

90-001

900708-1

90/001

Vycházím z předpokladu (ovšemže zdůvodněného – zdůvodněním se budeme podrobně zabývat), že vztah člověk k „Bohu“ není či alespoň nemusí být specificky náboženského, religiozního charakteru. Protože však sám termín „bůh“ či „Bůh“ je neodmyslitelně spjat s náboženskými konotacemi, nebudu užívat tohoto termínu, ale zvolím termín odlišný. Proto už z těchto formálních důvodů se mi jeví problém filosofické teologie jako nesprávný, falešný. Filosofie se může zabývat otázkou Boha (nebo boha) jen tak, že podrobí svým analýzám a výzkumům náboženství a náboženskou zkušenost. Zmíněný předpoklad je možno formulovat také tak, že filosofický přístup k podstatě toho, o čem se kulturně filosoficky mluví jakožto o „křesťanství“, nevede nutně přes území religiozity, takže filosofie náboženství není vhodným způsobem, jak filosoficky pochopit hlavní myšlenky, resp. vůbec rysy evangelia, resp. především víry. Víra je totiž z podstaty věci spjata s antireligiozními postoji a přístupy. Tradice víry, jak ji poznáváme především z prorocké tradice, je na mnoha místech nepřehlédnutelně protináboženská, dokonce vyostřeně antireligiozní. To je věc, kterou nezle přehlížet. Jestliže je křesťanství pokračováním resp. navazováním na starohebrejské myšlenkové a životní tradice, pak musíme konečně pochopit, že ono sebeporozumění křesťanů, považujících samo křesťanství jako vyvrcholení náboženského vývoje, je hrubým omylem. Tento omyl musí být jako takový rozpoznán – ne-li theology, tedy přinejmenším filosofy. Když se budeme pokoušet o filosofickou reflexi víry, nenecháme se svést na scesti celou dosavadní tradici křesťanské teologie, ale budeme sledovat s velikou obezřetností a kritičností onu linii, která se proti obecné náboženskosti prosazovala dokonce v řadách generací křesťanů a jejich církví. Budeme ovšem pamatovat, že náboženským jazykem mohlo být dobře vyjádřeno i to, co může být stejně dobře nebo i lépe vyjádřeno způsobem nenáboženským.

Písek, 8.7.90

90-002

900708-2

90/002

Slovo „Bůh“ je tedy vlastně jakási šifra, jako ostatně každé jiné slovo. Důležitost má jenom původ tohoto slova, který je nepochybně spjat s religiozitou a religiozními konotacemi. Jinak nemůže být žádného důvodu proti užití jakéhokoliv vhodného slova jiného. Víme, že už v Písmu je nazýván různými jmény. Nás zaujme pak zvláště termín LOGOS v evangeliu Janově a výrok, vložený do úst samotnému Ježíšovi, v němž o sobě říká: „Já jsem ta cesta, pravda i život.“ Místo slova „bůh“ či „Bůh“ můžeme tedy zcela oprávněně mluvit o „cestě“ nebo „Cestě“, „pravdě“ nebo „Pravdě“, o „životě“ nebo „Životě“, a o „slovu“ nebo o „Slovu“. Zcela zvláštní okolnost, že několik českých myslitelů v navázání na starší českou tradici (která zase sama navazovala na tradici pozdně hebrejskou, totiž na tzv. 3. Ezdráše, ale vlastně ještě na tradici starší) se pokoušelo vybavit slovo „pravda“ některými dalšími konotacemi a tak je připravit k tomu, aby přezvalo v hlubší myšlenkové koncepci funkci slova „bůh“ či „Bůh“, jakou toto slovo mělo ve slovníku religiozním. Považuji za významné, že nešlo jen o filosofy, nýbrž také o theologa, totiž o J.L.Hromádku. Přesto nejvýznamnějším myslitelem, který šel touto cestou, byl filosof Emanuel Rádl, jehož pojetí pravdy vytvořilo základnu i prostor k dalšímu směřování pokusů o „novou interpretaci“ tzv. civilní, tedy náboženskou. Potřeba spojení a sjednocení jazyka náboženského a nenáboženského vyplývá z faktu, že právě v Ježíšovi vrcholí úsilí o zrušení dvojakosti světa, ve kterém lidé náboženští žili a žijí, totiž jeho rozlomenosti či rozštěpenosti na svět sakrální a profánní. Co to bude znamenat pro teologii? To musí rozhodnout na prvním místě sami theologové; nikdo to nemůže udělat za ně, v žádném případě filosofie. A proč nikoliv? Protože ani v případě reinterpretace „Boha“ jakožto „Pravdy“ nemůže filosofie

připustit, že by legitimní filosofickou disciplínou mohla být jakási alethologie, nějaké učení o Pravdě. Pravda musí být pochopena jako ryzí nepředmětnost a ne jako možný předmět nějaké nauky.

Písek, 8.7.90

90-003

900709-1

90/003

Kantova myšlenka apriornosti je fatálně zatížena „metafyzikou“, přesněji: předsudkem předmětné řecké tradice. Apriori je nezávislé nejen na zkušenosti, ale na čase a dějinách vůbec. Apriori je za všech situací a za všech dob vždycky totéž. V tomto chápání zachovává vlastně apriori mytický typ životní i myšlenkové orientace na praminulost, neboť apriori je archaické, představuje archetyp v esenci, je archetypickým prvkem, který tu je nejen odevždy, ale který také vládne, prosazuje se, vše další umožňuje a zakládá. Základní myšlenka apriori je však odloučitelná od tohoto „metafyzického“ znečištění, od této archetypické příměsi. K takovému odloučení a pročištění může dojít jen tak, že „umístíme“ apriori radikálně nově, tj. přemístíme je z minulosti (praminulosti) do budoucnosti (eventuelně „absolutní“ budoucnosti). Jestliže pro takovýto do budoucnosti vykloněný subjekt a navíc v jeho momentu ek-statické vystavenosti „tomu přicházejícímu“ (z budoucnosti) „ven ze sebe“ (v kteréžto vystavenosti dokonce musí subjekt sám sebe nechávat za sebou) má něco „platit“, „být závazné“ jakožto „apriorní“, pak apriorita dostává nový smysl: je prius, to jest „dříve“ ve smyslu ještě hlubší zakotvenosti v budoucnosti, je „ještě budoucnější“ než sám subjekt ve své vykloněnosti do budoucnosti (a to znamená nikoliv do budoucnosti „své vlastní“, tj. do budoucnosti rozvrženého vlastního bytí). Apriori tedy přestává být čímsi nadčasovým resp. praminulým, ale stává se čímsi z budoucností přicházejícím. A protože z pravé budoucnosti přichází jen to, co je „nové“, nemůže toto z budoucnosti přicházející apriori být „vždy stejné“, nýbrž naopak od každé stejnosti, od každého pouhého opakování a napodobování, od každé setrvalosti se odlišující, distancující a ji překonávající. „Apriori“ je proto možno právem pochopit jako to, co „býti má“, jak o tom mluvil a psal Rádl. A jen v tomto smyslu je „dříve než my“.

Písek, 9.7.90

90-004

900709-2

90/004

Protagoras ve svých „Vyvracejících rozpravách“ (Discours terrasants)(podle Sexta) pravil: „Mírou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.“ (Z1.B 1). Na tomto výroku lze ukázat, kde filosofická antropologie, legitimní filosofická disciplína, se mění v antropologismus, tj. v subjektivismus sofistického rázu. Záleží to na interpretaci, co to je a jak chápeme onu „míru“, tj. člověka, který je za onu „míru“ označen a vydáván. Jde o to, zda člověk rozhoduje o tom, co je a co není, takže jeho rozhodnutí a výpověď nemá už žádný korektiv, žádný korelát, nic, čím by se musely řídit a spravovat. České slovo spravovat poukazuje nejen na správu, ale především na správnost, a ta opět na pravost, pravdivost, pravdu. Pravděpodobně není na tomto světě nikoho jiného, kdo by byl schopen posoudit a rozhodnout to, že jsoucí jest a nejsoucí není, ale to ještě neznamená, že lidské rozhodnutí musí být vždy správné, neboť člověk se může také mýlit. Vrátime-li se k samotnému Protagorovi, pak můžeme říci, že člověk je vskutku tím, kdo je schopen změřit, tj. posoudit všechny věci, stát se tedy „mírou“ v tom smyslu, že míra je to, co měří, tedy měřítko, kterým se měří. V okamžik, kdy míra neměří, ale rozhoduje o délce atd. bez měření, jen pouhým výrokem, tj. v okamžiku, kdy se ztrácí rozdíl mezi výrokem a tím, o čem vypovídá, se mění oprávněnost a správnost Protagorova výroku v hrubou nesprávnost. Ale sám výrok tento rozdíl podržuje. Člověk je tu označen za míru; řekněme spíše, že je

tím, kdo měří, kdo posuzuje a své posudky pak vyslovuje. Co měří, co posuzuje, o čem vypovídá? Vypovídá jednak o tom, co jest, ale také o tom, co není. O tom, co jest, vypovídá, že to jest, o tom, co není, vypovídá, že to není. Jeho výpověď, tj. jeho měření a posuzování je správné, když se spravuje tím, co posuzuje a co měří a posuzuje libovolně, tj. bez ohledu na to, že je sám pod nějakou „mírou“ toho, co je správné, co je „to pravé“, co je pravda.

Písek, 9.7.90

90-005

90/005

Protagorův výrok můžeme ovšem vyložit ještě jiným, hlubším způsobem. Jsou totiž „skutečnosti“ nejsoucí, které člověk považuje za jsoucí, ale nikoliv omylem, nýbrž důvodně. Existují úlomky a hromady úlomků, které „nejsou“ ničím zvláštním, jsou spíše čímsi nahodilým, libovolným v tom smyslu, jakého užívá Hérakleitos, když mluví o tom, že (bez Logu – můj doplněk) i nejkrásnější svět (by byl) jen hromadou věcí náhodně rozházených. Necháme-li stranou svět jako celek a zůstaneme-li jen u jednotlivých náhodně rozházených hromad, můžeme přece jen prokázat jistou racionalitu v tom, když člověk rozhodne jako ten, kdo „měří“ a posuzuje, že to či ona hromada se mu k něčemu hodí, a to tím víc, čím víc si ji k tomu cíli, k němuž se mu hodí, upraví. Tak např. pole je nepochybně hromada náhodně rozházených úlomků zvětralých hornin a minerálů, některých tak malých, že jsou jen práškem. A jestliže člověk tuto hromadu zbaví nežádoucích rostlin, které na ní jako na úhoru rostly, upraví si ji orbou a eventuelně přihnojením, stává se tato hromada polem, z něhož člověk může sklízet úrodu, jakou si přeje. Člověk se tu stal „mírou“, totiž rozhodující instancí, co z kusu pozemku bude, čím se stane, totiž polem. Podobně ze zbytků, relikvů poražených stromů si může vyrobit dřevěné nástroje nebo třeba stůl a židle, či loď atd. Může si dokonce vyrobit něco, co není žádnou napodobeninou něčeho, co tu už bylo, ale vynálezem, např. kolo (ale také všechny jednoduché stroje: páku, nakloněnou rovinu, kladku atd.) Tento výklad zavádí nový význam pro slovo „míra“: nejde už jen o měření či posuzování toho, co jest a co není, nýbrž o posuzování něčeho, co sice ještě není, ale mohlo by a mělo by být a může být „uděláno“, „vyrobeno“ lidským přičiněním. A když tuto možnost interpretace promyslíme hlouběji, zjistíme, že již určitý nápad, určité pochopení toho, co jest, a toho, co není, má charakter „dělání“, „tvoření“ – i když tvoření na zkoušku. A to je právě funkce lidské práce a praxe, že na zkoušku dělá jsoucím to, co jsoucím nebylo a není.

Písek, 10.7.90

90-006

90/006

Ad: Ffie a thgie

01 Proč byla thgie z univerzity – a nejen z naší, ale z mnoha dalších i na Západě – vyloučena? Proč je její postavení nejisté a přímo problematické? To vyžaduje alespoň zběžný přehled historický.

02 Jak vůbec vznikla theologie? Zde je třeba uvést dva různé počátky a zdroje. Jeden zdroj je dán samou povahou objevu pojmů a pojmového myšlení, s nímž je spojena a na němž je postavena filosofie. Již první řeční filosofové se museli vztahovat k božským věcem, k božstvům a bohům.

03 Ale jen dva vypracovali skutečné „základní kameny“ pro filosofickou teologii, které měly potom význam v evropských dějinách, totiž Platón a Aristotelés. U obou ovšem nešlo ještě o nějakou samostatnou filosofickou disciplínu, ale o významná theologúmena, na nichž potom bylo možno stavět dál.

04 Druhý počátek nebo zdroj ustavení theologie byl pozdější: křesťanství, které se šířilo zprvu především v nižších a nejnižších sociálních rovinách (zejména v Římě samotném), začalo časem pronikat do lepších vrstev, a to znamená také do prostředí vzdělanějších a vzdělaných lidí. K tomu ostatně docházelo již v době předkřesťanské – LXX, překlad měl misijní i apologetický motiv.

05 Vztah křesťanů k řecké filosofii prošel několika fázemi od nedůvěry a zamítání přes polemiku a apologetiku až k recepci největších starořeckých myslitelů, nejprve Platóna (který byl díky novoplatonismu ještě živý) a později Aristotela (zájem o něj už našel půdu připravenou díky recepci Platóna a byl inspirován arabským zprostředkováním). Vrcholy: Augustin, Tomáš.

06 Filosofie byla ve středověku obecně ve vážnosti jako jakási vstupní disciplína, jako předsín k teologii (i jiným oborům). Pokud jde o přímý vztah k teologii, byla filosofie chápána jako její služka (ancilla). To však byla jen otázka hierarchie vztahů, která filosofie nedokazovala do bezvýznamnosti.

07 Myšlenka tzv. přirozeného myšlení a přirozené theologie. Že je možné přirozené poznání Boha, nebyla pouze domněnka, ale bylo to dogma, zjevená pravda. Filosofická theologie neměla tak jen svou důstojnost, ale byla jakousi  
25.VII.90

90-007

90/007

základnou, jakýmsi předstupněm pro teologii theologickou, tj. založenou na zjevení. Tak se prosadilo (nebo snažilo prosadit) chápání theologie jako vyššího poznání, které by zůstávalo mimo dostupnost a i chápavost lidského rozumu, kdyby se rozumu nedostávalo milosti zjevení.

08 Tím, že theologie mohla své učení opírat o zjevení, které zůstávalo mimo kompetenci filosofie, dostávala sama rysy zjevenosti – alespoň některá dogmata – a to znamená theologické věty – byla chápána jako přímo zjevená a na zjevení založená, ke zjevení se odvolávající.

09 S příchodem nového věku byly všechny tyto představy a tato pojetí otřesena. Recepce Aristotela už nebyla chápána jako prostředek k vyjádření theologických pozic odlišných, ale Aristoteles sám se stal – ovšem jen v určité **interpretaci** – božským filosofem, aristotelství v podobě tomismu jedinou možnou nebo alespoň pravou filosofií, věčnou filosofií, philosophia perennis. A ta se dostávala ovšem do stále větších konfliktů s nově vznikající vědou, na prvním místě přírodovědou.

10 Nová doba je tedy od počátku zápasem o emancipaci jako přírodních (a vůbec všech) věd, tak i filosofie od theologického poručnickování. Podobně jako se stát emancipuje od nadvlády církve (např. boj o investituru), tak se vědy i filosofie chtějí osamostatnit a nechtějí už podléhat theologické kuratele.

11 Tento vývoj však vyústil v tendence vysloveně protitheologické, protikřesťanské, protináboženské. Nakonec byly vysloveny myšlenky a programy emancipace samotného člověka ze zajetí křesťanství (křesťanského náboženství): člověk měl být osvobozen od vašeho údajně „božského“, převeden na jediné reálné světské základy, dostat konečně pevnou půdu pod nohama. Náboženství, křesťanství a teologii byl proto vyhlášen boj.

12 Tato situace je dnes předmětem nových interpretací, její hodnocení je podrobováno revizi. Protináboženská vlna nemusí být chápána nutně jako protikřesťanská, ale jako návrat k nejhlubším motivům křesťanské a

starožidovské tradice. Sekularizační tendence mohou být pochopeny jako důsledek křesťanství resp. toho nejpodstatnějšího, co křesťanství přinášelo a přináší, třeba aniž si toho sami křesťané jsou dostatečně vědomi. Ponorná řeka.  
25.VII.90

90-008

### {Filosofie a zkušenost}

90/008

Tradičně se mluví o vztahu filosofie a zkušenosti. Ale to je poněkud matoucí spojení. Zkušenost je totiž něco, co nejen nechává, aby se věci ukazovaly, ale zároveň je i zakrývá a tedy nenechává je, aby se ukazovaly. Proto je lépe mluvit o vztahu filosofie k tomu, co se ukazuje a co se jeví. (později si vyložíme rozdíl mezi tím, co se jen ukazuje, a tím, co se jeví; ne všechno, co se jeví, se může ukazovat). Jevy neboli fenomény jsou pro filosofie značně důležité, ale je to pro filosofii vždy jen východisko. Filosofie se vždycky musí tázat, zda to, co se nám jeví, tj. to, co je za samotným jevením, za jevem, onomu jevu odpovídá, resp. zda jev odpovídá tomu, co se jeví. Jinak řečeno, zda nám jev opravdu vyjevuje to, co se v něm jeví, anebo zda to spíše schovává, skrývá, zatemňuje. Zkušenost je založena nikoliv na jednom jediném setkání s nějakou skutečností, tedy nikoliv jediným „zkušením“, ale mnohonásobně opakovaným zkušením. Ve zkušenosti je vždycky také přítomen zvyk. Když máme s něčím zkušenost, znamená to, že už víme, jak se na to dívat a jak s tím zacházet. Ale když s něčím umíme zacházet, nemusí to ještě znamenat, že tomu správně rozumíme a že jsme to dobře a plně poznali. Právě proto nemůže říci, že filosofie vychází ze zkušenosti; zkušenost je spíše prvním předmětem její drtivé kritiky. Aby mohla filosofie zkušenost kritizovat, musí si od ní naopak najít nezbytný odstup. Není to tedy zkušenost, ze které filosofie vychází, tj. zkušenost není jejím východiskem, jejím začátkem. Ale z čeho tedy filosofie vychází? A tu můžeme ukázat na to, co je vskutku počátkem filosofie, tj. čím filosofie musí začínat. A tím je právě fenomén, ještě ne zakrytý, resp. nezfalšovaný zkušeností: jemuž se tedy díváme.  
26.VII.

90-009

90/009

Když jsme tedy proti sobě postavili zkušenost a jev či fenomén, musíme mít na paměti, v jakém smyslu jsme tak učinili. Ono to totiž není tak jednoduché, to jen my se pokoušíme to na počátku trochu zjednodušit. Když totiž odhalíme takový překvapivý fenomén, který je hned v napětí s naší dosavadní zkušeností, nejprve jsme plni údivu (a údiv je počátkem filosofování, jak věděl už starý Aristotelés), ale potom si začínáme na tento původně překvapivý fenomén zvykat – a známost a znalost tohoto nového fenoménu začíná být součástí naší nové zkušenosti. Někdy se dokonce stává, že odhalením fenoménu, který je v rozporu s naší zkušeností, neodhalujeme vůbec nic nového, ale vracíme se k něčemu, o čem věděli a co znali už dávní filosofové. Bud' se to tenkrát nepodařilo prosadit, anebo se na to někdy později zase zapomnělo a lidé přestali být na ten fenomén zvědaví a nestarali se oň, zapomněli naň. Ale někdy je to opravdu fenomén naprosto nový. Jak to jinak můžeme poznat než srovnáváním? A pro takové srovnávání je nutné si různé věci pamatovat; a nejen pamatovat, ale musíme být schopni přečíst staré texty a porozumět jim v tom smyslu, jak tehdejší lidé a myslitelé byli s to vidět fenomény, nejen jaké měli zkušenosti. A díky této ne již osobní paměti, ale písemným zápisům, které jsme schopni přečíst, rozluštit, porozumět jim a tak trochu se vmyslit do starých lidí a starých myslitelů především, díky tomu můžeme někdy opravdu zjistit, že ten fenomén, který jsme odhalili, je opravdu čímsi novým nebo alespoň dlouho, velmi dlouho zapomenutým a stále ještě zapomínaným. (Vždyť jsme vázáni písemnými dokumenty – a co můžeme vědět, jak viděli fenomény lidé, kteří o tom nepsali?/

## 26.VII.

90-010

900730-1a

90/010

Lidská práva a poctivost

Naše tzv. jemná nebo sametová revoluce měla několik velmi důležitých předpokladů. V takových prvních okamžicích jsou obvykle nejdůležitější ty, které vystoupily do popředí v důsledku okamžitého rozložení situace. Skutečnost, že „to“ tak dál už nejde a povědomí o této skutečnosti, tj. povědomí, že se řítíme s kopce, svažujícího se do propasti, bylo snad tím nejdůležitějším. Ale okamžik aktuální výzvy nastal teprve ve chvíli, kdy se roznesla zpráva o masakru mladých lidí, převážně studentů, na Národní třídě a kdy byla rychle potvrzena a doplněna ve vysílání Svobodné Evropy, Londýna a Hlasu Ameriky v češtině a slovenštině. Mladí lidé (včetně studentů) byli vlastně jediní, kteří neměli žádnou vinu na tom, v jaké situaci se společnost ocitla: oni tu situaci se vším všudy prostě zdědili. Tím vůbec nechci říci, že tou situací nebyli poznamenáni. Dnes už zřetelně vidíme, a bude to ještě dost dlouho vidět, jak byli nejenom poznamenáni, ale přímo deformováni, a to v nejrůznějších směrech. Ale v tom byli jen zavaleni vinou předcházejících generací, vinou svých otců a dědů, a možná vinou ještě starší. Ti mladí zajisté nebyli jediní, kdo takovou společnost nechtěli a kdo ji odmítali; u nás byla situace taková, že na daný stav nadávali téměř všichni. Nespokojenost byla všeobecná. Ale nespokojenost sama neomlouvá; naprostá většina lidí tu situaci prostě přijala, adaptovala se, přizpůsobila se. Nejde o to, že prostě vycházeli z daného stavu věcí; to je nezbytné. Ale situace není jen určitým rozložením předmětných skutečností, sil, zájmů, daností, tendencí atd. Ke každé situaci náleží také to, čím ta situace není, co v ní není „dáno“. V každé situaci je něco, co volá po nápravě; a jsou to lidé, jsme to my, kteří jsou voláni, aby napravovali to, co nápravu potřebuje. My totiž také nejsme jen „dáni“, nejsme tím, čím jsme. Také my se potřebujeme „napravit“, potřebujeme být „napraveni“. Nejztracenější je takový člověk, který se nechce „napravit“, který se nechce vůbec změnit k lepšímu, protože si myslí, že je už dobrý dost, a je se sebou spokojen. A každý člověk, my všichni také náležíme k situaci. Danosti jsou dány, ale my na ně musíme také nějak reagovat. To, co za „daných okolností“ uděláme, nemůžeme prostě svádět na „dané okolnosti“, neboť pak bychom byli jen jakýmsi průchodištěm změn a tendencí, které s lidmi a s lidskostí nemají nic společného, které se prosazují samy, a to ať už bez lidí, anebo jejich prostřednictvím. Naše zkušenost nám naopak říká, že všude tam, kde se nějaké „objektivní procesy“ mohou prosazovat jen našim prostřednictvím, jsme ne-li za ty procesy, tedy alespoň za to své prostředkování zodpovědni. Lidé, kteří se chovají a kteří jednají neodpovědně, vlastně přestávají být v hlubším celostném smyslu lidmi, ztrácejí něco ze své lidskosti, ze svého lidství. Ale platí to v mnoha případech dokonce i tam, kde jde opravdu o nějaké objektivní procesy, které probíhají bez člověka a nezávisle na něm. I takové procesy může člověk ovlivňovat, i když jen v omezené míře. I zde je třeba vidět lidskou odpovědnost, třeba jen za to, že nechá běžet věci, jak samy jdou, a nezasáhne do jejich běhu. Tam zkrátka, kde je člověk zaklesnut do situace, tj. kde je její složkou a součástí, všude tam musí čelit nejen danostem, ale také „nedanostem“, které jej vyzývají, aby zasáhl.

## 30.VII.

90-012

900730-2

90/012

Brune Pontecorvo (akademik, jeden z tvůrců současné neutrinové fyziky – podle Novikova, 6455, str. 173) záměrně užívá pro předpověď švýcarského fyzika Wolfganga Pauliho (z r. 1931) existence neutrina slova

„vynález“. Nešlo totiž o objev, o „nalezení“ neutrína nebo alespoň jevu, který nutil teoretického fyzika k předpokladu existence neutrína, nýbrž o předpověď na základě takřka ryzí teoretické úvahy, ba spíše než úvahy pouhých výpočtů spojených s úvahou či na základě úvahy. Mohli bychom celý problém radikalizovat a zeptat se: byl pojem trojúhelníka nebo čtverce, přímky nebo bodu objevem nebo vynálezem? Na tuto otázku asi opravdu nelze odpovědět jinak, než že šlo o vynález. Žádný pojem trojúhelníka nebo přímky se nikde – ani skrytě – „nevyskytuje“, aby bylo lze jej „objevit“, tj. odkrýt, odhalit, oddělit od jiných „vyskytujících se“ pojmů a vůbec „předmětů“ či „věcí“, vůbec „daností“. Pojem trojúhelníka – a ostatně vůbec každý pojem – bylo třeba vytvořit, a to „vynálezem“. Ostatně ani slovo vynález není nezatíženo, protože souvisí etymologicky se slovesem najít, nalézat; jedinou oporou je předpona vy-. Ale budiž. Otázka, jak jsme ji položili, není ještě nejradikálnější. Můžeme jít o krok dál: což sám trojúhelník jako rovinný obrazec, nebo přímka nebo bod jako geometrické útvary – ty byly nalezeny, odhaleny, objeveny, anebo spíše musely být také vytvořeny a tedy „vynalezeny“? Zde se už v minulosti filosofové neshodli a nejspíš se neshodnou ani dnes. Sám jsem přesvědčen, že trojúhelník jako intencionální objekt musel a vždy znovu musí být konstruován; jeho neměnnost musí být založena aktivitou. Proto i jako geometrický útvar musel být myšlenkově sestrojen, tedy vynalezen.

30.VII.

90-013

90/013

Vezmeme-li alespoň metodicky vážně tu skutečnost, že buď vůbec neexistuje působení z minulosti na přicházející přítomnost a tedy takto zprostředkovaně na budoucnost, anebo že sice něco takového existuje v tom smyslu, že z minulosti přetrvávají jisté setrvačnosti (že takové setrvačnosti existují, je ovšem nepochybné, jde jen o to, zda přetrvávají pouhou jakousi setrvačností, anebo zda to jejich přetrvávání musí být organizováno a zajišťováno aktivně tedy je-li vlastně založeno na proměnlivosti, na změnách určitým způsobem strukturovaných), ale že kromě toho tu musí být nějaká přicházející, tj. nastávající budoucnost, budoucnost, která se proměňuje v přítomnost – neboť jak by bylo možné přetrvávání být zcela setrvačné, kdyby tu nebyl k dispozici žádný čas, v němž k takovému přetrvávání může docházet? – pak se naskytá naprosto nutná otázka po původu této přicházející budoucnosti. Už samo postavení této otázky staví některé naše myšlenkové návyky a zvyklosti na hlavu: máme všichni s naprostou samozřejmostí za to, že původ budoucnosti lze hledat jen v minulosti. Ale to je v rozporu s tím, co chceme brát alespoň metodicky a na chvíli vážně, totiž že minulost je jen neexistující, již pominulá oblast jsoucího, že přítomnost je zčásti (řekněme) reliktem minulosti, který přetrvává, a že přítomnost se rodí z minulosti. Stavíme-li pak otázku, odkud se rodí budoucnost, nemůžeme toto schema prostě jen opustit: budoucnost může mít svůj původ jen někde ještě hlouběji v budoucnosti, nebo přesněji řečeno „před“ budoucností, tedy mimo budoucnost, jak jí rozumíme, v „absolutní budoucnosti“ – a odtud je „generována“.

30.VII.

90-014

90/014

Úvod do filosofie v jistém smyslu není možný, protože nelze dost dobře někoho uvádět někam, kde už je. Za uvážení však stojí otázka, jak je možné, že už každý do filosofie nějak je uveden, a za druhé odkud pramení ten obecný dojem, že do filosofie může každý mluvit, i když ji nikdy nestudoval a nebyl v ní vyučen, vzdělán. V této souvislosti sluší vzpomenout Hegela, který ve své Fenomenologii ducha zesměšňuje toto domnění, že každý je schopen sám filosofovat a filosofování druhých myslitelů posuzovat, protože se může opřít o svůj přirozený „zdravý“ rozum, tím to přirovnáním: přirozený rozum stačí k filosofování právě tak málo, jako oči a ruce (prsty)

stačí – máte-li jen kůži a nástroje – k tomu, abyste si udělali boty. Na eventuelní námitku, že rozum dává i nezbytné měřítko, uvádí Hegel, že pro udělení bot má každý také měřítko ve své noze. To je nepochybně docela vtipné, ale je to argument ne zrovna platný, spíše jen „ad hominem“, jen přesvědčivý obrat. Důkladnější analýza ukáže, že věc je mnohem komplikovanější. Problém je totiž v „nástrojích“ či „pomůckách“, nikoliv pouze ve vyučenosti či vzdělanosti, jak chce dovozovat Hegel. A ačkoliv nepochybně určitě vzdělání je k filosofii naprosto nezbytné, to nejpodstatnější si osvojuje každý už v momentě, kdy se jako nemluvně začíná učit mluvit. Malé dítě totiž velmi rychle proniká do evropsky specifického způsobu myšlení, které je organizováno pojmově. Musíme si uvědomit, že ne každé myšlení je organizováno pojmově a že objev či spíše vynález pojmu a pojmovosti je významný historickým předělem mezi myšlením předpojmovým a pojmovým, který navíc v jisté podobě přetrvává v rozdílu mezi myšlením pojmovým a nepojmovým.

8.VIII.

90-015

90/015

Zdroje a pohnutky filosofování se hledají porůznu a formulují všelijak. Tak např. se uvádí – první tak učinil sám Aristotelés – údiv jako počátek filosofování. Údiv znamená, že jsme něco, co jsme nějak zaznamenali, viděli a slyšeli, pochopili atd., přestali považovat za samozřejmé. Tady bychom museli podrobněji vyložit, jak vlastně vzniká a na čem se zakládá náš dojem samozřejmosti. Všimněte si u malých dětí, jak se úporně snaží se ničemu nedívat. Zprvu jim to jde docela dobře, ale velmi často protestují proti tomu, když si na nějakou samozřejmost navyknou a náhle se setkají s něčím, co té samozřejmosti odporuje. Nejlépe a asi nejčastěji to můžete vidět v pohádkách, vypravovaných dětem nedopatřením s malými odchylkami. Ale to už je další, pokročilejší stadium. Původně se věci jen registrují. U zvířat vidíme, že vedle instinktů, jimiž jsou řízeny ne-li jejich akce/vhodný čas, prostorové, místní zaměření atd.), tedy zajisté jejich akční systémy. Ale někdy je zapotřebí, aby nejenom jednotlivé aktivity, ale jejich celkové uspořádání, vlastně celý život byl s něčím trvale spjat, obvykle s matkou nebo s oběma rodiči. Mláďata musí být s to přesně rozeznat svou matku mezi mnoha jinými a musí být schopna se jí držet. Proto má důležitou funkci po narození tzv. imprintsční období. Kachňata, která se vylíhnou z vajec vysezených kvočnou, se vůbec nedívá, že jejich matkou je slepice, stejně tak jako se tři pštrosata nedívá, že jejich matkou je tehdy asistent přírodovědecké fakulty Veselovský. Kdyby se byla divila, nebyl by to ovšem ještě počátek filosofie, tak jako se filosofové nestali ti, kdo se divili, že pštrosata běhají po schodech fakulty za Veselovským.

8.VIII.

90-016

90/016

David Kirsh (in: 6050, str. 18) praví, že v pokročilejších vědách mají teoretikové k dispozici vlastní (interní) způsoby rozhodování o úplnosti (kompletnosti) teorie, ale v humanitních oborech (human sciences) spočívají debaty o důležitosti určitých jevů stále ještě na rozlišeních, jež zavedl tzv. zdravý rozum (common sense). Tento výrok lze považovat za nepochybný understatement. Bez některých předpokladů – a možná předsudků – zdravého rozumu se neobejde ani ta nejexaktnější věda přírodní, jako např. fyzika. V humanitních oborech („lidských vědách“, ve vědách o člověku – human sciences) je to naprosto zřejmé. Psychologie je věda o duši, o PSYCHÉ: první ustavil a vyložil tuto vědu Aristotelés (pokud soudíme z literárních podkladů). Ale chápání „duše“ je předvědecké, je založeno na zvyklosti, tradicích, na běžném způsobu uvažování a hovoru. Dnešní psychologové odmítají mluvit o „duši“, je to pro ně nepřijatelná a neplatná, zastaralá hypostaze; místo toho se mluví o duševních jevech. Ale to je přece nedůslednost – neexistuje-li duše, co znamená termín „duševní jevy“?



Navíc je tu problém, kam patří psychosomatika? Ten problém je starý, Comta např. vedl k tomu, že psychologii vůbec nezařadil do své klasifikace věd. V jistém smyslu (a pro určitý typ přístupu, založeného na určitých předsudcích, např. pozitivistických) tzv. duševní jevy vůbec nejsou přímo přístupné, ale můžeme na ně jen usuzovat z pozorování určitých typů chování a jednání. Proto se jednou stránkou tzv. duševních jevů může zabývat etologie, jinou stránkou sociologie, a ještě jinou stránkou fyziologie, především neurofyziologie. A co pak zbývá pro nějakou psychologii? Jakmile se problematizuje východisko zdravého rozumu, je otřesena celá věda.

8.VIII.

90-017

90/017

Filosofie začíná u fenoménů, a její myšlenková práce vyjevuje svou hodnotu, svou cenu a důležitost zase v přístup zpět k fenoménům. Filosofie ovšem znamená také sledování myšlenky; to sledování se však nesmí proměnit v posedlost myšlenkou, v jakousi konceptuální paranoii. (V tom smyslu lze elejskou myšlenku – koncept „jsoucího“ – považovat za vysloveně paranoickou.) Kdybychom to měli nějak působivě vyjádřit, mohli bychom užít Heideggerovy myšlenky o funkci výkladu či interpretace v přístupu k básni. To, co říká Heidegger o básni, platí vlastně o skutečnosti vůbec. Každý výklad světa a každý výklad části světa, nějaké konkrétní skutečnosti má především ten cíl a účel, ten smysl, aby skutečnost sama vyvstala zřetelněji a plněji, aby se ukázala a aby se vyjevila lépe, co možno „taková, jaká vsutku jest“ (tento požadavek ovšem je také zatížen, ale to nechť je ponecháno dalším analýzám). Začíná-li filosofie údivem, pak ovšem údivem nad tím, co se ukazuje a vyjevuje (nám), tedy nad fenoménem. A cílem filosofických pokusů o vystižení tohoto fenoménu není vposledu konstrukce modelu oné vyjevující se skutečnosti, nýbrž sama tato konstrukce má další cíl a účel: aby onen fenomén vyvstal ještě plastičtěji a barvitěji, abychom zkrátka před sebou měli onen fenomén v úplnosti a v jeho podstatných rysech, aby nám nic podstatného nezůstalo skryto a neznámo – čili chceme „vidět“, registrovat fenomén, a to celý fenomén, včetně jeho kořenů a předpokladů a včetně jeho podstatných, „bytostných“ souvislostí s jinými fenomény. Jednotlivé fenomény totiž netvoří „celek“, který by jejich skládáním mohl „vyvstat“. A zde se právě ukazuje důležitost aktivní intervence, angažovanosti, praxe.

8.VIII.

90-018

90/018

Filosofická antropologie musí nejprve jakýmsi předběžným způsobem vycházet od člověka jakožto jevu, jakožto fenoménu. Pak musí za pomoci pojmů a příslušných jejich intencionálních předmětů zkusmo vytvářet, konstruovat stále lepší a přesnější „obrazy“ či „modely“ člověka a jeho bytostných rysů, vlastností a souvislostí se světem (neboť nelze nic opravdu podstatného říci o člověku, aniž bychom něco také podstatného řekli o světě a zejména o ryzí nepředmětnosti, o pravdě). Smyslem postupného vytváření, dotváření a nahrazováním takových modelů dalšími, ještě lepšími modely spočívá v tom, aby se nám tímto způsobem ještě víc otevřel „pohled“ (rozuměj: porozumění, pochopení) na fenomén sám, tj. na člověka jako fenomén. Cílem tedy není vytvoření obrazu člověka, ale takový obraz má veškerou naši pozornost a také aktivitu a praxi přivést k samotnému člověku. Mohli bychom tak opakovat po Heideggerovi, že smyslem veškeré antropologie (pochopitelně filosofické, protože vědecké antropologie z podstaty věci končí vždycky v objektivacích, a ty jsou v případě člověka naprosto nepřipadné) je nakonec ustoupit, zůstat zticha a nechat vystoupit do popředí na jeviště, na scénu samotného člověka. A protože „člověk vůbec“ nemůže nikdy doopravdy na žádnou scénu vystoupit, je nakonec krucifiálním experimentem, můžeme-li toho termínu použít, to, zda antropologicky vzdělaný a trénovaný výklad je schopen nechat nějaké konkrétní velké lidské bytosti vystoupit na světlo, najevo – nebo nikoliv. Obraz

člověka nemůže ani pro filosofickou antropologii být důležitější než člověk sám. Je-li úkolem pro člověka, aby hledal a snad našel sám sebe, pak to nemůže znamenat, že má najít svůj obraz, svůj model, tj. náhražku.  
10.VIII.

90-019

90/019

Jaký smysl má vlastně antropologie? Poznávání je přece poznáváním neznámého. Ale jsme sami sobě čímsi neznámým? My přece sami sebe žijeme, jsme sami tím, co je nám nejbližší, náš život nám není neznám, zejména, pokud máme pocit, že je výsledkem našeho rozhodování, naší volby. Máme přece dojem, že alespoň do jisté míry jsme schopni rozvrhovat, plánovat, řídit svůj život. Nemáme sice velkého vlivu na okolnosti, ale jsme to my, kteří na tyto okolnosti reagují a kteří jich využíváme, pokud můžeme. Lidský život, lidské pobývání na světě nám přece není ničím vzdáleným, přinejmenším to své zažíváme na vlastní kůži. Nemusíme se přece nějak zvlášť namáhat, abychom svůj život poznali jako něco původně neznámého. Sami sobe jsme přece daleko bližší, daleko známější než cokoliv, s čím se jinak ve svém životě a myšlení, při svém poznávání a prožívání můžeme jinak setkávat. A to platí pro každého a o každém. Každý může přidat něco ze svých zkušeností, každý je tudíž jakoby povolán jako znalec, aby k tomu řekl své. Je vůbec něco takového jako antropologická věda myslitelná? Řekněme, že ona věda (či vědy) by se měly zabývat právě tím, co nám přímo v našem prožívání vlastního života a tedy sebe samých, přece jenom uniká, co je někde v pozadí skryto, co si neuvědomujeme a co není výsledkem našeho rozhodování (např. naše genetická výbava, naše fyziologie, přirozené danosti naší tělesnosti atd.). Ale jaký smysl potom může mít antropologie filosofická? Abychom mohli na tyto otázky řádně odpovědět, musíme udělat krok, který je někdy považován za filosoficky problematický: dotazovat se po původu, po genezi toho, co o sobě víme, jak sami sebe prožíváme a známe atd.

10.VIII.

90-020

90/020

Člověk se narodí a neví nejenom nic předmětného, ale neví ani nic o sobě. Nějak se asi prožívá, ale neví, že se prožívá. Má nějaké vnitřní stavy, „duševní hnutí“, ale ani věda si dost nedovede představit, jak to pro dítě samo vypadá – jak tyto duševní stavy prožívá. Máme-li to nějak uchopit a vyslovit, nemůžeme jinak než formulací, že člověk, který se narodí, prostě není u sebe. Nevíme sice, „kde“ je, nevíme, kudy se toulají jeho nálady, dojmy, případně zárodky myšlenek, ale víme určitě, že si novorozenec není sám sebe nikterak vědom. Má-li bolest, cítí samozřejmě něco, ale neví, že to je bolest, a jen spíše instinktivně nebo automaticky (ale to vše jsou jen vágní přirovnání) křičí, pláče. A to se ovšem narodí do nějakého konkrétního prostředí, ale nic o tom neví. Nemohl si vybrat, nezáleželo to na něm, nezáleží na něm ani to, jak se okolí, tj. jeho nejbližší lidé, budou k němu chovat. Člověk se narodí, a vůbec nemá tušení, jak se na světě ocitl a proč, k čemu vlastně je to jeho narození. Vůbec není orientován a teprve krůček po krůčku se orientovat začíná. Něco umí od počátku, přesně řečeno, něco umí jeho tělo – určité tělesné funkce jsou prostě tu, a človíček o nich nic neví a ani vědět nemusí. Srdce pracuje samo, žlázy s vnitřní sekrecí pracují samy, růst organismu nepotřebuje nic než materiál, kterého se mu nejprve dostává z mléka matky a ze vzduchu. Dýchat se naučí velmi rychle hned po narození, protože už přestal dostávat okysličenou krev matčinu do svého krevního oběhu. Postupně však se musí sám starat, když křičí, musí nadechovat z větší hloubky, začíná se hýbat, brát věci do rukou atd. Nepoznává tak jen věci, ale také sám sebe – své ruce a prsty, cvičí se v šikovném uchopování věcí a vůli uchopovat. Poznává své tělo.

10.VIII.

90-021

90/021

Když vezmeme vážně onen genetický aspekt toho, jak člověk začíná po narození přicházet sám k sobě, má nám co říci několik oborů (vědeckých) k povaze člověka tzv. „přirozené“ a k „povaze“ získané. Tak např. psychologie odhalila, že dítě, o které je dokonale po stránce fyzické postaráno, je na celý život poškozeno, deprivováno, jestliže nenaváže v průběhu prvního roku intenzivní sociální a přímo osobní lidské kontakty. To je velmi pozoruhodná věc, která musí být nejen konstatována a pak pedagogicky a psychologicky aplikována, nýbrž pro nás a naše cíle především filosoficky analyzována. Sem ostatně náleží i ten zajímavý fakt, odhalený biologem (Portmannem), že se člověk rodí vlastně předčasně, dokonce před polovinou svého embryonálního období. My samozřejmě nevíme, jak k tomu vývojově došlo, ale můžeme se domýšlet na základě takového zjištění, jak toho bylo potom plánovitě využito. Je to jistě z vědeckého hlediska problematický závěr, ale filosoficky se zdá být takový závěr legitimní: člověk musí navazovat sociální a přímo personální vztahy ještě v průběhu svého embryonálního období – jinak by bylo už pozdě (už b se nestal plně člověkem). Na tom se zároveň ukazuje, jak problematika lidskosti člověka nejenom nemůže být vyvozována z nějaké základny biologických poznatků, ale že dokonce sama tato základna není žádnou samostatnou instancí či autonomní rovínou, neboť do ní z podstaty věci musí včas zasahovat roviny vyšší. Je to jakoby doklad toho, že nemůžeme růži vykládat z buněk, nýbrž naopak funkci buněk z celkového plánu růže, jak to říká Rádl v Útěše. Sama tato skutečnost je hodna nejvyšší pozornosti. Jakého druhu je onen plán, který intervenuje na nižších úrovních a jemuž se dění na těchto nižších úrovních přizpůsobuje, jež respektuje?

10.VIII.

90-022

90/022

Je rozdíl mezi fenoménem a „názorem“ resp. „náhledem“ (německy Anschauung). Je dost obtížně vymežitelný rozdíl mezi obojím, protože o obojím panují rozmanité, většinou nepřesné až konfuzní představy a domněnky. Původní latinské slovo je intuitio nebo intuitus. Česky by bylo možno přeložit také vhled nebo nahlédnutí. Na první pohled zdůrazňujeme slovem nahlédnutí jistý akt ze strany subjektu. Naproti tomu fenomén může být pochopen ve dvojím významu, jednak jako to, co se ukazuje, jednak jako to, co se jeví. To, co se ukazuje (nebo úkaz) je vlastně stále ještě nezávislé na tom, komu nebo čemu se ukazuje (resp. závislost je zvláštního, nahodilého druhu). Tak např. skutečnost resp. jsoucno (na prvním místě pravé) se ukazuje vždy jen v některé ze svých podob – strom jako malý výhonek nebo velký strom, olistěný nebo v zimě holý apod. – ačkoliv k němu náleží každá z jeho podob a v každé z nich se ukazuje jindy. Nemůžeme vidět nebo jinak vnímat nic jsoucího leč v určité podobě, kterou právě nastavuje, v níž se právě ukazuje. Ale člověk je schopen se otvírat nejenom vůči úkazům (tj. otvírat vůči nim své smysly, jak se jim běžně rozumí), ale je s to se otevřít také vůči jevům. Vyjevit se totiž může i taková „skutečnost“, která se nikdy (celá) ukázat nemůže. Tak např. melodie se nemůže ukázat, není úkazem; úkazem je jednotlivý zvuk. Už pouhé dva jednotlivé zvuky, dokonce i když jsou současné, nejsou s to vytvořit společný „úkaz“, např. dvojzvuk (harmonický nebo disharmonický). Akord není úkaz, nýbrž jev, neboť harmonie není objektivní kvalita, nýbrž způsob našeho „náhledu“ či spíše „vposlouchání“. Náhled je tedy způsob, jak subjekt je „u jevu“ (jako „u věci“), JAK VNÍMÁ TO, CO JE k vnímání, vidění, slyšení...

10.VIII.

90-023

90/023

Často se nám stává, že se něco ukazuje být takové, jaké ve skutečnosti není, a my na to přijdeme jakýmsi způsobem, a nahlédneme, že se to s ním má jinak. Zvíře se např. zdá být mrtvé, ale není. Někdy ještě dodáváme: na první pohled se to zdálo, vypadalo to atd. Když je pohled víc a mezi sebou se různí, pak je nutno od toho, co se ukazuje, přejít k jevu, tj. k vyjevení skutečného stavu věcí. Nahlédnutí není totožné s vnímáním, protože pak by se mohlo týkat jen úkazu, nikoliv jevu. Jev však vůbec nemusí být na druhé straně spjat s vnímáním, nemusí se týkat vnímatelné věci, nýbrž také věci pomyslné, tj. takové, kterou lze jen myslit. Zásadně můžeme pak určit rozdíl mezi náhledem (nahlédnutím) a mezi fenoménem určit tak, že náhled je náš akt, zatímco fenomén je jeho „předmět“, tj. to, co je nahlédnuto. Významná je právě ta okolnost, že to, co nahlédnuto, nemusí být ještě „skutečnost, jak vskutku jest“, nýbrž jen prostě „věc sama“. Takovou věcí může docela dobře být i náš výmysl, ale jde o to, že vymyšlené není totožné s vymýšlením nebo s vymyšleností. Zde můžeme odkázat na jinak nám zcela běžný rozdíl mezi děláním, tj. naší činností, aktivitou, a mezi udělaným, tj. tím, co je výsledkem oné činnosti. Děláním stolu není možno zaměňovat se stolem samotným. Podobný (ovšemže ne docela stejný) je rozdíl mezi nahlížením a nahlédnutím, mezi myšlením a myšleným, mezi představováním a představovaným (když mluvíme o představě, zůstává nejasné, zda tím míníme jedno nebo druhé – zde bychom měli zavést pořádek a stanovit, že představa je představované, nikoliv představující). Fenomén je tedy to představované, myšlené, chápané, ale také viděné, slyšené, někdy dokonce pocíťované (zde je nutná detailnější analýza).

10.VIII.

90-024

90/024

Tomáš Akvinský (v navázání na Aristotela) užívá pro náhled, nahlédnutí termínu *intuitus* (srv. *Sum. th. I, 85, 5*), o němž říká: „*praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo*“ (1 sent. 3, 4, 5c). Ta formulace se mi zdá být dost šťastná – *praesentia intelligibilis ad intellectum*. *Intellectus* můžeme chápat jako výkon intelektu, tedy intelektuální akt. A tomuto aktu je „přítomno“ něco inteligibilního, nebo také jinak: něco je inteligibilně přítomno. Termín „*intuitus*“ je vlastně překladem Aristotelova termínu *FANTASMA*. Také v řečtině je zřetelný rozdíl mezi *FANTASMA* a mezi *FANTASIA*. Německé slovo *Anschauung* je velmi nepřipadné, neboť předně bezdůvodně upřednostňuje zrak resp. dívání - (*Schauen*) - a za druhé svou gramatickou formou naznačuje, že nejde o nahlížení samo, nýbrž o jeho výsledek. Navíc etymologicky *anschaulich* znamená názorný ve smyslu toho, co se jakoby bezprostředně dává, co je prostě k dispozici, což ve skutečnosti pronikavě redukuje význam slova *intuitus*. Dále slovo *intuitus* naznačuje pronikání dovnitř, tedy do nitra, do hloubky, argo jakoby k podstatě, kdežto *Anschauung* podtrhuje tu vnějškovost a tedy povrchnost pohledu. Česky bude proto lépe než slova „názor“ nebo „náhled“ používat slova „vhled“, i když to málo odpovídá běžnému jazykovému cítění. Rozhodně je třeba odmítat zjednodušování (jako např. že nahlížet znamená „být si vědom věcí“ nebo „mít zpřítomněn nějaký poznaný předmět ve vědomí“ apod.). Terminologii je nutno volit tak, aby dovolila analýzu fenoménu jak „nahlížení“, tak „nahlíženého“ i „nahlédnutelného“. Teprve když vidíme jasně a zřetelně ty rozdíly, můžeme si řádně uvědomit struktury vědomí, myšlení a poznání, tedy také vztahy mezi tím, co jsme takto rozdělili.

11.VIII.

90-025

90/025

Pro otázky etiky se ukazuje jako mimořádně důležité vyjít z toho, jak prožíváme svůj každodenní život, a nikoliv z nějakých konstrukcí. Pokud se o nějakou konstrukci pokusíme – a t jako filosofující nemůžeme nikdy nechat zcela stranou – musíme se vždy znovu vracet ke každodennímu životu a ověřovat si platnost a vhodnost svých

konstrukcí. Ovšem co to je každodenní život? Jistě ne to, jak jsme zvyklí jej chápat a na něj se dívat. Tyto návyky spíše zakrývají skutečné fenomény, než aby je nechaly vyvstat. Proto první naším cílem bude najít, vidět a vzít vážně tyto fenomény, i když se jimi obvykle příliš nezabýváme a považujeme je za cosi jako samozřejmé kulisy svého života. A takovým základním fenoménem, na který se příliš neohlížíme, o kterém příliš neuvažujeme, ale s kterým fakticky, prakticky ve svém životě ustavičně počítáme (aniž bychom to reflektovali), je naše zvláštním způsobem rozlehlá přítomnost. Tato rozlehlost je umožněna a založena povahou našeho, tj. lidského vědomí. I když jsme vždy na nějakém místě a v určitém okamžiku, víme o jiných místech a jiných dobách. Ale není to žádné mozaikové vidění, tj. nejsou to jen kousky vědění, jednotlivé vědomosti a poznatky, ale všechny jsou nějak smysluplně vztaženy k přítomnosti, tj. k naší aktuální přítomnosti. To je zvláštní věc: to, co kdysi bylo aktuální přítomností a pak pominulo, takže už to prostě není, je najednou v nové přítomnosti „tu“, je to nějak zapojeno, integrováno do nové aktuální přítomnosti, je to zpřítomněno. Minulá, již neexistující přítomnost (třeba včerejší nebo rok stará) je najednou znovu zde jako zpřítomněná: minulá přítomnost se stala přítomnou minulostí. A podobně ovšem můžeme zpřítomňovat i budoucnost, i když u té je to trochu složitější. 11.VIII.

90-026

90/026

Na celé věci je nejdůležitější ta skutečnost, že díky oné rozlehlosti a různovrstevnosti atd. naší přítomnosti dochází k tomu, že náš život je situován docela jinak než život třeba i těch nejvyšších, nejinteligentnějších zvířat. Také zvířata si ovšem leccos pamatují (slon prý si celý život pamatuje člověka, který mu jednou ublížil, i když ho po celou dobu nepotkal), a také zvířata se chovají tak, že zřejmě něco očekávají a připravují se na to (např. ptáci staví hnízdo dříve, než snesou vejce). Je tu však celá řada velmi podstatných rozdílů, z nichž si v naší souvislosti uvedeme především jeden: člověk je schopen se vztahovat nějak k takové minulé přítomnosti, která není jeho vlastní přítomností, ani když je (byla) aktuální; a je schopen se vztahovat k budoucnosti, o níž ví (a více méně si také uvědomuje, i když zde to má ještě zvláštní aspekty), že to není (nebude) jeho budoucnost. Abych to nějak názorně předvedl, připomenu předběžně několik příkazů desatera, např. nepokradeš, nebudeš lhát, nezabiješ. Anebo lze také totéž ukázat na tzv. lidských právech. Ekologické myšlení nutně vede k tomu, že si uvědomujeme odpovědnost za generace, které se ještě nenarodily: nesmíme dělat a stále si zvětšovat dluhy vůči budoucím generacím vnuků a pravnuků atd., neboť tím je podvádíme a obelháváme; nesmíme otravovat ovzduší ani vody ani půdu, protože tak je zabíjíme. Jejich lidská práva je předcházejí, platí pro nás již dnes, ačkoliv jde o generace, jež se ještě nenarodily. Budoucnost je tak plná požadavků, apelu a výzev nám adresovaných, na které musíme odpovědně reagovat, tj. odpovědět. Tak si zase zpřítomňujeme dnes ještě nejsoucí budoucnost. 11.VIII.

90-027

90/027

Aristotelés kdysi řekl, že počátkem filosofie je údiv. Ale to je výrok, který není zcela přesvědčivý, i když se od té doby nesčetněkrát opakoval. Otázkou ostatně je i to, jak máme chápat počátek. Tak např. počátek ulice je už ulice, zatímco počátek vesmíru je nevesmír (singularita – jako krycí název), nebo počátek melodie je řekněme první zvuk (ještě ne tón, protože tón už musí nějakou dobu trvat, a pak už nejde o počátek), tedy ne-melodie. Takže se musíme tázat, zda onen údiv, který má být počátkem filosofie, je už filosofie, anebo zda je tu nejprve údiv nefilosofický, z něhož teprve nějak povstává filosofování. A hned je tu druhá otázka: počátek filosofie je tu zřejmě chápán jako počátek filosofování jednoho člověka (každého zvláště). Nestačí proto údiv někdy na

začátku před půl třetím tisíciletím, ale každý z nás musí najít způsob, jak být udiven, aby mohl začít filosofovat. Znamená to, že ten jeden první údiv stačí, anebo k filosofování náleží, že se člověk musí stále znovu na každém kroku divit? Srovnáme-li to s ulicí, tam můžete být na počátku jen ve chvíli, kdy z křižovatky resp. z rohu, kde ulice začíná, vykročíte do ní. Ale pak už jste v ulici a jdete buď dál – anebo se musíte vrátit k jejímu počátku. Nemůžete jít ulicí tak, že každou chvíli jste znovu na počátku. Ale už vůbec je vyloučeno, abyste šli ulicí a ta ulice vás najednou dovedla k počátku (znovu k počátku, pokud se ovšem neobrátíte zpět). Ale ve filosofii je tomu tak, že údiv je většinou výsledkem filosofování, že filosofie vás má dovést k tomu, abyste náhle spatřili něco, čemu je třeba se divit. Údiv málokdy stojí na počátku filosofie, ale většinou je tomu naopak: filosofie vás vede, přivádí k údivu.

11.VIII.

90-028

90/028

Vyjděme z obecné zkušenosti, že člověk (ostatně nejenom on, ale možná je trochu antropomorfismu v tom, že tento rys přenášíme i na některá, hlavně domácí zvířata) je považován za tvora schopného odpovědnosti a že se s tím prakticky počítá již od dětství. Dítě je chváleno nebo trestáno za to, co udělá nebo neudělá, je v něm tak vzbuzen základní vztah i povědomí toho vztahu, že odpovídá za to, co udělá. Lidé ve své naprosté většině berou na vědomí, že jsou odpovědní za své akce, za své činy. Jak je tohle možné? Jak je možné, že lidé jsou odpovědní za své činy? Odpovědí bylo již vypracováno mnoho, ale většinou zůstávají dost neuspokojivé. Pokusme se vypracovat model, který bude představovat jakési kontury (hlavní rysy), které jakoby přiložíme na skutečnost, abychom si ověřili, zda nám vystoupí věci, které jinak jakoby unikaly, ztrácely se, takže je ani pořádně neuvidíme. Je to trochu podobné oné hře, která se dává malým dětem: dostanou papír potištěný různými značkami, křížky, krátkými nebo delšími čárkami, křížky atd., a děti mají pospojovat postupně stejné značky. A podle toho, pro kterou značku se rozhodnou, ukáže ona spojnice jednou kohouta a podruhé kozu nebo strom atd. Dokud to spojení určitou barevnou pastelkou není provedeno, má dítě před sebou chaos značek, ale nevidí nic z toho, co potom vystoupí do zjevnosti. Původně tedy opravdu nic vidět není. Ale když dítě určitým způsobem aktivně k věci přistoupí a bude zasahovat do podivného „obrazu“ určitým způsobem (podle návodu), skutečné obrázky teprve vyvstanou před jeho zrakem. Aristotelés říká o pravdivém poznání, že je takové, které spojuje to, co je spojeno, a odděluje, co je odděleno. Aktivita je nutná, ale musí se spravovat tím, co je dáno (skutečností).

11.VIII.

90-029

90/029

V té hře ovšem obrázky už tam jakýmsi způsobem byly přítomny, ale nezjevně. Zase bychom mohli užít jiného přirovnání: Když se jen na okamžik podíváme na potištěnou stránku, vidíme ji celou, nic našemu pohledu není skryto. A přece nevíme, co na té stránce je napsáno, o čem se tam mluví. Abychom se to dozvěděli, musíme napsané či natištěné nejenom vidět, ale musíme to přečíst. K tomu nemusí předem nic vědět (předběžně to můžeme předpokládat, i když to není pravda – např. to může být napsáno v jazyce, který neznáme, nebo tam mohou být nám neznámá cizí slova, může se mluvit o věcech, o kterých nemám ani ponětí a textu proto vůbec nerozumíme, i když je v naší mateřštině atd.), stačí umět to přečíst, tj. umět číst. Mohli bychom také říci, že musíme znát a ovládat pravidla a musíme jich správně použít, uplatnit je, respektovat je. A pak jsme opravdu schopni přečíst text a zjistit, o čem se tam mluví. Také v tom, co dopadá třeba na naši sítnici a v obrazu, který se na sítnici vytvoří, je nějak všechno zobrazeno, na co se oko dívá. Ale my to musíme přečíst. Velmi často se vykládá, jak vzniká optický obraz na sítnici. Napodobuje se třeba v tzv. camera obscura, v temné krabici, která je

opatřena malou dírkou, kterou proniká světlo a vytváří na zadní straně krabice obrácený obraz předmětu před kamerou. Ale zapomíná se právě ta skutečnost, že jak ten předmět před kamerou, tak ten stranově a hlavou dolů obrácený obraz musí někdo „vidět“, tj. přechítst a uvědomit si, co na tom obrazu vlastně je. Rádl mluví o tom, že z chaosu, který prostřednictvím smyslů na nás doléhá z vnějšího světa, musíme vykrajovat skutečnosti. Tak jako při té hře musíme obtahovat správné značky.

11.VIII.

90-030

90/030

K lidskému pobytu na světě náleží spolukonstitutivně sebezpočtení. To znamená, že tu není ne prve a jako základ onen pobyt a že se k němu nepřipojuje teprve ex post sebezpočtení, ale že ono sebezpočtení má ustavující resp. spoluustavující funkci pro onen pohyb, kterému říkáme život. Člověk alespoň do nějaké míry žije tak, jak chápe sám sebe a své poslání; člověk může ovlivňovat svůj život na základě toho, jak chápe jeho smysl, jak rozumí svým závazkům a povinnostem (i vůči sobě samému), jak slyší a poslouchá výzvy a volání nepředmětných skutečností. Co z toho vyplývá? Je z toho zřejmé, že člověk svůj život nežije podle nějakého předem daného rozvrhu, že jeho život není jen postupné rozvíjení něčeho, co je mu „dáno“ v zavinuté podobě od samého počátku. Člověk je bytost svobodná, což znamená, že má pocit a dost vyhraněné vědomí toho, že se musí a může sám rozhodovat v řece momentů svého života, že on sám na sebe bere odpovědnost nejen za svá rozhodnutí, ale vlastně za celý další běh života, pokud je důsledkem jeho rozhodnutí. Člověk se cítí jako ten, kdo ustavuje a formuje svůj život a sám sebe, kdo plánuje, rozvrhuje a uskutečňuje svůj život a jeho průběh, kdo se rozhoduje pro celkovou strategii a kvalitu, styl svého života, kdo s konečnou platností vyladuje svou životní melodii, svou celkovou atitudu – i když samozřejmě všude a v každém okamžiku musí čelit mnoha faktičnostem, které je nutno vzít na vědomí a s nimiž je nutno počítat. A k těmto faktičnostem náleží nejenom vnější okolnosti, ale také a možná především jisté okolnosti „vnitřní“, vnitřní danosti, povaha, tendence, „přírozenost“ a její někdy až temné neprůhledné, ba často nezvládnutelné síly. Ale svoboda je tu vždycky také.

12.VIII.

90-031

90/031

Lidskost člověka není rozhodujícím způsobem dána či založena ani přírodně, ani společensky, což vyplývá z toho, že na rozdíl od jiných živých bytostí je člověk právě „rozhodující“ měrou určen (určován) pravdou. Pravda nehraje ani na úrovni FYSIS, ani na úrovni skupiny, kmene, společenství onu prvořadou roli, která je pro člověka jakožto člověka charakteristická. Lidskost člověka se dostává ke slovu teprve tam, kde člověk zvládá svou FYSIS v duchu LOGU a kde společenské instituce podřizuje nejen LOGU v politickém smyslu, ale také a především LOGU, jehož prostřednictvím se zjevuje a také uplatňuje, prosazuje pravda. Příroda (FYSIS, přesněji řečeno) pracuje s podvodou (typický příklad je sexualita: sexuální atraktivita partnera nebo partnerky má podvést a své svěst k ne zcela uvědomovanému počtu dítěte), a podobně tomu je s rétorikou a sofistikou politických vůdců ve společnosti. A ve společnosti zdaleka nejde jen o podvodnost demagogů a o úmyslné uvádění v omyl. Instituce, bez nichž nemůže žádná společnost žít a fungovat, zdaleka nejsou jen mocenskými prostředky a nástroji donucení či manipulace s lidmi, ať jsou už v rukou absolutního vladaře či diktátora, anebo v rukou vlády či parlamentu v demokratické zemi, tedy k dispozici nebo alespoň ve prospěch nějaké skupiny, třídy apod. Každá instituce má v sobě něco podobně podvodného, jako instinkt či pud, a každá má nebo alespoň může mít kromě toho také určitý „dobrý smysl“, tj. určitou užitečnost. A stejně jako v oboru sexuálních kontaktů jsou lidé,

kteří se velmi ochotně nechávají vždy znovu podvést, jsou také v oboru a vůbec v politice lidé, kterým ani tolik nezáleží na skutečných úmyslech, cílech a programech, ale rádi se nechají v tomto smyslu podvést.

15.VIII.

90-032

90/032

Něco jiného je osobní vyznání tváří v tvář samotnému Ježíškovi, a něco jiného zase výpověď o něm a mém vztahu k němu. Vlastně je legitimní jen výpověď narativní: vztah k Ježíšovi má povahu příběhu. Ovšem tento příběh je tak osobní a tak jedinečný, že vypravovat jej znamená upadnout buď do afektů a líčení pocitů a prožitků, anebo z něho vypadnout a propadnout se dogmatiky, nota bene do metafyzických či přesněji ontotheologických formulí. To se stalo i autorovi na obálce Souvislostí citovaného příběhu z evangelia podle Matouše. Řeknu-li to, co řekl Petr-Šimon, opakuji dogmatickou formulaci, ale vůbec neodpovídám dokonce ani, co si doopravdy myslím, kdo že Ježíš je, natož, kým je pro mne, v mém celém životě. Mám odpor k výlevům zbožnosti a náboženského zanícení; odpor nikoliv bytostný, rozuměj „přirozený“, nýbrž založený na rozhodnutí. Budu proto mluvit nejenom maximálně civilně a pokud možno beze stopy religiozity (a mám za to, že tím neredukuji skutečného Ježíše, ale ukazuji či nechávám, aby se vyjevil nezkresleně a v plnosti). Neřeknu, že je pro mne Syn Boha, kterého známe pouze skrze Ježíše Krista; vezmeme-li to vážně, pak určení „Syn Boha živého“ vlastně nic neurčuje, ale naopak musí být určeno tím, koho jsme tak chtěli určit). Největší zátěží a snad přímo proviněním křesťanů a křesťanské církve (tj. různých církví), vzato historicky, je vypracování pojmového obrazu Hospodina (tj. Boha, který si všechny obrazy zakázal a jeho jméno dokonce nesmělo být vyslovováno s jedinou výjimkou), a to za použití pohanských, evangeliu cizích prostředků.

15.VIII.

90-033

90/033

A potom: jaký význam, jakou obecnou platnost může mít moje výpověď o tom, co si myslím o Ježíšovi? Nejde přece o mě, co si já myslím, nejde ani o to, čím je pro mne (o to jde samozřejmě mně samotnému, ale není to přece to nejdůležitější). Nejde přece o to, čím je evangelium pro mne, ale co znamená pro každého. A zase nejenom pro každého individuálně, ale pro celý národ, celou společnost, celou civilizaci, Evropy, celý svět. V tom nepomohou žádné zbožné fráze ani naučené dogmatické formulky. Jde o to, zda vůbec Ježíš něco ještě pro Evropany a konkrétně pro nás Čechy znamená. V této perspektivě ovšem může zase dojít k omylu a přímo scestí: chtít Ježíše objektivovat. Ne že by to nešlo, vždyť se to běžně dělá s každým významnějším člověkem, který se zapsal do dějin. Ale je to problém: historický Ježíš vlastně ani nemůže být objektivován. Existuje tu jakási pozoruhodná paralela s jinou postavou, náležící docela jiné kultuře, totiž starořecké – se Sókratem. Ani Sókrata nelze dost dobře objektivovat. Z toho, co je o něm napsáno, se lze jen pokusit ho rekonstruovat. S Ježíšem je to ovšem ještě o něco horší. V čem? Tak především v tom, že zatímco historický, tj. „skutečný“ Ježíš byl svědkem víry, mužem víry, církev (už prvotní církev) z něho udělala předmět víry. Nejde tu zdaleka na prvním místě o proměnu obrazu Ježíše (nebo snad o jakousi mystifikaci – v té době o nic takového nešlo a proměna obrazu tu měla nejpravdivější motivaci). To přece známe ze zkušeností s fotografováním: nic není objektivně věrohodnější než fotografie – a přece jednou fotografovanou osobou hluboce postihneme, a podruhé ji takřka ani vnějškově nepoznáme. Nejhorší je desinterpretace samotné víry, jako by se vztahovala k nějakému předmětu.

15.VIII.



90-034

90/034

... Řecká ontologie jakoby uřknutá Eleaty se stala siamským dvojčetem theologie. Obě měly najednou po celý konec starověku, po celý středověk a dodnes vlastně společný krevní oběh. A protože se po celé věky přes opakující se poruchy, které ovšem byly odsuzovány, nezdařilo chirurgické oddělení dvojčat, znamená dnes konec metafyziky také konec theologie, alespoň theologie ve smyslu dosavadní tradice. ...

/Z výkladu u Vodrážků na Machovcově a Balabánově semináři, 3.6.87.) - Přirovnání kulhá v jednom směru: siamská dvojčata jsou (pokud vím) jednovaječná, tj. mají stejnou genetickou výbavu. zde jde o nepravá dvojčata, jejichž genetická výbava je pronikavě odlišná. Společný krevní oběh musel nutně vyústit v žloutenku a za normálních okolností by měl končit smrtí nejméně jednoho z nepravých dvojčat, při déletrvajícím spolužití nejspíš smrtí obou. V tom právě jsou meze přirovnání. Zároveň se tím ovšem na druhé straně pozoruhodně ozvláštňuje onen vztah, neboť vše je významným dokladem toho, jak v historii a zejména v historii kulturních a duchovních vztahů jde všechno jinak než ve vývoji organismů. Převaha jednoho momentu (či elementu) nad druhým nemusí trvat dlouho, tím méně navždy, a může být vystřídána převahou toho prvku, který byl původně potlačen. Hebrejský moment byl nejprve dlouho na ústupu a nedovedl se v reflexi dostatečně prosadit, ale žil mocně, vždy znovu se začal uplatňovat a dlouhodobě ovlivnil myšlenkové prostředky takovým způsobem, že posléze stojí před možností stát se mnohem přiměřenějším aparátem pro bytostnou orientaci starohebrejskou než kterákoliv z dosavadních teologií a theologických systémů. Když se nedařilo chirurgii, organismus si pomůže sám, že jednu složku nechá odumřít (čemuž napomůže).

15.VIII.

90-035

90/035

Ve 4. Knize Mojžíšově je příběh Baláka a Baláma s oslicí; o Balámovi se praví, že to byl „muž mající otevřené oči“, muž „slyšící výmluvnosti (Boha) silného, kterýž vidění všemohoucího vidí, (kterýž) když padne, otevřené má oči“ (24, 3-4). Tato charakteristika se potom opakuje v téže kapitole ve verších 15-16 (navíc tam je: (kterýž) zná naučení nejvyššího). Zdá se mi, že to je charakteristika, která má dalekosáhlou platnost výzvy. Začnu doplňkem: je zapotřebí něco znát, ale nikoliv lečjakou nahodilost, nýbrž „naučení“ (přesně: naučení nejvyššího – kupodivu bez velkého N). Samo naučení však daleko nestačí (ostatně je uvedeno až v druhém opakování/: rozhodující je mít oči otevřené a vidět. Sice je nepochybně dobré vidět to, co jest, vidět skutečnosti, jaké jsou, brát vážně realitu. Ale zde je zdůrazněno, že jde o to, vidět „vidění“, které pochází od „všemohoucího“ (zase s malým „v“). Zdá se také, že je nutno vidět zvláštní důvod pro zopakování výroku o otevřených očích v okamžiku „pádu“. To má nejméně dvojitý smysl. Především tu je požadavek, mít dokonce i v okamžiku pádu a po pádu otevřené oči – čili vidět nejen situaci kolem sebe v pravém světle, ale také vidět sebe a svůj pád v pravém světle. Pád tu pochopitelně není míněn v mravním smyslu, ale jako dopad něčeho zlého zvenčí. Ale je tu ještě druhý smysl, který souvisí úzce s požadavkem otevřených očí: teprve v pádu a po pádu se člověku otevřou oči doopravdy (za některých dalších podmínek). Tím je také upřesněno, co to znamená mít „otevřené oči“: neznamená to se umět vyhnout pádu. Ani dům plný stříbra a zlata takovému člověku oči nezavře a uši před slovem „silného“ nezacpe (srv. 22, 18 a 38; 23, 12.19.26; 24. 13).

16.VIII.

90-036

90/036

Člověk nežije pouze v okamžiku: jeho život zahrnuje minulé děje a stavy, ale také rozvrhy a plány do budoucnosti, předjímání budoucích dějů a stavů. Směrem do **minulosti** si však člověk nevzpomíná jen na své prožitky a stavy, ale také na události, které ho přesahují (přesahují jeho prožitky), a také na jiné osoby, zejména blízké, které třeba už zemřely. Člověk ví, co to je zemřít, co to je smrt, a když směřuje ve svých myšlenkách k budoucnosti, ví o své smrti a smrtelnosti. Ale je-li člověk bytostí, směřující čelem k budoucnosti, bylo by dost pošetilé jej chápat jako bytost směřující k smrti. Člověk v jistém smyslu právem nebere ani svou vlastní smrt s poslední vážností, ale hledí do budoucnosti mnohem vzdálenější, daleko za hranice svého života, dané smrtí. Právě tak jako je člověk schopen se v myšlence vracet k dobám a lidem již dávno minulým, právě tak je schopen se odnášet v myšlenkách ke generacím, které se teprve mají narodit někdy dlouho poté, co on sám zemře. Abraham uvěří zaslíbení, že jeho potomstvo bude tak početné jako zrnka písku na břehu mořském; a je to jeho zaslíbení, zaslíbení jemu a pro něho. Když dnes začínáme myslet více ekologicky, znamená to také, že bereme vážně nároky a práva budoucích generací. Člověk tedy zpřítomňuje ve svém myšlení, ale i ve svém jednání a chování mnohou skutečnost, která tu byla dříve, než on sám žil, a také mnohou budoucí skutečnost, která nastane a přijde daleko poté, co on sám zemře. Paměť na to, co bylo, a pozornost v předjímání toho, co teprve má přijít, náleží k bytostné povaze lidského života, lidského pobývání na světě. Proto je člověk charakterizován také onou mimořádně rozlehlou přítomností, jejíž součástí je zpřítomněná minulost a zpřítomněná budoucnost.

16.VIII.

90-037

90/037

Num 24,4-5 a 15-16

Dixit auditor sermonum Dei, qui visionem Omnipotentis intuitus est, qui cadit, et sic aperiuntur oculi eius:...  
Dixit homo, cuius obturatus est oculus: Dixit audito sermonum Dei, qui novit doctrinam Altissimi, et visiones Omnipotentis videt, qui cadens apertos habet oculos. (Vulgata, editio nova/

... the oracle of the man whose eye is opened, the oracle of him who hears the words of God, who sees the vision of the Almighty, falling down, but having his eyes uncovered: ...

... the oracle of the man whose eye is opened, the oracle of him who hears the words of God, and knows the knowledge of the Most High, who sees the vision of the Almighty, falling down, but having his eyes uncovered: ... (Rev. St. V./

Celui qui entend les paroles du Dieu fort, qui voit la vision du Tout-Puissant, qui tombe, et qui a les yeux ouverte, dit: ...

... l'home qui a l'oeuil ouvert dit: Celui qui entend les paroles du Dieu fort, qui a la science du Très-Haut, qui voit la vision du Tout-Puissant, qui tombe, et qui a les yeux ouverts, dit: ... (J.F.Ostervald/

Es sagt der Mann, dem die Augen geöffnet sind, es sagt der Hörer (der) göttlicher Rede, der des Allmächtigen Offenbarung sieht, dem die Augen geöffnet sind, es sagt der Hörer göttlicher Rede, und der die Erkenntnis hat des

16.VIII.

Höchsten, der die Offenbarung des Allmächtigen sieht und dem die Augen geöffnet werden, wenn er niederkniet: ... (Ich sehe ihn, aber nicht jetzt; ich schaue ihn, aber nicht von nahe.) (Luther/

90-038

90/038

Prorokům se odedávna říkalo, že jsou „vidoucí“, a mýnilo se tím, že vidí do budoucnosti resp. že vidí budoucnost. Obvykle si to všichni (včetně samotných „vidoucích“) představovali tak, že tito mimořádní lidé vidí budoucí děje takovým způsobem, jako by se právě děly před nimi. (Ještě C.S.Lewis přibližuje „předzvědění“ boží obrazem člověka, který shora se střechy vidí, jak se k sobě blíží dva lidé, přibližující se k rohu, v němž se setkávají dvě ulice, každý však z jiné ulice. Sami nevědí, že se setkávají, jsou zcela svobodní, nikdo je k ničemu nenutí, ale ten nahoře už předem ví, přesněji vidí, že se setkají, jen co oba přijdou na roh.) Proto je tak důležité, že ve starém Izraeli je takové „vidění“ budoucnosti podrobena kritické analýze, tedy reflexi. Čteme (Num 24, 17): Uzřímt' jej, ale ne nyní, pohledím na něj, ale ne zblízka. Překlad Kralických je ovšem už výkladem, takže nejdůležitější moment je vlastně potlačen. Vulgata překládá: Video eum, sed non modo: intuebor illum, sed non prope. Rev. Standard Version: I see him, but not now; I begold him, but not nigh: ... Ostervald: Je le vois, mais non pas maintenant; je le regarde, mais non pas de près: ... A posléze Luther: Ich sehe ihn, aber nicht jetzt; ich schaue ihn, aber nicht von nahe. – Nemůžeme tedy překládat budoucím „uzřím jej“, ale „zřím jej, ale ne nyní“. Ten paradox tam musí být: praesens „zřím“, a zároveň popření: ne teď. A podobně: hledím na něj, koukám na něj, ale ne zblízka. Obojí chce naznačit, že časová ani prostorová blízkost není předpokladem mého vidění či hledění. Nejsm to já, kdo svým zrakem proniká do budoucnosti, ale je to sama budoucnost, která se ohlašuje. Bylo by potřeba věc konzultovat s hebraistou.

16.VIII.

90-039

90/039

Když je v současné době tak výrazně exponována odpovědnost žijících za respektování práv (základních lidských práv) příštích generací, nesmí to být chápáno jako návrat k staré myšlence nadindividuálního života kmene, rodu, národa, celého lidstva, nýbrž musí tu být ona základní práva chápána individuálně. Tato společnost žijících lidí musí spravovat svůj život a své věci tak, aby v budoucnu mohli žít také lidé, kteří nechtějí pokračovat v tom, čeho tato civilizace vědecky a technicky dosáhla, jak sama sebe ustavila jako společnost nerozlučně spjatou s touto technovědou. Dnešní lidstvo, přesněji lidstvo ovlivněné pokleslou evropskou a postevropskou (americkou a dnes už také japonskou atd.) civilizací, nemá právo určovat způsob života příštím generacím. Na tomto světě musí zůstat prostor pro jiné způsoby života. Vítězství evropské myšlenky pomocí upadlých podob technické supremacie je falešné a neplatné vítězství. Rozhodnutí musí padnout na jiných fórech; ale taková fóra musí zůstat zachována, zatímco dnes jsou nekroceným šířením technických prostředků soustavně ničena nebo alespoň deklasována. Myšlení kmenové, nacionální, šovinisticky civilizační musí být krocena a posléze definitivně denuncováno jako protilidské a protibudoucnostní. Tak jako stát nemá právo nutit rodiče k tomu, aby svěřovali své děti školám k výchově proti duchu a orientaci jejich vlastního života, navazujícího na specifické rodinné, náboženské, jazykové, národnostní a kulturní či civilizační tradice, tak nemá ani dnes žijící společnost právo definitivně a nenávratně rozhodovat o společnostech, jež budou vytvářeny generacemi, jež mají teprve přijít a jež se dosud nenarodily. To není návod k přetrhání dějinných vazeb a souvislostí, ale výzva k obraně příštích generací, které ještě nemohou protestovat. Žádný stát, žádný národ, žádná společnost nemá právo prosazovat definitivní řešení, protože tím staví budoucí generace do nerovnoprávného, nesvobodného, dokonce otrockého, zotročeného postavení.

Písek, 18.8.90

90-040

90/040

Autentičnost je postulát dosti problematický – a musí být proto analyzován. Je vsutku pravdou, co říká Patočka (Kacíř. eseje, samizd. str. 92), „sobě sám není člověk cizí, jako je mu cizí věc a její způsob být: člověk je sám sebou“? Víme, že člověk sám sebou nikdy prostě není, ale že stojí před stále novými výzvami, které jej jakoby vedou, aby se sám sebou mohl stát. Ale ty výzvy nejsou jeho produktem, jeho výmyslem, jeho pouhou představou – i všechny jeho představy a myšlenky mohou (byť nemusí) být již odpovědí na ony výzvy. A k čemu je člověk vlastně vyzván? Přece k tomu, aby něco změnil a zároveň aby se sám změnil (tím, že něco změní)! Člověk není sám sobě dán, ale musí sebe dosahovat. Vždyť i Patočka to ví, protože na daném místě říká, že „vlastní bytí není nikdy samozřejmé, nýbrž vždy výkon“ (tamtéž). A pak dodává, že proto lze v jistém smyslu i odcizování vidět jako výkon; vidí tento výkon ovšem jako „ulehčení“, které je výsledkem jistého „aktu“ (tamtéž). Ale není naopak ulehčením již to, že člověk jen opakuje již navyklé výkony? Tedy výkony, při nichž a jimiž zůstává týmž, zůstává sám sebou? Není naopak nejobtížnějším výkonem, který je opakem ulehčení, rozloučit se se svým zaběhaným bytím, které už eo ipso ani pořádným bytím není, a odejít sám od sebe, pokud tento člověk „sám“ je takto upadlý a vlastně nežijící? A není tento odvrát od sebe a přivrácenost k vlastní, již změněné budoucnosti, která vůbec není opakováním téhož, právě odcizením docela zvláštního druhu? Nežije člověk plným lidským životem právě jen za předpokladu, že se stále odvrací od své danosti, minulosti, že nesplyvá, nezotožňuje se se svou minulostí, ale je obrácen do budoucnosti a k tomu, co přichází, aniž to bylo jeho výtvořem? Nemusí se člověk vždy znovu odcizovat své danosti, aby se stával tím, čím není, ale čím má být? Není právě samo polidšťování myšlenkově pochopitelné a uchopitelné jen jako odcizování dosavadnímu? Písek, 18.8.90

{Subjekt a struktura}

90-041

900827-1

90/041

Gilles Deleuze (4278, Châtelet, La philosophie au XXe siècle, Tome 4, p. 325) praví, že strukturalismus vůbec není nějaké myšlení, potlačující subjekt, ale je myšlením, které jej rozdrobuje a rozděluje, které popírá identitu subjektu, které jej rozptyluje a nechává přecházet z místa na místo, subjekt ustavičně kočující, ustavený (udělaný) z individuací, ale neosobních, nebo ze singularit (jedinečností), ale předindividuálních. V tom je nepochybně postiženo cosi značně významného a důležitého, ale způsobem bohužel trapně jednostranným. Nepochybně platí, že subjekt nemůže být pojat jako (vnitřně homogenní, tedy nestrukturovaná) substance, ale to ještě neznamená, že odhalením jeho struktury – a to tím, že jej na základě této struktury rozebereme rozdrobíme na menší kousky struktur a že ukážeme, že ani v čase nezůstává subjekt beze změny, tedy „týmž“, identickým – prokazujeme, že jeho jednota, sjednocenost, integrovanost je jen zdánlivá, neexistující, že tedy jde o jedinečnost nahodilou, tj. o nahodilou sestavu, kdykoliv rozebratelnou bez ztráty oné sjednocenosti, celkovosti atd. Jako metoda může být strukturalismus považován za platný a užitečný; jako „filosofie“ je hrubě nedostatečný a vadný. Jeho argumenty jsou z větší části platné, pokud ukazuje na nutnost docela nového pojetí subjektu. Naproti tomu jsou zcela neplatné, pokud se domnívá prokazovat, že o žádné integritě subjektu nelze hovořit, jen na základě toho, že je možno subjekt rozebrat, rozdrobit a eventuálně jednotlivé části od sebe oddělit a rozptýlit do jiných sestavení. Připouštíme, že subjekt lze (v jistém smyslu, který ovšem potřebuje dalšího upřesnění) rozebrat. Ale nás zajímá naopak, co z těch kousků a drobtů, které tak získáme a které ztratily charakter subjektu, původně sjednocovalo v integritu subjektu povahy. Necht' nám strukturalisté objasní rozdíl, jaký panuje mezi nahodilými sestavami a sestavami, které si udržují jednotu i v čase, byť nikoliv identitu.

Písek, 27.8.90

{Nicota}

90-042

900827-

90/042

Patočka v nepublikovaném textu „Nicota, absolutní pozice a zápor“ z 50. let říká, že „Nicota není minus, nýbrž plus. Nevyplývá z ničení reálna, nýbrž z jeho stupňování, sebepřekonávání.“ (Str. 55 – in: Péče o duši 2, Pha 1987.) Patočka tu má na mysli skutečnost, že pouhé reálno nikdy není celek, že celek předpokládá transcensus jsoucích věci bez jejich popření. Tady je třeba upozornit, že transcensus jsoucího bez jeho popření vede ke specifickému ne-jsoucím, totiž k tomu nejsoucím, které s daným jsoucím tvoří celek. V tom smyslu celek je vždycky převážně nejsoucí, což je zřejmé především v ohledu časovém. Ale Patočka se dopouští několika chyb. Především nejsoucí může být „již nejsoucím“ anebo „ještě nejsoucím“. Transcensus k „již nejsoucím“ není možný jinak než jako transcensus k „ještě nejsoucím“ a jeho prostřednictvím. V tom smyslu je mezi obojím zásadní rozdíl. Druhou chybou je nedostatečné rozlišení mezi takto specificky nejsoucím a nicotou. Je něco jiného, mluvíme-li o tom, co ještě nebylo a co už není, přičemž obojí ne-jsoucí je s daným, pozitivním jsoucím spjato v jednotu, a když mluvíme o nicotě, která přesahuje meze takto určeného transcenzu. Jestliže transcensus sám může být pochopen jen jako jistý druh akce, pak taková akce nemůže směřovat leč k tomu specificky nejsoucím, které ještě není, a jen zprostředkovaně k tomu specificky nejsoucím, které už není. Ale žádným transcenzem nelze zamířit k nicotě, nýbrž naopak tím, že ustaneme od každé akce a tedy i od každého transcenzu, že nastane konec jsoucná jako celku, k němuž už nadále nebude náležet žádné specificky „ještě nejsoucí“. Naproti tomu něčím docela jiným je přechod nicoty k nějak jsoucím (a nejdříve asi k nějakému „ještě nejsoucím“). Takový transcensus není ovšem transcenzem k nicotě a tedy ani žádným stupňováním, sebepřekonáváním jsoucího, nýbrž naopak sebepřekonáváním nicoty, a to nikoliv sebevystupňováním, nýbrž radikálním přechodem ničeho v něco. V tom je rozdíl mezi „ničím“ a ne-jsoucím.

Písek, 27.8.90

90-043

90/043

Theologie se proti filosofii cítí být podstatně, bytostně vázána jednak Písmem (to platí především a na prvním místě pro teologii protestantskou) a jednak církví (to zase platí na prvním místě pro teologii katolickou, takže pořadí závisí poněkud na konfesi, i když zase Barth psal svou „Církevní dogmatiku“!). Na tom celkem nezáleží, Písmo, přesněji Nový Zákon je jen jakýmsi sedimentem nejstarší církevní tradice, tj. tradice prvotní církve (původně ústně předávané). A zde je jistá významná okolnost, kterou nelze přehlédnout. Církev i teologie deklaruje, že nejvyšší instancí je pro ni Ježíš. Ale lze poměrně snadno a naprosto zřetelně zjistit, jak už nejstarší texty Nového Zákona jeví neklamné známky jistých významových posunů dokonce i tam, kde jde o skutečnosti prvořadě důležitosti (a jako takové uznávané). Jedním takovým případem je termín „víra“. Aniž bychom se na tomto místě pouštěli do hlubších sond v hebrejštině a aramejštině v době předježíšovské, máme přímo v evangeliích doklady toho, že Ježíš sám a jeho nejbližší okolí užívalo slova „víra“ (pochopitelně v aramejštině, zatímco zachované texty jsou řecké, ale přesto ony stopy v nich zůstaly zřetelně zachovány) v jiném smyslu, než v jakém toho slova užívá apoštol Pavel, jehož epištoly jsou nejstaršími novozákonními texty, ale také v jiném smyslu, než s jakým se setkáváme na jiných místech synoptických evangelií. Musíme si totiž uvědomit, že evangelia v psané podobě jsou dosti pozdní, že mnohem starší je ústní tradice, která na jedné straně dost pečlivě až úzkostlivě zachovávala některé velmi staré výroky nebo drobná vyprávění, ale na druhé straně k nim nejednou

připojovala výroky nebo vyprávění, jež nerozpoznala jako neautentická, a někdy samotné autentické kusy reprodukovala bez přesného porozumění, takže docházelo k posunům i ve formulacích. Pro první církev měl největší snad význam Pavel, který se však s Ježíšem osobně nikdy nesetkal a který proto byl vystaven nebezpečí posunů a misinterpretací nejvíc.

Písek, 30.8.90

90-044

90/044

Ebeling přesvědčivě ukazuje, jak jinak je používáno slova „víra“ v nejstarších vyprávěních (zejména tzv. logiích) než na ostatních místech. Nejnápadnějším znakem tu je skutečnost, že na všech těchto místech, která Ebeling pečlivě vydělil z ostatních textů synoptiků, se slova PISTIS užívá absolutně, tj. aniž by se uvedlo, o jakou víru jde, o víru koho či v co, na koho či na co, zatímco na ostatních, pozdějších textech už je vidět vliv řecké pojmovosti a předmětné intencionality, která akt víry vždy spojuje s určitým předmětem, ale tak, že na místo víry dosazuje stále víc vyjádření, vyznání a tedy reflexi víry. Tento vliv helenismu a vlastně (zprostředkovaně) celé řecké myšlenkové tradice se pak projevuje tím, že Ježíš, který je původně mužem víry a svědkem víry, se už v tradici první církve stává předmětem „víry“, což je možné jen v důsledku toho, že slovo „víra“ tu znamená už něco podstatně jiného než pro samotného Ježíše (a jeho nejbližší okolí, tj. učedníky a další blízké přívržence a následovatele). Janovo slovo, připisované Ježíšovi, když oslovoval Tomáše, „Blahoslaveni, kteří neviděli, a uvěřili“ má vedle správných konotací a hrubě nesprávné; už u Pavla najdeme napětí mezi vírou a viděním (J 20, 29; 2 Kor 5, 7). Aby celá tato věc mohla být objasněna, musí zkoumající získat jistý odstup od nejstarší tradice prvotní církve (natož o své současné církve) a také od formulací Nového Zákona jako celku. Přestává tu platit, že Písmo je třeba vykládat Písmem, protože pak onu důležitou stopu prostě ztratíme. To pak dále znamená, že buď se theologie musí alespoň pro tento případ vyvázat ze své bytostné spjatosti s církví a s Písmem, a pak je otázka, čím se po tomto osvobození, po této emancipaci stává. Anebo je třeba tu práci svěřit filosofii, která se sice obecně cítí vázána jak dosavadní filosofickou tradicí, tak svou společností, ale zdaleka ne ve stejném smyslu jako je tomu u theologie. Reflexe víry je alespoň v některých aspektech přednostně úkolem pro filosofii (křesťanskou).

30.VIII.90

90-045

90/045

Dilema, v němž se ocitá nejen theologie, ale každé „křesťanské“ uvažování, tj. myšlení, které se cítí být bytostně spjato s křesťanskou tradicí, s evangeliem, s kerygmatem atd. (vyjádření mohou být rozličná), spočívá v rozporu mezi dvojí loajalitou. Buď myslící křesťan „zavěsí“ svou loajalitu na církev, na tradici a na Písmo – anebo jeho poslední loajalita bude náležet samotnému Ježíšovi. Ten rozpor může být překonán jen dvojitým způsobem: buď je Ježíš redukován resp. zaměněn za obraz, jaký podává církev a theologie (její theologie), anebo církev, theologie a vůbec celá křesťanská tradice, celé dějiny křesťanstva jsou postaveny pod normu samotného Ježíše, jak to ovšem církev (a vůbec křesťané) ex cathedra deklaruje. Dnes se stává mnohem naléhavějším jiný rozpor, jiné napětí než to, které Masaryk formuloval na závěr své Světové revoluce, totiž „Ježíš nebo César“, a které jednoznačně řešil ve smyslu „Ježíš, ne César“. Tím hlubším, podstatnějším rozporem či napětím je dilema „Ježíš – nebo křesťanství“, „Ježíš – nebo církev“, přičemž důraz je nutno položit na skutečného, „historického“, pravého Ježíše na jedné straně – a na skutečné, dané, existující křesťanství a skutečnou, danou, existující církev na straně druhé. Nejde nám o řešení „ideální“, nýbrž o řešení dějinné. Nejde o vymezování pojmů a stavbu komplikovaných systémů, které se pokusí tento rozpor odstranit nebo zakrýt. Jde nám o takové myšlenkové

pokusy, které tento rozpor vezmou vážně a pokusí se jej řešit, ne odstranit nebo zakrýt. Je mi otázkou, zda je něčeho takového mocna theologie, aniž by tím přestala být teologií. Theologie má příliš mnoho vnitřních problémů, aby byla s to jít do takového grandiózního konfliktu – neboť že půjde o konflikt, o tom nemůže být sporu. Bude to konflikt, který asi nebude méně bolestný než konflikt samotného Ježíše se synagogou, s chrámem, s farizey a zákoníky, s celým lidem izraelským. Proto odpovědnost musí převzít také filosofové.  
30.VIII.90

90-046

90/046

Filosofie ovšem nemůže rozhodovat za teologii a za theology. Je věcí samotných theologů, aby uvážili, zda se mohou nějakého takového konfliktu s církví a s „reálným“ křesťanstvím odvážit a jak daleko mohou v tomto sporu jít. Ale problém „víry“ tu je a nelze připustit, aby byl legitimně obcházen, zakrýván či přemalováván někým, kdo se k Ježíšovu odkazu z vnitřního přesvědčení hlásí. Filosof, který se rozhodne využít všech prostředků, které má moderní filosofie k dispozici (aniž by na ně vposledu a do všech důsledků spoléhal, protože sama „modernost“ mu není zdaleka ničím platným, nýbrž právě naopak něčím hodným překonání), aby myšlenkově uchopil bytostné jádro Ježíšova učení a jeho evangelijní zvěsti (přesněji: aby se ve svém myšlení nechal Ježíšovým učení a jeho evangelijní zvěstí uchopit, uchvátit, docela jak to vyjadřuje apoštol Pavel ve svém známém příměru běžce, který usilovně běží, až i uchvácen je atd.), takový filosof zajisté uvítá každé podobné úsilí theologovo a bude se mu cítit blízký, pokud ten theolog onen problém a ono dilema vezme opravdu vážně. Naproti tomu mu každý theologi, který toto dilema bude chtít otupovat, rozostřovat, přemalovávat a zakrývat, bude nutně protivníkem, proti němuž nemůže nevznášet protesty a proti němuž nemůže nezahájit boj, duchovní zápas, ale se všemi životními důsledky. (Poznámka k překladu ekumenickém: tam čteme: „Nemyslím, že bych již byl u cíle anebo již dosáhl dokonalosti; běžím však, abych se jí zmocnil, protože mne se zmocnil Kristus Ježíš.“ Einheitsübersetzung má také: „ich strebe danach, es (=?) zu ergreifen, weil auch ich von Christus Jesus ergriffen worden bin“. Rev. Stand. Version: „I press on to make it my own, because Christ Jesus has made me his own.“ Kralický překlad je tedy výkladem: není na počátku, že jsem „uchvácen“ Ježíšem, ale sám usiluji ve víře a naději, že uchvácen budu. Myslím, že to je legitimní druhá stránka toho, co text původně říká jakoby jednostranně. Řešení: Ježíš je Alfa, ale také Ómega.  
(proti Gnózi!)  
30.VIII.90

90-047

90/047

Je vlastně proti duchu filosofie v řeckém, tj. původním smyslu, pokoušet se o ustavení zvláštní filosofické subdisciplíny, zaměřené na člověka, tedy filosofické antropologie. Nejde totiž jen o vypracování platného pojmu člověka, což pochopitelně bylo tématem celé řady pokusů již v nejstarších řeckých dobách. Podobně není hlavním ani nejvyšším cílem kosmologie vypracování platného pojmu světa, ani nejvyšším cílem ontologie ustavení platného pojmu jsoucího, apod. Proto lze pochopit, že filosofická antropologie dlouho ustavena nebyla a že se dokonce o ní dlouho vůbec nezačalo mluvit. Naproti tomu existuje dlouhá tradice, která pěstovala – často i pod jinými jmény – antropologii „vědeckou“, tj. speciální. Odedávna existovalo léčitelství, z něhož se postupně ustavilo lékařství, medicína. Za jistý druh antropologie můžeme ovšem považovat také Aristotelem resp. jeho školou založenou psychologii, etiku a politiku. Pod vlivem starého Říma a zprostředkovaně církve, která byla svou organizací a mnohými svými pravidla závislá jednak na Platónově Politeii a na římském právu, se ustavilo a uplatňovalo již dost dávno také právnictví, které představuje také jistý aspekt antropologický. Ale antropologie

jako disciplína opravdu filosofická mohla vzniknout pouze tak, že celá filosofie začala být vykládána takovým způsobem, že člověk se stal hlavním tématem filosofického výkladu, tj. že všechno, k čemu se filosofie může vztáhnout, začalo být vykládáno tak, že se z člověka vycházelo a k člověku se nakonec cílilo. K tomu však původně neposkytovala podmínky ani sama filosofie, ani žádná antropologická věda či subdisciplína.

12.IX.

90-048

90/048

Filosofie musí nutně oponovat všem pokusům o takový výklad „povahy“ či „podstaty“ člověka, který vidí člověka ze zjednodušující perspektivy a který člověka redukuje na něco, co je jen částí člověka. Tak např. biologický a paleontologický pohled samozřejmě není nesmyslný, ale nemůže postihnout na člověku to nejpodstatnější resp. nemůže si podstatností svých výsledků nikdy být zcela jist, a to i když pomíneme některé pochybné přístupy, které podrobíme kritice odděleně. Základním nedostatkem biologického a paleobiologického přístupu je redukce člověka na organismus, na tělo. To pochopitelně vůbec není nesmyslné, pokud víme a pamatujeme, že to je redukce; bohužel je však situace taková, že příslušní odborníci sami si omezenost svého pohledu nepřipouštějí a že naopak laickému publiku nejednou sugerují, že výsledky jejich bádání jsou nerelativní. V této věci můžeme zmínit některé snad až přehnané poznámky Maxe Schelera, jimiž vlastně hodně předčil (časově) představy, jak je nacházíme v textech tzv. sci-fi. Scheler například mluví o tom, že psa, který by si s námi povídal a který by se choval jako člověk, bychom museli považovat za člověka, i kdyby tisíckrát vypadal jako pes. (Scheler jde ostatně tímto směrem mnohem dál.) Na první pohled je zřejmé, že tu jde o jiný pojem, jiné pojetí člověka. Aby bylo možné považovat nějakou bytost za člověka, i kdyby vypadala a organicky byla vybavena docela jinak než my, musíme chápat lidskost člověka odděleně a nezávisle na jeho tělesné výbavě. To dává smysl: dnes se nám to přinejmenším teoreticky vnucuje při pomýšlení, že se někdy setkáme s rozumnými bytostmi odjinud z vesmíru, které velmi pravděpodobně budou tělesně vybaveny jinak než my.

12.IX.

90-049

90/049

Co to vlastně znamená, chtít ustavit a pěstovat filosofickou antropologii? To nemůže být prostě učení nebo věda o člověku. Ta by se musela nejprve starat o to, kam člověk náleží, jaké je jeho místo, jeho pozice ve světě, ve vesmíru, v přírodě, v dějinách atd. To však by znamenalo, že chceme hledat člověka jako jsoucno mezi jsoucnými, že chceme ohraničit místo jeho výskytu (např. planeta Země ve sluneční soustavě, náležící k naší galaxii), zařadit jej do skupiny jsoucna, jimž je bližší než jiným (např. živá bytost, savec, primát, rozumová bytost). Pro filosofickou antropologii je však charakteristická ona nikdy nekončící reflexe. Pro filosofického antropologa se musí stát jednou z nejpozoruhodnějších okolností (zprvu okolností, pak přímo bytostnou určeností člověka) to, že člověk je ta bytost, která je jediná (pokud víme) schopna se tázat, co to je člověk, a mínit tím také samu sebe. Filosofická antropologie díky své neustávající reflexi a svému dotazování i na to, co to vlastně dělá, když se dotazuje na to či ono, ví, že nikdy nedostane člověka vcelku „před“ sebe, že jej nikdy nemůže učinit předmětem svého dotazování a bádání a zkoumání – a pokud ano, tak za cenu hrubých chyb a těžkých omylů. A protože díky svým reflexím musí dříve nebo později tyto chyby a omyly odhalit, ví zcela zřetelně, že mluvit o člověku a myslet na člověka jako na předmět, na předmětnou skutečnost, je filosoficky nelegitimní a bezperspektivní. Člověk má sice předmětnou stránku, ale nikdy nemůže být na předmět, na předmětnou skutečnost redukován. Tato filosofovi se vyjevující skutečnost musí ovšem být náležitě interpretována, neboť náleží bytostně k fenoménu „člověk“.



12.IX.

90-050

90/050

Témata pro Helsinské občanské shromáždění (20.9.90 17.00)

Šabata: a) uvnitř OF a

b) komunisté, levice

c) Slovensko

L VH: 1) evropská situace – konec čtvrt-tisíciletého období po 30leté válce.

2) jaký mír? (Kant, mírová hnutí atd./

3) příští podoba Evropy – to není „nepodstatné“ (2)

4) jaká jednota?

5) jak rozumíme demokracii a demokratičnosti?

6) jako muselo dojít k oddělení státu od církve, musí dojít také a) k oddělení kultury od státu, b) jazykově-národního života –“-

6) nebezpečná ideologie se plíživě rozlezla po celé naší společnosti (a nejen naší) - nacionalismus německo-romantického ražení – to je protidemokratický trend, který je nutno odhalit a stavět

7) Pithart: neexistuje československý národ – jak to ví? Kdo to zjišťoval? To je přece věc svobodné volby! Je nutno to zjistit po důkladném poučení všech občanů!

8) Havel: existuje československý lid. Proč ne národ? Na Západě se tomu říká národ – to je státní příslušnost nejvyššího typu. (USA – příklad)

9) Německé citáty – Volk se překládá jako národ; ale chybně. Kmenové pojetí proti politickému. Otázka jazyková (u nás nemůže rozhodovat, rozdíly jsou menší než u Němců). Vůle být národem – ale pak tu jsou přesvědčení čechoslováci a ti také chtějí být národem!

10) Nutnost začít pracovat na jednom evropském národě – abychom mohli na otázku „nationality“ odpovídat: European. Kmenově se cítím jako Doudleb, ne jako Čech. Když to někoho baví, pojďme se rozdělit do kmenů, není to tak nebezpečné jako do nacionalismů.

11) Důraz na svědomí – co má národnost (nacionalistická) společného se svědomím?

20.IX.

90-051

90/051

12) na rozdíl od obou mezinárodních paktů (120) jiných dokumentů není zmíněna oblast individuálních kontaktů, ale jen obcí, měst, okresů a zemí: to má elementární důležitost, protože i kontakty nejen jednotlivců se budou strukturovat jinak než politicky – proto také význam politických stran a hnutí nesmí být přeceňován, i když samozřejmě nemůže jít ani o žádné „striktní oddělování“

13) zcela mimořádný význam mají širší kontakty zájmové, sportovní, profesionální, zvláště pak studentské výměny, kontakty vědecké, univerzitní, umělecké atd. atd. Evropa byla a zejména bude na prvním místě Evropou kulturně, duchovně, myšlenkově, mravně – nikoliv na prvním místě politicky.

14) Naprosté opomenutí těchto základních lidských dimenzí je na pováženou – projekt je dílem politiků, ale budoucnost Evropy bude vyrůstat z docela jiných kořenů.

15) Časopis je jistě věc velmi důležitá, ale byl by nadbytečný, kdyby se měl omezovat na formování politického rámce. Měl by se mj. stát informačním zdrojem, referujícím o všem důležitém, co přispívá k sjednocování Evropanů v tom nejpodstatnějším, totiž v navazování na poklady minulosti, vedení otevřených rozhovorů dnes a

orientaci na hlubší zakotvení evropské myšlenky na základě revize koncepcí zastaralých a rozvrhu koncepcí nových. Budeme-li začínat budováním institucí a nebudeme-li se okamžitě, od samého začátku starat o to, kdo v tom budoucím evropském domě bude žít a jakým způsobem tam bude žít, budeme jen opakovat onu hrubou chybu komunismu.

16) Budeme-li rozhodovat o otázkách organizačních, pak trvám na tom, aby bylo zabezpečeno, že sekretáři a další organizátoři a úředníci nebudou mít převahu nad mysliteli a koncepčními týmy, i když dojit porozumění mezi intelektuály je jistě obtížné, zvláště pak u nás a v naší části Evropy. Ale právě proto to musíme zdůrazňovat.

20.IX.

{FYSIS}

90-052

900921-1

90/052

Už staří Řekové dost zásadně rozlišovali mezi tím, co je od přírody a co je stanoveno dohodou nebo zákonem. České slovo „příroda“ již etymologicky poukazuje na narození a na to, čeho se člověku dostává při narození. Je to nápodoba latinského „natura“, což zase souvisí se slovesem nasci, tedy růsti a nechat růsti, naroditi se (srv. 6541, Max Müller, str. 39//cit.: „nasci, d.h. wachsen und wachsenlassen, geborenwerden“). A to zase je překlad a nápodoba (byť s posunem) řeckého FYEIN, tedy růsti, případně media FYESTHAI, roditi se. Max Müller překládá (dtto) slovo FYSIS resp. vykládá je jako der Inbegriff, die Gesamtheit alles Gewachsenen“, tedy soubor všeho, co vyrostlo, a upozorňuje na to, že to je protiklad proti všemu, co bylo uděláno, pořízeno, vyrobeno (“der Gegensatz zum Gemachten, zum Hergestellten, zum Fabrizierten“ – s.39). Vlastním protikladem je tedy FYSIS a TECHNÉ. Müller však upozorňuje na to, že Heidegger (Vom Wesen und Begriff der Physis) klade důraz na etymologickou souvislosti mez FYSIS a kmenem FA, FAOS, totiž znamenajícím světlo. Heidegger to vysvětluje fenomenologicky tak, že FYSIS je to, co se dává, ukazuje našemu vidění. Tady ovšem musíme být dost na pozoru. To, co se ukazuje našemu vidění, je okamžité vzeření, které však nemůžeme v žádném případě ztotožnit s tím, co se narodilo a co roste, vyrůstá. Jinak řečeno: to, co se nám vskutku ukazuje, není jen momentální tvářnost, nýbrž už vždycky jakási integrita posloupných tvářností, které náleží k sobě. Vidět ve světle to, co sjednocuje tyto jednotlivé tvářnosti, by bylo chybou. Princip sjednocenosti musíme hledat jinde než ve vidění samotném (kde ovšem je též).

21.IX.

{Artefakt a umělecké dílo}

90-053

901017-1

90/053

Když nahlédneme rozdíl mezi artefaktem (vnější stránkou uměleckého díla, tj. tou stránkou, která opravdu může být „udělána“, „vytvořena“) a vlastním dílem (spíše „dílem“, protože právě ono vlastní dílo nemůže být uděláno, vytvořeno, vyprodukováno), a když si ozřejmíme, že ono vlastní dílo musí být vždy znovu ožívováno, že se musí vždy znovu stávat, protože není a nikdy nemůže být daností, ale je událostí, událostným děním, které může být vždy znovu zpřítomňováno, jsme postaveni před problém, jak vůbec myšlenkově toto vlastní dílo „uchopit“, jakým způsobem o něm vůbec myslet a mluvit (promlouvat). A tu nám může být podstatnou pomocí to, co se nám vyjevilo při bližším přezkoumání povahy živé bytosti a jejího bytí. Živá bytost, např. pes, není celá „tu“, když máme psa „před sebou“: to je jen „kus“ psa – celý p es je časově koextenzivní s životem, životní historií psa (náleží k němu velká část psiho života, který „už není“, protože „pominul“, a také velká část, která ještě nenastala, kterou má pes ještě „před sebou“, která „ještě není“). Výtvarné dílo může krom jiného také

představovat soškou nebo obrazem psa, podobně jako člověka. Ve skutečném životě psa jsou okamžiky, kdy momentální vzezření psa „nevyjadřuje“ psa vcelku, a jiné okamžiky, kdy jeho vzezření opravdu ukazuje nejen psa, nejen konkrétního psa, ale celý jeho osud, život, jeho náklonnosti nebo zuřivost atd. V takovýchto případech je i fotografie „nositelkou“ významu daleko podstatnějšího, vztahujícího se k celku psa, ne k jeho okamžitému vzezření. To pak nám dovoluje analogicky vidět i v artefaktu významy, které daleko přesahují pouhou okamžitou tvářnost, ale jsou poukazem za hranice okamžiku.

17.X.

90-054

90/054

Příprava na 18.10.90 (2+1, Úvod pro F)

01 Výchozí bod: svět není mnohostí věcí, předmětů, ale ani jedním velkým vnitřně rozrůzněným procesem, ale je mnohostí událostí. Událost je vnitřně soustředěna, centrována, sjednocena v celek (má proto počátek a konec).

02 Každá událost je „sama pro sebe“, ale není to monáda „bez oken“, nýbrž je schopna reagovat na jiné události. T.zn. že se může s jinými událostmi vůbec setkat. To je však možné jen za určitých podmínek, z nichž pro tuto chvíli podtrhneme jsoucnosti obou (ty musí časově a prostorově koexistovat).

03 Průběh události: série jsoucností, ovládaná „FYSIS“ jako organizačním programem a držaná pohromadě LOGEM. Na rozdíl od bytí události (koextenzivního s jejím trváním jako celku) je jsoucnost momentálním stavem, „průřezem“ (příčměž „moment“ je vždy časově rozměrný, není to bod – přítomnost je vždy rozlehlá).

04 Primordiální událostné dění nemá vnitrosvětový charakter – do světa se události zařazují (vstupují) teprve skrze své reakce na jiné události a skrze reakce jiných událostí na ně. Rozdíl tzv. virtuality a reálnosti (ve fyzice a ve ffilii). Svět vlastně není souborem primordinálních událostí, ale souborem jejich vzájemných reakcí. To znamená, že jednotlivé prim. Události nejsou stavebními kameny univerza – těmi jsou jen jejich „reprezentace“, založené na jejich aktivitě (reakce = akce).

05 Fenomenologie a) ontologizovaná (a meontologizovaná), b) radikálně dotažená (rozšířený pojem subjektu). Skutečným subjektem je pro nás každá, i ta nejnižší událost vnitřně sjednocená („pravá“), schopná reakce na jinou událost. Za fenomén tedy nepovažujeme jen to, jak se „něco“ jeví nám, lidem, ale také jiným živým bytostem v a vposledu všem „přirozeným jednotkám“, tj. pravým jsoucnům, pravým událostem.

06 Svět je tedy postaven na fenoménech v tomto smyslu – věc o sobě není složkou ani součástí světa. Ale na těch fenoménech je opravdu postaven, z nich je opravdu vybudován – proto je musíme příslušně také pochopit (nejde o zdání – reakce jsou skutečností a ty nemůžeme pochopit bez toho, nač jsou reakcí).

07 To, co se nám (lidem a snad i jiným živým bytostem) je-  
18.X.

90-055

90/055

ví jako těleso a tělo (hmotný předmět), je založeno na značně komplikované souhře současného výskytu aktuálních jsoucností velkého kvanta vyšších událostí (nikoliv primordinálních). Předpokladem ovšem tu je

jedna mimořádná okolnost, která je charakteristická pro náš svět? Na určité relativně velmi nízké úrovni vyšších (komplikovanějších) událostí se vyskytuje něco, co v té míře neexistuje nikde jinde, totiž vznik téměř dokonalých setrvalostí (energetických kvant a elementárních částic). Tento typ setrvalostí je založen – jak geniálně předvídali staří – na jakýchsi téměř věčných kruzích, na rekurencích, pod nimiž ovšem je dění.

08 K rekurencím dochází samozřejmě i na vyšších úrovních, ale takové dokonalosti už nikdy není dosaženo. Právě na těchto základních, dokonalosti se velmi blížících rekurencích jsou založeny teoretické formulace jako zákony o zachování. Dnes už víme, že neplatí absolutně. Nicméně na uvedených setrvalostech záleží, že jsou možná těla, tj. „netělesně“ koordinované výskyty současných aktuálních jsoucností nesčetných událostí rozmanitých úrovní, kteréžto jsoucnosti jsou přístupné zvnějšku právě jen ve své aktuálnosti.

09 Daleko významnější je ovšem jiná stránka tohoto komplikovaně strukturovaného světového procesu či dění (o kterém nevíme, zda je byt' v nějaké velmi jednoduché, nízké formě sjednocen – např. gravitací nebo časoprostorově apod. – to je úkolem budoucího zkoumání spolu s vědami). Je však nepochybné, že v rámci světového dění se objevují jakési protiproudy – negentropické – které sjednocují, integrují jakési vnitrosvětové struktury dění do stále složitějších, nepravděpodobnějších souvislostí a nepravých celků, samozřejmě ruku v ruce s evolucí stále vyšších pravých celků.

10 Toto pro náš svět základně významné dění, bez něhož by nebylo ani nás, ani našich úvah, je rozhodující povaha zvláštních druhotných dějových struktur, které sice samy nemohou existovat, ale na nichž záleží skutečnosti (uskutečnění) všeho, co je předmětem našich zkušeností, tedy veškerenstva. A to je dění charakteristické pro akce.

11 Akce se liší od prosté události tím, že má odlišný počátek: nezačíná z „ničeho“, nýbrž jejích počátkem je subjekt akce. Musíme se tedy zabývat povahou subjektu.

18.X.

90-056

90/056

Příprava na 20.10.90 – Úvod do ffie pro dálkaře, 2. roč.

01 Jedním ze základních úkolů ffie je zachovat či spíše ustavičně otvírat a obnovovat vztah k celku a celkům. Toto se nevztahuje jen na „pravá jsoucná“, ale i na „nepravá“. Rozdíl mezi obojím spočívá na tom, zda „to sjednocující“ (LOGOS) je zprostředkováno FYSIS nebo nikoliv.

02 Filosofie musí otvírat svůj vztah především k „celku“ veškerenstva, přestože si vůbec není jista, že svět je pravým celkem. Nemá-li jít o pouhou iluzi, musí být otázka po integritě světa položena nikoliv jako otázka po danosti, po fakticitě. Ffie se pak stává významnou bází pro naplňování obecně lidského poslání – spolupracovat na sjednocování světa. Různé interpretační možnosti.

03 Člověk může v tomto směru pracovat za dvou podmínek: a) že rozšíří své osvětí na celý svět, b) že prolomí meze (hranice) svého osvětí a vstoupí do otevřenosti světa. Obojí je možné jen „symbolicky“, tj. jako nastoupení cesty nekonečného úkolu, který udává směr, ale nevyvazuje konkrétní vázanosti.

04 Člověk se proto stává tématem sám sobě: „poznej sebe sama“ – nebo Hérakleitos: „hledal jsem sebe samotného“ (zl. B 101). Ale porozumět si může jen v kontextu světa, do něhož je postaven. Porozumět sobě

neznamená se objektivovat (to by byla nepřipustná redukce). Člověk je bytost, která má svou předmětnou i nepředmětnou stránku, a je životně vztažen nejen k předmětným, ale také k nepředmětným skutečnostem.

05 Situace a její struktura: redukcionistické chápání se soustřeďuje na vztah mezi člověkem a jeho okolím či prostředím, přičemž obojí chápe předmětně. Ve skutečnosti jde na jedné straně o subjekt, na druhé o okolní předmětné skutečnosti (subjekt je non-objekt). Zapomíná se na ostatní složky.

06 Především na aktivitu, činnost subjektu (a také na to, že okolí není vytvářeno jen předměty, nýbrž především jinými subjekty – život izolovaného jedince je abstrakce). Na rozdíl od transience (transeunce) událostného dění má akce charakter transgresivní. Akce proto není dána situací (nevyplývá z ní), ale situaci mění – a mění také sám subjekt akce. Proto je samostatnou složkou.

20.X.

90-057

90/057

07 Vezmeme-li vážně, že akce prostě nevyplývá z daností, ale je zvláštním prvkem, „faktorem“, musíme jí přiznat určité kontingenční prvky. Pak tu je otázka, zda na tuto kontingenci budeme pohlížet dost vážně a zda budeme připraveni yvozovat další důsledky. Entropie a negentropie – význam ve světě jako „celku“. Důležitost času, především základní časové „dimenze“, budoucnosti.

08 Nesamozřejmost budoucnosti (a tedy času vůbec/: odkud přichází každá nová vteřina, minuta, den, rok, tisíciletí, miliarda let? A je přicházející budoucnost prázdná, nestrukturovaná? Různé složky budoucnosti je třeba od sebe odlišovat. Tendence a trendy, přetrvávání: jak může něco přetrvávat? Minulost uplývá, odchází – jak z ní může něco zůstat jako relikv?

09 Jediné uspokojivé vysvětlení může být založeno na teorii reakcí a reaktibility. To platí již na rovině přírodní, ale má to zvláštní význam na rovině lidské. Základní otázka tu zní: na co je člověk schopen reagovat a na co doopravdy reaguje? Jen na předmětné okolí? Už víme, že dokonce ani samo okolí není jen předmětné, ale jsou tu i jiné subjekty – a především druzí lidé.

10 K druhým lidem se vztahujeme (máme vztahovat) jako k celkům, tedy i časovým celkům. Reagujeme nejen na jejich okamžitou aktuální přítomnost, ale víme o jejich široké (rozlehlé) přítomnosti, ale také o jejich minulosti a počítáme i s jejich budoucností.

11 První rozlišení: Vedle trendů a tendencí (setrvačností), jež budou ještě nějaký čas intervenovat i v budoucnosti, tu jsou lidé (ostatně ještě i další pod-lidské subjekty), jejichž aktivita a reaktibilita není jednoznačně kauzálně determinována, s touto stránkou jejich, ale i naší budoucnosti musíme také počítat.

12 Tím však jsme nuceni tematizovat reagování na to, co není dáno (ani aktuálně, ani v „zavinuté“ podobě příčin). S druhými lidmi nepočítáme jen tak, že bychom se orientovali na to, jací „jsou“, ale počítáme i s jejich nepředmětnou integritou: člověk není (jen) to, co je, ale především je tím, kým bude, kým se teprve stane (nebo má stát). Co to je ono „má být“, které je neoddělitelné od člověka a jeho orientace do budoucnosti? Vše, co člověk říká i dělá, je odpovědí na otázky a výzvy. Jaká je povaha těchto otázek a výzev?

20.X.

90-058

90/058

13 Aplikováno na chápání situace a její struktury to znamená, že vedle subjektu situace, vedle předmětné stránky skutečností, které nelze odvodit ani z daného okolí, ani z povahy subjektu (rozdíl mezi člověkem-FYSIS, člověkem-tělem a člověkem-subjektem!), tu musíme počítat také s nepředmětnou (budoucnostní) stránkou situace.

14 V rámci této budoucnostní stránky situace musíme rozpoznávat různé druhy (typy) výzev. a) Výzvy ze strany věcí: poruchy je třeba opravit (prosakující voda, prasklá žárovka, zatékající střecha, množství věcí a nutnost nějakého pořádku/; b) výzvy ze strany živých bytostí (kanár, pes, rostliny v květináči – nutnost péče, odpovědnost/; c) výzvy ze strany lidí (solidarita, pozornost a porozumění, žádosti o pomoc/; d) ryze nepředmětné výzvy, které ještě nenabýly podoby, ale „útočí“ na nás, abychom je zaslechli, pochopili a vyslovili sobě i jiným.

15 Etika a politika jsou si proto velmi blízko; stejně tak, jako mravnost nelze založit na užitečnosti, ani politiku nelze redukovat na techniku vládnutí. Filosofická etika a filosofická politika se vztahuje k budoucnosti člověka i lidské obce (politické společnosti) a zejména k nepředmětným výzvám, které přicházejí spolu s budoucností a oslovují jak jednotlivého člověka, tak celé skupiny a společenství.

16 Integrita lidských společností je proto založena na tomto adventivním oslovujícím „ty máš“, jež může a musí být tlumočeno těmi, kdo uslyšeli a pochopili. Tak se může před „výzvou“ odpovídat nejen společenství v jedné chvíli, ale celá doba, dějinná fáze, epocha. Závazek filosofa není jen jeho osobní, ale filosof má zástupnou funkci: odpovídá za svou společnost, za svůj národ a stát, za své duchovní a myšlenkové tradice, za svou civilizaci a kulturu.

17 V samotném rozpoznání nutnosti respektovat nepředmětné skutečnosti je už první krok k odpovědi dnešních filosofů na velmi urgentní výzvu ke změně smýšlení, konkrétně ke změně způsobu myšlení, neboť tradice předmětně pojmového myšlení je u konce. Řecká pojmovost, která dodnes přežívá, musí být podrobena kritice a analýze, aby bylo nalezeno východisko. Stojíme před vstupní branou do nové éry myšlení.

20.X.

90-059

90/059

Příprava na Č. Budějovice 24.10.90 (pro soudce)

01 Hassenkamp: místo spravedlnosti máme jen právo. To je „jazyku proti srsti“ i v němčině: Gerechtigkeit – Recht (a dále Richtigkeit). V češtině to je provedeno ještě mnohem důkladněji: právo, spravedlnost, správnost, ale také pravda – to vše je založeno v tom, co je „tím pravým“. Není-li něco v soulase s „tím pravým“, může to být opraveno nebo napraveno; odtud Komenského Všenáprava (Panorthoisa). V češtině mám dokonce sloveso „praviti“, kdysi spojované: praviti právo (= vynášet rozsudek), praviti pravdu (Hus).

02 Místo práva a spravedlnosti – justice: soudcové jsou vázáni na justiční mechanismus – dodržovat právo nemusí vést k spravedlnosti. (Vše citáty z Hassencampa. (146-7/

Uved'me analogii: jako by lékař byl vázán nějakými předpisy, které by byly důležitější než vyléčení pacienta. Nespravedlnost a bezpráví představují chorobu společnosti: ve společnosti se zabydluje nepravost, a to je nutno

napravit. Náprava spočívá v tom, že se skutečnost podřídí „tomu pravému“. A protože člověk je konečná bytost, nejde o vtělení nejvyšší pravosti, ale o maximální nápravu, jaká je v lidských možnostech.

03 Zákony v takovém případě musí být jen pomocí k tomu, aby věci mohly být snadněji napravovány. Právo a spravedlnost se proto neřídí zákony, ale naopak zákony a jejich aplikace se musí řídit „tím pravým“, tj. právem a spravedlností. Právo není tudíž výrazem, potvrzením a nástrojem moci – neplatí, že Macht geht vor Recht. Kdo má v ruce vládu a moc, ten si stejně poradí i bez zákona; spravedlivé zákony jsou tu pro ty, kteří jsou bez moci, tedy pro slabé.

04 Soudce nemá být jen úředníkem, který vyřizuje případy podle škatulek zákonů. Pochopitelně nesmí zákony překračovat (za předpokladu, že jsou dobré, užitečné). Ale cílem práce soudce není rozhodovat podle zákonů, nýbrž podle pravdy a spravedlnosti a práva. To je nejvládnější důvod pro zajišťování nezávislosti soudců. Ta totiž nemá smysl, jde-li pouze o přesnou aplikaci zákonů. Soudce musí rozhodovat především podle svého nejlepšího svědomí a rozumu (Hus: odvolání na rozum a svědomí). To nemusí vždycky jít ruku v ruce s tzv. zdravým rozumem, ale musí vždy projít rozumnou úvahou.

20.X.

90-060

90/060

05 To ovšem si žádá muže a ženy zvláštních kvalit. Soudit neznamena odbornou profesi, ale je to poslání, povolání (vocatio), které si žádá celého člověka. Proto je třeba dost zásadně odlišovat záležitosti vysloveně správné, kde jde jen o formální dodržení předem stanovených zásad, od záležitostí skutečně lidsky naléhavých, tedy ve věci spravedlnosti a práva. Je vždy třeba znát celou věc (causa) a její okolnosti. A chce to také lidi, kteří dobře znají sebe a jsou s to kontrolovat své chuti a nechuti, sympatie a antipatie, kteří umějí při rozhodování suspedovat i některé své náklonnosti a názory, své přesvědčení i navyklé způsoby jednání a reagování atd., a kteří se dovedou ujmout případu tak nezaujatě, jak to jenom je lidsky možné. Někdy to také znamená se postavit proti obecnému nebo převládajícímu mínění. To si může zajisté dovolit jen někdo, kdo má přirozenou (?) autoritu a respekt občanů.

06 Tyto praktické postuláty je však zapotřebí opřít také o promyšlenou teorii. Zde musí pomoci filosofie – a správná, pravá filosofie se nezdráhá formulovat své teoretické stanovisko. Zejména nikoliv dnes, kdy se ukazuje, že některé tradiční myšlenkové postupy a dokonce již pojmové prostředky selhávají a musí být nahrazeny novými. Vše souvisí s pojetím skutečnosti. Ve většině jazyků, od latiny přímo se odvozujících anebo alespoň latinou podstatně ovlivněných, je „skutečnost“ spojována s věcmi a věcností či spíše věcovostí: realitas, odvozeno od res. Čeština je tu vlastně výjimkou, a jinou výjimkou je zase němčina. Němčina zdůrazňuje působení: wirklich ist, was wirkt. Naproti tomu české slovo skutečnost nás upomíná na skutek. V obou případech představuje slovo realita (Realität) alternativu, a v obou případech jde vlastně o přetlumočení latinského slova actualitas, které také souvisí s actus, tedy čin, skutek.

07 To nám umožňuje formulovat následující věty: ne každá skutečnost je věc, předmět, jsoucno, danost. Celý život záleží přede vším ostatním na tom, co dáno (ještě) není, totiž na budoucnosti. Soudce nerozhoduje ani jenom, ani na prvním místě o tom, co bylo, nýbrž o tom, co teprve přijde nebo má přijít. Neklasifikuje pouze, co se stalo, ale přispívá nebo má přispívat k tomu, aby to bylo nějak napraveno, pokud je náprava v lidských možnostech.

20.X.

90-061

90/061

08 Co vlastně může a má být napraveno? Minulost již pominula, už není – a proto se na ní nedá nic napravit. O nápravu může jít jen tam, kde něco z oné nepravé, neřádné minulosti přetrvává do přítomnosti a do budoucnosti. Náprava se tedy má týkat právě té okolnosti, že budoucnost je zatížena břemenem nebo břemeny přetrvávajících relikvů minulosti. Napravováním se rozhoduje o budoucnosti, ne o minulosti. Smyslem soudcovy rozhodování není otaxování toho, co se stalo – to je jen pomocné zjišťování okolností. Budoucnost, tj. budoucí život má být osvobozen od neblahé minulosti.

09 To znamená, že trest musí být chápán velmi odlišně od běžného způsobu. Také trest musí být cestou nápravy, nikoliv formou pomsty. Trestem nesmějí škody nadbytečně narůstat. Zásada „fiat iustitia, pereat mundus“ je velmi pochybná. Proto muselo lidstvo ve svých nejlepších pokusech o lepší typ spravedlnosti (lidské cesty k spravedlnosti) opustit krevní mstu, protože ta vedla k stále horšímu vidění – tam nešlo o nápravu, ale o pomstychtivou odplatu. Narůstání zla bylo pak zmírněno (ale ne zastaveno) zásadou Chamurabbi-ho zákoníku „oko za oko, zub za zub“. Zlo, tj. nepravost už nebylo zmnožováno, nýbrž pouze zdvojováno.

10 Křesťanská zásada či princip odpuštění je po mém soudu chybně chápán ve smyslu moralizování. Ale důkladnější analýza ukáže, že to je zcela falešný výklad. Trestem se totiž nenapravuje minulost, ale leda viník. Avšak zase ne v tom smyslu, že se „donutí až k pláči“, jak to říkal npor. Dub, ale že se viníkovi pomůže, aby unesl svou vinu. Je-li si viník jasně vědom svého provinění a má-li dost síly, aby se sám i bez trestu nebo bez verdiktu osvobodil od břemena toho, co provedl, je zbytečné ho už dále trestat. Tresty přetrvávající vlastně jen proto, že jak viníci, tak ti, vůči nimž se provinili, jakož i vůbec většina kolemstojících a přihlížejících mají **zakrnělé**, nedochůdné svědomí. Proto instituce „odpuštění“ nefunguje v praxi – dosud. Jako dlouho přežívala a někdy dosud přežívá vendetta, bude asi ještě nějakou dobu přežívat chápání trestu jako odčinění minulosti. Ale to není možné. Potřebujeme jiné prostředky či spíše cety: cílem je vyproštění, vymanění budoucnosti ze sevření tím, co přetrvává z dřívějšíka a zatěžuje a kazí budoucnost.

20.X.

90-062

90/062

Příprava na kolokvium ve Štěpánské – 22. a 23.10.90 „Intelektuál v obci“

01 Být intelektuál znamená především mít v pořádku intelekt či rozum. Latinské slovo intelligere, starší tvar inteligere (inter-legere), znamená rozlišovat (distinguer). Předpokladem rozlišení je uznamenání, zaregistrování růzností (apercevoir des diversités et des différences), tedy co nejpřesnější vidění jevů (voir les phénomènes). To, co intelektuál vidí, musí také přesně myslit a srozumitelně vyjádřit.

02 To vše nevyplývá z nějaké jeho přirozenosti, ale z jeho povolnosti (vocation/: je to jeho povinnost. Je to povinnost dvojí: vůči společnosti a vůči pravdě. Rozdělme si tedy své téma podle této dvojí povinnosti.

03 Intelektuál musí být vnímavý nejen ke skutečnostem a k rozdílům mezi nimi, ale také k tomu, co je to právě a nepravé. Považuji za velmi uspokojivé, že v češtině vše, co je považováno za nejdůležitější pro život jednotlivce i život společnosti, je odvozováno od jednoho kořene, totiž od toho „pravého“ (ce qui est le vrai, le juste/:



nejenom pravda (vérité) a spravedlnost (justice), ale i právo (droit), také správnost (ce qui est juste ou correct), podle pravidla (selon la règle, réguliérement) - a také sloveso praviti, což znamená důrazně až slavnostně říci.

04 To vše poukazuje k tomu, že vedle toho, co je dáno, je tu vždycky také otázka, zda to je tak, jak to opravdu má být. Intelektuál tedy musí rozlišovat a tak vidět rozdíl mezi věcmi, jak fakticky jsou, a mezi tím, jak být mají. Tento rozdíl velice podtrhoval právě náš Emanuel Rádl. Ten také provedl rozlišení mezi dvojím druhem skutečnosti: mezi skutečností danou, která je objektivní, a tím, jak a čím „má být“: pravda nebo Bůh je pro něho skutečnost platná, nikoliv daná.

05 Tímto rozlišením je podtrženo napětí nikoliv mezi dvojím typem daností, mezi realitami a mezi hodnotami (nebo mezifaktem a ideálem), nýbrž především rozdíl mezi již nastalým a teprve přicházejícím, nastávajícím. To, co má nastat, není věcí přání, nýbrž je to skutečnější než to, co jest. Výzva je víc než okolnosti; nárok víc než podmínky.

20.X.

90-063

90/063

11 Vztah k celku: vědy si rozdělily univerzum. Podle toho někteří autoři mají za to, že jsou i skutečně odděleny různé oblasti lidského života: odbornost od mravní integrity, politika od mravnosti, a tedy také právní sféra má jakousi samostatnost. Právě proti tomu je nutno v našem případě zejména – zdůraznit, že výkon soudcovského povolání není a nemá být záležitostí odbornictví (i když odborná příprava je podmínkou).

12 Modernost a modernismus – zvrácení všech hodnot (Entwertung/: důsledek určitého způsobu myšlení. Hodnoty ovšem nejsou „dány“ jakožto předmětná skutečnost. Ale na druhé straně to nejsou jenom projekty našich přání apod. Jejich ontologický (či spíš meontologický status) musí být znovu zkoumán a objasňován. Možná, že není nejlepší mluvit o „hodnotách“. Jde o jazykové zvyklosti a také o to, jaké pokyny či jaká znamení nám jazyk dává.

13 Hodnota je to, co je hodno uskutečňování; to něco, co nás potřebuje, čemu se musíme i vnitřně odevzdat, ale co rozhodně není naším výtvořem, výmyslem. Příklad poněkud zjednodušující: zavedení věže do šachové hry znamenalo zkvalitnění. Proto se ujalo. Ovšem prosadilo se až v delším časovém období, protože není snadno prosazovat náročnější způsob hry. Ve společnosti naopak působí entropicky skutečnost, že o „společenské hře“ nerozhodují jen znalci a fanouškové, nýbrž všichni. Většina má vždy tendenci si věci zjednodušovat a život si usnadňovat. Ale kvalita života právě spočívá v lepších a náročnějších pravidlech.

14 Náročnější pravidla jsou charakteristická pro negentropické změny: život se vyvíjel od jednoduššího k složitějšímu, také společnost teprve povolna a krok za krokem komplikovala své struktury a instituce. Právní řád má být co nejjednodušeji a nejjasněji formulován, ale to neznamená, že má být v podstatě redukován na několik pravidel spíše technického rázu. To je chyba kauzalizmu; právu jde o principy, nikoliv o návody (ať už k jednání nebo k vyřešení konfliktů, „případů“).

15 Proto nejde jen o praktické zásady, ale o otázku, čím anebo v čem je právo založeno. Co to vlastně znamená, že právo je na straně jednoho proti druhému? Právní normy a celý právní řád se musí konformovat s tím, co je „tím pravým“. A soudce musí svůj případ s „pravým konfrontovat – a tím konfrontovat i sebe!  
20.X.

90-064

90/064

16 Právo není založeno ani FYSEI, ani NOMO (resp. THESEI). To znamená, že není ani od přírody (tedy „přirozené“), ale ani libovolné. Pokud jde o historické argumentace, mohou za určitých okolností opravdu platit nebo alespoň mít význam, cenu – ale nemůže to být principem. Je pravděpodobné, že když se nějaká právní zásada nebo norma udrží dlouho, nemůže být úplně nesmyslná. Ale vždycky platí, že právní myšlení má být orientována negentropicky.

17 Svědomí člověka obecně a svědomí soudce. Co to je toto „s-vědomí“? Je to „sou-vědomí“ (jako soucit) nebo také spolu-vědomí (vědomí, které je sdíleno s někým dalším anebo samo sdílí nějaké další, je orientováno na nějakém dalším. Původně se mělo za to, že jde o vědomí, které je nahlíženo a tedy kontrolováno vševědoucím Bohem. To je jen religiózní povrch, nátěr, folklór. Podstata je zachována, i když by šlo jen o člověka, ale zůstalo by zachováno ono nahlížení do myšlení, do vědomí, do duše.

18 Odvolat se na něčí svědomí znamená žádat, aby jednal, jako by jeho motivy, celé jeho smýšlení bylo nahlédnutelné, průhledné. Ale to je přece jen stále redukce. Má-li rozhodovat soudce podle svého nejlepšího vědomí a svědomí, nejde jen o to, aby rozhodoval, jako by mohl být i ve svých nejnítějnějších hnutích myšli, motivech a i vedlejších myšlenkách kontrolován. Jde o víc: jeho vědomí a tedy i svědomí má být vedeno, orientováno normami, které platí samy v sobě a o sobě, ne teprve proto, že je stanovila nějaká instance.

19 A právě tyto vyšší normy, vyšší, na člověku původně nezávislé instance nemohou být pochopeny jako mimosituacní, nadsituacní, tj. nesmíme je identifikovat s žádnými formulacemi, pozitivně danými pravidly či příkazy atd. O svědomí a nikoliv jen o vědomosti, znalosti jde právě proto, že v každém případě je nutno nahlédnout jak okolnosti, tak to, co pro dané okolnosti bylo „tím pravým“ řešením, „tou pravou“ odpovědí.

20 Filosofie tu proto nemůže pro druhé autoritativně stanovovat, co je „tím pravým“, ale musí problematizovat předčasné jistoty a samozřejmosti, ale také volat k bdělému očekávání, zkoumání, připravenosti pro jedinečnou povahu případu a člověka.

22.X.

{Propedeutika filosofická}

90-065

901028-1

90/065

V „úvodu do filosofie“ by se po úvodních poznámkách o povaze filosofování, vztahu filosofie k vědě, jejím vztahu k tzv. pravým jsovcům (celkům) a k celku veškerenstva, jakož i celku obce (POLIC) měli na vlastní zkušenost přesvědčit, co to je odhalení zjevného, vidění fenoménu, a to pokud možno na přesvědčujících příkladech, dovolujících přístupné demonstrace. Potom by se měli – opět na příkladech a demonstracích – seznámit s metodou pojmových konstrukcí, nejprve snad vyloženou zjednodušeně na geometrii, ale pak aplikovanou na problémech spjatých se skutečností předmětnou – a i „nepředmětnou“ (což vyžaduje výklad k tomu příslušný). Po seznámení s povahou pojmových souvislostí a soudů, snad i p několika poznámkách o logice, sylogismech, argumentaci apod. by měl přijít výklad o povaze systematičnosti, která je pro filosofii metodicky naprosto nezbytná. Zároveň by se mělo objasnit, že prostý přechod od argumentu k dalším argumentům ještě nestačí na ustavení a udržení systematického postupu. A podobně by se posléze mělo ukázat něco z problematiky filosofické strategie, která zase nemůže být založena jen na systému a systémovosti, ale tuto

stránku filosofické aktivity podstatně přesahuje. K tomu všem by se – dost nenápadně – měly připojit pasáže o povaze jednotlivých filosofických subdisciplín, a to jak v pohledu historickém, tak v některých pohledech současných (alespoň v ukázkách). Zvláštní pozornost je třeba věnovat filosofické politice a filosofické etice jako tzv. praktickým filosofickým disciplínám (a také filosofické, resp. kulturní ekologii jako politické subdisciplíně – otázka lidských práv!). A filosofické antropologii, která s tím je úzce spjata.  
28.X.

90-066

90/066

V současné době plní „úvod do ffie“ na FF některé přechodné úkoly filosof. propedeutiky v posledních ročnících středních škol (několik let nebude možno se spolehnout na to, že tyto školy budou s to onen nedostatek překonat). Tuto složku by snad bylo nejlépe vyřadit poukazem k některým starším existujícím „úvodům“, a to navzdory jejich malé použitelnosti (výuka na středních školách nikdy nebyla použitelnější, vyloučíme-li výjimky). Anzenbacher, který v dohledné době má vyjít, bude naproti tomu pro úplné začátečníky dost nesrozumitelný, ale zato bude možno k němu odkazovat v dalším, tj. při výkladech již univerzitních. Zprvu nebude rozdíl mezi těmi, kdo studují filosofii jako obor (ať už jako první nebo druhý) a mezi těmi, kdo mají jen povinnost absolvovat propedeutiku ke svým oborům odlišným, velký, ale postupně bude zařazovat rozsáhlejší partie pro ty, kteří se specializují právě na ffii jako jeden ze svých oborů. „Úvod“ vlastně žádným úvodem nemůže být, protože každý už je ve ffii namočen od útlého dětství (spolu se vstupem do světa řeči). Naprosto nemá jít o vědomosti, poznatky, znalost fakt, nýbrž především půjde o obeznámenost s myšlenkovými postupy, a to nikoliv na prvním místě pro jejich osvojení, ale pro jejich rozpoznání ve vlastním myšlení a teprve druhotně o vylepšování a napravování vlastních způsobů myšlení. Tedy vlastně hlavně o „návčik“ a „trénink“ reflexe. Zcela mimořádný význam má ovšem propedeutika na univerzitě jako průprava k trvalému udržování vztahu k celku a k celkům, bez nich filosofie není filosofii, a to pro nezbytnost metodického zúžování tematiky při práci v dalším studiu: memento pro veškeré další studium.

28.X.

90-067

90/067

Příprava na AVU – Uměl. dílo – 30.10.90 – Budoucnost

01 Minule: rozlišení mezi vnější podobou a mezi vnitřním „světem“ díla. Proto meze teorie tzv. mimese. Dílo nemá být především napodobením, nýbrž vystižením, postižením.

02 Souvislost vnitřního světa díla s budoucností: tento svět není dán, ale musí být vždy znovu obnovován. Vnější podoba díla je jak branou k němu, tak i klíčem – ale není samotným světem díla.

03 Význam budoucnosti v umění – a význam umění pro budoucnost. Chybné pojetí věčnosti (“exegi monumentum”). Budoucnost člověka a budoucnost umění: záleží na vztahu člověka i umění k budoucnosti. Co je to budoucnost? Adventivní charakter budoucnosti. Umění nemůže spoléhat na setrvalost svých výtvorů – ty jsou jen sedimentem vztahu k oslovujícím „výzvám“.

04 Gertruda Steinová: „Kdo vzpomíná, opakuje se, ale kdo žije jako člověk, tj. kdo žije, naslouchá a slyší, neopakuje se nikdy.“ Skutečný význam mimese: nikoliv nápodoba, ale přetváření toho, co umělec viděl a slyšel.

A přetváření ne jako jen nová kombinace, ale vycházení vstříc tomu, co přichází a oslovuje nás, „ukazuje se“. V tom je dokonce „prorocký prvek“ v umění.

05 To je odpověď na otázku, jak se umění podílí na vytváření podoby a smyslu doby (= dějinného období). Umění nejen dokresluje a dotváří charakter své doby a podává její „obraz“, ale ukazuje ji ve světle toho, co přichází, tedy z odstupů. Umění není jen symptomem a produktem své doby.

06 Tak se umění stává jedním ze „zdrojů“ (= ovšem jako medium! není posledním zdrojem) nového, které pouze neobjevuje, ale spoluvytváří, spoluuskutečňuje. Zde vzniká otázka, zda náleží nebo nenáleží k umění (a jeho úkolům) rozumět této své úloze v dějinách, tj. struktuře svého podílu na vytváření charakteru doby.

07 Umělec je „ex-sistencí“, kterou musí prosvětlit, vyjasnit – ale v souvislosti s orientací ve světě (Jaspers), tedy právě také v dějinách. Zde mu může být ku pomoci vhodná filosofie (jinak to zůstává diletantismem). Kunsthistorický přístup tu zůstává na povrchu.

08 Zájem filosofie na tom, stát se reflexí umění: čas.  
30.X.

90-068

90/068

Příprava na Fil. antropol. FF – 31.10.90: „Já“

01 Člověk se k sobě vztahuje jinak než k jiným jsovcům, bytostem. Nemluví o sobě v 3. osobě, ale v první. Co to je, ono „já“? Sama otázka v této podobě není ani samozřejmá, ani jednoduchá, ani bez podstatných vad a tedy námitek.

02 Když jsme rozlišili člověka jakožto pravé jsovcno na tělo, FYSIS a subjekt, musíme se tázat, s čím a v jakých souvislostech člověk ztotožňuje sám sebe a s čím (a v jakých souvislostech) jej ztotožňují ti druzí. A běžný úzus musíme navíc podrobit i rozboru a kritice.

03 Nejběžnější je ztotožňování druhého člověka s tělem, neboť tělo je obvykle to první, čím se nám druhý ukazuje. Je to především tvář (odhlížíme tu od „první signální“ jako od roviny reliktní, i když nepochybně stále ještě významné: nejen signály intersexuální, ale také matka-dítě atd. – vizuální, sluchové, čichové atd.). Přes tělo však komunikujeme s tím „skutečně“ druhým. Význam časový – budoucnost je případně společná, spjatost minulostí atd.

04 Všechny živé bytosti (možná nejen ony) jsou jedinečné, a někdy to má eminentní význam i u živočichů a ptáků, ať už dočasný nebo trvalý. K lidskosti intersubjektivních vztahů náleží však zejména jedinečnost – „náhražkovost“ je znakem úpadku lidskosti. Tělesná (a duševní) jedinečnost má jakýsi „úběžný bod“. Srovnání s uměleckým dílem: sama sonáta nebo symfonie není „dána“ jako pravzor k napodobování: různí přístupy, různá pochopení, různá podání. Normou není ani „představa“ či první provedení autorovo.

05 Ani jedinečnost člověka-jedince není „dána“, ale jednak jí dosahuje člověk sám (jako „subjekt“?), jednak se k ní dopracovávají, ale zároveň ji spolukonstituují ti druzí. Člověk je nejen subjektem, ale zároveň výsledkem své práce na sobě: sám sobě je člověk konstituujícím i konstituovaným, a navíc k tomu nezbytně potřebuje asistence druhých lidí.

06 Nedanost jedinečnosti a nutnost sebekonstituování s sebou nese znejištění či problematičnost lidské existence (Fragwürdigkeit). Patočka mluví o „otřesenosti“ a jindy o „troskotání“. Pokusme se očistit tuto myšlenku od pouhých emocí a pocitů. Co je základem této otřesenosti? Nejsou různé roviny otřesenosti? Není člověk spíše bytostí neustále „otřásanou“?

31.X.

90-069

90/069

07 Základní znejištění člověka spočívá v jeho vykročení z rámce „přírody“: jeho situace jsou stále složitější a jeho FYSIS ani jeho tělo jej „nevedou“, ba ani dostatečně „nepodpírají“. Člověk musí nahrazovat nedostatečnost svého těla (oděv, oheň, příbytek, zbraně, nástroje, nádoby atd.), ale také nedostatek FYSIS (instinktů, akčních systémů, vzorců chování“. Stále více zapojuje návyky a zkušenostně založené postupy. Ale nejde jen o techniky, dokonce ne původně, ale nejprve o rituály a magické úkony: člověk žije a chová se, jedná ve světě mýtu. To je svět, kam vstupuje, když opouští (krok za krokem, ne najednou) přírodu.

08 Druhé znejištění má docela jinou povahu: člověk rozšiřuje svou „přítomnost“ a buduje si svůj vztah k budoucnosti. Nejprve se budoucnosti převážně děsí: je to pro něho propast nicoty. To je první podoba smrti, s níž se člověk setkává. Konfrontace se smrtí jej pak provází celými kulturními dějinami. Vztah člověka k smrti je dosti spolehlivým měřítkem úrovně nějaké kultury nebo civilizace. Vědění smrti: vždy znovu musí každý člověk projít otřesem spjatým s tímto poznáním.

09 Se smrtí je spjato něco, co daleko přesahuje fakt, že člověk musí umřít: vědomí mezí, konečnosti každé lidské bytosti – a to i ve všech jiných směrech. Vztah člověka nejenom k „mezním situacím“ např. v Jasperově smyslu, ale ke každé „mezi“ vůbec. Tendence člověka překonávat své vlastní výkony i výkony těch druhých je jenom druhou stranou jeho vědomí, že všude se setkává s mezí. Jeho meze jsou dány jednak jeho FYSIS (jako určení), jednak jeho tělem (které je možno trénovat). Úsilí o překonávání dosavadních mezí je překonáváním jak FYSIS, tak možností těla. To něco říká o povaze „subjektu“.

10 Překonávání mezí zakládá zkušenost svobody a zkušenost, že člověk je bytost transcendingící sebe samu. Rozlišení: transience, (traneuntní), tranagrese, transcendence. Sebepochopení je v jistém smyslu sebe-projekce, ale je také první, velmi významným krokem sebe-konstituce. Člověk je vždycky něco víc, než čím (kým) „jest“. Člověk jako existence. Otázka o povaze a „funkci“ subjektu. Vědomí sebe jako fenomenální rys subjektu jako non-fenoménu. Vykloněnost subjektu do budoucnosti: subjekt jako ne-jsoucno. Na které straně je však ona jedinečnost? Jak může (může-li vůbec) subjekt „trvat“? Nový typ „trvání“. Subjekt a smrt – nový pohled.

31.X.

90-070

90/070

Příprava na AVU – Uměl. dílo – 6.11.90 – „Pravdivost“ díla

01 Rozlišení: artefakt x vlastní „dílo“ (které nelze „udělat“ ani „Vyrobít“). Artefakt užívá trvalého „materiálu“ k tomu, aby poskytl návod, navedení, otevřenou cestu k vlastnímu „dílu“, které „není“ (= není jsoucnem, daností), ale které se vždy znovu „děje“, „stává“. A k tomu potřebuje adventivní budoucnost, v níž jedině se může „stávat“, díť.

02 Artefakt nemá žádnou „vlastní“ budoucnost: proto potřebuje samo dílo vždycky někoho, kdo svou vlastní budoucnost dá k dispozici, aby se dílo mohlo „dít“. Proto si člověk musí např. na dílo udělat „čas“, a to dost času. Tím, že dává k dispozici svůj čas, dává se k dispozici sám. Proto není dílem jen oslovován, ale sám toto oslovení vždycky nějak chápe, nějak mu rozumí, sám se podílí na jeho „výzvě“ – buď ji nechává „přijít ke slovu“ nebo ji zkresluje, deformuje, pokřivuje.

03 Zkušenost ukazuje, že dílo, které samo není lživé, může být lživě, falešně chápáno, prožíváno. Proto třeba Broch nebo Giesz poukazuje na velký význam situace a kondice toho, kdo k dílu přistupuje: v samotném základu kýčovitosti není ani sám artefakt, ani samo dílo, ale kýčovitý člověk a jeho kýčovité prožívání. Kýčovité dílo jen vyhovuje požadavkům kýčovitého člověka, který chce, aby jeho potřeba kýče a kýčovitosti byla potvrzována a ospravedlňována. Právě z toho důvodu nemůže být společenská úspěšnost umělce nikdy dostatečným ani hlavním měřítkem jeho kvality.

04 Aby se člověk (čtenář, divák, posluchač – „konzument“) vůbec mohl setkat s vlastním uměleckým dílem, musí být s to překročit sám sebe, tj. musí se aktuálně přesáhnout, transcendovat. Jak vůbec vypadá taková transcendence: rozdílnost „přechodů“: událostné dění pokračuje, postupuje – to je transience (transeuntní!; v akci se událost „přesahuje“, protože „sahá“ k jiné události, jiné skutečnosti – to je transgrese, neboť tím zároveň mění sebe tak, že se stává něčím jiným, pozměněným; teprve člověk jako bytost, která je schopna se setkávat (jako subjekt) s nepředmětnými skutečnostmi a toto setkávání si uvědomovat, je s to se „dávat k dispozici“ – transcendence.

05 Tím se dostáváme k rozhodujícímu významu reflexe a tedy také k zdůvodnění oné evropské víry, o které jsme se ně-  
6.XI.

90-071

90/071

kolikrát zmiňovali, totiž že je lépe si uvědomovat než neuvědomovat, raději vědět než nevědět. Nejde totiž o to, uvědomovat si věci, vědět o skutečnostech předmětných, věcných, nýbrž uvědomovat si onu podivnou skutečnost, že jsme schopni být „nad“ věcmi, překračovat věci – a dokonce překračovat i sami sebe. Člověk totiž není ani zcela, ani především tím, kým „jest“, nýbrž hlavně tím, kým bude, kým se stává, kým se má stát. Člověk hledá sám sebe, stává se sám sebou. Umění mu má být pomocí v tom, aby se sám sebou opravdu stával.

06 Jak se to vlastně děje, to, že se člověk sám sebou „stává“, že se k sobě propracovává, že sám sebe teprve aktivně konstituuje? (Pozor: ani sám tvůrce nevyjadřuje sebe, ale svou tvorbou se sám sebou teprve stává!) K tomu cíli si musíme podrobněji objasnit strukturu reflexe. Vyjděme z toho, že v reflexi se člověk odvrací od věci a zaměřuje se na sebe, přesněji na své vlastní aktivity. Vědomí je původně vždy u věci; v reflexi přistupuje samo k sobě. Má proto základní zkušenost odstupu od věci. A tuto zkušenost rozšiřuje na zkušenost odstupu od sebe.

07 Jak může člověk odstoupit sám od sebe? Jen svou aktivitou zvláštního druhu. Když totiž odstupuje od sebe tím, že se aktivně zaměřuje na věci a na jejich ovlivňování, měnění a opracovávání, vždycky zároveň ovlivňuje a proměňuje sám sebe – ovšem aniž by to věděl resp. aniž by to sledoval a kontroloval. V reflexi si tohle vše přivádí před sebe, před své vědomí a tedy před svou možnou kontrolu. Tím však zároveň nahlíží problematičnost a podmíněnost toho, co nejenom dělal ve svém okolí, ale jak pracoval sám na sobě (aniž by si to původně

uvědomoval). To, co dělal, se mu vyjevuje ve své nezajištěnosti a problematičnosti. Samo toto znejistění je prvním znamením toho, že odstoupil (alespoň zčásti) sám od sebe, tj. že se na sebe „dívá“, aniž by se chtěl jenom potvrzovat.

08 Co můžeme tedy říci o povaze tohoto „odstupu“ od sebe? Právě k tomu cíli nám slouží analýza základní struktury reflexe. V reflexi přistupuje člověk sám k sobě. Aby však mohl k sobě přistoupit, musí od sebe nejprve odstoupit (a to specificky, ne v běžném přivrácení k věcem). Mezi odstupem od sebe a opětným přístupem k sobě je člověk v jakési mezifázi: je „mimo sebe“, vykročil ze sebe, opustil sám sebe, nechal sám sebe za sebou; „ek-statická“ fáze.

6.XI.

90-072

90/072

09 Řecké slovo EKSTASIS bylo doslovně přeloženo do latiny jako existentia. Obě slova dostala v důsledku posunu různé významy, ale my budeme dávat důraz na význam původní. Obojí znamená „stát ven ze sebe“. V tomto původním smyslu pak můžeme o člověku hovořit jako o „ex-sistenci“ resp. – s Jaspersem – jako o „možné existenci“ (neboť jako ex-sistence se člověk musí vždy znovu opouštět a existenci se stávat). A nyní naše teze: člověk se může setkávat s vlastním uměleckým dílem pouze jako ex-sistence, tedy pouze za předpokladu, že opouští sám sebe a nechává se za sebou.

10 Tato okolnost je rozhodující pro otázku po pravdivosti uměleckého díla. Jde o to, že také s pravdou se člověk může setkávat pouze tak, že u toho „sám“ není, že „sám sebe“ nechal za sebou a tak postavil sám sebe do téhož pravého světla, v němž se vyjevují také věci ve své pravé podobě. Pravda totiž ukazuje věci v jejich pravé podobě. Má-li člověk být schopen vidět sám sebe v pravé podobě, musí se vidět ve světle pravdy. Pravda ovšem neukazuje věci tak, jak „jsou“. To je právě nejlépe vidět na tom, jak ukazuje člověka jemu samému, tj. jak se ukazujem či vyjevujeme sami před sebou a sobě. Člověk není prostě tím, čím nebo kým „jest“. Teprve ve světle pravdy se tak vyjevuje. Ale ve světle pravdy se všechno, i člověk sám, vyjevuje v napětí mezitím, co „jest“, a mezi tím, co je „tím pravým“.

11 Pravdivost umění tedy spočívá nikoliv v tom, že zobrazuje nebo zpřítomňuje (prezentuje) skutečnost, ja „jest“ (to je ostatně nejlépe vidět na hudbě), nýbrž že se staví do služby „toho pravého“. Pouze ve službě „toho pravého“ se umělecké dílo může osvědčit jako „pravdivé“. Co to prakticky znamená? Umění nenapodobuje, nezobrazuje skutečnost, jak jest, ani není výrazem dané skutečnosti, dané doby, ale nutně i tam, kde skutečnost a dobu ukazuje, zůstává jeho rozhodující funkcí přístup k nim z odstupu. Umění je vždycky v nějaké formě kritikou skutečnosti i společnosti a celé doby. Pokud nikoliv, není to pravé umění.

12 Proto má smysl důraz na tvorbu, nikoliv na zobrazování. Ale ta tvorba musí být zakotvena v reagování na výzvu „toho pravého“, nikoliv jen v redukované reakci na „dané“. V tom smyslu je umění základně vázáno na vztah k pravdě a není tedy v žádném případě „mimo pravdu a nepravdu“.

6.XI.

90-073

90/073

Příprava na Fil. antropologii – FF – 7.11.90 – Normalita

01 Ačkoliv jsme výslovně ono rozlišení trojiny v člověku jakožto celku prohlásili za myšlenkový experiment, jistě zůstává u řady z vás stále ještě pocit, že jde o pouhou nedoložitelnou a neověřitelnou spekulaci. Pokusíme si tedy vyzkoušet nosnost uvedené hypotézy na určitém okruhu konkrétnější a dokonce „praktičtější“ problematiky. (Literatura: „Normalita osobnosti“, 1972, str. 215-228: Na okraj filosofických úvah o normalitě – pod jiným jménem./

02 V důsledku některých neorganických a zejména neautorizovaných změn došlo k celé řadě mylných nebo smysl rušících formulací a některé významné souvislosti byly nabourány nebo docela padly pod stůl. Na podnět pořadatelky jsem prováděl sám ještě úpravy původního textu a to, co bylo otištěno, je málo organickou slepeninou vět původního i upraveného textu. Vyřazeny byly některé termíny („normál“), které však po sobě zanechaly nevymazané stopy, atd. Tedy čtěte opatrně a s rezervou.

03 Slovo „norma“ je víceznačné, a proto je nutná analýza, odhalující tuto různost. Sociální psycholog nebo kulturní antropolog může pozorovat chování lidí a zjišťovat, jaké jsou jejich priority a vůbec hodnotový systém, žebřík. Už v tomto postupu se nutně ukazuje rozdíl, napětí a leckdy konflikt mezi tím, co lidé formulují jako své normy a priority, a mezi tím, jaké normy a priority vskutku respektují a zachovávají ve svém jednání. Přestože jejich jednání obvykle je vědomé a přestože se jejich vědomí vztahuje obvykle k větším souvislostem a celkům životního dění, dochází nezdědky k rozporům a inkongruencím, jež mohou mít nejrůznější původ.

04 Nejznámější podobou takového rozporu jsou mravní zvyklosti či struktury skutečného chování většiny lidí na jedné straně a formulované postuláty, principy a zásady na straně druhé. Lidé nejenom vědí, ale jsou opravdu přesvědčeni, že lhát, krást, podvádět a zabíjet se navzájem se nemá, ale zároveň ve společnosti stále dochází k tomu, že tato pravidla nejsou dodržována, ale porušována. Přitom stejná situace se opakuje v oblasti morální, právní i technické atd., a porušování norem je společností stíháno nejrůznějšími způsoby a na nejrůznějších úrovních: soudním řízením, mravním opovržením, pískáním faulů, pokutami nebo propuštěním v práci atd. 6.XI.

90-074

90/074

05 Uvedený rozpor představuje základní podobu dvojího chápání normality: na jedné straně znamená nebo přímo říká norma, co se má stát nebo dělat, na druhé straně je za normální považováno to, co je nejvíc zastoupeno, nejvíc frekventováno. V jednom smyslu platí norma, že se lhát nemá, zatímco v druhém smyslu zase platí, že většina lidí častěji nebo méně často lže. V jednom smyslu je lhaní nenormální, v druhém naopak normální.

06 Situace je ovšem ještě mnohem komplikovanější. Rodiče někdy přicházejí k lékaři (psychiatrovi) s obavami, protože jejich dítě chorobně lže. To znamená, že existuje jakási nevyslovená mez, za kterou lhaní, které je ještě „normální“, se stává lhaním „nenormálním“. To pak je zvláštní paradox jakési „normální nenormálnosti“, jinými slovy jakési normy tolerovatelnosti nebo prostě tolerovanosti jistého druhu nebo kvanta nenormálnosti, zatímco překročení této normy už se stává netolerovatelným a netolerovaným.

07 Bylo by přílišným zjednodušením a v podstatě nepochopením, kdybychom chtěli vyložit toto napětí a tento rozpor na základě rozporu mezi fakticitou a vědomím fakticity. Sama fakticita je totiž také rovinou, na které k onomu rozporu či napětí dochází. Především je tu otázka frekventovanosti nějakého jevu. Maximální frekvence představuje jakousi normalitu, která je však provázena jistým „rozptylem“ – a ačkoliv tu jde o



odchylky od normality, jsou tyto odchylky stále ještě považovány za normální, pokud jich není tolik, že narušují, deformují nebo posunují celou Gaussovu křivku.

08 Tak tomu je na rovině čistě přírodní, kam vůbec nezasahuje lidské vědomí a jednání, na tomto vědomí založené. Pokud do tohoto přirozeného nebo „normálního“ stavu člověk zasahuje, může si stanovovat nebo různé priority, které s onou fakticitou vůbec nemusí mít společnou základnu. Člověk může svým rozhodováním a svou aktivitou uměle, tj. zvenčí narušovat nebo ovlivňovat „přirozenou“ tedy „normální“ normalitu. Tato zkušenost, že člověk může i pro přírodu sám stanovovat normy a jakýmsi „vnuceným“ výběrem opravovat situaci přirozenou a tedy přirozený výběr, vede zpětně k hledání jakéhosi základu či principu normality v samotné přírodě. Nejde pak už jen o stanovení frekventovanosti nějakého jevu, nýbrž o poměrování této frekventovanosti jakýmsi na člověku nezávislým „normálem“.

6.XI.

90-075

90/075

09 Důvod pro stanovení normálu je ovšem jinde: sama frekventovanost nějakého jevu neříká ještě nic (sama o sobě) o normalitě, a to ani v situaci „přirozené“, ani v situaci, kterou člověk ovlivnil. (Čtení ze str. 222n – co je „normální“.) Druh, poddruh, varieta, forma si vytvářejí svou vlastní „normalitu“ – a tu budeme nazývat „normál“ (na rozdíl od „normy“, kterou sobě nebo jiným skutečností stanovuje a formuluje člověk, ať už s ohledem na normál anebo podle svých vlastních cílů).

10 Normalita je tedy zřejmě proměnlivá (na rozdíl od představ Platónových a Aristotelových) a není založena mimodějinně a mimočasově, ale přesto je skutečností. Ne však každá změna je „normální“ a ne každá vede k normalitě, byť třeba k nějaké nové normalitě. Proto pro posouzení normality (a její povahy) nedostačují krátké časové úseky. Normalita nemůže být redukována na určité mechanismy, jichž nepochybně užívá, ale z nichž nemůže být odvozována. Stejně tak ovšem platí, že nemůže být odvozována z okolností, z prostředí, i když opět vazby na prostředí a okolnosti jsou nepochybné.

11 To, čemu říkáme „normál“, není tedy v žádném případě odvoditelné z ničeho daného, ale samo rovněž není „dáno“, nýbrž je nedaností, „nepředmětnou skutečností“, tedy nikoliv pravzorem, paradigmatem. Když jsme takto vyjasnili, oč nám jde ve věci „normálu“, pokusme se vyjasnit dále, v jakém vztahu je tento normál k FYSIS (neboť ve vztahu k LOGU zatím můžeme být zdrženliví; nejde nám o integritu jednotlivých jsoucností, držených pohromadě v celek jsoucna).

12 Není-li „normál“ odvoditelný z daných skutečností a není-li ani sám danou skutečností, máme před sebou skutečnost nového typu, ba nového řádu, která má či může mít jakési vazby na dané skutečnosti, ale která se na tyto vazby neomezuje, ale jde či spíše „vede“ za ně a nad ně. Kdybychom se omezili na region živých bytostí, mohli bychom snad takový normál identifikovat, ztotožnit s příslušnou FYSIS. Ve skutečnosti však najdeme normály i tam, kde o žádné FYSIS nemůže být ani řeči, tj. např. u nepravých událostí, nepravých jsoucen, zejména pak v lidské společnosti a v dějinách, nejen v individuálním lidském životě (ostatní tento život je lidský právě jakožto dějinný, a to znamená jakožto meta-FYSICKÝ). Normalita musí být proto objasňována z normálu, ne naopak.

6.XI.

90-076

90/076

Příprava na 7.11.90 – Úvod do Ffie (1+1) Člověk a svět

01 Nelze pochopit, co to je svět, aniž bychom zároveň pochopili, že člověk je jedinou bytostí, která může chápat, co to je svět. A stejně tak nelze chápat člověka, aniž bychom chápali jeho postavení ve světě a na světě.

02 Řekli jsme, že svět není založen na primordiálních událostech, ale na vzájemných aktivních vztazích mezi událostmi, tedy na jejich vzájemných reakcích. Tyto reakce reagují ne na to, jaké ty druhé události „dopravdy“, „skutečně“ jsou, ale na to, jak se oněm reagujícím událostem jeví. Reaktivita událostí má „hrubý rastr“ a relativně vysoký práh. Proto nevíme, jak složité a případně individuálně odlišné jsou např. jednotlivé atomy (atd.), ale jsme naprosto závislí na tom, jak se sobě navzájem „jeví“.

03 To znamená, že základním omylem fenomenologie je redukované chápání fenoménů jako příslušných pouze naší (lidské) subjektivitě. Mohli bychom paradoxně říci: fenomenalita světa je „objektivní“, tj. je na nás (lidech) nezávislá, předchází každé lidské subjektivitě.

04 Tím se ovšem jednota světa, kterou staří řečtí myslitelé považovali za jistou a snad samozřejmou, stává nanejvýš problematickou. Uvažme nejprve následující: jestliže je svět založen na vzájemných reakcích nejprve těch nejjednodušších a potom i vyšších událostí, je podmínkou vzniku světa dostatečná frekvence a hustota právě těch nejjednodušších událostí, nejmenších událostních kvant, schopných reagovat na jiné. Předpokladem i jen jednostranné reakce je časová koexistence (i prostorová) alespoň dvou událostí (většinou však více ud./

05 Příliš řídké se vyskytující události neumožňují vznik světa vůbec anebo se takto vzniklý svět zase brzo rozpadne. Jestliže Hérakleitos má za to, že hromada náhodně rozházených událostí se může stát „nejkrásnějším světem“ pouze díky LOGU (podle něhož se vše děje), pak tuto myšlenku můžeme podržet jen za předpokladu, že LOGOS „vládne“ nikoliv jako moc, jako síla, jako faktor (např. jako Láska a Svár u Empedokla), nýbrž prostřednictvím událostí, především těch nejjednodušších, a prostřednictvím jejich aktivit a jejich vzájemných reakcí. A to může jen tam, kde je ona „hromada“ dost velká a „hustá“. To je podmínka nutná.

6.XI.

90-077

90/077

06 Naše hlavní otázka však zní trochu jinak: je hustota (nezbytná) spolu s reaktivitou jednotlivých událostí (tedy mnohosti událostí) dostatečnou zárukou jednoty, sjednocenosti světa? Jsou jednotlivé akty reaktivních událostí a to ustavit a zajistit jednotu, sjednocenost světa? Jistě nikoliv, nebo alespoň nikoliv v tom smyslu, jak o jednotě či sjednocenosti mluvíme na základě svých zkušeností s pravými událostmi. Svět jako úhrn, jako hromada se nemůže stát celkem, tj. integrovanou událostí jen na základě mnohosti nejruznějších interakcí svých nejnižších „složek“.

07 Fenomenologové obcházejí tuto po mém soudu základní otázku v podstatě nepřipustným, neplatným způsobem – totiž tím, že převádějí otázku na rovinu fenoménu v rámci lidské subjektivitě. Z tohoto kontextu však je třeba náš problém vyjmout a restituovat jej na rovině, která lidskou subjektivitu a její rámec zásadně přesahuje. Aby to bylo možné, je třeba nově myšlenkově zvládnout otázku vztahu člověka ke světu a světa k člověku. A tedy ustavit a upevnit nový myšlenkový přístup k filosofickým otázkám vůbec.

08 Do té doby, než toho alespoň v nezbytné první míře dosáhneme, musíme formulovat v rámci dosavadního způsobu myšlení některé teze, které budou mít jen omezenou funkci a nemohou představovat definitivní řešení. Proto je možné užít v nich také formulací paradoxních a někdy snad i paralogických (ostatně nejčastěji jen zdánlivě takových).

09 Svět především nemůže být myšlenkově uchopen či modelován jako předmět, neboť nikdy není a ani nemůže být „před námi“, nýbrž je „kolem nás“ a my jsme v něm resp. na něm. Proto ani jednota světa nemůže být hledána ve směru předmětném, nemůže jít o předmětnou jednotu toho typu, jakou známe ze zkušenosti s pravými událostmi, s pravými jsoucny. Svět není žádným živokem (Platón), není ani pravým jsoucnem, pravou událostí (tj. vnitřně sjednoceným děním).

10 Sjednocenost světa opravdu tedy není dána ani garantována nějakou jeho „přirozeností“, neboť ačkoliv svět – jak se dnes má za to – vznikl, probíhají v něm změny a nejspíš zase zanikne, nejde o proměny podle nějakého rozvrhu či plánu (jak je tomu u organismů). Svět není žádnou „přirozenou jednotou“ (Teilhard), svět nemá žádnou FYSIS. Jeho sjednocenost může být dosahováno jen na základě LOGU, ale bez přímého zprostředkování nějakou FYSIS. Svět se proto může stávat světem jen dějinně, nikoliv přírodně. Svět dějin – svět řeči (LOGU). Ukazování x vyjevování.

6.XI.

90-078

90/078

Příprava na 8.11.90 – Úvod do ffe (2+1)

01 Při pokusu o myšlenkové modelování založení světa jsme došli k závěru, že vlastní základ světa musíme předpokládat mimo svět sám. Nejde tu o relikť nějaké religiozity, nýbrž o důsledné filosofické myšlení, které samo sobě neklade překážky ani zábrany. Dokonce astrofyzikální kosmologie a kvantová fyzika to musí činit také (tzv. fyzikální vakuum).

02 Zjistili jsme, že „ontologickým statutem“ světa je fenomenalita, ovšem mnohem radikálněji chápaná než v samotné fenomenologii. Molekuly, atomy, elementární částice, kvanta a naše jen v myšlenkách modelované „primordiální události“ musí na sebe reagovat, aby právě na základě jejich reakcí vznikl „svět“. Předpokladem ustavení světa je tedy jednak reaktivita i těch nejjednodušších událostí, jednak jejich dostatečná hustota, aby k základně kontingentním původním reakcím mohlo nezbytně často docházet.

03 Každá událost vzniká z „ničeho“: „nic“ (nicota) je nestabilní stav. Tato nestabilita má ergo charakter jakéhosi tlaku: nic má tendenci se změnit v něco. Tento tlak není dostatečně kompenzován na primordiální úrovni, neboť tak na vyšších úrovních zůstává onen tlak nekompenzován. Proto lze předpokládat, že při vzájemných reakcích primordiálních i vyšších událostí stále intervenuje také onen tlak směrem „dál a výš“, jak předpokládá Teilhard.

04 Tendence „ničeho“ přejít v „něco“ nemůže přecházet rovnou ve vyšší události (předpokládáme, že to je „zakázáno“, tak jak o tom mluví fyzici). K vyšším událostem může „nic“ dospět jen prostřednictvím reakcí nejnižších událostí na sebe navzájem. Druhým základním předpokladem vzniku světa (jak jej známe“ je ona pozoruhodná schopnost nejnižších nebo velmi nízkých událostí organizovat se takovým způsobem, že vznikají časově (kvanta) anebo i prostorově (částice „hmotné“) „trvalé“ útvary, které na rozdíl od virtuálních fyzic nazývají reálnými. Jejich trvalost je vždy omezena, a to nikoliv jen trváním světa „vcelku“, ale také jim příslušným poločasem rozpadu.

05 Pouze díky této schopnosti událostí nižších a nejnižších úrovní se sbalovat do relativně trvalejších útvarů se mohou vytvářet jejich hromady, které interagují novým zvláštním způsobem, umožňujícím např. vznik mlhovin, hvězd atd.

7.XI.

90-079

7. XI.

Ale nejen to: různé atomy, takto vzniklé, jsou s to vstupovat v různé kontakty zvláštního typu díky tomu, že si jejich jádra vychytala (v závislosti na svém elektrickém náboji) různé množství elektronů, z nichž ty vnější mohou nejenom tu a tam za určitých okolností ztrácet nebo alespoň uvolňovat – a to značně, např. v případě vodivosti –, ale také sdílet s jinými jádry (chemické vazby).

06 Díky chemickým vazbám a v důsledku vzniku velkých molekul se otvírá nová cesta tzv. organického vývoje. Tak jako musíme předpokládat tlak „ničeho“ k přechodu v něco na nejnižších úrovních, musíme tento tlak vidět jako intervenující faktor v evoluci. Nejde tedy ani o „nahodilé odchylky“, jak předpokládá darwinismus, které jsou teprve dodatečně vyselektovány danými okolnostmi (prostředím), i když to jistě také hraje roli, i když podružnou a sekundární, ani o nějaký předem daný plán vývoje, jakousi „orthogenezi“ v Teilhardově smyslu (i když i zde je nutno blíže prozkoumat Teilhardovy teze).

07 Právě v rámci organického vývoje se ukazuje, jak FYSIS nemůže být viděna jako rozhodující „faktor“ fylogeneze, nýbrž jen ontogeneze. Zdá se, že stojíme před nutností buď zavést další, nový faktor, anebo se pokusit chápat LOGOS novým způsobem, tak, že rozšíříme jeho pojetí. Této druhé cestě by nasvědčovalo jako správné to, že na ještě vyšší, další úrovni se LOGOS teprve ukazuje ve své nejvlastnější působnosti.

Předpokladem tu je ovšem rozvinutí chápání „subjektu“, který jsme zatím pověřili ve své koncepci úkolem zahajovat akce.

08 Subjekt musí být chápán jako „ne-jsoucno“ (protože je vykloněn do budoucnosti, před počátek akcí), které však – jakožto „skutečné“ (tj. schopné skutků) – je s to prostředkovat mezi tlakem „ničeho“ ke kompenzaci a mezi tím, co jinak (jiným způsobem a na nižší rovině) provádí program událostního dění a jeho vnitřní integrity (FYSIS, LOGOS). Onen tlak „nicoty“ snad můžeme ztotožnit alespoň v jistém rozsahu s přicházející budoucností, neboť to je jediná neskutečná, resp. ještě nenastalá, ale adventivní (přicházející) skutečnost, která ovšem už je „strukturovaná“ (jako „výzvy“, na něž je třeba „odpovídat“).

09 Z hlediska člověka je však rozhodující radikální posílení významu a funkce subjektu tam, kde se ustavuje vědomí a myšlení jako zvláštní, od ostatních se podstatně odlišující aktivita subjektu, díky které se může ze smečky stávat společnost jakožto lidské společenství. Radikální změna tu spočívá v docela novém vztahu k LOGU.

90-080

10 Vazba subjektu na LOGOS musí být podrobněji vyšetřena. Jednota subjektu se podstatně liší od jednoty pravé události (pravého jsoucna), která je spravována FYSIS. Bylo by dokonce možné tvrdit, že inkarnace LOGU bez prostřednictví FYSIS je možná jen přes subjekt. (A samozřejmě přes jeho aktivitu).

11 LOGOS ovšem nemůže být považován za odpovědná za konstituci LOGU. Proto musíme konstituentu hledat někde jinde. Subjekt je přímo ustavován „Pravdou–Vírou“. To je zapotřebí vyložit blíže.

12 Subjekt je zásadně ustavován svými vlastními akcemi. Ale problémem je začátek: i když jednou z výslednic akce je konstituce (rekonstituce) subjektu, ocitáme se v nesnázích, když jde o prvotní konstituci subjektu.

13 Protože subjekt nemůže být konstituován – jako subjekt – leč svými vlastními akcemi, tj. jako subjekt musí stát na vlastních nohou, musíme na počátku jeho konstituce uvažovat akci, která původně není jeho akcí (protože on sám ještě nebyl konstituován), ale musí být za jeho vlastní akci „započtena“ (ovšem účinně!). A tato prvotní akce v sobě sjednocuje onen dvojí charakter, dvojí stránku pravdy–víry.

14 Pravda je na subjektu nezávislá stránka víry, víra je „akcí“ pravdy, již je konstituován subjekt. Zatímco pravda je v tomto smyslu s to založit (ustavit) subjekt přímo, bez dalších medií (prostřednictví), nemůže přímo založit ani konstituovat konkrétní (pravá) jsoucna – leč ta nejjednodušší, „primordiální“. Vše ostatní se musí postupně „vyvinout“ (ne tak, že by šlo o rozvinutí již daného, ale zavinutého).

15 Protože každá pravá událost, i ta nejmenší, se stává událostí vnitrosvětovou teprve díky reaktivitě (své a druhých událostí), a protože reakce je akce a každá akce nutně předpokládá subjekt (a dále jej utváří, rekonstruuje), platí zároveň, že každé pravé jsoucno je nejenom výsledkem jistého vývoje, ale také přímo výtvozem ryzí nepředmětnosti, pravdy (toho pravého).

16 Zde máme tedy od Whiteheada se poněkud lišící, ale jeho myšlenku potvrzující rozlišení mezi „primordiální“ a „konsekventní“ povahou ne sice pravdy, ale jejího působení a uplatňování ve světě.

90-081

11. XI.

Návrh preambule Charty evropské kultury

Kulturní historie Evropy je charakterizována pluralitou svých kořenů a zároveň mnoha pokusy o dosahování jednoty. Evropskou zvláštností je především to, že různé kulturní tradice se nikdy pouze přes sebe nepřelévaly, ani se spolu jen nemísily, ale přes rozmanité typy synkreze směřovaly k syntézám, anebo naopak k polemickým střetnutím, jež však nakonec zase k takovým synkrezím a syntézám dospívaly. Nejnápadnějšími jevy tu jsou především dvojice filosofie–theologie nebo církev–stát, kde docházelo k vzájemnému ovlivňování, aniž by výsledkem bylo splynutí. Nejvýznačnějšími dvěma kořeny fenoménu Evropa jsou řecká a židovská antika, nebo přesněji a v užším smyslu řecká pojmovost a racionalita a s ní spojené pojetí skutečnosti jakožto jsoucna na jedné straně a židovský vynález antiarchetypů, spjatý s objevem budoucnosti a budoucnostní orientace lidského života. Ačkoliv obojí tradice je nesourodá a v lecčem i navzájem protivná, v jednom si je podobná a blízká, totiž v tom, že je překonáváním mýtu a mytické životní orientace archaického člověka. Právě tento rozpor ve způsobu, ale souhlas ve faktu odporu proti mýtu byl a dosud je určujícím faktorem pro duchovní, myšlenkové, mravní, umělecké, ale i vědecké a politické tradice, které považujeme za autenticky evropské. Zvláště v duchovní a myšlenkové rovině dodnes Evropa zůstává nemyslitelná bez dialogu a někdy často i zápasu těchto velice odlišných, ale nikoliv mimoběžných životních atitud a stylů. Vedle těchto nejvýznamnějších dvou zdrojů rozpoznáváme v evropských dějinách i další zdroje: římské právní a politické tradice, později renesanci a reformaci a ještě později osvícenství, také vznik novodobé vědy a na ní založené techniky,

90-082

zejména však celou evropskou historií se prosazující křesťanství, které před evropského člověka staví tak vysoké normy, že jimi ani samo nedokáže být právo. Zdá se, že právě ony vysoké vnitřní tlaky, vyvolávané vždy znovu nejenom rozmanitostí evropských zdrojů, ale také úporným úsilím po univerzalitě a tím jednotě, zůstávaly nevyčerpávacím se, ale vždy znovu se obnovujícím pramenem dynamického napětí, ústícího v nové a nové pokusy o tvůrčí řešení a přesahování všeho, čeho bylo již dosaženo.

Integrální součástí a neustálým motivem všech autentických evropských tradic je zvláštní a v dějinách se stále prohlubující chápání člověka a jeho postavení jak ve světě společnosti a politiky, tak ve světě duchovním a myšlenkovém, ale rovněž v univerzu. Evropský člověk usiluje nejenom o sebezpoznání, ale vždy také o sebezpřekonání, o to, aby sám sebou ne pouze „byl“, ale aby se sám sebou stával, aby k sobě právě svou činností dospíval, aby se k sobě dopracovával. Člověk zakotvený v evropských tradicích se necítí už být vázán svou minulostí a tím pevnou určeností, ale je otevřen do budoucnosti a takřka vykloněn do ní, jak se sám k sobě a ke své minulosti obrací zády jako k tomu, co je jen předpokladem a materiálem (nezbytným) pro jeho příští aktivity. Je to jeho zvláštní, velmi vyhraněné úsilí o vztah k celku, pro který je vždycky budoucnost tou rozhodující dimenzí, ať už jde o jeho vlastní život, o život společnosti, v níž žije, anebo o budoucnost veškerenstva. Toto

úsilí o překračování všeho daného a všech mezí vedlo Evropany někdy také na hrozná scetí a do katastrof pro ně samotné i pro ostatní svět. Žádná z cest však nevede zpět; lze jít jen kupředu, ale pod zostřenou zodpovědností.

90-083

Cílem EEK je tedy upozorňovat na potřebu a nutnost respektu jak k pluralitě evropských kulturních tradic, tak k převládajícímu úsilí o jejich hlubší jednotu, která by je ovšem nezbavovala jejich jedinečnosti a svébytnosti, jakož i tento respekt usnadňovat, prosazovat a upevňovat. To se může dít jen formou setkávání, nikoliv mimoběžnosti, a samo setkávání by mělo mít podobu multilaterálního dialogu a tudíž zájmu na jiných, odlišných tradicích, nikoliv lhostejnosti a nezájmu, ani odporu a střetu spojeného s nepřátelstvím. To pochopitelně nevylučuje duchovní a myšlenkový zápas, bez něhož pravý dialog není možný. Pravá evropská jednota **nesmí může** být založena na myšlenkové slabosti ani na duchovní vyprahlosti a skepsi. Dialog musí však být vždycky veden s vědomím, že uprostřed rozhovorů i zápasů se může vyjevit pravda, kterou původně nedisponoval žádný z účastníků. Právě důvěra v tuto možnost charakterizuje snad evropské tradice nejvíc a na prvním místě, neboť je nerozlučně spojena s onou již zmíněnou orientací na budoucnost a do budoucnosti. (po některých menších úpravách odevzdáno 12.11.90)

90-084

Příprava na AVU – 13.11.90 – Tvar a vidění x porozumění

01 Zákaz zobrazování ve starém Izraeli – vyvolává otázky: jaký v tom mohl být a snad dodnes je smysl? Protest a výstraha proti orientaci na to, co je vidět (proti tomu staré Řecko: THEORIA). Důležitější než to, co je vidět, je to, co vidět není.

02 Také naše zdůraznění rozdílu mezi artefaktem a vlastním dílem, „vnitřním světem“ díla poukazuje na to, že je cosi důležitějšího než to, co je vidět. I když tu jde o umělecké dílo, má to platit univerzálně. Svět není jen to, co je vidět, dokonce není ani hlavně to. Ba platí, že ani vidět svět, vidět věci není žádným počátkem, ničím primárním a samozřejmým, že svět se musíme naučit vidět.

03 Ukázali jsme si, jaký je význam času v umění, dokonce i pro výtvarné dílo. Řekli jsme, že i to, co představuje (zpřítomňuje) obraz nebo socha, je nutno „přečíst“. Odtud chápeme důraz na sluch, na slyšení: nejen umělecké dílo, ale každá skutečnost má (může mít) „smysl“ jen v čase. Proto Rádl mluví o tom, že živá bytost je neviditelná. Také umělecké dílo je vlastně neviditelné, vidět lze jen artefakt.

04 Ale slyšení na tom není zase o tolik lépe než vidění. Hérakleitos (zl. B 34) říkal, že „slyší-li nechápaví, podobají se hluchým“ (2. vyd., s. 52). Důraz na slyšení je polemikou proti předmětnosti a proti chápání skutečnosti jako vyzvednutelné mimo čas (a mimo souvislosti). Ale jak je to doopravdy se „skutečností“? Víme přece ze zkušenosti, že nás náhle osloví něco skutečného, třeba jen viděného – krajina, obličej, květ, nerost, hvězdné nebe.

05 Zastavme se chvíli u toho, jaká je povaha skutečnosti. Něco už jsme probírali, tak jen zopakujeme a málo rozšíříme. Rozdíl mezi pravými jsoucnými (vnitřně integrovanými událostmi) a mezi hromadami. Hromady nemají „smysl“, nemají LOGOS (Hérakleitos). LOGOS však právě nelze vidět, ale ani slyšet (smyslově), nýbrž je třeba mít „chápavou duši“, chápat, rozumět.

06 Ale my ze zkušenosti víme, že někdy nás oslovují i „hromady“ – a to proto, že to nejsou pouhé hromady, ale souvislosti, kontexty, založení na interakcích. Ale někdy nemůžeme ani na ty poukázat jako na zakládající „smysl“ (skály, bouře, krystal, poušť). Je pak ten „smysl“ jen „subjektivní“?

90-085

07 Docela zvláštní charakter mají situace a události společenské a dějinné. Tam už nejde jen o interakce, ale také o „emancipáty“: člověku se někdy jeho výtvoři vymknou a postaví se proti němu tak, že si ho podmaní, zotročí – člověk se svou vlastní aktivitou odcizuje sám sobě, pracuje proti sobě, stává se sám sobě cizincem a dokonce nepřítelem.

08 Abychom mohli vyložit tento fenomén, musíme se vrátit k otázce událostného dění a rozdílu mezi bytím události a mezi jejími jsoucnostmi. Běžící pes, kterého vidíme, není „celý“. Ale co to znamená, že vidíme právě jen něco z něho? Událostné dění je „přístupné“ zvenčí vždy pouze v momentě své jsoucnosti a v téměř momentě je také samo s to vstoupit do kontaktu s jinými událostmi, reagovat na ně. Důležitost koexistence v času a prostoru. Význam roviny „setrvalostí“ na nízkých úrovních: kvanta, částice, atomy, molekuly. Možnost těla a tělesnosti.

09 Na úrovni člověka: aktivita, práce, praxe. Hegel: zvnějšňování vnitřního. Marx: zvnitřňování vnějšího. Člověk se zjinačuje tím, jak zjinačuje své okolí, mění svět. Naše otázka: jaká práce, jaká praxe dovádí člověka k němu samému a jaká naopak ho odvádí od něho samotného? Jaká praxe osvobozuje, vysvobozuje, dává svobodu – a jaká naopak svobodu omezuje, krade, jaká člověka zotročuje?

10 Pojetí člověka: je člověk to, co je? Marx tu šlápl zcela vedle: mluví o práci, v níž člověk „afirmuje“ sám sebe a v níž se naopak „neafirmuje“ (E-F ruk. 66), ale popírá. Otázka zní: je taková praxe, v níž člověk sám sebe (jak jest) nechává za sebou a obrací se k sobě zády, jeho sebepopřením? Je člověk transcendentní bytostí anebo není?

11 Proto nevyhovuje ani pojem „uspokojení“: člověk, který sám sebe uspokojuje a tím potvrzuje, ztrácí sebe a sám sobě se odcizuje. Neboť člověk je to, co „bude“, resp. co „má být“ – a to je vždy v napětí s tím, co „jest“. Sebepotvrzování a sebeuspokojování je tím největším vnitřním nebezpečím a nepřítelem člověka, ale také umění.

12 Zákaz rytin má tedy obecnější význam: člověk se nemá identifikovat s ničím daným, jsoucím, tedy ani sám se sebou, jak jest. Čas je důležitý proto, že „to právě“ přichází z budoucnosti: sama budoucnost je adventivní povahy. Proto rozhodující „stránkou“, ano bytostným jádrem díla je jeho nejsoucnost, jeho neontický charakter.

90-086

#### 14. XI.

Příprava na 14.11.90 – Úvod do ffie (2+1) – Dějiny, -nost

01 Když jsme se chtěli trochu orientovat ve světě přírody, našli jsme rozdíl mezi pravými a nepravými jsoucnými a zejména jakési směřování pravých jsoucných k vyšším úrovním interakcí v evolučním procesu. Zároveň s tímto směřováním jsme však zjistili, že svět asi není jednotou, tedy žádným pravým jsoucnem.

02 Rozpor mezi tím, co je svět a jaký je svět a co je ono negentropické směřování „dál a výš“ nutně exponuje otázku po postavení onoho směřování ve světě, v univerzu. Metoda, jíž pravá jsoucna dosahují své vnitřní sjednocenosti, nutně selhává v případě univerza a jeho obrovitých složek (galaxií a systémů galaxií). Zdá se, že organizační moc FYSIS se v člověku dostává ke konci svých možností.

03 To nám vrhá určité světlo na skutečnost, že už v rámci lidské společnosti se dávno ukázalo, že možnosti FYSIS selhávaly a selhávají. Společnost je založena a strukturně organizována na jiném principu, resp. především na jiném principu. Společenské struktury se nerodí tak, jako nové organismy, ani tak nerostou. Zejména pak – na rozdíl od stád, smeček a tlup zvířecích – nejsou druhotnými útvary, stále ještě určovanými a podstatně ovlivňovanými FYSIS.

04 Zatím jsme mluvili jen o dvou faktorech, které – ač samy nejsou žádnými jsoucnými – ovlivňují a určují jak jednotlivé jsoucnosti nějaké pravé události, tak její bytí v celku, totiž o LOGU a o FYSIS. Nyní se musíme rozhodnout, zda na lidské úrovni, kde se tvoří společnost a kde se časem začnou dít dějiny, budeme uvažovat o nějakém novém faktoru, anebo zda se raději nepokusíme pověřit LOGOS novými funkcemi a úkoly, když selhává působení FYSIS.

05 Obojí cesta je pro filosofii otevřena. Nicméně k dosavadní tradici filosofie a evropského myšlení vůbec náleží podstatné rozšíření funkcí LOGU. Víme, že k tomu nedošlo jen pod vlivem jedné teorie nebo jedné ideologie

apod., ale prosadilo se to téměř obecně. LOGOS začal být chápán a překládán jako slovo, pojem, výpověď či soud, promluva, řeč, jazyk, ale také rozum, důvod, smysl. To vše se ovšem nemusí nakonec ukázat jako dosti nosné, ale svědčí to přinejmenším o tušení, že LOGOS znamená víc než pouhé sbírání, shromažďování mnohosti v jednotu tím nejjednodušším způsobem (jsoucnosti–bytí). To něco znamená.

90-087

06 Vydáme se tedy po této cestě, protože rozšiřování významu a funkce FYSIS není perspektivní (v historii ovšem nebylo výjimkou: obec byla přirovnávána k organismu – bajky!, celé sociologické školy – viz Sorokin – stavěly své teorie nejen na chemii, ale také na biologii atd.). Co to konkrétně bude znamenat? Dvě hlavní cesty: vztah člověka k jazyku jako rozhodující podmínce sociálních kontaktů a interakcí na vysoké úrovni a zároveň podmínce vysokým nárokům odpovídajícího myšlení, a za druhé vztah člověka k dějinám jako k zvláštnímu typu nepravého dění, tj. dění, které nějakým způsobem musí být prostředkováno vědomím a myšlením a jím také integrováno.

07 Problém jazyka, mluvy a řeči si necháme na příště. Dnes si objasníme rozdíl mezi historií a mezi dějinami. Protože obvykle se těchto dvou termínů užívá promiscue, tedy záměnně, musíme se odchyliť od jejich běžného použití. Řecké HISTORIA je odvozeno od slovesa HISTOREÓ, tj. zvídám, vyvídám, pátrám po něčem, dotazuji se na něco, pak též dozvídám se, znám, vím, a konečně vypravuji, povídám. Historie je v tomto smyslu tedy vědění, vědomost, věda o čemkoliv, tedy např. také o přírodě: u Platóna najdeme PERI FYSEÓS HISTORIA ve smyslu přírodověda (Naturwissenschaft).

08 Aplikováno na náš problém: můžeme vypravovat o historii přírodních dějů na Zemi nebo o historii Vesmíru, ale nemluvit o jejich dějinách. Čeština nám tu zase dává jisté pokyny, jichž můžeme dbát. V přírodě najdeme jednak pravé, jednak nepravé děje (události). Ale děj není dějina, a děje (hromada dějů) nejsou ještě dějiny (hromada dějin). Jak se liší nepravá událost, tj. nepravý děj, od dějiny? Asi jako bouřka nebo zemětřesení od elektriky (fyzikální přístroj) nebo odstřelení domu. Zemětřesení musí být historiky zaznamenáno, ale do dějin prostě nepatří (jen reakce lidí na zemětřesení).

09 Do dějin tedy původně náleží jen to, co dělají, plánují, rozvrhují a podle rozvrhu uskutečňují lidé. Teprve tímto prostřednictvím se to, co je pouhým předmětem, materiálem nebo prostředkem, instrumentáři jejich aktivit, dostává do dějin. Ale ani to ještě není dostatečná podmínka. Tam začíná historie člověka, historie lidí, ale nejde ještě o skutečné dějiny. Nepomůže nám ani důraz na lidské vědomí, vědomě zacílené myšlení. To vše známe v archaických společnostech, které ještě nežily dějinně.

90-088

10 Co je tedy podmínkou a dokonce snad základem vzniku, tj. ustavení dějin jakožto dějin? Dějiny nemohou vzniknout jako náhodná struktura, jako zvláštní zauzlení okolností. Dějiny tedy nemohou být založeny ani na vzniku jazyka (jazyků), ani na vynálezu písma, ani na nějakém novém uspořádání společenství, tj. vztahů mezi lidmi, nýbrž to vše sama o sobě na ustavení dějin buď ještě nestačí anebo je naopak už předpokládá.

11 Dějiny se začínají dít teprve tam, kde se ustaví dějinný subjekt, tj. kde člověk začne dějinně myslet a dějinně se chovat, dějinně jednat. V tom smyslu tedy neplatí, že člověk je produktem dějin, to platí jen sekundárně, tj. tak, že je zpětně dějinami ovlivňován. Ale základním ustavujícím činitelem při vzniku, tj. počátku dějin je člověk, kdežto dějiny jsou jeho produktem. A skrze tyto dějiny, tj. prostřednictvím svého vlastního produktu se člověk dějinně uskutečňuje, tj. proměňuje, rozvíjí a kultivuje.

12 Naší otázkou je tedy, jak dochází k tomu, že člověk se stává dějinným subjektem, tj. dějinným člověkem, člověkem, schopným ustavit dějiny a pak v nich dále žít. Aby byla tato otázka řešitelná, musíme si ujasnit, jak vlastně takový život v dějinách, tedy dějinný život vypadá. Zde musíme poněkud redukovat pomalý a pečlivý analytický a přesně vyargumentovaný postup a posunout se kupředu poněkud dogmatickým vyslovením několika tezí.



13 Dějinný člověk je schopen se novým, do té doby neznámým způsobem vztahovat k tomu, čemu my, dějinní lidé, říkáme (dnes) minulost. Archaický člověk neznal minulost, tj. nejenom nevěděl, co to je, ale vztahoval se k tomu, co historie může popsat jako předcházející stavy, jako k něčemu, co je stále tu. To, co je stále tu, je to, co zůstává jako (se)trvalost pod vnějšími, povrchními proměnami, tedy jako podstata. Německé „Wesen“ ukazuje tímto směrem: was gewesen, to je Wesen (bylost jakožto podstata).

14 Aby se bylost stala (naší) minulostí, musí se nejprve podstatně (bytostně) proměnit vztah člověka k budoucnosti. Člověk si musí uvědomit, že se k minulosti může jen tehdy vztáhnout, využije-li k tomu budoucnosti (adventivní). Dějiny tedy začínají tam, kde se člověk obrací tváří (čelem) k budoucnosti a do budoucnosti. Kde minulost se stává jen stavebním materiálem, nikoliv určujícím momentem lidského jednání.

90-089

Příprava na 14.11.90 – Ffická antropologie – člověk jako „umělec. dílo“

01 Člověk není bytostí v tom smyslu, jak tomu rozuměla stará metafyzika, tj. bytostí, jejíž bylost by byla její podstatou. Kdybychom se měli vyjádřit absurdně, řekli bychom, že je bytostí, jejíž „podstatou“ je „budost“. Zatímco „bylost“ (Wesen) je stále, přesněji nadčasově, naddějinně (i když jde o osobní dějiny) „tu“, tedy praminulá a tím prapřítomná, „budost“ vždy jen přichází, nastává (nebo také nenastává), stává se (nebo je ztrácena).

02 Platí-li o každé bytosti (každé pravé události, pravém jsoucnu), že spíše není, než jest, člověk se ode všech jiných liší tím, že se bytostně přesouvá, vysunuje, vyklání do budoucnosti. A protože budoucnost je tím, co ještě není, člověk se zakořeňuje, zakotvuje v tom svém nejpodstatnějším „já“ právě v tomto ještě neurčeném: člověk je někým, kým ještě není, a už není tím, kým je. Člověk je ustavičně na cestě ven ze sebe a pryč od sebe, jak byl a jest.

03 Svou FYSIS a svým tělem je ovšem člověk vázán na tzv. přítomnost: jen v přítomnosti se může setkávat s jinými lidmi, jen v přítomnosti může ovlivňovat svět kolem sebe, a tedy jen v přítomnosti se může díky své praxi stávat někým jiným. Proto nemůže prostě „uletět“ daleko do budoucnosti. Když to udělá, je to jen zdánlivé a uchyluje se ve skutečnosti do budoucnosti nepravé, falešné, zase jen do pračasu.

04 Právě proto se doopravdy člověk nemůže stávat sám sebou jenom tím, jak přetváří svět kolem sebe, tj. věci ve svém okolí. Marx velmi duchaplně rozvinul myšlenku, že člověk tím, jak mění svět kolem sebe, mění i sám sebe. Ale tuto myšlenku musíme sledovat dál, než jak se to podařilo Marxovi. Když totiž Marx v E-F rukopisech vykládá svou myšlenku zvnějšnění a nadto odcizení práce (61 n. čes. překladu), rozlišuje práci, kterou člověk sám sebe afirmuje (potvrzuje), od práce, kterou sám sebe neafirmuje, nýbrž popírá. Afirmovat sebe pro něho znamená, že člověku je dobře, že je šťasten (to necháme stranou) a že „rozvíjí“ svou „svobodnou fyzickou“ a „duševní energii“ – opak spočívá v tom, že moří svou tělesnost a ruine svého ducha (66). Taková práce není uspokojením nějaké potřeby, ale naopak prostředkem k uspokojování potřeb mimo samotnou práci. Dělník ztrácí sebe sama, protože náleží někomu jinému, nenáleží sám sobě.

90-090

05 Máme-li si co nejjasněji odhalit a ukázat základní omyl tohoto pojetí, uděláme nejlépe, když se poučíme na rozboru povahou uměleckého díla. Žádné umělecké dílo nespočívá ve svém zachycení, ve svém předmětném provedení, tedy v artefaktu. Artefakt je něco, co může být vnímáno především smyslově: zrakem (obraz, socha), sluchově (provedení skladby, recitace, vyprávění, dialogy na scéně), snad i hmatem, čichem – ale okrajově).

06 Vlastní umělecké dílo však není ani otesaný kus kamene, ani barevnými skvrnami pokryté plátno, ani různými znaménky popsaný notový papír, ani špalík potíštěných papírů, navíc na hřbetě splených. Kniha musí být přečtena, partitura zahrána, obraz viděn a pochopen jako obraz. Různá pochopení a různá provedení uměleckých děl míří k tomu, co vlastně nikde a nikdy není a nebylo „dáno“, neboť i sám tvůrce naslouchal a rozhlížel se a nechával se „oslovovat“. Dílo – přesně: artefakt – vytvořil, „udělal“, aby usnadnil divákům,

posluchačům a čtenářům přístup k tomu, co je vnitřním světem uměl. díla, tedy setkání s něčím, co nikdy „bez nás“ (bez naší asistence a angažovanosti, bez našeho dechu a naší krve) není „tu“, není „přítomno“.

07 Pro člověka je setkávání s uměleckými díly proto tak podstatné a bytostně nutné, že jen to mu umožňuje lépe chápat sebe. Také člověk – podobně jako umělecké dílo – není totožný se svým vzezřením, se svým vnějškem, se svou daností, se svým daným stavem. To platí právě tak o nás jako o těch druhých. Rozdíl je tu jen v jednom: zatímco vnějšek uměleckého díla není vnitřně integrován, ale je od svého vnitřního světa oddělen, takže teprve divák, posluchač a čtenář se musí dílu dát k dispozici a sjednotit obě jeho oddělené stránky, člověk se vnitřně sjednocuje, resp. může sjednocovat sám. Proto je člověk pravým a dílo nepravým jsovcem.

08 Umění má však konstitutivní úlohu v tom, jak se člověk stává sám sebou, neboť jednak na umění se člověk učí přecházet od daného k nedanému, od vnějšího k vnitřnímu, od hotového k tomu, co teprve přichází, jednak touto rozmanitostí zkušeností s nedaným, nepředmětným a přicházejícím začíná sám sobě rozumět rovněž jako nedanému, nepředmětnému a teprve nastávajícímu či stát se majícím. Člověk na základě setkání s uměním začíná u sebe rozlišovat mezi tím, co „jest“, a tím, co „být má“ a „bude“.

90-091

15. XI.

Příprava na 15.11.90 – Ffie a thgie (FF) – Vztah k budouc.

01 Chceme se v prvním rozvrhu rozhovoru mezi ffií a thgíí omezit na problém víry, přičemž v chápání víry se vracíme k nejstaršímu chápání Ježíšovu a jeho okolí (viz Ebeling) a odtud za pomoci ještě staršího pochopení již k samotné podstatě, totiž k víře jako vztahu člověka k budoucnosti a do budoucnosti.

02 Život víry a z víry je ten, který překonal onu úzkost a přímo děs z budoucnosti („neboj se, toliko věř“). Přísně posuzováno je ovšem již ona hrůza, děs anebo jen pouhá obava prvotním vztahem k budoucnosti. To ovšem vidíme my, kteří se k času vztahujeme už jinak, nově.

03 Víra znamená proměnu vztahu k budoucnosti: místo úzkosti a obav, které hledají oporu a spásu v pramínulosti, víra sice ví o hrozcích nebezpečích, ale spoléhá na budoucnost jako na prostor, kde nebezpečí mohou být překonána. Víra důvěřuje budoucnosti, svěřuje se jí, spoléhá na ni.

04 Co to znamená, tento nový vztah, tato proměna vztahu k budoucnosti? Existuje dvojí vztah, který je třeba odlišit (a také už dávno odlišen byl): víra a naděje. Co to je naděje a jak se liší od víry? Česká diskuse:

Machovec, Tomin. Los: víte, jaké jsou výhry, ale nevíte, zda právě vy vyhrajete. Máte jen „naději“. To však je nepravá, náhražková, falešná naděje.

05 Naděje pravá znamená něco docela jiného: je to nikoliv nejistota, nýbrž naopak jistota. Mohli bychom říci, že je to jistota, že se bude něco dít, přesvědčenost, že přijde nějaký děj, spolehnutí „na děj“ – ale zároveň nevědění o tom, jaký to bude děj, co se vlastně stane. Naděje si je jista, ale neví čím.

06 Víra se právě v tomto bodě liší od naděje tím, že v ní jde o jistotu dělnou, praktickou, k činu vedoucí. Víra nespolečá jen „na děj“ a na to, že jistě nastane, ale napomáhá onomu „ději“, aby k němu došlo, aby nastal. Víra nejen na budoucnost spoléhá, ale jde jí sama vstříc a asistuje při tom, jak budoucnost přichází a jak s sebou přináší něco, co tu dosud nebylo, nové.

07 V tom smyslu Rádl říká o víře, že to je nakloněnost k činu. Čin, jednání je víc než pouhé chování: jednání počí-

90-092

tá se smyslem činu, člověk jedná v souhlasu s tímto smyslem (anebo alespoň se o to snaží). Mohli bychom říci, že víra, která k takovému činu či jednání vede, znamená jakési praktické spolehnutí na to, že tu onen smysl je, že platí a zavazuje.

08 Naděje je jistotou o tom, že nějaký smysl tu je a platí, ale buď se v něm ještě neorientuje a tedy neví, jak se angažovat a nasadit, anebo to z nějakých vnějších důvodů není možné. Jsou totiž okolnosti, kdy člověk buď neví

co dělat anebo nemůže nic dělat. Naděje pak znamená, že to odevzdáváte do rukou (do jednání, činů) někoho jiného (ať už člověk nebo do rukou božích).

09 Dáme-li tedy na Rádla, je víra nakloněností k činu, k jednání. A zároveň je jakousi zvláštní jistotou, že takový čin, takové jednání má smysl. Je to tedy spolehnutí na smysl, který ovšem víra ani neumí, ani nehodlá přehlédnout, předem ovládnout a disponovat jím. To však musíme osvětlit blíže.

10 K víře náleží jak jistota, že „nakonec“ vše dobře dopadne, tak nejistota, jak my přitom pochodíme. Víra je životní orientací – a život je riskantní záležitost, kde riziko je stoprocentní. Život končí smrtí. Má-li tedy víra mít smysl, musí se spoléhat na budoucnost bez ohledu na toto nezbytné selhání života. Smrt není a nemůže být silnější než víra (ani než naděje). Víra je tedy takovou orientací, která počítá se smyslem budoucnosti za hranicemi smrti.

11 To prakticky znamená aktivní, praktickou účast na životě, která sice se smrtí počítá, ale ne jako s poslední skutečností. „Poslední věci“ člověka se tak oddělují od jeho umírání a od smrti: je něco ještě poslednějšího než smrt. Svým způsobem lze říci: víra je praktická životní orientace, která se smrtí nepočítá jako s poslední věcí, nýbrž překračuje ji alespoň ve svých rozvrzích a plánech.

12 O člověku říká filosofie, že to je transcendentní bytost. To znamená bytost, která překračuje, přesahuje samu sebe. Víra je tedy přinejmenším jednou formou tohoto sebezpřesahu. Tomu však rozumíme jako aktivitě. Je víra sama činem, aktem? Je sama nakloněnost k činu už činem? To je důležité pro možnost reflexe: reflektovat můžeme jen nějakou aktivitu. Čí aktivitou je víra?

90-093

Příprava na 15.11.90 – Úvod do filosofie (2+1) Smysl dějin

01 Člověk je dějinná bytost. Jeho tělo je organismus, jeho život však není spravován FYSIS jako nejvyšší instancí. Již u živých bytostí musíme předpokládat jakýsi zárodek subjektivity a subjektu. Ale jako dějinná bytost se člověk stává subjektem v plném smyslu, v novém smyslu: stává se dějinným subjektem.

02 Předpokladem dějinnosti člověka je jeho svoboda. Přírodní bytost nemůže vstoupit do dějin, může do dějin (založených jinak), být jen zatažena. Svoboda tedy předchází vzniku dějin. Dějiny nevznikají ani náhodou, ani s přírodní nutností, ale začínají se „dít“ tam, kde osvobozující se člověk se stává dějinným subjektem.

03 Teprve jako dějinná bytost se člověk může opravdu stávat pro sebe i pro jisté jedinečnou osobností. Dějiny jsou tedy prostorem, v němž jedině se člověk může stávat sebou samým. Ale to právě souvisí s tím, že člověk není tím, čím jest, ale tím, čím se jako jedinečná bytost a tedy v dějinách stává.

04 Dějinnou bytostí se člověk nestává, aniž by to věděl, aniž by si to uvědomoval, nýbrž pouze vědomě. To znamená, že ani dějiny nevznikají bez tohoto lidského vědomí sebe jakožto svobodné a tedy jedinečné bytosti. Člověk se stává dějinnou bytostí teprve tím, že si sám sebe jakožto bytost dějinnou uvědomí. Vědomí, myšlení a jakási praereflexe musí tedy této proměně předcházet.

05 Rozlišujeme tedy nezbytně vědomí nebo myšlení předdějinné a dějinné. Přejít od jednoho k druhému spočívá v proměně myšlení. Proměna smýšlení se řecky řekne METANOIA. Dějiny tedy vznikají, začínají na základě METANOIA, tedy změny smýšlení, proměny vědomé, myšlenkové orientace ve světě a ve vztahu k sobě.

06 Není člověk výsledkem, produktem dějin, ale právě naopak dějiny jsou produktem, výtvořem člověka. Ovšem dějiny působí zase zpětně na člověka. Jen díky tomuto zpětnému působení se člověk stává opravdu dějinnou bytostí.

07 Působení dějin na člověka však nesmíme chápat jako kauzalitu. (To ostatně nesmíme ani v rámci přírody.) Jde o zdánlivé „působení“, ve skutečnosti jde o lidské reagová-

90-094

ní na dějiny, tj. zejména na to, co se (dějinně) děje, na minulost, která se dějinně odehrála. Dějinný člověk tedy navazuje na minulost.

08 Základní otázka: jak může člověk navazovat na minulost, když tu ještě žádná dějinná minulost nebyla a není? Musí si ji vymyslet. To neznamená, že si ji nutně musí vylhat. Ale může to tak být. Protože tam, kde je možná pravda, je vždycky možná i lež (a naopak). Minulostí totiž není automaticky to, co se stalo, ale z toho, co se nedějinně (ale pouze dějově) stalo, je třeba dějinnou minulost teprve ustavit. A to se děje výběrem.

09 Příklad starého Izraele: rozdíl mezi „faktickým“ ještě nedějinným děním a mezi dějinným zpracováním minulosti. Vyjítí z Egypta jako zvolená minulost, na kterou se navazuje: na jedné straně obdoba archetypu, na druhé straně vynález antiarchetypu. Srv. obdobu s **abramovým** vyjítím do neznáma.

10 Proměna člověka z bytosti předdějinné v dějinnou znamená, že se pronikavě mění „určení“ člověka, tj. to, čím se jeho život „spravuje“ (spravovat se může jen něčím „pravým“). Zatímco v rámci působnosti FYSIS člověk nemá volbu, ale ovlivňuje svou životní historii pouze konfrontací (aktivní) s jinými jsoucnými, s okolím, zde se stává svobodnou bytostí, která si z „minulosti“ vybírá, jako by nebyla jednoznačně „dána“. Je to ovšem proces.

11 Rozhodující otázkou tu je, podle jakých hledisek, kritérií si člověk vybírá. To je rozdíl proti přírodnímu tvoru: ten je „od přírody“ vybaven. Dějinná bytost není vybavena, ale musí se vybavovat určitým přístupem k dějinám (jak k minulosti, tak k přítomnosti, a dokonce i k budoucnosti), tj. kultivovat se ve své dějinnosti, stávat se dějinnou bytostí.

12 Člověk se tedy nerodí jako dějinná bytost, ale musí se dějinnou bytostí stávat, musí hledat a nacházet svůj vztah k dějinám, musí se kultivovat. METANOIA, o které jsme mluvili ve smyslu historickém, se musí opakovat pro každého jedince znovu a zvlášť (obdoba vztahu fylogeneze a ontogeneze).

13 Veškerý vztah k minulosti však nutně prochází prostředkujícím vztahem k budoucnosti. Víra a dějiny tedy patří nerozlučně k sobě. Tím se objasňuje, proč objev víry a vynález dějin a dějinnosti připisujeme téže kultuře.

90-095

19. XI.

I když připustíme, že problém pravdy nelze redukovat na otázku vztahu myšlení ke skutečnosti (myšlené), zůstává tato otázka a její zodpovězení v každém případě úkolem každého filosofa. A to i za toho předpokladu, že odmítáme rozšířené klišé, že tento vztah je vztahem podobnosti, shodnosti, ad-aequae (-ationis). Hlavní neshoda je nemožnost „vystoupit ze sebe“ a podívat se, jak skutečnost vypadá bez dívání, jak zní bez poslouchání, jak je tvrdá či měkká bez hmatání, jakou má chuť bez ochutnávání, jak je cítit bez čichání. Nejsme přece schopni porovnat své myšlení, ba dokonce ani své vidění, slyšení atd. se skutečností, jak je sama o sobě a v sobě.

Z tohoto dilematu se můžeme dostat jen tak, že připustíme dvojí: že ve skutečnosti jsme schopni srovnávat jen různé své přístupy, ať už smyslové nebo myšlenkové, **ke skutečnosti**, a že ono srovnávání může mít smysl jen za jednoho předpokladu: totiž že ony různé přístupy představují cesty k „témuž“. Lze s jistotou nadsázkou říci, že základním postupem při poznání je identifikace. Tak jako zjištění, že Večerka a Jitřenka je týmž nebeským tělesem, je založena na identifikaci toho, co je míněno jednou jako Večerka a podruhé jako Jitřenka, tak je v jiných případech slyšený zvuk a nahmatané těleso a navíc viděný předmět ztotožněn dítětem, které rukou strká nebo bouchá do chrastítka, s jedinou skutečnou věcí, totiž právě s oním chrastítkem. Není jiného možného přístupu k předmětné skutečnosti než přes smysly a přes myšlení, tedy přes subjektivitu. A jak dojdeme k oné identifikaci? V evropské tradici se prosadila metoda konstrukce předmětných myšlenkových modelů, tj. tzv. intencionálních předmětů.

90-096

Příprava na 20.11.90 – AVU – Uměl. dílo: Umění a celek

01 Filosofie dala zrod celé řadě věd a dala jim navíc do vínku jistou důstojnost a respektabilnost, kterou jí vědy mnohem později začaly upírat. Proto řada filosofů viděla ve znovuzískání charakteru vědy a vědeckosti pro filosofii jedinou možnou a správnou perspektivu. Ale tento omyl je založen na pojmové konfuzi.

02 Pokud je vědeckost chápána jako myšlenková a pojmová přesnost a přísnost, pak ovšem lze a dokonce je nezbytno takovou přesnost a přísnost na filosofii požadovat. Ale vědecká přesnost a přísnost je jiná než filosofická. Vědy dosahují své přesnosti zúžením svého předmětu, svých témat, vymezením své kompetence. A to právě ffie udělat nemůže a nesmí.

03 Filosofie musí usilovat o to, aby neztrácela svůj vztah k celku a k jednotlivým celkům. Zatímco vědy si mezi sebe rozdělily svět skutečností a žádná z nich není dost kompetentní k tomu, aby dovedla zkontrolovat, zda se na něco nezapomnělo, filosofii nestačí vědecké údaje, protože i jejich pečlivým skládáním nedojdeme leč k multiverzu.

04 Vzniká tedy otázka, je-li umění a jsou-li umělecká díla bližší vědě a vědeckým výzkumům nebo filosofii a filosofické tvorbě. První a tudíž povrchní pohled se nám zdá napovídat, že přinejmenším výtvarná díla se tak či onak přimykají ke svým konkrétním předlohám, že něco zpodobují a že přístup k nim je nutně prostředkován smysly, především pak zraky. Z toho pak nutně vyplývá, že vztah ke skutečným celkům se vymyká jejich možnostem.

05 Proč se to vymyká jejich možnostem? Protože celek má vždycky časový charakter, náleží k němu jak minulost, tak budoucnost. A právě ve své budoucnosti se nemůže stát předmětem, budoucnost nemůže být konkrétní, neboť ještě nenastala, ještě „není“. Ale už jak toto vyslovuji, roste ve vás chuť mne opravit. To je dobře. Je to dokladem toho, že dnes umění chápeme jinak než kdysi.

06 Ani výtvarné dílo nemusí být konkrétní, tj. vztahovat se ke „konkrétní“ skutečnosti, k „předmětu“, ale může být „abstraktní“. Co to znamená? Dílo se může vztahovat i k tomu, co nemá „před sebou“ jako předmět. Je ovšem dvojí abstrakce: omezující se na aspekt a naopak „abstrahující“ od aspektů a mířící na celek.

90-097

07 Ostatně také filosofie se k celku a celkům vztahuje prostřednictvím pojmů, a pojmy jsou nutně abstraktní. Mezi ní a mezi vědami je právě ten rozdíl, že vědy užívají myšlenkových konstrukcí jako prizmat, nikoliv jen jako modelů skutečnosti. V tomto ohledu je filosofie nutně blíže umění. Ale také naopak: umění pracuje nesrovnatelně víc s nepředmětnými konotacemi – a právě těmi se má a musí vztahovat k celku a celkům.

08 Umění zná ovšem jeden prioritní celek, a tím je člověk a lidský svět. Zatímco vědecký ideál objektivitě vlastně vylučuje člověka jakožto subjekt a člověka bere jen jako objekt (a tím redukuje, dehumanizuje), umění naopak zdůrazňuje člověka jako subjekt – zejména moderní umění, resp. umění moderní doby. Problém subjektivitě se tak stává základním problémem modernismu a také postmodernismu.

09 Vědecký objektivismus lze převést na subjektivitu, a naopak subjektivní skutečnost je ve vědě objektivována. Tato skutečnost nutí filosofii, aby našla alternativní řešení. To zase souvisí s jejím zájmem o umění, neboť má dojem, že tu nachází spojení. Ale to předpokládá nový přístup k samotnému umění a novou interpretaci, protože onen subjektivismus pronikl hluboko do způsobu myšlení samotných uměleckých tvůrců.

10 Filosofie, která nesmí ustávat v úsilí o udržení vztahu k celku a celkům, se musí na jedné straně velmi mnohému učit ze schopnosti různých oborů umělecké tvorby, jak pracovat s nepředmětnými intencemi (i když si toho sami tvůrci nejsou někdy dost vědomi). Na druhé straně však musí sebe samu poskytnout umělcům a umění jako vhodnou, adekvátní reflexi – neboť umění zatím nic takového nemá k dispozici.

11 Analýza uměleckého díla ukazuje na to, že nepředmětný charakter jeho „vnitřního světa“ je pro dílo tím rozhodujícím „prvkem“ (tedy ARCHÉ či spíše anti-ARCHÉ). Umění umí přesvědčivě ukázat předmětné skutečnosti jako cosi smysluplného právě ve vztahu k nepředmětnosti. Umění si ovšem zejména v minulosti pomáhalo nejrůznějšími symboly. Otázka symbolů a symboličnosti musí být proto podrobena zvláštnímu zkoumání. Ale podmínkou toho je:

12 blíže si vyjasnit povahu nepředemřnosti jednak v samotné skutečnosti, jednak v myšlení. Teprve pak se ukáže možnost objasnění povahy symbolů a aplikace symboličnosti vůbec (nejen v umění).

90-098

21. XI.

Příprava na 21.11.90 – Antropol.: Otázka „výchovy“

01 V řadě bodů jsme se této otázky již dotkli. Shrneme tedy a pokusíme se ještě postoupit dál. Výchova náleží k fenoménu „člověk“: nejenom ji nacházíme všude tam, kde najdeme člověka, ale člověk se nemůže stát člověkem bez výchovy. (Což neznamená, že je „produktem výchovy“.)

02 Educatio – educare = educere = ex-ducere. Tomu můžeme dát hluboký význam: je to vyvádění z uzavřenosti osvětí do otevřenosti světa. Zrozením nepřichází tedy člověk „na svět“, jak o tom mluvíme, nýbrž aby mohl žít „na“ světě, musí být „vyveden“ z rámce svého před-lidského bytí, tedy „osvobozen“, pozván do svobody, již je charakterizována lidská bytost.

03 Proč se člověk tak propastně liší ode všech jiných živých bytostí? Proč se nemůže z dítěte prostě „vyvíjet“ v člověka? Proč nutně potřebuje být vychováváno, tj. proč potřebuje druhé lidské bytosti, aby se mohlo stát člověkem? Je tomu tak proto, že člověk není tím, čím (kým) jest, nýbrž musí se sám sebou teprve stávat.

Rombach tu mluví o „Selbstleistung“, ale to nevystihuje věc přesně.

04 Rombach má na mysli především to, že člověk nemá předem „dané“ místo ve světě (v přírodě), že nepřichází do světa s předem (vývojově) vypracovanými formami pobytu, ale musí si je sám vytvořit nebo alespoň převzít a osvojit. Protože však ani v tomto druhém případě nejde jen o nápodobu, trvá Rombach na tom, že člověk „razí“ sám sebe, že sám sebe utváří a přetváří.

05 To ovšem neplatí jen pro jeho „místo“ v přírodě, ale stejně tak pro jeho místo ve společnosti, a také pro jeho vztah k tzv. světu hodnot. Proto Rombach zdůrazňuje, že výchova v nejnítěrnějším a nejpůvodnějším smyslu se musí obejít bez kategorie „cíle“: výchova není tudíž prostředkem, instrumentem, služebnou funkcí vzhledem k nějakému předem stanovenému nebo jinak danému účelu, cíli.

06 Po všem tom, co jsme si už řekli, je zřejmé, do jaké míry je tím vystiženo cosi podstatného a v čem je naopak nedostatek. Pokud onen cíl chápeme aristotelsky, má R. plnou pravdu. Neexistuje žádný předem daný cíl, jemuž by výchova směla být podřizena. To je velmi dobře vystiženo v onom slově ex-ducatio, vyvádění.

90-099

07 Co to znamená? Pedagogické úsilí nespočívá a nesmí spočívat pouze ve zprostředkování vazeb k jakýmkoliv danostem, jež charakterizují jistou společnost nebo jež tato společnost uznává a vyznává. Konkrétněji: výchova neznamená primárně uvádění dítěte a mladého člověka do danosti světa příslušné společnosti ani do danosti světa hodnot, jež tato společnost považuje za platné a závazné.

08 Ačkoliv naše formulace je v tomto směru radikálnější než Rombachova, zároveň umožňuje, abychom se vyhnuli jistému scestí, na něž se sám Rombach dostal. Rombach trvá na tom, že „definice a interpretace výchovy musí být založena zevnitř“ (264). Rozumí tomu však ve smyslu moderního subjektivismu: smysl a měřítko se výchově dostává na základě horizontu, který si výchova sama ustavuje, konstituuje.

09 R. dokonce formuluje následovně: Není žádné povinnosti, závaznosti ke kultuře, kultivovanosti a vychovanosti člověka, ale naopak sama tato povinnost je produktem kultury a tím výsledkem základního procesu výchovy (265). Mohli bychom to následovně vyostřit: není pro člověka žádné povinnosti stát se člověkem, nýbrž sama tato povinnost je výtvořem kultury a tedy člověka. Rozpor obsažený v této formulaci je zcela zjevný.

10 R. ovšem má za to, že svými formulacemi brání svobodu a odpovědnost pedagoga, tak aby směl a dokonce musel v určitých případech říci své „ne!“ vůči některým světonázorovým, politickým a ideologickým požadavkům, např. proti rasové ideologii, politickému mesianismu, holému ekonomismu atd. Romb. říká, že pedagog toto své „ne!“ vyslovuje na základě vychovatelské odpovědnosti a s ohledem na výchovu samotnou (a

nikoliv na základě abstraktních morálních úvah nebo metafyzických kritérií) (265: aus pädagogischer Verantwortung und nach erzieherischem Maß...).

11 Jak se můžeme ubránit proti subjektivismu vychovatele a výchovy? Praktické poukazy R-ovy postrádají odkaz k základu vychovatelovy odpovědnosti. V čem vlastně tato odpovědnost spočívá? Předně je vychovatel odpovědný za něco, tj. za děti či mladé lidi, které má vychovávat, vzdělávat, tj. vyvádět z jejich dosavadního stavu, danosti, aby je dovedl k nim samým, resp. aby je nechal hledat a nacházet sebe samotné. To však znamená, že je odvádí od nich z jejich danosti a ukazuje jim cestu k nim samým, jimiž ještě nejsou.

90-100

12 Odpovědnost je však především odpovědností před někým či něčím. Za vychovávaného je vychovatel odpověden před společností: je to společnost, která pověřuje. Může, smí však společnost stanovovat a předpisovat, jak má ono vychovávání probíhat a k jakému cíli má směřovat? Jistě nikoliv v poslední instanci. Ale jistým způsobem kultivovaná společnost může (má právo) posuzovat práci vychovatele; jistým způsobem může i vychovávaný posuzovat způsob, jakým je vychováván. Ale ani on, ani společnost nemůže být tou nejvyšší instancí.

13 Máme-li mluvit o odpovědnosti vychovatele a výchovy, musíme také samotného vychovatele vidět jako člověka, který sám sebe teprve hledá a nalézá. Patočka se jednou při rozhovoru vyslovil, že z dítěte vyrůstá člověk často i navzdory výchově a vychovatelům; tím jistě řekl něco podstatného ze zkušenosti všech rodičů. Dítě se totiž také v rodině a zejména v rodině stává sebou samým především proti rodině a proti rodičům, kteří tu zastupují svět. Dítě se musí postavit na vlastní nohy, a vychovatel tu musí snést tuto proměnu, unést ji, dokonce ji musí provokovat, má-li dítě nebo mladého člověka připravit na jeho další lidskou cestu.

14 Něco z této problematiky postihl v jakési metafyzické metafoře S. Kierkegaard ve své Nemoci k smrti. Užiji jeho myšlenky a vyložím ji vyostřeněji jiným směrem. Bůh nechtěl mít člověka jako svůj výtvar, nýbrž chtěl mít partnera, který stojí na vlastních nohou. K tomu cíli však se musí člověk osamostatnit proti Bohu, proti svému stvořiteli. To však je zároveň smrtelná nemoc, z níž není úniku z lidské strany a lidskými prostředky. Je zapotřebí nového stvořitelského aktu – aktu milosti – který jediný je s to zachránit člověka před smrtelnou chorobou. Mohli bychom v této polonarativní metafoře vidět podobenství pravé výchovy.

15 Dilema objektivní normy x subjektivní stanovení norem je hluboce nesprávné. Pro člověka a jeho „stávání se člověkem“ (i ve výchově) platí normy, které však nejsou ani objektivní, ani subjektivní, nicméně jsou skutečné. Nepředmětné výzvy, které musí být pochopeny a tedy projít subjektivitou, aniž by jí byly konstituovány, a pak mohou být myšlenkově modelovány, a ty modely jsou sice „dány“, ale nejsou nikdy poslední instancí ani rozhodujícím kritériem. Ergo: výchova k odpovědnosti vůči nepředmětným výzvám: pro-existence.

90/101

Příprava na 21.11.90 – Úvod do ffie (1+1) – Smysl v dějinách

01 Whitehead o lokalizaci: křída, stůl, přednášková síň, budova fakulty, první obvod, hlavní město, Česká republika, federace, Evropa, zeměkoule, sluneční soustava, naše galaxie, naše soustava galaxií, vesmír... ten už žádnou lokalizaci nepřipouští. Rozdíl od smyslu: smysl křída – psaní na tabuli, výuka filosofie, univerzitní školství, školství vůbec, evropská kultura – dál už neumíme zařadit. Snad úkol lidstva ve vesmíru.

02 Tam, kde jde o smysl (smysluplnost), jde o budoucnost. Dnešek má smysl vzhledem k zítřku a pozítří – tedy k budoucnosti; minulost má smysl buď k dnešku (a naší budoucnosti, anebo – relativně a omezeně – k tomu, co pak následovalo a k čemu se lidé v oné minulé přítomnosti mohli vztahovat a vztahovali.

03 Co to vlastně je „smysl“? V nejobecnějším významu toho slova jde o to, že něco „znamená“ víc, než čím vskutku „jest“. To platí např. o symbolu: nějaký tvar, zvuk, pohyb atd. odnáší naši pozornost někam jinam, dál: nésti dál znamená meta-feroin: METAFORA. Zde musíme ovšem rozlišit, je-li metaforičnost výsledkem úmluvy anebo je-li přímo „ve věci“.

04 Názorným příkladem tu může být jazyk. Můžeme vytvořit tu a tam nové slovo, tj. neologismus. Ale to se buď ujme anebo nikoliv (Jaspers: periechontologie). I když se slovo ujme, nabývá často původně neplánovaných významů – posun ve významech najdeme i u zavedených termínů. A dokonce i u neologismů zjistíme, že nejsou zcela libovolné, ale pokoušejí se zůstat v dobrých vztazích k jazyku (být v duchu jazyka). Navíc se nikdy o významu slov nejednalo a nehlasovalo – nejde tedy v pravém slova smyslu o úmluvu.

05 Jazyk se ovšem sám o sobě vyznačuje metaforičností v tom smyslu, že jím vypovídáme o věcech. Specifickým znakem jazyka ovšem je, že se může ve výpovědích vztahovat také sám k sobě: pomocí jazyka můžeme vypovídat o jazyku. To se zdá být cosi velmi důležitého: můžeme a dokonce musíme rozlišit dvě oblasti smyslu (plnosti): první, která ještě nedovoluje (neumožňuje) tento vztah k sobě, a druhou, která jej umožňuje.

90/102

06 Chtěl bych nyní položit otázku, zda dějinnost sama je schopna se k sobě vztahovat podobně jako jazyk nebo myšlení. Otázka může znít nejasně, protože skrývá v sobě konfuzi. Předpokladem dějin a dějinnosti je jednak jazyk (kde jazyk ještě nebyl vytvořen nebo ustaven, tam nejsou dějiny možné), jednak myšlení (kde lidé ještě nezačali myslet, tam také nejsou dějiny možné).

07 Abychom si otázku upřesnili a vyjasnili, zůstaňme na chvíli u myšlení, a to u filosofie. Víme, že filosofie se může zabývat čímkoliv. Předpokládejme tedy, že to, co nyní děláme, je uvažování, které nějak náleží do filosofie dějin. Sama filosofie ovšem má své dějiny a ani nemůže dost dobře začínat vždy znovu, ale jen pracovat tak, že navazuje na svou minulost, na dřívější filosofy. A to platí zase i pro filosofii dějin, takže si můžeme zvolit jako téma svých úvah a svých výzkumů dějiny filosofování o dějinách, tedy dějiny filosofie dějin.

08 Můžeme však jít také opačně, totiž vyjít od filosofování zaměřeného na něco jiného než na dějiny. Pak můžeme mluvit o dějinách filosofie, a filosofie se může potom zase vrátit k dějinám filosofie, aby si za téma vybrala filosofii specifického dílu dějin, totiž dějin filosofie – pak tu máme filosofii dějin filosofie.

09 Filosofie je ovšem – alespoň zde – chápána jako reflexe. A protože vykládání dějin filosofie (a dějiny musí být vždy vykládány, vypravovány) je aktivita, můžeme tuto aktivitu podrobit filosofické reflexi. Na rozdíl od tohoto případu, který je jednoduchý, máme v onom prvním případě před sebou oříšek: jak se mohou dějiny vztahovat k čemukoliv? A mohou opravdu? Existuje něco jako dějiny dějin? (Což nesmíme zaměňovat s jiným problémem, totiž zda je možná historie historií!)

10 Když se tážeme po smyslu dějinné události, nemáme na mysli ani nic subjektivního, co by bylo vnášeno do dějin teprve historií (vypravováním), ale ani pouhé širší kontexty a souvislosti, jak se tomu obvykle rozumí. V přísném vymezení má jen taková dějinná událost smysl, která nám něco říká, která nás oslovuje, resp. která nám nějaké oslovení zprostředkuje, která k němu odkazuje. Smysl dějinné události je tedy v tom, že na nějaký (jiný) smysl poukazuje (většinou budoucí, ještě nejsoucí).

90/103

Příprava na Úv. do ffie (2+1): Dějiny jako místo transc.

01 Rozlišili jsme transeuntní charakter událostního dění od transgresivní povahy akce. Dějiny jsou místem dalšího, vyššího „přesahu“, totiž transcendentní povahy dějinné akce. To je třeba blíže vyšetřit.

02 Do dějin, jak řečeno, může být lidskou reakcí zataženo leccos. Proto ani každá akce lidská není zdaleka akcí dějinnou, tj. dějinnotvornou. Je možno žít v dějinách, a tedy se i adaptovat na dějiny a dějinnost, a přesto nebýt dějinnotvornou bytostí. Proto se musíme tázat, jak poznáme, kdy je nějaká akce či aktivita opravdu čímsi nejen dějinným (do dějin zataženým), nýbrž dějinnotvorným, tj. dějiny v jejich dějinnosti zakládajícím a nesoucím.

03 Řekli jsme, že dějinná bytost je schopna se vztahovat jak k budoucnosti, tak k minulosti, tj. že novým, vše dosavadní překonávajícím způsobem rozšiřuje svou přítomnost. Přitom jsme si připomínali, že za vztah k budoucnosti budeme považovat jen vztah k tzv. pravé budoucnosti, tedy k tomu, co tu ještě nebylo a co přichází jako něco nového, co na nás útočí a vyžaduje naši službu, asistenci.

04 Problém není v příchodu nového, ale v jeho rozpoznání. Pro přípravu je nezbytné být orientován v přítomnosti a minulosti. Platí, že kdo nerozumí své současnosti, nemůže chápat, o čem šlo v minulosti. Ale platí i



naopak, že díky poznání minulosti lépe chápeme i svou přítomnost. Toto „lépe“ představuje Rubicon: za ním teprve začínají dějiny.

05 „Lépe“ chápat současnost znamená právě chápat ji dějinně, tedy v kontextu dějin. Ovšem být otevřen vůči dějinám znamená udělat druhý krok směrem k otevřenosti světa (prvním krokem byl vstup do jazyka a tím vstup do světa řeči, LOGU). Tak, jako se dítě stává člověkem teprve po biologickém narození, tedy jakýmsi druhým narozením do světa řeči, je zapotřebí ještě dalšího kroku do světa dějin.

06 Tak jako vstup do světa řeči je spjat se vztahem k jazyku, tak vztah k dějinám je jen druhotnou nezbytností ve chvíli, kdy člověk zakládá svou otevřenost vůči tomu, bez čeho dějiny nejsou dějinami, tj. bez čeho nemají smysl. (A dějiny buď mají smysl, nebo nejsou dějinami.)

07 Dějiny mají smysl, protože v nich vítězí pravda. (Heslo.) Pravda ovšem v neřeckém smyslu, tedy pravda = víra.

90/104

23. XI.

Poznámky ad „Charta evropské kultury“

a) situace, její novost: integrace západní Evropy na jedné straně, pronikavé proměny s nejasnou perspektivou na straně druhé

b) nikdy dosud nebyla Evropa jednotná, ale po nejrůznějších stránkách vykazuje pluralitu

☑ zároveň však v celých dosavadních dějinách Evropy jsou charakteristické opakující se pokusy o její sjednocení, a to zase velmi různé chápání

☑ rozhodující bude idea budoucí Evropy; nelze očekávat, že jakékoliv vnější sjednocování (ekonomické, vědecko-technické, finanční, politické atd.) bude s to dovést Evropany k tomu, aby dostáli normám, jež byly už jednou pochopeny a zformulovány

d) Jedním z nejvýznamnějších pojítek Evropanů bylo v minulosti křesťanství a zejména jeho myšlenková kultura. Celý myšlenkový vývoj evropského lidstva je však založen na – přinejmenším – dvojí tradici.

e) Bezprostředně navazuje křesťanství na staré židovství, zvláště pak na proročskou tradici. S touto tradicí je spojen nový vztah k budoucnosti (víra, naděje), vynález antiarchetypů a ustavení dějinné aktivity a orientace.

f) Při setkání a střetech s helenismem museli už židé a později i křesťané podstoupit konfrontaci s řeckým způsobem myšlení, které je založeno na vynálezu pojmů a pojmového myšlení. Způsob hebrejského myšlení byl vystaven tomuto tlaku a této výzvě už také proto, že jak židovské, tak první křesťanské diaspory po celém Středomoří se začaly šířit nejen mezi nejnižšími společenskými vrstvami, ale také ve vrstvách vyšších.

g) Křesťané, křesť. myslitelé našli právě proti znovu se šířícím filosofickým mýtům, zejména proti gnózi, nejlepší prostředek obrany v recepci zprvu Platóna (a stoické filosofie), později v recepci Aristotela.

h) Díky tomu se ubránili proti novým vlnám mýtu a syketistické religiozity, ale zároveň upadli nadlouho do jakéhosi „babilonského zajetí“ řecké metafyziky. Ta však už dnes ztratila svou nosnost a je nadále neudržitelná. Proto se znovu hlásí k slovu stále živá, a jak se zdá i nosná tradice myšlení hebrejského, byť jen v jakýchsi „semenech“ a zárodcích, neboť více nezbylo.

90/105

Příprava na 3-4 relace v rozhlas. vysílání (nábož. – Zajíc)

„Duchovní kořeny českého národa a dnešní podoba“

A.1 úvod: křesťanství jako dialog a polemika řecké a izraelské tradice

2 snad nejvýznamnější myšlenka v celých našich dějinách: pojetí pravdy (citovat Patočku)

3 dějiny hesla „Pravda vítězí“ a jeho myšlenkový dosah

4 řídí se pravda tím, co jest, anebo se jsoucí řídí pravdou? Vítězí pravda není jsoucnem, adventivnost

B.1 Co to je situace a lidská situovanost? Čtyři složky každé situace: subjekt, předmětná skutečnost, aktivita, budoucnost (nepředmětná skutečnost)

2 „To čtvrté“ jako „to pravé“. Rádl: co jest a co má být. Primárně nejde o mravní stránku, neboť i morálka je něco „jsoucího“. Co jest a co není. Viditelné a neviditelné. (Pes. – Živé bytosti.)

3 Starý Izrael a objev budoucnosti. Budoucnost jako zázrak: po každé minutě, hodině, dnu přichází nový. Tento svět, celý vesmír je možný jen díky tomu, že přichází budoucnost.

4 Vztah člověka k budoucnosti: nepravý (falešný) a pravý. Pravá a nepravá budoucnost. Nakloněnost k činu (Rádl). Budoucnost jako doména statečných.

C.1 Člověk je bytost omezená, a ne vždy může udělat, co je zapotřebí a co by rád. Víra jako nakloněnost k aktivitě má jistý sklon ke křečovitosti: všechno chce sama udělat (přenášet hory). Je však doopravdy spolehnutím na přicházející budoucnost.

2 Toto spolehnutí je možné i tam, kde už sám nemohu. Tzv. „ostatky“: ti druzí. Povaha naděje: spolehnutí, že to všechno nestojí na mně. Odpočinek víry.

3 Jak víra, tak naděje má zaslíbení, že roste i z nepatrných začátků. Obojí „ven vyhání bázeň“: neboj se! To platí nejenom pro nás, ale i pro naše bližní. Na nás pak záleží, aby to přednostně platilo pro ty slabé, chudé, v nevýhodném postavení. My jsme jim „těmi druhými“, tj. bližními, v jejich „situovanosti“ – jako opora. To pak znamená „láska“.

**dále viz 90/171 nn.**

90/106

Příprava na Hradec Král., 26.11.90 – Ffie a politika

01 První pohled: k čemu by mohla být ffie dobrá ke zkvalitnění našeho politického života? Takto postavenou otázku může ffie akceptovat jen zčásti. Ffie jistě má být a je své obci užitečná, ale otázkou je, kdo může a má o povaze této užitečnosti rozhodovat?

02 Filosofie nemůže uznat žádný samozřejmý a původní nárok obce, jak on má filosofovat a jak má sloužit obci. To není proto, že by si filosofie sama dělala nějaké nároky vůči obci, ale vyplývá to ze samotné bytostné povahy filosofie.

03 Ffie neodmítá nároky ani službu, ale podrobuje je vždycky svému přezkoumání: filosof má svůj rozum a své svědomí (viz Hus). Co to vlastně je filosofie? Nejstarší tradice sebepochopení ffie: Pythagoras, literárně nejstarší Platón (resp. Sókratés).

04 H. Broch a tzv. imitační systém. Ffie vznikla ve starém Řecku (v polovině 1. tisíciletí před Kr.) – a velmi rychle musela začít se zápasem proti nefilosofii: odborničení a sofistice. Filosof nade vše miluje moudrost, resp. pravdu – ale zároveň ví, že ji nemá, že ji nevládní.

05 Ffie je reflexe (kritická, principiální, systematická). Její kritičnost je obrácena všemi směry, tedy také k ní samotné. Zároveň je ffie charakterizována svým vztahem k celku vůbec a k jednotlivým celkům (pravým i nepravým). Zásadně se může zabývat čímkoliv.

06 Ve vztahu k politice musí ffie stát na stanovisku, že politika není vše a že v sebe nezahrnuje celý život člověka: život státní a politický je jen skrovnější částí života duchovního (Masaryk). Zároveň však je politice blízká alespoň v tom, že také politik nesmí být odborník, ale musí se vztahovat k obci jako k celku. (Polit. strana musí mít celkový program, jinak je to jen nátlaková skupina.)

07 Ffie má v historii dost špatné zkušenosti s politiky i s politikou (zejména s vládci). Často si však sama byla nepřízní ze strany obce a politiků vinna. Příklad za jiné: Sókratés. Na soudu provokoval: sám se charakterizoval jako střechek, který nedovolí velkému a ušlechtilému koni–obci, aby v nehybnosti prospal zbytek života – a vidí v tom přímo božské poslání (dokladem je chudoba).

90/107

25. XI.

08 Proč tomu tak je? Ukažme si, jaký přístup k politice je pro ffii možný. Jestliže ffie nade vše miluje pravdu a touží po ní, odevzdává se jí a nechává ji samotnou vládnout, není to její soukromá záležitost. Vláda pravdy se

nevztahuje jen na fii, ale na vše vůbec. Ffie neměří pravdou jen sebe, ale všechno – navíc pravda není „měřítko“, které by filosof měl v ruce.

09 O filosofování jako o milování pravdy (FILALÉTHEIN) mluvil již Platón. Ale tam šlo o jiné pojetí pravdy. ALÉTHEIA znamená přesně přeloženo neskrytost. Právě v tomto bodě však je třeba filosofické METANOIA. Řecká tradice nechává pravdu, aby se spravovala tím, co jest a jaké to jest: pravda se řídí jsoucím. (Patočka, Kacíř. eseje, s. 108: „Pravé, vlastní bytí spočívá však v tom, že jsme s to vše, co jest, nechávat být tak, že jest a jak jest...“)

10 K největším českým myslitelským tradicím však náleží recepce neřeckého pojetí pravdy – 3. Ezdráš, kap. 4 a 5. Pravda je mocnější než cokoliv, „vincit super omnia“. Pravda se tu neřídí podle toho, co jest, ale naopak jsoucí se má spravovat pravdou, má-li to být právě jsoucí. Pravost jsoucího je tedy závislá na pravdě, na „tom pravém“. To je skutečný smysl prezidentského hesla.

11 Filosofie se tedy ve vztahu k politice bude vždycky tázat po „tom pravém“ a bude „tím pravým“ měřit skutečnou politiku i živé politiky. A prvním krokem filosofa v tomto směru bude posouzení, zda je společnost dostatečně otevřená vůči pravdě a zda tedy umožňuje, aby její členové založili svůj život na milování pravdy. Patočka po válce v přednáškách o Sókratovi: mohou-li v té společnosti žít a myslit filosofové.

12 V Janově evangeliu: Jan Křtitel pochopený jako slovo, svědčící o Světle – sám však nebyl tím Světlem. Rozlišení zcela odpovídá rozdílu mezi LOGEM–Slovem a mezi Pravdou, tj. „pravým Světlem“ (v. 9). Zároveň se tam dozvídáme, že lidé milují více tmu nežli Světlo, „nebo skutkové jejich byli zlí“.

13 Svět člověka je společnost, POLIS. Jaká společnost je nejspíše ve svém uspořádání otevřena vůči pravdě a jejímu světlu, v němž se pak má ocitnout všechno vůbec? Je to společnost, která si neosobuje právo vládnout nad pravdou ani nad láskou k pravdě, tedy nad filosofií. Tedy společnost, kde se také nehlasuje o pravdě (meze demokracie): společnost dialogu.

90/108

Příprava na 27.11.90 – AVU: Nepředmětnost a povaha symbolu

01 Řecký vynález pojmů měl zvláštní rys, který ovlivnil celý dosavadní vývoj evropské filosofie. Tento rys zůstal dlouho nereflexován a tedy skryt. To, o čem Heidegger mluví jako o zapomenutí na bytí (Seinsvergessenheit) má samo ještě hlubší původ a širší dosah.

02 Vlastním objevitelem onoho zvláštního rysu řecké pojmovosti se stal v našem století Edm. Husserl, ale zdá se, že si svého odhalení nebyl plně vědom. Počátky můžeme vidět už u Bolzana, zvláště pak u Brentana, kde se setkáváme s oživením termínu „intencionalita“ v návazání na scholastiku.

03 Husserl je žákem Brentanovým a v *Log. Unters.* podrobuje analýze a kritice jeho pojetí intencionálního objektu, který Br. chápe jako imanentní aktu vědomí (myšlení). Proti tomu dokazuje Husserl přesvědčivě, že int. objekt nemůže být ani složkou, ani součástí intencionálního aktu. Příklad: myšlenkový akt je vždy jedinečný a neopakovatelný, ale přesto se mohou takto různé akty vztahovat (odnášet, mínit) k témuž rovnost. trojúhelníku, a to s naprostou přesností.

04 Husserl sám opustil toto vyhraněné stanovisko a v *Karteziánských meditacích* se opět vrací k terminologii Brentanově. Proto nepůjdeme tak docela jeho cestou, ale najdeme si vlastní. Svůj postup založíme na přesném odlišení pojmu od intencionálního objektu; a místo „objekt“ budeme užívat českého termínu „předmět“ (odlišující se od německého překladu Gegenstand).

05 Podstata věci spočívá v tom, že intencionalita je složitějším fenoménem, než se obvykle soudí. Také pes se nějak vztahuje ke svému pánovi nebo k hozenému míči apod. Vynálezem pojmů však vstupuje mezi intencionální akt vědomí či myšlení a mezi skutečnost, k níž onen akt směřuje, další mezičlen, dokonce jakési dvojče, totiž dvojice pojem – int. předmět. Tak je upevněn odstup mezi věcí a myšlením, které se k věci vztahuje.

06 Nejlépe se celá věc demonstruje na geometrii, ale platí obecně. Při rozměřování např. pozemků si může člověk ustanovit něco takového jako pravý úhel, resp. R-trojúhelník. Prakticky to uměli v Egyptě, ale mínit trojúhelník začali – jako model – teprve Řekové. V čem to spočívá?

90/109

07 Každé měření a rozměrování je jen přibližné, tj. je zatíženo chybami. Naproti tomu myšlenkový model můžeme mínit v naprosté a vždycky totožné přesnosti. Proto se staří Řekové domnívali, že smyslové poznání nám neukazuje pravou skutečnost, tu že musíme „nahlížet“ jen rozumově. Na základě smyslů je možné jen mínění, kdežto opravdové poznání je přístupné jen rozumu.

08 To byl zajisté omyl, ale omyl velmi produktivní. Celá novodobá věda, zejména přírodní, je založena na tomto omylu. Není to tedy jen nějaký obyčejný omyl: evropské myšlení mohlo budovat na tomto omylu jako na základě jenom proto, že v tom bylo jakési „jádro“, něco oprávněného.

09 Skutečnost musí mít nějakou stránku, jiný soubor vlastností, které lze oprávněně modelovat oním řeckým způsobem. Musíme si však být vědomi toho, že skutečnost a její myšlenkový model jsou dvě různé věci, a potom také toho, že zatím nevíme, zda právě ona stránka skutečnosti je ta nejvýznamnější.

10 Budeme mluvit o předmětné a nepředmětné stránce. Onen řecký typ pojmovosti je velmi vhodný pro vyšetřování a myšlenkové zvládnutí stránky předmětné. Naproti tomu mu naprosto uniká druhá stránka, totiž nepředmětná. Musíme tedy zkoumat, která z oněch dvou stránek je důležitější a jakým způsobem – jiným než řeckým – můžeme pojmově mínit onu nepředmětnou stránku.

11 Naším hlavním problémem tedy bude možnost alternativního myšlení, myšlenkového přístupu ke skutečnosti nepředmětné, resp. k nepředmětné stránce skutečnosti konkrétní. To nám zároveň umožní lépe pochopit, co jsme vlastně doopravdy dělali, kdy jsme mysleli jen předmětně.

12 Myšlení má z podstaty věci intencionální charakter. Chybou Husserlovou bylo, že uvažoval jen jeden druh intencí, totiž intence předmětné. Naše myšlení však má především intence nepředmětné, zatímco předmětné jsou jen jedním druhem. To je významné pro umělce, neboť právě oni pracují hlavně s intencemi nepředmětnými.

13 V každodenním životě umíme s nepředmětnými intencemi zacházet a rozumíme i druhým, jak s nimi zacházejí. (Příklad: teploměr.) Lze to říci také tak: když něco říkáme, je pro porozumění zásadně důležité, co (specificky) neříkáme.

90/110

27. XI.

14 Totéž však platí při myšlení, jen naše kontrola je nesnadnější: kdykoliv něco myslíme (míníme), je zásadně důležité, co zároveň nemyslíme a nemíníme. K myšlení tedy vždycky náleží jakési zvláštní, velmi důležité nemyšlení a k myšlenému náleží obdobně vždycky i nějaké důležité nemyšlené.

15 A teď musíme vědomě udělat důležitý, velice důležitý krok: ono nemyšlení musíme zahrnout pod myšlení a ono nemyšlené musíme zahrnout pod myšlené. Jinak řečeno: musíme pronikavě rozšířit rozsah pojmu myšlení i myšleného – ale musíme to nadále vést v patrnosti, nesmíme na to zapomínat.

16 Jaké jsou potom možnosti myšlenkově se vztáhnout k nepředmětné skutečnosti? Pochopitelně spočívají v tom, že se přestaneme pokoušet ji modelovat pomocí intencionálních předmětů. Musíme se naopak naučit co nejpřesněji pracovat s předmětnými intencemi.

17 Pro filosofii to vůbec neznamená vzdát se pojmovosti a vši oné preciznosti, která je s pojmy spojená, ale přestat se omezovat na řeckou pojmovost, která modeluje jen předměty. To nebude pro filosofii ovšem nikterak snadné.

18 Je na tom umění lépe? Domnívám se, že ano. Filosofie se právě v této věci může od umění a umělců učit. Umění vzniklo, bylo založeno právě na tom, že se člověk vztahoval z vnitřní nutnosti k tomu, co na skutečnosti není předmětné. I tam, kde zobrazoval předmětnou stránku skutečnosti, činil tak proto, že ho oslovovala, a on napodoboval skutečnost nikoliv kvůli ní, nýbrž pro to oslovení, resp. pro to oslovující.

19 Jaspers mluví o „šifrách“, kterých musí užívat filosof, když chce něco říci o tom, o čem předmětně nic říci nelze. Wittgensteinova chyba: o čem nic nelze říci, o tom je třeba mlčet. Nikoliv: o tom je třeba něco říci nepředmětně. Malý princ ví, že není nejdůležitější to, co je vidět (beránek v bedně), ale to, co vidět není.

20 Často je řeč o „symbolech“. Řecky *symbolon* je znamení, a to především shodné, známka, stopa. Symbol může sice být služebným nástrojem, ale není pomocí: je to náhražka. Obliba v symbolech sice naznačuje něco, ale náprava je pomocí symbolů nemožná. Jediná perspektiva je ve změně celého myšlení, ne ve změně symbolů. I v umění jsou symboly čímsi cizím, vnějším – často šlo o hříčky.

90/111

Příprava na 28. 11. 90 – Úvod do ffie (1+1) – Smysl a budouc.

01 Uvažovali jsme minule o smyslu té dvojí možnosti, jak spolu souvisí ffie a dějiny: 1) dějiny filosofie dějin, 2) filosofie dějin filosofie. Rozvažme to důkladněji.

02 Chceme-li psát dějiny (historii) matematiky, nemůžeme být neznalí matematiky. Chceme-li psát historii ffie, musíme mít ffické vzdělání. Ve ffii však nejde jen o vědomosti, vlastně vůbec nejde na prvním místě o vědomosti a poznatky, nýbrž o způsob myšlení. Psát historii ffie může pouze někdo, kdo zaujal k minulým filosofům určité stanovisko, tedy kdo sám je filosof.

03 Zúžíme-li předmět historického zájmu z filosofie obecně jen na jeden obor, totiž na ffii dějin, situace se nikterak nezmění: také v tomto případě může historii filos. dějin psát pouze filosof, a to takový, kdo má své určité pojetí dějin i ffie dějin.

04 V obou těchto případech vyvozujeme nutnost předběžné filosofické erudice z předmětu historického zájmu: jde na jedné straně o historii filosofie, na druhé pak o historii filosofie dějin. Ale jak se to má s historií obecně?

05 Naše teze: rozdíl mezi pouhým kronikařením a mezi historií, která se zabývá dějinami (nikoliv přírodou atd.) je založen na určitém filosofickém nebo alespoň protofilosofickém přístupu k dějinám.

06 Dějiny samy jsou založeny na proměně životního i myšlenkového vztahu k budoucnosti, přítomnosti a minulosti. A právě onen myšlenkový vztah je tu rozhodující, neboť bez něho by nemohlo dojít ani k proměně životního vztahu. Bylo jen otázkou času, kdy tato METANOIA ve vztahu k dějům, jejímž důsledkem je vznik dějin v jejich dějinnosti, musela být podrobena ne-li reflexi, tedy protoreflexi.

07 A z této situace došlo k intervenci pojmovosti řeckého původu. To na jedné straně umožnilo začít pracovat s velmi účinnými prostředky reflexe, ale na druhé straně naprosto zatemnilo vlastní povahu oné metanoia a také povahu dějinnosti a dějin. Především byla znovu zatemněna důležitost vztahu člověka k budoucnosti a k novému.

08 Fakticky došlo k proměně vztahu evropského člověka k budoucnosti a k dějinám, ale k dispozici byla

90/112

pouze zcela neadekvátní reflexe této nové orientace. Musely přejít věky, než ona nová životní orientace si prosadila také novou orientaci v myšlení. Dnes žijeme v době, kdy se ono staré, nedějinné myšlení už zcela jednoznačně diskvalifikovalo, ale stále ještě v reliktech přežívá jako předsudek (-dky) nebo ideologizovaně jako pseudovědeckost.

09 Hlavním nebo alespoň nejnápadnějším rysem oné pseudovědeckosti je na dějiny aplikovaná myšlenka kauzality, která je řeckého původu. Přítomnost je chápána jako výsledek a následek kauzálního působení minulých dějů: minulost určuje přítomnost, přítomnost určuje budoucnost. Otázka „smyslu“ dějů je redukována na otázku znalosti celého komplexu příčin a okolností – tím je samo pochopení „smyslu“ vadné.

10 Naše kritika je založena především na jiném pojetí časovosti a času. Plynutí času nepovažujeme za samozřejmé, ale tážeme se, odkud se čas bere, kde je jeho zdroj. A sám pohyb času a jeho směr tu bereme za základ: čas přichází z budoucnosti, stává se přítomností a přechází v minulost: to je jeho směr. Proto nemůžeme zdroj a zřídlo času hledat v minulosti.

11 Za druhé: připustíme-li, že neplatí, že nic nového pod sluncem, ale že se stávají věci, které dosud nikdy nebyly, musíme připustit, že onen čas, který přichází, tedy budoucnost, není prázdnotou, ale že s ním přicházejí právě ony momenty novosti, nového. A protože jsme si ukázali, že METANOIA, která proměňuje praktický i myšlenkový přístup člověka k budoucnosti, je spjata s nadějným očekáváním, je zřejmé, že toto očekávání se týká právě onoho přicházejícího „nového“.

12 Také smysl je něco, co přichází (tedy nevyplývá z toho, co předcházelo, nýbrž teprve v souvislosti s novým dostává minulost smysl): přichází jako výzva, na kterou je třeba reagovat. Smysl minulého je založen na reakci následujícího, a smysl reakce na minulé je založen na smyslu reakce na přicházející výzvu.

13 To, že se něco děje nebo že se to stalo, neznamena ještě nikterak, že to má smysl. Proto smysl každé dějinné události přesahuje její danost, faktičnost. Ani to nejsme my, kdo událostem dávají nebo jen přikládají smysl: naše účast na událostech a reakce na ně samy mají smysl jenom potud, pokud zároveň reagují na oslovující výzvy, které z budoucnosti přicházejí (osobně k nám).

90/113

Příprava na Fil. antropologii 28.11.90 – Démonično a askeze

01 Před 22 lety vyšel Schelerův spisek „Místo člověka v kosmu“ (v překl. A. Jaurisové) – Patočka jej opatřil rozsáhlou úvodní studií, kde vyhroceně poukázal na vehemenci, s níž (dále viz Tvář III, č. 2, s. 59).

02 O několik let později píše Patočka své Kacířské eseje (1974-5), kde mluví o tom, co to je „tím pravým“ životem a v čem spočívá rozdíl (distinkce) mezi pravým a nepravým (107-8). Pod vlivem Heideggera chápe to pravé tam, kde „vše co jest“, necháváme „být tak že jest a jak jest“.

03 Vedle této distinkce uvádí však ještě druhou, totiž rozdíl mezi všedním, profánním a svátečním. Zatímco ve vztahu k „pravému“ musí člověk svůj život konat, nést (107), jinak si situaci ulehčuje a utíká před ní, v tomto druhém případě to vypadá jinak.

04 Patočka to líčí tak, že „jsme strženi“ něčím silnějším, „než je naše svobodná možnost, naše zodpovědnost“, a toto silnější se zdá pronikat do života a dávat mu smysl, který mu jinak je neznámý. Jde to podle jeho slov o dimenze „démonična a vášně“ (108).

05 V Schelerovi nacházíme jistou analogii tam, kde mluví o „prvotně bezmocném duchu a prvotně démonickém, tj. vůči všem duchovním ideám a hodnotám slepém puzení“. Scheler tedy staví proti sobě život a ducha, které na sebe jsou vázány, ale které se také navzájem vymezují. Jen život je schopen ducha uvést v činnost, ale jen duch je s to život „ideovat“ a zduchovnit.

06 U Schelera dochází ve světovém procesu k sílení a oživení ducha, ale zároveň k ideaci a zduchovnění původně vůči všemu vyššímu slepého puzení. A to je právě spjato s askezí: „Člověk je ta živá bytost, která se může mocí svého ducha chovat ke svému životu, jenž ji mocně prostupuje, principiálně asketicky,“ je to bytost, která umí říci „ne“ „asketa života“, věčně protestující proti každé pouhé skutečnosti. (80)

07 Patočka naproti tomu zdůrazňuje, že démonická, orgiastická dimenze je jinou, odlišnou opozicí vůči každodennosti, vůči profanitě, a identifikuje ji se sakralitou. Rozdíl oproti Schelerovi spočívá v tom, že uvedení sakrality (v Patočkově pojetí, tj. démonična, démonie) do vztahu k odpovědnosti (tedy do vztahu k distinkci pravé – nepravé) je chápáno historicky jako náboženství.

90/114

08 Zvláštní ovšem je na Patočkově pojetí, že náboženství vidí jako jediný typ, možná dokonce jediný možný typ překonávání sakrálně jakožto démonie, přinejmenším však jako jediný „výslovný“ typ. A ukazuje, že jde o dvojí možnou cestu: buď je odpovědnost integrována do sakrality, nebo naopak je sakralita regulována odpovědností.

09 To nám pak vrhá jasnější světlo na ostrý Patočkův odsudek „zužující, životoklešťující“ „protestantské askezi“, která moderního člověka připravila o všechnu mízu života atd. (o přístup k tajemství věcí, o proniknutí k jsoucímu jádru přírodních realit i druhých bytostí, dokonce do vlastního jádra sebe sama). Sakralita regulovaná odpovědností je tedy ona askeze, proti které Pat. nachází tak zastrašující slova 6-7 let před Kacíř. eseji.

10 Zná se nám, že základním opomenutím je uvedení démonie (tedy podle Patočky: démonična a vášně) do vztahu k LOGU, ke slovu, tj. k řeči a k jazyku. Instinkt se sám sebou, svou vlastní mocí nezmění ve vášně ani v démonii, dokud se nemůže opřít o slovo, o LOGOS. To náleží k podstatě LOGU, že se v něm může (a skrze něj) uplatňovat nejen pravda, ale také lež, nejen to pravé, ale také to nepravé.

11 Vášně je bytostně lidská, protože jí může propadnout jenom bytost, pobývající ve světě řeči, LOGU. Jen LOGOS může životní puzení proměnit ve vášně. Proto Patočkova analýza stojí na omylu: tzv. sakralita v jeho

smyslu, totiž vášně a démonie, nemusí být teprve ex post uváděna do vztahu k odpovědnosti, tedy „k oblasti lidské pravosti a pravdy“ (110 – proč však „lidské“?), ale od počátku je světu a soudu pravosti a pravdy vystavena.

12 Démonická, orgiastická sakralita není ničím prostě živočišným přírodně životním, co by mohlo a muselo být dodatečně „regulováno“, ale není ani ničím takovým, co by samo v sobě bylo schopno do sebe integrovat odpovědnost před tím pravým. Obojí předpoklad stojí na předsudku, že nikoliv pouze přírodní, přirozený život, ale dokonce i životní démonie jsou původně čímsi mimo dobro a zlo, mimo pravé a nepravé.

13 Ve skutečnosti už sama proměna přírodního v démonické znamená výzvu pro člověka, aby řekl „ne“, aby se stal asketou života, řečeno se Schelerem. Askeze neznamená regulaci démonična a orgiastičnosti, nýbrž jejich odmítnutí. Askeze není tedy jen metoda, ale celá životní orientace. Je to život po METANOIA.

90/115

Příprava na Úvod do ffe (2+1): 29.11.90 – Transc. a otevřenost světa

01 To, co se v dějinách vskutku dějinného děje, je překračování ve smyslu transcendence. Myšlenka pokroku znamená ve svém ‚moderním‘ chápání devalvací dějin a jejich dějinnosti: progressus = transgressus.

02 Transcendence musí být podnikána vždy znovu, ale nemůže být opakována. Opakované transcendence totiž přestává být transcendencí. Proto je transcendování tak úzce spjaté s osobností člověka a přesně řečeno s personalizací.

03 Pouze v transcendování je člověk schopen vstoupit do světa řeči a stát se jeho obyvatelem. A pouze v transcendenci je člověk schopen prolomit meze svého osvětlení a otevřít se vstřícně otevřenému světu. A pouze na základě transcendování se člověk může stávat z neznalého znalým, z nevědomého uvědoměným.

04 Poznání a vědění není pouhá obeznámenost, kterou disponují i zvířata, ryby a ptáci. Vynález pojmů a pojmovosti umožňují transcendenci zvláštního typu: vztah k myšlenkovým modelům. Ve všech těchto případech znamená transcendování vždy nějaký nový podnik, i když jeho cílem může být „totéž“.

05 Shrňme to podstatné, k čemu jsme dosud dospěli. Ukázali jsme si, že tradiční představa (myšlenka) tzv. jsoucna o sobě je v základu vádná, že povaha světa je fenomenální. To zároveň znamená, že každá „skutečnost“ je mnohoznačná, neboť je taková, jak na ni jiné skutečnosti reagují.

06 Má-li mít poznání a vědění nějaký opravdový smysl, musí své opodstatnění hledat jinde než ve víře či v předsudku o „věci o sobě“. Žádná skutečnost není taková, jaká „jest“, nýbrž jak „se děje“, a to znamená nikoliv, jak se děje sama v sobě, nýbrž jak se ukazuje a vyjevuje ve vztahu k „tomu pravému“, tedy k pravdě.

07 Pravda je ovšem v bytostném vztahu k dějinám: to, jak se skutečnosti vyjevují v pravém světle, tj. jak ukazují svou pravou tvářnost, pravou povahu, je dějinná záležitost. Proto pravé, pravdivé poznání nemůže být založeno na smyslech ani ze smyslového „poznání“ odvozeno.

08 Proto trváme na tom, že obeznámenost není ještě poznáním. Řecký myšlenkový přístup je pro dosavadní evropskou tradici směrodatný, ale postrádá vědomí dějinnosti a

90/116

také časovosti. Pojmy jsou vztaženy k intenc. předmětům, které jsou míněny jako mimočasové a mimodějinné.

09 Ukázali jsme si už, jak tradiční chápání jsoucna redukuje jsoucno na jeho jsoucnosti; nejlépe to lze demonstrovat na Zénonovi. Ještě svízelnější je situace při chápání a poznávání takových nepravých jsoucna jako dějinné události. Z jednotlivých dějů nelze poskládat dějiny.

10 Náš přístup se nutně jeví jako podlomení a zpochybnění vědecké objektivity. Stojíme před závažným filosofickým problémem: jak můžeme ve svém poznávání, které je nutně subjektivní, dospět k tomu, jak se věci opravdu mají?

11 Na jeden chybný moment poukázal např. Hegel (Fenom. ducha), když zdůraznil: zbavíme-li poznání subjektivitu, dostaneme zpět nepoznanou věc. Někdy se také argumentuje tím, že nemůžeme slyšet, jak věc zní bez poslouchání, nemůžeme vědět, jak vypadá bez koukání, jaké je konsistence bez hmatání atd. – nemůžeme „vylézt ze sebe“.

12 Ale to je jen pomocný argument, a spíše zavádějící. Ono to platí vlastně právě naopak: kdybychom nemohli „vylézt“ se své kůže, tj. přesáhnout se, transcendovat, nebylo by poznání vůbec možné, ale zůstali bychom jen u obeznámenosti.

13 Základní metodickou chybou empiristické argumentace je redukce či restrikce předmětů poznávání na tzv. reálie: poznávání (přístup poznání) je tu konstruován, místo aby byl poznáván a analyzován.

14 Ve skutečnosti nám nejsou dány žádné počítky, nýbrž celé věci a dokonce celé věcné souvislosti. Proto je třeba vyjít od nich – odtud Husserlova výzva: zpět k věcem samotným! Ale ty věci – to jsou celé situace, děje, události. Smyslové orgány tu mají sice důležitou, ale okrajovou funkci.

15 Nelze tedy vycházet ze smyslových „dat“ (údajů), ale naopak z celkové obeznámenosti, ze zkušenosti s celými souvislostmi, a to znamená především ze zkušenosti s vlastními (a potom i s cizími) akcemi a aktivitami.

16 Cestou od obeznámenosti ke skutečnému poznání je nám tedy reflexe této obeznámenosti, přesněji reflexe vlastních akcí a aktivit. A předpokladem reflexe je schopnost se překročit (transcendovat), tj. vykročit z uzavřenosti svého osvětí (s obeznámeností) do otevřenosti světa.

90/117

29. XI.

Příprava na 29.11.90 – Ffie a thgie: Víra a její reflexe

01 Došli jsme k pozoruhodnému závěru: víra v pojetí Ježíšově a jeho okolí, ale také v pojetí starších dokumentů hebrejského myšlení je mimomyšlenkovým fenoménem, je záležitostí životní orientace, stylu, atitudy (a jen na tomto základu může a musí mít své důsledky i pro myšlení).

02 Dokonce u Pavla (Žid. 11) je víra chápána jako zdroj a moc vykonávání aktivit, „skutků“, činů, a její počátek je posunut až do času prvních lidí, kteří se narodili na této zemi (Abel; zde je nepochopení a předsudek Pavlův, který víru staví proti vidění – Adam viděl Boha tváří v tvář a tedy nemusel věřit).

03 My se pokusíme posunout víru jako fenomén ještě dál, ještě před prvního člověka, do říše živého – a dokonce do oblasti „před-živého“. Víru chceme chápat jako faktor, který sice není přírodní (není dán FYSEI), ale je účinný i tam – tedy jako kosmický faktor.

04 Proto nemluvíme o vynálezu víry (jen o vynálezu antiarchetypů), nýbrž o objevu víry ve starém Izraeli. Víra je něčím, na čem stojí svět, díky čemu se svět koná, děje. Víra se tak s fenoménem čistě lidského stává fenoménem světodějným.

05 Vzniká nyní otázka, zda takto reinterpretované téma může být akceptováno theologií, zda se může stát společným tématem pro ffii i pro thgii. Zda je v tomto bodě možný rozhovor, dialog, nebo zda se právě toto téma naopak stane „kamenem úrazu“ a zdrojem polemik.

06 Předběžně a prozatímne jsme začali o víře mluvit jako o faktoru. Připomeňme si, že už někteří presokratici měli za to, že vedle ARCHAI, resp. STOICHEÍ (elementů) potřebují nějaké „faktory“ (Empedoklés, Láska a Svár). Jakýmsi ne-li faktorem, tedy organizačním principem (a nikoliv elementem) byl také Hérakleitův LOGOS, ba dokonce i FYSIS.

07 Jen naznačím, že víra má nejen pořádající funkci (jako Láska nebo Svár, nebo jako LOGOS), dokonce ani jen jako vladařské působení, nýbrž má konstitutivní moc. To však náleží do antropologie (a vůbec do otázky konstituce subjektu obecně). Koncepte víry umožňuje pochopit povahu konstituce subjektu (ve vztahu k vlastním akcím a k víře jako přivlastněné akci).

90/118

30. XI.

Příprava na 30.11.90 – Úvod do ffie (Th): „Fraglichkeit“

01 Člověk jako bytost znejistěná: přestal být přírodní bytostí, FYSIS jej už přestala nést a orientovat.

Uvědomoval si bytostné ohrožení, tj. sebe a svou smrtelnost.



- 02 Musel se pokusit najít svůj nový „domov“: vstup do světa řeči – MYTHOS. Archetypy namísto instinktů a akčních systémů. Vědomí organizované myticky – a nevědomí.
- 03 Mýtus ukazoval člověku jeho místo ve světě: proto měl nejen význam pro člověka, ale také smysl. Tento smysl se však začal rozpadat s tím, jak se osamostatňovala a stále víc prosazovala sféra profánního. Náboženství jako poslední stadium období mýtu.
- 04 Profánní svět znamenal ovšem další, nové znejistění člověka. Předvědecké a zejména pak vědecké poznatky zbavovaly člověka jeho výsadního postavení, ale nemohly mu dát jeho původní „přírodní“ jistotu.
- 05 Pascal a postavení člověka mezi dvěma nekonečny. Teilhardova kritika: třetí nekonečno. Entropie a negentropický proud. Zvláštní postavení živého. Člověku se dostává opět místa ve světě – ale takového, které otvírá nové nejistoty (naléhavější).
- 06 Vědomí smrti a smrtelnosti. Gilgameš – velký čin na paměť, aby jméno zůstalo v paměti. Ap. Pavel (Žid. 11,4): Abel dal lepší oběť Bohu svou vírou (svědectví obdržel, „že jest spravedlivý“, tj. pravý); „a skrze tu víru, již umřev, ještě mluví“. Smysl lidského života musí sahat za hranice smrti. Život jako riskantní podnik.
- 07 Transcendence: vztah k celkovějšímu smyslu. Ale právě celek je tím problematickým (Ebeling: „Das primär Fragliche ist das Ganze.“ (II, 35, Wort u. Glaube). Nestačí omezené odpovědi: odpověď na jednotlivé otázky je vždy ohrožena „durch die umgreifende Fraglichkeit des Ganzen“.
- 08 Člověk si ustavičně staví otázky, a to nikoliv nezaujatě (orientované jinam), ale zaujatě: jde mu vždycky také o něho samého. Sám člověk se ocitá „v otázce“. Co to je otázka a tázání?
- 09 Otázky si člověk nevymýšlí, ale ony na něho doléhají. Člověk je vyzýván, aby dal odpověď. Nejde původně o formulace, ale o nepředmětné výzvy a praktické, životní odpovědi. Teynbee: challenge and response.

90/119

Příprava na 30.11.90 – Ffie a thgie (Th): Dnešní krize

- 01 Masaryk a jeho pojetí vědy a vědeckosti: nikoliv v budování teorie, ale teprve v uplatnění a osvědčení v praxi se ukazuje a prokazuje věda.
- 02 Tolik se stále mluví o krizi, že si na jedné straně lidé zvykají na situaci krize, a na druhé straně se objevují hlasy, že o krizi se mluvilo vlastně vždy, ve všech časech.
- 03 Ale krize je skutečná, ať si to lidé uvědomují či ne. Otázkou je, v čem vlastně ta krize spočívá. A tu se ukazuje, že těch situací krize je hned několik. Theologové musí nutně vidět především krizi náboženskou. To, že ji vidí, neznamená ještě, že jí rozumějí.
- 04 Už před lety řekl jednou (14.11.60) G. Ebeling, že ve skutečnosti hlavním problémem theologie v přítomnosti je v tom, že přítomnost theologie se rozešla s přítomností lidstva, tak že se to jeví jako dvojitý prostor, dvojitý čas a dvojitý svět, jež jsou odděleny nepřekročitelnou mezerou (Kluft). A tuto propast je třeba vidět, nemá-li se theolog stát theologickým snílkem.
- 05 Je ovšem zvláštní, že Ebeling mluví o náboženské krizi, o etické krizi, o krizi jazyka (inflace slov atd.), o krizi porozumění a důvěry (Verständigungs-, Vertrauenskrise), o krizi svědomí – ale nemluví o krizi myšlenkové (W+G II, 60-64).
- 06 Právě zde musí filosofie dodat: žijeme v době obrovské krize myšlení, kdy se rozpadá tradice řecké pojmovosti a kdy nám chybí nový začátek. To není ovšem záležitostí jen filosofickou, neboť myšlení má stále větší důležitost ve všech oblastech lidského života. A tedy také v theologii. Krize thgie je také krizí myšlení.
- 07 Thgie má dvě možnosti: zabývat se víc než dosud svým myšlením (Gogarten: to nepatří k hlavním tématům thgie) a myšlením vůbec, anebo to sice přenechat ffii, ale pak jen v náležitě a opodstatněné důvěře.
- 08 Za jakých podmínek může mít theolog důvěru ve filosofickou „rekonstrukci“ (Dewey)? Zkušenost s prací s neadekvátní ffii (řeckou): babylonské zajetí. Je možná adekvátní (-ější)?
- 09 JLH: vybudovat reformační ffii. Je možná křesť. ffie? Bude thgie při tom, až se bude budovat (zakládat) nové ffické myšlení? Potřeba ffů s porozuměním – ale také thgů s porozuměním pro situaci i pro ffii.

90/120

### *Reflexe víry ve Starém zákoně – Souhrn*

Evropské myšlení je charakteristické tím, že umožňuje poměrně přesné rozlišování nejméně tří rovin reflexe: ten, kdo ví např. něco o koních, také ví, že něco o koních ví, tj. je si svých znalostí lépe nebo hůře vědom. Sebevědomí znalce však může být podrobena další reflexi a verifikaci či falsifikaci. Výkon reflexe je umožněn a usnadněn pojmovým myšlením. Ve Starém Zákoně však nacházíme zřetelné doklady provedených reflexí, které neměly možnost pracovat s pojmy, spjatými s intencionálními objekty, ale mají narativní povahu. Studie upozorňuje na možnost uplatnění některých zvláštností této „protoreflexe“ v situaci, kdy je filosoficky rozpoznán zavádějící charakter tradiční pojmovosti řeckého typu a kdy se filosofie pokouší o ustavení nového typu pojmovosti, který by nevedl k nelegitimním objektifikacím.

### *Reflexion des Glaubens im Alten Testament*

Für das Europäische Denken ist dadurch gekennzeichnet, daß es verhältnismäßig genaue Unterscheidung von mindestens drei Ebenen von Reflexion ermöglicht: wer etwas z.B. von Pferden weiß, weiß auch (besser oder schlimmer), daß er über sie etwas weiß, d.h. er ist sich seines Wissens bewußt. Ein solches Selbstbewußtsein des Kenners unterliegt jedoch einer weiteren Reflexion unterliegen und so verifiziert oder falsifiziert werden. Die Ausübung der Reflexion ist durch das begriffliche Denken ermöglicht und auch vereinfacht. Im Alten Testament finden wir aber klare Beweise durchgeführter Reflexionen, die keinerlei mit Begriffen arbeiten konnten, welche mit intentionalen Objekten verknüpft wären, aber die dagegen narrative Natur hatten. Die Arbeit will auf die Möglichkeit aufmerksam machen, gewisse besondere

90/121

Züge (?) solcher „Protoreflexion“ in einer Situation auszunützen, wo der problematische Charakter der traditionellen, d.h. griechischen Begrifflichkeit schon erkannt wurde und wo sich die Philosophie bemüht eine neue Art von Begrifflichkeit zu gründen, die nicht zu nicht legitimen Objektivierungen führte.

### *Reflexion of Faith in the Old Testament*

The European way of thinking is characterized by its enabling to differentiate at least three levels of reflection that one who knows e.g. something about horses is conscious of his knowledge of them, i.e. he is aware of his knowership (better or worse). The selfconfidence of the knower can be nevertheless verified or falsified by further reflections. The performance of a reflection is enabled and made easier by the conceptual thinking. But we find clear examples of performed reflection even in the Old Testament where no possibility existed of any application of concepts connected with intentional objects, but only a narrativity. To the paper, attention to a possibility of utilizing some special qualities of such a „protoreflexion“ is called in a situation where the misleading character of the traditional conceptuality (of Greek origin) has been uncovered and where philosophers try to constitute a new form of conceptual thinking leading no more to unlegitimate objectifications.

90/122

2. XII.

Příprava na 4.12.90 – AVU: Symbol; nepředmětnost hudby

01 Minule jsem vyslovil vyostřenou tezi, že symbol může být služebným nástrojem, ale že není pro „dílo“ pomocí; že to je náhražka. Skutečná perspektiva není ve změně (záměně) symbolů, nýbrž ve změně celého myšlení. Řekl jsem, že v umění jsou symboly čímsi cizím, vnějším – tedy že to jsou mimoumělecké prvky (říkám dnes).

02 To vyvolalo námitky a protesty. Odložili jsme téma, protože diskusi nebylo lze dotáhnout do konce. Asi to nepůjde ani dnes. Ale zdá se, že to je téma, které se jeví jako důležité. Věnujme mu tedy ještě i dnes trochu pozornosti, ovšem s určitým záměrem.

03 Řecké SYMBOLON je odvozeno od slovesa SYMBALLEIN – BALLÓ, BALLEIN znamená házeti, vrhati, metati, takže SYMB. znamená vrhati spolu, snášeti, hromaditi, eventuelně sváděti (ke srážce, k půtce, k boji), také usnášeti se, umlouvati se o něčem. Proto také SYMBOLÉ je srážka, půtka, ale také sloučení, spojení,

případně schůzka (zvl. za účelem jídla). U Xenofóna najdeme důležité odlišení mezi tím, řídí-li se někdo ptáky (většími) nebo hlasy (lidskými) nebo znamenými (nahodilými).

04 Mimo naši minulou diskusi mi byla adresována výtka, že nechávám stranou saussurovskou problematiku. Činím tak vědomě, ba záměrně. Mnoho našich linguistů (a nejen oni) si osvojili terminologii a ohromují svou rutinou. Ve filosofii je ovšem rutina vždycky podezřelá a většinou bývá na škodu věci. Nicméně – aniž bych se chtěl pouštět do nějakého podrobnějšího výkladu, několika bodů se v de Saussurovi dovolám.

05 De Saussure chápe znak jako celek, plynoucí z asociace označujícího a označovaného (česky, 98). (Slovo „celek“ nesmíme brát ovšem zcela vážně, jde spíše o úhrn, resp. soubor.) S. rozlišuje mezi znaky přirozenými (na těch je založen výrazový modus např. pantomimy – 98) a mezi znaky arbitrárními, jejichž hlavním příkladem je znak jazykový.

06 Nepřijímám S. vcelku, protože je filosoficky děsivě konfušní (čímž zase neříkám nic znehodnocujícího o jeho fenomenálních objevech: ty však musí být filosoficky promyšleny a domyšleny za něj a někdy i proti němu.)

90/123

07 Výborný český ekvivalent za signifiant a signifié (překladatel upozorňuje – 385 – že český překlad je výhodnější než originál) nám dovoluje říci něco, co už přestává být ve shodě se S.: jestliže vezmeme vážně, že označování je jistá aktivita, pak musíme zdůraznit, že S-ovo „označující“ není zdrojem této aktivity. Na „označujícím“ není nic, co by se samo, bez jakéhokoliv dalšího „příčinného“ ze strany „chápajícího“ člověka, vztahovalo k „označovanému“.

08 Ještě i zde můžeme alespoň zčásti poukázat na S.: ten zpočátku (1894) užíval (nepřesně) slova „symbol“ a poukázal zvláště na onu „kategorii symbolů“, jež „nemají s objektem, který označují, vůbec žádné viditelné pojítko“ a jsou tedy „nezávislé na tom, co reprezentují“ (390, pozn. 140). Později termín „symbol“ opouští, ale zavádí rozdíl mezi „sóma“ a „séma“. Živé slovo je mu sématem, kdežto „vztah mezi smyslem a sómatem je arbitrární“ (sóma je slovo zbavené života a zredukované např. na fónickou substanci, tedy na „amorfní masu“).

09 Mohli bychom tedy – nyní už myšlenkově nezávisle na S. – říci o symbolu následující: symbolizující se vztahuje k symbolizovanému nikoliv svým vlastním významem, nýbrž významem, kterým musí být vždy znovu obdařován. Symbolizující je tedy nutně stejnou měrou označované jako to, co je symbolizováno. Asociace symbolizujícího a symbolizovaného je tedy zcela arbitrární, tj. vzhledem k povaze obojího nahodilá.

10 Říkáme-li tedy o něčem, že to má symbolický význam, znamená to přísně vzato, že to samo nemá buď žádný význam, anebo že jeho skutečný význam nemá s jeho symbolickým významem nic společného. (To může být relativní.)

11 Říká-li S., že jazyk je „od základu neschopný se bránit proti...“ významovému posunu (104), pak to mnohem více platí o symbolu. Jazyk, resp. myšlení našly způsob obrany v pojmech a intenc. objektech; u symbolu nic takového principiálně není možné. Proto význam symbolů záleží výhradně na (lidské) aktivitě „označování“, a tím i na aktivitě jazykově-myšlenkové. Symboly mají samy o sobě velkou „setrvačnost“, ale jejich „významy“ jsou naopak proměnlivé a zcela závislé na interpretativním „osmyslování“. Ergo: v uměleckém díle mají nutně umělecky nevlastní roli, jsou mimouměleckého charakteru. Q. E. D.

{ Jazyk / Mluva / Řeč }

90/124

901203-1

3. XII.

Ferdinand de Saussure provádí rozlišení mezi řečí, jazykem a mluvou (česky, 105-6) tak, že říká: „Jazyk je pro nás řeč minus mluva.“ (Zároveň se vyhýbá pojmovému vymezení pod záminkou „sterilnosti“ takového podniku: „snažili jsme se přitom vyhýbat se sterilním slovním definicím“ – jako by „sterilní slovní definice“ byla jediným možným řešením a jako by de S. neznal jiné pojmové zpřesnění a vymezení). Kdybychom nějak podobně chtěli stručně a schematicky vyslovit svůj přístup, mohli bychom říci: Řeč je pro nás jazyk minus mluva. Není to sice zajisté o nic přesnější, protože ani zde nejde o pojmové upřesnění, ale něco se tím přece jenom naznačuje. Jazyk

totiž nikdy není jenom mluva, ačkoliv mluva je právě to, co je všem jazykům (přesně jazykovým projevům) společné. Ale jazykový útvar, tj. promluva, vždycky může něco říci, kdežto mluva poukazuje k mluvení: můžeme vidět nebo dokonce i slyšet, že někdo mluví, ale nerozumět, co říká (neslyšet, co říká). Už z toho je zřejmé, jak nás jazyk (český) upozorňuje na to, že jazyk se spravuje něčím dalším, co už není součástí ani složkou jazyka, totiž právě řeči. Jazykový projev je možný jen v řeči, resp. v souladu s řečí, tedy tak, že „mluvíme“ řeči po srsti, nikoliv proti srsti. Jestliže tedy k řeči náleží, že – ač sama nic „neříká“ – umožňuje, aby člověk v promluvě něco o něčem říkal, znamená to, že řeč představuje jakýsi nový, rozlehlejší „svět“, tedy že řeč o „svět řeči“, ve kterém se dostává „k slovu“ každá skutečnost onoho „světa věcí“, ale ještě i mnoho dalších skutečností, ba dokonce i neskutečností. Člověk pak „bydlí“ v tomto světě řeči a jen jeho prostřednictvím a přes něj se vztahuje ke světu věcí.

90/125

12 Tím se však symboly a symbolika bytostně liší od jazyka. Také v jazyce ovšem hrají symboly jakousi úlohu, ale nejsou pro „život“ jazyka v žádném případě konstitutivní, ale jsou v něm – stejně jako v umění – spíše podřízeným a podřazeným prvkem.

13 S tím souvisí velice důležitá otázka, kterou si netroufám nyní vyargumentovaně řešit, totiž otázka, zda je umění bytostně vázáno na jazyk (o „řeči“ v našem smyslu ovšem není žádné pochyby – LOGOS v hudbě má nepochybně důležité místo).

14 Od jazyka se zdá být nejvzdálenější (resp. ve vztahu k jazyku nejuvolněnější) jednak výtvarné umění, jednak hudba. Všude tam, kde si umění užívá pro své cíle symbolů a symboliky, je to spojeno s jazykem (a s myšlením jazykově organizovaným). To však jen dokazuje, že samotné symboly jsou závislé na jazyce a na jazykových útvarech.

15 Symboly se tedy dostávají do umění prostřednictvím jazyka. Naší otázkou však jest, zda se umění může obejít bez jazyka anebo zda je samo bytostně na jazyk vázáno. Konkrétně to znamená, zda je vázáno na MYTHOS anebo zda je čímsi původnějším než MYTHOS či alespoň „rovnopůvodní“.

16 Řešení tohoto problému se nesmíme zjednodušovat třeba poukazem k tomu, jak hudba tíhne k spolupráci a k velmi těsným svazkům s jazykem, jak jsou toho dokladem písně, kantáty, oratoria, opery atd. To vše je pouhým dokladem toho, že lidský život je strukturován celý nejen řečově, ale také jazykově – a to se pak samozřejmě přenáší také do umění a umělecké tvorby.

17 Pro řešení tohoto problému by bylo třeba nejprve co nejdůkladněji prozkoumat vztah mezi uměním a krásou. Je-li vztah ke kráse pro umění konstitutivní, bylo by půl problému vyřešeno. Víme totiž, že sama příroda, totiž živá příroda, vykazuje pozoruhodné tendence smyslu pro krásu. Poukázala na to řada autorů, zejména např. Portmann. Tak kupř. kresba na křídlech motýlů nemůže být vysvětlena životní účelností ani výběrem přežití schopnějších.

18 To nebudeme nyní probírat, tím méně řešit. Je tu však jeden problém, pro nás významný: také v přírodě (živé) mají své místo symboly a symbolika. Je to ostatně naznačováno již tím, že spojení označujícího a označovaného bývá charakterizováno jako asociativní. Symbolika dovoluje „přírodě“, aby „klamala“ (což je ovšem antropomorfní kvalifikace), ale ergo také, aby umožnila komunikaci.

90/126

Příprava na 4.12.90 – Úvod do ffie (1+1): Jazyk, mluva, řeč

01 Dnešní téma je mimořádně důležité, ale zároveň náročné a plně nebezpečí. Především tu je závažná otázka terminologie. V poslední době zejména mezi filology a linguisty převládla terminologie „saussurovská“, charakteristická na jedné straně objektivností, na druhé straně neobyčejnou tendencí k rigidnosti a rutině „návyků“ a posléze jakousi plachostí (pojmomplachostí) a nedůvěrou, či přímo zavrhováním pojmové přesnosti. (s. 105: „vyhýbat se sterilním slovním definicím“ – ve vztahu k násl.)

02 Z filosofického hlediska je celé toto myšlenkové hnutí zatím plně konfuzí, i když odhalilo mnoho ze skutečnosti jazyka. Příklad: langue – jazyk, langage – řeč, parole – mluva. S tím se česky nedá pracovat, alespoň

ne filosoficky, protože to je řeči „napříč“, „proti srsti“, aniž by to mělo zvláštní důvod. Podobně nelze překládat Sprache – řeč, Rede – promluva nebo mluva atd.

03 Filosofická terminologie musí být v češtině založena na „pokynech“ a „znameních“ samotného jazyka, jinak budeme mrskat termíny, ale nebudeme myslet. Teprve až vypracujeme a prodiskutujeme českou terminologii, tj. až dojde k jisté úmluvě terminologické, jistému konsenzu, můžeme se pouštět do překladů a do problematiky, která je úzce spjatá s jinými jazyky a jinou terminologií.

04 Budu tedy apelovat na váš jazykový smysl (cit). Díváte-li se na TV bez zvuku, vidíte, že někdo mluví, ale neslyšíte, co říká. Mluví-li před vámi cizinec neznámým jazykem, slyšíte, že mluví, ale nerozumíte, co říká. Nejde tedy o smyslový orgán, nýbrž o rozdíl mezi tím, co nám jsou s to „podávat“ smysly, a tím, k čemu potřebujeme porozumění, rozum. Mluva se týká toho, co lze vidět, slyšet, řeč naopak toho, co je třeba chápat.

05 Sama terminologie, týkající se poznání a porozumění atd., je – etymologicky vzato – vadná, protože násilná, násilnická. Pojem je od pojmuti, což je příbuzné se „zajmouti“, co je pojato, je naším pochopením zajato. Podobně pochopení je blízké uchopení, chápat znamená chopit se, tedy zmocnit se. Německé Begriff je odvozeno od greifen, ergreifen, sáhnouti po čem a uchopiti to, zmocniti se toho. Již v latině concipere je odvozeno od capio, což je jímati, bráti, popadnouti, chopiti se, např. arma capere = uchopiti zbraň. To není ovšem náhoda.

90/127

06 Už jsme si říkali, že řečtí ffové příliš sebevědomě stavěli na protikladu LOGU a MYTHU, že logizace znamenala vlastně jen racionalizaci mýtu a odbourání narativity. Orientace na ARCHAI je jen racionalizovanou orientací na archetypy. To platí i v jiných ohledech. Pro archaického člověka mělo slovo a zejména jméno magickou moc, poskytující tomu, kdo jméno vyslovil, moc nad celou bytostí toho, jehož jméno bylo vysloveno. To zůstalo zachováno v sebevědomí ffa, který v pojmu ovládl bytostné určení nějaké skutečnosti a stal se tak jejím pánem.

07 Tento násilnický přístup ke skutečnosti ovšem zároveň nutně znamenal, že právě ta nejdůležitější skutečnost byla odfiltrována, tedy položena za nic, ztotožněna s neskutečností. Právě zde se kladly počátky toho, co odhalil Nietzsche jako moderní nihilismus. Nihilismus znamená vlastně onu myšlenkovou orientaci, která každou eventuelní „skutečnost“, kterou nemůže uchopit svými pojmy a zmocnit se jí svým pochopením (příčemž způsob chápání a povaha pojmovosti je předem dána), prohlásí za neskutečnou, nejsoucí.

08 Připomeňme si Hérakleita: „Slyší-li nechápaví, podobají se hluchým; přísloví jim dosvědčuje, že jsouce přítomni, jsou nepřítomni.“ (z1.B 34 z Klementa). Toto slovo obsahuje zároveň cosi hluboce pravdivého a zároveň cosi hluboce mylného. Podívejme se nejdříve na tu oprávněnou, správnou, pravdivou stránku. Kvazar: vědět, abychom viděli.

09 V čem je však omyl? Nastražením nejrozmanitějších složitých přístrojů, využitím kompjútrů a vypracováním rozsáhlých teorií a hypotéz, pojmově naprosto přesných, jenom násobíme a umocňujeme své „násilnické“ přístupy. To zajisté má své i pozitivní výsledky. Jde však o to, že určitý typ skutečností se tomuto postupu vymyká, že tento postup není obecně oprávněn – přinejmenším. Dokonce lze říci i víc: tento postup s sebou nese obrovská nebezpečí (tortura přírody atd.)

10 A právě ve vztahu k problematice jazyka, mluvy a řeči se dostáváme k něčemu, co vyžaduje radikální reformu celého myšlenkového přístupu, jemuž jsme od dob nejstarších ffů přivykli tak, že se nám jeví jako něco zcela samozřejmého. Už několikrát jsme upozorňovali na důležitost „naslouchání“ jazyku samotnému, tj. tomu, co nám napovídá, jaké pokyny, jaká znamení nám dává. Ale nejde jen o tato znamení, jež nám dává jazyk.

90/128

11 Jazyk – rozumí se živý jazyk, tj. živé jazykové útvary, živé promluvy – jsou pozoruhodným fenoménem, který má své některé nezjevné předpoklady. Hlavním takovým předpokladem je „řeč“, tj. něco od jazyka bytostně odlišného. Intelligere znamená rozlišovat: to je závazek. Heidegger jednou napsal, že „mluvit o řeči je ještě horší než psát o mlčení“ (Die Sprache, v českém – ne zcela akceptabilním – překladu, s. 80).

12 Svět řeči: v něm se dostává místa všemu, co je v našem světě i ve vesmíru, ale mnoha dalším „skutečností“ –, včetně jazyka, mluvy i řeči samotné. Člověk je obyvatelem světa řeči, ať mluví kterýmkoliv jazykem. Když „nemá“ slovo (řeč), není člověk člověkem. Teprve jako obyvateľ světa řeči se člověk stává člověkem: ne tedy, že „má“ jazyk, že „ovládá“ jazyk, nýbrž že ve svých jazykových projevech respektuje řeč, řídí se, spravuje se řečí, promlouvá ve smyslu řeči, tak, že to není proti jejímu duchu, proti řeči, ale „řeči po srsti“.

13 Mluvit můžeme naučit papouška, ale aby něco řekl, musel by se stát obyvatelem světa řeči. Být zatažen do řeči neznamená pobývat v ní. Mluvení má smysl jen díky tomu, že k němu dochází ve světě řeči a že normy světa řeči jsou respektovány.

14 De Saussure jednou striktně prohlásil: „Jazyk je pro nás řeč minus mluva.“ (čes. 105-6). My bychom to – se stejnou tvrdostí až neotesaností – museli říci jinak: Řeč je pro nás jazyk minus mluva. Není to přesné, vlastně to je dokonce hrubě vadné. Zdá se to naznačovat, že řeč je jen kus jazyka, jedna stránka jazykového projevu. To by byla ovšem hrubá redukce. V jazykovém projevu je přítomna řeč jako je v práci se sekyrou ‚obsažen‘ strom nebo v šípů živočich, který je šípem zasažen. (A i to nevyhovuje).

15 Řeč je významná skutečnost, která sice sama není jsouncem (nemá předmětnou stránku, tj. není konkrétem), ale bez které nelze pochopit velkou řadu skutečností, které mají předmětný charakter a jsou (pravými či nepravými) jsoucny.

16 Řekové užívali pro „řeč“ v našem smyslu slova LOGOS. My si to budeme vždy znovu připomínat. Integrující moc LOGU však je limitována. Budeme mít příležitost se tím zabývat. LOGOS–řeč umožňuje a zakládá smysl každé promluvy (nejen promluvy), ale nezakládá rozhodující kvalitu promluvy, totiž její pravost. Řeč sama nepromlouvá, ale skrze ni nás oslovuje pravda (to pravé).

90/129

#### 4. XII.

Příprava na 5.12.90 – Fil. antropol.: Identita a -fikace

01 Stále mluvíme o tom, jak se člověk stává sám sebou, ale jak není tím, kým je, nýbrž kým bude. Co to znamená pro takové problémy jako je identita, autentičnost, event. neautentičnost a odcizenost?

02 Nesmíme se nechat jen tak prostě a bez kontroly vést terminologií a slovy. Slova (jako jazyk vůbec) nás ovšem někam vedou, nesou, odnášejí. Ale my to musíme podrobit pozornému ověřování a kontrole.

03 Samo slovo identita, totožnost je hluboce problematické ve svém použití. Pokud identitu chápeme logicky či matematicky, neznamená nic než trivialitu:  $A = A$ . Smysl má teprve identifikace:  $A = B$ . Příklad: Venuše jako Jiřěnka a Večerka. Identifikace je poznání. Poznat můžete jen to, co už znáte. (Latinské „recognosco“.) Z čtby znáte významného spisovatele, ale poprvé ho vidíte osobně tváří v tvář. To je poznání: mohli jste ho poznat (jak vypadá, jak se chová, jak mluví), protože jste ho už znali (jak píše).

04 Výzva „poznej sebe sama“ právě takovouto identifikaci míní a předpokládá. My se v jistém smyslu známe, ale neznáme se dost a po všech stránkách. Člověk si vždycky o sobě něco myslí, a přitom ví, že si to myslí o sobě. Když o sobě zjistí něco dalšího, nového, třeba překvapivého, nemůže to jen přidat k tomu, co už o sobě věděl, nýbrž musí to s dosavadním sebepoznáním a sebevěděním sjednotit.

05 Máme tu tedy dvojí: jednak člověk něčím „je“, jednak o sobě člověk něco ví, nějak se zná, něco si o sobě myslí. Protože jsme si však řekli, že člověk doopravdy není tak docela tím, kým „jest“, ale hlavně tím, kým „bude“, musí se i jeho sebe-vědomí a sebe-poznání orientovat hlavně na to, čím bude (má být), aniž by to ovšem vylučovalo znalost onoho „jest“.

06 Ve svém sebepochopení, vědomí sebe a o sobě, se ovšem člověk k sobě nutně vztahuje jako k „témuž“, nikoliv jako ke dvěma různým lidem, jednomu jsoucímu, druhému nejsoucímu. Otázka tedy zní: jak je založena jednota mezi tím, kým člověk „jest“, a tím, kým „bude“ (má být)? Tato jednota je založena v činu, v akci, tedy v ničem „daném“, nýbrž v tom, co nastává, co se děje. Identita člověka se děje – není to tedy hotová identita, nýbrž identifikace. Člověk se vždy ve svých aktivitách k sobě nějak přihlašuje, „hlasuje pro sebe“, a tím zakládá svou totožnost, tedy integritu.

90/130

07 Obrovský význam vědomí (a myšlení) spočívá v tom, že člověk nejen je jakožto subjekt vykloněn do budoucnosti, tedy do nejsoucnosti (-osti), ale že se může – on sám! – rozhodovat mezi sebou jako daným a sebou jako nedaným. To je vlastní dimenze svobody: není svoboda dána vnějšími okolnostmi, nýbrž napětím v samém bytostném jádru člověka.

08 Rozhodnout se pro sebe, jaký není (ještě není), znamená identifikovat se jiným způsobem, než rozhodnout se pro sebe, jaký je. Obojí má svůj smysl a může být za určitých okolností pozitivní. Co to v každém z obou možných případů představuje?

09 Když se člověk rozhoduje pro sebe, jaký není, znamená to nutně zároveň rozhodnutí pro sebe, jaký jest. A naopak. Samo rozhodnutí tedy se musí něčím spravovat, podle něčeho se řídit. Proto takové svobodné rozhodnutí předpokládá normu, resp. kritérium apod., které platí zároveň pro to, co jest, a zároveň pro to, co (eventuelně) bude.

10 Samo rozhodnutí, tedy to, o čem se poněkud nevyjasněně mluví jako o aktu volním (vůle), je tedy činem, založeným na „skutečném“ napětí mezi tím, co jest, a tím, co bude (býti má), a toto napětí je ještě mimo volní akt. Je to sama adventivní budoucnost, která přichází a zakládá, rozvírá ono napětí. Proto také musí jít o rozhodnutí jakožto akt subjektu (který chápeme jako ne-je-soucnost).

11 Subjekt je subjektem v tom a tím, že vychází vstříc této přicházející budoucnosti. Odtud právě vyvozujeme, že budoucnost je strukturovaná, tj. že nepřichází jako celý nestrukturovaný blok, nýbrž situačně a adresně. Jen tak má smysl, aby se člověk stal něčím určitým, kým nebo čím není. Sám „volní akt“ znamená zvláštní druh identifikace subjektu, tj. identifikace se sebou, jakým „má být“ (což je posun, něco víc než „bude“).

12 Do budoucnosti vykloněný subjekt se tedy ještě jako nejsoucí proměňuje (perspektivně) a bere na sebe ono „má být“, jež k němu adresně přichází z budoucnosti a s budoucností. Vlastní „volní“ rozhodnutí spočívá tedy v této identifikaci nejsoucího s nejsoucím!

13 Autentičnost má tedy základ nikoliv v tom, co jest, nýbrž v tom, co není. Člověk se odcizuje sám sobě, když zůstává tím, kým (už) je, a stává se sám sebou, když se odcizuje sobě danému, již jsoucímu. Jen proto se mohou nástrojem (prostředníkem) odcizení stát „věci“, nikoliv samy sebou a samy o sobě.

90/131

5. XII.

Příprava na 6.12.90 – Úvod do ffie (2+1): Otevřenost člověka

01 Předpokladem přechodu od pouhé obeznámenosti ke skutečnému poznání je reflexe a v ní se otvírající možnost kritiky. Ale také reflexe má svůj předpoklad: totiž schopnost člověka nezůstat uzavřen ve své subjektivitě, ale překročit ji, prolomit její meze a vyjít do otevřenosti světa.

02 Tuto schopnost člověka překročit sám sebe, vykročit ze sebe a ze svých mezí, považujeme za bytostnou určenost, ne však ve smyslu determinace čehosi již hotového, nýbrž za určení, které je výzvou k provedení, naplnění, splnění. Máme tu tedy dvojí otevřenost, která se musí setkat: na jedné straně otevřenost člověka, který se sám sebou stává teprve díky tomu, že se otvírá, na druhé straně otevřenost „světa“, bez níž by se člověk neměl vůči čemu otvírat.

03 Otevřenost světa se tu jeví jako cosi primárního, základního: otevřít se vůči světu znamená v prvním kroku přijmout tuto otevřenost, vzít ji za základ vlastního otvírání, tj. otvírat se v odpověď na otevřenost světa, která je pochopena a přijata, akceptována jako výzva.

04 Porozumět této události setkání dvojí otevřenosti znamená porozumět tomu, „co“ to je člověk a jaká je jeho situovanost ve světě. Svět je otevřen mnoha způsoby, ale můžeme je shrnout do dvojího „typu“: otevřenost generální a otevřenost individuální.

05 V čem spočívá generální otevřenost světa? Ta je založena nikoliv ve světě a na světě samotném, tj. tato otevřenost není výkonem světa ani žádnou jeho částí či složkou. V důsledku toho to není otevřenost, již by se svět obracel k člověku, v ní by se otvíral právě jemu. Je to naopak otevřenost, která svět činí světem, tedy která je

předpokladem a podmínkou toho, že svět vůbec ‚jest‘. Tato generální otevřenost světa je pro sám svět neméně konstitutivní než pro člověka a jeho vlastní otevřenost.

06 V jistém předběžném přiblížení můžeme říci, že tato generální otevřenost světa je otevřeností, na které svět nemá žádný aktivní podíl, neboť jakási zvláštní aktivita je právě naopak na druhé straně: otevřenost tu vlastně přichází ke světu a umožňuje mu, aby byl nadále světem. Tuto přicházející otevřenost jsme už poznali jako budoucnost. Generální otevřenost světa spočívá v adventivní povaze budoucnosti (všeobecně).

90/132

07 A potom je tu otevřenost „individuální“, konkrétní, jedinečná a adresná. Patočka o ní mluví, když vykládá povahu prvního ze tří celkových pohybů našeho života (Přirozený svět, Doslov, 1970, s. 216 n.). Tím prvním je pro Patočku pohyb zakotvení (Patočka totiž zdůrazňuje, „že náš život je pohybem, že je náš pobyt na světě stálou cestou“ – 215), jehož smyslem je osvojit si danou situaci (216).

08 „Nikoli přetváření toho, co je již zde, co shledáváme před sebou, nýbrž přijetí, ale zároveň a přede vším ostatním – přijetí nás samých tím, do čeho jsme postaveni.“ „Teprve na základě toho, že jsme takto přijati, můžeme rozvíjet své vlastní možnosti...“ Nebudeme se příliš zaměstnávat těmito formulacemi, které nejsou prosté problematičnosti, neboť ta sahá daleko za hranice našeho záměru. (Námítka lze mít proti předcházejícímu chápání FYSIS i proti polemickému hrotu, stavícího naše přijetí toho, co je již zde, proti jeho přetváření.)

09 Patočka hovoří o tom, že „akceptování jsme tím, do čeho jsme se narodili – akceptování jsme světem, „na kterém“ zrozením jsme“. Výslovně mluví o „přijetí nás samých tím, do čeho jsme postaveni“. Tyto formulace vyhrocují věc do paradoxu, a proto je jejich legitimita omezená. Patočka s tím počítá a na případné námítky odpovídá tím, co jsme už naznačili sami: „Svět nás ovšem nepřijímá ve své nezměrné podobě, nýbrž ve svých lidských exponentech – svět se sklenul v lidském malospolečenství, v lidském sblížení (cosi jako vnější nitro, zastihující vlastní podobu vnějška, kterým ve své podstatě jest... mrazivý vnějšek... je v něm zámlkově prozrazen).

10 Chtěl bych být v této věci jednak konkrétnější, jednak lidšější, vřelejší. Nemám především za to, že v tomto světě má vnějšek přesilu (tímto sklenutím je obsah nitra chráněn před přesilou tohoto vnějšku), a dokonce už ne, svět je „ve své podstatě“ vnějškem, ba „mrazivým vnějškem“ (216-17). Slova „chráněn před přesilou“ mi nepřipadají jako skutečné vystižení. Zmíněná generální otevřenost světa spíše svědčí o slabosti světa než o jeho síle, ba přesile.

11 Nám však jde o jiný aspekt, který Patočka vystihl dobře. Tím prvním, s čím se lidská bytost setkává, není svět v celku, nýbrž jsou to druzí lidé – Patočka dost podivně tu mluví o matce, otci, sourozencích atd. jako o lidských exponentech světa a o rodině jako o lidském malospolečenství. Ve věci má však pravdu.

90/133

12 V nejbližších lidech se narozená lidská bytost setkává prvotně s jiným typem otevřenosti, totiž s otevřeností adresně vůči sobě zaměřenou, s nachýleností k sobě, se zájmem o sebe a se starostí o sebe. Základní zkušeností člověka, který se teprve stává člověkem, je zájem, starost a starání se, poskytování opory a pomoci, zejména však bohatost lidských vzájemných vztahů, založených na sympatii, náklonnosti, lásce.

13 Člověk se stává člověkem, když na tento zájem a na tuto lásku, tedy na přicházející adresnou, konkrétní otevřenost odpovídá tím, že se sám vůči této primární otevřenosti sám otvírá, že sám této vstřícnosti vychází také vstříc. Ona přicházející otevřenost a vstřícnost je tu ovšem *conditio sine qua non*: chybí-li, narozený ještě-nečlověk se člověkem v plnosti nikdy nestane. Člověk je otevřenou bytostí – anebo není člověkem.

14 Událost, děj, pohyb otvírání se vůči přicházející otevřenosti však vůbec není čímsi subjektivním, „niterným“, o čem bychom snad mohli jen básnit, ale o čem nelze mluvit s potřebnou myšlenkovou přesností. Zde platí Hegelovo: co není zvnějšněno, co nepřichází navenek, nebylo ani uvnitř – smysl niternosti je v uskutečňování, naplnění, provedení. A jak tedy dítě uskutečňuje svou otevřenost vůči světu, který se sám vůči němu – v osobě nejbližších – otvírá?



15 To, co ve své nakloněnosti přináší nejblíže lidi, nejsou jen ani hlavně oni sami, i když dítě je na ně jednoznačně a téměř výhradně zaměřeno. Odpovědnost rodičů a dalších blízkých vůči dítěti spočívá v tom, že je „vyvádějí“ z jeho původního stavu, tj. uzavřenosti, do otevřenosti světa. Dítě se stává člověkem, když vykročí ze své uzavřené subjektivity, přesněji ze svého teprve se formujícího osvětlení a když překročí jeho hranice. To se však děje nikoliv navázáním osobních kontaktů s matkou atd., nýbrž v rozhovoru, v dialogu s matkou a dalšími.

16 Teprve vstupem do světa řeči (prostřednictvím jazyka) se „skutečně“ dítě otvírá vůči světu, neboť teprve ve světě řeči se se světem (ne už s „lidským malospolečenstvím“) setkává v jeho otevřenosti. Bez LOGU, bez řeči a konkrétně bez živého jazyka se ani svět nemůže vůči dítěti otevřít. A proto se ani dítě nemůže otevřít vůči otevřenému světu, ani vůči tomu, jak je vždy znovu otvírán přicházející budoucností.

90/134

Příprava na 6.12.90 – Ffie a thgie: Jedinečnost osobnosti

01 Minule jsme skončili otázkou, čím aktivitou je vlastně víra, totiž akt víry. Šlo nám o to, co je umožněním a základem (založením) tzv. transcendování člověka. Jestliže sama aktivita i předlidského subjektu nemůže být založena ani ve FYSIS, ani samotným tělem, ale právě subjektem, musí pro nás být zřejmá naléhavost otázky konstituce samotného subjektu.

02 Nebudeme se touto otázkou nyní zabývat v oné dosavadní, vysoce abstraktní a takřkájící spekulativní podobě. Pokusíme se k témuž problému přiblížit z jiné strany a jinou cestou. Už jsme mluvili o tom, že sám problém subjektu byl v tom smyslu, jaký je nám dnes blízký, ve starověku (řeckém) neznám. Naproti tomu v izraelské tradici je protoreflexe, již si člověk uvědomuje sám sebe a své postavení, vyostřena způsobem, který se nám dodnes jeví jako vysoce aktuální.

03 V Ž 8 máme toho velmi pozoruhodný doklad. Člověk je tu konfrontován jednak – na prvním místě – s Hospodinem a – na druhém místě – s vesmírem (s „nebesy“), přičemž nebesa jsou jednoznačně viděna jako dílo rukou božích (dílo prstů!), takže o to větší je sláva stvořitele, která je tudíž „vyvýšena nad nebesa“. A nyní v prudkém protikladu, ano paradoxu je podtrženo, že svou moc a sílu dokazuje Hospodin „z úst nemluvnátek a těch, jenž prsí požívají“. Vesmír – a dítě, nemluvně!

04 A na pozadí tohoto paradoxu je vyslovena otázka: Co jest člověk, že jsi naň pamětliv, a syn člověka, že jej navštěvuješ? A otázka je ještě podtržena dalším upřesněním, které nesmí být pochopeno jako odpověď: „Nebo učinils ho málo menšího andělů, slavou a ctí korunoval jsi jej. Pánem jsi ho učinil nade vším dílem rukou svých, všecko jsi podložil pod nohy jeho...“ Je to vyvrcholení otázky: jak je to možné? Neboť je tu ještě něco dalšího, jiná stránka.

05 Jeden z oněch podivných přátel Jobových říká (25,4-6): „Jakž by tedy spravedliv býti mohl bídny člověk před Bohem silným, anebo jak čist býti narozený z ženy? Hle, ani měsíc nesvítil by, ani hvězdy nebyly by čisté před očima jeho, nadto pak smrtelný člověk, jsa jako červ, a syn člověka, jako hmyz.“

06 Z tohoto napětí, ba rozporu se pozvedá myšlenka: kdo jsem já? Už ne jenom: kdo je člověk vůbec, ale kdo jsem já osobně? Není to myšleno pojmově, nýbrž narativně.

90/135

Proto se musíme vyznat v tom, co znamená vyprávění o žádosti Mojžíšově (Ex 33,12n.) Vše je založeno na dvojí charakteristice: a) našel jsi milost přede mnou, b) znám tě ze jména. (v. 12 a 17). V tom je celá odpověď na onen rozpor, na ono napětí. Ani hvězdy by nebyly čisté, natož člověk – ale našel milost před Bohem. A to nikoliv jenom jako člověk vůbec, jako lid, lidstvo, ale osobně. Tato milost je čímsi adresně osobním (pro ostatní je to nebezpečné: „jakž jen jedinkrát vstoupím mezi vás, zahladím vás“ – 5). Milost je osobní výsada.

07 Ale Mojžíš žádá něco jiného, navíc, i když to není „víc“. Má vést lid do země zaslíbené. Jestliže tedy našel milost, je to samo o sobě nedostatečné jako předpoklad vedení. Mojžíš žádá: oznam mi, prosím, cestu svou, abych tě poznal a abych (doopravdy!) našel milost před tebou (v. 13). A čeho se týká tato cesta? Ne samotného Mojžíše, ale všeho Izraele: „pohleď, že národ tento jest lid tvůj“.

08 Zde máme v kostce problém osobitosti, jedinečnosti, neopakovatelnosti, nenapodobitelnosti a nezaměnitelnosti, nenahraditelnosti člověka jakožto jedince. Nikde jinde není tak pregnantně vysloveno, v čem tato jedinečnost každé lidské bytosti spočívá.

09 Základ je v konstitutivní povaze toho, že konkrétní, jedinečný člověk je jedinečnou osobností, protože ho Bůh zná ze jména, tj. osobně, a že našel osobně a nezaměnitelně milost před jeho očima (tedy ne, že byl pověřen funkcí – to přichází až jako pověření v druhém kroku).

10 Ale člověk na toto adresné omilostnění, tedy přijetí, na tuto akceptaci odpovídá poukazem na ostatní, na celý lid. Milost je tedy adresně určena jedinému, ale byla by promarněna, ztracena, kdyby si tento jediný začal myslet, že je to jenom výsada, jenom jeho osobní privilegium. Jeho vědomí, že náleží svému lidu, je zkušebním kamenem jeho jedinečnosti. Ta je možná jen ve vztahu k ostatním.

11 Dostat milost, být přijat, akceptován osobně, ze jména, by mohlo být pouhou iluzí, mohlo by to mít falešný, prázdný charakter pouhého pocitu, zážitku, vnitřního prožitku. Proto žádá Mojžíš, aby mu Hospodin oznámil, tj. ukázal cestu. Jednak to je pro něho doklad, že se mu to jen nezdá, jednak se tím může vykázat před lidem. Ale co to je „ukázat cestu“, jestliže za spravedlivé je Abramovi započteno, že vychází do neznáma, nevěda kam?

90/136

Příprava na Úvod do ffe (TH) 7. 12. 90: Otázka (pokr.)

01 Co to je vlastně otázka? Vezměme otázku, co to je člověk. Jednak tu máme otázku samotnou, jednak to, nač se táže, tj. tzv. předmět. Předmětem otázky je člověk. Člověk je tu tazající se i dotazovaný. Nechceme-li se tázat na člověka, který se netáže, musíme otázku rozšířit na tazícího se člověka. Rozdíl je zřejmý. Ptáme-li se, co je to otázka, dotazujeme se na to, co to je dotazování.

02 Vedle tohoto zjevně antropologického kontextu (člověk je dotazující se bytost) je tu ještě to, nač se tážeme (tzv. předmět otázky), ale zejména kontext, v rámci kterého teprve otázka dává smysl. Také zvířata se dovedou „tázat“, ale pouze v rámci daného kontextu. Člověk dovede nejprve určit kontext a pak dát otázku, která má smysl bez ohledu na danou situaci.

03 Položit (nebo postavit) otázku znamená tedy ji nějak situovat, položit ji někam. Náleží k charakteru člověka, že jeho „přítomnost“ je rozlehlá. To platí zvýšenou měrou o jeho vědomí souvislostí. Podrobné vylíčení kontextu, v němž teprve otázka dává smysl, je málokdy nezbytné – vlastně jen tenkrát, když jde o otázku nezvyklou, novou, překvapivou.

04 Otázka nám něco vždycky říká, tj. ryzí otázka není možná. Každá otázka něco tvrdí. Jen díky tomu můžeme rozlišovat mezi správnými a nesprávnými, platnými a neplatnými otázkami. To, co otázka tvrdí, je málokdy výslovně formulováno. Každá otázka je tudíž zároveň nepředmětným (nepřímým) sdělením.

05 Když máte před sebou otázku, je vaším prvním úkolem jí porozumět. To znamená, že musíte především zkoumat to, co otázka nepřímo a nepředmětně tvrdí. Nepřezkoumáte-li to, samotnou odpovědí (jakoukoliv) potvrzujete toto tvrzení. Ale nejen to: vy musíte pro sebe interpretovat i širší pozadí, tj. nezbytný kontext, který je předpokladem platnosti otázky.

06 Otázka má tedy jednak svůj vnějšek, jednak „hloubku“. Je tu totiž nesporně souvislost mezi formulací otázky a neformulovaným předpokladem a pozadím její platnosti. To samo o sobě je ostatně dokladem nepředmětných intencí.

07 Otázka má svůj čas, svou časovost: míří do budoucnosti, kdy bude zodpověděna. V tom je obsažen i odstup od dané i předpokládané situace.

90/137

Příprava na 7. 12. 90 – Ffie – thgie (Th): Křesť. ffe?

01 Thgie se ustavila jako odpověď a obrana vůči ffi; proti upadlé ffi a ffickým mýtům se opřela o řeckou metafyziku. V případě Tomáše (Arist.) to bylo programové užití filosofie, která dostala své místo: předsíň theologie.

02 Toto místo muselo být otřeseno, když byla otřesena myšlenka philosophia perennis. Reformace se vyhnula řešení, a trvá to vlastně dodnes. Souček: theolog si zásadně může užít jistých prvků z každé ffe. Ale přece připouští, že některé filosofie jsou thgii blíž a jiné jsou cizejší.

03 Dnes už musí být opuštěna i myšlenka jednotné, obecně pro všechny platné thgie – existují různé thgie. Tato fakulta se dosti anachronickým způsobem bránila např. vlivu Bultmannovu a jeho žáků. Atd. (Proces thgie).

04 Jedna věc je dnes zřejmá: thgie není možná bez ffe, podobně jako tomu je ve všech vědách. Ve vší své práci si theolog přináší s sebou nějakou ffii – buď špatnou nebo dobrou, zastaralou nebo novou, užitečnou nebo neužitečnou. Thgové by tedy měli uvážit, jaké nároky by měli uplatňovat na „svou“ ffii.

05 Tyto nároky jsou zajisté thgicky legitimní, ale musí být ffům adresovány jinak než kdysi, totiž nikoliv ve formě povinností a nařizování, nýbrž ve formě otázek a problémů, které mají ffickou atraktivitu.

06 Thgové se musí rozhodnout pro jedno z dvojího: buď si svou ffii musí pěstovat sami, anebo musí uzavřít spojení s nějakými (vybranými) filosofy. Druhý příklad se mi zdá schůdnější a snad logičtější. Ffie se nedá pěstovat jako „přidružená výroba“.

07 Protože celé dnešní evrop. myšlení je v krizi, vyvolané rozsáhlým selháváním řecké pojmovosti, sami ffové se ohlížejí po možnostech rekonstrukce ffe na nových principech. Dědictví starého hebrejského myšlení se nabízí jako jedna z nejlepších možností – Evropa je nemyslitelná bez tohoto zdroje, a druhý zdroj, řecký, selhává.

08 Dosud nikdy nebyla situace tak příznivá spolupráci mezi filosofií a thgii, ovšem za jistých předpokladů na obou stranách; zatím jsou ty předpoklady splněny spíše na straně ffické. Thgové musí především vzít vážně krizi předmětné (zpředměťující) pojmovosti a nutnost revize starých dogmat. formulí, spjatých s metafyzikou.

90/138

Obvykle tomu bývá tak, že nově zvolený prezident je v jiných zemích, ve světě znám jen několika odborníků (politikům, informovaným), a že vlastní občané se s ním seznámili zase většinou jen v průběhu předvolební kampaně (pokud k ní došlo). Nedávno jsme se dozvěděli, že většina Švýcarů neví, kdo je právě švýcarským prezidentem. U nás zatím máme tradici jinou (musíme ovšem vypustit léta okupace a komunistické diktatury, kdy tomu bylo zhruba stejně jako shora pověděno). První prezident byl jako osobnost znám nejen po celé naší zemi, ale i po celé říši rakouské, v Evropě a dokonce i v Americe. Na nově vzniklé Československo pohlíželi lidé na celém světě, pokud o něm vůbec něco věděli, přes prisma toho, co věděli o Masarykovi. (Což neznamena, že vždycky se sympatiemi – nezapomínejme, že Masaryk byl i u nás v době rukopisných bojů nebo v době hilsneriády atd. mnoha lidem trnem v oku, vlastními studenty překřičen, insultován apod.). I když jeho následovník a pokračovatel nedosahoval úrovně svého předchůdce, byl rozhodně dobře znám – a rovněž mu bylo nejménou spíláno. Československo bylo politicky vnímáno zase přes něho – bylo to Benešovo Československo. Proti Masarykovi byl Beneš ovšem nesrovnatelně méně rozhodný, byl to muž kompromisů a diplomacie, jako státník v kritické době selhal. Přeskočíme-li nyní půl století politického vývoje, který byl zpočátku přinejmenším českým zemím, později všem obyvatelům původního Československa vnucen a oktrojován, i když někteří přitom nadšeně a jiní z oportunismu spolupracovali, můžeme spatřit, že na onu předchozí tradici jsme zase navázali. Také dnes (ještě i dnes) se mnoho lidí a i politiků dívá na naši federaci přes prisma jejího prezidenta, který byl jako osobnost znám doma i ve světě mnohem dříve.

90/139

Když byl Havel zvolen prezidentem, stalo se to nejen událostí politickou, ale i událostí kulturní. Kulturní význam tohoto zvolení je politováníhodný: ztratili jsme dramatika světové pověsti. Politický význam těžké události je dosud nejistý: zatím nemůžeme říci, zda to nahradí zmíněnou ztrátu. V zahraniční politice to zprvu byl obrovský kapitál; nedovedu si představit, že by práce zahraničního ministra mohla probíhat tak rychle, poměrně snadno a úspěšně (navzdory váhavým minimálním a navíc často problematickým personálním změnám na ministerstvu a v diplomatických službách), kdyby nebylo onoho pohledu na Československo, orientovaného a přímo „upraveného“ ohledem na nového prezidenta. Jenže to mohlo platit jen pro začátek; dnes je pověst naší

federace ořesena bez ohledu na jejího prezidenta. Dokonce tomu je právě naopak: pověst prezidenta sama je ořesena v důsledku počínajícího rozkladu federace, neboť právě v této krajně naléhavé situaci (jako ostatně už mnohokrát předtím v situacích méně napjatých a hrozivých) prezident ztratil a ztrácí autoritu. I když by se nyní Havel vrátil do kultury, nebude to již tentýž dramatik. Bude ho provázet pověst prezidenta spíše benešovského než masarykovského typu. Bude vlastně muset svou reputaci znovu svými novými díly získávat, nebude moci navazovat. Jistě najde v oné krátké éře své politické travestie nesmírné množství skvostné inspirace k dalším činům v oboru „absurdního divadla“, ale otázkou je, zda těch činů bude vnitřně schopen po tom, co se stalo jemu, a zejména potom, co se stane s naším státem. Tu inspiraci by mohl hledat a dokonce najít daleko spíše při jiných formách politické (a dokonce i mimopolitické v užším smyslu) angažovanosti. Vždyť nyní je v důsledku své funkce a díky svým poradcům vlastně spíš izolován od skutečnosti.

90/140

Když srovnáme nejvýznamnější příležitostné Havlovy texty z minulých let (jsou běžně k dispozici v knížkách „O lidskou identitu“, „Do různých stran“ a v „Dopisech Olze“) s texty jeho dnešních „Hovorů z Lán“, zdá se téměř nemožné uvěřit, že jde stále o téhož autora. Jestliže tohle udělá ze světového dramatika a bystrého pozorovatele společenské skutečnosti politická funkce, měli bychom se rozhodnout pro příště nedovolovat nejlepším lidem, aby se nechávali zvolit za prezidenty. A nejde jen o způsob psaní nebo promlouvání, jde o to, jak ta proměna svědčí o vnitřní proměně toho, kdo promlouvá nebo píše. Sám Havel se změnil a stále mění, a to velmi politováníhodným způsobem. Od samého počátku má mezi svými poradci odborníka na buřtiády, ale poradce na problémy vědy si pořídil teprve nedávno (a to vlastně až pod tlakem kritiky). Každý by čekal, že taková kulturní osobnost s vysokou autoritou bude od počátku dbát na to, aby v proměnách doby a společenských struktur právě kultura utrpěla co nejméně a aby se všechna péče společnosti soustředila na děti, mládež a především na jejich výchovu a vzdělání. Ale po vítězství ideologie ekonomismu a tzv. volného trhu prezident neváhá s prohlášením, že nadále panuje shoda mezi ním a novou linií OF. Můžeme jen vítat, že se v důsledku této politické změny ve Fóru dostává možnost ekonomickou reformu provést muž, který jediný je schopen se v ní plně nasadit a vzít si ji na historickou odpovědnost. Ale každý, kdo ještě docela neoslepl, musí vidět, že ve společnosti vředy byla a bude řada oblastí, které se podle momentálních pohybů na trhu řídit nemohou. Kultura a školství náleží mezi nejdůležitější, i když zdaleka ne jediné. Nemá-li Havel co říci v této otázce, neměl navrhopvat ani změnu názvu federace, ani změnu státního znaku a podobné šarády.

90/141

Všechna síla Havlovy inteligence se až dosud projevovala ve dvou směrech: v jeho obrovské schopnosti vidět fenomény a v důsledku toho i schopnosti je popsat, vyjádřit, pojmenovat; ovšem to samo by nestačilo, to dovedou někteří dokonce lépe. A pak tu je ten druhý směr: pozoruhodná schopnost Havlova vidění, pojmenované, popsané podrobit kritickému přezkoumání z nezvyklých úhlů vidění. Ani zde se občas nelze vyhnout námitkám; reflexe, jak ji Havel provádí, je nápaditá, často neotřelá a nová, překvapivá, ale jindy je to objevování Ameriky omezenými prostředky. Havel příliš mnoho dá na zdravý lidský rozum, o kterém víme, že je plný předsudků a pověr. Tam, kde má Havel po ruce rychlou a snadnou kontrolu ve srovnání se samotnými fenomény, zůstává vše celkem v pořádku. Hůř to dopadá tam, kde se musí vydat na delší myšlenkovou cestu, kde mu snadná a přímá kontrola chybí. Tam potom podléhá šarmu slova a fráze, nechává se vést různými druhy tušení a domnění, a protože není vycvičen v přísně metodické spekulaci, dopouští se omylů. Nic proti omylům, jde především o jejich kvalitu. Kvalitní omyl je k nezaplacení, často z opravdu kvalitního omylu nebo nepřesnosti žijí generace myslitelů. Celá západoevropská filosofická tradice je založena na omylu, ovšem velice produktivním omylu (totiž na metafyzice, resp. na „předmětném“ myšlení). Ovšem kvalitních a produktivních omylů je schopen se dopouštět jen člověk náležitě poučený a zběhlý ve filosofickém myšlení. Na to pouhý zdravý rozum nestačí; ten své možnosti vyčerpá už před staletími. Dnes už přijde na něco zajímavějšího jen zřídka a spíše náhodou. U Havla však je mimořádné ono spojení obojího: vidění fenoménů a schopnost jejich analýzy, byť ne vždy dost poučené.

{Aktivismus}

90-142

901209-5

Žijeme v obrovské iluzi: že člověk žije proto, aby na světě něco svedl, udělal, vytvořil. To je polopravda, která se pravdě hodně podobá, a proto je tak nebezpečná. Všechny vysoce nebezpečné lži a nepravdy jsou nebezpečné právě tím, jak se pravdě k nerozeznání podobají. Pravdě nepodobná lež vůbec není nebezpečná. Každý ji pozná, každý ji odhalí, komu na tom jen trochu záleží. Ve skutečnosti je to jinak: člověk musí na světě něco udělat, aby se sám změnil, přesněji řečeno, aby se stal sám sebou. Rozhodujícím úkolem každého člověka je, aby něco udělal ze sebe. To, že musí měnit svou práci, svou aktivitou, svou praxí svět kolem sebe, je jen technickou nezbytností: nelze jinak měnit sebe (doopravdy měnit, nezůstávat jen u pouhých představ a subjektivního prožívání toho, že se měním, že se sám něčím jiným, novým stávám), než že měním věci a vztahy, i lidské vztahy kolem sebe, zkrátka že měním svět. A proto nesmíme nikdy přeceňovat to, co lidé udělali, čeho dosáhli, co se jim zdařilo při proměňování světa, ale musíme se tázat, co to všechno proměňování světa udělalo s nimi samotnými. Pokud to takto neděláme, zůstáváme vzít v hrozném omylu, který je hrozný právě tím, že hrozí vyvolat katastrofu nejenom pro jednotlivce, ale všeobecnou. Základním předsudkem a omylem marxismu bylo (a dosud je) přesvědčení, že lidé jsou produkty okolností (a že změnění lidí jsou produkty změněných okolností). Lidé jsou především subjekty, povolányi k tomu, aby měnili okolnosti – ne však kvůli okolnostem samotným, nýbrž že jen takovým způsobem mohou proměňovat i sami sebe. Lidé nejsou tedy výsledkem, produktem změněných okolností, nýbrž aktivního proměňování okolností, tedy svým vlastním produktem, tím, co při té proměně ze sebe udělali a dělají.

{Člověk – jeho „idea“}

901209-6

Max Scheler (4851, Zur Idee des Menschen, s. 186) píše, že pro člověka je podstatné, že nemůže být definován („gerade die undefinierbarkeit gehört zum Wesen des Menschen“). To mi nepřipadá jako nejtěsnější formulace, i když záměr je jistě nesporný. Nedefinovatelnost náleží k „podstatě“ každé „reálné“ skutečnosti, neboť definování je vždy pojmové určení, a to znamená, že nějakou reálnou skutečnost zařadíme do nějaké příhrádky, kterou jsme předtím vytvořili, konstruovali (šuplík!). Nemůžeme tedy definovat člověka, ale jen pojem člověka. A pojem člověka nesmíme zaměňovat za člověka skutečného. Řekněme tedy, že Scheler měl na mysli právě pojem, když mluvil o „podstatě“ člověka. Pak tedy stojíme před otázkou, jak chápat „podstatu“. Německé Wesen by bylo třeba překládat spíše jako „bylost“ (was gewesen...): bylost je to, čím člověk byl a dosud tudíž (!) jest. Bylost ukazuje na to, co je společné člověku v jeho minulosti a co trvá až dosud, do přítomnosti. Potom ovšem chyba Schelerovy formulace spočívá v tom, že říká, že něco takového je nedefinovatelné. Mám za to, že naopak to definovatelné je. Naproti tomu však neplatí, že člověka bychom směli redukovat právě jenom na to, čím byl a dosud je, takže bychom např. od něho oddělili a odloučili celou jeho osobní historii, celý jeho životní příběh, tedy to událostné z jeho dosavadního života. Zde nastupuje nutnost jiné opravy: člověk nemůže být definován ani jako pojem (pojmově) tak, že bychom se soustředili na jeho „bylost“ = Wesen. Člověk není totiž vůbec především tím, čím nebo kým „jest“ (tedy ani tím, čím nebo kým byl a dosud jest), nýbrž člověk je především a na prvním místě tím, čím, resp. kým bude, tedy kým (ještě) není. Člověk tedy „bylostně“ není jsoucнем, nýbrž nejsoucнем.

90-144

J. L. Hromádka a filosofie

Práce se zamýšlí nad filosofickým významem a vlivem J. L. Hromádky v rámci českého myšlení. Jeho místo v českém myšlení nebylo dosud celkově posouzeno, neboť nebyl za filosofa považován. Ale Hromádka měl pozoruhodný smysl pro filosofii a formuloval koncem dvacátých let závažný úkol nejen pro české, ale vůbec

všechny protestantské filosofy: vytvořit novou koncepci filosofie, totiž filosofie reformační, neboť reformace dosud nemá svou filosofii. Hromádka vcelku dobře odhadoval, že rozhodujícím tématem tu bude pojetí víry a pravdy. Právě tu se sblížil s Rádlem a Rádla do jisté míry také ovlivnil. Naproti tomu vliv Barthův a vývoj dialektické teologie vůbec zabránil tomu, aby Rádl, tento vysoce pozoruhodný žák Masarykův, který měl některé základní výhrady proti dialektické teologii, ovlivnil více Hromádku. Ten naopak své chápání filosofie opustil a nikdy se k němu už nevrátil. Dnes se k této opuštěné Hromádkově myšlence můžeme vrátit, ale musíme ji ekumenicky reinterpretovat.

J. L. Hromádka und Philosophie

In der Arbeit wird die philosophische Bedeutung und der philosophische Einfluß Hromádkas im Rahmen tschechischen Denkens nachgedacht. Risher wurde Hromádka's Stellung im tschechischen Denken nicht untersucht, weil man ihn nicht als einen Philosophen **anerkannt beobachtet** hat. Hromádka hatte jedoch einen guten Sinn für die Philosophie und formulierte am Ende zwanziger Jahre eine wichtige Aufgabe nicht nur für tschechische, sonder für alle protestantische Philosophen, nämlich eine neue Auffassung von Philosophie zu konzipieren, d.h. einer auf der Basis der Reformation gegründeten Philosophie, weil die Reformation bisher keine eigene Philosophie hat.

90-145

Er war sich dessen gut bewußt, daß das entscheidende Thema dafür die Frage des Glaubens und der Wahrheit sein muß. Gerade darin war er nahe dem philosophischen Schüler Masaryks, Em. Rádl, den er gewissermaßen auch beeinflusste. Der Einfluß von Barth dagegen und die ganze Entwicklung der dialektischen Theologie verursachte (daß Rádl nicht in einem höheren Maaße wieder Hromádka inspiriert hat. Der ließ seinen Gedanken unentwickelt bleiben und kehrte niemals zu ihm zurück. Der Verfasser ist trotzdem überzeugt, daß dieser gedanke noch heute als aktuell aufgefaßt werden kann, obwohl in einer mehr ökumenischen Umdeutung.

J. L. Hromádka and Philosophy

The paper is concerned with the philosophical relevance and influence of J. L. Hromádka within the Czech way of thinking. His place in the recent history of the Czech thought was not yet made clear because he never was observed as a philosopher. But he had a remarkable understanding for philosophy and towards the end of twenties, he formulated an important goal not only for the Czech philosophers, but for all protestant philosophers in general, namely to constitute a philosophy which could be adequate to reformation remaining without it till now. He understood well the decisive importance of such themes as faith and truth are. Here, he was very near to the conceptions of Emanuel Rádl and he influenced Rádl to a certain degree, too. On the other hand, the influence of Karl Barth and the development of the dialectical theology made him resistant against being more engaged in Rádl's way of thinking as well as in developing his own ideas further. He came never back to them. Today, his

90-146

idea of founding a new philosophy which should be adequate to the ideas of reformation seems to be actual indeed, again, but in a more ecumenical reinterpretation.

--- o o o O o o ---

V samotné práci zmíněné podhodnocení Hromádky jako pouhého rétora (pochází od Laichtera, šlo o jeho reakci na můj text do sborníku „O svrchovanost víry“) je ovšem dost významnou záležitostí. Tvrzení, že filosofie je především vyprávění, povídání (srv. Derrida), znamená vlastně důraz na rétoriku, která šla vždycky spolu se sofistickou. Tak, jako se filosofie musí zásadně opřít sofistice, která nedbá o pravdu nebo dokonce pravdu považuje za iluzi, tak v onom důrazu na promlouvání, vykládání, povídání, tedy na rétoriku, ztrácí filosofie svůj základní charakter lásky k pravdě (lásky k moudrosti) a stává se vlastně jen láskou k mluvení, tedy filologií (v původním smyslu). Přechod od mytické orientace archaických lidí k orientaci víry, tj. orientaci na budoucnost a do budoucnosti, je zároveň nutně přechodem od magické moci slova k moci pravdy, která skrze slovo pouze

promlouvá, ale není nikdy ve slově, v LOGU definitivně doma. Inkarnace slova (LOGU) je tedy jen zprostředkujícím členem: jde o inkarnaci pravdy skrze slovo, ale směrem do světa. Tělo má význam jako prostředek této inkarnace, nikoliv samostatnou důležitost. Důraz na vtělení v „mase“ je důležitý právě jako obrana proti spiritualizovanému (či spiritualizujícímu) „vtělení“ v slovu, v promluvě, ve formuli. A to se právě stalo v důsledku helenizace oné židovsko-křesťanské tradice či linie: dogmatické formule měly nahrazovat uskutečnění v životě prostřednictvím těla.

90-147

Příprava na 12.12.90 – Úvod do ffie (1+1): Etika

01 Vstup do éry dějinné znamená přehodnocení dosavadních archetypických struktur, a to ve dvojitým směru: jednak jde o jejich racionalizaci, jednak jejich interiorizaci. Obojí hluboce ovlivnilo evropský vývoj.

02 Významné náběhy najdeme již před proniknutím a rozšířením uplatněním dějinného myšlení a jednání (v našem smyslu) u Řeků, především u Sókrata. Platón zaznamenává rozhodující sókratovskou otázku: je zbožné proto zbožné, že si je přejí bozi, anebo si je bozi přejí, protože je to zbožné? To, co je „zbožné“, je závazné tedy i pro bohy.

03 Jen díky takovým konvergencím mohlo později dojít k synkrezi a synergii hebrejské a křesťanské tradice s filosofickou tradicí řeckou. Mravní orientaci, která byla formulována a prosazována proroky, se dostalo pojmového zpracování a tedy možné argumentace.

04 Výklad mravnosti jako nějakého nadstavebného odrazu faktických společenských pohybů (zvl. v marxismu) je v podstatě sofistický a tedy protifilosofický. Existují hned tři závažné důvody, proč nelze mravní smýšlení ani mravní jednání degradovat na sekundární záležitost nebo dokonce epifenomén.

05 Především je tu moment racionalizace: požadavek zdůvodněnosti vylučuje ideologizující zastírání jak skutečnosti, tak motivů a cílů jednání. Mravní rozhodování nespočívá jen v subjektivní přesvědčenosti a jistotě, že určité jednání je správné, ale musí být prověřeno rozumnou úvahou, beroucí v počet širší kontexty a obecnější normy.

06 Pak tu je moment zniternění, vnitřního nahlédnutí, důrazu na svědomí a na nepředemtné závazky, které nemohou být redukovány na formulované, tedy zpředemtněné normy. Zmíněný moment racionalizace někdy působil brzdivě a rušivě na rozvoj „svědomí“, tj. interiorizace. To vysvětluje např. odpor reformace k filosofii a k reformě způsobu myšlení.

07 Třetí významnou hrází proti chápání mravnosti a morálky jako ideologické nadstavby je prosazující se dějinnost mravního smýšlení i jednání sama. „Reálné“ osobní i společenské poměry se mění velmi rychle a jsou úzce spjaty s okolnostmi. Mravní smýšlení a jednání naproti tomu je spjato s dodržováním jistých zásad a principů, bez nichž mravní profil člověka postrádá nezbytnou integritu.

90-148

08 Sama formulace principů je spíše záležitostí racionalizace, ale zniternění a důraz na osobní angažovanost v konkrétních situacích udržuje tendenci k abstraktnosti v napětí a v připravenosti k revizi. Racionalizace se tak dostává do role prostředku, zatímco zniternění nabývá povahy připravenosti a očekávání „toho pravého“.

09 Mravní jednání a jeho cíl či smysl. Nemůže mít vnější cíl (účel), k němuž by bylo prostředkem.

Neudržitelnost utilitarismu. Omezený pohled vidí smysl mravního jednání v sebeustavení mravní osobnosti: cíl by tedy byl vnitřní. Nezbytnost důrazu na sociální charakter etiky: člověk je tvor společenský, a víc. Bez asistence druhých lidí by se z narozeného dítěte nemohl stát člověk.

10 Etické (mravní) jednání: člověk se v něm nevztahuje na prvním místě k sobě, nýbrž k druhým lidem.

Situovanost člověka a její komplexnější struktura: subjekt – předmětné okolnosti – aktivita (praxe) – to, co být má (to čtvrté): proměna nutná. Z rámce „předmětných okolností“ je třeba vyčlenit „nepředmětné okolnosti“, jež nemohou být ani redukovány na ryzí nepředmětnosti, ani z nich přímo odvozeny.

11 Vztah já – ty jako fundamentálně odlišný od vztahu já – to (já – předmět). Nejnověji se jeví jako aktuální důrazy tzv. ekologické, v podstatě důrazy na význam biosféry. Tzv. „pravá jsoucna“ („přirozené jednoty“ – Teilhard) a vztah k nim – vývojové vazby a odpovědnost.

12 K tzv. „okolnostem“, které jsou podmínkou toho, aby se z narozeného dítěte stal opravdu člověk, náleží asistence druhých lidí. Ta je zaměřena 1) k uvedení dítěte do světa řeči, 2) k proměně pobývání dítěte v sociálním prostředí pod vlivem světa řeči a konkrétního jazyka, 3) ke konstituci dítěte jako mravní osobnosti (mravního subjektu), 4) k tomu, aby se spolu s osvojením dějinné orientace stalo politickým subjektem (tedy vpravdě dějinným).

13 Filosofická etika a říšská politika jsou disciplíny velmi sobě blízké; již Aristotelés měl za to, že etika je počáteční část politiky a politika druhou kapitolou (dílem) etiky. To je dnes pohled zcela nezvyklý, ale jen mimo vskutku filosofický přístup. Mravnost nemůže dostát svým vlastním normám, nebere-li v počet politické okolnosti, a političnost se zvrhá v manipulaci člověkem, není-li založena na mravnosti a ustavičně korigována mravním úsudkem a spojením s mravním kontextem.

90-149

14 Podobně jako nelze socializovat lidské dítě bez jeho vyvedení z osvětí do světa řeči a tím do otevřenosti světa, nelze je vyvést ani z rámce „rodiny“ a „smečky“ do společnosti a do obce bez uvedení do mravního světa. Mravní výchova je důležitější než výchova jazyková, a přece se jí věnuje podstatně menší pozornost a jen zlomek úsilí.

15 Tak jako si dítě musí osvojit jazykové zvyklosti a normy, aniž by tím bylo zbavováno svobody promlouvat, o čem chce a aniž by tím bylo omezováno ve své jazykové a slovesné tvořivosti, musí si osvojit i jisté mravní pojmy a principy, aniž by tím bylo zbavováno mravní odpovědnosti při řešení závažných situací morální povahy.

16 Předpokladem filosofického řešení otázek etické povahy je akceptace budoucnostní dimenze každé lidské situovanosti a chápání samotné budoucnosti jako strukturované, tj. plné adventivních apelů, mezi nimiž je třeba rozlišovat, vážit a rozhodovat o prioritách. Mravní povaha lidské situace nesmí být chápána jako analogie technického problému.

17 Nikdy zcela nesplněným a proto vždy trvajícím požadavkem mravního jednání i smýšlení je reflexe jednak již uskutečněného mravního činu, jednak činu teprve plánovaného. Elementární náležitostí takové reflexe je vztahování konkrétního činu ke všem aspektům situace a vztahování celé situace k širším kontextům (nejen k okolnostem, ale ke všem nahlédnutelným souvislostem).

18 Jedním z apelů, jichž musí být každá lidská bytost poslušna, je volání k tomu, aby se stala sama sebou. V souvislosti etické to znamená, že je volána k tomu, aby se stala mravním subjektem. Protože víme, že subjekt nesmí být chápán jako jsoucno, je zřejmé, že to neznamená si osvojit danou morálku a stát se morálním autematem.

19 Tak jako klavírista si musí osvojit techniku hry a musí ji stále udržovat na potřebné výši a dokonce vylepšovat, aniž by v tom viděl smysl klavírní hry, ani osvojená morálka neznamená, že subjekt může po mravní stránce složit absoltorium. Vlastní mravní život pak teprve začíná.

20 Skutečný mravní závazek nevyplývá z dané morálky, nýbrž ta náleží pouze k okolnostem. Mravní subjekt musí rozpoznat nepředmětné mravní výzvy, jež mu jsou osobně adresovány, musí je pochopit, rozumně uvážít a programově na ně potom prakticky odpovědět. Teprve touto mravní praxí se stává mravním subjektem, tj. sám sebou.