

Příprava na Brno – poč. února 89: Konec metafyziky a perspektivy nového myšlení

1. Žijeme v přechodné době: tradiční způsob myšlení v nejrůznějších směrech selhává, nové myšlení není dosud ustaveno, natož rozšířeno. Ale myslit musíme, a musíme dokonce myslit stále víc.
2. Přehnané naděje, spojené s formalizací myšlení, už právě největší myslitelé nesdílejí. Ukazuje se, že jde o velkou pomoc všude tam, kde nejde o kvalitu myšlení, ale o záplavu informací. Filosofové si pořizují osobní počítače, ale zatím s nimi převážně pracují jako s chytrými psacími mašinkami.
3. Počítač (computer) není schopen reflektovat; filosofie však vzniká až tam, kde se rozvinula třetí rovina (etáž) reflexe. Filosof chce (a musí) vědět, co dělá, když filosofuje. Filosofie se proto velmi intenzivně musí zabývat povahou myšlenkových prostředků, jichž užívá a eventuálně se pokoušet je upravovat a měnit, vynalézat nové.
4. Řekové vynalezli pojmové myšlení, tj. první začali se systematickým ustavováním (nasuzováním) pojmů. To znamená, že myšlení nemá pojmy nějak „dán“ už sebou samým, ale musí si je tvořit.
5. Když dnes budeme kritizovat řecký způsob pojmového myšlení, nebudeme samozřejmě nevděční. Bez Řeků bychom možná dodnes nedovedli přesně pojmově myslit dodnes. Ale díky dvou a půl-tisícileté zkušenosti s pojmy a pojmovým myšlením jsme schopni alespoň trochu lépe pochopit svou situaci, pokud jde o myšlení. Ovšem musíme být opatrní: pokoušíme se pochopit meze pojmového myšlení řeckého typu svým myšlením, které se ještě z řeckého vlivu nedokázalo dost vymanit.
6. Je velmi nesnadné – alespoň na první pohled – přesně říci, co to je pojem. Jinými slovy: je nesnadné platně ustavit (nasoudit) pojme pojmu. Proto v nejnovějších učebnicích logiky a to nejen „moderní“ logiky, ale i tradiční formální logiky (školské) je slovo „pojem“ prakticky slovem zakázaným.
7. Budeme-li se chtít problémem pojmu zabývat navzdory tomu dál, musíme si uvědomit, co to vlastně chceme dělat. Můžeme ještě mluvit o tom, že půjde o logiku? Aristoteles je odpovědný za to, že logika se ustavila jako disciplína nefilosofická, tj. již odloučená, emancipovaná z rámce filosofie. To, co chceme podnikat, je vlastně něco, co v dějinách filosofie ještě nikdy nebylo dost systematicky provedeno, tj. ustavit a rozvinout filosofickou logiku jako legitimní filosofickou disciplínu.
8. Máme ovšem na koho a na co navazovat. V tom, co chci uvést dnes, nám bude dobrým učitelem Husserl Logických zkoumání, a to v tom

směru, který později přestal sledovat a dokonce se od svých pozoruhodných objevů odvrátil.

9. Vyložím nyní celou věc samostatně, bez odvolávek na Husserla. Proud vědomí je původně pln nahodilostí a je pronikavě ovlivňován vším, čeho si je člověk vědo, zejména pak tím, co se vnucuje jeho vědomí hic et nunc. Časem se lidem začne dařit tento počáteční chaos pořádat, organizovat a myšlení brzo přestane být pouhým epifenomenem, čímsi jen doprovodným, a nabývá na důležitosti.
10. Vynález pojmů a pojmovosti znamená pronikavý přelom v dosavadním způsobu organizování vlastního myšlení, tj. způsobu mytickém. Řekové to dobře tušili a postavili své nové myšlení pod prapor LOGU a proti MYTHU (ač jinak obě řecká slova znamenají prakticky totéž). Nepodařilo se však ani největším starořeckým myslitelům nahlédnout podstatu rozdílu mezi obojí.
11. V našem dnešním pohledu v jednom ohledu navazuje pojmové myšlení řeckého typu na myšlení mytické, totiž že nejen zachovává, ale ještě prohlubuje („racionalizuje“) jeho orientaci na archetypy, ale tyto archetypy zbavuje vší narativity. Místo vyprávění o bozích filosof definuje, co je božské, co je spravedlivé, co je dobré atd.
12. V řečtině mělo slovo LOGOS velmi mnoho významů, takže kdo nepochopí vývoj řeckého myšlení a nechá se svést užíváním tohoto slova, přehlédne to nejpodstatnější. Tak např. si nepovšimne, že když Aristotelés říká, že místo pravdy je v LOGU, má na mysli větu, výrok, výpověď (a nikoliv soud). Jindy znamená LOGOS slovo, ale také pojem. Proto v tom musíme alespoň metodicky udělat pořádek sami.
13. Vyjděme z příkladů z oboru, který se nejdříve stal dokonalou vědou (odloučenou od filosofie), totiž z geometrie. Geometrické obrazce jsou nepochybně myšlenkové výtvořky, protože skutečnost je někdy může sice připomínat, ale jen nepřesně. Musíme napřed vědět, co to je kruh nebo čtverec, abychom jej mohli „vidět“ (nepřesný) ve skutečnosti.
14. Otázka zní: jak můžeme „mínit“ přesný čtverec nebo kruh, když jej tak přesně vůbec nedovedeme namalovat, „sestrojit“ jakýmikoliv prostředky? Odpověď zní: pomocí pojmu čtverec nebo pojmu kruhu. Tak to po celé věky řešili filosofové i logici. Ale co to vlastně znamená a jak je něco takového možné, to obvykle zůstávalo nevyjasněno. Jen u největších filosofů najdeme náznaky toho, jak jim to vrtalo hlavou.
15. Proč nemůžeme mínit čtverec přímo svým myšlenkovým aktem (aktem vědomí), ale pouze za pomoci a prostřednictvím pojmu? Tato otázka svědčí o naivním, nefilosofickém přístupu k věci. Filosof musí nahlédnout, že vědomí (myšlení), které se setkává díky zkušenosti s různými tvary u skutečných předmětů, nemůže dospět ani k představě geometrického obrazce, ani ke geometrickému obrazci samotnému (vždyť ten není ani v čase, ani v prostoru – reálném).

16. Proud našeho vědomí je často chaotický, probíhá s různou rychlostí a intenzitou, je ovlivňován naší náladou, dojmy, pocity, vzpomínkami atd. atd. Lze s naprostou jistotou tvrdit, že se v něm nikdy nic naprosto stejně neopakuje. A přece jsme schopni se v různých situacích a podmínkách i po letech myšlenkově zaměřit na naprosto tentýž obrazec, který na rozdíl od nás vůbec nestárne – a jsme s to jej mýnit docela stejně jako tisíce a miliony dalších lidí. A to nám musí zajistit právě pojem.
17. Pojem zorganizuje naše vědomí a myšlení tak, že z různého psychofyzilogického „materiálu“ jsme s to v myšlenkách konstruovat třeba čtverec a zkoumat jeho vlastnosti. Vlastnosti čtverce (jako obrazce) a vlastnosti pojmu čtverce se ovšem nekryjí, naopak jsou naprosto rozdílné. Pojem čtverce se čtverci ničím nepodobá: pojem nemá čtyři strany ani čtyři vrcholy, není kusem roviny atd.
18. Velmi zajímavé a důležité je to, že zkoumáním samotného pojmu nemůžete nikdy zjistit, čeho to je pojem, a vztahy mezi pojmy můžete určit (zjistit), teprve když zároveň s pojmem uvažujete i příslušný obrazec. Zdá se tedy, že pojem není ničím samostatným, ale že je nerozlučně spjat s myšlenkovou konstrukcí, obrazcem.
19. Musíme předpokládat, že pro pojmové myšlení nejsou charakteristické jen pojmy, ale vždycky dvojice „pojem-předmět“ (Husserl mluvil o intencionálních předmětech). A musíme si také uvědomit, že pod jedním slovem (jménem) se ukrývá celá řada takových dvojic, celé „hnízd“, takže teprve ze širšího kontextu vyplyne, kterou přesně dvojici máme při užití onoho jména na mysli.
20. První řeční filosofové se dopustili – můžeme-li to tak říci – dvojí chyby, a obojí chyba je velmi dobře pochopitelná. Je to však v obou případech chyba a musíme se pokusit nejen v ní nepokračovat, ale vyhnout se jí a napravit.
21. První chyba je zřejmější, snadněji nahlédnutelná. První myslitelé, kteří se oddali filosofii, si nemohli vysvětlit okolnost, že se k témuž můžeme vrátit nejenom my sami, ale všichni, kdo porozumí, oč jde, jinak než jako doklad toho, že takto přesně míněné je eo ipso také jsoucí. Proto třeba pro pýthagorejce byla čísla základem všeho, proto ARCHAI, „počátky“, jež zároveň všemu ‚vládnou‘, jsou neměnným nejvyšším jsoucnem – a proto nejdokonalejší, ano naprosto dokonalá bytost musí existovat, neboť být, existovat je také dokonalost.
22. Druhá chyba je méně zřetelná, ale může být velmi dobře osvětlena. Intencionální objekty (předměty), jež myšlení pomocí pojmů konstituuje, jsou právě objekty, tj. něco, co máme před sebou, co je před námi, co stojí nebo leží, eventuelně je vrženo před nás. Charakteristickým rysem intencionálních objektů je jejich vytrženost či povznesenost nad náš

skutečný čas a prostor – tyto objekty nejsou nikdy a nikde a zejména jsou neměnné.

23. Když se soustředíme na jakoukoliv skutečnost, intervenuje způsob našeho myšlení (včetně toho, co víme nebo se domníváme vědět) až do těch nejextrémnějších poloh našeho vnímání, a my vidíme také samotnou skutečnost jako předmětnou, a tuto předmětnost ztotožňujeme na jedné straně se jsoucností oné skutečnosti, na druhé straně však vkládáme do toho, co vidíme, slyšíme a jinak vnímáme konstruované „to“, čím ta skutečnost navzdory všem svým proměnám a „různostem „jest“ (z esence děláme podstatu).
24. Problematičnost a vadnost tohoto myšlenkového počínání se vyjevuje všude tam, kde se stává zřejmě neudržitelnou redukce (pravých) jsoucen na předměty, objekty. Nejmarkantněji se to projevuje v neschopnosti dosavadním způsobem pojmového myšlení (tzv. řeckým způsobem) myšlenkově uchopit, tj. pojmem mýnit a jako intencionální předmět konstruovat to, čemu jsme si v novodobých dějinách filosofického myšlení navykli říkat subjekt.
25. Aniž bychom se zdržovali historií termínu „subiectum“ (HYPOKEIMENON) a „obiectum“, zůstaneme u dnešního chápání: subjekt je ex definitione non-objekt. Filosofická kritika se zaostřila na neodpustitelnou chybu jak filosofů, tak zejména přírodovědců (i jiných vědců), že člověka chápali a chápu jako objekt svého zkoumání (to má docela praktické důsledky, např. ve vědě, ale také v politické teorii atd.) Rehabilitace (vlastně spíš objev) subjektu má ovšem i své odpůrce (např. strukturalisty).
26. Subjekt ovšem není jediným tématem, při němž naprosto selhává předmětné myšlení, musíme však nejprve nahlédnout, že jde o celou obrovskou sféru nepředmětných skutečností, a to ať už nepředmětných po jedné stránce, anebo tzv. ryzích nepředmětností.
27. Nepředmětná skutečnost je pro předmětné myšlení prostě neskutečností, ničím. Tradiční předmětné myšlení chápe vše, co jest, jako předmět. Proto klasická ontologie jako filosofická disciplína, která zkoumá jsoucí jakožto jsoucí a co do jeho jsoucnosti, musí před problémem nepředmětné skutečnosti kapitulovat resp. rovnou selhat, musí se zhroutit. Odtud nutnost ustavení nové disciplíny, která bude plnit úkoly ontologie pro nepředmětné skutečnosti, které ontologie považuje za nejsoucí: meontologie.
28. Nová „první filosofie“ musí vycházet ze změny, přesněji z událostného dění, a musí sjednocenost události zakládat (vidět založenu) nikoliv na tom, co trvá uprostřed proměn nebo pod proměnami jako předmětné jsoucno, nýbrž na něčem, co nikdy jako předmět pojmut nelze. Ale to bychom museli přejít k analýze události (jinde provedené).

29. Pokud jde o název „metafyzika“, je mi ho trochu líto a uvažuji o možnosti mu dát v nových souvislostech nový, pozitivní význam. Nutno výkladu slova FYSIS a souvislost s LOGEM: LOGOS nad FYSIS (META ovšem není supra).

Demokratičnost filosofie zavazuje také k demokratickému řešení otázky tzv. esoteričnosti a exoteričnosti filosofického způsobu myšlení. Rozdíl mezi filosofy-profesionály a filosoficky orientovanými laiky, neodborníky ovšem zůstane vždycky zachován, a to stejně jako v každém jiném oboru teoretickém i praktickém. Vždycky budou filosofické problémy a úkoly, do nichž se nebude moci pouštět nikdo, kdo nemá dostatek talentu a vzdělání, aniž by předem byly jeho šance mizivé. Ale zásadní rozdíl mezi odborností filosofa a odborností vědce nebo technika spočívá v tom, že zatímco odborník v každém jiném oboru by měl sledovat rozvoj svého oboru, protože to potřebuje k tomu, aby zůstával jako odborník na úrovni, sledovat rozvoj filosofie a zůstává v dotyku se současným stavem (s diskusí, jak probíhá) je zapotřebí k tomu, aby občan zůstával na úrovni politicky, tj. jako občan. Tím nemá být popřeno, že v mnoha oborech je k udržení úrovně rovněž zapotřebí sledovat filosofickou diskusi, ale i tam to bude vždy platit zejména pro špičkové vědce a už méně pro běžné vědecké pracovníky (a vědecké nádeníky tím spíš). Filosof však musí víc než kterýkoliv jiný odborník pečovat o tzv. popularizaci svých zkoumání resp. jejich výsledků (ovšem u filosofie jde spíš o způsob myšlení než o „výsledky“), tj. o to, aby to, čeho se v průběhu svých výzkumů domohl, sděloval co nejsrozumitelněji všem, kdo o to projeví zájem. To s sebou ovšem nese nemalé nebezpečí, že totiž nejrůznější filofičtí diletanti si osvojí způsob popularizace filosofických myšlenek a napodobí jej, aniž by mohli vycházet z nějakých svých opravdu vážných a závažných výzkumů. Spor s takovými diletanty (a také sofisty) musí být ovšem veřejný a nutně se stává politickou záležitostí.

Uznání lidských práv znamená nutně uznání, že konkrétní člověk-jednotlivec není pouze biologický jedinec, aniž pouze člen nějakého společenství, kmene, státu, obce atd. , nýbrž že to je subjekt, tj. plnoprávný „člen“ společenství subjektů, tj. nejsoucen. Jako nejsoucno není člověk poddán žádné autoritě, žádným zákonům, žádné moci atd. , ale je „odpovědný“ pouze té skutečnosti, která jej vyvolala a vždy znovu vyvolává k ex-sistenci, tj. k „vyčnívání do budoucnosti“, k přesahu, k překračování všech daností, vnitřních i vnějších. A nad subjektem také nemůže žádná instance vykonávat své „právo“, svou „pravomoc“. Soud tedy musí pamatovat na to, že ve svém posuzování a rozsuzování případů má posuzovat pouze a výhradně to, co se stalo, co bylo vykonáno, a nikdy úmysly, tendence, pozice, stanovisko atd. (Tak to ostatně vyjadřoval velmi nekompromisně už mladý Marx jako novinář, ale jeho zdůvodnění ještě nelze považovat za filosoficky platné či jen dostatečné.) Tam, kde se nějaká společenská nebo státní instance pokouší vykonávat pravomoc nad celým člověkem, aniž by uznávala, že se její pravomoc nevztahuje na lidský subjekt, tam se člověk takto znásilňovaný musí odvolat jednak ke svému svědomí, jednak k nejvyšším normám, jež musí uznávat každý subjekt (a tím také se pak odvolává ke společenství všech subjektů, všech spolu-subjektů k sobě a vědomí jejich spoluodpovědnosti vůči tomu, kdo (nebo co) je vyvolává k ex-sistenci a tedy k přesahu všeho toho, v čem jsou na tomto světě a v dané společnosti zasazeni a zaklesnuti, tudíž ke svobodě v tom nejhlubším, nejpodstatnějším smyslu: ve svědomí si je člověk vědom toho, komu či čemu vposledu náleží.

Jestliže se rozhodneme oné nejvyšší „instanci“, totiž ryzí nepředmětnosti, která vyvolává každý subjekt k ex-sistenci, říkat Pravda, pak je to sama Pravda, která prostřednictvím subjektů vede zápas o smysl v dějinách. Musíme ovšem zároveň vidět, že již předtím vede také zápas o smysl v přírodě, rozumí se přírodě v našem smyslu, nikoliv ve smyslu FYSIS např. u Hérakleita. Vesmír, KOSMOS vlastně není tak docela krásně uspořádaný, ale je v něm mnoho pouhých setrvačností, jímž se smyslu dostává až díky vzniku života a díky jeho rozvoji a vývoji k stále vyšším typům biologické (fyziologické) existence. Astrofyzikálnímu vesmíru se dostává smyslu tím, že umocňuje vznik života, životu a jeho vývoji se dostává smyslu v tom, že se stává základnou pro myšlení a pro reflexi, myšlení a reflexi se dostává smyslu v tom, že skrze myšlení může subjekt (mohou subjekty) mnohem účinněji uplatňovat to, co na nich chce pravda a k čemu je Pravda posílá. Zatím asi nedovedeme přiměřeně vyjádřit, k čemu celý vesmír směřuje; víme, že spěje ke svému konci, k nějakému „velkému krachu“, ale to není to, k čemu celý vesmír vznikl ve „velkém třesku“ a proč vznik, tak a takový, aby se v něm mohlo zrodit tolik cest života, aby většina nebo možná jen menšina z nich umožnila myšlení a reflexi. Všechno nasvědčuje tomu, že to vše nějaký smysl má, neboť jinak by ono neuvěřitelné spění organismů kupředu a výš bylo prostě nepochopitelné – vždyť náhoda je tu vyloučena, nepravděpodobnost toho všeho je katastrofální, bez nějakého pořadajícího, integrujícího, kupředu vše táhnoucího či tlačícího a posléze vábícího, lákajícího a přesvědčujícího to vše je zřejmě nemožné. Na každé úrovni se přesvědčujeme o obrovských nebezpečích, o falešných napodobitelích, o scestích – a přece jde cesta vždy dál a výš.

Řešení, které předkládáme, ukazuje nemožnost a nemyslitelnost předpokladu, že celý svět, v němž žijeme, a také my sami, to vše že je pouhá nahodilost, a že je na nás, na lidech, abychom té nahodilosti, tomu nesmyslu, té hře bláznivých náhod, v níž se konec konců může stát cokoli a v níž nakonec nic není docela vyloučeno, mohou a snad dokonce mají lidé vtisknout, vnutit, oktrojovat nějaký smysl. Není to možné ani myslitelné už jen proto, že tu jsme takoví, jací jsme, a že žijeme ve světě, v jakém žijeme. Už k tomu, aby všechno bylo tak, jak to je, bylo zapotřebí něčeho víc než pouhé nesčíslné záplavy náhod, z nichž některé se ukázaly jako perspektivnější. Vždyť už jen k tomu, aby se něco ukázalo jako perspektivnější, je potřeba nějaké „nahore“ a nějaké „dole“. Nikdy jsem nemohl a ani dnes nemohu pochybovat o tom, že žijeme ve světě, který má nějaký smysl, a že náš život má také nějaký smysl. A nikdy nepřestanu být přesvědčen, ba být jistý, že jak celý svět, tak všechno, co v něm je a s čím se ve svém životě setkáváme či můžeme setkávat, se nějak podstatně vztahuje k nějakému smyslu, k něčemu, co mělo být, co má být, co by se mělo stát, co se musí stát, aby všechno bylo tak, jak to má být. A jestliže to tak stále není, je tomu tak proto, že se má stát, uskutečnit něco takového, co vůbec není možné prostě udělat, vytvořit, stvořit, nýbrž k čemu je oněch nesčíslných a někdy zdánlivě nesmyslných oklik zcela nezbytně zapotřebí. Takže každý z nás jako subjekt (a to je něco jiného než jako biologický jedinec) je stále znovu stavěn do situací, v nichž se musí rozhodovat, kde nic neplyne samo sebou, kdy dokonce i to, že nejednám, je vlastně jenom druh jednání, a to špatného jednání, je to jen naše selhání, naše neužitečnost.

Bylo by možno se něčemu takovému vzepřít a odmítnout tu nedůstojnou roli, v níž ať chceme či nechceme, vždy plníme nějak to, co souvisí s celkovým smyslem všeho, ať už pracujeme pro ten smysl nebo proti němu. Nedůstojné tu je nebo se zdá být to, že o tom nic nevíme. Ale tady právě musíme být více sebekritičtí: možná, že naši mytičtí předkové tušili víc, než jsme jim dnes ochotni přiznat, a že vlastně svými pochybnostmi a svou rozvráceností i vykořeněností stojíme po mnoha stránkách pod nimi; možná, že jsme na cestách svého myšlení zabloudili, anebo jsme se ocitli v nějaké zákrutě, ve stínu Pravdy by se dalo říci – ale stále jsme voláni jít dál a pokoušet se znovu a lépe pochopit, oč vlastně jde. Vždyť musí být zřejmé, že nejde o nic takového, co by bylo možno prostě někomu (např. nám) sdělit, oznámit, informovat o tom jako o něčem předmětném, daném, hotovém. Možná celé naše myšlení je překážkou k tomu, abychom správně pochopili, oč jde. Když dobře porozumíme tomu, co to vlastně děláme, když myslíme právě tím způsobem, jakým jsme zvyklí myslet, možná že nahlédneme, co ve svém myšlení musíme změnit, abychom si otevřeli přístup a porozumění k tomu, co nám zatím zůstalo uzavřeno. Nejde tudíž o to, vracet se k mýtickému nebo jinak prehistorickému myšlení, ale rozpoznat, v čem se jinak velmi efektivní způsob myšlení, v jehož tradici jsme zakotveni, znamená překážku vidění a chápání něčeho, co způsobem mnohem primitivnějším byli schopni vidět a chápat naši dávní předkové. Chyba není v tom, co na našem myšlení je přesnější, důkladnější, podrobnější, ale v tom, že odfiltrovalo celé roviny skutečnosti. Revize a náprava tedy nebude spočívat v nějakém kroku zpět a dolů, nýbrž v pročištění onoho lepšího myšlení, pod jehož úroveň už jít nesmíme.

Vážná je stará otázka, může-li si filosof nechat za svou práci platit. V Platónových dialozích se několikrát objevuje toto téma, mj. také v Obraně, a Sókratova chudoba je uváděna jako doklad toho, že není sofista. V moderní době se tento problém už tolik necítí, ale přece jen se časem objevuje, zejména jako jistá distance až opovržení vůči „akademickým filosofům“, a ovšem ve společnostech našeho typu jako vazalství a zaprodanost oficiálních filosofů. Něco podobného se ostatně vytýkalo kdysi i Heglovi, u něhož lze pozorovat jistou dvojakost a dvojsmyslnost, jimiž se pokouší některými výroky stvrzovat svou loajlnost k státu a zároveň dovolit jejich „revoluční“ výklad. Zdá se mi, že otázka nemůže být vyřešena na dosavadní „teoretické“ rovině, ale jen praktickými opatřeními, jež budou v souhlasu s celou novou strukturou společenského a politického uspořádání „obce“, politické společnosti. Politická společnost bude muset být zkrátka oddělena od státu, jak jej dosud známe, a státní instituce budou muset být redukovány na odborné správní a technické záležitosti. Veškeré politické funkce budou muset být vyhrazeny společnosti samotné, to znamená samotným voličům, přesněji občanům. A pak by bylo možno učinit ono závažné rozhodnutí, které by se pak týkalo nejenom filosofie, ale celé kulturní oblasti. Kultura a s ní také filosofie by byla subvencována přímo společností, asi tak, jako v některých zemích soukromé školství nebo nadace apod. Kdyby se našel způsob, jak toho dosáhnout, pak by univerzity mohly nabýt opět velmi samostatného, na státu nezávislého nebo téměř nezávislého postavení, a potřebné finanční dotace by mohly dostávat buď výhradně od společnosti, anebo od státu na základě společenského rozhodnutí.

Příprava na 2. 2. 89 (Brno): Co filosoficky s Masarykem?

1. Situace filosofie po rozpadu hegelovské školy: distance a odpor k filosofii. Není velkých filosofů.
2. Odvrat filosofie jde dvěma směry: k vědě a k umění. Masaryk pod převážným vlivem pozitivismu, nepovažuje se za filosofa, orientuje se na sociologii (Comte). To nejen neznamena, že u něho nenajdeme filosofii, ale dokonce to neznamena, že jeho filosofie je nutně passé, zastaralá.
3. Příklad ke srovnání, Kierkegaard. Odvrat od filosofie (akademická), nepíše traktáty, je považován za literáta. Ale po půl století v něm hlavně Jaspers objevuje filosofa, jednoho z určujících myslitelů pro 20. století.
4. Jiným příkladem je Nietzsche; mladší. Rovněž se odvrací od tradiční, akademické filosofie. Ale stává se druhým pro 20. století směrodatným myslitelem, pozitivně i negativně. Jaspers, Heidegger aj.
5. Filosoficky nejvýznamnější žák Masarykův, Rádl, napsal za 1. války pozoruhodnou studii, v níž jasnozřivě srovnává Masaryka s Nietschem (Patočkovo hodnocení). Rádl byl hluboce ovlivněn Nietschem – možná že právě Nietzsche mu otevřel cestu k lepšímu porozumění Masarykovi
6. Rádl je nemyslitelný bez Masaryka, a jeho filosofie je jediná naše domácí směrodatná filosofie, který nám dnes může ukázat cestu dál. Ale Rádl nedokázal interpretovat TGMasaryka jako filosofa tak integrálně a přesvědčivě, jako třeba Jaspers Kierkegaard.
7. Odlišnost TGMasaryka: není čtivý, jeho knihy nejsou literatura. Nezůstaly proto živé a čtené. Dnes se zdají zastaralé. Dále: jeho ctižádostí byla věda. Ale věda zastarává. Proto i Masaryk zastaral.
8. Zůstává nám tedy jako úkol, odhalit a ozřejmit Masaryka jakožto filosofa. To lze učinit jen tak, že dissecta membra se restituují ad integrum, přesněji, že se ta filosofie ustaví, vybuduje. To začal dělat Rádl a je třeba to dělat dál, až se to zdaří.
9. Chtěl bych na jednom textu z OS I, § 38 (s. 206-8) ukázat, jak si to asi představuji. Ve filosofii nikdy nejde vposledu o řešení, nýbrž o postavení otázky. Zde staví Masaryk otázku způsobem, který je ještě i pro nás dnes platný a svrchovaně relevantní.
10. V chápání a zkoumání společnosti dějinně chápané naprosto selhává krajní objektivismus (Marxův). Tady musíme připomenout, že Masaryk neznal dost dobře mladého Marxe a pokud ano, nebral jej dost vážně. (Např. teze o Feuerbachovi). Proti historickému objektivismu staví psychologismus.

11. Proč má psychologie větší šanci než materialismus a objektivismus? Bez vědomí nejsou dějiny možné, společnost je společenstvím vědomých individuí. V dějinách vše prochází vědomím.
12. TGMasaryk se tu však nezastavuje a nedává jednoznačně zapravdu psychologismu. Ukazuje, jak by si býval měl Marx postavit otázku: „co je vlastní hybnou silou v člověku a v historii?“
13. Při povrchním čtení se může zdát, že jde o to, rozhodnout se buď pro vůli (Schopenhauer), nebo pro city (Comte, Hume) anebo pro rozum (Kant). Ale Masaryk najednou staví otázku tak, že tomu, kdo umí číst, zpochybní obojí, vlastně vše.
14. Především se táže po řešení v případě, kdy je oněch hybných sil víc: co integruje tato různá působení? Okamžitě je problém vyzvednut ze souvislosti problematiky pouze kauzální.
15. I když na tomto místě nenajdeme slovo „subjekt“, problém subjektu tu je ukázán ve vší zřetelnosti. Schopnost integrovat to, co je vybrané, není možné bez „duševní“ aktivity (proti přednosti „tělesnosti“ u Marxe), či spíše spontánnosti (tj. neodvoditelnosti z příčin), tedy nezávislosti, svobody. Otázka po hybné síle se stává otázkou po subjektu.
16. Tak jako Jaspers ukázal čtoucím Kierkegaarda to, co tam sami neviděli, protože by svým vlastním myšlením připraven na to, co tam má hledat, také my musíme vědět, tj. předem si promyslet, jak se to vlastně má s otázkou subjektu, abychom věděli, co máme hledat u Masaryka (a jak vykládat).
17. Musíme si nejprve ujasnit, na čem bylo pojetí subjektu historicky postaveno, a musíme ohledat pečlivě každý krok, abychom neupadli do starých samozřejmostí, nesklouzli do vyježděných kolejí a ztratili tak stopu.
18. Starořecké chápání FYSIS a LOGOS. Nemožnost vyložit reaktivitu na základě FYSIS. Pomohla gramatika, ale zároveň tak zatížila další myšlení, že to trvalo až po Leibnize a jeho monády, než otázka po subjektu získala pevnou půdu pod nohama.
19. Jsoucno (pravé) jako událost. Akce je subudálostí nějaké superudálosti, ale není z této superudálosti vysvětlitelná. Potřeba subjektu jako vychýleného do budoucnosti, aby mohl zahajovat a rozjíždět akce (prostřednictvím těla). Nutnost rozlišení a) FYSIS události, b) těla události, c) subjektu události.
20. Subjekt není jsoucí – je tedy „nejsoucno“. Odkud se bere a co garantuje jeho integritu a trvání? Vysvětlení najdeme u nejvyšších úrovní subjektů a jejich aktivit: u reflexe.
21. Reflexe jako odstup od sebe a přístup k sobě; mezi obojím je ek-stasis, latinsky ex-sistensia. Subjekt je nejsoucno, ale je existence. Člověk jako

biologický (fyziologický) jedinec se musí existencí stát, resp. stávat (srv. Jaspers).

22. Filosofická bezradnost sartróvského existencialismu, ale i Heideggerova „bytí“. Rádl: pravda jako to, co „má být“ (nejsoucno). Experiment: kierkegaardovská interpretace nietzachovského nadčlověka jako „subjektu“ – klíč k pochopení Masarykova pojetí člověka a význam toho, čemu říká „náboženství“.

Nutnost korektury tradičního pojetí ontologie

Základní chybou tradičního pojetí je předpoklad, že „jest“ všeho jsoucího je stejné. Tak tomu není. Především každé takové „jest“ je bytostně neodlučitelné od samotného jsoucího, a to nejenom ve smyslu neoddělitelnosti, nýbrž pro kvalitativní rozrůzněnost, odlišnost. Každé jsoucí „jest“ po svém, svým způsobem. Přesto lze najít jakési „typy“ způsobů, jak různé případy onoho „jest“ se mohou u jsoucího vyskytovat. (Lze poukázat na život, živoucnost některých jsoucien: každá živá bytost má svůj život, nepodílí se na nějakém životě vůbec, a také není nějaký všeobecný život, nýbrž jsou jen jednotlivé životy a ty se mezi sebou liší tak, že každý je nějak a svým způsobem, na své úrovni atd. jedinečný.) (Přesto však lze najít jisté užší vztahy nebo příbuznosti mezi různými typy života). Nás tu bude především zajímat jedna stránka takové možné typologie: jiným způsobem „jest“ tělo, jiným způsobem „jest“ jsoucno jako celá událost, jiným „jest“ aktuální okamžitá jsoucnost této události a konečně jiným způsobem „jest“ živá bytost jako subjekt. Každý tento způsob musí být označován jinak, jiným slovem. U subjektu budeme mluvit o „existenci“, u bytosti vcelku (jako události) o „bytí“, o okamžitém stavu událostního dění celku budeme mluvit jako o „jsoucnosti“. A tak zbývá najít vhodný termín pro způsob, jakým „jest“ tělo. Nejvhodnějším slovem by bylo staré řecké slovo „FYSIS“, ale to nenavozuje nikterak žádnou konotaci, poukazující na způsob, jak něco „jest“. Bude třeba v tom směru učinit nějaké rozhodnutí, buď najít starý český nebo slovanský výraz, nebo utvořit nové slovo, novotvar. Zvláštností těla je to, že jeho složky mají odlišné strukturované časové vazby na minulost a budoucnost.

Filosof nesmí „obecenstvo“, tj. nejširší obec občanů, celou politickou společnost, podceňovat, natož jí pohrdat. Filosof tu je z pověření Slova, a víc než to, z pověření samotné Pravdy, právě pro tuto společnost, pro obecenstvo, pro spoluobčany. Jím má vyřídit a přetlumočit to, čím byl sám osloven. Ale nesmí to dělat tak, jako prorok, ani tak, jak básník, tj. tak, že pouze přetlumočí smysl, obsah, že formuluje oslovující myšlenku, ideu, aniž by se staral o další – padni, komu padni, rozuměj si či nerozuměj, ber či neber – „žer, ptáčku, nebo chcípni“. Filosof musí stát vždycky víc na straně spolulidí než kdy stál prorok, a dokonce i než kdy může stát básník, hodný toho jména. V tom je právě političnost filosofova, že dělá všechno, co je v jeho silách, aby své spolulidi nejenom subjektivně přesvědčil, nýbrž aby je naučil vidět skutečnost v souvislostech a aby jim ukázal, jak výzva úzce souvisí s tím, co vidí, resp. mohou vidět kolem sebe, jak je orientována do jejich situace a adresována právě jim osobně, ale zároveň jak svou situaci náhle mohou zahlédnout a rozpoznat mnohem lépe a hlouběji, když uslyší a porozumí oné výzvě, kterou jim právě filosof tlumočí. Filosof si nemůže počínat takovým způsobem, jak básník, aby se nechal vést a unášet onou výzvou, která jej oslovila, a aby prostě dělal jen tlumočnicka. Básník totiž může také třeba jen mít dojem, že něco zaslechl, ale má jen slyšiny; a může zaslechnout dobře, ale nesprávně tomu porozumět; anebo správně porozumět, ale při tlumočení tomu dát nepravé konotace a uvést to do nesprávných souvislostí. A právě to nesmí filosof nechat bez zvláštní pozornosti, ale musí všechno zkoumat v mnoha směrech. Proto není obvykle tak pohotový a rychlý, ale je nebo měl by být spolehlivější.

Právě čtu, jak Egmond Konrád v Hilarovských vigiliích píše: „Nemožno nikoho naučit básnit. Umělec buď jest, nebo ho není.“ (6342, s. 24). Něco takového nelze tak jednoznačně prohlásit o filosofovi. Zajisté, také u filosofa mnoho záleží na talentu; a talent někdo buď má, nebo nemá. Ale filosofie není jen záležitostí talentu: ani nejlepší talent není s to, sám začít filosofovat a také slabší nebo průměrný talent může najít epochální nový pohled a představoval zlom v dosavadním myšlení. Filosofie není založena na genialitě, či není genialitou podmíněna. Ani největší genius není pro filosofii dost dobrý, pokud není schopen a ochoten „zapřít sebe sám“, nechat se „za sebou“, odstoupit od sebe, zcela se otevřít a oddat se naslouchání a poslouchání toho, co jej snad oslovuje či osloví, aniž by si něco takového mohl a směl sám vymyslet. Na druhé straně ten, kdo se takto otevřít a oddat zaslechnutému a pochopenému doveden, nemusí být hned geniem, a přece může pro ostatní, pro filosofy i nefilosofy, znamenat mnoho. Záleží na tom, co rozumíme pod slovem „genius“ a „geniální“. Zcela bez předpokladů to ovšem nikdy možné není. Jisté nadání je nezbytné, ale nemusí to hned být nadání nějak mimořádné a obrovské. Také určitá praxe, tj. dovednost v práci s myšlením, s pojmy a s ostatními myšlenkovými prostředky je nezbytným předpokladem. Ale to právě se filosof musí naučit od jiných. Na „vyučenosti“ filosofově, tj. na jeho počátcích a růstu pod vlivem nějakého dobrého myslitele jiného, staršího (obvykle), velice záleží. Ale nezáleží na tom vše, a dokonce ani to hlavní, to nejdůležitější. K filosofii náleží víc momentů, některým je nutno se naučit a vyučit, jiným nikoliv. Filosofii je třeba vyučovat, samotné vyučování zdaleka nestačí.

V jistém smyslu vůbec nelze „být“ filosofem, ale je třeba se jím vždy znovu „stávat“. To ostatně vyplývá ze samotného jména filosofie a z tradice, která toto jméno připisuje (tj. jeho autorství) Pythagorovi. Filosof nemá moudrost (pravdu), ale nanejvýš ji miluje a touží po ní. Milovat však může jen něco a toužit může jen po něčem. Co vlastně filosof miluje a po čem vlastně touží, když to nemá? Jestliže nemá moudrost a nemá pravdu, jak ví, že to, po čem touží a co miluje, je opravdu pravda či moudrost? Jak je vůbec možné, aby se filosof v intencích své lásky a touhy nemýlil? Jestliže filosof touží po pravdě (zůstaňme nyní raději u pravdy než u moudrosti), pak něco o ní již nějak ví, ale touží po tom, aby jej sama oslovila, aby se jemu ukázala, aby jemu adresovala svou výzvu. A tak si ovšem předem o té pravdě dělá nějaký obraz, nějakou představu. A právě v tom, jakou představu a jaký obraz si o pravdě dělá, z něho dělá „bývalého filosofa“, který ve skutečnosti odpadl od své lásky a touhy, resp. který se již dostal na scestí. To už není vlastně filosof; právě naopak se filosofem teprve musí stát, když všechno to, co jej k jeho obrazům a představám v minulosti a v jeho povaze atd. predisponovalo a predisponovává, odloží stranou, když se z toho vyvlékne, když je ochoten se na to podívat odjinud, z jiného hlediska, z místa, které není jeho místem, a z perspektivy, která není jeho perspektivou. V tom pak právě spočívá onen odstup od sebe samotného, a toho dosahuje jen „pravou reflexí“, tj. reflexí, v níž nechybí onen moment mezi odstupem od sebe a novým přístupem k sobě, tj. onen „ek-statický“ moment, který odlišuje reflexi pravou ode všech reflexí nepravých, polovičitých a zdánlivých či falešných.

Když charakterizujeme filosofii jako reflexi, zakrýváme tím vlastně jeden velký problém. Sice nezapomeneme zdůrazňovat, že ne každá reflexe, ale právě jen reflexe „třetího stupně“ je vlastním místem aktivity filosofie, ale předpokládáme, že každá reflexe je reflexí nějaké akce či aktivity, a že touto akcí může být buď nějaká tělesná akce nebo také reflexe. Tady je však právě skryt onen problém: jak vůbec může být tělesná akce reflektována? Vztah mezi aktem těla a mezi jeho uvědoměním musí být podroben detailnímu zkoumání. Zejména tu půjde o důkladné vyšetření toho, jaký je vztah mezi aktem vědomí a aktem jazykovým. Uvědomuju-li si, že něco vidím a třeba i to, co vidím, není tomu tak, že nejprve ono „něco“ vidím a pak si to uvědomuji. Pokud něco „vidím“ a neuvědomuji si to, vlastně nic nevidím. Stane se nám někdy, že si teprve po nějaké chvíli uvědomíme, co nebo koho jsme to před chvílí zahlédli. A pak teprve v tomto okamžiku, kdy si to začínáme uvědomovat, začínáme skutečně vidět. To zase vyžaduje upřesnění. Vždyť každému se zdá být zcela zřejmé, že bychom si po chvíli nemohli uvědomit, co nebo koho jsme viděli, kdybychom onen akt vidění skutečně neprovedli (byť nevědomky), takže ono dodatečné uvědomění znamená jen první „reflexi“ tělesného aktu vidění (k němuž dochází, aniž si to nutně uvědomujeme). Tato zdánlivá „samozřejmost“ je však klamavá. Abychom si dodatečně mohli uvědomit, co jsme viděli, museli jsme napřed něco vidět. A abychom mohli něco vidět, musí tu ještě předtím být nějaké naše povědomí, nějaká naše vědomost o tom, co jsme potom mohli uvidět. Kdyby totiž šlo vskutku o zcela „čisté“ tělesné vidění, jemuž by neasistovalo žádné vědomí, tak bychom si pak nemohli ani uvědomit, co jsme viděli.

V samotném vidění „něčeho“ je vždy přítomno jisté vědění o tom „něčem“.

Člověk vidí proto jinak než nějaké zvíře, neboť vědomí zvířete je docela jinak strukturována než vědomí lidské. Člověk je schopen vidět (uvidět) to, co napřed ví. A to, co napřed ví, nemusí nutně být odvozeno od dosavadních zkušeností, jak je tomu u zvířete. Zvíře nedovede očekávat, že uvidí něco, co ještě nikdy nevidělo, ale člověk ano. Člověk je schopen si napřed udělat představu čehosi, co pak třeba s velkým úsilím dlouho hledá, až to najde (anebo také nenajde, když si to „vymyslel“ nesprávně). V extrémních případech, jako je třeba kvazarů či pulzarů), když astronomové hledali signály jiných civilizací), to je docela zřejmé, ale ve skutečnosti to funguje i v případech zcela nenápadných. To, co víme, proniká až do struktur samotného vnímání a ovlivňuje způsob, jak vnímáme, a zejména „to“, co vnímáme, až do nejextrémnějších fází smyslové recepce – a tak vytlačuje, nahraňuje anebo pronikavě reformuje ten způsob vnímání, jaký je charakteristický i pro nejvyšší rody a druhy živočichů, u nichž došlo k cerebrializaci. Rozhodujícím předělem mezi vyššími živočichy a mezi člověkem je nikoliv samo myšlení, nýbrž především jazyk resp. řeč. Řeč se uplatňuje prostřednictvím jazyka, ale utváří si jazyk po svém, přizpůsobuje vlastnosti jazyka svým potřebám. Řeč tak přes jazyk a prostřednictvím jazyka restrukturuje vnímání, ale i chování jedince, ale zároveň restrukturuje a hlavně nadále restrukturuje jeho myšlení. A právě tuto skutečnost je zase třeba podrobit co nejdůkladnějšímu zkoumání. Nic neřeší běžná hypostaze, že člověk je vybaven „schopností mluvit“; je třeba přesně ukázat, jak vzniká a vyvíjí se jazyk (mluva, mluvení) a v jakém je vztahu k řeči resp. k LOGU.

Aristotelés má za to, že to, co vzniká a mění se, musí mít za podklad látku (Met. čes. př. s. 296, 1068b). Tato formulace prozrazuje, že si Aristotelés nedovede změnu představit jinak než jako cosi „na povrchu“ něčeho, co se nemění. A tak právě předpokladem vzniku je něco, co se nemění a co tedy už je tady – a to je právě látka, HYLÉ. Pro Aristotela není nic takového jako pohyb podstaty (dtto), pohybovat se může jen kvalita, kvantita a místo (ovšem Arist. připomíná, že tu jakostí, kvalitou nerozumí tu, která náleží podstatě – tedy ta se rovněž nemění, nepohybuje). (s. 297). – Celá tato koncepce ale naprosto nemůže obstát, neboť sám problém tím není vůbec řešen. Je totiž zřejmé, že onen hypostazovaný „podklad“ (hypokeimenon) se sám změny neúčastní, nýbrž uprostřed změny zůstává změnou nedotčen. Nechme jej tedy stát v této nedotčenosti anebo ležet v této nehybnosti, a tažme se jen po oné změně. „Co“ se vlastně mění, když onen „podklad“, totiž látka (HYLÉ), se nemění? A proč k této změně něčeho, co se mění, vůbec potřebujeme onen podklad, onu látku, která se nemění? Jaké povahy je důvod, který nás vede k předpokladu, že to, co vzniká a mění se, musí mít za podklad látku? Je to snad jinak nemyslitelné? Tom by pak ovšem byla jen otázka naší představivosti a naší schopnosti myslet si něco tak nebo jinak. Pak bychom mohli prohlásit, že představivost starých byla omezená, zatímco naše je lepší. Navíc bychom mohli poukázat také k tomu, že z ničeho nelze vyvozovat, že co si jinak nedovedeme představit, třeba obecně a po všechny věky, nemůže také jinak být. Vždyť víme, že lze myslet i to, co není názorně také jinak být. Vždyť víme, že lze myslet i to, co není názorné a co není představitelné (názorně představitelné). Anebo své důvody chceme opřít o něco, co spočívá ve věci samé?

Když uvažuje Aristotelés o poslední příčině všeho jsoucího, předpokládá se samozřejmostí, že to je příčina jsoucí. To samozřejmě nemůžeme sdílet; kdybychom měli zachovat otázku po „poslední příčině“ všeho jsoucího (proti níž ovšem musíme vznášet námitku, neboť nesdílíme názor, že by vše muselo mít svou příčinu, ani jiný názor, totiž že příčina způsobuje následek; naopak máme totiž za to, že následek teprve může z něčeho udělat příčinu, neboť se k tomu chová jako ke své příčině), pak bychom za takovou „příčinu“ museli označit nejsoucí, resp. nejsoucnou. Protože však pro nás samotné nejsoucí může být také považováno za skutečnost, byť nejsoucí (např. nepředmětnou), můžeme původní otázku rozšířit a tázat se na poslední příčinu všeho jsoucího i nejsoucího skutečna. Nejsoucí skutečnost je totiž vždycky něco, byť nepředmětné něco. A pak by naše odpověď musela znít: poslední „příčinou“ všeho, co lze označit jako „něco“, je „nic“. Vycházíme z toho, že základní skutečností je změna, a to kvantovaná změna, kvantované, tj. událostné dění. Každé dění začíná jako nejsoucí, stává se po dobu svého událostného dění jsoucím tak, že se postupně jeho „vnitřní“ zvnějšňuje, a posléze končí tak, že všechno vnitřní se už zvnějšnilo a nezbývá nic, co by se dále zvnějšňovalo a tak zajišťovalo další dění téže události. „Poslední příčinou“ onoho „nejsoucího počátku“ dění události, tj. počátku jeho stále ještě pouze jen nepředmětného, vnitřního dění, jež předchází každému, i tomu nejprvnějšímu zvnějšnění vnitřního, nemůže být zajisté nic jiného než – „nic“. A protože základem všeho je změna a nikoliv trvání, nemůže „nic“ trvat jakožto „nic“ a musí tím či oním způsobem přecházet v „něco“. To nejdůležitější nám ovšem uniká právě v důsledku toho, že mluvíme o příčině. Tady musíme nasadit nejdříve svou kritiku.

Užívat pro první kroky, k nimž jsou vedeni adepti filosofie, názvu „úvod do filosofie“ by bylo nutně poněkud matoucí, kdybychom nepřipojili několik vysvětlujících poznámek. Do filosofie, tj. do světa filosofického uvažování a myšlení je vskutku „uváděno“ malé dítě již spolu s tím, jak je uváděno do světa svého tzv. mateřského jazyka (a spolu s tím do světa řeči, neboť řeč musíme odlišovat od jazyka i od mluvy). Je to ovšem uvádění, kterého si není vědomo nejenom samo dítě (což bychom byli ochotni beze všeho hned připustit), ale s největší pravděpodobností a z největší části ani sám uvádějící (pokud nejde o zvláštní typ filosofa, který se už docela odvrátil od běžných záležitostí světa, v němž žije, a který už „žije“, tj. myslí jen v rámci svého jakéhosi umělého filosofického světa – a pak lze ono do filosofie již s jazykem uváděné dítě nejspíš jen politovat). Filosofie je reflexe a nemůže nikdy pracovat bez něčeho, co je předpokladem každé reflexe, tj. bez něčeho, co může být reflektováno. S filosofií tedy nelze začít bez předpokladů není prostě možná. – A na druhé straně neexistují žádné nezbytné, docela určité a povahou věci předem daná rozhodnutí, takřkajíc „přirozené“ předpoklady filosofického myšlení, které by se nějak samozřejmě nebo s jiného typu nutností nabízely ať už ze strany uvádějícího „učitele“, nebo ze strany uváděného „žáka“ (v našem případě rodiče a dítěte). S filosofováním lze principiálně řečeno začít kdekoliv a kdykoliv, za jakýchkoliv okolností a tak, že nám východiskem může být, co si jenom zvolíme. (Nemluvím o vnějších okolnostech; nemůže být ovšem sporu o tom, že k filosofování je zapotřebí nutného klidu, umožňujícího soustředění – oné již dávno zdůrazňované SCHÓLÉ).

To vše je dokladem toho, že do filosofie je každý člověk uváděn již jako dítě a tedy bez možnosti svůj vstup do jejího hájemství nějak sledovat a kontrolovat. Bylo by proto poněkud naivní, kdybychom si chtěli namlouvat, že v úvodu do filosofie se mladý (nebo i starší) člověk poprvé setkává s filosofickou tematikou a problematikou. Přesto nelze s filosofováním začít hned naplno a v plné šíři. V jistém smyslu lze dokonce říci, že „naplno“ a „v plné šíři“ vlastně nedovede filosoficky myslet nikdo, ani ten nejgeniálnější filosofický duch, neboť u každého lze najít momenty, svědčící o tom, že na něco zapomněl, že mu něco uniklo, že si něčeho nebyl dost dobře (nebo i vůbec) vědom. Myslet filosoficky „naplno“ a „v plné šíři“ a hloubce je filosofický ideál, ale skutečnost tohoto ideálu nikdy tak úplně nedosahuje a ani dosáhnout nemůže (to si ostatně objasníme později). To je také hlavním důvodem pro jiné naše tvrzení, že ve filosofii vposledu nejde o výsledky, rezultáty, nýbrž o cestu, o postup myšlení. Zajisté nelze jít, aniž bychom v každém okamžiku někam nepřicházeli, ale všechna ta místa, kam ve svém filosofování, tj. na cestě svého filosofického myšlení přicházíme, jsou jen místy našeho dočasného pobytu, nikoliv cílem našeho cestování. Pro filosofii je příznačné, že k jedné z nejvýznamnějších jejích „metod“ náleží to, že znovu a znovu prochází cestami, které už byly kdysi vykonány, aby si povšimla, aby odhalila, objevila to, čeho si dřívější filofičtí cestovatelé až dosud nikdy nepovšimli, nebo čeho si povšimli, ale viděli to špatně, nesprávně, interpretovali to nepřijatelným nebo kritizovatelným, dosti nezdůvodněným, neospravedlněným způsobem. A to nám právě otvírá lepší pohled na situaci dítěte.

Úvod do filosofie vlastně tedy není skutečným úvodem, ale určitým pedagogickým vedením někoho, kdo už byl do filosofie uveden, aniž si to uvědomil, po cestách, kterými se už mnohokrát ubíral, ale tak, aby si povšiml právě toho, čeho si nepovšiml poprvé, ale čeho si nevídal ani mnohokrát poté, když už tím či oním způsobem onou cestou procházel znovu a znovu. Už to nám přivádí na mysl rozmanitost právě toho dosud přehlíženého. To může především spočívat v nesprávném vidění věcí, ve falešném, zkresleném obrazu, jaký si o věcích děláme, o zkreslujícím nebo všelijak jinak deformujícím způsobu, jak k věcem přistupujeme, jak se nám v určitých prizmatech jeví (prizmatech, o jejichž existenci nemáme zprvu ani tušení); ale na druhé straně – a to už je vlastně zase dáno také tím, co právě bylo řečeno – to může spočívat ve vadách našeho přístupu, našeho způsobu uvažování, tj. zpracování toho, co jsme (dobře nebo špatně) viděli, co se (právem či neprávem) stalo naším zážitkem, naší zkušeností. Proč tyto dvě vlastnosti vlastně rozlišujeme, když tak zcela zřejmě náleží k sobě a jedna nutně doprovází druhou? Je tomu tak proto, že náprava může – a vlastně musí – být prováděna dvojím způsobem, po dvojí cestě. A to je právě velmi důležité pro způsob, jak má takový „úvod do filosofie“ vypadat, jak má být prováděn a napsán. Nepochybně by takové uvádění do filosofie mohlo být přímo „mučením“ adeptů, kdyby chtělo začít s výkladem toho, jak vlastně myslíme, v čem myšlení spočívá, jak musíme odlišovat myslící myšlenku od myšlenky myšlené, atd. atd. Naproti tomu se zdá být velmi výhodným poukázat na některé jakoby samozřejmé zkušenosti se skutečností, které se po několika otázkách ukáží být čímsi problematickým a přímo neudržitelným.

To vše souvisí s tím, že velice záleží na skutečnost, na nichž se postup filosofického myšlení demonstruje. Jednou z nejdůležitějších deformujících a lepšímu chápání překážejících forem uvádění do filosofické problematiky (ať už na počátečním stupni nebo i pak, na kterémkoliv stupni pokročilosti) je volba nějakého mrtvého předmětu, na němž se vše demonstruje. To jsou předměty našeho mrtvého, „nepravého“ světa, jako je stůl či židle, karafa či sklenka, kámen či socha apod. My si ukážeme, jak důležité je uvědomit si zásadní rozdíl mezi tzv. pravými a nepravými jsoucnými, a dále jak je důležité nejzákladnější filosofické vhledy si vypracovávat na jsoucnech pravých. Proto budeme přednostně uvažovat o takových skutečnostech, jakými jsou rostliny nebo zvířata, a ovšem nejčastěji budeme mít namysli samotného člověka, protože tam, je nám soubor zkušeností v jistém smyslu nejbližší, i když si toho velmi často nejsme dost dobře vědomi, tj. neuvědomuj si to tak ostře a plně, abychom z toho vyvodili patřičné důsledky. Teprve na těchto záměrně zvolených příkladech, kde se zřetelně ukáže omezenost tradičního myšlenkového zpracování běžných zkušeností, si budeme postupně stále víc uvědomovat vadnost některých myšlenkových přístupů a postupů, jež se nám zdají být zcela samozřejmé, a zproblematizujeme si právě tuto jejich samozřejmost (nenecháme se v tom odradit žádnými poukazy k tomu, jak to dobře a bezchybně funguje po staletí a tisíciletí a jak to funguje dokonce v moderní vědě atd. atd.) Protože takto chápaný „úvod“ vlastně úvodem do filosofického myšlení ani není, ale spíše je jakýmsi pedagogickým průvodcem při procházení cestami již známými a – byť nesprávně- do zkušenosti a do myšlení zapracovanými, bude snad vhodnější mluvit o „filosofické propedeutice“.

V Eislerově (jednosvazkovém) filosofickém slovníku se vymezuje filosofická propedeutika jako příprava, předvzdělání, přípravná věda (Verberettung, Vorbildung, vorbereitende Wissenschaft). PAIDAGÓGEIN znamenalo (děti) provázeti, vychovávat, poučovat, vésti; PAIDAGÓGOS byl opatrovník či průvodce dětí, vychovatel, učitel; PAIDELA = výchova, vyučování, výcvik, vzdělání; PAIDEYEIN = vychovávat, vyučovat, poučovat, zvykat, cvičit, vésti, dáti učit. (Prach) Jestliže filosofii v pravém slova smyslu nelze vyučovat, a to hned ze dvou důvodů (jedním je zmíněná okolnost, že filosofické myšlení v jakési redukované podobě proniká do duše dítěte už s prvními jeho jazykovými, mluvními pokusy; druhým je povaha pravdy, která vylučuje, že by někdo mohl – byť i pod nejlepším vedením – nabýt nějaké zdatnosti, zručnosti, dovednosti ve vztahu k pravdě), lze přece jenom něco, co také k filosofii náleží, svěřit „pedagogům“ jakožto průvodcům. Ostatně budeme-li profesi pedagoga chápat jako průvodcovství, pak termín propedeutika vyhovuje dokonale: i kdybychom byli tak opatrní, že bychom pochybovali o možnosti dokonce jen provádět (jako průvodce) někoho v jeho filosofování, pak nepochybíme, když připustíme jako legitimní dělat předprůvodce někomu, kdo se již do filosofování jaksi nechtěně namočil, ale sám filosofovat ještě nezačal. Průvodce namočených, jehož cílem je namočené připravit k tomu, aby začali vědomě dělat to, co dosud nedělali vědomě, ale do čeho tak jako tak byli namočeni, není a nemůže být ani se stát vůdcem pro ty, kdo pak opravdu začnou vlastním způsobem vědomě filosofovat a kdo se tudíž budou muset snažit tuto svou aktivitu natolik vědomě sledovat a kontrolovat, aby vždycky co možná nejpřesněji věděli, co podnikají, ale je přechodným průvodcem.

Cílem filosofické propedeutiky je přivést k zřetelnému nahlédnutí, co to vlastně znamená filosofovat (= pěstovat filosofické myšlení), a tudíž také, jaké to s sebou nese nároky. Filosofická propedeutika tedy není ještě vlastní filosofii, je pouze objasňováním některých vybraných (za vhodné považovaných) filosofemat, tj. protofilosofických nahlédnutí, představujících závažné problémy, k jejichž řešení je zapotřebí takového uvažování, jímž se již dostáváme ke skutečné filosofii. Filosofické propedeutice tedy chybí několik znaků, jež jsou pro filosofii charakteristické. Především se tu vchází z jednotlivých tématických okruhů, spíše úzkých či redukovaných, a to tak, že se problém co nejvíc vyostří, aniž by se dostatečně řešil (nebo aniž by se vůbec řešil). Filosofické propedeutice tedy chybí systematický zřetel, který by vystupoval zjevně jako součást práce filosofovy. Protože se ovšem předpokládá, že oním „pro-pedagogem“ je filosof, nemůže se tím vylučovat systematický zřetel, jak jej sleduje filosofický průvodce. Jde nám tedy o to, že pozornost posluchače, žáka, vedeného, prováděného nebude soustředována na sledování širokých kontextů a jejich četných vzájemných spjatostí; dokonce lze mít za to, že propedeut, t. filosofický průvodce spíše s výhodou využije toho, že některé závažné otázky a problémy, které vyplanou s propedeutických úvah, zůstanou neřešeny, otevřeny a stanou se tak výzvou pro toho, kdo je do filosofie teprve uváděn resp. k pravému, na celek se ohlížejícímu filosofování se za pomoci průvodce teprve dostává. Naproti tomu je zdůrazněna principialita filosofického myšlení, i když ne vždy dotaženě až do nejvzdálenějších důsledků, nýbrž jen hodně plasticky a názorně.

S tím, že filosofická propedeutika není zaměřena na řešení problému, nýbrž na jejich ostřejší demonstrování, souvisí také to, že se nezavádějí nějaké nové, překvapivé nebo zprvu málo srozumitelné pojmy, že se neanalyzují takové problémy, k jejichž samotné demonstraci je zapotřebí celého shluku nových pojmů, že se nevytvářejí ani nekonstruují takové situace, k jejichž nahlédnutí je zapotřebí řady nových pojmů atd. atd. Ale stejně tak se nenavazuje na pojmy známé, běžné, užívané, pokud budou v budoucnu učiněny předmětem kritiky a odmítavé analýzy, aby nebylo nutno příliš měnit formulace, jinak možná na první pohled srozumitelné a běžné, ale jak se později ukáže nedržitelná. Filosofická propedeutika nebude ani navazovat na tradiční pojmové nebo vůbec myšlenkové prostředky a metody (postupy), pokud zároveň hned od počátku nemá s nimi vážné úmysly a pokud nemá za to, že jich bude možno i nadále používat. Jde o záležitost spíše pedagogicky praktickou než principiální: nemá smysl upevňovat v povědomí vedeného to, co pak budeme chtít rozrušovat a narušovat, problematizovat a likvidovat. Výjimkou jsou případy, kdy nejlepším uvedením do nového způsobu myšlení je drtivá kritika a zboření dosavadních stavebních postupů, takže tyto postupy musíme napřed zpřítomnit. K tomu budoucnost se později, až ke kritice dojde, stejně vrátit, ale někdy lze připustit i to, že budou na počátku oživeny a zpřítomněny, aniž by hned byly vyvráceny. Nicméně slušelo by se je alespoň předběžně zpochybnit a s jejich samozřejmostí zatřást. Propedeutika má co nejvíc pracovat se zkušeností resp. zkušenostmi, a jejím cílem hlavním má být poukazování na nejrůznější rozpory, vznikající při konfrontaci různých zkušeností (pokud možno známých, běžných).

Reflexe je proveditelná, uskutečnitelná jen v první osobě; pokud chci reflektovat cizí akci, musím se do jejího původce vžít, vcítit tak, jako by šlo o mou vlastní akci, a tuto „jakoby vlastní“ akci pak mohu podrobit své reflexi. To je nesmírně důležitý moment jak pro chápání reflexe, tak pro chápání vztahu „já“ k jiným „já“, tj. vztahu intersubjektivního, vztahu sociálního. První osoba totiž není nic samozřejmého, první osoba se první osobu musí nejprve stát, subjekt se jako subjekt musí nejprve emancipovat. Subjekt není žádným počátkem, ARCHÉ, nýbrž něčím, co se musí konstituovat. Přitom právě konstituce subjektu resp. sebekonstituování subjektu je mimořádně významným filosofickým problémem. Reflexe ovšem nemůže být činěna odpovědnou za konstituci subjektu (= svého subjektu, neboť reflexe je akce, a každá akce je akcí nějakého subjektu, přičemž již sám termín reflexe napovídá, že reflexe je akcí subjektu, kterou ovšem subjekt míří sám na sebe, kterou intenduje sebe), ale když porozumíme dobře celé problematice, ukáže se, že reflexe má eminentní význam při rekonstituci subjektu, přinejmenším v jedné své složce, v níž však reflexe přestává a ještě nezačíná být akcí svého subjektu. Ovšem nezbytnému odstupu od sebe a novému, od původního či předchozího se odlišujícího přístupu k sobě se musí subjekt nejprve naučit ve vztahu k jiným subjektům. Ba i tuto formulaci musíme ještě korigovat: subjekt se stává subjektem teprve v určitém „konkrétním“ prostoru, v němž je za ‚druhého‘, tj. za samostatný, jedinečný subjekt považován ještě dříve, než se takovým subjektem popravdě stal. Teprve touto zkušeností je mu otevřena cesta k porozumění, že vůbec každý subjekt, subjekt jako takový se stává subjektem díky oslovení, jež je nepředmětnou výzvou Pravdy.

Vztah mezi filosofickou propedeutikou a mezi filosofií, která je při plné práci, lze v jistém smyslu vidět na rozdílu mezi Platónovou formou dialogů, v nichž sám čtenář musí hledat a zvažovat platnost a pravdivost toho, co jednotliví účastníci vyslovují, a mezi Aristotelovou formou traktátů, soustavných pojednání, kde je jeho stanovisko přímo a otevřeně formulováno a také zdůvodňováno způsobem, který nás o Aristotelovu stanovisku nenechává na žádných pochybách i tam, kde se vyrovnává s jinými mysliteli. Proto také v platónských dialozích vystupují pravidelně také nefilosofové, zatímco Aristotelés se s nefilosofy nebaví, neztrácí s nimi čas (s výjimkou, když se chce nebo musí vyrovnávat se zakořeněnými obecnými předsudky, a i pak to činí sám za ony nefilosofy nebo špatné filosofy). – Lze mít za to, že filosofie si musí osvojit oba způsoby. Stalo se ostatně zvykem i ve vědeckých (zejména přírodovědeckých) pojednáních, zejména časopiseckých, že autor do problematiky uvádí tím, že charakterizuje a cituje názory několika nejvýznamnějších zastánců různých stanovisek, a pak teprve přistoupí k vylíčení vlastních experimentů a k vyvozování příslušných závěrů z jejich výsledků. To, co takto (i pro filosofii) platí při probírání jednotlivých témat, má svou jistou obdobu při samotném „uvádění“ do kontrolovaných postupů filosofické reflexe všeobecně a vcelku. Zdá se nicméně, že uvádění do problematiky, aniž by bylo podáváno hotové řešení, se zvláště dobře hodí pro cíle propedeutické. Bylo by tedy možno chápat filosofickou propedeutiku jako jakousi přípravnou disciplínu, která uvádí na světlo řadu významných aspektů našeho již existujícího a dokonce zaběhaného myšlení, a to tak, aby se z této první etapy reflexe ukázala zřetelně nutnost

důmyslnějšího, systematictějšího a zejména strategicky pojatého způsobu provádění reflexe v dalších etapách filosofických výzkumů. A takové výzkumy samozřejmě náleží již do výkladů samotné plné filosofie. Filosofie se nemůže zastavit u pouhých jednotlivých reflexí a jejich nahodilých výsledků, nemůže otázky, jež staví resp. odhaluje, nechávat prostě neřešeny. Zajisté, hlavní role filosofie zůstává stále v kladení resp. odkrývání otázek, odhalování problémů, v této své funkci je filosofie ničím a nikým nenahraditelná a nezastupitelná. Ale každé položení otázky, každé odкрытие problému zůstává samo o sobě v zajetí kontextu, v němž je zapojeno, v němž dává svůj původní smysl. Aby se filosofie stala cestou a nikoliv jen jakousi reflexivní gestikulací či dokonce téměř sofistickou machou, musí si osvojit hluboký a velmi vyostřený smysl pro systematické souvislosti a pro myšlenkovou strategii (tedy nejenom taktiku). Plná, úplná filosofie musí sledovat nejméně trojí druh souvislostí, tj. musí myšlenkově pracovat přinejmenším na trojí rovině, v trojím plánu. Předpokladem a podmínkou dobré a platné filosofické práce je perfektní zvládnutí přímé pojmové výstavby na základní úrovni, tj. vypracování základních pojmů a pojmových souvislostí, dokonalé zvládnutí argumentace, přímo úzkostlivé dodržování všech platných pravidel logického postupu, co nejdůkladnější prozkoumání jednotlivých filosofemat. Právě tady současní filosofové hřeší nejvíc (nedůkladností, povrchností, drobnými nebo i většími přehmaty, jichž si nejsou ani dost vědomi). Teprve pak přichází rovina druhá, vyznačující se především maximálními ohledy na systematickост, tj. na systematický kontext, v němž se každému filosofématu dostává základního zakotvení, zasazení a tím náležitě hloubky i plasticity.

Otázky pro Pavlu ad: Platón, Symposion

1. V předmluvě Fr. Novotného (s. 11) čteme: „Eros je v Symposiu ukázán jako iracionální hybná síla rozumových schopností a činností.“ Lze pro toto tvrzení nebo proti němu uvést doklady ze samotného Platónova spisu? Uvedte je a doprovodte vysvětlením.
2. Podle Platóna je prvním filosofem, tj. pravzorem, archetypem filosofa, daimon Erós. Sókratés argumentuje takto: Erós není ani krásný, ani dobrý, ani moudrý, ale po kráse atd. touží. To neznámá, že je ošklivý, zlý ani nevědomý, ale spíše něco mezi obojím. Jakožto filosof je Erós uprostřed mezi moudrým a nevědomým. Otázka: není-li Erós sám moudrý (tj. nemá-li stejného podílu na moudrosti jako blažení bohové), odkud ví, že touží opravdu po moudrosti, případně po dobru či po kráse/? Lze odpověď najít přímo v dialogu nebo ji musíme formulovat sami? A jak?
3. Čím se liší touha po moudrosti od touhy po dobru resp. po dobrých věcech? Sókratés to v dialogu zčásti formuluje, ale je třeba to domyslet. Co lze citovat a co je naproti tomu třeba – ve směru Sókratem naznačeném – domyslet? (srv. s. 57: na otázku Diotimy: „Nuže, Sókrate, co chce, kdo touží po dobrých věcech?“ odpovídá S. : „Aby se mu jich dostalo“. Lze toužit po určité moudrosti anebo pravdě – a zároveň ji již tím nemít?)
4. Co znamená toužit po pravdě (nějaké konkrétní) a přece ji nemít, tj. být někde uprostřed mezi naprostou nevědomostí a mezi naprostou moudrostí (vědění/? A co to znamená, co nejpřesněji to vědět, uvědomovat si to?
5. Dialog nám nabízí možnost uvažovat o rozdílu mezi láskou k moudrosti (pravdě atd.) a mezi láskou k filosofii, tj. láskou k lásce vůči moudrosti. Na kterých místech se v textu hovoří o lásce k filosofii? (s. 16: cítím nesmírnou radost, 17: šíším a třeštím, 21: my se dnes bavme vespolek řečmi, 32: již přirozená povaha těla chová v sobě tohoto dvojho Erotu, (řádného a neřádného – viz násl.), atd.)
6. Proč filosofa Sókratova zasvěcuje mantinejská kněžka Diotima do filosofie tak, že mu líčí archetyp filosofa? Proč je první filosof, tj. vynálezce filosofie, daimon, tedy polobůh? V čem jsou zbytky mýtu a tudíž nepochopení bytostné povahy filosofie v líčení Diotimy a v čem jsou problematizovány přímo a v čem eventuelně nepřímě v samotném textu? Co znamená, že žádný z bohů nefilosofuje, pro povahu filosofování?

7. Lze považovat výklad Diotimy o tom, co je uprostřed mezi moudrostí a nevědomostí (s. 53) ve smyslu „míti správné mínění a nemoci je rozumově vyložit“ za souhlasný se stanoviskem Sókratovým resp. Platónovým (jak činí Novotný/? V čem je rozdíl mezi správným míněním a věděním? (Řecké termíny: FRONÉISIS, ORTHÉ DOXA, AMATHIA.)
8. Co to je platná otázka? Abychom se mohli správně tázat, musíme již svou otázkou něco správně tvrdit. Víme vždy o tom, co tvrdíme svou otázkou? Anebo si to původně neuvědomujeme, ani když to je správný, ani když to je nesprávný předpoklad platnosti naší otázky?
9. Bylo by možno chápat ono pobývání někde uprostřed mezi věděním či moudrostí a nevědomostí jako trvalý atribut veškerého filosofování? Musí vše jisté být vykázáno ze sféry legitimního zájmu filosofie?

Ve vztahu k pravdě nechává filosof (resp. člověk vůbec) sám sebe za sebou, tj. obrací se k sobě zády, vyklání se – jako subjekt – do budoucnosti na zavození samotné pravdy, která z budoucnosti přichází a v tomto setkání s jejím oslovením a výzvou u toho ve své aktuální jsočnosti, ba ani jako časově rozložená bytost (snad lépe: rozložitá), a už vůbec ne jako tělo, „není“. To zároveň nutně znamená, že u toho není ani se svými sklony, tendencemi, zálibami, náruživostmi – ergo ani se svou „filosofičností“, ba ani se svou filosofií, se svým filosofováním. Řečeno platónskými slovy, u tohoto setkání není ani ona erotická láska k filosofii, neboť i ta by neerotickou láskou k pravdě rušila: znamenala by totiž něco stále ještě náležitějšího k danostem. A právě žádná danost nemůže u takového setkání být, žádná danost se nemůže s pravdou (Pravdou) setkat, neboť je jsocí, zatímco Pravda je naopak nejsoucí, je „ne-jsočnem“. Možná, že právě z tohoto tématu, z tohoto filosofématu, který se týká samotné filosofie a jejího vztahu k pravdě, by bylo možno vytěžit mnohé, co jinak stále zůstává skryto a k jehož odhalení je na nejrůznějších jiných cestách postaveno mnoho nesnadných, ba snad nepřekonatelných překážek. – Nejde asi jen o záležitost filosofie a filosofů, a s něčím naprosto analogických se setkáváme také třeba u umělců, u básníků zejména. Staré rozlišení na poeta natus a poeta doctus nám může poskytnout vhodné odrazíště. Důraz na „natus“ znamená důraz na FYSIS, neboť ta se překládá do latiny jako natura a souvisí s nascere. Poeta natus disponuje básnickým erótem, ale jakožto natus není s to se vystavit (s plnou otevřeností) oslovení, které přichází z budoucnosti (která „ještě není“) a klade na něho své vlastní nároky.

Montaigne ve výkladu o kanibalech (čes. 238, fr. I, 235) se zmiňuje o jakémisi člověku „prostém a neotesaném“ (simple et grossier), který právě proto je tím důvěryhodnější (qui est une condition propre á rendre véritable témoignage). Důvod: „Lidé ducha vybroušeného postřehnou sice víc věcí a vnímají je mnohem zvědavěji, ale glosují je; aby svůj výklad uplatnili a přesvědčili vás jím, poněkud události pozmění, aniž jsou s to se tomu ubránit; nikdy vám nepředloží věci v čirém stavu, postaví je do nějakého světla a upraví je podle tvářnosti, v níž je zastihli, a v tom jistém směru svou látku rádi nadnesou, rozšíří ji a nafouknou, aby svému úsudku dodali víry a přivedli vás k němu. Je však třeba buď člověka velmi přesného nebo tak prostomyslného, aby v sobě neměl z čeho vymýšlet a dodávat umělým odhadům pravděpodobného zdání, a aby ničemu nestránil.“ Aplikujme tyto teze a tento přístup k filosofii. Člověku zcela prostému a neotesanému je sám přístup k filosofii odepřen; tázat se takového člověka, co to je filosofie a jak vypadá v „čirém stavu“ (représenter les choses pures), je zjevný nesmysl. Tak jako se nevidomého nebudeme tázat, zda nějaké barvy, které máme před sebou, dostatečně ladí, mají-li být použity k nějakému účelu, tak se nemůžeme tázat na povahu filosofie člověka, který se s ní ještě nikdy jako s něčím skutečným (tedy na vlastní zkušenost) nesetkal. Můžeme vůbec předpokládat, že bychom mohli kohokoliv najít, kdo by nám řekl, co to je filosofie, aniž by samu filosofii nepostavil do nějakého určitého světla, aniž by ji „upravil“ ve smyslu, odpovídajícím tomu, jak se s ní setkal, tj. který by nám ji podal tak, jak sama jest, aniž by to neslo byť jen i tu nejmenší stopu jeho setkání s ní? Myslím, že nemůžeme.

O filosofii nelze říci nic vsutku relevantního, leč filosoficky. Nefilosofické výpovědi o filosofii jsou z podstaty věci nekompetentní. To však na druhé straně znamená – alespoň jak se na první pohled zdá – že vše, co lze relevantně říci o filosofii, musí být filosoficky zaujato, a to ve smyslu pro filosofii pozitivní, tj. musí být filosofii podstatně nakloněno. Princip (či spíše předsudek) objektivitý tedy pro filosofii jako téma vyšetřování, zkoumání a výsledných závěrů, závěrečných výpovědí prostě neplatí a platit nemůže. Ale tato zvláštnost neplatí jen pro filosofy, kteří se pokoušejí k filosofii filosoficky přistoupit ve svém myšlení. Platí i pro laiky, resp. pro nefilosofy, pokud se o filosofii třeba jen mírně zajímají. Filosofii neporozumí ani částečně a předběžně nikdo, kdo se nerozhodne ji alespoň trochu mít „řád“. Dokonce lze říci, že prvním filosofickým krokem, který lze považovat za legitimní, protože vědomý, je zaujetí pro filosofii ještě dříve, než o ní něco podstatnějšího můžeme vědět. Pokud tedy filosofii a filosofy nedoprovází v určité společnosti a v určité době jakási nezbytná předběžná „aura“, jakási „dobrá pověst“, pak lze s jistotou očekávat, že bude nedostatek filosofického dorostu, že bude málo cennějších filosofických prací a že nebudou vynikající nebo dokonce geniální filosofové. Platón byl první, který si toho byl vědom. Ukazuje se to např. na tom, jak rozlišoval mezi filosofickou láskou k pravdě (resp. k moudrosti, jak k tomu poukazuje samo jméno filosofie – Platón byl první, kdo se v jistých souvislostech pokoušel „dosadit“ pravdu na místo moudrosti, a ačkoliv v daných souvislostech o tom výslovně nic nepraví, jinde mluví o „dosazení dobrého na místo krásného“ – Symp. čes. s. 57) a láskou k filosofii.

S tím ovšem souvisí velmi zajímavá otázka. Jestliže pro Platóna resp. pro jeho Sókrata je Erós prototypem či archetypem a pravzorem filosofa, „prvním filosofem“ a tedy tím, kdo filosofii a filosofování také „vládne“, pak se nutně musíme tázat, proč není v řeči samotného Sókrata zvláště upozorněno na rozdíl mezi FILIA a ERÓS, a to tím spíše, že Diotima tento rozdíl jakoby nevidí nebo nečiní, neboť mluví o erotické lásce a slov FILEIN nebo FILIA vůbec neužívá. Alkibiades ve své opilosti snadno přehání – a tak už ani nemluví o filosofické erótu, ale přímo o filosofickém šílenství a vytržení (č. s. 74). Naproti tomu na jiném místě Platón rozdíl podtrhuje výslovně, když charakterizuje filosofy jako ty, kteří se rádi dívají na pravdu resp. kteří milují (FILEIN – ovšem ve spojení TOYS TÉS ALÉTHEIAS FILOTHEAMONAS, Politeia V, 475 E) dívání, hledění na pravdu, zatímco ve vztahu k filosofii mluví jednoznačně o lásce erotické, ovšem podrobené normě: o pravém erótu (ALÉTHINOS ERÓS). – Nejde tu ovšem jen o problém interpretace Platóna, nýbrž o záležitost obecnějšího charakteru. Vztah filosofa k pravdě a jeho vztah k filosofii není a nemůže být totožný. Je možné mít nadání, sklony, zálibu atd. ve filosofii –ale to vše se nutně míjí cílem resp. smyslem, když jde o pravdu. Nelze mluvit o nadání pro pravdu – to v jistém smyslu mají všichni, v jiném smyslu nikdo. Záliba v pravdě nutně dělá z pravdy něco jiného, ke skutečné pravdě se vlastně není schopna vztáhnout. Podobně nelze mluvit o sklonu k pravdivě, možná raději k pravdivosti; spíše lze negativně mluvit o sklonu ke lhaní, k prolhanosti. Je-li tedy tradičně Erós chápán v souvislosti se vším živým a tudíž náleží do oboru FYSIS, je nutně zapotřebí celou Platónovu koncepci zrevidovat a reinterpretovat.

Tradičně se odlišuje dvojí druh poznání, totiž poznání smyslové a poznání rozumové. Tuto tradici je třeba revidovat a korigovat. Rozum sám nemůže nic poznávat, a smysly samy také nemohou nic poznávat. Poznání je možné jen ve spolupráci obojího typu duševní aktivity, a je zapotřebí vždycky v každém poznání rozpoznávat, v čem spočívá na údajích smyslů a v čem na práci rozumu. Zásadně pak platí, že rozum proniká až do nejextrémnějších momentů či pozic recepce tzv. smyslů, jak se jimi zvenčí zabývá a jak je zkoumá např. fyziologie smyslů. Vědomí, myšlení, vědění se totiž účastní vidění, slyšení atd. , tj. spolukonstituuje naše vněmy. To platí samozřejmě jen u člověka resp. všude tam, kde vědomí, myšlení atd. vůbec existuje, kde je přítomno a kde je aktivní. Naproti tomu rozum, tj. rozumové myšlení, je vždycky nějak závislé na těch údajích, které mu ke zpracování dodávají smysly. Kantovské apriori v přísně kantovském smyslu musíme odmítnout; můžeme však apriori reinterpretovat akceptabilním způsobem. Omylem empirismu (a senzualismu) je předpoklad, že je možné něco takového, jako je zkušenost (např. smyslová), na níž se myšlení, rozum vůbec nikterak nepodílí. Empirismus v rozporu s celým svým zaměřením supponuje jakési primární smyslové dojmy (někdy zvané počitky), které jsou pouhou myšlenkovou konstrukcí, jež nemá a dokonce z principu nemůže mít žádného smyslového ověření (nemůžeme totiž vnímat své počitky). Omylem extrémního racionalismu resp. apriorismu je obdobná hypostaze jakýchsi apriorních rozumových a dokonce i smyslových forem nebo dalších struktur, jimiž se naše vědomí a myšlení nemůže neřídit. Řešení: rozumové apriori není „dáno“, nýbrž ustavuje se zkouškou a omylem, tj. experimentálně. (A navíc také historicky!)

Filosofie jakožto specifická reflexe nemůže než začít myšlenkově zpracovávat nějaký akt, a to původně nějaký akt téhož subjektu, jehož je reflexí, později také akt jiných subjektů, do jejichž aktů se může vmyslit a vcítit. To však vůbec neznamená, že tomuto postupu musí nutně odpovídat také literární forma, v jaké své zkoumání podává. Existují důvody, proč filosof začíná vykládat své koncepce docela jinak, než jak k nim dospíval. Na jednu věc však musí vždycky pamatovat: jeho koncepce musí respektovat onu základní odkázanost veškeré reflexe a tedy veškeré filosofie na lidské jednání, aktivitu, praxi. Není jiného způsobu, jak se dozvědět něco o skutečnosti, leč na základě konkrétní praxe, tj. konkrétních úkonů, jež mohou být opakovány a vylepšovány tak, až se vypracují či propracují k relativní dokonalosti. A reflexi především takto vypracovaných praktických akcí teprve člověk dospívá jednak k poznatkům, týkajícím se skutečnosti a skutečného světa, do něhož se narodil a v němž musí žít (resp. v němž žije), jednak k poznatkům, jež se týkají jeho samotného. To platí samozřejmě také pro reflexi filosofickou. To je třeba, aby si čtenář nebo posluchač uvědomoval, když sleduje kura nebo text systematicky uspořádaný jinak, než by odpovídalo nutnému filosofickému postupu ve skutečnosti. Proto i když výklad začne třeba analýzou pojmu a pojetí jsoucnosti, bytí, jsoucna, jsoucího atd. , je třeba jednak, aby si čtenář všímal právě oněch kontextů, jež ho přivedou na stopu těch základních, prvotních filosofických zkušeností, z nichž myslitel vlastně vycházel a na jejichž reflexích pak stavěl, jednak aby si sám filosof byl dobře vědom práva čtenáře nebo posluchače, aby právě takto při četbě a chápání textu postupoval.

Rozdíl mezi druhou a třetí rovinou reflexe, tj. mezi myšlením vědeckým (třeba) a filosofickým, spočívá v tom, že věda se zcela jednostranně zaměřuje na svůj předmět a spoléhá se, že skutečnost sama zajišťuje spjatost a integraci příslušné vědy (v detailu). Vědec pak usiluje jen o to, podat výsledky svého zkoumání dostatečně logicky a pokud možno elegantně (případně vhodně pro nějaký další účel, např. pedagogický a podobně). Naproti tomu filosof bedlivě přihlíží k tomu, co takový vědec (nebo kdokoli jiný, docela prostý člověk anebo třeba také sám filosof) dělá, co podniká, když se zabývá problémy svého oboru, když zkoumá svůj „předmět“. Tím nemá být řečeno, že se vědec při své práci a při svém myšlení nikdy nedostává na tuto třetí rovinu reflexe. Nejen on, ale dokonce každý (téměř) člověk to někdy dělá a dokonce musí dělat. Jde o to, že prostý člověk to dělá stejně diletantsky, jako když se zabývá předmětem nějaké vědy. A podobně zase vědec diletantsky se jednou pouští do úvah o svém počínání jako vědce, a jindy zase na to zapomíná a ani si to řádně neuvědomuje. Zatímco u prostého člověka nás jeho diletantismus, provázející jeho občasné výlety do sféry vědy nebo i filosofie, nikterak nepřekvapuje, považujeme obdobnou výtku či kritiku, adresovanou vědci, za překvapující útok, možná dokonce zaujatý a nespravedlivý. Zaráží to v každém případě proto, že věda pro nás znamená stále ještě vědění, a to co možná přesné, detailní a co možná vyčerpávající vědění. A nyní se někdo pokouší ukázat, že při všem svém odborném vědění, na něž je věda právem hrda, se dopouští diletantismu, a to nikoliv při překročení své pravomoci a po vstupu na území jiné vědy (a tedy porušení vlastní kompetence), ale tím, že sama dost dobře a přesně neví, co dělá.

Všechno důstojné lidské úsilí (rozumí se důstojně člověka) chce najít své ospravedlnění v tom, že bylo nebo je pravé, že bylo nebo je tím pravým, co se v dané situaci mělo nebo má udělat. Ve vědě a v myšlení je tím pravým především pravda. Proto veškerá intelektuální snažení má svůj cíl v pravdě. Od pravdy si člověk mnoho slibuje, protože je přesvědčen, že může dát smysl jeho života. Řídit se pravdou, žít v pravdě, nechat svůj život proniknout tím, co je pravé – to se zdá být tím nejvyšším a nejdůležitějším, čeho člověk může dosáhnout. Když se však zeptáme, co tedy ta pravda je a jak ji můžeme poznat, nedovede nám nikdo na naši otázku odpovědět. Zajisté se hned vyskytne řada lidí, kteří přispěchají a budou nám říkat to nebo ono a ujišťovat nás, že právě to je pravda. Ale nám se pochopitelně nezdá, že by cokoli jednotlivého, byť to bylo zcela pravdivé, bylo s to poskytnout orientaci celému našemu životu. Kromě toho nám přece jde o samotnou pravdu, nikoliv o nějaký pravdivý poznatek nebo jednotlivou pravdivou myšlenku. Jak můžeme nabýt jistoty, že naše myšlenka nebo náš poznatek je pravdivý, když nebudeme vědět, co to je pravdivé, co to je pravda? – Okolnost, že neexistuje uspokojivá odpověď na otázku, co to je pravda, se stala mnohým myslitelům podnětem k odmítnutí samotné otázky jako nesprávně položené. Takové odmítnutí vede k dvojímu typu důsledků. Především se pravda musí „dešifrovat“, tj. otázka po pravdě se musí pozitivně ukázat jako otázka po něčem jiném – a pravda se převede na něco jiného. A za druhé se ukáže na to, že v životě je mnohé, co se ukazuje jako důležitější než pravda, takže v lidském životě nejde vposledu o pravdu, ale třeba o moc, o sex, o bohatství, o štěstí atd.

František Halas v básni „Básník přezimuje“ (Časy, in: 4983, tetraptyl zařazený po válce do Torza naděje, psaný před 15. březnem 1939, s. 118) má pozoruhodné čtyřverší:

Co to jenom ve mně potichoučku klíčí
Co to jenom zpívá v takých časech psích
Kdo to jenom ve mně na naději líčí
Kdopak si to ze mne ve mně dělá smích

Zdá se, že tu je možno vidět, jak intuice básníka vede k tomu, co znamená distance od sebe a naopak přístup k sobě, tedy reflexe, dále jisté pochopení zrodu subjektu a jeho vykloněnost do budoucnosti atd. To vše a další tam můžeme vidět ovšem jen tehdy, když to víme předem. Interpret, který by chtěl vycházet jen z toho, co tam je řečeno, by se daleko asi nedostal. Pokud ovšem nebude hermeneutiku chápat jako Odo Marquard, totiž takto: „Hermeneutik ist die Kunst, aus einem Text herauszukriegen, was nicht drinsteht.“ (6232, s. 117). Když se Halas táže po tom, co v něm klíčí (a klíčiti znamená růsti, a to je řecky FYEIN či FYESTHAI, klíčení probíhá ergo KATA FYSIN), užívá zájmena „co“, ještě v dalším verší, mluvícím o zpěvu v časech psích, říká básník také „co“. Ale pak už říká „kdo“, někdo líčí na naději, někdo se vysmívá, směje. Všechno to se děje - říká Halas - ve „mně“ - a nejsem to „já“, nýbrž „něco“ a „někdo“. Sám obrat „líčit na naději“ je skvostný a může být stejným právem aplikován na víru, neboť stejně tak jako naděje, i víra znamená onu vykloněnost do budoucnosti, charakterizující to rys subjektu. Ono dvojí „já“, „něco“ a „někdo“, které je „ve mně“, znamená na jedné straně povolnost vůči jazyku, který si zvykl říkat stejně „já jdu“ jako „já doufám“, já se směju atd. , jako „dostal jsem nápad“, „napadlo mne“ (ono!) či „samo mi to zpívá“.

Stará tradice, jejíž původ je připisován Pythagorovi, chápe filosofii jako lásku k moudrosti a touhu po ní, nikoliv jako moudrost samu; ta je vyhrazena blaženým bohům. Dnes už žádné bohy nemáme a tak by nebylo komu moudrost připsat. A tak se ustavili noví kandidáti na jakési lidské božství či spíše zbožněné lidství. A tím zbožněným a někdy dokonce sebezbožňujícím člověkem se stal vědec. Chevallier to dal dokonce do titulu své strhující knížky o Opoenheimerovi: Muž, který chtěl být bohem. Tím se ovšem také pronikavě změnilo společenské postavení filosofů, tj. milovníků moudrosti. Ve vědcích by nyní měli vidět své bohy, blažené u sebe a v sobě svou moudrostí, po níž filosofové jen hluboce touží a které nedosahují. Proč by však měl kdokoliv mít zájem o filosofy, tyto minesängry, toužící po vědeckosti a opěvují ji, ale kterým skutečná moudrost zůstává stále vzdálena a dokonce jim uniká? Snad jen vědci sami by se v přívětivém rozmaru mohli rozhodnout připojit ke svému průvodu jako nějakou nepřiliš znamenitou Múzu. A tu se ukázalo, že filosofové – alespoň někteří – mají za ušima: neuniklo jim, že k úplné moudrosti a tedy k úplné blaženosti vědců přece jen stále něco chybí. A tak se našel filosof, jinak velký skeptik, který si vymyslel pozoruhodnou věc, která by mohla vědcům na jedné straně lichotit, neboť by je ukázala veřejnosti v nejoslnivějším světle, a na druhé by vyhověla také jejich péči o sobe a opatrnosti, aby nebyli přichyceni přiněčem nekalém činezralém, atd. zkrátka při něčem, co by na ně mohlo vrhnout špatné světlo (takže by se ukázalo, že to vlastně žádní bohové nejsou). A tak všude tam, kde se vědec dostává do obtíží, by mohl přivolat nějakého vhodného filosofa, který by se ujal úkolu, do něhož se vědci nechce nebo který vědec prostě nezvládne. Filosof se pro tu chvíli a pro tu záležitost stane jakoby jeho náhradníkem, jeho dublem, jakýmsi kaskadérem. Na tuto myšlenku přišel německý filosof Odo Marquard (6232, s. 39). Hned na počátku jedné své přednášky říká: Filosof není expert, nýbrž kaskadér, zastupující experta (Stuntman – z angličtiny: ten, co dělá ohromující kousky, kejkle.). Je to jeho dubl pro nebezpečné okamžiky. A filosof z toho musí – podle Marquarda – vyvodit také náležité závěry. Kejklíč, který nepředvádí své kousky o zlomkrky, nemá žádnou cenu. Proto musí filosof filosofovat také ozlomkrky. – Navzdory projevené inteligenci a vtipnosti je tato poznámka Odo Marquarda dokladem dalekosáhlé upadlosti jako filosofie samé, tak jejího renomé ve společnosti, v níž žijeme. Filosof jako dubl za experta, tj. za odborníka, odborného vědce se de facto účastní podvodu (jakým je každý dubl) a předstírá expertem resp. že to je sám expert, který dělá to, co vlastně dělá filosof (aniž má být jako filosof identifikován). Ale nechme stranou tento moment, který metaforu domýšlí až do takových důsledků, které neměl autor přirovnání na mysli. V každém případě filosof je tu jakoby povolen k tomu, aby zaplňoval mezery, které navzdory veškerému úsilí nechávají experti jako volný prostor – ať už to filosof dělá proto, že to je žádáno, anebo proto, že jinde už je jeho činnost a

sama jeho existence nepřijatelná. Ovšem je-li tu na filosofa požadováno, aby filosofoval ozlomkrky – a tím M. sám končí – pak je toto pojetí filosofie vzdáleno od pojetí Sókratovského nejen nahony, ale je mu vlastně přímo protikladné.

Karl Mannheim charakterizuje utopické myšlení především jako myšlení, které je nekogruentní, nepřiměřené, neshodující se s vyskytující se skutečností (resp. se skutečností, v níž se vynachází). Objasňuje to dále v tom smyslu, že takové myšlení je zaměřeno na „objekty“ (předměty), které v dané situaci neexistují. Ale ani to by ještě nestačilo na vymezení utopického myšlení, neboť ne každé myšlení, které se neshoduje s bezprostřední situací a které ji přesahuje, můžeme již označit za utopické. (A Mannheim vlastně nemluví o myšlení, nýbrž o stavu mysli, „state of mind“!) (Vše viz: Ideol. and Utopia, 5148, s. 173). Jako utopické můžeme označit pouze takové zaměření přesahující (transcendující/realitu, jež – je-li převedeno v chování, jednání, má tendenci otrást částečně nebo úplně řádem věcí, jaký v dané době převažuje. V tom se utopické myšlení liší od myšlení ideologického, které sice také může být v rozporu se skutečností a přesahovat to, co aktuálně existuje, a přesto zároveň uskutečňovat a zachovávat existující řád věcí (pořádek). Proto představitelé existujícího pořádku nezaujímal ve všech případech nepřátelské stanovisko vůči zaměření, přesahujícím daný pořádek. Jejich cílem bylo spíše ovládat takové situaci přesahující myšlenky a zájmy, které nejsou (nebyly) uskutečnitelné v rámci daného pořádku, a tak je udržovat jako společensky impotentní, neúčinné, tj. jako zaměřené mimo dějiny a mimo společnost a tedy neohrožující status quo. – Je zřejmé, že Mannheim vedle ideologií, které jsou oporou danému pořádku, uznává také ideologie, které vůči němu jsou jen inertní, netečné, a jejichž situaci nepřiměřené představy jsou natolik nerealizovatelné, že si jich politický reprezentant onoho existujícího pořádku nemusí všímat. Ale nestávají se takové ideologie někdy základem utopií?

Když prozatímně přijmeme Mannheimovo vymezení utopického uvažování (utopické mysli), musíme zároveň vidět, že zejména moderní věda a technizace světa, která je jejím důsledkem, je převážně utopického charakteru, snad jen s tím rozdílem od svrchu zmíněného vymezení, že to zprvu nebylo záměrem revolucionovat svět a jeho pořádky. Ovšem když se důsledky technovyvíření začaly ukazovat jako zřejmé, nebylo možno natrvalo udržet onu proslulou naivitu vědců, kteří se starali jen o výsledky svých pokusů v rámci laboratoře a bezstarostně nechávali zcela stranou, jaké docela jiné výsledky, totiž výsledky (následky) docela jiného druhu a na docela jiné rovině jejich práce bude mít nebo eventuálně někdy v budoucnu mít může. Dřív nebo později muselo dojít k tomu, že alespoň někteří lidé, intelektuálové, vědci – ovšem z povahy věci vyplývalo, že to nejdříve a i později převážně museli být specialisté na společenské a politické záležitosti – začali po takových zkušenostech uvažovat nejenom o tom, k jakým důsledkům (nejčastěji právě revolučním) povede ten či onen vynález či technický způsob řešení, ale také o tom, jaká technika či technologie, jaký vynález či manažerský nápad by mohl podpořit nebo dokonce vynutit tu či onu společensky významnou proměnu stávajícího pořádku. A to už podle Mannheima je vysloveně utopické myšlení. A protože věcně je tzv. utopické myšlení ve smyslu Mannheimově nerozlučně spjata s nahlédnutím všeobecné proměnlivosti věcí, situací i pořádků, a protože dnes každý člověk ví, že se společenské a politické pořádky mění, že neexistuje žádný stabilní řád věcí a že to, co vskutku jest, nemůže být chápáno jako věčné a neměnné, nýbrž naopak ustavičně, permanentně se proměňující, znamenalo by to, že utopické myšlení je dnes tím jediným možným.

To, co platilo v geometrii, totiž že všechny narýsované nebo jinak vzniklé čtverce jsou tím, čím jsou, totiž právě čtverci, pouze a právě tím, že jsou příklady, znázorněními, provedeními jednoho a téhož čtverce jakožto ideálního geometrického obrazce, neplatí – resp. časem se ukázalo, že neplatí – pro říši pravých událostí a zejména pro rozsáhlou oblast jednoho typu událostí nepravých, totiž událostí dějinných (a případně dějinných struktur, útvarů, institucí atd.). Pro staré Řeky – a konkrétně pro Platóna – bylo dobro, spravedlnost, pravda, krása atd. právě něco takového jako ideální čtverec. Cokoliv nakresleného může být označeno jako čtverec, protože to odpovídá ideálnímu čtverci, protože to má jakýsi podíl na tomto ideálním rovinném obrazci. A tak také všechno, co je dobré, krásné, spravedlivé atd. je takové proto, že to odpovídá ideální spravedlnosti, event. protože to má podíl na spravedlnosti, na kráse, na pravdě...Pro Platóna náleželo ideální dobro do téhož „světa“ jako geometrické obrazce, totiž do světa takových skutečností, které se nemění a zůstávají stále týmiž, identickými se sebou – do říše pravých skutečností. Proto se mohlo zdát, že to, co je dobré, spravedlivé, pravdivé atd., jen posiluje a udržuje pevný a neproměnný řád věcí. Mezitím se však zřetelně prokázalo, že pojetí toho, co je dobré, pravdivé, spravedlivé atd., může silně ovlivnit běh událostí: jinak, nově pochopená spravedlnost může otřást základy existujícího pořádku. Něco takového ovšem lze pozorovat už v přírodovědě, ale – jak říká Picht – přírodověda není s to reflektovat utopickou podobu svého vlastního jednání (3049, s. 37). Mnohem zjevnější je utopičnost většiny radikálně politických strategií, ale zůstává otázkou, zda to znamená také větší účinnost.

Georg Picht napsal v předmluvě ke sbírce svých textů „Wahrheit - Vernunft - Verantwortung“ (vyšla 1969; 4072, s. 8): „Die Vernunft kann die Wahrheit, die für sie konstitutiv ist, nur erkennen, indem sie Zukunft antizipiert.“ Rozum může poznat pravdu, která je pro něho konstitutivní, jen tak, že anticipuje budoucnost. – K tomu nezbývá než připojit několik připomínek i výhrad. Především jde o to, co se přesně rozumí pod slovem „rozum“. Pokud tím budeme mít na mysli LOGOS např. v hérakleitovském smyslu, pak lze souhlasit, že Pravda je pro LOGOS konstitutivní (a museli bychom zase upřesnit, co chápeme pod „Pravdou“). Naproti tomu však něco takového nelze říci, máme-li na mysli rozum lidský, tj. rozumné a rozumové myšlení. Myšlení je totiž také tělesná záležitost, tj. fyziologická záležitost; pro FYSIS a zvláště pak pro tělo a jeho funkce není pravda ani Pravda konstitutivní, nýbrž něčím jako nepředmětnou normou. Picht ovšem nemůže mít na mysli LOGOS (i když ovšem by celou věc bylo nutno blíže prošetřit a zejména přezkoumat Pichtovo kantovství), neboť mluví o poznání pravdy. LOGOS sám však pravdu nepoznává, LOGOS nic nepoznává, LOGOS jen umožňuje, aby něco bylo poznáno. Právě tak nepoznává ani nějaký „rozum vůbec“, nýbrž pouze můj, tvůj rozum, tj. já nebo ty rozumovým a rozumným myšlením, uvažováním. Potom ovšem zase neplatí, že můžeme svým myšlením poznávat Pravdu, ba ani nějakou pravdu vůbec, nýbrž vždycky jen pravdu o něčem, což neznámá nic jiného, než poznávat něco ve světle Pravdy. (Event. pravdy). Ve světle pravdy ovšem nestojí jen to, co jest, ale také budoucnost. Tu je však zapotřebí důkladně rozvážit, co vlastně znamená a může znamenat, že ve svém rozumovém myšlení můžeme anticipovat budoucnost.

Sám termín „anticipovati“ a „anticipace“ je dosti nevhodný: anticipo má původ v ante a capio, a capio znamená vzítí, uchopit, dokonce dobýti (např. město). Navíc sám vztah k budoucnosti, chápaný jako „předvídání“ (event. „předuchození“ de facto objektivuje budoucnost. Budoucnost je dvojitá, nepravá a pravá. Nepravá budoucnost je pokračováním anebo následkem přítomnosti (tedy pro ni: minulost, tj. předchozí, již minulé přítomnosti). Tu je ovšem možno anticipovat, tj. odhadovat nebo dokonce i spočítat. Ale pak je pravá budoucnost – a tu odhadovat ani vykalkulovat nelze. A pouze tato pravá budoucnost je hluboce spjata s pravdou (s Pravdou). Neboť – řečeno s Rádlem – budoucnost je doménou Pravdy a těch, kteří žijí a jednají ve jménu Pravdy. Musíme se však tázat: jaký smysl má pokus vidět napřed to, co má teprve nastat? To může mít opravdový smysl jen tenkrát, když se chceme lépe připravit na příchod toho, co předem odhadnout nelze. Není tedy zajisté nesprávné se pokoušet odhadovat nejrůznější tendence a trendy, jak je můžeme sledovat už nějaký čas a jak jsou při síle ještě v přítomnosti, ale tento odhad má jen orientační cenu a nemá být rozhodujícím momentem v našem rozhodování, jak budeme na přicházející události reagovat, tj. jak budeme jednat. S oněmi trendy musíme počítat, respektovat je, brát na ně ohled. Ale „objektivní“ trendy a tendence nejsou tím, co nese dějiny a co jim dává smysl. A pravda (i Pravda) je spjata se smyslem v dějinách, nikoliv s nějakými objektivními trendy a tendencemi (ty jsou jen reliktem minulosti, který ještě přetrvává). A také naše úkoly nejsou zdaleka vyčerpány záležitostmi, jež se dají odhadovat, rozhodující jsou dějinné výzvy, které přicházejí nečekaně, ale na něž přesto máme a musíme být připraveni.

Dvojitý smysl kontingence a také dvojitý typ kontingence lze asi nejlépe vyložit na základě FYSIS události (pravé). FYSIS je to, podle čeho resp. ve shodě s čím se událost děje (KATA FYSIN). Naproti tomu kontingentní je to, co není KATA FYSIN, nýbrž co se dotýká (contingo = con + tango) také průběhu události, a to buď jako něco vnějšího, anebo naopak jako něco vnitřního (či snad lépe „nepředmětného“, aby nedošlo k omylu, že to, co se „dotýká“ události zevnitř, je její součástí). Aby mohlo něco, co se „náhodou“ (z hlediska FYSIS!) průběhu události dotýká, tedy co je pro událost kontingentní, mohlo mít na událost vliv (a tím máme na mysli vliv nikoliv nutně a bezprostředně ničivý), je zapotřebí, aby na to událost byla nějak citlivá, aby vůči tomu byla vnímavá – a aby na to byla schopna nějak reagovat. Samu citlivost či vnímavost už musíme chápat jako aktivitu ze strany události – jinak by šlo o pouhou deformaci. Všude tam, kde jde o aktivitu, tj. o jednotlivé akce, je nutno předpokládat nějaké jiné, alternativní centrum jejich koordinace a organizace, neboť sama událost, dějící se KATA FYSIN, na takové akce, reagující na kontingentní impulsy, není připravena a není pro to dostatečně vybavena. Tímto novým centrem nemůže být nic události vnějšího, neboť to by mohlo působit pouze na tělo, ale nikoliv na FYSIS události (a ovšem samo tělo můžeme interpretovat pouze na základě již existujícího takového alternativního centra). Ale nemůže tím „být“ ani nic vnitřního, neboť vnitřní není jsoící, teprve přichází z budoucnosti a může být pouze nějak uskutečňováno – a k tomu je zase zapotřebí takového alternativního centra. A tak musíme takové alternativní centrum postulovat jako cosi nového a na nic jiného nepřevoditelného: bude to subjekt.

Leibniz vybavil své monády niterností a proti stereotypičnosti a konstantnosti (stabilitě) jejich vnějšku postavil do protikladu jejich vnitřní vývoj, tj. vyčeřování. Tento vývoj sice u různých monád dosahuje různého stupně, ale je naprogramován zcela jednotně tzv. zvanou prestabilizovanou harmonií. Leibniz si nepoložil otázku, jak funguje tato prestabilizovaná harmonie, ale představoval si, že je božským rozhodnutím vložena (jako nějaký program) do samého nitra každé jednotlivé monády, odkud pak se rozvíjí celé událostné dění, tj. vyčeřování monády po její vnitřní stránce. Leibniz také neřešil otázku, čím jsou dány meze onoho postupného vnitřního vyčeřování monády, zda jsou také naprogramovány prestabilizovanou harmonií. Pokud by tomu tak bylo, nebyla by už ona prestabilizovaná harmonie naprosto univerzální a jednotně platná pro veškeré monády a musela by už sama v sobě nějak diferencovat a tak se sama rozdělit, multiplikovat. Pokud nikoliv, zůstává nevysvětleno, čím je způsobeno, že některé monády zaostávají více a jiné méně. Pokud by to bylo způsobeno nějakou jejich nedokonalostí, bylo by to špatným vysvědčením pro tezi o nejlepším světě z možných (leď že by to bylo vyváženo nějakou další komplikovanou teorií). Pokud by to způsobeno náhodou, nemohlo by to odpovídat naší zkušenosti s tím, jak se zachovávají druhy rostlin a zvířat. A pokud by to mělo být přece jen nějak organizováno, předpokládalo by to ještě nějaký jiný prestabilizovaný (či neprestabilizovaný, ale proměnlivý) plán, anebo by to muselo přece jen být vysvětleno ze samotné prestabilizované harmonie, což zase má již zmíněné nepřekonatelné obtíže. Základní nedostatek vynikající myšlenky Leibnizovy vidíme v naprosto nedostatečném propracování problému akce a aktivity.

Nedostatkem Leibnizovy koncepce monád je krajně redukované pojetí jejich aktivity (ostatně i v rámci této redukovanosti zůstává sám problém akce a aktivity v jeho pojetí značně nevyjasněný až temný). Souvisí to s tím, že monády vlastně „nemají“ tělo, jímž by mohly vládnout a jehož prostřednictvím by mohly své akce uskutečňovat, „realizovat“ a zasahovat takovým způsobem okolní monády atd. S tím pak souvisí další nedostatek, že monády vlastně nemají – dáme-li stranou onu prestabilizovanou harmonii, jejíž „fungování“ zůstává ostatně rovněž nejasné – žádnou paměť, že tedy jejich vyčeřování probíhá jako krystalizace, při níž další vrstvy nasedají na staré, aniž by mohlo dojít k nějaké dodatečné restrukturaaci. Leibniz proto není motivován, aby předpokládal nějakou subjektální sféru (jak my o ní hovoříme), tj. nějakou schopnost monády se vracet k dosavadnímu svému průběhu jako k něčemu minulému, co je možno nově, jinak pochopit a také na to nově, jinak navázat – a tím jakoby onu minulost korigovat. U vyčeřování monád by bylo zcela nepochopitelné to, o čem mluví biologové jako o metodě „trail and error“, zkouška a omyl. Leibnizova koncepce monád s ničím takovým nepočítá – leč snad po provedeném „skoku“ na rovinu lidskou; jenže pak se zase nemluví o monádě jako modelu. A v důsledku toho všeho se ukazuje onen vnitřní vývoj monád jako nedějový a nedějinný, a to jak ve smyslu osobní historie, tak ve smyslu zapojení dějinného subjektu do společenských a politických kontextů, které mají právě dějinný charakter. Abychom si umožnili řešení takových problémů, musíme otevřít monádám okna, ba i dveře, a to nejenom navenek, ale také dovnitř (tj. jejich niternost musíme chápat také novým odlišným způsobem), neboť monáda musí „reagovat“ také na nepředmětné výzvy.

Když už je řeč o tom, co je „vnitřní“ a co „vnější“, musíme si připomenout jedno: existuje tu jistá asymetrie, ale jiná, než o jaké se obvykle myslí a mluví. Běžný způsob, jak hovoříme o „vnitřním“ zůstává vlastně u vnějšku, jenž u skrytého, na první pohled nezřejmého a nepozorovatelného vnějšku, k němuž si však zásadně můžeme zjednat přístup nějakými postupy nebo opatřeními (např. u živého těla operací apod.). To, o čem se mluví jako o „vnitřnostech“, je právě tak vnější jako pokožka, jenže si k tomu zjednáme přístup „zvnějška“ pouze tak, že tělo otevřeme. To, co naproti tomu my považujeme za „vnitřní“, není vnitřek těla, nýbrž vnitřek resp. vnitřní stránka pravého jsoucna resp. pravé události. A protože samo událostné dění chápeme jako zvnějšňování vnitřního, znamená to, že vnitřní stránka události je všechno to, co se ještě nezvnějšnilo, co na své zvnějšnění teprve čeká (a přitom necháváme zcela otevřeno, zda se tohoto svého zvnějšnění dočká či nikoliv; abychom se pustili do řešení této otázky, musili bychom se nejprve zhostit rozsáhlého úkolu zcela odlišného od toho, co nyní sledujeme). To znamená, že vztah mezi vnitřní a vnější stránkou události je vztahem časovým a že tedy neexistuje paralelita nebo dokonce symetrie mezi nimi. A poněkud analogicky k tomu, jak zřetelně rozpoznáváme rozdíl mezi vnějškem těla (případně události, což je svízelnější pro demonstraci) a mezi tomu, co je i tomuto tělu vnější, tj. co je vně těla, musíme rozlišovat mezi vnitřní stránkou události nebo jsoucna a mezi takovým „vnitřním světem“, který ji „objímá“ či „obklopuje“ (viz Jaspersovo *Umgreifendes*).

Integrovanost události (superudálosti, tj. komplikované události vyšší úrovně) je vždycky pouze „relativní“ nebo „parciální“, není dána jednou provždy, ale musí vždy znovu překonávat desintegrační tendence, vlastní všemu „neprimitivnímu“ dění, jež „má“ tělo a disponuje jím. Zvláštnímu zkoumání je třeba podrobit ony „mechanismy“, jimiž jsou subudálosti zapojovány do dění superudálostí (proto by vlastně bylo možno a i vhodné mluvit raději o „organismech“ než o „mechanismech“, protože docela určitě nejde o skutečné mechanismy; ale slovo je už obsazeno a tak nezbývá, než časem najít nebo vymyslet, ustavit slovo docela nové). Ve vztahu k pojetí Leibnizovu to např. znamená především to, že tzv. prestabilizovaná harmonie ve skutečnosti nemůže být prestabilizovaná proto, že semusí přizpůsobovat okolnostem, které vznikly náhodně. Dále nemůže být zcela jednotná pro všechny monády, tj. – u nás – pro všechna pravá jsoucna, pro všechny pravé události. Musíme najít způsob, jak myšlenkově pojmem obojí, totiž jak onu integrující mohutnost, schopnou reagovat na změněné okolnosti a přizpůsobit se jim, a navzdory nejrůznějším přizpůsobením přece zachovávat a garantovat onu na žádné substanci či esenci nezaloženou identitu, tak na druhé straně onu přizpůsobivost a plasticnost, která může znamenat třeba i to, že se najednou dá do chodu zcela nový běh událostí, nová varianta nebo dokonce nový druh jsoucna-události. Když však připustíme, že sám o sobě průběh události jeví časté poruchy a přímo tendenci k desintegraci, jež musí být v průběhu událostního dění překonávány a napravovány, bude pak jistě snadnější odtud přejít ke schopnosti události integrovat nové prvky a tak pozměnit ve větší nebo menší míře další událostný průběh: od reintegrace uvolněných prvků k integraci nových.

To, co z události (pravé) vidíme, vůbec smyslově vnímáme, je její tělo. Tělo musíme však odlišovat od toho, čemu budeme říkat „vnější stránka“ události (jsoucna). Událost jako taková, tj. jako celek, je vlastně našim smyslům nepřístupná (to už věděl a výslovně prohlásit např. Rádl v Útěše); vnější stránka je právě tak smyslům nepřístupná jako vnitřní (i když podrobné srovnání ukáže, že je ve skutečnosti přístupnější, ale budeme trvat na tom, že nikoliv smyslů). To je třeba objasnit poukazem na to, že o „čisté“ vnější stránce v podmínkách, kde by mohla být vyloučena jakákoliv konfuze tohoto vnějšku s tělem, můžeme mluvit jen o událostí na těch nejnižších úrovních. A pro smyslové orgány je tento ryzí vnějšek přímo nepřístupný, neboť samy smyslové orgány jsou orgány těla, a tělo je založeno na jakýchsi zkamenělinách, ztvrdlých reliktech či produktech (vedlejších produktech) událostního dění nejnižších úrovní, tj. na tom, čemu říkáme elementární částice, atomy a molekuly. Tělo je vlastně neschopno setkat se s atomem nebo molekulou (jako tělo), ale potřebuje k jakýmkoliv kontaktům zase jen nějaké atomy a molekuly jako prostředníky, jež bylo už s to zabudovat, vintegrovat do svých vlastních struktur. Proto také to, co se našemu (tělesnému) vnímání jeví jako nějaký předmět nebo nějaká živá bytost apod. Tělo je tedy neschopno svými smyslovými orgány reagovat přímo na ryzí vnějšek nějakých událostí nízké úrovně, ale reaguje teprve na reakce svých extrémně nízkých subsložek, které jsou jediné s to na takové události (na jejich vnějšek) reagovat přímo. Mutatis mutandis to pak – ještě komplikovaněji – platí na vyšších úrovních. To, co vnímáme, tj. vnímané, je de facto konstrukce našich smyslů, kterou jakoby promítáme do „vnějšího světa“ jako tam umístěnou.

To souvisí se samotnou fyzikou a fyziologií smyslového vnímání. Nejlépe to lze demonstrovat na vidění. Vidění na dálku je vlastně iluze: ve skutečnosti se povrch našeho těla dostává do kontaktu pouze s odraženými, výjimečně s vlastními fotony nějakého tělesa (jeho povrchu). Vnímavost na světelné záření je v případě pokožky minimální. Výjimkou je oko, které je schopno propouštět zornici (panenkou) a sklivcem malou část fotonů až na sítnici, přičemž je ještě vytrídí a soustředí oční čočkou. Fyzika, přesněji optika je s to nám objasnit zcela přesně, jakým způsobem vzniká na sítnici jakýsi „obraz“ předmětu (např. stromu), ovšem za předpokladu správného zaostření atd. Na jednotlivé citlivé buňky oční sítnice tak dopadají různé fotony, buňky jsou tak různě drážděny a o svém podráždění podávají po nervových drahách zprávu postupně vyšším a vyšším nervovým „instancím“, kde jsou tyto zprávy zpracovány (a předány výš). Jak na základě obrovské spousty takových informací nakonec dochází k vizuálním vněmům, zůstává zatím ještě z velké části neobjasněno. Jedna věc je však naprosto zřejmá: to, s čím skutečně přicházíme do přímého kontaktu, nejsou stromy, skály, stavení atd. , ale pouze světelná částice, jejichž původcem je většinou slunce, ony předměty osvětlující, a které se od jejich povrchu odrážejí všemi směry, takže některé vniknou také do našich očí a dopadnou na sítnici. Když říkáme, že vidíme strom, je to metafora, je to popis fenoménu, ale není to popis skutečného procesu. Pro tuto chvíli vůbec nemusíme výklad ještě dále komplikovat tím, že naše vědomí (např. to, co o viděném předmětu víme z dřívějška) intervenuje v samotném tomto procesu, jak jsme o něm mluvili, a ovlivňuje tak samo zpracovávání oněch z buněk přicházejících informací.

Tak se ukazuje, že s tzv. vnějším světem přicházíme do styku pouze na nejnižších úrovních, ať o způsobem, který si nejenom neuvědomujeme, ale který si ani uvědomovat přímo nemůžeme. To, co si uvědomujeme, je už neobyčejně komplikovaně zpracovaná souhrnná informace, o jejíž spolehlivosti se nemůžeme přímo nikterak přesvědčit a kterou nemůžeme v tom, jak vzniká, nikterak kontrolovat. Vše se tu děje pod prahem vědomí, mimo vědomí; teprve výsledky vstupují do našeho vědomí jako tzv. vněmy. Ve skutečnosti nejde o žádné „předměty“, nýbrž o akce, tj. o naše aktivity, které pochopitelně předcházejí našemu uvědomění. Některé z těchto aktivit, vlastně jen ty nejvyšší, můžeme podrobit vědomému zkoumání, jinak řečeno reflexi. Reflexe je vědomý akt vědomí, jímž se obracíme k nějakému jinému svému aktu, pokud je našemu vědomí přístupný. Reflexe ovšem má celou řadu stupňů či rovin, které se za určitých podmínek od sebe výrazně odlišují a v jiných případech (souvislostech) se zase jakoby prolínají a kondensují či sedimentují v jakousi těžko rozlišitelnou vrstvu. A tak musíme podle aktuálních okolností vždycky rozlišovat právě těch několik vrstev či rovin, které jsou v dané situaci významné a tudíž i zřetelně odlišné. Každá reflexe je sama aktem, akcí, a může tedy být podrobena nové reflexi. V živém povědomí zůstává vždy jen několik rovin, zatímco ostatní upadají do nezřetelnosti a nepřehlednosti (či neprůhlednosti). Nesmíme si také myslit, že akty reflexe probíhají nějak samy, automaticky. Právě naopak: reflexi je třeba se učit a je třeba získávat příslušné návyky a dovednosti. Proto ne každý typ (způsob) myšlení je s to provádět reflexe. Můžeme tu připomenout kupř. mytického myšlení, které není schopno odstupu, bez něhož je reflexe nemožná.

Vědomí a myšlení, jaké známe z vlastní zkušenosti, je pouze jedním typem či způsobem myšlení; jeho charakteristickým znakem je vysoký stupeň proreflektovanosti. Co to znamená? Víme z vlastní zkušenosti, že naše vědomí je – ne sice úplně, v plnosti, ale z velké části – samo sebe vědomo, tj. že když něco víme, tak zároveň vždycky nějak víme, že to víme. To vůbec není žádná samozřejmost, kterou by se muselo vyznačovat každé vědomí. Nejspodnější roviny našeho vědomí zůstávají neprosvětleny, dokud nejsou reflektovány, tj. dokud o nich nevíme, dokud „nevíme, že víme“. Když totiž něco víme, nevyplývá z toho ještě samozřejmě, že víme, že to víme. A také, i když víme, že něco víme, nemusíme to ještě vědět dobře, správně nebo přesně. Tak se může stát, že něco víme, ale máme dojem (jsme přesvědčeni), že to nevíme (což je takto řečeno ještě komplikováno naším vědomím o tom, jaký dojem máme a o čem jsme přesvědčeni), nebo prostě nevíme, že to víme. A je to možné také naopak: jsme si jisti, jsme přesvědčeni, že něco víme, a najednou se ukáže, že to nevíme, nebo že to nevíme správně nebo přesně. Mezi naším vědomím a mezi vědomím o tomto vědomí nemusí být soulad, ale mohou tu vzniknout rozmanité nesrovnalosti a rozpory. Přesto přese všechno zůstává reflektované (proreflektované) vědomí a myšlení pronikavě odlišné od myšlení a vědomí, které proreflektováno není. Je tedy třeba si dobře uvědomovat, že onen způsob myšlení, který je nám tak důvěrně znám, není ničím samozřejmým ani jedině možným, ale že to je jenom jeden z mnoha způsobů, dále že tento způsob má časový, dějinný, epochální charakter a že tedy jsou určité epochy myšlení a také přechody mezi takovými epochami. A my jsme na jednom takovém přechodu.

Žijeme v končící fázi epochy, v níž se zkombinovaly dvě tendence moderní společnosti: na jedné straně došlo k pronikavému posílení tzv. státu, tj. státních orgánů a institucí, a k neméně pronikavé emancipaci státu z kontroly společnosti, která jej vytvořila a vytváří; a na druhé straně došlo k několika revolučním skokům v aplikaci vědy a techniky ve všech oborech společenského a politického života. Tuto kombinaci resp. tuto nešťastnou koexistenci a kolaboraci těchto dvou trendů jsou schopny přežít jen demokratické státy, které jsou svým politickým zřízením a jeho strukturami s to efektivně vést zápas proti monopolizaci moci a jejímu definitivnímu (pokud lze v dějinách cokoliv považovat za definitivní) odcizení politické společnosti a tím v důsledcích odpolitizování společnosti. Demokratičnost zřízení je podmínkou pro výběr dostatečně inteligentních a vzdělaných a vůbec i jinak kompetentních lidí do řídicích funkcí. Nedemokratické společnosti právě tento problém nejsou s to vyřešit (zatím) a proto nutně zaostávají. Nebezpečím, které touto soutěží všestranné efektivnosti nemůže být odstraněno, je založeno na držení prostředků masového ničení, pokud se demokratickým společnostem nepodaří mít absolutní (nebo téměř absolutní) technickou a vojenskou kontrolu a kvalitativní převahu v tomto směru. A pokud se to podaří, je tu hned další nebezpečí, že orgány a instituce, které jsou nebo budou takovou kontrolou pověřeni v demokratických společnostech, za určitých okolností se mohou pokusit kontrolovat resp. přímo ovládnout své vlastní společnosti. Proti všem těmto nebezpečím lze uvést pouze jeden druh opatření či zajištění: zvýšení úrovně politického vzdělání a myšlení co nejširších vrstev a zároveň odhodlanost hájit demokracii ve všech směrech a do všech důsledků.

Ze strany vlád a vůbec států je na celém světě podporován sklon většiny lidí se o politiku nestarat. Proti tomu nelze mobilizovat státní orgány a instituce, ale mobilizovat je nutno samotné občany. Tradiční a poměrně už starý vynález demokratických společností, totiž rozdělení mocí, v lecčem málo funguje nebo nefunguje. Je zapotřebí uvažovat o nových prostředích – nebo alespoň o nových pro nás, pro naši společnost (naše společnosti, neboť jde vlastně o celý tzv. social. tábor). Jednou z cest by možná byla postupná, leč důsledná odluka některých významných oblastí společenského života od státu resp. od jeho pravomocí: především veškeré kultury, ale je třeba jít mnohem dál. Společnost si musí vytvářet své nezávislé orgány odborné, např. výbory a komise odborníků přes významné praktické problémy (atomové elektrárny, doprava, úroveň a sortiment služeb, kontrolní orgány, které sledující práci státních orgánů, stav zamoření všeobecně a lokálně, otázky ekologické, školy všech stupňů, univerzity atd. atd.). Společnost by měla mít veškerá práva na vlastní získávání a soustřeďování a zpracovávání informací všeho druhu, na jejich šíření, vydávání periodik i neperiodických tisků, zakládání a provoz nakladatelství atd. Pravomoc státu musí být omezeny velmi přesně formulovanými zákony (přesněji: vymezeny/a společnost musí mít právo kontrolovat, zda státní orgány tyto stanovené meze nepřekračují. Státní úřady a instituce se musí omezit na otázky řízení a provozu všech úřadů a institucí, které společnost svěří státu do jeho právoplatné péče a provozu, ale cíle, kterých má být společensky dosahováno, nesmí stanovovat stát, nýbrž pouze sama společnost, a to způsobem, který není organizován státem a tudíž není a nesmí být ani předmětem státních intervencí.

Politická filosofie ví o důvodech, proč si společnost musí některé své významné záležitosti sama uspořádat nezávisle na státu a jeho orgánech a proč nesmí stát pověřovat péčí o některé záležitosti, ba naopak proč vymezit jeho kompetenci takovým způsobem, aby nemohl a nesměl do takových záležitostí zasahovat. A když tu mluvíme o společnosti, pak samozřejmě nemáme společnost institucionalizovanou, nýbrž politické společenství všech občanů (a zvláštní otázkou tu je společenství dětí a mladistvých, kteří ještě za občany nemohou být považováni), kteří se k nejrůznějším iniciativám mohou spojovat s jiným způsobem, který nemůže a nesmí být nijak reglementován ze strany státu, ale ani omezován ze strany jiných skupin občanů. Když tedy mluvíme o společnosti, mluvíme vlastně o pluralitě nejrůznějších společenství v rámci jednoho velikého, které samo není nikterak rigidně integrováno, nýbrž je prostě živým, byť „nepravým“ organismem. Politicko-společenské občanské povinnosti nemohou být ustavovány zákonem ani nařízením, ale jsou spíše morálního charakteru. Záleží na občanech samotných a na jejich chuti se angažovat, na jejich iniciativě, nápaditosti a obezřetnosti, pozornosti vůči nejrůznějším stránkám politického života atd. atd. , zda se do nějaké společné práce pustí a jakým způsobem. Hlavní věcí tu je dobrovolnost a spontánnost takových zájmů a činností; koho se nebaví, kdo by to dělal jen nerad a z musu, ten to dělat nemusí. Ovšem na obci jest, aby co možná největší množství občanů vychovala nebo nechala vychovat tak, aby jim tento politicko-společenský zájem byl vlastní a takřka „přirozený“, tedy jakousi druhou přirozeností. Žádná z takových organizací nesmí být spojena s jakoukoliv „mocí“.

Na tomto místě musíme podrobit zkoumání, co to vlastně je moc, o níž říkáme, že nesmí být spojena s výkonem žádné dobrovolné funkce, s prací v žádné organizaci nebo spolku atd. Samozřejmě víme jako každý, že moc není pouze tam, kde někdo drží v ruce zbraň nebo kdo právoplatně rozhoduje jako soudce nebo jako vojenský velitel či ředitel podniku apod. Určitou moc má každý, kdo byl zvolen do nějaké funkce, kdo byl pověřen nějakým trvalejším úkolem, kdo dostal něco na nějaké období na starost atd. Ale tato nejasnost přechodů mezi rozmanitými formami moci nás jen tím víc nutí k tomu, abychom co nejpečlivějším způsobem rozlišovali, abychom stanovili nějaké hranice pro další posuzování a abychom užité jednoho druhu moci vyhradili pouze nestátním, neoficiálním funkcím. Způsob, jak dosahují lidé převahy, „moci“ nad druhými, není jediný, nýbrž naopak dosahuje obrovské rozmanitosti. Lidi nelze zcela ochránit před „mocí“ druhých lidí; kromě toho jsou lidé (a nikoliv jen nepočtení), kteří se rádi podrobují „moci“ druhých lidí. Možná, že ve všech lidech je něco, co je někdy přímo nutí vyhledávat někoho, jehož „moci“ by se mohli poddat. Tomuto nutkání či „pudu“, ať už mnohých lidí, většiny nebo snad dokonce všech lidí, lze ovšem všelijak „napomáhat“ různými problematickými až nekalými prostředky, např. vyvoláváním obav, strachu, úzkosti atd. , ale také třeba hrubou silou, ohrožením částečným nebo celkovým apod. Jednou ze základních svobod člověka je svoboda od strachu. Také strach má celou řadu podob a také příčin. Moc se však velmi ráda nechá podporovat a posilovat právě strachem – rozumí se strachem z moci především – a proto často pracuje se zastrašováním. Lze dokonce říci, že zastrašování je všeobecně vzato častější a také účinnější než fyzické donucování.

Snad je možno prohlásit, že stát musí být přetvořen na nástroj společnosti, který napomáhá vytvoření takového pořádku, z něhož je vykázan strach a zastrašování. Dalo by se to říci také tak, že státu a státním orgánům je dovoleno jen zastrašování takového druhu, které je zaměřeno na všechny příslušníky této společnosti (politické), kteří by chtěli druhé lidi nějak zastrašovat. Stát má tímto způsobem zajišťovat svobodu všech občanů dělat vše s výjimkou zastrašování druhých (a do toho počítáme také jakékoliv jejich poškozování, neboť to si bez zastrašování nenechá nikdo líbit – leda že by o něm nevěděl; a pro tento poslední případ je třeba vymyslet a uskutečnit také výkonný způsob kontroly). A právě pro to všechno je třeba omezit pravomoc státu všude tam, kde je užití moci a mocenských prostředků nejen nelegitimní, ale přímo rušivé až zhoubné ve svém působení na život a „blaho“ společnosti. Ony rušivé způsoby působení na život a „blaho“ společnosti. Ony rušivé způsoby působení je třeba vždy mít na paměti, sledovat, odhalovat a znemožňovat je nebo jim předcházet. Tak třeba ve vědecké nebo filosofické diskusi platí pouze racionální argumenty, nikoliv užití síly nebo zastrašování. Podobně je tomu v celé kulturní sféře: nelze potlačovat některé styly a naproti tomu nekale podporovat jiné. Všichni skladatelé, básníci, literáti mají mít stejnou příležitost k psaní i publikování toho, co napsali. Bude-li jednoho druhu umělců příliš mnoho, lze najít technicky i společensky přijatelné způsoby, jak zajistit příležitost všem (stejnou, rovnou). Tak např. není třeba vše tisknout v mnoha exemplářích, nýbrž užívat nejrůznějších moderních technik, aby se dílo dostalo právě jen k těm, kteří je potřebují nebo kteří je prostě chtějí mít. To však musí rozhodovat sama společnost, tj. její občané, ne stát.

Karl Popper ve své „intelektuální autobiografii“ (5065, s. 161) se vyslovuje kriticky o historické síle různých mód, že jsou hloupé a slepé, co ž prý platí zejména o módách filosofických. A jako jednu z takových mód uvádí přesvědčení, že historie (dějiny – history) bude naším soudcem. A potom při líčení vztahu mezi Machem a Boltzmannem užívá takovýchto obrátů: „In the light of history – or ni the darkness of history – Boltzmann was defeated. . .“ To je nepochybně výzva a inspirace k zamyšlení. Je historie, či lépe: jsou dějiny opravdu temné? Jako vše, co je postaveno do světla, mají i dějiny resp. jednotlivé dějinné události, postavy i myšlenky svá osvětlená i temná místa. Ale těžko by bylo možno držet tezi, že dějiny jako takové jsou temné. Naproti tomu lze jakékoliv světlo, které přichází jakoby z dějin, považovat za jejich vlastní světlo. Dějiny samy nesvítí, nejsou s to vyzařovat světlo. Ale to neznamena, že tonou nutně v temnotě. Dějiny jsou osvětleny a jako osvětlené se vyjevují a tedy jsou přístupny lidskému pohledu, či lépe lidskému porozumění. Ale právě tak, jako měsíc nemá vlastního světla, ale odraženým může alespoň do jisté míry rozhánět naprostou temnotu pozemských nocí (zejména když je v úplňku), také dějiny jsou bez vlastní schopnosti svítit, ale jsou samy osvětleny, mohou vrhat odražené světlo dál. A právě v tomto smyslu můžeme právem říkat: „ve světle historie“ (nebo ve světle dějin) je něco jeví tak a tak. Ono světlo, které osvětluje samy dějiny a které umožňuje psát dějiny osvětlující historii (ve smyslu historiografie, což je ovšem nepřesné), je světlo pravdy. A díky světlu pravdy jsou i dějiny (a také vypsání dějin) s to postavit leccos do světla, neboť i odražené světlo zůstává stále světlem pravdy.

To by však stále bylo ještě málo řečeno o dějinách a o tom, jak se v jejich (byť odraženém) světle může leccos významného vyjevovat. Jde o to, že sama pravda se také nějak „vyjevuje“ v tom, jak se osvětluje, tj. staví do světla různé skutečnosti. Je to ovšem docela jiné „vyjevování“, než jak o něm mluvíme v případě nejrůznějších skutečností, které se vyjevují ve světle pravdy. Pravda sama se totiž nemůže „vyjevovat“ (navrhují, abychom právě v případě pravdy mluvili o zjevování, zatímco v případě jiných skutečností o vyjevování, to jen provizorně, pak budeme muset později posoudit, jaké možnosti a také jaké nesnáze s tím budou spojeny v etymologickém smyslu, neboť se zjevováním souvisí „zjev“, a to se nám vůbec nebude hodit (jako taková, ale pouze jako pravda o něčem resp. pravda něčeho. Jinak řečeno, pravda se zjevuje tak, že se vyjevuje nějaká skutečnost. Ale jakákoliv skutečnost se může vyjevovat pouze vědomému, určitým způsobem již myslícímu subjektu, v relativně plném smyslu tedy teprve člověku. To pak znamená, že pravda ke svému zjevování a tedy k osvětlení skutečností tak, aby se vyjevovaly ve světle pravdy, potřebuje prostřednictvím vědomých subjektů. A vědomé subjekty najdeme, jak se konstituují a jak se stávají subjekty aktů vědomí a myšlenkových aktů, pouze v dějinách. Pravda se nemůže (ještě i z jiných důvodů, ale tento nyní uvedený plně postačuje) vyjevovat leč v dějinách. Pravda se nemůže (ještě i z jiných důvodů, ale tento nyní uvedený plně postačuje) vyjevovat leč v dějinách. Pravda tedy potřebuje dějiny pro to, aby se mohla zjevovat. Nejde tedy pouze o to, že dějiny potřebuje, aby se mohla vyjevovat pravda ději, ale také a zejména proto, aby se mohla sama zjevovat tím, že vrhá své světlo na skutečnosti, a to jak dějinné, tak přírodní, a jakékoliv jiné (pokud je chceme ještě dále rozlišovat).

První poznámky k tématu: La responsabilité de l' intellectuel.

1. Téma je třeba rozdělit. První otázka: *kdo* tu má být odpověden? Tj. kdo může být považován za subjekt výkonu odpovědnosti? Co to vlastně říkáme, když mluvíme o subjektu? Co je specifické pro intelektuála jakožto subjekt?
2. Druhá otázka: odpovědnost znamená, že je třeba odpovídat. Každá odpověď a tedy také každá odpovědnost je reakcí na nějakou výzvu (apel) nebo otázku (a otázka tu je vždy výzvou). Co můžeme říci o eventuelním „subjektu“ oné výzvy? Jde vůbec o nějaký „subjekt“? Nemusíme se zastavit jen u výzvy samotné jako osobně adresované oslovenému subjektu?
3. Oslovující výzva se nutně vztahuje k něčemu, tj. není jen odnesná, ale je také věcná. Vyjadřujeme to tak, že mluvíme odpovědnosti za něco, nejen vůči něčemu a před něčím. Co vlastně znamená být odpověden za něco? Jak lze být za něco odpověden? Ono „něco“ je vždy v nějakém kontextu, v nějaké situaci. Výzva k odpovědnosti je vždy situační a vztažena k situaci, nejen k nějaké izolované věci.
4. V čem spočívá výkon odpovědnosti? Předpokladem takového výkonu je „být při tom“, přítomnost, a to znamená zapojenost, angažovanost do situace a jejích proměn. Situace znamená vždy dění. Odpovídat v situaci znamená vždy odpovídat ze situace, tedy přesahovat, transcendovat situaci, ale tak, že reagující, „odpovídající“ subjekt vlastně v jistém smyslu onu dějící se situaci zastupuje. Situace není zanedbatelná, ale výzva apeluje na subjekt, ab v ní právě učinil či provedl něco pro tu situaci „pravého“, nejen pro sebe „pravého“. Adresátem je subjekt situovaný, nikoliv subjekt izolovaný, ze situace vypreparovaný. – Proto nyní musíme zkoumat vztahy mezi oněmi čtyřmi „členy“.
5. Vyjděme od situace: sama situace se strukturuje vždy v určité perspektivě, tj. v perspektivě subjektu, který je oslovován jako v této situaci zasazená, „situovaný“. To všem znamená, že i to, co je pro takovou situaci „tím pravým“, se „odchyluje“ od situace v její danosti právě prostřednictvím subjektu. To je první způsob či cesta, jak se subjekt stává odpovědným za situaci a za její další vývoj.
6. Subjekt ovšem nemůže rozpoznat onu „pravou“ perspektivu, v níž se situace jeví v „pravém“ světle, jinak, než že zároveň rozpoznává své pravé místo v této situaci a také svou povinnost vůči ní a vůči jejímu dalšímu vývoji. Tak můžeme říci, že subjekt je schopen vidět situaci

- v pravém světle, tehdy a pouze tehdy, když se do tohoto světla postaví také sám. Není pravého poznání věcí bez pravého sebezpoznání.
7. Vzniká otázka, proč se nemůže „to pravé“ v situaci uskutečňovat (realizovat) bez subjektu, bez jeho asistence, a proč naproti tomu – pokud tomu tak opravdu jest – sám subjekt může uskutečnit „to pravé“ pro sebe a proč to dokonce je povinen, proč to musí provést svými silami a někdy dokonce docela sám. Jaký je zásadní rozdíl mezi situací a vším tím, co je v ní „dáno“, a mezi subjektem, který takto „dán“ není (a jak se ukáže, který dokonce nemůžeme ani chápat jako jsoucno)?
 8. Sem náleží výklad o lidské FYSIS, jakož i o lidském těle jako o jisté (té nejbližší) složce situovanosti subjektu. Rovněž výklad o bytí člověka (biologického), o jeho jsoucnostech (eventuelně také jestotách) a naproti tomu o jeho existenci (přesně: existenci člověka jako subjektu). Co je pak garantem integrity člověka?
 9. Ovšem k lidské situaci náleží také a dokonce primárně přináležitost každého člověka k lidem, k lidské společnosti v různých jejích podobách a strukturách. Člověk dokonce není a nemůže být člověkem bez určitých „společenských náležitostí“, jakými jsou např. blízcí lidé, k nimž už malé dítě může pojmout důvěru a za jejichž vedení a pomoci se může „otevřít“ nejen vůči nim, ale i vůči dalším a vůči světu vůbec.
 10. Všichni členové společnosti, do níž je každý člověk zasazen a v níž vyrůstá a „stává se“ člověkem, jsou na tom obdobně a proto (jen proto) jsou s to dítěti a mladému člověku pomoci, aby se naučil převzít svou odpovědnost. Když tedy takový člověk-jedinec bere na sebe odpovědnost za situaci, do níž je postaven, a stává se jakoby představitelem této situace, jejím advokátem a pěstounem, musí dobře rozlišovat ty druhé lidi, kteří také mají své vlastní místo a svou vlastní odpovědnost v té situaci a za ni.
 11. Člověk je odpovědný za neosobní situaci jinak než za ty druhé lidi, kteří jsou v té situaci s ním (resp. s nimiž je on v té jejich situaci). Vzniká tu jakási nová kvalita tzv. spoluodpovědnosti, o jaké nelze mluvit v jiných případech. Spoluodpovědnost nevyklučuje nikterak ty druhé z rámce jednotlivcovy odpovědnosti, ale člověk se jednak s těmi druhými setkává jako s těmi, vůči nimž také je odpovědný a jimž se také má a musí odpovídat, ale zároveň jako s těmi, jež musí respektovat také v té jejich vlastní odpovědnosti, která je jednak odpovědností vůči „tomu pravému“ vůbec (celkově), ale také odpovědností vůči němu. To jej zavazuje k tomu, aby navíc pro ně byl někým, vůči němuž takovou odpovědnost mohou právem přijmout.
 12. Když dospívá člověk (jako subjekt) k porozumění tomu, že musí druhé lidi respektovat také jako subjekty (a ne pouze jako jsoucna, byť pravá, tím méně jako těla), musí si nutně položit otázku po subjektu jako takovém, tj. po sebezpoznání, jež je s to jej dovést k němu samému jako

nepředmětu, non-objektu, tedy právě jako subjektu. Sebepoznáním se dostává k porozumění druhým, a skrze porozumění druhým se poznává sám k sobě.

13. Rozumět situaci znamená nejenom rozpoznávat, co je „to pravé“ pro situaci, ale také (a vždy zároveň, jedno bez druhého je nemožnost) to, co náleží k jejím danostem. A danosti jsou různého druhu, nejsou to jen tzv. věci a předměty, ale nejrůznější vztahy a komplexy vztahů, tendence a trendy, různá lidská přesvědčení i předsudky atd. atd. Spoustu věcí je možno objektivně zkoumat, ale k porozumění situaci nemůžeme dospět bez otevřenosti ke světlu pravdy.
14. Porozumět situaci ve světle pravdy tedy neznámá znát všechny objektivní komponenty situace, ale ani jen mít ten pravý vztah (tj. otevřenost) vůči oslovující výzvě pravdy, ale je nutno mít v tom všem také „pravý“ vztah k druhým lidem a k jejich otevřenosti vůči oslovující výzvě. A právě tento vztah je ve skutečnosti teprve rozhodující, a proto je nutno se zvlášť věnovat jeho prozkoumání.
15. Když uvážíme, jak se člověk stává člověkem, tak tento naposled uvedený vztah či moment „situovanosti“ se ukáže jako nejen rozhodující, ale prvotní, původní. Teprve jím je každý člověk jako dítě uváděn do vztahů ostatních – a nejenom do vztahů: tu se stává subjektem určitým způsobem kvalifikovaným.

Předmluva (na staré téma a ještě na jedné struně)

Bezprostředním povzbuzením k tomu, abych se konečně pustil do psaní těchto esejů, na něž už pomýšlím několik měsíců, mi je tzv. zákonné opatření předsednictva Federální shromáždění ČSSR k „ochraně veřejného pořádku“, jak bylo otištěno v denním tisku 15. února t. r. Nemusel bych to vlastně ani uvádět, protože to je má soukromá věc. Ale chci se tak přihlásit do řad těch, kteří mohou být eventuálně posuzováni a zvažováni, zda nenarušili nejen veřejný pořádek, ale ani „zájem socialistického státu na zachování veřejného pořádku“.

Vlastním cílem esejů, které budu takto postupně předkládat je hledání vztahu mezi společností a jejím státem, a tedy také vztahu mezi zájmem společnosti na zachování veřejného pořádku a mezi zmíněným „zájmem socialistického státu na zachování veřejného pořádku“. Chápu to jako záležitost nejen ryze teoretickou, ale přímo jako problém filosofický. Řešení filosofických problémů však musí být svěřeno filosofům; nikdo na celém světě není dost kompetentní, aby za filosofii řešil její vlastní problémy.

Filosofie je nerozlučně spjata s kritičností, bez kritického odstupu a bez posuzování skutečnosti v její dané podobě z hlediska toho, jak by již nyní měla vypadat a jak bude muset vypadat, tj. z hlediska jejích nezbytných hlubokých proměn, přestává filosofie být filosofií. Filosofie bývala již odedávna vystavována pomluvám i stíhání právě proto, že v její kritičnosti byl spatřován útok na dané pořádky. Proto filosofové opravdu řádní nedají nikdy na slova, ale hledí hned podrobně prozkoumat jejich skutečný smysl. Důležitou součástí filosofické kritiky je proto také kritika slov a jazyka.

Pro člověka je základní skutečností skutečnost společenská a skutečnost společnosti samotné. Proto také filosofická kritika musí začít u společenského vědomí. Nekritické, kritikou nepročištěné společenské vědomí je plné předsudků, falešných představ a iluzí. Prvním úkolem filosofické kritiky je tedy odhalování bludnosti předsudků, falešnosti nesprávných představ a scestnosti iluzí. Taková kritika ideologií a ideologičnosti je předpokladem veškeré ostatní kritiky. Sama kritika však musí být neideologická, tj. nesmí proti jedné ideologii stavět jinou ideologii. Základem neideologické kritiky je zásada, že je to člověk, který vytváří ideologie, nikoliv ideologie, která by vytvářela člověka.

Ale filosofii nejde o člověka jen takového, jaký jest. Filosofie dobře ví (pokud je dobrou filosofií), že člověk je vždy v napětí nejen se svou dobou, se svou společností, ale také a především sám se sebou, se svou daností. Člověk, má-li být a zůstat člověkem, se nemůže spokojit jen se zdáním, že žije pravý život a v dobré společnosti, ale musí to vždy znovu přezkoumávat a „hledat svou pravou skutečnost“. A proto také musí hledat ty správné, pravé společenské podmínky pro to, aby svou pravou skutečnost nejen našel, ale také realizoval (neboť to

nemůže dělat individuálně, nýbrž společensky – a to znamená spolu s ostatními, s „těmi druhými“).

Proč je ideologičnost a kritika ideologií tak důležitým úkolem? Protože ideologie jsou překážkou, a to velmi nebezpečnou překážkou každému lidskému úsilí o hledání pravé lidské skutečnosti a cest k její realizaci. Nebezpečí ideologií spočívá v tom, že pronikají celé lidské vědomí a způsobují, že lidé sami sobě rozumějí chybně, nesprávně, že propadají falešnému sebeuvědomění. A člověk, který nerozumí sám sobě, nerozumí ani ostatním lidem, ani společnosti, ani době, v níž žije. Takový člověk se může navenek sice vyznačovat velikým sebevědomím a někdy až přehnanou sebedůvěrou, ale je to vždy sebevědomí a sebedůvěra někoho, kdo se ještě nenašel, anebo kdo se sám sobě už zase ztratil.

Filosofická kritika nesmí být na prvním místě kritikou takových jednotlivých lidí. Jednotliví lidé mohou mít nejrůznější nesprávné a zkreslující představy – a ještě to stále nemusí být žádná ideologie. Omyly a nesprávnosti dříve či později budou odhaleny, ať už těmi, kdo se zmýlili anebo druhými, kteří jim na jejich omyly jasně ukáží. Ideologie však mají mocnou oporu společenského charakteru, a proto představují omyl celých společností nebo celých skupin společnosti; je to omyl, který dobře odpovídá některým docela určitým zájmům, které mají širší společenský charakter, ale která mají v jiném smyslu docela určitý protispolečenský charakter. Proto se filosofie při kritice ideologií musí vždycky tázat po oněch zájmech, kterým ta či ona ideologie odpovídá a vyhovuje, a nesmí tedy zůstat u ideologicky „převráceného vědění světa“, ale její hlavní kritický zájem musí být zaměřen na sám „převrácený svět“, a to zejména v tom případě, že ten svět je natolik převrácený, že v něm vůbec není místo pro pravé uskutečňování člověka.

Při posuzování toho, zda v daném světě, tj. v dané společnosti, je nebo není místo pro realizaci „pravé lidské skutečnosti“, je důležitá kromě otázky počtu nebo procentuálního zastoupení jednak těch, kteří se ještě nenašli, a zejména těch, kteří se už zase sami sobě ztratili, ještě také otázka moci. Moc je pro filosofii něčím, k čemu nejen nemá, ale dokonce nesmí mít přístup a s čím nesmí mít vlastní, autentické zkušenosti, nemá-li tím přivolat hluboké deformace svého vlastního filosofování. V poslední době se na celém světě ukazuje akutní nebezpečí zamoření přírody vedlejšími nebo dokonce hlavními produkty tzv. civilizace (která se tím projevuje jako necivilizovaná, tedy barbarská). Ale existuje jedna ještě základnější, ještě původnější příčina tohoto stavu, a to je nekontrolované zamoření lidských společností a celého jejich složitého životamocí a celým komplexem mocenských prostředků. Bylo by hrubou filosofickou chybou to nevidět a zůstat ve své kritice pouze v rámci omezeného zájmu o jednu společnost nebo jeden typ společností.

Filosofie musí být politická, má-li být hodna svého jména, jak se ještě pokusím ukázat podrobně. Ale filosofie se nikdy nesmí spojovat s mocí, ani dočasně a částečně. Filosof se ovšem musí někdy ze závažných důvodů rozhodnout pro nějakou formu přímého politického působení, přímé politické akce; vždyť filosof je

také občan. Ale zatímco jako občan může zůstat filosofem, jako politický vůdce nebo funkcionář přestává být pro společnost filosofem a jeho filosofické zaměření, které až dosud mělo (mohlo mělo mít) veřejný charakter, se nutně stává pouhou jeho privátní záležitostí. Platónova myšlenka filosofů, kteří se stanou vládci, nebo vládců, kteří se stanou filosofy, je filosoficky i politicky hrubě omylná. Filosofie a filosofové mají zajisté velkou společenskou a politickou důležitost, ale ta slábne a posléze zaniká tam, kde dochází k personální unii filosofa s politikem.

Lze dokonce říci, že respekt politiků a vůbec politické společnosti k tomuto principiálnímu odstupu každého filosofa i celé filosofie od politického života společnosti a obzvláště od jeho momentálního způsobu projevození může být považován za jedno z kritérií přijatelnosti politiky a politického zřízení společnosti, a to nejen z hlediska filosofického, ale všeobecně. Tendence moderních společností formovat masového občana masovými prostředky a pořádat pro něho masové zábavy, zabezpečit mu masové bydlení i stravování a zmasovět a zindustrializovat vše, co potřebuje k životu i ten život sám, nutně naráží i filosofů na překážky a na potíže. Filosof je „zvíře“, které nemůže být domestikováno; domestikovaný filosof už není filosof. A tak se stává nejen pro filosofy, ale pro celou politickou společnost vysoce aktuální otázkou, zda při onom zprůmyslovění „výroby“ vajec a mléka, kuřecího masa a bylinných čajů atd. atd. a zejména při zacházení (politickém!) s lidmi, s občany jako s „masami“, tj. při vší té domestikaci všeho, co žije a dýchá, se najde nejen dost místa, ale především dost tolerance ve vztahu k oněm myšlenkově a duchovně nezdomácnitelným tažným ptákům, kteří – byť jen v myšlenkách – ustavičně cestují prostorem i časem, jsou občany celého světa i celých duchovních a myšlenkových dějin, ale zároveň jsou myšlenkami v blízké i daleké budoucnosti, majíce na paměti nejen ty, kteří jsou svíráni a tlačeni dnes (nejenom tedy ty minulé a již mrtvé, které rehabilitovat a oslavovat je vcelku dost laciné), ale také a snad především ty, kteří se nemohou vzepřít a bránit nikoliv pro slabost a zbabělost, ale protože se ještě nezrodili.

89-176

18. II. 89

Filosofova poslední loajalita a odevzdanost nenáleží společnosti, v níž žije (a bez níž by neexistoval), ze stejných důvodů, pro něž tím nejvyšším a rozhodujícím pro něho není příroda, bez níž by neměl tělo ani mozek, ale bez níž by neexistovala ani společnost (tuto přírodní podmíněnost společnosti si dnes lidé začínají uvědomovat víc než v předchozích staletích). Tak jako má společnost, a to znamená: každý člověk, závazky vůči přírodě, aniž by tím přírodu musela uznat za rozhodčí instanci všech svých problémů, tak ani filosof, který nikoliv z donucení nebo vnějšího tlaku, ale z nejvlastnějších vnitřních motivů ví o svých

povinnostech vůči společnosti a je tedy právě jako filosof politicky aktivní a angažovaný, nemusí ještě způsobem své angažovanosti jen prostě vycházet vstříc společenské objednávce a požadavkům společnosti. Ne každý požadavek ze strany společnosti může a smí filosof považovat eo ipso za oprávněný, ne každý zájem společnosti nebo její většiny nebo její hlavní či vedoucí a vládnoucí složky či vrstvy může a smí považovat za ospravedlněný a tedy legitimní. Filosofova distance se nevztahuje jen na tu část společnosti, která má v ruce moc nebo se na ní různě podílí, ale také na tu část společnosti, která se na moci nepodílí nebo jen velmi okleštěně, ale formuje politickou opozici a pokouší se tak svůj podíl na moci zvětšit nebo docela moc převzít do vlastních rukou. Filosof proto principiálně nemá o nic blíž k vládě a na vládě se podílejících složkách společnosti než k formující se opozici. Právě v tom je jeho vlastní politická pozice jaksi slabá a vystavená nepochopení i nebezpečí: nejednou se filosofové stali předmětem útoků (nejen slovních) z obou, případně i více stran.

Filosof ví anebo alespoň má vědět, že jeho filosofie vede (má vést) k určitým také politickým důsledkům; a za toto působení své filosofie musí převzít alespoň do té míry odpovědnost, pokud lze zjistit a ukázat nějakou vnitřní spojitost mezi jeho učením a jeho politickými důsledky, i když ji nevyvodil sám myslitel. Je to sice vždycky otázka těžká a v nejednom ohledu delikátní, ale legitimní. Filosof je do jisté míry odpověden dokonce i za nepochopení nebo nesprávné pochopení takových důsledků, pokud lze soudit, že takové nepochopení mohl a měl předvídat a že mu mohl a měl zabraňovat přesnějšími formulacemi svých tezí anebo zvláštními připomínkami a poznámkami na okraj.

Filosof tedy musí myslit také politicky, a měl by být ve svém politickém myšlení opravdu na výši situace. Naproti tomu filosof nemá povinnost převádět svou filosofii v praktický čin. To ovšem potřebuje podrobnějšího upřesnění. Filosof nemá ve své životě v rozporu se svým filosofickým učením, a to platí samozřejmě pro jeho politické rozhodování a jednání. Něco jiného je však dostávat se v účasti na politickém životě společnosti do rozporu se svou filosofií a zase něco jiného je uvádět svou filosofii a její teoretické politické důsledky do praktického politického života. Filosofie má k politice blízko, ale není to politika a není ani žádnou odnoží či poddisciplínou politiky, a to ani praktické politiky, ani politické vědy. Proto také filosof, který se pustí do praktické politiky a stane se politikem, vlastně svůj původní obor opouští, byť by tomu tak bylo jen dočasně.

[89/178 až 89/180: nepopsané, jen orazítkované listy, datované 19. 2. 1989]

89-181

24. II. 89

Myšlenku stvoření je třeba revidovat v tom smyslu, že tradiční chápání stvoření je založena na metafoře, totiž na přirovnání k tomu, jak člověk vytváří, vyrábí věci. Odtud přirovnání Hospodina ve Starém zákoně k hrnčíři, který může nádoby vyrobit, ale tako rozbít, roztřískat (dozvuky najdeme ještě i v Novém zákoně), a podobné. Stará zakořeněná představa, že materiál k tvoření je nějak vždycky k mání, k dispozici, jak u archaických lidí, tak v obou případech překonávání mytického myšlení (v Izraeli a v Řecku). Snad by bylo možno jako výjimku uvést Rig-Vědy, jejichž cílem ovšem není problém světa, jsoucna vůbec, nějak řešit, ale spíše plně vyjádřit onu nejistotu a neprůhlednost, která je pro tuto otázku příznačná. A potom tu je myšlenka stvoření z ničeho, kterou můžeme chápat jako ohrazení proti metaforičnosti významu slova „stvoření“. Ale problém je v tom, že nejde jen o nesnáz s metaforičností, ale o to, že zachování termínu „stvoření“ sugeruje určitou metaforičnost nevyslovenou. Předpokladem tu totiž je nějaký – byť „božský“ – subjekt, který je aktivní v tom, jak tvoří (svět, jednotlivé věci, dějiny atd.). To je však možné jen v důsledku hrubé nedomyšlenosti toho, co to vlastně je „subjekt“. V našem pojetí je subjekt ještě ‚méně‘ jsoucí než všechno „stvořené“, tj. než všeho druhu pravá jsoucna. A protože subjekt je vyvolán „jménem“ – tedy vlastně zase, jak se na první pohled zdá – nějakou „akcí“, nějakým „aktem“, musí onen „metasubjekt“ (lépe než „supersubjekt“) být ještě méně jsoucím než všechny ony subjekty, jež „jménem“ vyvolává k ex-sistenci. A co to tedy znamená? Protože již každý subjekt sám je nejsoucí právě proto, že je vychýlen, vykloněn do budoucnosti, pak onen „metasubjekt“; jímž je vyvolán v ex-sistenci, musí být ne-jeoucí v mnohem radikálnějším smyslu. Tu již pozbývá své platnosti otázka, odkud svět, odkud subjekt, „odkud metasubjekt“: nelze se již tázat, proč je Bůh a proč spíše není „nic“. Metasubjekt a „nic“ už splývají do nerozlišitelnosti. Jakým způsobem však lze „nic“ vůbec pojmout?

Když jsem v rámci úvah „meontologických“ uvažoval o nestabilitě onoho „nic“, které se stále musí měnit v „něco“, protože všechno je napořád podrobena změně, vypadalo to tak, že tu lze mluvit o jakémisi tlaku přímo „stvořitelském“. Ten prvotní tlak (anebo spíše tento náš prvotní přístup k onomu tlaku, který se zdá předběžně ukazovat něco takového jako prvotní tlak) se ukazuje jako „tvořivý“ na primordiální rovině, která ještě nezakládá resp. nekonstituuje svět. Tam jde o jakousi „základnu“, jejíž energetická hladina je o něco málo (ale to je přece velmi relativní!) odlišná od hladiny nulové; já si to zatím představuji tak, že tato od nuly o málo odlišná energetická hladina spočívá právě v onom přecházení „nicoty“ resp. „ničeho“ v něco, přičemž tímto „něco“ jsou primordiální události sice nejsou schopny reagovat jedna na druhou, ale představují přece jenom něco jako „nosnou vlnu“, která může být dalším „tvořivým tlakem“ modulována. Teprve touto modulací „vznikají“ (resp. jsou „tvořeny“) rozmanité elementární částice či fotony, nejprve virtuální, tj. takové, jejichž trvání (čas života) je velice krátký, a to dokonce tím kratší, čím je jejich klidová hmota (jak se tomu běžně říká) větší. Tím se vlastně každá elementární (virtuální) částice drží stále u oné (téměř) nulové hladiny, a právě tak, jako ji kontingentně opouští, rychle se do ní zase vrací. (To je už děj, který jsou s to popsat kvantoví fyzici). Za určitých mimořádných okolností může dojít k tomu, že „úhrnné množství“, celkové kvantum modulovaných událostí (resp. modulačních událostí) překročí jistou mez a „utrhne se“ od oné hladiny jako jakási samostatná (byť dočasně samostatná) bublina. Potom kvanta a elementární částice v rámci takové vlny vzniklé přestávají být virtuálního charakteru a stávají se kvanty a částicemi „reálnými“. Už virtuální částice mají schopnost reagovat, ale k případnému reagování na jiné mají vymezenou příliš krátkou dobu; to se nyní pronikavě mění (alespoň v některých případech pronikání).

Už na těchto nejnižších úrovních se ukazuje, že onen „stvořitelství tlak“ „tvůrčího NIC“ není sám o sobě ničím primitivním, co se teprve ex post zušlechťuje. Tento tlak tlačí všude tak, jak jenom je za daných okolností možné, jsou vždy o krůček napřed s tím, kam tlačí či možná kam táhne. Že nejde nezbytně jen o tlak, nýbrž také o „tah“ či táhnutí, se ukazuje na vyšších a nejvyšších úrovních. Že nejde o nic nahodilého, to ukazují dnes přívrženci antropismu s kosmologií; ale na vyšších úrovních to je ještě přesvědčivější. Ke skutečným vztahům mezi událostmi, tj. k vzájemným reakcím anebo k adaptacím nižších událostí v rámci vyšších, může dojít teprve tam, kde události jsou reaktivní. Reaktivita je dvojího druhu: jeden typ je vnímavý jen vůči vnější, předmětné stránce jiných událostí, druhý je vnímavý vůči LOGU (a to je zase možné v několika verzích: vůči LOGU svého vlastního průběhu – tedy vůči své FYSIS -, dále vůči LOGU jiné, většinou vyšší události, a na vyšší resp. nejvyšší úrovni vůči LOGU, neprostředkovanému žádnou FYSIS a oslovujícím resp. angažujícím subjekty). Tělo je možné právě díky tomu, že nižší události se mohou ve svém průběhu adaptovat na LOGOS resp. FYSIS vyšší události. Tato adaptace je možná pouze prostřednictvím akcí, nikoliv tedy jako přímá adaptace samotné FYSIS. To znamená, že každá adaptovaná subudálost přesahuje v některých ohledech onu superudálost, neboť podstatná část jejího dění zůstává neadaptovaná a neintegrována ve vyšší celek. Tělo je strukturovaný polointegrovaný (polouspořádaný) konglomerát těchto přesahujících momentů všech příslušných subudálostí, které jsou jistými svými momenty zaangažovány do dění superudálosti. Odtud je zřejmá ona problematičnost těla, jak ji viděli a chápali lidé již odedávna. Tělesné funkce mají vždycky jakýsi desintegrující vliv na vyšší rovinu událostního dění a představují nejenom nevyhnutelný prostředek a nástroj pro působení subjektu, ale také jeho meze a jeden typ jeho konečnosti.

89-184

25. II. 89

Když v *Menónovi* Platón nechá Sókrata vhodnými otázkami (a ovšem i nejrůznějším napomínáním) vést přivolaného otrocka až k odhalení souvislosti úhlopříčky čtverce se zdvojením plochy čtverce, nechá jej také říci, že Menónův otrok si jen rozpomínal na to, co „v něm“ bylo již dříve, že tedy „v nevědoucím, kdykoli o některých věcech neví, jsou pravdivá mínění o těch věcech, které neví“ (čes. překlad, s. 105). V tomto výroku je vlastně nesprávně použito slova „pravdivé mínění“, neboť z předvedeného příběhu není nijak patrné, že by šlo opravdu o pravdivé mínění; otrok naopak několikrát vysloví mínění vadná, mylná, nepravdivá. Důraz tu tedy je spíše na něčem jiném. Sókratés (ev. Platón) tu má na mysli něco, co my bychom mohli interpretovat jako důsledek nepředmětných intencí či konotací. Ovšemže to Platón vykládá docela jinak, přichází se svou teorií rozpomínání, anamnézy. Ale pro náš koncept to vlastně znamená argument následovný: je-li možno vhodnými otázkami přivést nevzdělaného, ale přirozeně chytrého otrocka ke správnému řešení geometrického problému (a vyloučíme-li alespoň metodicky vliv sugerujícího napovídání ze strany Sókrata), pak musíme přijmout tezi, že pokud jde přinejmenším o geometrii, má každý – a také nevzdělaný otrok – vlastně dosti znalostí nezbytných k řešení problému, ale neumí s nimi dost pracovat. Protože však při práci se znalostmi vychází najevo něco nového a netušeného, muselo to být alespoň potenciálně v oněch původních znalostech nějak přítomno. Ale jak to mohlo být přítomno, když o tom výslovně nebyla nikterak řeč? Bylo to přítomno nepředmětně a práce s původními znalostmi vlastně spočívá v převádění oněch nepředmětně přítomných znalostí v předmětnou podobu. Naše interpretace tedy dovoluje předvést alternativní řešení: někdy je sice zapotřebí nových zkušeností, ale velmi často lze naše poznání rozmnožit a upřesnit jen správnou prací s tím, co už víme. Otrok si nerozpomínal na žádnou geometrickou poučku, ale pod vhodným vedením ji prostě vymyslel na základě toho, co už věděl.

89-185

26. II. 89

- a) přijímám Nietzscheovu analýzu, která současný stav evropského myšlení charakterizuje jako nihilismus; pouze tento nihilismus budu jinak interpretovat. V nihilismu, jak jej chápe Nietzsche, jde ještě o konfuzi dvojího: na jedné straně jde o konce tzv. metafyziky, na druhé straně o oslabení až ztrátu víry.
- b) Mým cílem je na jedné straně prokázat, že víra nepotřebuje metafyzických opor a že úpadku a rozpadu metafyzického myšlení vůbec nemusí litovat, naopak že v něm může vidět perspektivu svého osvobození z „metafyzického zajetí“; na druhé straně chci vyjasnit, co to vlastně je víra, a ukázat na pozitivní perspektivu její nové filosofické reflexe.

- c) Úpadku a rozpadu metafyzického myšlení je nutno využít k pokusům o nový typ myšlení; za tím účelem je třeba co možná nejpřesněji stanovit, co se vlastně začalo rozkládat a v čem už nelze dál myslit starým způsobem. Myšlenkový nihilismus tedy je nutno překonat pokusy o nový start. Naším řešením je analýza a popis tzv. předmětného myšlení a první kroky nového způsobu myšlení, kterému zatím budeme velmi volně říkat „nepředmětné“.
- d) Jak starým, tak zejména novým způsobem myšlení (pokud nám bude ovšem vůbec k dispozici) se budeme pokoušet uchopit a pochopit povahu víry jako asi dva a půl tisíce let trvající „nové“ životní (nejen myšlenkové) orientace, bez níž se lidstvo – jak jsem přesvědčen – už nebude moci obejít. A když toto se podaří objasnit, pak už nezbude leč vyvodit z této životní orientace, kterou je nutno vzít daleko vážněji, než tomu až dosud kdykoliv bylo, příslušné myšlenkové, filosofické důsledky.
- e) Nová filosofie musí být nejenom reflexí víry, ale takovou reflexí, která nejvlastnější povaze víry bude odpovídat, která jí bude přiměřená, která se nebude do aktu víry jen vymýšlet a vžívat, ale která bude schopna se sama aktem víry stát.

Práce tedy musí v hlavních oddílech probrat následující problémy:

- a) zdůvodnění, proč je možno a třeba se zabývat vírou samotnou, zbavenou nánosů dosavadní (tradiční) reflexe víry, která byla nakažena předmětným myšlením řeckého původu; odůvodnění „theologické“ (Ebeling, Marxsen) a jeho filosofické důsledky.
- b) kritika předmětného myšlení (resp. tzv. metafyziky); východisko v Husserlově koncepci intencionálních objektů, reinterpretační a širší důsledky. Předmětné a nepředmětné intence; narativita a pojmovost. Naším cílem musí být nová pojmovost.
- c) Proti myšlenkové orientaci na to, co se nemění, je zapotřebí nové myšlení postavit na východisku opačném: nic není neměnné; co tak vypadá, je založeno na rekurencích. Ze všech typů změn je nutno se přednostně zaměřit na ty, které jsou vnitřně strukturované a integrované v „přirozené“ celky.
- d) Filosofická fyzika (= fyziologie): funkce FYSIS a její konstitutivní význam pro zrod, růst a umírání (až po smrt, která je mezí). Dvojitý význam „zrodu“ a „růstu“: a) vznik a průběh události, chápané jako celek, b) zrození a vývoj těla události. Vztah mezi FYSIS a tělem. Funkce LOGU.
- e) Filosofická logika (= logologie): funkce LOGU jako toho, co sbírá (selektivně), shromažďuje a sjednocuje. LOGOS však není odkázán pouze na prostřednictví FYSIS. K objasnění jiných možností je třeba vyložit pojetí subjektu jako do budoucnosti vyvolané a vykloněné „individuální“ skutečnosti, která není jsovcem, ale je spjata jednak s tělem, jednak s celkem příslušné události. Vztah subjektu a LOGU: subjekt obyvatelem světa LOGU.
- f) LOGOS dovede sjednocovat, integrovat, ale v dané situaci, za daných okolností a s prostředky, jež jsou k dispozici (tj. buď zcela náhodně nebo alespoň ne docela vhodně a připraveně) se ustavičně dopouští různých kompromisů, jejichž šance přežití je různá. Proto je třeba rozlišovat vždy a za všech okolností mezi faktickým průběhem dění a mezi tím, jak má takový průběh vypadat, tj. mezi „daným“ a mezi „pravým“.
- g) „To pravé“ se vyjevuje v mnoha způsobech, ale vždy v jistém typu jednoty. O „tom pravém“ budeme nadále hovořit jako o ryzí nepředmětnosti a budeme je nazývat „pravda“, případně „Pravda“: Pravda je základem a garantem pravosti všeho „konkrétně“ pravého (tj. toho všeho, co je „tím pravým“ v dané situaci a tedy i v dané chvíli). Ona přizpůsobenost situaci je záležitostí LOGU, který sjednocuje např. v konkrétní FYSIS atd.
- h) Pravda tedy „působí“ skrze LOGOS a jeho prostřednictvím; sama je vyšší instancí. Proto bychom toto téma měli svěřit zvláštní filosofické subdisciplíně, totiž filosofické alethologii. To však není možné nejenom

proto, že nemůžeme Pravdu předmětně mínit. Jistě i tento důvod by dostačoval. Ale Pravda nemůže být míněna ani nepředmětně, pokud naším cílem a ideálem je nějaká nepředmětná pojmovost (a ta je skutečně naším cílem).

- i) Pravda je tou nejvýznamnější, nejzákladnější i nejvyšší skutečností, i když není žádným jsoucnem. Ale tato supremace Pravdy je zároveň spjata s její nevymezitelností, neomezeností, neuchopitelností a myšlenkovou, pojmovou nepojatelností: Pravda je pro myšlení, předmětné i nepředmětné, nerozlišitelná od „nicoty“, „nic“. O Pravdě nelze říci nic určitějšího než o „ničem“, o „nic“.
- j) Proto žádná filosofická (sub) disciplína, zabývající se Pravdou a výzkumem Pravdy, neexistuje a nemůže legitimně existovat. Alethologii tedy nemůžeme považovat za filosoficky přípustnou. Naproti tomu je filosofii přístupný jakýsi meziprostor mezi LOGEM a Pravdou. A tento prostor chceme podrobit důkladnému zkoumání, neboť bývá tradičně, ale chybně zahrnován do sféry (lidské) subjektivity. Prvním cílem bude nám proto nezbytné odlišení od této sféry.
- k) V čem je specifičnost tohoto meziprostoru? Svět LOGU je světem, do něhož za určitých okolností a podmínek musí vstoupit subjekt nejenom jako prostý subjekt, ale jako obyvatel tohoto světa. Prakticky se to projevuje tak, že subjekt začne zároveň rozumět promlouvajícím druhým subjektům a zároveň promlouvat sám. Promlouvání samo není prostým mluvením resp. vydáváním zvuků, nýbrž je neodlučně spojeno s vědomím a myšlením. Vědomí, jež je zorganizováno tak, aby se stalo myšlením, je možné pouze ve světě řeči, LOGU.
- l) LOGOS sám je tím světem, resp. svět LOGU je vytvářen samotným LOGEM. Ale ve světě LOGU jde o víc než o promlouvání: promlouvat je možné vždy pouze o něčem. Promlouvání je tedy akt, který jednak směřuje ke svému konci, tj. k domluvení, ale kromě toho směřuje mimo sebe, totiž k tomu, o čem mluví, promlouvá, co říká. A toto promlouvání o něčem, říkání něčeho atd. podléhá nejenom pravidlům LOGU, ale navíc ještě vyššímu kritériu, vyšší normě. A touto vyšší, přesně řečeno nejvyšší normou promlouvání je Pravda (jakož ostatně platí, že Pravda je tou nejvyšší normou veškerého dění jako „to pravé“, co se má dít a co se má stát).
- m) Protože promlouvání (včetně myšlení) je aktem, a protože každý takový akt, každá akce je akcí nějakého subjektu, je pro situaci, v níž se promlouvá, v níž je něco řečeno, charakteristická tato čtveřice: předně tu musí být onen zmíněný subjekt, který něco říká; dále tu musí být něco, o čem onen subjekt něco říká, tedy předmět, a konečně tu musí být ona norma toho, co je říkáno, v podobě toho pravého, co v dané situaci řečeno být má.
- n) Zvláštním problémem je vztah subjektu k této poslední, nejvyšší normě všech promlouvání, ale také veškeré aktivity vůbec, ba všeho dění

(pravého i nepravého). K podstatě subjektu totiž náleží, že není jen sám pod touto normou, ale že musí dbát i toho, jak je pod onou poslední normou celá situace, do níž je subjekt postaven, v níž je situován. Jeho vztah k Pravdě a jeho vázanost na ni je tedy mnohem závažnější a hlubší, než jak tomu může obdobně být u vnitrosvětých jsoucn (pravých i nepravých událostí). Proto mluvíme o tom, že člověk je mnohem víc bytostně vázán na Pravdu než kterákoliv jiná živá bytost.

- o) Protože subjekt sám není jsoucнем (jak bylo objasněno), není za jeho zrod ani eventuelní „růst“ a „vývoj“ odpovědná žádná FYSIS; ze zkušenosti ovšem víme, že není subjektu bez příslušného těla a bez příslušné FYSIS, tedy ani bez příslušné pravé události, dějící se podle FYSIS (KATA FYSIN). Nevíme nic o tom, zda je možný nějaký subjekt bez těla a bez události, spravované určitou FYSIS. Víme však, že subjekt není a nemůže být produktem (tím méně vedlejším produktem) událostného dění (a už vůbec ne produktem tělesným, jakýmsi výměškem těla). Subjekt je vyvolán k ex-sistenci tím pravým pro sebe (ve své situaci), tedy vposledu Pravdou.
- p) Jediný možný směr ex-sistence je vyčnívání, trčení, „stání ve“ do budoucnosti. Proto může být subjekt také vyvolán k ex-sistenci pouze z budoucnosti. „To pravé“ se tedy pro každou situaci stává tím pravým tak, že přichází z budoucnosti. Z budoucnosti ovšem přichází veškeré dění. (Zvláštním problémem je tu směr dění:trdičně semá v důsledku kauzálního myšlení za to, že minulost vyvolává či způsobuje přítomnost a přítomnost zase vyvolává či způsobuje budoucnost. Proto problém: subjekt a směr času!)
- q) Rahnerova koncepce „absolutní budoucnosti“ může být zhruba přejata a adaptována na naši koncepci Pravdy. Základní důležitost má skutečnost, že veškeré událostné dění a také každá akce směřuje z budoucnosti přes přítomnost do minulosti. Subjekt tedy nemůže svým aktem, svou vlastní silnou pronikat k Pravdě, ale musí být Pravdou oslovován, musí čekat na její „advent“.

Bergson (Vývoj tvořivý, čes. př. I) praví, „že lidský intelekt cítí se doma, pokud ho necháváme mezi předměty neživými, zvláště pak mezi pevnými tělesy, v nichž naše činnost si nalézá opěrný bod a naše dovednost pracovní nástroje“ a „že naše pojmy byly utvořeny k obrazu pevných těles, že naše logika je především logikou pevných těles“ atd. To je velmi pěkný vhled do povahy našeho myšlení, ale jeho chybou je jeho nehistoričnost resp. nedějinnost. Neplatí to totiž o lidském intelektu všeobecně, nýbrž pouze o jedné z jeho dějinných tradic, o myšlení evropském (původně řeckém); a platí to o dosavadním pojmovém myšlení, ale nikoliv o každém možném pojmovém myšlení (i když zatím jiné než ono řecké nebylo ustaveno). Až na tyto vlastně rámcové nedostatky však míří Bergsonova kritika velmi přesně. Musíme se ovšem tázat, proč naše (tj. evropské) myšlení je do té míry adaptováno na ona „pevná tělesa“ a vůbec na „neživé předměty“: je to proto, že člověk měl a má oněch pevných a mrtvých těles kolem sebe tolik, že zatlačují jiné zkušenosti, zejména zkušenosti z kontaktu s jinými živými bytostmi, anebo naopak se tento typ myšlení prosadil z jiných příčin a to se teprve projevila tím, že svůj celý život orientujeme na pevné, neživé předměty? Je přece zcela nepochybné, že starost i nejvyšších živých bytostí, blízcích se člověku, je plně nebo naprosto převážně zaměřena na jiné živé bytosti, u býložravců na rostliny, u hmyzožravců na hmyz, u šelem na jiná zvířata, zatímco jejich zájem o jiný typ skutečností má pouze okrajový a instrumentální ráz (doupě, hnízdo, vůbec prostředí atd.). Zdálo by se, že přelom musel nastat ve chvíli, kdy se člověk-sběrač potravy stal člověkem-výrobce (homo faber): to, co člověk vyrábí pro svou potřebu, je právě takovým pevným a mrtvým předmětem (nebo alespoň z největší míry). Ale proč potom k přelomu dochází teprve v důsledku řeckého vynálezu pojmů? Oním mezidobím je celá věčnost, v níž vládne mýtus a mytické myšlení, o kterém neplatí, že je orientováno na pevné a mrtvé předměty.

Bergson příliš samozřejmě předpokládá, že myšlení se konstituuje „podle vzájemných akcí a reakcí jistých těles a jejich hmotného okolí“ (s. 4 čes.). Jinde říká: „My naopak pokládáme lidský intelekt za relativní k nutnostem akce. Podejte akci a sama forma intelektu dedukuje se z ní.“ (čes. s. 211, fr. 162). I kdybychom to však podmíněčně přijali, vzniká otázka, jak se vyvinulo ono pojmové myšlení (*pensée conceptuelle*), o němž Bergson opětovně mluví. proč si začal člověk více všimnat mrtvých předmětů kolem sebe a méně živých bytostí? Cožpak není zřejmé, že to právě naopak souviselo se změnou jeho myšlení, že se mohl soustředit na mrtvé předměty, které jej přece původně vůbec nemohly zajímat ani přitahovat? Víme, jak si živočichové především všimají toho, co se hýbe: žába nereaguje na nehybnou mouchu, mlok nechává bez povšimnutí kousek masa, napodobujícího tvarem žízalu, a povšimne si ho teprve ve chvíli, kdy za ten kousek masa jemně potahujeme (aby vypadal jako živý). A stejně tak tomu je, když jde o nebezpečí: nehybnému dravci na obloze ptáci nevěnují mnoho pozornosti, a všimnou-li si ho teprve při jeho pádu střemhlav, bývá obyčejně již pozdě. V povaze všeho živého je zvláštní, převážná soustředěnost na to, co se hýbe; na první pohled to neplatí o rostlinách, ale víme přece, jak rozložením svých listů a někdy i květů sledují v průběhu dne dráhu slunce po obloze, takže i tam můžeme sledovat alespoň počáteční podoby této „taxe“. V každém případě to platí o vyšších živočiších a mělo by to proto platit také o člověku. Je-li opravdu lidský intelekt určován „nutnostmi akce“, zůstává neobjasněno, proč začaly převládat akce, vztahující se k inertním, mrtvým, neživým předmětům. Bergson ostatně sám připouští, že se naše poznání stává „závislým od jistých potřeb ducha, které by ovšem mohly býti též zcela jiné, než jsou.“ (čes. 211). To však nás vede k nutnosti bližšího prozkoumání, proč ony „potřeby ducha“ jsou v našem případě právě takové, jaké jsou. Bergson se mýlí, když chce vše převést na „nutnosti akce“.

Můžeme souhlasit s Bergsonem v tom, že způsob akce, přesněji forma praxe, má obrovský vliv na způsob myšlení; zároveň však musíme doplnit tento důraz důrazem opačným, totiž že myšlení má obrovský vliv na formy aktivity a praxe. To nám může poskytnout spolehlivější orientaci v nejrůznějších oborech zkoumání. Když se ukazuje ono myšlení, spjaté s mrtvými, intertními předměty a pevnými tělesy, jako omezené a na mnohých místech vysloveně selhávající, můžeme se tázat, s jako praxí bylo původně i následovně spjato, a můžeme se pak záměrně soustředit na jiné druhy praxe (třeba velmi staré) v očekávání, že byly spjaty s myšlením jiného druhu. To samozřejmě není a nemůže být jediný a už vůbec nikoliv postačující důvod pro naše další záměry, ale může to představovat přinejmenším jakousi bedlivou pozornost vůči některým znakům, příznakům a pokynům, kterých bychom si eventuelně jinak vůbec nemuseli všimnout. Jen jak nápad mohu uvést, že onen způsob myšlení, který Bergson podrobuje kritice, je nejspíš spjat s typem života usazeného (zejména v městských civilizacích, kde dochází k výrazné dělbě práce a rozvoji řemesel, neboť právě řemesla jsou charakteristická tím, že pracují s mrtvým, inertním materiálem (většinou), který formují podle svého rozvrhu a plánu. Naproti tomu lze očekávat, že tam, kde ještě nedošlo k usazování (trvalému) ve větších (městských) aglomeracích, bude myšlení více spjato s životem a s „pravými jsoucný“. Tak tomu bude nejspíš u lovců a pastevců stád, tedy u nomádů. Není proto divu, že jisté významné „pokyny“ nacházíme v odkazu starých Izraelců, pro něž právě nomádský způsob života byl zdrojem a inspirací mnoha jejich anti-archetypů (po vynálezu resp. objevu víry jako životního stylu, životní orientace). Samozřejmě je rozhodující opravdová nosnost a skutečný obsah této životní i myšlenkové orientace, ale bezcenný není ani onen pokyn, o němž jsme se zmínili a který nás v našem hledání alternativ může vskutku „navést“ správným směrem.

Když se Bergson snaží charakterizovat rozdíl mezi intelektem a instinktem formuluje jej takto: „Jsou věci, jež jedině intelekt je schopen hledati, avšak kterých sám od sebe nikdy nenajde. Tyto věci mohl by nalézt jedině instinkt; nebude jich však nikdy hledati.“ Aniž bychom se zaplétali do problémů, spojených s Bergsonovým pojetím instinktu, soustředíme se na řečené (čes. 210, fr. 161). Intelekt (u Bergsona „intelligence“) souvisí etymologicky s latinským intelligere, což – jak mám za to (aleje třeba to ověřit) – souvisí s „inter – legere“. To nám na první pohled přivádí na mysl „čtení mezi řádky“, tedy to, co tak ironicky vykládá Odo Marquard o hermeneutice: jeto umění vytěžit z textu to, co tam není. Něco velmi obdobného platí o skutečnosti vůbec, nejen o nějakém textu. Pochopit, oč ve skutečnosti jde, porozumět skutečnosti znamená vytěžit z toho, co je nám „dáno“, spoustu věcí, které nám stejným způsobem „dány“ nejsou, ale přesto jsou pro pochopení důležitější, než všechno, co nám „dávno“ jest. Když vidíme kupříkladu „téhož“ psa v průběhu půlhodinové procházky, jak doprovází nejprve nějakou ženu a podruhé nějaké dítě, spojíme si dvojí danost psa (za předpokladu, že jsme s to vyloučit rozdílnosti) v tom smyslu, že jde o jednoho a téhož psa, ale spojíme si také oba rozdílné průvodce a usoudíme, že patří-li k sobě žena a pes podruhé dítě a týž pes, nejspíš k sobě nějak budou patřit také žena a dítě. To je něco, co nám nikterak nebylo dáno, ale co jsme vyvodili z toho, co nám dáno jest a bylo. Podnikneme-li důkladnou analýzu, dojdeme k závěru, že záležitostí úsudku nutně byla i totožnost samotného psa, neboť to, co nám bylo „dáno“ byli ve skutečnosti dva psi v různém čase ana různých místech. To ostatně platí i o běžícím psu, kterého pozorujeme. ‚Instinkt‘ můžeme považovat za odpovědná za to, že běžícího psa považujeme za „téhož“; ale pouze intelekt může hledat souvislost mezi ženou a dítětem. Otázka však zní: proč by ji nemohl najít? Můžeme na jiném příkladu uvést doklad, že v některých případech nemůže?

Tady se nabízí, jak brzo zjistíme, právě příklad onoho jediného, totožného psa. Co to vlastně znamená, že se nám „týž“ pes „dává“ (tj. ukazuje našim smyslům) vždycky jinak a jiný, v jiné podobě, v jiném pohybu, v jiném čase a na jiném místě? Co vlastně zajišťuje, že jede stále o „téhož“ psa? Nu, a to je přesně otázka, kterou si „instinkt“ opravdu nikdy nepostaví, protože ten bere psa jako totožného s naprostou samozřejmostí, pokud se neztrácí zrakům, a o žádnou identitu nedbá, pokud jde o různé časy a různé situace (s výjimkou určitých pevných vazeb, ovládaných rovněž instinktem, a tudíž neproblematických a žádné problémy nevyvolávajících, pokud nejde o naše umělé experimentování). Tuto otázku je schopen si postavit pouze rozum, resp. intelekt; ale ten ji zase nedovede vyřešit – pokud nepřekročí meze dosavadní tradice předmětného myšlení, tj. myšlení „odvozeného z pevných těles a neživých předmětů“. Ovšem je tu jedna cesta kupředu, je tu přece jenom perspektiva nějakého řešení. Dosavadní myšlenková tradice nám dovoluje postavit otázku, ale nedovoluje nám na tuto otázku uspokojivě odpovědět. Ale co když právě tuto neuspokojivost tradičního způsobu myšlení pojmem jako východisko, jako předmět zkoumání a jako inspiraci pro nový typ myšlení, od tradičního se alespoň v něčem odlišující a právě ve schopnosti odpovědět na tuto otázku jej překonávající? Musíme se zkrátka naučit myslet změnu, dění, událost – a to ne jako předmět, nýbrž právě jako ne-předmět. Instinkt si nikdy nepostaví otázku, proč je běžící a žijící pes stále jeden a týž a jak je to vůbec možné, protože instinkt především neví, že smysly mu poskytují vlastně jen okamžité informace o momentální podobě a stavu psa a že tyto informace je nutno nějak zpracovat; instinkt už je dostává a dále podává zpracované. Proto instinkt nejenom si otázku nemůže položit, ale neumí na ni (sám) ani odpovědět. Odpovědi se můžeme dočkat pouze odmyšlení; ale aby toho myšlení bylo schopno, musí se změnit, musí se stát „nepředmětným“ myšlením.

Bergson má za to, že naše myšlení je speciálně adaptováno na určitou část hmotného světa („Nous nous demandons quelle est la portion du monde matériel á laquelle notre ántelligence est spécialement adaptée.“ – fr. 163). Nevím, jak si Bergson představuje možnost vypěstování (kultivace) myšlení, které by naopak bylo adaptováno buď na jiné části hmotného světa, anebo které by bylo adaptováno na jiné skutečnosti, než jaké náleží do „hmotného světa“. Ostatně tu je třeba postavit otázku, co to je vlastně onen hmotný svět, co to je hmota a jak lze onen termín „hmotný svět“ vlastně chápat a interpretovat. Tradičně se o hmotném světě mluví jako o světě hmotných těles či těl. Ale svět těl (či těles) není ani jediným světem, ani není tou nejpodstatnější a konstitutivní částí světa. Svět se stává světem díky tomu, že (pravé) události na sebe reagují; ale událost není ani hmotná (není hmotou) a ani její reakce na jiné události nejsou hmotné. A událost sama jakožto událostné dění není tělem. Dojem hmotnosti je vyvolán jako vedlejší efekt při vzájemných reakcích různých událostí na sebe, a kromě toho je tento dojem vyvoláván vlastně především či výhradně okamžitým stavem těl či těles, přičemž tato těla či tělesa vznikají jako velmi komplikovaný produkt, či ko-produkt přečetných na sebe navzájem reagujících a jedna do druhé se zařazujících a přiřazujících událostí. Má-li tedy být řeč o jakési adaptaci myšlení, musí být důkladně objasněno, že jde o adaptaci na jakési zdání, nikoliv na opravdovou skutečnost, opravdu skutečnou část světa (o hmotném světě pak už raději vůbec nebudeme hovořit). Konec konců něco takového jako „hmotný svět“ muselo být nejprve myšlenkově „vynalezeno“ a „ustaveno“, neboť instinktům nic takového „dáno“ nikdy nebylo a není. To, jak svět vidíme, je z veliké části důsledkem našeho vidění, našeho myšlenkového přístupu, našeho chápání věcí, a nelze to odvozovat jednostranně a jednosměrně ze skutečnosti, na niž se myšlení pouze adaptuje.

Bergson praví, že „dědičnost nepřenáší jen znaky, ale že přenáší též rozmach (elán), pro nějž znaky se upravují a tento elán jest sama vitalita.“ (čes. 314, fr. 237). Práv tato teze je hlubokým Bergsonovým omylem. Dědičnost je jen formou setrvačnosti, ve skutečnosti je nesena cyklickými změnami, rekurencemi. Aby vůbec byla dědičnost možná, musí tu fungovat některé „mechanismy“, užívající jistých „nástrojů“, atd. – ale jak samy „mechanismy“, tak všechny potřebné „nástroje“ zůstávají jen něčím, co je tu k dispozici, ale co se samotným „elánem“ nemá do dělat. Elán si oněch prostředků používá, možná dokonce, že si je z větší části vytváří – ale nemůže být jimi předáván, přenášen, či snad dokonce vytvářen, buzen. Odmítneme-li však toto pojetí, klade se nám nutně otázka, odkud se tedy onen elán bere. S jistým náznakem opatrnosti a rezervy snad můžeme říci, že elán je jakási původní, primitivní, nižší forma vůle. Tím zároveň chceme naznačit, že na vyšší úrovni se elán stává vůlí. Vůle je odedávna obrovským filosofickým problémem; proto se můžeme této příležitosti chopit v naději, že přispějeme k jeho vyjasnění. Za zvláště důležité považuji vyjasnit, že vůle není pouze jakýmsi zušlechtěným, kultivovaným elánem, nýbrž že je dvojitý elán a vůle že je kultivovaným elánem pouze jednoho druhu. Jeden druh „elánu“ spočívá v samotné dynamice zvnějšňování vnitřního, tedy v dynamice událostného dění. Docela zvláštní, od prvního odlišný typ elánu je elán subjektivních aktivit či akcí. Tedy onen dvojitý elán je předně elán subjektu. Vůle se ustavuje z onoho druhého elánu. A nyní k otázce, odkud se onen elán bere. Na to nemáme momentálně jinou odpověď než „z ničeho“. K tomu ovšem je zapotřebí vysvětlit, jak základem v pojetí světa a skutečnosti je přesvědčení o přechodnosti a proměnlivosti všeho, tedy o tom, že není nic trvalého, věčného v základech skutečnosti, ale že vše, co můžeme konstatovat jako (relativní) trvalost a trvání, je výsledkem zvláštního aranžování změn.

Když Rádl mluví o vitálním a morálním řádu, má onen první termín bezpochyby od Bergsona (např. čes. 314 aj.). Na citovaném místě říká Bergson, že řád vitální jest podstatně tvořením (fr. 236: „...l'ordre, ‚vital‘, qui est essentiellement création“; čes. 314). A později (237; 315) ještě upozorňuje na konfuzi a nutnost rozlišování mezi řádem ‚automatickým‘ a řádem ‚chtěným‘. Bergson vidí řád v opakování (!), a poukazuje na to, že opakování (které je základem našich generalizací) je podstatné v řádě fyzikálním, zatímco je nahodilé (accidentelle) v řádě vitálním. Odtud pak rozlišování mezi řádem automatickým a řádem chtěným (Bergson nechce říci „volním“) (237; 314-5). A podle Bergsona řád či pořádek existuje („L'ordre existe, c'est un fait.“ 237; 315). Vidíme, jak Rádl pokročil nad Bergsona, když začal rozlišovat to, co jest (co fakticky jest), od toho, co „má být“. Bergson vlastně jako by řádně nevěděl, jako by si neuvědomoval, co to znamená, když říká, že dědičnost přenáší elán, nebo že vitální řád, který je z podstaty (essentiellement) tvořením (création), existuje, je faktem. Co to vlastně znamená, když řekneme, že tvoření je faktem? Nejde jen o potvrzení, že něco takového jako „tvoření“, se vyskytuje (ve světě, v němž žijeme a o kterém mluvíme); říci, že tvoření je faktem, tj. že „factum est“, znamená říci, že se stalo. Ale tvoření, které se stalo, už není tvořením, ale leda výtvořem, který je už jednou věcí mezi ostatními věcmi. Naproti tomu, když řekneme, že tvoření „existuje“, znamená to (s přihlédnutím k etymologii a genezi slova), že vystupuje ze sebe nad sebe, že se překračuje, že vyčnívá ven ze sebe atd. To je jistě mnohem případnější, ale protože Bergson užívá obou charakteristik, je zřejmé, jak špatně pracuje s jazykem a jak nejasno má v základních kategoriích. Proto se musíme alespoň na chvíli zdržet u otázky, co to vlastně znamená „tvoření“ (création) a co vůbec můžeme říci o vzniku (a zanikání) jako velmi starém filosofickém tématu (viz Aristotelés).

Základním problémem na pozadí tradičního způsobu myšlení (ovládaného především myšlenkou kauzality) je vznik (skutečně, opravdu) nového, tedy vznik něčeho, co tu žádným způsobem dříve nebylo. Ovšem sama skutečnost, že se tato otázka jeví jako základní a stěžejní, ukazuje na slepotu či zaslepenost tradičního pojetí a pohledu. Jestliže základem všeho je dění, a to událostné dění, tj. dění, které je organizováno v událostné celky, pak každá událost, i ta nejmenší, vzniká jako něco, co tu nebylo. To, co se nám jeví jako hromadění nebo dokonce organizování z nějakých prvotních „stavebních kamenů“, elementů musí být analyzováno do hloubky, aby se ukázalo, že to je pouze paušální dojem a globální pohled, přehlížející základní struktury toho, co je vidět a co je pozorováno. Vznik nového nemůže být pojat ani objasněn uspokojivým způsobem, pokud bude předpokládat nějaké původní elementy (STOICHEION) nebo kořeny (RHIZOMATA) či počátky (ARCHAI), aby je pak podroboval mísení, hromadění, padání a zachytávání o sebe, spojování nějakým činitelem nebo sjednocování LOGEM atd. , nýbrž musí vyjít z toho, že to, co vzniká, před svým vznikem nebylo, že bylo „ničím“, a že z tohoto „nic“ vzniká „něco“. Jinak je tzv. vznik pouze zdáním, ve skutečnosti jen přechodem jednoho stavu v jiný, jedné podoby v jinou (i když je zřejmé, že i to je vážný problém). Chceme-li vzít vážně na vědomí, že něco takového jako vznik je skutečností, že k opravdovému vzniku (z ničeho) dochází, musíme si položit otázku, jak vůbec může z ničeho vznikat něco. A tady jsme u základního problému, neboť prvním krokem tu musí být zpochybnění a zamítnutí staré teze, že ex nihilo nihil. Učiníme-li to, pak se rázem zhroutlí mnohé z toho, co jsme až dosud považovali za neotřesitelné a nezpochybnitelné. Jediným – jak se mi zdá – řešením je popření neměnnosti do všech i nejdetailnějších důsledků – a tedy také popření neměnnosti „ničeho“, „nicoty“. Samo „nic“ se musí také měnit; a pokud se „nic“ začne měnit, musí se měnit v něco.

Když tuto věc budeme mít za sebou, pak se před námi objeví otázka, jak vlastně vypadá ono proměňování „ničeho“ v „něco“. Pripusťme, že na nejnižší rovině dochází k mnohočetnému proměňování „ničeho“ v jakési nejmenší, nejkratší, nejjednodušší, tedy „primordiální“ události, které ovšem jsou tak malé, že pro svou krátkost zase ihned zanikají. To je ovšem velmi neefektivní, neproduktivní proměna. „Nic“ tu vlastně dlouhodoběji vzato stále zůstává „ničím“. Ale toto oscilující „nic“ (které snad můžeme ztotožnit s tzv. fyzikálním vakuem) se musí, snad dokonce „chce“ (v období k Bergsonovu „chtěnému řádu“) měnit, a to ne jenom měnit jako dosud, stále *stejně*, ale ‚chce‘, aby se změnila i tato stejnost, tato stereotypnost dosavadního měnění. A to je možné jen jakýmsi dalším aktem „tvoření“. Musíme si uvědomit, že ono předpokládaně původní „nic“ se vlastně musí, má a snad chce měnit v plnosti: plnost nicoty se musí měnit na plnost – čeho? Když to nazveme plností „bytí“, ještě jsme neřekli téměř nic. Vlastně vůbec ještě nemůžeme mít tušení, k jaké plnosti vlastně ono proměňování ničeho či nicoty spěje či musí, má nebo snad i chce zpět. Je to vlastně záležitost „eschatologická“: naše lidská situace, a to jak individuální, tak situace všeho lidstva, spočívá v tom, že jsme někde na cestě tohoto proměňování „ničeho“ v „něco“, takže můžeme posoudit jen ty nižší typy takové změny, do jisté míry pak i ten svůj, tj. lidský typ či lidskou rovinu změny. A ono celkové spění proměny úplného „nic“ v cosi opačně úplného lze chápat jako období Bergsonova „elánu“. Ovšem musíme hned připomenout, že se neobejdeme bez dosti významných korektur (jako už jsme mohli alespoň naznačit). Především onen „elán“ je jenom jednou tváří, jednou podobou toho, co se děje; a pak tu vlastně nemůžeme onen elán chápat jako cosi jednotného, co se uprostřed všeho dění prosazuje jako nějaký převládající trend. Je to všechno mnohem komplikovanější a „dialektičtější“: nemůžeme hned všechno tvoření a vytváření čehosi nového převádět na jediného jmenovatele.

Popišme nyní – podle svých zatímních možností – takovou událost. Má především nějaký vznik a počátek. Událost je čímsi individuálním a přinejmenším časově a prostorově odlišeným od veškerých jiných událostí. A jako taková dosud nikdy neexistovala (nebyla jsoucí) a ani v budoucnosti nikdy už existovat nebude (nebude jsoucí). A právě jako takto jedinečná je svým vznikem přímo spjata s „ničím“, s „nicotou“, a to nejenom a vlastně ani nikoliv především s nicotou vůbec, nýbrž s nicotou svou vlastní, tj. s tím „nic“, kterým byla před svým vznikem a do něhož zase upadne po svém konci. Neboť ona velká, všeobecná „nicota vůbec“ je vlastně jakýmsi souborem, jakýmsi úhrnem všech malých a jednotlivých nic – a zatím nevíme, v jakém vztahu jsou ona malá „nic“ k oné všeobecné nicotě. Jejich vztah nebude nikterak jednoduchý, neboť všeobecná

„nicota vůbec“ je nutně mimosvětelná, zatímco jednotlivá „malá nic“ jsou vnitrosvětelnými „nic“. A tak jedním ze základních problémů bude vznik světa z nicoty, resp. vznik světa z oné základny ustavičně oscilujících primordiálních událostí. Tady musí dostat slovo astrofyzikální kosmologie (a ovšem také kvantová fyzika a fyzika elementárních částic). Za daných okolností a podle současného stavu fyzikálního bádání se zdá, že sám vznik světa je dosti mimořádnou, zvláštní a velmi jedinečnou událostí. Ať už budeme připraveni připustit, že nemá smysl otázka, co bylo předtím, anebo necháme rozhodnout příštím generacím fyziků (kteří by eventuelně mohli najít způsob, jak překročit meze, jež představuje až dosud singularita „velkého třesku“, při němž vzniká nejen svět, ale také prostor čas a tím možnost sledovat dozadu tzv. kauzální vztahy), musíme připustit, že některé charakteristické rysy našeho světa jsou příliš zvláštní a mimořádné, než aby bylo možno předpokládat, že náš svět je pouze jedním z nespočetného množství jiných možných či skutečných (viz antropický princip). Nabízí se řešení: světové dějství je dějstvím, směřujícím k jakémusi cíli, tj. k dosažení jakési plnosti opaku „nicoty“.

28. II. 89

89-201

Několik praktických úvah adeptům filosofie také neuškodí. Napsal již Pascal: „Hasard donne les pensées, et hasard les ote.“ (541 – 120) „Náhoda dává myšlenky a náhoda o ně připravuje. Žádné umění neučí, jak si je podržet a jak je přivolávat.“ (Žilinův překlad, XXIV, s. 48). Sám Pascal však našel způsob, jak myšlenky podržet: psal si je na malé papírky a pak je navlékal podle obsahu na nitě. Snad ještě lépe poslouží lístkovnice, kartotéka, v níž jsou lístky řazeny k sobě podle témat. To není samozřejmě pomoc všestranná. Máme-li dojem, že nás napadla dobrá myšlenka, zapíšeme ji. Máme-li ovšem takových zapsaných nápadů mnoho, musíme se spolehnout na náhodu, kterou myšlenku si právě připomeneme, nebo se musíme rozhodnout pro téma – a pak máme pod příslušnou hlavičkou celou řadu nápadů. Pravdou je, že je za určitých okolností velmi užitečné si nápady zaznamenávat, protože už tomu tak bývá, že nám právě ty nejlepší nenapadnou pravděpodobně po druhé (a pokud ano, lze mít za jisté, že nápad nebyl zrovna příliš originální ani převratný). Zapsanými myšlenkami si můžeme leccos přivolat a nemůžeme se také inspirovat k dalším myšlenkám, k dalším nápadům. Ovšem nemůžeme se pouhými aforismy nebo krátkými nápady inspirovat k celým strategiím. Strategie si musíme také zaznamenat, třeba formou řady bodů, připomínajících nám, jakým směrem jsme se chtěli ubírat. Ale všechno to je ovšem jen berla, jen malá pomoc. Spolehlivější pomocí se stává teprve tehdy, když celou myšlenku, celý nápad rozpracujeme, provedeme a napíšeme. Kromě toho je možné se také cvičit v tom, jak si podržet myšlenku a jak ji sledovat nějaký čas i bez vnější berle, bez zápisu atd. Nejnověji pak lze použít toho, že nápad okamžitě nadiktujeme do diktafonu nebo magnetofonu. Nesmíme to však příliš dlouho odkládat, než provedeme zápis a

než myšlenku vůbec zpracujeme a zapíšeme, neboť vyznat se v mnoha záznamech je ještě mnohem obtížnější než v kartotéce. – Celkem může shrnout: Pascal se mylí, že onu „náhodu“ nelze ani trochu zvládnout. Jakési „umění“ toho druhu přece jenom existuje.

1. III. 89

89-202

O určité době, epoše, vývojové či dějinné změně apod. se lze vyjadřovat z různých hledisek a vybírat si podle těchto hledisek to, co je (co se z těchto hledisek) jeví jako podstatné nebo dokonce to nejdůležitější. Vždycky je třeba mít na paměti, že jsou možné různé takové pohledy a že na první pohled jejich oprávněnost může být takřka nebo zcela rovnocenná. Jde totiž o to, že všechna pojetí, takto ustavená, musí nutně skutečnost zjednodušovat, redukovat, schematizovat. Tak to děláme ostatně i v životě – a není důvodu, proč by se to mělo jinak dělat ve vědě nebo filosofii. Nicméně v širších souvislostech a v rámci celé strategie přístupu i výkladu se nakonec ukáže, že některé koncepce jsou nosnější a produktivnější než jiné. Tak např. když za podstatné pro mýtus a mytické myšlení považujeme, že lidský život se orientuje na archetypy a snaží se je napodobovat a tak si zajistit skutečnost, nevystihneme tím všechny detaily onoho předlouhého období, v němž vládl MYTHOS, ale vybíráme si jen jeden znak nebo okruh znaků, které považujeme za rozhodující. Podobně v dějinách starého Izraele se odehrávalo mnoho nejrůznějšího, najdeme tam velké množství myšlenek, pojetí, pravidel atd., ale když si vybereme fenomén „víry“ jako orientace právě opačné, než je orientace mytická, pokoušíme se tak vystihnout cosi základního, rozhodujícího – aniž bychom chtěli popírat vše ostatní jako neskutečné. Každá skutečnost, a zejména to platí o skutečnostech dějinných, je mnohoznačná, složitá a mnohotvárná; když razíme nějaké pojetí, tak to je vlastně návod, jak se ke skutečnosti přiblížit, jak se s ní obeznámit a jak ji poznat z pravé stránky, tj. poznat to, co je na ní opravdu důležité. Argumentovat poukazem k detailům nemá mnoho smyslu, jen snad tehdy, jde-li o pustý výmysl a fantazii, které neodpovídá nic. Skutečné kritické setkání je možné jen tam, kde se uvažuje celková koncepce, tj. také strategie v rámci širokých a nejširších kontextů např. historických či přímo epochových (epochálních).

1. III. 89

89-203

Existuje vnitřní rozpor např. mezi tezí, že (např. podle M. Schelera) nekonečný akt boží lásky jakožto akt nekonečně dokonalý nestrpí nad sebou žádné měřítko, žádnou normu (viz GW V, 71-2, aj.), a mezi označením a pojetím tohoto aktu právě jakožto aktu lásky. Buď užití tohoto slova něco znamená i v tomto případě – anebo jde pouze o jakýsi magický či religiózní úkon, o slavnostní užití slova bez obsahu. Jedním kořenem rozpornosti je tradiční pojetí „dokonalého bytí“ (či dokonce „dokonalého jsoucná“, tzv. *summum ens*), kde sama dokonalost nemůže

být upřesněna jinak než srovnáním s nedokonalostí (takže měřítkem dokonalosti se tak stává nedokonalost). Ale i když od Boha jako božího subjektu (!?) přejdeme k jeho „dokonalému aktu“ lásky atd. a důrazem na „akt“ se vyhneme (zdánlivě nebo skutečně) vyvozování dokonalosti z bytí (či jsoucnosti), zůstáváme přesto v zajetí onoho rozporu, neboť bez normy nemá smyslu mluvit o dokonalosti (nemá-li být pouze ornamentálním označením). To ovšem platí stejně tak pro všechna jiná určení, jako např. akt spravedlnosti, práva, milosrdenství, soudu (viz SZ), atd. – stejně jako pro akt lásky. Ovšem s jedinou výjimkou: touto výjimkou je „pravda“ či „pravdivost“, „pravost“; byl to Spinoza, který právě o pravdě prohlásil, že je „*index sui et falsi*“, což bychom mohli přeložit jako: pravda je kritériem či normou jak sebe samotné, tak omylu či lži. A nyní stojíme nutně před otázkou; jak může být něco kritériem či normou sebe sama? To je možné jen za jediné, ale naprosto nutné podmínky: že nejde o danost, o nic hotového, o nic již nastavšího, nastalého, realizovaného. Tudíž – v naší terminologii – že jde o nepředmětnou skutečnost, o ryzí nepředmětnost.

3. III. 89

89-204

Scheler zůstává uzavřen v rámci chybnosti tradičního myšlení (tzv. křesťanského), když o události nepředmětného „oslovení“ či přímo „vyvolání (subjektu) k ex-sistenci“ mluví jako o ryzí aktualitě resp. o ryzím aktu a když v důsledku tohoto pojetí mluví o „božské prabytosti“ (das göttliche Urwesen) jako o „absolutně nepředmětném centru ryzí aktuality“ (srv. Hammer, *Theonome, Anthropologie?*, 1872, s. 77). Je to sice pochopitelné a není třeba mu to nějak zvláště ostře vytýkat, ale přece jenom je možno a nutno v tom bez váhání vidět chybu a ihned provést nezbytné korektury. Filosofie především nemá ani praktické možnosti (prostředky), ani pouvoir, resp. vnitřní oprávněnost mluvit o „bohu“ (a to v žádném smyslu, leda v rámci filosofie náboženství, tedy v předmětném uchopení něčeho sobě nevlastního), ba dokonce ani oprávněnost mluvit podrobněji a popisně o „ryzí nepředmětnosti“ (které nutně zůstává jen jakýmsi horizontem, nevlastním pojmem resp. quasi-pojmem, pouhou „šifrou“ apod.). Přesto musí najít způsob, jak o této „ryzí nepředmětnosti“ mluvit a jak ji mínit. V žádném případě však nelze mluvit o žádné „bytosti“ (Wesen, tedy vlastně „bylosti“, neboť ryzí nepředmětnost je spíše „budost“, tj. „je“ tím, co „bude“, nikoliv tím, co „bylo“, was gewesen ist, tj. co odevždy, od věků a na věky vždy stejně „jest“ a tedy co je „jsoucne“), ani o subjektu. A proto nelze mluvit o subjektu, nelze mluvit ani o „aktu“, neboť každý akt je aktem nějakého subjektu (i když každý akt zároveň s ovlivňováním vnějšího světa ovlivňuje také subjekt, tj. rekonstruuje subjekt příštích akcí, takže subjekt se svými akcemi stále znovu rekonstruuje, restrukturuje). Protože však musí být nějak řešena otázka geneze subjektu, je třeba jít dále.

3. III. 89

89-205

„Geneze“ subjektu nemůže být řešena na základě žádné FYSIS subjektu, neboť FYSIS se vztahuje jen k události (pravé) jako celku a zprostředkovaně k tělu (této události). Proto jediným možným řešením je předpoklad vyvolání a vyvolanosti subjektu k ex-sistenci, na kterou je právě sama ex-sistence subjektu jeho odpovědí. Jinak řečeno, na ono vyvolání, na ono oslovení (zcela adresné! tj. konstitutivní, jedinečné, individuálně zaměřené!) odpovídá subjekt tím, že existuje, že vystupuje do své ex-sistence a tudíž že vystupuje ze jsoucnosti i z bytí „své“ události. To, že chápeme sami sebe (své „já“, sebe jako subjekt) alespoň v jisté nepominutelné stránce, v jistém momentu jako něco odlišného až nezávislého na těle a dokonce na svém životním příběhu, na svém událostném dění, není možno interpretovat legitimně jako iluzi a vysvětlovat tuto iluzi psychologicky. Je tu třeba naopak vycházet z toho, že jde o autentickou zkušenost, o pravý a pravdivý zážitek, který nějakými interpretacemi může sice být kontaminován, znejasněn nebo naopak zjednodušen, redukován, ale který jako celek nemůže a nesmí být oddiskutován, „odeskamotážován“ (wgeskamotiert). – Ještě další věc je elementárně důležitá: jestliže Scheler mluví o „aktuálnosti“, pak tu je nebezpečí, že aktuálnost je chápána jako rovnocenná s přítomností a že je tedy spojována se jsoucností a ergo s nějakým jsoucnem. Naproti tomu musíme zdůraznit (a vždycky zdůrazňovat, nikdy na to nezapomenout), že aktuálnost (aktualita) etymologicky souvisí s „aktem“ resp. s akcí, s aktivitou, a tudíž že především není ničím bodově přítomným, nýbrž dějem, a dále že to není jakýkoliv děj, nýbrž právě jen akce, akt a nikoliv běžné událostné dění.

3. III. 89

89-206

4. III. 89

Pythagorejská tradice v chápání filosofie jako lásky k moudrosti (a touhy po ní/může být ovšem reinterpretována ještě v docela jiném smyslu. Přijmeme především Platónův posun od moudrosti k pravdě (filosofové opravdoví jsou ti, kteří se rádi dívají na pravdu). Bylo by přece protismyslné, kdyby měla být sokratovská pozice myslitele, říkajícího „vím, že nic nevím“, až příliš doslova a do všech formálních důsledků. Právě proto se musíme domnívat, že vlastní poselství této tradice míří dozajista někam jinam, nikoliv ke skepsi, resp. k pochybování či přímo vědění o vlastním nevědění, k vědoucímu nevědění. Konec konců Sókratés také připouští, že nejen lidé vůbec, ale také on sám leccos ví. Dodává však, že to není nic jistého. Můžeme z toho snad vyvodit, že ona láska k moudrosti resp. láska k pravdě je vlastně láskou k jistotě, přesněji k jistému vědění? To by znamenalo, že vlastně nejde ani tolik o lásku k pravdě, nýbrž o lásku k ujištěnosti, že jde o pravdu. Protože však sama ujištěnost je záležitostí subjektivní a může být schopna se ujistit v posledním smyslu o oprávněnosti své ujištěnosti jen ve

světlem pravdy, jde de facto o scestí. Navíc sama platónská vize pravého filosofa, jak se rád dívá na pravdu, je zmatečná, neboť – i když ono „dívání“ budeme chápat nikoliv zrakově ale „duchovně“, je tu stále netržitelný předpoklad, že pravda může být takto celá před námi, abychom ji mohli – byť duchovně – nazřít. Láska k pravdě, která nemůže být takto nazřena, spojená s vědomím, že tu pravdu nikdy nemáme (tím méně před sebou), otvírá pochopení pravdy, která vede, tj. která nám „ukazuje“ či „vyjevuje“ cestu, po níž máme jít, a my pak milujeme právě toto cestování za vedení pravdy, kterou ovšem „nemáme“.

Lidská ev. občanská práva a otázka subjektu

- 1 Když mluvíme o právech člověka nebo občana, nepřímo (nepředmětně) předpokládáme, že to jsou práva, jež náleží nějakému subjektu a jež je nutno respektovat právě ve vztahu k tomuto subjektu.
- 2 A právech dále můžeme hovořit jen tak, kde jde o nějakou aktivitu, iniciativu, spontaneitu – a to zase poukazuje k nějakému subjektu. Kde není subjekt, nelze mluvit o činnosti (aktivitě, spontaneitě) v pravém smyslu.
- 3 Je absurdní, že v právním smyslu se už v římském právu považovalo za subjekt něco, co skutečným subjektem není a nebylo. Dodnes se mluví o právech národnostních skupin, menšin, církví a náboženských společností atd. atd. To je ovšem možno (a také zapotřebí) vyložit, interpretovat.
- 4 Právní subjektivita je naproti tomu upírána dětem, lidem nesvéprávným, zvířatům – ačkoliv to jen dokazuje, že nejde vlastně o „subjektivitu“ (přesně: o charakter subjektu, tedy o subjektivnost), nýbrž o něco jiného.
- 5 Chyba přirozenoprávní teorie spočívá v tom, že práva ev. svobody spojuje s přirozeností a s narozením (tedy s FYSIS, případně i s tělem). Zatímco však základní svobody a také práva ze svobod vyplývající se týkají subjektu, který se nerodí, který nemá žádnou svou FYSIS (jako takový), který dokonce není ani „jsoucí“ (jsoucнем), ale je vyvolán a vyvoláván k ex-sistenci.
- 6 Proto je třeba také lišit mezi základními a nezczitelnými právy a svobodami a mezi jejich způsobem prosazování a na druhé straně respektování ze strany druhých lidí, společnosti, zákonů atd.

K tomu, aby člověk mohl být nejen na světě vůbec, ale také uprostřed společnosti druhých lidí svoboden, tj. aby svou svobodu, která mu přináležejí jakožto subjektu, mohl i ve svém životě (tj. v událostném dění svého života) uplatnit, potřebuje určité podmínky, které musí být splněny. Tak především musí být v pořádku (víceméně v pořádku) po své tělesné a duševní stránce. Tělesně slabý až nezuživý mladý člověk (například s vrozenou srdeční vadou) nemůže sportovat stejným způsobem jako jeho zdraví generační druzi. Podobně ten, kdo nemá hudební sluch nebo vůbec špatně slyší, nemůže hrát na některé hudební nástroje vůbec a na jiné jen omezeně. Atd. Na druhém místě musíme uvést sociální podmínky univerzální resp. přináležející epoše a typu civilizace. Ani tělesně nejlépe vybavený gymnasta ve starém Řecku nemohl vítězit ve skoku o tyči nebo v obřím slalomu, protože tyto disciplíny ještě neexistovaly. Podobně ani nejnadanější mladý Egyptan koncem druhého tisíciletí př. Kr. se nemohl stát vynikajícím geometrem, protože geometrii (v pravém smyslu) vynalezli teprve Řekové (a několik století později). Člověk zkrátka nemá svobodu se rozhodnout pro století ani pro druh společnosti (civilizace, epochy), do níž se narodí. Naproti tomu ovšem je relativně a do jisté míry svoboden a má - opět relativně a do jisté míry - právo společnost i epochu, do níž se narodil, poněkud měnit. Může tak činit svobodnými činy, ale jeho svoboda má také své meze, neboť její uplatnění je podmíněno vždy i těmi druhými, těmi ostatními, které zase on musí respektovat. Ve společnosti tedy platí jednak jakýsi quasi objektivní, „dané“ podmínky, které nelze náhle a pronikavě změnit buď vůbec nebo jen postupně a s vynaložením společného úsilí.

Tzv. quasi objektivní podmínky v dané společnosti jsou několikerého druhu. Především je tu podmíněnost přírodní: zda jde o lokální společnost vnitrozemskou nebo přímořskou, v pásmu tropickém, mírném nebo blízko pólů apod. Tady lze změny dosáhnout jen přestěhováním (zatím nejsme s to pohnout zemskou osou atd.). S tím vším souvisí i počasí, které však už ovlivňovat poněkud můžeme a umíme (nechtěně i záměrně), byť jen v začátcích. Nejen podnebí, ale i způsob vegetace i druhy živočichů atp. už člověk silně ovlivňuje – některá živočichy i rostliny vyhubil nebo téměř vyhubil, jiné uměle zavedl, někdy s dobrým, jindy se špatným výsledkem. Člověk dovede už pozoruhodně ovlivňovat druhy i variety nebo i křížence či roubovance nejrůznějších kulturních rostlin (až na roubování to platí i o živočiších); nejnověji to představuje celé vědecké odvětví, genetické inženýrství. Zároveň tím odhaluje mnohostrannou spjatost všeho živého a nebezpečnost jednostranné orientace ovlivňování přírodního i přírodně-kulturního prostředí (monokultury apod.). To, co se zprvu zdálo jen „objektivní“, má nyní i v pohledu člověka své oprávněné nároky. Člověk musí vidět, že jeho zásahy do přírody nemohou být omezovány jen respektem ke svobodám a právům druhých lidí (jednotlivců i společenství a společností), ani pouze ohledem k eventuálním nezamýšleným druhotným důsledkům (což je považováno za problém jen technický), nýbrž také a dnes už téměř především ohledem k oprávněným nárokům, požadavkům a takřka „právům“ samotné přírody, přírodních společenstev, biotopů i jednotlivých druhů atd. To ve pronikavě zvyšuje nároky na promyšlenost akcí, na vzdělanost a inteligenci odborníků a na respekt většiny resp. celé společnosti k „lepšímu poznání“.

89-210

To má své mimořádně významné důsledky pro formu vlády a pro celou politickou strukturu společnosti. Demokracie a demokratická práva a svobody nemohou a nesmí být chápány bez souvislosti s vědou a vědeckým poznáním: místo odborníků má svou mimořádnou důležitost. Ne každý je povolán rozhodovat ve všem ve všech politických záležitostech, a to nejenom pro ohledy na vlastní společnost a na vlastní příští generace, ale musí se tu brát v potaz vždy celé lidstvo a všechn život na této planetě (a dokonce, jak bude stoupat účinnost techniky, i na jiných planetách a snad i hvězdách, resp. hvězdných a planetárních systémech). Příklad: likvidace tropických deštných pralesů v jižní Americe nebo užívání freónů a narušování ozonové vrstvy nad póly atd. atd. To má své analogie také v rovině ryze politické, tedy nikoliv technické nebo ekonomické rovině jen s některými politickými důsledky. Tak třeba Paul Ricoeur zdůvodňuje v roce 1985 („Etika a politika“, v *Espritu*, přetištěno v *Du texte à l'action*, 6371, s. 393nn.) nutnost definovat politiku především ve vztahu k ekonomice a k sociálnímu a teprve pak ve vztahu k etice. To je dokladem nepochopení, resp. nesprávného chápání povahy etiky a etična: stejně mylně by bylo možno vyřazovat třeba ekonomické otázky z rámce politiky (jak to dělají marxisté). Je to důsledek nesprávné orientace v povaze dějinných událostí a dějin vůbec, jakož i v povaze člověka jako nikoliv pouze živé bytosti, ale jako mravního, politického atd. subjektu. Záleží totiž velice na tom, zda pod etikou máme na mysli společenské zvyklosti, anebo vázanost všeho lidského života a jednání i myšlení na „normativní skutečnost“ toho, co „býti má“, a to ve všech oblastech individuálního i společenského života.

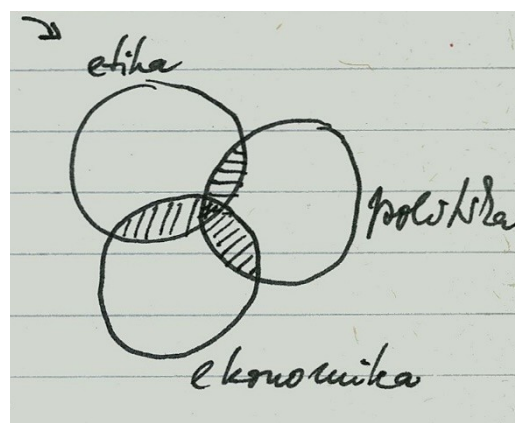
4. III. 89

89/211

Ricoeur ve zmíněném článku kreslí tři navzájem se protínající kruhy, které překresluje:

Z toho, co jsme si vždy připomínali o vztahu filosofických disciplín k filosofii vcelku, je zřejmé, že Paul Ricoeur nemůže mít na mysli filosofické disciplíny, jak ostatně je zřejmo i z toho, že jako třetí disciplínu uvádí ekonomiku, která se obvykle jako filosofická disciplína vůbec nezmiňuje. Jak je možné připustit, že existují velké oblasti ekonomiky

(mimořádně: kdyby šlo o disciplínu, museli bychom správně mluvit o ekonomii!), které nespádají do sféry politiky, a že existují rozsáhlé oblasti politiky, jež nespádají do sféry etiky? Někde tu je *proton pseudos*: ve skutečnosti každé politické rozhodnutí je vždy také rozhodnutím etickým (morálním, mravním) a každé ekonomické rozhodnutí je rozhodnutím politickým (a jako takové zároveň rozhodnutím etickým). Že každé uplatnění, uskutečnění nějakého rozhodnutí má také svou technickou stránku, o tom nemůže být a není sporu. Ale tato stránka



musí být posuzována v konkrétních kontextech, nikoliv tak, že ze všech situací právě tuto technickou stránku vydělíme, osamostatníme a shrneme dohromady, aby vytvořily samostatnou sféru, samostatnou oblast či disciplínu. To právě možné není; a i když to provedeme jen v abstrakci, zatížíme tím své úvahy do té míry, že se nemůžeme v důsledcích vyhnout nejtěžším omylům.

4. III. 89

89/212

Pravda a subjekt

K problému filosofické pisteologie

01 Motivy:

- a) možnost (a nutnost) personální unie křesťana + filosofa: co to je jedno a druhé?
- b) evropský nihilismus a úpadek „religiozity“, víry v „hodnoty“ atd. – a co víra?
- c) politický, nejen duchovní úpadek „Západu“ – koketování s Orientem bez vlastní pevnosti
- d) konec metafyziky a konec religiozity (?)

02 „Původní“ chápání víry – logie a jejich nejužší kontexty (Ebeling, Marxsen).

Důsledky: nutnost rozlišování mezi vírou a reflexí víry. Příležitost pro filosofii: nejen demytizace, ale detheologizace víry – filosofická reflexe.

03 Co se vlastně překládá řeckým slovem „PISTEUEIN“ a „PISTIS“ (a odvozeniny)?

Situace ve SZ: rozhodující texty, o které se chceme opírat. Souvislost „pravdy“ a „víry“. Problém „aktu víry“ – subjektivní a nikoliv subjektivní stránka aktu víry (ovšemže tu selhává objektivizace!).

04 Podmínky a předpoklady filosofického pokusu o chápání víry jako velmi

nezvyklého „fenoménu“: rozvrh filosofické pisteologie. Problém dosavadní filosofické tradice. Ne každá filosofie je schopna „přístupu“ k tomuto tématu.

05 Tradice „předmětného“ myšlení. Vynález pojmů a pojmovosti. Dvě základní charakteristiky pojmového myšlení řeckého typu:

- a) objektivace (-izace) pomocí intencionálních objektů
- b) násilnickost – „uchopování“, „zmocňování se“, „ovládající“, násilně zvládající přístup (obojí je ve vztahu komplementarity)

06 Vliv řecké předmětné tradice (filosofie) na křesťanské chápání víry i na

sebepochopení věřícího. Vnitřní rozpornost a pnutí (napětí) hybným momentem vývoje evropského filosofického myšlení. Theologická konzervativnost: theologie a přírodověda hlavním refugiem a také rezervoárem zbytků mytického, resp. religiozního a metafyzického myšlení.

Mimořádnost přítomné situace jako výzva pro filosofii a filosofy

07 Bez revize filosofického myšlení (tradičního) nelze najít cestu k pochopení víry; bez tematizace „víry“ a práci na

4. III. 89

89/213

tomto tématu se filosofům bude nedostávat silných motivů a inspirace k radikální revizi a reformě. Filosofové (zejména pod vlivem Heideggera) se hodně pokoušeli a pokoušejí reformovat filosofické přístupy tak, že se zabývají uměním a povahou uměleckého díla (neboť právě umění se nejvíc ubránilo – zejména v poezii – „objektivizací“). Téma „víry“ představuje další, neméně významnou příležitost pro filosofii.

- 08 Ffická pisteologie musí být chápána jako filosofická disciplína, tj. jako celá filosofie, jen soustředěná k určitému tématu. Jestliže jejím předpokladem je změněný ffický přístup, znamená to závazek k přestavbě ffie vcelku.
 - 09 Prvním úkolem bude tedy zařazení ffické pisteologie do komplexu všech ffických disciplín. Půjde o disciplínu, která bude zařazena do oboru tzv. první filosofie (ovšem nově pochopené).
 - 10 Celý pokus nemůže být chápán jako něco již na pevných základech stavěného, nebo dokonce postaveného, nýbrž jako myšlenkový experiment. Revize tradovaného pojetí „jistot“ či „jistých východisek“ je nutná. Předložený pokus musí být tedy takto chápán jako „pokus“, jako experiment.
 - 11 Změna a trvání, událostná kvanta, události, událostné dění. Co se mění, když se děje událost. Minulost, přítomnost a budoucnost události. Vnitřní (nepředmětná) a vnější (předmětná) stránka události. Reaktibilita (dvojí); vztah subudálostí a je integrujících superudálostí. Jaké je místo a jaká je povaha aktivity a akcí? Co je subjektem aktivity a reaktibility události? Může to být událost sama?
 - 12 Problém subjektu jako rozhodující pro pochopení aktivity, akce a aktu (všech typů). Problém toho, čím je skutečnost vlastně skutečná. Nedostatečnost dosavadního „ontologismu“ či ontologického přístupu. Nutnost komplexního myšlení ontologicko-meontologického. Problém FYSIS a předpoklad odhalení původního smyslu pojetí LOGU. Nutnost ustavení filosofických disciplín (či rekonstituce, revidovaného ustavení): ffická fyzika (fyziologie) a ffická logika (logologie).
 - 13 Pojetí „toho pravého“ pro každou situaci, každou událost jako výzvy: Pravda jako situační výzva. Nemožnost ffické alethologie. Východisko: pisteologie.
4. III. 89

89-214

David Riesman již téměř před 40 lety (čes. př. 3288, s. 25) takřka prorocky odhadl velkou budoucnost a perspektivu „básnictví a filosofie“ v příštím světě. Neměl ještě pohromadě všechny argumenty, o nichž je jasno dnes, ale zakládal svůj odhad na nahlédnutí nutnosti změny staré „psychologie nedostatku“, narušené, ale stále ještě přežívající ve stadiu „vysokého růstového potenciálu“ (narušené „prudkým nápoem industrializace), a nutnosti jejího nahrazení „psychologií hojnosti“, schopné „marnotratné“ luxusní spotřeby volného času a výrobních přebytků. Riesman říká, že lidé „se musejí“ naučit nacházet zálibu a zábavu v takové činnosti, která sice klade nároky na pracovní sílu, nikoli však na

investice“, a jako příklad uvádí právě básnictví a filosofii (cituje v tom bodě Allana G. B. Fishera dokonce již z r. 1935). – Věc má ovšem také jakýsi háček. Vychází totiž z problematičtějšího, protože nepřezkoumaného předpokladu, že jediná důležitá nebo rozhodující okolnost spočívá v tom, že tvorba básnická nebo filosofická je investičně nenáročná. Na celou věc je zapotřebí se podívat nejen a parte ante, ale také a zejména a parte post. Je tak docela samozřejmé, že básnění a filosofování je také tak naprosto neškodné a bez nároků ve svých důsledcích a následcích, jako ve svých předpokladech a podmínkách? A tady právě je zapotřebí se zabývat i možnými politickými aspekty filosofie, zejména pak politické filosofie. Takové pojetí filosofie, jaké má třeba náš Rádl, které předpokládá, že filosofie musí svou aktivitu myšlenkovou zaměřit tak, aby vyvrcholila v program reformy světa, je nejenom aktivistické, ale za určitých okolností by se mohlo stát dokonce nebezpečným programem. Úvahy je proto třeba rozšířit tímto směrem.

7. III. 89

89/215

1.

Má-li mít tato otázka v mém případě a v případě mně podobných smysl, musí být chápána poněkud odlišně, než je to běžné. A takto odlišně jsem si ji také kladl: má vůbec nějakou váhu, když připojím svůj podpis, je-li má skutečná solidarita s Václavem Havlem a s ostatními tak samozřejmá a předpokladatelná? Koho ještě chci a vůbec mohu přesvědčovat, komu by to nebylo předem jasné? *Vždyť už i vyšetřovatelé se mne v jiných případech (zvědavě) ptali, proč... [připsáno později rukou, pozn. red.]* Musím se přiznat, že jsem podepsal spíš proto, abych byl solidární s těmi, kdo svým podpisem poprvé veřejně protestovali, než protože bych chtěl dosvědčit svou solidaritu s Havlem. O té přece i tak každý ví, a zejména on sám.

2.

Vždycky znovu se pokouším si představit, co asi tak mohou oficiální představitelé udělat v té či oné situaci, jak asi budou reagovat na to či ono. A už jsem si zvykl na to, že to nakonec vyjde všechno jinak, obvykle hloupěji. Československé politické poměry jsou pod úrovní dějin, dokonce pod úrovní dějin komunismu. Dostáváme se na chvost politických proměn v socialistickém táboře. Duch gottwaldovské varianty stalinismu je už definitivně vyvrácen. Nikdo si už dnes nepotřebuje vyjasňovat svůj poměr k této hromadě přežitků, všem je jasno, na čem s tímto režimem jsou. Je těžko odhadnout, jakým způsobem jeho včerejší a dnešní představitelé odejdou, víme jen s naprostou jistotou, že odejít musí a že odejdou. Každým dnem znovu se přesvědčujeme, že nemohou dělat leč chyby; ať dělají cokoliv, vždycky se všechno obrátí proti nim. Kdyby jim šlo o naši společnost, a nikoliv jen o ně samotné, odešli by rozumně sami.

7. III. 89

89/216

3.

Relativně nejméně politických zkušeností mají v řadách potenciální politické opozice reformní komunisté, většinou vyloučení nebo vyškrtnutí ze strany. V posledních dvou desetiletích až na nečetné výjimky neprokázali ani schopnost aktivního odporu, natož připravenost ke skutečné politické práci. Dnes se orientují, jak to vypadá, spíš na dosažení politické rehabilitace než na spolupráci, s jinak politicky orientovanými demokraty. Nejnověji jsme slyšeli z úst jejich čelného představitele, že chtějí nadále vycházet z toho, jak bylo (= v únoru 48) rozhodnuto o moci a že proto musí být o dalším vývoji naší společnosti zase rozhodnuto nejprve ve straně. Nejsem politik, ale jako politicky orientovanému filosofovi mi je jasné, že budoucnost našich národů dnes nejméně ovlivní, zda se podaří vytvořit demokratickou frontu všech, kdo jsou připraveni demokratické principy domýšlet a prakticky dotahovat až do sociálních důsledků. Uznávám totiž za socialismu jen až do sociálních a hospodářských důsledků dovedený demokratismus, kdežto zcela odmítám každý socialismus nedemokratický

a protidemokratický jako falešný a scestný). Chtěl bych proto položit stejnou otázkou dvěma adresátům. Jste vy, kteří se považujete za revoluční socialisty nebo reformní komunisty, ochotni upřímně a v duchu rovnoprávnosti politicky spolupracovat na nezbytné společenské a politické obnově našich zemí se všemi demokraty, připravenými domýšlet konsekventně svůj demokratismus? A jste na druhé straně vy, kdo se považujete za demokraty, připraveni brát vážně sociální a hospodářské důsledky demokratického uspořádání společnosti a spolupracovat s komunisty, přijímajícími bez výhrad a bez odkladů Helsinky a oba mezinárodní pakty o lidských právech? *Na této otázce záleží ne-li vše, tedy hodně.* [připsáno později rukou, pozn. red.]

89/217

Otázka politické filosofie, a především otázka její filosofické legitimacy je základní otázkou, podle jejíhož řešení lze posuzovat filosofy i jejich filosofické soustavy. Vycházíme-li z předpokladu (či spíše postulátu), že filosofie nesmí ztratit svůj vztah k celku, pak buď každá filosofie musí být již od samotných základů budována a dokonce hned konstituována jako k politice se vztahující a jistým způsobem politické (jak tomu např. bylo u Hérakleita, kde už jeho pojetí ohně, rozporů, boje protikladů atd. bylo zároveň „ontologické“ a zároveň politické) anebo musí vyloučit politiku jako pouhé zdání, nedůležitou, okrajovou, epifenomenální skutečnost či polo-skutečnost apod. (tak to nejen s politikou, ale se vši každodenní zkušeností udělal zase např. Parmenidés). To zároveň znamená, že z hlediska filosofie, která bere politiku do rámce celku, k němuž se vztahuje, je každá jiná filosofie (filosofická soustava), která politiku (nebo cokoliv jiného) z tohoto rámce vylučuje, omezená a omezující, tj. je to filosofie necelá, jen částečná, parciální – a musí k ní tudíž být neméně kritická než ke každé odborné vědě. Svým způsobem lze v oněch filosofických sebepojetích, jež se omezují na jistou oblast, přičemž vše ostatní vylučují jako neskutečné nebo zanedbatelné, vidět jakýsi předobraz či počáteční, ještě nevytříbenou a nevyjasněnou formu vydělování odborných věd z celku, jímž je (ovšemže v rámci chápání a znalostí, jež jsou v dané době k dispozici), zpočátku a původně filosofie. Tato původní filosofie je jistě nedokonalá, ale znamená významný průlom do myšlení mytického, které skutečnost bere vážně, jen pokud se přimyká k archetypům. Nepolitická filosofie tedy v tom smyslu je poklesem zpět k jistým prvkům mytického myšlení.

Blízkost a jistá příbuznost židovského i řeckého překonávání mytického myšlení může být viděna také v jejich jakémisi „realismu“ (i když ten termín je velmi ošidný, zejména etymologicky). Přesněji řečeno jde o prolomení subjektivismu, který vlastně ještě i na lidské úrovni zůstává stále uzavřen v rámci osvětí a nenašel cestu ke skutečnému světu: staro-izraelské myšlení podobně jako starořecké myšlení proráží uzavřenost tohoto subjektivismu a chce se vztáhnout ke skutečnému světu jako k celku – a v jeho rámci ke všemu skutečnému. Prostředky tu jsou různé: zatímco staroizraelské úsilí zůstává v podstatě u zaběhaných prostředků mytických, tj. u narativity, řeční myslitelé pracují s obrovským, světodějným vynálezem, totiž s pojmovostí a s pojmy. Zatímco však řecké pojmové myšlení starou mytičnost jen racionalizuje, ale její základní orientaci nechává nejen nedotčenou, ale pokračuje v ní dál, zavádějí staří Izraelci (zejména proroci) do narativity, převzaté od mýtu, rovněž světodějný vynález jakýchsi anti-archetypů, čímž situaci a perspektivy člověka jako bytostí žijící už nikoliv ve svém subjektivním světě či spíše „osvětí“, nýbrž „na světě“ (čeština dovede rozlišit „ve světě“ a „na světě“!) pronikavě mění. Svět, který se otvírá pojmovosti a pojmovému myšlení řeckého původu, ještě stále není „celým“ světem, protože v něm není „pojata“, tj. pojmově uchopena (a to z podstaty řeckého typu pojmovosti) jeho „pravá budoucnost“, nýbrž nanejvýš jeho budoucnost nepravá, tj. odvoditelná či vypočitatelná z přítomnosti a z minulosti. V tom smyslu filosofie, která se chce dobra své „původnosti“, musí asimilovat, do sebe vintegrovat něco z oné židovské tradice.

Reaktivita události je závislá na ustavení subjektu události, neboť jen subjekt je schopen uvádět ve skutečnost akce (a každá reakce je zvláštním typem akce). Je to tedy vždycky subjekt, který na něco reaguje, navzdory tomu, že žádná reakce ani akce není uskutečnitelná leč prostřednictvím aktuálně se dějící události resp. prostřednictvím těla události. Základním typem reakce je reakce jedné události na druhou (přesně: reakce subjektu jedné události na vnějšek události jiné). Pro běžného pozorovatele se tento případ redukuje na reakci jednoho pravého jsoucna (navíc chápaného jen jako tělo) na nějaké vnější skutečnosti (jež ostatně vůbec nemusí být pravými jsoucnými, nýbrž třeba jen aglomeráty, vnitřně nesjednocenými útvary apod.). Druhým typem je reakce jedné události na „vnitřní prostředí“ události jiné, jinak řečeno: zařazení či zapojení subudálosti do rozvrhu nějaké superudálosti. (Tady má značnou důležitost nahlédnutí, že každá superudálost je konstituována resp. spolukonstituována spoluprací všech příslušných subudálostí, že tedy není původnější než on, ovšem s výjimkou LOGU oné superudálosti; zmíněný druhý typ tedy nutně předpokládá vnímavost a tedy „reaktivitu“ subudálostí vůči LOGU superudálosti již ve chvíli, kdy ona superudálost nejenže dosud není skutečná, kdy se ještě neděje, ale kdy se ještě dokonce ani v budoucnosti, tj. nepředmětně, nepřipravuje ke startu, což poukazuje na čtvrtý typ. Třetím typem je reakce subjektu na jiné subjekty (ne tedy jen na vnějšek jiných událostí, ani jen na vnitřek jiných událostí). A čtvrtým typem je vnímavost události (eventuelně subjektu) na LOGOS události (případně i LOGOS, událost přesahující).

Jestliže budeme chápat FYSIS nějaké události jako rozvrh či plán, jímž se tato konkrétní událost spravuje (což je možné jen za předpokladu co nejužší spolupráce s LOGEM příslušné události, zajišťujícím integritu, vnitřní sjednocenost události, tj. odpovědným za sebranost, shromážděnost jednotlivých fází či momentů událostního dění v celek v, jednotu), pak tu musíme řešit dvojí základní problém. Prvním je otázka vyvolání a vyvolanosti události ve skutečné dění: událost, která ještě „ničím není“, je vyvolána v dění, v „život“ – takže nemůžeme předpokládat ani její schopnost akce a aktivity (neboť ještě není, neexistuje). Druhým problémem je vnímavost již probíhající události k jejímu vlastnímu LOGU a k její vlastní FYSIS. Pokud jde o FYSIS, má to svou zvláštní důležitost pro celou problematiku těla a tělesnosti. Pokud jde o LOGOS, má to zase zvláštní význam pro schopnost vlastní reintegrace událostního dění v situacích, kdy je tato integrita (původní) nějak narušena, pozměněna nebo postavena před nutnost se nějak pozměnit. První problém úzce souvisí s na první pohled docela jiným problémem, totiž jakým způsobem je vyvoláván a vyvolán k ex-sistenci subjekt, který není součástí ani složkou dějící se události (a ovšem ani příslušného těla). Máme tu vlastně dvojí typ čehosi pozoruhodně podobného či spíše „analogického“. Nejprve tu je výzva, oslovení, vyvolání – a odpověď na toto oslovení a vyvolání je vlastně tím, co je oslovováno, neboť před onou odpovědí tu ještě není nic, co by vůbec nějak odpovídat mohlo. Jednou je onou odpovědí start událostního dění, podruhé ex-sistence subjektu. Je třeba zvážit, jde-li pokaždé o jinou výzvu (a proto i jinou odpověď), anebo zda výzva je táž, jen odpověď dvojí.

89-221 až 225

11. III. 89

Příprava na 13. 3. 89 – Filosofie ve vztahu ke státu a ke společnosti

- 1 Filozof nežije jen ve společnosti, ale v politické společnosti, to jsme zdůrazňovali od počátku. Ale politická společnost je stále jen druhem, typem společnosti; není to stát. Rozlišování mezi státem a společností je poměrně nedávné; rozhodujícím způsobem je učinil závazným tématem Hegel (před ním jde spíš o ojedinělé náznaky).
- 2 Dnešní kritické přístupy k této problematice jsou takřka bez výjimky postaveny na odmítnutí Hegelových koncepcí. Hegel neuznává nic jednotlivého, a tedy ani jednotlivce za plně skutečné(ho), ale na počátku vidí „substanci“, která se jakožto duch abstraktně ozvláštňuje v podobě mnoha osob, tj. rodin nebo jednotlivců (rodina je pro Hegela jen jedna osoba!). Tato mnohost osob nemá za cíl absolutní jednotu, nýbrž právě svou zvláštnost, a tak ona „substance“ ztrácí své duchovní určení (sittliche Bestimmung), zatímco ony „osoby“ se stávají samostatnými extrémními (!), majícími zvláštní zájmy. Teprve totalita souvislostí mezi nimi, která se v sobě rozvinula) ustavuje stát jakožto občanskou společnost („die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhanges ist der Staat als bürgerliche Gesellschaft oder als ausserer Staat“ – § 523, Enc.).
- 3 Hegel vlastně ztotožňuje občanskou společnost se státem, ovšem pod jednou podmínkou, totiž že dojde k sjednocení dvou principů, totiž principu rodiny a principu občanské společnosti. To konkrétněji řečeno znamená, že základem státu se musí stát – podobně jako je tomu u rodiny – pocit lásky (Gefühl der Liebe), ale spolu s druhým principem, totiž principem vědoucího a ze sebe činného chtění, díky kterému se státu dostává formy uvědoměné obecnosti. A tak lze stát charakterizovat jako duchovní substanci, vědomou si sebe (die selbstbewusste sittliche Substanz – § 535) a tedy chtějící pro sebe to (to) rozumné (welche ... für sich dies Vernünftige will).
- 4 Rozhodujícím krokem od občanské společnosti ke státu je vznik státní subjektivity (Hegel dokonce mluví o „die wissende Subjektivität“ – dtto); stát ví sám sebe a ovlivňuje sám sebe – a je tedy subjektivitou, a jako skutečnost je individuem (§ 537), čímž překonává pouhou občanskou společnost jako množství individuí a tím sám extrém jednotlivosti.

- 5 Ve státě tedy získávají jednotlivé „osoby“, do nichž se rozpadla původně jednotná mravní substance, znovu své sjednocení jakožto sebe si vědomá mravní substance a tak dosahují svého duchovního určení. V tom smyslu pak Hegel mluví o státě jako o živoucím duchu vůbec (*lebendiger Geist schlechthin*) a jako o organizovaném celku, v němž jsou zvláštní účinnosti nikoliv už rozděleny, ale pouze rozlišeny, neboť právě proto, že vycházejí z jediného pojmu (byť nikoliv nutně uvědomovaného) skrze rozumnou vůli, tento pojem (a tím sám stát) trvale vytvářejí jako svůj rezultat. (§ 539, poslední věta až ve 3. vydání!)
- 6 Hegel proto nutně odmítá myšlenku rozdělení mocí, ale je ochoten připustit pouze rozčlenění (*die Gliederung der Staatsmacht*), dané ústavou. Jen tak může totiž být zajištěna účinnost vlády a jejich zvláštních odvětví (*die Wirksamkeit der Begierung und ihrer besonderen Zweige*) a ochráněna proti jejich nahodilé subjektivitě, jakož i proti subjektivitě jednotlivců státní moci se tak stává existující spravedlností, tj. skutečností svobody (*die existierende Gerechtigkeit als die Wirklichkeit der Freiheit in der Entwicklung aller ihrer Vernünftigen Bestimmungen, dtto*).
- 7 Proti „vnitřní svobodě“ (subjektivní) zdůrazňuje Hegel svobodu objektivní nebo také rozumnou; ta je možná jen v moderních státech (§ 539, s. 438). Její uskutečnitelnost je podmíněna tím, že je obětována každá partikularita: té se týkají právě omezení, neboť partikulární či „vnitřní“ svoboda zůstává zajatcem přirozenosti, libovůle a svévole. Tak proti partikulární subjektivitě je postavena subjektivita vyšší, a tou je vláda jako organická totalita (§ 542), která rozvinutím pojmu dosahuje jeho nekonečné jednoty se sebou samotným v podobě vše podržující a uzavírající vůle státu: a tou může být jen knížecí vláda moci (*die fürstliche Regierungsgewalt*).
- 8 Ústavou rozvinutého rozumu je proto ústava monarchická, všechny ostatní ústavy jsou nižšího řádu ve vývoji a uskutečnění rozumu. Povaha ústavy však není věcí volby, ale právě naopak věcí vývoje (*notwendige Gestaltungen in dem Entwicklungsgange* - § 544), který začíná demokracií, přechází v aristokracii a vrcholí monarchií (*dtto*). V dokonalé státní formě nespočívá její subjektivita na tzv. mravní osobě, ale ani na závěrech vycházejících z většiny, ale na vůli jediného uzavírajícího a rozhodujícího se individua (§ 542).
- 9 Pokusme se proti tomuto pojetí, které v marxistickém rouše převládlo nad původní demokratickou orientací Marxovou, postavit příslušné antiteze, odpovídající našim východiskům a naší myšlenkové orientaci.

Neobracíme se tím nikterak jako mrtví k mrtvým, neboť Hegel není mrtvý, za druhé není „náš“, a za třetí snad nejsme mrtví ani my.

- 10 Především odmítáme vycházet z předpokladu jakési původní integrované substance (a také s opravou podle *Ph. d. G.*, z původního integrovaného „subjektu“ v Hegelově pojetí), která se ex post a pouze instrumentálně rozpadá na jednotlivé „osoby“, aby mohlo být dosaženo nové jednoty v „pojmu“, tj. totality na vyšší úrovni. Původ plurality ve světě uznáváme také my jako závažný problém, ale klademe jej na ontologicky (resp. meontologicky) základnější rovinu, než je rovina společenská a politická. Pluralita politické společnosti náleží mezi její „elementární“ danosti a je tedy primární, nikoliv sekundární.
- 11 Organická jednota představuje jen jeden typ jednoty a její zkoumání náleží do filosofické fyziky (fyziologie). Naproti tomu ve společnosti jde o společenství sociálních subjektů, jejichž individualita není produktem žádné původnější jednoty; LOGOS v politické společnosti se uplatňuje nikoliv prostřednictvím FYSIS, ale prostřednictvím vědomí, strukturovaného jazykem, tedy „nepřirodně“, „nepřirozeně“.
- 12 Proto ani rodina, tím méně pak kmen, národ, třída, lid, člověčenstvo nemohou představovat žádné vyšší „subjekty“ či „osoby“, v jejichž zájmu by směly, či dokonce musely být potlačovány jejich zvláštnosti. Ale normou nejsou a nemohou být ani tyto individuální zvláštnosti, event. příslušné omezené zájmy, nýbrž společnost (a zvláště politická společnost) je tu lidmi organizována, pořádána proto, aby podle kritérií vyšších, obecnějších zájmů bylo možno rozlišovat mezi zájmy oprávněnými a neoprávněnými (event. více nebo méně oprávněnými).
- 13 Základním kritériem oprávněnosti však nejsou ani společné zájmy nějakého společenství, neboť to je jen malý krok od užšího subjektivismu k subjektivismu širšímu. Jak jednotlivý život, tak život společenský, veřejný musí být vposledu měřen nikoliv omezenými zájmy, nýbrž zájmy neomezenými, jež jsou sourodé s vyvolaností a povolností jednotlivých lidských subjektů.
- 14 Proto ani sama společnost, ať jakkoliv pojatá, a tím méně stát, mohou, resp. nemohou být chápány jako subjekty jejich relativní zorganizovanost či sjednocenost je ustavičně znovu zjednávána aktivitou skutečných subjektů, jimiž jsou lidé-jednotlivci. Jestliže vůbec lze mluvit o společnosti nebo státě jako o nějakém duchovním určení nebo metaforicky o „duchu“, pak jen s tím vědomím, že takový duch či duchovní určení může leda oslovovat jednotlivé lidi a být jimi, tj. prostřednictvím jejich aktivit a vůbec života, uváděn v život.

- 15 Protože však společenské instituce a různá zřízení, nejnověji však zejména stát, mají tendenci si podmaňovat a podřizovat jednotlivé lidi, jejich života, jejich aktivity, ačkoliv původně jsou lidskými (společenskými) produkty, musí lidé stát na stráži a být na pozoru před možností nového typu zotročení, které by mohlo být daleko účinnější a trvalejší než klasické zotročení raba pánem. To, co dialekticky platí o vývoji vztahu mezi pánem a rabem, jak to známe z Hegelovy *Ph. d. G.*, by nemuselo samozřejmě a nutně platit takto „optimisticky“ pro vztah emancipovaného státu k jemu podřízené společnosti.
- 16 Tzv. objektivní svobodu musíme zásadně podříditi a podřaditi svobodě „vnitřní“, ovšem s jistými korekturami. O svobodě nemůže být řeči tam, kde není subjekt, nýbrž kde jsou jen události a událostné dění. Teprve s emancipací subjektu z událostného dění je založena ona vnitřní svoboda, a to právě jen jako svoboda subjektu. A tato svoboda je založena spolu se samotným subjektem vyvolaností a povolností subjektu k aktivitě (či aktivitám), jež mají a mohou dosáhnout něčeho, co nemůže být dosaženo a subjektivním děním, ani pravým, natož nepravým, tj. žádným (ani dějinným) procesem. Teprve uplatňováním této svobody, k níž je (jm.) povolán subjekt je umožněna a založena vůbec historie, tj. dějinnost dějin.
- 17 Stát náleží k dějinným produktům, jež se mohou za určitých okolností a podmínek stát užitečnými nástroji v rukou subjektů při plnění jejich poslání, které však za jiných okolností, tj. když se vymknou svému určení pouhého nástroje, mohou ohrožovat lidské pokolení, samy dějiny a jejich poslání, které však za jiných okolností, tj. když se vymknou svému určení pouhého nástroje, mohou ohrožovat lidské pokolení, samy dějiny a jejich skutečné (jedině skutečné) subjekt, svob. lidi.
- 18 Pro filosofii samotnou z toho vyplývá následující: protože každá politická situace a situovanost spadá pod základnější strukturu, již je situace a situovanost mravní, platí pro ni totéž, co pro tuto druhou. Také zde máme a musíme rozlišovat ono základní čtvero: politický subjekt, objektivní stránku politické situace, eventuelně nějaký konkrétnější politický „předmět“, předmětnou politickou skutečnost, dále politickou aktivitu jakožto základní hybný moment politické situace (zatímco setrvačností představují jen hybný moment sekundární, odvozený z jiných, předcházejících akcí a aktivit), a posléze to, co za dané politické situace a v ní býti má, tj. to právě v této situaci.

- 19 A nyní tu máme otázku základní a rozhodující důležitosti: kam patří stát, jakého druhu složkou této situace je stát? Stát sám se na nás jakožto na občany, ale i jako vůbec na lidi obrací jako autorita, jako vyšší instance, které musíme být poslušni a již se musíme podříditi, Stát má, jak už dlouho vidíme, silnou a takřka nezastavitelnou a nepřekazitelnou tendenci se sám stavět na místo, které náleží tomu, co v dané situaci „býti má“ a co má být respektováno, čeho máme být poslušni. Ale toto místo mu nezáleží právem. Právě naopak je dokladem velmi zhoubného vývoje událostí a osudů lidské společnosti, když stát nabývá nejen faktického, mocenského vrchu nad společností, která si jej původně vytvořila pro své cíle a potřeby, ale když dokonce simuluje samu mravní a duchovní instanci (dokonce jen i myšlenkovou, vědeckou nebo filosofickou, theologickou atd. instanci).
- 20 Náleží k stěžejním úkolům filosofie a filosofů, aby střežili pravost pravého (tj. to, aby se myšlenkově i v životní praxi pravé vyjevovalo jako pravé a aby se nic, co pravé není, jako pravé nejevilo, aby pravost nepředstírané pravosti pravého, ale aby nikdy nepřestávala vykonávat své kritické funkce) a to ve službách toho pravého, které však nikdy nemá prostě k dispozici a jímž nevládne). Proto konflikt mezi filosofií a státem je vždy ukazatelem deprivace a depravace státu, i když nemusí být spolehlivým ukazatelem pravosti filosofie. Stát je *in philosophicis* vždycky nekompetentní; stát který fušuje do filosofie je eo ipso státem špatným a na špatných, zlých cestách, společnosti nebezpečných.

ad: školství

- 1 Zrušit ideologický monopol: odluka „ideologie“, „světového názoru“, vůbec „ducha výchovy“, ale také filosofie a odborných věd atd. od státu. Stát musí být ve věci názorů, myšlenkových sporů, vědeckých koncepcí a diskusí mezi nimi přísně neutrální, tj. musí respektovat skutečnou pluralitu všeho druhu přesvědčení. Ani učitelé, ani žáci nesmějí být vybíráni a hodnoceni podle svých přesvědčení, ale pouze podle schopností – ze strany státu a úřadů. Naproti tomu je nutno otevřít možnost pluralitního rozdělení, diferenciací škol, aby si rodiče mohli vybrat pro své děti takové školy, které odpovídají jejich pedagogickým záměrům. (Tj. je třeba zrušit stav, kdy celé školství bylo vyvlastněno společností a bylo privatizováno, tj. podrobena jedné ideologii a jedné straně.)
- 2 K tomu cíli je nutno revidovat řadu zákonů, počínajíc ústavou a zejména např. novelizovat vysokoškolský zákon, který už po Helsinkách a po ratifikaci obou paktů v rozporu s nimi kodifikuje monopol marxismu-leninismu. Je třeba uvést v život vše, co vyplývá již ze smyslu Deklarace, ale zejména ze Závěr. aktu v Helsinkách a z obou mezinárodních paktů – a nechat společnost, aby si iniciativně uspořádala školství podle svých pluralitních potřeb. Diferencované školství musí být kontrolováno jen po odborné stránce a co do objektivních výsledků, nikoliv ideologicky.
- 3 Je třeba znovu důkladně promyslet a prověřit i revidovat koncepci tzv. jednotného školství. Je to zajisté věc nesnadná a komplikovaná, a proto musí být řešena samotnou společností a nikoliv centralizovaně státně-mocensky. Je to tedy věcí diskuse, a to veřejné diskuse, a nikoliv administrativních opatření (ostatně většinou polokompetentních anebo vůbec nekompetentních).
- 4 Školy samy o sobě (na všech úrovních) nemohou ovšem být neutrální nebo indferentní, protože to odporuje pedagogickým principům (dnešní stav však pod povrchem nepřesvědčivé ideologičnosti působí ve skutečnosti v tomto indferentním a k indferentnosti a myšlenkové a duchovní laxnosti, desinteresu a inferioritě vedoucím smyslu). Na různých školách musí proto působit různě, ale osobně přesvědčivě a charakterně orientovaní pedagogové.
- 5 Pouze s několikaletou přestávkou koncem šedesátých let je uplatňována tu větší, tu menší diskriminace v přijímání studentů na střední a zejména vysoké školy (výjimky existovaly jen tam, kde zájem o obor byl tak malý, že byli přijímáni takřka všichni jen trochu schopní

uchazeči). V důsledku toho jsou v naší společnosti desetitisíce občanů, kteří nemohli dosáhnout úrovně vzdělanosti, jaká jim byla přístupná vzhledem k jejich nadání. K tomu přistupuje mnoho dalších, kteří prostě o vzdělání ztratili z nejrůznějších důvodů zájem, i když jim nadání vůbec nechybělo. Na druhé straně vystudovali neregulárně tisíce studentů, kterým potřebné nadání a pak i vzdělání chybělo. V důsledku toho je počet polovzdělanců v naší společnosti obrovský, v každém případě větší než v řadě jiných pokročilých společností. Také úroveň škol všech stupňů se povážlivě snížila. Po desetiletí byli upřednostňováni studenti s dobrou pamětí před dobře myslícími. Atd. S tím vším je nutno alespoň dodatečně ještě něco podnikat. Na prvním místě je třeba liberalizovat podmínky k ustavení osvětových, sebevzdělávacích, zájmových, ale i vysloveně odborných společností a spolků, které budou prostě vycházet vstříc skutečným společenským zájmům a nebudou nadále chápány jako převodové páky. Mnohé takové společnosti by za příznivých vnitřních a vnějších okolností mohly do budoucna představovat významnou základnu a zázemí různým typům experimentujících škol, nezávislých na nivelizovaném veřejném školství a eventuálně schopných stimulovat i jeho další vývoj.

- 6 Z daní všech občanů jsou dotovány nejrůznější organizace a instituce, které ve skutečnosti byly společností expropriovány a učiněny soukromou zájmovou doménou vládnoucí strany (resp. jejího vedení). Všechny tyto spolky a organizace je třeba a rovněž znovu zespolečenštit a pluralizovat – a to zejména z hlediska pedagogického (Junák, Sokol, Orel, DTJ, YMCA, YWCA atd. atd. – bylo jich mnoho desítek a jako rodiče dětí, tak děti samy si mohl vybírat). Zvláštní odpovědnost by tu měla být znovu svěřena církvím a náboženským společnostem, které mají více zkušeností hlavně s mravní výchovou (i když i tu nastal povážlivý pokles a úpadek – ten by se však právě touto formou mohl překonat a napravit) řešení nemůže být jen administrativní: občané sami by měli určit, kterým organizacím a na jaké cíle by měla předem určena část jejich daní připadnout.
- 7 Před časem jeden náměstek ministra školství (Podroužek, myslím) řekl (vyšlo to v RP), že u nás máme nejnižší procento středo- a vysokoškoláků z celého tábora, a že ještě na velkém procentu míst (funkcí) s předepsaným středo- nebo vysokoškolským vzděláním sedí lidé bez potřebného (předepsaného) vzdělání, zatímco mladí absolventi po léta pracují na místech, kde vzdělání jejich úrovně není ani zapotřebí. Jak je tomu dnes, po takových 7-8 letech? Jak vypadá srovnání se západoevropskými zeměmi?
- 8 Celá desetiletí platí pro přijímání na střední a vysoké školy tzv. plánované počty (na oborech, které jsou přednostním předmětem zájmu, to působí jako numerus clausus). Tady je třeba provést

- důkladnou reformu. Před námi jsou roky, kdy nekvalifikované nebo méně kvalifikované práce bude stále ubývat. Zájmem celé společnosti je zvyšování jednak průměrné vzdělanosti, jednak počtu mimořádně talentovaných specialistů. Proto nadále musí představovat přijímací zkoušky jen nejhrubší síto, které zachytí mladé lidi, kteří se zjevně a mimo veškerou pochybnost na studium nehodí. Další síta musí představovat zkoušky. Je absurdní negativně hodnotit profesora za to, že procento těch, kdo neprojdou, je vysoké. Může to být právě proto, že byli špatně vybráni, zatímco ti praví nebyli přijati. Náprava musí spočívat v tom, že bude přijato mnohem víc kandidátů studia, než kolik jich dostuduje. Dosud bylo většinou rozhodující se na vysokou školu dostat, dostudovat už nebyl takový problém ani pro méně nadané.
- 9 Neměla by být věnována tak velká pozornost jednorázovým okolnostem, jako je momentální nepřipravenost, nesoustředěnost, psychické výkyvy atd. atd. , a také jednotlivé zámky. Je nesmysl rozhodovat o dalším možném studiu na základě průměrných známek apod. Je známo, že velmi dobří absolventi střední školy s vynikajícím průměrem jsou často mnohem méně vhodné pro vysokoškolské studium než ti, jejichž známky zdaleka nebyly tak dobré, ale kdo projeví už na střední škole mimořádný zájem a talent určitým směrem. Prostě: přijímací zkoušky by měly vyřadit jen ty, o nichž lze mít jistotu, že na vysoké škole neuspějí, zatímco všichni ostatní by měli dostat příležitost a – eventuelně pak propadnout. Není třeba přihlížet nějak k okolnostem, které mohou jen momentálně ovlivnit průběh vzdělání a studia – vše se ukáže spíše dlouhodobě.
- 10 (ještě ad 03): Od 50. let je školství periodicky zmítáno nejrůznějšími, často navzájem protichůdnými tendencemi a reformami na základě povrchně a zbrkle prováděného výzkumu – vývoj „ode zdi ke zdi“, který má neblahý vliv na celý život dětí a žáků, kteří určitou podobou školství museli projít. Je třeba se vrátit k starším zkušenostem u nás rozvinutého (kdysi) pokusného školství, kde senové projekty ověřovaly dlouhodobě na malém vzorku dětí a žáků (případně studentů) Zkrátka: je třeba experimentovat, ale upustit od předsudku, že se musí experimentovat „jednotně“ pro celou generaci. Rozrůzněnost v typech a zásadách škol umožní také rodičům i žákům (studentům) si vybrat školu nejvhodnější, odpovídající založení žáka. Společnosti bude záležet na výsledcích, nikolivna jednotnosti způsobů, jak se k výsledkům dojde.
- 11 Reforma se ovšem bude muset podstatně týkat také a zejména toho, co vlastně se od žáků a studentů bude žádat, a to jak při zkouškách, tak po dokončení studia. Tak např. by mělo být naprosto všem jasné, že ve většině případů je memorování a nadměrné spoléhání na paměť na škodu. Paměť počítače nahradí mnoho lidí s dobrou pamětí. Je třeba si pamatovat důležité věci (spíše než pamatovat je třeba si osvojit

přístupy, metody atd.), je třeba se naučit vhodně kombinovat a především tvořivě, s fantazií a celkovým rozhledem vymýšlet a přemýšlet, pak zase ostře kriticky prověřovat atd. Student musí vědět, kde potřebné informaci rychle najde nebo získá, ne si je chtít pamatovat. To však zároveň vyžaduje příslušné zvýšení úrovně pedagogů, kteří si své povinnosti (zejména právě u nás) ulehčují tím, že nepracují spolu se studenty a nechtějí se jimi nechat zaskočit otázkami, na které jsou nepřípraveni, ale vyžadují jen memorování učebnic atd.

- 12 Nejlepší žáci resp. zvláště vysokoškolští studenti musí být v co největším možném počtu posíláni na zahraniční vysoké školy (a proto musí být náležitá pozornost věnována cizím jazykům). Zvláště studenti filosofických oborů mají dostávat příležitost o prázdninách jezdit do příslušné ciziny, neboť později budou vyučovat další – dnes je to hrůza, slyšet profesory jazyků mluvit cizím jazykem, jemuž vyučují. A totéž pak platí pro profesory cizích jazyků, kteří nutně potřebují každým rokem obnovovat a oživovat svou zběhlost a jazykovou úroveň v cizině.

Myšlenka nezadatelných lidských práv (a svobod) je eminentně evropská, a chceme-li to upřesnit, můžeme říci, že nemohla vzniknout a být formulována bez pozadí křesťanské tradice. Zároveň však musíme v tom ohledu provést dvojí korekturu. Předně došlo k jejímu vykrystalizování a k její formulaci v době, kdy křesťanství jako historický jev začalo procházet svou největší krizí od dob, kdy muselo brzo po svém vzniku zápasit s gnózí. Prekérnost tu spočívala zejména v tom, že ještě víc než v případě gnóze tu bylo křesťanství konfrontováno s výsledky svého vlastního působení, neboť sekularizace, jak ji známe z evropských dějin, nejen že není myslitelná bez křesťanských zdrojů, ale je vlastně přímým důsledkem působení křesťanství (a protože křesťanství jako každý dějinný jev je velmi komplexní záležitostí, musím dodat: důsledkem toho nejhlubšího a rozhodujícího, co křesťanství vneslo do evropských dějin). – Ale ještě jednu korekturu musíme udělat. Samo křesťanství je – jako historická skutečnost – mohutnou synkrezí prvků, které po dlouhé věky spolu koexistují, ale které spolu souvisí více méně náhodně resp. kontingentně. V tom smyslu je historické křesťanství spíše evropským produktem než základem, bází evropského vývoje. Nepochybně to je produkt, který zpětně neobyčejnou silou ovlivňoval duchovní a kulturní vývoj evropských národů, ale sám o sobě nemůže být jednoznačně považován za cosi počátečního, principiálního, původně rozhodujícího. Pro myšlenkový vývoj křesťanství je příznačné ustavičné, byť jednou ostřejší a podruhé tlumenější napětí, které je vede zároveň v přijímání a ovládnutí, zároveň však k odmítání a až násilné deformování řecké tradice. To nám naznačuje nutnost se ohlížet po starších kořenech.

Žijeme dnes v mimořádném dějinném okamžiku – a nevím, jak dlouho to ještě potrvá. Studená válka, jak se zdá, s konečnou platností odchází, krom šílenců nikdo válku nechce a nic si od války neslibuje, sněhy tají, ledy praskají – a tak se musíme připravit na zátopy. Přírodní podobenství se však málokdy hodí k výkladu ději, a nejméně už k výkladu aktuálního vývoje. Pokusme se proto podívat se na dnešní situaci v kontextu dějinném a nikoliv prizmatem metafor, převzatých z přírodního dějství. – Nemyslím však především na tento celoevropský a světový kontext, ale na naši vlastní situaci v něm. O společenskou a politickou reformu socialismu jsme se pokusili před dvaceti lety za velmi nepříznivých okolností vnitřních i zejména vnějších. Dnes jsou zejména ty vnější okolnosti nesrovnatelně příznivější, ale vnitřní situace je po některé stránce horší, po jiné přímo katastrofální. Na nový pokus o reformu nejsme vlastně vůbec připraveni. Vnější vzato se otevřela příležitost k něčemu, co tu od února 1948 ještě nebylo (i ve srovnání se situací po XX. sjezdu KSSS). Ale všechno nasvědčuje tomu, že důsledky vojenské a politické intervence z r. 1968 byly mnohem zhoubnější než důsledky únorového převratu 1948. Musíme si otevřeně přiznat, že sice jsme téměř všichni jednotni v tom, že současný režim odmítáme s odporem, že však nevíme dost dobře, co bychom měli chtít pozitivně. V tom směru jsou naše představy velmi vágní a mlhavé. Tak vzniká nebezpečí, že promarníme obrovskou příležitost, která se nám otvírá třeba jen v těchto několika letech či jen měsících, i když pochopíme, že to příležitost je a že jsme takto dějinně jedinečně postaveni před výzvou, na kterou bychom měli, na kterou musíme odpovědět.

Často se – zejména oficiálně u nás – opakuje fráze, že práva jsou neoddělitelná od povinností, a má se s problematickou samozřejmostí za to, že ty povinnosti musí být chápány jako povinnosti vůči státu, eventuelně vůči společnosti, která je ostatně stejně prezentována – a jak se má za to, zcela legitimně reprezentována – státem. Ale právě zde je nutností důkladné rozlišování. Jestliže to není společnost (a ještě méně stát), kdo udílí jednotlivci jeho práva, pak to není a nemůže být ani společnosti (a tím méně stát), kdo tato práva omezuje nebo vyvažuje nějakými povinnostmi. Má-li občan nějaké povinnosti vůči své společnosti, pak je také třeba vždycky upřesnit povahu konkrétní povinnosti. Není pochyb o tom, že občan je za společnost, v níž žije, vždycky odpověden (a ovšem musíme mít také na paměti, že nikdy není tím jediným, kdo takovou odpovědnost nese, ale že ji nese spolu se všemi ostatními občany). To však vůbec neznamená, že je odpověděn ve všech případech a v plném rozsahu také vůči této společnosti a před ní. Mezi státně uzákoněnými povinnostmi občana a mezi jeho nezadatelnými právy není přímé souvislosti a nemůže být také řeči o nějaké vyváženosti nebo o nějakém vyvažování. Nezadatelná práva jsou nezadatelná, to znamená nerelativizovatelná žádným ohledem ke společnosti či ke státu a také nezablockovatelná ze strany společnosti a tím méně státu. (Resp. nesuspendovatelná). Skutečné srovnání a skutečné spojení mezi obojím je dvojí: jednak mezi uzákoněnými právy a svobodami občana na straně jedné a mezi uzákoněnými právy a svobodami občana, a jednak mezi nezadatelnými právy člověka a mezi jeho nezadatelnými povinnostmi. To však vytváří situaci dosti komplikovanou.

V dějinách občas dochází k mimořádným a vzácným okamžikům, kdy se dějinné setrvačnosti jakoby rozestupují a kdy lidé mohou činit – vědomě či nevědomky – zásadní rozhodnutí, měnící příští chod událostí způsobem, který nebylo možno (ze zásadních důvodů) odhadovat a vypočítávat dopředu. Takovou vzácnou chvílí byl – alespoň pro nás – průběh a vyústění první světové války. A po mém soudu takovou vzácnou chvílí procházíme také právě dnes. K správnému porozumění tu je zapotřebí mnohem víc, než je pouhá znalost okolností, jakkoliv široká a jakkoliv podrobná. Americký historik Arnold Toynbee užíval při interpretaci takových rozhodujících dob dvojice pojmů: výzva – a odpověď na ni. Ne každý je s to výzvu vůbec zaslechnout. Naše národy měly to štěstí, že tuto mimořádnou schopnost mělo už od počátku první světové války několik vynikajících mužů, mezi nimiž jako první musí být jmenován Masaryk: ti nejenže výzvu uslyšeli a porozuměli jí, ale dokázali na ni také pohotově odpovědět. Na jejich odpovědi je bezpochyby možno leccos kritizovat, možná že i jejich porozumění výzvě chvíle nebylo tak docela bez vady. Jednu věc však nelze popřít: pro naše národy (a tehdy to nebyli pouze Češi a Slováci) se otevřely obrovské docela nové možnosti, kterých bylo pak zčásti dobře, zčásti bohužel méně dobře nebo i špatně využito. V tom všem už nemůže být všechno připisováno k dobrému či zlému jen Masarykovi a jeho přívržencům; v nejširších vrstvách bylo mnoho těch, kdo neslyšeli výzvu nebo kdo jí neporozuměli a bohužel i mnoho těch, kdo tenkrát ani v dalších

letech neporozuměli Masarykovi; je takových dost až dodnes. Proto má smysl se k dějinám vracet a pokoušet se znovu a lépe alespoň dodatečně pochopit, oč tenkrát šlo, máme-li lépe rozumět i tomu, co pak následovalo, a také a zejména dnešku.

Masaryk si byl velmi dobře vědom toho, co málo viděli jiní politikové sousedních národů, že rozpadem Rakouska ještě zvětšený počet malých států a státeků v této části Evropy mezi Německem a Ruskem nemůže představovat trvalé politické řešení a formuloval program vytvoření nějaké větší a silnější federace nebo konfederace. Po válce k tomu tehdy nebyly příznivé podmínky, a tak k uskutečnění nedošlo. Po druhé světové válce v docela jiných podmínkách přišel s obdobnou, byť modifikovanou myšlenkou Dimitrov, ale tehdy se to přičilo Stalinovým plánům. Mám za to, že právě dnes jsou okolnosti mimořádně příznivé tomu, abychom ve středu Evropy nezůstávali jen u pásem odzbrojení, ale abychom začali vážně uvažovat o úzké hospodářské, kulturní i politické spolupráci a sblížení menších a malých národů a zemí této oblasti. Před sedmdesáti lety byla na překážku málo vyspěl nebo chybějící demokratičnost většiny těchto národů a po druhé světové válce zabrzdil demokratizační proces Stalinova imperiální politika. Dnes však demokratizační a demokratické programy udávají v naší části Evropy pro budoucnost rozhodující tón. Ale v tomto ohledu máme bohužel právě my značná manka, a máme co dohánět. Masaryk kdysi razil heslo „odrakouštět“. Dnes to vypadá tak, že na celém území bývalého mocnářství je náš československý režim v jistém smyslu nejrahoušnější. Pro svou vlastní záchranu se musíme naučit myslet i jednat evropsky. Ovšem: co je to Evropa? O tom několik slov příště.

Heideggerův termín „Geworfenheit“ již svými běžnými konotacemi neodpovídá zkušenosti a je v rozporu s teorií, resp. se systematickým rozvedením problematiky, jak se nám jeví na základě našich východisek. Přeneseme-li význam tohoto slova do okruhu problémů, jak si je my stavíme, musíme především postavit otázku, čeho se vlastně ona „Geworfenheit“ týká. Jde o téma již mnohokrát zpracované a aktuálně interpretované zejména ve filosofii Sartrově, ale také Camusově a celé řady dalších existenciálních filosofů. Kdo tedy je „vržen“ či „uvržen“, rozumí se především do světa, ale také do situace, do podmínek a okolností atd.? Odpověď, že vržen je člověk, nám nestačí, neboť tu jde o mnohovýznamnost slova „člověk“. Tak především teze o „vrženosti“ neplatí o těle člověka, neboť to se vyvíjí nejprve u zárodku, později u narozeného dítěte atd., a tento rozvoj se od samotného počátku děje v ustavičném kontaktu a oboustranných vztazích s prostředím. Zajisté tu existuje jistá míra tolerance, ale ta má své meze: má-li se lidské tělo, počínajíc zárodkem, rozvíjet a růst „normálně“, musí být splněny jisté předpoklady na straně prostředí, okolností, okolního světa. To ovšem znamená nutně jistou selektivitu, ba jistý diktát ze strany rozvíjejícího se těla: při tomto ‚diktátu‘ je podivnou „pohrůžkou“ uhynutí zárodku nebo dítěte. Termín „vrženost“ však sugeruje nejen nahodilost prostředí, do něhož je zárodek nebo narozené dítě vrženo, ale zejména naprostou cizost a cizorodost prostředí. To neodpovídá ani skutečnosti, ani dobré zkušenosti, ale může se to stát naladěním, náladou, dojmem, pocitem. V takovém případě se ovšem o pocitu vrženosti musí mluvit v jiném kontextu a jinak, než jak Heidegger mluví o samotné „vrženosti“.

Významné místo v chápání na jedné straně těla, na druhé zase FYSIS, má bližší prozkoumání problematiky tzv. „normality“. Soustředíme-li se jen na tělo, bude nám vždy chybět potřebná základna pro vyšetření a objasnění normality jako skutečnosti, a tudíž budeme v pokušení celý problém zesubjektivizovat. Podrobnější přezkoumání této tendence však musí ukázat nepřekonatelné vady takového pojetí. Jedinou cestou, dostatečně schůdnou a také produktivní, je rozlišení mezi FYSIS nějaké (pravé) události či (pravého) jsoucna a mezi jeho tělem. Pro tělo a jeho rozvoj a růst existují jakési směrodatné „normy“, které nejsou odvoditelné z povahy těla samotného. Souboru těchto „norem“ pak budeme říkat FYSIS. Každé jsoucno má svou FYSIS, tj. má jakýsi normální a normativní rozvrh a plán svého rozvoje a svého fungování. Velmi důležitou funkci tu však má LOGOS téhož jsoucna či téže události, která spočívá ve schopnosti nejenom jej všude tam, kde byl nějak narušen, pozměněn či odveden na jiné cesty. Odtud se také otvírá cesta k chápání subjektu, neboť zkušenost ukazuje, že narušení a pozměnění průběhu nejen rozvoje a růstu těla, ale samotné FYSIS události, nemusí být nutně jen poruchou a znehodnocením, ale může představovat i krok kupředu a vzhůru, k něčemu komplikovanějšímu, ale eventuelně také – zase ovšem jen vzhledem k nějaké „normě“ – „vyššímu“, kvalitnějšímu, lepšímu. A právě toto „lepší“ už nemůže být záležitostí pouhé FYSIS, nýbrž je ho dosahováno prostřednictvím subjektu. Subjekt se tak stává prostředníkem integrující účinnosti LOGU a zastupuje tak FYSIS tam, kde ona sama už nestačí nebo kde selhává.

Filosofie, která se primárně a bytostně orientuje na jsoucí jakožto jsoucí, tedy „filosofie jsoucího“ (nebo „filosofie bytí“, pokud je chápáno bytí jako jsoucí) má povážlivé nedostatky. Takováto filosofie totiž nenajde své vnitřní, autentické, filosofické motivy a důvody k tomu, aby se bytostně a vehementně postavila proti něčemu jsoucímu, proti nějaké dané skutečnosti, ale v nejlepším případě se všeho jsoucího, tzv. „skutečného“, chce zmocnit, spojit to s rozumem, eventuelně tomu rozum a rozumnost vnutit, užít třeba „lsti rozumu“ či alespoň rozumné, rozumem vedené lsti, aby něco jsoucího dovedla k němu samému, k jeho plnému rozvinutí, aby zabránila jeho omylům a sejití na scestí atd. atd. – ale většinou jen aby se připojila, připodobnila, adaptovala, aby se svezla se „jsoucím“, dějícím se procesem, tlakem, tendencí. Mírou „pravosti“ či „nepravosti“ něčeho jsoucího nemůže být nic, leč nějaké významnější, důležitější, základnější jsoucí, vůči němuž se toto posuzované krajové jsoucí ocitá právě na okraji a za okrajem, v rozporu s oním podstatnějším, v jakési zátočině víru atd. Tomu pak ještě vychází vstříc tendence údajně „dialektická“, která „jsoucí“ (resp. bytí) nechá v hloubce, mimo dosah toho, co je na první pohled zjevné a případně samozřejmé, úzce souviset a přímo splývat, do totožnosti se krýt s „ničím“, s „nicotou“ – což právě umožňuje právě na tomto základě stavět rozdíl mezi „jsoucím“ a „bytím jsoucího“ (tento rozdíl je možno chápat i jinak, ale o tom není nyní řeč). Základním problémem filosofie je najít základnu, z níž může odmítnou jsoucí, protestovat proti němu, zápasit s ním a pokusit se je přemáhat, ne-li přemoci.

Jak je ze souvislostí zřejmé, LOGOS má jakousi tendenci k „oportunitě“, k přílišnému uvolnění toho, co se skutečně děje, k přizpůsobení všeho, co je nezbytné k tomu, aby se ono „skutečně se dějící“ dělo nadále, aby došlo ke svému konci (i když to je třeba konec jiný, než jaký byl na počátku předpokládán). Proto LOGOS nemůže být poslední oporou, ale ani poslední instancí, a musíme předpokládat instancí vyšší, nadřazenější, přesněji řečeno: poslední, nejvyšší. Pro tuto nejvyšší instanci volíme pojmenování „pravda“, eventuelně „Pravda“. Důvodem je nám několik okolností. Prvotním motivem, to snad lze otevřeně přiznat, je česká tradice filosofická, spojená se jmény Rádl a Hromádka, jež ovšem nemůžeme na jedné straně izolovat od jejich předchůdců a učitele, totiž Masaryka, a spolu s ním od velké a dlouhé tradice, jež představuje docela jiné než řecké chápání pravdy jako svázané se jsoucím (ať už jakýmkoliv způsobem), a na druhé straně od jejich generačních druhů, ale i žáků (zejména pak z jejich generace J. B. Kozáka). Ovšem jsou tu důvody a motivy také věcné. Pravda - v českém jazyce to je zvláště zřetelně přítomno! - stejně jako právo, spravedlnost, správnost (i správa) atd. svým kořenem poukazuje k tomu, co je „tím pravým“. Dáme-li si dost pozor a nedopustíme se hned nepatřičného posunu tím, že za to právě budeme považovat nějakou platónskou ideu nebo aristotelskou formu, tedy něco „daného“ předem a platného provždy, pro všechny časy i pro všechny situace, ale budeme-li připraveni vidět „to pravé“ vždy situačně, pak jsme na stopě pojetí oné nejvyšší instance, která je jak alfou, tak omegou všeho dění.

Společnost, která se ubírala delší čas nesprávným směrem a dostala se na místo resp. na cesty, po nichž nikdy neměla jít, nemůže prostě tuto dobu svého - předpokládejme - dočasného scestí prostě opustit a navázat tam, kde v prvopočátcích na ono scestí sešla. Neopakovatelnost dějinných situací a dějin vůbec spočívá v tom, že nic takového není možné. Záležitost si můžeme přiblížit obrazem, který ovšem nevystihuje vše, zejména onu nemožnost se vrátit. Když na nějaké cestě zabloudíte, potřebujete nejprve zjistit, kde jste, a potom můžete určit nový směr, kterým se dále vydáte. Ten směr pochopitelně není a nemůže být totožný s tím původně určeným směrem, který platil ještě před zblouděním. V zásadě by ovšem bylo možno se vrátit a pak se znovu vydat původním směrem a dávat lepší pozor na cestu. Ale bylo by to zbytečné a nevýhodné, protože i po zbloudění lze znovu najít nový směr, jak se nejkratším způsobem dostat k předem stanovenému cíli. Když to aplikujeme na dějiny, musíme hlavní korekturu provést, pokud jde o možnost návratu k místu, kde k zabloudění došlo: takový návrat v dějinách možný není. Proto mi zní velmi absurdně, když někteří komunisté, resp. marxisté říkají, že původní myšlenka proletářské revoluce je správná, že však došlo k deformacím a že je tudíž nutno vše podniknout znovu a lépe. To prostě není v dějinách možné. Tím, že se něco dvacet, čtyřicet nebo sedmdesát let dělá špatně, vytvoří se nová situace, z níž nelze hledat a najít východisko v nějakých návratech. Z nové situace vede zase jen nová cesta, staré cesty tu jsou nutně k ničemu. Zejména však je třeba podtrhnout nutnost přesného stanovení místa, kde jsme, kde jsme se to ocitli.

V „Prohlášení“ klubu „Obroda“ se (v 2. odstavci) mluví o „snahách reformátorů vrátit socialismu demokratické a humánní rysy“, jež skončily nezdarem atd. Takové konotace, jež pravděpodobně nejsou záměrné, ale spíše nechtěné, odhalují pozice těch, kdo prohlášení formulovali. Tady se předpokládá, že socialismus ztratil demokratické a humánní rysy, že jich pozbyl, že jich byl zbaven. Ale cožpak něco takového lze takto všeobecně prohlásit? Který socialismus tady mají autoři prohlášení na mysli? Zřejmě sovětský a tedy stalinský, a násilně vnesený i do ostatních zemí socialistického či spíše sovětského bloku, sovětského tábora. Proti tomu je nutno uvést dvojí námitku. Především je třeba veřejně uznat, že tato stalinská deformace socialismu nepostihla veškerý socialismus, tj. všechny socialistické směry a hnutí, tj. že vždycky existoval a dodnes existuje také socialismus, který takto deformován, poškozen a znehodnocen nebyl. Takže socialismu jako takovému nebylo a není zapotřebí vracet žádné „ztracené“ humánní a demokratické rysy. Humánnost a demokratičnost jsou vlastní, demokratismu a humánnosti zbavený socialismus přestává být socialismem. Připouští-li se tedy, že „socialismus“ (rozumí se stalinský či reálný socialismus) byl zbaven demokratických a humánních rysů, připouští se eo ipsó, že přestal být socialismem, tj. skutečným, pravým socialismem. Jestliže se proto mluví o snahách reformátorů „vrátit socialismu demokratické a humánní rysy“, je to třeba považovat za nemístný eufemismus, který by měl být nahrazen slovy mnohem přesnějšími: reformátoři se snad mohli pokoušet obnovit pravý smysl socialismu a nahradit tak údajný „socialismus“ zbavený nejvlastnější podstaty.

Téma, přidělené mi pro „Forum International de Politique“, kolokvium v Albi ve dnech 5. a 6. 5. 1989:

„Odpovědnost intelektuála v čase demokratických závazků“ (La responsabilité de l'intellectuel à l'heure de l'engagement démocratique“).

1. Povaha odpovědnosti: člověk má odpovědět na výzvu. Výzva sama je situační, tj. je spjatá s určitým časem, chvílí, „hodinou“, a s docela určitými věcnými okolnostmi; tyto okolnosti nejsou jen souborem nějakých daností, ale zase jsou soustředěny kolem člověka jako subjektu, jemuž je výzva adresována.
2. Struktura situace, v níž je člověk adresně osloven výzvou a v níž má také osvědčit svou odpovědnost formou odpovědi na ni: a) subjekt, který má odpovídat a být odpovězen; b) časové a věcné okolnosti, v nichž má člověk osvědčit svou odpovědnost a za něž resp. za jichž změnu či trvání má být odpovědný; c) sám výkon odpovědnosti, tj. akt, jímž člověk jako subjekt odpovídá na výzvu, která mu byla osobně adresována; d) výzva sama. Bez těchto čtyř prvků či složek nemůže situace odpovědnosti vůbec vzniknout, nemůže se konstituovat. Nesmyslnost pokusů o redukci počtu členů.
3. Specifičnost situace intelektuála: a) člověk, který má osvědčit svou odpovědnost, musí rozeznávat a chápat všechny uvedené členy situace odpovědnosti, a) musí znát sám sebe a své možnosti, b) musí znát okolnosti věcné i časové resp. dějinné, c) musí být potřebnou měrou vnímavý vůči výzvě, vůči oslovení. A intelektuál má jako intelektuál zvláštní odpovědnost právě za to.
4. Sama formulace tématu poukazuje již k jistému předporozumění: jde o výzvu, která je před námi přede všemi jakožto před Evropany a jako před lidmi konce dvacátého století. Jako intelektuálové musíme toto předpojetí, zračící se v uložené formulaci tématu, přezkoumat. Co je na demokratické výše specificky evropského, a co je na aktuální výzvě Evropanům spjata s demokratičností, resp. s výzvou k demokratičnosti? Historické poukazy tu nepomohou.
5. Jinak lze otázku formulovat také takto: je demokracie a demokratičnost čímsi specificky evropským? a pokud ano, v čem je právě ona evropská specifičnost? Jde-li o rovnost, pak se nemůžeme odvolávat na řecké nebo jenom řecké kořeny. Hlavně je tu myšlenka rovnosti před nejvyšší instancí, která je spíše původem židovská. Ale v jakém smyslu je židovství a židovská tradice čímsi evropským? Demokracie v předkrálovské době v Izraeli, a řecká demokracie. Odkud operativnost ve slově?

6. Co to je ona svoboda, bez níž není demokracie? Kdo je vlastně svoboden? Bez svobody není odpovědnosti a není ani pochopení výzvy. Problém subjektu: vztah člověka jako subjektu k jeho tělu a k člověku jako celoživotní události. Nutnost odlišování jsoucnosti, bytí a existence. Vázanost subjektu na osobně adresované výzvy.
7. Smysl „rovnosti“; sociální vztahy, respekt k druhému a jeho svobodě, a ještě víc: solidarita s druhým, sympatie k němu, schopnost vžít se do druhého a vmyslet se do něho, být si vědom a myslet spolu s druhým. „DĚMOS“ jako POLIS = politické společenství lidí.
8. Člověk je svým určením (nikoliv původem ani od přírody) bytostí dějinnou. Proto také takto chápaná demokratičnost a výzva k demokratičnosti je záležitostí dějinnou. Reálný historický vývoj směrem k demokracii, Masarykovo pojetí demokratizace jako procesu, jako vývoje lidstva k určitému řádu spolužití. Nutnost domýšlení demokracie s demokratičností a lidských svobod. Vztah mezi lidskými a občanskými právy a svobodami. Problém sociálního a politického subjektu.
9. Meze demokratičnosti. Problém hlasování (příp. plebiscitu), obecného mínění (souhlasu), problém rozhodování většiny. O čem nelze hlasovat a co přesto platí, co oslovuje jako výzva. Odpovědnost intelektuála za společnost, která rozhoduje většinově. Prostředky přesvědčování a jejich moc. Intelektuál mezi milovníkem pravdy a mezi „tím pravým“. Místo práva, spravedlnosti, pravdy atd. ve společnosti (demokratické). Demokracie je způsob vlády a způsob spolužití občanů, které dává nejlepší možnost pro to, aby se uplatnila pravda, spravedlnost a právo. Není tedy sama nejvyšší arbitrem ani posledním cílem, ale má být co nejlepším prostředkem. Má své vady, ale je relativně lepším prostředkem než jiné. Nutnost respektu k „tomu pravému“.
10. Kořen svobody intelektuála a jeho práv: poukazuje k vyšší instanci než politické společnosti, slouží společnosti tak, že je odpověden za ni, ale své pověření má odjinud.

Po druhé světové válce se zdálo, že politicky Evropa svou úlohou dohrála. Téměř ze všech bývalých kolonií se staly samostatné státy, evropské mocnosti ztratily koloniální zázemí svého bohatství, byly vyčerpány válkou a z velké části ztratily i morální prestiž. Dominantního postavení ve světě dosáhly naproti tomu dvě nové vlastně mimoevropské, ale s Evropou úzce spjaté velmoci, Spojené státy a Sovětský svaz. Základem a rozhodujícím instrumentem jejich superiority však byla vojenská moc a vojenská technika, na prvním místě jaderné zbraně. Vzájemná nedůvěra mezi oběma těmito „supervelmocemi“ a pocit životního ohrožení druhou stranou vedl k období studené války a k fixování nenormální situace, vytvořené stavem front v závěru války. Evropa byla rozdělena způsobem, který odporoval celým dosavadním evropským dějinám a který v některých případech vedl k absurdním anachronismům, ale jako celek se přece jen nemohl vymknout hlavnímu megatrendu nejnovějších politických dějin Evropy, totiž procesu demokratizace. A právě tato okolnost se ukazuje půl století po vypuknutí druhé světové války jako nová příležitost ne už pro jednotlivé evropské mocnosti, ale pro Evropu jako možný celek. Je třeba mít na paměti, že Evropa jako politický, ba ani jako kulturní celek nebyla dosud nikdy realizována. O čem vlastně mluvíme, když užíváme názvu „Evropa“? Objektivně vzato nejde o žádný opravdový kontinent, ale o poměrně rozlehlý poloostrov asijské pevniny; na tom tedy programově stavět nemůžeme. Pro politické dějiny Evropy je charakteristická nepřehlédnutelná a nikdy nepřekonaná diferencovanost a pluralita. Zbývá tudíž jen stránka myšlenková a duchovní.

I zde je situace velmi složitá, ale lze se alespoň pokusit o vyhmátnutí toho podstatného, i když přitom zůstává mnohé nezhodnoceno a snad i nepovšimnuto. Myšlenkově a duchovně je Evropa nemyslitelná bez řecké racionality a bez izraelské otevřenosti vůči budoucnosti a důvěře v ni. V synkrezi obojího, uskutečněné křesťanstvím, bylo evropským dějinám vtisknuto cosi tak bytostného, že tím Evropa a evropanství stojí a padá. Obě uvedené nejhlubší složky evropanství prošly pochopitelně za uplynulá staletí dalekosáhlými proměnami a také mnoha otřesy. Zejména v průběhu posledních dvou století se stále víc šíří dojem, že oba ony rozhodující evropské principy dožily, že jsou definitivně otřeseny a vyřízeny, anebo že omezeně platí za výjimečných okolností a v omezeném rozsahu, eventuelně jako nezbytná iluze – světové dějiny že se však jimi rozhodně neřídí. Racionalita je jen extravagantní navzdory všem racionálním snahám se prosazuje jako poslední slovo, a důvěra v budoucnost je nejen iluzí, ale krajně nebezpečným sebeklamem, vedoucím jen k novým a děsivějším hrůzám. Tento dojem či pocit, zmocňující se zejména těch nevnímavějších duchů, dostal už své jméno: je to specificky evropský nihilismus. Máme tu tedy před sebou dvojí proces, dvojí tendenci: na jedné straně se navzdory všem překážkám dál prosazuje demokratizace evropských a posléze zřejmě všech společností na celém světě, na druhé straně rozežírá samy kořeny tohoto trendu červ nihilismu, tj. nedůvěry v racionalitu a v budoucnost. Tady jde o všechno: jaký smysl může mít zápas o lidská práva a svobody, jemuž chybí víra v rozum a v možnost nápravy věcí a tak lepší budoucnosti?

Jaké místo máme v rámci současné situace, kdy se v Evropě opět znovu mocně prosazuje demokratizační trend a kdy zároveň dále upadá důvěra v rozum a rostou obavy z budoucnosti, my středoevropané, zejména pak my, Češi a Moravané (právě v tomto bodě se totiž nemohu odvážit mluvit i za Slovensko/? Česká reformace měla výrazné demokratické rysy a zařadila nás mezi historicky první bojovníky za lidská práva a svobody. Zároveň však můžeme pozorovat jistou opatrnost až na nedůvěru vůči novým proudům myšlenkovým, které připravovaly hlavní tendence budoucího evropského myšlenkového vývoje. V husitismu se prosadilo od počátku protinominalistické viklefovství (takže Hus se svým realismem vypadal na koncilu dost staromódně), a Komenský na konci tohoto období a po porážce reformace nenašel zalíbení v karteziánismu. Lze říci, že česká racionalita byla jiného typu, a že to lze sledovat ve vývoji českého myšlení po národním obrození dodnes. Bohužel je nutno otevřeně říci, že v minulosti (mám na mysli především první republiku) i v poslední době byly oba tyto momenty, které by mohly mít nemalý význam jak pro naši vlastní budoucnost, tak pro případnou duchovní a myšlenkovou obrodu Evropy, bohužel překryty mnoha jinými a nejednou cizorodými prvky, takže obecně unikají pozornosti jak laiků, tak odborníků.

Pochopitelně nejde o nějaké oprašování starožitností a o jejich muzeální vystavování. Otázkou je něco mnohem pro život významnějšího. V Čechách a na Moravě pociťujeme svou dnešní situaci mnohem víc jako těžkou krizi, než jak to je na Slovensku. Je proto spíše jen naší otázkou, zda v budoucnu

nezbytnou národní obrodu a společenskou a politickou rekonstrukci vlastní můžeme pojmout jako příspěvek k obrodě a rekonstrukci Evropy, anebo zda se musíme spokojit jen s doháněním pokročilejších. Rád bych ukázal, jaké konkrétní důsledky může mít odpověď na tuto na první pohled velmi abstraktní otázku. Dnes zůstaneme jen u jednoho bodu, totiž u problému demokratizace naší společnosti. Dvacet let naše národy žily v nejdemokratičtějších státech střední a východní Evropy. Nebyla to zajisté demokracie po všech stránkách ideální, naopak měla těžké vady. Na tyto její vady však mohli kritici otevřeně a veřejně poukazovat. Po poslední válce však nebylo možno v této demokratické tradici dál pokračovat, ale byli jsme ve víru politických změn a zapojením do mocenské sféry Sovětského svazu vrženi politicky daleko zpět a vlastně programově refeudalizováni, neboť nová vládnoucí vrstva či třída postrádala jakýkoliv smysl pro demokratičnost buržoazně-liberálního typu, takže přesně vzato nelze mluvit o nové buržoazii. Povaha a rozsah represí v mnohém připomínal dobu protireformace, a po likvidaci reformních snah pozdních let šedesátých nové represe předčily o několik let kratší období Bachovy reakce po nezdařeném povstání r. 1848. Přesto máme – snad jediní v celém bloku – na co navazovat. Máme zkušenosti s vadami i přednostmi předmnichovské republiky, ale také s tzv. socialistickou demokracií. Nemáme ani možnost, ani chuť se vracet k první republice, ale odmítáme také pokusy o pokračování dosavadní nedemokratické a protidemokratické formy tzv. reálného socialismu stalinsko-gottwaldovského typu, byť po kosmetických úpravách. V tom naše situace nemá jinde obdobu.

Nová vlna demokratismu a demokratizačních proměn probíhá dnes v Evropě především ve jménu prosazování lidských práv a svobod. Myšlenka lidských práv však navzdory své vysoké autoritě má některé hluboké ideové nedostatky. Byla původně formulována na základě přirozenoprávního myšlení, jehož relikty přetrvávají jak ve všeobecné deklaraci, tak v helsinském procesu, včetně obou mezinárodních paktů a lidských právech. Tento základ je myšlenkově nedržitelný a filosoficky neplatný. Je zapotřebí najít nové zdůvodnění platnosti myšlenky lidských práv a svobod. A to je právě možné jen za předpokladu, že bude překonán onen duch nihilismu, o němž jsme se již zmiňovali. Tento nihilismus je plodem selhání a rozkladu staré metafyziky, možno dokonce říci: selhání a rozkladu dosavadního způsobu myšlení, jak byl zahájen ve starém Řecku. Bez nové filosofie, nebo – jak lze říci – bez nové metafyziky se nám nepodaří opravdu zajistit myšlenku lidských práv před jejími kritiky a odpůrci. A pokus tímto směrem představuje dnes jeden ze stěžejních úkolů evropských myslitelů. Bylo by hrubým omylem, kdyby se někdo domníval, že plněním tohoto úkolu se chce dnešní intelektuál zase jen uzavřít do nějaké nové slonové věže a utéci od svých politických závazků. Náleží k nejlepším českým politickým tradicím, že revoluce mohou být předem považovány za marné, nejsou-li založeny na „revoluci hlav a srdcí“. To si nevymyslel teprve Havlíček, ale v jiné souvislosti sice, ale podobně to věděl už Hus, když zdůrazňoval „rozum a svědomí“. Revoluce hlav a srdcí musí vést k novému rozumu, tj. novému způsobu myšlení a také k nově probuzenému a nově orientovanému svědomí.

ad Jaspers, 3357 – Nagarjuna (přípravné poznámky) s. 934nn. Jaspers vychází ze základního pojmu (problém, zda jde vůbec o pojem, Jaspers neřeší a my teď necháme stranou) '*Dharma*', což formálně podle něho připomíná evropské „*Sein*“ (býti či bytí, jsoucí, vše co jest atd.), ovšem nikoliv obsahem, jen svou mnohoznačností. A za cíl tohoto typu myšlení lze označit nelpění na „*dharma*“-tech (*dharmech*? – nejlépe nepřekládat, ale pak musíme rozhodnout, co s tím gramaticky), dokonce se odvracet ode všech *dharmat* (?) a osvobozovat se od nich a tak dospívat k dokonalému poznání (935). Zase nechme zatím stranou otázku, zda lze opravdu mluvit o poznání (a k překladu užívat tohoto slova), neboť v evropské tradici (s výjimkou snad některých filosofickým mýtů či mytologií z doby helenismu) se poznáním rozumí chápaní a srozumívající přístup k něčemu, k čemu, co je od samotného poznání a zejména aktů poznání odlišeno a odděleno); necháme-li stranou některé okrajové tendence mystické, lze veškeré starým Řeckem počínající myšlení evropské (západní evropské) charakterizovat jako pojmové a tedy přes pojem intencionálně směřující k něčemu, co je mimo poznání, mimo poznávací akt. Ale na tomto místě bude zapotřebí odlišit od tohoto problému tzv. předmětnosti evropského myšlení jiný problém, totiž otázku smyslu a cíle myšlení a vůbec veškeré aktivity (legitimní, „pravé“), která právě jakožto aktivita směřuje k vykonání něčeho, k dosažení, naplnění, uskutečnění něčeho, co tu (ještě) není a co by dokonce právě bez naší aktivity ani nemělo dost dobrou šanci pro své uskutečnění, pro to, aby se stalo, aby nastalo. Co se vlastně rozumí právě tímto něčím, co se „má“ stát, co „má“ nastat, k čemu „máme“ dospět?

Nyní k otázce samotného pojetí „poznání“. Jaspers uvádí, že dokonale poznávající nebude stát (znamená to „zůstávat“?) v jevu (fenoménu), ani ve vněmu, ani v pojmu, ani ve formách (uspořádáních? – Gestaltungen), ani ve vědomí (Jaspers tu cituje: Pr 37). Tady je zcela zřetelný odvrát od oné distance, bez níž pro naše chápání není žádné poznání myslitelné a která zatím jen potenciálně vede či může vést k pojmovosti a pojům. Bylo by možno to formulovat (např. spolu s Heglem, Ph. d. G) jako poznání bez subjektivity, bez jejího zprostředkování. Hegel má za to, že poznatek či poznání, jež jsou „očištěny“ od subjektivity, přestávají být poznáním. Co můžeme říci k tomuto problému? Jak lze chápat, tj. skutečně myšlenkově uchopit, něco takového jako poznání a zároveň trvat na takové jeho čistotě či ryzosti, která by vylučovala veškeré myšlenkové prostředky, vůbec každé myšlenkové zprostředkování, ba snad samo vědomí? Pro Hegela a vlastně pro celou evropskou tradici to znamená ztrátu toho, co mělo být poznáno. Ovšem pro evropskou tradici právě to, co mělo, resp. vždycky má být poznáno, je předmětné resp. to předmětné je tím nejdůležitějším, i když třeba někteří myslitelé jsou ochotni připustit, že se předmětností skutečnost nevyčerpává. Protože však – jak Jaspers hned zkraje upozornil – jde o „nelpění“ na dharmě či dharmatu, šlo by tu vlastně o jakýsi podivný poukaz k jakémusi „apriori“, ovšem docela jiné povahy, než jak tomu je u Kanta. Co je však základně důležité: 1) odkud se bere dharma a jaké má místo ve světě, ve skutečnosti? – a 2) je ono podivné „poznání“ bez aktu a bez distance návratem? jde snad o poznání jako konstituci „pravé“ skutečnosti?

Příprava na 10. 4. 89 – Filosofické základy a filosof. perspektivy demokracie

1. Řekli jsme si už, že každá filosofie (filosofický systém) je jedinečným a individuálním provedením myšlenkového vztahu člověka k celku veškeré skutečnosti, předmětné i nepředmětné. To s sebou nutně nese filosofický problém vztahu každého filosofa k jiným, jinak myslícím, jiný systém ustavivším atd. myslitelům. To je problém demokratičnosti filosofů mezi sebou: jednota v různosti skrze dialog.
2. Politická demokratičnost se liší od filosofické tím, že jde už nejen o otázku správnosti a pravdivosti, ale o různost zájmů. S dělbou práce ve společnosti prosadila i různost věcně oprávněných zájmů a s tím i různost ve společenském postavení. Tak filosofové mají jisté oprávněné zájmy, vyplývající z jejich společenské funkce a odrážející se v jejich společenském postavení. Musí proto mít porozumění pro obdobné poměry v ostatní společnosti.
3. Podstatu demokracie a demokratičnosti nelze vyvozovat ze slova (vláda lidu), ale je třeba podrobit různá pojetí kritické analýze a ustanovit se posléze na tom, které se nám jeví jako „pravé“. K tomu cíli je třeba zvolit nějaké vhodné východisko, které však bude prověřováno a revidováno. Takovým východiskem nám pro dnešek bude známé heslo, historicky spjaté s francouzskou revolucí: volnost, rovnost, bratrství. Lze tu najít nějaký filosofický základ?
4. Mám za to, že takovým základem je ono pojetí subjektu, kterému jsme v minulosti věnovali tak mimořádnou pozornost. Především platí pro každý subjekt, že je primárně subjektem před onou osobně mu adresovanou výzvou, která jej v jeho jedinečnosti konstituuje a které on svou vyvolaností v ex-sistenci a tedy svou ex-sistencí je odpovědí (spíše než: dává odpověď). Navzdory všem odlišnostem a rozdílnostem jsou si všechny subjekty v této své vyvolanosti k ex-sistenci rovny, nebo se alespoň za rovné musí navzájem považovat (není na nich, aby tu dělaly rozdíly).
5. Vedle této základní jednoty a rovnosti všech subjektů je tu ovšem rozdílnost, pokud jde o FYSIS těchto subjektů a o jejich tělo, resp. povahu jejich těla (přesněji o FYSIS a tělo, s nimiž jsou spjata v jakési symbióze). Chceme-li tedy zůstat v rámci politické filosofie, omezíme se na lidské subjekty: jejich lidská specifika je důsledkem jejich symbiotické spjatosti s lidskou FYSIS a s lidským tělem. V důsledku toho musí být politická filosofie metodicky založena na filosofické antropologii. Ta ovšem sama nemůže nic podstatného říci o lidském subjektu jakožto subjektu, ale pojetí subjektu předpokládá.

6. Tradiční filosofická antropologie však nedovede nic podstatného říci ani o lidské FYSIS, neboť to, co říká o tzv. lidské „přirozenosti“, je vlastně lidské tělo a tělesnost (k níž my počítáme také tzv. duši a duševní projevy). Proto lze považovat za velký dluh filosofie vypracování antropologické fyziologie (či fyziologické antropologie), předpokladem tu ovšem bude vůbec založení, konstituce této disciplíny a vypracování jejích zvláštních metod.
7. Lidská FYSIS se jako taková může ovšem uplatnit pouze na určitém způsobem vyvinutém biologickém organismu, resp. prostřednictvím jeho těla. O těle vůbec a zvláště o lidském těle toho sice víme hodně, rozhodně mnohem víc než minulé věky, ale zdaleka toho nevíme ještě dost. Tady je filosofie vůbec a politická filosofie zvláště odkázána na vědeckou antropologii, a to nejenom na antropologickou somatologii, ale také na psychologii, sociální psychologii a sociologii. To vše jsou disciplíny, jež mají pro systematické vypracování politické filosofie značnou důležitost jako pomocné obory (v nichž naopak se filosofický přístup ukazuje jak gnozeologicky fundamentálně relevantní).
8. Podrobně se nemůžeme do těchto oborů nikterak pouštět. Docela všeobecně však můžeme dobře nahlédnout, že základní rovnost subjektů, vyvolaných k ex-sistenci, je modifikována a omezena nerovnostmi, vzniklými jednak na základě FYSIS, jednak na základě těla a tělesných kvalit. Tyto druhotně vzniklé nerovnosti mohou mít jak pro daného jedince, tak pro ostatní lidi (spolu-lidi) a po celou společnost pozitivní nebo negativní význam (případně mohou být bezvýznamné). Takový význam nebo bezvýznamnost musí ovšem někdo uznamenat a nahlédnout, dobře nebo špatně. Ono nahlédnutí bude proto záležet na stanovisku a na přijatých kritériích. V každém případě tu však vznikají jednak skutečné rozdíly mezi lidmi a také rozdíl mezi různými způsoby hodnocení oněch rozdílů.
9. Pokusili jsme se takto alespoň naznačit, že a jak se lidská FYSIS a lidská tělesnost stává politickou záležitostí. Názorněji si to ukážeme na příkladě. Komplikovanost společenského a později politického, ale také kulturního, myšlenkového a duchovního života fakticky narůstá, i když nikoliv samozřejmě a bez problémů. Už dlouhé věky jsou některé lidské typy znevýhodňovány a vyřazovány, nedovedou-li se této rostoucí komplikovanosti přizpůsobit a osvědčit se v ní a jí navzdory. Nejenom v přírodě, ale také ve společnosti se víc uplatňují schopnější a nejen přežívají, ale v důsledku svého přežití a své superiority (nějakého druhu, který právě „platí“) vedou ke změně struktury dalších generací. Existuje jakýsi samovolný a nekontrolovaný výběr, silněji a účinněji, ale i rychleji ovlivňující genetickou strukturu populací.
10. Protože se lidé již dávno naučili šlechtit různé druhy ať rostlin, ať živočichů (i když vědecky byla tato záležitost prozkoumána teprve

nedávno a zdaleka ne prakticky zvládnuta, i když genetické inženýrství je dnes v prudkém rozvoji), musel být dříve nebo později formulován problém tzv. eugeniky. Proti eugenickým snahám, dokonce jen teoretickým úvahám, byly však vznášeny od počátku námitky především náboženské a etické, později i politické. V této chvíli se omezíme jen na hledisko politicky filosofické. Můžeme mluvit o tom, že nějaká eugenická metoda politicky diskriminuje buď žijící lidské jedince nebo ještě nenarozené eventuelní budoucí lidské jedince? V jakém smyslu vůbec je možná a nutná odpovědnost vůči příštím generacím?

11. Pokusme se ještě předtím formulovat pozitivní zájem příštích, tj. dnes ještě nenarozených generací. Vyjdeme nejdříve z jakoby samozřejmých pozic, důvěrně blízkých moderním (evropským) lidem. Společnosti, tj. zejména příští generace našich potomků, bude především potřebovat lidi nadané a schopné si osvojit pronikavě nový způsob života v důsledku zavádění komputelizace ještě dále ztechnizovaný. Na první pohled je zřejmé, že řada lidí tu neobstojí.
12. Politická filosofie tu musí připomenout: na prvním místě je třeba řešit otázku, zda lidé, kteří těmto společenským a politickým požadavkům nevyhoví, neobstojí a dostane se do nevýhodného postavení právem či neprávem. Konec konců je myslitelné, že tento nový způsob technizace společnosti povede ještě k větší barbarizaci než společenský vývoj dosavadní. Je to přece jen vážná otázka: je moderní homo faber či homo technicus krokem vpřed nebo scestím? Takže tu máme otázku: smíme připustit, aby vymíraly typy lidí, kteří se nedovedou nebo nehodlají přizpůsobit technizaci společnosti? To jsou vlastně dvě otázky: nechtějí-li, pak to už není otázka vztahu politiky k FYSIS nebo k tělu a tělesnosti, protože tu jde o důvody, o argumenty, o rozhodování, o svobodnou vůli. Omezme se proto dnes jen na první otázku, na lidi, kteří se nedovedou přizpůsobit.
13. V dávných dobách a ve společensky nesrovnatelně primitivnějších podmínkách museli být lidé mnohem vnímavější vůči nejrůznějším přírodním jevům, protože právě tato vnímavost jim umožňovala přežít. V moderních typech společnosti je nadměrná vnímavost tohoto typu nejenom na překážku, ale je zdrojem duševních i tělesných poruch a nejednou i předčasné smrti. Tak např. prostředí, v němž žijeme, je „znečištěno“ (poluted) záplavou elektromagnetického záření, dosud nám chybějí studie, jaký vliv má toto znečištění na ostatní živé bytosti ani jaký na člověka. Možná, že už bylo vyhubeno nepředstavitelné množství živých tvorů a že máme jen docela nové generace těch, kteří přežili (podobně jako je tomu u rezistentních mikroorganismů).
14. Už jsme však naznačili, že technizace moderních společností může způsobit jistou barbarizaci členů společnosti. To nemusí být nutně chápáno jen jako jev kulturního úpadku, ale také jako záležitost úpadku

tělesného (včetně duševního). Co takový úpadek vlastně znamená? Je to nivelizace, resp. zglajchšaltování na z jistého hlediska nízké úrovni, která však je pro daný vývojový trend společensky „žádoucí“ (něco podobného je ovšem známo spíše ze sféry ryze politické, např. když politický systém dává všechny možnosti k rozvoji oportunismu a stíhá každou zásadovost). Jde vlastně na společenské a politické rovině o nebezpečí „monokultury“. Právě proto, že politika je také záležitostí FYSIS a tělesnosti, má to své ryze politické konsekvence.

15. Vraťme se však k problémům eugeniky. V daných společnostech neměli fyzicky postižení většinou žádnou nebo malou šanci na přežití. Ještě ve Spartě řešili věc způsobem, který nás dodnes irituje a děsí: nedochůdná novorozeňata házeli z hradeb. Od té doby se leccos změnilo a navzdory explozím kolektivního šílenství se společnost ve vztahu k postiženým jedincům chová značně jinak než kdysi. Ale zřejmým důsledkem je stále větší zatíženost společnosti nejrozmanitějšími genetickými deformacemi. Příklady: rozštěp, Rh-faktor, zvyšující se procento duševně méněcenných, zrakově postižených (např. obrýlených) atd. atd.
16. Jak jsme si řekli, nejde nám nyní o morální, etickou stránku celé záležitosti, ale o stránku politickou. Tím nevylučujeme etický aspekt, ale chceme se zabývat těmi případy, které nevedou nebo nemusí nutně vést k rozporu mezi řešením etickým a politickým, a při nichž se budeme orientovat na jejich politický aspekt. Je přípustné politicky – a tudíž také morálně, eticky – cílevědomě, programově zlepšovat genetickou strukturu příštích generací? To je hned dvojí otázka: jednak obecně, zda to je vůbec přípustné, a jednak konkrétně, tj. jaké metody jsou přípustné a jaké jsou nepřípustné.
17. Radikálně formulováno: za jakých podmínek je přípustné a oprávněně politicky revidovat lidskou FYSIS a tak říkajíc „rekonstruovat“ či „reorganizovat“ lidské tělo? S ohledem na tuto problematiku je třeba také nově posuzovat argumentaci encykliky Humanae vitae. Pokud neodmítneme samu myšlenku eugenické politiky, musíme opustit tu část argumentace, která se staví proti jakémukoliv zásahu do kompetence boží prozřetelnosti (která jakoby spadá do rámce „přirozené“ kontingence faktu oplodnění vajíčka spermií). Dnes platné oficiální katolické pojetí vlastně staví LOGOS, uplatňující se prostřednictvím FYSIS, nad LOGOS, uplatňující se mimo toto prostřednictví, resp. nad LOGOS, uplatňující se nejprve skrze „slovo“ (myšlení, vědění, znalost) a teprve pak prostřednictvím FYSIS. Tady je nepochybná hrubá nedomyšlenost, nekonekventnost celého pojetí.
18. To byl jen příklad, na němž lze demonstrovat základní problém: pro svobodu lidských subjektů je ne-li FYSIS, tedy rozhodně tělo a tělesnost

čímsi tak vnějším jako politické společenství. Co z obojího má mít vrch,
co má být superiorní a co inferiorní?

Příprava na 10. 4. 89 – alternativa FYSIS, tělo a objektivní setrvačnosti z hlediska polit. filosofie

1. Politická filosofie se musí vztahovat k celku a musí být celou filosofií. Proto si musí ujasnit a upřesnit svůj vztah také k „mimopolitickým“ sférám lidského společenství a individuálního bytí. Dnes si např. lidé stále víc uvědomují, že ekologická problematika je prvořadou politickou záležitostí. Ale zatím tomu rozumějí velmi jednostranně.
2. Politická odpovědnost nemůže být redukována na mravní odpovědnost, ale naopak mravní odpovědnost musí být rozšířena na veškeré politické dimenze. Je-li člověk jednou postaven doprostřed politického společenství, pak jeho politický subjekt musí převzít celou širokou odpovědnost nejenom za přítomný stav svého politického společenství, ale také za jeho minulost (tj. její zpřítomňování) a zejména za jeho budoucnost, tj. za vše co v přítomné době svými pozdějšími důsledky ovlivňuje příští život tohoto společenství (i příští generace).
3. Na prvním místě bych chtěl upozornit na to, že ještě neexistuje, tj. nebyla řádně ustavena filosofická fyziologie člověka. To je teprve úkolem budoucnosti. Tato filosofická subdisciplína musí být odlišena od tzv. fyzické antropologie (= chápána jako somatická), neboť mezi lidskou FYSIS a lidským tělem je principiální rozdíl, i když jsou na sebe oboustranně vázány a odkázány. Zatím ještě vůbec netušíme, čím vším ze svých nejrozmanitějších aktivit (včetně politických) ovlivňujeme svou FYSIS. Pro futuro však musíme za tyto změny převzít odpovědnost.
4. Na první pohled mnohem srozumitelnější je poukaz na to, jakým způsobem dochází k politickému ovlivňování těla, tj. např. k somatickým změnám, vyvolaným způsobem života, v neposlední řadě způsobem života politického společenství (mluví se např. o civilizačních chorobách, ale problematika je mnohem širší). Všichni víme, že se změnou sociálních a společenských pořádků se lidé mění také somaticky, např. že mladší lidé jsou dnes průměrně delší (vyšší) než jejich rodiče. Ovšem nevíme, zda tu nejsou také jiné faktory ve hře. Koně byli původně také malí; ale člověk musí i za obdobný vývoj převzít odpovědnost (zejména za rychlé změny). Tzv. ekologické myšlení nutně vede k převzetí odpovědnosti také za příští tělesný vývoj lidstva (Včetně duševního).
5. Jedním z druhů takové odpovědnosti se staly tzv. eugenické snahy. Proti nim se hned zpočátku zvedla vlna odporu, a sama idea eugeniky byla těžce pošramocena ze strany rasistického šílenství zejména Třetí říše. Málokdo se dnes odváží říci něco pozitivního o eugenicě, tak je tato

záležitost kompromitována. proto se u tohoto bodu trochu zastavíme; po jedné stránce byl tento bod pronikavě aktualizován jednou encyklikou a dalším názorovým působením nejvyšších katolických představitelů, zejména dnešním papežem.

6. Evropská, původně křesťanská tradice humánnosti vedla kromě mimořádných pozitiv také k některým druhotným, vedlejším negativům, která se projevila a projevují hlavně v poslední době. V přírodě – podle Darwina – přežijí silnější nebo schopnější, slabí a neschopní uhynou: tomu se říká přirozený výběr. V lidské společnosti tomu bylo dlouho dost podobně, jen měřítko „schopnosti“ se měnila. Fyzická síla klesla v ceně (rezervace ve sportu), dovednost a inteligence naopak stoupla v ceně (naše situace je výjimečná). Ale vztah k slabým a zvláště tělesně postiženým se změnil mnohem pronikavěji než jen v rámci uvedeného.
7. Zkušenost ukázala, že Spartané by se dopustili hrubé chyby tím, že by čerstvě narozeného Voltaira hodili přes hradby: byl pro liberalizaci společnosti důležitý něčím jiným než fyzickou kondicí a fyzickým zdravím. Ale humánní vztah k slabým, nemocným, zdravotně postiženým atd. je motivován čímsi jiným než argumenty, poukazujícími na společenskou užitečnost, totiž eticky, mravně. Otázkou je, zda mravní řešení smí být v rozporu s řešením politickým (a naopak).
8. Moderní lékařství umožňuje umělými zásahy žít i jedincům, kteří by v důsledku nějakých genetických deviací přežít nemohli. Jsou tu ovšem přechody: Rh-faktor (biologický vztah k negat. matce, jinak bez problémů; rozštěp patra nebo hemofilie – vrozené srdeční nebo jiné vady; duševní poruchy genetické povahy, např. debilita; atd. Procento vadných a postižených v důsledku těchto akcí stoupá. Genetická zatíženost příštích generací stoupá – a to je závažný problém politické odpovědnosti. Ale je tu otázka základní důležitosti: v jakém smyslu je člověk, lidé, společnost volán k odpovědnosti za druhého člověka? Je tu odpovědnost za uchování nežádoucích genů.
9. Zde máme klasickou ukázkou nutnosti přerůstání mravní odpovědnosti v tradičním smyslu, v mnohem širší odpovědnost politickou (mravně-politickou). Případ je neřešitelný po mém soudu bez principiálního rozlišování odpovědnosti za subjekt druhého člověka, za jeho FYSIS a za jeho tělo. Samozřejmě nejde o žádnou analogii středověké argumentace, že na hranici odevzdáváme soudu (děblu) pouhé tělo, ale v zájmu věčné duše odsouzence. Nejde o popření jediné z odpovědností, ale o rozlišení mezi různými druhy odpovědnosti
10. Složení genetické struktury kteréhokoliv jedince je vždy do jisté míry kontingentní. Religiozita tradičně tuto kontingenci spojuje s možností stvořitelského zásahu, tedy boží intervence, ale neprávem opomíjí skutečnost, že zmíněná intervence je v každém konkrétním případě krajně omezena okolnostmi a podmínkami (resp. by byla). Boží

svrchovanost je zde redukována na zásahy do mezer mezi setrvačnostmi, tedy chápána jako analogie nadřaděnosti lidské. Bůh sám je tu chápán jako bytostně bližší přírodě a přirozenosti (FYSIS a tělu) než slovu a myšlení. Zjevení skrze slovo má být najednou podřízeno božím působení skrze přírodu (FYSIS a tělo). To je nelogické a dokonce protismyslné a heterodoxní i z hlediska theologického. Religiozita a pocit posvátného tu zvítězil nad přesným theologickým myšlením.

11. Dokonce theologicky je třeba vidět věc tak, že povolání Adama k vládě nad veškerou přírodou (skrze slovo – jména tvorů!) se nutně vztahuje také na tělo; já bych z filosofického hlediska dodal, že i nad FYSIS. Žádný tělesný akt člověka nelze sakralizovat, ani sexuální akt. To neznamena nikterak, že smíme sex izolovat a vyjmout z morálního kontextu. Ale tento morální kontext musíme rozšířit a prohloubit v politickém smyslu.
12. Všestranná kontrola počtů je pro plnoprávného člena politického společenství nejenom jeho svobodnou možností – to by bylo málo a nebylo by to pravé – ale je jeho povinností, jeho mravně-politickým závazkem. Člověk se musí naučit kontrolovat přírodu v sobě docela stejně, jako se musí naučit kontrolovat přírodu mimo sebe. Ovšem nikdy se to nesmí stát záležitostí jen technickou, nýbrž musí to zůstat věcí mravně-politickou, a tedy věcí mravně-politické odpovědnosti. Odmítnutí je tu nezodpovědností.

Dosavadní filosofická tradice, zahájená ve starém Řecku, považovala za nepochybné, že krom přechodných, pomíjivých skutečností musí počítat také a především se skutečnostmi (event. skutečností) nepomíjivými, trvajícými a proto základními. Zatímco zpočátku byla tato trvalost a nepomíjivost chápána jako cosi živého, žijícího, jako jakási pra-živost a tím jako základ všeho vskutku živého, tj. všeho toho, co se rodí, roste a umírá (FYSIS). Parmenides a jeho škola pronikavě zasáhl tuto tradici a proměnil ji v tom smyslu, že to základní, trvalé a nepomíjivé bylo jednak interpretováno jak neměnné, dále jako jediné skutečné a konečně jako jediné vůbec, tj. vnitřně sjednocené, spjaté v celek. Tím způsobil, že všichni následující myslitelé byli ovlivněni do hloubi svých myslí především myšlenkou neměnnosti (velmi tomu napomohl vynález pojmů a pojmovosti) a mnozí z nich také myšlenkou celku a celkovosti, vnitřní sjednocenosti, kterou však aplikovali spíše mimo sféru neproměnného. A s tím souvisí také to, že se nemohli smířit s onou radikální myšlenkou, že jedinou skutečností je ono neproměnné, zatímco vše proměnlivé je pouhým zdáním. Další vývoj filosofického myšlení naopak šel cestou zkoumání toho, co eleaté prohlašovali za pouhé zdání, tedy toho, co trvá navzdory změnám a uprostřed změn (resp. pod změnami). Tento vývoj však šel nakonec tak daleko, že zpochybnil neměnnost vůbec a dospěl k docela nové výchozí pozici, že totiž základem všeho je změna a že veškerou trvalost a zdánlivou neměnnost je třeba interpretovat, vyložit, vysvětlit ze změn a na základě změn (tj. tak, že ona trvalost je jejich výsledkem, produktem).

Vzhledem k tomu však, že předparmenidovští presokratikci ještě chápali ARCHÉ (či ARCHAI) jako oživenou, živou či spíše jako základ a zdroj všeho života, znamená v jistém smyslu naše „nové“ východisko (předpokládající, že základem všeho je změna a nikoliv trvalost) jakýmsi „návratem“ k této předparmenidovské situaci. Ovšem něco podstatného tu přistupuje, co vytváří onu skutečnost novost, nebývalost: je to hledisko dějové, událostné, tj. časové a perspektivně i dějinné. To spočívá na jedné straně v tom, že vznikání i zanikání se bere mnohem vážněji, než jak tomu bylo u starých řeckých filosofů: když něco ještě nevzniklo, pak to tu není, resp. nebylo v žádné podobě dříve, před svým vznikem. Právě tato radikálnost pohledu na vznik nového a skutečný zánik, po němž nic nezbývá, nás nutí důsledně odlišit problém FYSIS od problému těla. FYSIS vyznačuje – a vlastně „jest“ – to, co se rodí, vyrůstá a umírá. To nelze v pravém smyslu a v plném rozsahu říci o těle, v němž je na vyšší organické rovině integrováno množství jsoucen (událostí), jež s celkem těla nesdílejí ani jeho narození a růst, ani později jeho smrt, a to buď vůbec (atomy, některé molekuly), nebo nikoliv v přísné paralelitě časové (buňky nebo celé orgány, které se „rodí“, vyvíjejí a odumírají během života celého organismu, tj. v jeho rámci, ale také jiné, jež vzniku či zrodu organismu předcházejí anebo se za ním nějak opožďují, např. produkce, resp. růst vlasů, vousů apod., nebo život vajíčka či spermie před oplozením, a tedy před vznikem onoho organismu atd.). A má to také důsledky zásadnější: ani „nicota“ (nic) nemůže být ničím trvalým a neměnným, jak předpokládala tradiční metafyzika (ex nihilo nihil).

Je třeba vyjasnit předem některé pojmy, s nimiž budeme pracovat a bez nichž – jak celou záležitost vidíme – nelze uskutečnit právě to řešení, které nabízíme. Přesněji: lze je uskutečnit tak, že je formulujeme, ale už sama formulace nebude bez takového vyjasnění pojmů jednoznačná, ale zejména nebude moci být ozřejmáno, jak jsme k onomu řešení dospěli a jaké je jeho věcné zdůvodnění. Obojí je totiž důležité. Také v každém řešení, resp. v jeho východiscích i v průběhu jeho rozvinutí (nejen tedy ve výsledku) je vedle „logických“ nutností také celá řada kontingentních momentů – a právě tyto kontingentní momenty musí být jak do postupu a jeho zdůvodnění, tak do výsledku vintegrovány způsobem, který tuto kontingenci překoná resp. změní, zabuduje ji do „organického“ rámce (spíše snad do rámce výsledné zorganizovanosti, konstruované strukturovanosti). A k tomu cíli musíme nutně vybudovat jakousi vhodnou, případnou, nicméně od tradiční odlišnou „první filosofii“. Teprve na jejím základě, resp. v jejím rámci můžeme vykázat, že dále používané pojmy a celý pojmový aparát nejsou vytvořeny jen ad hoc, nýbrž že mohou sloužit v mnohem větší šíři. Hlavní okruhy problematiky, resp. hlavní filosofémata, jimiž bude třeba se v první řadě zabývat, jsou následující: 1) změna a trvání, 2) struktura události, událostná změna kontra neudálostná, 3) časový charakter vztahu vnitřní-vnější, 4) relativní a netrvalá ‚skutečnost‘, 6) možnost radikálního pojetí vzniku a zániku, 7) FYSIS a její reinterpretace, 8) LOGOS a jeho vztah k FYSIS, 9) problém akce a reakce, 10) problém subjektu a jeho vztahu k tělu a k FYSIS.

Smysl pokusu o filosofickou reflexi víry, nezávislou (pokud jenom lze) na reflexi theologické (i když historicky nelze vliv theologické reflexe prostě vymazat nebo smést se stolu), spočívá v tom, že theologická reflexe a theologie vůbec zatím neučinila ze své strany dost energických kroků, aby se uvolnila z vazeb, jež ji zatěžují, protože spojují (svazují) s řeckou myšlenkovou tradicí. Filosofie má více možností, jak se opřít v pokusu o překonání řeckého dědictví (předmětně myslícího) např. o poezii nebo umění vůbec, o moderní fyziku apod., a má už jisté zkušenosti s tím, co budeme nazývat nepředmětnou skutečností a nepředmětným myšlením. Předpokladem smysluplnosti takového pokusu je ovšem zároveň podnikaná jiný pokus, totiž ustavit a alespoň v prvních krocích rozvinout filosofii nově orientovanou, pozorně sledující nepředmětné konotace myšlení a pracující místo s intencionálními „předměty“ co nejvíc a intencionálními „nepředměty“. A to ovšem s sebou nese nutnost nového projektu „první filosofie“, která se bude vědomě a cílevědomě odlišovat od tradice, která byla započata ve starém Řecku. Ukáže se totiž, že kategorie „víra“ má v některých momentech význam kosmologický, nikoliv pouze antropologický. Pokusit se o radikálně filosofickou reflexí víry znamená podniknout v naprosto odlišné dějinné epoše něco analogického tomu, co podnikali první řečtí myslitelé, když – např. v případě Empedoklově – přisoudili kosmickou úlohu Lásce či Sváru, nebo – v jiném případě – ohni či LOGU apod. Ostatně sám počátek řecké filosofie je spjat s kosmologickou interpretací „vody“ či „vzduchu“. A protože staří Řekové to nejprve prováděli modelově, musíme to dnes dělat také tak.

Je hrubým omylem, domnívá-li se někdo (nebo dokonce tvrdí-li někdo), že filosofie je výhradně racionální záležitostí a že vše, co není přísně racionální, musí být z filosofie vymýceno, vytěsněno a zapuzeno. Je tomu vlastně právě naopak: filosofie nejen víc než všechny odborné vědy, ale dokonce ona právě jediná se musí a má zabývat téměř stále tím neracionálním a o to neracionální se soustřeďuje. Právě tam, kde filosofie se podrobuje racionalitu kritice, dělá tak proto, že poukazuje na to, co je v oné racionalitě vědy neracionálního. Filosofie se ovšem zabývá onou neracionalitou proto, aby ji prosvětčila, aby ji ukázala v pravém světle, tj. aby tuto neracionálnost takříkajíc racionalizovala. Hlavní metodou filosofie je v této záležitosti kritika: filosofie činí každou neracionalitu předmětem své kritiky, podrobuje ji své kritice. To ovšem mohou dělat také odborné vědy, zejména některé. Ale filosofie v této kritice neracionality a ve svém úsilí o racionální interpretaci onoho neracionálního je jednak schopna, jednak povolána a povinna svou kritickou pozornost, nenechávající nic neracionálního prostě nepovšimnuto, zaměřit, resp. vždy znovu zaměřovat také sama na sebe. Zatímco odborné vědy se obvykle pohybují v rámci či ve světě jakési vymezené a omezené racionality, o jejíž kořeny se nestarají a z povahy věci ani nemohou starat, takže si vůbec neuvědomují, že celá jejich omezená a na jistý rámec se omezující racionalita je v mnohém ohledu poplatna nějaké neracionalitě nebo je dokonce na rozmanitých neracionalitách založena, filosofie usiluje vždy znovu racionalizovat také ony nově odhalované neracionální základy a předpoklady své vlastní aktivity.

Filosofické pojetí života musí dostát vyšším nárokům, než jaké může vytyčit nebo dokonce si jen připustit, uvědomovat biologická věda. Především se musíme vrátit k nejstarším filosofům, k tzv. „hylozoistům“. Sám název je vlastně nevhodný, protože sugeruje nejenom to, že tito nejstarší myslitelé chápali život, živost, oživenost za cosi původního (a proto spjatého se samotnými „počátky“, tj. ARCHAI), ale sugeruje také to, že tyto počátky chápali jako hmotu, jako HYLÉ. V každém případě však život předchází, tj. je původnější, světu (než svět). A svět sám se těmto myslitelům jeví jako oživený, živý, tj. jako „živok“ (to najdeme ještě u Platona, viz *Timaios*). Jen díky tomu, že svět je oživený, že je oním „živokem“, můžeme mluvit o jeho FYSIS, resp. ztotožňovat (což je pozdější posun) jej s FYSIS (chápanou již jako natura, příroda). Jestliže by – podle Hérakleita – ani „nejkrásnější krásný svět“ bez LOGU nebyl leč hromadou náhodně rozházených věcí (což je naše interpretace), pak podobně platí, že by byl pouhou takovou mrtvou hromadou bez oživenosti, tj. bez toho, že vznikl zrozením, pokračoval růstem a skončí smrtí (FYSIS totiž souvisí s FYEIN a s FYESTHAI). Moderní věda vše nad míru zjednodušila tvrzením, že na počátku je jen mrtvá hmota, která za určitých (dost mimořádných a vzácných) okolností dá vznik primitivním živým bytostem, které se pak vyvíjejí v bytosti složitější až i nejsložitější. Whiteheadovo objevené tvrzení, že se elektron chová v živém těle jinak než mimo organismus, znamená, že musíme připustit, že i takový elektron je vnímavý vůči „řádu“, v živém těle a že je s to se mu přizpůsobit. Ale nevyřešenou otázkou zůstává právě onen řád a jeho povaha.

Příprava na 17. 4. 89 – Realita hromad, nepravých jsoucen a emancipátů – význam v politice

1. Některé aspekty dnešní problematiky jsou dávno známy a uznávány; tím víc ve stínu a v skrytosti zůstávají jiné. Naším cílem bude opět poukázat zejména na mezery, na tzv. bílá místa, a dále na filosofický aspekt záležitosti tam, kde je nefilosoficky známa a respektována.
2. Obecně se uznává význam přírodního bohatství pro rozvoj politické společnosti. Z českých dějin můžeme uvést např. rýžování zlata, stříbrné doly, železnou rudu a zásoby uhlí, naposled uran. Z ostatního světa připomeneme jen ropu v arabských zemích. Krásně tu lze prokázat, že nejde o vliv (ve smyslu kauzální působnosti), nýbrž o reaktivitu, tj. o schopnost technicky zdatně a také ve vhodný čas přírodního bohatství využít a s výtěžkem hospodařit.
3. Rozkvět země za posledních Přemyslovců s vyvrcholením v době Karla IV. by býval byl nemyslitelný bez bohatství země, ale ani bez dobré resp. zlepšující se správy obecných (politických) záležitostí. Totéž platí pro období industrializace českých zemí v minulém století. Naproti tomu situace po poslední válce svědčí o tom, že ani mimořádně výhodné přírodní bohatství (uran), není nic nebo jen málo co platno, není-li ho včas a rychle a maximálně efektivně využito. Totéž platí pro arabské země a jejich ropu.
4. Odhaduji, že inteligentní politika mohla po válce dovést náš stát a společnost mezi nejpokročilejší země světa, a to dokonce bez pomoci Marshallova plánu (na který jsme nesmyslně resignovali), neboť naše technická vybavenost byla relativně málo válkou poškozena a finanční ztráty mohly být velmi rychle a snadno vyhojeny prodejem uranu v době jeho nejvyšší poptávky a před objevením mnoha dalších nalezišť. Zároveň jsme mohli zabránit těžkým ztrátám postupným omezování ocelářského průmyslu. Náš současný úpadek je proto důsledkem hrubě mylné politiky, a to navzdory mimořádně výhodné nabídce přírodních zdrojů.
5. Meze inteligentní politiky mohou být také společenského a kulturně-politického druhu: iránský šach chtěl ropného bohatství využít k modernizaci a europeizaci celé země. Plán se však nezdařilo uskutečnit a převrat přinesl společnosti nezměrné ztráty a obrovská utrpení. To je dokladem toho, jak nejen vláda, ale také společnost musí být připravena.
6. U přírodního bohatství je zřejmé, že se chová „pasívně“ a že jeho využití je záležitostí lidské aktivity (reaktivity). Ale také na půdě (a v rámci)

společnosti a její dějinnosti se formují jisté struktury a procesy, které mohou zčásti představovat jakési ne-přírodní, mimo-přírodní bohatství: dovednosti, zkušenosti lidí, ale také uplatněné vynálezy, stroje, průmyslová vybavenost, v širším smyslu i technický a vědecký výzkum, na druhé straně ovšem i duševní vlastnosti, intelekt, vzdělání, mravní zvyklosti, ideologie, mravní a duchovní zakotvení atd. atd. (Max Weber – protestantismus a kapitalismus aj.)

7. Tady nastává nezbytné rozlišení: na jedné straně návyky, nezbytné k fungování společnosti (jejich posuzování je především účelové), na druhé straně vztah člověk k neúčelovým normám (které ovšem mají také určité praktické důsledky). Nás dnes zajímá především obor toho, co náleží k oněm účelovým, technickým návykům, jež si leckdy už ani neuvědomujeme a které jsou především jakýmsi přimknutím našich aktivit k „materiálu“ a „okolnostem“. Právě tato „adheze“ určitých složek lidské praxe a lidského života dává vznik jistým „setrvačnostem“, jež mohou mít někdy pozitivní, jindy negativní vliv na politickou společnost.
8. Mezi obojím, mrtvou přírodou (o níž mluvíme jako o přírodních zdrojích/a našimi zvyklostmi a dovednostmi, přimykajícími se „materiálu“ a „okolnostem“, mají zvláštní postavení nástroje. Právě vymezení povahy nástrojů nám pak dovolí rozlišit mezi návyky instrumentálními a mezi návyky zásadními, principiálními (včetně tzv. morálky). Přesně v tomto bodě nám může poskytnout neocenitelné služby fenomenologický popis a rozbor. Poslední slovo si ovšem musí nechat samotná filosofie. Pro přístup politicko-filosofický má zcela eminentní a ničím jiným nezastupitelný význam přesné odlišování instrumentálních prvků dané politiky a těch momentů, jimiž politika přesahuje svou strategii do oblastí, v nichž jde mnohem více o dalekosáhlé nebo přímo nekonečné cíle (o tomto druhém bude řeč příště).
9. Tomu, co bývá označováno jako „machiavellismus“ v politice, je třeba rozumět v tom smyslu (ať už název přiléhá či nikoliv), že politika je redukována na politickou dovednost, techniku, tedy instrumentální záležitost. Jde také o to, co bývá označováno za „profesionalismus“ v politice. Nebezpečí takového profesionalismu, redukováného na techniku, spočívá v možné politické slepotě nebo v diletování tam, kde jde o širší a dlouhodobější strategii anebo o způsob, jak čelit dějinné výzvě a odpovědět na ni.
10. Obecně platí: instrumentální partie či složky politiky jsou významné a musí být profesionálně udržovány na úrovni. Protože úroveň profesionality ve světě stoupá, uvádí každá instrumentálně (technicky) nekompetentní a diletující politika zem nebo stát do nepříznivé situace. Proto se z politického života společnosti musí v důsledku dělby práce

vydělit správní oblast s vymezenou sférou pravomoci a se stanovením správních postupů. Protože to prostého občana a vůbec každého neodborníka, pokud jde o správní věci, staví do nevýhody, musí se ustavit zvláštní sorta profesionálů, kteří občany neodborníky budou moci zastupovat ve správních sporech, odvoláních proti správním rozhodnutím atd.

11. Celá oblast pozitivního práva, zákonů a řádu, podle něhož se výkonu práva dociluje, musí být roto oproštěna v maximální míře ode všech principiálních, tj. mravních, kulturních, ideových a duchovních vazeb a závislostí na jedné straně, ale zase na druhé straně se nikdy nesmí stát výrazem mocenských (např. třídních apod.) poměrů. Celý právní řád musí být tedy oddělen co nejučinněji od vlády a od její politiky, ale také od politických hnutí a stran všeho druhu, a musí se stát formálně technickou záležitostí (a převážně správní, dokonce i ve sféře trestní). Právní řád a právo vůbec se nikdy nesmí stát nástrojem v rukou politiků a vlády, nýbrž musí platit ve stejné míře a stejným způsobem pro všechny občany, bez ohledu na jejich funkce. Rovnost před zákonem.
12. Avšak i bez politického programu a politické vůle může v politické společnosti dojít k vytvoření mechanismů či struktur setrvačné povahy, které vedou či spíše táhnou celou společnost nějakým směrem (obvykle nežádoucím). V zásadě jde o adaptaci reaktivity většiny na existující trend, spočívající na omylu: občan sleduje nějaký svůj cíl a neuvědomuje si, že sám i s tímto sledovaným cílem je vkalkulován do procesu, o němž nejen neví, ale jehož směr a vzdálené důsledky mu unikají. Společnost si musí proto vyvinout kontrolní mechanismy zcela věcného druhu.

89-268

17. IV. 89

Když trvám na tom, že „aléthologie“ jako filosofická disciplína (subdisciplína „první filosofie“) není legitimně možná, není to proto, abych tím vyslovil souhlas s tradicí „negativní theologie“ nebo s Jaspersovou teorií šifer apod. (tím méně s Wittgensteinovou výzvou k mlčení o tom, o čem nelze mluvit). Jde mi pouze o to, že Pravdu chápu jako ryzí nepředmětnost *kat exochén*: a nepředmětná skutečnost, zejména pak ryzí nepředmětnost, nemůže být nikdy předmětem jakékoliv legitimní výpovědi, či dokonce nauky. Tím ovšem vůbec nechci říci, že není možný žádný způsob, jak by bylo možno „nechat Pravdu přijít k slovu“ – nebo jak jinak bychom to mohli vyjádřit. Ovšemže lze o Pravdě také hovořit, ale jen nepředmětně. Co to znamená? Naše myšlení (a mluvení, promlouvání) je vybaveno dvojím druhem intencionality, totiž intencemi předmětnými a intencemi nepředmětnými. Ideální v případě konkrétních skutečností je, když nepředmětné intence „míří“ (intendují) k nepředmětné stránce příslušné konkrétní skutečnosti, zatímco intence předmětné k její stránce předmětné. V případě ryzí nepředmětnosti však vyvstává problém, jak má být uspořádáno

množství předmětných intencí, které nemohou být vztaženy k ničemu předmětnému. Zrušený tyto předmětné intence být nemohou, způsob, jakým Husserl mluví o nevyplněných intencích, tu také nevyhovuje, protože navzdory vší nevyplněnosti tu je stále přítomen onen předmětný aspekt, fungující takřka jako předsudek, předem rozvržená formální fikce. A protože se předmětných intencí nikdy nemůžeme zbavit ani je vyřadit, musíme si položit otázku, k čemu se v takovém případě mohou a mají vztahovat.

89-269

17. IV. 89

Otázku, k čemu se mají vztahovat předmětné intence, nutně provázející intence nepředmětné, vztahující se k ryzí nepředmětnosti (k Pravdě), může být přeložena následovně; o čem (předmětně) můžeme a máme hovořit, chceme-li nepředmětně něco „říci“ o Pravdě (o ryzí nepředmětnosti)? Zde je možná dvojitá zásadně odlišná odpověď: buď lze mluvit o čemkoliv, anebo je třeba (či záhodno) mluvit přednostně o určitém typu skutečností, nebo dokonce jen o některých skutečnostech zcela výlučně. Dlouhý zápas, který byl zahájen ve starém Izraeli a který byl tvrdě zaměřen proti modlům a modloslužbě a který v evropské tradici dospěl až k naprostému odmytí, odbožství, sekularizaci (zesvětštění) veškeré skutečnosti, nás musí učinit bdělými vůči oné druhé možnosti. V logice této tradice je odmítnutí jakékoliv přednosti, která by měla snad být přiznávána jednomu skutečným vědomím vůči jiným. Můžeme pro sebe celou záležitost upřesnit: je-li možné a legitimní rozlišit mezi různými skutečnostmi a jejich vztahem k ryzí nepředmětnosti (k Pravdě), pak jenom na základě důkladné a kritické analýzy. Tak např. je na první pohled (z našeho hlediska) zřejmé, že nemůže existovat žádný podstatnější, a zejména nikoliv přímý vztah mezi nepravými jsoucnými (a nepravými událostmi) a Pravdou; v tom smyslu musíme opravit různé staré formulace, jako že „nebesa vypravují...“ nebo že příroda poukazuje k svému tvůrci atd. To snad může platit buď o světě živých bytostí anebo o takovém uspořádání vesmíru, který dovolilo a dovoluje, aby živé bytosti vůbec vznikly (zrodily se) a aby mohly po dlouhou dobu žít a vyvíjet se. Ale i tady vše platí je s rezervou.

89-270

17. IV. 89

Docela zvláštní vztah k ryzí nepředmětnosti, resp. k Pravdě mají dějiny, resp. dějinné události. Ale také a právě zde je na místě velká ostražitost. Ten mimořádný vztah je totiž nutně prostředkován člověkem, přesněji řečeno, lidským subjektem. Tam, kde není subjektu, tam není možné přímé „působení“ Pravdy, nebo řečeno tradičněji, tam není možné „zjevení“ Pravdy. Pravda se zjevuje tak, že nejprve vyvolá k ex-sistenci subjekt, dovede si jej po jisté cestě (během které jej udržuje a „nese“) až k jisté situaci a do ní, a pak skrze tento subjekt a jeho aktivity se „zjeví“, ukáže, vyjeví, projeví, uplatní, prosadí...Tady bych uvedl v této souvislosti rád jednu větu z Hromádky (*Kří v my. a živ. s. 84*):

„Bůh Stvořitel nemůže se jinak zjevit a nemůže se člověku jinak darovat, než v dějinných událostech a v konkrétní lidské osobnosti.“ Hromádka ovšem – jak z kontextu jasně vyplývá – tuto větu míní výlučně christologicky, ale my budeme trvat na jejím rozšířeném smyslu. Ostatně se tu můžeme dovolat Rádlova pozdního výroku o bezbrannosti Boha, který na svět působí skrze hodné lidi (Útěcha). Ale jinak je Hromádkova formulace velmi korektní: Pravda (Bůh) se nezjevuje skrze dějiny, nýbrž v dějinách, v dějinných událostech, a to znamená, že samy události dějinné nejsou a nemohou nikdy být přímým zjevením Pravdy (nebo božím). Nicméně zůstává v platnosti, že pro zjevení Pravdy (Boha) je zapotřebí času, a to dějinného času, dějinných událostí. Z toho pak jednoznačně vyplývá, že nemáme nejmenší oprávněný důvod pro předpoklad, že Pravda (Bůh) jsou jakousi věčnou, neměnnou skutečností: tak, jako je nejlustnější kvalitou ryzí nepředmětnosti „život“, tak i „časovost“ resp. časování.

89-271

21. IV. 89

Hromádka má docela zvláštní význam také tím, že se na něm, resp. na soudech o něm rozdělují duchové. Je vždycky velmi užitečné, když se blíže podíváte na východiska a na pozice toho, kdo pronáší radikální, ostré soudy o JLH.

V neposlední řadě zjistíte, že nepochybných chyb a omylů Hromádkova pojetí společenského a politického vývoje a jeho odhadů do budoucnosti často využívají k tomu, aby zkompromitovali jeho filosofické a theologické pozice ti, kteří si v zásadních otázkách buď vůbec jasno neudělali nebo kdo se o to třeba ani nepokoušeli (a kdo se na ony chyby soustředili prostě proto, aby si ušetřili práci s pochopením samotného způsobu myšlení JLH). Zvláště pak jeden velký problém je přímo spjat s intelektuální osobností Hromádkovou. Nezáleží na tom, jakých termínů tu použijeme. Nejvěcnější, ale pro mnohé, především mladé lidi zavádějící a možná přímo odpuzující je termín „socialismus“. Hromádka byl hluboce ovlivněn protestantským směrem, označovaným jako „náboženský socialismus“. Východiskem tohoto směru sociálního a politického myšlení (v nejširším smyslu) bylo nahlédnutí, že moderní demokratické společnosti nejen se nestarají o své chudé, ale že vlastně z jejich chudoby bohatnou a tudíž vlastně – ať přiznaně, nebo nepřiznaně – mají na trvání jejich chudoby zájem, jsou na jejich chudobě a jejím trvání přímo závislé. A náboženští socialisté si zvláště ostře uvědomovali, že v tomto ohledu hrubě zklamaly a selhaly také – a v jejich očích na prvním místě – církve, tj. křesťané. Ono špatné svědomí křesťanů, které na sebe osobně vzal JLH jako něco, zač alespoň někteří křesťané musí převzít odpovědnost, je jedním z klíčů k myšlení JLH.

89-272

21. IV. 89

Sté výročí Hromádkova narození a dvacáté výročí jeho smrti zastihují naše intelektuální kruhy v zajetí klišé a předsudků, a to ještě v lepším případě; tím horším je naprostý nezájem. Hromádku však nelze přejít, neboť se stal nejenom

významnou postavou českého myšlení, ale také českého osudu vůbec. Hromádka přistupoval k tomuto osudu *de facto* zvenčí, a to ze svého vlastního rozhodnutí. Zůstal (prý na žádost Benešovu) ještě plné dva roky v Princetonu, i když léto již v roce 1945 a pak znovu 1946 trávil s celou rodinou doma. Když přijel v létě 1947, aby zůstal, učinil to ze svobodného rozhodnutí a ve chvíli, kdy prozíravějším bylo už docela zřejmé, jak věci dopadnou. Že to Hromádka sám také viděl a věděl, o tom přesvědčil posluchače diskuse s A. Kolmanem na Filosofické fakultě UK v Praze před začátkem zimního semestru (nebo na samém začátku) 1947–8. Zeptal se tehdy Kolmana, již etablovaného ideologického vůdce marxistických intelektuálů, co budou dělat s ním, křesťanem a theologem, až budou mít všechnu moc ve svých rukou. Proto také nebyl v únoru nikterak zaskočen, a už vůbec ne překvapen. Hromádka byl přesvědčen, že tak či onak je třeba projít onou „revoluční“ přestavbou společnosti, při níž dochází nutně k tomu, že „se zvedne kal ode dna“. Ten se za nějaký čas usadí a pak bude možno začít rozumně budovat novou společnost, nebo jak to rád říkal sám Hromádka, pak se bude rozhodovat o tom, jaký člověk bude žít v onom novém domě, postaveném na rozvalinách staré společnosti. Snad to není tak přehnané, řekneme-li, že v sociálně politickém ohledu byl JLH jakýmsi „optimistou“; jeho představa hříchu byla (zůstala) individualistická. Neměl kategorii pro hřích celého společenství.

89-273

21. IV. 89

U Pichta (3049, s. 31 – *Prognose – Utopie – Planung*, Stuttgart 1967) čteme: „Der Mensch wird immer mehr zum Subjekt seiner Geschichte. Aber dieses Subjekt ist blind, es ist vernunftlos, weil es sein eigenes Handeln nicht zu integrieren vermag...“ Tyto dvě věty jsou inspirací k dalšímu zkoumání. Především tu je významná, přímo rozhodující myšlenka: v člověku, tj. na lidské rovině, dochází k pronikavé proměně toho, co dosud znamenal subjekt. Na předlidské úrovni se funkce subjektu vyčerpává tím, že díky své emancipovanosti z průběhu života příslušného pravého jsoucna a vůbec z jeho *fysis* je možné ovlivnění a jisté proměňování tohoto průběhu a samotné *fysis* (dlouhodobě) ve smyslu logu, který přesahuje *logos* tohoto individuálního pravého jsoucna. Naproti tomu ani na této předlidské úrovni nelze právem říci, že takový subjekt je „slepý“, máme-li tím na mysli nedostatek nebo dokonce absenci vnímavosti vůbec. Sám fakt vývoje je dokladem toho, že subjekty jsou vnímavé nejenom díky prostřednické úloze a těla a tělesných orgánů, „smyslů“, ale také „přímo“ ve vztahu k logu, neboť bez předpokladu logu, integrujícího jednotlivé životní osudy (běhy) díky biologické reprodukci po sobě následujících filiačních sérií individuů téhož druhu, je celkový směr vývoje „dál“ („kupředu“) a „výš“ nevysvětlitelný. Tím méně pak můžeme mluvit o slepotě subjektu dějinného. Ovšem rozdíl tu je obrovský: subjekt předdějinný se stává subjektem dějinným pouze za předpokladu jisté (relativní, omezené – nepochybně, ale skutečné) vnímavosti vůči dějinám, ale také vůči jejich významu, smyslu, vůči smyslu jednotlivých dějství a dějinných událostí.

Když mluví Picht o významu vědy a techniky pro zásadní změnu v situaci člověka, totiž že člověk se stává producentem své vlastní budoucnosti, což ovšem vede k tomu, že se obratem ruky stává z autora románu budoucnosti jeho vlastní, tj. románovou postavou, že z domnělého subjektu jednání se stává objektem systému, který si sám rozvrhl, uzavírá tím, že producenta se stává produktem. Zároveň však upozorňuje na to, že jako produkt není identický s producentem a že produkovaná budoucnost už není vlastní budoucností (die eigene Zukunft (3049, s. 7) - a tak přechází k otázce odcizení. To vše líčí Picht jako situaci „věku vědecko-technické civilizace“. Ale je tomu tak? Kritická analýza nám musí ukázat, že tzv. „vlastní budoucnost“ („das wäre jene Zukunft, welche der autonome Wille im Akt des Denkens und Handelns antizipiert“ - dtto) je pouhá autosugesce, iluze, mýtus. Především je nutno zřetelně vidět, že sama zmíněná anticipace „autonomní vůle v aktu myšlení a jednání“ už činí z předpokládané (údajné) „vlastní budoucnosti“ budoucnost nevlastní, neboť právě oním aktem ať už jednání či myšlení proměněné resp. proměňované. „Vlastní budoucnost“ zůstává skutečnou autentickou budoucností jen do té chvíle, dokud si ji neuvědomujeme - a pak se pronikavě mění v budoucnost značně neautentickou. A potom: co to je ona předpokládaná, ale po našem soudu fiktivní „autonomní vůle“? Lze vůbec mluvit o nějaké autonomní vůli tam, kde už působí uvědomění? Každý volní akt je přece silně ovlivňován situací, tj. rozsahem a úrovní našeho vědomí a vědění. Bez vědomí a bez vědomostí je každý volní akt nazdařbůh - anebo je řízen instinkty atd. (a snad i LOGEM!?).

V článku k Masarykovým 70tinám (Kost. jiskry 4. 3. 1920) vytýká JLH Masarykovi individualismus (1205, s. 67) a to, že „sám rozhoduje proti dějinám“ (67). Proto by byl podle JLH „rozkladným živlem“ v každém hnutí, socialistickém jako náboženském (69). Ale proč? Sám přiznává, že Masaryk dovede „uznat to, co je v ideji i v hnutí velikého“. Jeho rozum je na stráž, ale není pochyby, že by se Masaryk pokořil před pravdivou silou náboženského hnutí, které by překonávalo ideově, mravně a nábožensky dosavadní společnost, dosavadní osobní i společenské hodnoty a tvořilo nové základy a formy. Z těchto formulací je patrné, že pro Hromádku od samotného počátku (to napsal jako 31letý) existuje možnost uznat velikost hnutí, resp. dějinných proměn a zvrátů prostě proto, že nastaly, že přišly, že se odehrály, eventuelně že se odehrály jako dějinně nutné (Hromádka interpretuje TGM: „Sám rozhoduje proti dějinám; Masaryk-positivista nechce se ztratit v nutnosti dějinného vývoje. Dokazujte jak chcete dějinnou oprávněnost některého jevu, Masaryk se zeptá, vyhovuje-li jeho rozumu. Masaryk-socialista nepodřídí se požadavkům společnosti, odpírá-li jeho rozum a uznává-li jinou pravdu. Jeho sociologie je obhajobou práv jedince proti společnosti.“ – s. 67). Hromádka tedy připouští dějinnou oprávněnost eventuelně nutnosti určitého jevu či vývoje, jež si ustanovují dějiny jaksi samy a jimž se rozum musí přizpůsobit, podrobit, „pokořit“. JLH viděl neuspokojivost reálně se etablovavšího socialismu sovětského typu, ale chtěl věřit, že to je věc dočasná, přechodná: za onou neuspokojivostí a nekompetencí atd. chtěl vidět „boží jednání“ a také soud.

Pozoruhodná je také Hromádkova argumentace, týkající se Masarykova individualismu náboženského, jak tomu Hromádka říká. „Masaryk-náboženský člověk nepodřídí se před žádnou náboženskou osobností... Masaryk arci mnoho přijímá od Ježíše, uznává jeho velikost a vznešenost; ale kdo se zásadně staví k Ježíšovi tímto způsobem, ten – třeba by všechno na konec přijal – nemá náboženského vztahu k němu. A o to jde.“ (Dtto, s. 67). Z této argumentace vysvítá, že rozhodující tu není historický, reálný Ježíš se vším, co dělal a vykonal, co promyslel a řekl atd. , nýbrž nábožný, náboženský vztah k němu, který – doplňujeme – si sám stačí a nemusí ani mít dost rozumových argumentů pro Ježíšovu nesrovnatelnou superioritu (protože ona superiorita není obyčejnou superioritou, vyvstávající ze srovnání s inferioritou, nýbrž jakousi absolutní superioritou, založenou či respektovanou, přijímanou nábožensky, s náboženskou pokorou a nábožným pokořením se). Sám Hromádka provádí pozoruhodnou, i když zároveň povážlivou analogii či komparaci: „Jeho vztah k náboženství a k socialismu je obdobný.“ (68) To nám dovoluje říci něco obdobného o Hromádkovi: jeho poměr k socialismu a ke křesťanství je také podobný. Hromádka má něco jako náboženský či pseudonáboženský vztah k socialismu. Dovolává se např. Sombarta (s. 68-9), který podle něho ukázal, proč marxismus je dnes tak mocnou silou. Hnutí marxistické soustředilo se přes všechny materialismus na víru v osobnost Marxovu a v naprostou pravdu jeho idejí – a odtud čerpalo akční sílu a jednotící moc.“ Hromádka svou kritiku Masaryka vrcholí otázkou: „Byl by Masaryk vytvořil s tímto kriticizmem sociální hnutí? Sotva.“ Každé tvůrčí hnutí potřebuje přijmout určité ideje jako pravdu.

Hromádkovo lpění na zbožnosti a náboženství, na náboženském životě se ukázalo jako nebezpečné, protože to byla právě jeho náboženská ‚víra‘, která postavila překážku, ano mez jeho kritickému rozumu, když šlo o socialismus. Hromádka dobře vycítil blízkost, ano příbuznost socialistických ideálů křesťanství a k evangeliu. Socialismus si opravdu nelze myslet bez historických předpokladů již staroizraelských a potom zejména křesťanských. Tento náhled Hromádka načerpal zejména z tradice náboženského socialismu, na kterou ostatně navazovala i dialektická theologie německá. Ale to vše nemůže ospravedlnit ani mlčení k nepochybným chybám a dokonce zločinům, které trvalo po dvě desetiletí. J. L. Hromádka si usnadnil situaci tím, že pole své činnosti z větší části přenesl na půdu mezinárodní. Přímým důsledkem však bylo, že se nechal vytěsnit z domácího prostředí. To nemělo důsledky jen veřejné a celospolečenské, ale mělo to neblahé, ba katastrofální důsledky pro jeho vlastní církev a také pro Komenského theologickou fakultu. Hromádka vytvořil prostor pro skupinky lidí i pro jednotlivce, kteří se neztotožnili s oficiální ideologií a s režimem, ale ani nechtěli vytvořit žádnou politicky opoziční platformu, jenom si chtěli uchovat svou svébytnost a alespoň myslet a myšlenkově i duchovně spolupracovat relativně svobodným a svébytným způsobem. Nejzřejmějším výrazem se tu stal Jirchářský ekumenický seminář, který však přežil Hromádku jen docela málo. V onom prostoru, vytvořeném a na dlouhé roky zaštitěném osobně Hromádko, bylo možno dokonce vyslovit i názory kritické vůči němu a vůči jeho hodnocení různých fenoménů. Byl to asyl demokracie, byť skrovný.

Náleží už k povaze našeho kulturního, myšlenkového a duchovního života v posledních čtyřech desetiletích (ba vlastně více než pěti), že nejvýznamnější témata a problémy jsou předmětem diskusí neveřejných, a tudíž vymykajících se kritické kontrole, anebo se o nich nediskutuje vůbec. J. L. Hromádka, jehož stého výročí narození a dvacátého výročí smrti letos vzpomínáme, býval hojně diskutovanou a přímo problematickou postavou, naší kultury již v době mezi oběma válkami a nepřestal jí být ani po svém návratu z Princetonu (USA), kde během války a ještě celé dva roky po válce přednášel teologii v New Yorku a v Princetonu. Po únoru 1948 však už nemohl být veřejně kritizován, protože se stal – přinejmenším v očích většiny – soupeřem, a tedy také chráněncem nového režimu. Na nejrůznějších mezinárodních ekumenických fórech se stal obhájcem socialismu, posléze však se doma stal zcela postradatelným a postupně ztrácel ohlas i mezi domácími křesťany, dokonce i ve vlastní církvi. Po válce se vrátil, aby svou církev a vůbec české protestanty provedl úskalími revoluční přestavby společnosti, jak o tom mluvil, ale věci dostaly docela jiný spád a směr, než jaký čekal. Nebyl politikem, a proto nemůžeme jeho působení hodnotit podle politických úspěchů (či spíše neúspěchů). Jako theolog a církevní vůdce však v poválečné době z větší části selhal. Jeho vlastní církev prošla obdobím latentního úpadku, který se fatálně projevil až po jeho smrti, v době husovské reakce. Nejen odborná, ale především morální úroveň fakulty, jejímž dlouhodobým, ale po většinu času v cizině zaneprázdněným děkanem býval, nedovedla a ani nechtěla onomu úpadku čelit, a proměnila spolupráci s režimem, jehož byl Hromádka důstojným

partnerem, v nevěrohodnou a často vysloveně ponižující kolaboraci. Církev i fakulta se dostaly v době, kdy Hromádka chtěl český protestantismus provést do nové společnosti, na scestí, které lze jen zčásti odvodit ze scestí, na které se dostala celá společnost. Protestantismus, který měl v minulosti dobrou pověst a který spojoval svou co do váhy a četnosti nevelkou přítomnost s největšími dobami národní minulosti, ukázal svou kulturní a duchovní sterilitu, mravní rozpoloženost a duchovní vykořeněnost, a v neposlední řadě theologickou inferioritou, poměrujeme-li s poměry evropskými a světovými. Pomyslíme-li ještě i na to, že se Hromádka již v třicátých letech vzdal svého původního theologického programu, resp. že jej pod vlivem dialektické theologie podstatně ochudil a že se k jeho významným prvkům a motivům už nikdy nevrátil, lze při všem respektu k Hromádkově nesporné velikosti uzavřít, že ani jeho intelektuální výkon se zatím nesešel se zdarem, a to ani co do praktického uplatnění, ani co do přívrženců a následovníků theologických a církevních.

A přece je tu cosi, co nedovoluje vidět v tomto závěru vše. Hromádka je jednou z největších postav českého myšlení dvacátého století. Nemáme takových postav tolik, abychom si mohli dovolit je přehlížet, abychom je mohli odsouvat do archivů a knihoven jako záležitost odbyté minulosti. V některých podstatných bodech je Hromádka ne jenom jak osobnost, ale jako určitý intelektuální a duchovní program stále aktuální. Uvedu dva body jako příklad, i když zdaleka nepostihují všechna pozitiva. – Předně: ve třicátých letech Hromádka postuluje program ustavení nové, od dosavadní odlišné filosofie, která by byla adekvátní reformaci. Tento program se stává, rozšíříme-li jej z rámce protestantismu na celek křesťanského myšlení, vysoce aktuálním právě dnes, kdy katolicismus navzdory brzdícím momentům prochází pomalou, ale světodějnou reformou, a kdy se první známky probuzení a obrodných tendencí ukazují i v pravoslaví. Bez ohledu na to, že Hromádka se později už k této myšlence nikdy nevrátil, je třeba – po mém soudu – právě na ni energicky navázat.

A pak jetu problém neméně závažný: socialismus. To slovo má dnes mnoho významů a pro některé ztratilo vůbec jakýkoliv smysl. V neposlední řadě za to nesou odpovědnost stalinské a postalinské režimy v tzv. socialistických zemích. Ale kdo by chtěl být tak naivní, a domnívat se, že selháním sovětského experimentu a jeho lidově demokratických a pak socialistických filiálek je diskvalifikována sama myšlenka? Jestliže den po „přátelské“ vojenské intervenci v srpnu 1968 napsal Hromádka velvyslanci SSSR, že byl v posledních letech „denně zneklidňován“ tím, že „sama stavba naší socialistické společnosti se rozkládá státnickou, hospodářskou i kulturní neschopností stranického i státního vedení“ a jestliže se o 40 dní později v dosud u nás nezveřejněném Memorandu mluví o nezměrné chybě a tuposti oficiální komunistické politiky u nás po roce 1948“ (že jsme nenavázali na Masaryka), pak si tím ještě i dnes zjednává právo

prohlásit a žádat, abychom jej vyslechli, když říká: „ani náš dějinný proces poválečný nesmí být posuzován jen podle jeho chyb a nedostatků“, neboť „chceme pokračovat ve svém obrodném procesu, v budování demokratického socialismu.“ (tamtéž). Chce snad Hromádku ještě i dnes někdo zakřikovat a umlčovat, když trvá na „sythese skutečného socialismu se skutečnou osobní svobodou a kulturní svéprávností“? Je-li tohle někomu nesmyslem, co lepšího dovede nabídnout? A chce-li kdo po Hromádkovi dnes hodit kamenem, čím se může vykázat, že dělal lépe a statečněji než on?