

88-717 - 28. srpna 1988

Chtěl bych se spolu s vámi zamyslet nad tím, o čem se před mnoha desetiletími (již v minulém století), za první republiky i docela nedávno diskutovalo jako o *problému „smyslu našich dějin“*. Pravda, mínil se tím vždycky smysl poněkud lokálnější, než mám dnes na mysli já. Šlo o smysl *národních dějin*, a tím se ze strany Čechů (případně Slováků, ale budu mluvit raději jenom o Češích) mínily dějiny české ve smyslu „Tschechisch“, nikoliv „böhmisch“. *Dnes je situace značně rozdílná*, a proto i otázka po dějinném smyslu musí být položena méně lokálně. Nestačí už ani mluvit o smyslu *československých dějin*, ani české dějiny pojímat jako *böhmisch* – k tomu ovšem už dávno celkem často, a dokonce běžně dochází. Ke kulturnímu dědictví „svému“, tj. našeho národa, resp. našich národů už téměř samozřejmě počítáme velké básníky a spisovatele německy mluvící a písíci, kteří se narodili na českém a československém území, velké hudebníky, filozofy, vědce atd., kteří jinak téměř celý svůj dospělý život prožili mimo naše území. Ale nepočítáme je ke kulturnímu dědictví jen proto, že se u nás narodili, ale pokoušíme se prokázat jejich sounáležitost s naší dnešní přítomností také tím, že se k nim vracíme, že je čteme, studujeme, hraje, posloucháme – alespoň vždycky do té míry, pokud to je možné a není to naším absurdním politickým systémem znemožňováno nebo alespoň ztěžováno. Ale právě v nouzi, kdy jsme už *po desetiletí soustavně odřezávání nejen od tohoto svého vlastního kulturního odkazu a dědictví, ale od mnoha významných kulturních pokladů národů sousedních* nebo jinak blízkých, s nimiž jsme sdíleli dlouhou *minulost evropskou*, pociťujeme toto umělé a nepřírozené, protismyslné *cenzerování svých vztahů k minulosti* jako něco, co musíme třeba s největším úsilím a vypětím duševních a zvláště duchovních sil překonat, jednou provždy prolomit. Nevím, o kolika procentech obyvatelstva našich zemích to vsutku platí a do jaké míry si to lidé plně uvědomují, jak dalece to reflektují, ale mám už dlouho ten dojem, že se považujeme spíše za Evropany než Čechy, nebo především za Evropany a teprve potom za Čechy. (U Slováků si nejsem zatím tak dalece jist, ale přinejmenším náběhy můžeme odtud sledovat i tam; museli by se však k věci vyjádřit oni sami.)

O vztahu k minulosti však platí dost pozoruhodné rozpoznání: *minulost je sice za námi*, je nám takříkajíc v zádech, ale *vztahy k ní* můžeme budovat *jen tak, že jdeme vstříc budoucnosti*. Jen v budoucnosti a skrze budoucnost se můžeme dostávat k minulosti, ke všemu tomu, co se už stalo, co uplynulo a již neexistuje. Jen tak, *že se budeme pokoušet minulost ve svých příštích dnech oživit, zpřítomnit, navázat na ni*, lépe ji porozumět – a to všechno musíme podnikat jako každý jiný čin tím, *že vykročíme do své budoucnosti!* – jen tak můžeme v budoucnosti a skrze budoucnost postavit svou přítomnost, svůj dnešek na základech, jež položila minulost. A smysl Evropy a evropanství nespočívá především v naší minulosti a v našich společných historických kořenech a zdrojích, nýbrž především v *naší společné vůli*, že se chceme Evropany skutečně stát – a právě proto že potřebujeme minulost a návraty k vybraným postavám a myšlenkám minulosti, abychom konečně *své Evropě jako své vlasti, svému „národu“* vyšší instance, proti níž naše češství nebo slovenství (a to platí o všech ostatních národnostech a národních kulturách a tradicích docela stejně) je čímsi druhotným a lokálním, tedy abychom té Evropě dali konečně důstojnou podobu, vlastně poprvé uvědoměnou a uvědomovanou skutečnost.

To nás vede hned na začátku k pozoruhodnému závěru: když budeme pečovat o své Evropanství a když je budeme chtít mít stále na paměti, bude to samou svou podstatou *starost o naši budoucnost*, nikoliv především o naši minulost. Ostatně ta minulost Evropy se naší společnou minulostí musí teprve stát, neboť zatím máme všichni nějakou svou národní, to znamená vzhledem k Evropě pouze

parciální minulost. Udělat z těchto parciálních minulostí skutečně *společnou minulost*, to se musí teprve stát naším úkolem a cílem. A proto se můžeme poněkud oprostít od svých lokálních pohledů a pohlédnout vážně, směle a s nadějí do budoucnosti. *Tato budoucnost* – a my to všichni nějak víme, dokonce i když na to moc nechceme myslet a když si to nechceme příliš připouštět – *rozhodne dokonce i o tom, čím až dosud Evropa byla, nejen o tom, čím bude.* *Minulost se stále ještě děje*, dokud to, čeho minulostí je, je ještě na živu. Dokud Evropa bude žít, bude se stále ještě nově, v nových podobách ukazovat co, co se – viděno zastarale metafyzicky – už odehrálo a co už „nelze změnit“. To je právě onen omyl, který musí být také překonán při ožívování a zpřítomňování evropské minulosti. Není pravda, že co se jednou stalo, nemůže se odestát; přinejmenším to není celá pravda. To, co se stalo, má mnoho stránek a přemnoho různých detailů; kdykoliv chceme nějakou událost nebo nějakou epochu myšlenkově uchopit a charakterizovat, musíme vybírat to, co se nám jeví jako podstatné. Ale jako podstatné se nám jeví vždycky to, co je nějak v souladu s tím, jak se díváme a co chceme vidět. O minulosti Evropy se bude právě dnes a v nejbližší budoucnosti rozhodovat: jak se budeme schopni na tuto minulost podívat, co v té minulosti budeme hledat, na co se v ní budeme zaměřovat, tak potom dopadne i ten výsledný obraz evropské minulosti. A ten obraz bude součástí příští, budoucí Evropy, neboť tato minulost, vidění z hlediska budoucí Evropy, se ukáže teprve jako ta pravá minulost, teprve když se ustaví a prosadí ona Evropa budoucnosti. Evropská minulost nás bude dělit, jen když budeme trvat na své rozdělenosti a když nebudeme s to se vztahovat ke svým sousedům a ke všem národům a národnostem Evropy jako k těm, kdo spolu s námi k Evropě náleží. A budeme-li navzájem v sobě vidět spolu-Evropany, najdeme v minulosti dost kořenů a základů, na něž své nové evropanství můžeme postavit a založit.

88-720

Masaryk ještě upozorňoval, že tzv. česká otázka se musí stát otázkou světovou. Mám za to, že dnes musíme tuto myšlenku přeformulovat a říci, že česká otázka (stejně jako otázka polská, rakouská, maďarská atd. atd.) se musí stát otázkou evropskou. Základní rámeček pro naše dotazování po smyslu českých dějin musí být dán českou rozhodností se zapojit v budoucnosti do života a myšlení Evropy a navázat tak především na svou evropskou minulost, nikoliv na svou parciální minulost jen českou. – Ovšem tím se znovu klade otázka: znamená to, že už nás nezajímá náš český osud v minulosti, přítomnosti i budoucnosti, a že se už o své češství nehodláme a nebudeme starat a zajímat? Nikoliv. Právě tak, jako jsme řekli, že „faktická“ minulost Evropy je velice složitá a mnohočetná a že si tedy z hlediska budoucnosti musíme svou evropskou minulost teprve najít, upřesnit a pak na ni účinně navázat, právě tak platí, že neexistují nějaké evropské kořeny naší přítomnosti vedle kořenů národních. Stejně, jako vidíme fenomén Evropy stát především na několika rozhodujících nosných sloupech, totiž řeckém, hebrejském a římském (a později na křesťansko-středověkém, renesančním a reformačním, eventuelně dalších), bude i budoucí Evropa ve svých nových, na staré kořeny a zdroje nepřevoditelných složkách čerpat ze zdrojů partikulárně-národních a vposledu dokonce individuálních, neboť k rozhodujícím krokům nikdy nedochází v podobě masových hnutí a vln, nýbrž díky vynálezům (ovšem nejen technickým vynálezům, nýbrž především vynálezům myšlenkovým, kulturním, morálním a duchovním). Když budeme správně a dosti hluboce evropsky orientováni, budeme s to najít ve své parciální a partikulární národní minulosti prvky vskutku „evropské“, tj. hodné toho, aby se evropskými staly a aby se snad někdy staly dokonce součástí té nejhlubší, fundamentální kulturní, myšlenkové a duchovní klenotnice těch vynálezů, bez jichž by Evropa nebyla Evropou. A všechny naše příští příspěvky musí mít vždy také tento cíl.

88-721

Když se z tohoto hlediska podíváme zpět na české dějiny, najdeme ne jeden český příspěvek k tomu, co by se mohlo a mělo stát nedílnou součástí společné všeevropské zpřítomněné a vždy znovu zpřítomňované (zpřítomňovanou být mající) minulost. Pokud jde o širší rámec, zdá se být nepochybné, že evropská současnost je nemyslitelná nejen bez křesťanství (a to nikoliv snad navzdory pokročilému stavu sekularizace a odnáboženštění, ale právě v něm jako v důsledku dlouhodobé působnosti nejhlubších motivů křesťanských, ale také bez reformace. A právě k reformaci přispělo české myšlení podstatně. Ale to je právě jen velmi obrysově; je třeba jít do většího detailu a najít někde myšlenku, která v sobě zahrnuje samo jádro čehosi, k čemu by se mělo i v budoucnu vracet nejen myšlení české, ale všechno myšlení evropské, a to tím spíše, že je dnes v té krizi, o které všichni víme a kterou ovšem různí myslitelé vysvětlují značně rozdílně. Mám za to, že se mnoho podstatného soustřeďuje v jistém filosofématu, jež má svůj mimořecký původ a jež se muselo prosazovat pozvolna a krok za krokem, nejprve zcela nepozorovatelně resp. nedoložitelně, neboť k pronikavým, radikálním změnám muselo docházet v hloubce, kam se běžně nedohledá. Proto sledování prvních začátku toho, jak se ten celý posun navenek projevuje, je značně obtížné a nejspíš nepřesvědčivé, zejména když není dokumentováno ani v míře zásadně přístupné. To proto, že ti, kdo čtou staré texty a jsou s nimi takřkajíc důvěrně obeznámeni, nevědí dost dobře, co vlastně v oněch textech mají hledat. A protože to nevědí, tak to také nenajdou. Ono zmíněné filosoféma spatřuji nejdříve ve vracejících se citacích z apokryfní III. knihy Ezdrášovy (viz Bartošův spisek). Myšlenka, že nejsilnější ze všech mocí je pravda, která vítězí na věky, se stává mimořádně pozoruhodnou právě tehdy, když je konfrontována s řeckou myšlenkovou tradicí. Jestliže etymologické kořeny řeckého slova *alétheia* poukazují (jak s mimořádným důrazem ukazoval po desetiletí M. Heidegger) na nezakrytost,

88-722

neskrytost (a tu se samo rozumí, že jde o neskrytost jsoucího!), tak musí ostře kontrastovat myšlenka, že pravda může být silnější než to, co jest, že tedy má - byť nikoliv ihned a tedy mocí své okamžité váhy, nýbrž v čase, někdy i dlouhém čase, dokonce v eschatologickém výhledu „na věky“ - moc vposledu vládnout nade vším jsoucím. To má pochopitelně smysl jen ve spojení s jiným pojetím pravdy. A my víme, že hebrejščina měla pro přibližný význam „pravda“ výrazy *emet* a *emúná* (obě odvozena od kořene -m-n). Zejména onen druhý výraz, totiž *emúná*, je v LXX nejčastěji překládán řeckým slovem *ALÉTHEIA*, někdy však také slovem *PISTIS* (věrnost, víra). (Viz Souček in *Biblický slovník*, s. 713 nn.) Česká reformace (tzv. první reformace) je bytostně spjata s navázáním na tuto myšlenku, mohli bychom říci: na toto filosoféma. Jakmile totiž připustíme, že řecký typ filosofování není jediný možný, pak budeme muset připustit, že zmíněná koncepce pravdy jako té „moci“, která se neprosazuje skrze jsoucna (ani nejmocnější, nejsilnější jsoucna), nýbrž na věky, tj. skrze budoucnost, skrze to, co (ještě) není, tedy skrze ne-jeoucno (a která je sama ne-jeoucna), není nutně nefilosofická nebo dokonce protifilosofická, nýbrž představuje přinejmenším náběh a rozběh k novému typu filosofování, k filosofii v jistém smyslu neřecké. A právě na toto filosoféma, které mělo významné místo a úlohu v reformačním myšlení v našich zemích, navazují někteří pozoruhodní čeští myslitelé 20. století, o kterých soudíme, že právě v tomto ohledu a v souvislosti s touto problematikou by mohli a měli být přinejmenším pozorně vyslechnuti evropskými mysliteli

v jiných zemích, ne-li – jistě po příslušných revizích a úpravách – zahrnutí do thesauru (pokladnice) evropské minulosti, jež by se mohla a měla stát stavebním materiálem naší společné evropské budoucnosti. Není tu místo na podrobný výklad; musíme se omezit na pouhý poukaz k tomu nejpodstatnějšímu, co z této dosud se filosoficky dostatečně neprosadivší tradice vyplývá.

28. VIII. 88

88-723

To, že je pravda nejmocnější nikoliv momentálně, ale perspektivně, eschatologicky, znamená zároveň, že je sama tou nejvyšší instancí, jíž by mohla být podrobena. Na čas může být, jak víme ze staré formulace, i potlačena, ale právě jenom na čas, kdežto na věky vítězí, a to definitivně. To znamená, že to, co je pravé, vyjevuje se jakožto pravé pouze a výhradně ve vztahu k pravdě jako poslednímu a nejvyššímu kritériu všeho pravého. Teprve ve světle pravdy a pouze ve světle pravdy se každé jsoucí vyjeví ve své pravé podobě: pravda je tak posledním soudcem všeho jsoucího. Spinozova formulace nezapře židovské kořeny svého původce: veritas est index sui et falsi. Tázat se po kritériu pravdy znamená nepochopení toho, oč doopravdy jde. Veškerá kritéria, které nám mohou být při poznávání různých skutečností jinak velice užitečná, nemohou být nikdy ničím víc než přibližnou a prozatímní pomůckou, jak se přibližovat k pravému stavu věcí, k pravé povaze skutečnosti. A to zároveň poukazuje k tomu, že každá skutečnost sama o sobě je víceznačná, mnoho značný, že může v různých souvislostech hrát různou úlohu a mít odlišné vzezření. Každá skutečnost (každé jsoucno) má mnoho tváří, ale z nich jen ta jediná je pravá. A ta se vyjevuje pouze ve světle Pravdy, tedy ve vztahu k Pravdě, nebo ještě lépe, ve vztahu Pravdy jako té poslední a nejvyšší instance k ní. – A věc má ještě další velmi významné důsledky. Pravdu nemá nikdo v „nájmu“, takřkajíc „propachtovanou“. Ve vztahu k Pravdě jsou si všichni lidé zásadně rovni, nikdo nemá u Pravdy a před Pravdou nějaké lepší, vybranější, privilegovanější postavení. To proto, že každý, kdo se pokusí něco pravého udělat nebo něco pravdivého myslet a vyjádřit, musí počítat s tím, že jeho rozhodnutí a sebelepší dobrá vůle nestačí, že nakonec o tom, zda se mu to zdaří či nikoliv, rozhoduje sama pravda, která je nemanipulovatelná a také nezpředmětnitelná. Žádná daná formulace nemůže být považována za definitivní „zjevení“ Pravdy.

28. VIII. 88

88-724

Řecké myšlení je velmi bohaté a členité a je možno si v něm najít nejrůznější navazovací body podle hledisek navazujícího myslitele. Přece však se v něm neobjevuje myšlenka Pravdy, která je silnější než největší, nejvyšší a nejmocnější jsoucno. Na tuto myšlenku, která – navzdory tomu, že ji nacházíme v apokryfním textu – vystihuje neobyčejně šťastně nejzákladnější tendenci a orientaci izraelských proroků, kteří představují v období k řecké filosofii vrchol myšlení a životní orientace ve starém Izraeli. Řekové v některých svých myšlenkových výbojích dospěli nejdále asi v pojetí toho, co vládne světu a podle čeho se ve světě všechno děje, jako Rozumu (NOYS) nebo LOGU (Slova). Ovšem pravda je rozhodčím o rozumu i o slovu, o řeči, o výpovědi (jakkoliv vyložíme obsah zmíněných termínů) – a to Řekům všeobecně unikalo. Křesťanství, které po filosofické stránce představovalo synkrezí, která se ustavičně znovu pokoušela o syntézu a o nějaký způsob integrace hebrejské a řecké tradice (v čemž navazovalo už na předcházející pokusy samotného helenistického židovstva), nechalo fakticky na dlouhé věky, prakticky na dvě tisíciletí, v dominantním postavení tradici řecké předmětné metafyziky, která za hlavní a vlastně jediné

téma filosofie prohlašovala jsoucí a jsoucno, a která navíc samo jsoucno chápala předmětně (tj. přes prizma intencionálních předmětů, objektů, jak o tom můžeme mluvit dnes). Nicméně někde v hlubině myšlenkové tradice evropského lidstva se uchovávala metafyzickými nánosy překrytá, ale stále živá či stále znovu ožívající myšlenka podřízenosti všech jsoucen i jsoucího vcelku vládnoucímu nejsoucímu, nejsoucímu. A tato myšlenka byla tradičně spojena s rozpoznáním nebezpečí, jež se skrývá v samotném jazyku, ve slově, jež se vždy podílí na vytváření oněch myšlenkových modelů, jimž říkáme intencionální předměty. Odtud také příkaz, nebrat božího jména „nadarmo“ a nevyslovovat právě jméno boží vůbec (místo toho užívat šifry „Pán“).

28. VIII. 88

88-725

Mám proto za to, že myšlenka resp. pojetí Pravdy jako poslední instance nade vším jsoucím, které se může ukazovat v dané chvíli nejrůznějšími způsoby a v rozmanitostech tvářností, které se dokonce i v pojetí časovém a dějinném může jevit stále ještě rozmanitě a víceznačně, které se však ukazuje ve své pravé podobě a jeví ve své, je jednak sama o sobě filosoficky nejen nosná, ale hluboce perspektivní (dokonce do té míry, že dává perspektivu samotné filosofii, která je na konci jedné své veliké epochy, epochy předmětného myšlení), jednak že vyjadřuje cosi z nejhlubších zdrojů a živných pramenů evropské myšlenkové tradice, a to právě těch, které se teprve v přicházející době, v budoucnosti vyjeví jako takovéto nejhlubší základy evropského života příštích generací. Jistě se najdou i jiné stavební kameny, jež se ukáží být vhodnými základními kameny budoucí Evropy a snad celého světa, celého lidstva. Není to ovšem nic osudového, tj. osudově daného. Záleží to na nás na všech, a záleží to i na lidech z jiných částí světa. Něco z dosavadních evropských tradic se s úspěchem rozšířilo i v jiných částech světa, něco dokonce po celém takřka světě. Ale není to obvykle to nejpodstatnější a nejhodnotnější, co Evropa mohla světu poskytnout. Vinu na tom nesou do velké míry sami Evropané, kteří si jednak nebyli dost dobře sami vědomi, co náleží k tomu nejpodstatnějšímu z odkazu evropské minulosti, a kteří začali „sloužit Bálu“ tím, že takřka výhradně spoléhali na jsoucna, jichž se zmocňovali a jimiž se naučili vládnout s pronikavostí a silou jakých minulost dosud neznala. Evropané zároveň znehodnocovali i to vskutku cenné, co mohli přinášet a někdy dokonce někteří z nich přinášeli, tím, jak nelidsky postupovali ve své podmaňování a vykořisťování ostatního světa. Tomu se zdá na jedné straně být už konec, pokud jde o Evropu a evropské národy samotné. Ale tyto „evropské“ metody žijí a neblaze působí dál v nových formách, když se jejich organizační centra přesunula na dvojí oblast evropské periferie.

29. VIII. 88

88-726

A právě proto, že záleží na nás, Evropanech, abychom jednak pročistili a kriticky probrali všechno to, co v sobě minulost Evropy a evropského způsobu života i myšlení obsahuje, abychom se od nepotřebného a hlavně zhoubného distancovali a abychom nadále navazovali jen na to, co jsme po největším úsilí mohli rozpoznat jako to pravé, tj. jako to pravé z hlediska nikoliv našeho, evropského, ale ani z hlediska jakkoliv neevropského, ani dokonce z hlediska světa vcelku, ale pouze ve světle Pravdy samotné – tedy právě proto, že to záleží do značné míry na nás, musíme podniknout něco, co nás opravdu posune tam a do té polohy, kde můžeme být osloveni samotnou pravdou. Ovšemže víme, že žádné takové oslovení si sami nemůžeme zorganizovat a zařídit, že to oslovení vposledu vždycky záleží na Pravdě samé, která je tím živoucím základem každého

oslovení. Ale na nás zbývá také ještě mnoho práce a úsilí. Nemůžeme sice zařídit, abychom byli osloveni, ale můžeme a musíme se zařizovat na to, abychom eventuelní oslovení nepřeslechli, anebo abychom je po jeho zaslechnutí nesprávně, falešně nepochopili a neinterpretovali, a nakonec, i když je správně pochopíme, abychom pak nejednali a nežili tak, jako kdybychom nic nezaslechli a ničemu neporozuměli. Je toho hodně, co můžeme a dokonce musíme i my sami dělat, podnikat. Ovšem veškeré naše podnikání a naše úsilí se musí zbavit oné křečovitosti, kterou tak silně a mocně odhalil a usvědčil jako bytostně evropskou Friedrich Nietzsche. Naše podnikání nesmí zůstat ani být či stávat se výrazem naší vůle k přežití, vůle k zvládnutí všeho, vůle k ovládnutí světa i sebe, slovem „vůle k moci“, nýbrž musí to všechno vyústit k vůli stát se užitečným služebníkem Pravdy samotné, tj. ve všem svém úsilí neprosazovat sebe, nýbrž otevřít se Pravdě, ve všem svém myšlení a promlouvání nakonec Pravdu překřikovat, nýbrž v nejvyšším vypětí zmlknout a jen naslouchat, v plné připravenosti poslechnout, pokud uslyšíme a porozumíme.

29. VIII. 88

88-727

Tento nový vztah k Pravdě jako té, která oslovuje jako rozhodčí instance o všem, co se děje a co je pouze dané, pouze jsoucí v tomto světě, pak musí proměnit všechny naše vztahy k tomu, v čem žijeme a jak žijeme, co je kolem nás a co na nás tlačí zvenčí, i co je v nás samých a co nás vleče třeba i proti naší vůli nebo proti našemu lepšímu přesvědčení. Demokracii, kterou považujeme za nejlepší základ politických i sociálních systémů nejbližší i vzdálenější (snad) budoucnosti, pak nemáme rozumět v onom již ve starém Řecku kritizovaném a oprávněně kritizovaném smyslu demokracie většinové, kde většina má právo rozhodovat o všem a také o tom, co je pravé a nepravé, co pravdivé a co lživé. Většina nemusí mít pravdu, a demokratický systém, který neuznává, že pravdu může mít někdy i jednotlivec nebo malá skupina proti většině, je špatný systém. Pravda nás také učí, co je spravedlivé a pravdivé, a nikoliv proto, aby potlačovaly menšinu ve jménu a v zájmu většiny. Jsou problémy, k jejichž řešení není povolán každý, zejména ne každý průměrný člověk, nýbrž kde povoláných je vždycky méně než většina a vyvolených jen docela málo. V některých záležitostech nemůže a nesmí být většina tou instancí, která volí a vyvoluje – vyvolit si musí vždycky Pravda sama. A Pravda si ovšem může vyvolit dokonce i z řad těch, kteří společností, tj. většinou vůbec nebyli povoláni. Demokracie musí obsahovat jisté prvky a jistá opatření, jimiž omezuje a relativizuje samu sebe, aby dala slovo nikoliv komukoliv a čemukoliv, ale Pravdě samé a těm, kteří byli Pravdou vyvoleni jako tlumočníci. Na to nemůže mít většina ani celek společnosti žádný vliv. Nemůže se však ani vydat všanc každému avanturismu, falešnému radikalismu a lživému prorokování. A proto se v demokracii stává jedním ze stěžejních a docela zásadních úkolů pokusit se o dvojí: o ochranu společnosti před falešnými proroky, ale zároveň o zábrany proti kamenování skutečných proroků (pravých).

29. VIII. 88

88-728

Vypadá to na první pohled jako kvadratura kruhu: je třeba institucionalizovat základní povědomí společnosti a všech jejích svéprávných členů, že pravda je neinstitucionalizovatelná a že je třeba proto navzdory vší nezbytnosti toho, aby společnost byla organizována a plánována atd., vymezit a uzákonit volné prostory, volnou tribunu, kde Pravda se může vyjevovat uprostřed svobodné diskuse, uprostřed dialogu poučených a vzdělaných, ale také dostatečně kultivovaných v tom, že jejich svědomí je probuzeno a že Pravda je pro ně víc než

jejich osobní prestiž a jméno. Pravda nemůže být nalezena hlasováním, neboť většina se může mýlit a obvykle se mýlí všude tam, kde jde o věci podstatné. Ale pravda nemůže být nalezena ani tak, že je svěřena některým jednotlivcům nebo nějakým úzkým skupinám. Jediný způsob, jakým lze lidskými prostředky usnadnit, aby Pravda byla slyšena jako oslovující a promlouvající, je institucionální nebo semiinstitucionální otevření prostoru principiálním dialogům (principiálnímu dialogu) všude tam, kde se to ukáže být zásadně důležitým. To se však může ukázat jedině tam, kde nejsou kladeny překážky tomu, aby se to ukázalo, tj. kde je respektována důstojnost a svoboda každého jednotlivce. Jen ve svobodné společnosti může být institucionalizována svobodná tribuna a svobodný prostor pro ty nejmoudřejší a nevjzdělanější, nejmocnější otevřené vůči Pravdě a jejím oslovení (třeba i skrze ústa protivníků a jejich vlastních kritiků), ale také nejdůležitější tam, kde je o zájem nejvyšší instance, jíž je sama Pravda. Nelze uspořádat svobodnou diskusi nejlepších ve společnosti, jíž chybí respekt k těm nejlepším; neboť kdo by mohl být v takové společnosti dostatek povolán k tomu, aby rozhodl o jejich svolání? A proto svoboda se ukazuje jako vnější i vnitřní předpoklad toho, aby Pravda sama přišla ve společnosti k slovu, aby mohla být vyslovena a také uslyšena. A svobodná kritika bude vždy povolána, aby dala své dobrozdání, zda může jít a snad i zda jde vskutku o Pravdu.

29. VIII. 88

88-729

Navrhuji proto, aby napříště byla za jednu ze základních myšlenek, které takto můžeme vyvolit z rozmanitých tradic a z celého odkazu evropské minulosti, tedy z myšlenek, které můžeme a máme postavit do základů naší společné evropské budoucnosti, byla právě myšlenka suverénní, nade všechno pouze faktické a dané zcela povznesené Pravdy, na níž vposledu všechno záleží a která jediná je tím posledním kritériem, tou poslední instancí, v jejím světle se každý náš čin, každý náš praktický podnik a plán, ale i každá myšlenka, každé hnutí myslí a vůbec vše ukazuje ve své pravé podobě a takový, jaký je „skutečně“, tj. vpravdě. A navrhuji také, aby tato myšlenka byla s největší obezřetností a důkladností analyzována jak ve své hloubce, tak ve svých kontextech a důsledcích a by z toho byly po všestranné diskusi vyvozeny důsledky také praktické, tj. sociální, politické, kulturní, myšlenkové i duchovní. Uznání této nejvyšší instance, kterou nevládne nikdo z lidí a žádná z lidských organizací, má své důsledky pro mnoho jiných myšlenek, jež se mohou bez korektivu, jímž je vědomí jediné Pravdy, kterou nikdo nemá a kterou nelze ztotožnit s ničím daným, uskutečněným či formulovaným, stát scestím, nebezpečím a chybou. Tak třeba taková tolerance může bez vědomí jediné poslední Pravdy jako nejvyšší instance vést k mravní a myšlenkové lhostejnosti anebo jen k nějakému estetismu; důraz na mravní závaznost jistých pravidel a zákonů bez vědomí toho, že neexistuje žádný samostatný pramen pravosti, nezávislý na Pravdě jako poslední normě všeho, tedy i mravnosti, může vést k bezduchému a někdy i krutému moralismu; nejpronikavější rozum může propadnout sebestvrzujícím intuicím a vhlédům i bezrozporným systémům mělkého racionalismu tam, kde logická nerozpornost a formální korektnost je postavena výš než reflexe, která se otvírá samotné pravdě, aby samu sebe mohla uvidět dostatečně kriticky, protože v jejím světle a ne podle měřítek logicky inherentních a imanentních.

30. VIII. 88

88-730

Abychom nenechali tento návrh jen takto vyslovený, aniž bychom se pokusili něco pro navržený projekt vskutku udělat, navrhuji, abychom se pokusili

zorganizovat mezinárodní hnutí, jež by se zaměřilo na myšlenkovou, koncepční přípravu nejprve diskusí a později konkrétněji proponovaných pracovních projektů způsobem konferencí, seminářů a různých forem edičních počinů (nejen knižních, ale také prostřednictvím masových medií, s celkovým zaměřením na ustavení celoevropského fóra pro myslitele nejrůznějšího zaměření profesionálního, jež by pěstovalo systematicky a důsledně ty evropské a Evropu vždy znovu konstituující a konstituovající myšlenky, jež lze najít v nějaké podobě v dosavadní evropské minulosti, starší i novější, anebo zase myšlenky nové, které však slibují poskytnout budoucí Evropě i budoucímu celému světu nové perspektivy, v nichž se dosavadní evropské tradice ocitnou v novém světle a ukáží se z těch svých stránek, jež by pozitivně nebo i negativně a v kritickém odstupu dovolily příštímu evropskému myšlení najít nové cesty a také nové formy sebevyjádření a sebeuplatnění. Pochopitelně ono pojetí Pravdy, svrchované a ničemu a nikomu nepodřízené, by se mělo a vlastně muselo stát jedním ze základních pilířů takového hnutí. Různé náběhy bylo lze i v minulosti možno již sledovat a pozorovat. Široká spolupráce s řadou projektů, které již byly uskutečněny nebo které jsou uskutečňovány by byla jistě jen žádoucí. Ale nezdá se, že by bylo možno se právě ve věci onoho základního důrazu na Pravdu, která vítězí na věky a která se posléze ukáže jako mocnější než i ta nejmocnější jsoucna, přiřadit k těm podnikům a projektům, jež byly již rozběhnuty. Navíc se zdá, že by se iniciativy měly chopit národy spíše menší a takové, jimž nehrozí nebezpečí sklouznutí do nějaké formy kulturního imperialismu, jaký je bohužel občas ještě skutečností, svědčící o té evropské minulosti, které bychom se měli rozhodně zbavit a do základů příští Evropy ji nepojímat, spíše se před ní programově střežit.

30. VIII. 88

88-731

Proběhly diskuse o srpnu 1968 jak u nás, tak v zemích sovětského bloku (tj. sovětské mocenské sféry), zejména však v ostatním světě, především v západní Evropě a na severoamerickém kontinentu. A nejrůznější komentáře zůstávaly někdy u povrchu, jindy se pokoušely jít do hloubky. Hlavní věcí, která však zůstávala středem pozornosti, byl politický aspekt vojenské intervence a jejích důsledků před dvaceti lety a za následujících dvacet let. Mně se však jeví celá tato událost jinak. Rád bych proto vyjádřil svůj názor na věc, zvláště když jsme nedávno mohli číst pohled jiný, přímo opačný.

Žijeme dnes v době, kdy tzv. reálný socialismus stalinského a neostalinského typu (sám termín pochází z brežněvské éry, do níž také spadá sám vojenský zásah proti tzv. Pražskému jaru) se naprosté většině obyvatel sovětského bloku, dnes dokonce oficiálně i v samotném Sovětském svazu, jeví jako diskreditovaný. Proto se mi zdá poněkud absurdní a oportunistické, chtít této diskreditace využít k její generalizaci i na ty prvky, které původně k ideji socialismu náležely, ale které byly vymýceny anebo alespoň zcela vyprázdněny právě ve stalinistickém a novostalinistickém pojetí. Zdá se mi to historicky nefairové a poplatné zase jinému -ismu, ačkoliv se to tváří jako nedůvěra ke vše -ismům. Je to ochotné přizpůsobení vlně neokonzervatismu, která donedávna procházela Evropou, vyvolávanou hlavně přechodnou situací ve Spojených státech.

V. Havel začíná tím, že konceduje, že „slovo socialismus“ mělo i v naší zemi kdysi „konkrétní a sugestivní obsah“. Tím zároveň připouští, že nejenom v naší zemi. Proč se o tom blíže nezmiňuje? Protože se tam někde má ztratit skutečnost, že socialismus je starší než marxismus a zejména než stalinská a neostalinská podoba „reálného socialismu“, ba že je starší než celá naše nová doba, náš

novověk. Proto si odpouští každý pokus se vyrovnat s touto základní a velmi starou ideou a raději doporučuje „vyhýbat se nadále slovu socialismus“.

30. VIII. 88

88-733

30. VIII. 88

Má - ovšem falešný - dojem, že socialismus je něco nekonkrétního a navrhuje: „nechť se mluví konkrétně“. Nevím, co si pod tím „konkrétním“ mluvením představuje; snad aby tedy nejraději přestal mluvit i psát vůbec a jenom ukazoval prstem, jako kdysi Kratylós. Kdybychom přestali užívat všech slov, kterých kdy bylo velkohubě a tragicky zneužito, zůstali bychom jen oněmi zelináři, kteří dovedou mluvit jen o kapustě, zelí a mrkvi, pokud nejsou mocí nebo obavami donuceni tu a tam mezi karfiól a melouny dát nějakou politickou průpovídku či slogan. Zejména bychom se nemohli dovolávat vždy znovu citované 120. (stodvacítky), neboť se tam mluví o „právu“, o „svobodách“ a to „svědomí“ atd. atd., a toho všeho bylo v dějinách zneužíváno způsobem o nic méně odpudivějším - vým než slova socialismus u nás v posledních čtyřiceti a v Sovětském svazu v posledních nejméně sedmdesáti (máme-li na mysli jen oficiální zneužití) letech.

Navíc mám za to, že doporučení přestat mluvit a tedy i diskutovat o socialismu je nápad velmi nešťastný. Znamená to nutně přestat diskutovat a přít se o naši budoucí cestu nejen národní a národně lokální, ale o cestu evropskou a perspektivně celosvětovou, všelidskou právě ve chvíli, kdy je takových diskusí a polemik nanejvýš zapotřebí. Stojíme v mnoha ohledech na konci jakýchsi epoch a před nutností zahájení či alespoň prvních kroků epochy či epoch nových. Mluvit dnes konkrétně o budoucnosti našich národů, o budoucnost střední Evropy a Evropy vůbec, mluvit dnes o budoucnosti celého lidstva - a to konkrétně - znamená mj. mluvit právě také o socialismu. Chtít dnes, právě dnes! - se vyhýbat slovu socialismus znamená právě provádět ještě větší abstrakci, než jakou kritizuje V. Havel. Je dobré, když se ideologie oblékne do slov, neboť je za co ji vzít a usvědčit. Doporučovat mlčet o socialismu znamená otvírat po vyhnání ďábla dveře Belzebubovi pod záminkou, že krom onoho vyhnaného ďábla nás nic jiného a nikdo jiný neohrožuje.

88-732

30. VIII. 88

Jsou ovšem - a to i já připouštím - slova, kterých je radno raději nepoužívat. Ale nikoliv proto, že by byla „nekonkrétní“, nýbrž právě proto, že jsou příliš zatížena „konkrétními“, resp. předmětnými konotacemi. To však jsou zcela výjimečné případy; já sám vím, resp. si v tuto chvíli uvědomuji jen jediný takový případ. Ale všeobecně platí, že rozhodující není nikdy samo slovo, ale jeho význam, obsah. A náleží právě k nejlepší tradici evropského myšlení, že se nespolehá na slova, ale že usiluje o přesné vymezení pojmů. Nepoužívat nějakého slova nám nejen nepomůže, ale vrhá nás to daleko zpět před řecký epochální vynález pojmového myšlení. Můžeme pojmové myšlení jakkoliv tvrdě kritizovat, ale děláme to jen proto, abychom vylepšili jeho pojmovost, nikoliv, abychom se jí vzdali.

Jak se to tedy dnes má s „věcí“ socialismu? Ti, kteří se k tomuto nejen názvu, ale programu hlásili, zklamali, o tom není pochyb. Marxistický a zejména leninský

socialismus podcenil okolnost, že socialistický program je jen domyšlením a dopracováním programu demokratizačního a demokratického. Demokracie domyšlená a aplikovaná na všechny sféry společnosti, zejména také na sféru hospodářskou, znamená právě socialismus. Historicky došlo k tomu, že se socialismus rozštěpil na dvě hlavní linie, z nichž jedna ukazovala při řešení stěžejních otázek současnosti hlavně rozpačitost a bezideovost, zatímco druhá pod nátlakem radikálnosti potlačila údajně v zájmu socialismu samu základu každého socialismu, totiž demokracii. Socialismus bez demokracie však vede nutně buď k fašismu, nebo k stalinismu. Ústup od stalinismu, jakého jsme dnes svědky v Sovětském svazu, bude jen napodobovat rozpačitost a bezradnost sociální demokracie do té doby, než vezme vážně, že základem a předpokladem veškerého smysluplného socialismu je demokracie, demokratické politické zřízení. A tak perspektivou Evropy a asi celého světa je obnova ideje socialismu, který je demokratický, a idea demokracie, která je socialistická.

88-734

30. VIII. 88

Jestli je něco pozitivního na reformním hnutí šedesátých let a zejména Pražského jara 1968, tak to je ne nějaký nový ekonomický nebo politický model, nýbrž to, že šlo o možná poslední pokus komunistů o rehabilitaci socialismu v původním záměru, o zdemokratičnění a tím zesocialističnění systému, který si bral jméno socialismu na svůj prapor jen neprávem. Dnes už se stává zřejmým, že reformní socialisté nebyli a nejsou tou silou, která by mohla slíbit alespoň s jakousi pravděpodobností, že o tento cíl se bude snažit. Je tomu tak nikoliv proto, že by lidsky byli nespolehliví, váhaví, oportunističtí atd. atd., tj. že by byli morálně nějak inferiorní nebo inferiornější než ostatní část společnosti, ale protože nebyly s to si věci rozumně a s dostatečnou důsledností rozebrat a vyvodit potřebné závěry. Jejich slabost je ideová především. Proto vůbec nestačí jich prostě nedbat a považovat je za „odbyté“. Jsou vlastně těmi jedinými, kteří se o něco podobného od února 1948 a vlastně od podzimu 1938 pokusili. Jejich slabost je proto jen demonstrací naší všeobecné ideové slabosti. Nikdo po nich nemá právo „házet kamenem“, kdo nepředloží program promyšlenější a důslednější, než byl ten jejich. Nemusíme si dělat ani nejmenší iluze o reformním hnutí z konce šedesátých let, a přesto můžeme velmi kriticky vidět, jak ostatek společnosti, ostatní politické a myslitelské hlavy selhaly, jak byly nepřipraveny a jak jsou nepřipraveny i dnes, po tolikerých zkušenostech. Ale jedno tu zůstává jako odkaz Pražského jara: šlo o rehabilitaci socialismu ve směru, kterým ukazuje jeho původní idea. Zajisté je nám dnes naprosto jasno, že šlo jen o správný směr, ale že nešlo zdaleka o program, který by sliboval nebo mohl slibovat, že půjde dost daleko, aby uspokojoval alespoň většinu společnosti. Proto nám dnes může být nanejvýš pobídkou a inspirací, ale zdaleka nikoliv vzorem. Dnes musíme své cíle vidět mnohem dál a hlouběji. Ale to nepůjde bez ideje socialismu jako domyšlené demokracie.

88-735

30. VIII. 88

Aristotelovy formulace z knihy PERI GENESEÓS FTHORAS I, 2, 315b 25-27 ukazují některé momenty, jež je dobré nepřehlédnout. Proč je u něho ta úzká spjatost

mezi dělitelností veličin a vznikáním? Na český Křížův překlad není spolehnutí; mluví o prvotních nedělitelných veličinách tam, kde originál (...TÓN PRÓTÓN HYPARCHONTÓN MEGETHÓN ADIAIRETÓN) mluví o prvotních prazákladech či prapočátcích; MEGETHOS je tělesná velikost, v plurálu často „veličina“ ve smyslu předmětu o tělesném rozměru, s tělesnou velikostí; DIAIRETOS je rozdělitelný, eventuelně rozlišitelný. Takže: MEGETHOS DIAIRETOS znamená nedělitelnou tělesnou velikost, jíž se vyznačují první prapočátky. Slučování se řekne SYNKRISIS, rozlučování DIAKRISIS. Když uvažujeme o před Sokratovských pluralistech, vidíme, že mluvili i míšení (směšování) i kvalitativní pluralisté, u nichž otázka nedělitelnosti vůbec nepřicházela v úvahu, ať už uznávali jen omezený počet prvků či kořenů (počátků) anebo počet nekonečný. Proč také říká Aristotelés, že „je-li vznik slučováním, vyplývá z toho mnoho nemožného“? Aristotelés ví, že „je v tom jistá obtíž, tvrdí-li někdo, že je nějaké těleso a veličina, které by byly zcela dělitelné a že je zle ve skutečnosti takto rozdělit“. (s. 64) A táže se: co tomu dělení unikne? „Vždyť je-li těleso zcela dělitelné a uskutečnit toto dělení je možné, tu by bylo zcela rozděleno, i kdyby dělení ve skutečnosti neskončilo.“ (dtto) Za předpokladu, že Křížův překlad jen přesnější (Forster překládá jinak!), je předmětem Aristotelových pochybností samo slučování a rozlučování; je-li něco opravdu dělitelné, musí to být už předem rozdělené. A není-li to předem rozdělené, pak dělením už nedělíme původní celek, neboť ten – jakožto celek – je přece nedělitelný. Tím, že něco nedělitelného přece dělíme, vlastně je ničíme, rušíme, likvidujeme. A je-li výsledkem tohoto ničivého dělení něco skutečného, pak je zcela nejasné, jakým způsobem z toho lze vytvořit původní celek, odlišující se od oněch kousků a úlomků po dělení. (Interpretace?)

88-736

30. VIII. 88

Když se Aristotelés táže, co unikne tomu dělení (O vzniku a zániku, č. př. s. 64) nebo „co tedy je mimo dělení?“ (s. 65), dává tím výraz obavám, že ustavičným dělením ztratíme vůbec to, co jsme začali dělit (totiž že „těleso zanikne v netělesné“, s. 66). Jak by potom mohlo z netělesa vzniknout těleso? Jak by přímka mohla vzniknout z bodů, nebo trojúhelník z přímek apod. ? Je zřejmé, že přímku můžeme dělit jen po jistou mez, chceme-li z nejmenších kousků, jež vznikly dělením dospět zpátky k přímce. Bod je od každého jiného bodu oddělen. Aby mohla ze vzájemně oddělených bodů vzniknout úsečka nebo přímka, musíme kromě bodů mít ještě k dispozici kousky délek, jimiž by ony body mohly být propojeny. Buď je úsečka pouhým zdáním a ve skutečnosti řadou od sebe oddělených bodů, anebo jsou body spolu něčím spojeny, co není bodové, co není bezrozměrné. Anebo – a to je poslední možnost – body nejsou bezrozměrné. Ale pak musí platit, že při dělení úsečky dospějeme po jistou mez, za kterou už dělení dál jít nemůže. Délka takových přímkových (úsečkových „bodů“ pak může být nepatrná, ale musí být vždycky odlišná od nuly. – Zdá se, že takto interpretované obavy Aristotelovy (s výhradou, že se nemusí docela krýt se skutečným uvažováním velkého myslitele), by mohly být potvrzeny jistými výsledky aplikace novověkého infinitezimálního počtu. Některé postupy analytické geometrie jako by potvrzovaly, že také v geometrii musíme počítat s jakýmsi nejmenšími, dále již nedělitelnými veličinami. Při jistém postupu výpočtu poloměru vrcholových kružnic z rovnice elipsy dospíváme k závěrům, které je někdy interpretován (nesprávně nebo alespoň matoucím způsobem) tak, že tečná má s elipsou (vůbec křivkou) vždy jeden společný „bod“, kružnice eventuelně dva společné body, vrcholové kružnice pak tři společné

„body“. Ale ve skutečnosti se s těmito „body“ nepočítá jako s body, nýbrž počítá se se vzdáleností mezi nimi, a říká se, že vzdálenost mezi dvěma sousedními body je infinitezimální veličina, nikoliv nula!

88-737

30. VIII. 88

Aristotelés právem poukázal (FYZIKA I, 2 - 184b, č. př. s. 12) na to, že „slova označují celek neurčitým způsobem, jako např. slovo „kruh“; teprve jeho pojmové určení jej rozkládá v jednotliviny“. Podívejme se na to blíže. Jako „kruh“ opravdu označujeme či jmenujeme leccos, co je kruhem jen přibližně. Když chceme na všech takto přibližně označených a charakterizovaných předmětech vystihnout to nejpodstatnější, totiž to, co kruh dělá kruhem, musíme přistoupit k pojmovému vymezení, které pomíjí drobné nepřesnosti provedení v konkrétních případech a hledíc si pouze ideálního, tj. dokonalého kruhu. A potom třeba řekneme, že kruh je plocha omezená kružnicí, přičemž sama kružnice je křivka (v rovině), jež představuje geometrické místo bodů, stejně vzdálených od jediného daného bodu. Tím jsme slovně vyjádřili něco, co lze přímo nahlédnout, když máme kruh před sebou. Abychom toto nahlédnutí mohli vůbec slovně vyjádřit, museli jsme použít řady slov o přesně vymezeném významu, tedy vlastně řady dalších pojmů. Tyto pojmy samy o sobě ztrácejí jakoukoliv určitost významu, pokud zůstávají nepropojeny „logicky“, v našem případě prostřednictvím soudů (výroků). Nejde nám tu však o vnější podobu výroků, nýbrž o jejich povahu vědomých, myšlenkových aktů (což je něco víc, něco jiného než „mentálních“ aktů). Proto budeme mluvit o soudech a souzení (nasouzení). Každý pojem vzniká resp. je ustaven, konstituován nasouzením. A aby mohl být nasouzen, je k tomu zapotřebí dalších pojmů, jež rovněž vznikly nasouzením. Pojmy tedy vznikají na základě soudů a jsou tedy proti soudům a souzení čímsi druhotným, výsledným, ale na druhé straně nabývají soudy pevnosti a určitosti jen díky přesně nasouzeným pojmům. Mezi pojmy a soudy a mezi soudy a pojmy je tedy vzájemná vazba, která soudům umožňuje dosáhnout větší přesnosti díky pojmům a pojmům zase díky větší přesnosti soudů, jimiž jsou nasouzeny. Nemůžeme proto věc zjednodušovat ani tak, že soudy se skládají z pojmů, ani tak, že pojmy jsou produkty soudů (výplody, výrobky).

88-738

30. VIII. 88

Abychom tedy mohli pojmově určit, co to je kruh, potřebujeme naprosto nezbytně následující pojmy, bez nichž pojem kruhu nelze nasoudit: 1) rovina, rovinný útvar (obrazec), bod, úsečka (resp. vzdálenost dvou bodů), plocha (jako část roviny), křivka, vztah mezi jednotlivými body a křivkou nebo přímkou, vztah totožnosti (stejnosti), eventuelně pojem „geometrické místo“. A to – jak jistě všichni tuší – zdaleka nejsou všechny pojmy, jež v daném případě předpokládáme, neboť zase i všechny ty pojmy, jichž tu bylo užito, byly také nějak nasouzeny a nesou stopy opět dalších pojmů, bez nichž by nasouzeny být nemohly. V podstatě lze říci, že každý pojem má svůj horizont soudů, jimiž byl nasouzen, pojmů, pomocí jichž byl nasouzen, a jakýsi další a rozvíjející se horizont oněch dalších horizontů pojmů a soudů, nezbytných k nasouzení oněch pojmů, bez nichž by nebylo ani onoho prvního pojmu, od něhož jsme vyšli. (A v zásadě můžeme vycházet od různých

pojmu, nikoliv pouze od nějakých Primárních či „základních“. Ale to už zase náleží k jiné problematice). Jestliže tedy Aristotelés říká, že slova označují celky, má na jedné straně pravdu, ale na druhé se vyjadřuje velmi nepřesně. Slova označují významy, v našem případě pojmy. A každý pojem už svou bytostnou povahou je čímśi jednotným resp. sjednoceným. Pojem sám je celkem, a proto může „znamenat“, „mířit“, „intendovat“ k nějakému celku anebo k něčemu, co pokládáme za celek (i když to ve skutečnosti žádný „pravý“ celek není). Slova opravdu znamená vždycky „něco“, a to „něco sjednoceného“, přinejmenším námi sjednoceného, naším přístupem, naší zkušeností (subjektivní), naší praxí. Tak např. kopa znamená šedesát kusů, ale jakožto kopa je „celkem“ v našich očích a v naší praxi, kdežto 60 kusů je mnohostí tak jako každý jiný počet kusů. Můžeme proto položit otázku: pakliže slovo „kruh“ označuje celek, co je principem celkovosti kruhu? Co zaručuje, že kruh můžeme označit slovem „kruh“ a chápat jej eo ipso jako „celek“?

88-739

31. VIII. 88

V překladu Nového Zákona Dr. Ondřeje M. Petrů O. P. , vytištěného ve Vídni 1983 (původně 1969 v Římě) se čte v epištole k Židům 9, 11 toto: „Kristus však přišel jakožto velekněz budoucích dober; prošel stánkem větším a dokonalejším, který není udělán lidskýma rukama, to je: nenáleží k tomuto stvořenému světu, (19) a vešel jednou provždy do svatyně. . .“ Stejně místo překládají Kraličtí (1613): Ale Kristus přišed, nejvyšší kněz budoucího dobrého, skrze větší a dokonalejší stánek, ne rukou udělaný, to jest ne tohoto stavení, ani..., ale..., vše jednou do svatyně. . .“ Ekumenický překlad: „Ale když přišel Kristus, velekněz, který nám přináší skutečné dobro, nesloužil ve stánku zhotoveném rukama, to jest patřícím k tomuto světu, nýbrž ve stánku větším a dokonalejším. A nevešel. . , ale jednou provždy dal svou vlastní krev, a tak...“

Nemám po ruce řecké znění (to zkontroluji dodatečně), ale zdá se, že Kraličtí chtěli poněkud potlačit onen důraz na mimosvětovou komponentu. Sama myšlenka je zajímavá tím, že k tomuto světu resp. k tomuto stvořenému světu se jakoby započítává t, co je „uděláno lidskýma rukama“ nebo „zhotoveno rukama“. Můžeme-li se v tuto chvíli bez kontroly spolehnout na Ekumenický překlad, ostatně shodný s kralickým, nejde o ruce „lidské“ (to Petrů doplňuje bez podkladu v originálním znění), a poukaz na ruce je vlastně poukazem na to, co ruce představují, totiž hmat. Co je „uděláno rukama“, to je nahmatatelné. Důraz na nehmatnost a tedy na to, co nepatří k hmatnému, nahmatatelnému světu, se zdá poukazovat na skutečnost nezvňěšněnou resp. na oblast nepředmětné skutečnosti. To jednak znamená budoucnost, jedna naznačuje omezenost a vymezenost veškerenstva, veškerého světa, kosmu vůbec, pokud je chápán jako hmatatelný a hmotný. Celá analogie jakoby poukazuje na ryzí nepředmětnost jako na svatyni „stvořeného světa“, k němuž náleží vše hmatné, nahmatatelné a také vše, co lze udělat „rukama“, tj. zhotovit, vyrobit z hmatatelného materiálu.

88-740

31. VIII. 88

Zdá se, že základním chybným krokem Aristotelovým ve věci pojetí FYSIS a zároveň příčinou velkolepého sice, ale fatálního scestí evropského předmětně-metafyzického myšlení, je pojetí příčinnosti, které mu obvykle je připisováno naopak k dobru. Jak věc vykládá Guthrie (in: 4353, s. XVII – překlad *De caelo*, úvod), Aristotelova teorie pohybu vede k závěru (či vychází z předpokladu), že samopohyb je nemožný, neboť korektně definovaný pohyb je uskutečněním možnosti, a činitel, odpovědný za uskutečnění musí být sám skutečný (pokud jde o jednotlivou partikulární změnu nebo pohyb). Podle Aristotela nemůže existovat pohyb, který by neměl (skutečnou) příčinu. Právě tak podle něho není možné, aby řetěz příčin šel do nekonečna. Proto musí existovat První Hybatel, který je sám nehybný, ale skutečný. Aristotelés sice mluví o pohybech přirozených a proti přirozenosti (KATA, FYSIN, PARA FYSIN), ale rozdíl tu je pouze v tom, zda příčina pohybu je vnitřní, nebo vnější. Vždycky tu však musí předem existovat nějaká skutečná příčina. A o oné vnitřní, ale skutečné a dané příčině mluví Aristotelés jako o FYSIS. Proto KATA FYSIN znamená: ve shodě s vnitřní příčinou. To však zároveň ukazuje, že Aristotelés chápe FYSIS jako cosi předem daného existujícího, skutečného. To ovšem vede k četným problémům a nesrovnalostem, nejednou k rozporům a přímo konfuzi. Buď je totiž FYSIS každé věci (každého pohybu, bytosti atd.) nehybná (ve smyslu MORFÉ, připomínající platónské ideje), a pak je zcela nejasný její vztah k Prvnímu Hybateli (rovněž nehybnému). Anebo je – ve shodě s původním významem slova FYSIS (ve vztahu k FYEIN a FYESTHAI) – sama pohybem, ale pak musí být hýbána (pohybována) nějakou příčinou, buď přímo nebo alespoň v posledu Prvním Hybatelem. Jaký je pak vztah mezi pohybem FYSIS samotné a pohybem, způsobeným FYSIS? Jakou povahu má pohyb či dění samotné FYSIS? A jaký je vztah mezi konkrétní FYSIS nějakého dění či pohybu a mezi FYSIS všeobecně? Existuje řetěz vnitřních příčin podobně jako řetěz vnějších?

88-741

31. VIII. 88

Svou koncepcí Aristotelés amputoval veškerému příštímu přemýšlení onu možnost, s níž první filosofové počítali jako se samozřejmou, aniž by onu původní „samozřejmost“ prvních filosofů podrobil důkladnějšímu rozboru a kritice. Myšlenka, že žádný pohyb nemůže být skutečným pohybem, aniž by měl skutečnou příčinu, nejen předznamenává celý charakter příštího evropského metafyzického myšlení, ale loučí se zároveň s fundamentálním charakterem (a všemi možnostmi jím otevřenými a cestami, na nichž by bylo lze těchto možností využít) myšlení staršího, kde ARCHÉ byla chápána nejen jako hybná a pohyblivá, ale dokonce živoucí, živá (byť nejspíš způsobem odlišným od toho, jakým žijí živé bytosti). Právě proti tomuto scestnému (epochálně scestnému) myšlení a v navázání na myšlení původnější, před elejské, chceme držet nikoliv snad „samopohyb“, kterýžto termín je spjat s chybným chápáním pohybu, nýbrž „všeobecný pohyb“, všeobecnou proměnlivost všeho, včetně nicoty. Prvního Hybatele, který je sám nehybný, už nejenom nepotřebujeme, ale považujeme jej za mylný koncept, důsledně nedržitelny a v podstatě konfúzní. Základní mylnost tohoto konceptu pak spočívá v tom, že je chápán jakou jsoucno, ens, byť třeba i nekonečné nebo nejvyšší jsoucno, infinitum Ens, Summum Ens. Odmítnutí „poslední příčiny“ jakožto jsoucna znamená zároveň odmítnutí celého konceptu příčinnosti. Humova kritika pojmu příčiny a příčinnosti je naprosto oprávněná, i když Hume sám s této kritiky vyvozoval důsledky chybné a nepřijatelné. Sledování příčinných souvislostí je vlastně sledováním vztahů jestot resp.

vnějších stavů jednotlivých událostí, a to bez jakéhokoliv přihlížení k souvislostem nepředmětným (FYSIS, LOGOS atd.), které jsou vlastními nositeli každého dění, aniž by bylo možno je chápat jako vnější danosti, předmětné skutečnosti a předmětné vztahy mezi předmětnými skutečnostmi. Humovu skepsi je proto třeba chápat jako kritiku eleatismu, která si toho ovšem nebyla dostatečně vědoma.

88-742

1. IX. 88

J. B: Kozák kdysi dávno („Vědecký realism a pojem pravdy“) vyslovil tuto myšlenku, či spíše postulát: „O každém filosofovi lze říci: Vylož mi svoji noetiku, a řeknu ti, jaký jsi filosof.“ (S. 254) Na tom je mnoho pravdy; když filosof vyloží svou noetiku, je nejlépe patrné, jak se to má s jeho celou filosofií. Ale to vůbec neznamená, že by filosofie jako celek nacházela svůj základ v noetice. V noetice se povaha filosofie nejlépe projevuje, ale není noetikou založena ani se o ní na noetické rovině nerozhoduje. Aby filosof mohl vyložit své noetické koncepce a celou noetickou teorii, musí k tomu užít všech prostředků (nebo alespoň těch základních), jež mu jeho filosofie dovoluje a jež mu dává k dispozici. – Z hlediska, k němuž nás může inspirovat citát ze starého Kozákova textu, se nám může jevit v ostřejším světle ne jeden filosof přítomný i minulý, a ovšem také první filosofové, tzv. myslitelé před Sokratovští. Od Parmenida počínajíc se začali filosofové ostře bránit proti sugestivnímu napovídání smyslových zkušeností (vlastně snad i dříve, ale nyní novým způsobem). Hlavním důvodem byly zjevné rozpory mezi přesným nasuzováním pojmů (což bylo – jak dnes víme – spjato s konstitucí „ideálních objektů“, tzv. intencionálních předmětů) a mezi tím, co nám ukazují smysly (co „se ukazuje“ našim smyslům). Po Parmenidovi se už žádný myslitel neodvážil pochybovat o tom, že základem všeho musí být nějaké neměnné „jsoucnosti“ resp. „jsoucna“, z nichž vzniká všechno, s čím se naše smysly mohou setkat, jakýmsi nahromaděním nebo smíšením. Tzv. smyslová zdání spočívají v tom, že naše smysly vidí „souhrnně“, řekli bychom „globálně“, aniž by byly s to registrovat detaily a tedy skutečné „složení“ toho, co se nám jeví jako nějaká věc, nějaký celek. Ona neměnná „jsoucna“ pak byla chápána jako ARCHAI nebo STOICHEIA jako RHIZOMATA apod. a problémem se stalo, co s nimi pohybuje a co je při vzniku nějaké agregace nebo směsi „drží“ při sobě. A při tom při všem většině z nich unikala otázka, jak se vůbec může a „čemu“ něco „zdát“.

88-743

1. IX. 88

Když např. atomisté Leukippos a Démokritos říkají, že jedinou skutečností (jedinými jsoucími skutečnostmi) jsou atomy a prázdno, zatímco všechny „věci“ jsou pouhým zdáním, neboť ve skutečnosti jde vždy jen o jisté shluky atomů, jež spolu dočasně drží jen díky tomu, že o sebe zachytávají háčky a výstupky, neklade si dostatečně účinně otázku, jak za těchto okolností takové zdání, jakým je každé třeba lidské tělo, lidský jedinec, může mít ještě nějaké další „zdání“, pokud jde o jiné shluky atomů. Jinak řečeno: jak se jednomu shluku atomů může jakkoliv jevit jiný shluk atomů, byť to bylo pouhé zdání? Ovšemže Démokritos má četné úvahy o vnímání, ba dokonce i úvahy morální a politické atd., ale ta

základní věc, jak vůbec může být založena nějaká morálka nebo obec a jednání občana a jak může platit politický zákon, o nějž se lidé mají opírat atd. atd., u něho zůstává naprosto nevyřešena. Jiní myslitelé, jsouce si vědomi toho, že to, co je neměnné, musí navzájem zůstat zcela inertní, se pokoušejí ony „shluky“ či „hromady“ nenechávat na starosti pouhým náhodám, ale mluví buď o „nutnosti“ anebo o nějakých faktorech, aktivních „silách“, činitelích, kterými jsou ARCHA pohybovány nebo eventuelně spojovány či zase rozdělovány. Tak u Empedokla najdeme dva činitele, Lásku a Svár, u Anaxagory Rozum (NOYS) apod. Zdá se, že právě Anaxagora šel správným směrem, protože jeho NOYS vládl jak věcem, tak myšlení (vědomí). Ovšem závadou tu byla jistě nevyváženost a také nevyjasněnost obojí působnosti Rozumu; zejména však se nám dnes na závadu ono „zduchovnění“ Rozumu jako duchovního principu. Proto je daleko lepší se pokusit navázat na Hérakleitovo pojetí LOGU, které v sobě spojuje jak pozitivní stránky Anaxagorova Rozumu, tak se vhodně vyhýbá onomu nežádoucímu „zduchovnění“ aktivního principu pořadajícího, což vyvstane zejména tehdy zcela jasně, když si plně uvědomíme, že u něho nejde o metaforu či analogii, nýbrž o význam, spjatý s původními konotacemi slovesa LEGEIN jakožto sbírat, shromažďovati.

88-744

1. IX. 88

Schelling ve své „Filosofii přírody“ (Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797) hned v úvodu píše, že filosofie není ničím, co by v našem duchu bylo přítomno bez našeho přičinění, původně a přirozeně; naopak je dílem naší svobody (3591, s. 169). Vyvozuje z toho ovšem poněkud paralogicky, že je proto každému jen tím, čím si ji sám udělal. Kdyby tohle mělo být pravda v celé šíři, pak by nebylo důvodu, proč rozlišovat mezi filosofií a nefilosofií. A dalším krokem je pro Schellinga opět něco, co by muselo být formulačně revidováno, i když to vyjadřuje cosi podstatného a pravdivého. Schelling píše: Proto také je idea filosofie jenom výsledkem samotné filosofie (rezultátem), která je jakožto nekonečná věda zároveň vědou o sobě samotné. Především tuje otázka vztahu mezi vědou a filosofií; je to ovšem věc do značné míry terminologická. Důraz na její nekonečnost by měl být preformulován na poukaz k její neuzavřenosti a neuzavřitelnosti. A pak tu je problém s onou „ideou“ filosofie. Považujeme za nepochybné, že filosofie jediná je povolána k tomu, aby se pokusila resp. vždy znovu pokoušela vystihnout, „co“ to je filosofie, neboť neexistuje žádná jiná myšlenková, myslitelská instance, která by mohla směle legitimně o tom usuzovat a rozhodovat. Ale ani sama filosofie nemůže o sobě, tj. o tom, „co“ to je filosofie, rozhodovat zcela libovolně a svévolně. Tak, jak se vyjadřuje Schelling, není libovůle a svévole v určování povahy filosofie a v rozhodování o zaměření a cestách dalších filosofických podniků nikterak vyloučena. Ale filosofie sama o sobě a ze sebe nemá ani pověření, ani možnost se vskutku nějakou filosofií jakkoliv stát. To je vyjádřeno ostatně už v samotném názvu filosofie, v němž je přítomen poukaz na moudrost, kterou filosof nemá, kterou nedisponuje, ale po které touží a kterou miluje. Pro nás bude lépe mluvit o poslední Pravdě, po které filosofie touží a které se odevzdává, takže je vlastně nejlépe ji nazývat FILALÉTHEIA. Tak jako člověk, i filosofie je bytostně vázána na Pravdu jako to, co „má být“.

88-745

1. IX. 88

Mohli bychom tedy říci, že filosofie sice bude nakonec vždy tím, co ze sebe udělá, aniž by podléhala nějakému vnějšímu určení či určování, že však na druhé straně musí splňovat trvale jistou podmínku, má-li umožniti, aby byla legitimně považována za filosofii. Tato podmínka však nemůže být chápána jako něco, co uprostřed měnící se filosofie trvá beze změny, tedy jako jakási „pod-stata“, „substance“ filosofie, HYPOKEIMENON či esence filosofická. Onou podmínkou je nezrušitelná vazba filosofie a filosofování na to, co každé filosofování umožňuje a zakládá, totiž na pravdu. Filosofie, která oslabuje nebo dokonce ruší své vazby na pravdu, přestává být filosofií – totiž ve smyslu FILOSOFIA resp. FILALÉTHEIA – a stává se buď pouhou rétorikou anebo sofistickou. Aby překročila meze od pouhé rétoriky nebo sofistiky, musí filosofie opravdu něco podniknout, musí se o něco přičinit (a to je ono Schellingovo „Zutun“). Ale filosofie (ještě jako rétorika nebo sofistika) ze sebe nemůže prostě udělat filosofii jenom nějakým svým přičiněním, tj. svým výkonem, čistě svou vlastní aktivitou. Její aktivita sahá nejdále k tomu – má-li to být legitimní filosofická aktivita – že se otevře bez výhrad a bez omezení rozhodující události, již pro ni jest oslovení ze strany Pravdy. Toto rozhodnutí, tento čin, tato otevřenost filosofie však nemůže prostě vyvolat a tím méně zajistit, že se Pravda ozve, že filosofujícího opravdu osloví, že mu adresuje svou („konkrétní“) výzvu. Rozhodující skutečností je ona výzva, ono oslovení; ovšem filosofická připravenost (založená na touze po pravdě a lásce k ní) je předpokladem, že filosofující oslovení Pravdu vskutku zaslechne, uslyší a poslechne. Do té míry je filosofování aktem svobody filosofujícího, a do té míry se stává filosofie tím, čím jest, že určuje svou cestu, sebe samu i svou „ideu“. Ovšem toto určení je velmi zvláštní, neboť si nevystačí samo: filosofie určuje samu sebe jakožto filosofii jen tenkrát, když se aktivně rozhodne se nechat určit Pravdou.

88-746

1. IX. 88

Rádl velmi citlivě odhadl jistý násilný prvek v romantismu; Schelling je dobrým dokladem toho, že správně viděl a správně usuzoval. U Schellinga jednak vidíme ono násilnictví docela zřetelně ve formulaci, že filosof činí pro sebe přírodu skutečnou svým činem („er hat sie durch die *Tat* selbst wirklich gemacht“) a že otázku, co je možné staví jenom ten, kdo má za to, že skutečnosti nedrží ve své ruce („die Frage, was möglich ist, macht nur der, der die Wirklichkeit nicht in seiner *Hand* zu halten glaubt“, 3591, s. 170). Zvláštní ovšem je, že podle Schellinga děkujeme za otázku, jak je příroda a s ní zkušenost možná, právě filosofii, ba že ještě lépe řečeno s touto otázkou vznikla filosofie; až do té doby žili lidé ve (filosofickém) přírodním stavu, v němž byl člověk ještě sjednocen sám se sebou a se světem, který jej obklopoval. – Můžeme tedy tomu rozumět tak, že ono násilnictví náleží k přirozenému stavu, zatímco filosofie svědčí už o tom, že přirozený stav už byl ztracen a s ním také pocit, že člověk drží skutečnost ve své ruce? Znamená tedy filosofie vlastně konec tohoto násilnictví? Nebo dokonce je filosofie znamením tohoto konce, či snad příčinou, že onen násilnický pocit, že skutečnost drží člověk ve své ruce, se oslabuje a rozpadá? Tomu by ovšem zase

odporovala jiná Schellingova formulace, že „příroda nepropouští nikoho ze své vlády dobrovolně“ (tamtéž) a že není žádných zrozců svobody („es gibt keine geborenen Söhne der Freiheit“). To by přece zas nasvědčovalo tomu, že se člověk svého vysvobození z přírodního stavu, tj. z moci přírody domůže jen násilím, neboť bez násilí by jej příroda nepropustila. Takže nakonec je tu proti násilnickému pocitu, který je však jen zdáním, neboť se za ním skrývá panství samotné přírody, postaven násilnický akt skutečného vytržení ze pout přírody a přírodního stavu, tedy násilnický akt sebeosvobození, jež dosahuje svobody proti přírodě a v rozporu s ní. Duch tedy osvobozuje sebe sám.

88-747

1. IX. 88

Znamená-li řecké sloveso LEGEIN původně sbírání (tedy: sbírat) a shromažďování, dochází později především k dvojímu typu posunu. Jedním posunem se dostáváme k čítání a počítání, ke kvantifikovatelným vztahům, poměrům číselně vyjádřitelným atd. Na druhé straně dochází k posunu směrem ke čtení slov a vět (a možná už k jejich vyslovování, ale nevím, zda to může být doloženo). Sekundárně se obojí vliv prolínal v jakési konfuzi např. v českém „čísti“, což nepochybně původně znamenalo čítati (počítati) písmenka; jde nepochybně o přejatou ideu, vystavenou jistě konfuzi, neboť číst neznamená počítat, kolik písmen ve slově jest, nýbrž za mnohostí písmen najít jejich jediný smysl: přečíst slovo nebo větu znamená najít to, co je za řadou písmen jakožto znaků. W. Schadewaldt (4605, s. 183) připomíná místo z Aristotela (Be generatione animalium V, 7 - 786b 21), kde najdeme přirovnání vztahu mezi FONÉ a LOGOS k vztahu mezi HYLÉ a MORFÉ. LOGOS je pro něho tedy forma či struktura, zkrátka „smysl“, který se prosazuje a projevuje prostřednictvím materiálu zvuků. Toto přirovnání je dosti významné, i když víme o jeho mezích. V každém případě je zřejmé, že slyšet můžeme pouze jednotlivé zvuky, nikoliv smysl slova nebo věty: smysl je teprve za příslušnými zvuky, promlouvá skrze ně a přes ně, aniž by s nimi vskutku splýval. Z celého přirovnání je patrné, že Aristotelés se vůbec nepokouší orientovat na původním významu slova LEGEIN a LOGOS. LOGOS není původně tím, co je za sebraným, nýbrž je právě tím (aktivně) sbírajícím. V aplikaci na vztah mezi LOGOS a FONÉ, jak exemplifikuje Aristotelés, by musel znamenat něco jiného, než měl velký myslitel v úmyslu: musel by to být sám význam, smysl slova, který by si vybíral a dával dohromady příslušné zvuky nebo písmena. Ale to by pak nutně vedlo k dávno již zkompromitované koncepci, že slova nejsou záležitostí konvence, tedy že nejsou THESEI nao NOMÓ, nýbrž „od přírody“, tedy FYSEI. Ale slovo je právě tou zvláštní skutečností, která nemá žádnou FYSIS!

88-748

2. IX. 88

Starořecká diskuse o tom, zda jména (slova) jsou dána „od přírody“, FYSEI, nebo dohodou a ustanovením lidským (NOMÓ, THESEI), trpěla některými závažnými nedostatky. Především – a to se opakuje všeobecně při probírání této historické

tématiky – Řekové až do Platóna a de facto až do Aristotela nerozeznávali mezi slovem a pojmem. To bylo velice na závadu, protože některé argumenty, které platily pro pojem, neplatily pro slovo jakožto FONÉ (rozlišení Aristotelovo), a naopak jiné, které platily pro slovo jakožto FONÉ nebo ještě lépe jako několik napsaných písmen, zase neplatily pro pojem. Ale i kdyby bývalo došlo k tomuto rozlišení (a u Aristotela už vsutku existuje), hlavní závadou bylo, že tu nikoliv od počátku, nýbrž v průběhu filosofického vývoje došlo k zatlačení a vytlačení rozlišování mezi „pravými“ a „nepravými“ jsoucny. Jak se mohlo slovo-pojem považovat za „dané“ FYSEI, když třeba šlo o „věc“, která žádnou FYSIS neměla? V pozadí tu intervenoval posun, k němuž došlo na základě fatální parmenidovské sugesce, kterou můžeme vysvětlit jen ohromením ze setkání s „intencionálními předměty“, jak o tom budeme hovořit dnes. Myslitelé zjistili, že mohou některé „předměty“ mýnit s takovou přesností, že by takové nikdy nemohli dosáhnout na základě ani nejbedlivějšího zkušenostního resp. smyslově zkušenostního zkoumání. Proto byli přesvědčeni (resp. nabyli přesvědčení), že rozum (porozumění, chápání) má při poznávání rozhodující význam a že má dokonce přístup i ke skutečnostem, jež smyslům zůstávají buď nepřístupné vůbec, anebo jež smysly mohou registrovat jen přibližně, nepřesně a s nejrůznějšími omyly. Proto také jsou ti, kteří slyší, ale nerozumějí, stavěni na roveň hluchým, stejně tak jako ti, kteří vidí, ale nechápou, na roveň slepým. Tím ovšem je otázka po původu jmen či slov postavena na velmi problematický základ: porozumění se může týkat jak skutečností, jež jsou „dány“ FYSEI (od přírody, tj. zrozením a růstem), tak pouhých hromad „věcí náhodně rozházených“ a majících smysl jen pro člověka, tj. daných NOMÓ.

88-749

2. IX. 88

Problém, jsou-li slova či jména dána FYSEI nebo lidskou úmluvou (NOMÓ, THESEI), má vlastně dodnes jistou aktuálnost, již si ovšem naprostá většina lidí a zejména odborných vědců nikterak není vědoma. Jde o základ dlouhé tradice, která zachovávala jisté filosoficky pochybné pojetí pravdy jako shody se skutečností. Otázkou totiž docela základní je, co máme chápat pod slovem „skutečnost“. Pokud někdo pohrdavě mávne rukou nad tímto „pseudoproblémem“, není zralý pro filosofické zkoumání. Jde totiž o to, zda třeba nějaká dvojice nebo trojice, zkrátka množina určitých předmětů (prvků množiny), může být považována za skutečnost (tj. samostatnou skutečnost) anebo stále jen jakou souběžný výskyt dvou nebo více skutečností. Máme-li před sebou dvě jednotky, např. dvě jablka, otázkou je, zda skutečná jsou jen ona jablka, anebo zda je skutečná i dvojice jablek, ustavená či uskutečněná tím, že jablka jsou dvě. Na první pohled je zřejmé, že jablko samo vyrostlo na stromě, kdežto dvojice jablek nevyrostla, nýbrž buď jde o náhodně vzniklou blízkost dvou jablek, zatímco ostatní vzdálenější jablka na témž stromě nebo z téhož stromu můžeme zanedbávat a odhlížet od nich, anebo jde o dvojici uměle vytvořenou na základě výběru právě určitých dvou jablek z většího počtu. Je příznačné, že pro posouzení, že jde o dvojici jablek, není významné, zda pocházejí z téhož stromu nebo ze dvou různých stromů. Přináležitost dvou jablek z téhož stromu by se mohla ještě zakládat na FYSIS onoho stromu, neboť obě jablka *vyrostla* spolu na témž stromě. Jde-li o různé stromy, uniká každá souvislost našemu možnému zjišťování (pokud neexistují záznamy o tom, zda stromy byly naroubovány týmž

druhem roubů, nebo zda podnože pocházejí z téhož stromu nebo ze semen téhož stromu atd.). Už zde se ukazuje, že při posuzování, zda jde o dvojici, na žádné FYSIS v původním smyslu nezáleží. Tím jasnější to je, když jde o dvojici dvou různých druhů ovoce, např. jednoho jablka a jedné hrušky. To znamená, že „dvojice“ není „dána“ žádnou FYSEI.

88-750

2. IX. 88

Situace ve filosofických oborech, zejména tedy v oborech systematických, se dnes na celém světě vyznačuje určitým útlumem až úpadkem. Poslední velcí systematikové resp. systematicky myslící „myslitelé základu“ takřkajíc vymřeli, zemřeli stářím. Nejinteligentnější současní myslitelé jsou skeptici, pochybovači, eventuelně myslitelé plní vnitřní deprese. A naše filosofie česká (i slovenská) je navíc napadena těžkým diletantismem, nedostatkem profesionální vybavenosti (až rutiny), přímo katastrofální neinformovaností o celkovém stavu filosofického bádání ve světě (dnes už zdaleka nejde jen o západní Evropu a Spojené státy), velmi narušenými kontakty s filosofickým životem, tj. s konkrétními živými filosofy. Otázka zní, jakým nejvhodnějším způsobem by měli naši filosofové postupovat, aby se dostali alespoň na úroveň evropského akademického průměru, ale zejména aby – pokud se to ukáže vůbec jako možné – startovali s mocným vnitřním zdrojem duševní a duchovní energie, který by pak alespoň některé z nich vynesl až k myslitelským špičkám současné epochy. Mám totiž za to, že nepoložit si tuto otázku (a zejména její druhou polovinu) by znamenalo udělat velikou a zbytečnou chybu. Ovšemže potřebujeme inteligentní a pohotové, bystré myslitele, kteří co nejrychleji a co nejdůkladněji a nejpřesněji pomohou našemu filosofickému klimatu tím, že sami recipují a pak uvedou do povědomí domácího myšlení vše nejcennější, co dnes ve světě žije a slibuje objevovat nová světla a nové cesty kupředu (i když je právě zde třeba také varovat: protože celková úroveň našeho filosofického myšlení je nevalná a informovanost mizivá, každý, kdo si nějak opatří nebo náhodně dostane do ruky něco zajímavějšího, je okamžitě v pozici podstatně lepší než všichni ostatní; proto říkám, že je třeba dávat také důraz na výběr, ne pouze na to, zda nás něco zaujme či nikoliv). Vedle toho potřebujeme učinit všechno potřebné k tomu, aby vyrostli vynikající interpreti určitých

88-752

2. IX. 88

velkých světových filosofických postav, ať starších a klasických, ať znovu objevených, většinou méně známých, ale nověji nebo nejnověji se ukazujících jako myslitelé mimořádného významu, anebo konečně myslitelů nedávných, „moderních“ a „postmoderních“, charakterizujících vrcholy soudobého myšlení. Potřebujeme vynikající znalce-odborníky na takové filosofy, abychom alespoň takto (výběrově) realizovali něco, bez čeho filosofie nemůže dost dobře dýchat a žít, totiž vysoké nároky na znalost textů určitých myslitelů vcelku, v jejich relativní totalitě, abychom se tak při interpretacích vyhnuli nebezpečí libovůle při

práci s myšlenkou. Co však sám považuje za vůbec nejdůležitější, i když to bez předchozích podmínek nemůže fungovat anebo by to vedlo k odpudivému provincialismu, který by trvale prosvítal pod sebetlustšími nátěry vlastenectví resp. patriotismu, je kvalifikovaný návrat k některým prvkům českého myšlení v minulosti starší i novější, nikoliv v podobě historizujícího odbornictví, nýbrž v zájmu sebezáchovy českého myšlení vůbec. A zase to nemyslím vůbec jako pěstování nějakého českého folklóru. Důvodem není něco tak všeobecného a všude platného, jako je důvěrný vztah k vlastní minulosti, nýbrž okolnost, že v českém myšlení jsou neobyčejně významné prvky a momenty, které za nás nikdo na světě asi nebude mít chuť vyhrabávat ze sutin a skládek či smetištích, kam byly zvláště v posledních 40 letech většinou odklizeny, ale které mají resp. mohli by mít světový dosah, kdybychom je s příslušnou péčí a úsilím sami pro sebe rehabilitovali a rehabilitované – ale ovšem také vybavené potřebným aparátem na současné úrovni – dovedli vhodně předložit světu. Mám totiž za to, že každý národ, zejména právě dnes každý evropským menší národ, který zatím neměl mnoho příležitostí ani vnitřních sil se o něco podobného postarat, by to měl dnes zkusit, pokud má, co by mohl přinést a předložit k diskusi. Teprve dnes nám nadchází úkol skutečně formovat Evropu jako duchovní a myšlenkový celek, jako integritu.

88-751

2. IX. 88

V článku Vladimíra Méry-ho (Vesmír 67/1988, č. 8, s. 452-455) najdeme docela pěkný příklad toho, jak vědečtí specialisté nemyslí dost s jazykem resp. s řečí. Vykládá např. o lektínech jako „faktorech agregace“ a o výsledku, síťovaných strukturách jako „agregátech buněk“, přičemž v kontextu mluví o „vazbách“ a „odpovědích“ buněk „na úrovni regulace buněčného metabolismu prostřednictvím ovlivnění některého z regulačních enzymů buňky“ atd. atd. (s. 453, 452). Agregace je hromadění, agregát je hromada, řečeno s Hérakleitem, „hromada věcí náhodně rozházených“. Vytváření síťovaných struktur nebo reagování navzájem, odpovídání na podněty atd. rozhodně je vším spíš než pouhou agregací. (Jde ovšem ještě o to, zda termín agregace nemá ještě některé konotace, jež by užití onoho termínu „faktor agregace“ přece jen ospravedlnily. Francouzské slovo ‚agrégation‘ vykládá Petit Robert jako shromáždění něčeho v celek resp. v úhrn (assemblage en un tout adhérent), a poukazuje na latinské aggregere a jeho kořen grex, gregis, což je skupina (vojenská), tlupa, hejno (domácích zvířat) a podobně. Nemám po ruce latinský slovník, musíme to zkontrolovat až doma. Pokud by se ukázala, že francouzské konotace odpovídají již latinským, budu muset zkorigovat své dosavadní užívání termínu agregace a agregát, neboť pouhé nahromadění nechává jednotlivé prvky, jež jsou nahromaděny, prostě jen vedle sebe, aniž by tu byl jakýkoliv faktor jejich seřazení nebo uspořádání vztahů mezi nimi atd. Nicméně i tak trvá platnost mé výtky, neboť něco jiného jsou vztahy interakce a něco jiného jsou přímé fyzické vazby, např. chemické, o jaké jde třeba ve jmenovaném případě. Krystal např. nemůže být považován za pouhou agregaci resp. agregát, i když tam jednotlivé molekuly jsou sice podle jistého řádu, ale přece jen kladeny vedle sebe, a to proto, že nejde o pouhé kladení vedle sebe, nýbrž o chemické (elektronové) vazby jistého typu, tj. o vzájemné fyzické vazby. Je jistě zcela zřejmé, že vazby z citovaného případu jsou mnohem podstatnější.)

88-753

2. IX. 88

Sókratova argumentace v Platónově dialogu „Kratylos“ není bez vady, když na základě Hermogenova souhlasu s tím, že je něco takového jako ‚Mluvit pravdu‘ a ‚mluvit nepravdu‘ (ALÉTHÉ LEGEIN, PSEUDÉ LEGEIN) a tudíž také ‚pravdivá řeč‘ a ‚nespravedlivá řeč‘ (LOGOS ALÉTHÉS, LOGOS PSEUDÉS), staví otázku, zda je pravdivá řeč pravdivá jen jako celek, zatímco její části by snad mohly být nepravdivé, a zda jsou snad pravdivé jen její větší části nebo i ty nejmenší. V tom právě záleží ona nepřesnost či konfuze, s níž argumentace pracuje. Sókratés získává souhlas Hermogenův s tím, že nejmenší část (LOGOS) je slovo (ONÓMA). To je ovšem diskutabilní. Víme, že filologové pracují s tzv. kořeny; také předpony např. mají určitý význam, aniž by byly samostatnými slovy. Na druhé straně jsou slova, která sama o sobě sice nějaký význam mají, ale zda jsou pravdivé nebo nepravdivé, nelze bez přihlídnutí k příslušnému širšímu kontextu vůbec posoudit. To ostatně ví i Platónův Sókratés, když dokazuje, že „udělat jméno“ dobře není povolán každý, nýbrž jen jakýsi zákonodárce, ale „za dozoru dialektikova“ (s. 12). A „udělat jméno“ neznamená jen seřadit písmena či hlásky a slabiky, nýbrž „vkládat do hlásek a slabik jméno přirozeně vhodné ke každé jednotlivé řeči a hledět k onomu samému skutečnému jménu a tak tvořit a dávat všechna jména“ (s. 10). Kontrola dialektikova pak spočívá v tom, že dialektik je tím, kdo je s to vyzkoušet, zda jména byla vytvořena a dána dobře, správným způsobem; dialektik je totiž odborník na dávání otázek a na odpovídání na ně (s. 11). Tady je zcela zřejmé, že jméno tu je chápáno jako „zákon“, vytvořený a přidělený zákonodárcem (NONOTHETÉS). Tím je míněn pojem, i když zatím chybí příslušný termín (neboť ONÓMA neznamená jen pojem, nýbrž právě také jméno a slovo). Ovšem jak si máme myslet a myšlením osvojit to, o čem Platón ústy Sókratovými mluví jako o „vkládání“ pojmu (jména) „do hlásek a slabik“? Znamená to „přidat“ ke skupině hlásek či slabik ještě nějaké jméno a zamíchat dohromady?

88-754

2. IX. 88

Na tomto místě se nám po přípravě, jíž jsme prošli, vnucuje myšlenka pojmu resp. „jména“, jak čteme v překladu Novotného, tedy ONÓMA, jež je – řečeno se Sókratem – vskutku nástrojem sjednocení, integrace oněch vybraných hlásek a slabik. A právě tento typ „sjednocování“ či „integrace“ hlásek a slabik do slova jako celku je velmi pozoruhodný, tj. vskutku „hoden pozoru“, neboť nám ukazuje něco naprosto nového oproti všemu, čím jsme se mohli dosud ve svém zkoumání LOGU setkat. Platónův Sókratés vcelku správně hovoří o tom, že ono vlastní jméno, totiž míněn je pojem, je třeba „vložit“ do hlásek a slabik – a to je záležitost aktivity zákonodárce, tj. toho, kdo takto ustanovuje jméno ve smyslu slova. Ovšem tato aktivita samotného zákonodárce není v žádném případě věcí jeho libovůle, nýbrž sám zákonodárce je vázán „přirozenou vhodností“ toho kterého jména. Zda užije těch či oněch hlásek nebo slabik, „nic není třeba se nad tím

pozastavovat“ (s. 10). To znamená, že přirozená vhodnost, o níž se zmiňuje, se netýká nikterak oněch hlásek nebo slabik (tady bychom ovšem museli provést opravu, ale to nyní necháme stranou). Přirozená vhodnost jména-pojmu se však podstatně týká věci. Tak vzniká jistá nevyjasněnost, snad rozpornost, dokonce paradox: slova-pojmy jsou dána FYSEI a mají tedy svou „přirozenou vhodnost“. Co tedy zbývá, aby vsutku sám a nezastupitelně vytvořil, učinil zákonodárce? Kdyby na něho zůstal jen úkol přiřadit k slovu-pojmu nějaké vybrané hlásky a slabiky, pak na jeho místě by mohl být kdokoliv, neboť na výběru slabik a hlásek nezáleží. Slovo-pojem však nemůže ani zákonodárce vytvářet, neboť to je dáno FYSEI. Zbývá na něho tedy pouze rozpoznání, které přirozeně vhodné slovo-pojem (už jako hotové a předem dané) se hodí na tu kterou věc; a zákonodárce přitom stojí pod kontrolou a kritikou dialektika (a to může být i spojena v jedné osobě), který onoho slova-pojmu užívá při formulaci otázek a také odpovědí na tyto otázky. Čeho se tedy vlastně týká ono „ověřování v praxi“?

88-755

2. IX. 88

Když takto logicky rozbíráme Platónem ústy Sókratovými předložené pojetí, nezbyvá než učinit závěr, že sice je něco takového jako přirozená slova-pojmy, ale že ona přirozená vhodnost není jen tak snadno zjistitelná nebo poznatelná. Činnost zákonodárce je proto tak náročná (takže ji nemůže zastávat kdokoliv), že je nesnadné zvolit právě ten „přirozeně vhodný“ pojem (slovo, jméno), když jde o určitou věc. A je to dokonce dosti nesnadné i pro takového odborníka, jakým musí zákonodárce být, takže je tu nezbytná dozorčí a kontrolní úloha dialektiků. To je pak velmi pozoruhodná celková koncepce povahy promlouvání či vypovídání: zákonodárce je pod tlakem dialektiků, a ujme-li se mezi dialektiky nesprávná praxe kladení otázek a odpovídání na ně, působí pak tento tlak na samotné zákonodárce neblaze, a může dojít k poruchám a deformacím v chápání samotné „přirozené vhodnosti“ pojmů-jmen (či slov). Platón tak myšlenkovými prostředky, které mu byly k dispozici, nabízí k nahlédnutí základní skutečnost, že užití pojmu v tom kterém případě může být právě tak vhodné jako nevhodné a že tedy není nikdy libovolné, ale na druhé straně že nalezení správného přístupu při volbě pojmů-jmen je nesnadné a že nesmí být svěřeno jedinému člověku ani jediné instanci, nýbrž všeobecné praxi dialektiků. To, čemu říká „přirozená vhodnost“, je tedy vlastně „správnost“ či dokonce „pravdivost“. To, že tu je pravdivost předpokládána již u pojmů, je nepochybně omyl a nesprávnost. Ale to je vlastně jen takový technický detail ve vypracování celkové koncepce. – Dokonce se zdá, že v uvedeném dialogu Sókratés vůbec nepředpokládá, že jména-pojmy by byla nějak předem dána; vždyť o něco později slyšíme, jak říká: „první původci jmen nebyli obyčejní lidé, nýbrž jacísi hloubatelé a tuze bystří duchové“ (s. 27) a také mluví o tom, jak se sluší „vynaložit největší péči na stanovení jmen“ (s. 21), a jen u některých jmen má za to, že „byla dána od vyšší moci nežli je moc lidí“ (dtto). Netvrdí to s jistotou, říká jen „snad“.

88-756

3. IX. 88

Arthur O. Lovejoy vykládá v úvodu ke své knize „The Great Chain of Being“ (1936, s. 3n.), že celé těleso, celek doktríny kteréhokoliv filosofa nebo filosofické školy je téměř vždy složeninou (complex) a heterogenním agregátem, a velmi často v těch směrech, kde by se filosof sám toho nenadál a kde by se z toho nepodezíral. A nejenom že to je složenina, ale složenina nestabilní, nestálá, ačkoliv každý nový filosof, jak přichází věk po věku, na tuto melancholickou pravdu obvykle zapomíná. Z toho pak vyvozuje, že mnohem důležitější než dějiny filosofie jsou dějiny idejí, přičemž má na mysli jakési jednotkové ideje (unit-ideas, také primasy ideas). Je totiž pravidlem, že většina filosofických systémů je originálních nebo odlišných (jedinečných) spíše ve svých celkových strukturách a ve svém rámci než ve svých složkách (jimiž jsou právě tyto „primární ideje“). A tak mluví Lovejoy o „prvcích filosofických učení“ (elements of Philosophical doctrines), které dovolují založit různé filosofie na jejich odlišných logických kombinacích (in differing logical combinations, s. 4). – Celá věc je vyložena poněkud zjednodušujícím způsobem, nejspíš pod dojmem některých analogií. Lovejoy sám připomíná, co se říká o vtipech, jak je omezený jejich počet, pokud jde o základní typy: připouští sice, že „primárních idejí“ je znatelně víc než „primárních vtípů“, ale trvá na tom, že i jich je rozhodně omezený počet. Když pak mluví o složeninách (complex), sloučeninách, kombinacích (combination) a o „elementech“, cítíme analogii s představami chemiků. Námitky bych ovšem raději vznesl jiným směrem. Zdá se, jako by pro Lovejoye filosofičnost a filosofie začínala až u těch kombinací, kdežto „primární ideje“ jako by dovoľovaly rozvinutí i jiné než filosofické. Proti tomu bych měl námitky, neboť primární ideje – pokud ten termín přijmeme – mohou být právě tak filosofické jako nefilosofické. A pak, termín „idea“ je příliš nevyjasněný, může znamenat leccos. Proto navrhuji raději mluvit o filosofématech jako „o elementech“filosofování.

88-757

3. IX. 88

Pod „filosofématem“ rozumím jistou spíše méně než více rozvinutou myšlenku, která není zcela jednoduchá, ale je jako celek dobře nahlédnutelná a dokonce svým způsobem atraktivní, ne-li sugestivní. není nikdy elementární ve smyslu „holá“, nýbrž vždycky je pln poukazů na rozmanité jiné kontexty, ovšem způsob, jak na ně poukazuje, je do jisté míry čímsi specifickým. Není to tak, že by filosoféma poukazy k oněm kontextům „obsahovalo“, že by je mělo nějak přítomny ve své „hloubce“, ale na druhé straně zase to nejsou poukazy, které by šly jen tak do prázdna a fakticky by zamířily, zacílily vždycky dost nahodila kamsi podle povahy doby, myšlenkové atmosféry, rozsahu vědomostí a vzdělanosti v myšlenkových postupech. Rozsah filosofématu je poněkud nejistá až „iracionální“ veličina, neboť se týká vždy určitého vyjádření a tedy provedení filosofématu jakožto myšlenky, a takové provedení je vždy nezbytně vkomponováno do určitého kontextu o několika širších, několika úrovních („stupních“) a ovšem do kontextů, prostředkujících vztah tohoto filosofématu k několika ohniskům příslušného dobového (dobou daného či podmíněného) myšlení. To, co se v jednom kontextu zdá být takřka samozřejmé a je přesvědčivé, jakmile jen bylo formulováno, to se v jiných kontextech může zdát nezaručené, problematické, nebo také příliš komplikované, „šroubované“, atd. atp. Dobrý způsob, jak se přiblížit myšlení nějaké starší doby, je podrobně se

seznámit se způsobem, jakým byl myšlen, tj. myšlenkově a formulačně "proveden" ten či onen filosofický „element“, totiž to či ono filosoféma. Je to daleko spolehlivější způsob, než když se soustředíme na konkrétního filosofa a pokoušíme se mu rozumět z celku jeho textů, neboť – jak se už mnohokrát ukázalo – každý takový přístup bývá silně ovlivněn (někdy dokonce fatálně ovlivněn) východiskem toho, kdo texty čte. Právě jeho východisko způsobí, že přečte nějakou formulaci, aniž by si ji nechal dojít, anebo že rozumí textu naprosto jinak, než jak byl míněn.

88-758

3. IX. 88

Tato naposled uvedená zkušenost je poučná zejména v tom směru, že nalezením filosofématu, jež je – byť jen relativně – invariantní a ve své invariaci společné jak chápajícímu a interpretujícímu, tak staršímu autoru a primárnímu mysliteli, je zároveň nalezen korektiv či spíše kontrolní instance pro interpreta, aby si dostatečně přesně uvědomoval, co do svého přístupu vnáší sám a co se tam dostává teprve v onom setkání, jímž každá skutečná interpretace je a býti má. Ve filosofii je tzv. celkový resp. globální přístup k nějakému druhému mysliteli ošidný. Pochopitelně se může stát, že přístup, který tu doporučuji, se nesetká s dobrým přijetím ze strany posuzovaného filosofa (pokud ještě žije) nebo jeho přívrženců a „znalců“. Příčinou tu může být také to, že myslitel sám (resp. jeho přívrženci, jeho žáci a pokračovatelé nebo navazovatelé na něho) svůj myslitelský výkon a přínos chápe tak, že to popravdě neodpovídá tomu, co skutečně provedl a vykonal. To nemusí být jen proto, že se přeceňuje anebo provedl a vykonal. To nemusí být jen proto, že se přeceňuje anebo podceňuje, nýbrž třeba prostě proto, že se dotkl nějaké myšlenky, kterou pak opustil, aniž by jí využil, nebo že nedomyslel některé velmi závažné důsledky toho, co s plným vědomím udělal a promyslel, nebo že byl příliš v zajetí myšlení své školy, své doby atd. , než aby vůbec mohl chápat třeba i epochálnost myšlenky, kterou se zabýval spíše jen na okraji, atd. atd. Tady by bylo možno jmenovat obrovskou sérii příkladů, kdy filosof se mýlil nejen v posouzení, ale vůbec v uvědomování toho, co vlastně dělal a udělal, co myslil a promyslel. Filosof je velice závislý na svém dějinném zasazení (a společenském atd.), a tak se může dobře stát, že filosoféma zformuluje v kontextu, v němž se nezdá být ničím víc než pouhým nápadem, a potom v jiném kontextu se ukáže, že šlo o „kopernikánský obrat“, který ovšem museli provést resp. dokončit (z větší části) teprve následující myslitelé, kteří už nebyli do té míry sevřeni tím, v čem vyrostli a co je zformovalo. Filosoféma je však možno identifikovat a registrovat už dříve.

88-759

3. IX. 88

Možná, že by bylo užitečné uvést několik příkladů, na nichž bychom ukázali, co považujeme za filosoféma. Když si první filosofové povšimli, že mohou své myšlení přesně zacílit k „témuž“, a to s přesností, jež nejenže není vysvětlitelná ze smyslových údajů či dat, ale je v některých ohledech dokonce s nimi

v zásadním rozporu, narazili na filosoféma, které je „invariantní“ až do dnešní doby, ačkoliv si ho byli v průběhu půl třetího tisíce let filosofové vědomi různě, někteří víc, jiní méně, a ačkoliv s ním někteří počítali jako s okrajovým, zatímco jiní z něho učinili takřka jeden ze základních sloupů, na nichž postavili celou svou myšlenkovou stavbu nebo alespoň jistou rozsáhlou a daleko jdoucí strategii svého filosofického postupu. Za důležité považujeme, že interpretace už k filosofématu nutně nenáleží, znamená už kombinaci nebo konfrontaci filosofématu s jinými filosofématy, eventuelními s různými filosofickými kontexty apod. Tak kupř. interpretace nejstarších filosofů, že takto myšlením, „rozumem“ lze nahlédnout „pravou skutečnost“, kdežto smysly nám mohou zprostředkovat jen něco nejistého, nespolehlivého, dokonce třeba jen pouhé zdání a iluzi – to už není součástí filosofématu, i když právě toto bylo převážně nebo výhradně tematizováno a formulováno. Naproti tomu když Husserl (a již před ním Brentano a již Bolzano) učinil předmětem svého zvláštního zájmu tuto přesnost, s jakou můžeme v různých dobách mínit totéž nebo s jakou mohou dva nebo mnoho lidí, časově od sebe třeba staletí nebo i tisíciletí vzdálených, mínit totéž, a to s naprostou přesností, a když nemluvil „o pravé skutečnosti“, nýbrž o tzv. intencionálních objektech, pak jde zase o jinou interpretaci a o zasazení filosofématu do zcela odlišných kontextů, ale filosoféma tu zůstává „totéž“, Zároveň není možno tuto „identifikaci“ chápat jako založenou stejně jako u intencionálních objektů, neboť v řadě případů nemusí být vůbec „míněna“, dokonce ani dodatečně (jako taková) reflektována.

88-760

3. IX. 88

Jiným takovým filosofématem je zkušenost se změnou, s pohybem, se vznikem a zánikem. Toto filosoféma má tu výhodu či přednost před jinými, že se mu dostalo skvostného vyjádření ve výroku Hérakleitově: PANTA RHEI. Samo vyjádření je už ovšem vždy napojením na kontexty širší – je tu např. nepřeslechnutelný důraz na řeku nebo potok, kde v každou chvíli teče jiná voda, a přece se nám zdá, že řeka nebo bystřina zůstává „stejná“ či „táž“. A tento moment, tato konotace není založena jen fakticky, historicky, dalším doložitelným výrokem téhož myslitele, že nelze vstoupit dvakrát do téže řeky; je obsažena už v samotném slovesu „teče“, které poukazuje na změnu, proměnu, alteraci, míjení toho, co tu je, a přicházení do přítomnosti toho, co tu nebylo. (Což je zase už určité myšlenkové i formulační provedení, a tady zase poukaz k dalším kontextům atd.) Tady nesmíme záležitost zjednodušovat a mluvit rovnou o pojmu změny, pojmu pohybu atd. Filosoféma změny, pomíjení, vznikání a zanikání je tu dříve, je podstatnější než ten či onen pojem. A to je patrné už z toho, že ty pojmy pak dlouhá staletí jaksí nehrají, nevyhovují, že často slouží jen na odklizení nevyhovujícího nebo nežádoucího filosofématu, na odvedení pozornosti, na převedení resp. kanalizaci filosofématu takovým způsobem, že je „vhodně“, tj. utilitárně formulována otázka či problém, tak aby už napovídala řešení (které se ovšem dalším myslitelům zase ukáže jako pouze zdánlivé) atd. atd. intervenují tu ovšem různé mimofilosofické faktory a prvky, jako třeba v našem případě úzkost nebo dokonce děs z neznámé budoucnosti, touha po něčem pevném a jistém, takže důraz na neměnnost a případně věčnost, např. nesmrtelnost duše, je jistým hojením komplexů či vycházením vstříc vnitřním potřebám a touhám. To vše je však při posuzování samotného filosofématu vedlejší, náleží to k mimofilosofickým (nebo jindy

k filosofickým) širším kontextům. Sám problém proměnlivosti, pomíjivosti všeho a ustavičně nového vznikání je však filosofématem.

88-761

3. IX. 88

Jiným takovým filosofématem je specifický rozdíl mezi živým a neživým, mezi celkem a hromadou, mezi náhodností a smysluplností. Tady máme hned tři způsoby vyjádření resp. užití trojí zkušenosti, trojího východiska. Ale filosoféma tu je jediné: sjednocenost, integrovanost mnohého a proměnlivého. Mohli bychom však ještě delší dobu pokračovat. Každé vyjádření, formulování již je prvním krokem pokusu o „vyřízení záležitosti“, totiž buď o řešení, nebo o útěk před řešením. Tak třeba tradiční pojetí příčinnosti (a to už od samotného počátku filosofování) je vlastně útekem od řešení tohoto problému, ať už to budeme psychologicky vysvětlovat jakkoliv. Pankauzalismus podobně jako víra v kismet apod. je v podstatě nefilosofická pověra. Skutečným problémem pro každého, kdo chce nějak myslit příčinnost a příčinné vztahy, je pluralita příčin i následků, přičemž obě pluralita či množiny si neodpovídají zcela přesně. V každé příčině je zároveň víc i méně než v následku, a v každém následku je zároveň méně i více než v příčině. Jedna příčina má někdy mnoho následků, jindy k jednomu následku je zapotřebí mnoha příčin. A tu všude se klade otázka onoho faktoru, který ustavuje a zakládá integritu následků tam, kde jsou působeny mnoha příčinami, anebo integritu příčin tam, kde vedou k mnoha následků. co je příčinou resp. principem integrace na jedné straně a desintegrace na straně druhé? To je už formulace problému, ale jde tu o jediné základní filosoféma. Eleaté unikali celé řadě problému tím, že mnohost, desintegraci, změnu, pohyb, vznikání a zanikání atd. prostě popřeli, aniž se starali o uvedení svých tezí do souladu s životem, se zkušeností, s praxí. To je jen dokladem toho, že v pozadí je přítomen neobyčejně mocné silové pole filosofématu, v němž se první myslitelé začali chovat jako „smyslů zbavení“ (v jistém směru). Problém času samotného je odvozen ze základní zkušenosti ze setkání s tímto filosofématem; čas sám není filosoféma.

88-672

4. IX. 88

1 Samo dění události (pravé) je charakterizováno transiencí, která spočívá ve střídě série jsoucností (po vnitřní stránce koextenzivní s celkem události); právě tím se událost po celou dobu děje celá (nikoliv po částech).

2 Reaktibilita událostí je podmíněna a založena jejich schopností akce; s výjimkou nejnižších úrovní je akce časově omezenější proti celku události, ale i po vnější stránce je časově rozlehlejší než vnější stránka jsoucnosti. Akce a tím i sama událost, která v akci ústí či přechází je charakterizována transgresí, a to hned dvojím směrem transgrese, dvojí elementární intencionalitou: versus vnější objekt a versus akcemi konstituovaný a vždy znovu rekonstituovaný subjekt (který se tak stává subjektem akcí).

3 Tzv. rozštěpení skutečnosti na subjekt a objekt není nějakým teprve pozdním produktem vědomí, jak se obvykle vykládá, nýbrž vzniku vědomí daleko předchází. Transgresí versus objekt (vnější) se subjekt (který se stal subjektem události) onticky (fakticky) (efektivně) vztahuje k některé z „vnějších“ skutečností

na základě jakéhosi subjektálního „vzorce“ či „referenčního schématu“ subjektálního charakteru. To předpokládá vytvoření zvláštního „protihráče“ subjektu, jež subjekt zčásti ovládá jako prostředek ke svým akcím. Říkáme mu (na vyšších úrovních) „tělo“.

4 Subjektální sféra původně v těle asi převládá a teprve druhotně, jak pokračuje vzestup a pokrok „centrokomplexity“, se samo tělo po některých stránkách emancipuje od přímého ovládnutí subjektem, tj. některé jeho funkce se stávají tělesnou rutinou, která je svěřena nižším úrovním subjektálnosti, zatímco sám subjekt se stálým rekonstituováním novými akcemi bezprostředně obklopuje tělesnými funktoři, jež se stávají „nástroji“ ještě nerutinizovaných „tělesných pochodů“, tj. akcí „nového“ typu.

5 Subjekt i tělo události „sídlí“ v aktuálních přítomnostech a jsou tedy vždy spjaty se jsoucností události (se jsoucnostmi), ale obojí jsoucnost a tedy aktuální přítomnost významně přesahují, ovšem v jiném „směru. Subjekt jako událostné centrum, ovládající akce a reakce, je eo ipso zaměřen do budoucnosti (či „vychýlen“ do ní), neboť jednotlivé akce nemůže rozvrhovat jinak než jako přicházející z budoucnosti a uskutečňované ve „zpřítomnění“. Tělo naproti tomu představuje zorganizované relikty minulosti, tedy zorganizované setrvačnosti jako minulostní materiál pro potřeby a k dispozici subjektem rozvrhovaných akcí.

6 Tak jako na objekty zaměřená intencionalita nemůže konstituovat „reálné“ objekty, ale musí je předpokládat (subjektálně) a akcemi je pouze „zasahovat“, ani na subjekt zaměřená intencionalita nemůže konstituovat „reálný“ subjekt (zatímní, velmi nevhodné vyjádření), ale musí jej také „předpokládat“. Odtud onen paradox, že akce jsou vždy akcemi subjektu, ačkoliv subjekt samy „konstituují“. Napětí a možnosti samotné události přesahující (těmito možnostem se vymykající) „propast“ mezi subjektem událostmi konstituovaným a subjektem „skutečným“ je však čímsi epochálně významným; nejde o žádnou symetrii k napětí mezi objektem subjektální a reálným, neboť „reálný“ objekt je ve své skutečnosti založen jinak než reakcemi na něj, kdežto subjekt „předem“ takto založen není.

7 Propast mezi subjektálně konstituovaným subjektem a mezi „skutečným“, živým“ subjektem nemůže být překlenuta žádným událostným děním, jak jsme o něm dosud mluvili. Základní „skutečností“ subjektu je proto jeho vazba na „to“, „co“ konstituuje každou událost v její FYSIS, ale vazba odlišná, neboť neprostředkovaná žádnou FYSIS (ani původní FYSIS události, o jejíž subjekt jde, ani nějaké zvláštní FYSIS tohoto subjektu). „Skutečný subjekt je proto sám sobě přímo ‚darován‘ a chová se“ proto přiměřeně tomu: je ve své skutečnosti oscilací mezi „základem“ a „tělem“.

8 Subjekt je tedy zvláštní skutečností, která se odlišuje od skutečné (pravé) události tím, že je ex-sistencí. Tohoto termínu užíváme na potvrzení oné vysazenosti resp. vykloněnosti subjektu do budoucnosti z níž jedině může ovládnout (do jisté míry, relativně) tělo jako to, co mu z minulosti zůstává k dispozici (bližší zkoumání ovšem ukáže, že struktura těla je mnohem komplikovanější, než by je bylo možno redukovat na relikty minulosti – ale to nyní necháváme stranou), a pak skrze tělo, prostřednictvím tělesné akce, také určitou část svého okolí resp. z jeho hlediska osvětí. Ex-sistence znamená toto vyklánění subjektu do budoucnosti, kterému budeme (nejen pro nedostatek jiných vhodných termínů) říkat „víra“. Víru v různé podobě tedy najdeme všude tam, kde nějaké událostné dění konstituovalo svůj subjekt, tedy i na nejnižších úrovních, které splňují tuto podmínku.

9 Vztah mezi subjektem (jakékoli úrovně) a mezi tím, „co“ zakládá subjekt, ale také každou pravou událost nám zatím zůstává z větší části neprůhledný: víme jen jediné, že subjekt není (pravou) událostí a že nemá – jako každá pravá událost – svou FYSIS, nýbrž místo ní má „tělo“. Je zřejmé (i když to musí být také zkoumáno a podrobně vyargumentováno), že konstitutivní role onoho „zakládajícího“ (kterému pozdější argumentace přiřkne název „Pravda“ na základě úvah zase docela jiného druhu a v jiných kontextech)) bude v případě pravé události docela jiná než v případě subjektu. Vzniká proto otázka, zda tu má nějaký úkol LOGOS (který sbíral, shromažďoval, integroval jednotlivé jsočnosti do celu události), a dospějeme-li ke kladné odpovědi, jaká úloha tu tedy LOGU připadá, nemůže-li být řeči o FYSIS.

10 Jestliže tedy FYSIS je charakteristická pro vše, co se rodí, roste a hyne (v širším významu než poskytuje rámec „živého“), pak PISTIS charakterizuje každý subjekt, který je vírou tedy konstituován.

88-765

7. IX. 88

Nejpozoruhodnějším fenoménem lidského života je myšlení. Ovšem nikoliv v tom smyslu, jak se o něm běžně mluví a jak se běžně chápe. Myšlení je totiž velmi zvláštní skutečností, kde vlastně vrcholí střetání a vlastně opravdový souboj subjektu s tělem a těla se subjektem (často se o tom mluvilo a psalo jako o napětí mezi duchem a tělem, ale pod slovem „duch“ se obvykle rozumělo něco jiného než to, čemu my říkáme „subjekt“ – a proto zůstáváme zatím jen u své terminologie). Myšlení totiž má jakoby dvě vrstvy, dva rozměry, jde dvojí cestou – nebo jak bychom o tom nejlépe mohli něco říci. Vědomí a myšlení je jednak výkonem tzv. subjektivity. Co to znamená? Především tu je vazba na fyziologii nervstva a na neuroprocesy; to jest na tělo a na FYSIS. Za druhé tu je vazba na psychiku, která už je poněkud emancipovaná od neurofyziologických procesů, ale stále ještě se příliš přimyká k situovanosti v událostech a ve světě, tedy ke osvětí jako osvojenou okolí. A tato neurofyziologická a psychická „realita“ obráží lépe či hůře určité sociální vztahy a historickou, dobovou podmíněnost, a to nejen pasivně a jakoby i mimoděky, ale aktivně a přímo programově. Tak vznikají ideologické fenomény, které stále ještě vlastně náležejí k FYSIS a k tělu (tady musíme „tělo“ chápat mnohem širě, než je tomu zvykem). Ale neobyčejné a přitom úžasné je na myšlení to, že je schopno se stát výkonem, aktem subjektu jakožto ex-sistence, tj. že může nejenom samo, ale skrze ně sám člověk opustit jakoby sám sebe, prolomit svou subjektivitu, svou uzavřenost do vlastního osvětí, že se může stát obyvatelem žijícím ve světě a na světě, že se může stát „nástrojem“ či snad spíše (a lépe) „cestou“, na níž se člověk dobírá pravdy, resp. na níž se dává pravdě k dispozici.

88-766

7. IX. 88

Pod transiencí rozumíme jev dobře známý, totiž obvykle chápaný jako přechodnost všeho aktuálního (např. „sic transit gloria mundi“), tedy pomíjivost. Každý okamžik záhy po svém zrození umírá a propadá se do minulosti (do toho, co už minulo, pominulo). Obvykle však mají lidé (a většinou i myslitelé, kteří jindy nejsou zrovna povrchní) sklon v oné pomíjivosti vidět jen střídání vnější podoby, vzezření toho, „co“ pomíjí resp. co se mění. U něčeho podobného však nemůžeme zůstat stát, neboť jsme si už ukázali a uvědomili, oč tu de facto jde, a nyní již nemůžeme nevidět (ani tvářit se, jako bychom neviděli), že za jevovou podobou oné střídavy jestot (jak právě aktuálnímu vzezření můžeme říkat) je střída jsoucností, z nichž každá je po své vnitřní stránce časově koextenzivní s událostí jako celkem (jíž je aktuální jsoucností). To nás však potom vede k nahlédnutí, že transience se týká celku událostného dění, neboť událost je celek, který se děje („mění“) celý po celou dobu svého trvání. Neděje se tedy jen to, co je právě aktuální (jestota bez ohledu na vnitřní stránku), nýbrž stále se děje i to, co už „minulo“ z dějící se události, a od začátku se děje také to, co má teprve nastat z oné události. Transiencí tedy rozumíme nikoliv jen špičku ledovce, tj. to, co na dějící se události je právě vidět, nýbrž také všechno to, bez čeho ta špička by nemohla být vidět (tj. nemohla by být nad hladinou, neboť k tomu musí být právě nadlehčována obrovskou masou ledu, který je pod hladinou). Jinak řečeno, transience je právě ono událostné dění, tj. dění celé události po celou dobu jejího trvání. Je to postup událostného dění od počátku události přes celý průběh až k jejím zakončení: všechny fáze tohoto dění se vyznačují transiencí.

88-767

7. IX. 88

Transcience by mohla být charakterizována jako „samoděnění“ nebo „samovývoj“ události. Událost je pouze transientní a „nic jiného“ než transientní, pokud zůstává na nejnižší úrovni (tady záleží na tom, zda tuto nejnižší úroveň nazveme primordiální, a to bez ohledu na to, zda jde o událost vnitrosvětovou nebo nikoliv, anebo zda jako primordiální úroveň označíme nejjednodušší událost, ale již vnitrosvětové; v této otázce jsou důvody pro obojí řešení, a je třeba to ještě velmi důkladně zvážit; zdá se však, že vnitrosvětovou se událost může stát teprve za předpokladu, že je sama schopna zareagovat na jiné události a že jiné události jsou schopny zareagovat na ni – a vlastně nejen schopny, ale že k tomu zareagování vskutku dojde, alespoň jednomu z obou nebo nejlépe oběma způsoby). Ale jakmile nějaká událost zareaguje na jinou událost (a opačně), už dochází (resp. již předtím muselo dojít) k vnitřnímu přestrukturování událostného dění tak, že ve dvojím směru je určitá složka tohoto dění orientována jaksi mimo rámec samotné události jako celku. Jedna složka představuje akci, v níž událost samu sebe překračuje ve směru k jiné události (jiným událostem), tedy navenek, a zároveň jiná, druhá složka směřuje k vytvoření resp. přetvoření jakéhosi centra, z něhož každá aktivita jaksi vychází, jímž je prováděna a jež rozhoduje o jejím zaměření i o jejím časovém, prostorovém i „silovém“ průběhu; tímto centrem je „subjekt“ události, který musí být v průběhu událostného dění konstituován, tj. který není samočinně a samozřejmě dán prostě již tím, že tu nějaká událost je resp. běží, že se děje. Zároveň však nelze mít za to, že událost sama je s to si takový subjekt „pořídí“, sama jej ustavit.

88-768

7. IX. 88

Současný stav kvantové fyziky a fyziky elementárních částic se zdá jakoby nasvědčovat tomu, že interakce mezi kvanty a mezi částicemi je velice krátkou záležitostí ve srovnání s relativně mnohem delšími obdobími stability. Tak třeba velmi nápadné to je u protonu, který je asi nejtrvalejší částicí v našem vesmíru vůbec (poločas jeho rozpadu sice není přesně znám, ale je souměřitelný s časem trvání celého vesmíru. Tím rozumíme ovšem trvání protonu v případě, že nedojde k jeho interakci s jinými částicemi nebo kvanty; pak se proton může třeba „změnit“ v neutron. Sama interakce, tj. případná změna protonu v neutron, je velice krátká, jde o nepatrný zlomek sekundy. Našemu pohledu se však tato podivuhodná trvalost a jakoby neměnnost protonu jeví jako výsledek úsilí nesčíslných subudálostí, jež na sebe navazují a onen „proton“, jak o něm mluví fyzika, si vlastně předávají jako štafetový kolík. My totiž nemáme tušení, co se vlastně všechno „děje“ „uvnitř“ protonu resp. co všechno se musí dít, aby proton mohl trvat tak obrovsky dlouhou dobu „prakticky“ jakoby beze změny. Že proton tak docela neměnný ve skutečnosti není, to je patrné z toho, že kromě tak mohutných interakcí, které způsobí, že se proton změní v něco jiného, tedy v neutron, existuje ještě mnoho typů interakcí, kdy proton zůstává protonem, ale přesto reaguje na jiné částice a mění své „chování“ ve vztahu k nim, tj. mění i svůj vztah k nim. Jestliže Whitehead mluvil o tom, že elektron se chová jinak v živém těle než v neživé hmotě, platí to obdobně (ovšem mutatis mutandis) pro každou jinou částici, tedy i pro proton. Musíme tedy i u protonu předpokládat nějaké „dedens“ i u něho.

88-769

8. IX. 88

Základ „veškerenstva“, všech pravých událostí, musí být v jistém (od obvyklého odlišném) smyslu chápán jako „živý“ resp. „praživý“. Tato praživost přesahuje veškerý život, jak jej známe z jeho vnitrosvětých podob, a přesahuje také veškerý čas, neboť čas je průvodní charakteristikou všeho jsoucího, veškerého událostného dění vnitrosvětého, a jako takový spadá nutně v jedno buď jako časování tohoto dění nebo „univerzálně“ jako časové trvání samotného světa se samotných událostným děním, resp. s trváním světa. Má-li pro filosofii mít výraz „věčný život“ nějaký filosofický význam, pak by to mohl být význam tohoto praživota, který je vlastně totožný s nikdy neustávající proměnností a tedy netrvalostí, nestálostí, nestabilitou v nejhlubším, nejzákladnějším smyslu, týkajícím se právě samotného základu všeho. Není-li nic trvalé a stabilní, nemůže se této všeobecnosti vymkat ani „nic“, tj. „nicota“. I ta musí být nestálá a musí tedy ustavičně přecházet v „něco“ (a to dokonce také a právě tam, kde ještě nelze mluvit o vnitrosvětých jsoucnech nebo dějích, tedy na „předprimordiální“ úrovni dění). Můžeme tedy jako první možnost chápat „věčný život“ jako praživot mimosvětý, extramundiální. Tento praživot je tedy univerzálním základem všeho dění, extramundiálního stejně jako intramundiálního. Zvláštností intramundiálního dění však je možnost vzniku nového typu trvání resp. přetrvávání, který je umožněn reaktivitou pravých událostí (vnitrosvětě

jsoucích). Událost (pravá) je zakotvena (kořeni) v tomto ‚základu‘ (nejsoucím), ale pak se děje zvnějšňováním vnitřního a tím jakýmsi odcizováním onomu „základu“. Tam, kde ještě nefunguje reaktibilita, je toto odcizení vzápětí likvidováno opětným přechodem jsoucího (události, která končí) v nejsoucí.

88-770

8. IX. 88

Avšak tam, kde reaktibilita již pracuje, dochází k navazování jedné události na jinou, předchází, a to „zvenčí“, tj. k navazování na něco již zvnějšněného, tedy na něco již do jisté míry původnímu ‚základu‘ odcizeného. Zároveň však s počátkem účinkování reaktibility dochází k rozdělení, diferenciaci mezi událostí jako celkem a mezi jednotlivými jejími akcemi (původně obojí splývá – událost jako celek je sama svou akcí, a ve své akci se sama událost zcela vyčerpává). Tato diferenciacie je zase dále spjata s vydělením dvojí či podvojně skutečnosti z rámce samotné události: na jedné straně se vůči události samotné (a tím víc vůči jejímu základu) vyděluje a od ní jaksí „emancipuje“ její subjekt, který ji přesahuje svým vyčníváním, svou vykloněností do budoucnosti, a na druhé straně se docela jiným způsobem od ní vyděluje a emancipuje tělo události, které ji přesahuje svým přetrváváním, pozůstáváním směrem do minulosti. Obě tyto uvedené charakteristiky jsou sice ve shodě s běžným „zdravým rozumem“ a jeho způsobem uvažování, ale jsou nepřesné. Jak subjekt, tak tělo události se usídlili v oblasti jejích aktuálních jsoucností, tj. v její „přítomnosti“ (podle úrovně subjektu i těla nestejně rozlehlé). Funkcí těla je zachovat (či zachovávat) něco z minulosti nejen samotné události, nýbrž z minulosti událostí, které jí předcházely a na které ona sama navazuje. Naproti tomu funkcí subjektu je uchvacovat, předjímat a také očekávat něco z budoucnosti (své) události, a to aktivně, tj. tak, e tuto budoucnost také jistým způsobem připravuje, projektuje, předem upravuje pro ni okolnosti a tak ji samotnou ovlivňuje, tj. do ní zasahuje. A nyní se musí dostat do popředí otázka, zda toto „zasahování“ do budoucnosti je (a nakolik je) legitimní.

88-771

8. IX. 88

Otázka legitimity intervenience subjektu do adventivní budoucnosti je v podstatě otázkou legitimacy samotného subjektu resp. jeho ex-sistence. Událost (pravá), která ještě nezformovala svůj subjekt a tedy neintervenuje do své budoucnosti a tím do svého vlastního průběhu, je prostě „legitimní“ již tím, že probíhá, že se děje. Ale se zformováním subjektu a těla (paralelně) a s možností akcí a reakcí se otvírá cesta k takové intervenienci (intervenování, intervencím/-a tím i otázka po legitimitě konkrétního takového intervenování i intervenování vůbec. Taková eventuelní legitimita už nemá a nemůže být ničím „samozřejmým“, ale musí se odvolávat na něco, v čeho „jménu“ intervenuje tak a nejinak. Že pak takové „ve jménu“ vůbec je možné a jest, je základem legitimacy intervenování do budoucnosti všeobecně. Co to však znamená z hlediska onoho „základu“, v němž je událost zakotvena, ale od něhož se ve

svém průběhu v důsledku své reaktibility a v následném důsledku svého intervenování do vlastní (i cizí) budoucnosti. Protože však základ legitimacy zasahování subjektu do budoucího průběhu věcí i legitimacy samotného formování (a zformování) subjektu nemůže být jiný než základ (samozřejmé) legitimacy samotných pravých událostí, protože však legitimita subjektu a jeho akcí (aktivit) takto samozřejmá není, neboť je zproblematizovaná emancipací subjektu jednak z rámce samotné události, jejímž subjektem se stal, jednak jeho emancipací od samotného základu fakticity i legitimacy všech pravých událostí, musí tu nutně dojít k nějakému „narovnání“ mezi základem všeho a mezi každým jednotlivým subjektem a toto narovnání musí vyjít z onoho základu a být na něm a jedině na něm založeno: jakési „smíření“.

88-772

8. IX. 88

„Smíření“ mezi základem a subjektem je nezbytné především pro samu bytostnou schopnost subjektu se emancipovat od dějící se události do té míry, že se subjektu dostane jaksi „trvalého“ statutu „připočetné vždyživosti“, které se podstatně liší od živoucnosti samotné pravé události. Subjekt se vlastně a v pravém smyslu slova „neděje“ – a přesto zůstává jakožto vždy aktuální, vždy přítomný a přesto se měnící („žijící“) jakousi integritou v rozmanitosti. To není nejen v moci samotného subjektu, ale ani v moci události, o jejíž subjekt jde, neboť subjekt se přece z rámce oné události, již částečně vymknul, emancipoval. To, že vůbec nějaké události (pravé) mohly ustavit svůj subjekt, který je víc než pouhý jejich výtvar, produkt, nutně znamená, že krom oněch událostí, bez nichž ovšem by jejich subjekt, konstituován být opravdu nemohl, tu musel být ještě jiný „základ“, bez něhož by k oné konstituci také a zejména nemohlo dojít. Výsledek našich úvah ústí tedy v závěrečný soud: je-li tu nějaký subjekt, tak také a právě pro tento subjekt platí, že je spolukonstituován samotným základem, který je základem všech událostí (pravých) a – jak se nyní ujišťujeme – také základem všech subjektů. A protože subjekt není částí ani složkou události, jejímž je subjektem, takže není nikterak samozřejmě ustaven a nesen jejím událostním děním, musí být nejen ustaven (spoluustaven), nýbrž také nesen (spolunesen) oním posledním základem. Platí nejen proto, že základ všeho je „při tom“, když se děje nějaká událost (a protože se vždy děje celá, je „při ní“ po celou dobu jejího dění), nýbrž že onen základ je vždy také „při tom“, když se konstituoval a když se vždy znovu rekonstruuje subjekt této události. Nakloněnost základu k události platí i pro subjekt.

88-773

8. IX. 88

Důležitým bodem, který proto musíme zvlášť zdůraznit, je okolnost, že základ je jinak „pro“ událost a „při“ události než je „pro“ subjekt a „při“ subjektu. Zejména musíme vzít v úvahu, že ono „bytí pro“ subjekt a „při“ subjektu není prostředkováno událostí ani tím, jak základ je „pro“ události a „při“ ní. A tím, že subjekt je svou bytostnou konstitucí od počátku a trvale postaven do napětí

s tělem, kteréžto napětí právě umožňuje resp. je trvale spjata s transgresivní povahou subjektu (a s transdurační povahou těla) nemá a nemůže mít ono „pro“ a „při“ v případě subjektu povahu FYSIS. Protože však nemůže zároveň nemít povahu LOGU resp. není a nemůže (zatím) být zprostředkováno LOGEM a vzít na sebe podobu LOGU (formu, tvar LOGU), nastává tu nutnost předpokládat, že základ (později dojdeme k pojmenování Pravda) bere na sebe podobu či strukturu LOGU, jež se liší podstatně od oné struktury, která byla a je spjata s FYSIS. LOGOS tu ovšem má nadále (resp. opět) funkci toho, co sbírá, shromažďuje, spojuje jednotlivé aktuální „jsoucnosti“ subjektu, ale tyto „jsoucnosti“ mají rovněž bytostně odlišnou povahu než jsoucnosti dějící se události. Zatímco jednotlivé jsoucnosti v událostném dění sobě navzájem nejsou „exteriorní“, neboť jsou vzájemně spjaty svými vnitřními stránkami, jež jsou všechny koextenzivní s trváním události jako celku, jednotlivé „jsoucnosti“ subjektu žádnou takovou „vnitřní spjatost“ nemají, neboť nedisponují žádnou „vnitřní hlubinou“, jsouce samy čímsi „vnitřním“ či spíše „quasi-vnitřním“. Pokud přece jenom má být řeč o čemsi pro subjekt „vnitřním“, tak to může být jen jeho vlastní budoucnost. Sám subjekt je budoucností „svého“ těla (resp. těla „své“ události), co tedy máme rozumět budoucnosti samotného subjektu?

88-774

8. XI. 88

Subjekt ve vztahu ke své vlastní budoucnosti – to znamená něco jako: subjekt ve vztahu ke svému pravému a poslednímu základu. V tomto vztahu resp. spíše ve vztahu opačného směru, totiž ve vztahu onoho posledního základu k tomuto subjektu, nabývá jakési specifické (relativně specifické, tj. vždy v souvislosti s již dosaženou úrovní vztahu subjekt-tělo) „svobody“, závislé ovšem na jakési „výzvě“ ze strany základu, jež se sama dostává do napětí resp. konstituuje napětí mezitím, jak se událost vyvíjí (děje) v podobě daného průběhu a mezi tím, jak se dít „má“. Pro subjekt je toto „má být“ či „m se dít“ výzvou, která subjekt jednak osvobozuje k „uslyšení“ této výzvy a k možnosti se zachovat ve smyslu této výzvy, které však zároveň prostřednictvím subjektu a jeho „poslušnosti“ výzvy provádí resp. navozuje jistou (relativní, okolnostmi spoluurčenou) „nápravu“ toho, co se jeví jako dosavadní směřování událostného děn. Spolu se zvyšováním úrovně subjektu (a paralelním zvyšováním centrokomplicovanosti těla subjektu resp. těla události, jejímž je subjekt subjektem) se potenciálně zvyšuje „vnímavost“ subjektu vůči výzvám k tomu, co „býti má“. A naopak vnímavost vůči tomu, co „býti má“, vede subjekt k akcím, jejichž výsledkem není jen (ani především) změna něčeho v okolí (osvětí) subjektu, nýbrž hlavně změna subjektu samotného (zvyšování jeho úrovně) a zároveň s tím změna, zlepšení, zkvalitnění centrokomplicovanosti jeho těla. Změny tohoto druhu, jež jsou zvenčí tak či onak pozorovatelné, jsou pak popisovány jako evoluční trendy (teoriemi o původu či vzniku živých bytostí a o jejich ontogenetickém a zejména fylogenetickém vývoji, vývojovém procesu (oba procesy jsou interdependentní, první je reprodukce nezbytných fází druhého)).

88-775

8. IX. 88

Důležitost nahlédnutí, že subjekt nevzniká (nekonstituuje se) prostým zvnějšňováním vnitřního, je čímisi epochálním, tj. zahajujícím novou epochu pojmového myšlení. Nemůžeme dost dobře dohlédnout všechny, ba ani jen ty nejdůležitější důsledky tohoto rozpoznání, neboť jsme stále ještě v zajetí onoho způsobu myšlení, který nám znemožňuje „myslit subjekt“ právě jakožto subjekt a nikoliv jako objekt, jako předmět. Dokonce tato nezpůsobnost našeho myšlení jde tak daleko, že ani skutečnosti, které jsou konstituovány ‚běžně‘, tj. právě zvnějšňováním vnitřního, nejsme s to myslet jako „dějící se předmětnosti“; tím méně jsme s to myslet skutečnost subjektu jako „dějící se nepředmětnost“, přičemž ovšem jde o „dění“ docela jiného typu než zvnějšňování vnitřního“. – Dalo by se globálně nebo velmi všeobecně a abstraktně říci, že konstitucí a ovládnutím rozvoje a neustálého kvalitativního zlepšování povahy subjektů se velmi urychluje dosahování jistých cílů, jež se týkají uspořádání „světa v úhrnu“ (nemůžeme zatím mluvit o „světě vcelku“, neboť svět není celkem, nýbrž teprve postupně a po stupních, po jednotlivých úrovních se k celkovosti, k integritě propracovává). Je zřejmé, že bez prostřednictví subjektů by LOGOS nikdy nebyl s to shromažďovat, sbírat, sjednocovat to, co nemá FYSIS, tj. co se nezrodilo, nevyrostlo (a nezahyne), co však díky LOGU a subjektům vytvoří něco víc než pouhou hromadu náhodně rozházených věcí, totiž nepravé události. Bez transgrese události v subjekt a bez její transdurace v tělo, což obojí umožňuje aktivní zasahování a ovlivňování jiných událostí a vůbec okolí (osvětí) by se LOGOS nemohl prosazovat univerzálně, tj. i tam, kde FYSIS neorganizuje do pravé integrity.

88-776

8. IX. 88

Dokud byla řeč jenom o sjednocených, vnitřně integrovaných událostech, bylo možno namítat, že LOGOS, který jsme chtěli činit odpovědným za toto sbírání a shromažďování „jsoucností“, je jen naším výmyslem, jehož funkcí je pospojovat to, co jsme sami svým nelegitimním myšlenkovým postupem rozkouskovali. Teprve nyní se dostáváme k tomu, že každý může nahlédnout mylnost této námítky. V případě subjektu totiž to nejsme my a náš nevhodný myšlenkový přístup, co způsobuje, že subjekt je vždy jen aktuální, aktuálně přítomný a schopný také jen v této aktuální přítomnosti a z ní „působit“, tj. být (prostřednictvím těla, které je také pouze aktuálně přítomné) aktivní, rozvrhovat a uskutečňovat akce. Kontinuita subjektu nemůže být považována za „původní“, neboť musí být vždy znovu dobývána, konstituována a rekonstituována. Právě na subjektu (a později ještě na „já“, tj. na subjektu vědomém a ‚myslícím‘, s nímž se my jako lidské bytosti ztotožňujeme) je názorně vidět, jak je funkce LOGU nenahraditelná všude tam, kde se má prosadit a kde se prosazuje nějaká sjednocenost, integrita, celkovost, vnitřní kontinuita atd. Kromě toho nám právě emancipace subjektu z rámce dějící se události ukazuje, jakým asi způsobem dochází k integraci subudálostí v nějakou superudálost: subjekty subudálostí přijímají supremacii vyššího subjektu pro jeho účinnější vazbu na LOGOS a prostřednictvím LOGU na sám základ (Pravdu). Zvláště významné ovšem je, že se nám otvírá nový pohled na možnou integraci (sbírání, shromažďování a pořádání, ev. řízení) prostřednictvím subjektivity (původně subjektivnosti), hlavně prostřednictvím vědomí a myšlení. Díky prostřednictví vědomí a myšlení se

dostává interakce mezi lidmi na novou, nesrovnatelně vyšší úroveň a za určitých podmínek umožňuje vznik dějin v pravém smyslu.

88-777

8. IX. 88

Předpokladem, na kterém stavíme, je 1) že veškerá vnitrosvětelná skutečnost, všechny pravé události jsou výsledkem univerzální proměnlivosti vůbec všeho, tedy i nicoty, a tudíž výsledkem proměňování resp. popírání nicoty – takto negativně se ovšem ztrácí cosi, co snad jinými formulace by bylo možno uchránit z jinak ovšem příliš religiozní tradice, jež mluvila o „stvoření z ničeho“ (cratio ex nihilo); 2) že dění takto v nejsoucnu, v nepředemětné skutečnosti, vposledu v nicotě zakotvených událostí spočívá ve zvnějšňování vnitřního, které se ovšem děje tak, že událostné dění postihuje v každém okamžiku celou událost, to znamená také její již nastavší, minulé fáze, a také fáze budoucí, která se teprve připravují k tomu, aby „nastaly“. Teprve s koncem celé události se přestává dít i její nejprvnější počátek. Z toho pak vyplývá naprosto jasně, že není žádného jiného zdroje, z něhož by mohlo povstat nějaké dění či snad ne-dění (quasi-dění), nýbrž že je jen tento jediný zdroj. Zůstává pak na nás, abychom objasnili, jak může dojít k nějaké emancipaci čehokoliv, nějakého momentu či nějaké fáze atd. dění, takže se se svým základem ocitne v napětí a rozporu. A to je náš bod 3): že předpokladem a podmínkou samotného vzniku světa (a tím i vnitrosvětelný skutečností) je uplatněná reaktibilita pravých událostí. Reaktibilita ovšem předpokládá schopnost akce, aktivity – každá reakce je druhem akce. Akce je původně sice totožná s událostí samotnou, ale aby mohlo dojít k procesu komplexifikace a k zrodu událostí vyšších úrovní, musí se akce vydělit z celku události, a to může jen tak, že se stane akcí subjektu této události, a to akcí prováděnou tělem této události (resp. tělem tohoto subjektu události). Subjekt musí být spoluustaven svými akcemi (a vždy znovu ustavován) a je zárukou, že ona zmíněná komplexifikace bude „centrována“.

88-778

8. IX. 88

Aristotelés je přesvědčen, že „každé jednoduché těleso má jen jeden přirozený pohyb“. Kontext nás teď nezajímá, jde nám jenom o samotnou (a ovšem vytrženou) formulaci. Citovaný výrok můžeme v podstatě akceptovat, i když pod termínem „přirozené těleso“ budeme chápat něco jiného, než se běžně chápe. (Citace je z De Caelo, slov. překl. s. 51, I, 2 – 269a 9-10). Pokud za „jednoduché“ těleso budeme považovat „jednoduchou událost“, tj. událost, v jejím rámci ještě nedochází k diferenciaci akce od celku události (a tedy kde ještě se neosamostatnil ani subjekt události, ani tělo tohoto subjektu události), bude platit, že taková událost má jen jeden přirozený pohyb, tj. jeden pohyb podle FYSIS, KATA FYSIN. Avšak Aristotelés rozlišuje jen dvě možnosti, dvě formy, dva druhy pohybu, přirozený a násilný. KATA FYSIN a PARA FYSIN, způsobený vnější silou, „násilím“ (násilí = BIA). Ve skutečnosti však nejdůležitější typ pohybů v našem světě je typ, který neodpovídá ani jednomu z druhů, jež rozeznával

Aristotelés. Tento nejdůležitější typ je akce a reakce (reakce je jen druhem akce). Aby se v rámci události, která se děje KATA FYSIN („přirozeně“), konstitovala akce, k tomu je zapotřebí jednak, aby se v ní ustavil subjekt, jehož akcí ona akce bude, a aby se ustavilo tělo, jehož pomocí a prostřednictvím subjekt, sám netělesný, onu akci bude moci provést. Jak akce, tak reakce představují tedy typ pohybuj, který neprobíhá jednoznačně KATA FYSIN, ale na druhé straně není žádným pohybem násilným, resp. způsobeným nějakým vnějším násilným vlivem, tj. není to pohyb PARA FYSIN. Musela to být FYSIS, která nějak umožnila vznik (ustavení) subjektu na jedné straně a těla na straně druhé. U Aristotela však najdeme známky toho, že

88-779

8. IX. 88

není důsledný v odlišování přirozených těles (TA FYSIKA SÓMATA – 268b, 15, tamtéž) od nahodilých hromad, vypadající také jako tělesa, aniž by však byly KATA FYSIN. Tento vývoj pak pokračoval a dnes – pokud nemluvíme jako geometři resp. stereometři – pro nás tělo, těleso je prostě cosi hmotného, u čeho vůbec nemá smysl se tázat po příslušném subjektu, o jehož tělo/těleso by šlo. Naproti tomu my budeme trvat na zásadním rozdílu mezi FYSIS a mezi SÓMA, a to do té míry, že žádné SÓMA neuznáme za „přirozené“, t. j. KATA FYSIN. FYSIS je sjednocena LOGEM, kdežto SÓMA je jedním z produktu rozštěpenosti FYSIS, resp. oné jednoty události, probíhající podle FYSIS, KATA FYSIN. – Ovšem tato rozštěpenost není rozpadem, nýbrž krokem „dál a výš“. Musí tedy existovat nová rovina sbírání, shromažďování a sjednocování po tomto rozštěpení na subjekt a na tělo/kteroužto rozštěpenost nesmíme chápat jako rozpad samotné události, neboť tato událost se „děje“ dál, byť oproti původní FYSIS po změně; rozštěpenost na subjekt a tělo je jen jejich vlastní rozštěpeností, která se jakožto taková vyznačuje a projevuje právě v tom, čím na jedné straně subjekt a na druhé straně tělo přesahují, přečnívají, vyčnívají z rámce samotné události. Rozštěpenost je ovšem možná jen díky události a na jejím základě, ale neznamená rozdělení události v doslovném smyslu. Nicméně s událostí se přece jen něco děje: z události jako celku se (pod vedením a řízením subjektu a za pomoci a prostřednictvím těla) vyděluje akce, která může být modifikována (přízpůsobena) v zájmu a ve prospěch události jako celku „vnějším skutečností“, jež nemají s FYSIS samotné události nic společného a představují jakýsi „cizí“ či „cizorodý“ prvek.

88-780

8. IX. 88

Reaktivita je zásadně významným jevem, pro nějž ve svých koncepcích a teoriích musíme vyhradit přiměřené místo. Samotné akce představují významnou cestu, jak událost může nějak zasáhnout a ovlivnit své okolí (osvětit) nejenom náhodně a nazdařbůh, nýbrž přiměřeně (více nebo méně přiměřeně) skutečností resp. skutečností tohoto okolí (osvětit). Nechceme-li tu zavádět FYSIS jako nějakou dobu „univerzální harmonie“ nebo jiného prestavilizovaného

univerzálního řádu světového dění, musíme do událostného dění zařadit schopnost vzájemných reakcí (interakcí) mezi událostmi. A to potom nutně znamená, že průběh události „KATA FYSIN“ se změní, resp. pozmění, přizpůsobí vnější skutečnosti. To by pak mohlo znamenat, že další průběh události (po tomto částečném přizpůsobení jednak vůbec vydělením akce z rámce události, jednak vydělením složky zpět do rámce události – to ještě musíme podrobněji rozebrat a prozkoumat – s jistými „informacemi“ o situaci mimo samu událost, tedy v „okolí“, kam akce pronikla, což umožní zase adaptaci příští akce, atd.) je ovlivněn, ale nikoliv násilím, což Aristotelés považuje za jedinou alternativu oproti pohybu (dění) KATA FYSIN, něčím, co má vnější stránku, charakter vnější skutečnosti, „předmětu“. Protože se v takovém případě událost nerozsype, ale po určité formě pozměněnosti původní FYSIS pokračuje dál, a to ne hůře, ale lépe, na svůj prospěch, musíme předpokládat, že i další průběh události se děje KATA FYSIN, ale že ona FYSIS došla jistých změn. A protože FYSIS je založena LOGEM, nemůže k těmto změnám dojít bez LOGU. A to pak dále znamená, že sám LOGOS události se může měnit v závislosti na oněch informacích, dosažených subjektem akcí právě díky těmto akcím.

88-781

10. IX. 88

Aristotelés mluví o FYSIS jak světa vcelku (FYSIS TOY PANTOS (PERI OYRANOY I. 2, 268b 13), tak o FYSIS jeho částí (tamtéž, ř. 14-15), v obou případech je pro něho FYSIS principem (ARCHÉ) jejich vnitřního, tj. vlastního pohybu (pohybu v nich, pohybu jich samých – ř. 16-17). Tomu říká přirozený pohyb (KINÉISIS KATA FYSIN), a ten odlišuje zásadně od pohybu „nepřirozeného“ (KINÉISIS PARA FYSIN), který je způsoben zvenčí nějakou silou, násilím (BIA). Zůstává (přinejmenším na tomto základě) nejasné, odkud se vůbec bere pohyb násilný či nepřirozený, když každý pohyb je přece vnitrosvětový, a má-li svět svou FYSIS, pak veškeré pohyby uvnitř světa musí být přirozené, KATA FYSIN, rozumí se podle FYSIS světa. Není zajisté nic mimo svět, co by mohlo svět uvést do nepřirozeného pohybu. Jak tedy může vzniknout v rámci světa onen rozdíl mezi přirozenými a nepřirozenými pohyby? To je vlastně u Aristotela jen tušený, ale neřešený problém, který se my pokoušíme vyřešit resp. vrhnout na jeho budoucí řešení ostřejší světlo, abychom věděli, o čem je řeč a co vlastně děláme, když takto uvažujeme. Pro nás je tvrzení, že svět jako celek má svou FYSIS, problematický, a chceme se dobrat nějakého uspokojivého výkladu, proč svou FYSIS (a tím jednotu) má nebo proč ji nemá. Pokud však svět svou FYSIS a tím svůj LOGOS, zajišťující jeho integritu, vskutku má, vzniká otázka, odkud se bere ona mnohost jeho „částí“, jež mají svou vlastní jednotu založenou na svém LOGU a své FYSIS, takže je možné, aby (díky reaktivitě) vstupovaly do vzájemně vnějších vztahů. Je-li svět jednotou, jak může uvnitř této jednoty (původní jednoty!) vzniknout něco takového jako vnější vztahy (a distance, bez níž se vnější vztahy nemohou vůbec rozvinout)?

88-782

10. IX. 88

Aristotelés spojoval se samozřejmostí „přirozenost“, fyzičnost s tělesností resp. hmotností (těžkostí) a ovšem i s velikostí (s Descartem bychom mohli říci rozprostraněností). To je v jistém smyslu správné, neboť FYSIS se nepochybně týká hmotných těles a rozprostraněných skutečností, ale způsobem, který nám nedovoluje dát Aristotelovi plně za pravdu. Kdybychom to měli vyostřit do paradoxu, pak hmotnost i rozprostraněnost, bychom museli prohlásit za sekundární vlastnost (kvalitu), protože se vynořuje resp. ustavuje teprve na podkladě interakcí mezi událostmi. Sama událost není ani rozprostraněná prostorově, ani časově (tj. nemá žádné vnější prostorové nebo časové „rozměry“, „míry“, má jen svůj vnitřní prostor a vnitřní čas!), a ovšem právě tak není ani tělesná, hmotná, ‚těžká‘ (moderněji řečena, nemá žádnou ani klidovou, ani pohybovou hmotnost či hmotu). Hmotnost, rozprostraněnost i časovou „rozložitost“, „rozlehlost“ je třeba objasnit v jejich vzniku. Zajisté není žádné události bez FYSIS této události, ale to ještě neznamená, že se již tím událost stává něčím tělesným nebo hmotným. Jak FYSIS události, tak událost sama jsou něčím časově vnitřně rozloženým, rozlehlým, a naproti tomu víme, že tělesnost i její váha, „těžkost“ a hmotnost jsou vždycky čímsi aktuální, hic et nunc, že nevyznačují jako kvalita událost jako celek ani bytost jako celek. Nelze spočítat nebo vypočítat, vykalkulovat, kolik vážila nějaká rostlina nebo nějaké zvíře úhrnem za celý svůj život – taková myšlenka je prostě nesmyslná. Naproti tomu uvažovat o události jako celku nebo o FYSIS jako o čemsi vyznačujícím událost vcelku, je veskrze smysluplné. Proto je nutno zásadně, principiálně rozlišovat mezi FYSIS a mezi tělesností resp. tělem.

88-783

10. IX. 88

Aristotelés chápe pohyb jako přechod možnosti ve skutečnost. Skutečnost resp. její uskutečnění je tedy cílem (koncem) pohybu. „Přirozený“ pohyb ústí proto v „přirozený“ klid, v „přirozenou“ nehybnost. Všechny pohyb je pohybem k „pravému místu“, ke „středu“, tj. k místu spočinutí. „To, co se pohybuje, musí se někde zastavit, a jeho klid na tomto místě nebude násilný, nýbrž přirozený.“ (De caelo III. 2, 7-8). Takže podle Aristotela neexistuje jen přirozený pohyb (v opozici proti násilnému), nýbrž také přirozený klid, přirozená nehybnost. Co to však je „nehybnost KATA FYSIN“? Tady jde právě o onen povážlivý posun v pojetí FYSIS. To, co je „přirozeně nehybné“ podle Aristotela, buď někdy vzniklo nebo bylo vždy (pokud vzniklo, nadále je trvale a navždy nehybné). Pokud FYSIS je chápána jako charakteristika toho, co se zrodilo a vyrostlo) a posléze uhynulo nebo uhyne), je zřejmé, že pro Aristotela je tato etymologická souvislost zanedbána či přímo popřena. To souvisí s jeho filosofickou teologií, neboť z důvodů ryze technických potřebuje „nějaké těleso ve středu, které tam je přirozeně KATA FYSIN“ – a protože každý pohyb je pohybem „ke středu“ (nebo také „pohybem dolů“ – s. 51 slov. překladu), končí každý pohyb v tomto středu v nehybnosti. Aristoteles argumentuje, že nechceme-li připustit regres in infinitum (a ten považuje za nemožný), musíme „připustit první těleso, které je přirozeně nehybné“ (De caelo III. 2, 300b 1). – Dáme-li si to ovšem dohromady, dojdeme k čemusi podivnému. Proč potřebujeme kromě středu také nějaké nehybné těleso v tomto středu? A je-li podstata každého přirozeného pohybu v tom, že tímto pohybem je těleso nesené ke středu, pak střed je cílem všech přirozených pohybů těles (pokud tam ovšem vůbec dospějí).

88-784

11. IX. 88

Masaryk říká ve své přednášce „Národnostní filosofie doby novější“ z r. 1905 (přetisk 1919, s. 10), že slova, termíny převzaté z jiných jazyků nejsou na závadu, že „nás neničí“, a dodává: „Někdy je určitý termín cizí pro určitý pojem. Kantův termín ‚Vernunft‘ nikdy nepřekládám; podobně pojem ‚a priori‘ nelze přeložit...“ Z téhož důvodu mám za to, že je lépe zůstat u řeckých termínů FYSIS a LOGOS, ovšem se specifickým přihlédnutím k jejich původním významům a etymologickým souvislostem, která se mi jeví jako filosoficky mimořádně významné. V tomto případě tedy není užití cizího termínu (slova) odůvodněno přesností pojmu, nýbrž naopak se má stát základnou pro nasouzení pojmu zcela nového, sice poněkud připomínajícího ony staré významy, ale právě pojmově nesrovnatelně upřesněnějšího, resp. za účelem pojmového upřesnění co největšího. Kdysi nasouzené pojmy (např. jak je najdeme, resp. jak je můžeme pochopit ze starých textů – třeba Aristotelových aj.) nám budou sloužit jako východisko a „odpich“ – svůj pojem budeme moci vymezovat proti těmto pojům starým. To proto, že přítomné povědomí a běžný jazykový úzus nám prostě nic podobného nedovoluje, neboť taková slova jako „příroda“, „přírodní“ nebo „přirozený“ už dávno svou myšlenkovou posunutostí a někdy upadlostí nepředstavují vhodný základ a předpoklad nějakého upřesňování. Když je nutno zavést pojem docela nový, je třeba zvolit vhodný myšlenkový kontext a opřít se o jistá (v případě filosofického uvažování) filosofémata. A ta byla buď zcela ztracena (oním posunem a úpadkem), nebo jsou spojena s docela jinými slovy, jež spíše zakrývají než odhalují právě to, oč nám jde a půjde. Takže někdy je cizí termín obranou před myšlenkovými návyky, jež se jeví jako překážka rozvinutí naší myšlenky.

88-785

11. IX. 88

Letošní rok chceme přivést celou problematikou LOGU do souvislostí sociálních a zejména politických. Když jsme přede dvěma roky začali uvažovat o filosofické etice, učinili jsme tak vlastně jakoby „na úvěr“, a teprve letos jsme s to skutečně v „logice věci“ přejít k politice, která ve smyslu Aristotelově představuje druhou, složitější a vyšší část etiky. A tak není divu, že ještě dříve, než vskutku přejdeme tématicky k problematice filosofické politiky, už můžeme začít poukazovat na některé momenty, jež k této problematice míří a jsou s to k ní nějakým podstatnějším způsobem přispět. – Tak kupř. naše pojetí se ukazuje jako eminentně významné východisko k posouzení povahy rasových teorií a jejich ideologicko-politická aplikace. Tělo se tu zcela zřetelně ukazuje jako tělesný instrument pro subjekt, zatímco subjekt není produktem těla, nýbrž je konstituován a rekonstituován každou akcí, přičemž LOGOS zůstává principem kontinuity samotného subjektu. To, co se obvykle interpretuje jako psychické následky nějaké tělesné nedostatečnosti, buď psychické následky nejsou (tj. psychika je inhibována větším nebo menším selháním fyziologické povahy), anebo pokud vskutku jde o jevy psychické (tj. o psychické deviace různého typu), jde daleko spíš o problémy psycho-sociální než o přímé důsledky nějakého

tělesného postižení. Odvozovat psychickou konstituci a psychické vlastnosti (charakter) z jakýchkoliv tělesných daností znamená podlehnout pověře a absurdním předsudkům. Samozřejmě že tělesné postižení znamená, že život a uplatnění postiženého jedince se oproti zdravým jedincům zhorší a ztíží. To je však primárně jev sociální, a teprve druhotně přes jeho prostřednictví může, ale nemusí být deviována sama psychika resp. vědomí, myšlení, jež je výkonem subjektu.

88-786

11. IX. 88

Stalo-li se nám zřejmým, že veškerý vývoj ve světě od nejnižších úrovní událostného dění dál a výš je spjat resp. podmíněn oním rozštěpením, jež dává vznik a jež ustavuje onu podivuhodnou nesymetrickou dvojici subjekt-tělo, otevře se nám řada dosud většinou ani netušených cest k novým způsobům řešení mnoha starých problémů, ale také v prozření a vidění nejednoho problému nového. Tak třeba problém zkušenosti se objeví v novém světle: subjekt je schopen zakoušet něco a nabývat zkušenosti o něčem jen skrze tělo, jeho prostřednictvím a za jeho pomoci. Dokonce i zkušenost se sebou může subjekt udělat jen za pomoci a prostřednictvím těla, a to nejenom proto, že bez těla se vůbec nemůže ustavit resp. svou ex-sistenci ztrácí. Ale tělo samo není žádné zkušenosti schopno, je schopno ji jen podržet a ve své službě subjektu uplatnit. Subjekt si nemůže nic pamatovat bez těla, které v jistém smyslu je jeho paměť (v nejširším smyslu). Ale není to tělo, které si pamatuje, nýbrž subjekt, i když za pomoci těla a jeho prostřednictvím. Subjekt by nemohl myslit bez těla (konkrétně bez mozku), ale není to mozek, který myslí, nýbrž subjekt za pomoci a prostřednictvím mozku. A tak ani reflexe není subjekt schopen bez těla, tj. především bez mozku; ovšem reflektuje subjekt, nikoliv mozek ani tělo, ba ani lidská bytost jakožto celek událostného dění lidského života. Co však znamená taková reflexe jako akt subjektu prostřednictvím těla? Reflexe je vždycky reflexí nějaké předchozí akce (nebo více akcí). Je proto možná jen díky tomu, že má k dispozici paměť, tj. informaci o této již provedené akci, ale také díky tomu, že subjekt se v novém aktu vědomí může zaměřit právě na onu předchozí, paměť zachovanou (v podobě informace) akci.

88-787

11. IX. 88

Příprava na 19. 9. 88 (event. 12. 9. 88) – Subjekt, akce, LOGOS

1 Začali jsme podtržením rozdílu mezi událostí vcelku a jejími jednotlivými jsoucnostmi (a pak jsme ještě rozlišili jestotu od jsoucnosti). To nám později umožnilo mnohem výrazněji ukázat na povahu vztahu mezi akcí a celkem události. A zároveň se ukázala ve své podivnosti povaha těla ve vztahu jednak k subjektu, jednak k celku události.

2 Bez těchto předpokladů bychom nemohli přistoupit k otázkám povahy nepravých událostí a funkce LOGU v jejich dění. Pravé událostné dění umožňuje vznik onoho rozštěpu, bifurkace a tím fundamentální napětí mezi subjektem a

tělem, aniž by se tím rozdrobila sama pravá událost, a akce subjektu pak otevírají cestu k stále větší integraci subjektu na základně nejenom mimo tělo, ale také mimo samo událostné dění. Teprve tím je umožněn vznik nepravých událostí zvláštního typu, které za splněných dalších okolností zakládají společnost, polis a dějiny.

3 V jiných souvislostech jsme si (dokonce víckrát) ukázali na povahu reflexe. Nyní vidíme, že možnost reflexe je založena právě odstupem subjektu od událostného dění, jehož subjektem se stává, i od svých vlastních akcí, jejichž byl subjektem. Co zbývá vyložit: přechod od subjektu biologického subjektu myslícímu. To vyžaduje prozkoumat povahu samotného myšlení, které je rozhodujícím fenoménem, s nímž je třeba počítat při vši další výzkumné práci, týkající se člověka individuálně, společensky i politicky. To však musíme nechat být, neboť bychom se jinak k otázkám společenským a politickým letos nedostali.

4 Omezíme se proto na minimum. Myslí subjekt; tím, že myslí (a jak myslí), stává se subjektem myslícím. Myslíci subjekt se stává možným tématem vlastního myšlení: ve svém vědomí a myšlení se vztahuje k „sobě“ a k tomuto „ego cogitatum“ se vztahuje tak, že se s ním jakožto „ego cogitans“ identifikuje. Historicky to probíhá pomalu (přes identifikace s archetypickými „ego“), ale to nás nyní nezajímá. Reflexe představuje cestu, jak se subjekt emancipuje ze zajetí vlastních představ o sobě. Toto „osvobození od sebe“ je možné jen v otevřenosti vůči světlu pravdy, jež k nám přichází („zaznívá“ – je to světlo slova resp. skrze slovo). Přitom myšlení má nejen svůj subjekt (jako akt), ale také své tělo, a zčásti je kusem událostného dění, jehož je ten subjekt subjektem.

5 Pro veškerou etiku a také pro veškerou politiku, chápanou jako filosofickou disciplínu, má zcela mimořádnou důležitost skutečně filosofické, pojmové řešení „vnitřní“ integrity mravního a politického subjektu. Teoreticky se tohoto problému dotkl Husserl ve svých analýzách reflexe, zejména ve 40. a 41. přednášce své „První filosofie“ (díl 2, teorie fenomenologické redukce). Právě na těchto textech lze ukázat, jak tento skvělý myslitel přehlédl a zanedbal právě ten aspekt, který naopak my považujeme za rozhodující, a jak došlo k tomu, že celá jeho myšlenková stavba se musela obejít bez tohoto „úhelního kamene“.

6 Husserl „řeší“ otázku vztahu mezi subjektem a akcí (aktem, Ichaktem), tak, že pluralitu subjektů, odpovídající pluralitě akcí, chápe jako sekundární členění (Spaltung) původně jedolitého („téhož“) subjektu na rozmanité „mody“. Jeho pojetí trpí dvojitým nedostatkem: především nikterak nedoloženým „metafyzickým“ předpokladem nějaké původní jedynosti subjektu, jakéhosi „pra-subjektu“ (každého jedinice, rozumí se lidského), a za druhé nevyjasněností toho, jak dochází ke znovuintegrování rozmanitých modů subjektu v jediný sebe chápající a k sobě i v minulosti se (ve vzpomínce třeba) vztahující subjekt. To, jak se mu problém vyhrocuje právě při vzpomínání, naznačuje něco neuvěřitelného, totiž že konstituce subjektu je u Husserla založena psychologicky (na rozdíl od konstituce intencionálního objektu). Podrobný výklad leda na požádání.)

7 Mám za to, že jsme dostatečně prokázali, že subjekt se musí z události vcelku, která je jeho základem, nejprve emancipovat, vůbec konstituovat a od průběhu jejího událostného dění získat jakousi distanci tím, že toto dění přesáhne. Vypadá to vlastně tak, že subjekt se nejprve s rámce události vytrhne a získá tak základnu pro stále intenzivnější a účinnější intervence do průběhu události, takže ovlivní a pozmění jak její FYSIS, tak její LOGOS. Protože subjekt žádnou svou vlastní FYSIS nemá, musí veškerá jeho „moc“ pocházet z LOGU – a působení LOGU skrze subjekt, a bez přímého prostřednictví FYSIS nám představuje druhý, jak se ukazuje mnohem významnější typ uplatňování LOGU ve světě jsoucen. Tomuto typu působení se pak otevírá cesta k podrobování své

vládě také nepravých událostí a nepravých jsoucen, jež by jinak ovládat ani ovlivňovat nemohl, protože jim chybí FYSIS a vnitřní stránka, vnitřní sjednocenost.

8 Proti našemu východisku mohla ještě být uplatněna námitka: kdybychom násilně událost nerozkouskovali na jednotlivé jsoucnosti, nepotřebovali bychom LOGOS na jejich opětovnou integraci. Pochopitelně je taková námitka založena na nepochopení skutečnosti, že událost se opravdu děje postupných zvnějšňováním jedné fáze za druhou. U subjektu však se neplatnost podobné námitky ukazuje mnohem zřetelněji. Problém integrity subjektu v čase nemůže být řešen bez předpokladu něčeho shromažďujícího, sjednocujícího – tedy LOGU v našem pojetí. LOGOS tu však představuje něco nového, forma jeho „působení“ je základně odlišná.

9 Ukázali jsme si, že subjekt potřebuje ke své emancipaci (resp. ke svému vykročení z rámce události) nějaké volné místo, „prostor“. A právě tento prostor je dán LOGEM. LOGOS se ukazuje být něčím podstatně jiným než platónská idea nebo aristotelská forma: je to prostředí, milieu, je to celý svět, v němž se jistým zvláštním způsobem dostává místa všemu, co jest i co není, všemu, co bylo a bude, ale také všemu, co nikdy nebylo a nikdy nebude jsoucí. Jakýmsi obrazem – ale pozor: jenom obrazem! – nám může být zkušenost, že můžeme myslit na všechno možné a že můžeme také mluvit o všem možném – a dokonce také nemožném. Ale můžeme o tom myslit a mluvit jen tak, že to vtáhneme do „prostředí“ LOGU.

10 Existuje však dvojí rozdílná „přítomnost“ ve světě LOGU (či v „prostředí“ LOGU): buď jde o přítomnost aktivní, tj. přítomnost subjektu (aktivní=subjektní), nebo o přítomnost pasívní, závislou na aktivitě subjektů. Nemůžeme se nyní zabývat poměry, jaké panují na nižších úrovních subjektů, protože by to jednak bylo zcela průkopnické a velmi zdouhavé a co do výsledků nezaručené zkoumání takříkajíc „základní“, a my se potřebujeme rychle dostat k otázkám sociálních interakcí na lidské úrovni a stejně rychle přejít k problematice filosofické politiky, resp. politické filosofie. Proto si budeme nadále všímat pouze lidských subjektů.

11 Člověk se jako obyvatel světa LOGU nerodí, ale musí do něho vstoupit. Beru v úvahu Portmannovo učení o posunu biologického (fyziologického) zrození člověka hluboko před polovinu embryonálního období a vyvozují z toho, že právě tímto způsobem musela být oslabena vláda FYSIS, a tedy i LOGU, působícího jejím prostřednictvím, a že to mělo umožnit pronikavější nadvládu (supremacii) LOGU, působícího „přímo“ na subjekt. Jen díky tomu se stává člověk docela jinou bytostí: sama FYSIS je uzpůsobena tak, že se vzdává své moci a své vlády a uvádí (přivádí) lidské mládě na svět nejen fyzicky předčasně a nezrale (to si FYSIS vyzkoušela i na jiných živých bytostech), nýbrž především tak, že ohromně prodloužila a také zkomplikovala jeho tzv. imprintační období. Sám fenomén imprintace je neobyčejně významný a dosud nebyl filosoficky doceněn.

12 Že housata nebo kačata běhají za kvočnou, která je vyseděla, nebo že pštrosi běhají za asistentem (tehdy) Velenovským, to nelze vysvětlit jinak než schopností si zafixovat druhou živou bytost jako celek. Když malá izolovaná opička má k dispozici dvě atrapy kočičí mámy, z nichž jedna má hrubě dřevěný povrch, ale poskytuje mléko, zatímco druhá neposkytuje nic, ale je měkká a hebká, a když v nebezpečí se opička vrhne k té druhé, bere ji také ne jako abstraktní hebkost, nýbrž jako celek. Atd. Tendence rozpoznávat v komplikované obklopující skutečnosti jakési celky, nemůže být vysvětlena celkovostí samotných živých bytostí (resp. jejich FYSIS), ale je dokladem působení LOGU jako „prostředí“ i pro nižší subjekty.

13 Na lidské úrovni se tato tendence k celkovosti a k reagování na skutečnosti jakožto celky prosazuje na úrovních stále vyšších a dosahuje dvojího vrcholu: jedna chce lidský subjekt dosahovat integrity vlastní, jednak chce dosahovat integrity světa, v němž žije. To se projevuje mnoha způsoby, ale my si tu především zdůrazníme význam filosofie, jíž – pokud je správně chápána – vrcholí veškerá touha po sjednoceném světě i po sjednoceném vlastním životě, po životě vnitřně i navenek integrovaného já.

14 Zcela zřetelně se v této perspektivě ukazuje, jak sjednocenost FYSIS ještě zdaleka nemůže zaručit sjednocenost ani samotného vlastního života subjektu, natož sjednocenost jeho vztahů k jiným lidem a jiným živým bytostem, natož k věcem a hromadám. Sjednocený život a sjednocený svět se stává úkolem, posláním, jehož lze dosahovat a jež lze naplňovat jen s krajním úsilím a vypětím všech duševního i duchovních sil, které zase z podstaty věci nemohou být integrovány přes FYSIS a pře fyziologii, nýbrž pouze v přímé odevzdanosti LOGU (a Pravdě).

15

88-791

12. IX. 88

Ve starší práci (K otázce založení ‚ontologie subjektivity‘, napsané pro sborník Zd. Neubauerovi 1982) mám formulaci: „není-li subjekt pochopen jako jsoucnost, ztrácí oprávnění nejen ontologie subjektu, ale také ontologie subjektivity“. Pak ovšem zůstávám u pojetí subjektu jako jsoucnosti a mluvím o předpokladech toho, jak se událost může stát subjektem. Toto stanovisko musím po 6 letech opravit. Událost se nemůže stát sama subjektem právě proto, že ony podmínky nemůže splnit. Tyto podmínky vidím především v tom, že událost „je schopna se vracet k sobě“ – a právě touto realizovanou schopností se k sobě vracet, „eo ipso“ (jak tam píšu) je schopna se subjektem stát. Událost ovšem jako celek není schopna se vracet k sobě, protože takový návrat je určitým typem aktivity, akce. A událost jakožto událostné dění není schopna žádné akce; naopak akce se musí vydělit z události, a to tak, že jen zčásti zůstane spjata s jejím událostným děním, zčásti však je přesáhne, a to hned ve dvojím směru a v trojím smyslu (nebo ve dvojím smyslu a v trojím směru). Především každá akce je založena jako nejsoucí, resp. nepředmětná a teprve v průběhu svého uskutečnění, své aktualizace se zvnějšňuje, zpředměťňuje a stává se čímsi dějícím se, a tedy jsoucím, a ovšem jako jsoucí také zvnějšku pozorovatelným. a to ve dvojím smyslu (nebo směru): především je taková akce pozorovatelná jako akce; to znamená, že se „ztělesňuje“, že se stává tělesnou akcí. A za druhé dosahuje jakéhosi efektu za hranicemi těla, tedy v okolní skutečnosti, v osvětlení. Avšak akce nemá jen svůj průběh (průběh svého zvnějšňování), ani jenom svůj cíl a konec, tedy také výsledek, efekt; akce má také a především počátek, jímž je ovládána – a tím je její subjekt.

88-792

12. IX. 88

Vznik subjektu nemůže být vyložen jako výsledek produkce události, jejímž subjektem se stal, neboť produkce je aktivita a aktivita musí být startována v podobě akcí subjektu – a tak taková „produkce“ subjekt předpokládá (a ovšem

potom i ovlivňuje a jako každá aktivita a akce jej rekonstruuje). Bez subjektu není možná žádná akce, a tedy ani produkce (či reprodukce) subjektu. Navíc je tu ještě jiný, mnohem vážnější problém: subjekt nemůže být vyvolán či ustaven čímśi časově předcházejícím, minulým, neboť má-li být schopen startovat a rozvrhovat, řídit akce, musí je řídit od jejich samostatného počátku, a počátek akcí není v minulosti (to jen z pohledu zvenčí, z pohledu vnějšího pozorovatele), nýbrž v budoucnosti. Akce probíhá tak, že nejprve je celá budoucí, tj. ještě nejsou, pak se pozvolna uskutečňuje tím, že se zpřítomňuje, aktualizuje, a posléze se stává něčím, co se už stalo a co pominulo, tj. přechází v minulost. Má-li být subjekt schopen startovat a ovládat akce, musí je ovládat hned od jejich počátku, tj. již v tom jejich momentu, kdy jsou ještě plně nejsou, totiž budoucí, tj. kdy je budoucí ještě i jejich počátek. Proto musí být subjekt ne-li usídlen v budoucnosti, tedy aspoň do budoucnosti vychýlen. Tato vychýlenost subjektu do budoucnosti ovšem nemůže být převáděna na vychýlenost samotné dějící se události do budoucnosti, neboť jde o zcela jiný typ vychýlenosti. Událost je „vychýlena“ v tom smyslu, že jí zbývá ještě určitá část jejího dění, jež dosud nenastala. Událostné dění má jen jediný směr: od vnitřního k vnějšímu (ke zvnějšnění), a od budoucího (ještě nenastalého) k minulému (přes aktuální přítomnost). Subjekt naproti tomu musí být s to ze své aktuální přítomnosti rozvrhovat a ovlivňovat (ovládat) i to, co teprve přichází.

88-793

12. IX. 88

Zvláštní povaha subjektu vysvitne, když si uvědomíme, že podle úrovně centrokomplikovanosti události vcelku (a to právě už v sobě zahrnuje skutečnost, že FYSIS události se sama proměňuje podle „okolností“, jež ovšem jsou registrovány na základě akcí, a akce samy jsou rozvrhovány a ovládány subjektem, takže centrokomplikovanost znamená, že událostné dění je ovlivňováno od události do jisté míry emancipovaných subjektem, který se domáhá relativní hegemonie a nadvlády nad samotným událostným děním, ovšem za předpokladu, že jisté rutinní záležitosti nižších úrovní bude respektovat anebo pozměňovat jen postupně a pomalu, s rozmyslem (se subjekt kvalifikuje také na svou (sice do jisté míry paralelní, ale odlišnou) vlastní úroveň. Subjekt vyrábějící se tedy kvalifikuje jako výrobce, subjekt myslící jako myslitel atd. Subjekt myšlení je tedy jiný než subjekt běhu; nicméně jestliže myslitel běží nebo běžec myslí, je to vždy též subjekt. Musíme se tudíž tázat po základech a zdrojích integrity subjektu. Je-li subjekt každou svou akcí do jisté míry rekonstituován, pak tu nezbytně musí vyvstat závažná otázka, odkud se bere, čím je založena a garantována a jakým způsobem zajišťována tato integrita subjektu. Víme také, že tato integrita není ničím samozřejmým a že s každou další komplikovaností životních situací a situací okolního světa se integrita subjektu stává vždy znovu problémem i úkolem. Nicméně je naprosto jasné, že integrita události vcelku nemůže být ani základnou, ani prostředkem integrace subjektu. Mezi integritou události a integritou subjektu je vztah zprostředkovaný multiplicitou akcí a aktivit, jež jen zčásti a relativně náleží do rámce události jako celku, jako integrity.

88-794

12. IX. 88

Problém integrity subjektu je ovšem eo ipso problémem samého „bytí“ subjektu. Když se rozbíhá první akce (vydělující se z rámce nějaké události), rozbíhá se již jako akce subjektu, který přesahuje rámec oné události vcelku. Když akce dospěje ke svému konci, cíli a zasáhne něco v okolí, jedna složka akce se „vrací“ jakoby k subjektu zpět, aby zanechala (cestou) zprávu o výsledku provedené akce, tj. nějakou informaci pro obdobné akce příští. Tento „návrát“ musíme podrobit zkoumání. Na jedné straně musím vědět, že i tato subsložka akce má zase jen událostný charakter, i když není samostatnou událostí, a proto i návrat zpět musí mít charakter zvnějšňování vnitřního. Ovšem tím, že se subsložka akce, nesoucí informaci do „ústředí“, „děje“ zvnějšňováním vnitřního, nemohla by se nikdy vrátit k samotnému subjektu, neboť její vlastní událostné dění ji unáší z budoucnosti do minulosti, a v minulosti se nikdy se subjektem nemůže setkat (pokud vůbec o nějakém setkání subjektu s něčím vnějším lze mluvit, a také v jakém přesně smyslu!). Máme tedy před sebou dvojí možnost: buď musíme připustit, že kromě všeobecného způsobu dění, spočívajícího ve zvnějšňování vnitřního, existuje možnost dění obráceně orientovaného, tedy především zvnitřňování vnějšího, a tím ovšem také jakési anti-dění nebo kontra-dění, jež z minulosti směřuje do budoucnosti, tedy dění časově obrácené. To se jeví na první pohled jako naprostá absurdita. Navíc není nejmenších dokladů, že pro vnějšího pozorovatele by bylo možno něco takového zaregistrovat a doložit. Ovšem už Aristotelés s něčím takovým počítá ve své „teleologické“ koncepci. Leč Aristotelův „télos“ je vlastně už od počátku nějak „dán“ (jako věčná „forma“, MORFE).

88-795

13. IX. 88

Připomínky ad DpVš:

1. Mluví se o obnově demokracie jako o „programu“, ale ten program není formulován; přesto je řeč o „konstruktivním politickém jednání“, ale není jasné, zda každý zvláště a po svém, anebo společně. Pokud společně, jak bude dosahováno „konsenzu“ při důrazu na „politicky nezávislou pluralitu“ (Co to je?!?), bez níž „neexistuje ani naděje na politický konsenzus“ (s. 2). Mluví se o tom, že „naším právem je také zvolit způsob, jakým chceme o těchto otázkách mluvit“ (3). Tedy jen diskusní klub? Ten nemůže „politicky jednat“. Pak jde opravdu o to, „o sobě vědět, setkávat se a sdružovat, vzájemně se podporovat a koordinovat“. Takže jakési volné společenství různých malých i větších skupinek a skupin i jednotlivců (o nějaké struktuře není ani řeč). Rozumím tomu dobře? Jednat tedy musí každý sám za sebe, mluvit také, podpisovat také. Neexistuje potom (resp. musí být zabráněno jako nepřípustnému nešvaru), aby několik lidí jménem ostatních vydávalo nějaká vyjádření nebo provolání atd. Takto bych s tím souhlasil, ale zdá se mi to málo.

2. Pokud jde o víc, pak musí být naprosto jasná otázka nalézání společného jazyka a pak společných stanovisek, což se neobejde bez ustanovení představitelů. Pokud by to měli být jen mluvčí, pak by tu musel být nějaký alespoň hrubý základní dokument, kterým by byla vymezena jejich kompetence, eventuelně minimální struktura, jak by se mohlo čas od času dospět k nějakým rozhodnutím. Nemělo by asi smysl dělat druhou „Chartu“. Ta také nemůže (nesmí) jako Charta mnoho dělat („politicky jednat“) a není ani dost pohyblivá (není hnutím), aby mohla měnit postup, formulovat nová stanoviska k novým skutečnostem atd. Tedy nemá-li jít o velmi formální organizování diskusních

kroužků nebo klubů, pak musí nějak být řešeny otázky vnitřní strukturovanosti a organizovanosti, a je třeba se zabývat také vším, co s tím souvisí. O tom není ani slova.

3. Čtu slova „škola demokracie“: je třeba vyjasnit, že jde o školu demokratického (politického) myšlení a vyjadřování, diskutování i polemizování. Anebo jde také o školu praktické demokratické politiky? Pak ovšem je třeba vyjasnit, co k té škole praxe patří a co už ne. Kromě toho je řeč o „neformálních schůzkách“; znamená to, že se zatím na každé úsilí o strukturovanost a organizaci resignuje? Pak ovšem o nějakých společných vyjádřeních, stanoviscích apod. nemůže být řeči – mohou to být pouze texty podepsané ad hoc určitým počtem signatářů, ale nikde nemůže reprezentovat nikoho druhého. – Možná, že to tak je vsutku pro začátek míněno – a že ono „utavování samosprávných sdružení, spolků, klubů i politických stran“ (3) se odkládá na dobu z těch či oněch příčin příznivější.

4. Užití termínu (dokonce s podtržením) „*humanitní demokracie*“ ve mně velké nadšení nevyvolává, ačkoliv má asi vyvolávat reminiscence na Masarykovo pojetí humanity a humanismu. Je to termín nepřilíš šťastný, protože obsahově nejasný, vágní – a také proto, že to adjektivum bylo zvágněno a zprofanováno několika desetiletími docela absurdního užívání oficiálního (něco jako známka pro toho, kdo sítím projde, ačkoliv není revoluční marxista). Ale největší nedostatek termínu je v tom, že sugeruje určité „*immanentistické*“ pojetí člověka, založené na zcela falešné metafyzice. Buď je člověk nejvyšším zvířetem, které diktuje kritéria „*lidskosti*“ podle své podoby zvířectví (tak to prakticky dopadalo s těmi, kdo si slovo „*člověk*“ a „*lidskost*“ či *humanita* atd. brali do nectné huby), anebo jsou tu určitá kritéria, jimž člověk musí dostát, aby se stal člověkem a aby jím zůstal, a tato kritéria si nemůže a nesmí sám vymýšlet a stanovovat nebo i po libosti měnit. Bohužel to zachází příliš daleko (do filosofie), ale nedovedu si (právě ve shodě s Masarykem) představit slušnou a perspektivní politiku bez filosofických kořenů a základů (alespoň hrubých). A humanismus je filosoficky hrubým omylem, neboť to, co dělá člověka člověkem, není a nemůže být jeho výtvořem, produktem, nýbrž jeho normou a kategorickou podmínkou jeho, eventuelně vůbec společenské, lidskosti. (Člověk se stává člověkem ve vztahu k pravdě, právu, spravedlnosti, zkrátka k tomu „*pravému*“, ale o tom, co je to „*pravé*“, se může pouze dozvídat, pít se po tom, usilovat o to, ale není to žádná lidská vlastnost, lidská výbava, není to žádná „*jeho*“ pravda, „*jeho*“ spravedlnost atd. , nýbrž právě táž pravda, spravedlnost atd. pro všechny. Ve světě toto poznání už prorazilo; termín „*humanismus*“ už od prvních poválečných let zůstává v použití jen ze strany marxistů. (Posledním neúspěšným bojovníkem za existencialismus jako humanismus byl Sartre). Já sám se za humanistu nemohu považovat, nehlásím se k němu a nemohu k němu být dokonce ani tolerantní (považuji jej za hrubě falešnou ideologii).

5. Dávám na toto negativní předznačení „*humanismu*“ důraz také proto, že při úsilí o obnovu demokracie je třeba hned od počátku mít na mysli, že DÉMOS, lid, společenská většina může také být docela vedle. Žádná demokracie a demokratičnost nezaručuje, že lid má pravdu a že je vždycky v právu. Proto demokracie chápaná jen jako politická forma (politické instituce atd.) je pouhou metodou vedle jiných, jak se pít po pravdě a jak se zastávat těch, komu jsou upírána nebo umenšována práva atd. Demokracie tu je především pro menšiny a pro ty slabé, které může potlačit a udusit stejně tak diktátor nebo malá diktátorská skupina, jako většina. Demokracie znamená také jasné povědomí, že existují životně velmi důležité otázky, které nelze řešit hlasováním. Kde si toho lidé v demokracii třebas nejdemokratičtější nejsou vědomi, tam se místo kompromisů uzavírá vždycky jen „*Kuhhandel*“ a z diskusí se stává žvanírna. To je pak ráj pro demagogy a politické podvodníky. A pohroma pro ty, kteří mají

„rozum a svědomí“ (pamatujme, že Sókratés byl odsouzen k smrti v demokratické obci a demokratickým způsobem – hlasováním většiny!).

6. Chápeme-li slovo „demokracie“ náležitě, nemůžeme se odvážit formulace, že „většina občanů této země uvažují jako demokraté“. Plebejský demokratismus, který náleží k českým tradicím, je nutno vidět kriticky. Konec konců nikdo nemůže popřít, že těch posledních padesát let jsme si všichni nechali prost „líbit“. Neměli bychom to zakrývat nějakou novou ideologií. Tím, že jsme (s malými přestávkami) žili v nedemokratickém a protidemokratickém pořádku, na nás na všech nechalo stopy. (Kolem močidla chodě nádchy neujdeš.“ (Čelakovský). Řekl bych, že tím největším problémem pro budoucnost není nedemokratičnost politického a společenského systému, v němž jsme byli nuceni žít, ale nedemokratičnost v nás samotných. (Máme v poslední době dost zkušeností s tím, jak je většina lidí naprosto nezvyklá na „ovzduší svobodného kritického dialogu“ a jak nepřiměřeně reagují lidé i v našich kruzích na každou kritiku.)

7. Nevím, jaké důvody vedly k formulaci, ženám nejde o ideální, nýbrž o optimální společenský řád. Zní mi to trochu podezřele. Jak se pozná, co je optimální, než podle nějakých „ideálních“ měřítek, podle „ideálu“? Jinak nezbyvá než argumentovat realitou (viz Brežněvův „reálný socialismus). Buď je dobré prostě to, co je a jak to je, anebo na to mám nějaká měřítko, která z toho, co je dáno, jako realita, nelze odvodit. Realitu ovšem je nutno vzít na vědomí, ale jen abychom s ní udělali pro nás nejvýhodnější kompromis. Rozlišování mezi „ideálním“ a „optimálním“ je sofistické. A není-li nějaká nekalost skrytá za tímto sofismatem hned teď, pak to je skrýš, kam určitě nějaká nekalost co nejdříve vklouzne.

8. K 16 bodům nebudu přidávat další, i když by toho bylo možno uvést ještě mnoho. Rád bych však upozornil na to, že základní důležitost bude mít způsob a metoda přechodu k nové struktuře a novému systému politického atd. života. Tu se nelze omezovat na postuláty, stížnosti a požadavky, ale je nutno uvažovat (alespoň uvažovat) o způsobu jejich prosazování a o způsoby kontroly jejich plnění (vyhovování). K tomu cíli by perspektivně mělo být počítáno s ustavováním občanských výborů na všech úrovních, které by na nějaké přechodné období byly k tomu přímo voleny. Dokud to nebude možné, je třeba takové „výbory“ či jen pracovní skupiny vytvářet zatím od hoc a nikoliv ortodoxně demokraticky. Tak třeba „návrh nové demokratické ústavy“ by měl být již dnes a zítra připravován skupinou odborníků, nebo v případě různosti koncepcí i několika skupinami. totéž by mělo fungovat v případě některých zvláště závažných zákonů. Pak by měla začít pracovat skupina (nebo několik skupin) školských, především pak vysokoškolských učitelů z řad kvalifikovaných odborníků ať už kdysi z vysoké školy vyhozených (z politických důvodů) nebo penzionovaných (takže už administrativně neohrožených). Obdobně pak u kulturně a duchovně významných činností uměleckých, vědeckých, publicistických (novináři atd.), ale také v řadě jiných oborů, jež jsou mimořádně důležité a trpí úpadkem a deformacemi nejrůznějšího typu, např. ke zdravotnictví, advokacii atp. Prostě takové hnutí odborníků, připravujících kritéria nezbytných reforem alespoň v nejvýznamnějších oborech. Materiály by pak byly archivovány na různých místech a k dispozici zájemcům; nejdůležitější publikovány alespoň v hlavních rysech. A to nás všechno uvádí zpět k otázce po povaze samotného „společenství“.

9. Nemá-li všechno skončit v nekonečných diskusích a nakonec ve všeobecné „žvanírně“, musí být pamatováno vedle činnosti osvětové a vedle povzbuzování k samotnému politickému myšlení všech občanů také na práci odbornou a vedle teoretické poslůžky na způsoby vhodného a postupného prosazování jednotlivých požadavků v praxi, v každodenním životě (je třeba a vlastně samozřejmě čím dál

víc za pomoci početných spolupracovníků s menšími zkušenostmi a menším rozhledem, aby získávali vlastní zkušenosti). A s touto perspektivou a nutností je třeba počítat i pro případ, že se s tím nechce nebo nemůže začít hned. A to se bez jistých organizačních struktur neobejde. Takže o tom by se přinejmenším zásadně a teoreticky mělo začít uvažovat a diskutovat hned nebo co nejdříve. Tedy příprava jakéhosi „společenství pro nezávislé a samosprávné aktivity“. Jedním z fundamentálních nedostatků reformních snah šedesátých let byla koncepce práce na politických a ekonomických reformách jenom na stranické (a to ještě na ÚV velmi zúžené) platformě. (Příznačný byl tenkrát v době začínajícího dialogu termín „řízený dialog“.)

10. Vcelku kromě zmíněných nejasností, resp. nevyjasněností, které bych rád viděl vyjasněny, a kromě námitky proti termínu „humanistická demokracie“ to považuji za střízlivý krok správným směrem. Už příští krok však musí vést k programové diferenciaci. Takováto „společná fronta“ je čímsi málo integrovaným a integrujícím – společný je tu hlavně odpor a distance, zatímco perspektivy a program zůstávají zatím „tabu“. Pro skutečnou politickou práci to je záruka debaklu, ale pro pořádání diskusních klubů to stačí.

11. Jak je snad známo, sám mám stále v úmyslu ve vhodnou dobu žádat registraci jakési „společnosti pro nové evropské myšlení a evropské tradice“, spíše kulturního a kulturně politického zaměření. Rád bych si udělal představu o tom, zda se za integrální součást každé snahy o obnovu demokratické společnosti považuje také obnova smyslu pro celkovou evropskou historii a pro evropská chápání demokracie a demokratických ideálů (přičemž podotýkám, že za evropské či do evropských už vintegrované považuji také tradice starého Izraele, bez nichž není myslitelné ani křesťanství ani veškeré jeho evropské důsledky a následky). Demokratické principy nebyly raženy jen v Řecku a v Římě, ale také v určitých obdobích starého Izraele – a měly pak v dějinách evropských politických struktur i politického myšlení skutečný vliv.

LvH, 13. 9. 88

88-800

13. IX. 88

1. Historický význam Mnichova spočívá v resignaci tehdy vedoucích evropských velmocí na výsledky první světové války a na velkou část sféry vlastního vlivu ve střední Evropě. Nehledíc k mylné kalkulaci, která toto rozhodnutí motivovala (a které vedla předtím k podpoře znacizovaného Německa), tyto velmoci – země klasické demokracie – nechaly stranou zásadní věc demokratizace Evropy. Situace střední a východní Evropy po druhé světové válce byla logickým vyústěním Mnichova: nová velmoc rozšířila sféru svého vlivu a svých zájmů směrem na západ. Má-li mít budoucí celoevropská politika nějaký zásadní smysl, musí znamenat skutečné odčinění Mnichova i jeho důsledků.

2. Mám za to, že věc demokracie může být opuštěna a zrazena také dnes a také v budoucnosti, a to dokonce bez nějakého zvláštního nátlaku nebo vydírání. Což si nedovedeme představit, že třeba při nějaké eventuálně budoucí vlně odporu a nechuti k potížím s evropskými spojenci a oživeného izolacionismu by Spojené státy mohly nechat západoevropské spojence v obdobné situaci, jako dva z nich nechali v roce 1938 nás? (Samozřejmě *mutatis matandis*.) A poučení z r. 1938: Československo se mělo bránit za každou cenu a se všemi riziky s tím spojenými.

13. 9. 88

88-801

13. IX. 88

Když mluvíme o tom, že subjekt není zcela součástí dění svého „živého“ podkladu, své události, nýbrž že ji přesahuje, že z ní vyčnívá (a to nejen tak, že přesahuje, resp. že vyčnívá z každé její jsoucnosti, nýbrž že budoucnost, do níž se subjekt vychyluje a do níž vyčnívá, není totožná s budoucností samotné události!), vzniká nutně otázka, zda může subjekt sám sebe „prožívat“, zda sám sobě se může nějak ukazovat, zda sám sobě může být fenoménem. Tuto otázku (tyto otázky) si musíme položit už proto, že musíme vyjasnit svůj vztah k pojetí subjektu ve fenomenologii. Husserl mluví bez skrupulí a jakoby s naprostou samozřejmostí o „fenomenologické já (např. „wenn ich als phänomenologisches Ich reflektierend dessen innerwerden will, was...“, 3476, *Erste Phil. II* s. 83) a tamtéž vedle „Ichakt“ mluví o „Icherleben“ (dtto a kolem) Husserl zcela zřejmě nemůže svou fenomenologickou redukci vztáhnout na „já“ stejně, stejným způsobem jako na každou vnitrosvětovou objektivitu (Gegenständlichkeit) a jako na svět samotný. Protože s tím má těžkosti, štěpí „já“ na různá „já“. Jednak je to „das Ich als mundane Objektivität“ (s. 83, ř. 1), kterým se podle něho zdaleka nevyčerpává „celé transcendentální já“ (ř. 2), tj. nevyčerpává se jím celý obsah sebezakoušení (der volle Gehalt einer universal zu spannenden transzendentalen Selbsterfahrung“ (ř. 2-3). Husserl tedy předpokládá, že „já“ si je dáno ve zkušenosti sebe, v sebezakoušení v několika vrstvách nebo složkách. „Já“ jako mundánní objektivita tedy může být v rámci redukce odfiltrovaného spolu s celou intencionální „předmětností“ přirozeně-naivní světovíry na mundánní (natürlicher Weltglaube an Mundanes, ř. 5). Ale tím se nevyčerpává celá transcendentální sebezkušenost.

88-802

13. IX. 88

Necháme-li nyní stranou samotného Husserla, klade se nám otázka po možné zkušenosti, resp. zakoušení, prožívání sebe jako základní otázka ontologické či spíše meontologické povahy subjektu a zejména LOGU, „odpovědného“ za integritu subjektu. Tady nám bude podstatnou oporou naše pojetí reflexe, totiž jako reflexe nějaké jiné předchozí akce, nikoliv (a to v našem pojetí právě postrádá jakýkoliv smysl) jako reflexe nějakého předmětu, byť jen intencionálního. Podle našeho přesvědčení nelze podrobit reflexi nic lež akci či akt; pokud máme dojem, že uvažujeme o výsledku takového aktu nebo o jeho předpokladech, je to vždycky stylizace a nikoliv „reálný“ akt reflexe. Proto „zakoušení aktu sebeuvědomování svého „já““ je možné jen jako zakoušení aktu sebeuvědomování nebo aktu sebezakoušení, nikoliv jako zakoušení nebo prožívání „já“ ať už jako mundánní, nebo extramundánní „objektivita“. Taková eventuální objektivita je jen produktem, resp. konstruktem objektivujícího (zpredmětňujícího) způsobu myšlení, příznačného pro dosavadní evropskou tradici od dob starých Řeků. Zásadní mylnost takové objektivace, resp. objektivifikace spočívá v její naprosté nepřiměřenosti, neadekvátnosti právě v případě subjektu, který je vlastně ex definitione ne-objektem, ne-předmětem. Jsou tu tedy dvě závažné okolnosti, které nás nutí revidovat a po revizi upřesnit onen problém zkušenosti či zakoušení (event. prožívání v intencionálním smyslu),

týkajícího se přímo subjektu jako takového. V reflexi sice po odstupě od sebe k sobě subjekt opět přistupuje, ale už jako „jiný“, totiž pozměněný právě v důsledku obě reflexe; a přistupuje k sobě tak, že přistupuje ke svým předchozím aktům, jež podrobuje analýze. Subjekt není a nemůže být chápán jako substance, jako „objekt“.

88-803

13. IX. 88

Můžeme na základě dosavadních úvah tedy uzavřít, že buď nic takového jako „fenomenologické Já“ (das phänomenologische Ich) neexistuje, že prostě „já“ (nebo „Já“) není a nemůže být fenoménem, anebo že musíme „fenomén“ sám chápat jinak, mnohem širší, než bývá u fenomenologů zvykem. Rozlišíme-li totiž mezi tím, co se ukazuje, a tím, co se jeví (vyjevuje), pak zbývá přesně vymezit, zda pod fenoménem budeme rozumět jen to, co se ukazuje (smyslům), anebo i to, co se vyjevuje (chápaní, porozumění, ačkoliv smysly samy jsou pro to „slepé“ a „hluché“). „Já“ nemůže být prožíváno ani zakoušeno přímo; to, co můžeme prožívat a zakoušet ‚přímo‘, jsou naše akty, resp. ještě spíše prožitky našich aktů a zkušenost (zakoušení) našich aktivit. „Já“ je a zůstává ze subjektivního hlediska myšlenkovou konstrukcí, je samo mimo dosah našeho prožívání a zakoušení, neboť nemá „obsah“, nemá žádnou svou danost, věcnost, předmětnost, žádnou předmětnou skutečnost, není to jsoucno – je tomu tak především proto, že „já“ je nutně (z podstaty věci, z bytostné nutnosti) vykloněno do budoucnosti, tj. do oblasti „ještě ne“, toho, co ještě není (co ještě není jsoucí). U prožívání je vždy nutno (ostatně ve shodě s Husserlem) rozlišovat mezi samotným prožíváním a mezi tím, „co“ je prožíváno a „jako co“ je to prožíváno. To znamená, že ke každému prožívání náleží vždy interpretace toho, „co“ je prožíváno, a touto interpretací se prožívání k tomu, „co“ je prožíváno, vlastně jen blíží, aniž by s tím mohlo někdy být zcela identické. „Prožitek“ sám proto není o nic autentičtější než „mínění“ nebo „myšlenka“, poznání či vědění. A to ani ve výjimečných případech: nepřijímám možnost, že je v nějakém prožitku „přímo dána“ nějaká skutečnost.

88-804

14. IX. 88

Husserl vypracovává (byť odlišně motivován) otázku vztahu mezi subjektem a aktem (výkonem aktu) ve veliké věcné blízkosti právě té problematice, kterou se zabýváme i my. Nejprve ukazuje, jak se v reflexi zdvojuje na jedné straně „já“ a na druhé straně „akt já“ (... habe ich in Koexistenz das verdoppelte Ich und den verdoppelten Ichaktus – s. 89, *Erste Philos. II*). Pak ovšem přechází k možné „reflexi druhého stupně“ a eventuálně dalších stupňů a k tomu, že každá nová, výš stoupající Reflexe přivádí k výskytu (zum Auftritt) nové já (ein neues Ich) jakožto výkonný subjekt (Vollzugssubjekt) (tamtéž, s. 89). A pak klade otázku: proč však mluvíme o téměř já, jež se vztahuje samo na sebe, uvědomuje si sebe samo v „sebevnímání“ a uvědomuje si také svůj akt? (s. 90) Vždyť je evidentní, že různé akty se vrství přes sebe a že každý akt má své zvláštní já, takřkajíc jako svůj zvláštní pól aktu (Aktpol). A k tomu ještě přistupuje hned poznání, že tato se od sebe odlišující (oddělující) já nemusí spolu ve svých postojích souhlasit. – Odpověď na tuto otázku ovšem Husserl nepodává, alespoň nikoliv uspokojivou. Popravdě řečeno se samotnou otázkou vůbec důkladněji ani nezabývá. Neuvádí pro své předložené pojetí, resp. náznak svého pojetí žádný argument, nepopisuje fenomén sám, nýbrž užívá poukazu na tento problém jen k tomu, aby našel

odraz, odpich pro něco, co je pro něho nohem důležitější a co proto okamžitě zcela absorbuje jeho pozornost. Bez důkazů se odvolává na to, že „mnohé“ (uvozovky píše Husserl!) aktové póly „jsou v sobě evidentně týž já“ (s. 90–91), které se ovšem v oněch rozmanitých aktech člení, rozpolcuje (spaltet) na různé „mody“. A prostě odkazuje na to, že on to tak „vidí“ (a že každý to může vidět stejně jako on).

88-805

14. IX. 88

Husserl svým předpokladem jediného jednotného Subjektu někde na začátku, který se každou další reflexí (ale vlastně každou subjektivní akcí, což Husserl nedomýšlí!?) štěpí na řadu svých ‚modů‘ a tím zmnožuje (H. mluví o „alle Arten der Ichverfältigung“, *Erste Philos. II*, 93, ř. 17), vlastně vůbec ničeho neřeší. Nicméně potvrzuje jednu věc, která je naopak důležitá pro nás. Jestliže se každou reflexí (a *de facto* každou akcí) ustavuje nový ‚modus‘ subjektu, tak tu vzniká nutně různost a odlišnost mezi subjektem, který je skutečným subjektem akce, a mezi subjektem, který je výsledkem, produktem této akce. To také potvrzuje naši tezi, že každá akce (i každá intence) má dvojí (a jak se pak ukáže, vlastně trojí!) intenci: jednak míří ke svému hlavnímu cíli, který je „vnější“ (nějaké vnější předměty, které je třeba přemístit nebo upravit atd.), jedna míří zpět (v jedné své složce) k subjektu, aby jej informovala o svém průběhu a výsledku; přesně viděno cílem této složky akce není sám subjekt, nýbrž subjektální sféra, kde takové informace jsou ukládány a mají různě dlouhou trvalost a platnost. Již v důsledku příslušných změn v subjektální sféře se ovšem mění charakter subjektu, tj. mění se sám subjekt v tom, jak se dále jeví ve svém jednání a chování. Ovšem subjektální sféra je vlastně kusem těla a tělesnosti subjektu. Pro Husserla je naproti tomu příznačné, že se omezuje anebo alespoň převážně orientuje a soustřeďuje na myšlení, na reflexi (Betrachtungen über Reflexion – s. 93, ř. 13), a že řadu svých pozorování zaměřuje např. na vzpomínky, na reflexi reflexe apod. Nicméně i tam se dá poměrně dobře ukázat, že věci se mají poněkud jinak, než jak on je vidí a líčí.

88-806

14. IX. 88

Je docela zvláštní, že Husserl při důrazu na tzv. Wahrnehmungsglaube má na mysli stále objektivní dějství, skutečnosti, fakta, ale vůbec neuvažuje, jak se to má se samotným subjektem. Vždyť subjekt, který je vždy spolupřítomen při vzpomínce na cokoliv přímo zažitého nebo slyšeného či čteného o témž, a že vlastně tento subjekt nějakých předchozích zážitků, aktů, reflexí atd. je tak málo samozřejmostí, jako cokoliv jiného, a že tedy „Wahrnehmungsglaube“ se nutně vztahuje i na něho samého. Husserl pak ovšem upozorňuje, že dodatečně mohou nabýt také dojmu, že „to tak nebylo“ (s. 94, 19). Vzpomínka pak zůstává vcelku stejná, ale moje přítomné já se osvobodilo za spoluvíry (... hat sich mein gegenwärtiges Ich vom Mitglauben befreit und nimmt eine andersartige Stellung – s. 94, 22–24). Totéž se ovšem může týkat samotného já: již tolikrát a od nejtítlejšího dětství jsem slyšel o nějaké příhodě vyprávět, a tolikrát jsem ji vyprávěl sám, tolikrát jsem si na ni sám vzpomínal, až jsem nabyl dojmu, že jsem u toho všeho byl. A nejednou se ukáže, že tomu tak nemuselo být nebo dokonce že docela jistě tomu tak nebylo, že jsme u toho nebyl. Víra, která onu událost spojovala s mou osobní přítomností, je vlastně docela stejná jako víra, která se

vztahovala jen na onu událost (neboť se na ni vztahovala právě jako na událost mnou osobně prožitou). Metodicky není rozdíl mezi vírou, že se to tak stalo, a mezi vírou, že jsem u toho osobně byl přítomen. A to ovšem platí i pro aktuální „Wahrnehmungsglaube“: víra, že to, co vidím a slyším atd. kolem sebe, je svět a jeho určitá část atd. , je v podstatě stejná víra, že to jsem já, který kolem sebe nějaký svět resp. nějakou jeho část, nějaké okolí má. „Totéž“ kolem mne a „totéž“ já jsou „konstituovány“ stejně.

88-807

14. IX. 88

Jestliže tedy vzpomínka je v takovém případě opětovnou vzpomínkou na totéž („Während die Wiedererinnerung immernoch wiedererinnerung an dasselbe ist und mir noch das vergangene Wahrnehmen mit dem Vergangenen Wahrnehmungsglauben vergegenwärtigt, hat sich mein gegenwärtiges Ich vom Mitglauber befreit...“ – s. 94, 19–23), pak ovšem opětovná vzpomínka je také opětovnou vzpomínkou na totéž „já“ a navíc tu jde nejenom o totožnost vzpomínaného já se znovuzpomínaným já, ale také s přítomným, aktuálně vzpomínajícím já. A tato identifikace trojího (a v různých případech mnohého, mnohočetného já) nutně předpokládá víru na přímou, aktuální, osobní přítomnost prvního já u toho a v tom, nač vlastně vzpomínám: stejně tak jako věřím, že „to tak bylo“, stejně věřím také, že u toho bylo mé já, dále že bylo u první vzpomínky na to vše (i na mou přítomnost u toho a v tom), že bylo (stále jako „totéž“) také u opětovné vzpomínky a rovněž u mého nynějšího, aktuálního myšlení na to vše. Husserl v tom nevidí problém a nezabývá se tou nejzákladnější otázkou, jak je především možná taková identifikace různých já na základě „víry“, že jde skutečně o jedno jediné a totožné já, a zejména na čem je taková identifikace založena, o čem se může opřít a zda je celý fenomenologický přístup (fenomenologická metoda) vůbec zdůvodnitelná (tj. zda obstojí) bez takového vyjasnění. Je zcela neprůhledné, proč má Husserl za to, že fenomenologická redukce se netýká oněch minulých Ichů a jejich subjektů, které jsou nepochybně čímsi jiným než mé aktuálně přítomné já, které na ně vzpomíná, o nich pochybuje nebo jinak uvažuje atd. Vlastní minulost našeho já je čímsi právě tak za „skutečnost“ považovaná jako celý svět kolem nás i s jeho minulostí.

88-808

17. IX. 88

Vztah mezi filosofií a politikou je obrovským filosofickým problémem, a to odedávna. Především existuje něco jako neustávající latentní averze většiny společnosti vůči filosofii a filosofům, a tato latentní averze poměrně snadno za určitých okolností přechází v otevřenou formu nevraživosti, nepřátelství a někdy dokonce až v pogromistické nálady a tendence. Bylo to patrné hned v prvních dobách filosofie. Je nutno říci, že filosofové sami na tom nesli téměř vždy značný kus viny, ale právě tak lze nahlédnout, že velmi často svým jednáním přilévají olej do ohně v důsledku toho, že se nechali vyprovokovat onou averzí. Většina lidí právě v základních ohledech, které filosof považuje za rozhodující, jedná a zejména myslí hloupě, primitivně a nezřídká nízce. To přímo tlačí filosofa do pozice, už velmi dávno vyjádřené slovy: „Odi profanum vulgus.“ (Nenávidím bezbožnou cháturu a straním se jí, resp. chráním se, tajím se před ní – „et arceo“.) Horác tu vyjadřuje cosi podstatného, platného i pro vztah filosofa k davu, lúze – ale také k lidu a lidovládě: řecky lid je DÉMOS a vláda lidu je DÉMOKRATIA.

Filosofové a filosofie nemají s demokracií nejlepší zkušenosti (ovšem ani s jinými typy vlád). Na druhé straně si však – na rozdíl od básníků – filosof musí uvědomovat svou bytostnou spjatost s lidmi a s lidem, s obcí – což je POLIS, a tedy s politikou. Podle Rádla musí být každá velká filosofie politická, a dokonce blízká revolučnosti. Platí tedy básníkovo „Odi et amo“ o vztahu filosofa k politice. Cicero (*O přát.* 59) to vyjádřil takto: *ita amare oportere ut si aliquando esset osurus*. Filosoficky je třeba polis a politiku milovat tak, jako bychom ji jednou měli nenávidět – tedy nikoliv jako posledního arbitra, poslední instanci a kritérium.

88-809

18. IX. 88

Vztah filosofie k politice je – chápáno technicky – nepolitický. Filosofie ví o důležitosti politiky, a proto ji posuzuje právě z filosofického hlediska. Jestliže filosofie je vrcholem úsilí o životní i myšlenkovou integritu, pak musí do svého vidění a do svých projektů pojmout také člověka nejen individuálního, ale i sociálního a zejména také politického. Politika má své místo ve filosofickém programu na „reformu světa“, ale je to místo služebné, nikoliv uznání priority nebo supremacie politiky nade vším individuálním i společenským životem. Protože filosofie se považuje za vrcholný lidský výkon (resp. je alespoň povolána k vrcholnému lidskému výkonu) ve vztahu k poslední Pravdě (a ke všemu pravému, jež má v Pravdě svůj poslední základ a normu), pak si filosofie činí nárok na praktickou politiku v tom smyslu, aby vytvořila mimo jiné dostatečně vhodný prostor pro filosofii. Politika má usilovat o takové uspořádání záležitostí mocenských, správních a veškerých jiných, o něž pečovat mají právě politikové, aby se v takové společnosti a v takovém politickém systému dobře pracovalo a aby filosofové měli ke své práci, tj. k myšlení, jednak plnou svobodu (včetně svobody vyjadřování a zveřejňování svých myšlenek), jednak také potřebné materiální předpoklady. Tu ovšem je třeba objasnit, co je možno a nutno rozumět pod „materiálními předpoklady“. Nejde tu na prvním místě o materiální zabezpečení života filosofů – o to se filosofové musí starat sami. Jde v tomto ohledu spíše o to, aby politická moc uměle nezhoršovala materiální postavení filosofů a nechtěla tak ovlivňovat jejich myšlení pomocí materiálních tlaků. Ale filosofie má určité materiální předpoklady právě jakožto filosofie; a o těch je nutno se zmínit.

88-810

17. IX. 88

Především filosof potřebuje dostatek klidu a předpokladů k intenzivnímu soustředění, k intenzivní duševní, myšlenkové práci. Potom potřebuje služby knihoven a archivů; potřebuje místo pro práci, stůl a židli, ale také papíry a pero, případně stroj. Zasloužilejší filosofové, kteří už něco dokázali, by měli mít k dispozici nějaké další technické služby (kopírování, přepisování, korigování, redigování atd.). Potřebují také styk s jinými filosofy, a to jak soukromý, tak veřejně organizovaný – přednášky, filosofické společnosti, ale také nakladatelství, časopisy, do nichž je možno přispívat, xeroxové nebo podobné rozmnožování rukopisů, pokud nelze zajistit normální vydání atd. Patří k tomu také služby dokumentační a překladatelské, vedení korespondence (pokud nemá charakter zcela privátních kontaktů mezi filosofy) atd. To všechno by společnost měla filosofům zajišťovat, resp. jim v tom vycházet vstříc a napomáhat, pokud si to dostatečně uvědomuje, jaký význam může a má mít filosofie pro společnost jako

celek. Filozofové musí mít tedy také příležitost předstupovat nejen před filozofická fóra, ale před veřejnost, a to nejenom proto, aby přesvědčivě poukázali na takový celospolečenský význam filozofie, ale aby tento význam také prakticky dokumentovali svou účastí na veřejných diskusích o otázkách širokého až univerzálního dosahu a významu. Filozofům je ovšem také zapotřebí nechat jistou vůli v komentování a snad i jistém ovlivňování politické situace, politických rozhodování a rozhodnutí a veřejného mínění, jímž lze na politiku také působit. To sice není primárním požadavkem filozofie vůči politice, ale politika, která si uvědomí význam filozofie do té míry, že splní uvedené již požadavky, nebude se nikterak bránit i těmto konsekvencím.

88-811

17. IX. 88

Heidegger překládá řecké OYSIA jako „ständige Anwesenheit“ (např. 4530, s. 215 – *Einf. in die Metaph.*). Ptejme se: jestliže chápeme subjekt – na rozdíl od události vcelku – jako vždy jen aktuální (podobně jako tělo), pak ustavičná přítomnost (jakožto ustavičné ‚bytí‘ při tom) nemusí být nutně charakterizována stálostí ve smyslu neměnnosti. Subjekt je po celou dobu událostného dění vždycky „při tom“, když se nějaká přítomnost událostného dění aktualizuje. Aktualizace tu znamená ovšem právě se uskutečňující zvnějšnění vnitřní stránky události, protože trváme na tom, že ke každé vnější jestotě náleží příslušná vnitřní stránka, která je časově koextenzivní s událostí jako celkem, ale vnitřní stránka, která se sama mění zároveň s tím, jak se mění či spíše vyměňuje jedna jestota za druhou, takže můžeme mluvit o tom, že se postupně za sebou vystřídají nejen jestoty, ale jsočnosti oné události (to jsou právě jestoty, k nimž náleží příslušné vnitřní „změny“ v plném událostném rozsahu od počátku až na sám konec události, takže můžeme mluvit o tom, že událost se v každém okamžiku mění celá, nikoliv jen pokud jde o střihu nejbližší si „jsočích“ jestot (eventuelně jsočností/), můžeme říci, že sama událost je vždy v jisté své složce (pokaždé jiné/aktuálně přítomna v každém okamžiku svého bytí, nikoliv však celá. Naproti tomu subjekt této události (případně událost jakožto subjekt) je v každém takovém okamžiku rovněž aktuálně ‚přítomen‘ (ve smyslu: je „při tom“), ale nemá žádnou svou vnitřní stránku a jeho vnější stránkou je vlastně tělo (a to přesně vzato za jeho vnější stránku nemůžeme považovat). Nicméně to, co je po celou dobu událostného dění „ustavičně přítomno“, je právě jen (nestejný, vždy

88-812

17. IX. 88

Heidegger při závěrečném výkladu (§ 59) svého úvodu do metafyziky (4530, s. 215) charakterizuje tradici evropského myšlení času od doby konce řecké filozofie, tj. od Aristotela, tím že čas je chápán od (z hlediska) „nyní“, jako od toho kdykoliv a jedině přítomného. „Minulost je „již nikoliv-nyní“, budoucnost „ještě nikoliv-nyní“. Samo bytí (Sein) je pak chápáno ve smyslu „Vorhandenheit (Anwesenheit/“ – a odtud pak je určován čas. – Je to do značné míry výstižná charakteristika (i když je velmi neúplná). Její hlavní chybou však je zcela nesprávná periodizace. Nesprávné pojetí času se neobjevuje až s koncem řecké filozofie a s Aristotelem, nýbrž přinejmenším již s eleaty. To, o čem mluví Heidegger, je již důsledek přijetí sugestivního pojetí Parmenidova a pokus o jakýsi myšlenkový kompromis mezi touto jasnou koncepcí a mezi zkušeností, které ona koncepce vůbec neodpovídala. Chápání „nyní“ jako „vždy a jedině přítomného“ a

tím jedině jsoucím je myšlenka Parmenidova, z níž vyvozoval, že žádná změna, a tedy ani čas nejsou skutečně, nejsou „jsoucí“. Nejde tedy původně o pojetí času, nýbrž o pojetí, které čas prostě neguje, škrtá, prohlašuje za iluzi. Odtud je zřejmé, že ani to, co popisuje a charakterizuje Heidegger, není vlastně žádné pojetí času, nýbrž jen jiné, kompromisné a ovšem také konfúzní pojetí, které sice o času mluví, ale pojem času de facto nekonstituuje, nenasuzuje. Vzniká ovšem otázka, co je na Parmenidově myšlence tak sugestivního a proč zvítězila alespoň v tak kompromisní a konfúzní podobě. To musí být předmětem podrobné analýzy (systematické). To bude muset vyjít především z rozboru onoho „nyní“, tj. jistoty a jsoucnosti.

88-813

17. IX. 88

Při úvahách o času a časových průbězích (procesech) se na jedné straně uplatňuje jakási přirozená nechuť ke změnám tam, kde nám daný stav vyhovuje, a přímo tendence (nejen lidí, ale i u zvířat pozorovatelná) k jisté stereotypizaci a ritualizaci chování a jednání, která nám umožňuje přijímat přítomnost jako cosi již známého, tedy jako reprodukovanou přítomnost minulou a předminulou. Samu tuto tendenci je třeba objasnit a vyložit, na čem je založena a k čemu slouží. To je ovšem jen fyziologická a psychologická stránka věci, v našem přístupu se bude tato tendence jevit jako významná složka a podmínka uvolnění vyšších činností „ekonomizací“ a rutinizací činností nižších. Redukce činností na stereotypy však vyvolává u lidí i u zvířat nudu; proč tedy lze někdy pozorovat, že zájem o trvalost, neměnnost nebo alespoň návratnost převažuje nad zájmem o nové, nebývalé a překvapivé? Tady už zasahují faktory, které jsou specifické pro člověka, resp. pro bytost, schopnou si svou situaci (tj. sebe i své okolí, prostředí) uvědomovat a tematizovat je. Ve vědomí vyvolávají rychlé, pronikavé změny a zejména definitivní „odchod“ významných chvil a skutečností, „pomíjení“ i toho podstatného, jakousi závrať, úzkost a někdy dokonce děs z budoucnosti. To je nikoliv už fyziologická ani jen psychologická, nýbrž „existenciální“ základna způsobu myšlení i jednání, které můžeme označit jako mytické, resp. příznačné pro archaického člověka, žijícího v mýtu jakožto ve světě, v prostředí, strukturovaném do mytické podoby (myticky strukturované osvětí, myticky osvojené okolí či svět). Děs z budoucnosti je překonáván orientací na archetypy a identifikací s nimi.

88-814

18. IX. 88

Ustavení subjektu jakožto vědomého subjektu nelze vysvětlit bez oné identifikace s archetypem, která je fakticky spojena s identifikací s božským, herojským nebo alespoň se zbožnělým subjektem předků. Není to sice otevřená přímá cesta ke skutečnému, k pravému času, ale je to cesta zprostředkující vposledu (byť po jistých peripetiích a dlouhých oklikách) i tento výsledný vztah k pravému časovému dějství, jak (zatím) dnes chápeme dějinnost a dějiny, a tím i k sebepochopení jakožto dějinné bytosti. Mytický (archaický) člověk získává sám sebe tím, že se identifikuje s pravzorem, který je (pro nás) minulý, ale který je chápán jako pra-minulý a tudíž nad-časový, nad-dějinný. Tento základní prožitek sebeztotožnění s čímsi nadčasovým či mimočasovým, k čemu je možno se vždy znovu vracet, je ovšem také nutno nějak objasnit a přezkoumat, na čem je vlastně založen. Nepochybně nelze zůstat jen u faktu, že tomu tak bylo; ačkoliv

se zdá, že doba mýtu a religiozity už v podstatě pominula a že dnes už můžeme být svědky pouhých reliktních mýtu a jakýchsi čas od času znovu přicházejících remytizačních vln, jež však už nikdy nemají šanci přerůst ve skutečný mýtus, ve svět mýtu, v němž byl integrován celý lidský život, a ačkoliv se zdá, že ani vlny jakýchsi vracejících se a dočasně sílících renesancí religiozity a „náboženských obnov“ takovou šanci nemají, musíme si být vědomi toho, že v samotné bytostné povaze člověka a struktury jeho života musí být nějaké momenty a přímo zdroje, jež takové návraty a obnovy umožňují. A povaha subjektu, resp. povaha toho, jak lidé i dnes sebe samy jakožto subjekty prožívají a jak se jako takové chápou, musí zřejmě představovat jednu z opor, bez nichž by podobná zvýšení hladiny religiozity nebyla možná.

88-815

18. IX. 88

Identifikace musela jakožto vynález začít jako identifikace s něčím daným, již předem připraveným a hotovým. Ale když se akt identifikace dostatečně zaběhal, otevřela se cesta k čemuś převratnému: k identifikaci s něčím nedaným, nepřipraveným předem, nejsoucím (ještě nejsoucím). Tak jako byla ve své první fázi, v první historické etapě identifikace jakýmsi vysunutím subjektu do minulosti (resp. praminulosti), tak se nyní otevřela možnost vysunutí subjektu do budoucnosti (a v jistých momentech dokonce do pra-budoucnosti, do eschaotické budoucnosti). Ale zatímco identifikace s archetypem znamenala vždycky podstatnou ztrátu osobitosti a tím de facto ztrátu „sebe sama“, neboť vlastní „já“ bylo obětováno ve své jedinečnosti, aby se zachránilo tím, že se všeho svého vzdá a ztotožní se s nějakým jiným, cizím, dávným/i když vždy znovu se zpřítomňujícím) „já“, aby dosáhlo spásy a záchrany (zajisté problematické, když to nutně znamenalo zapřít se a ztratit sám sebe), identifikace s „nejsoucím“ a tím vysunutost sebe sama (svého subjektu) do oblasti, kde věci, tvary, události teprve vznikají, kde se vše rodí a kde se může také sám subjekt zrodit znovu díky akcím, jež rozvrhuje právě z budoucnosti a jež tedy nejsou předem dány ani určeny tím, co předcházelo, umožňuje něco, co se dosud zdálo jako zcela nemožné, totiž aby se subjekt stával a posléze snad i stal „sám sebou“, nikoliv „něčím jiným“ nebo „někým jiným“. Předpokladem smysluplnosti takto viděné situace subjektu, vysunutého do budoucnosti, je ovšem chápání budoucnosti nikoliv prázdné, byť nedané. Budoucnost pak musí být sídlem smyslu či lépe: smysl dávajícího základu a zdroje všeho „pravého“, tedy – Pravdy. Subjekt vysunutý do budoucnosti se pak může setkat s Pravdou a nechat se jí oslovit.

88-816

19. IX. 88

Jaké můžeme rozeznávat základní „pohyby“ resp. způsoby dění? Nepochybně – necháme-li stranou „pohyby“, jež nevedou k žádnému předmětnění či zvnějšnění (alespoň bezprostředně), neboť tam zatím neumíme proniknout – prvním typem „pohybu“ či „změny“ či „dění“ je zvnějšnění vnitřního, přechod od vnitřního k vnějšímu, resp. přechod ve vnější, změna vnitřního na vnější. Dalším typem je událostné dění. To není zajisté možné před zvnějšňování vnitřního, ale nemůže na ně být redukováno. Událostné dění spočívá také v jisté kontinuitě aktuálně přítomných „jsoucností“, jež (s výjimkou nejjednodušších událostí) představují jen fázi či etapu v dění události vcelku. Díky této kontinuitě vnějšího charakteru (ať je jakkoliv umožněna a založena „zevnitř“) může být událost celkem,

integritou, sjednoceným kusem dění. V rámci takové kontinuity lze mluvit o postupu od jedné fáze k druhé, resp. o přechodu jedné fáze v druhou, nejbližší následující. I když bereme ohled na to, že tzv. „jestota“ je pouhá abstrakce a že se v každé chvíli mění událost celá (včetně té její části, která už nastala a uplynula, a včetně té, která ještě nenastala a nastat teprve má), pak nemůže být sporu, že vnější proměna (střída) jsoucností je jedinou zjevnou podobou proměn úhrnných, celkových, jimiž v každém okamžiku prochází celá událost, tj. celá její vnitřní stránka spolu s okamžitou proměnou vnější. Proto ani samotná vnější změna nemůže být považována za nekontinuitní a za vskutku pouhou „střídu“ přímo navzájem nesouvislých aktuálních přítomností. To platí tím spíše proto, že souvislost tu je navíc zajišťována (byť je zčásti) setrvačností „těla“ a jeho tělesných složek. Co to je „setrvačnost“ a na čem je založena – to nyní zatím necháváme stranou.

88-817

19. IX. 88

Událostné dění se zásadně liší od setrvačnosti, i když pochopitelně sama setrvačnost je založena na událostném dění. Událostné dění se v setrvačnosti dostává do jakési patové situace: samo se vyznačuje tendencí k přechodu od toho, co je už dáno, k tomu, co ještě dáno není, co ještě nenastalo. Setrvačnost představuje cosi jako parazitní „proces“, který využívá oné tendence k zachování právě toho, co už bylo a je dáno. Bez využití tendence k přechodu k něčemu, co dáno není, by zachování toho, co dáno je, nebylo možné (tím méně samozřejmé), protože vše dané pomíjí. To znamená, jinak řečeno, že k zachování nějaké danosti po jistou dobu, která přesahuje její „přirozené“ trvání, je zapotřebí jejího obnovování, k němuž je využito tendence k přechodu k něčemu novému. Setrvačnost tedy žije tím, že zotročí a zardousí přechod k něčemu novému. Nic nepomůže, jestliže řekneme, že setrvačnost je vlastně také dění, byť dění určitého typu, jímž se na povrchu jakoby nic neděje (ale naproti tomu v hloubce, v nitru, se toho musí dít dost alespoň na to, aby setrvačnost, ono „ne-dění“, byla možná). Proto musíme odmítnout každý pokus, zahrnout setrvačnost mezi dění a prohlásit, že to je pouze zvláštní typ dění. Je to v jistém smyslu pravda, ale pravda neúplná, a proto jen polopravda, a tedy vlastně nepravda. Setrvačnosti ovšem mají ve stavbě světa obrovský význam, i když ovšem nikoliv význam stěžejní. Tohoto významu se jim ovšem dostává teprve tím, že tendence k přechodu od daného k nedanému zvítězí nad setrvačností tím, že ji podrobí své nadvládě, své hegemonii, že ji zapojí do svého událostně dějového plánu a rozvrhu. Smysl setrvačností spočívá tedy v tom, že umožňuje účinnější uskutečňování nového a nebývalého.

88-818

19. IX. 88

Proto můžeme charakterizovat událostné dění samo jako transientní (event. transeuntní): vyznačuje se tendencí k přechodu od toho, co je hic et nunc aktuální a co v nejbližším okamžiku musí pominout, k tomu, co má“ přijít (aby událostné dění mohlo „smysluplně“ pokračovat). Že něco „má“ pokračovat, že „má“ něco nového přijít a vystřídat to, co tu už je (a co dosud bylo, nastalo), to musí být nějak „specifikováno“, „určeno“, „předepsáno“, „projektováno“...je těžko najít vhodný termín, neboť všechny použité termíny sugerují, že jde zase o uplatnění něčeho „nějak“ již daného, totiž něčeho „určujícího“, nějakého

„předpisu“, „projektu“ atd. To však nemůžeme připustit, neboť událostné dění není žádným pouhým rozvíjením něčeho, co tu – zavinutě – bylo už do počátku přítomno (dáno). Jde naopak o uskutečňování něčeho ještě nedaného, nepřítomného, ne-skutečného (neuskutečněného v žádné podobě, ani v podobě plánu nebo projektu), přesto však se odlišujícího a oddělujícího, odštěpujícího ode všeho daného tím, že ‚to‘ otevírá pohled i cestu někam, kam „reálně“, svou vahou, setrvačností, setrvačnou tendencí, kauzálně nic nesměřovalo a co by mohlo nastat snad jen nějakou nepravděpodobnou náhodou (tedy co není vyloučeno, co před sebou nemá žádnou nepřekonatelnou překážku). To, co „má být“, co „má nastat“, není tedy nic nemožného, ale je to – případ od případu – více nebo méně nepravděpodobné. Vše nové je nepravděpodobné. Ale co je vlastně nové? Kdy lze hovořit o něčem opravdu „novém“? Je to na místě tam, kde jde o pouhé pokračování událostného dění? Musíme si ujasnit, jako přesně má událostné dění povahu, neboť zcela mimovolně máme na mysli to, jak kdysi „událostné dění“ (tj. „pohyb“) pojal Aristotelés.

88-819

19. IX. 88

Charakterizovali jsme událostné dění jako zvnějšňování toho, co má povahu vnitřní. Smíme, můžeme toto „vnitřní“ považovat v nějakém směru za jsoucí? To je pozice, stanovisko Aristotelovo: to, čemu my říkáme vnitřní, je u něho zastoupeno tím, čemu on říká „možnost“, DYNAMIS. Možnost však je jsoucnem, je jsoucí – možnost nějakým způsobem „jest“. A to je právě *próton pseudos* Aristotelova pojetí pohybu. Pohyb je uskutečněním možnosti, je přechodem od možnosti ke skutečnosti. Ale tento přechod je přechodem od jednoho jsoucího k jinému jsoucímu, od jednoho typu jsoucího k jinému typu. Nejsoucí tu je – v důsledku vítězství tzv. metafyziky resp. „předmětného“ myšlení – chápáno jako něco v jistém smyslu přece jen jsoucího. – Naproti tomu my budeme a musíme trvat na tom, že vnitřní je nejsoucí, i když to je skutečnost svého druhu. Už tím jsme se vymkli z dosavadní metafyzické tradice (resp. tradice předmětného myšlení.) Vnitřní je ne-předmětné, a protože každé jsoucno má také svou předmětnou stránku, a protože vnitřní ji nemá, nemůže být považováno za jsoucí. Docházíme tím k nutnosti rozlišovat skutečné na nejsoucí a jsoucí. (Vylučujeme zatím zcela jakýkoliv zájem o nejsoucí neskutečné.) Základním rozdílem, který se ukáže v důsledcích, je tu následující: pro Aristotela je možnost sice také již nějak utvářena, ale „principem“ anebo alespoň „fakto rem“ tohoto utváření možnosti je něco trvalého, předem neměnně daného, hotového, mimočasově daného a neproměnného, totiž forma (MORFÉ). Pro nás tomu tak není: nic takového jako nějakou neměnnost nepřipouštíme, nýbrž trváme naopak na univerzální proměnlivosti všeho, veškeré skutečnosti, a to jak jsoucí, tak nejsoucí.

88-820

20. IX. 88

Patočka kdesi praví, že mýtus dává odpovědi tam, kde otázky ještě nebyly formulovány (je to třeba najít, necituji přesně). Je třeba přiznat, že otázky je nesebné formulovat tam, kde ještě nebyly formulovány odpovědi, neboť pak vlastně není, nač se tázat. Otázku lze položit jen na terénu již poněkud připraveném, „obdělaném“; otázka obvykle vzniká tam, kde dosavadní „odpověď“ (a to ani nemusí být odpověď výslovně a slovně formulovaná, ale prostě i zamčená předpoklad, jakási obeznámenost s něčím, co se považuje za

„hotovou věc“, za něco daného, obvyklého – anebo nějak zajištěného, pokud to je neobvyklé) je nějak neuspokojivá, nepřesná, matoucí, zkrátka po nějaké stránce nevyhovující. Dává-li tedy mýtus odpověď tam, kde otázka ještě nebyla postavena, umožňuje tím, aby nějaká otázka ještě nebyla postavena, umožňuje tím, aby nějaká otázka přece jen postavena byla. Jednak je možno vyhledávat skrytou, nevyslovenou otázku někde v hloubce mýtu a chápat mýtus jako odpověď na ni. A zároveň svou odpovědí je mýtus vždy jen částečně uspokojivý, kdežto jinou svou částí, jinou stránkou neuspokojivý – a tak provokuje kladení dalších otázek. A když jsou takové otázky, které vždycky do jisté míry mýtus usvědčují z neuspokojivosti a později z nepravdivosti (tzv. „pravda“ mýtu či v mýtu je otázkou, kterou je nutno se zabývat zvláště), postaveny, vyžadují si nových, lepších odpovědí – a tu nastává jedna ze dvou možností. Buď je nová odpověď míněna a přijímána jako vylepšení – anebo jako polemika. Která z obou možností nastane, to záleží na více okolnostech, nikoliv na jediné, jíž je věčná stránka. Záleží na naladění toho, kdo otázku klade a formuluje, ale záleží značně také na situaci, do níž se svou otázkou přichází, tj. na reakci publika (navíc různého typu).

88-821

20. IX. 88

Filosof pracuje nutně tak, že každý svůj myšlenkový krok reflektuje (a zdaleka nikoliv jednou) a sám sobě (a ovšem také jiným) ospravedlňuje, zdůvodňuje, ověřuje jeho platnost a ujišťuje se je smyslem, jeho místem v řadě kroků dalších, teprve připravovaných, i v řadě těch, které již byly učiněny. To znamená, že každý filosofický krok je něčím jako „reálným“ krokem, který je obklopen hustým mrakem „virtuálních“ kroků, jež bylo třeba alespoň bleskově učinit „na zkoušku“, aby pak byly zavrženy nebo alespoň postaveny stranou, do stínu, na okraj úvah a jejich hlavního směru. To vše ovšem způsobuje, že filosof stále trpí obavami, že onen krok, který učinil resp. který ve svém výkladu činí (aktuálně vždy znovu, kdykoliv jeho text je čten a poznovu chápán), nebude správně pochopen, a to nejenom proto, že mnohé bylo nebo bude řečeno na jiném místě (vždyť nelze říci nikdy celou myšlenku naráz, v jednom okamžiku – to už náleží k bytostné povaze řeči), nýbrž zejména proto, že čtenáři unikne onen oblak virtuálních myšlenek, které byly hned zase potlačeny a vytlačeny z centra pozornosti, ale právě svou nepřítomností, svou potlačeností a vytlačeností významně přispívají k pravému smyslu onoho reálného kroku, k němuž došlo, který byl uskutečněn a na němž se dále se taví. Atak se filosofové velmi často soustřeďují na komentování onoho svého kroku, a velmi často, ba snad nejčastěji se omezují na komentování kroku, který dokonce ani sami neučinili a jehož strategický význam, tj. jehož směřování k cíli po jisté cestě nechávají na někom jiném anebo docela stranou. Tak se filosofie velmi často proměňuje v nesmírně inteligentní a pronikavě sofistickou, ohromně komplikované komentování něčeho, co se stává pouhou záminkou.

88-822

21. IX. 88

Subjekt při svém vzestupu na vyšší úroveň a při své prohlubující se (a stále efektivnější) emancipaci od původního událostného dění, jejímž subjektem se stal, je nucen zabezpečovat svou hegemonii také „institucionálně“. A tak si vytváří své vlastní „tělo“, přiměřené jeho povaze a emancipuje se od těla, jímž disponoval na nižších úrovních. Také toto tělo musí mít povahu čehosi přesahující

pouhou subjektivitu, nemůže to tedy být „tělo“ jen soukromá či spíše „vnitřní“, jak někdy byla chápána duše, musí to však být tělo živé, oživené (právě tak, jako je oživené ono tělo fyziologické či „fyzické“). A právě tak, jako „fyzické“ tělo si užívá ke své konstituci a stavbě takových prvků jako jsou atomy, molekuly, buňky, tkáně a orgány, musí si subjekt posloužit obdobnou hierarchií „prvků“ umělých, „udělaných“, vytvořených a vždy znovu tvořených, jež však nechá žít a jimž tedy musí dovolit, aby byly ovládány krom jeho příkazů (a těmi vládne v tomto případě umělého těla podobně jako v případě těla „fyzického“, biologického) ještě něčím, co by jim dodávalo jistou „samostatnost“ v jejich oživenosti (tedy nikoliv samostatnost ve formě emancipovanosti od každého rozvrhu, ve formě setrvačnosti). Tato jakási „druhá FYSIS“ musí být ovládána LOGEM, ale sama se od skutečné „první“ FYSIS hluboce liší. Nemá své vlastní tělo, nýbrž to tělo musí být vždy nově ve svých prvcích utvářeno, vytvářeno, znovu ustavováno, a to právě jistou specifickou aktivitou (aktivitami) subjektu. A jako každou aktivitou, subjektu konstituuje a rekonstituuje také těmito aktivitami nejenom onu „druhou FYSIS“, díky níž zvyšuje nejen svou efektivitu, ale především svou úroveň, a rekonstituuje jimi také a především sám sebe: stává se mluvícím subjektem.

88-823

21. IX. 88

Husserl ve svém textu „Kant a idea transcendentální filosofie“ (z r. 1924 – otištěn jako doplňující text in: GW VII, *Erste Philos. II*; s. 261n.) charakterizuje Reflexi v některých ohledech nepřesně nebo alespoň problematicky (z našeho hlediska). Zřejmě s ohledem na samo slovo a jeho původní význam mluví o „ein Sich-zurückbiegen des Bewusstseins“, což už samo je nepřesné a matoucí. Jak se může vědomí „ohnout zpět“? To snad lze vypovídat o nějakém aktu vědomí, přesněji o myšlenkovém aktu, ale nikoliv o vědomí samotném, zvláště když předem není zcela jasno, co to je vědomí vůbec na rozdíl od svých jednotlivých aktů. Další nejasnost či spíše nepřesnost až chyba spočívá v tom, že Husserl charakterizuje reflexi jako přechod od vědomí (Bewussthaben) nějakých předmětností k uvědomění (Bewusstmachen) právě tohoto vědomí (Bewussthabens) a jeho já. Chyba spočívá v tom, že se tu prostě klade uvědomění jiného vědomí (my bychom raději řekli: jiného vědomého aktu či aktu vědomí, a ještě lépe myšlení) bez rozlišení a souřadně vedle uvědomění vlastního já. My naproti tomu důrazně upozorňujeme, že způsob, jak si já uvědomuje sebe, se podstatně liší od způsobu, jak si uvědomuje (své) jiné vědomé akty (resp. akty vědomí). Husserl se pak odvolává na tradici, v níž se „popravidle“ (in der Regel) již od Locka reflexe chápe jako „*selbsterfahrende Bewusstseinswendungen auf sich selbst und sein Bewusstseinsleben, also Selbstwahrnehmung/en/*“ (262), kde se tedy táž chyba opakuje, ovšem rozmnožena o další nejasnost, skrytou v termínu „život vědomí“ (není totiž vyjasněno, zda život vědomí je totéž co vědomý život, anebo zda k němu náleží i to, co se ještě nestalo obsahem vědomí, ale co k danému aktu vědomí resp. „životu“ vědomí nerozlučně náleží, to vysvitne hned z dalšího).

88-824

21. IX. 88

Husserl užívá také termínu „Selbstwahrnehmung“. Z toho je tedy nutno odvodit, že „Selbst“, resp. „Ich“ lze podle Husserla nějak vnímat (Selbstwahrnehmung =

vněm sebe, sebevněm). To dále znamená, že Husserl považuje „já“ (resp. jindy „subjekt“, jindy „Selbst“) za fenomén. Ale to je vysoce problematické, neboť fenomén znamená, že se něco ukazuje a že tedy o tom, „co“ se ukazuje, můžeme něco vypovědět. Ale o „já“ nic takového neplatí, žádná kvalita, žádný charakteristický rys, který by bylo možno popsat jako vyjevující se spolu s „já“, nelze uvést. „Já“ je prostě konstrukce, je to určití myšlenková hypostaze, výtvar, je to nasouzený pojem a příslušný intencionální „ne-předmět“ (na rozdíl od Husserla musíme trvat na to, že mínit „sebe“, své „já“ jako „předmět“ je hrubě nesprávné, neboť „já“ právě žádný předmět, žádný objekt není a být nemůže, že to je podmět, subjekt a tudíž ne-předmět). To, co lze vnímat, má nutně předmětnou stránku, a proto to nemůže být subjekt, já. Proto také je další hrubou chybou Husserlovou, že má (nezdůvodněně a dokonce neuvědoměle, nekriticky) za to, že lze reflektovat přímo „já“ (říká např. že ve výkonu „Selbstreflexe“ dochází k „Ich-Spaltung“ tím způsobem, že „erhebe ich mich über mich selbst, scheide mich in das obere Ich, das Ich der Reflexionsakte, und das unsere Ich, auf das ich reflektiere (das „Mich“). Reflektovat mohou pouze svůj předchozí akt (ať už reflexi nebo jiný akt), ne však jeho subjekt, jeho „já“ – na to mohou pouze „usuzovat“, tj. mohou jen nasuzovat příslušný pojem a konstruovat jeho příslušný korelát (jímž je legitimně ne-předmětné „já“ a nikdy „já“ chápané jako předmět). Mluvit o „Ich-Spaltung“ lze jen na základě určitého pojetí a usuzování, nikoliv na základě „Wahrnehmung“!

88-825

21. IX. 88

Je třeba vyjít z Husserlova výrazu, velmi vhodného pro naše cíle, totiž že „Jede Reflexion hat ein Reflektiertes im Blick“ (GW VII, *Erste Philos. I*, s. 263). Husserl míní ovšem výhradně intencionální objekt, předmět; my budeme pamatovat na to, že existuje také nepředmětná intence a že tedy tím „reflektovaným“ může být také takto nepředmětně zaměřený intencionální výkon, eventuelně jiný výkon obdobného typu. Pak ovšem musíme být opatrní s termínem „im Blick“, neboť to můžeme mínit pouze přeneseně, obrazně, přibližně. Nejde a nemůže jít doslovně o žádné „dívání“ ani „pohled“ či „pohlížení“. Reflexe je totiž výkon myšlenkový, je to myšlenkový akt, a myšlení se nemůže dívat, neboť nemá oči. A tak co zbývá? Reflexe je vždycky reflexí něčeho, a co je tímto „něčím“? Není to a nemůže to být ani intencionální předmět, ani intencionální nepředmět, nemůže to být ani žádná „reálná“, „objektivní“ skutečnost. S každou takovou „reálnou“ skutečností se subjekt dostává do styku, do kontaktu pouze a výhradně prostřednictvím jistých akcí, a to buď tělesných (fyzických), tj. např. využitím svalové síly a uchopení nebo pronásledováním, nebo třeba rozbitím (škeble, skořápky ořechu aj.) atd. atd., anebo akcí „vědomí“ či „myšlení“ (jež se sice bez tělesných funkcí neobejdou, ale přesahují je). Akce je právě oním místem, kde se uplatňuje jednak vliv subjektu (který nemůže být redukován na funkci celku živé bytosti), dále vliv tělesné organizace jakožto nástroje uplatnění vlivu subjektu, a konečně vliv povahy oné „reálné“ skutečnosti, jež má být či byla akcí nějak zasažena (s níž byl subjekt přes své tělo v kontaktu svou akcí). A v reflexi se subjekt vrací k této provedené akci, aby ji „analyzoval“.

88-826

21. IX. 88

Subjekt nemá ve svém vědomí, resp. v aktech svého vědomí (a myšlení) jinou otevřenou cestu k „reálné“ skutečnosti než přes provedené akce, k nimž se ve vzpomínce a reflexi vrací a jejich rozbořem se pokouší vytvořit myšlenkový model oné „reálné“ skutečnosti, s níž se v akci setkal (nebo v celé řadě opakovaných akcí). Přímým myšlením se subjekt skutečnosti (reálné, objektivní) nemůže „dotknout“, nemůže se s ní v myšlení „reálně“ setkat – to je možné pouze mimo myšlení, ve fyzické akci. Přitom pod fyzickou akcí musíme rozumět nejenom užití svalové síly, ale užití všech smyslových orgánů (resp. kteréhokoliv z nich). Fyzickou akcí je tedy také zrakový nebo sluchový vněm, i když se tradičně o vnímání mluvilo a mluví jako o pasivitě. Pasivita je ostatně obecně vzato jen druhem aktivity: receptivní orgány, tzv. receptory jsou orgány reagující na podněty či popudy, přicházející ze sféry mimo tělo nebo i v těle a na těle. Proto i takovéto reakce, kterým se obvykle říká „vnímání“, je možno podrobit reflexím, a to samozřejmě s cílem zaměřit se na ty jejich momenty, na jejichž základě si můžeme vytvořit myšlenkový model té skutečnosti, o níž nás informovaly a informují. (Tady ovšem přeskakujeme dosti významnou část celého jinak nezbytného zkoumání, jak totiž vypadá vnímání tam, kde není k dispozici vědomí na takové úrovni, aby vůbec nějaké myšlenkové modely mohly být konstituovány. (Věcí základní důležitosti je schopnost myšlenkových aktů, pracujících už s nějakými myšlenkovými modely, pronikat do samotného procesu vnímání tak daleko, že je tím ovlivněna i sama periférie tohoto procesu, kde právě dochází ke kontaktu s nějakými složkami vnějšího světa (s fotony, zvukovými vlnami, molekulami určitých látek atd.).

88-827

23. IX. 88

Poznámky k DpV (Man. HOS)

- 1 Je to dlouhé; v zásadě to nevadí, ale je třeba paralelně připravit zkrácené znění jako informaci přijatelnou pro sděl. prostředky
- 2 Celkově to působí pěkně, líbí se mi to; zvláště vítám jasnou formulaci o „volném sdružení svobodně vznikajících...“ – to nemůže nechat nikoho na pochybách. A protože jde o hnutí, cesta kupředu zůstává volná.
- 3 Vůbec druhá věta by měla být upravena (prostor si těžko může sám vydobývat důvěru nebo nedůvěru): do prostoru, k němuž lidé všeobecně chovají nedůvěru vinou...
- 4 Třetí věta by měla končit: skutečných zájmů společnosti vcelku i jednotlivých jejích složek. (O tom, co je zájmem celé společnosti, musí rozhodovat její složky – jinak se za celospolečenské zájmy bude zase skrývat nějaký zájem jen omezený).
- 5 str. 2, ř. 23: ideály a hodnoty, k nimž se náš stát hned na počátku přihlásil, ... (stát se nemůže zrodit z ideálů ani hodnot, a metafora není nikterak pěkná)
- 6 Byl bych rád, kdyby bylo možno někam vložit formulaci o potřebě demokracie na základě politické smlouvy (Rádlovo zdůrazňování demokracie smluvní proti většinové); tedy např. ř. 28: Tedy demokracie pro všechny na základě (nové) (? obnovené?) politické smlouvy. (Nebo jinak – ale v textu chybí zmínka o tom, že demokracie i zákony tu mají být především pro menšiny a pro slabé.)
- 7 s. 2, ř. 48: co to je důvěra lidu? Vláda musí mít důvěru většiny (přece se nebudeme ohánět takovými slovy jako „důvěra lidu“!); ale vláda většiny není

ještě (nemusí být) demokracie, neboť k demokracii nutně náleží to, že ani vláda většiny a ve jménu většiny nemůže jednat s menšinami jakkoliv – vláda musí mít také svá omezení, bez toho není demokracie možná. A k tomu je ústava: ta zaručuje práva každému, bez ohledu na to, zda je členem většiny a zda vláda je „jeho“. Tedy: ať vládne ten, kdo dostal většinu hlasů, ale v souladu s ústavou.

8 s. 3, ř. 3-4: tuto formulaci by bylo záhodno doplnit také tím, že ústava nesmí bránit vůli lidu (vyjádřené způsobem ústavou stanoveným), bude-li se chtít připojit k nějakému většímu společenství států či národů, federaci a podobně. Suverenita není sama o sobě tak neproblematická hodnota (viz např. Masaryk, *Nová Evropa*, s. 212 – vyd. 1920: „...nesmí platit zastaralé a neupřímé diplomatické pravidlo, že se státy nemají míchat do vnitřních záležitostí jiných států; jestli demokracie je opravdu humanitní, a jestli sílení internacionalismu nemá být frází pak nesmí politická hranice být záštitou absolutistické libovůle...“ – to je ovšem jiný aspekt tzv. suverenity).

9 s. 3, ř. 13-14: asi není nutné to právě zde rozvádět, ale je známo, že referendum pořádané vládou bývá pouhou politickou machinací (již svou formulací atd.); má-li mít referendum pozitivní význam, musí mu mnohé věci předcházet, zejména veřejné dostatečně dlouhé diskuse, uvědomování občanů nejen ze strany vlády, ale také nejrozličnějších iniciativních skupin, vůbec politická uvědomělost a vyspělé politické myšlení atd. atd.

10 ř. 15-16: myslím, že termín „všeobecná volba“ by měl být nahrazen „přímá volba“ (i když věc je i tak jasná)

11 ř. 43nn.: nevím, proč je řeč o „radikální“ hospodářské reformě, když potom následují formulace tak opatrné. Nejsem proti rozumné opatrnosti, ale proč z ní dělat něco revolučního, „radikálního“? Především tu chybí požadavek opětovného znárodnění dnes státních podniků (a tedy ne „hledání nových forem společenského vlastnictví podniků – ř. 49-50) – znárodnění se pak stane zespolečněním, z majetku státu musí většina podniků přejít do vlastnictví společnosti (výjimky je třeba taxativně uvést a tím limitovat). Ekonomiku je třeba oddělit, odloučit od státu docela podobně jako kulturu nebo církve atd. Pak ovšem nelze říci „včetně forem samosprávných“. Právě samospráva bude pravidlem, státní řízení výjimkou. Znárodněny (a tedy odstátněny) musí být především ve své většině banky a peněžní ústavy – státní banka smí být jen jednou z nich. Ale nemělo by tohle všechno být formulováno méně kategoricky? Nechci tam nic z toho strkat, ale původní formulace jsou spíše polovičaté a nedomyšlené než „radikální“.

12 Když už je řeč o hospodářských reformách, musí být řeč o tom, co dělá lidem starosti, totiž o nezaměstnanosti, o příležitostech k práci a k výdělku a vůbec všemu, co s tím souvisí. proto je nutno vyjasnit, co to je „umělá zaměstnanost“, zaměstnanost je také politikum.

13 s. 4, ř. 22: vskutku totalitních momentů se v naší společnosti najde pramálo (už proto, že u nás bývá všechno na půl i na méně). Toho slova bych proto raději nepoužíval. Ostatně říci, že musí být zbaven „všech svých nedemokratických a protidemokratických prvků“, je vlastně víc, protože to zasahuje širší oblast, zatímco „totalitní“ je de facto oblast užší (ostatně dále se tak postupuje)

14 s. 5 – celý oddíl o kultuře a sdělovacích prostředcích: je třeba pronikavě omezit počet státních cen na zcela výjimečné případy, o kterých není pochybností; jinak je třeba uvolnit cestu k zřizování nadací a grémií na státu nezávislých. Veškerá kulturní politika státu má spočívat nejen v usnadňování autonomního kulturního života, nkoliv k jeho řízení ani ovlivňování – k tomu stát

a státní úředníci nejsou vůbec kompetentní. To pak také bude představovat cestu k lepšímu soužití kulturní sféry a národním a společenským životem

15 také zde by mohlo být několik slov o opětovném znárodnění tzv. státního školství, které je vlastně privátním školstvím komunistickým; vedle znárodněných, „veřejných“ škol by měla být uvolněna cesta pro školy soukromé, buď vůbec státem nedotované nebo dotované podle výsledků (dodatečně apod.), zejména zpočátku bude nutno se soukromými školami počítat jako s elementárně významnými pro zvýšení úrovně školství. Možná také nějaké kompromisní řešení – řízení alespoň některých škol, později snad většiny sborem kompetentních jednotlivců, nějakým výborem, možná spolu se zástupci velkých podniků, majících na absolventech takový či onaký zájem atd. (Společenská kontrola!)

16 s. 7, ř. 42 – místo totalitní raději „protidemokratický a totalitní“

17 s. 8, ř. 22-23: „vláda lidu“ je zajisté překlad slova DÉMOKRATIA, ale moderní pojetí je poněkud hlubší (např. Masaryk rád citoval „vláda lidu, lidem a pro lid“), a zejména na tento moment se neomezuje. To jsem už psal v předchozích připomínkách. Co to ostatně je „skutečná vláda lidu“? Vždyť to je fráze, která říká jen velmi málo o politickém systému. Střízlivěji: „směřování k demokracii jako k relativnímu nejlepšímu politickému systému“, nebo emocionálněji: „demokracii, v níž by se mohli všichni cítit (jako) doma“.

LvH

Nicméně i tak: souhlasím a podporuji. *[připsáno později na průklep, pozn. red.]*

88-830

23. IX. 88

Vyjděme na zkoušku z Husserlovy představy, že každá reflexe může být znovu reflektována, a tažme se, co vlastně taková reflexe jiné reflexe znamená. Pokud by se reflektující reflexe měla vztahovat k „předmětu“ reflexe reflektované, nebylo by podstatného rozdílu mezi oběma reflexem, neboť jejich předmět i jejich subjekt by byl vždy stejný. (I podle Husserla tomu není tak, že každá reflexe má svůj vlastní, odlišný subjekt, nýbrž jen modus téhož subjektu.) Jak se však může reflektující reflexe vztahovat nikoliv k „předmětu“ reflexe reflektované, nýbrž k reflektované reflexi samotné jakožto aktu? Snad ve vzpomínce? Ale může si reflektující reflexe vzpomenout na něco, co nebylo obsahem reflexe reflektované? Jak si můžeme vzpomenout na něco, co jsme nikdy nevěděli, co nevstoupilo do našeho vědomí? Po mém soudu dělá Husserl chybu, že vzpomínku na vykonanou akci považuje za druh reflexe. Vzpomínka není ještě žádná reflexe, ale takovou reflexi umožňuje. Jinak by totiž bylo možno reflektovat jen akci právě prováděnou. Ale my víme, že lze reflektovat a analyzovat v rámci takové reflexe i akci vykonanou i před časem, ale dokonce ještě nevykonanou, teprve připravovanou. To je dokladem toho, že „předmětem“ (lépe: tématem) reflexe není sama akce, nýbrž její jakási reprezentaci ve vědomí, ať už na základě vzpomínky anebo na základě rozvrhu a plánu. Vzpomínka sama nám totiž nepodává vždy a jenom to podstatné, nýbrž často i nepodstatné, někdy jen to nepodstatné – tj. vybavená vzpomínka. Teprve analýza, tj. reflexe vzpomínky může vyvolat i něco, nač jsme původně nebyli zaměřeni a co si naše paměť nevybavila – teprve záměrně a hledající vzpomínání nám může zpřítomnit i něco, čeho jsme si původně ani moc nevšimli a co si už ani nevybavujeme.

88-831

Když Husserl (*Erste Philos. I*, 262) říká, že existují také jiné reflexe než reflexe reflektujícího na sebe (ř. 18-19), a slibuje, že je poznáme, pak je třeba příslušná místa najít. Ale je nám hned teď jasné, kde je chyba: reflektující subjekt nemůže v pravém smyslu slova reflektovat na sebe, nýbrž pouze na své předchozí akty. Reflexe má před sebou jen akty, akce, a jenom z nich (na základě jejich analýzy) se může pokoušet ustavit a proti sobě postavit ty jejich prvky či složky, které nesou stopy subjektu, a ty, které nesou stopy objektu, objektivní (reálné) skutečnosti vnější, k níž reflektovaná akce směřovala. Nejenom že tedy existují, „také „jiné typy reflexe než reflexe reflektujícího na sebe, nýbrž jenom takové „jiné“ reflexe jsou skutečné reflexe a jsou vůbec možné. Husserl je ve vztahu k „já“ jako subjektu „naivně nekritický“ či „přírodně naivní“, neaplikuje svůj fenomenologický přístup a vyjímá subjekt (a dokonce všechny lidské subjekty, které chápe jako monády a skutečný základ veškerenstva (z rámce platnosti své jinak univerzálně aplikované fenomenologické redukce a epoché. Cílem každé reflexe je pokus si co nejlépe uvědomit, co jsme skutečně dělali, když jsme podnikli nyní reflektovanou akci. Jde totiž o to, že když něco děláme, není žádná předem daná záruka toho, že děláme a že jsme udělali právě to, co jsme udělat chtěli a co jsme mysleli, že děláme. Reflexe nám proto dodatečně dovolí korigovat svou původní domněnku o tom, co jsme vsutku udělali, a rozpoznat, v čem se naše akce fakticky rozešla s tím, jaký jsme si o ní dělali obraz. Tak vzniká ovšem nový problém: je subjektem provedené akce spíše subjekt toho, co bylo fakticky provedeno, nebo subjekt toho, co mělo být provedeno, co bylo proponováno?

88-832

Řekli jsem hned na počátku, že akcí je vždy do jisté míry jednak obnoven, jednak rekonstituován a tedy do jisté míry také pozměněn její subjekt. Dalo by se proto říci, že subjekt se – ovšem zpočátku mimovolně, bezděky – sám pozměňuje tím, jak je aktivní. Nyní však stojíme před otázkou, jak se vlastně projevuje na subjektu onen rozdíl a někdy i značná diskrepance mezi tím, jak subjekt akci rozjíždí a plánuje, a mezi tím, jak akce skutečně dopadne a co jí subjekt doopravdy dosáhne. Subjekt je rozhodně subjektem akce proponované, projektované, plánované, rozvrhované, akce se ve svém průběhu ovšem odchýlí obvykle od svého původně zamýšleného průběhu. Hrají tu svou roli různé faktory: především může být chyba již v samotném projektu, eventuelně v jeho nepřiměřenosti dané situaci. Za druhé může být příčina v tom, že situace je „objektivně“ jiná, než jak se jeví (zvířata i rostliny mají své mimikry, jimiž takovým „omylům“ napomáhají). Za třetí může být příčina v příliš rychlé proměně situace, takže v průběhu správně založené akce se okolnosti natolik rychle mění, že akce bude neúspěšná (rychle reagující zvíře má šanci uniknout pomalejšímu útočníkovi nebo prostě nepříteli, i když je fyzicky slabší). Atd. (Mohli bychom příklady množit dále). Subjekt je tedy subjektem rozvrhovaný akce, ale není subjektem jejího reálného průběhu a výsledku, dokonce ani v případě úspěchu. Subjektem výsledku akce se subjekt proponované akce musí teprve stát tím, že si nějak průběh i – hlavně – výsledek akce „osvojí“ – a právě tímto osvojením se sám stává čímsi jiným, proměněným. Ani to ovšem celek jeho proměňování nikterak nevyčerpává, neboť ono „osvojování“ je zase jen nový typ akce, aktivity.

88-833

Zdá se mi hrubou chybou předpokládat to, co předpokládá Husserl, totiž že původně se vědomí, jež nedospělo ještě k aktu reflexe, vztahuje k předmětům přímo: „Vor aller Selbstreflexion liegt gerades Bewusstsein, reflexionslos auf Gegenstände bezogen, die ihm darin in irgendwelchem Modus gelten. Hier lebt das Ich sozusagen in völliger Anonymität, es hat nur Sache, aber nichts Subjektives...“ (*Erste Philos. I*, 263, ř. 20-23). „Přímo před sebou má svůj „předmět“ akce, která k němu míří, a její subjekt je vskutku „anonymní“ v tom smyslu, že o sobě vůbec neví. Ale neví o sobě ani ona „přímo na předmět“ orientovaná akce. Jak vůbec dochází k tomu, že je subjekt schopen vystoupit z této své „anonymity“ (sám před sebou) a nejdříve si být vědom něčeho vnějšího, nějakého předmětu, a pak obrátit toto vědomí i směrem k sobě, a být si nějak vědom sám sebe? Lze vůbec uvést nějaké doklady nebo důvody pro legitimnost předpokladu toho, že vědomí není hned od počátku zároveň vědomím něčeho „vnějšího“, „předmětného“ a zároveň (nějak) „sebe“ jako čehosi „vlastního“, „vnitřního“? Tady také půjde o to, vyjasnit, co rozumíme vědomím. Vždyť vědomí je něco, co vůbec zvenčí nelze vnímat, pozorovat, popisovat – vědomí není žádným fenoménem, ničím, co by se „ukazovalo“ něčemu jinému než samo sobě. Jen vědomí samo má k sobě vskutku přístup. Proto předpoklad, že existuje vědomí, které ještě k sobě přístup nenašlo, je „metafyzický“, je to hypostaze, předpoklad zcela hypotetický, spekulativní a nedoložitelný. Odkud bere a na čem staví Husserl tento svůj předpoklad? Vědomí, jež by si nebylo ještě sebe nijak vědomo, ale bylo již vědomím, je fenomenologicky (ale nejen fenomenologicky) naprosto nevykazatelné.

88-834

Husserl se vlastně odvolává na Descarta právě proto, že ten ukázal, jak je možno pochybovat o všem, s výjimkou „já“, „ego“ (jakožto cogitans) - a odtud nabýval jistoty, evidence, že toto „ego cogitans“ jest, tj. že jest subsantia cogitans. Analogicky pro Husserla je „ego (cogitans)“ monáda, a protože tato monáda má základní, původní zkušenost „toho druhého“ či spíše „těch druhých“ (viz s. 265, *Erste Phil. I*): ...Im Wessen jeder unsrprünglichen Erfahrung von Anderen („Einfühlung“) a tím „cizích subjektivit“ (cizích subjektů), považuje za naprosto spolehlivou základnu předpoklad jisté množiny monád (lidských), na nichž vlastně stojí všechen svět. Ovšem to je - jak se nám zdá - myšlenka ne dosti domyšlená a potřebná skutečného domyšlení. Především je třeba udržet Leibnizovu šíři, předpokládající, že monády nejsou jen lidské, nýbrž nejrůznějšího druhu, a to podle toho, jak daleko došly ve svém vnitřním vyčeřování. Buď tedy musíme za „lidské monády“ považovat i atomy nebo molekuly, buňky atd. , a pouze připomenout, že se své lidské úrovně „ještě“ nedomohl, anebo musíme zcela zřetelně a bez vytáček uznat, že kromě lidských monád tu jsou ještě nesmírně početné monády pod-lidské, tj. nižší úrovně než lidské, až i nejnižších úrovní. Svět pak v obou případech budeme považovat za výsledek interakcí všech těchto monád (a tedy nejenom lidských). Husserl sám, aniž by to jakkoliv zdůrazňoval, reviduje Leibnizovo pojetí v tom ohledu, že připouští u monád jakási okna či okénka. Kdyby totiž monády byly zcela bez oken, nebylo by možné - při opuštění myšlenky prestabilizované harmonie (o které Husserl také nemluví) - aby existovalo něco jako „ursprüngliche Erfahrung“ těch druhých monád.

88-835

Husserl sice mluví o „ursprüngliche Erfahrung von Anderen“, ale hned upozorňuje, že v její podstatě – a v podstatě každého vědomí, jímž si je vědom cizí subjektivity, je cosi reflexivního (das im Wesen jeder ursprünglichen Erfahrung von Anderen ...ein Reflexives ist, wennauch in Gestalt ev. sehr verwickelter Implikationen – s. 265, Erste Phil. I.). Zároveň pak upozorňuje ještě dál, že tak jako všeobecně, i zde mohou být intencionální implikace nenázorné, symbolické a dokonce prázdné (tj. mohou být provedeny jako takové) a mohou být pojaty do takových aktů nerozvinutého typu, které svůj reflexivní smysl odhalují teprve ve „vyjasnění“, když jsou učiněny názornými. „In der ursprünglichsten und relativ einfachsten Gestalt (. . .) gewinne ich ‚unmittelbare‘ Erfahrung vom Anderen auf dem Wege implizierter Reflexion, die ihren Ausgangsboden hat im wahrnehmungsässigen ‚Dasein‘ meiner Leiblichkeit und meiner in ihr originaliter fungierenden Subjektivität.“ (s. 265, ř. 18–24). – To je dost zvláštní: především se ukazuje, že reflexe, jíž dospívá subjekt sám k sobě (a v jejíž obměně dospívá k druhým subjektivitám), má jakousi výchozí půdu, jíž je „Dasein“ jeho tělesnosti a ve vlastní subjektivitě, která v něm původně (*originaliter*) funguje, působí. Zde je vyloženo, jak reflexe vlastní subjektivity je základem a předpokladem reflexe cizích subjektivit (na základě ‚vcítění‘ Einfühlung – dtto, ř. 6), a sama má základ v Dasein své tělesnosti a subjektivitě. Co k tomu dodat? Husserl je tu velmi blízko něčemu, co už bohužel dále neanalyzoval a nezkoumal – a co zaujalo právě nás a co zkoumáme my.

88-836

Husserl mluví o subjektu, který ještě žádným způsobem nevykonává akty reflexe („sofern eben das Subjekt, solange es keinerlei Reflexionsakte vollzieht, nicht einmal seiner Subjektivität selbst...bewusst ist“ – Erste Phil. I, s. 266, ř. 19–22). Zdá se mi to v rozporu se základním Husserlovým stanoviskem a zejména s fenomenologickým přístupem; ale to je jeho věc a také věc jeho interpretů, vůbec fenomenologů. Mně něco takového vyhovuje; chtěl bych se ovšem od Husserla odlišit v jedné významné okolnosti, totiž v povaze takových „subjektů, které nedospěly k reflexi“, Husserl říká „reflexionslose Subjekte“ nebo „unreflektierte Subjekte“. Chápu je principiálně mnohem širší než Husserl, a právě proto s nimi opravdu vystačím jako se základními skutečnostmi, na nichž stojí celý svět, a to aniž bych musel upadnout do subjektivismu, do idealismu nebo dokonce do solipsismu (jemuž se ovšem vehementně ne však zcela přesvědčivě brání i Husserl). – Přece však v jednom bodě musím napadnout i úvodní citaci. Jde totiž také o to, co chápeme jako „reflexi“. Husserl ji chápe jako myšlenkový akt. Ovšem existuje mnohem nižší rovina, kde se subjekt stává subjektem (bez nejmenší známky nějakého vědomí nebo dokonce myšlení (tím, že událost, jíž každý subjekt jest (s výhradou, kterou uvedu později), se stává subjektem (resp. vytváří, konstituuje či přesně: spolukonstituuje svůj subjekt) v důsledku výkonu svého „návratu k sobě“. Proto událost sama je ovšem událostným děním, tj. ryzí transiencí, může se událost „vrátit k sobě“ pouze za předpokladu jakéhosi primitivního či elementárního „odstupu od sebe“, a tímto odstupem od sebe je právě konstituce subjektu, který zčásti vykračuje z rámce událostného dění své události (které je jeho základem).

88-837

Fenomenologie bývá interpretována jako alternativa „metafyziky“. Ovšem sám Husserl měl svou koncepci „metafyziky“ a fenomenologii považoval za metodu, nikoliv za náhradu za metafyziku nebo ontologii. Lze proto s jistým oprávněním prohlásit, že ani sama fenomenologie není možná bez příslušné ontologie a metafyziky. Ostatně fenomenologie chápána jako metoda nepředstavuje jedinou možnost interpretace; fenomenologii můžeme také chápat jako filosofickou disciplínu (či subdisciplínu). A jako taková musí představovat jen zvýšený důraz na určitý okruh problémů, ale musí zůstat celou filosofií, tedy musí si zachovat nepřerušenu souvislost se všemi ostatními filosofickými obory, ba musí je – ovšem svým způsobem – zachovat obsaženy uvnitř své tematiky a vůbec uvnitř své stavby. Splníme-li tyto předpoklady, ukáže se zcela zřetelně, že můžeme v některých velmi podstatných bodech na Husserlovu fenomenologii navázat, že ji v jiných bodech budeme muset korigovat, zejména pokud jde o známý a již dříve diskutovaný Husserlův „idealismus“ a snad „subjektivismu“ (tam je ovšem zase problém v něčem jiném, obvykle nebývá pečlivě rozlišováno mezi subjektivností ve smyslu běžném, obecně užívaném, a mezi tím, jak tomuto termínu rozumí sám Husserl, který prostě adjektivum subjektivní odvozuje od substantiva „subjekt“ a nerozlišuje dost subjektivní od subjektní, což my ovšem musíme činit velmi důsledně). Základní a rozhodující korekturu proti Husserlovi však musíme provést v jeho ontologických a metafyzických předpokladech, jimž se – jak známo – Husserl nikdy dost intenzivně nevěnoval: především pak v jeho „monadologii“ a ve stanovení limitů (mezi) jeho metody „redukce“.

88-838

Nejnovější vývoj astrofyziky, a zejména astrofyzikální kosmologie ukazuje, jak neudržitelná je empiristická gnozeologie, která chce vycházet z tzv. základních (elementárních) empirických dat (chápaných navíc jako „bezprostřední“). Je tu uplatněna metoda zcela odlišná: zkoumá se odhadnou jakási ideální počáteční data, jež se přímo nemohou opřít o žádné druhy pozorování (i když jistou zkušenost předpokládají, ale není to zkušenost jenom nebo hlavně s pozorováním, nýbrž na prvním místě zkušenost s interpretacemi, s vymyšlením teoretických, prostě myšlenkových modelů), a pak se (pomocí výkonných počítačů) zjišťuje, k jakým výsledkům by po velmi dlouhých etapách vývoj, vycházející z těchto počátků, dospěl. A teprve potom se výsledky takto simulovaného vývoje ideálně stanoveného modelu srovnávají, konfrontují s pozorovanými fakty, s výsledkem pozorování dnešního stavu vesmíru (přičemž to slovo „dnešní“ má zcela specifický význam, totiž jak se vesmír nám pozemšťanům dnes jeví, nikoliv jaký jet, neboť to, co skutečně pozorujeme, není okamžitý průřez „současným“ stavem vesmíru – na takový „současný“ stav je nutno výsledky pozorování teprve transponovat – a to vše za předpokladu, že obecné tzv. zákonitosti se po celou dobu trvání vesmíru neměnily, což vůbec není zaručeno, tak jako není ani zaručeno, že při transpozici na časovou osu neděláme hrubé chyby tím, že tu uvažujeme lineární průběh času). Elementárně důležitou okolností je však právě to, že na postupu a metodě takovéto zcela nové, supermoderní disciplíny lze studovat způsob poznávání v jeho genezi a tak zjišťovat, že na počátku je vždy ražení zkusmých pojmů, pojmových souvislostí, předpokladů věcných (modelově!) atd., a teprve pak následuje zjišťování jejich vhodnosti a platnosti.

88-839

25. IX. 88

Tím je pronikavě opravena koncepce samotné „empirie“: myšlení buduje nikoliv na základě empirie smyslů, tedy na tzv. smyslových datech, smyslové zkušenosti, nýbrž na zkušenosti své vlastní, tj. na zkušenosti myšlení a s myšlením. Ověřování vymyšlených, myšlenkově konstituovaných modelů následuje až na druhém místě. A už vůbec nejde o konfrontaci s běžným pozorováním (to bylo vzato v úvahu už na začátku, ovšem i s tím, že právě běžné pozorování může také zavádět, neboť každé pozorování je zároveň interpretací pozorovaného, a tu může dojít v některých případech k hrubým chybám systémové povahy, které se jako chyby neodhalují nikterak snadno a mohou být sdíleny nejen většinou v určité době, ale dokonce po dlouhou dobu celých epoch, zvláště když jde o ty jejich elementy, jež nemohou být přímo kontrolovány nějakým pozorováním). V tom smyslu lze opravdu tvrdit, že základní a rozhodující zkušenost, na níž musí být založeno každé pravé poznání, je zkušenost s myšlením: právě s myšlením si musí člověk vědět rady, neboť myšlení neznamená jen cestu k pravdě, ale také cestu k omylům, ba dokonce může znamenat i cestu ke lži a k podvodům. Myšlení znamená to rozhodující pole, na němž se rozhoduje o dobru i o zlu, o rozumnosti i o šílenství, o blahu i o katastrofách. A proto se člověk musí na základě svých zkušeností především vyznat ve svém vlastním myšlení, chce-li se vyznat ve všem ostatním, neboť ve všem ostatním se může vyznat jen ve svém myšlení, prostřednictvím svého myšlení a za pomoci svého myšlení. Zkušenost je opravdu důležitá, ale nejdůležitějším oborem zkušenosti je zkušenost s myšlením; bez této zkušenosti a bez myšlení, které je správné díky této zkušenosti, nestojí veškerá ostatní zkušenost za nic.

88-840

25. IX. 88

Proti Husserlovi musíme vznést v jedné věci zásadní námitku. Husserl totiž považuje subjekt (přesněji das Subjekt-sein) za jediné absolutní bytí (Sein). Ale to není pravda. Subjekt má nutně svou genezi, a proto musíme mluvit o tom, jak vzniká a jakým způsobem je konstituován. Za druhé musíme upřesnit, co rozumíme oním slovem bytí (Sein). Jestliže všechno, co jest, můžeme považovat za jsoucí, a tedy za jsoucno, a jestliže každé jsoucno má své bytí ve smyslu FYSIS, pak subjekt není ani jsoucno, ani nemá žádnou svou FYSIS, nýbrž má jen ‚své‘ tělo, jež ovládá a jehož prostřednictvím ovládá i své okolí (v obou případech jen do jisté míry). O tzv. absolutním bytí (tj. jako o bytí odděleném ode všech jiných bytí a tedy i od bytí všech jiných jsoucn) bychom mohli mluvit jen v případě naprosto izolovaných primordiálních událostí, jež navíc ani nejsou schopny reagovat jedna na druhou. Ale takové události nemůžeme vůbec považovat za jsoucí ani za jsoucna, neboť jsoucnem se událost stává jen za několika předpokladů: především, že se ve svém zvnějšnění otvírá vůči jiným událostem, tak aby na ni mohly reagovat, tj. že pro ně nabývá (aktuálně) předmětnou podobu, že vůči nim vystavuje svou vnější, předmětnou stránku. To však nemůže učinit událost mimosvětelná, neboť jí k tomu chybí onen otevřený prostor, který umožňuje jednak vůbec vnější vztahy, jež nejsou možné bez distance, tedy právě bez onoho volného prostoru, bez jeho otevřenosti (příčemž tímto „prostorem“ musíme rozumět nejenom prostor, ale také čas, které ostatně od sebe nezle oddělovat). A na druhé straně absolutní bytí nemůže být chápáno ani jako vnitrosvětelné, neboť uvnitř světa je každá absolutnost, každá oddělenost ode všeho ostatního ex definitione vyloučena.

88-841

26. IX. 88

Když v jednom rukopisném zlomku mluví Husserl o tzv. dvojité latenci já (eine doppelte Latenz des Ich (*Erste Philos. II*, 409, ř. 11, a. n.), chce tím zdůraznit nutnost rozlišení a (původní latence subjektu, který se ještě nerozvinul (nevyvinul, nedospěl) k „sebeuvědomění“ (die ursprüngliche Latenz des noch nicht zum „Selbstbewusstsein“ entwickelten Subjekt) a b) latence *lidského* (podtrhuje sám Husserl) já, který je subjektem aktů (die Latenz des *menschlichen* Ich, das Aktsubjekt ist). (ř. 10–14). Toto místo by se zdálo nasvědčovat tomu, že onen posun od širšího pojetí Leibnizova nedošel ještě takové fixace, jak by se mohlo zdát z jiných míst. Nemůže být sporu, že z uvedené citace zřetelně vysvítá, že Husserl tu považuje za subjekt i takový, který ještě nedošel k sebeuvědomění a který se – to už je náš krok – proto nemůže považovat za subjekt lidský. Zároveň se citát zdá naznačovat, že jen lidský subjekt může být chápán jako „Aktsubjekt“, tedy že jen lidský subjekt je schopen vykonávat akty, činy. To zase svědčí o tom, že na nižší než lidské úrovni Husserl odmítá mluvit o jakýchkoliv „aktech“. A v tom nemůžeme souhlasit. Nicméně stále to může ještě být otázka terminologická. Husserl může pro nižší než lidské „akty“ zavést jiný termín a termín „akt“ vyhradit pro akty lidské. – Vzniká otázka, jak vůbec může Husserl ze svých pozic mluvit o subjektu, který není lidským subjektem a který dokonce ještě není schopen si sám sebe uvědomovat, být si sebe vědom. Existuje snad možnost se „vcítit“ do takových nižších subjektů? Ale v čem spočívá potom jejich subjektivita, jestliže ne ve vědomí samých? (My bychom ovšem dali přesnost svému termínu „subjektnost“, neboť „subjektivita“ mate).

88-842

26. IX. 88

Když chceme vyložit, co rozumíme (právě my a dnes) křesťanstvím, a když má mít nějaký smysl (pro nás i pro jiné), že se ke křesťanství přihlašujeme nebo za křesťany považujeme, stojíme nutně před úlohou, kterou nemůžeme a ani nesmíme obejít, totiž užít prostředků jazykových a pojmových, které nám dnes jakožto lidem konce dvacátého století jsou k dispozici, abychom právě jejich „prostřednictvím“, za jejich pomoci a přímo skrze ně ve určitých svých formulacích a za nim v určitém pojetí, v určitých koncepcích uchopili pro sebe i pro ty druhé myšlenkově, tj. v jakýchsi myšlenkových konstrukcích a modelech, to, k čemu se vlastně hlásíme a co pod tím slovem – a nejenom slovem, ale pod tím celým programem – vlastně chápeme. Samozřejmě že se při tom budeme odvolávat na starší a nejstarší formulace jiných, ale také těm musíme nějak rozumět a nějak je svým vlastním (dnešním) chápáním a myšlením zpřítomnit a interpretovat. Abychom to činili tak, že víme, co přitom děláme, musíme se pokoušet mít co nejméně pod svou kontrolou jak své myšlení, tak způsob svého jazykového vyjadřování, promlouvání. Když jde o věci tak důležité, nemůžeme se spokojit s konfuzí ani s přibližností, nemůžeme se odvolávat na obecné mínění a obvyklý úzus, nemůžeme odvádět stranou a zeslabovat péči o přesnost a přiměřenost svého promlouvání a svého promyšlení základní problematiky, která k tomu náleží. A jestliže se do této naléhavé a naprosto neodkladné záležitosti nechceme nebo nemůžeme pouštět sami, musíme to nechat jiným a respektovat to, co oni v té věci podniknou a již podnikají, neboť oni to dělají za nás a pro nás, a na kvalitě jejich práce závisí i to, jak dalece naše orientace vlastní bude pravá či falešná a zmatená.

88-843

25. IX. 88

Problém „struktury“ subjektu nepochybně nadále zůstává naším úkolem, ale předně už nadále nemůžeme a nebudeme mluvit o ontické struktuře (jak jsem to dělal před lety), neboť povaha subjektu nepřipouští, abychom jej považovali za jsoucno (nemá své „nitro“, spíše naopak je sám „nitrem“ ‚svého‘ těla, už proto, že je oproti tělu, které je „vysunuto“ do minulosti resp. je reziduem tohoto vysunutí, naopak „vysunut“ do budoucnosti“ – a samo toto vysunutí do budoucnosti dává mu přinejmenším zčásti povahu čehosi „vnitřního“, „niterného“). Nemůže-li být subjekt považován za jsoucno, nemůžeme zkoumat jeho ontický charakter (leđa snad nějakou jeho „stránku“, pokud se ukáže mít povahu „jsoucna“ anebo jsoucnu nějak blízkou či podobnou). To vše však nikterak neznamená, že nelze vůbec mluvit o nějaká strukturovanosti subjektu, a tedy také o jeho struktuře; musíme jen dbát o to, abychom – mluvíce a myslíce o struktuře – nepozorovaně nezapadli do kolejí uvažování o subjektu jako o jsoucnu, tedy jako o něčem, co má svou předmětnou, objektivní stránku. Tuto chybu jsem kdysi dělal třeba tím, že jsem mluvil o vnitřní a vnější stránce subjektu. Chyba spočívala v tom, že jsem ztotožňoval celek události s integrovaným subjektem. To se jeví jako nevýznamná chyba při uvažování o velmi nízkých, primitivních událostech – u těch nejjednodušších se jejich subjekt ještě nevytvořil, resp. je s nimi totožný, protože se z nich ještě nevydělil. Ale dokonce i termín „vydělení“ není legitimní, protože subjekt není odděleným kusem události, nýbrž je událostí vytvořen, ustaven – a ještě přesněji řečeno: spoluustaven. Sama událost totiž není svými prostředky s to subjekt ustavit; subjekt musí být „povolán“ a „vyvolán“ k ex-sistenci „odjinud“, totiž z budoucnosti – a do budoucnosti (odtud jeho vysunutost).

88-844

26. IX. 88

F. M. Bartoš ve své po válce (1947) vydané brožurce *Z dějin hesla Pravda vítězí* říká, že u Husa se zcela logicky setkáváme s citováním textu III. Ezdráše i hlavní myšlenky, protože „jeť podstatným kusem duchovního odkazu Otce české reformace i jeho životního díla kult pravdy, kult původu s rázu náboženského, který se však dosti rychle posvětštuje. Děje se to hlavně tím, že čeština té doby nemá výrazu pro spravedlnost, takže slovem pravda zahrnuje i spravedlnost.“ (s. 17–18). A potom, když tak interpretuje Husovu výzvu, abychom „pravdy každému přáli“ jako „pravdy i spravedlnosti“, dodává: „U Husa a u lidí filosofického školení dochází výraz pravda ještě dalšího posvětštění tím, že obsahuje v duchu středověké theologie ne snad jen pravdu náboženskou, čerpanou z bible, nýbrž i rozumovou, vědeckou.“ Toto Bartošovo hodnocení se však zdá být poněkud lehkovážné. Nemůže být zajisté sporu o tom, že nejstarší doklady myšlenky o vítězící či vítězné pravdě jsou popravídle provázeny náboženským koloritem (folklórní nebo i vážnější povahy), ale to vůbec ještě neznamená, že sama myšlenka je opravdu náboženská. Nic tomu totiž ani nenasvědčuje. Sama historka z III. Ezdráše (kterou F. M. Bartoš charakterizuje jako „typickou povídku orientální“) je pramálo náboženská, spíše tam zůstává veškeré náboženství stranou, mimo hlavní zájem a téma. V celé historce, kde jde o to, co nebo kdo je nejsilnější, není o Bohu či bozích vůbec zmínka, jen Zorobábel na konci svého povídání vysloví formuli: Požehnán buď Bůh pravdy! (4. 40). Něco podobného vidíme ostatně i u citovaného Polybia, kde příroda!/! ustavuje pravdu za nejvyšší

bohyni, ale jinak žádný znak nějakého božství není vůbec zmíněn. Myslím, že o nějakém „kultu“ pravdy lze těžko mluvit.

88-845

26. IX. 88

Myšlenka, že „pravda je nade vše větší a silnější“, jistě není v III. Ezdrášovi nikterak původní; období lze najít také v jiných textech téže doby a dob dřívějších (F. M. Bartoš poukazuje zejména na tzv. sapienční literaturu, rozšířenou po celém Orientě). Ale to vůbec neznamená, že tím je zmenšován význam této myšlenky, právě naopak. Tato myšlenka se prosazovala a prosadila způsobem, který měl nepřehlédnutelnou polemickou stránku: hrubá síla a moc tu byly relativizovány, poslední slovo měla si podržet pravda, silnější než jakákoli jiná „síla“ a mocnější než jakákoli jiná „moc“. U Polybia nalézáme docela zřetelný doklad onoho významného povědomí, že pravda může být i „na dlouhý čas potlačena ve tmách“, ale že to není nikdy poslední slovo. Naopak: nakonec pravda vždy vítězí a triumfuje nade lží, a to nikoliv snad proto, že se mezitím najde nějaká větší moc a silnější síla, která by jí dopomohla k vítězství, nýbrž z příčin podstatně hlubších (i když se tím nikterak neškrtná možná spolupráce vnějších sil a vnější moci při vybojování vítězství pravdy – to je však problém, který musí být řešen odděleně a se zvláštním přihlédnutím k některým historickým zkušenostem). Pravda „se jaksí sama vkrádá do lidských duší“ a takto zevnitř si je podmaňuje, takže není zcela bezmocná a bezbranná. Dovede si opatřit bojovníky za pravdu, ale vposledu vítězí „sama sebou“. Tu je zcela zřejmé, jak moc pravdy je postavena do naprostého protikladu proti jakékoliv moci a síle jiné, tj. jiného druhu, a to tak, že nemůže být pochyb o tom, že veškerá síla a moc jiná, která nesetrvává v úctě a poslušnosti pravdy, je relativizována a vlastně zbavena legitimacy. Vnější síla a moc jsou legitimní, jen pokud slouží pravdě, tj. nemají svá oprávnění samy v sobě.

88-846

26. IX. 88

Heidegger ve své univerzitní rektorské inaugurační (resp. nástupní) řeči prohlásil mj. že tázání se stává samo nejvyšší formou vědění. Uvážíme-li, jakou důležitost v řeči připisovat univerzitě a vědě vůbec a jak zdůrazňoval, že univerzita je školou, která z vědy (na základě vědy) a skrze vědu bere vůdce (plurál!) a strážce osudu německého národa do výchovy a do pěstební péče (s. 10), pak je zřejmé, že nejvyšší výkon pedagogický, jaký může a má univerzita podat, je přimět různé vůdce a strážce národního osudu, aby se také naučili tázat, a to nikoliv jako prostředek k zjišťování faktů, ale jako způsob nejvyššího vědění. A o samotném národním osudu se Heidegger vyjadřuje také poměrně jasně: k moci musí podle něho přijít jednak věda, jednak německý osud. Ale v čem spočívá tento německý osud? Je hluboce spojen právě s onou vědou, a věda, veškerá věda! je filosofií, ať si to přiznává nebo nikoliv, a zůstává zakotvena v tomto svém filosofickém počátku. A osudem německého lidu (národa) je znovu se vystavit moci tohoto počátku našeho duchovně-dějinného bytí (Daseins). Tímto počátkem je vznik řecké filosofie. A tak se ono dvojí, o němž Heidegger mluví, totiž věda a německý osud, ukazuje vposledu jako jediné: univerzita má život německého národa opět spojit v nerozlučný svazek s tím, co tvořilo původní bytostné určení řectví: Němci tu mají navázat na to, co se poprvé ukázalo a prosadilo u Řeků, ale čemu sami Řekové nebyli dost věrní. Němci se mají ukázat právě dnes jako věrnější.

Heidegger ví, že onen „osud“ (který je vpravdě posláním) je mocnější než jakékoliv vědění o věcech, a že vědění proto musí před tímto osudem selhat. Ale záleží na tom, aby to bylo právě selhání, tj. selhání před pravým osudem. Teprve tehdy „jsoucí“ propůjčí vědění svou pravdu (s. 11).

88-847

26. IX. 88

Data a výročí představují něco v podstatě nahodilého, neboť vše záleží na našem souřadnicovém systému, tj. kalendáři, a na pro dějiny tak nahodilých okolnostech, jako jsou pohyby těles (nebeských) našeho slunečního systému. Filosofie nemiluje nahodilosti, a musí-li se už do nich zaplést, ráda a s chutí mezi slavná nebo jinak významná výročí připomínky výročí neslavných, někdy dokonce zahanbujících, pokud z toho může vytěžit něco filosoficky podstatného (a to ovšem znamená: něco životně významného pro všechny). A tak, mám-li říci něco právě jako filosof, bych chtěl připomenout jedno nekulaté výročí, které není výročím českým, ale které – bude-li správně pochopeno ve svém významu – může účinně a velmi žádoucím způsobem zahanbit všechny filosofy vůbec, zejména pak naše filosofy, a dokonce všechny politicky myslící a politicky jednající občany právě v našem národě, v naší společnosti, ačkoliv výročí – totiž 55. výročí – které uplynulo letos koncem května – se na první pohled týká pouze jednoho německého filosofa, největšího nebo alespoň jednoho z velikánů filosofie našeho století, na němž se osvědčilo staré přísloví, že *corruptio optimi pessima*, že pád nejlepšího je nejhorší. Kdo však vidí dál než k tomu, co se samo ukazuje, a nenechá se tím zjevným pomýlit, uvědomí si širší souvislosti nejen historické, které už zapadly do minulosti, ale dějinné, do nichž zůstáváme všichni zapleteni ještě i dnes a snad právě dnes. – Krize a demoralizace německého lidu a německé společnosti na počátku třicátých let se od naší současné, přítomné krize liší pouze tím, že my stojíme teprve před debaklem a zhroucením hospodářským, a můžeme mít ještě naději, že tomu nejhoršímu unikneme, že se tomu vyhneme. Ale jinak tu jsou obrovské podobnosti formální.

88-848

26. IX. 88

Vyročí, na něž letos zvláště jsme upozorňováni, jsou spjata a také v povědomí většiny lidí spojována s osudy našeho státu: 1918 byl obnoven, 1938 ztroskotal, 1948 ztratil význam státu, a tak se ukázalo, že se vlastně po válce řádným suverénním státem nikdy nestal. Pokus o jakési opatrné reformy v roce 1968 byl zardoušen a společnost se dostala do situace v některých směrech horší než před první válkou. Stát až dodnes nikdy nebyl obnoven tak, aby bylo možno mluvit o státní samostatnosti a svébytnosti. Vzniká otázka, zda tyto osudy našeho státu v posledních 70 letech opravdu mají do té míry přitahovat naši pozornost a náš zájem. Je tomu letos právě 60 let, co přední myslitel český prohlásil, že „myšlenka, že stát nestojí o vážný zájem, jest hlouběji založena než všechny theorie politické“ (Válka, s. 91) a že „je dnes zájem o stát a všechno, co s ním souvisí, upřílišený“ (tamtéž). „Jakmile uznáme, že život lidský má hlubší smysl, než jen býti nositelem politických proměn (a přirozenost naše nás nutí to uznati), pak veřejný život a tedy politika a stát se stávají sekundárními aférami.“ „Lidé nejsou produkty společnosti, nýbrž my, živí lidé, každý svým způsobem společnost tvoříme a naše individuální zájmy jsou tedy prvotnější než zájmy organizace a tedy i než zájmy státu.“ A Rádl pak se dovolává Masarykova hesla

z konce Světové revoluce, „Ježíš, nikoli Caesar“. Když si dobře promyslíme, v čem tkví příčina naší předkrizové a začínající krizové situace, pak každý, kdo má oči k vidění, musí uznat, že tato příčina není v tzv. omezené suverenitě našeho státu, ba ani ve vměšování a intervenci zvenčí, nýbrž primárně v politickém a hospodářském systému. Odtud pak musí začít eventuelní náprava – ovšem vědět jak!

88-849

26. IX. 88

Dnes se kromě politických slepců všichni shodneme na tom, že žijeme v předkrizovém a možná už krizovém stavu. Budeme se však asi dost lišit v tom, jak budeme tuto krizi interpretovat, tj. co budeme vidět jako kriticky ohrožené a kde budeme hledat příčiny tohoto předkrizového nebo krizového stavu. A už naprosto rozdílné budou názory na to, co proti krizi podniknout a kde nasadit nejdříve. Naše vědomí či povědomost o tom, že přichází krize, je založeno spíše na pocitu než na řádné analýze. Situace je dnes dokonce taková, že řádná analýza není snad vůbec možná. A nejenom proto, že údaje, informace a jejich zpracování jsou vesměs velmi nespolehlivé, ale protože metodicky je nejasno, zásadní koncepce jsou pochybné, nefungující, představují pouze ideologii a nikoliv vědu a vědění. Nikdo nemá představu dost jasnou, co by se mělo podniknout. A za takových okolností se musí stát každá nerozvážená změna jen dalším prohloubením krize resp. k němu přispět, dokonce otře přímo vyvolat. Navíc nemáme kompetentní odborníky, kteří by zároveň mohli počítat s důvěrou většiny obyvatel, bez níž ani ten nejlepší plán nemůže ničím skutečně pohnout. Dnes všichni velice přesně víme, co nechceme, ale buď vůbec nemáme žádnou představu toho, co bychom chtěli, anebo jsou naše představy vágní, absurdní až bláznivé, a zejména se v nich naprosto neshodneme. Nedovedem být dost kritičtí k sobě, nedovedeme s porozuměním naslouchat druhým, jsme netrpěliví, ale také nespolehliví, těkáme, ale neumíme přemýšlet. Na jedné straně jsme plní předsudků, na druhé zase plní komplexů, sebe přeceňujeme, ty druhé podceňujeme, nemáme respekt ke kompetenci a vědomostem, chováme se nedospěle, jsme političtí teenageři a ustrnuli jsme v dalším vývoji.

88-850

26. IX. 88

Když Heidegger v závěru svého S+Z, v § 74 mluví o základním ustavení dějinnosti, vychází ze jsoucího, které je ve svém bytí bytostně budoucí, takže se může nechat zpět vrhnout do svého faktického „zde“, a staví toto bytí na roveň (ztotožňuje je) se jsoucím, které je jakožto budoucí stejně původně bylé (s. 509, GA Bd. 2: Nur Seiendes, das wesentlich in seinem Sein *zukünftig* ist... das heisst nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich *gewesend* ist...). Konfuze uvedených formulací spočívá v nerozlišování toho, co jsme my rozlišili: jsoucná (pravá) nejsou bytostně budoucí, neboť jakožto jsoucí jsou přítomná (aktuální), jakožto budoucí (nebo bylá) jsou nejsoucí. Proto „jsoucí“, které je „bytostně budoucí“, by nutně jakožto „jsoucí“ muselo být svým vlastním opakem, totiž nejsoucím. Chceme-li proto opravdu vycházet z toho, co je „bytostně budoucí“, pak nemůžeme mluvit o jsoucím, a dokonce ani o bytí tohoto jsoucího, neboť jakožto bytí jsoucího je časově koextenzivní s celkem jsoucího, tedy zcela obdobně jako jeho FYSIS. FYSIS však nikdy není a nemůže být bytostně budoucí, ale je jen jakousi „objektivní“ či „reálnou“ „abstrakcí“ (ne tedy jen myšlenkovou

abstrakcí skutečného (pravého) jsoucna jakožto události časového průběhu. „Bytostně budoucí“ může být jedině subjekt této události-jsoucna, pokud se ve spolupráci s touto událostí jako její subjekt ustavil; subjekt totiž jediný je vysunut z přítomnosti (aktuality) do budoucnosti. Avšak právě o tomto subjektu, vysunutém do budoucnosti, nemůžeme říci, že je bytostně budoucí, ale ani že je bytostně („stejný původně“) bylý. Jako „bylý“ se subjekt může konstituovat (či rekonstituovat jen ve své vykloněnosti do budoucnosti, která však není bytostná, a zejména není „bytím k smrti“.

88-851

26. IX. 88

Vykloněnost subjektu do budoucnosti vůbec není primárně a hlavně předjímáním (vlastní) smrti a svého troskotání na ní, ale je to otevřenost vůči budoucnosti vůbec, s Rahnerem řečeno „absolutní budoucnosti“, nikoliv tedy pouze vlastní budoucnosti. Proto také vztah subjektu k budoucnosti je elementárně, ba propastně odlišný od vztahu samotné události k budoucnosti. Pouze subjekt je schopen se vztáhnout k budoucnosti jako nejenom své, a to díky své emancipaci z rámce událostního dění, díky němuž se jako subjekt ustavil. Pro konstituci i pro „situovanost“ subjektu je zakládající jeho transgrese, tj. jeho vykročení mimo rámec událostního dění, jíž se ustavuje ve své subjektosti (Subjektivität, Subjektivität nebo Subjektivität). Jeho vykloněnost do budoucího není výsledkem jeho vlastního aktu, ale je mu za jeho vlastní akt „připočtena“. V dějinách došlo k tomu, že vlivem různých okolností a kulturních vazeb a souvislostí se tomuto vyklonění subjektu do budoucnosti (aniž by se to takto pojmově uchopovalo) říká víra, resp. akt víry. K nejstarší tradici náleží už povědomí toho, že – řečeno našimi termíny – subjektem tohoto aktu je nikoliv přímo, nýbrž zprostředkovaně věřící subjekt, ale že zároveň je tato jeho víra darem, a jak my si ukazujeme, darem přímo konstitutivním, neboť subjekt nežije žádnou svou FYSIS, neboť žádnou nemá, ale svou vírou, kterou ovšem také doslovně vzato „nemá“, která však je vskutku „vere“ jeho vlastní vírou. Proto můžeme na jedné straně o víře mluvit jako o nejhlubší zakotvenosti, neboť jejím počátkem a zdrojem není nic jsoucího, nýbrž sama ryzí nepředemětnost, a zároveň také jako o nakloněnosti k činu. A tu je další bod, kde Heidegger musí být revidován.

88-852

26. IX. 88

Pro Heideggera totiž právě díky tomu, že „Dasein“ či člověk je jsoucí, jež je bytostně budoucí, může být vržen zpět do svého faktického „zde“ (nebo „tu“). Ale to je hrubě falešný fenomenologický „popis“. Ve víře, jak jsme si právě řekli, je subjekt nejen konstituován ve své subjektosti, ale také ve své akceschopnosti a aktivitě – to je ta Rádlova „nakloněnost k činu“. To, co Heidegger popisuje jako vrženost do vlastního „Da“, je ve skutečnosti původně a v pravém smyslu aktivita, akt subjektu. Subjekt se ve svém aktu neprožívá jako oběť vrženosti, nýbrž naopak jako ten, který zmáhá okolnosti. Když je subjekt aktivní, když podniká, vykonává akt, je takříkajíc „ve svém živlu“, koná to, co k němu bytostně náleží, není vržen, ale vrhá se do své situace, tj. vrhá se do činnosti, do práce. V připravenosti k této práci, v nakloněnosti k činu nepřebírá subjekt vlastní vrženost, aby v daném okamžiku uchopil svou chvíli, nýbrž přejímá své poslání, odpovídá na svou povolanost, na výzvu, jež ho oslovuje právě v této chvíli a jež

právě tuto chvíli činí ve své adresnosti pro subjekt tou pravou chvílí. V takovém momentu je dokonce subjektu poněkud cizí onen popis, že svou chvílí „uchopuje“, ba dokonce že ji „přejímá“ (ani jedno ovšem není v originále, kde Heidegger mluví o převzetí vlastní vrženosti, ale o tom, „okamžitě být pro „svůj čas“, pro „svou chvílí“). To, co líčí Heidegger, není skutečná situace subjektu, nýbrž nepravé, nenormální, nezdravé prožívání této subjektivní situovanosti, prožívání, jež se dostává se skutečnou, „pravou“ situovaností do rozporu, do konfliktu, jež se s ním vlastně rozchází a jež resignuje na tu nejvlastnější povolnost, na poslání, na bytostnou „vyzvanost“ subjektu a je místo toho fixováno na smrt a nicotu.

88-853

26. IX. 88

Heideggerovské téma vrženosti ovšem není beze smyslu; subjekt, který je aktivní a chce být aktivní a vrhá se sám do aktivity a do práce, zajisté zjišťuje, že se ocitá v situacích, které si nevybral tak docela podle své volby. Ale tyto situace mu nejsou tak cizí, aby se cítil jako někdo, kdo do nich byl vržen jako do cizoty. Cizota to také nikdy není, neboť člověk od svého narození se na svou zasazenost připravuje, adaptuje se, většinou ji bere jako samozřejmou danost a teprve po delším čase, když začíná „brát rozum“ a je schopen srovnávat svou situaci se situací jiných, sobě nějak podobných, si uvědomuje, že to také záleží na něm, aby jeho situace byla výhodnější. A teprve v této chvíli, kdy začíná usilovat o změnu své situace a své situovanosti, a když v důsledku toho naráží na překážky a limity, jež se zdají být nepřekročitelné, začíná prožívat svou „poslední pasivitu“ jako vrženost. Ale to všechno znamená, že vrženost (pocit vrženosti) není tím základním pocitem, že jím to nikdy nezačíná, že to je záležitost mnohem pozdější a že přebujelý pocit vrženosti je vlastně chybou, omylem, scestím, že jde o „nemocný“ pocit, o jakousi pathii prožívání. A to platí dokonce i tehdy, když ona zkušenost nepřekročitelných mezí opustí sféru vnějších limitů např. Společenských nebo přírodních atd. a kdy se onen zážitek soustředí na existenciální rovinu, v níž jakoby platí, že člověk jako konečná bytost nepřekročí svůj stín, eventuelně že nikterak nedosáhne pevné země pod nohama, jistoty a bezpečnosti přesvědčení, že jeho život má smysl, apod. Uměřenost, „střed“ je tu zajisté proto, aby extrémní prožitky oscillovaly kolem něho, ale je to také střed, který jasně ukazuje, že jsou jenom okrajem, horizontem, mezí.

88-854

27. IX. 88

Metodicky si jen s prospěchem rozdělíme své posuzování Heideggerova manifestovaného vztahu k nacizmu na dvojí záležitost: a) na jedné straně nám půjde o Heideggerův vztah k politice a politickému životu vůbec, b) na druhé straně nám půjde o ideové důvody, resp. motivy v samotném Heideggerově myšlení, které jej eventuelně s nacizmem resp. s tzv. německou „revolucí“ spojovaly nebo alespoň sblížovaly. Kdybychom tento dvojí od sebe odlišný kontext nerozlišovali, dopustili bychom se chyby nebo dokonce hned několika chyb, které by zavinily, že celé posuzování by ztratilo nejen přesvědčivost, ale především svou zdůvodněnost a věcnost. Jde totiž o toto: najdeme-li vnitřní motiv v Heideggerově myšlení, které vycházejí nacizmu vstříc a mohou cítit nějaký druh spřízněnosti se samotným hnutím (ovšemže ne s ideologií, tu Heidegger prostě nebral vážně a někdy dokonce ani vůbec na vědomí), pak to musíme chápat také

jako jistou relativní omluvu pro Heideggera, nikoliv *pouze* jako přitěžující okolnost. Jde totiž o to, že nacismus, resp. ono lidové hnutí německé, s nacismem spjaté a na kterém se nacismus vlastně „svezl“, nebylo tehdy a popravdě řečeno není ještě ani dnes tím, zač jej schematicky a ideologicky máme. Tady bude na místě si připustit, že v tehdejší situaci v Německu (prohraná válka, rozpad hospodářství a finanční, zatíženosti dluhy vůči vítězným mocnostem a k tomu světová hospodářská krize ještě navrch!) toto hnutí svou sílu čerpalo z obrovské nespokojenosti a přímo nelidské situaci většiny Němců, pro něž naopak zase znamenalo jedinou perspektivu, jedinou naději. Atmosféra počátečních vítězných kroků se zdála věstít zásadní obrat z tohoto svrabu, a je třeba říci, že alespoň něco z těch nadějí strana opravdu splnila (okolnosti zatím stranou).

88-855

27. IX. 88

Situace v Německu koncem dvacátých let připomíná situaci carského Ruska po únorové revoluci: demokracie vlastně jen na papíře, nezakořeněná, společnost v rozkladu a ve zmatcích každý program jen trochu promyšlený měl v těch zmatcích, jež panovaly především v myslích lidí, cenu zlata. Samozřejmě že každý, kdo měl oči, mohl vidět povážlivé trhliny a nedostatky onoho nového programu, ale to nepadalo mocna váhu. Lidé v Německu stejně tak málo myslili politicky jako o pár let později v Německu. Fakticky bylo na konci světové války Rusku také poraženým státem s nefungující ekonomikou atd. Jako hnutí to je vlastně něco velmi podobného, je to nepochybně obojí hnutí sociální a socialistické, i když odlišnosti jsou také veliké. V obou případech jde o selhání sociálních demokratů a o selhání demokracie (o níž ostatně nikdo moc nic neví) a o vítězství protidemokratických programů. Ideologie bolševická je ovšem jiná, je mnohem promyšlenější, protože má nač navazovat, a tím nemyslím jen na Marxe a marxismus, ale i na to, že politicky se marxismus formoval také v návazání na zkušenosti francouzské revoluce a zejména na zkušenosti pařížské komuny. To všechno v Německu chybí, Marx a marxismus je passé, něčím odbytým, co málokdo ještě bere vážně, a nacismus prakticky navazuje zejména na revoluční metody bolševické, jen je předznamenává jinou ideologií, nacionální a germánsko-rasovou. Ale čerpá zejména ze situace totalitního rozkladu společnosti a rekrutuje své aktivisty z velmi četných vrstev desperátů, kteří pak stále víc udávají tón celému hnutí. Ostatně i v revolučním Rusku se stále víc prosazovali takoví desperáti proti starým „členům strany“ a dostávali se do významných funkcí zejména v policii a jiných státních orgánech, ale i jinde.

88-856

27. IX. 88

Díky (nebo spíš vinou) francouzské revoluce a zejména její romantizující interpretace se ujala myšlenka, že národní nebo společenská obnova má svého hlavního nositele v „lidu“ (tj. v tzv. „lidu“), do něhož resp. do jehož obrazu (velmi daleko vzdáleného od skutečnosti) byly kladeny všechny základní hodnoty a tvrdilo se, že „lid“ je tvůrcem všech hodnot. Tomuto falešnému učení podléhali také intelektuálové, a tak není divu, že byli ochotni přehlížet nápadné projevy pahodnot a nekultivovanosti a nebrali je vážně s tím, že jde jen o průvodní jevy, dočasné a zejména neschopné pokazit to, co pochází se samotného zdravého jádra lidu. skutečně prohlédnout byli schopni jen nemnozí, ale většinou zase jen ti, co neměli šanci ani dobrý důvod, proč takové „povrchní průvodní jevy“

přehlížet nebo omlouvat. V Německu sice byla situace vyostřenější než například u nás po roce 1948; ale co bylo možno vidět hned po tzv. „Únoru“, bylo otřesné. Nejde mi jenom ani na prvním místě o ty, kteří ze strachu a ze špatného svědomí honem vstupovali do strany, ale jde mi hlavně o intelektuály, nezřídka renomované a dokonce věhlasné, kteří sami sebe přesvědčovali a zahlušovali v sobě námitky a pochybnosti a dělali všechno, aby se svezli, aby se mohli přimknout nebo alespoň aby byli považováni za souputníky, byť bezpartijní. A to u nás nebyla situace společensky, ekonomicky atd. dezolátní nebo alespoň zdaleka nikoliv tak, jako v Rusku 1916-17 nebo v Německu 1920-25 a zvláště 1929. Když třeba srovnáme třeba našeho Mukařovského, vědce mezinárodní pověsti, který byl po světě znám jako strukturalista a podal řadu velmi cenných prací takto zaměřených – a všechno své životní dílo vhodil na hnůj a stal se rektorem, který prodal svobodu univerzity – je to lepší nad Heideggera?

88-857

27. IX. 88

Na rozdíl od Mukařovského Heidegger neodhodil ani to nejmenší ze své filosofie a ze svého dosavadního díla, kterým se už do té doby stal známým (i když jeho tehdejší věhlas se s věhlasem Mukařovského v r. 1948 vůbec nedá srovnávat). Naopak: přijal – i když s váháním – volbu svých kolegů, dokonce na jejich nátlak nebo alespoň radu vstoupil do NSDAP, ale měl svou vlastní ideu, jak toho celkového obrodného hnutí národního využije a jak se mu dá do služeb tím nejlepším způsobem, jaký považoval za nanejvýš nutný – a veřejně to vyhlásil ve své nástupní rektorské řeči. O ničem takovém nemůže být ani řeči u Mukařovského, který vyčerpал asi všechnu svou energii v těch dnech k tomu, aby tím rektorem zůstal. Naproti tomu Heidegger, který již po několika měsících nahlédl, že z jeho plánu nic nebude, se rozešel se svou funkcí rektora takřka manifestačním způsobem: do seznamu navrhovaných děkanů zařadil dokonce židy, ba jednoho z nich, von Möllendorfa, navrhl na děkana lékařské fakulty, ačkoliv právě on byl jako předchozí rektor donucen k rezignaci, neboť byl žid. Kromě toho v onom návrhu, který Heidegger předložil ministerstvu na výslovné vyzvání a s upozorněním, že přinejmenším ve funkci děkanů musí být spolehliví partajníci, Heidegger uvedl kolegy, kteří byli jako osoby i jako odborníci uznávaní, a žádný z nich nebyl členem strany. To byla zcela nepochybně troufalá provokace. Kupodivu si právě této věci Heidegger nebyl dostatečně vědom. A když byl osobně vyzván, aby věc napravil, podal rezignaci, protože v zásahu ministerstva a strany viděl porušení vnitřních samosprávných pravidel, platných od nepaměti na univerzitách. Ještě ani v tomto okamžiku nevěděl Heidegger, s kým má tu čest.

88-858

27. IX. 88

Z toho, co Heidegger hned po skončení války napsal o svém rektorském období, je zřejmé, že ještě po válce (a já mám podezření, že dokonce až do své smrti) dost nepochopil, oč tehdy vlastně šlo. Výslovně charakterizuje toto období své rektorské funkce jako „o sobě bezvýznamný případ“, a říká to v kontextu, kdy alternativou této bezvýznamnosti je jeho koncepce reformy univerzitní a reintegrace jednotlivých vědních oborů v rámci jednotné uni-versity, právě to uni-versitas. Když líčí své jednání na ministerstvu a přímo s ministrem, nevšímá si vůbec pozadí, které se nám dnes jeví jako rozhodující, totiž intervencí a

mocenských aktů strany. Co on tehdy skutečně viděl, to byly nejrůznější mocensko-politické skupiny a zájmová společenství, která všechna přicházela na univerzitu s požadavky a výzvami – samo ministerstvo přitom podle Heideggera hrálo jen vedlejší roli a staralo se hlavně o to, aby si zajistilo jakous takous samostatnost vůči Berlínu (s. 32). Pohrdavě se vyjadřuje o tom, že všude se rozmáhaly jen mocenské zápasy a že nikde nebylo vidět nikoho, kdo by nějak reagoval na Heideggerovy plány. Heidegger se proto cítí zhrzen a nepochopen, a když po jeho rezignaci je jmenován nový rektor (Heidegger sám byl posledním voleným rektorem, a s hrdostí říká, že byl zvolen jednomyslně!), předání funkce a úřadu se sám nezúčastnil jako odcházející rektor a také nepodal za své funkční období žádnou zprávu. O další „dění“ se pak – jak říká – už vůbec nestaral, jen plnil vůči univerzitě a studentům své učitelské povinnosti, a také nikdy nebyl zván k žádným poradám jako bývalý rektor (a k tomu sám dodává, že nic takového ani neočekával). Všude tu vidíme jakousi hlubokou neadekvátnost vidění skutečné situace – jako by NSDAP a hitlerismus neexistoval.

88-859

27. IX. 88

Když bychom právě v tomto bodě měli provést nějaké srovnávání, musili bychom nejspíš sáhnout po případu našeho J. L. Hromádky. Oba se ukazují být koncepčními mysliteli. Ale zatímco Heideggerova koncepce reformy univerzitní vůbec nepočítá vážně s politickým vývojem a politickou situací, Hromádkova koncepce se politického a společenského vývoje přímo týká. Když Barth vytýká Hromádkovi jakýsi falešný profetismus, totiž theologicky nepřipustnou „filosofii dějin“, stojí de facto Heideggerovi blíže, než by se nejen jemu, ale i nám mohlo zdát. Zatímco Heidegger nebere Hitlera a NSDAP vůbec vážně a orientuje se – dost romanticky – na tzv. „hnutí“ („Das Rektorat war ein Versuch, in der zur Macht gelangten ‚Bewegung‘ über alle ihre Unzulänglichkeiten und Grobheiten hinweg das Weithinausreichende zu sehen.“ – s. 39), Hromádka má celou koncepci o krizi evropské (buržoazní, ale nejen v této rovině) společnosti a hroucení starých pořádků, o nutnosti revoluční přeměny, a vykládá si obdobné nedostatečnosti a hrubosti jako dočasné vzedmutí kalu ode dna. Ovšem rozdíl vlastně není tak veliký: theolog těžko může přijít se svým vlastním programem přeměny, filosof se v tom cítí být kompetentnější. Ale Hromádka také uvažuje jen v termínech vnějších revolučních přeměn a převratů, a upozorňuje na to, že dříve nebo později musí přijít ke slovu otázka, kdo v tom nově postaveném domě bude bydlet. Byl přesvědčen dost obdobně jako Heidegger, že nejen strana, ale ani hnutí samo o sobě nemá dost předpokladů a sil, aby si další směr svého vývoje a svého působení mohlo stanovit samo. Tak jako Hromádka byl připraven poukazovat na dědictví křesťanské, Heidegger zase ukazoval na dědictví řecké.

88-860

27. IX. 88

Hromádka vlastně stejně jako Heidegger vidí to „podstatné“ někdy v hloubce, někde za tím, co je vidět a co je nápadné. Jistě je mezi oběma značný rozdíl, a pro mne zvláště je mezi nimi rozdíl v tom, že Heideggera jsem nikdy osobně neviděl a neznal, kdežto s Hromádkou jsem byl v ustavičném spojení od konce války, a znal jsem ho a jeho rodinu dokonce ještě z doby před válkou, než všichni emigrovali. To je sice rozdíl subjektivní, ale velice podstatný. Když člověk někoho dobře a takřka důvěrně zná, velice to ovlivňuje objektivitu jeho hodnocení toho druhého.

Na jedné straně nepropadá tak snadno pokušení toho druhého vidět černobíle a přímo jej démonizovat, na druhé straně mu nemůže odpustit ani to, co by jiným nedělalo starosti. Musím říci, že Hromádka mi „vadí“ daleko víc než Heidegger, že pro mne znamená něco, co se blíží jakési nezahojené ráně, značně bolestivé. Hromádka je promne právě v tom uvedeném ohledu ustavičnou výzvou, iritující výzvou, kdežto Heidegger spíš jen příležitostí k spekulacím a teoretizování. Případ Hromádkův se mi zadírá do mého myšlení, případ Heideggerův mne vcelku nechává dost chladným. Dovedu se daleko spíš přimět k tomu, pokoušet se „porozumět“ Heideggerovi, a už předem jsem trochu nakloněn jeho jinak nepochybná osobní selhání nechávat spíš stranou, připisovat je člověku Heideggerovi a nehledat úporně chybu v jeho filosofii. U Hromádky je tomu pohříchu jinak. Nedovedu pochopit, jak právě jako theolog mohl uvažovat o „zvířeném bahnu ze dna“ nebo o postavení domu, do něhož má „až někdy později“ přijít někdo bydlet. A zvláště nejsem schopen spolknout, že mezi ten zvířený kal Hromádka započítal i monstrprocesy z r. 1952 a kolem. Právě to mne irituje – jistě i proto, že mi byl osobně tak blízko.

88-861

27. IX. 88

Tím, jak se nám odhalilo, že subjekt 1) není a nemůže být považován za jsoucího a za jsoucí (tedy že nemůže existovat legitimní ontologická charakteristika subjektu), 2/že je vysunut (bytostně vysunut) do budoucnosti, a 3/že – právě jakožto subjekt – nesmí být zaměňován v žádném smyslu za objekt, předmět, že tedy musí být respektována jeho nepředmětnost, se nám zároveň ukazuje perspektiva, jak LOGOS může „působit“ a ovlivňovat vnitrosvětne děje a procesy ještě jinak než prostřednictvím FYSIS (i když právě toto prostřednictví a jím umožněná cesta představuje to nejdůležitější, čeho je LOGOS schopen dosáhnout, aby umožnil vznik dějin a tím i dějinného subjektu (dějinného člověka). Ustavením subjektu se otvírá nová cesta pro působení LOGU, ale ještě i po jejím uzavření musí ona první cesta, počítající se zdokonalováním FYSIS, dlouho běžet „paralelně“ s onou novou, druhou cestou, a dokonce lze zřetelně nahlédnout, že zdokonalování FYSIS a její pozvedání na stále vyšší úrovně (spolu s postupující komplikovaností tělesnou – neboť vzestup úrovně FYSIS a vzestup úrovně tělesné nemůže být nejen ztotožňován, ale ve skutečnosti ani neprobíhá přísně paralelně, do detailů souběžně, jak ostatně potvrzují jisté velmi pozoruhodné diskrepance mezi vývojem fylogenetickým a ontogenetickým (je podmíněno zvyšováním úrovně aktivního subjektu, který se konstituuje jako jakési aktivní centrum aktivit a akcí mimo rámec samotného událostného dění. V jistém smyslu se proto zdá subjekt představovat pro působení LOGU jakousi operativní strukturu, jíž LOGOS může korigovat své vlastní působení přes FYSIS, jednak v případech, kdy odpovídající přizpůsobení FYSIS je obtížné, neúčinné anebo nemožné jednak tam, kde by už bylo neúnosné pomalé a nepohotové.

88-862

27. IX. 88

Nejdůležitějším rysem a nejvýznamnější nově otevřenou možností pro působení LOGU ve světě je ovšem získání, resp. znovuzískání původní bez vzniku všeho skutečného, jsoucího, nevázané však už tak bezprostředně na ty nejnižší počáteční úrovně vznikajících jsoucen, a nevázané dokonce ani na příliš pomalý fyziologický (biologický) vývoj, který sice dosahuje za velmi dlouhá období

výsledků úžasných, ale za cenu obrovských ztrát ‚materiálových‘, ale zejména časových: kupředu je pak možno postupovat jen velmi zvolna, takže tím není umožněn vznik toho, co známe jako dějiny, dějinné situace a možné reagování (odpovídání) na výzvy dějinné chvíle. To vše vyžaduje vědomí – a tápavý vývoj organismů se odehrává bez vědomí, nicméně nepřehlédnutelně je orientován na vytvoření reálných podmínek pro vznik vědomí (cerebralizace a fyziologické předpoklady bohatě modulovatelného hlasu atd.). Hegel tušil některé souvislosti a ubíral se vcelku správným směrem ve svých úvahách, ale základní chybou jeho filosofie je zvláštní typ remytizace, konkrétně v našem kontextu chápání LOGU jakožto rozumu, resp. světového ducha. Ve skutečnosti LOGOS se musí dlouho na úroveň rozumu (NOYS) dostávat, a to právě po dvojí koleji, jednak zvyšováním úrovně FYSIS těch jsoucen, která jsou jím „vedena“ a orientována, jednak zvyšováním úrovně jejich subjektů (a zároveň těl). Hlavním průběžným či dočasným cílem světového vývoje je tedy zrod (vznik) vědomí a myšlení. Díky této „novince“ jsou některá jsoucna, vybavená vědomím) a sním spjatou možností či schopností myslet), schopna se stát „obyvateli“ nového, širšího „světa“, totiž světa řeči, světa LOGU, jehož „tělem“ se stávají jazyky. Tím a novou strukturací vědomí je otevřena cesta k dějinnosti a k dějinám.

88-863

27. IX. 88

Kant říká ve své *KRV* (4045, s. 421) o „já“, že to je jednoduchá a co do obsahu pro sebe zcela prázdná představa, o níž nelze vůbec říci, že to je pojem, nýbrž je to pouhé vědomí, jež doprovází všechny pojmy. Tímto já (nebo on, nebo ono – das Ding), které myslí, není představováno nic víc než transcendentální subjekt myšlenek – X, jež je poznáváno pouze skrze myšlenky, které jsou jeho predikáty, a o němž pokud je odděleno, nemůžeme nikdy mít ani ten nejmenší pojem, ale kolem něhož proto kroužíme v ustavičném kruhu, atd. – jisté korektury tu musíme hned provést: především subjekt není pouze subjektem myšlenek, nýbrž je mnohem obecněji subjektem akcí, a myšlenky jsou jen jedním druhem akcí či aktů. Dále: je sice v jistém ohledu správné, že subjekt nějak provází vždycky naše myšlenky (a jak řečeno, vůbec akty), ale nikoliv pouze jako „představa“ (představovaná), tj. jako náš myšlenkový model, ani jako představa představující, tj. intencionální akt, vztahující se k „předmětu“ představování, nýbrž právě jako skutečnost (byť nepředmětná, neboť subjekt nemůžeme učinit předmětem, aniž bychom tím zároveň zrušili jeho subjektivnost, tj. ne-objektivnost), která má být oním myšlenkovým modelem, ustaveným intencionálním aktem „představování“, vystižena. Tady ovšem platí, že kdyby tato představovaná představa měla vskutku být „zcela prázdná“, jak má za to Kant, nemohla by ergo vůbec nic vystihovat a ničím by se nemohla lišit od jiných „zcela prázdných“ představ, takže by neexistoval nejmenší důvod, proč mluvit právě o „já“, nebo o „subjektu“ (event. „transcendentálním subjektu“) apod. Zdání, že je „prázdná“, vzniká pravděpodobně z toho, že nelze vymezit žádný příslušný „předmět“, k němuž by se vztahovala.

88-864

27. IX. 88

Kant uvádí (*KRV* s. 421 – 4045) čtyři paralogismy transcendentální psychologie (která je nesprávně považována za vědu čistého rozumu (Vernunft). A na tomto základě pak dovozuje, že první závěr rozumu (Vernunftschluss) transcendentální

psychologie (s. 426–7) nás přivádí jen zdánlivě k novému náhledu, neboť (nesprávně) logický subjekt myšlení vydává za poznání reálného subjektu inherence, o němž však nemáme ani nejmenšího poznatku, a ani mít nemůžeme. Vědomí je totiž to jediné, co ze všech představ dělá myšlenky a v němž se musíme zároveň setkávat se všemi vjemy jakožto v transcendentálním subjektu, přičemž ovšem o subjektu o sobě samotném nemáme žádných poznatků. – Když to náležitě budeme interpretovat, nemůžeme Kantovi nepřiznat, že opravdu něco pravdivě nahlédl a že se pokoušel tomu dát nějaký slovní výraz, ačkoliv si s tím v podstatě nevěděl rady. Některé věci musíme i my přiznat: především to, že si do jisté míry vždy jsme vědomi toho základního rozdílu mezi akcí, kterou provádíme nebo jsme provedli sami, a mezi třeba jinak stejnou akcí, kterou provádí nebo provedl někdo jiný. Tento rozdíl nabývá obzvláště důležitosti, ani pro filosofii dokonce principiálního významu ve chvíli, když si jsme schopni v reflexi uvědomovat své vlastní myšlenkové akt jakožto „své“, zatímco myšlenkové akty někoho druhého si takto vůbec nemůžeme přímo uvědomovat, ale jsme odkázáni vždy na jakési vcitování, založené na relativní identifikaci sebe s tím druhým a toho druhého se sebou. Zatímco tedy když všichni házejí kamením a jeden kámen rozbije okno jsme s to (eventuelně) buď hned nebo dodatečně zjišťovat, kdo vlastně okno rozbil, když všichni házeli, s myšlením je to jinak: k myšlení druhého se můžeme dostat jen přes myšlení vlastní.

88-865

27. IX. 88

Nabyl jsem zatím toho dojmu, že Heidegger se nejen v roce 1933, ale i potom domníval, že se s hnutím národního socialismu dalo něco podniknout, a když už ho jeho kolegové v napjaté chvíli postrčili do funkce rektora freiburské univerzity a když mu při volbě (poslední skutečné volbě) projeví všichni důvěru jednomyslným hlasováním, byl hotov podniknout v této funkci něco, čím by přispěl k tomu, aby se hnutí dostalo na správnou cestu a aby se na ní udrželo. Nesmíme do interpretace jeho činů a projevů vkládat nic, co tam nemohlo tenkrát být, zejména nikoliv to, že nacistické hnutí se dopustilo neuvěřitelných zvěrstev a že to nakonec ve válce prohrálo. Uvažme jen tu možnost (která zdaleka nebyla tak nepravděpodobná), že by vědci a technici dokončili výzkum atomového výbuchu rychleji a včas, tak aby třeba v poslední chvíli zvrátili výsledek války šokem, kterým by psychicky demoralizovali své protivníky. Nebo uvažme, že místo pologramotného Führera by tam měli poněkud inteligentnějšího člověka na špici, který by nedělal takové politické a vojenské boty. Apod. V takovém případě by obecné hodnocení nacismu dopadalo docela jinak, a i kdyby německé panství nad Evropou (nebo i dalšími oblastmi) trvalo jen omezenou dobu, třeba takových dvacet, třicet let (nebo dokonce i méně), vešel by nacismus do historie v docela jiné podobě. To nebylo možno hned na počátku odhadnout a bylo nutno se rozhodovat podle stavu dosažitelných informací. Nacistické hnutí, které pracovalo v Německu už řadu let, mělo určitý program, jehož součástí bylo řešení katastrofální německé situace. Uvažme, že toto řešení nejen slovně, ale potom i skutky, a tedy prakticky navazovalo na socialistickou myšlenku, ovšem po jakési apendektomii jejích původně demokratických kořenů.

88-866

27. IX. 88

Vztah Heideggera k nacistickému hnutí ukazuje zcela nepochybně slabost a naprostou nedostatečnost Heideggerova myšlení politického. Největší německý filosof se v každém případě těžce kompromitoval, i kdybychom přijali jeho poklesek jako pouhý politický omyl, vyplývající z nízké úrovně jeho politické orientace. Ale otázkou zůstává, kdo je morálně oprávněn to přísně posuzovat a odsuzovat. V Německu se asi mnoho lidí, a zejména filosofů s takovou legitimací nenajde. Musíme si uvědomit, že třeba takový Jaspers, druhý největší německý filosof té doby, měl situaci usnadněnou tím, že jeho manželka byla židovka a že tedy Jaspers disponoval mimofilosofickou brzdou. (Podobně je nemožné vidět zásluhu třeba v tom, že u nás po roce 1948 křesťan měl zábrany a že se nemohl prostě konformovat s novým komunistickým režimem; v případě rasové odlišnosti však nebylo možno řešit věc ani žádným „spadnutím slupek“ z očí.) Popravdě je třeba vidět, že Jaspers nebyl nikterak političtější než Heidegger a že nebyl ani politicky jasnozřivější. Kromě toho měl oproti Heideggerovi ještě další výhody v celém svém habitu filosofa schopného mimořádně dobře nahlížet celkovou situaci, zatímco Heidegger je myslitel převážně analytický a konstruuující. Síla Heideggerova myšlení je nepochybně jinde než v politické filosofii; ale je to skutečně základní vada jeho filosofie – anebo jen důsledek jeho nepolitické a mimopolitické zacílenosti, jímž nemůže být dotčeno to, čeho pozitivně dosáhl? Tuto otázku nemůže rozřešit žádný nově odhalený doklad Heideggerova politického selhání, nýbrž důkladná analýza jeho filosofie v tom, co podala nejlepšího. Filofofa (podobně jako vše v duchovní oblasti) nelze posuzovat podle jeho nedostatků, ale podle toho nejlepšího, čeho dosáhl.

88-867

28. IX. 88

Jaké jsou vlastně správné zásady pro posuzování nějakého filosofa? První a základní věcí ovšem musí být posuzování jeho filosofie, a protože neexistuje jiná instance v této věci než opět filosofická, je bezpodmínečně nutné proniknout po všech stránkách do hloubek myšlení posuzovaného filosofa. Ovšem filosofie není ničím podobným jako jsou vědecké disciplíny, a dokonce nemůže být tak docela srovnávána ani s díly básnickými nebo jinými výkony uměleckými. Filosofie totiž buď žije úsilím o interitu nejen myšlenkovou, ale celoživotní, anebo poklesá a upadá. Filosofie není, nikdy nesmí být jen nějakou esoterickou myšlenkovou hrou s pojmy – její význam je životní. Neví-li to život, musí to vždycky vědět filosofie. A z tohoto hlediska je nutno požadovat na filosofovi, aby za svou filosofii stál celým svým životem. To je třeba ovšem chápat co nejpřesněji: nejde o to, aby každý mohl posuzovat filosofii nějakého myslitele podle toho, jak ten myslitel žije. To by ostatně páchlo farizejstvím: kdo z nás, kdo vůbec z lidí se může chlubit, že ve svém životě dělal a dělá vždycky jen to, co podle svého nejlepšího svědomí považoval a považuje za správné, a dokonce za nejlepší? Mezi tím, co být má, a tím, co se děje, resp. co děláme v praxi a ve skutečnosti, vždycky byl a bude rozdíl, ba přímo napětí. Filosofie však tu je mj. také proto, aby tyto rozpory a tato napětí odhalovala (i tam, kde se uplatňují tendence je skrývat a retušovat), ale také pomáhala řešit. Řešení diskrepancí a konfliktů mezi tím, co „býti má“, a tím, co „jest“, není nikdy jenom morální záležitostí, ale musí být chápáno komplexně, a hlavně situačně, tj. konkrétně. A vyslovovat se potom k tomu může a smí jen ten, kdo i na sebe vztahuje nároky a kritéria, jimiž filosofa posuzuje.

88-868

28. IX. 88

V zásadním přístupu musíme dát svobodu také filosofovi seberenomovanějšímu, aby se politicky rozhodoval pro směr, který je v jeho očích nejlepší nebo který se mu nejvíce sám doporučuje. Ale filosof je právě jako filosof povinen se připojit k nějakému politickému hnutí tak, že přitom ví, co dělá. Filosofie je principiální, systematická a kritická reflexe. A reflexe je vždycky reflexe nějaké aktivity, nějakých akcí. Když se tedy filosof rozhoduje, musí se rozhodovat kompetentně, i když jde o otázky politické. U Heideggera zaráží, že právě na místech, která něco ve své době znamenala právě politicky, je jen formální, že ani sám sobě ani jiným nevydává počet z obsahové stránky toho, co říká a co dělá, že se nepokouší uvést jasno do situace a do posuzování situace, že se spokojuje náznaky a různými dokonce klišé, že svůj politický sklon a příklon se nepokouší zdůvodňovat a tak vyjasnit veřejně, co tím kterým výrokem nebo aktem míní a co zamýšlí, jaké zásady a specifické důvody jej k tomu vedou a co vposledu svým jednáním sleduje. Filosof musí požadovat, aby každý politický čin byl ospravedlňován; ale tento požadavek platí v největší míře pro něho samého. Filosof musí ospravedlňovat víc než kdokoliv jiný, snad vůbec nejvíc ze všech lidí, právě také své politické činy, svá politická rozhodnutí. Samozřejmě, že se filosof může mýlit, stejně jako každý jiný člověk se může mýlit. O to tu nejde. Co je u filosofie nanejvýš nemravné, je každý pokus své činy a svá slova, zejména pak jejich společenský a politický dosah maskovat, zakrývat, ideologicky překrucovat a lidi tím mást nebo přímo klamat. Filosof si zkrátka nesmí počínat jako politik, který „z dobrých důvodů“ a „pro dobrou věc“ může klamat. Filosof toto právo ani svobodu nemá.

88-869

28. IX. 88

Politickým činům máme všichni právo rozumět, tj. máme právo pochopit jejich zamýšlené cíle, jejich zvolené prostředky, zejména však jejich poslední zdůvodnění. Rádl ve své knížce *O německé revoluci* ukazuje, jak tato „naše přirozená touha, rozumět politickým činům, tj. hledat jejich odůvodnění rozumné, praktické, morální nenacházení odpovědi“ v případě tzv. německé revoluce. Ale nenechá se tím zmást; ihned dodává: Nicméně, pokusíme se německé revoluci rozumět. (S. 12.) A to je právě to, co filosof vždycky musí dělat. Nestačí se vymlouvat na „obrodu národního života“, je třeba jasně říci, v čem spočívá a proč to není naopak zrada, rozklad, katastrofa. Poučení jak z historie fašismu a nacismu, tak z historie bolševizmu spočívá především v tom, že žádné dojmy a pocity, žádné národní nebo třídní instinkty, žádná početní převaha a údajná „vůle lidu“ atd. atd. neznamenaají nic než pouhý popis či konstatování, že se něco dělo a děje, ale že v tom ještě vůbec není žádné hodnocení, zda to je správné. Žádná pouze faktická skutečnost nemá sama v sobě své oprávnění, ale musí se opírat o něco principiálnějšího, zásadnějšího, o nějaký zákon, příkaz, přikázání, normu, kritérium atd. atd., a každá taková závazná norma musí být zřetelně formulována. Bez takové přesné formulace, které může být analyzována a podrobována všestranné reflexi, nelze o žádném zdůvodňování a ospravedlňování vůbec hovořit. Filosof a filosofie se nikdy nesmějí nechat opít žádnou náladou, i když ovládne masy a široké vrstvy, ale musí zkoumat, jak se to má doopravdy, jak je to s odůvodněností, vyargumentovaností, jak to je s ospravedlněním a vůbec s poslední oprávněností, pravostí, ryzostí a vnitřní čistotou jak myšlenkovou, tak životní.

88-870

Zdůvodňování a ospravedlňování politických rozhodnutí, činů a akcí je důležité právě proto, že každá skutečnost sama o sobě je mnohoznačná, a proto může být interpretována také nesprávně. Pokud je to jen trochu možné, mají být politická rozhodnutí zdůvodňována předem, mají být objasňována a ospravedlňována dříve, než se přikročí k jejich uskutečnění. Ale to někdy nejde; v takovém případě však musí být odůvodňována a ospravedlňována později, ovšem co nejdříve. To proto, aby měl každý příležitost si své eventuelně nesprávné chápání toho, co se stalo a co bylo provedeno nebo rozhodnuto, opravit, korigovat. Mnoho politických rozhodnutí se dělá tak, aby lidé pořádně nechápali, oč jde, aby se jim přinejmenším nechala možnost si vykládat věci po svém a pak souhlasit, přijít na pomoc a spolupracovat. To je politický podvod, jehož se žádný filosof nemá právo a nesmí zúčastnit. Tam, kde si jsou filosofie a zejména filosofové vědomi tohoto svého nevyvratitelného a nerelativizovatelného závazku, mohou se dostat a často se skutečně dostávají do opozice vůči politikům a politikám, a to ať vůči držitelům moc, ať vůči zfanatizovaným nebo třeba jen předsudečným masám nebo velkým skupinám. Nesmí nás proto mást, že filosofové byli v minulosti a jsou často dodnes tlačeni a manipulováni, a nenechají-li si říci, ostrakizováni a dokonce ničení. Velmi často se ovšem také dopouštěli ze své strany těžkých chyb, nejednou provokovali zbytečně, nejednou si o sobě dělali větší práva a nároky, než jim náležely, nezřídka se cítili příliš povýšeni nad bezbožný dav (*prophanum vulgus*) a štítivě se od ostatních lidí odtahovali, ačkoliv filosofové tu přece jsou pro lidi, pro své spoluobčany a spolulidi.

88-871

Fenomenologický přístup lze s užitkem uplatňovat jako jednu z metod, ale zavrhnout dogmaticky každý přístup jiný znamená se vystavit četným nebezpečím a možná si přímo znemožnit opravdové pochopení skutečnosti. Jde totiž o to, že filosofové i tak jsou nakloněni každou oblast skutečnosti považovat za samostatnou a vyznačující se specifickými rysy, a považují za samozřejmé, že pro každou oblast je třeba vypracovat jiné přístupy a jiné, odlišné pojmové aparáty. Fenomenologická metoda tuto tendenci jen posiluje. Naproti tomu k filosofickým zkoumáním vždycky náležely pokusy najít pojmově uchopitelné vztahy mezi různými oblastmi či „regiony“ a vyznačit cestu logických přechodů od jedné oblasti k jiným. Byla to zkouška samotné logiky, která tak byla vystavena kritickému posuzování, a nejeden myslitel byl právě v důsledku potíží a jisté neschopnosti logiky přejít od jedné oblasti k druhé, veden vždy znovu k myšlence „dialektiky“. Považuji za jeden z předních filosofických úkolů se právě takovými problémy vztahu mezi různými oblastmi a přechodů od jedné k druhé musím zabývat. A proto je nutno např. věnovat mimořádnou pozornost takovým zatím ani vědecky, ale ani filosoficky nezvládnutým tématům, jako je vznik světa a vnitrosvětých jsoucen z „ne-jsoucí“ skutečnosti (eventuelně z „ničeho“, z „nicoty“), dále přechod od nejnižších úrovní pravých jsoucen (resp. pravých událostí) na vyšší úrovně jsoucen „centrokomplikovaných“ (jak se vyjadřoval Teilhard de Chardin), zejména pak přechod od „předživého“ k živému, po jiné stránce také přechod od událostního dění ke konstituci subjektu (příslušné události), posléze přechod od nevědomého dění k ustavení vědomí, a ovšem od vědomí archaického člověka k vědomí strukturovaného pojmově, a od prehistorie k dějinám atd.

88-872

29. IX. 88

Heidegger (např. na rozdíl od Jasperse) je duch především analytický a konstruuující; nikdy neměl oči pro komplikovanou skutečnost a blížil se jí spíše svými pojmovými konstrukcemi než jejím celkovým uchopením. Prakticky filosoficky je tedy méně fenomenologem než Jaspers (a následuje v tomto svého učitele Husserla). Heidegger nikdy nenapsal takovou knížku jako *Die geistige Situation der Zeit* a k samotnému tématu se vyjadřoval jen heslovitě. To musíme mít na paměti, když posuzujeme jeho kompromitovanost politickou. Heidegger měl nejspíš svou – do jisté míry utopickou a uchronickou – představu o podstatě nacistického hnutí (nacionálně socialistického hnutí). To právě vyjadřuje ona stále znovu citovaná věta z jeho „Úvodu do metafyziky“, kde mluví o „vnitřní pravdě a velikosti tohoto hnutí“, a to v souvislosti s pohrdáním vůči tomu, co se kolkolem nabízí jako filosofie národního socialismu, ale co právě s onou „vnitřní pravdou a velikostí“ hnutí nemá ani v nejmenším nic společného, jen že to loví v kalných vodách „hodnot“ a „celkovostí“ (str. 207–8, 4530). Lze tedy mít oprávněně za to, že Heidegger se domníval vidět za povrchem značně odpudivým něco významného a podstatného. Tady je pak na místě otázka, zda nám v takovém případě přísluší jen dobrá vůle k tomu, abychom jeho omyl – dnes tak zřejmý – omluvili, chceme-li si zachovat respekt k jeho výkonům filosofickým. Musíme si, řekl bych, spíš položit otázku, zda omylem a scestím nebylo spíše to, co se prosadilo na povrchu a pak proniklo i do hloubky, a zda se svým viděním něčeho hlubokého a podstatného Heidegger neměl vlastně pravdu. To nás pak musí vést k přehodnocení a kritickému prověření toho, co se zdá být tak nepochybné a samozřejmé v hodnocení onoho hnutí.

88-873

29. IX. 88

Nepochybná kritičnost až distance se vůči faktickému průběhu formování nacionálně socialistického hnutí projevuje na řadě míst Heideggerova rektorského projevu z konce května 1933. Především je to vidět na místech, kde mluví o vůdcích a vůdcovství. Nejprve hned na začátku, když říká, že převzetí funkce rektora znamená závazek k duchovnímu vedení (zur geistigen Führung) této vysoké školy, a když hned podotýká, že onomu zakotvení v bytostném určení německé univerzity se dostává jasnosti, úrovně a moci jen tehdy, kdy vůdcové jsou na prvním místě a v každé době sami vedeným (wenn zuvorst und jederzeit die Führer selbst Gefährte sind). A aby nemohlo být pochyb o tom, jak to je míněno, ihned vysvětluje: musí být vedení neúprosností onoho duchovního závazku, který dějinám německého národa (lidu) dává ráz jeho poslání (s. 9; překládám volně, ale co do smyslu: der das Schicksal des deutschen Volkes in das Gepräge seiner Geschichte zwingt; pamatujme, že pro Heideggera „Schicksal“ není osud v běžném smyslu, tedy jakási fatální nutnost, nýbrž že to je „die ohnmächtige Übermacht, bezmocná, leč odporu čelící přemoc atd. , viz S+Z, s. 508, GA 2.). Speciální úlohou univerzity (rektorská řeč má titul „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“, což je nesnadno přeložit: něco jako sebeobhajoba, sebestvrzení, sebestrosazení) je vychovávat a pěstovat z vědy a skrze vědu vůdce a strážce poslání (Schicksal) německého lidu (národa). Vůle k bytostnému určení německé univerzity je vůlí k vědě jakožto vůlí k dějinnému duchovnímu poslání (Auftrag, pověření) německého lidu (národa) jako lidu, který

si je vědom sám sebe ve své státě. Věda a německé poslání (Schicksal) musí tu přijít k moci. Bez vědy a bez duchovního pověření tedy žádný vůdce neplatí.

88-874

29. IX. 88

Uvážíme-li, že situace v Německu byla přímo katastrofální (jak už pověděno: prohraná válka, válečné dluhy, inflace nevídaných rozměrů, zmatek a vykořeněnost, hlad a nouze všeho typu, a k tomu navíc celosvětová hospodářská krize, nemluvíme-li o rozkladu hodnot kulturních a duchovních). Pochopíme, co znamenají pouhá dvě Heideggerova slova: krajní nouze. A v této krajní nouzi, říká, je třeba pevně stát při onom německém poslání (dem deutschen Schicksal i seiner äusserster Not standhalten). Heidegger se vůbec nepokouší vymezit, v čem to „německé poslání“ spočívá; kdyby mu někdo tu otázku položil, nejspíš by ho nejdříve usvědčil z toho, že otázku klade nesprávně. Důležité však je, s čím tento neupřesnění, nevymezený „osud“ jakožto „poslání“ spojuje: s vědou. Věda, jak upozorňuje, není ovšem nikterak bezpodmínečně nutná, a není ani ničím samozřejmým. Pro vědu se musíme rozhodnout, musíme volit, má-li i nadále věda pro nás být něčím podstatným, bytostným. Ale jestliže věda vsutku má být a má-li být pro nás a skrze nás za jakých podmínek může vpravdě obstát? A tady je ten rozhodující moment, který pronikavě liší Heideggera od nacistické ideologie: je podle něho zapotřebí se znovu postavit pod moc a vládu počátku „našeho“ duchovně dějinného bytí (existence), a tento počátek je dán vznikem řecké filosofie. A v tomto smyslu veškerá věda je filosofie, ať si to uvědomuje nebo ne. Veškerá věda je a zůstává trvale zakotvena v tomto počátku filosofie. Heidegger tedy proti germánskému osudu staví naprosto zřetelně a ostře poslání německého národa (lidu), spočívající v navázání na staré Řeky. Podle Heideggera není tento počátek čímsi dávným a minulým, nýbrž čímsi stále jsoucím.

88-875

29. IX. 88

Nevidím filosofickou chybu Heideggerovu v nějakém kompromisu s nacistickou ideologií; řekl bych spíše, že v tom ohledu se ve svém myšlení nepřizpůsoboval buď vůbec, nebo jen velmi málo, nesrovnatelně méně než naši vědci a filosofové, kteří z čistě vnějších důvodů kompromisovali s marxismem v posledních čtyřiceti letech (nejméně, někteří i dříve). Jeho chybu základní bych spíš viděl v onom pokusu a restauraci původního řeckého filosofického počátku, o návrat k nejvlastnějším počátkům řecké filosofie. V tom je právě Heidegger reakční, neboť se pokouší regrecizovat evropskou myšlenkovou tradici a tak škrtnout skutečnou historii. Heidegger ovšem se fakticky nemůže vymanit z některých závislostí a ze sevření, sevřenosti svého myšlení vlivy křesťanskými, ale nehodlá to přiznat a uznat. Proto se v momentech, kdy se filosofická tradice řecká zdá být příliš málo nosná, uchyluje k poezii a k mýtu, včetně jeho temnosti a jeho mysterióznosti. Heidegger je blízký nacizmu, resp. nacionálnímu socialismu v tomto odporu vůči křesťanské tradici a zejména vůči židovskému, hebrejskému prvku v křesťanství. A je mu blízko také - velmi formálně - v tom, že se pokouší o jakýsi nový mýtus, o remytizaci, snad ještě přesněji řečeno: o repaganizaci evropské kultury a myšlenkové tradice. Ovšem představuje si ji naprosto jinak než ideologové (nacionalisté: nechce se vracet ke germánství, ale k řečtví. Nacismus lze charakterizovat jako pokus o renesanci starého germánství, a tím o rebarbarizaci, naproti tomu Heidegger usiloval o návrat k řečtví, a v tom byl

ostře proti neogermánství jakožto proti neobarbarismu. proto také chtěl německé poslání vidět spjaté s vědou, tedy s kulturou, a tak je ubránit před barbarstvím.

88-876

30. IX. II

Jistý „souzvuk“, o němž se nás Victor Farias (6228, Heidegger at le nazisme, Paris 1987, Verdier) pokouší přesvědčit mezi Heideggerem a nacismem, je nepochybný. Vysvětloval bych si jej ovšem zcela jinak než jako Heideggerovo podlehnutí vlivu nacistické ideologie, a už vůbec ne jako jakýsi oportunistus a přizpůsobení či přímo vlichocení za strany Heideggera. Otázka je mnohem vážnější a hlubší, než se Fariasovi (Fariovi?) vůbec zdá. Jestliže Heidegger je- a to nikdo vážně nepopírá - vskutku hlubokým myslitelem, a je-li mezi ním a mezi nacismem takový souzvuk, pak je zřejmé, že to staví před nás úkol docela jinak, než jak se s věcí vyrovnává právě třeba Farias. Pokoušet se diskreditovat Heideggera jeho očerňováním a prokazováním, jak se kompromitoval s nacionálním socialismem, je totiž příliš laciné řešení - a zejména velmi povrchní, hrubé a zejména nefilosofické. Farias vychází z toho, že sám fenomén nacionálního socialismu (a fašismu atd.) je zcela znám, zhodnocen a vyřízen. To je ovšem právě zcela nefilosofické. Filosofie si především klade otázky - zatímco Farias se pídí po dokladech toho, co ví už předem. Čte dokumenty a tu a tam i Heideggerovy texty jen proto, aby potvrdil svou původní myšlenku. Kupodivu nečte Heideggera a o Heideggerovi tam a ty pasáže, které ukazují na něco jiného, co není v souladu s touto jeho před-sudečnou myšlenkou. Tak např. se dost u Heideggera nepoučil, když právě v jeho rektorské řeči si mohl přečíst (s. 13), že tázání se samo stává nejvyšší formou vědění. Otázka totiž musí být postavena také obráceně: známe dost podstatu nacismu, jestliže bylo možné, aby myslitel jako Heidegger byl s nacismem nějak vnitřně spřízněn? A právě tuto otázku si Farias vůbec nepoložil.

88-877

30. IX. 88

Pochopitelně by mi ani ve snu nenapadlo se pokoušet nacismus nějak obhajovat a rehabilitovat, a už vůbec ne poukazem na velikost Heideggera jako myslitele. Jde mi však o něco docela jiného. My jsme si všichni zvykli považovat nacismus (a také fašismus, leckdy i bolševismus) za něco, o čem je nám ne-li všechno, tedy to podstatné naprosto jednoznačně známo a co bylo definitivně (a mnohokrát) rozebráno a zhodnoceno. V tom je právě velký náš omyl. Obávám se, že historicky snad bylo mnohé, snad naprosto převážná většina toho nejzávažnějšího, zjištěno a popsáno. Ale ten vlastní fenomén zvrhlého masového hnutí, jež odpadlo od čehosi původně přinejmenším plauzibilního nebo dokonce pozitivního, co má své hluboké kořeny v minulosti, v syndikalismu (v případě italského fašismu) a socialismu (v případě nacismu, ale také bolševismu), hnutí, které vyústilo zčásti v děsivé a téměř neuvěřitelné excesy, ale které přece těmito excesy nikdy nemohlo žít a které nemůžeme vysvětlit ani žádným stádním instinktem, ani pouhým strachem a konformismem - tento fenomén jsme si nikdy nechtěli ani dost připustit, a tím méně jsme se pokoušeli o jeho hlubší analýzu. Zabývat se takto nacismem se nikdo nepokusí z obav, aby nebyl označen za skrytého profašistu nebo pronacistu, anebo na druhé straně za antikomunistu (resp. antibolševika - což se ovšem neříká). Ve skutečnosti právě zde je obrovský problém, jež nejen nezvládáme, ale který si až dosud vůbec nepřipouštíme - a

proto jsme a nadále budeme neschopni předvídat budoucí světový vývoj. A právě toto podstatné se Heidegger domníval vidět nebo alespoň zahlédnout, když mluvil o setkání planetárně určené techniky a novodobého člověka (4530, s. 208).

88-878

30. IX. 88

Když Heidegger cituje ve své rektorské řeči Aischyla, který dává svému Prométheovi říci, že dovednost (TECHNÉ) je mnohem slabší než nutnost (ANAGKÉ), překládá to po svém takto: každé vědění o věcech zůstává předem vystaveno přemoci osudu (spíše: poslání) a selhává přední. Protože už víme, že Schicksal chápe Heidegger jako bezmocnou přemoc poslání (jde tu o etymologickou příbuznost se slovesem schicken, významově příbuzným slovesu senden, odtud Sendung), je třeba udělat ihned jistý otazník, je-li tu Aischylos interpretován věrně nebo svévolně. Je velmi pravděpodobné, že jde o jistou svévoli v interpretaci, ale naopak že jde o hluboké filosoféma. Řekl bych, že se tu vyjevuje určité „kouzlo nechtěného“ (nejspíš nechtěného) v tom, jak obdobná formulace a zejména obdobná myšlenka je spojována v české tradici s „pravdou“, zatímco u Heideggera se „Schicksal“ -em. Také o pravdě říkáme, že je bezbranná, ale že přemáhá vše a nade vším vítězí. Proto budu také raději zdůrazňovat i u Heideggera onu etymologickou souvislost a jeho termín překládat jako „poslání“. Když to pak konfrontujeme a pojmeme v podobě jisté syntézy, platí většina z toho, co Heidegger říká o „osudu“, lépe „poslání“, o pravdě v našem pojetí (nikoliv v jeho pojetí, neboť Heidegger bude ještě dlouho svázán ve svých úvahách s pochopením pravdy jako neskrytosti. Zde naopak má na mysli skrytost jsoucího a moc této skrytosti. Vědění o věcech pak zůstává v zajetí této moci, vyznačující skrytost jsoucího, a pouze v nejvyšším vzdoru, jak říká H., se jsoucí otvírá (öffnet sich) a propůjčuje vědění jeho pravdu (nebo svou pravdu?) - čímž vítězí přemoc poslání (Schicksal).

88-879

30. IX. 88

Heidegger, jak už jsme zmínili, charakterizuje situaci německého lidu (národa/jako „die äußerste Not“, tedy jako krajní nouzi. Ale nenechává své studentské a profesorské posluchače na pochybách, že krize je hlubší (s. 19): duchovní síla Západu selhává, Západ se hrouť ve svých oporách, přežitá „kultura“ (Scheinkultur) se rozpadá a strhuje do záhuby veškeré síly anechá je, aby se udusily v bláhovostech (bláznění). Právě proti tomu Heidegger vyzývá k uvědomělosti (Selbstbesinnung) a k boji, zápasu proti tomuto rozkladu. A Heidegger vidí poslání německého národa právě v tom, že - za pomoci obnovených tradic univerzitních - německý národ znovu naváže na starořecké filosofické počátky a splní tak vůči dějinám svou povinnost (wir wollen, daß unser Volk seinen geschichtlichen Auftrag erfüllt - 9). Znamená to tedy nový začátek, ale ten je nádherný a veliký (die Herrlichkeit aber und die Größe dieses Aufbruchs verstehen wir dann erst ganz, wenn wir. . .). Ale nový začátek není možný bez boje a překonávání překážek: Heidegger končí citátem z Platóna (Ústava 397d 9): všechno veliké stojí v bouři (TA...MEGALA FANTA EPISFALÉ. . .). - Ztoho vyplývá něco docela jiného než nějaký konformismus a kompromisování s nacismem: Heideggerovi jde vposledu o Evropu, a to právě o její duchovní odkaz v době, kdy se zdá, že všechno jde ke dnu, že se všechno hrouť a že vítězí zmatek a nicota,

chaos. Chce obnovit Německo ne jako hegemonu, ale jako zachránce duchovního odkazu Evropy, tj. duchovního odkazu starého Řecka (v tom navazuje na Nietzsche!). Neuvažuje o tom, že by někdo jiný mohl být k tomu také povolán, ale nevyklučuje to nikterak; je však pevně přesvědčen, že to je dějinné poslání Německa. V tom stojí nesmiřitelně daleko nacistickému kulturnímu nihilismu.

88-880

30. IX. 88

Heidegger viděl s nadějí možnosti, jež se otvírají onomu hnutí, jež přišlo k moci, tj. možnosti vnitřního usebrání a obnovy všeho lidu (celého národa), a také novou cestu, jak by naplnil své určení v dějinách Západu. Byl přesvědčen, že k tomu univerzita může podstatnou měrou přispět. Vzal na sebe funkci rektora, protože v tom chtěl osobně pomáhat a protože doufal, že bude také moci čelit pronikání nevhodných osob dopředu a také hrozící nadvládě partajního aparátu a partajní doktríny. Samozřejmě viděl, že už tenkrát se prosazovalo mnoho méněcenného a neschopného, co sledovalo jen vlastní zájmy (s. 24 z r. 1945). Ale to přece představovalo o důvod víc, proč se angažovat. Heidegger připomíná jistě nikoliv bez jisté oprávněnosti a pravdivosti: jistě by bylo bývalo pohodlnější zůstat stranou, ohrnovat nos nad „nemožnými lidmi“ a bez ohledu na dějinnou situaci Západu nadále si pochvalovat to dosavadní. Heidegger hned po válce, v době, kdy byl vyšetřován denacifikační komisí a kdy mu bylo zakázáno nadále přednášet, říká znovu, že „viděl již tenkrát, co *jest*“ (a odkazuje se na četbu a diskuse nad texty Ernsta Jüngera „Die totale Mobilmachung“ (1930) a „Der Arbeiter“ (1932). Heidegger dokonce zcela obrací otázku: obě světové války jen dokumentují Nietzscheovo slovo, že „Bůh je mrtev“. To nemá nic společného s tvrzeními ordinárního akteismu. Jde o to, že svět křesťanského Boha ztratil svou působící sílu v dějinách, a že to je vyústěním celého západního myšlení. Proto je nutno se pokusit překonat celou západní metafyziku „vůle k moci“, odhalenou Nietzsche, a to pro H. znamená vrátit se zpět k počátkům západního myšlení a pak se vyvarovat stop, jež vedly na scestí.

88-881

30. IX. 88

Heidegger a nacismus (příprava, na 1. 10.)

1 Už jsme si na toto téma měli něco říci asi před půl rokem, ale nesešli jsme se (zásah). Od té doby vzrostl materiál, bohužel většinou mně (zatím) nepřístupný. Proto nemohu podat informace o současném stavu diskuse. Něco ovšem již proběhlo tiskem a mohli jste to číst. Zatím se zdá, že diskuse probíhá neuspokojivě; bylo by si však opravdu přát, aby byla pozvednuta její úroveň, neboť jde o vážné věci.

2 V diskusi se – jak to bývá – rozdělily fronty na Heideggerovy nepřátelské kritiky a na jeho přívržence a obhájce. To má sice nepřímou výhodu v tom, že asi vyplavou na povrch všechny významnější informace, pokud ještě nebyly známy, ale nevýhodu v tom, že po této vlně – až se vyčerpají a až otupí vášně – se všechno vrátí do starých kolejí. Právě to je však nežádoucí a staví to před nás úkol vyvodit nikoliv důsledky pro nějaké historicky přesné vyličení fakt, ale pro naši vlastní orientaci.

3 Snad bych měl říci něco o svém vztahu k Heideggerovi. Nepovažuji se za přívržence jeho směru, vůbec se nepočítám k onomu fenomenologickému a

„post-fenomenologickému“ táboru (i když mě tam někteří mají tendenci přiřazovat). Byl jsem ovšem Heideggerem ovlivněn, ale – jak mám za to – jen tak, že mne budil k odporu, ke kritice a k vypracování vlastního stanoviska, ovšem v rozhovoru a polemice s ním. To právě člověka silně ovlivní, když má svého protivníka. Rádl právě v souvislosti s nacismem jednou napsal, že je známo, „jak si každý vybírá i nepřítel podle svého vkusu a že podle nepřítel se pozná pravý bojovník“ (*O něm. rev.* s. 6). Nemyslím, že by odpovídalo pravdě, kdybych chtěl Heideggera představit jako svého filosofického nepřítel, ale protivníkem mi je určitě. Je to velký filosof, a proto se při polemice s ním velmi mnohému mohu přiučit. Ale ani s největším sebezapřením bych ho nemohl spolknout celého; trvale mě dráždí a přímo irituje některými momenty svého myšlení. Ale musím se k němu vždy znovu vracet – s ním nelze být „hotov“; alespoň pro mne to není možné.

4 Jak došlo k celému oživení onoho divného „zájmu“ o vztah Heideggerův k nacismu a k oné diskusi? Začalo to asi na prvním místě publikací Victora Fariase „Heidegger et le nazisme“ (u Verdiera, 1987, právě před rokem). Autor je původem Chilán, nar. 1940, byl prý „žákem“ Heideggerovým – to nemůže být technicky pravda, protože Heidegger už na univerzitě nepřednášel, uvádí se, že Farias se účastnil v r. 1947 soukromého semináře o Hérakleitovi. Farias přednáší na Svobodné univerzitě v západním Berlíně; je doktorem filosofie, ale neuvádí se, kde promoval a u koho. Právem bylo řečeno, že jeho kniha je spíše rozsáhlým pamfletem než nějakou základní studií. Sebral sice hodně materiálu, ale většinou nevalné průkaznosti a závažnosti. Svou posedlostí a jednostranným zaměřením připomíná trochu Dännikena, v tom má ovšem už velkého, byť neslavně známého švýcarského autora Guido Schneebergera (1962), který svou knihu vydal na vlastní náklad a zdarma ji v šedesátých letech rozesílal zájemcům.

5 Fariasova kniha se pokouší prokázat dvojí: 1) že v Heideggerově případě nešlo o krátkodobý omyl, z něhož se po několika měsících vyléčil, ale o dlouhodobou vážnou spolupráci, kolaboraci s nacistickým režimem, a 2) že jeho politická orientace a spřízněnost s nacismem je v organické jednotě a v souladu s výjimkou jediné, nepočítáme-li onen zmíněný přehled Skolilův), a tak nemohu být zcela kategorický. Zdá se však, že se zatím neobjevil argument, který považuji za elementárně důležitý a který tu chci uvést. Především však k prvnímu bodu: prošel jsem Fariasovou knihou dost zběžně, ale na některých místech jsem si způsobu jeho práce všiml bedlivěji. Nabyl jsem jednoznačného dojmu, že jeho argumentace je svévolná a násilná, že všechna fakta musí přizpůsobovat, leckdy uvádí i fakta, která nemají žádný věcný význam, jen navodí atmosféru, z níž pak nějakou poznámkou a spíše jakoby trikem autor provede přemet k případu Heideggerovu a vytváří tak dojem, k němž se ustavičně vrací takřka Goebbelsovským opakovacím trikem. Vyložím za chvíli, jak otázku krátkodobého nebo dlouhodobého zbloudění Heideggerova vidím já.

6 Mnohem důležitější se mi zdá otázka druhá. připustíme, že by Farias mohl mít pravdu, že opravdu existuje nějaká hlubší, podstatnější příbuznost mezi Heideggerovou filosofií a mezi jeho spřízněností či kolaborací s nacistickým režimem. Heidegger je jedním z největších myslitelů našeho století, snad vůbec nejhlubší a nejpodstatnější ze všech. Ovlivnil velkou část filosofů druhé poloviny století, kteří něco znamenají. Což to nemluví v tom případě pro to, abychom sám nacionální socialismus viděli poněkud méně zjednodušujícím způsobem? Jestliže odmítneme, že Heideggerova politická orientace by mohla být filosoficky nahodilá a irelevantní, a jestliže budeme trvat na tom, že Heideggerova filosofie je bytostně spjata s nacismem, pak z toho *musíme* vyvodit, že nacismus znamenal něco víc, něco hlubšího a podstatnějšího než nabubřelost barbarů a primitivů, zvrhlost a bestialitu, genocidu a tábory smrti. Spojovat „organicky“

Heideggera s nacismem ve skutečnosti pak znamená (nebo by mělo i pro Fariase vyrovnat s nacionálním socialismem samotným. A právě tohoto důsledku si s příznačnou slepotou Farias není vůbec vědom.

7 Ovšem ani v tomto druhém bodě se po mém soudu Fariasovi nezdařilo podat přesvědčivé doklady. Nezdařilo se mu to především proto, že se vůbec nepokusil své teze prokázat filosofickými prostředky a na filosofické rovině. Jeho argumenty mají denunciační charakter a stávají se neprůkaznými, protože jsou nerozpletným způsobem spjaty s výkladem, a to často na první přečtení podezřelým až zřejmě falešným. Farias může přesvědčit pouze již přesvědčené a potvrdit jim jejich předpojetí. To ovšem neznamená, že sám problém je odklizen. Naopak; teprve když prohlédneme vady Fariasovy práce, ukáže se onen závažný problém nezkráteně ve vší vážnosti: jak je možné, že filosof tak vynikající mohl své postavení myslitele kompromitovat tak neuvěřitelným způsobem? Je to jen důsledek jakési osobní nedostatečnosti a desorientovanosti politické, anebo jsou tu příznaky přímo filosofického selhání?

8 Farias není (po Schneebergrovi) jediný, kdo se otázkou vztahu Heideggerovy filosofie jako celku k jeho politickému myšlení, eventuálně otázkou politických důsledků jeho filosofie zabýval. Existují studie mnohem závažnější a filosoficky vyzbrojenější, ale nezdá se, že by se kdokoliv zhostil svého úkolu uspokojivým a vyčerpávajícím způsobem. (Připomínám, že tuto literaturu neznám z přímé četby – proto se musím vyjadřovat s jistou rezervou.) Abychom tu nezůstali o opakování jakýchsi „drbů“, ale soustředili se na něco podstatného, navrhuji se na chvíli zamyslet nad některými partiemi Heideggerovy inaugurační přednášky po jeho zvolení rektorem freiburské univerzity.

9 Vyhlášená distance vůči nacistické ideologii: důraz na vědu (univerzita) a na německé poslání (Schicksal – nelze překládat jako osud). Univerzita vychovává vůdce k tomu, aby se nechali sami vést duchovním závazkem vůči onomu poslání a být jeho strážci z vědy a skrze vědu. Ale není tu zapomenuto ani na celou Evropu: Němci jsou sice v situaci krajní nouze, ale krize je širší a hlubší (celý Západ se hroutí, jeho duchovní síla selhává. . .). Nápravu, cestu ke zdolání krize vidí Heidegger v znovunavázání na evropské počátky, zejména na počátky (pravé) vědy, tj. na počátky filosofie – tedy na Řecko (ne na staré Germány). Heidegger vlastně aplikuje model vztahu židovství-křesťanství na vztah řečtví-němectví. Německý jazyk to umožňuje, protože je „gleichursprünglich“ s řečtinou.

10 Jiná kritika se týká Heideggerova kritického odmítnutí humanismu (dopis Jeanu Beaufretovi; z 10. 11. 1946 pochází Beaufretův dopis, na nějž H. odpovídá – „O humanismu“). Bedlivější čtení ukáže mělkost námitek kritiků. H. říká: humanismus je spjat s metafyzikou, a proto mu chybí poslední tázání (po pravdě); metafyzika vychází při pojetí člověka z animality. Starost, aby člověk byl lidský a nebyl nelidský, je starostí, aby nevybořil ven ze své podstaty. Ale člověk je bytostně právě ek-sistence, tj. stojí ven ze sebe, je bytostně vybořením. – V této věci s Heideggerem naprosto souhlasím, pokud jej kritizují, pak proto, že nebyl radikálnější. Chápe pravdu jako pravdu bytí a pravdu jsoucna, a bytí – aby nespadl jinudy do metafyziky – nechává bydlet v řeči. To nepřijímám v této podobě.

11 Heidegger sám interpretuje své chápání nacionálního nutí (socialistického!) dost věrohodně: neviděl jeho podstatu v tom, co se ukazovalo na povrchu, kde bylo mnoho méněcenného a neschopného atd. To pro něho byly jen průvodní jevy, u nás např. J LH mluvil o kalu, který se zvedl ze dna. Tady jsou jisté podobnosti. Heidegger se prý nikdy nedistancoval od svých postojů; to není tak docela pravda, samo složení funkce mluví proti tomu. Ale pro něco podstatnějšího

neměl – podle svého mínění – důvod. Naopak je přesvědčen, kdyby bylo bývalo víc takových lidí, jako on, kdyby se bývaly spojily všechny správné síly, mohlo to dopadnout jinak. V tom má ovšem pravdu, že odpovědnost mají také a zejména ti, kdo něco zanedbali a opomenuli. Proč ti čekali celých deset let? To jistě oslovuje také nás. Vášnivě kritiky post festum jsou podezřelé; dnes už je na místě jen střízlivá kritika na základě pečlivého rozboru.

88-885

3. X. 88

Příprava na 3. 10. 88 – Doplňující poznámky k bodům 8.–14. (dokončení z 19. 9. po 26. 9. extempore)

1 (ad 08–09) Subjekt jako rekonstituční produkt akce by nutně musel být jiným subjektem než ten, který akci startoval, neboť tento poslední sám sebou netrvá, ale přechází do své akce a s ní pomíjí. Proto onen „prostor“, který umožňuje emancipaci subjektu od událostného dění, musí být zároveň něčím ‚sbírajícím a shrnujícím‘, ‚spojujícím a sjednocujícím, integrujícím – tedy musí se vyznačovat tím co jsme vyhradili LOGU.

2 (ad 09–10) Subjekt jakožto subjekt sjednocený může ex-sistovat jen ve světě LOGU. Zatímco všechna jsoucna, možná jsoucna i nemožná jsoucna dostávají své místo ve světě LOGU, ale svou základní jsoucnost mají vždy v reálném světě, subjekt takovou základní jsoucnost nemá. Ve světě se může proto uplatňovat pouze prostřednictvím těla a jiná jsoucna na subjekt také nemohou reagovat přímo, nýbrž pouze na jeho tělem prováděné akce.

3 (ad 11) Když mluvíme o člověku, musíme si být zvláště dobře vědomi ekvivokace, jíž se přitom nemůžeme vyhnout. Můžeme totiž mít přitom na mysli buď zvláštního živočicha (ZÓON, animal) v biologickém chápání, nebo jedince v tak zvaných mezilidských souvislostech (sociálního tvora) nebo jeho tělo (obvykle ovšem nepřesně míněné), jeho tzv. osobnost a posléze také jeho subjekt. (Možná by bylo lze i rozmnožit dále možnosti). Proto některé paradoxní nebo alespoň nezvyklé formulace, jichž užijeme, lze vyjasnit upřesněním toho, v jakém smyslu o člověku mluvíme a myslíme. Člověk jako tělo vstupuje, resp. dostává místo ve světě LOGU v podstatě stejně jako každé jiné pravé jsoucno. Ale tělo je jakýmsi druhotným produktem vývoje člověka, a to vývoje komplexního, tj. zároveň ontogenetického i fylogenetického. Ontogenetický vývoj je ovládán LOGEM prostřednictvím FYSIS, fylogenetický vývoj prostřednictvím nevědomého subjektu; naproti tomu dějinný „vývoj“ prostřednictvím subjektu vědomého.

4 Má-li být člověk pochopen jako integrita nikoliv pouze subjektu, ale celková, musí tu zase zasáhnout integrující moc LOGU. Děje-li se podle Hérakleita všechno, tj. veškerenstvo, podle LOGU, pak např. Descartovi bychom mohli LOGOS nabídnout místo jeho šišinky.

5 (ad 12–13) LOGOS nesjednocuje jen jsoucna ani jen myšlení (a promlouvání), ale také myšlené a míněné. Tady nesmíme předčasně ono „myšlené“ a „míněné“ redukovat na intencionální předmětnosti – to platí jen pro epochu předmětného myšlení (předmětné metafyziky). Již u zvířat můžeme pozorovat jejich specifickou vnímavost vůči celkům, která není vysvětlitelná bez jakýchsi „Suchbildů“. U člověka je tomu ještě ve větší míře – a máme k tomu také lepší přístup. To je základna tzv. animismu: všechno, co se děje, alespoň všechno významné, je chápáno jako akce, a tedy výkon nějakého agens („subjektu“). Odtud je možno nahlédnout, jak je možný omyl: základní formou omylu je přístup k neintegrovanému dění jako k dění událostnému nebo přímo k akci.

6 Celkovost, která charakterizuje nejenom jednotlivé myšlenkové akty co do jejich výkonu, ale která je spoluprodukována (? – spíše jen jako Suchbild!) těmito akty jakýmsi quasi-apriorním způsobem, je právě onou „branou“, jíž člověk dosahuje své vlastní integrity po všech stránkách svého života a své ex-sistence. Této integrity může ovšem aktivně dosahovat jen jako subjekt svých aktivit, a důsledkem toho je, že se člověk právě jako subjekt identifikuje s obrazem, jaký si o sobě vytvořil a jaký o sobě „má“. A protože ovšem ví, že k němu náleží také tělo a také to, čemu se říká a říká „duše“, „charakter“ atd., zahrnuje toto vše do obrazu o „sobě“, ačkoliv tím, kdo to všechno integruje nebo neintegruje či špatně integruje, je jenom subjekt, zatímco všechny ostatní aspekty konkrétní lidské integrity musí do této jednoty být neustále znovu uváděny (akcemi subjektu).

7 Tím se otvírá cesta k porozumění tomu, jak to je a musí (i může) být zase jenom subjekt, který (zase svými akcemi) uvádí do jisté harmonie a jednoty také tuto představovanou a uplatňovanou, realizovanou lidskou osobnost a její okolí, prostředí, osvětí – a vposledu vůbec svět. A protože tato integrita je vždy jen relativní, mnohem relativnější než ona první, a protože je závislá na podmínkách a okolnostech vnějších a „reálných“, dochází k tomu, že prizmatem subjektivního a subjektivního úsilí o dosažení a uchování osobní integrity (individuální) procházejí nejprve benigně a později někdy i nebezpečně jisté setrvačnosti, resp. jsou takové setrvačnosti teprve spolukonstituovány na této cestě, čímž dochází ke vzniku tzv. emancipovaných elementů (tu už u „těl“).

88-887

4. X. 88

Hegel v úvodu ke své *Wissenschaft der Logik* říká, že sám pojem této vědy, nikoliv jen volba její vědecké metody, náleží k jejímu obsahu a představuje její poslední výsledek. Proto také tato „vědecká“ logika ani sama nemůže předem předpovědět, čím jest (resp. asi spíš, čím bude, když jde o „předpovídání“). A to platí podle Hegela také pro její předmět, totiž pro myšlení, určitěji řečeno pojmově uchopující myšlení (das begreifende Denken), neboť pojem takového pojímajícího (pojmového? – to by bylo begriffliches Denken) myšlení se vytváří v průběhu (rozvíjení) této vědy a v něm se i dokonává (als ihr letztes und als ihrer Vollendung – 2063, s. 23). – Když to takhle vidí a líčí, je naprosto zřejmé, že tak poukazuje na filosofičnost logiky, tj. na to, že jde o filosofickou disciplínu, a že tedy jeho pojetí vědeckosti a vědy rozumíme dnes my. Žádná věda odborná, speciální, není s to aplikovat své přístupy a své metody sama na sebe, a žádná není s to svým postupem a svým rozvíjením jakožto disciplíny ustavičně přidávat cosi nového k samotnému předmětu svého zájmu a svého zkoumání. To je vyhraženo jediné filosofii. A proto logika, jak ji chápe Hegel, musí nutně zůstat filosofickou disciplínou a nesmí se stát v žádném smyslu speciální vědou. A to zase dále znamená, že logika jakožto filosofická disciplína musí být celou filosofii, nikoliv nějakou její pouhou částí. Již sám poukaz Heglův k nemožnosti předem vyznačit, čím je logika a co je jejím předmětem, protože samotným rozvojem logiky se její předmět rozšiřuje a mění, takže se nutně rozšiřuje a mění i ona sama, vylučuje předem zúžení na pouhou tradiční, formální, školskou logiku.

88-888

4. X. 88

Hegel ovšem argumentuje způsobem, který omezuje platnost našeho chápání filosofičnosti nějaké filosofické subdisciplíny. Hegel nepodrobil dostatečnému zkoumání problém, zda lze tak docela samozřejmě pod širokým pojmem „předmětu“ filosofické logiky (on mluví ovšem o vědecké logice, o logice jako vědě (lze mít jednoznačně na mysli myšlení, eventuelně „určitěji“ řečeno, chápající, pojímající, pojmové myšlení (begreifendes Denken). Zajisté nebude žádným problémem tam nějak dostat cokoliv dalšího, neboť cokoliv dalšího se může stát předmětem filosofického (nebo vědeckého) zkoumání právě jen na základě toho, že to je myšlenkově nějak uchopena. Přesto však tu jde fakticky o zúžení a nikoliv jen o soustředění důrazu, neboť logika velmi podstatně souvisí s metafyzikou, s ontologií (a my bychom dodali: s meontologií), a to způsobem, který nemůže někdy a zejména nemusí být nikdy spojován s tím, jak se příslušné problematiky samo myšlení zhostilo. V myšlení lze odhalit významné prvky, které podmiňují způsob, jak se myšlení zmocňuje resp. jak svými prostředky pojmově uchopuje svůj předmět, které na jedné straně vůbec nemusí být oním myšlením tematizovány, z nichž ale na druhé straně některé se vůbec nemohou stát – v klasickém smyslu. – „předmětem“ pojmového uchopení, ale musí provždy zůstat v nejlepší případě „nepředmětem“ pojmového uchopení, a dokonce ani slovo „uchopení“ tu není přiměřené, a význam slova „pojmem“ a „pojmovost“ musí být také důkladně revidován a zbaven všech „násilnických“ konotací, s nimiž byla dosud jest vždycky spojován a s nimiž jej zejména spojují i vazby etymologické. Mluvíme tu o „nepředmětných konotacích“, ale ty zůstávají neodlučitelně spjaty s filosofickým problémem nepředmětnosti nejen myšlení, ale i skutečnosti.

88-889

4. X. 88

Heglova argumentace je pochopitelná z jeho záměru chápat logiku jako čistou podobu intelektuálního názoru (náhledu) univerza (totiž vidět v navázání na Anaxagora ve rozumu, NOYS, v myšlence princip světa (s. 31). I když tento jeho důvod a celkový záměr chápeme, nemůžeme jej považovat za svůj ani se nechceme pokoušet si ho nějak (byť po jistých revizích a úpravách) osvojit. I my ovšem docházíme k závěru, že se bez nějakého „pořádajícího principu“ při pochopení světa a vnitrosvětých skutečností obejít nemůžeme, ale vůbec nejsme nakloněni jej předčasně, nezrale a vlastně předsudečně spojovat s něčím takovým jako myšlenkou, myšlením, rozumem apod. , přestože Hegel zdůrazňuje, že by tu mělo jít nikoliv o nějaké myšlení o něčem (ein Denken *um* Etwas - 31), atd. A proto se obracíme raději k staršímu ještě mysliteli, k Hérakleitovi, a jeho pojetí LOGU, abychom spíše navázali na něho a vyhnuli se tak po našem soudu fatálnímu kroku vedle, jímž onen světový princip, myšlení, myšlenka či rozum, by měl být očištěn od každého sepětí s předmětem a tak v myšlence ustaven jako subjekt (absolutní subjekt). Máme naproti tomu za to, že sám subjekt představuje zvláštní typ skutečnosti, která přesahuje jak své událostné dění, tak vůbec rámeček předmětného světa, jak je obvykle chápán, ale která se může ustavit jen na základě určitých vnitrosvětých předpokladů a nikdy bez nich, a která navíc může „trvat“ jen tak, že je ustavičně znovu ustavována, tedy rekonstituována, a to vlastními akcemi, které ovšem bez ní jakožto bez subjektu by nemohly být uskutečňovány. Tím jsme alespoň stručně udali rozhodující diference, jež nás od Heglova pojetí dělí, navzdory některým podobnostem v motivaci atd.

88-890

4. X. 88

Jsoucnem chceme rozumět pouze to, co *vskutku* (opravdu) jest. Tím chceme dát veškerý důraz na to, že např. zajíc, běžající třeba po poli, je jsoucno, zatímco tři zajíci, běžající na poli jsou tři jsoucna (a nikoliv, že by trojice zajíců mohla být považována za zvláštní jsoucno). Podobně pytel pšenice, tj. pšeničných zrn, představuje pytel jsoucen, ale sám pytel (a už s obsahem nebo bez obsahu, prázdný) žádným jsoucnem není. To s sebou nese jisté problémy, ale ty necháváme nyní stranou. Všem jsoucňům, ať už je jejich povaha, jejich druh a jejich postavení jakékoliv, je něco společné, totiž to, že jsou. A zde dochází k první konfuzi, která je už velmi dlouho tradována a tak se nám vžila, že ji považujeme za samozřejmou: je totiž rozdíl mezi okamžitým vzezřením, ale také okamžitou jsoucností nějakého jsoucna, a mezi jeho jsoucností ve smyslu ‚celoživotního‘ trvání. Takový zajíc jako jsoucno trvá nějaký čas, žije několik let. A tento život není pro zajíce jako jsoucno jenom čímsi vnějším, jakými si měnicemi se okolnostmi jeho života (které ovšem samozřejmě náleží do jeho života, do jeho životní historie), ale je to živá trvající proměna samotného zajíce jako jsoucna. Obdobně pšeničná zrna jsou něčím v životě rostlinných jedinců pšenice, tj. stojí na začátku možného celoživotního příběhu takovýchto rostlin. Nehraje roli, že většina zrn v pytli, případně vůbec všechna zrna budou rozdracena a rozemleta na mouku; to je vnější přerušování života rostlin, jež by mohly ze zrn vyrůst. My jsme však zvyklí ve jsoucnosti zrna nevidět jsoucno celých rostlin, a tak tyto rostliny považujeme za jiná jsoucna než zrna, z nichž eventuálně vyrůstají. A tak postupujeme i jindy. Jsoucno jsoucen tedy chápeme nikoliv ve smyslu celoživotním, nýbrž jako pouhý výskyt hit et nunc.

88-891

4. X. 88

Abychom tedy odlišili jsoucno ve smyslu okamžité aktuálnosti od jsoucni ve smyslu celoživotního trvání, budeme pro tuto druhou „jsoucno“ užívat termínu „bytí“. (Protože máme výhrady vůči Heideggerovu způsobu práce s pojmem „bytí“ a tudíž jeho pojem nepotřebujeme, můžeme termínu takto uvolněného použít ke svým cílům.) O jsoucni pak musíme ještě prokázat, že má vnitřní stránku, která je časově koextenzivní s bytím jsoucna, a tak odlišit od jsoucni tzv. „jestotu“ jako abstrakci, tj. jako pouhou vnější stránku aktuální jsoucni, o které je třeba zvláště pojednat jen proto, že pouze s ní počítají třeba biologické vědy, které na základě kvantifikací při srovnávání různých jsoucni (ve skutečnosti jen jestot) nějakého pravého jsoucna se pokoušejí konstruovat ontogenetický (případně i fylogenetický) vývojový proces, aniž by jakkoliv přihlížely k problematice tzv. vnitřních (nepředmětných) komponent skutečného vývoje. To nás pak nutně vede k důrazu na procesuální, dějový charakter každého jsoucna, který nelze redukovat na pouhou střihu aktuálních jsoucni onoho jsoucna, nýbrž který je třeba pojmut jako zvnějšňování vnitřního. Předmětně metafyzický způsob myšlení pak budeme charakterizovat jako redukcionistický v tom smyslu, že skutečné událostně dění je myšleno právě jako střida vnějších stavů (jestot) a že dokonce samotné jsoucni jsou redukovány

na pouhé jestoty, tj. na svou předmětnou stránku. Z toho všeho vyplývá, že o skutečném bytí můžeme legitimně mluvit jen tam, kde nezapomínáme na vnitřní stránku každého jsoucna a kde ji chápeme jako garanta jednoty, právě „vnitřní“ sjednocenosti jsoucna, bez níž by jsoucno (tj. to, co považujeme za jsoucno) ve skutečnosti žádným jsoucnem nebylo a být nemohlo.

88-892

4. X. 88

Slovo „metafyzika“ samo ovšem nechceme ztotožňovat se zmíněným předmětným myšlením, tedy s předmětnou metafyzikou, ale chceme tento termín zachránit a znovu (ještě jednou) přeznačit v novém navázání na možnou etymologii, i když víme o původu slova, jež mělo jen knihovnický význam. Ovšem pro novou interpretaci tohoto termínu je zapotřebí nejprve nově interpretovat (resp. obnovit v některých původních konotacích) pojem slova fyzika, rozumí se filosofická fyzika (eventuelně fyziologie) v navázání na původní význam slov FYEIN, FYESTHAI a také FYSIS. K tomu cíli pak bude nutno upevnit rozdíl mezi FYSIS a mezi tělem, SÓMA, a to zase si vynutí rozvinout celou komplikovanou problematikou spojenou s „tělem“. FYSIS budeme pak chápat jako časově koextenzivní s bytím jsoucna (události) abudeme trvat na tom, že vývojové hledisko biologické musí přihlížet především k povaze FYSIS, zatímco o tzv. tělesný vývoj se může jen opírat jako o sled jestot, jež jediné jsou smyslově pozorovatelné. Když Rádl (v Útěše) trvá na tom, že živé bytosti jsou smysly nepozorovatelné, má zřejmě na mysli FYSIS na rozdíl od pouhého těla. Na druhé straně však musíme prokázat nutnost ex-sistence subjektu, který nesmí být ztotožňován ani s tělem, ani s FYSIS, ani s událostí vcelku, a který musí být pochopen jako odpovědný za aktivitu a každou jednotlivou akci jsoucna (události). Tělo i subjekt přesahují rámec jsoucna jakožto události neméně než tento rámec přesahuje např. okolí (vnější okolí) jsoucna. Ovšem způsob onoho přesahu je odlišný a musí být tedy specifikován. Subjekt je vykloněn z rámce jsoucnosti (aktuální) do budoucnosti a není proto „jsoucí“, ale se jsoucností je úzce spjat. Tělo naproti tomu je spjato se setrvačnostmi jako reliktu.

88-893

6. X. 88

Zdá se mi naprosto pochopitelné, že nemohlo uspět úsilí, které onu zjevnou a nápadnou organizaci živých bytostí vidělo jako umožněnou utvářením stále komplikovanějšího a stále svou úrovní vyššího „centra“ (např. Teilhard mluví o „centration“ a o „centrocomplication“), jež ovšem hledalo uvnitř těla a tělesné organizace (to snad neplatí o Teilhardovi, který byl nakloněn panpsychismu, jež mu byl často vytýkán; ale psychika je právě pro nás jen částí tělesných procesů, zatímco samy tělesné procesy také nejsou pochopitelné a vysvětlitelné jen jako cosi vnějšího, takže zásadního rozdílu mezi výkonem aktů tzvaně tělesných, „fyzických“, a mezi výkonem aktů vědomí, aktů psychických, není). Ono „centrum“ není nikterak zachytitelná v rámci těla, ba dokonce ani v rámci FYSIS organismu, ale je třeba je předpokládat jako vykloněné mimo jakékoliv zvnějšnění

kterékoliv aktuální jsočnosti, ba dokonce vykloněné i mimo rámeček životní historie, tj. bytí organismu jako událostného dění, tudíž vykloněné buď jiným směrem nebo jiným způsobem nebo prostě nějak jinak, než jak můžeme chápat jakousi také „vykloněnost“ samotné události jejím „vnitřní“, její „vnitřní“ stránkou směrem do budoucnosti. Subjekt je tím mimo rámeček události ex-sistujícím „centrem“ (řídícím centrem) aktivit, jež na třech místech vybožují z rámce samotného událostného dění, bez něhož by ovšem jinak nemohly vůbec „fungovat“; a subjekt není vykloněn do budoucnosti tak jako událost, neboť nemá žádné své „nitro“ ani nepatří k vnitřní stránce události. Samo událostné dění přechází ke svým vždy z budoucnosti advenientním jsočnostem trasientně, kdežto subjekt se sám založen na transgresi (přesně: jedné z trojí trasgrese) akce (akcí), a sám se vztahuje k „budoucnosti“ transcendentně.

88-894

Descartes se dopustil zásadního omylu, když formuloval svou slavnou větu „*cogito ergo sum*“. A jeho omyl straší pak ještě dlouho v podobě předsudku, že lze vycházet z *cogito* jako z čehosi bezprostředně evidentního nikoliv co do svého obsahu, co do svého smyslu, nýbrž co do svého faktu, který nelze vysvětlit jinak než právě oním myslícím já, *ego cogitans*. Způsob, jak si uvědomuji, že myslím, mi ani akt myšlení, ani subjekt myšlení nepodává s větší evidencí než intencionální předmět. Proto také mohu mýnit určitý (např. pravoúhlý rovnoramenný) trojúhelník jako obrazec v rovině daleko přesněji a „*clare et disctincte*“ než svůj vlastní myšlenkový akt, jímž onen trojúhelník míním, i než sama sebe jako subjekt tohoto aktu. Kant má naprostou pravdu, když říká, že ono „já“ je (řekli bychom tedy: samo pro sebe) „zcela prázdná představa“, a tedy vůbec nikoliv pojem – je to pouhé vědomí, jež doprovází veškeré pojmy. „Já“ se tedy nemůže nijak pojmově poznávat, ale může být poznáváno jen nepřímo, skrze své myšlenkové (a my dodáváme: i jiné) akty. (Srv. 88-863 a 864). Kromě toho to, co platí o „já“, platí také o „jest“. Mohu být sice již dávno schopen rozpoznávat v tom, co se děje „kolem“ mne, své vlastní akce a aktivity od aktivit jiných lidí, a tedy vědět, které akty mám přiřadit sobě a které někomu jinému; podobně mohu být již dávno schopen rozpoznávat, zda někdo nebo něco „jest“ přítomno nebo „není“, zda já sám jsem už něčeho v dané chvíli „byl“ nebo „nebyl“, a přesto ještě zdaleka nebudu s to říci, tj. slovy, pojmy vyjasnit, co to znamená, když říkám „já“ nebo když říkám „jest“. Pro nás je to dokladem toho, že nejde ani v jednom případě o předmětné skutečnosti; „já“ je samozřejmě nepředmět, a má-li být „pojat“ pojmově, musíme nejprve vypracovat nepředmětně pojmové myšlení.

4. X. 88

88-895

U Kanta najdeme jistou nedůslednost v užívání termínů, kterou nemůžeme vždy vyložit jako rozdíl mezi situací započaté, rozvíjené a posléze už rozvinuté myšlenky. Tak o pojmech říká, že „*sie tun sich hervor*“, „*sie entdecken sich*“, „*man findet sie auf*“ apod. (4045, s. 138 – *KRV A 67*), dále „*sie entspringen aus dem Verstande als absoluter Einheit*“ (s. 139 – *KRV A 67-8*) – a pak najdeme tuto větu: „*Behriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkena.*“ (dtto). Ovšem i tato formulace může být posuzována značně kriticky. Lze se totiž oprávněně tázat, zda zmíněná spontaneita může být legitimně připsána samotnému myšlení, jako by samo myšlení bylo schopno nějaké spontaneity. Nepochybně lze pojmy považovat za výtvořiny myšlení, a tedy vposledu za výtvořiny

myšlenkové spontaneity, pokud touto myšlenkovou spontaneitou nemáme na mysli subjekt oné spontaneity. Myšlení může být spontánní, ale původ spontaneity myšlení nemůže být hledán ve spontaneitě myšlení samotné – to by byl truismus. Bylo by tedy možno říci, že původ myšlenkové spontaneity je v rozumu, tj. ve Verstandu jakožto „absolutní jednotě“. Ovšem pak zůstává nejasně, jak mnohost rozmanitých pojmů může mít základ v něčem, co je „absolutní jednotou“. Odkud potom pramení ona mnohost pojmů? Jen zdánlivě je na tuto otázku možno odpovědět poukazem právě na onu spontaneitu (a tvořivost a tak dále). Spontaneita a tvořivost atd. ovšem vysvětluje onu rozmanitost, ale přechod od „absolutní jednoty“ k rozmanitosti a mnohosti se tím nikterak neobjasňuje. Z toho vyvozují, že jak jednotu, tak tvořivost a spontaneitu je třeba vyvozovat z něčeho třetího, co je základem obojího a co nelze charakterizovat ani jenom jako jednotu, ani jenom jako rozmanitost. A to ukazuje k ne-předmětnosti.

6. X. 88

88-896

6. X. 88

Kant říká, že pojem není vztahován (vztažen) na nějaký předmět nikdy bezprostředně, nýbrž vždycky jen na nějakou jinou představu. (Viz KRV A 69, 4045, s. 140). Tu se zdá, jako by jiné představy (Kant považuje pojmy za druh obecných představ) byly s to se vztahovat na své předměty nějak přímo a bezprostředně. To se nezdá být držitelné. Na prvním místě však je nutno objasnit, co se rozumí oním předmětem představy a předmětem pojmu. Zkusme nejdříve zůstat třeba u geometrických útvarů. Už jsme se ustálili v pojetí vztahu mezi pojmem trojúhelníka a mezi trojúhelníkem jako obrazcem v rovině: poukázali jsme na to, že zatímco obrazec má tři vrcholy, tři úhly a tři strany, pojem žádnou z těchto kvalit nemá, ale je např. rozsahem užší než pojem trojúhelníka jen rovnoramenného nebo jen pravouhlého a stejně široký jako pojem trojúhelníka rovnostranného. Co můžeme naproti tomu říci o představě trojúhelníka ve vztahu jak k pojmu, tak k obrazci trojúhelníka? Především se zdá, že představu nikdy nemůžeme určit tak přesně jako pojem – třeba představa rovnoramenného, pravouhlého nebo rovnostranného trojúhelníka sotva kdy může být dost přesná, nemůžeme-li si pomoci příslušným pojmem. Už to nás musí vést k jisté opatrnosti a nedůvěře v Kantova slova. Odkud by si pojem mohl načerpat nezbytnou určitost a přesnost, kdyby semusel ke svému předmětu vztahovat pouze přes nějakou zprostředkující představu? Kromě toho můžeme nasoudit a definovat pojem i tehdy, když je naše představa nemožná (zborcený prostor nebo plocha, víc než třídimenzionální geometrické útvary apod.). Ale je tu ještě jeden bod, kterému musíme věnovat zvláštní pozornost: jak se to potom má jednat se vztahem pojmu k představě a vztahem k předmětu?

88-897

6. X. 88

Jestliže se pojem nemůže ke svému předmětu vztahovat přímo, ale pouze zprostředkovaně přes představu (jinou než pojem, máme-li akceptovat Kanta), pak se pojem musí nutně vztahovat jednak ke svému předmětu

(zprostředkovaně), jednak k příslušné představě (prostředkující). Jak se může pojem vztahovat k nějaké představě, aniž by ji učinil také svým předmětem? A kdyby ji učinil také svým předmětem, jak se může jeden a týž pojem vztahovat k dvěma různým předmětům? Jak v takovém případě může vůbec jít o týž pojem a nikoliv o pojmy dva? Neučiní-li však příslušnou představu svým předmětem (tj. druhým předmětem), jak k čemu se k ní vztahuje? Je-li vztah k nějakému předmětu pro pojem možný jen přes zprostředkující funkci představy, jak se může nějaký pojem vztáhnout k takovému „předmětu“, který je „nepředstavitelný“, tedy např. k něčemu nenázornému. Je vůbec něco takového možné, jako „nenázorná představa“? Pokud ano, svědčí to o zcela odlišném chápání představy. – Uvedme příklad: jde-li nám v předchozí větě o nějaká chápání „představy“, jde námo pojem představy. Pojem by se však podle Kanta musel vztahovat ke svému předmětu, totiž představě, pouze prostřednictvím nějaké jiné představy než je sám pojem, tedy prostřednictvím představy představy. Je však vůbec něco takového možné, jako je představa představy? Co pak můžeme vůbec říci o takové představě představy? Proč ji konkrétně v tomto případě vůbec potřebujeme, abychom mohli nasoudit pojem představy? A nyní si ještě představme (!), že by nám šlo pojem „představa představy“; také k tomuto předmětu by se pojem musel vztahovat jen prostřednictvím další představy. Anebo snad by potřeboval hned dvě další představy?

88-898

7. X. 88

Sám výměr logiky v tradičním smyslu je nesebný, resp. obsahuje v sobě četné nesnáze, rozpory, nepřesnosti, nezřetelnosti atd. atd. My si povšimneme zejména toho, že tradiční logika si všímá vztahů mezi pojmy, ale její výzkumy a jejich výsledky neplatí přímo pro vztahy mezi oněm pojmům příslušné intencionální předmět. Skutečné myšlení však dbá jak logických vztahů mezi pojmy, tak předmětných vztahů mezi intencionálními předměty. Pomyslíme-li již na tomto místě na to, že veškeré myšlení má dvojí typ intencí, z nichž k intencionálním předmětem se odnášejí pouze intence předmětné, pak je nutno rovněž ihned připomenout, že skutečné myšlení musí (bude muset) dbát i vztahů mezi intencionálními nepředměty. To však bude mít nutně své důsledky také pro logiku: dbát logických vztahů mezi pojmy pak bude třeba chápat v rozšířeném smyslu, kdy pojmové myšlení už se nebude smět omezovat na myšlení předmětné, ale bude muset vypracovat postupy také pro myšlení nepředmětné. Takže dokonce logika ve svém zúženém chápání jako disciplína, zaměřená přednostně na vztahy mezi pojmy, bude muset být radikálně přebudována, přesněji řečeno, bude třeba vybudovat zcela od základů její větší, dosud neexistující část, která se dokonce ukazuje a ukáže jako základní pro celou logiku a tím i pro dosavadní tradiční logiku. Jménem „logika“ však celá, z větší části nová, disciplína bude moci být nazývána pouze za předpokladu, že zřetelnost a jasnost soudů jako myšlenkových aktů bude moci být přinejmenším zachována, ano spíše ještě zvětšena. Nepůjde tedy v žádném případě o nějakou rádobu dialektickou ekvilibristiku, o nějaké pojmové kouzelnictví či eskamotérství. A proto je třeba se připravit na delší období, jímž teprve vstoupíme do epochy nového myšlení.

88-899

7. X. 88

V jistém smyslu lze souhlasit s tím, že logika jako disciplína v tradičním smyslu se zabývající logickými vztahy mezi pojmy (a posuzuje jejich platnost a podmínky této platnosti, a tím se stává normativní disciplínou o náležitostech a zásadách logiky správného myšlení) je vlastně disciplínou aplikovanou, užitou. A proto – jak už tomu bývá v takových případech i jinde – jejím základem resp. její základní disciplínou se musí stát příslušná disciplína teoretická (často se nesprávně mluví o tzv. *Tatsachenwissenschaft*). A právě touto základní disciplínou teoretickou se musí stát logika ve smyslu, jaký byl zapomenut s malými (byť nikoliv nevýznamnými) výjimkami v celých dějinách logiky, totiž – jak to budeme formulovat: logika ve smyslu filosofie LOGU, přičemž samo pojetí LOGU už se bude tradiční logice nutně vzpírat, neboť LOGOS nemůže být a tudíž nebude chápán jako nějaké jsoucno, nýbrž právě naopak jako ne-jeoucno. Proto také odmítáme termín *Tatsachenwissenschaft*, neboť LOGOS není ani žádná *TATSACHE*, není vůbec žádná „*Sache*“ (a tím méně „*Ding*“). Ustavit novou filosofickou logiku, která by vyhovovala byť jen nejnutnějším nárokům, však v přítomné době asi není možné, neboť taková disciplína už by musela pracovat myšlenkovými prostředky, jež by odpovídaly přinejmenším vyrovnané pozornosti vůči nepředmětným skutečnostem (tedy ne-předmětům) a vůči skutečnostem předmětným (zatímco až dosud se ve svém myšlení vědomě a cíleně zabýváme jen předměty a veškeré povědomí o nezbytných ne-předmětných intencích našeho skutečného myšlení prostě vytlačujeme, vytěsňujeme). Proto nebudeme s to podat víc než pouhé pokusy, jejichž cílem bude spíše natrénování některých výkonů než docílení nějakých „věcných“ výsledků.

88-900

7. X. 88

U Hegela (*Wissenschaft der Logik I*, s. 90–92) najdeme pozoruhodnou myšlenku, kterou stačí přenést do jiného filosofického kontextu, tj. lze ji považovat za invariantní filosoféma, jaké najdeme i později u jiných filosofů zcela odlišného zaměření (např. u Whiteheada, ale i jinde). Jednoduchá obyčejná dialektika trvá prostě na protikladu bytí a nicoty (ničeho – *Sein und Nichts*). Nastávání (stávání se – *das Werden*), eventuelně začínání a končení, však podle Hegela znamená jednotu bytí a nicoty. Hegel pak s poukazem na infinitesimální počet (Hegel mluví přesně o „vyšší analýze nekonečně malých veličin“) odmítá některé interprety (či spíše odmítající kritiky) pojmu nekonečně malé veličiny, kteří trvají na tom, že takové veličiny jsou buď něčím, nebo ničím, a kteří vylučují, že by mohl existovat nějaký střední stav (*Mittelzustand* – A Hegel ihned připomíná, že slovo *Zustand* je nepatřičný, barbarský výraz) mezi bytím a nebytím (*Sein und Nichtsein*). Tak je akceptována absolutní oddělenost mezi bytím a ničím. A Hegel právě proti tomu ukazuje, že neexistuje vůbec nic, co by nebylo právě středním stavem mezi bytím a ničím, pokud má hovořit tímto problematickým způsobem, anebo lépe, že bytí a nic jsou ve skutečnosti totéž. My si ovšem povšimneme onoho podle Hegela nepřiměřeného způsobu vyjádření. Z toho totiž je mnohem patrnější, že Hegel trvá na tom, že neexistuje nic, co by nebylo v procesu stávání se (*Werden*), co by

nezačínalo a nekončilo. To je vlastně stanovisko či hledisko Hérakleitovo: všechno je ve ‚stavu‘ změny, ve ‚stavu‘ vznikání a zanikání, ve ‚stavu‘ procesuálnosti, dění. Je významné, že také Hegel viděl, že odtud je jen jediná cesta kupředu (pro fii): tázat se po „smyslu“, „rozumu“, my pak řekneme: po LOGU onoho dění.