dále za jistých předpokladů (vynálezů) proměňují ve struktury dějinné, má LOGOS nesrovnatelně lepší příležitosti k pronikání do světa nepravých jsoucn (nepravých událostí) prostřednictvím vědomí, v němž se LOGOS primárně uplatňuje mnohem efektivněji a podstatněji než kdekoliv jinde ve světě. Heglův termín „lest rozumu“, můžeme-li ho vzpomenout v této souvislosti, umožňuje formulaci, která sice něco zachycuje, ale která musí být nutně dodatečně přeformulována. Dokonce i v přírodní sféře se uplatňuje něco jako „lest LOGU“, a něco z této přírodní povahy „lsti“ se vlastně ještě dlouho a až dodnes udržuje i na lidské úrovni, v lidském životě a v životě společnosti. Tam však nabývá postupně převahy „lest“, jež si používá ke svým cílům přímo vědomí, ne už tedy pouhých kontingencí a kontingentních odchylek a podobně. To se potom jeví tak, že člověk něco dělá s vědomím, které si přesně neuvědomuje to, co dělá vskutku, ale v leccem se mýlí, leccos nepředvídá a nedohlíží apod. Člověk se postupem svého uvědomování, tj. postupem rozvíjející se reflexe **snaží** stále víc vědět, co dělá, když něco dělá. Tím na jedné straně redukuje momenty kontingence, jimž se může LOGOS zmocňovat jistých širších souvislostí a tak budovat své strategie, ale na druhé straně se tím LOGOS stále více zmocňuje samotného vědomí a myšlení a tak se ony kontingentní průliny dostávají stále víc na okraj jeho působení a LOGOS se prosazuje stále víc přímo (i zde ovšem jsou nebezpečí).

1988-426

2. V. 88

Příprava na 2. 5. 88 – LOGOS a životní aktivismus

01 Pokusme se o celkovou reflexi výsledného postavení otázky, jak jsme k němu postupně dospěli. Vyšli jsme od jsoucn, a to od tzv. pravých jsoucn. V tom ještě zůstáváme ve staré tradici, která ffii chápe jako základně orientovanou na to, co jest, co je „jsoucí“.

02 Hned na začátku jsme si však ukázali, že každé pravé jsoucno je pravou událostí, a jako takové že v onom tradičním chápání jsoucnosti vlastně mnohem spíše (a více) není než jest, tj. že je spíše nejsoucí než jsoucí. A tím jsme defacto přestřihli pupeční šňůru, která nás svazovala se starou metafyzikou (předmětným myšlením).

03 Pak jsme si ukázali, že každá pravá událost (pravé jsoucno) se podílí na skutečnosti světa (tj. stává se vnitrosvětovou skutečností) teprve na základě a prostřednictvím reaktibility jiných událostí (jsoucn) i reaktibility své. Jinak řečeno, díky jakési socializaci. Svět sám pak není původně žádným pravým jsoucnem, nýbrž je právě touto úhrnnou socializací, jíž se všechna jsoucna takto stávají vzájemně jsoucny pro sebe (jedno pro druhé).

04 Od samého počátku jsme si připomínali, že stavebními kameny světa nejsou původně pravá jsoucna (pravé události), nýbrž jejich vzájemné reakce. Nyní vidíme, že s výjimkou primordiálních událostí jako modelového extrému všechny události ostatní („vyšší“) jsou jednak samy ve svém bytí (ve svých jestotách) spolukonstituovány akcemi a reakcemi, a že na nejvyšší úrovni je člověk jakožto

subjekt do značné a zejména stále rostoucí míry se sám svými akcemi podílet na své konstituci a zvláště rekonstituci.

05 Ještě ve větší míře se tento aspekt skutečnosti projevuje ve vnitřně neintegrováných dějích, jichž je ve světě velmi mnoho a o kterých mluvíme jako o dějích či událostech nepravých. Protože takové dění není vnitřně integrováno a vůbec žádné „nitro“ nemá, zůstává už ve sféře „pouhé“ přírody otázka, čím se takové nepravé dění může „spravovat“, čím je „ovládáno“ a čím se „řídí“.

06 Protože se pokoušíme udržet Hérakleitovu myšlenku, že se ve světě všechno děje podle LOGU, vyvodíme z toho důsledky pro své další zkoumání a tázání. Zároveň však se musíme chránit před důsledky chybného a pochybného vývoje, k němuž došlo masivně zejména v novověku, kdy LOGOS ve světovém dění byl hledán především a někdy dokonce výhradně tam, kde mohly být nalezeny a formulí vyjádřeny

1988-427

tzv. zákonitosti (což souvisí s orientací na kvantifikace a matematizaci).

07 Zákonitosti či přesněji setrvačnosti nepochybně náleží k významným a zdánlivě „samonosným“ strukturám světa. Nicméně při bližším zkoumání se ukáže, že nemají oné svébytnosti a samostatnosti, jakou jim novodobé myšlení připisovalo a dodnes připisuje. Setrvačné struktury světového dění jsou jen jednou stránkou oné socializace, již je svět konstituován. A protože sama socializace je umožněna a založena na reaktibilitě pravých událostí, je na téže reaktibilitě založena také každá setrvačnost.

08 Tím jsme si otevřeli vhléd do způsobu, jakým se LOGOS prosazuje také v nepravých dějích, v nepravých událostech. Jeho působnost je prostředkována jednotlivými reakcemi a tudíž akcemi pravých událostí (pravých jsoucn). Nemá smysl se na tomto místě zabývat problémem, jakým způsobem toho LOGOS dosahuje. Stačí, připomeneme-li si, že tu hraje významnou úlohu kontingence, zvláště pak v rámci vývoje živých bytostí.

09 Působnosti LOGU ve světě se otvírá celá paleta nových možností, vlastně celá nová dimenze tam, kde reaktibilita dospívá k vědomí, k myšlení a k reflektovanému (proreflektovanému) myšlení. Zatímco až dosud byl LOGOS odkázán na tzv. průliny (kontingentní momenty), myšlením se člověk stává obyvatelem světa LOGU v podobě „řeči“ a postupně do tohoto světa vtahuje prostřednictvím svého vědomí vše jednotlivé i celý svět vůbec, a ovšem ještě mnoho jiného. Místo jednotlivých (více méně sporadických) „průlin“ nabývá nyní ‚daná‘ skutečnost rázu relativně řídké sítě (resp. síta).

10 Na člověku nezávislé setrvačnosti stále víc ztrácejí na bezprostřední důležitosti a ustupují do jakéhosi pozadí, kde ovšem zůstávají a kde hrají stále velmi významnou úlohu. Naproti tomu se dějiny stávají dějištěm zrodu setrvačností nového typu, které jsou ve skutečnosti lidským (byť většinou nechtěným a neplánovaným) produktem. Tento původně lidský produkt se však prosazuje proti původním lidským záměrům a úmyslům, emancipuje se (emanc. elementy) a staví se proti člověku jako něco mu docela cizího (odcizeného).

11 V lidském vědomí dochází k pozoruhodnému zlomu, převratu v působnosti LOGU uprostřed světa: zatímco až dosud byl působící LOGOS jakoby rozdělen sám v sobě, neboť po jiné linii integroval pravá jsoucn a po jiné zase jejich akce,

reakce a „systémy akční a reakční“ (osvětí), nyní dochází k dějinnému „procesu“ sjednocování tohoto působení. Pochopitelně je proces tohoto sjednocování místem velkých napětí a vnitřních konfliktů, zejména když paradigmatické (archetypické) myšlení přestává už hrát rozhodující úlohu a vůdčí roli stále víc přebírá myšlení reflektující, tj. schopné distance vůči sobě a tím vůči všem paradigmátům.

12 Možnost sjednocení dvojí linie působení LOGU ve vědomí a skrze vědomí se jeví jakožto svoboda – ne už jenom svoboda rozhodování mezi možnostmi případ od případu, ale jako život ve svobodě, svobodný život. Hluboký zážitek takové svobody ovšem ještě nemůže chránit svobodně žijící a svobodně se rozhodující lidskou bytost před omyly a iluzemi. Dokonce ona stará podvojnost působení LOGU do jisté míry a v jistých dimenzích a kontextech přetrvává – Heglova „List der Vernunft“ a její analogie, lest LOGU. Ta spočívá v tom, že člověk ve svých akcích a činech dělá skutečně vždycky zároveň méně a zároveň více, než si je vědom. Teprve dodatečná reflexe to může odhalit.

13 Superlest LOGU pak spočívá v tom, že tím, jak si myslící člověk uvědomuje stále víc a ve stále dalekosáhlejších souvislostech to, co vskutku dělá, když něco podniká – a tím stále víc omezuje možnosti LOGU, aby se prostřednictvím „Istí“ prosazoval navzdory přáním a úmyslům člověka, tedy právě tím se vlastně LOGOS ujímá vlády nad lidským konáním a jednáním přímo a bez prostřednictví jednotlivých a tím omezených „Istí“.

14 Hegel byl na stopě této světodějně skutečnosti, ale nechal se bohužel zcela zmýlit tím, že v duchu novodobého způsobu uvažování zaměnil vládu LOGU za vládu „nutnosti“, tedy setrvačností nejrůznějšího typu. Jen tak mohl vyslovit dvojsmyslnou či dokonce mnohoznačnou větu, že svoboda je pochopená nutnost. Ve skutečnosti je svoboda pochopený LOGOS. Ale pochopený LOGOS je jenom „předposlední“ svoboda, nikoliv ještě svoboda v posledním, radikálním smyslu. Nejhlubší svoboda je plodem či důsledkem vysvobozující moci Pravdy.

15 Meze působení LOGU spočívají v tom, že LOGOS se vždy – jakožto LOGOS určitého jsoucna – nějak přizpůsobuje dané situaci a daným okolnostem, takže integrita, již reálně dosahuje, je vždycky relativní a omezená. Konkrétně to znamená, že také scestnost a mylnost či lživost může být relativně a v jistých mezích integrovaná. Na celkovou in-

tegritu však LOGOS sám nemůže nikdy stačit. Důvodem našeho odhalení je především to, že LOGOS nemůže přímo integrovat celé světové dění, nýbrž jen individuální „celky“, tj. pravá jsoucna, a nepravé dění jen jejich omezeným prostřednictvím. (Tj. prostřednictvím jejich akcí a reakcí.)

16 Už sama integrita jednotlivých pravých jsoucnen (událostí) není nikdy „dokonalá“, ale je vždycky větším nebo menším kompromisem se skutečností, s „okolnostmi“. Nicméně tato integrita, byť nedokonalá, je skutečná. Naproti tomu integrity světa jako celku nelze dosahovat leč prostřednictvím těchto nedokonalých jsoucnen (pravých) a prostřednictvím jejich akcí a reakcí. Protože však tyto akce (a reakce) mohou jít správným směrem, ale také nemusejí, a vždycky některé nesprávným směrem jdou a tím narušují, kazí onu „pravou“ integritu světa

jako celku (a tím zase zpětně i integritu těch pravých jsoucen, jež se svému okolí, prostředí, svému osvětí zase přizpůsobují). **Poslední** integrita světa jako celku není teda nikdy (a nebude) dána, nýbrž zůstává a zůstane až do posledka autoritativní výzvou.

17 To zároveň vrhá nové a zvláštním způsobem ostré světlo na povahu onoho lidského „In-der-Welt-sein“, jež nespočívá jenom a ani především v zaklesnutosti do souvislostí a situací, nýbrž především v konfrontaci (vždy nových konfrontacích) s touto výzvou (resp. s vždy novými ‚konkrétními‘ výzvami). Postavení člověka ve světě se především mění v postavení „na“ světě už tím, že člověk je také a vlastně především, „původně“ (nikoliv v časovém smyslu) obyvatelem světa LOGU, světa „řeči“, „slova“, a teprve prostřednictvím tohoto „občanství“ vyššího typu je nitrosvětnou bytostí.

18 Slovo, řeč, LOGOS však není tím posledním, čím je člověk oslovován, nýbrž jenom médiem onoho posledního oslovení. A toto poslední oslovení, jež vposledu promlouvá, vyzývá k odpovědi ne pouze „slovní“, nýbrž životní, tj. k odpovědi životní akcí, životní aktivitou (k níž ovšem náleží nutně také aktivita promlouvání, rozmlouvání a myšlení, aktivita reflexe a koreflexe) spolumyšlení ve smyslu socializace zmiňované na počátku). V tom pak vidím základní filosofické zdůvodnění Rádlovy koncepce radikální revize a obratu evropské tradice k novému aktivismu a praxi.

1988-430

11. V. 88

Dmitrij Sergějevič Lichačov uvádí („Co nám chystá věk příští“, Moskva 1987, s. 9) jako jeden z argumentů pro myšlenku, že XXI. století se musí stát „stoletím humanitní kultury“ a že technice musí být vymezena úloha ‚služebníka‘ – což je myšlenka správná a pravdivá –, hodnocení samotné techniky jako jevu, „který na přírodě parazituje“. Lichačov proti technice staví přírodu, která podle něho „přece milióny let sama zvládala své těžkosti a rodila život v jakýchkoliv podmínkách“. To je ovšem myšlenka problematická a vlastně hluboce nesprávná. Především je třeba vidět, že také příroda pracovala s vynálezy, z nichž většinu naše dnešní technika spíše jen napodobuje, než aby mohla být stavěna proti ní jako protiklad přírodních postupů. Sám život je také „vynález“, a mohli bychom také říci, že život parazituje vlastně na neživé přírodě. Ale bylo by to vystihující? Život je více než neživá příroda, a proto má jaksi „právo“ si částí a složek neživé přírody použít pro své cíle a pro svou potřebu. Jaký je podstatný rozdíl mezi přehradou postavenou lidmi a bobří hrází? Nejde nám zde o kvantitativní parametry, které jsou ovšem velice rozdílné; bobři nemohli do té míry narušit „přírodní“ prostředí jako člověk – ale také je narušovali. Dělali to tak v menší míře a my to vidíme tak, jako by bobři byli sami součástí přírody. Ale proč je člověk něco jiného než příroda a proč jeho stavění přehrad může být stavěno proti přírodě a přírodnímu prostředí? Je to jenom proto, že jeho zásahy jsou rozsáhlejší a účinnější? Takové výbuchy sopek leckdy přesahují svou mohutností lidské zásahy (nejsou ovšem tak trvalé a systematické). Stavět techniku proti přírodě a jejím postupům je nesmysl. Je třeba naopak rozlišovat techniku správnou a dobrou od techniky špatné a škodlivé. Rozdíl resp. protiklad je třeba vidět či vést jinde a jinudy než mezi technikou a přírodou. To by byl jen romantický předsudek.

1988-431

Host v Platónově Sofistovi praví (218 C): „Vždy a při všem je třeba, aby byla zjednána dohoda spíše o věci samé prostřednictvím výkladů nežli o samotném jméně bez výměru.“ Věc sama je TO PRAGMA AUTON, prostřednictvím výkladů je DIA LOGÓN, bez výměru je CHÓRIS LOGOU (Fowler překládá: by argument, without argument, bez ohledu na plurál v prvním případě). Celkový smysl resp. záměr tu je sice zřejmý, ale nezbyvá, než se tázat po oprávněnosti formulace i v detailech. Jak je možná dohoda o jméně „bez LOGU“, tj. bez „výměru“ či „without argument“? O čem je ostatně možno se „dohodnout“, ne-li o smyslu jména? A smysl jména je přece neoddělitelný od toho, co je jménem pojmenováno. Pojmenována je však právě „věc sama“. Jak může být „věc sama“ pojmenována „bez LOGU“? Věc poněkud osvětluje hostova poznámka v dalším textu, kdy navrhuje zvolit případ jednodušší, než je otázka, co to je sofista. Navrhuje rybáře udičnicka (an angler). Novotný s naprostým nepochopením problému překládá: „zdali pak to není pojem všem známý a docela nevyžadující nějaké velké pozornosti?“ Slovo „pojem“ ovšem svévolně vkládá, v Platónově textu jde o to, že „všem známý“ je onen rybář, nikoliv jeho pojem. O pojem je netřeba se starat, protože věc „nevyžaduje“ naší zvláštní pozornosti. Ten pojem však může být vytvořen – např. Fowler to překládá: „is capable of definition“; v originále je zase užito slova LOGOS. Z toho se zdá být možné vyvodit, že význam slova „rybář udičnick“ může být obecně a docela postačujícím způsobem známý a přímo běžný, ale že přesto mu může chybět přesný výměr. A protože bez přesného výměru nelze konstituovat pojem, lze chápat význam nějakého pojmenování, aniž bychom měli k dispozici přesný, přesně vymezený pojem. Také v mytickém světě a myšlení se nějak „chápaly“ významy slov, ale pojmy nemohly být nikterak stanoveny, neboť mythos toho prostě není schopen.

88-432

Příprava na 16. 5. 88 – téma: Analýza akce z hlediska ffické logiky (kdyby nepřišel Descombes)

- 1 Problém akce a celá dnes už velmi široká problematika s ním souvisící představuje významný uzlový bod nejnovějšího myšlení, vycházejícího z dosavadních evropských tradic. Sám tento přesun ukazuje změněné klima nového myšlení, které se postupně stále víc zaměřuje na otázky, pro něž třeba staří Řekové prostě neměli pochopení.
- 2 Přesto anebo právě proto je třeba vždy znovu přistupovat k starým a nejstarším myslitelům a pokoušet se u nich objevit alespoň nějaké náběhy k chápání takových otázek a pak srovnávat jejich způsob myšlení s tím, co je příznačné pro nejhlubší myslitele dnešní.
- 3 Nebudu se pokoušet o nějaký přehled nejnovější a novější filosofické literatury, která se problémem akce a aktivity zabývá. Přece jen však si připomeňme, že otázkou akce se intenzivně zabývají filosofové stojící na linii empirismu, zejména pak analytičtí filosofové (např. Donald Davidson, *Actions and Events*). Na druhé straně zahájil éru zevrubného zkoumání povahy akce reprezentant filosofie tak spjaté s Aristotelem a Tomášem, jakým byl Blondel (dvojí rozvrh *L'Action*).
- 4 Na téma „Analýza akce z hlediska logického“ měl dnes u nás přednášet Vincent Descombes. Ohlásil se, odpoledne pak (včera) nepřišel a zatím o něm nemáme zprávy. Připravil jsem tedy na stejné téma svůj výklad, který ovšem na jedné straně bude vycházet z docela jiných předpokladů (jak jsme si je letos sami

vypracovali v průběhu série večerů), ale na druhé straně nejsme na pochybách, že jde skutečně o naše vlastní téma.

5 Co tedy můžeme předběžně říci o akci a její struktuře? Především tu je věc zcela základní důležitosti, že akce je kusem nějakého dění, a to kusem, který má jakýsi počátek, někam a k něčemu směřuje a posléze někde a u něčeho končí. Akce je zkrátka událostí, která však není zcela samostatná, tj. nemůže obstát, ba nemůže ani vzniknout sama o sobě, nýbrž je vždycky spjata s nějakou událostí další, ve vztahu k níž je jakousi „subudálostí“. Akce je totiž vždycky akcí něčí, nějakého „subjektu“ – a ovšem ten tzv. subjekt sám je také událostí, tedy vůči oné akci je „superudálostí“.

16. V. 88

88-433

6 První otázkou musí být proto, jaký je rozdíl mezi samostatnou událostí a mezi subudálostí typu akce. Na první pohled je zřejmé, že superakci, s níž je akce jakožto subudálost spjata, nemůžeme jen tak beze všeho prohlásit za subjekt oné akce. Příklad: váš pes někoho kousne. Kousnutí je akce, život psa od narození až do smrti je superakce. Je zřejmé, že zmíněná osoba nebyla kousnuta ani štěnětem, jímž váš pes kdysi byl, ani starým, bezzubým psem, jímž jednou bude, nýbrž právě jen tím včera aktuálním psem, prostorově i časově spoluexistovavším s oním pak pokousaným příchozím.

7 Tuto myšlenku bychom mohli dotáhnout až k paradoxním důsledkům, totiž např. k závěru, že je protismyslné trestat psa, který už nekouše, za to, že v jiné chvíli a na jiném místě – a tudíž jako „jiný pes“ – někoho kousl. Nejde přece o to, že my považujeme oba psy (= obojí psí jsoucnost) za jednoho a téhož psa. Na čem záleží, je to, zda onen pes sám si trest dá dohromady se svým proviněním, tj. zda bude ono provinění opravdu považovat za své stejným způsobem, jakým za své považuje své potrestání.

8 Z toho vyplývá, že pes jako subjekt nemůže být ztotožňován s celou svou životní historií, i když od ní odečteme všechno, co náleží k jeho osvětlení a k jeho vztahům k tomuto osvětlení. Pes jako subjekt je něco jiného než pes jako celek psího života, a to nikoliv proto, že my ho tak vidíme, ale na základě toho, jak se on sám chová, a to zejména sám k sobě (tj. ke své minulosti, přítomnosti i budoucnosti).

9 Z toho musíme logicky vyvodit, že pes jako subjekt je de facto výtvořem svých vlastních aktivit, takže akce se podílejí na ustavení svého vlastního subjektu. To platí už pro živé bytosti obecně, ale zvýšenou měrou pro člověka. Právě tohle je výsledkem rozpoznání evropské filosofie dvou a tří posledních staletí, i když jisté předchůdné myšlenky můžeme najít i dříve. Filosofie praxe se zvláštěním důrazem poukazuje na to, že se člověk stává sám sebou díky tomu, jak se nejen chová, ale zejména jak pracuje, nebo přesněji, jak rozvíjí svou činnost, svou praxi.

10 Mezi akcemi a subjektem akce není tedy ten obecně předpokládaný jednoduchý vztah, že každá akce je akcí nějakého subjektu, ale vztah je komplikovanější. Každá akce sice

16. V. 88

88-434

opravdu je akcí nějakého subjektu, ale zároveň tento subjekt ovlivňuje, nově spolukonstituuje, rekonstituuje. Nelze tedy onen subjekt akce považovat prostě za superudálost, jejíž částí (jednou z částí) je sama akce. Akce nikdy nemůže být chápána jako součást subjektu, nýbrž právě jen jako jeho akce, takže mezi akcí a jejím subjektem zůstává jistá nepřeklenutelná, nepominutelná distance.

11 Nyní můžeme učinit první pokus o odlišení samostatné události (jakou je např. život psa od narození do smrti) od jednotlivé akce, která je subudálostí této superudálosti. Ten rozdíl můžeme učinit díky zavedení pojmu, resp. myšlenkového modelu, ustaveného za pomoci takového pojmu, „subjektu“. Pes jako subjekt je subjektem oné superudálosti psího života jako celku, ale zároveň subjektem jednotlivé subudálosti v rámci psího života, jíž je jednotlivá psí akce (např. kousnutí).

12 Pro akci mají tedy primární důležitost tři vztahy (trojí vztah, resp. trojí typ vztahů): akce je akcí nějakého subjektu a nese na sobě či v sobě něco z jeho určení; a zároveň s tímto subjektem ve svém průběhu něco podniká, nějak jej mění, rozvíjí nebo omezuje, činí jej mocnějším nebo bezmocnějším, dobývá mu větší samostatnosti a nadvlády nebo jej činí podřízeným a závislým. Jde tu tedy o první vztah, totiž vztah mezi akcí a jejím subjektem nebo mezi subjektem a jeho akcí.

13 Je tady ovšem ještě druhý vztah, neméně důležitý, totiž vztah mezi akcí jakožto subudálostí psího života a mezi psím životem vcelku jakožto příslušnou superudálostí. Tím nemáme na mysli životní příběhy psa, nýbrž jeho nejvlastnější život, tj. vznik, rozvoj a stárnutí. Pokud je akce akcí psa jako subjektu, potud náleží k jeho životu jako příslušné superudálosti, do které je zasazena, a víc než zasazena, přímo zapojena a vintegrovaná.

14 Třetím zásadně důležitým vztahem je vztah akce k tomu, co není ani součástí psího života jako celku, ani k tomu, co jsme označili jako subjekt akce. Akce je původně a primárně akcí díky tomu, že v ní vychází subjekt ven ze sebe, že se nemění jen sám, ale že především mění něco, čím sám není, co je něco jiného, než je on, něco od něho odlišného. Akcí zasahuje subjekt něco kolem sebe, něco mimo sebe, něco vnějšího. V akci se subjekt setkává s „jiným“. V akci tedy je něco jako základní uznání onoho „jiného“.

16. V. 88

88-435

15 Hlavní práce by ovšem nastala teprve nyní, neboť by šlo o rozlišování nejrozličnějšího druhu akcí a jejich vztahu k onomu „jinému“. Nejprve bychom museli rozlišit akci nazdařbůh (nahodilou) a akci zamířenou a záměrnou (a tudíž re-akci). Potom bychom museli odlišit akci, která něco jiného prostě zasáhne, „udeří“, od akce, která se něčeho zmocní, která si to nějak přisvojí. A to zase může být akce, která jenom něco sebere, nebo která to chytí, případně která s tím svede zápas. Atd. atd. Ale to vše zatím necháváme stranou. Nám jde o to, co lze o tom, co jsme si až dosud řekli, navíc vyjasnit z hlediska filosofické logiky, tj. z hlediska filosofie LOGU.

16 V minulých seminářích jsme rozvíjeli myšlenku LOGU jakožto něčeho, co posbírání a shrne, sjednotí nějakou mnohost a rozmanitost v cosi celého, integrovaného. Proto se nyní můžeme tázat, kde všude je tato sjednocovací moc LOGU nutná k tomu, aby všechno platilo, jak jsme si to popisovali. Především tedy LOGOS zajišťuje sjednocenost psího života vcelku, ale také sjednocenost každé jsoucnosti, každého okamžitého „stavu“ či lépe každé jednotlivé „chvilé“ psího života (fyziologického, nikoliv „příběhů“). A protože akce je subudálostí psí-

ho života vcelku jakožto superudálosti, zajišťuje nutně vnitřní strukturu a sjednocenost každé akce a také jejího vztahu k příslušné superudálosti.

17 Docela odlišným a odděleným problémem ovšem bude funkce a zapojenost LOGU do vztahu (dlouhodobého vztahování se) jednotlivé akce a jejího subjektu. Sama integrita subjektu není ničím předem daným, ale musí jí být teprve dosahováno, a to právě prostřednictvím akcí. Jsou akce, které vedou k vyšší a lepší integritě subjektu, a jiné, které takové integrity nedosahují (eventuelně dosahují jí jen zčásti, anebo problematicky, jen „jakoby“), eventuelně i takové, které již dosaženou integritu narušují. Odtud lze uzavřít, že LOGOS se uplatňuje ve vztahu akce k subjektu do veliké míry a z větší části analogicky, jak se uplatňuje ve vztahu akce k jejímu „jinému“.

18 Konstituce „subjektu“ akce (obvykle jen jeho rekonstituce či nově upravená konstituce) subjektu je cílem, resp. výsledkem, spoluvýtvorem akce, a to dost podobně jako konstituce jejího „objektu“, jak je akcí a v akci „plánován“ jaksi modelovým způsobem. Ale zatímco onomu „objektu“ může, ale nemusí něco odpovídat „venku“, modelu subjektu „nic“ uvnitř odpovídat nemůže a neodpovídá.

16. V. 88

88-436

22. V. 88

Jiný aspekt analýzy akce: Smysl akce a konečnost

01 Každá událost, a tedy i každá akce má svůj počátek a svůj konec. Kdyby tato konečnost znamenala škrtnutí události anebo i jednotlivé akce, musela by být sama skutečnost, že dochází k událostem a že jsou podnikány jednotlivé akce, za cosi nesmyslného.

02 Jestliže událost (např. živá bytost) podniká nějaké akce, tedy proto, že jednak sama tato událost (superudálost) má smysl, jednak proto, že v samotné akci se událost pokouší ještě dalšího smyslu dosáhnout, že smysl svého dění chce prohloubit a/nebo rozšířit.

03 Sama skutečnost akcí vrhá světlo na povahu toho, co „jest“ resp. co „se děje“: cokoliv se děje, spěje za dosažením více smyslu, větší smysluplnosti, tj. za větším uplatněním LOGU. Jinak řečeno: dění vždycky míří dál, za sebe a nad sebe – anebo je pouhým úpadkem. Také udržování statu quo je jenom mírnějším druhem úpadku. Smysl takového „konzervování“ daného je podmíněn nějakým příštím překročením daného, které je ovšem možné jen tam, kde to „dané“ je nějak k dispozici, kdy z něho lze vyjít, kdy je zkratka „dáno“.

04 V tom je dán také základ a předpoklad porozumění smyslu konečnosti: konečné má být překonáno. Smysl konečného, jež už skončilo, je v tom, že něco jiného na ono skončivší mohlo navázat a v navázání je překročit. Vývoj kupředu a výš (Teilhard) není možný bez toho, čemu Driesch říkal „historická báze reakční“. Každá jednotlivá akce nějak končí, aby mohla být zopakována lépe nebo aby byla vystřídána novou, lepší, účinnější atd. akcí.

05 V této souvislosti se dostává do nového světla sama smrt. O smrti nemluvíme při skončení jednotlivé akce, nýbrž tam, kde končí sama hlavní událost (superudálost, např. organismus jako časoprostorový celek). Smrt je víc než pouhá poslední etapa dění události; smrt je krize a kritika života ve světle LOGU a zejména ve světle Pravdy.

06 Protože smrt je univerzálním údělem všech pravých jsoucn, vznikají vždy znovu pokusy považovat (a vyhlášovat) za základ životní smysluplnosti a cíl životního snažení něco předmětného, předmětně uchopitelného. Kdysi „bálovství“.

88-437 - 22. května 1988

Aristotelés je nepochybně jedním z největších, ne-li přímo tím největším filosofickým duchem všech dosavadních evropských dějin myšlenkových. A přece je dobré si uvědomit, že tento veleduch zasáhl svým obrovským vlivem Evropu mnoha staletí, ba více než dvou tisíciletí nejenom pozitivně, ale také v povážlivém, ne-li přímo negativním smyslu. Je ovšem velmi obtížné, ne-li nemožné to ukázat v rámci celkového obrazu Aristotela myslitele a jeho systematické myšlenky, jeho myšlenkové strategie vcelku. A už vůbec nelze nic takového provést v jednom dni, v jednom jediném večeru. Ale není to ostatně ani naším cílem, a není to ani nezbytností. Filosofický výklad nemá uzavírat téma, ale spíše je otevírat a inspirovat k dalšímu promýšlení. A tak podnikneme dnes jen jakési dvě sondy, spočívající v odhalení povahy posunů, k nimž došlo od některých koncepcí presokratických v myšlení aristotelském – a zcela přitom vynecháme eventuální zkoumání, zda za tyto posuny je odpovědný sám Aristotelés, anebo již před ním Platón, či ještě někdo další. O dvě sondy půjde, protože nám půjde především o dva termíny a o proměny jejich významů, tj. v rámci již prosadivšího se pojmového myšlení o proměny příslušných pojmů s těmito termíny spojených. Půjde nám o řecké filosofické termíny FYSIS a LOGOS, a to nikoliv pouze odděleně, ale také v jejich vzájemných vztazích, v jejich souvztažnosti. Všechno ostatní bude stát stranou, a budeme-li hovořit o něčem jiném, tak jen proto, aby náš podvojný problém vynikl ještě plastičtěji a v co největší ostrosti kontur. Jako vedlejší problém si k tomu přibíráme některé myšlenky Patočkovy, které se týkají přímo našeho problému, a budeme tak posuzovat jednak Aristotela, jednak Patočku jako jeho interpretace.

1988-438

LOGOS musí být chápán v tom smyslu, že na jedné straně shromažďuje, sbírá, integruje (sjednocuje), ale na druhé straně umožňuje vznik situací, které z hlediska subjektu se jeví mít povahu „zkoušky a omylu“ a které z hlediska pozorovatele (ať už totožného se subjektem aktivních zkoušek nebo od něho odlišného) mohou být posuzovány jako pravé či nepravé, pravdivé či lživé (resp. pravdivost či lživost obsahující). LOGOS umožňuje zkrátka, aby se pravda vyjevila jako pravda a aby omyl, chyba, lež či podvod apod. se vyjevily rovněž jako takové (ve světle pravdy). LOGOS není „nositel“ nebo „hybnou pákou“ pravdy již jen proto, že integruje, sjednocuje, že umožňuje a zakládá vznik pravých jsoucn atd. Celá záležitost se týká také vztahu mezi tzv. „možností“ a skutečností. Tzv. možnosti nemají žádnou ontologickou validitu, vždy ovšem s jednou výjimkou, totiž „možnosti“, která „měla být“ zvolena za dané situace jako „ta pravá“. LOGOS je v jistém smyslu jakoby rozdvojený: jednak zajišťuje faktickou jednotu, **sjednocení** pravých jsoucn, jednak „ukazuje“ resp. „otvírá“ cestu „tím pravým“ směrem. Tzv. kompromis se skutečností, jak o něm mluví Rádl, se původně odehrává již na nejnižších úrovních, právě tam, kde se LOGOS pod tlakem a vlivem okolností „propůjčuje“ ve svých integračních mohutnostech (službách) faktickému průběhu událostního dění, i když dochází k vážnějším odchylkám od toho, co (rovněž

v daných okolnostech, tedy situačně - ne jako trvalý a na situaci nezávislý archetyp, třeba Aristotelova MORFÉ) by se „mělo“ stát, co „má být tím pravým“, co je tou správnou cestou apod. Jak tuto okolnost, že LOGOS je jakoby rozpolcen, tak smysl této rozpolcenosti je nutno důkladně prozkoumat, neboť tady máme naději se něco nepředmětně dozvědět, pochopit o pravdě samé.

1988-439

880529-1

29. V. 88

Příprava na 30. 5. 88 - Subjekt, akční systémy, osvětí

01 Řekli jsme si, že celek pravé události (= pravá událost vcelku) se nekryje s událostí jakožto subjektem. Nejlépe si to můžeme ozřejmit tím, že srovnáme vztah k souboru „toho jiného“ (resp. „něčeho jiného“) jednak v případě události jako celku, jednak v případě události jako subjektu.

02 Tam, kde tzv. podmínky a okolnosti, uprostřed nichž a za jejichž předpokladu (na jejichž základě) se událost odehrává, zůstávají relativně stálé (bez významných, náhlých nebo značných změn), událost probíhá podle svého vnitřního rozvrhu a reaguje také podle svého vnitřního rozvrhu a podle etap svého průběhu. Souhra mezi tímto vnitřním rozvrhem a okolím je „nějak“ předem zajištěna (o genezi této zajištěnosti nemusíme na tomto místě uvažovat).

03 Docela jinak vypadá věc, když ve vnějších okolnostech dojde k pronikavější změně, totiž takové změně, která má vliv na další průběh události. Je tu především dvojí základně odlišná možnost. Buď jde o značnou změnu, která se však cyklicky opakuje. Na takovou změnu se událost může jaksí adaptovat, a to buď přizpůsobením určité fáze svého průběhu, pokud jde o cykly kratší nebo souměřitelné s délkou trvání samotné události (u živých bytostí např. změnou metabolismu apod.)

04 Anebo se živá bytost nemůže nebo neumí adaptovat, zejména když její časový rozsah je menší (zvláště daleko menší) než cyklus vnějších změn. Pak sama končí, případně předčasně, a může čelit nepříznivým okolnostem jen fylogeneticky, což předpokládá nějaký rozmnožovací mechanismus, v němž některé fáze jsou schopné přežít značně nepříznivé okolnosti.

05 Tato druhá eventualita je schopna představovat řešení také pro jistý rozsah změn necyklických, nepravidelných, leč držících se v jistém rámci (vyklučující extrémní situace). Obojí typ reakcí na mimořádné okolnosti, vybočující významnou měrou z „normálu“, na něž je určité událostné dění obvykle vázáno a také adaptováno, má pro nás a naše úvahy značnou důležitost.

06 V jednom případě se LOGOS příslušné události prosazuje nejen proti původnímu rozvrhu, ale tak, že přesahuje časový rozsah události (fylogeneticky), v druhém integruje

1988-440

880529-2

jakýmsi zvláštním způsobem i to, co je pro událost „tím druhým“, tj. vnějším. Oběma způsoby se LOGOS pokouší proniknout do oblasti nepravých událostí resp. nepravě událostního dění. Je významné, že k něčemu podobnému dochází ještě daleko dříve než na úrovni dějinných událostí.

07 Musíme proto věnovat něco pozornosti hlavním rysům oné zvláštní skutečnosti či spíše „krajiny skutečnosti“, jíž je tzv. osvětí. Zdá se, že jde o slovní novotvar, takže nám budiž dovoleno zvolit či stanovit příslušné etymologické aj. souvislosti. Budeme zásadně interpretovat osvětí jako „osvojený svět“, přičemž svět sám tu má význam relativní, nikoliv absolutní (jako kosmos, univerzum). Zájemce o tuto problematiku odkazuji na učení v. Uexküllovo. Patočka referoval o jeho žákovi, Hansi Petersenovi, v ČM XXXIII/1937 (s. 111-113), týž rok, co Petersenova knížka „Die Eigenwelt des Menschen“ vyšla.

08 von Uexküllovi šlo speciálně o osvětí zvířat. Poučíme se u něho a u jeho školy, ale jen proto, abychom začali podobným způsobem uvažovat o každém pravém jsoucnu, o každé pravé události. Proto budeme muset provést nejednu korekturu, neboť naše hledisko dovoluje mnohem větší přesnost myšlenkového záměru, než jako to bylo možné pro v. Uexküllovu školu.

09 Petersen vykládá (s. 6): Každé zvíře je 1. členem nějaké biocenózy, tj. nějakého prostoročasově sjednoceného životního společenství, a 2. členem, příslušníkem nějakého druhu, tj. nějakého rozmnožovacího společenství a tím životního řetězce v rámci této biocenózy. – Opravy: a) biocenóza není vnitřně integrovanou jednotou, b) sjednocenost tzv. „druhu“ je také problematická, i když je založena jinak (biocenóza „žije“ aktivitou životního společenství, „druh“ je ve své „jednotě“ udržován setrvačným mechanismem resp. mechanismem, určeným k udržování „setrvačnosti“), c) jednotlivý organismus obývá nikoliv biocenózu, nýbrž biotop, d) pojem „člena“ či „příslušníka“ (Glieder) zůstává velmi nejasný, není pojmově propracován a má metaforický charakter.

10 Petersen: Kolem každé živé bytosti se rozprostírá jeho obzvláštní kousek vesmíru, jeho „osvětí“ (Eigenwelt, Umwelt). Opravy: a) „kolem“ se „rozprostírá“ – sugeruje jen prostorové vztahy, ale jde také a zejména o časové – což však Petersen, stejně jako v. Uexküll zdůrazňují sami; b) slovo

1988-441

880529-3

„kolem“ sugeruje, že živá bytost do svého „osvětí“ nenáleží, což by byl omyl, zejména pokud jde o samo pojetí subjektu osvětí (není osvětí bez subjektu osvětí!); další chybnou sugescí je formulace, že osvětí je jakýsi „kousek vesmíru“ (jako by bylo možné vesmír rozdělit na řadu osvětí, to však objasňuje Petersen hned dále). Nejde tedy o víc než o nepřesnosti formulací, nestarající se o možné a dokonce pravděpodobné nepochopení posluchače nebo čtenáře.

11 Petersen: Osvětí se navzájem pronikají, mají na sobě účast (participují na sobě); na tom je založena biocenóza a pouze uvnitř takové biocenózy se život opravdu vyskytuje. – Opravy: Život je „wirklich vorhanden“ způsobem překračujícím nejen jednotlivá osvětí, ale také jednotlivé biotopy i samu biocenózu. Kdyby tomu tak nebylo, nemohla by se jednotlivá osvětí pronikat, nemohla by nikdy vytvořit onu skutečnou „vrstvu“ a „strukturu“, které Petersen říká biocenóza. Není-li žádného osvětí bez subjektu, kde by bylo lze najít nějaký subjekt pro celou biocenózu? Celé pojetí je nezbytno znovu promyslet a revidovat.

12 Živá bytost se určitým způsobem chová v určitých okolnostech. Některé prvky toho, jak se organismus „chová“, jsou nutně nějakým způsobem přiměřené oněm okolnostem; jiné prvky hájí „identitu“ organismu, jeho svébytnost – a takové prvky jsou svým původem i způsobem uchovávání (a dokonce i jistého rozvíjení) na okolnostech nezávislé a úzce souvisí jen s „určením“ onoho organismu. Způsob, jak k oběma druhům prvků přistupuje, musí být proto zcela odlišný, metoda „pochopení“ se musí lišit. LOGOS se v obou případech uplatňuje rozdílným způsobem.

13 Již na úrovni pouhého „chování“ dochází k rozdělenosti dvojího typu chování: na jedné straně jsou dlouhodobě resp. opakovaně působící struktury chování, na nižších úrovních „ovládané“ instinkty, na vyšších úrovních ustavené díky schopnosti „učit se“ – a na druhé straně jde o schopnost adaptace na aktuální situaci a prosazení vlastních záměrů a cílů v této konkrétní situaci. Čím je toto rozdělení vyostřenější, tím se role subjektu stává významnější a důležitější v rámci celého „chování“: subjekt postupně na sebe soustřeďuje stále víc „odpovědnosti“.

14 Živá bytost jako událost vcelku se vztahuje k osvětlení, zatímco živá bytost jako subjekt se primárně vztahuje k situacím. Akční systém charakterizuje bytost jako celek, jednotlivá akce je však akcí subjektu-bytosti.

1988-442

880529-4

15 To, čemu von Uexküll (a jeho škola) říká „osvětlení“, není jednotná resp. jedna skutečnost, jediná a sjednocená struktura, ale dvojí skutečnost resp. dvojí struktura. V jistém pokusu o přiblížení můžeme říci, že „smyslem“ jedné struktury je to, čemu (po vzoru Jenningsově) říkal J. B. Kozák „ekonomizace“: živá bytost „ekonomizuje“ své vztahy k „tomu druhému“ (resp. k „těm druhým“) – a v rámci této ekonomizace jsou určité skutečnosti vyčleňovány z rámce těch, jež mají být registrovány (a tak spadají mezi ty, které nejsou registrovány prostě proto, že příslušnou bytostí registrovány být nemohou, např. protože zůstávají pod prahem vnímavosti apod.).

16 Cílem ekonomizace není jednoznačně zjednodušení vztahů živé bytosti k okolí, nýbrž pouze zjednodušení některých jejích vztahů, a to za tím cílem, aby byla s to zvládnout vztahy komplikovanější, vyšší úrovně a důležitější. Ekonomizací nabývá živá bytost jakožto subjekt na integritě a dosahuje větší kontroly vlastních akcí a tím i vyšší efektivity těchto akcí. Samy akce však ve svých vztazích souvisejí podstatnějším a vlastně rozhodujícím způsobem spíše k oné druhé struktuře, která se vyznačuje zcela jinou povahou. Zatímco ona první struktura má povahu ‚obecných‘ podmínek, tato druhá má povahu aktuálního stavu, tj. situace.

17 Obě struktury jsou aktivním pokusem o sjednocení vnějšího okolí, které samo o sobě sjednocené (vnitřně) není. LOGOS osvětlení v prvním smyslu však není týž jako LOGOS situace (osvětlení v situačním aspektu či smyslu). Protože subjekt je vždycky subjektem v nějaké situaci, propadá tendenci se zcela ztotožnit, takřka splynout se svou aktuální akcí. Každá akce má však svůj konec, a i když je úspěšná, vrací subjekt zpět do jeho osvětlení, tj. zařazuje jej zpět do hlavní události, jíž je život bytosti jako celku. Tato oscilace je zdrojem jisté závratě ze změn a z uplývání času, z odcházení nenávratných chvil do nejsoucnosti – pochopitelně na lidské úrovni. Mytická orientace na archetypy je založena na obranu proti této závratě.

18 Orientace na osvětí jako soubor podmínek je orientací na jistotu a zajištění – a tím jakýmsi poklesnutím ze služby LOGU (a skrze ni i ze služby Pravdě) na rovinu návyků a obvyklostí. Spolehlivost osvětí je jen zdánlivá; ve skutečnosti ohrožuje subjektivnost (aktivnost) subjektu, renaturuje subjekt. Pro člověka to je služba „modlám“.

1988-443

880529-5

Událost (superudálost) se svým prostým průběhem realizuje (uskutečňuje), ale svými akcemi a reakcemi působí jednak na své okolí (na „vnější“ svět), jednak konstituuje „svůj“ subjekt. Událost sama svým zrodem a „růstem“ (průběhem) realizuje svou FYSIS, která se ukazuje jako „tělo“ a jakožto tělo má jakousi setrvačnou svébytnost (většinou založenou na nižších subudálostech nebo jejich komplexních strukturách, ale zčásti i na vlastních stereotypech). FYSIS se latinsky překládá od počátku jako *natura*, což je odvozeno (analogicky ostatně jako původně v řečtině) od *nasco, nasci*, tedy jako to, co se rodí a co se zrodilo. Subjekt ovšem je spíše něco jako „produkt“ aktivit, náležitých k události, resp. do jejího rámce, a proto sám není součástí superudálosti. V tom smyslu subjekt nenáleží k FYSIS oné události (superudálosti). Protože však subjekt nabývá nad událostí a jejím dalším průběhem stále více vrchu, kontroly, nadvlády, ale ne jako parazit, nýbrž jako důležitá struktura, která umožňuje události stát se něčím víc než tím, čím by byla v průběhu pouhého událostního dění, neorganizovaného či nekontrolovaného, neovládaného subjektem (vždy relativně!), můžeme z hlediska samotné události prohlásit, že událost se vytvořením subjektu vlastně de-naturuje, odtělesňuje, odfyzičtuje. Tam, kde dochází k tomu, že subjekt **vynakládá** veškeré nebo téměř veškeré své úsilí na „zabydlenost“ a „zajištěnost“, kdy tedy všechny nebo téměř všechny své akce (a zvláště ty specificky situační) zaměřuje k zajištěnosti svého usazení v osvětí, dochází tím eo ipso vlastně k re-naturaci subjektu, k jeho opětovnému „splynutí“ s událostním průběhem jakožto FYSIS události. To je obecnější struktura „ztráty duše“.

1988-444

880531-1

31. V. 88

Příprava na výklad 1. 6. 88 (Mach.) – Aristotelés (Fysis a Logos)

01 Cílem našeho zamyšlení není výklad Aristotelovy filosofie vcelku, tím méně výklad Patočkova chápání Aristotela a jeho filosofie. Náš záměr je užší: půjde nám předně o úlohu, jakou Aristotelés sehrál v posunu významu dvou důležitých termínů, totiž LOGOS a FYSIS, a také v posunu chápání obsahu dvou příslušných disciplín, totiž vědy o LOGU a vědy o FYSIS. Při výkladu takto zaměřeném přihlídneme čas od času k míře a hloubce porozumění či neporozumění, jaké můžeme pro tuto problematiku najít u Patočky.

02 Sám výběr a vymezení tématu můžeme opřít o samotného Patočku (Arist. a jeho ..., s. 74): Aristotelovo pojetí filosofie podle Patočky spočívá zejména na dvou pilířích – jedním je logika, druhým je nauka o FYSIS, tj. Aristotelova přírodověda. V této formulaci je ovšem skryta nepřesnost. Je totiž rozdíl, spočívá-li

na logice a na fyzice Aristotelovo pojetí filosofie, anebo sama Aristotelova filosofie. První eventualita vede k rozporům: na logice spočívá v jistém smyslu každé pojetí filosofovo, ba každá věda vůbec. Logika proto nemůže představovat v případě filosofie žádný specifický pilíř. Naproti tomu fyzika nemůže k pojetí filosofie přispět ničím, natož aby pro takové pojetí mohla fungovat jako jeden z pilířů. Nejde tedy zřejmě o Aristotelovo pojetí filosofie, nýbrž prostě o Aristotelovu filosofii vůbec. (Pochopitelně pojetí filosofie je součástí filosofie, neboť není možno chápat filosofii jinak než filosoficky.)

03 Prozkoumejme tedy nejprve úlohu, jakou má u Aristotela logika pro jeho filosofii. Sám Patočka se o tom o několik stran dále (dtto, s. 81) vyjadřuje takto: „Aristoteles vyloučil ‚logické‘ úvahy z vlastní filosofie, ...“. Ale jak potom může logika představovat pro celkovou stavbu filosofie něco jako základní pilíř? Lze vůbec připustit, že by filosofie mohla a měla v sobě strpět takové cizí těleso (**corpus** alienum)? K vyjasnění tohoto detailu si musíme připomenout několik základních bodů o vztahu mezi filosofií a jednotlivými vědami. Neboť když Aristotelés vyloučil či spíše vyřadil logiku z rámce **filosofie**, učinil ji samostatnou speciální vědou. Logika se tak stala právě zásluhou Aristotelovou první odbornou vědeckou disciplínou, která se vydělila z filosofie, jejíž byla původně součástí.

1988-445

880531-2

04 Filosofie stojí a padá svým vztahem k „celku“, a to ve dvojím smyslu. Především tím máme na mysli veškerenstvo, tj. vůbec vše. (Bližší osvětlení **by** nás ovšem zavedlo dost daleko.) Hned potom však tím máme na mysli, že když se filosofie něčím zabývá, tak vždycky dbá o to, aby tematizovala určitou skutečnost jakožto celek, tj. aby respektovala rozdíl mezi nahodilou hromadou a mezi sjednoceným, niterně integrovaným celkem. Filosofie ovšem má své disciplíny, ale ty se od sebe liší pouze důrazem na tu nebo onu stránku „celku“. Každá filosofická disciplína se však nepřestává vztahovat k celku, k němuž se vztahuje sama filosofie. Z toho vyplývá, že každá filosofická disciplína zůstává vždy celou filosofií, tedy že není pouhou částí filosofie.

05 Odborná věda má naproti tomu svůj vymezený obor, v jehož rámci musí zůstat, má-li být respektována jako kompetentní. Zatímco se tedy filosofie vztahuje jako celek i ve svých jednotlivých – filosofických! – disciplínách k univerzu, k veškerenstvu, každá věda se vztahuje pouze k jisté části, jistému úseku či výseku univerza. To, k čemu se takto vztahuje každý vědecký obor, je něco podstatně méně než univerzum. A protože neexistuje žádná věda vůbec, nýbrž jen jednotlivé speciální vědy, ani veškeré vědy dohromady nám nemohou podat obraz světa vcelku, obraz a výklad „univerza“, nýbrž podávají nám jakési „multiverzum“, jemuž žádná z věd není schopna zajistit ono nezbytné sjednocení, bez něhož neexistuje cesta k univerzu, k celku veškerenstva. Proto také žádná věda není s to zkontrolovat, zda při dělení univerza na jednotlivé jeho úseky či úlomky mezi odborné vědy nezůstalo náhodou něco docela v zapomenutí.

06 Když Aristotelés vyřadil logiku z rámce filosofie, učinil vlastně z disciplíny původně filosofické odbornou, tj. speciální disciplínu vědeckou. Když čteme ovšem jeho logické spisy, zjistíme, že logiku jako vědu neočistil docela od filosofických prvků. To je však osudem všech speciálních věd a nemluví to proti našemu konstatování, že Aristotelés je původcem oné významné události, totiž v proměně logiky z disciplíny filosofické ve vědeckou. Zůstává však nyní otázkou, co se stalo

s původní filosofickou logikou. V nejnovější době, kdy logika takřka splývá s matematikou, se stále častěji objevují pokusy o rekonstrukci logiky vskutku filosofické.

1988-446

880531-3

07 Než se pokusím odpovědět na poslední otázku, připomeneme si, že jeden z největších myslitelů našeho století hodnotil tento přesun logiky z rámce filosofie mimo ni a její proměnu ve vědeckou speciální disciplínu extrémně negativně. Heidegger upozorňuje, že původně EPISTÉMÉ LOGIKÉ znamenala „vědu o LOGU“ (Wissenschaft vom LOGOS) (Einf. Met., s. 128), zatímco Aristotelés učinil z logiky „vědu o výpovědi“ (Wissenschaft von der Aussage). Tato nová „logika“ musí být jmenována a psána v uvozovkách, neboť je a zůstane čímsi problematickým (Fragwürdiges). Velkou odpovědnost má nepochybně sám Aristotelés, ale upadlost „logiky“ se stala naprosto zjevnou hned poté.

08 Heidegger (129): „Logika“ se začala pěstovat od toho okamžiku, kdy to s řeckou filosofií jde s kopce a kdy se stává záležitostí školy, organizace a techniky. A to znamená od té doby, co se EON, bytí jsoucího, objevuje jako IDEA, a ta se stává „před-mětem“ (Gegen-stand) EPISTÉMÉ. Logika vznikla v okruhu školského provozu platónsko-aristotelových škol. Logika je vynálezem učitelů na školách, nikoliv filosofů. A pokud se někdy později logikou zabývali skuteční filosofové, stalo se tak z motivů původních, nikoliv v zájmu logiky.

09 Heidegger tu vlastně pardonuje Aristotela; to si můžeme vysvětlit tím, že ještě v tomto století (a vlastně dodnes – jen takto soukromě, nikdy však na univerzitě!) je vyloučeno vrhnout na největšího snad filosofa všech dob tak nepříznivé světlo. Zůstává však mimo veškerou pochybnost, že Aristoteles vyvolal onen posun, kterým se filosofie LOGU změnila v nauku o myšlení, zvláště pak v nauku o soudu resp. o výpovědi. Abychom si plně připomněli podstatu tohoto posunu, musíme si zpřítomnit, co věda či filosofie o LOGU znamenala před Aristotelem, před Platónem a před Sókratem, tedy u presokratiků.

10 Jako východisko si zvolíme Hérakleita. Ve zl. B 1 čteme, se všechno děje podle LOGU, o němž Hérakleitos praví, že je „vždy jsoucí“ (Svoboda nesprávně překládá: věčně jsoucí). Na první poslech je zřejmé, že LOGOS tu nemůže znamenat soud ani výpověď, tedy lidské „slovo“, neboť nelze mít oprávněně za to, že se všechno ve světě děje podle lidského slova a úsudku. Platnost a účinnost LOGU je podle Hérakleita kosmická. Podle zl. B 124 je význam (účinek) LOGU pro KOSMOS přímo konstitutivní – uznáte-li mou

1988-447

880531-4

interpretaci. Jde vlastně o zlomek zlomku, pouhou část, úlomek věty: „Nejkrásnější svět jako hromada věcí náhodně rozházených...“ (Svoboda). „HO KALLISTOS KOSMOS“ – již samo slovo KOSMOS znamená řád, pořádek. Můžeme se proto tázat: co způsobuje, že z hromady věcí náhodně rozházených se stane KOSMOS, krásně uspořádaný svět? A naopak: bez čeho se i nejkrásnější KOSMOS stává pouhou hromadou náhodně rozházených věcí?

11 Ani u Hérakleita však nejde jen o vesmír jako celek, nýbrž také o jednotlivý konkrétní celek vnitrosvětý. Hérakleitos zvláště zmiňuje duši: duše má tak hluboký LOGOS, že „kráčeje nenalezl bys hranic duše“ (zl. B 45). Blíže to pak vysvětluje zl. B 115, kde čteme: duše má LOGOS, který sebe rozmnožuje. LOGOS tedy uspořádává, vtiskuje řád, integruje v celek („jeden je svět“, zl. A 1; „vše jest jedním“, zl. B 50). – K tomu bychom mohli na okraj připomenout, že „Hérakleitovi se zdá, že to, co nás obklopuje, má rozum a mysl“, „vdechnuvše tedy tento božský rozum, stáváme se rozumnými“ atd. (zl. A 16). V témž zlomku čteme, že „podlí toho, co nás obklopuje, přijatý do našich těl“, „při spojení skrze co nejhojnější dráhy stává se příbuzným celku“. Aniž bychom se zabývali oním „obklopujícím“ (PERIECHEIN, odtud Jaspers se svou periechontologií), můžeme se spokojit s tím, že LOGOS je tu dáván do spojitosti jak s celkem všeho, tak s celkem těla i celkem duše.

12 Něco analogického známe z Empedokla, když mluví o tom, jak „vyroste z mnohého jedno, aby samotné bylo, a hned se zas rozpadne v mnohé“ a jak „veškery věci se Láskou spojují v jedno, po druhé zase všechno to rozdělí nenávisť Sváru“. Svár je od věcí oddělen, „v nich však přebývá Láska“ – „o Lásce všichni vědí, že v lidské údy je vrostlá“... atd. (vše: zl. B 17). Hérakleitos však je větší filosof, neboť nepracuje metaforou jako Empedoklés („Láska“), nýbrž nechá se vést samotným jazykem, filosofuje z jazyka, z řečtiny.

13 LOGOS je etymologicky spjat se slovesem LEGEIN, což původně znamená sbírat, shromažďovat, sjednocovat. LOGOS v tomto původním významu je tím, co sbírá, shromažďuje do souboru a do sjednocenosti, do jednoty a celku. (Heidegger v této souvislosti poukazuje k tomu, že také němčina je ‚původní‘ jazyk: lesen, LESE – obdoba, Holzlese, Weinlese.) Touž funkci má LOGOS také v lidském myšlení a promlouvání.

1988-448

880531-5

Pochopitelně: LOGOS sjednocující a pořadající celý vesmír, nepochází z lidského promlouvání ani myšlení, nýbrž je to týž LOGOS, který sjednocuje jak duši, tak tělo, jako vůbec celý KOSMOS.

14 Přichází chvíle, kdy se můžeme a vlastně musíme tázat, jakým způsobem vlastně LOGOS provádí to své sbírání, shromažďování a **sjednocování**. A tak se dostáváme k druhému tématu pro dnešek zvolenému, k tématu FYSIS. Také zde se můžeme s důvěrou obrátit k řecké etymologii: FYEIN a FYESTHAI. O FYSIS můžeme mluvit pouze tam, kde něco vznikne, „zrodí se“, vyroste a posléze umírá, zaniká; nenechme se zmást tím, co všechno Řekové považovali za „vyrostlé“. Vrátime-li se k onomu superzlomku z Hérakleita, můžeme říci: svět, který by byl jen hromadou náhodně rozházených věcí, by neměl žádnou FYSIS. Tak kupř. svět atomistů nemá žádnou FYSIS, neboť Demokritos „tvrdí, že doopravdy není vůbec nic smíšeno, nýbrž domnělá směs je položením tělísek vedle sebe, přičemž zachovává každé z nich vlastní přirozenost, kterou mělo i před smíšením. (Srv. s Whiteheadem – elektron v živém těle se chová jinak.)

15 Toto pravděpodobně nejstarší pojetí FYSIS bylo otřeseno Parmenidovým odmítnutím myšlenky změny a tedy i vzniku a zániku (i růstu). Patočka to formuluje následovně: „Myšlitelé po Parmenidovi při všech svých odlišnostech se shodují v tom, že GENESIS – FTHORA, vznik a zánik, převádí se u nich na něco, co vznikem a zánikem není...“ (Arist., s. 83). To ovšem platí také o Aristotelovi, ačko-

liv právě v něm má řecká antika myslitele, který učinil pohyb jedním ze stěžejních témat svého filosofování. Pro Aristotela byl ovšem pohyb něčím docela jiným, než čím je dnes pro nás, mnohem bohatším a rozmanitějším. Obecnou charakteristikou pohybu bylo, že je spojujícím článkem mezi možností a skutečností, že je přechodem z možnosti, potenciality, ve skutečnost, v aktualitu.

16 To Aristotelovi umožnilo, aby fyziku, HÉ FYSIKÉ EPISTÉMÉ, pojal jako vědu o pohybu a tedy přírodní vědu vůbec, jak jí rozumíme dodnes. Tím, že zrození a růst (a smrt) zahrnul mezi ostatní pohyby, přestal potřebovat LOGOS jako to, co sbírá dohromady, co shromažďuje a sjednocuje. Vznik a zánik jsou vysvětlovány, aniž by k tomu bylo zapotřebí integrujícího činitele. A pokud se to bez integrujícího činitele přece jen neobejde, použije si Aristotelés čehosi malého až nepatrného, spíše jakéhosi mechanismu či

1988-449

880531-6

mašinky, nebo snad čehosi podobného Maxwelllovu čertíku či démonkovi, totiž toho, čemu Aristotelés říkal ENERGEIA, eventuelně ENTELECHEIA (a což není nic jiného než daimonský demiurg z Platónova Timáia, jen nekonečně pluralizovaný či spíše multiplikovaný, ohromně zmenšený, miniaturizovaný a přesazený z prostoročasu před stvořením světa i bohů do každého individuálního, byť sebe-menšího pohybu.

17 Ačkoliv na první pohled měl Aristotelés ze všech starořeckých myslitelů snad největší zájem o živé tvory, zavrhl – snad stále ještě pod vlivem Platónem zprostředkované myšlenky elejské školy o HEN KAI PAN – jediný nosný myšlenkový koncept, který měl ve své době k dispozici, totiž koncept FYSIS, dějící se podle LOGU. Na místě tohoto dodnes aplikovatelného pojetí zavedl pojetí jen zdánlivě podobné, ve skutečnosti však hluboce odlišné a povážlivě „ne-logické“, opět vycházející z Platóna, totiž abstraktní rozdělení skutečnosti na beztvárovou HYLÉ a na četné MORFAI, zůstávající však bez těla, bez hmoty. A z těchto „principů“ pak chtěl konstruovat všechno, co vidíme ve světě kolem sebe, tj. pohyby všeho druhu.

18 V zájmu určitého pojetí vědy, odlišného od dosud tradičního chápání filosofie (v největší čistotě vyjádřeného Sókratem v Hostině) jako lásky k moudrosti či k pravdě, revidoval Aristotelés starší pojetí „počátků“ a „prvků“ způsobem, který Patočka charakterizuje jako „redukční soustavu“ (s. 84), mohli bychom říci redukcionismus. „„Redukce“ definovala – vlastně poprvé – vědeckou metodu vůbec. Znamenala snahu najít principy každého oboru a vyvodit jednotlivosti opět z principů. Principy požadují pak odvození ještě základnější – až k zcela prvním. – Avšak musí platit i obráceně tam, kde máme ARCHAI KAI STOICHEI CHEIA, máme i vědu, EPISTÉMÉ, nikoli pouhé zdání, DOXA.“

19 Starší pojetí LOGU i FYSIS představují tedy dva kameny, zavržené Aristotelem jako stavitelem nové soustavnosti. Aristotelés svým obrovským intelektuálním výkonem ovlivnil dlouhé věky, dodnes to zatím činí 23 století. Patočka již ve svých přednáškách o Aristotelovi hned po válce, jež nedokončil, protože byl zba-ven docentury a vyloučen z univerzity, říká, že o Aristotelovi bylo právem řečeno, že je Alexandrem Makedonským řecké filosofie. (Když tímto citátem zahajuje svou studii „Aristotelova filosofická přírodověda“ v Arist., výslovně už cituje Marx.)

88-450 - 30. května 1988

20) Dnes stojíme před úkolem, který je vlastně výzvou k neméně obrovskému intelektuálnímu výkonu, než byl Aristotelův. Návrat k Aristotelovi není řešením, když se celá metafyzika v jeho pojetí z větší části rozložila a ze zbytku stále ještě rozkládá. Pokusy jít zpět nejen před Aristotela a před Platóna, ale dokonce až k Parmenidovi a před něho, mají jistý - ovšem omezený - smysl. V souvislosti s dnešním výkladem bychom mohli říci, že to znamená především pokus znovu pochopit, co znamenala pro nejstarší filosof, zvláště pak pro Anaximandra a Hérakleita myšlenka „univerzálního dynamismu“, jak o ní mluví Patočka a pro kterou Aristotelés nemá pochopení (s. 82).

21) Nemyslím, že význam presokratiků lze omezit jen na tento bod. Chtěl jsem jen ukázat, jaké obrovské možnosti a hlavně inspirující výzvy tu je možno najít a zaslechnout. Tyto zvláště pro dnešek aktuální výzvy Aristotelés svým velkým dílem přehlušil, a nám nezbyvá, než se znovu a znovu pokoušet naladit svůj příjem na co nejčistší poslech za maximálně možného vyloučení Aristotelovy rušičky. Samozřejmě se nelze naivně domnívat, že takový návrat před Eleaty vyřeší všechny nebo třeba jen největší naše dnešní filosofické úkoly. Ale v jedné závažné věci nám může hodně pomoci i v naší práci. Při pronikání k tomu, jak si filosofové museli tvořit nová slova a jak museli obezřetně pracovat s jazykem, což je závazek, před nímž nemůže a nesmí uhnout žádný myslitel, se můžeme mnohému naučit i pro svou práci s češtinou, která je - po mém soudu - nad jiné vhodné pro filosofování (např. mnohem vhodnější než němčina a angličtina, a dokonce v leckterém směru vhodnější než francouzština - blíží se v tom ohledu dokonce samotné řečtině!).

22) Avšak také ve věci se může lepší porozumění presokratikům ukázat jako pozoruhodným stimulans pro naše vlastní filosofické úsilí. Mám-li užít dnes už takřka otřepaného termínu Jacquesa Derridy, proniknutí k presokratikům nám usnadní „dekonstrukci“ Aristotelova filosofického korpusu. A pak budeme připraveni k dalšímu, ještě významnějšímu kroku, totiž k dekonstrukci samotného předmětně-pojmového myšlení. A v tom nám bude zapotřebí zase ještě další pomoci v nezbytném odstupu - a tady mám za to, že bude třeba se s řádným filosofickým vybavením ponořit do staré tradice izraelské, přesněji snad prorocké, a tak porozumět dějinnému zápasu mezi ní a mezi tradicí řeckou.

88-451 - 5. června 1988

Budeme-li chtít podržet tradiční termín „absolutno“ a „absolutní“, pak musíme jít ke kořenům slov a tázat se, kdy a za jakých okolností můžeme vůbec hovořit o oddělenosti či odloučenosti. Odděleno či odloučeno může být jen to, co je z původní vazby a souvislosti propuštěno. V jistém smyslu všechno událostné dění, jež (zčásti) spočívá ve zvnějšňování vnitřního, je odděleno od svého „zdroje“ jednak již tím, že na sebe bere onen pohyb zvnějšňování, zejména pak tehdy, když se ve svém průběhu dokáže vztáhnout samo k sobě a tak se jakoby k sobě vrátit, navázat na sebe, pokračovat v sobě (minulém), spojit tedy svou přítomnost se svou minulostí (a to zároveň znamená nutně, spojit ji se svou budoucností, neboť vztáhnout se k minulosti znamená podniknout něco, co ještě není, podniknout to tedy směrem k budoucnosti). Ovšem o opravdové odloučenosti, „absolutní“ odloučenosti stejně mluvit nemůžeme, alespoň nikoliv doslova, neboť

každé událostné dění probíhá jednak takovým způsobem, že po celou dobu „vyvěrá“ jakožto nepředmětné (tj. jen pokud se týče jeho nepředmětné stránky) z „ryzí nepředmětnosti“. Už samo toto „vyvěrání“ ovšem je zapotřebí přesněji vymezit, tj. pojmově určit, upřesnit. To však není možné v rámci dosavadní tradice pojmového myšlení, které při každém pojmovém určení a vymezení dělá z určovaného a vymezovaného „předmět“. Svou nepředmětnou (vnitřní) stránkou je každá pravá událost úzce spjata s ryzí nepředmětností, ale tak, že tato spjatost je především jednosměrná (totiž jde o „vztah“ ryzí nepředmětnosti k nepředmětnosti, jež je určena k událostnému dění, tedy k zvnějšňování, zpředměňování), a za druhé že je omezená ze strany „konkrescentního“ dění. Jakási oddělenost tu nepochybně je, ale také spjatost.

88-452

5. června 1988

Jestliže jsme jednou nahlédli rozdíl mezi (pravým) jsoucnem jako celkem a jako subjektem, musíme v následujícím kroku dospět k nezbytnosti rozlišit dvojí intencionalitu, totiž intencionalitu vlastní samotnému událostnému dění a „uskutečňující se“ výkonem vlastního zvnějšňování (vnitřního), a na druhé straně intencionalitu, jež událostné dění samo překračuje, přesahuje. Toto rozlišení je velmi důležité při analýze akce, která je vybavena vedle intencionality svého výkonu také intencionalitou své zaměřenosti k „cíli“, tj. své orientace na něco „vnějšího“, co není v žádném případě zvnějšněním vlastní vnitřní stránky, nýbrž je čímsi za hranicemi i všeho vlastního zvnějšnění. To souvisí s tím, že intencionalita samotného událostného dění není žádným zvláštním „aktem“ či výkonem tohoto dění, zatímco intencionalita, jež přísluší specificky akci a jenom akci, je jejím zvláštním výkonem. Už jsme si ukázali, že každá akce je zaměřena nejenom na venek ve smyslu vnějšího okolí, do něhož zasahuje a zásahem jej nějak pozměňuje, mění, ovlivňuje jej apod., nýbrž že je zároveň výkonem, pozměňujícím sám subjekt akce. Protože však subjekt akce není totožný s událostným děním jako celkem (časovým i prostorovým zároveň), ale je společným (a stále znovu obnovovanými pozměňovaným) výtvorem všech akcí (které jsou „jeho“ akcemi), znamená to, že samotná intencionalita dění akce je už podvojně zaměřená (má-li se z pouhé akce nazdařbůh stát akce zacílená, tj. reakce). V jednom směru míří na něco „vnějšího“, v druhém směru vytváří něco, co není ani vnější, ani předmětné, ale k čemu se každá akce „přiznává“ jako ke svému subjektu (ačkoliv tento subjekt spoluvytváří). Tím se otevírá možnost, aby se jako k „objektu“ dokázala vztahovat podobně, tj. jako ke svému výtvoru.

V návratu akce ze svého průběhu ven ze subjektu do okolí, kde má být něco zasaženo (akcí), zpět k subjektu s informací o průběhu a výsledku provedené akce se uskutečňuje zvláštním způsobem strukturované dění, které má velkou budoucnost. V tomto návratu totiž je přinášena a do jakési „zásobárny“ ukládána informace, na jejímž základu může být nově a již poněkud odlišně („vylepšeně“) rozvržena nová akce. Tato nová akce však není spjata s onou předcházející jen organickou souvislostí, tj. rámcem superudálosti, jíž je událostné dění, jako časoprostorový celek, nýbrž ještě něčím navíc. Především tu musí být správně zařazena nejen sama informace, nýbrž také a vlastně především to, o čem je informací a co není a nemůže být součástí oné informace. A to je zásadně dvojí: jednak je tu oblast vnějšího okolí, a k té se určitá část informací nepochybně vztahuje. Nový akt, nová akce subjektu, která má lépe dosáhnout toho, čeho se

nezdařilo docela nebo vůbec dosáhnout akcím dřívějším, se musí aktivně (ze své strany) nechat „zformovat“, zorganizovat, rozvrhnout na základě oné části informací, jež se vztahují k onomu „vnějšímu“ okolí (nikoliv tedy k vlastnímu vnějšku). Souvislost mezi tím, k čemu se vztahovaly navenek předcházející akce, a mezi tím, k čemu se vztahují akce následující, již lépe „zformované“, protože „in-formované“, nemůže být imanentní záležitostí událostného dění jako celku (superudálosti), nýbrž musí v některých svých složkách své vlastní dějství „překračovat“, resp. „přesahovat“ – nikoliv však „reálně“! (To by musela být nová, další akce – a nic by se neřešilo.) Zřetelně se nám ukazuje nutnost rozlišení dvojího typu „působení“ LOGU – již zde. Ale dál!

Nové, následující akce musí být také akcemi „téhož“ subjektu. To znamená, že onen odlišný LOGOS, díky kterému se jednotlivé akce mohou vztahovat navenek, do vnějšího okolí k téže skutečnosti, která má být akcemi zasažena, takže různé po sobě následující anebo i zároveň různými cestami se ubírající akce jsou spjaty dvojím způsobem, jednak tím, že jsou akcemi, tj. subudálostmi, náležitými k téže superudálosti, ale na druhé straně také tím, že se navenek vztahují k téže „skutečnosti“ jako cíli nebo terči svého zaměření. A toto dvojí sepětí nemůže být „ovládáno“ týmž LOGEM, resp. týmž „výkonem“, „uplatněním“ LOGU. A tento odlišný LOGOS, zajišťující sepětí různých akcí tím, že všechny směřují navenek k „témuž“, musí nepochybně zajišťovat také to, že se ony různé akce udržují v sepětí také tím, že jsou akcemi téhož subjektu (což není totéž, jako když řekneme, že jsou akcemi, spojenými spolu v rámci jediné superudálosti). Tu rovněž musí LOGOS zajišťovat spjatost v souvislosti s něčím, co není součástí, imanentní složkou samotného událostného dění. – Protože však je naprosto zřejmé, že LOGOS nemůže zajišťovat sepětí (shromáždění, sjednocení) skutečností, jež jsou od sebe reálně odděleny tím, že si jsou navzájem vnější (leč s výjimkou takovou, že integruje jejich vnitřní stránky!), a protože tou vnější skutečností může být i něco, co vlastně žádným pravým jsoucnem není, takže „zevnitř“ ani integrováno být nemůže, vyplývá z toho jediný možný závěr: LOGOS zajišťuje ono sepětí přes intencionalitu onoho druhého typu, tj. přes intencionální akty, které jsou s to „konstruovat“ své intencionální „předměty“ tak, aby byly s to „in-formovat“ příští akce, mířící již nikoliv k intencionálním, nýbrž k reálným předmětům.

Sama námi jakoby poprvé rozpoznaná skutečnost, že pravé jsoucno jako celek nelze ztotožňovat s „pravým jsoucnem“ jakožto subjektem (z čehož ostatně vyplývá, že subjekt vlastně v přesném smyslu není pravým jsoucnem), nás nutně vede k otázce, jak mohou být jednotlivé akce jakožto subudálosti oné superudálosti, již je pravé jsoucno jako celek, spjaty jakožto akce téhož subjektu. Je-li sám subjekt výsledkem, výtvozem akcí, je zřejmé, že jedním z nejdůležitějších rysů fungování či spíše poslání subjektu je zajišťovat sériím akcí téhož subjektu ještě jinou návaznost, jinou souvislost, než je ta, kterou zajišťuje jejich vintegrovánost do jedné jediné superudálosti. „Pravost“ této nové, odlišné souvislosti a návaznosti akcí je čímsi novým, od pravosti pouhého „pravého jsoucna“ odlišným, nad ni vyšším typem pravosti. Zde už nejde o pouhou souvislost jedné akce s ostatními akcemi, o její zapojenost spolu s ostatními akcemi do téže superudálosti, totiž pravého jsoucna jako prostoročasového celku, nýbrž o souvislost vyššího typu, vyššího řádu, spočívajícího na jedné straně v tom, že všechny tyto akce jsou „integrovány“ jako akce téhož subjektu, a protože onen subjekt je výtvozem akcí, jako akce, jež spolu souvisí právě navíc tím, že centrum své integrity, své soustředěnosti kladou mimo sebe a hlavně mimo samu superudálost; na druhé straně pak souvisí určité akce (jejich množina se nemusí krýt a nekryje s množinou oněch prvních, a nemusí v ní nutně být ani obsažena, tj. může jít i o akce více subjektů!) přes intencionální objekt, který je jako takový rovněž výtvozem akcí, ale zásadně se liší od subjektu všech intencí.

88-456

10. června 1988

V této knize nesleduje autor, jak by se někomu mohlo snad zdát, cíl nějak negativně hodnotit fenomén náboženství. Sám vlastně o náboženství vůbec nehodlá psát. Pokud přece jenom o náboženství bude řeč, pak jenom proto, že bude řeč o víře, a víra – jak se to projevilo v celých dosavadních dějinách chápání víry (objev víry či snad vynález pojetí víry musíme připsat starým Izraelcům, zejména prorokům) – je nejenom kriticky až negativně naladěna ve svém vztahu k náboženství, ale ve svém sebepochopení samu sebe interpretuje jako protivu, přímý opak náboženství, resp. náboženské orientace. Autor se k tomuto vidění vztahu mezi vírou a náboženstvím nechce sám autoritativně vyjadřovat, ale chce nechat na čtenářovi, zda se s oním sebepochopením víry ztotožní anebo zda bude spíše nakloněn kompromisu, kterým se vyznačují celé dosavadní dějiny křesťanství, totiž kompromisu, který z hlediska víry, jak se původně sama chápala, je kompromisem mezi nesouměřitelnými skutečnostmi, mezi inkompatibilními fenomény. Jednou věc chce však autor tvrdit zcela nekompromisně: víra nemá s náboženstvím nic společného, je to něco jiného, náboženství tak cizího, jako je náboženství samo cizí víře. Filosofický pokus o myšlenkové uchopení a interpretaci podstaty víry nemá smysl podnikat a ani nelze podnikat tak, jak se to již nescíslněkrát v minulosti a až dodnes dělo, totiž přes fenomén náboženský. Filosofie náboženství je ovšem disciplína možná a legitimní; nicméně filosofie víry se může svým tématem zabývat, aniž by se byť jen docela málo starala o náboženství, a tedy aniž by s filosofií náboženství ať už spolupracovala nebo sní polemizovala. Víra bezpečně ob stojí, aniž by se v nejmenším starala o svůj vztah k náboženství. Ovšem jiná je otázka, zda v případné konfrontaci ob stojí „*religio*“.

88-457

10. června 1988

Idealistická tradice (eventuálně až subjektivistická tradice, neboť zde nemáme na mysli idealismus tzv. „objektivní“) ve svých vlivech doznívá ještě i v postavení otázky tzv. konstituce objektu (intencionálního, ale skrze něj i „reálného“, což ovšem již překračuje meze subjektivismu). Proto je tak velice důležité si uvědomit, že konstituce „objektu“ nemůže probíhat izolovaně, tj. nezávisle na konstituci subjektu, přičemž subjekt je konstituován v některých ohledech podobně, jako intencionální objekt, v jiných však podstatně odlišně. Může se to zdát dost zvláštní až podivné, ale je tomu tak: s idealistickou a subjektivistickou tradicí můžeme a popravdě vzato musíme skoncovat právě při probírání tématu a řešení problému, který se pro to zdá nejméně vhodný, totiž při tématu „subjektu“. Problematičnost a omezenost „předmětného“ myšlení lze nejlépe odvodit z „faktu“, že dodnes není schopno „pojmut“ subjekt jinak než tak, že z něho udělá „objekt“. Abychom naproti tomu získali potřebnou praxi v přístupu ke konstituci subjektu, musíme si plně zpřítomnit povahu artefaktu, jehož „vnitřní stránka“ je sice eminentně důležitá pro pochopení artefaktu, ale zároveň není vnitřně spjata s jeho vnější stránkou, takže sám artefakt je ryzí předmětností (jako takový). V takovém

případě mluvím v užším smyslu o uměleckém díle, které je nutno chápat v souvislosti s jeho vnitřním světem, který však musí každý posluchač, čtenář nebo divák vždycky znovu rekonstruovat – někdy bez pomoci dalších prostředníků, jindy s jejich pomocí (např. když se setkává s dílem, provedeným výkonnými umělci, např. herci, hudebníky atp.). Lze říci, že subjekt je podobným „nejsoucnem“, jež musí každý sám znovu a znovu vyvolávat „v život“, a oživený nechat „rozhodovat“ o dalším průběhu superudálostného dění.

88-458

10. června 1988

Když Gadamer vykládá pojem horizontovosti, horizontu a horizontové intencionality u Husserla, připomíná Diltheyovu kritiku novokantovců (27š2, *W. u. M.*, s. 232) a cituje zejména jeho výtku (Ges. Schr. Bd. I., s. XVIII), kterou míří na novokantovské pojetí noetického subjektu: „In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nich wirkliches Blut.“ (Viz také souvislost!) Jako námitku však můžeme (a vlastně musíme) formulovat otázku, zda v subjektu (ať už poznání, ať už akcí jiného druhu) vůbec nějaká opravdová krev kolovat může. Cožpak můžeme legitimně předpokládat, že subjekt poznání má nějaké tepny? Má vůbec tělo, tělesné orgány, tkáně atd.? A právě zde docházíme k pozoruhodnému závěru. Zatímco superudálost pravého jsoucna, v našem případě člověka, se uskutečňuje zvnějšňováním, samo toto zvnějšňování si užívá těla, jež nelze ztotožňovat s člověkem jako celkem, jako pravým jsoucnem vcelku. Tělo je tělem jen *hic et nunc*, i když jeho součástí jsou partie, resp. struktury, jež „přetrvávají“ v čase (zatím musíme „mechanismus“ tohoto „přetrvávání“ nechat stranou). Toto tělo však není ani integritou samotnou, natož aby bylo garantem integrity. To, co tělo „dělá“ (přesněji: co dělá subjekt prostřednictvím těla), není ještě zdaleka integrováno prostě tím, že to je výkon těla, neboť podobné výkony těla mohou být také docela zmatené. Subjekt není jen subjektem akcí, ale také subjektem jejich integrity (což není totéž jako „centrem“ jejich integrity), zatímco naopak akce ustavují subjekt jako to, co má integrovat jejich souhru a funkčnost, resp. skrze co má tato integrita být ustavována a udržována. Musíme tedy upřesnit, co míníme otázkou, zda subjekt „má“ nebo „nemá“ tělo.

88-459

10. června 1988

Husserlovo pojetí horizontu nevýslovně (zamlčeně), ale docela určitě předpokládá, že „každá jednotlivá danost s sebou přináší svůj *horizont* dalších možných zkušeností, především svůj prostorový horizont. Takový konkrétní prostorový horizont je právě naše „okolí“, ve kterém žijeme a které nám otvírá na všechny strany možnosti další zkušenosti“ (5672, Langrebe, *Filosofie přit.*, s. 58). Jak sledujeme Landgrebovo vyložení Husserlova pojetí, vidíme jednotlivost, považovanou za výchozí bod: „Tak již když analyzujeme jednotlivost čistě tak, jak je v naší zkušenosti míněna, je zjevné, že každá zkušenost a její předmět se nachází uvnitř celkového horizontu, který nazýváme „svět“. Jinými slovy „svět“ není nic ji-

ného než označení základní struktury zkušenosti a korelativně jejího předmětu.“ (s. 59) Tím je sugerována – a nesprávně! – geneze horizontu jako fenoménu. Nejprve jsou tu jednotlivosti, které s sebou nesou své horizonty, a teprve pak se tyto jednotlivé horizonty „nějak“ integrují v horizont celkový, totiž ve „svět“. Popravdě však se věci mají jinak, zcela naopak. Nejprve se nám otvírá „svět“ (i když jen pootvírá a my nemám řádné ponětí o jeho povaze). Teprve pak se v rámci tako se otvírajícího světa vydělují, nejprve jen poněkud a neostře, později stále ostřeji, jednotlivost. Malému dítěti, které začíná pronikat do světa kolem sebe za pomoci a pod vedením jazyka, se svět člení nejprve na několik typů, vlastně na několik obecnin od sebe odlišných skutečností. Teprve v dalších krocích začíná dítě od sebe odlišovat menší (užší) typy v rámci širších typů a posléze jednotlivosti. Tak dochází k jakémusi překlenutí vztahu k širokým typům a k jedinečnostíem, pro něž má biologické, fyziologické orgány registrace.

88-460

10. června 1988

Pro filosofii, která je svou nejvlastnější povahou vázána na reflexi a které v nových a nových reflexích plní své nejvlastnější poslání, má základní význam, kdo vlastně filosofuje, když je filosofování podnikáno. Když se něco „děje“, pak to „co“ se děje, je pouze průběh onoho událostného dění, a až do té míry nemá smysl se tázat po „subjektu“ onoho dění. I když říkáme, že se děje „událost“, nemáme tím za to, že mezi událostí a jejím děním je nějaký rozdíl. Naproti tomu tam, kde je řeč o akci, přestáváme se spokojovat s tím, že akci prostě zařadíme do rámce nějaké události. Musíme se tázat po subjektu oné akce. A pak vzniká otázka, zda událost sama (jako celek) může být považována za subjekt oné akce, když zároveň víme, že akce je nutně součástí oné události. Mezi událostí jako celkem a mezi událostí (resp. složkou?!) jako subjektem musíme rozlišovat. Filosofie, resp. filosofování ve smyslu dějin filosofického myšlení nemůžeme považovat za pravé událostné dění, je to dění dějinné, tudíž nepravé. I kdyby to ovšem bylo dění pravé, museli bychom se tázat po subjektu, neboť filosofování je aktivní činnost a spočívá na jistých aktivitách a akcích. Tím spíš se ovšem musíme tázat po subjektu (či subjektech) filosofování, když si uvědomíme, že filosofování není pravým událostným děním. Zároveň si nepochybně dostatečně uvědomujeme, že filosofování není prostou součástí, složkou, pouhým aspektem života. Výrok, že filosofie je to, co dělají filosofové, nemůže obstát, neboť to, co filosoficky filosofové dělají, nedělají jako časoprostorové lidské životy, nýbrž jako filosofující subjekty. Subjekt se stává filosofem teprve tím, že filosofuje. Proto také nikoliv vše, co dělá, je filosofování. Teprve filosofováním se filosof stává filosofem. Co to znamená?

88-461

11. června 1988

1) Předminule jsme provedli rozlišení mezi psem jako celkem psího života (superudálostí psí bytosti, pravého jsoucná) a mezi psem jako subjektem. Veške-

ré psí akce náleží do rámce oné superudálosti, ale jejich subjekty nejsou totožné, nýbrž liší se mezi sebou.

2) V tomto prvním přiblížení jsme nechali stranou řadu dalších aspektů, které však při důkladném zkoumání nelze nechat bez povšimnutí. Akce nemohou být prováděny leč prostřednictvím těla. Ani tělo psa nemůže být ztotožněno s celkem jeho života, neboť v každém údobí života, ba dokonce v každém okamžiku životním je tělo, jež má pes právě k dispozici pro své akce, poněkud odlišné od těla v údobích a dokonce okamžicích jiných.

3) Tělo a tělesnost souvisí jistým, dosud blíže neprozkoumaným způsobem se základním rysem událostného dění, totiž se zvnějšňováním vnitřního. Tělo je totiž možné pouze díky tomu, že to, co je původně vnitřní (nepředmětné) se zčásti přeměňuje na vnějšek a jako vnějšek je přístupné odjinud, zvnějška, tj. pro jiné události, pro jejich akce a reakce.

4) To, co se nám tedy jeví jako tělo, je vlastně rezultat nesčíslných reakcí rozmanitých (pravých) událostí jedněch na druhé. Tyto vzájemné reakce mohou být dále nekoordinované, a pak jsou jinými (vyššími) událostmi registrovány jako hromady či tělesa (eventuálně ještě rozmanitě jinak), ale mohou být také nějak koordinovány, a význačným typem takové koordinovanosti jsou organická těla.

5) Tělo je produktem dění oné superudálosti, která „má“ toto tělo. Aby je vskutku „měla“, aby jí „vládla“, musí bezpodmínečně svěřit tuto vládu jinému svému produktu, totiž subjektu. Konstituce subjektu a konstituce těla musí postupovat paralelně a ve vzájemné souvislosti a závislosti. Souvislost mezi subjektem a jeho tělem je zajišťována akcemi, přičemž akce vytvářejí jak subjekt, tak tělo.

6) V určitém smyslu, který bude třeba ještě upřesnit, nenáleží ani subjekt, ani tělo k oné superudálosti, jíž je např. pes jako časoprostorové „pravé“ jsoucní, nýbrž přesahují vždy její rámec (i když je nelze redukovat na tento přesah). Pokud tělo zcela vypadne z rámce superudálosti, je to mrtvé tělo. Subjekt mimo superudálost (a tím též mimo tělo) není skutečný, neboť není schopen skutku.

7) Řecká antika razila pojetí tohoto vztahu mezi tělem a subjektem jakožto substanciální dualismus duše a těla; tím ovlivnila celou evropskou tradici, takže dokonce ještě v druhé polovině našeho století je možno mluvit o „péči o duši“ jako o něčem aktuálním a ještě dnes smysluplném. Někdy se ještě dále rozlišuje mezi duší a duchem. Představy o vzájemném vztahu těla, duše a eventuálně ducha se ovšem velice různí.

8) E. Rádl ve své poslední knížce, která vyšla až po jeho smrti, načrtl (bez důkladnějšího zpracování) jiné pojetí našeho problému, jež po mém soudu stojí za pozornost přinejmenším v některých ohledech. Rádl má za důležité zdůraznit, že „život je neviditelný“ a že „živé bytosti ...jsou nehmotné a pouhým smyslem nepřístupné“ (II. b). „Skutečná živá bytost je však tak nehmotná, jako byla republika římská anebo jako je katolictví.“ (II. a) „Živá bytost je neviditelná a nehmotná jako Platonova idea, jako plán podniku, jako duše“ (II. a).

9) Se stejným důrazem však Rádl podtrhuje také druhou věc: „život je nutně vázán na hmotu (a energii) a . . . nemůže existovat bez ní, ačkoliv hmotou ani energií není“. Ačkoliv živé bytosti „jsou nehmotné a pouhým smyslem nepřístupné, nemohou žít a provádět své úkoly (na zemi) pouze ve hmotě a síle; bez vlády nad hmotou a nad energií, které jsou částí tohoto viditelného světa, života není. Toto je věc podivuhodná: život (vitálnost i morálnost) není hmotný, ale bez hmoty na tomto světě nevládne.“ (II. b)

10) A Rádl formuluje vlastní problém: „Proč toto spojení těla se životem je nutné, proč život sedí ve svém těle jako ve vězení, kterého nemůže opustit než

smrtí, o tom není ani potuchy; selhaly však všechny pokusy obejít toto nutné podřízení těla životu a oddělit vládu života od jejích prostředků.“ „Život je fatálně spjat s tělem; ačkoli je neviditelným a místně neurčitelným programem, nemůže vládnout jinak, než že ovládá, řídí, pořádá tělo.“ (II. b)

11) Pochopitelně nezbyvá než provést některé korektury, zejména tam, kde Rádl stále ještě zůstává pod vlivem řecké antiky, zejména pak Aristotelovým. („forma živých bytostí, zvláštní pro každý druh, rod, čeleď, řád a tak dále“ – s. 25) My vidíme věci jinak: setrvačnost druhu, rodu, řádu a pod. počítáme stále ještě k tělu. Fatální spjatost života s tělem v sobě zahrnuje fatální spjatost s rody, čeledmi, řády atd. – obojí je totiž možno vidět.

12) Odmítneme-li takto slovo „forma“ (tvar), neodmítáme tím ještě slovo „řád“, „uspořádání“, „program“. (Jde o přesnější vymezení, neboť i uspořádání může být chápáno jako forma! – ovšem v jiném smyslu!) Rádl mluví o „neviditelném a místně neurčitelném programu“. To může také vzbudit nežádoucí konotace a představy, např. jako by onen program *byl něčím* mimo prostor a mimo čas, nad prostorem a nad časem. Důležitá je jiná charakteristika Rádlova, totiž „pouhým smyslem nepřístupné“; právě takto musíme chápat slova jako „neviditelné“ (případně „neslyšitelné“, „nehmatné“ a pod.)

13) Pro nás to, co se ukazuje, je přístupné pouhým smyslem (i tady ovšem s rezervou!). Tam, kde je navíc nutný LOGOS, tam jde o vyjevování. Živá bytost se ukazuje jako tělo, ale ve skutečnosti není s tělem totožná. Živá bytost je víc než tělo, ale také tělo je víc než živá bytost (přesahuje rámec živé bytosti). V těle ze živé bytosti stále něco odpadá, odumírá, je z ní vylučováno atd. (Srv. Senekův 58. list Lucilioví, s. 99 česk. překl. : „tělo, něco tak prchavého“.) Tělo však má i své setrvačnosti. Ty však neukazují někam dál či lépe než změny.

14) Podobně to je s živou bytostí jako subjektem. Tak subjekt vykračuje z rámce živé bytosti jako celku, a zároveň je tento celek víc než může být subjekt. „Dějiny“ subjektu podobně jako „dějiny“ těla jsou odlišné od superudalosti živé bytosti vcelku, ale nejen souvisí, nýbrž místy se i překrývají či spíše navzájem prostupují. Každá živá bytost je tedy jakási „trojice“ či „trojina“. Uvedené trojí spolu souvisí, je spolu navzájem spjata, ale není totožné a musí být odlišováno.

15) Budeme-li chtít zkoumat působnost LOGU na úrovni dějin, musíme si být dost jasně a zřetelně vědomi toho, že člověk se stává dějinnou bytostí jako subjekt, nikoliv jako tělo, a také – a to je zvláště důležité – nikoliv jako živá bytost vcelku. Budeme si proto muset ujasnit, co to je dějinný subjekt, a potom zejména, co to je etický subjekt a politický subjekt.

16) Jak se ukazuje, letos nemůžeme ukončit filosofickou logiku, resp. filosofii LOGU, protože jsme se dostali ledva na práh funkce LOGU v dějinách, tj. k otázce, jak se prosazuje a uplatňuje LOGOS v nepravých (dějinných) událostech prostřednictvím dějinných subjektů. (Těž filosofie!)

88-464

12. června 1988

Jestliže pochopíme „péči o duši“ jako péči o (vlastní) subjekt, pochopíme podstatu napětí mezi „položít duši svou za přátele“ a mezi „pečovat o svou duši“. Zkusme tedy položit rovnítko mezi „subjektem“ a „duší“ a provedme destrukci metafyziky, tj. destrukci metafyzického pojetí duše jako substance. Duše je náš výtvar, i

když se jejímu vytváření a přetváření můžeme učit od jiných lidí (rodičů, učitelů atd.). A duše nemá setrvačnost substance, která je posledním nositelem změn, které probíhají jen na povrchu. To však vůbec neznamená, že je čímsi okrajovým, nedůležitým, sekundárním či dokonce epifenomenálním. Duše přebírá odpovědnost, stává se rozhodující instancí, vědomí je jejím vědomím, akce jsou jejími akcemi. Jen ve sféře nižších nebo rutinizovaných funkcí si tělo zvládá své problémy samo, většinou jde o ryze organické funkce, jež zajišťují, aby tělo bylo duši plně k dispozici. Tam, kde tělo neslouží dobře, trpí újmu i sama duše (pokud situaci ovšem nedovede zvládnout z oslabení těla nevytvoří docela zvláštní stimul pro lepší fungování vlastní). Duše tedy má své vlastní důvody, proč pečovat o „své“ tělo a proč je udržovat v dobré kondici. Ovšem také duše sama musí být nejen vytvářena a přetvářena, ale i pěstována, cvičena, kultivována. Snad by bylo přesnější říci, že duše se sama musí pěstovat, kultivovat, neboť tu není nikdo ani nic, co by o duši mohlo pečovat. Duše tedy musí pečovat o sebe samu. Ale v tom je právě skryto velké nebezpečí. Chápeme-li „sebe“, tj. své „svébytí“, své bytí jakožto bytí subjektu, jako něco odlišného od duše, co je duší „vybaveno“ podobně, jako je vybaveno tělem, pak se stává zcela nejasným, čím toto redukované, osekane, vyabstrahované „já“ vlastně jest. Je dost pochopitelné, že se pak stává čímsi jen formálním, jen strukturálním, jen jakousi otevřenou funkcí s neurčenou neznámou, o které vlastně rozhoduje teprve dosazení – totiž dosazení oné duše. Pak duše je důležitější, závažnější než „já“ jako formální subjekt. Ale jakmile zvolíme toto řešení, jsme už beznadějně v těžkostech, s nimiž bylo a je spojeno staré metafyzické (předmětné) myšlení. Duše je pak objektivována, zpředmětněna, je čímsi „o sobě“ – a nakonec právě substancí. A právě tuto nesnáz se pokusil řešit Kierkegaard poukazem na to, že ať už tělo nebo duše, subjektem, „já“, svébytím se stává teprve tehdy, když se odtrhne a do distance postaví od a proti svému „zdroji“ a vztáhne se k sobě. Kierkegaard tu mluví o „nemoci k smrti“. Ale my se můžeme tázat: kdo tu je nemocen? Kdo tu vlastně umírá? Pro nás zní tato otázka ještě naléhavěji, protože musíme rozhodnout, v čem vlastně budeme vidět smrt. Proti Kierkegaardovi lze namítnout to, co vyslovil již velmi dávno např. Seneka: Zemřeš ne proto, že jsi nemocný, ale proto, že žiješ. (78. list Lucilioví, s. 130 českého překladu, 5573) Každá živá bytost je velkou složitou událostí a jako taková má svůj počátek, průběh a konec. Zabránit tomu, aby skončila, by bylo možno jen jediným způsobem, totiž nepřipustit, aby započala. Ale pak by bylo zase nesmyslné se pokoušet zabránit něčemu, co vůbec nehrozí. „Péče o duši“ byla inspirována přesvědčením, že tělo umírá, ale duše je nesmrtelná. Pak ovšem péče o duši měla v životě těla jedinou příležitost, aby se zkultivovala, a tato příležitost nesměla být ztracena, promarněna. V jistém smyslu lze Kierkegaardovi namítnout, že jedinou skutečnou nemocí k smrti je sám život.

88-466

12. června 1988

Seneca má v 71. dopise Lucilioví podivnou formulaci: Jednejme tak, aby všechen čas patřil nám; nebude nám však patřit, jestliže nezačneme dřív patřit my sami sobě. (č. překl. s. 128–9; „Id agaus, ut nostrum omne tempus sit. Non erit autem, nisi prius nos nostri esse coeperimus.“) Co to znamená „patřit sobě samým“? Je to vskutku to, co Kierkegaard považuje za onu nezbytnost, jíž se nemůžeme vyhnout, ale jež vede k smrti? Jak vůbec může člověk patřit sám sobě? Jistě má jistý

smysl mluvit o tom, že toto je moje tělo, nebo mluvit o „své“ duši. Ale pak ten, komu ono tělo nebo ona duše „patří“, tj. náleží, sám není ani tělo ani duše. Znamená v takovém případě „patřím sám sobě“ něco jiného než „nepatřit nikomu a ničemu“? Tj. být bezprizorný? – Ostatně, co znamená, že všechen čas patří nám? Co s ním budeme dělat, když jej nevěnujeme něčemu jinému, než jsme sami? Cožpak tu náš čas není určen k tomu, abychom něco podnikali, tj. věnovali jej tomuto podnikání? Nebo abychom jej věnovali některému z lidí, které máme kolem sebe a kteří toho mají zapotřebí? Co to znamená věnovat se plně jenom sobě, věnovat svůj čas jen sobě a na sebe? Co vůbec můžeme se sebou podnikat? Znamená toto uchvácení a uchování veškerého svého času pro sebe onu „péči o duši“? Ale ta naše duše, to jsme my? Anebo je to naše duše a my ji „máme“? V tomto druhém případě nemá patřit veškerý čas naší duši, ale nám. Anebo opravdu naše duše, to jsme my sami. A pak péče o duši znamená péči o sebe. Ale jak o sebe vlastně můžeme a máme pečovat? Není pak právě toto pečování o duši, tj. pečování o sebe, vskutku tou nejjistější zárukou, že budeme mrtví ještě za živa? Nepatří právě k podstatě života ona orientace ven ze sebe, k druhým lidem a věcem, zejména pak k tomu, co je pro nás orientací, k pravdě?

88-467

12. června 1988

- 1) Základní musí být pro nás otázka, co je dnes zapotřebí dělat, a hned po ní druhá otázka, co je dnes možno dělat. To se nemusí krýt. A teprve po – třeba jen předběžném – řešení těchto dvou základních otázek může přijít na řadu otázka třetí, co v tomto rámci může a musí podnikat Charta 77. A to zase musíme rozlišovat mezi tím, co mají a musí dělat signatáři jako samostatní jednotlivci, a co mají, musí, ale také nemají a nesmí dělat mluvčí.
- 2) Přístup k prvním dvěma otázkám a jejich řešení nevyplývá nikterak jednoznačně ze signatářství; v tom smyslu nelze očekávat v řadách chartistů nějakou samozřejmou jednotu, ale žádnou takovou jednotu nelze ani oktrojovat nebo organizovat. Lze v tom směru jenom vést rozhovor. Cílem takového rozhovoru na bázi Charty 77 je vyjasňování, v kterém směru je třeba především vést zápas o lidská a občanská práva, jakož i ustavičné zkoumání, zda onen zápas zůstává v mezích, daných základním dokumentem. Zejména v tomto druhém bodě mají největší odpovědnost mluvčí, neboť jsou hlavními strážci toho, aby ony meze nebyly překračovány a aby zůstal zachován základní konsenzus i v situacích, kdy se názory na nejrůznější skutečnosti začínají podstatně lišit.
- 3) Ve vidění toho, co je dnes nutno a možno dělat, musí každý mluvit jen za sebe. To platí nyní i pro mne. Protože situace je objektivně nejasná, resp. neprůhledná a další vývoj lze jen (s rizikem) odhalovat, nelze stanovovat žádné generální směrnice, ale každý musí zkoušet dělat to, co opravdu umí a na co stačí (pokud možno sám nebo s malou skupinou přátel, kolegů, spolupracovníků). Ve všech oborech a ve všech složkách společenského života jsme zavaleni amatérismem a diletantismem. Tomu je třeba čelit tím, že každý bude dbát toho, aby byl v něčem dobrý, aby to uměl, aby byl odborníkem. Teprve pak bude schopen dobře rozeznávat svou odbornost a svůj diletantismus.
- 4) Žijeme a ještě několik let asi budeme žít v přechodné době, kdy se základní perspektivy budou muset teprve objevovat a upřesňovat, a to ve vzájemné diskusi a kritice. Předčasně se pouštět do větších akcí je jen spolehlivou cestou k

novým omylům. Potřebujeme také nové vůdčí osobnosti, a ty buď vůbec nemohly zatím vyrůst, anebo ještě nemohly vejít v širší známost. Nedělejme znovu tu základní chybu každého diletantismu, že každý bude dělat všechno a zejména mluvit do všeho. Každý nechť se pouští jen do toho, čemu rozumí, anebo kde se může spolehnout na dobrého, inteligentního, vzdělaného a čestného vůdce. Svě vůdce si každý musí hledat a najít na své riziko.

5) Charta 77 takovou vůdcovskou roli zastávat nemůže, a tudíž ani žádný mluvčí Charty 77 (jakožto mluvčí). Mluvčí se tu naopak musí držet dost zpátky. A musí rozlišovat, kdy mluví a jedná jakožto mluvčí, a kdy jen sami za sebe.

6) Kdykoliv je zapotřebí podnikat něco, co Charta 77, resp. její mluvčí dělat nemohou a nesmějí, je zapotřebí to provést buď osobně nebo v malé skupince, nebo v podobě samostatné iniciativy, která se rozhodne uplatňovat základní lidská nebo občanská práva, v tom či onom směru. Na Chartu je pak možno se odvolávat, k jejímu programu jako k vlastní bázi se hlásit, ale nikdy takovou iniciativu nelze inserovat jako chartistickou (nýbrž jen ve shodě s Chartou nebo v jejím duchu apod.).

7) Proto se mi zdá, že Charta 77 nejen nemůže, ale ani nemusí nějak zvláště měnit své zaměření a své aktivity. Bude-li se situace „zlepšovat“ ve smyslu jistého uvolnění a většího oficiálního respektu k lidským svobodám a právům, je vysoce pravděpodobné, že se zároveň uvolní zdroje potenciálního nebezpečí na jiných stranách a v jiných složkách společnosti. Tak např. nedemokraté nejsou jen v KSČ, ale i jinde ve společnosti. Pak bude nutno obhajovat práva některých lidí ne už jenom proti úřadům a oficiálním orgánům, ale třeba také proti veřejnosti, nebo alespoň proti některým horkým hlavám a křiklounům.

8) Je pravděpodobné, že latentní nezaměstnanost se už brzo začne měnit v nezaměstnanost skutečnou. Nezmění-li se mnoho jiných věcí, zdá se být jistou věcí, že rozhodování o tom, kdo má být propuštěn, bude zneužito k politickému tlaku a možná přímo vydírání některých lidí. To bude hned velmi široké působnosti nejen pro Chartu 77 a pro VONS, ale také pro iniciativní skupiny, zaměřené na problematiku odborářskou, apod.

9) Pronikla zpráva, že bude revidována ústava. Bylo by dobré a přímo nutné se na to důkladně připravit a přispět vážným a věcným způsobem do diskuse (eventuálně i k vyvolání takové diskuse). Jen v některých bodech budou moci nějaké materiály podepsat sami mluvčí; ostatní věci budou snad někdy moci jen předložit k diskusi, ale většinu příspěvků si bude muset vzít na starost skupina odborníků právnicky a politicky značně vzdělaných, ale také politicky sobě blízkých (a budou se ve svých příspěvcích dost odlišovat od svých profesionálních kolegů jinak politicky zaměřených). Tady je možno a nutno něco podnitit, ale zároveň znát dobře meze, které nebude možno za Ch 77 překročit.

10) Měla by se – rovněž mimo Ch 77 – zformovat politická skupina (nebo více politických skupin) a s dost určitě formulovaným programem, která by se obrátila na tu nebo onu z politických stran formálně existujících s nabídkou spolupráce a s požadavkem poskytnutí politické platformy. Pokud by se to nesesetkalo s porozuměním (pravděpodobné to zajisté nikterak není), mohla by se politicky deklarovat výrazněji. Nepochybně to je spojeno s rizikem, ale byl by to holý nesmysl, chtít předělat Chartu na nějakou takovou politickou stranu nebo hnutí apod.

11) K tomu cíli je však třeba předem prodiskutovat zásadní otázky a dohodnout se na nějakém programu, který by bylo možno co nejpřesvědčivěji formulovat a zveřejnit. Náleží k největším desiderátům naší současnosti, že nejenže takový program neexistuje, ale že neexistují ani pracovní skupiny, které by se

o takový program vůbec pokoušely a staraly. Vůbec mám za to, že dnes je prvním příkazem myslet, na děláni že ještě není čas. Také v politice platí „dvakrát měř, jednou řež“.

12) Sebelejší politik se dnes (ani na Západě) nemůže obejít bez odborníků-ekonomů. Ale ani v ekonomii neexistuje žádný všeobecný souhlas. Proto nestačí jen politické programy, ale právě tak nestačí ani jen ekonomické programy. Určitou politiku lze provádět jen spolu s určitou ekonomickou politikou, a stejně tak i obráceně. Varujme se zejména zde diletantismu a střílení od boku! Hlavní práce musí zůstat v rukou odborníků. Jak je možno to skloubit s demokratismem? To je také základní politická otázka, o které je nutno diskutovat a kterou je nutno objasňovat.

13) V současné době se (krom všeobecně katastrofálního stavu) naše společnost ocitá v podivném dilematu. Na jedné straně si stav naší ekonomiky (a techniky atd.) vynucuje se nejrychlejší zavádění dost pronikavých změn, na druhé straně ekonomické, technické a z nich vyplývající politické potíže vytvářejí příznivé podmínky pro demokratizaci a liberalizaci kulturního života, přesněji řečeno, pro jisté znovuoživení a obrodu těžce poškozeného kulturního života. Čím déle bude trvat přechodné „bezvládí“ či spíše bezradnost vládnoucích, tím hůř pro ekonomiku, ale tím lépe pro kulturní a duchovní stav společnosti. Co z toho vyplývá prakticky?

14) Charta 77 nikdy nebyla, není a nebude povolána nabízet komukoliv nové řešení politické, ani ekonomické, ani jakékoli jiné speciální situace naší společnosti. Může však v jistém omezeném rozsahu inspirovat a stimulovat iniciativy jednotlivců a skupin, a může (a měla by) také volat ke střízlivosti a věcnosti tam, kde začnou převažovat emoce nad rozumem a nadšení nad věcností. Zdá se mi, že je v duchu jejích původních závazků a cílů, bude-li podněcovat věcnost, střízlivost a kritičnost ve všech směrech a oblastech společenského života. Dnes hrozí nebezpečí, že budou předkládána a také realizována různá předčasná a nezralá řešení, protože naprosto zakrněl a upadl smysl nejširších vrstev pro to, že záležitosti mají svou odbornou stránku. Charta 77 by měla spojit svůj důraz na lidská práva s jedním důrazem, který není přímo obsažen ani v mezinárodních dokumentech, ale je pro uplatňování obecně přijatých zásad elementární podmínkou.

15) Je absurdní prosazovat právo na svobodné přesvědčení, a zároveň žádné přesvědčení nemít. Tím absurdnější je volat po svobodě vyslovit a hájit své předsvědčení, své pojetí, své názory, a přitom zapomínat na to, že pojetí a názory nejsou soukromou, subjektivní záležitostí každého člověka, bez ohledu na jeho znalosti, vzdělání, kultivovanost. Nejzákladnějším lidským právem je právo na pravdu, právo, spravedlnost. Protože však neexistuje způsob, jak toto právo institucionálně zabezpečovat, byla formulována jiná práva, která mají za úkol usnadnit situaci těm, kdo pravdu, právo a spravedlnost hledají, a znesnadnit situaci těm, kdo je znásilňují. Svoboda přesvědčení ztrácí jakýkoliv smysl, přestává-li být ve službách pravdy, atd. Je třeba si vyjasnit, že relativismus a skepticismus, dnes tak rozšířený, je v rozporu se zásadami Ch 77. V tom vidím jeden ze základních vnitřních úkolů našeho společenství.

16)

88-471

19. června 1988

V jednom bodě se dnes vracíme a vlastně musíme vracet k předsokratovskému mysliteli, totiž k Hérakleitovi. Jeho formulí řečeno, všechno teče, všechno se proměňuje, PANTA RHEI. Vezmeme-li tuto formuli vážně, vyplývají nám z toho některé významné konsekvence. Především musíme odmítnout pojetí (Parmenidovo, které s Hérakleitovým polemizovalo), že „PAN“ je zároveň „HEN“ (známá formule HEN KAI PAN), a nadále musíme držet PANTA jako mnohá, multilplicitní, resp. pluralitní. Aby byla pluralitní. Aby byla pluralita možná, musíme předpokládat jednotlivá od sebe oddělená a tako odlišitelná proměňující se jsoucná. Každé takové jsoucné představuje kus onoho všeobecného dění, který je nějak podržen či spíše shromážděn, sjednocen, soustředěn v jednotu. Vesmírné dění není tedy jakýmsi obrovským procesem, nýbrž pluralitou jednotlivých procesů, z nichž každý je nějak soustředěn v jednotu, tj. integrován. Budeme-li tedy filosofický obor, zabývající se děním jako takovým, nazývat rheologií, je zřejmé, že v jejím rámci musíme rozlišovat dva hlavní podobory (alespoň pro začátek dva), za nichž jeden bude zkoumat dění jednotlivého jsoucná, zatímco druhý bude zkoumat dění, v němž či jímž se jednotlivá jsoucná budou vztahovat k sobě navzájem. Protože však existuje dvojí základní způsob, jak se k sobě různá jsoucná vztahují, totiž takový, kterým se prostřednictvím oněch vztahů a za jejich pomoci ustavují nová, vyšší jednotlivá jsoucná, a potom takový způsob, kterým se žádná taková jsoucná vyšší úrovně neustavují, je zřejmé, že první způsob bude náležet opět spíše do oboru zkoumání toho, jak se dějí jednotlivá jsoucná. Proto zavedeme rozlišení mezi dvojím typem jsoucné, totiž mezi jsoucnými pravými a mezi jsoucnými nepravými, nebo lépe mezi pravými a nepravými událostmi (pravým a nepravým děním).

88-472

19. června 1988

V čem spočívá základní rozdíl mezi děním pravým a děním nepravým? Pravé dění je integrováno takovým způsobem, že představuje událost. Událost je kusem dění, který má svůj počátek (před nímž událost neexistuje), dále průběh, jímž se událost děje, tj. odehrává, a posléze konec, po němž událost zase neexistuje (pokud o ní zbývají ještě nějaké relikty, nenáleží už k dění oné události). Musíme si proto klást otázku, co působí, aby nějaké dění bylo integrováno v pravou událost. Tu část filosofické rheologie, která se zabývá děním pravých událostí (resp. pravých jsoucné), můžeme nazvat filosofickou fyzikou nebo pro začátek snad lépe filosofickou fyziologií. FYSIS etymologicky souvisí se slovesy FYEIN a FYESTHAI, tj. roditi a roditi se, a také růsti. Zabýváme-li se FYSIS nějaké události, tážeme se po jejím zrodu (počátku), růstu (průběhu) a ovšem také po její smrti (konci). Co se z událostního dění nemůže vykázt svým počátkem, průběhem a koncem (ve smyslu zrodu, růstu a zániku, uhynutí), nemůže být považováno za pravou událost. Abychom však mohli odlišit pravý počátek (zrod) od počátku nepravého (který je jen proměnou a tedy pokračováním něčeho, co tu bylo již dříve), musíme se ještě tázt po tom, co z nějakého počátku (průběhu a také konce) činí vskutku počátek určité jednotlivé a vnitřně sjednocené události (a právě tak i průběh a konec téže události). Jde o to, co vlastně je schopno jednotlivé fáze události (pravé události) spojit, shromáždít, sjednotit v jedinou, integrovanou, celostnou událost. Na to nemůžeme odpovědět hned na počátku svého zkoumání, protože to uniká naší přímé pozornosti, našemu pozorování. Vše, co jsme schopni pozorovat, jsou vnitřně integrovaná jsoucná, lišící se od pouhých hromad či agregací nižších jsoucné. Musíme tedy zvolit nějaký neutrální název.

Pro volbu tohoto názvu se můžeme ve filosofické tradici dovolat opět již zmíněného před Sokratovce, totiž Hérakleita. Ten užil pro ono sbírající, do souboru shromažďující, pořádající a sjednocující názvu LOGOS. Nechme zcela stranou další osudy tohoto termínu (slova) ve vývoji jak samotného řeckého, tak i později všeho evropského myšlení, a zůstaňme jen u nejpůvodnějšího, tj. etymologického významu. LEGEIN znamená totiž původně právě sbírat, shromažďovat (a k tomu náleží pochopitelně vybírat to, co je pak shromažďováno a sjednocováno). Filosofická fyziologie, jak jsme se o ní již zmínili, se tedy neobejde bez tématizace toho, co jsme právě nazvali LOGEM a také bez tématizace jeho funkce, poslání, působení. Filosofickou fyziologii můžeme tedy chápat jako vstupní disciplínu k filosofické disciplíně mnohem základnější, totiž k filosofické logice, nebo snad (pro začátek a pro upevnění našeho povědomí o specifičnosti tohoto pojetí) filosofické logologii. Ve smyslu pověděného budeme tedy předpokládat, že za to, jak v rámci události (pravé) náleží k sobě její počátek, průběh i konec, je „odpovědný“ LOGOS: Kdyby nebylo LOGU, nebylo by žádné FYSIS. A protože každá jednotlivá událost má svou FYSIS, má také svůj LOGOS. Dokud se nepřesvědčíme o legitimní možnosti mluvit o LOGU jinak, budeme mít na mysli vždy jen určitý LOGOS určité jednotlivé události, která má svou určitou FYSIS. Že lze najít podobnosti mezi událostmi, mj. také určité „typy“ (druhy, rody atd.) událostí, necháváme zatím zcela stranou (budeme mít příležitost se k tomu vrátit, až budeme mluvit o problematice těla a tělesnosti). Lze mít za to, že odlišné události budou mít odlišný LOGOS (přičemž slovo „mít“ není dost na místě a užíváme ho jen s rezervou).

88-474

19. června 1988

Když už jsme mluvili o filosofické fyziologii jako vstupní disciplíně či subdisciplíně filosofické logologie, měli bychom se alespoň letmo zmínit o filosofické disciplíně, již jako by filosofické logologie dosahovala svého nejzazšího místa, své výspy nebo snad meze, kterou už nemůže překročit. LOGOS ustavuje a pořádá událostné dění v jeho vnitřní integritě. Ale LOGOS nemůže ustavovat událost jako takovou, to, že se vůbec začne dít. Něco základnějšího, hlubšího, původnějšího musíme předpokládat, oč se událost může opřít v samotném svém bytí, bez čeho by nebylo žádné události, žádného bytí události ani žádné možnosti toto bytí, tj. celé její dění nějak uspořádat, resp. pořádat. Je nějaká poslední instance, která každou událost zakládá, i když ji pak pořádá a řídí pomocí a prostřednictvím LOGU. Pro tuto poslední instanci nemáme ani název, ani žádné neutrálního slova, neboť dříve nebo později každé slovo, jehož užíváme v jistých souvislostech a podle jistých věcných pravidel, začne být spojováno s pojmem a jeho předmětem, tj. tím, čeho je pojmem. To však nechceme zcela vědomě činit, protože máme k této abstinenci vážné důvody, jež budeme mít příležitost objasnit na příslušném místě (jde o rozpoznání nedostatečnosti a přímo slepotě či nepoužitelnosti tradičního způsobu pojmového myšlení, jak bylo vypracováno ve starém Řecku a dodnes ovládá naše myšlení nejnovější a „nejmodernější“, jde o kritiku „předmětného“ myšlení). Proto zůstaneme v předsíní a nepůjdeme zatím dál. A co je v této předsíní? Tam je ono spolehnutí každé události na toto poslední a základní, které lze označit nejen za spolehlivé, ale také za spolehnutí hodné. Nikoliv v tradici řecké, která je v tomto ohledu málo použitelná, ale v tradici starého Izraele najdeme pokyn a příspěvek k této věci.

Ve staré hebrejštině byla zvláště významná dvě slova, vzájemně dost blízká, vlastně příbuzná (viz Biblický slovník), která byla v Septuagintě ponejvíc překládána řeckým slovem alétheia. S touto výhradou, že necháváme zcela stranou etymologické souvislosti slova řeckého (jež znamenalo původně neskrytost), můžeme pro svou potřebu označit to poslední a nejzákladnější, o němž jsme ukázali, že musí zůstat jako poslední a nejvyšší instance i nad LOGEM, jako Pravdu (budeme psát toto slovo s velkým počátečním písmenem, abychom odlišili význam běžný, a teprve později se pokusíme o to, abychom objasnili vztahy mezi Pravdou a pravdou v běžném smyslu slova). A právě takto „pojatá“ či spíše jen „tušená a tuchou chápaná“ pravda zůstává v jistém velmi hlubokém smyslu mimo možnosti filosofického uchopení, a to z důvodů, které můžeme na tomto místě jen naznačit (a jen některé). Filosofie je svou nejvlastnější povahou reflexe (tj. každá filosofie je reflexí, ale ne každá reflexe je už filosofickou reflexí), ovšem reflexe principiální („donikající k principům“), systematická (uvážující v systémových strategiích) a kritická (ustavičně zkoumající nejen to, co má „před sebou“, ale také sebe a své vlastní podnikání, tj. nevážící se jednou provždy k určitým východiskům, nýbrž zkoumající vždy i jiné aspekty, jiný styl myšlení, jiná možná východiska a jiné strategie. Filosofie nikdy nemůže říci, že „má“ pravdu, že ji už pochopila a uchopila, že ji drží a tím má pod svou kontrolou. Každý filosofický podnik musí být vždy znovu „měřen“ mírou Pravdy, takže k Pravdě se filosofie vztahuje jen tak, že si je jí samotnou jista, ale nikdy si není jista sebou samou, tj. svým pochopením, svým poznáním pravdy, tj. svou pravdivostí. Vztah k tomu, co je samo zcela jisté a spolehlivé, a tudíž spolehnutí hodné byl v jiných případech řecky překládán jako PISTIS. Pro starou izraelskou tradici ALÉTHEIA a PISTIS jsou podstatně spjaty, náleží k sobě. Protože Pravda, tj. ALÉTHEIA, se zcela vymyká filosofickému uchopení (a později si ukážeme jak a proč), musíme mít za to, že nějaká ALETHOLOGIA, tedy alethologie, by musela být filosoficky zcela nelegitimní. Jediné, kam až svými prostředky může filosofická analýza dosáhnout a co může učinit tématem svého zkoumání, je způsob, jakým se člověk vůbec a filosof zvláště setkává s Pravdou. A k tomu dochází ve víře (PISTIS), resp. v aktu víry. Proto filosofická disciplína, kterou filosofická logologie, resp. filosofická logika vrcholí, extrémní tematizace vztahu subjektu (lidského) k Pravdě a vztahu Pravdy k lidskému vědomému subjektu, je filosofická pisteologie.

K tomu všemu už zbývá jen dodat jediné: protože až dosud se každá disciplína, každá - logie chápala tak, že se soustřeďuje na své téma jakožto na předmět (objekt) svého zkoumání, je třeba zdůraznit, že ani FYSIS pravého jsoucna (pravé události), ani LOGOS pravého jsoucna (pravé události), a ovšem tím méně PISTIS lidského subjektu, nic z toho nemá předmětný charakter a nemůže být tedy legitimně uchopeno předmětných myšlením a jeho prostředky. Filosofická logologie i se svými subdisciplínami, filosofickou fyziologií a filosofickou posteologií, si musí vypracovat jiný, odlišný způsob pojmového zpracování svých témat, než jak byla témata zpracována dosavadní tradicí předmětného myšlení. A protože takové nové, ne-předmětné myšlení je nám ještě v mnohém vzdáleno a cizí, bude do filosofické logiky náležet také téma myšlenkového „uchopení“ a zpracování jejích témat.

88-477

19. června 1988

John R. Searle (6248, s. 194) začíná 6. kapitulu své knihy *Intentionality* (1983, franc. překl. 1985) větou: „Pohled na intencionalitu, který jsem si v této knize osvojil, je rozhodně naturalistický.“ Nepochybně tím – alespoň v úmyslu – autor míní cosi určitého, ale já bych tu chtěl raději poukázat na povážlivou neurčitost či spíše problematičnost, která tkví v samotných základech této formulace. Naturalistický pohled de facto odkazuje na určité pojetí přírody či přirozenost, což anglicky zní nature (podobně i francouzsky), a latinsky natura. Toto latinské slovo překládá to, co Řekům byla FYSIS. FYSIS je všechno to, co se zrodilo (vzniklo), vyrostlo (mělo nějaký průběh) a uhynulo (zaniklo). FYSIS souvisí s SYEIN a FYESTHAI. O FYSIS můžeme tedy hovořit jen u tzv. pravých událostí, které se právě vyznačují tím, že nejsou libovolně vykrojeny z nějakého všeobecného proudu dění a proměn, nýbrž mají *svůj* vlastní počátek, *svůj* průběh a rovněž *svůj* konec. Co to znamená, že to musí být *jejich vlastní* počátek, průběh a konec? Znamená to totiž, že nejen jejich počátek a konec, ale také každá fáze jejich průběhu je jejich součástí, jejich fází či etapou. Jinak to také znamená, že vše, co předchází jejich počátku a co následuje po jejich konci, k nim už nenáleží, není jejich součástí ani složkou, není jejich etapou ani fází. Přesto víme, že každé události něco předchází a po každé také něco následuje. Podobně jako v čase se to má se vztahem události k tomu, co je prostorově okolo ní. Také tu víme docela přesně, že každá událost je nějak situována a že je tedy blízce i vzdáleně obklopena jinými událostmi. Ale tyto jiné události mají také své složky či fáze, svůj počátek a konec, svůj průběh. Nezáleží vpsledu na nás, co ke které události náleží a co nikoliv.

88-478

19. června 1988

Základní problém intencionality tedy náleží do filosofické disciplíny, která se zabývá tím, co se rodí, vyrůstá a hyne, co tedy má FYSIS. A tuto disciplínu můžeme ve shodě s nejstarší tradicí významu slova FYSIS pojmenovat jako filosofickou fyziku nebo snad ještě lépe fyziologii. Mohli bychom také obnovit starý tradiční název knih, které se zabývaly FYSIS, totiž PERI FYSÉÓS. Jde totiž o to, že každá pravá událost nemá jen počátek, průběh a konec, ale také spěje od svého počátku přes řadu fází ke svému konci. Toto spění není pouho setrvačností, neboť událostně dění představuje změnu, nikoliv neměnnost. Starou představu substanciální metafyziky, že změna je možná vždy jen jako změna něčeho, resp. změna na něčem, takže „to“, co se mění, se vlastně nemění (nebo to, co se vyvíjí, se samo nevyvíjí) musíme odmítnout a považovat za hrubý omyl. Najdeme-li někde nějaké setrvačnosti, je tomu tak jen proto, že některé události jsou schopny rekurencí, tj. jsou schopny nějak navazovat na sebe (což můžeme také vyjádřit tak, že některé události mohou v sériích na sebe navazovat tak, že vlastně udržují nějaký setrvačný moment do té míry přesně, že to vypadá, jako by právě tento (ve skutečnosti na nich zcela závislý) setrvačný moment byl základním kamenem pro veškeré další události, jež jsou schopny jej zabudovat do své „tělesné“ stavby. Je-li tedy základem všeho událostně dění, pak musíme v samotném tomto základu vidět ono spění od počátku ke konci, nebo podíváme-li se blíže a bedlivěji, spění od toho, co je zcela vnitřní, k postupnému zvnějšňování. Základní intencí, která

má nejen ontologický, ale přímo kosmologický význam, je směřování vnitřního ke svému vlastnímu zvnějšnění.

88-479

19. června 1988

Vážným problémem je vztah dějící se události jednak k tomu, „co“ je rozvrhem, resp. plánem, projektem jejího dění, tj. toho, „podle čeho“ se vlastně událost děje (a co rozhoduje, jaká to vlastně bude či jest událost), jednak k tomu, co vůbec je nikoliv počátkem události (který počítáme k události samotné, tj. jako její součást a složku), nýbrž jejím zdrojem (a ten chápeme jako něco, „co“ je mimo událost samotnou, co je za ní či spíše před ní. To ovšem nemůžeme chápat jako nějakou příčinu, jejíž působkem by pak byla událost. To nelze už jen z toho důvodu, že vůbec nelze mluvit o příčině něčeho, co působí nejen dlouhodobě, ale v průběhu oné delší doby v různých chvílích různě. Aristotelův předsudečný předpoklad posledního hybatele všeho, který však sám by byl nehybný, není přijatelný pro svou nedostatečnou inteligibilitu. Zejména pak už naprosto nemožné by bylo předpokládat, že tato „nehybná“ příčina událostného dění by mohla nadále působit, když událostné dění buď pod vlivem vnějších okolností nebo v důsledku nějaké vnitřní variace (mutace) opustí plánovanou dráhu a ve svém dalším průběhu se obrátí odchylným směrem. I v takovém případě nadále „působí“ jednak to, „podle čeho“ se událost děje, i když po oné odchylce již jinak, takže událost probíhá „podle něčeho jiného“, podle nového rozvrhu či plánu. A nadále ovšem i takto proměněná událost tkví svými posledními kořeny v nějakém zdroji, aniž by nutně musela tento zdroj opustit, vytrhnout se mu a zůstat jakoby bez posledního zdroje a bez posledního základu. A tak zůstává vztah události k LOGU – jak to budeme vyjadřovat – a k Pravdě jedním ze základních ne už ontologických, ale spíše meontologických problémů nepředemtně myslící filosofie. Tématem se tak stává „PISTIS“.

88-480

21. června 1988

Když tedy vezmeme vážně, že stavebním principem světa jsou především tzv. pravé události a že svět se ustavuje tím, že nějaké „původní“ události na sebe navzájem reagují a postupně že reagují také na rozmanité sestavy a agregace událostí, pak událostná struktura musí být analyzována s velkou obezřetností a důkladností, aby hned na počátku nebylo vynecháno nic, co by nám později chybělo. Je to tak trochu obdobné, jako když se astrofyzikální kosmologové pokoušejí modelovat vývoj našeho vesmíru tím, že postupně mění a upravují předpokládané počáteční podmínky, a správnost modelu počátečního stavu si ověřují na tom, zda „vývoj“ modelu dospěje k výsledkům, odpovídajícím stavu věcí, jaký můžeme aktuálně pozorovat. Rozdíl ovšem spočívá v tom, že práci s modelem jsou kosmologové schopni svěřit počítači, zatímco práci s pojmovými konstrukcemi, jako je „událost“, „struktura události“, „zvnějšňování vnitřního“ atd. atp. zatím (?) kompjútrům svěřit nemůžeme nebo neumíme. Zatím tedy musíme setrvávat u svého způsobu myšlení a usuzování, ale musíme pochopitelně

usilovat o to, abychom každý svůj krok měli pod kontrolou a co možná nejpřesněji věděli o všech aspektech svého postupu a jeho strategiích. Tím budeme zároveň poznávat ve směru svého „předmětného“ zájmu, a zároveň budeme stále víc pronikat k povaze svého myšlení, jež jsme původně byli nakloněni považovat za cosi samozřejmého a jediné možné. A právě při takovémto kontrolovaném, reflektovaném postupu se bude stále víc ukazovat, že „počáteční podmínky“ pro náš model nejsou a nemohou být chápány jako něco jenom předmětného, ba vůbec jak něco předmětného. Skutečný pokrok v našem zkoumání tak bude přímo spjat s rozvojem alternativního myšlení, totiž myšl. nepředmětného.

88-481

21. června 1988

Je-li nejvlastnějším elementem filosofie reflexe, jak máme za to, klade se otázka, jakými prostředky může vlastně filosof uskutečnit reflexi svých myšlenkových podniků, má-li jít o reflexi vskutku principiální a maximálně kritickou. Má-li taková reflexe jít až na „kořeny“ a tedy až k „principům“, nemůže nechat ani myšlenkové prostředky, jimiž prováděl onen myšlenkový výkon, jež nyní podrobuje reflexi, nepovšimnuty, bez kontroly a přezkoumání. Reflexe si tedy nemůže nezpozorovaně použít týchž myšlenkových prostředků, jež sloužily už samotnému myšlenkovému výkonu, který má být reflektován, tj. podroben reflexi. Čistě teoreticky vzato reflexi nezbyvá, než zavést alespoň v jistém rozsahu prostředky jiné, nové, jestliže chce přezkoumat poprvé určitý typ myšlenkového výkonu, který dosud reflektován nebyl. (Pochopitelně taková poprvé provedená reflexe může být potom při každé nutné nebo vhodné příležitosti zopakována a nově zavedené prostředky tak mohou být upevněny natolik, že se později mohou stát předmětem nové, další reflexe. (Ovšem to, co jsme takto zjednodušeně a jakoby zkráceně postihli, se ve skutečnosti provádí jen díky obrovskému úsilí nejen jednotlivců, ale celých generací myšlenkových výzkumníků. Proč to není možné nějak snadněji? Právě protože předpokladem takové nové, nikdy ještě neprovedené reflexe je ustavení určitých nových myšlenkových, resp. pojmových prostředků, nového pojmového aparátu, ustavení a zavedení nových pojmů, jichž dosud nebylo nikdy použito. To s sebou nese dvojí důsledek. Především to lze učinit jen jakoby na zkoušku, nazdařbůh, tedy takříkajíc „experimentálně“. A za druhé takové zavedení nového pojmu a příslušných nových souvislostí vede pak dostatečně daleko, aby se stalo nezbytným provádět značně zdlouhavé zatěžkávací zkoušky, které na jedné straně prověří nosnost nově zavedených pojmů, ale na druhé straně zase – neboť to vlastně bylo v daném případě hlavním cílem reflexe – postaví dosud prováděné myšlenkové úkony (tj. způsob dosavadního myšlení), ale také pevnost uzlových bodů dosavadní myšlenkové stavby do středu zvýšené pozornosti a pod kritéria, jimž je třeba v myšlenkovém postupu vyhovovat (až do té chvíle, dokud se v nějakém konkrétním případě neukáže, že i tato kritéria je zapotřebí buď všeobecně zpochybnit, anebo alespoň jejich platnost omezit a vymezit). To pak představuje důsledek, který má svou jistou samostatnost a může být oddělen od samotné prováděné reflexe. A dokonce tomu může být tak, že za okolností, když si vlastně ještě nevíme přesně rady, jak takovou reflexi podniknout a na co se v jejím provádění zaměřit, lze šťastné zavedení nového (nebo obnoveného, ale zapomenutého nebo v postupně tradovaném užití až k nepoznání posunutého) pojmu otevřít nové pohledy a nové cesty, jež dovolí založit nové reflexe, vycházející z předpokladů, jež nebyla ani vědomě plánována nebo

ustaveny, ani v jakkoliv skryté podobě obsaženy v již dříve prováděných myšlenkových výkonech. – Tak se ukazuje, že v myšlenkových výzkumech má velkou důležitost dvojí postup: jeden spočívá v tom, že je určitá myšlenka (provedený myšlenkový výkon) podrobována reflexi (která si pro ten účel musí ustavit nové pojmy a myšlenkové prostředky), druhý pak obráceně spočívá v tom, že je zaveden nový pojem či myšlenkový postup, a ten je doveden do takových důsledků v konfrontaci z dosud platným systémem, že právě onen systém, resp. jednotlivé jeho složky mohou být podrobeny reflexi, o jejíž možnosti se zatím nevědělo.

88-483

21. června 1988

Když srovnáme oba zmíněné postupy, je na první pohled zřejmá odlišnost jejich možností a jejich dosahu. Tam, kde začneme reflexí a pro její cíle konstituujeme určité nové pojmy atd., budou se tyto nově konstituované pojmy vždycky nějak vázat na ty myšlenky nebo myšlenkové postupy, které podrobujeme reflexi. To znamená, že vlastně zůstáváme u tématu, daného tím, co už bylo myšleno. Takový postup je proto vhodný především pro případy, kdy systematicky rozvíjíme určitou strategii a průběžně přezkoumáváme významnější kroky, které jsme podnikli, tím, že je podrobujeme reflexi, aniž bychom se chtěli nechat odvést příliš stranou k jiné problematice (pokud to v zájmu zvolené strategie není žádoucí). Z toho je patrné, že tento první postup nepovede s největší pravděpodobností k nijak mimořádným, „revolučním“, radikálním proměnám v našem postupu, který podrobujeme reflexi, a pouze výjimečně nás může přivést k nutnosti totálního přestrukturování a rekonstrukce celé myšlenkové stavby, na které pracujeme. Naproti tomu tam, kde jsme zvolili přístup a postup druhý, totiž kde jsme si zvolili východisko v nějakém zcela novém nebo i obnoveném, ale zapomenutém pojmu nebo širším myšlenkovém prostředku, může se stát – pokud jsme zvolili takové východisko vhodně a šťastně – že důsledkem přímo nevyhnutelným se stane totální rekonstrukce či rekonstrukce všeho, co jsme až dosud postavili, a navíc vyjasnění perspektivy další práce, která se bude ubírat cestami, jež nám původně vůbec nepřišly na mysl, s nimiž jsme nepočítali a které vlastně (pro nás) původně vůbec neexistovaly. Nemusí k tomu ovšem dojít vždy, ale pokud k tomu dojde, radikálnost následující přestavby daleko předčí vše, čeho může dosáhnout postup uvedený jako první.

88-484

21. června 1988

Je třeba si učinit přesnější obraz o tom, co vlastně znamená, zavést do rámce dosavadního způsobu myšlení nějaký nový pojem, event. nějaký nový pojmový kontext. Kde bereme onen nový pojem? Musíme jej ustavit, konstituovat. Ale jak vlastně můžeme konstituovat nový pojem, k němuž nás dosavadní myšlení nevedlo a nevede? Tady nenajdeme jiné řešení než předpoklad, že náleží k základním schopnostem lidského ducha takové „nové“ pojmy třeba i jen nazdařbůh, na zkoušku, „experimentálně“ rozvrhovat či ustavovat. Descartes zahajuje svůj posthumní spis Regulae ad directionem ingenii (vyšel až 1701, půl století po

Descartově smrti, ale je nejranějším z jeho větších spisů) konstatováním, že lidé mají zvyk vždy, když odhalí nějakou podobnost mezi dvěma věcmi, připisovat vlastnosti, které pak najdou u jedné z nich, také té druhé, jako by se i v tom shodovaly, ačkoliv se ve skutečnosti právě v tom od sebe liší. Pozorování je vcelku správné; je tu však otázka, proč tomu tak je, anebo jaký myšlenkový postup to předpokládá. Všechno se zdá nasvědčovat, že právě analýza zmíněného pozorovaného fenoménu nám teprve řící něco významnějšího o způsobu našeho myšlení. To se sice odehrává tak, jak Descartes popisuje (přinejmenším velmi často), ale bylo by jednak přílišným zjednodušováním a také předčasným sklizením významných problémů ze stolu, kdybychom se spokojili s pouhým vysvětlením, že to je jakási „přirozená“ chyba našeho myšlení, které ještě nebylo dostatečně kultivováno a vytrénováno, a by se podobných chyb při svém postupu vyvarovalo. Proto se nám zdá být užitečné se touto věcí poněkud podrobněji zabývat, neboť chováme naději, že vedle omylů a chyb najdeme i něco, co je za nimi a co umožňuje nejen je, ale také jejich opak, totiž neomyly a nechyby.

88-485

22. června 1988

Hlavním nedostatkem fenomenologie je její zatíženost (zejména pak Husserlova osobní zatíženost) některými empiristickými předsudky. Koneckonců Husserlovo úsilí najít jako nejspolehlivější východisko pro veškerá myšlení nějaké poslední, „ryzí“ fenomény, prozrazuje přesně toto zatížení. Na druhé straně Kant si nevěděl jiné rady než předpokládat, že rozum posléze poznává to, co do poznávání sám vnesl – což při správné interpretaci buď neznal nebo za správnou nebyl schopen uznat, a chtěje se vyhnout domnělému subjektivismu, hledal záchranu v apriorních „formách“ a apriorních pojmech. Ve skutečnosti musíme přiznat lidskému duchu mimořádnou schopnost konstituovat nejprve více méně nazdařbůh, ale po řádném zacvičení dost cíleně a rozumně nejrozmanitější pojmy na základě jistých „intuic“, jejichž platnost ovšem musí být potom ověřena a prověřena jejich zapojením do všestranných systematických vztahů k jiným pojmům a jiným pojmovým kontextům, a to vše za předpokladu, že při užití vhodných, pravých, správných (správně nasouzených) pojmů a při zachování základních pravidel logiky (ovšem posléze i tato pravidla musí být nejednou podrobena nejen drobným revizím, ale také převratným pokusům o přehodnocení celé logiky a logické teorie) může nakonec všechno „hrát“ nejenom s vnitřní nerozporností, ale také pokud jde o aplikovatelnost seberozsáhlejších úsudkových řetězců na skutečnost. Dosud uspokojivě nevyřešeným problémem ovšem zůstává, jak se můžeme pokoušet o srovnávání pojmových konstrukcí se strukturou a skutečností „reality“, když se na tuto realitu nemůžeme dívat bez dívání a když ji nemůžeme myslit bez myšlení, pojímat bez pojmů atd.

88-486

22. června 1988

Zdá se však, že řešení se nám přibližuje na dosah, jestliže si uvědomíme, že LOGOS těla a tělesných orgánů (tedy i smyslových orgánů) není týž jako LOGOS

myšlenkových akcí a aktivit. Svým myšlením, resp. svým vědomím jsme sice schopni své vnímání (smyslové) ovlivňovat, zasahovat do něho, strukturovat je pod tlakem pojmových intervencí, ale nemůžeme toto vnímání myšlení prostě nahradit (ani ono vnímání prostě převést na vědomí a na myšlení). Tělem jsme v kontaktu s okolním světem, neboť naše tělo je součástí svého okolí a přes toto okolí součástí světa. Okolí působí na naše tělo a my svým tělem jsme schopni působit na své okolí. Takto fyzicky působit na okolí je něco docela jiného než mít toto okolí na mysli, uvědomovat si je, ve vědomí se jím zabývat, rozlišovat ve vědomí, resp. pomocí vědomí jednotlivé předměty a události, jež náleží k tomuto okolí atd. Představa, že obsahy našeho vědomí a myšlení jsou jakési otisky věcí kolem, je založena na zcela mylném předpokladu, že existuje nějaká přímá cesta od věcí přes naše receptory (smyslové orgány) k představám a pojmům. Věci se však mají jinak, zejména jsou daleko složitější, poznání je daleko zprostředkovanější a uskutečňuje se oklikami, které nejprve musíme odhalit, abychom ze správného pohledu na ně mohli potom vyvodit správné důsledky pro své gnozeologické koncepce a teorie. Myšlením (vůbec vědomím) se nikdy nemůžeme přímo dotknout skutečnosti, a to ani za pomoci smyslů. Empiristy předpokládaná „bezprostřední data“ nejsou nikdy data pro naše vědomí, a naopak zase data našeho vědomí nejsou nikdy bezprostřední. Abychom to mohli přesvědčivě prokázat, musíme předložit celkovější pohled na vztah mezi fyzickými akcemi a způsobem, jak se k nim to, co obvykle nazýváme „realitou“, vlastně nic vskutku „věcného“, „reálného“, věcím podobného není. Abychom si to správně uvědomili a zapojili do celého svého přístupu jak ke skutečnosti, tak k tomu, co je naším aktivním i pasivním přístupem ke skutečnosti, musíme si uvědomit základní rozdíl mezi bytím jsoucen a mezi jejich jsoucností. A to si zase nejlépe (a původně dokonce výhradně) můžeme demonstrovat na tzv. pravých jsoucnech, nikoliv tedy na pouhých hromadách, agregacích pravých jsoucen, jakými jsou předměty, jimiž jsme obklopeni už v samotné přírodě téměř stejnou měrou jako jsoucnými pravými, ale kterými jsme stále víc a dnes už takřka výhradně (zejména v městských aglomeracích!) obklopeni ve svých domovech i na pracovištích atd. To platí na prvním místě o dělnících, vytržených z venkovských domácností a hospodářství, a ovšem i o inteligenci, která uprostřed svých knihoven, psacích potřeb, měřících a jiných přístrojů atd. se jen výjimečně potkává s pravými jsoucnými. Nejčastěji to jsou druzí lidé, ale i vztah k těm druhým je povážlivě narušen, jestliže není přirozeně zapojován do vztahu k „druhým“ živým bytostem nikoliv lidským (ke zvířatům, rostlinám). Proto se nebudeme řídit příkladem věhlasných myslitelů, kteří veškeré své teze a poučky demonstrovali na několika neživých předmětech, jež měli při přednáškách obvykle po ruce, a budeme se vždycky snažit přednostně demonstrovat a aplikovat své myšlenky na jsoucnech pravých, tj. nejlépe na živých bytostech (později si ovšem ukážeme, že pojem pravého jsoucna je širší než pojem živé bytosti). Základní rozdíl mezi tzv. pravým a nepravým jsoucnelem spočívá v odlišnosti jeho časové struktury či dimenze. Pravá jsoucna sama „časují“, zatímco nepravá jsou pouze „časována“.

88-488

24. června 1988

V čem spočívá rozdíl mezi aktivním a pasivním časováním, tj. mezi tím, když nějaké jsoucno samo časuje a jiné je pouze časováno? Jsoucno, které je pouze časováno, nemá svůj vlastní čas (čas jsoucna, tj. časové bytí jsoucna), ale jakoby

„parazituje“ na čase jiných jsoucna. A protože tato jiná jsoucna mohou být samostatným „nositelům“ času jen v tom případě, že sama časují, nemohou všechna jsoucna být „nepravá“, tj. nemohou jen parazitovat na nějakém cizím čase, neboť bez pravých jsoucna by žádného času vůbec nebylo. To je celkem srozumitelné. Velkým problémem naopak je, jak vůbec může dojít k tomu, že pravá jsoucna aktivně časují, tj. že mají tak říkajíc „svůj vlastní“ čas, který je úzce spjat s jejich bytím a je podobně jako jejich bytí integrován, takže je časem události, tedy časem jejich událostního dění, jež má svůj počátek, průběh a konec a jehož celý průběh včetně počátku a konce je vnitřně integrován. Zenón se pokoušel svými paradoxy negativně podepřít a potvrdit základní Parmenidovy teze. Provedl to především tak, že rozdělil, resp. rozsekal trvání nebo pohyb „skutečně“ existuje. Ale my tento jeho úmysl už dávno nesdílíme. Co tedy v našem pojetí bude moci pospojovat, posbírat ony nejmenší „fáze“ nějaké události, tak aby tato událost byla sjednocena, integrována v celek, jímž každá pravá událost jest a musí být?

88-489

24. června 1988

Především musíme trvat na tom, že dělíme-li (nejen myšlenkově) reálné dění, dojdeme k nejmenším „kouskům“ dění, pod něž už nelze jít. (Ostatně i pouze myšlenkově lze dalším a dalším dělením dojít pouze k infinitezimálním částecům dění a pohybu, nikoliv k nedělení a nepohybu). Zkrátka kvantovost musíme po vzoru moderní fyziky uplatnit také na samotné dění a na čas. Čas sám považujeme za neoddelitelný od skutečného dění, takže kratší čas není možný než nejkratší možná skutečná událost. Je svrchovaně pravděpodobné, že se ani moderní kvantová fyzika ještě nedostala až k nejmenším možným událostem. Nemůžeme totiž s jistotou vědět, zda to, čemu říká fyzika „kvantum“, je časově a prostorově (pokud to na kvantové úrovni dává nějaký smysl) koextenzivní s nejmenší možnou událostí, které budeme říkat událost primordiální. To, že jedna vlna při šíření energetického kvanta následuje za druhou, takže výsledek vypadá, jako když se částice pohybuje prostorem rychlostí c (jde-li o vakuum), zřetelně naznačuje, že nejde ještě zdaleka o primordiální rovinu. Má-li jedna vlna (tj. střídá vrch-důl) být následována bez přerušení vlnou následující (při zachování amplitudy a frekvence), znamená to předpoklad, že tu série událostí (navzájem si podobných) navazuje na sebe, tj. nějak reaguje každá z událostí na událost předchozích a napodobuje ji, tj. bere na sebe její formu, její podobu (resp. některé její parametry), zatímco jiné parametry jsou odchylné (zejména lokalizace a temporalizace vzhledem k okolí, tj. k nepravému prostoru a času). Kromě toho si musíme vyjasnit, zda primordiální událost může mít „dost času“ na to, aby vůbec byla schopna na jinou událost reagovat (tady jsou dvě možné koncepce).

88-490

24. června 1988

Vezmeme-li v úvahu potíže, které vyplývají z tradiční představy, že z ničeho nemůže nic samovolně vzniknout („ex nihilo nihil“), a zároveň souvislost s problémem tzv. primordiálních událostí, zdá se, že se dostáváme na správnou cestu, vedoucí k řešení obtížného problému. Primordiální události budeme zásadně uva-

žovat jako extramundiální: musíme s nimi počítat, ale musíme zároveň vědět, že pro vědecká poznání zůstávají nedosažitelné. Dotáhneme-li své odmítnutí jakékoli neměnnosti a stálosti v základech všeho jsoucího (a budeme-li v důsledku toho každou stálost a „neměnnost“ považovat za relativní a tedy jen dočasnou, nebo spíše za pomalou změnu), musíme jako neměnné popřít také nic, resp. nicotu. Je-li samo Nic (sama nicota) proměnlivá, může se proměňovat pouze v něco. A tady jsme u důležitého bodu: nic se nemůže jen tak beze všeho proměnit v jakékoliv „něco“, tedy v cokoliv, nýbrž primárně pouze v ono nejmenší „něco“, totiž v primordiální událost. A protože primordiální událost je tím nejkratším možným kouskem dění, ledva vznikne, okamžitě zase zaniká – tedy přechází opět v nic. A nic se opět mění v novou primordiální událost – a tak dále, stále dál. V jistém smyslu ovšem se vlastně nic neděje, nic v jistém smyslu zůstává ničím. A to ovšem nejde, neboť všechno se mění. Měnit se musí i toto Nic, stále přecházející v primordiální události (událost – otázku plurality primordiálních událostí musíme řešit zvlášť na jiném místě), ale opět se vracejí k sobě, tj. stávající se opět ničím. A jak se tedy toto oscilující nic, resp. toto primordiální událostné dění, oscilující kolem Ničeho, může proměňovat v Něco podstatnějšího než v pouhou primordiální událost, která zaniká okamžitě poté, co vznikla? To je tedy naše otázka.

88-491

24. června 1988

Zdá se, že by řešením mohla být modelová představa: hladina primordiálního dění by se nikdy nestala vnitrosvětovou záležitostí, ale byla by spíše něčím jako „nosnou vlnou“, která by „reálnými“ kvanty a ostatními částicemi byla jen „modulována“. To na jedné straně znamená, že by všechna vnitrosvětová jsoucna, kvanty a elementárními částicemi počínajíc až po hvězdy a hvězdné soustavy a supersoustavy a vposledu celý vesmír, byla nesena touto základní primordiální hladinou, bez níž by nebylo možné ani to nejmenší jedno jediné jsoucno. Na druhé straně to znamená, že ono „nic“ by nutně stálo na začátku každého jsoucna-události, aby skončilo zase v onom „nic“. Otázkou zůstává, proč a jak je možné, aby některá jsoucna (superudálosti) trvala relativně dosti dlouhou dobu. To souvisí se vznikem světa, s kosmogenezí. Především je tu ona unikátní jedinečná „událost“, jíž je přetížení modulační, vedoucí k utržení „bubliny“ krajně nepravděpodobného proto-výbuchu, tzv. velkého třesku, díky kterému se nevrací všechno ihned do nicoty, ale začíná trvat v čase a rozprostírat se v prostoru. V tomto novém rámci se primordiální událost, o které jsme na počátku hovořili v jednotném čísle, protože jsme nevěděli, jak bychom ji mohli multiplikovat bez prostoru a bez času, se vznikem času a prostoru stává nepředstavitelným množstvím (multiplicitou) primordiálních událostí, jež teprve svou mnohostí dovolují skutečnou modulaci (jak jsme se metaforicky vyjádřili). Svět je výsledkem této modulace a především využitých možností, které tato modulace nitrosvětově otvírá. Nicméně je třeba pamatovat, že každá, i nekomplikovanější superudálost začíná jako změna ničeho v něco.

88-492

24. června 1988

Éric Weil v resumé svého výkladu o *Filosofii a skutečnosti* (6214, s. 23) uvádí v první větě: „La philosophie est la recherche d'un discours cohérent qui porte sur le tout de la Réalité“. Našel jsem tuto větu, když jsem hledal něco jiného, a tak zatím nechávám stranou kontext této věty (přesněji způsob, jak se tato myšlenka rozvádí dál). Weil zřejmě má za to, že k filosofii ještě nestačí „discours cohérent“, ba ani to, že se tento discours cohérent vztahuje k „le tout de la Réalité“. Jde o to, že právě takový „discours cohérent qui porte sur le tout de la Réalité“ se musí stát předmětem filosofické reflexe, tj. předmětem filosofického zkoumání a přezkoumávání. – K tomu několik kritických poznámek. Filosofie by nemohla potřebným způsobem zkoumat a tudíž ani hodnotit ani ten nejkoherentnější výklad či pojednání, kdyby byla odkázána jen na ně a kdyby neměla možnost samostatného, vlastního přístupu k předmětu (předmětům) onoho výkladu či pojednání. K filosofii tedy náleží zkoumání a rozbor takových koherentních pojednání, vztahujících se k úhrnu skutečnosti, avšak filosofii nelze na něco takového redukovat. Filosofie musí být zároveň sama koherentním výkladem či pojednáním o celku skutečnosti. Kromě toho o celku skutečnosti nám nic vskutku relevantního a koherentního nemůže říci žádná speciální věda; pakliže se o to pokouší, je v ní vždycky ať už skrytě nebo otevřeně přítomna také nějaká filosofie. Proto každé filosofické zkoumání koherentního výkladu o úhrnu skutečnosti musí být připraveno zkoumat také onu filosofii, jež s oním koherentním výkladem je spjata. V tom smyslu je také filosofie kritickým zkoumáním jiných filosofí, a to jak ve smyslu historickém, tak ve smyslu systematickém. A poslední poznámka se týká oné „réalité“.

88-493

25. června 1988

Otázka ekumenismu a ekumenického hnutí před nás zároveň se zkušenostmi s dosavadní ekumenickou prací a jejím úspěchy, či spíše neúspěchy staví povinnosti, z nichž jednou ze zcela základních je důkladná rozvaha, co se může stát pravým základem, pravou základnou ekumenického dialogu a eventuálně sbližování pozic. A právě dosavadní zkušenosti ukazují, že takovou základnu nebudou v žádném případě schopni ani objevit, ani postavit theologové (ani církevní hodnostáři, pochopitelně – a laici mohou leda tlačit, nejsou však schopni nic důkladně a řádně provést). Všechno tudíž nasvědčuje tomu, že tento ekumenický úkol na sebe bude muset vzít filosofie. Ale bude to muset být filosofie, která si zachová svou „substanci“ a neprodá svou „svobodu“ a „nezávislost“ (na církvích a na theologích), a to dokonce ani v tom smyslu, že by se stáhla na nějaké v minulosti dosti oblíbené pozice „filosofické theologie“. Musí to být filosofie, který dokonce zajistí svou svébytnost i proti vlivům jakéhokoliv náboženství a která tedy bude explikovat své teze ryzí nenáboženskou formou. To zároveň umožní, aby našla jistých druh posluchačů i za hranicemi toho, čemu se říká „historické křesťanství“. Naproti tomu to bude filosofie ve všem všudy „evropská“, tj. navazující na evropské duchovní dědictví, ať už pozitivně, kriticky nebo docela odmítavě, ale na celé dědictví, včetně tradic staroizraelských, neboť redukce evropských tradic na starořecké už znamená porušení základního ekumenického přístupu. (Není předem možno vyloučit, že dojde-li k několika staletím dialogu, polemik a vzájemného myšlenkového vymezování ještě s jinými tradicemi, např.

indickými nebo čínskými apod., bude možno pojem ekumenismu rozšířit ve shodě s tímto dějinným pohybem myšlenkovým a duchovním – ne však dříve.

88-494

25. června 1988

Není nic takového jako jediná správná filosofie. Jakmile si na něco takového dělá některá filosofie nárok, je už samo toto pozvednutí takového nároku odpadnutím od živých zdrojů filosofování. Proto si ani my nemyslíme, že to, co tu uvádíme ve známost, je jediné možné nebo alespoň to nejlepší možné řešení. Každá filosofie je výkonem omezené lidské bytosti a proto je sama vždycky také omezená, tj. má své meze. To platí nejen vzhledem k omezeným schopnostem toho, kdo filosofuje, ale také a zejména vzhledem k tomu, že člověk je dějinná bytost, zasazená vždycky do určité situace a reagující na popudy, které jsou jednou takové a podruhé zase jiné. Dějinnost lidské bytosti náleží k jeho tělesnosti, nikoliv k nějaké jeho „duchovní“ stránce. Jsou zajisté určité typy filosofování, dost podobně, jako jsou druhy a rody živých bytostí. Ale nemůžeme říci, že je „správnější“ být savcem než rybou nebo ptákem, nebo mezi savci že je lépe být tygrem než lvem nebo naopak. Když předem zvolíme kritéria, můžeme pak konstatovat, že některá zvířata jsou silnější než jiná, že jsou některá adaptovanější než ostatní, že se lépe množí a je jich tedy více než ostatních, že – definujeme-li dostatečně přesně, co tím míníme – jeden druh zvířat je „inteligentnější“ než druh jiný. Ale vlastně můžeme jen srovnávat (legitimně) zvířata nebo rostliny atd. téhož druhu či dokonce je téže variety. Jinak, nenajdeme-li základnu pro srovnávání, je každé srovnání nemožné nebo alespoň nesmyslné. Najdeme tu kupodivu dost analogií se situací ve filosofii, ačkoliv základna pro srovnání nám právě zde uniká (což neznamená, že fakticky chybí). Ovšem jsou tu také závažné rozdíly, a ty musíme respektovat (a také samozřejmě rozpoznat a označit).

88-495

25. června 1988

V právě vyšlém překladu Barthova *Uvedení do evangelické teologie* (1988, s. 181 a mnohde jinde – 6254) lze velmi hmatatelně dokumentovat nedržitelnost Barthovy nedůsledné reflexe předmětné povahy našeho myšlení (a navíc nedůslednost jeho důrazu na dějinnost). Na jedné straně ví Barth přesně, že „On, Bůh evangelia, není tedy ani nějaká věc, záležitost, *předmět*, ani nějaká idea, princip, *pravda*, nebo souhrn mnohých pravd čin osobní exponent takového druhu“. Ale na druhé straně neváhá ani v nejmenším prohlašovat, že *předmětem* evangelické teologie je Bůh v dějinách svých činů“, a evangelickou teologii prohlašuje za „svobodnou, tj. svůj *předmět* svobodně podávající a tak, tj. svým předmětem ve vztahu k oněm podaným předpokladům vždy znovu osvobozená věda“. (Červené podržení moje, původní proložení zde nezopakováno – ostatně viz originál překladu). Aby se nezdálo, že tu dáváme zbytečný a nechápavý důraz na to, že Barth užívá téhož slova v různých významech a že o „předmětu“ teologie jako vědy se zmiňuje jen tak, že jde o téma a nikoliv o předmět (věc) v hrubém slova smyslu, musíme upozornit na to, že Barth ví o nepřipadnosti např. toho, abychom téma-

tizovali a jako předmět se tu zmocňovali třeba fenoménu víry: „Víra je *conditio sine qua non*, ne však předmět – jak by k tomu přišla? – a tedy ani téma teologické vědy. Její skutečný předmět sice víru vyžaduje, avšak odpírá pokusu dát se rozplynout v myšlenkách víry a ve výpovědích víry“. (s. 237) Proti Barthovi však bude naší tezí, že Bůh může být „předmětem“ theologie ještě mnohem méně a zejména méně oprávněně než sama víra. K víře má theologie (ostatně podobně jako filosofie) přístup díky „přivlastnění“ (ze strany adventivní), ale k ‚Bohu‘ leč přes víru a její reflexi.

88-496

25. června 1988

Víra podle Bartha je událost (např. s. 237); to je správné, ale je třeba přezkoumat ještě Barthovo chápání, resp. pojetí události (zvláště s ohledem na jeho zatíženost předmětných myšlením). Tak jako líčí von UEXKÜLL Umwelt (či Eigenwelt) tak, že je to osvojený svět (osvojené okolí), to znamená že i předměty vněm jsou osvojenými předměty a struktury osvojenými strukturami atd., ovšem v tom smyslu, že živá bytost si je sama nějak osvojuje a přisvojuje, tak musíme v jisté době i v jisté distanci razit jiný, nový význam slova „osvojování“ či „přisvojování“, totiž význam takříkajíc „objektivní“. Proto budeme raději užívat slova vhodnějšího, kde ono „svůj“ a „svébytí“ bude jakoby „objektivizováno“ (časem zkoriguje ovšem tento nevhodný způsob vyjadřování). Člověk si nemusí vždycky něco ne-svého přisvojovat jen sám a svými silami, ale leccos mu může být „přisvojeno“ i odjinud, např. od druhých lidí (ostatně období nalézáme i na nižších, podlidských rovinách). A víra je dění v člověku a zároveň s člověkem, v němž je člověku přisvojováno „něco“, „co“ si sám svými silami nikdy přisvojovat nemůže a ani není schopen. Na aktu víry, který právě je člověku přisvojován a který teprve tímto (objektivním) přisvojením se stává skutečně „jeho“ aktem víry, resp. aktem jeho víry, je ergo člověk účasten nikoliv pouhou „participací“ v tradičním starém pojetí, nýbrž svou skutečnou aktivitou, k níž je oním „objektivním“ přivlastněním ještě cosi přidáno. Protože však v každém případě jde o jeho vlastní plus přivlastněnou aktivitu, může ji podrobit reflexi; a teprve v tomto momentu (resp. už v momentu protoreflexe nebo dokonce praereflexe) může začít intervenovat mýtus a religiozita – ne dříve!

88-497

25. června 1988

Tím, co bylo řečeno, chceme co nejpřesněji vyjádřit a také prokázat, že víra se nerodí z religiozity či z mýtu, nýbrž že se s religiozitou a s mýtem setkává teprve sekundárně a to jako s rušivým a nakažlivým, v každém případě však cizorodým prvem. Mýtus a religiozity převracejí smysl víry (německý jazyk má dobré slovo: *umdeuten*, což ještě nepředpokládá pojmovost reinterpretace). Mytický způsob myšlení nemá naprosto žádný motiv, proč zdůrazňovat nepodobnost, resp. zásadní odlišnost Pána (toho vládnoucího, toho, co má být, atd.) ode všeho stvoření. Právě naopak. Stvoření má jedinou perspektivu, která je alternativou pádu do nicoty, a tou je identifikace s pravzorem. Tím ovšem jedinec ztrácí sám sebe,

ale získává skutečnost (ne skutečnost kolem sebe a „těch druhých“, nýbrž teprve přijmout – v tom je ostatně hluboký a zásadní rozpor!), tj. stává se skutečným do té míry, do jaké opouští sám sebe, zbavuje se sám sebe, své jedinečnosti, individuality, osobitosti. Víra naproti tomu otvírá cestu k personalizaci v ustavičně se prohlubujícím smyslu. To, že „Bůh“ či „Pán“ je kýmsi naprosto jiným, nevystižitelným, nepojmenovatelným (nemá jméno, resp. jeho jméno zní „jsem, který jsem“ či nezávisle na čase „jsem, který budu“ či dokonce „budu, který budu“), chce říci, že jediná jistota tu spočívá pro člověka v tom, že kromě daného stavu věcí tu bude vždy instance či „princip“ či – právě – něco „docela jiného“, co zaručuje vždy nějaké „bytí má“. Ale toto „bytí má“ není jednou provždy na počátku dáno jako nějaký archetyp, nýbrž případ od případu situaci od situace se vždy mění, resp. vždy znovu klene nade vším, co pouze jest jako danost, jako hotové již zde.

88-498

25. června 1988

Hned na počátku úvah o struktuře události a o jejích schopnostech akce a reakce musíme rozlišit dvojí typ „vnímavosti“, z nichž jeden můžeme do jisté míry analyzovat, zatímco druhý klade značný odpor (nepochybně jde o odpor, vyvolaný nebo přímo způsobený nevhodností našeho přístupu, ale to je jiná záležitost a budeme se jí muset stejně zabývat později). Jako reakci budeme označovat každou akci, která je spoluurčena informací o cíli, jehož má dosáhnout, resp. na nějž má nějak zapůsobit. To předpokládá, že oné informace bylo dosaženo již nějakou předcházející akcí (event. více akcemi). A to zase předpokládá, že na „počátku“ musela stát akce „nazdařbůh“, tedy akce bez informací. (Nesmíme zaměňovat akci nazdařbůh v biologickém smyslu s naší, neboť biologická akce nazdařbůh je jen relativně bez informací, ve skutečnosti je nějak naprogramována geneticky, instinkty, předcházející hrou apod.) Myslíme-li tedy ryzí akci nazdařbůh, pak i tato akce musí být nějak naprogramována – ostatně jako sama událost-subjekt, jejíž je akcí. A tato původní „naprogramovanost“ má zcela odlišný charakter než naprogramovanost na základě získaných nebo jinak, třeba zakódovaně „daných“ informací. Ony informace se především týkají vnějších poměrů ve vnějším okolí (světě, osvětí), ona základní „ryzí“ naprogramovanost není „dána“ ani v zakódované podobě a uplatňuje se docela jinak, jako výzva (navíc nepředmětná) či pozvání, jako tápavě sledovatelná možnost (ale nevíme, co to je „možnost“!), jako jakési nepředmětné „oslovení“ atd. – vše to jsou a mohou být jen metafory a přípodobnění. A vůči takové „výzvě“ musí být událost nějak „vnímavá“, ovšemže nikoliv tak, jak je „vnímavá“ vůči vnějšku, vnějším okolnostem, vnější stránce jiných událostí atd.

88-499

25. června 1988

Receptivní (smyslové) orgány jsou orientovány pouze na vnějšek věcí (událostí, bytostí), nikoliv na jejich nitro. Pouze na lidské úrovni je možné setkání dvou nebo více jednotlivců v „rozhovoru“, tedy vlastně v „duchu“, v chápání „smyslu“ ře-

čeného apod. Smyslově vnímáme druhého člověka jako tělo (těleso) v pohybu. Určité prvky tohoto pohybu však jsme schopni interpretovat (dešifrovat) v jejich „smyslu“, tj. v tom, co „znamenají“. Tento „význam“ určitých pohybů (gest, mimiky, hlasových modulací apod.) nemůže být sám o sobě smyslově nazírán, nahlížen, neboť není bezprostředně přítomen v tom, co je vidět, slyšet apod., ale je vždy „za tím“, v pozadí, nebo „pod tím“, v hloubce. Jsme ovšem navyklí to, co vidíme a slyšíme, prostě ztotožňovat s „tím druhým“, tj. s lidským partnerem. Bližší úvaha nám však zřetelně ukáže, že ten, s nímž vedeme rozhovor, není a nemůže být totožný v precizním slova smyslu s tím, koho nebo spíše „co“ vidíme a slyšíme, prostě vnímáme smyslově. Ale naše zkušenost nás přece jen učí, že na základě smyslového vnímání a jen na jeho základě je možný mezilidský kontakt, a že navzdory tomu, že smysly nám neumožňují přímý kontakt s druhým člověkem jako partnerem rozhovoru, se přece jen domluvíme, protože jsme schopni (oba partneři) dešifrovat „zprávy“, jež nám podávají smyslové orgány, takovým způsobem, že pochopíme, co ten druhý „míní“ (vnitřně, niterně, v mysli či v duši atd., jak se o tom hovořívá). Protože situace s pouhými předměty je vlastně dost obdobná (až na to, že předměty nic „nemíní“, pokud to nejsou ovšem artefakty k tomu cíli určené, např. výtvarná nebo zejména literární díla apod.) většinou nám uniká pronikavý a základní rozdíl mezi chápáním uměleckého díla a chápáním druhého člověka. Provedeme-li však tento rozdíl, ukáže to cestu dál.

88-500

25. června 1988

Chceme-li poukázat s přesvědčivostí na důležitost toho, co nám smysly nemohou přiblížit, resp. „podávat“, a to dokonce eminentní důležitost pro lidský život, pak je nejlépe začít u analýzy uměleckého díla, kde můžeme ukázat, že porozuměním dílu se nutně dostáváme od toho, co je před očima, k tomu, co prostě před očima není. Nejnázornější to je u literatury a u hudby, kteréžto oba obory původně znamenaly vyprávění (živé) a stejně živé zpívání nebo hraní na nějaký nástroj, zatímco postupně byl nalezen způsob, jak zaznamenat co nejpřesněji pokyny k opětovnému provedení díla čtením textu, zazpíváním písně podle zápisu notového i slovního a zahráním skladby podle notového zápisu. Jenom zdánlivě se to má jinak s díly výtvarnými: obraz je plátěná, dřevěná nebo papírová apod. plocha, pokrytá čarami nebo barevnými skvrnami. To, co tyto čáry nebo skvrny znamenají, co představují, to musíme „přečíst“ tak, že příslušný vnějšek, předmětnost interpretujeme. Všechno je ostatně ještě složitější, protože nejde nikterak jen o znázornění nebo dokonce kopírování nějakých předmětných skutečností. Malíři portrétu jde jen o zpodobnění tváře, které by bylo věrné skutečným tahům obličeje, nýbrž jde mu o výběr z různých výrazů obličeje, tak aby „prosvítala“ povaha portrétovaného, jeho „duše“. Jde třeba o náladu, ale také třeba o ideu („Spravedlnost“) atd. A tak se dostaneme k „nitru“ ne už artefaktu (uměleckého), ale přímo osoby, člověka, osobnosti. Osobnost člověka se projevuje tělesnou aktivitou (včetně grimas a mimiky a gest), ale nespadá s ní v jedno. Musíme tu proto odlišit člověka jako subjekt od jeho těla. A smysly otvírají přístup pouze k tělesné stránce, nikoliv k „člověku samému“.

88-501

27. června 1988

Ukázali jsme si, že obraz jako umělecké dílo není totožný s obrazem ve smyslu plátěného (nebo jiného) podkladu, pokrytého barevnými skvrnami. Ukázali jsme si také, že rozhodující pro umělecké dílo není nějaká podobnost mezi předměty nebo osobami skutečnými (tj. jak se navenek jeví svému okolí) a zobrazenými. Hudební skladba nic nenapodobuje a přece ji považujeme za umělecké dílo. Přejdeme-li k člověku, máme tu jistou obdobu. Člověk jako tělo, které máme před sebou a jež můžeme vidět (slyšet, hmatat atd.) není identický s člověkem jako osobou či osobností. Rozdíl od uměleckého díla však spočívá v tom, že vnitřní (nepředmětná) stránka uměleckého díla je spjata s jeho vnějškem pouze přes člověka (ať už jako tvůrce, nebo interpreta, nebo vnímatele), zatímco u člověka jeho vnitřní stránka sama integruje jeho vnějšek. Ale právě tato integrace je, jak se ukazuje dvojitě. Jednak je člověk – jako ostatně každá živá bytost – integrován časoprostorově jako určitá událost, resp. superudálost (trvajících od narození až po smrt). Člověk je touto časovou (a časující) bytostí v jednotě, kterou si sám nemůže a není schopen dát, kterou může a musí jen přijímat – anebo odmítnout. Ale odmítnout ji nemůže jako právě tato časoprostorová bytost, jako celá událost vlastního života, nýbrž jako „subjekt“, jako osoba či osobnost, která se zformovala tak, aby hic et nunc rozhodovala, volila, podnikala akce nebo nepodnikala nic, aby navazovala na „svou“ minulost (na to, co z dění celoživotní superudálosti už nastalo a uplynulo), anebo aby rozvrhovala to, co ještě nenastalo a co má teprve přijít, co však subjekt může svými volbami a rozhodnutími modifikovat, zlepšit nebo zkažit. A navíc všechny tyto akce jsou uskutečnitelné jen v těle a skrze tělo.

Lze proto říci, že člověk jako subjekt se konstituuje a etabluje vždy v jistém napětí vůči celku lidského života. Člověk-událost se děje, ale člověk-subjekt se stává, ustavuje, obnovuje, restrukturuje, rekonstituuje prostřednictvím svých akcí – a to znamená prostřednictvím svého těla, které mu je k dispozici rovněž pouze hic et nunc, bez možnosti předběhnutí do budoucnosti nebo návratu k již uplynulému a minulému. Tělo je produktem událostního dění lidského života, a také subjekt je produktem tohoto dění, resp. produktem akcí. Vztah subjektu k akcím je v něčem podobný vztahu těla k akcím, ale v čemsi důležitém se podstatně liší. Tělo reaguje (tak to bývá běžně popisováno) v mnoha ohledech spontánně, bez asistence subjektu, ale v některých ohledech může být vedeno či ovládáno subjektem. Proto některé akce mají svůj „původ“ v těle (a v jeho „historické bázi reakční“, ať už ontogenetické nebo fylogenetické), jiné však, ačkoliv se bez těla neobejdou a mohou být uskutečněny pouze a výhradně jeho prostřednictvím, jsou přesto rozvrhovány a řízeny způsobem, jaký by tělo samo nezvládlo. Pro naše zkoumání je právě nejdůležitější, rozpoznat moment, kdy se subjekt ujímá vlády proti tělu a proti samotnému životnímu dění v celku. Bylo by hrubou chybou chtít vidět v konstituci a rekonstituci subjektu jakési „odcizení“; naproti tomu lze nepochybně chápat subjekt v jeho emancipovanosti a ustavičném úsilí o větší emancipaci nejen z pout těla vlastního, ale z pout a mezí vnějšnosti vůbec. Subjekt chce ovládnout vnějšek svůj vlastní i vnějšek kolem sebe, a může to činit pouze tak, že zároveň s proměnou světa kolem sebe mění jednak své tělo, jednak – a to je zvláště významné! – sám sebe jakožto subjekt.

88-503

27. června 1988

Patočka interpretuje FYSIS v Aristotelově pojetí jako „jsoucno, které má samo v sobě počátek pohybu“. To je třeba označit předně v tom smyslu za nepřesné, že FYSIS není jsoucno, nýbrž je to vždycky FYSIS nějakého jsoucna. Ovšem ne každé jsoucno má FYSIS (což je třeba ještě dokumentovat). (Pat., 2164, Arist..., 1964, s. 80) Zvláštní otázkou však je ona charakteristika „jsoucna, které má v sobě počátek pohybu“. Nevím, jak by to Patočka dokazoval z textů. Podle knihy *Metafyziky* se v jednom smyslu počátkem (ARCHÉ) „nazývá složka, jež je při vzniku něčeho první“ (s. 125, čes. překl.) FYSIS najdeme jen u jsoucna, které vzniká; vznikání je pohyb, a proto by každé jsoucno vznikalo tak, že by nejprve vznikl počátek pohybu a pak teprve ostatní jsoucno. To však vede ke sporu. Pokud počátek pohybu vzniká jako první a tedy před jsoucnem, není zjevné, jak se tento počátek pohybu a sám pohyb stává pohybem právě tohoto určitého jsoucna (a nikoliv nějakého jiného). Navíc by tu počátek pohybu byl dříve než jsoucno, což je v rozporu s Patočkovou formulací, že jsoucno má počátek pohybu „samo v sobě“. V jiném smyslu je počátek „to, co je první při vzniku něčeho, aniž jest jeho složkou“ (s. 125). To by vedlo k závěru, že jsoucno má v sobě počátek pohybu, aniž se ještě začalo pohybovat. To by pak znamenalo, že není jen jediné nejvyšší jsoucno, které je sice samo bez pohybu, ale je zdrojem veškerého pohybu, nýbrž totéž by platilo o každém jsoucnu, neboť jsoucno, které by mělo počátek pohybu samo v sobě, by muselo být nutně dříve než pohyb, a majíc počátek pohybu v sobě, bylo by si samo příčinou pohybu, aniž se ještě samo pohybovalo. Z ostatních čtyř významů slova „počátek“ se už zřejmě nehodí žádný další.

88-504

27. června 1988

Patočka by svou formulaci nejspíš opřel o dubna 3 Met., kde čteme, že „vždyť příroda (FYSIS) jest jenom jedním rodem jsoucna“, přesněji by měl překlad znít: „vždyť FYSIS je jen nějakým druhem (či rodem) jsoucího“. Z toho nevyplývá ovšem nikterak, že druh nebo rod jsoucího (jsoucen) je sám jsoucno. (GENOS – Met. 1005a, konec). – Když se podíváme na Met. V, 4, 1014b atd., tak opět narážíme na mnohost významů slova FYSIS (s. 130n.). Z nich vskutku Aristotelés vybírá ten nejdůležitější (131): „znamená FYSIS v prvním a vlastním smyslu podstatu toho, co v sobě jako takovém má počátek pohybu“, a pak vykládá, proč se „látka nazývá FYSIS“. Ale je tohle opravdu místo, o které se Patočka může opřít? Zase tu je háček: FYSIS neprohlašuje Aristotelés za totožnou se jsoucnem, které má „v sobě jako takovém“ počátek pohybu, nýbrž jen za „podstatu“ (OUSIA) onoho jsoucna. OUSIA nějakého jsoucna však není sama jsoucnem. Přesto si můžeme nezávisle na tom povšimnout blíž toho, co vskutku říká Aristotelés. Co to, vezmeme-li jej vážně, tedy je, co „v sobě jako takovém má počátek pohybu“? V jakém smyslu má v sobě jen počátek pohybu? Znamená to, že „v sobě jako takovém“ ještě nemusí mít skutečný pohyb? V jakém smyslu můžeme pak chápat látku (HYLÉ) jako FYSIS? Látka podle Aristotela „nemá přirozeného vzniku“ (s. 85 – Met. 999b) (pozn.: chybný překlad, jde jen o AGENÉTOS, o ‚přirozeném‘ vzniku není v textu zmínka); pak vzniká pochybnost o tom, zda můžeme přijmout pro látku název FYSIS. Vždyť i podle Aristotela v jednom smyslu znamená FYSIS „vznik a vývoj (GENESIS) věcí, jež se rodí a rostou (TAB FYOMENA)“ (s. 130). Aplikace na látku je pochybná, a Aristotelés ji uvádí jako čtvrtý význam. Ale lze to doložit u někoho jiného?

88-505

29. června 1988

Nietzsche píše v jedné ze svých „nečasových úvah“ (Schopenhauer jako vychovatel, č. př. s. 7): „Nechce-li člověk patřit k davu, stačí, aby přestal být vůči sobě pohodlný; ať poslechne své svědomí, které naň volá: „Buď sebou samým! To všechno, co teď děláš, míníš a chceš, to nejsi ty.“ Toto pozoruhodné místo nechť je nám inspirací k dalším úvahám o tom kým je vlastně člověk „sám“, ve svém „svébytí“, ve své jedinečnosti a neopakovatelnosti. To, co ho činí podobným ostatním, ještě není on sám – tím jen náleží davu, době, svému pokolení, národu, třídě, vrstvě atd. atd. Připodobňovat se těm druhým, to je pro Nietzsche pouhá pohodlnost (eventuálně strach, obavy atd.), a to pohodlnost vůči sobě, tj. vůči tomu, kým má být. Ale jak to přijde, že člověk není prostě tím, kým je, ale že to, čím vskutku je, ještě zdaleka není „on sám“? To je možné jen proto, že člověk je nepoměrně víc než kterákoliv jiná živá bytost „vychýlen“ ze své prosté danosti, že to, co na něm je „skutečné“, je vlastně – jakožto „jeho“ – neskutečné, protože cizí, vypůjčené, hodné odvržení a zavržení. „Být sám sebou“ je výzva, požadavek, poslání člověka, je to něco ještě nenaplněného, nevykonaného, co stále ještě čeká na naše nejvyšší úsilí (což je opak pohodlnosti). Člověk vskutku „jest“ tím, čím ještě není, zatímco to, čím už „je“, už vlastně není on. Ledaže by to podřídil tomu, čím, resp. kým má být a kým bude. Pokud je člověk „dítětem svého věku“, své doby, potud není „nikým“, potud je jen příslušníkem generace, davu, společnosti atd. Aby se člověk stal sám sebou, musí se do jisté míry postavit proti sobě, proti tomu, čím je, čeho je produktem, čím se podobá ostatním, co jemu „dáno“ do vínku historicky, geneticky, výchovou atd. a musí se sám sebou stát navzdory tomu všemu.

88-506

29. června 1988

Aristotelés říká (Met. března 4 – 999a, č. př. s. 84-5), že „všechny věci poznáváme jenom potud, pokud je v nich jednota, stejnost a pokud obecnost“ (84). „Kdyby tedy nebylo nic mimo jednotliviny, nebylo by také nic, co by bylo předmětem myšlení, nýbrž všechno by bylo předmětem vnímání, a o ničem by nebylo vědění, leč že by někdo prohlásil, že věděním jest smyslové poznání. Pak by také nebylo nic věčného ani nehybného, neboť všechno, co je předmětem smyslového vnímání, je podrobno zániku a pohybu.“ – Podívejme se na tuto jeho myšlenku podrobněji. Arist. předpokládá, že je smyslové poznání (vnímání) možné bez myšlení: kdyby byly jenom jednotliviny, myšlení by ztratilo každý předmět, tj. nic by se nemohlo stát předmětem myšlení. Tu však se musíme tázat, zda je možný nějaký „předmět“ smyslového vnímání, k němuž by se vnímání mohlo vztáhnout bez asistence oné „jednoty, stejnosti a potud obecnosti“ ne pouze ve „věci“, ale také v onom vnímání. Připusťme, že to ještě nemusí být myšlení – ale něco sjednocujícího musíme předpokládat i při vnímání. Z toho je zřejmé, že samo vnímání není pouhá receptivita, ale představuje už jisté uspořádání, utřídění, jistou syntézu, jejímž výsledkem je vněm „něčeho“. Jednota musí být tedy nejenom v poznávaném, ale také a dokonce přednostně v aktu poznání a v subjektu poznávajícím. A to by stále ještě nestačilo: jednota musí být v intencionálním

předmětu poznání (aktu poznání, resp. řady aktů poznání), jímž (resp. přes nějž, prostřednictvím kterého) se poznávající subjekt v aktu poznání vztahuje k „věci“ poznávané. Proti Aristotelovi můžeme proto namítnout, že těch „jednot“, jež jsou nezbytné pro poznávání, je hned několik. Ale v čem spočívá jednota těchto hodnot? To se musí stát tématem našich výzkumů.

88-507

29. června 1988

Oproti jednotě poznávajícího subjektu (a tu bychom měli ještě dodat, že jednota subjektu není totožná s jednotou bytí tohoto subjektu, resp. bytí jsoucna-události, jež si pro sebe tento subjekt konstituovala), jednotě poznávacího aktu a jednotě intencionálního objektu), resp. intencionálních objektů) je Aristotelem požadovaná jednota poznávané „věci“ právě nejpostradatelnější, neboť poznávat můžeme v jistém (byť poněkud ochuzeném, relativizovaném (smyslu) také „věc“, která je pouhou „věcí“, tj. není pravým jsoucnem. Jednota poznávané „věci“ není tedy podmínkou poznání, nýbrž leda pobídkou a výzvou pro ně. Jestliže Jiří Němec ve své 5. tezi k referátu Petra Rezka (1976) praví: „Fink poukázal na to, že Husserl netématizoval plynulé. Zajímala ho křídla, stůl, tabule. Netématizoval plyn a vodopád. „, pak zůstal s Finkem na poloviční cestě. Ani plynulost proudění plynu nebo kapaliny není ještě pravou plynulostí, tj. v našem případě „jednotou“, sjednoceností, shromážděností. Hérakleitovo PANTA RHEI má svůj nutný korelát v LOGU, bez něhož by byl i nejkrásnější svět pouhou hromadou věcí náhodně rozházených. A nejen svět, ale každá věc sama také: i ona – podobně jako křída i tabule, ale stejně tak i plyn a tekutina – je zase pouhou hromadou. A nezáleží na tom, zda se tato hromada chová jako nehybná nebo takřka nehybná, nebo jako pohyblivá a tekoucí. Kde chybí LOGOS, jsou jen více nebo méně se hádající hromady. (Nechme stranou otázku, „čeho“ jsou to vposledu hromady, to se pak po Hérakleitovi a Parmenidovi pokoušeli řešit pozdější filosofové. (Můžeme-li však legitimně v tom či onom případě mluvit o „jednotě“ poznávané „věci“, pak se musíme dotazovat po jejím garantovi.

88-508

29. června 1988

Když Aristotelés píše, že jednotliviny nemohou být předmětem myšlení, je na omylu, a navíc omylu dosti hrubém. Ono totiž je spíš pravda, že smyslové vnímání se nemůže vztahovat ke skutečným jednotlivinám, nýbrž pouze k jistým jejich aspektům či „sekcím“. Když malé dítě začne říkat „Haf“ nejen psu, ale také kočce, mouše a dokonce letadlu ve velké výšce, je zřejmé, že se vlastně všichni přibližujeme skutečnosti kolem sebe a před sebou přes čeledě a rody, a že přesné rozlišení druhů nebo variet jde teprve po nich, a schopnost rozeznat jednotlivé přichází až nakonec. Možná že v tom už je jakýsi návyk, který do nás proniká z nejprvnějších sociálních kontaktů, to by bylo třeba ještě přezkoumat. To, že matka je schopna identifikovat své dítě čichem (a taktéž dítě matku), prý je z největší části naprogramováno geneticky. Ale i kdyby to bylo důsledkem nějaké imprintace, byl by to zase jen vzorek něčeho rozsáhlejšího a přesahujícího,

neboť ani matka ani dítě nemohou být redukovány na čichový vjem. Naproti tomu vztáhnout se k druhému člověku v jeho jedinečnosti není tak běžné a samozřejmé, jak se všeobecně má za to. Pes nás bezpečně pozná, ale navzdory tomu se nedomníváme, že je schopen nás brát ve vší naší osobitosti a jedinečnosti. Jedinečnost matky nebo dítěte, jak ji „uchopuje“ čich, je jen nepravá jedinečnost. Pravá jedinečnost znamená osobitost, a ta tu nejprve musí vzniknout, musí být založena, konstituována – a pak teprve může být uznamenána, rozpoznána a respektována. A druhého člověka v jeho jedinečnosti a osobitosti nemůžeme proto vůbec vnímat, nýbrž můžeme se k němu jen přímo obracet anebo jej mínit, myslit, „rekonstruovat“ si ho v mysli, v představách.

88-509

30. června 1988

V sedmé aporii Met. III, 3, 999a (č. s. 84) uzavírá své úvahy, resp. svá zkoumání Aristotelés tím, že „se tedy zdá, že to, co se přisuzuje jednotlivým věcem, jest spíše počátkem než rod. Ale není snadno říci, jak se zase ty mají pokládati za počátky. Neboť počátek a příčina musí býti mimo věci, jichž jsou počátkem, a musí tu býti možnost, aby byly odloučeně pro sebe. Ale z jakého důvodu asi je možno míti zato, že jest něco takového mimo věci a vedle nich, když ne proto, že jest obecné a o všem se vypovídá? „Nápadná je tu zatíženost právě předmětným myšlením: mluví se o příčině tam, kde nejde o žádné jsoucí, předpokládá se, že počátek musí mít možnost být odloučeně od „věci“, které je počátkem; a předpokládá se, že to, co je „mimo věci“, je jsoucí (protože se o něm vypovídá, a vypovídat nelze o něčem, co není jsoucí – to je v pozadí). A závěr v podobě řečnické otázky v sobě tají další falešný předpoklad, tj. předsudek: onen počátek a příčina, které jsou „mimo věci a vedle nich“, jsou takové, protože jsou obecné a o všem se vypovídají. To je hrubá chyba a počátek série dalších chyb a omylů. Všechny události – aplikujme – mají to společné, že vznikají, tj. povstávají, začínají se dít. Ale je to vskutku něco, co můžeme považovat pro všechny za jim společné? Není to jen záležitostí způsobu našeho vypovídání? Každá událost má přece svůj počátek (o příčině nebudeme mluvit), a proto se počátky mezi sebou liší nejméně tak, jako samy události, jichž jsou počátkem. To jen my vypovídáme, že všechny události mají něco společného, tj. že to jsou události a že mají každá svůj počátek. A i když to vyslovíme takto, stejně se domníváme, že jsme tím postihli něco obecného, všem událostem „společného“.

88-510

30. června 1988

Právě v rozporu se zmíněnými falešnými předpoklady a předsudky musíme nahlédnout, že počátek každé události (pravé) je čímsi nejméně tak jedinečným, jako každá událost sama. A dokonce můžeme jít ještě dál a nahlédnout, že počátky jsou ještě mnohem jedinečnější, tj. radikálněji jedinečné a neopakovatelné než ty události, jichž jsou počátkem. Každá událost totiž začíná jako naprosto jedinečná a neopakovatelná, ale ve svém průběhu na sebe bere určitou typiku a je pak v něčem podobná některým událostem jiným. Ty pak všechny můžeme po-

jmout jakožto sobě podobná do souboru (množiny) charakterizovaného tou vlastností, která se nám jeví jako stejná, tj. všem jim společná. Ale to má právě ten velký háček: to, co se nám jeví jako stejné nebo podobné, takové ve skutečnosti nemusí být, protože to jednak záleží na naší rozlišovací schopnosti, tj. na naší reaktibilitě a výši jejího prahu, zejména však na reaktibilitě a výšce jejího prahu všech těch nižších událostí, které jsou schopny reagovat na jiné nižší události, které my sami jednotlivě registrovat neumíme a nemůžeme, neboť jsme s to reagovat teprve na jejich větší soubory nebo hromady. To, o čem mluvíme jako o něčem obecném a společném mnoha událostem, může být a většinou také bývá založena na nedokonalosti a přílišné hrubosti, nízké citlivosti reaktivity druhých událostí a posléze i naší (neboť také my jsme „událost“), zatímco skutečnost sama je vždy jedinečná a nezaměnitelná s jinými skutečnými událostmi. A pokud přece k nějaké podobnosti skutečně dochází, je to záležitost teprve druhotná, jakýsi „úpadek“ jedinečnosti a její pokles na „masový“ průměr v důsledku adaptace na „existující poměry“ v okolí, resp. osvětí události.

88-511

3. července 1988

Aristotelés uvádí jako důvod předpokladu, že je „něco věčného a nehybného“ to, že „kdyby nebylo nic věčného, nemohlo by býti ani vznikání. Neboť jest nutno, aby tu bylo něco, co vzniká, a něco, z čeho vzniká, a aby poslední člen již neměl přirozeného vzniku, ježto se přece někde zastaví a vznik a vývoj není možný z toho, co není.“ (Met. III, 4 – 999B.) (č. s. 85.) – Pro toto tvrzení nelze uvést dostatečný důvod. Předpoklad, že z ničeho nemůže nic povstat, je vadný, je to předsudek (jak jsem prokázal v článku o meontologii), neboť bez důkazu trvá na tom, že „nic“ je natolik stálým stavem, že samo sebou trvá beze změny. Přijmeme-li dále, že každá událost má začátek, průběh a konec, znamená to, že před začátkem a po konci tato událost není, neexistuje. Kdybychom pak chtěli prokázat, že před ní a po ní existuje něco jiného, vůbec by to nestačilo, neboť navíc bychom museli prokázat, že ono „iné“ nějak souvisí s naší událostí, která ještě není anebo už není. Jde totiž o zdůvodnění naší oprávněnosti provádět v myšlenkách jakýsi „souhrn“ všech událostí (nebo třeba jen některých) a předpokládat, že tento souhrn ve skutečnosti trvá. Jak by mohl trvat, když je pouhým naším výmyslem a postulátem? Existuje jediná možnost, jak spolu dvě události mohou dosáhnout jakéhosi kontaktu, a tím je reakce jedné události na druhou (at jednostranně, anebo reakce vzájemná). Svět (tj. onen předpokládaný souhrn či úhrn všech událostí) povstává teprve na základě takových reakcí, a musí to být reakce tak četné a všechny události vposledu navzájem propojující, aby svět opravdu mohl „zůstat pohromadě“. Sama skutečnost reakcí však nedělá ze světa jednotu („Živoka“ ve smyslu Platónově); k tomu obyčejné reakce nestačí.

88-512

3. července 1988

Předchozí úvaha nás vede k aplikaci na případ, o němž mluví Aristotelés na citovém místě. Jak je zaručen a prostředkován vztah mezi oním předpokládaným

„věčným a nehybným“ a mezi vznikající a vyvíjející se věcí? Na prvním místě je nutná otázka: má-li být ono „věčné a nehybné“ příčinou rozmanitých událostí, které navíc nemusí být současné, proč není také jako takové příčinou věčnou? Jak se vůbec může stát příčinou v určité chvíli a nikoliv dříve ani později? Otázka, kterou se zabývá Augustin (Conf. XI, 12 – č. s. 388), je otázkou velmi vážnou a nemůže být znehodnocena ironizující, „žertovnou“ odpovědí, kterou Augustin také cituje. Můžeme totiž prohlásit s naprostou jistotou, že buď je stvoření aktem – a pak samo stvoření (ve smyslu aktu tvoření) musí probíhat v nějakém – třeba jen „svém“ – čase, a pak musí i Stvořitel mít nějaký svůj čas (a nemůže být jen ustavičnou přítomností ve smyslu „nunc aeternum“), anebo nejde o opravdový akt, nýbrž o něco jiného, a toto „něco jiného“ musíme teprve prozkoumat. – Naše řešení spočívá v několika krocích, z nichž nejdůležitější je opuštění ideje „věčnosti“ jakožto „nunc aeternum“ i jako nekonečného trvání (duratio aeternum, infinitum). Smysl slova „věčnost“ budeme nadále odvozovat od „věk“ (aeternitas od aetas) a budeme věčnost spojovat maximálně se světem a jeho trváním (jež má svůj počátek i konec a musí být udržováno vnitrosvětými událostmi, reagujícími jedna na druhou). Druhý krok spočívá v tom, že „Stvořitele“ (demýtizaci provedeme jinde) umístíme časově do „absolutní budoucnosti“ a jeho „působení“ stanovíme hranici, až ke které může sahat (ovšem mimo samu tuto hranici). A setkání se „stvořenou“ věcí bude možné jen v její budoucnostní dimenzi (a tedy nikoliv ve způsobu příčiny a následku).

88-513

3. července 1988

Aristotelés praví (Met. března 4 – 999a, č. s. 84): „Jestliže totiž kromě jednotlivin není nic jiného, jednotlivin však je nespočetné množství, je otázka, jak je možno nabýti vědění o neomezeném množství.“ V pozadí je předpoklad, že jediné opravdové vědění je vědění o všem, o celku. Tento předpoklad je však v rozporu se starou tradicí, která filosofii vědomě nechápe jako nějaké pevné vědění o pravdě, nýbrž především jako touhu po takovém vědění a jako lásku k pravdě (resp. k moudrosti). V dějinách se pak ukázala dvojitá možnost vědění: buď jde o vědění o celku, a pak to je vždycky celek jen tematizovaný, orientační vztah, umožňující posoudit povahu a cenu poznání, resp. vědění v tom druhém smyslu. A to je tedy „vědění“ filosofické. Anebo nám jde o co nejpřesnější znalost něčeho určitého, ale omezeného, vymezeného. To je pak vědění vědecké, ale vědění, které ztrácí ze svého pohledu celek. – Ovšem Arist. mohl mít na mysli nikoliv nekonečné množství všech jednotlivin, jež kdy byly, jsou a budou ještě součástí veškerenstva, tj. světa vůbec. Šlo mu – pravděpodobně – o nikdy nespočitatelné množství jednotlivin téhož druhu, neboť z kontextu je zřejmé, že mu jde o důkaz skutečnosti obecnin. Důsledkem tohoto přístupu pak ovšem je nezbytné podcenění významu individuálních ‚odchylek‘ od typu, resp. druhu (GENOS), eventuálně něco ještě radikálnějšího: skutečné vědění je možné jen o obecninách, o tom, co je společné mnoha případům, mnoha jednotlivinám. Ale toto podcenění, resp. zanedbání a znevážení vědění o jednotlivém vskutku, tj. o jeho jedinečnosti, má povážlivé důsledky, které jsou nejzřejmější ve sféře mezilidských vztahů, ale skrytě mají velmi neblahý vliv na veškeré vědění a poznání, dokonce i vědecké v novodobém smyslu.

88-514

3. července 1988

Ovšem i moderní věda předpokládá, že třeba atomy nebo elementární částice téhož druhu, např. atom vodíku nebo proton či elektron apod. se navzájem liší jen svým momentálním stavem (třeba u atomu jde o to, zda je či není v excitovaném stavu, zda jeho elektrony jsou na té či oné dráze) a pak svou časoprostorovou lokalizací a temporalizací. Jinak se atomy podobají víc než vejce vejci, a i jejich momentální stavy jsou typizovány. Kvantová fyzika do toho sice uvedla trochu změny (která se původně zdála připomínat zmatek), ale nic podstatného v tom smyslu, o jakém nyní hovoříme, stejně nepřinesla. A přece je to jenom náš ničím nedoložený předpoklad. Připustme, že skutečnost je právě opačná: každá elementární částice, každý atom se od jiných atomů liší, je jedinečný, je individualitou přinejmenším takovou, jakou připisoval Leibniz monádám, případně ještě větší a lepší individualitou (neboť pro Leibnize vlastně vnitřní potencialita každé monády je stejná, neboť je dána univerzální harmonií; rozdíly spočívají pouze v míře vyčerenosti té které monády). Pak ovšem vzniká otázka, proč se tato individuální odlišnost a jedinečnost každého atomu, každé elementární částice, každého kvanta apod. nějak neukazuje, proč se o ní nemůžeme přesvědčit, eventuálně proč nedovedeme rozlišovat a využívat odlišností jednotlivých atomů. Odpověď je jednoduchá. Atomy (např.) mají velmi omezenou schopnost reagovat na jiné atomy. A my nemáme jinou možnost, jak zjistit povahu atomů, než že je vystavíme setkání (střetnutí) s jinými atomy (a to ještě masově, nikoliv individuálně). A tak se o atomech dozvíme jen to, co propustí prizma atomární reaktivity, která je „hrubého rastru“ a má vysoký práh.

88-515

3. července 1988

Otázka může být postavena ovšem také obráceně: máme vůbec nějaký důvod pro předpoklad, že i nejmenší částice (atomy, subatomární částice, kvanta) mají individuální charakter? Příímý doklad ovšem uvést nemůžeme. Ale Whitehead upozornil na důkaz nepřímý. Kdyby tyto nejmenší částice představovaly jen neměnné typy s omezeným spektrem „stavů“, z nichž a do nichž by mohly jen „náhle“ přeskakovat, nemohli bychom chování a vůbec vznik, růst, vývoj živých organismů vysvětlit jinak než nějakým vnějším činitelem organizujícím. Právě takový předpoklad je však příliš libovolný a nikterak nezdůvodnitelný. Proto musíme předpokládat – podle Whiteheada – že se elektron chová v živém těle jinak než mimo živé tělo. To není možné jinak, že tento elektron musí být nějak schopen se zařadit, zapojit do organismu, přizpůsobit své reakce, ať jakkoliv omezené a chudé, tomuto vyššímu řádu či plánu a sám přispět spolu se všemi ostatními nejmenšími částicemi k tomu, aby jistým způsobem strukturované tělo „žilo“. Aby tomu tak mohlo být, musí být nutně vnitřní složitost elektronu atd. mnohem větší, než jak se to jeví samotné fyzice. Trochu to připomíná postavení člověka ve společnosti a v určité civilizaci a kulturní tradici. Ani ten nejgeniálnější člověk se nemůže řádně rozvinout, narodí-li se do primitivní nebo naopak upadlé společnosti. Ale otevřená společnost, která je schopna mu připravit cestu k osobnímu rozvoji, aniž by zároveň jeho skutečný rozvoj brzdila nadmírou před-

pisů a závazků a požadavků atd., tj. která mu je schopna připravit vše potřebné pro rozvinutí skutečné svobody (tj. osvobodí jej od vnějších omezení primitivního charakteru, ale nesváže mu hned ruce na vyšší úrovni, ta v něm může najít a využít právě onu genialitu.

88-516

3. července 1988

Stále mluvíme o individuálnosti, ale to je jen špatný jazykový úzus. Individuum je podle etymologie to, co nelze dělit. Tedy původně individuum je latinským překladem řeckého ΑΤΟΜΟΣ. Proto lépe než o individuálnosti každého pravého jsoucna (každé pravé události) je hovořit o její singularitě, tedy jedinečnosti. Aristotelův argument selhává právě na tom, že předpokládáme-li filosofický vztah k celku (k veškerenstvu), pak právě tento celek všeho jsoucího je nutně singulární a podle Aristotela nehodný vážného poznávání, resp. vymykající se každému vážnému poznávání a tím i vědění. Podle Aristotela věda o vesmíru vcelku není možná, protože nejsme žádným srovnáním s to zjistit, co je pro podstatu res. OUSIA kosmu obecné a co nahodilé singulární. K tomu bychom potřebovali mnoho dalších vesmírů, ale ty nám nejsou k dispozici. Nejde však pouze o vesmír vůbec jakožto singulární (a speciální případ „velký třesk“ jako singularitu), nýbrž o řadu dalších případů, zejména charakterizujících ty pravé, nehlubší lidské vztahy. (Mnoho příkladů z literatury, ale připomeňme jen Nizámího!) Když poznáváme druhého člověka, není to především smyslové poznání (i když bez smyslů se neobejdeme.) Také tu nejde o poznání charakteru jako něčeho trvalého, co je nějak spjato s druhým člověkem jako danost. Nejde nám přece o to, jaký ten člověk byl a je, ale spoléháme se na základě toho, jaký byl a je, na to, jaký bude. Toto sdílení odpovědnosti s druhým za druhého, toto spolehnutí na něho a nabídka spolehlivosti naší pro něho – to není jen odhad, ale důvěra, víra, ale ještě něco jiného: musíme pochopit, co má druhý člověk před sebou, kdo je jakožto subjekt, vůči němuž zachovávají (nebo ne-) základní loajalitu všechny jeho činy, jednání, chování. A subjekt není prostě „dán“.

88-517

3. července 1988

Mnohokrát se většině z nás stalo, že jsme o něčem hovořili a v zápalu diskuse či soustředěného výkladu nám uniklo, že jsme jednou či dokonce vícekrát užili nesprávného názvu nebo slova, ačkoliv jsme přesně mínili něco jiného a ačkoliv to naslouchajícím bylo zřejmé, co máme na mysli, a sami si opravili náš nesprávný výraz (eventuálně nás i upozornili). My sami jsme si toho někdy všimli a opravili jsme se bez upozornění, ale jindy jsme si toho vůbec nevšimli a pak – byvše upozorněni – jsme se nedůvěřivě tázali: A co jsem řekl? Opravdu? Ale to bylo přerěknutí, je přece jasné, že mluvím o něčem jiném. – Někdy také máme na mysli něco docela přesného, ale nemůžeme si vzpomenout na správný výraz, na přesné slovo, název. – Z toho obojího zřetelně vyplývá, že slovo jakožto foném není v přesném slova smyslu „nosičem“ významu, protože to není ani zvuk, ani psaná nebo tištěná podoba, co u sebe či při sobě drží onen význam, ale jsme to

my, kdo s nimi onen význam spojujeme. A pokud vám ono spojení vymizí nebo si je okamžitě nemůžeme vybavit, znamená to, že pracujeme, resp. můžeme a dovedeme pracovat s každým zvlášť. Totéž obráceně nastává, když si nemůžeme vzpomenout na přesný (nebo třeba i jen přibližný) význam slova, které nám napadlo nebo které jsme zaslechli (či uviděli a přečetli). Jazykové souvislosti, spojitosti a struktury ovšem nepochybně ovlivňují způsob našeho myšlení, ale nikoliv tak, že bychom toto ovlivňování nemohli po jistém úsilí dostat pod svou vlastní kontrolu a abychom nebyli schopni je neutralizovat. Je to náročná věc, ale zásadně se člověk může vycvičit v tom, aby dovedl rozlišovat mezi slovem (a gramatickými pravidly, slova se týkajícími) a mezi jeho významem. Ale jak můžeme chápat význam jako cosi samostatného, od slova odděleného?

88-518

3. července 1988

Náhodou mi přišla pod ruku Žilkova brožurka *Potřebujeme náboženství?* z r. 1925. Je charakteristické, že se Žilka ani nepokouší podrobit fenomén náboženský nějaké analýze a že se nepokouší jej pojmově vymezit a upřesnit. „Náboženství je vědomí Boha, spojení s Bohem, život z Boha.“ To je definice v kruhu. Bůh není žádná objektivní realita, ale je něčím jen pro „náboženského“ člověka. To ještě neznamená, že tvrdím, že Bůh je „jenom“ náboženská iluze (resp. iluze náboženského člověka). Souhlasím ostatně se Žilkou, že „není iluzí, když náboženská osobnost – prorok a hlasatel Boha – mluví o svých zkušenostech, o svých setkáních s Bohem, o zjevování Boha ve svém nitru, o zasahování Boha do svého života“ (13). Není to iluzí, ale je to všechno podmíněno tzv. náboženskou zkušeností. Bez náboženské zkušenosti o „tom“ lze mluvit také, i když jinak. Např. mluvíme místo o Bohu o Pravdě. Filosof (tj. milovník pravdy) není obětí iluzí, když mluví o svých zkušenostech s Pravdou, a svých setkáních s Pravdou, o zjevování Pravdy (také v „nitru“), o zasahování pravdy do jeho života a myšlení. A přece je na jedné straně to podstatné vysloveno souhlasně a konvergentně, a zároveň nenábožensky. Neboť Pravda (jako to poslední, oč filosofovi jde a co miluje po čem touží, nikoliv jen aby to „poznal“ v řeckém smyslu, tj. nahlížel, nazíral, nýbrž aby Pravdu uslyšel, vyslechl, poslechl a zařídil nejen myšlení, ale celý život podle Pravdy (nepotřebuje žádnou náboženskou oporu, nemusí být zbožňována (ve smyslu: činěna Bohem), nepotřebuje výkonů zbožnosti a žádných náboženských exaltací, může zůstat v kontextech naprosto střízlivých a věcných. Otázkou tedy je, zda náboženský prožitek a náboženský přístup k Pravdě jí je přiměřenější než nenáboženský. V tom je podstata problému.

88-519

3. července 1988

Žilka říká: „tento dotek absolutní bytosti, které říkáme Bůh, a nedokonalé bytosti, kterou nazýváme člověkem, jest zrození náboženství“ (s. 12 – 0171). To je omyl. Onen „dotek“, ono „setkání“ je vskutku počátkem, ale nikoliv náboženství. Náboženskost je jistá vlastnost, jistá náklonnost lidská. A je to náklonnost, která člověka, osloveného a „dotekem“ poznamenaného, vede k tomu, aby to prožíval

nábožensky, (i když to lze prožívat i nenábožensky), aby mluvil o Bohu (ačkoliv je možno se slovu i pojetí Boha vyhnout a mluvit o něčem jiném, např. o Pravdě), aby kolem toho vytvářel jakési zvláštní rituály, obřady, boho-službu, což všechno se stává čímsi zvláštním a vyděleným z ostatku života, který to vlastně nikterak nepoznamenává – a dokonce tam, kde oslovení a setkání samo život (a myšlení) vsutku poznamenává, náboženský přístup toto poznamenávání a proměňování omezuje na posvátnou sféru, na posvátné prostory a posvátné chvíle – a tím neutralizuje, takže ostatek života zůstává poznamenán málo nebo nepoznamenán vůbec, atd. A potom všechny ty nekriticky užívané pojmy: Bůh je prý „absolutní bytost“. Ale kdo vlastně ví, co to znamená? Ze zkušenosti víme jen to, co je bytost neabsolutní, nedokonalá. Co nás opravňuje vyhnat pojem bytosti do takového extrému? Proč nemůžeme stejným právem mluvit o absolutní nebo dokonalé hoře, absolutním nebo dokonalém ostrově (to už věděli středověcí diskutéři), o absolutním nebo dokonalém zvířeti nebo stromu atd. atd. ? Každá živá bytost je nedokonalá a má nedostatky a vady, kde je oprávnění si proti ní vymýšlet bytost dokonalou, absolutní? Má snad theologie nějaký zvláštní druh argumentů? Může takovým argumentem být citace z Geneze o „obrazu božím“?

88-520

3. července 1988

V Gen. 1, 27 čteme: I stvořil Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil ho, muže a ženu stvořil je. Už úmysl byl takový: Řekl opět Bůh: Učiňme člověka k obrazu našemu, podle podobenství našeho...(v. 26). Odkud bere Žilka (a mnozí jiní) oprávnění, vidět podobnost či podobenství, obraz právě v tom, že Bůh i člověk jsou „bytostí“? Vždyť kdyby tomu tak bylo, muselo by to platit také o zvířatech a dokonce i o rostlinách, protože to jsou také živé bytosti, „živé duše“ (v. 24)! Zdá se být zcela zřejmé, že podobenství či obraz boží můžeme vidět jen v tom, co je pro člověka specifické a co nenajdeme u rostlin ani u živočichů. To však nespočívá a nemůže spočívat v tom, že člověk je bytost. A proto také argument obrazu nebo podobenství nemůže svědčit pro to, že Bůh je „bytost“. A zvláště když navíc Žilka uvádí zásadní rozdíl mezi Bohem a člověkem, spočívající v tom, že člověk je bytost nedokonalá, kdežto Bůh je bytost dokonalá, absolutní. Jako absolutní bytost se tedy Bůh člověku nepodobá, a jako bytost v obecnějším smyslu by se podobal Bůh nejen člověku, ale také každé „duši živé“. Je tudíž naprosto zřejmé, že předpoklad, že Bůh je bytost, nenachází zdůvodnění ani v bibli, tedy ani zdůvodnění legitimně theologické. – Naše stanovisko je následující: Bytost je jsoucí, lze o ní v plném smyslu vypovídat, že jest. „Jest“ vypovídá jak o bytí jsoucí, tak o jeho jsoucnosti. Bytí bez jsoucnosti nemůže být považováno za jsoucnost. Bytost je jsoucnost; ergo Bůh (zatím podržme tento religiózní termín), není ani jsoucnem ani bytostí. V jistých kruzích se ujalo pojetí, jež identifikuje Boha s Bytím. proto je zapotřebí podrobit úvaze a zkoumání možnost, že Bůh je bytím, jež nemá příslušnou mu jsoucnost.

88-521

3. července 1988

Už pro staré Řeky byl rozdíl mezi tím, co povstává nebo povstalo „přirozeně“ (česky: při rození, resp. prostřednictvím zrození), a tím, co povstalo, resp. bylo ustaveno nebo vyrobeno jinak (např. zákonem nebo tvrzením či úmluvou apod.). Aristotelés pak zvláště zdůrazňuje, že o FYSIS můžeme mluvit jen u těch skutečností, jež mají princip svého ustavení či vzniku *v sobě*, tj. mají v sobě jakousi tendenci k jistým proměnám (nebo trvání), tedy jakýsi „princip procesuality“ (jak to předkládá Hans Wagner, 6255, *Physikvorlesung*, II, 1, 193a 30 nebo 193b s. 34). Ovšem Aristotelés je nedůsledný, často se nechá vést spíše samotným jazykem, a protože slovo FYSIS v běžném jazykovém úzu není přesně pojmově ustáleno, nechává tuto víceznačnost pronikat i do svých výkladů. Chceme-li tedy dosáhnout větší přesnosti, musíme si zvolit jeden jediný význam a pokud možno jej držet pevně ve spojení s určitým jediným pojmem (či spíše hnízdem pojmů, neboť jazyk se právě vyznačuje tím, že pracuje nikoliv s jediným pojmem, ale vždycky s celým hnízdem; k hnízdu náleží ovšem jen některé významy, nikoliv jakékoli! (Zdá se však, že Aristotelés zejména netématizoval agregace, hromady. Ve II. knize FYSIKÉ AKROASIS proti sobě staví zvířata, rostliny a prvky (jako země, oheň, vzduch a vodu) na straně jedné a umělé výtvoř (artefakty) jako dům, lůžko, plášť apod. Naproti tomu mluví ve stejném smyslu o tom, jako že něco je ze země nebo z kamene (192b 20, s. 32), takže se zdá, že nejenom země jako prvek (STOICHEION), ale také země jako to co je na poli, po čem šlapeme, z čeho vyrůstají rostliny a tak dále, jsou jím považovány za dané FYSEI (resp. za samu FYSIS, což je nedůslednost, jíž se my musíme vystříhat).

88-522

3. července 1988

Evropské tradici myšlenkové zcela chybí druhý výraz pro „skutečnost“, který by dovolil pečlivě a důsledně rozlišovat mezi skutečností „jsoucností“ a mezi skutečností „bytí“ nějakého (pravého) jsoucná. V latinské terminologii sice mají své použití dvě slova, totiž *realitas* a *actualitas*, ale obě jsou vlastně nevhodná (etymologicky). A protože tato dvě slova ovládla evropskou filosofickou terminologii až dodnes, je třeba pomýšlet na to, jak tomu udělat přítrž a jak celou věc napravit. Němčina sice má ještě třetí slovo, totiž *Wirklichkeit*, a čeština zase „skutečnost“, přičemž „*Wirklich ist, was wirkt*“, a skutečnost je to, co je skutek nebo co vede ke skutku. Ale ačkoliv historické pozadí nezapře, že obě zmíněná slova jsou původně nejspíš pokusem o přeložení latinského „*actualitas*“, došlo tam již k určitým přesunům, takže v obou jazycích se zdaleka obě slova neztotožňují s tím, čemu se říká aktuálnost nebo Aktualität. (Původní kořen „*actus*“ už se v běžném použití vůbec necítí). Zvláště nevhodný je ovšem termín „*realitas*“, který ve skutečnosti poukazuje na „*res*“, tedy na věc, takže překlad by měl znít „věcnost“. Ne každá skutečnost je však „věčná“, ne každá je věcí. To pak činí problematickým tradiční způsob charakterizování určitého typu filosofie (filosofií) jako „realismus“. Na jedné straně vůbec není jednota v tom, co se takovým „realismem“ míní, na druhé straně se zdá, že snad žádný z myslitelů, kteří se sami za realisty považují, nemá na mysli, že by každou skutečnost považoval za „věc“. Proto také pro sebe nereklamují tento název, i když se jinak některým „realistům“ cítím docela blízko (ostatně vědomě navazuji na český realismus, představovaný hlavně Masarykem, Rádem a také J. B. Kozákem, mým učitelem v „technickém“ smyslu).

88-523

3. července 1988

Ačkoliv se tedy cítím blízko jak ve svých východiscích, tak v postupech a celkovém zaměření filosofickým „realistům“, sám termín „realismus“ je pro mne nepřijatelný, protože matoucí – zejména když chci veškerý důraz položit na respektování fundamentálního rozdílu mezi pravými a nepravými jsoucnými. Věci, res, jsou podstatně jsoucnými nepravými. Pravými jsoucnými jsou taková jsoucna, jež jsou vnitřně integrována, tj. nevznikla ani nahodilým nahromaděním (viz Hérakleitův „nejkrásnější svět“ jako „hromada věcí náhodně rozházených“), ani řemeslnou dovedností nebo jinak umělým zásahem zvenčí. (Jinočtení, jež uvádí K. Svoboda v 2. vydání Zlomků – 3478 z roku 1962 – je asi nesprávné, přinejmenším zatemňuje smysl: u člověka předem víme, že není „masem náhodně rozházeným“, kdežto o vesmíru, osvětě to předem nevíme, je to spíše důsledek vyvozený jednak z jistých premis, jednak vyplývající z našeho přístupu k problému. (Náhodnost nahromadění na jedné straně a vnější úprava materiálu na straně druhé jsou v ostrém protikladu k tomu, co samo (byť i za jisté vnější péče, pokud je nutná) musí růst a vyrůst, co tedy je FYSEI, resp. co má svou FYSIS. V celé dosavadní křesťanské (ostatně i židovské) tradici nebyl tento základní, tento fundamentální rozdíl mezi tím, co vzniká, roste a umírá či zaniká, a mezi nahodilými hromadami nebo umělými výtvy, dost uznamenán a brán vážně. Ale právě tento rozdíl musíme tematizovat se zvláštní důsledností a vyvodit z něho maximum důsledků a závěrů. „Skutečnost“ např. psa nebo bakterie na jedné straně a stolu nebo trakaře na straně druhé je odlišná. Je nadále nemožné bez rozlišení říkat o obojím, že „jest“, neboť ono „jest“ je pouhé homonymum, značícím rozdílné dvojí.

88-524

10. července 1988

Důležitost rozlišování mezi pravými a nepravými jsoucnými se prokazuje zejména v otázce, zda tzv. „objektivní realita“ jest (existuje, jak se obvykle říká, bez důrazu na etymologii – ex-sisto) „nezávisle“ na (lidském) subjektu. To lze zcela přesvědčivě demonstrovat na několika případech. Souhvězdí Orion nebo Velký Medvěd apod. „objektivně reálně“ neexistují, tj. nejsou ničím skutečným, neboť se nám v této podobě promítají na obloze zcela náhodně, resp. závisle na naší perspektivě, tj. závisle na našem stanovišti, na místě, odkud se díváme. Odjinud by nejenom toto souhvězdí vypadalo jinak, ale třeba by „nevypadalo“ nijak, protože hvězdy by se nám mohly také rozutíkat a zamíchat se do jiných skupin. (Tuto okolnost bychom mohli domýšlet dál a dál, také časově – to, co vidíme, je vlastně minulost značně vzdálená, takže odjinud, z místa velice vzdáleného našemu, ale bližšímu hvězdě, by se mohla hvězda jevit už docela jinak, např. po jistých pronikavých proměnách např. v novu nebo supernovu apod.) Méně názorné, ale v podstatě stejné to je se stolem nebo řekou. Názornějším příkladem je rozestavení kuliček kolem důlku nebo koulí na kulečnickém stole. Jsou-li dvě nebo tři kuličky relativně blízko u sebe, můžeme je vidět jako dvojici nebo trojici. Ale tato dvojice nebo trojice skutečně, doopravdy neexistuje, není samostatnou skutečností. A nebude o nic víc samostatnou skutečností, přilepíme-li onu dvojici nebo trojici k podložce. Jejich vzájemné vzdálenosti zůstanou naprosto přesně za-

chovány, jen se stanou trvalejšími. Ale lepidlo z nich nedělá „jednotu“, nezajišťuje jejich „vnitřní integritu“. A samy kuličky také nejsou „objektivně reálné“ v tom smyslu, že by existovaly jako takové. Jsou také jen takovou pevněji stmelenu hromadou.

88-525

10. července 1988

Můžeme zajisté připustit, že každá skutečnost, jež je pravým jsoucnem, má svou (ovšem proměnlivou) vnější, předmětnou stránku, která sama o sobě vypadá jako věc a kterou tedy můžeme zvat „reálnou“. Musíme se ovšem držet toho, že jde jen o jednu stránku oné skutečné pravé události (jsoucna), že tedy nelze celou událost, celé jsoucno označit za reálné. Sám celek jsoucna (pravého, neboť jinak o celku nelze mluvit) ovšem reálný není a být nemůže. I když toto vše připustíme, nelze na tom postavit obhajobu filosofického realismu, neboť ta by mohla znamenat jediné: obhajobu redukce pravé skutečnosti na pouze reálnou skutečnost, tj. např. bytí pravého jsoucna na pouhou jeho jsoucnost. (Což ovšem zdaleka nepředstavuje redukci jedinou!) Žádná „věc“, „res“ nevládne schopností se sama svými prostředky (vlastními, vnitřními) obnovovat. Věci pouze chátrají, udržovány nebo opravovány musí být někým jiným. Tzv. stálost věcí spočívá ve větší nebo menší odolnosti a setrvačnosti jejich materiálu (z něhož byly vytvořeny nebo z něhož vznikly nahodile). Pravé jsoucno naproti tomu je „ne-věc“, protože netrvá jen setrvačností nižších složek, z nichž se ustavilo (přesněji: jichž ke své stavbě použilo), nýbrž především dodržováním jistého plánu, jistého rozvrhu, řádu apod. Když je tento plán či řád nějak porušen, pravé jsoucno má tendenci jej obnovit, škodu napravit a uvést svůj stav do „původního“ pořádku, či spíše a přesněji do souladu s tím, jak má v dané chvíli ta či ona jeho jsoucnost vypadat. Není-li např. možno uvést „tělo“ do původní podoby např. tím, že ulomená končetina nebo ocásek apod. znovu doroste, což např. u vyšších obratlovců možné není, musí zbývající končetiny převzít funkci ztracené. Tím je ovšem zvíře v nevýhodě a v boji o život podléhá.

88-526

10. července 1988

Definuje-li se v realismu sama objektivní realita jako to, co je nezávislé na našem vědomí, spočívá nepřesnost hned v několika bodech: především nikoliv všechno, co je nezávislé na našem vědomí, je vskutku „reálné“ ve smyslu jsoucnosti. Především vedle jsoucností aktuálních tu jsou jsoucnosti již neaktuální, protože minulé. Chceme-li minulost chápat jako objektivně reálnou, pak ovšem je na našem vědomí nezávislá. Ale můžeme o ní prohlásit, že je „jsoucí“, že je „skutečností“? Vždyť už nenávratně pominula a pokud se vymkla paměti, jako by vůbec nikdy bývala nebyla. Lze proto docela naopak říci, že minulost docela závisí na naší schopnosti si ji zapamatovat – a „existuje“ jen v naší paměti a ve způsobu, jak jsme s to si ji zpřítomnit. Podle definice tedy nemůžeme minulost považovat za objektivní realitu. Protože však každá pravá událost (jíž je každé pravé jsoucno) nechává ve svém průběhu (života běhu) za sebou nějakou minulost, a protože

tato minulost k události jako celku nutně náleží, nemůžeme ani událost samu – jakožto celek – považovat za objektivní realitu (nebo ji na objektivní realitu nemůžeme legitimně redukovat). Na druhé straně však za objektivní realitu nemůžeme považovat ani nepravé jsoucno, neboť to není nikterak „přirozeně“ (FYSEI) odděleno od ostatního světa a vzniklo buď jako náhodná hromada nebo jako pozůstatek nějakých pravých jsoucen, která zanikla, anebo konečně jako umělý výtvar, v němž bylo užito nahodilých hromad nebo zbytků (reliktů) po pravých jsoucnech zásahem nějakého subjektu (nejspíše lidského, ale také často nižšího než lidského). To, co my považujeme za stůl, je pro některé jiné živé bytosti něčím docela jiným a třeba zcela nezajímavým a pro ně neužitečným.

88-527

10. července 1988

Další bod nás nutí k podrobnějšímu výkladu o tom, co je to subjekt. Není totiž jenom lidských subjektů, jsou subjekty velmi různé a rozmanitých úrovní. To, co je nezávislé na lidském subjektu, může být závislé jednak na jiných lidských subjektech, ale vždycky je závislé na jiných mimo-lidských, tj. pod-lidských subjektech. To, co by bylo nezávislé na jakémkoliv subjektu vůbec, by vlastně vůbec nebylo součástí světa, ve kterém žijeme, tj. nebyla by to nitrosvětná skutečnost. Každá událost se stává nitrosvětnou událostí teprve tím, že sama reaguje na jiné události a že jiné události reagují na ni. A protože nakonec všechny, i ty nejvyšší pravé události jsou založeny na těch nejnižších (obdobně, jako se říká, že všechno hmotné je v našem světě založeno na atomech a jejich vazbách s jinými atomy, což nyní nebudeme sice komentovat, ale trváme na nepřesnosti této formulace), je rozhodující pro stavbu celého světa, jak na sebe navzájem reagují tyto události nejnižší. Kdyby tyto nejnižší události na sebe nereagovaly anebo reagovat nemohly, nemohl by vůbec vzniknout svět (univerzum, kosmos). Mluvit o nezávislosti „objektivní reality“ na subjektu či subjektech v tomto širokém smyslu je tedy hluboce nesmyslné. Pokud by někdo však chtěl trvat na tom, že jde jen o nezávislost na lidském vědomí a pokud by uznal rozdíl mezi nahodilým nahromaděním a mezi „skutečným jsoucne“ (tj. vnitřně integrovaným, pak se nemůže vyhnout otázce závislosti či nezávislosti „objektivní reality“ na jiných „objektivních realitách“, na jiných jsoucnech. A pokud by chtěl trvat na tom, že reálné je to, co jest a trvá samo sebou, nutně se musí při jisté důslednosti dostat mimo rámec světa, v němž žijeme, a tedy podle definice mimo rámec objektivních realit vůbec.

88-528

10. července 1988

V pohádkách Tisíce a jedné noci, v pohádce o Sindibádovi Námořníku, se na začátku vyprávění o třetí cestě praví něco pozoruhodného: „Tu zatoužila má duše po cestě a prohlížení cizích zemí a zatoužil jsem po obchodování a zisku a prospěchu. A duše vybízí ke zlému. I rozhodl jsem se a ...“ (Pravila Šahrazád..., 1955, s. 225.) V uvedeném překladu jsou podtržená slova vysázena kurzívou. Odpovídá-li to originálu, nevím. Ale je v tom přítomna jakýmsi způsobem tradice, která je cizí tradici řecké a která je souhlasná s tradicí židovskou („srdce lidské zlé je od mladosti jeho“). Duše nemá tu autenticitu a bezúhonnost, jako je tomu v tradici řecké, kde všechno zlé pochází z toho, že duše je dočasně odsouzena do

těla jako do vězení. Patočková „péče o duši“ je jednak příliš jednostranně řecká, a i tam, kde se může opřít o některé momenty z tradice křesťanské, opomíjí to nepodstatnější – totiž že péče o duši nespočívá v pečování o to, aby duše byla (a co nejplněji), nýbrž aby nepodlehla poškození či ztrátě sebe tím, co nesprávného dělá, k čemu pochybnému se rozhoduje, po čem falešně touží, k čemu je chybně orientována. V evangelijním podání může být duše dokonce obětována, tj. ztracena – a teprve tím je vlastně nalezena. To ukazuje na to, že péče o duši spočívá vlastně v péči o něco jiného, co je pro duši hodno lásky a péče: vrchol lásky přece spočívá v tom, dát duši (položít duši) za přátele. A připomeneme-li si, že zachovávat duši (resp. zachovat duši) může znamenat její ztrátu, kdežto naopak její ztráta za určitých okolností může znamenat, že je teprve nalezneme, pak tu máme téma, které přímo volá po řádné interpretaci nikoliv z řeckých pramenů, ale z pramenů semitských, židovských, izraelských.

88-529

11. července 1988

Tak jako žádná speciální věda, ani filosofie (která není speciální vědou) se neobejde na jedné straně bez zkušenosti (resp. bez „přímého“ kontaktu se skutečností), a na druhé straně bez spekulace, tj. budování pojmového aparátu, který dovolí mysliteli, aby se domýšlel toho, co přímo vyzorovat a zjistit „empiricky“ nemůže. Že není možné jedno bez druhého a že jedno vyžaduje spolupráce s druhým, to vysvětluje z celé řady případů, jaké lze uvést jak z oborů vědeckých, tak ze samotné filosofie. Dokonce je tomu tak, že to, co lze zjistit empiricky, za určitých okolností může stimulovat rozvoj spekulace, a na druhé straně spekulací můžeme dojít k závěrům, jež je třeba i původně mimo očekávání mohou najít své potvrzení nebo naopak vyvrácení v nějakém pozorování. V největším počtu případů je tomu ovšem tak, že i tam, kde výsledek spekulace je potvrzen, není potvrzen ve své původní podobě a v plném rozsahu, nýbrž spekulace tu sloužila jako jakási regulativní myšlenka, rozvrh spíše jen zkusmý, a pak zároveň s jistou mírou potvrzení se ukáže také nutnost nejednoho upřesnění a opravy. Sama zkušenost se však nemůže nikdy vydávat za vědecký úspěch, není-li co nejlépe připravena spekulativně. Spekulace klade otázky, zkušenost pak na ně odpovídá. Někdy se může ukázat, že otázka byla kladena nesprávně, a pak zkušenost na ni odpovídá více méně nesmyslně nebo protismyslně. Pak je třeba samu otázku přeformulovat, a zkušenost – zařazena takto do nového, případnějiho kontextu – promluví jazykem srozumitelnějším a plnějším smyslu. A ovšem jsou myslitelé, kteří mají mimořádné nadání spekulativní, a jiní, kteří dovedou jasněji prohlédnout situaci, skutečnost v jejích kontextech a fenomén vcelku.

88-530

11. července 1988

Patočka se jednou (*Péče o duši* sv. 2, s. 130 – text č. 9, ad Rádl a jiné) tázal: „je Sókratés, jak v celku shodně přijímá celá velká klasická tradice, pouhou úvodní kapitolou platonismu, nebo je Platón pouhou kapitolou sókratiky?! Tuto otázku lze transponovat a aplikovat na filosofii před Sokratovskou: jsou presokratikci pouhou ouverturou k největším myslitelským postavám starověku, Sókratovi, Platónovi a Aristotelovi, anebo je tento vrchol staré řecké filosofie jen jedním výběžkem presokratiky, výběžkem, který v dějinách sice převládl, ale který neprávem zastínil

možnosti, jež byly a zůstaly dodnes uloženy v náběžích velkých presokratiků? Odpověď na tuto otázku nelze podat v jediném ohledu a v jediné podobě. Lze prokázat, že vůbec největší řecký filosof, Aristotelés, v nejednom ohledu znamená úpadek ve srovnání s myšlenkami starších předchůdců, na něž tou či onou formou museli navazovat a s nimiž se museli (s větším či menším úspěchem) vyrovnávat i Sókratés a Platón, bez kterých sám Aristotelés je nemyslitelný. Zevrubnějším a důkladnějším způsobem to musí prokázat nové interpretační pokusy, ale určité doklady musíme poskytnout ihned a na tomto místě. Budeme mít nejlepší příležitost alespoň v náznacích provést příslušnou kritiku při srovnání myslitelských možností spjatých s termíny FYSIS a LOGOS např. u Hérakleita a jejich redukované, omezené funkce v myšlení Aristotelově. Ovšem prokázat naopak pozitivní stránku věci, totiž že ony starší významy jsou nebo mohou být (mohou se stát) mnohem efektivnějším základem nových myšlenkových výbojů zcela dnešních, to vyžaduje něco docela odlišného: takový důkaz je možno podat jen provedením, uvedením ve skutek a vůbec podniknutím oné nové cesty, dosud neprošlapané.

88-531

12. července 1988

Začátek druhé kapitoly Abakukova proroctví s pozoruhodnou přesností podává deskripci situace víry. „Spravedlivý z víry své živ bude“ – co to přesně znamená? Jak to vypadá? Takto: „na stráži své státi budu“, „postavím se na baště, vyhlédaje, abych viděti mohl, co mluvíti bude ke mně (Bůh), a co bych odpovídat měl...“. Na začátku je vidět (a pomíjíme tak začátky, které vidět není!) ostražitou pozornost bedlivé očekávání, vyhlížení a rozhlížení, jež se chce naprosto vyvarovat možnosti, že přehlédne a přeslechne oslovení, které není nikterak všeobecné, nýbrž adresně určeno právě mně osobně. Několik bodů je třeba podtrhnout: o onomu otevřenému očekávání náleží také pravé místo, na které je nutno se postavit. Je třeba „být na stráži“, postavit se „na baště“. Kdo se schovává, ten nic neuvidí. Onomu oslovení je nutno se vystavit jako vichru, jako mořskému přívalu, jako bouři živlů. Znamená to převzít jisté riziko, vzdát se bezpečí a jistot, pohodlí klidu v závětří. Je zapotřebí jisté bytostné připravenosti k zahlédnutí, k vidění, uslyšení něčeho, co tu není prostě ustavičně dáno, nýbrž co má teprve přijít, ba co může přijít, ale také přijít nemusí. To pak není má hlavní starost: má hlavní starost spočívá v tom, abych nepřeslechl a nepřehlédl, abych slyšel a viděl v tom případě, že ke mně bude mluvit (Bůh), tj. že budu osobně osloven. A tímto slyšením a viděním se ovšem nemohu uspokojit, cílem totiž není vidět a slyšet (jako ve starém Řecku), nýbrž má (zase osobní) odpověď. Jde tedy o připravenost nejenom k zaslechnutí a uvidění, ale také a vlastně především k odpovědi na oslovení, na výzvu. Později se vrátíme k tomu, co je předpokladem z mé strany, co je nezbytným „ante“.

88-532

12. července 1988

Ani při sebelepší připravenosti tu ovšem není jistota, že opravdu uvidím a zaslechnu. Jednak si ovšem nikdy nemohu být jist sám sebou – ani to, co považuji za nejlepší připravenost, ještě zdaleka nemusí být připraveností dostatečnou, postačující. Zejména však může dojít k tomu, že výzva a oslovení nezazní, že nebu-

de vysloveno. A tu je na místě trpělivost a vytrvalost v očekávání a v neustálé připravenosti. „Jestliže by (pak) prodlilo, posečkej na ně; neboť jistotně dojde, aniž bude meškati.“ Tato jistota je příznačná pro víru: víra očekává s největší pozorností a s neochvějnou připraveností, a očekává trpělivě, spoléhajíc se na to, co je spolehlivé, ano, co jediné je spolehlivé, i když dočasně prodlívá. Promeškat můžeme něco jen my, samo oslovení nikdy neproměšká, nepřijde pozdě. „Jistotně dojde“, i když nevíme, kdy to bude. Ale můžeme být – ve víře – jisti, že přijde včas a že nic nezmešká. A to znamená další věc: víra se zcela odevzdává tomu „vidění“ a „slyšení“, které ještě nenastalo, ale které přijde. Víra se „nevzpíná“, nevynucuje si vidění a slyšení žádnými svými prostředky, neboť to by byla magie a už tím konec „upřímnosti“. Kdo se vzpíná, chce být pánem onoho vidění a slyšení, chce ovládnout, donutit, aby oslovilo právě jeho a právě teď a zde. A to už není připravenost, to už není očekávání plné pozornosti a svolnosti, nýbrž naopak svévole a prosazování sebe. Otevřená pozornost a očekávající připravenost znamená naproti tomu, že zapřeme samy sebe, že se plně dáme k dispozici přicházejícímu oslovení nebo oslovení, které snad už přijde, výzvu, která se k nám a pro nás dostaví. Ono sebezopření, to je ono „nechat sebe za sebou“!

88-533

12. července 1988

Život z víry je tedy aktivní, ale je to jiná aktivita než ono „násilnictví“, tak příznačné pro evropský aktivismus, o němž tak rádi hovoříme a jímž se až i vychloubováme (a lidsky hleděno nikoliv neprávem). Nikoliv vůle k moci a k sebezprosazení, ale odevzdanost, která veškerou energii dává k dispozici, aby se prosadila a uplatnila ona výzva, resp. aby mohla být a byla uposlechnuta, aby odpověď na oslovení byla tou pravou odpovědí. Nejde tedy o jednostranné rozhodování na straně boží, takže se nakonec děje vždycky to, co je předem rozhodnuto na nejvyšší úrovni. Musí tady být ona připravenost poslechnout a otevřenost k vyslechnutí a vůbec zaslechnutí oslovení a výzvy. Ale tato připravenost a otevřenost není ničím víc než jen předběžnou podmínkou, nikoliv tím nejdůležitějším výkonem. Tím výkonem, o nějž běží, je naše odpověď. Ovšem odpověď jednak předpokládá zaslechnutí a vyslechnutí výzvy, ale dokonce ještě něco víc: již samo zaslechnutí a vyslechnutí je kusem či kouskem odpovědi. Je tomu tak, že již sama připravenost a otevřenost je už kouskem odpovědi, byť na výzvu, která k nám ještě nedolehla. A je-li to už kus odpovědi, pak to je také kus „spravedlivého života“, tedy právě života z víry. Víra žije a dává nám žít již nyní z výzvy a oslovení, které ještě čekáme. Žít z víry a vírou znamená již nyní žít budoucností. A to ukazuje na onu pravou dimenzi, v níž jediné může dojít k setkání s pravdou (Pravdou), která nám onu výzvu a ono oslovení sesílá a adresuje. Abychom se mohli s Pravdou setkat, musíme samo jádro své bytosti vychýlit do budoucnosti – a to právě znamená: nechat všechno „již skutečné a dané“ za sebou, za svými zády a přijít k setkání „bez sebe“.

88-534

12. července 1988

Když se Barth vyjadřuje o víře (KD I, 1, § 1, 3 – s. 17): „Er ist vilemehrer sebler die gnädige Zuwendung Gottes zum Menschen“, tak se vyjadřuje nepřesně (a má to pak své důležité důsledky). Víra není stricto sensu milostivé naklonění Boha

k člověku, neboť pak by se člověka mohly týkat jen důsledky tohoto naklonění, ale nikdy by se toto naklonění nemohlo stát pohybem (např. nakloněním) člověka k Bohu nebo jakýmkoliv jiným lidským pohybem. Ale Víra není něčím mimo člověka, nýbrž je jeho vírou – anebo není žádnou vírou. Zajisté můžeme souhlasit s K. Barthem (a ovšem nejenom s ním!) v tom, že víra nemůže být legitimně chápána jako lidský výkon. Ve víře, tj. v aktu víry je vždycky přítomno něco, čeho člověk není schopen, co není jeho výkonem, co dokonce není ani jeho rozhodnutím. Ale právě toto něco, co člověk sám ze sebe udělat, uskutečnit, provést, vykonat nemůže, se jeho výkonem stává. Nestává se tím ovšem tak, že by se jí člověk nějak zmocňoval, nýbrž naopak tím způsobem, že víra se zmocňuje jeho. Není to člověk, který si víru přivlastňuje, nýbrž naopak víra, který si přivlastňuje člověka. Tady je opět shoda s Barthem. Ale Barth pomíjí (alespoň na tomto citovaném místě) tu fundamentálně významnou skutečnost, že zároveň s tím, jak si víra přivlastňuje a jak začíná ovládat člověka, stává se jeho vírou a on jejím subjektem. Víra se zmocňuje člověka ne jako nějaké objektivní danosti, nýbrž jako subjektu. A subjektu se nikdo a nic nemůže „zmocnit“ jakožto subjektu (aniž by z něho dělал pouhý předmět, pouhý objekt), aniž by se onen akt zmocnění a ovládnutí stal aktem „ovládnutého“ subjektu. Proto je víra fenoménem tak jedinečným a zároveň svrchovaně významným – Barthovo pojetí vše zjednodušuje a zplošťuje.

88-535

13. července 1988

Když rozebíráme fenomén víry, musíme odlišit dvojí způsob, jakým se víra uskutečňuje a uplatňuje. Jeden bychom mohli nazvat apersonální, zatímco druhý naopak personální. Možná bychom mohli najít ještě vhodnější označení. V podstatě jde o dvojí působnost, jedna „se stává“ v průběhu událostného dění, druhá prostřednictvím subjektu. Protože však je přinejmenším krajně nesnadné rozhodnout, zda k oné prostředkující funkci postačí každý subjekt (byť jen na příslušné úrovni) nebo jen subjekt lidský, mluvíme o personálním (a apersonálním) uplatnění víry. Kdyby se ukázalo, že je vhodný a na příslušné úrovni dostačující každý subjekt, museli bychom sáhnout po jiném označení. Pokusme se charakterizovat působnost víry v průběhu událostného dění pravého jsoucná. Událost probíhá podle určitého rozvrhu, který je vždy do jisté míry a v jistém rozsahu výsledkem kompromisu mezi nějak nadindividuálně „danými“ dispozicemi (např. a především souborem genetických informací) a mezi LOGEM příslušné události (pravého jsoucná). Dějící se pravé jsoucná v průběhu svého „zvnějšňování vnitřního“ jednak je poslušno toho, co – podle LOGU – v každém okamžiku pro nadcházející jsoucnost „má být“, a zároveň pracuje s tím, co pro ono zvnějšňování má k dispozici jako jakési stavební kameny, tedy co má charakter spíše jakési setrvačné stránky, setrvačného momentu – zatímco ono „má být“ je charakteru zcela odlišného, ano opačného. Zatímco ona setrvačná stránka se prosazuje svou vahou, tj. má tendenci převažovat, onen rozvrh a projekt událostného dění situačně proměnlivého zahrnuje také moment nesetrvačný, který „má tendenci“ převládat. K onomu převládání je ovšem zapotřebí jisté vnímavosti, citlivosti a také „schopnosti“ přiměřeně, vhodně reagovat.

88-536

13. července 1988

Reagování na to, co je „dáno“ a co má setrvačný charakter, je ovšem naprosto odlišné od „reagování“ na to, co „má být“, tedy co „dáno“ není, ale co se daností týká (v tom smyslu, že z oněch daností má být, má vyplynout něco, co v nich samých není obsaženo a co z nich samých nevyplývá. A toto „reagování“ na to, co není dáno (event. co „ještě není“) předpokládá jakousi „vnímavost“ a „citlivost“ vůči tomu, co (ještě) „není“. A právě tuto specifickou vnímavost a citlivost nemůžeme a nesmíme chápat jako vlastnost, jako dispozici onoho pravého jsoucná (pravé události), neboť pak by to, co je „dáno“, mělo vrch nad tím, co chce „vládnout“ jako to, co „má být“, tj. jako „to pravé“. A tak přicházíme k nutnosti přesněji myslet (mínit) onen docela zvláštní a specifický fenomén, kdy vnímavost vůči tomu, co „není“ (dáno), není vnitřní dispozici (výbavou) onoho (pravého) jsoucná, jež se má orientovat podle onoho „má být“ (situačního a právě a jen pro ně adresovaného), nýbrž přistupuje ke jsoucnu (k dění jsoucná) v podobě přivlastnění, jež ovšem není aktem jsoucná samotného, nýbrž je mu jakožto jeho akt bez jeho vlastního přispění „přivlastněno“. A právě v tomto smyslu můžeme mluvit o víře na každé úrovni událostného dění. – Naproti tomu druhá podoba víry a jejího působení je prostředkována subjektem (a subjekt událostného dění není jeho středem či těžištěm, nýbrž je čímsi výstředním, jakoby vychýleným mimo ono dění, přesto však jako takto vychýlený se stává středem, ústředím, z něhož jsou rozvrhovány a uskutečňovány jednotlivé akty a akce). Víra je v této druhé podobě aktem, přivlastňovaným nikoliv bytosti v jejím bytí, nýbrž subjektu v jeho otřesenosti, resp. hluboké nejistotě a nesamozřejmosti, pokud jde právě o jeho danost a „setrvačnost“.

88-537

13. července 1988

Přivlastnění aktu víry subjektu je čímsi velmi odlišným od přivlastnění víry pravému jsoucnu jako celku (tj. pravé události). Subjekt v daleko větší „míře“, resp. daleko fundamentálněji je co do své „integrity“ zakotven v budoucnosti, neboť zatímco událostné dění se zvnějšňuje v okamžicích své jsoucnosti a je integrováno v celek událostný LOGEM? LOGOS není s to integrovat subjekt ani v okamžiku jsoucnosti pravého jsoucná, ani v jeho „trvání“ (vlastně jen „nepravém“). Integrita subjektu se vždy znovu „stává“ a musí stávat uprostřed události konfrontace subjektu v jeho budoucnosti (tj. v jeho „nejsoucnosti“) s „tím pravým“ pro něho osobně a v jedinečné, konkrétní situaci, která je výhradně jeho situací. Subjekt se tedy nejen konstituuje, ale také ustavičně znovu rekonstituuje nikoliv pouze jako produkt svých vlastních aktů a akcí, nýbrž také a vlastně především jako protějšek toho „vposledu oslovujícího“, tj. oslovujícího skrze LOGOS (LOGOS není tou poslední oslovující instancí, nýbrž spíše médiem oslovení), tedy Pravdy. Integrita subjektu není a nemůže tedy být založena na integritě samotného událostného dění (ani na LOGU, který tuto druhou integritu zajišťuje a zaručuje), nýbrž stojí a padá tím, že se v oslovení Pravdou dostává do kontaktu, do setkání s ní tak, že sám sebe nechává za sebou a že jakožto „daný“ u tohoto setkání „není“, je však sám sobě v důsledku tohoto setkání (znovu) darován, a to spolu s onou ohroženou a vždy znovu ohrožovanou integritou, bez níž sice subjekt není žádným subjektem, ale kterou nikdy nemá k dispozici a ve své moc, kterou si vždy musí nechat „darovat“, tj. přivlastnit, a to tak, že v tomto přivlastnění se děje jeho víra, jeho lež každý jednotlivých akt víry.

88-538

13. července 1988

Když jsme dostatečně byli rozlišili dvojí způsob, jakým se víra uskutečňuje, uplatňuje ve světě, můžeme učinit další krok (bez onoho rozlišení nemožný nebo alespoň krajně obtížný): můžeme přistoupit k otázce vztahu víry a poznání (nebo vůbec myšlení, někdy se též hovořilo o vztahu víry a rozumu, což ovšem může mást nevyjasněným pojetím samotného rozumu). Víra sama, tj. všeobecně, nemá s poznáním nic společného. Ale tak, jako je víra zdrojem nápravy životní vůbec (nápravy životní cesty, nápravy událostného dění samotného pravého jsoucna, v našem případě pak člověka), je, resp. může být zdrojem nápravy také myšlení a poznání (a rozumu atd.). To ještě neznamená, že sama víra má k dispozici nějaký zvláštní způsob myšlení nebo poznání, odlišný od jiných, ba snad s nimi nesrovnatelný a neměřitelný. Jestliže tedy Barth nadpisuje třetí kapitolu hned prvního paragrafu své KD: „Dogmatik als Glaubensakt“, můžeme ze svého stanoviska upřesnit: připouští-li sám Barth, že dogmatika je jen kusem lidské poznávací práce (s. 16: Dogmatik ist ein Stück menschlicher Erkenntnisarbeit), pak může být vírou leda ovlivněna (byť sebezpodstatněji), ale jako taková nemůže být považována za akt víry. Také pro dogmatiku platí: Věřím, spomoz nedověře mé. Každá dogmatika je také aktem nedověry a leckdy i nevěry, nevíry. Právě protože víra je událostí přivlastnění čehosi, čeho sám člověk ze svých možností a sil není schopen, tomuto člověku, a to tak, jako by to byl jeho výkon, je to přivlastnění, jež tím či oním způsobem bere „na milost“ i onoho člověka se vším tím, co k němu náleží (ovšemže nikoliv bez výběru, ale na onen výběr má vliv i člověk sám a proto nikdy nejde o ryzí akt víry!) – a to platí pro myšlení a poznávání neméně než pro všechnen život.

88-539

14. července 1988

Otázka inkarnace, tj. vtělení, nebývá v theologických interpretacích traktována dost kriticky. Především se theologové nezabývají rozdílem mezi chápáním „těla“ ve starověku a mezi jeho chápáním dnešním. Filosofie je v tom nemůže následovat, ale musí se velmi radikálně dotazovat po nejvlastnější povaze „těla“, a pak se pokusit na tomto základě interpretovat, resp. reinterpretovat ono staré chápání tak, aby dávalo smysl dnes a v dnešních kontextech. Tradičně se v theologii mluví o tom, že se Slovo stalo tělem (Fleischwerdung des Wortes). Co to však přesně znamená? Můžeme to pojmově precizovat? V jakém smyslu se tu mluví o „Slovu“ (LOGOS)? Nestačí poukaz na Jana, že LOGOS je Kristus. Pak bychom totiž neměli důvod mluvit o LOGU, neboť by stačilo mluvit o Kristu samotném. Otázka zní: co máme mínit a myslet, když recitujeme prolog Janova evangelia? Aniž bychom se do toho ihned pustili (např. s pomocí Bultmanna), budiž jasně řečeno: nutně tam najdeme nějaká filosofotémata. A nyní přijde otázka rozhodující: jsou tato filosofotémata závazná? Musí každý, kdo chce držet podstatu evangelijní zvěsti, držet i tato historicky podmíněná a tím i relativní filosofotémata? Obvykle se mluví o tom, že třeba počátek bible není zprávou o vzniku světa, jak tomu dnes rozumíme, ani že bible není učebnicí přírodovědy nebo historie apod. Je v logice tohoto přístupu, jestliže bibli nebudeme považovat ani za učebnici filosofie (nebo za úvod do filosofie apod.). Filosofotémata, jež můžeme najít v biblických textech, nejsou pro všechny následující věky filosoficky závazná o nic víc než ta, která najdeme kdekoli jinde, např. i v textech starých filosofů. Jejich závažnost je pouze „vnitřní“, tj. věčná.

88-540

14. července 1988

Karl Barth začíná svou KD tvrzením, že dogmatika je jedna z theologických disciplín, a theologie že je jedna z funkcí církve. Církev se přiznává k Bohu tím, že mluví o Bohu (Die Kirche bekennt sich zu Gott, indem sie von Gott redet). – Mám největší pochybnosti o tom, že tyto formulace lze držet. Řekl bych spíše, že theologie mluví o člověku a o světě tím způsobem, že mluví také (a možná hlavně) o Bohu. Ale mluvení o Bohu je ospravedlnitelné jenom do té míry, pokud je způsobem, jak mluvit o člověku a o světě lépe, přesněji a s větší hloubkou, než jak to dovede přímé mluvení o člověku a o světě. Pokud by se našel jiný způsob, jak mluvit stejně dobře anebo dokonce ještě lépe o člověku a o světě, aniž by se přímo mluvilo o Bohu, pak se theologický způsob mluvení o Bohu stává přebytečným. A pokud se theologie nechá svým „předmětem“ zaujmout do té míry, že na člověka a na svět skoro zapomene a ponechá je jen na okraji svého zájmu, stává se nutně nejen čímsi zbytečným, ale přímo nebezpečným a „zlým“ – stává se intelektuální modloslužbou, myšlenkovým modlářstvím. Barth zachraňuje (nebo se alespoň pokouší zachránit) své formulace a jejich důsledky onou vazbou na církev. Ale je to skutečná záchrana? to se zdá být značně problematické, neboť „církev obecná“ nemá prostředky ani moc, jak provádět korektury, a jednotlivé „jednoty“ opět nemohou být považovány za základ theologické práce. Důraz na vazbu theologie na církev a na úzké sepětí theologie na pouhou funkci církve je chybná. Tak jako vidění stromu není jen funkcí zraku ani slyšení menuetu funkcí sluchu, tak ani theologie nemůže být jen funkcí církve. Ale pak ovšem vlastní problém teprve přichází: „co“ je tím stromem?