

Úvod do filosofie (3)

Ladislav Hejdánek

This is a transcript of the following document:

[Úvod do filosofie \(3\)](#)

jedná se o přepis tohoto dokumentu:

[Úvod do filosofie \(3\)](#)

◆ bytový seminář | přepis, česky, vznik: 9. 3. 1976

◆ private seminar | transcript, Czech, origin: 9. 3. 1976

Úvod do filosofie [1976]

9. III. 76

Můžete se ptát, proč se tím vůbec takto zabýváme. Ten smysl je asi tenhle: když máme – já jsem vzal na vědomí, že ústřední téma, jehož se máme držet, k němuž po čase musíme dospět a které na konec musíme řešit, je vztah vědy a víry. A samozřejmě, nejdříve se musíme domluvit, o čem vlastně chceme hovořit a myslet. To znamená, že musíme nějakým způsobem někde začít, abychom odtud přistoupili k těm jednotlivým tématům, tj. k tomu, co je víra, a k tomu, co je věda. Už jsem vám naznačil, myslím předminule, že věda – a k tomu se ještě podrobněji vrátíme, ale musíme se do toho tématu několikrát zabírat – svou podstatou je specializovaná, tj. speciální, odborná věda. Neexistuje věda vůbec, vždycky existuje jenom jednotlivá, odborná věda. A takových odborných věd je celá řada, a mají tendenci se pořád ještě dál štěpit. Vypadá to asi tak. Když jsem před řadou let pracoval v dokumentaci Ústavu epidemiologie a mikrobiologie, tak tam panoval takový vtip, že dnes už nejsou jenom odborníci na jednu bakterii, ale dokonce na jen jediný enzym jedné bakterie, že už je prostě mimo lidské možnosti se do věci zabořit tak, že by se zvládla celá široká problematika. A tak nejsou vlastně ani jenom přírodovědci, ale třeba jenom bakteriologové, a ani to ne, ale odborníci na jednu jedinou bakterii a k tomu ještě na jediný její enzym. Tahle tendence se tedy líčí často jako důsledek omezené kapacity lidského poznání, že prostě jeden člověk to nezvládne. Ale to není ono. Ta příčina a ten motiv, že tomu tak jest, je v něčem docela jiném. A my se na to musíme podívat blíže. Prostě je to tak, že věda – a to každá odborná věda – i když teď jsme zproblematizovali, že vůbec nějaká věda, třeba už odborná věda, jako něco integrovaného existuje – třeba filologie: je otázka, existuje-li nějaká jedna, jednotná filologie. Je jiná filologie římská a latinská, jiná je řecká, jiná je arabská atd. Je nějaká společná, jednotná filologie? Snad srovnávací jazykozpyt? Ale to je zjevně opět něco jiného. Je to prostě nejasné, jak to s tou vědeckou integritou vůbec je. Ale v každém případě platí, že věda je vědecká, jenom když se zabývá tím, co patří do jejího oboru. Jakmile překročí meze svého oboru, stává se diletantskou. Když tedy někdo, kdo je odborníkem na jednu bakterii, se začne zabývat něčím tak docela jiným, např. sociologií města, tak ačkoliv ve svém původním oboru by mohl být třeba světovou kapacitou, v tomto druhém oboru, tj. pro tu sociologii města, je pouhým diletantem – leda že by prokázal, že paralelně pěstuje dva obory, takže ta sociologie města je jeho druhým oborem – a právě proto to pak nemůže zase být celá sociologie, ale třeba právě jen sociologie města atd. Tak může jeden člověk kupodivu spojit čistě osobně dvě specializace, dva vědecké obory. Jako příklad nám tu může sloužit třeba chemik Votoček, který byl hudebním skladatelem a také filologem (slovníky), nebo později Heyrovský a nejnověji třeba také Mlynář apod. Je však jasné, že vědec se může i v tom vedlejším svém oboru chovat vědecky jen tak, že přesně dbá pravidel, které platí i v tom jeho hlavním oboru, tj. že přesně kontroluje sám sebe, aby nepřekročil meze

své kompetence, aby věděl co dělá, aby prostudoval vše dostupné z toho oboru atd. Takže k podstatě vědy vždycky patří ta omezenost a vymezenost kompetence.

No a z toho vyplývá další věc, že totiž žádná věda není kompetentní v posuzování sebe samé. Nejjasnější je to třeba na přírodních vědách. Taková biologie nebo chemie se zabývá živými organismy nebo zase sloučeninami, ale nikoliv biologií či chemií. Biologie není živý organismus, chemie není chemická sloučenina. Sebevědečtější biologie se dostává do diletantismu, když začíná uvažovat o svých vlastních metodách, principech, zásadách, z nichž vychází a jimiž se řídí atd. A to platí pro každou vědu. Prostě ta věda nebo ten vědec není odborně kompetentní, aby se něčím takovým zabýval. Ovšemže to každý vědec fakticky dělá – a ostatně to nemůže nedělat, to víme. Ale jde o to, že to dělá diletantsky. Žádná věda není schopna se sama sebou zabývat, udělat ze sebe předmět svého zkoumání v plnosti. Některé vědy jsou schopny to udělat zčásti, po některé stránce. Tak třeba Jaspers, když napsal ještě ve svém raném stadiu věc do dneška pozoruhodnou, „Psychologii světonázorů“, mohl se v zásadě zabývat např. psychologií psychologismu, a to jak v samotné psychologii, tak i v některých jiných oborech, např. v logice (tomu se věnoval např. Husserl a celá svá „Logická zkoumání“ zasvětil polemice s psychologismem především v logice), tj. u určitých jednotlivých vědců, nebo v celých školách vědeckých apod. Na pohled snadnější a přesvědčivější to je u historie; je zřejmé, že historie se nemusí zabývat jenom určitým časovým obdobím, ale může se zabývat také historií dějepisců, historiografie. Předmětem jejího bádání je pak zúženě jenom způsob, jak se proměňovala metoda přístupu historiků k jejich látce, ať už jakékoliv. Ale vidíme, že vždycky i tam, kde to některé vědy jsou schopny učinit, totiž něco, některou stránku svého postupu a svého zkoumání učinit přece jenom předmětem své odborné pozornosti a svého odborného zkoumání, je to pouze jednostranná záležitost. Nikdy to žádná věda není schopna udělat tak, aby samu sebe učinila předmětem svého zkoumání v plném rozsahu, ale pouze z jedné strany. Tak tohleto představuje jednu z podstatných vlastností, podstatných stránek charakteru vědy.

A tady sáhneme k odlišné situaci filosofie, protože ve filosofii tohle všechno vypadá docela jinak. Filosofie ovšem může na sebe klást nároky takové, že vypadá takřka jako věda. Musí to být přesné, argumentované, systematické myšlení, všechno musí být doloženo atd. Prostě postupuje metodicky přesně a přísně jako věda. Ale liší se od každé vědy, že je schopna se zabývat také sebou samotnou (tj. přesněji: čímkoliv, a tedy i sebou samotnou). Neexistuje žádná věda, která je schopna se zabývat filosofií, ale filosofie je schopna se zabývat sebou samou.

(Konec kazety 9/63A; pokračování na str. B.)

Otázka, co to je filosofie, je eminentní, principiální, základní otázkou filosofickou. Tohle to nelze říci o žádné jiné vědě, tj. že by otázka, co to je biologie, byla principiální otázka biologická, atd. Tedy tímhle se filosofie vlastně zcela podstatně liší ode všech „věd“,

takže je vlastně lépe neříkat, že je filosofie věda. Samozřejmě to je otázka terminologická; mohli bychom říkat, že to je zcela zvláštní věda, tj. taková, která je schopna se zabývat sebou samotnou. No ale je otázka, jaký by to mělo smysl. Je to asi něco takového, jako bychom řekli, že člověk je zcela zvláštní opice, totiž která mluví. To je vlastně absurdní; když tu je takový základní, fundamentální rozdíl, tak je lépe i terminologicky to odlišit. Čili... Pak bychom totiž museli říkat, jaký je rozdíl mezi všemi ostatními vědami a touto jedinou, která se jaksí vymyká. Tak když je to jediná věda, která toho je schopná, tak je lépe jí neříkat vůbec „věda“. Ale jinak to je samozřejmě terminologická záležitost. Jinak musíme ovšem zase dát pozor, když řekneme, že filosofie není věda, aby to neznělo pejorativně, tj. filosofie není o to méně přesná než vědy. Za druhé, pokud máme jakési pojetí toho, co je „vědecké“, tak v jistém slova smyslu vědec nikdy neví (v rámci své odbornosti), co dělá, nýbrž filosofie se o to vždy znovu pokouší, aby věděla a dokonce předem rozvrhovala to, co dělá, co podniká. Filosof vždycky chce vědět, co dělá, tj. vrací se k tomu, co provedl, přezkoumává to, zjišťuje ... tohle věda prostě nemůže, nedovede (v rámci své odborné kompetence) dělat. Takže věda vlastně není vědecká, nýbrž naopak ne-věda filosofie vědecká je. A tak to je terminologická otázka, musíme se o tom domluvit. Tak tohleto je tedy potřeba, když se budeme zabývat otázkou, co to je věda, a jaký je vztah mezi vědou a vírou, abychom si uvědomili.

A teď na druhé straně přichází to, co jsem už naznačil minule, ta otázka víry. Teď máme téma „reflexe“ před sebou proto, že když to důkladně promyslíme a když si před sebe pevně a v ostrých konturách postavíme, co to je reflexe, tak máme možnost se pak tázat, zda víra je záležitostí reflexe – anebo něčeho, co je reflektováno. Je víra otázkou smýšlení – anebo je smýšlení něco, co z víry musí vycházet? Pravda je, že v NZ se běžně mluví o změně smýšlení; to, co v kralickém překladu zní jako „pokání“, je vždycky „změna smýšlení“, metanoia. Tedy: začíná víra skutečně jako změna smýšlení? A je svou podstatou změnou smýšlení? Nejde ve víře o nic jiného než o změnu smýšlení? Je to tedy záležitost nové, jiné reflexe? Jiného myšlení? Jiného uvažování? Tohle tedy, jakmile vyjasníme, co to je reflexe, že se před námi otvírá jako naléhavá a zcela legitimní otázka. Můžeme pak tu otázku řešit, jestliže dost přesně řekneme, co rozumíme reflexí. Je to strašně důležité proto, že se ukáže, jak mám za to a jak se pokouším, budu pokoušet vám prokázat, že skutečně musíme velice bedlivě rozlišovat mezi vírou a reflexí víry, a víru musíme chápat jako něco, co je mnohem elementárnější, základnější, hlubší, podstatnější než jakékoliv myšlení. A co je, co může být podstatnější? To je způsob života, životní styl, životní orientace, životní zakotvení. To je něco rozhodně podstatnějšího a základnějšího než způsob myšlení. Konec konců máme zase i v tom oporu v evangeliích, když např. Ježíš poznamenává: Ne, kdo mi říká Pane, pane, ale kdo činí, dělá... Nebo důraz Jakubovy epištoly (kterou vyloučil Luther) na víru dělající. To tam všude nacházíme. Tedy je zjevné, že k víře skutečně náleží něco ještě jiného než pouhé smýšlení. To je evidentní. Teď je ovšem otázka, můžeme-li nějak uchopit to z víry resp.

ten základ ve víře (eventuelně ho nazvat právě samotnou vírou), který je odlišný od reflexe, který bychom mohli určit tak, aby reflexe byla vyloučena, oddělena, abychom našli jenom to čisté, ryzí životní nasazení, tu životní tendenci, orientaci, styl nebo jak bychom o tom nejlépe mluvili, v níž ještě ta reflexe není, a tu reflexi samotnou že bychom pojali jako něco, co se tu orientaci praktickou, životní pokouší pochopit a uchopit, v čem vlastně spočívá, a dovést to dál už i na úrovni samotné reflexe, na rovině myšlení, smýšlení. To známe i z jiných oborů. Takže jestliže dosti přesně budeme myslet to, co je reflexe, dostaneme se k otázce, je-li víra reflexe nebo to, co je reflektováno, a jestliže se pak zaměříme na to, co je teprve dodatečně reflektováno, tak odhalíme jednu důležitou věc. Proč je to důležité, to se časem ukáže, a já to alespoň předběžně řeknu. Když totiž bychom neodlišili reflexi víry od víry, tak jsme za prvé v nebezpečí, že víru identifikujeme s vyznáním víry, a že – jak už se v dějinách církve stalo – všechen důraz položíme na dogma, na dogmatické formulace, a zcela ponecháme stranou a zapomeneme na to, co člověk skutečně v životě dělá. To je takové praktické nebezpečí. Ale snad ještě mnohem důležitější nebo závažnější, dalekosáhlejší nebezpečí je to, že vůbec pochopíme špatně víru, a to z toho důvodu, že víra celých posledních dva tisíce let, a vlastně víc, protože víra je starší, než aby bylo možno ji omezit jen na rámec křesťanských dějin – víra je něco, co najdem už ve starém Izraeli a co je právě jaksi vynálezem starého Izraele, jeho prorocké tradice – že víra je v napětí a rozporu s tou reflexí, která ji stále prezentovala a reprezentovala, po dlouhá staletí, ano tisíciletí. Ta reflexe totiž křesťanská, ta tradiční reflexe je vlastně původu řeckého. Kdežto ta víra sama, ta nereflektovaná resp. od reflexe odlišená víra, onen základ víry, který je teprve druhotně reflektován, je původu docela jiného. A my, když se dozvídáme o víře, dozvídáme se to prostřednictvím mluvy, jazyka, který je zcela nevhodný k tomu, aby vyjádřil podstatu víry. Křesťanští myslitelé to odedávna cítili a odtud takové ty pozoruhodné, jakoby paradoxní formulace dogmatické, které vypadají tak absurdně a protismyslně, protože se chtěly na významných místech postavit hráze příliš logicky konsekventnímu sledování čistě myšlenkových kontextů a jejich dovádění do posledních konců. Tak totiž docházelo k tomu, že myslitel jel v zaběhané koleji řecko-římského myšlení, takže se nutně dříve či později musel dostat mimo tu cestu, po níž jde víra. A proti tomu se vždycky na rozhodujících místech (nebo na místech, jež za daných okolností se jako taková rozhodující jevila) položila mez nějakou dogmatickou formulací, která byla v rozporu s logikou a celým způsobem myšlení řecké a latinské tradice, vyvolávala vzrušení a pohoršení (zejména ze začátku) u filosoficky orientovaných helenistických vzdělanců, ale měla ten praktický cíl, že udělala konec tomu logickému dovádění do důsledků některých pojmů a myšlenek, jichž theologie používala, ale které si vypůjčila z té řecké tradice. Takže když teď řádně rozlišíme mezi vírou a reflexí víry, uděláme jednu základně významnou věc: my si otevřeme pohled na víru, jak je nezatížena tou vrcholnou augustinovskou nebo zase později tomášovskou, tj. v posledu platonskou a aristotelskou terminologií a hlavně pojmoslovím,

myšlenkovou interpretací. A teď je to důležité ještě z druhého důvodu, že totiž ta řecká tradice, tzv. metafysika nebo také tradice tzv. předmětného myšlení, to se o tom ještě blíže domluvíme, je dnes v rozkladu. Ta už nejenom že je naprosto nevhodná pro reflexi víry, ale je nevhodná ve filosofii ve filosofii samotné se rozložila, a dokonce už nefunguje, neslouží ani ve vědě, kde přežívá takřka nejvíc. Jsou určité partie vědy, které tou tradiční metafyzickou cestou, metodou jsou prostě neuchopitelné. Příkladem je třeba onen známý Heisenbergův princip neurčitosti, který je pokusem o řešení právě té metafysické neschopnosti, nebo ta nemožnost rozhodnout mezi korpuskulární a undulační teorií světlenou atpod. A tak ta tradice řecké metafyziky se rozkládá, takže dnes máme už dvojí důvod, proč víru očišťovat od té dosavadní nevhodné tradiční reflexe. Jeden důvod je tedy v tom, že ta tradiční reflexe už není dost nosná, že se sama podlamuje a rozkládá, a že – jak bohužel rozpoznáváme plně až teď, že po celou tu předcházející dobu, dokud dokonce ještě byla nosná, byla pro reflexi víry hluboce nevhodná, nepatřičná. Nu, a co nám zbývá?

Tak třeba Heidegger, jehož poslední motivy jsou ovšem docela jiné, když ukazuje na to, jak ta metafysika je vyřízená, táže se: co můžeme dělat? a odpovídá: jediná věc nám zbývá. My se musíme vrátit do těch začátků filosofie, kde ještě metafysika nebyla konstituována. Metafysika se konstitovala u eleatů: u Parmenida a jeho žáků. Ta základní myšlenka metafysická, to parmenidovské Jedno, vnitřně homogenní, neměnné, kulaté jsoucno atd. Jde o to, že proměna je něco, co je pouhým zdáním, a ta pravá skutečnost je neměnná. Tohleto tak konsternovala a strhlo, uneslo všechny další filosofy, že – ačkoliv každý pochopitelně věděl – to přece znáte všechny ty Zenonovy argumenty, Achilles a želva, šíp, stadion, to jste jistě probrali – každý věděl, že když se Achilles skutečně postaví vedle želvy a želva dostane náskok třeba dvě stě metrů nebo ještě víc, že Achilles ji stejně dožene a předežene, to každý věděl. Ale bylo nemožné ten Zenonův argument vyvrátit, a pro to argumentování zenonovské či vůbec pro to eleatské myšlení nešlo o to, nějak odvádět pozornost od té zkušenosti, že šíp doletí atd., to přece všichni věděli, vždyť sami bojovali, zacházeli s lukem a šípem. Šlo o to, ukázat, jak nespolehlivá je naše zkušenost, jak nespolehlivé je věřit smyslům, smyslovému vnímání, které nám ukazuje, že Achilles jakoby předežene tu želvu – když my přece rozumově nahlížíme a necháme se s jasností přesvědčit, že to možné není. A tím je odbourána celá ta oblast zkušenosti; samozřejmě pro denní život, pro tu obyčejnou občanskou praxi se s tím může počítat – podobně, jako nám říká Einstein: musíme tomu rozumět, ten také říká, že euklidovská geometrie neplatí, ale pro ten náš běžný život a nejbližší okolí klidně s tím vystačíme. Když však jdeme do obrovských galaktických nebo dokonce mezegalaktických prostorů, tak samozřejmě ta euklidovská geometrie vůbec nevyhovuje. A tak tam to bylo stejné: v tom denním životě s tím můžeme pracovat, ale popravdě to není možné, a my to musíme vědět. Ten šíp popravdě nikdy nemůže doletět k cíli. Smyslem bylo jen ukázat, že kdo myslí podstatně, ten nemůže věřit svědectví smyslů, a že ta pravá skutečnost je vlastně neměnná.

Předpokládáme-li jakoukoliv změnu, jakýkoliv pohyb, dostáváme se do nepřekonatelných rozporů.

Podstata metafyziky spočívá v tom, že chce oddiskutovat, odeskamotovat změnu, proměnlivost, dění, dějství, a že chce pravou skutečnost uchopit jako neměnnou. No a protože ten způsob, jak to udělal Parmenides, byl takový dost primitivní, ale neobvykle přesvědčivý a atraktivní, tak všichni další filosofové to chtěli nějak upravit, jednotně interpretovat, spojit, sepnout, syntetizovat. A tak z toho jednoho celého kulatého atomisté (Demokritos a Leukippos) udělali celou řadu, nekonečné množství malých celých kulatých jednot, tj. pluralizovali to parmenidovské „jedno“, no a teď se tím začali zabývat čistě zvnějška. Nechali to uvnitř v té neměnné homogenitě, jakou tomu přisoudil Parmenides, ale přidali tomu navenek nějaké háčky a záhyby a nechali to padat, a jak se to o sebe zachytává, tak se nám zdá, že tu je to či ono, ale to je jen zdání, náhodná konglomerace, zatímco ve skutečnosti a popravdě tu jsou jenom atomy a prázdno. To byla prostorová představa; Platon přišel s jinou představou, totiž neměnných věčných idejí. To je ta pravá skutečnost; všechno ostatní je pouhé zdání, to jsou jenom stíny na stěně jeskyně, vržené pravou skutečností, kterou my nemůžeme vidět, protože jsme zavření v jeskyni. A teď bychom mohli uvádět celou řadu dalších příkladů. Aristoteles došel z antických myslitelů nejdál v myšlenkovém uchopení pohybu. Pohyb je pro něho základní věcí, bez níž by jeho systém neobstál. Pohyb je totiž přechod od možnosti ke skutečnosti. Ale jak to u něho vypadá? On zachovává zase to podstatné jako formu, morfé – a to je jenom určitým způsobem adaptovaný pojem ideje. A forma je něco stálého, neměnného – jenomže se uskutečňuje tak, že jakoby vstupuje do beztvaré hylé a tam se jako vyvíjí – až k dokonalosti, až k tomu konci, télos. Ale konec konců – v té realitě to ovšem vypadá tak, že každý zajíc je vlastně trochu jiný, ale zajícovatosť jako forma, ta tam všude působí a je všude stejná, takže přese všechny rozdíly my rozpoznáme, že to je zajíc, právě díky té formě, která jim je společná. A i když nějaký zajíc ztratí třeba nohu (ukousne mu ji liška nebo v železech apod.), tak my víme, že to je anomálie, odchylka od formy. Tak byla celá filosofie zatížena tímhle způsobem myšlení.

A tady říká Heidegger: co nám zbývá, než jít až k tomu začátku, k Parmenidovi, a jít ještě o kus dál nazpět, kde ještě ta metafyzika není konstituována – a zabývat se tedy tou nejranější před Sokratickou filosofií, až do Parmenida, včetně Herakleita. Neboť Herakleitos je antipodem Parmenidovým, polemizuje proti němu: není pravda, že se nic nemění, naopak všechno se mění, nevstoupíš dvakrát do téže řeky atd. Jenomže Heidegger zcela pominul tu věc, že už první filosofové se tázali, co je to neměnné uprostřed změn, co je arché či rhizoma. Ať už to byla Thaletova voda, nebo vzduch či apeiron, později Empedoklovy živly a Láska a Svár atd. atd., to všechno byly archai, z nichž se genezí všechno rodilo a do nichž zase všechno zanikalo (fthóra). Patočka např. apeiron vykládá fenomenologicky jako horizont: něco vyvstane za horizont a zase za

něj zapadne. Ale to, co takto vyvstane a zase zapadne, to je vlastně arché. A tak ten Heideggerův pokus musí být nutně vposledu neúspěšný – anebo, pokud se zdá být úspěšný, tak jenom proto, že to je omyl či podvod. V tom předeletském období sice ta metafysika není ještě tak výrazná a vyhraněná, ale v podstatě už cesta byla nastoupena a k metafysice to všechno spěje. Otázka po arché je nutně už metafysická, protože už je tak položena, tj. když se arché chápe jako základ, v čem je všechno zakotveno, z čeho vzniká a do čeho zase zaniká, základ, který je sám v sobě neproměnný. To je myšlenka už zcela metafysická, i když je to ještě před Parmenidem.

No, a když my tohleto víme, tak kam se obrátíme? My však víme, že paralelně, přibližně v téže době a snad i o něco dříve byl ten vynález víry uskutečněn ve starém Izraeli, a my o tom máme dokonce literární dokumenty, i když z doby o něco pozdější. To znamená, že máme jakousi reflexi. Tak se pochopitelně otvírá možnost, zkoumat to z tohoto hlediska a podívat se, jak to bylo reflektováno, když to bylo ještě nenakaženo tím myšlením řecké antiky. No, a pak se samozřejmě ukáže, když to ještě zkonfrontujeme s vědou, že ... Já jsem zapomněl ještě dost zdůraznit, že se ukáže, když rozlišíme reflexi víry a víru, že ta víra je jakási životní orientace, to jsem tak stručně ještě řekl, a teď když to zkonfrontujeme s vědou, tak se ukáže, že věda je nejenom určitá myšlenková orientace, a to strašně zaneřáděná tím metafysickým myšlením, jež ovšem už dosluhuje, takže věda je ve velké tísní a hledá jiný, nový způsob myšlení, a bohužel tedy v obrovské části světa, u mnoha, nespíš u většiny vědců má největší úspěch takový ten absurdní a ve skutečnosti nemožný, jen zdánlivý pokus, vybavit vůbec celou vědu z filosofické problematiky a té filosofii se vyhnout a odvrhnout ji (tj. pozitivismus a novopozitivismus) – což je nemožné, jak se snadno dá ukázat, protože tam je ta filosofie stejně přítomná, ale je nekontrolovaná, nekultivovaná, tudíž primitivní nebo upadá podoba nějaké starší filosofie, jejíž některé předpoklady nabyly zdánlivě povahy čehosi samozřejmého a neproblematického. Ale ukazuje se, že i kdyby věda takto myšlenkově zaneřáděna nebyla, že celým svým podnikáním, celou svou praxí, nejenom tím myšlením, je už jakousi životní orientací. A je to životní orientace, která je za prvé v rozporu s orientací víry, a za druhé je životně nedostačující, prostě je takovou redukcí, takovou chudobou, že život na tom postavit nelze. Je to taková neobyčejně ochuzená životní orientace, taková strašně vydestilovaná. No a tak tohleto je ten důvod, proč se dnes zabýváme a ještě budeme zabývat tou reflexí.

Současně z toho je ovšem jasné, že aby nám to pomohlo, abychom se skutečně dostali kupředu, abychom udělali krok vpřed a stáli pevně, musíme si vyjasnit dost precizně, co ta reflexe je. A proto jsme měli přemýšlet o tom, co je to vědomí atd. A dnes tedy ta reflexe.

Můžeme si to ukázat – to jsem už ostatně naznačoval – např. na pamatování, na paměti – třeba, resp. na znalostech, které si pamatujeme. Někdo se nás zeptá, známe-li pana Vomáčku. A my řekneme: Známe. Ano, ovšem. A pak nám ho tedy nepředstaví, když ho

známe, a my se najednou zeptáme: A kdo je támhleto? No přece, to je pan Vomáčka. Vždyť jste říkal, že ho znáte. A teď se ukáže, že my jsme mysleli jiného pana Vomáčku, nebo jsme za pana Vomáčku zaměnili někoho jiného, zkrátka měli jsme za to, že ho známe, ale ukázalo se, že neznáme. Všechny platonské dialogy se Sokratem vypadají vlastně tímto způsobem. Přijde tam někdo s takovým sebevědomím, je představen nebo se o něm všeobecně ví, že to je znalec v nějakém oboru, např. znalec koní. A Sokrates o koních takřka nic neví – je to sochař, kameník. No a tak se začne odborníka na mnoho věcí vyptávat. A za chvíli odborníka přivede do takové tísně a nouze, že sám dokonce a ovšem všichni kolem mají dojem, že vlastně o těch koních neví vůbec nic. Ať je řeč o čemkoliv, nakonec se vždycky ukáže jakási nedoloženost a povrchnost jeho soudů a znalostí, že říká něco, co vzápětí popře atd. A to ukáže u každého, u politika stejně jako u řečníka či jiného odborníka; to je základní charakter té filosofické metody Sokratovy, která má ovšem také druhou stránku, že totiž někdo, kdo neví vůbec nic, vhodnými otázkami je doveden ve svých odpovědích třeba tam, že objeví nevím zda Thaletovu či Pythagorovu větu – a je to dokonce jen nevzdělaný, neškolený otrok, který ovšem má jakousi základní, přirozenou inteligenci. Tomu pak Sokrates říká maieutika, jakési duševně porodnické umění, jež dovede vybavit z lidských duší to, co tam je a o čem sami lidé většinou vůbec nevědí, co je zapadlé v jakémisi zapomnění, v jakési zapomenutosti. To je ten odkaz, který mu dala jeho matka, povoláním porodní bába.

A tak tady máme před sebou ten rozdíl mezi tím, když si někdo něco myslí, že ví, a ve skutečnosti to neví, nebo když si myslí, že neví, a ve skutečnosti ví. To dvojí vědění je v tom tady přítomno. Jedno, to nejzákladnější vědomí se vztahuje k něčemu, co nemá povahu vědomí. U vědomí mluvíme o tzv. intenci. Samozřejmě bychom se měli zabývat tou z nejzávažnějších věcí, jak totiž se vědomí vůbec může vztahovat k něčemu mimo sebe. To je problém nepochybně prvního řádu. Ale k tomu teď není vhodná doba ani vhodné místo, protože máme před sebou něco jiného. Takže to jenom víme, to si ponecháme v paměti, že to je důležité, ale bude nás zajímat něco jiného. Že totiž když se Sokrates ptá tohoto odborníka na koně na různé věci, a když ten odborník na koně sám sebe za odborníka považuje a je i od jiných za odborníka považován a uznáván, čili domnívá se, myslí si, „ví“ jakoby, že je odborník, tj. že ví mnoho o koních, tedy ví, že ví mnoho, a když Sokrates vhodnými otázkami ukáže jemu i všem kolem, že si to jenom myslí, že se jenom domnívá, že ví mnoho, ale ve skutečnosti že toho ví velmi málo, takřka nic, tak vlastně reflexi vědění či vědomí toho koňského odborníka o vlastním vědění provádí Sokrates (a za předpokladu, že to sám nahlédne, pak i onen odborník). A tak tu máme tu třetí etáž, z které se provádí kritika té druhé etáže, tj. to, co si někdo myslí o svém vědomí či vědění. Ale my teď sestoupíme ještě níž a zeptáme se: když si odborník myslí, že ví mnoho, a ve skutečnosti ví málo, tak zůstaňme na chvíli jen u toho mála, co ví – tam už jsme takřka úplně na dně – o čem vlastně on to něco málo ví? On to ví o koních. A tady už jsme mimo oblast vědomí; kuň už není záležitost vědomí, kuň je zvíře, které je třeba právě zapřaženo do vozu před námi, s nímž můžeme někam jít

nebo něco na voze jím taženém odvézt, zvíře, které žere, pije, musíme ho krmit, čistit maštal atd. – to je samá praxe. Když onemocní, musíme ho vhodně léčit, musíme také znát jeho cenu, kolik kůň stojí, zač se kupuje a prodává atd. Takže když my v té reflexi, na tom schodišti, na tom žebříku reflexe sejdem dost dolů, dospějeme nakonec na úroveň vědomí, které už se jakoby vůbec nevztahuje k dalšímu vědomí, nýbrž se přímo vztahuje k něčemu, co není vědomí, třeba k tomu koni.

To je ovšem věc, která odedávna zatemňovala či zablácňovala, že v tom vědomí je ještě něco jiného. Že tady není jenom intence toho vědomí, která míří ke koni, ale že je tady jistý způsob toho míření. Tady jsme se ovšem dostali k tomu, že když řekneme třeba kůň, nebo myslíme „kůň“ (pojem), tak že odtamtud je intence, jež míří ke koni. Myslíme tento kůň, nebo myslíme Franta, myslíme třeba: tahle klívie – tak prostě intence tohoto pomyslení vede přímo k té klívii. Když myslíme klívie vůbec, intence míří ke všem klíviím. Ono ovšem jde o to, že takovéhle izolované intence jsou pouhé konstrukce; ve skutečnosti žádné takto izolované intence neexistují. My se můžeme vztáhnout ve svém vědomí k věcem jenom tak, že s těmi věcmi přijdeme prakticky do kontaktu, že s nimi zacházíme, že s nimi něco děláme. A to vědomí je vědomím ne toho zvířete, s nímž táhneme náklad, ale vědomím naší praxe, v níž to zvíře zastává určitou roli, v níž má jisté místo. Tohle je elementární věc, kterou musíme pochopit; na tom se rozhoduje všecko. Tedy je úplný omyl se domnívat, jak to dělá zejména anglická empirická tradice, že pojmy vznikají jakýmsi zobecňováním smyslových vněmů. To je nesmysl. Naše vědomí čerpá z materiálu, který není kolem nás, nýbrž z našich vlastních zkušeností. My nemáme možnost si uvědomit něco, co je před námi, mimo nás; my dokonce nemáme schopnost to ani vidět. My vidíme jenom to, co víme. Malé dítě, když se narodí, protože neví nic, tak nevidí. Ale není tomu tak proto, že by bylo slepé, ale nevidí proto, že nedovede rozlišovat věci. Chaos, který vzniká na sítnici, se musí nejdříve nějakým způsobem dešifrovat, interpretovat. A to se dá udělat jedině tak, že něco víme; někdo nám musí dát návod (nebo si ho ve výjimečných případech musíme utvořit a stanovit sami), jak to dešifrovat, jak vydělit z toho chaosu určité obrysy. Samozřejmě dítěti dávají ten návod dospělí tím, že na ně mluví, že je poučují, učí atd. Ale nějak to muselo vzniknout. A vzniklo to tak, že ten návod původně a podstatně a hlavně dává praxe. Když člověk něco udělá – a má to úspěch nebo neúspěch, tak se člověk ve svém vědomí k tomu vrací. A tím, jak se k tomu vrací, zkouší způsoby, jak to dešifrovat, jak ty kontury upřesnit a zvýraznit, jak rozlišit jedno od druhého, podstatné od bezvýznamného, účelného od bezúčelného nebo rušivého apod. Vědomí původně je vlastně také jakási reflexe, ale reflexe lidské aktivity, nikoliv smyslových vněmů. Smyslové vněmy jsou jen zvláštní případ akcí a reflexí těchto aktivit, jejich dešifrováním.

Tím se dostáváme k jedné strašně důležité věci, že totiž ten způsob, jak něco reflektujeme, jak něco víme, způsob, jak se ve svém vědomí k něčemu vztahujeme, je vždycky svázán s praktickým způsobem přístupu ke světu a k vědem. To jest: víme, že

třeba lékař, který jako odborník srdcař (ono to je nepřesné, ale myšlenka z toho bude jasná) má tendenci věnovat u pacienta všechnu pozornost právě jeho srdci, koronárním cévám atd. co s tím souvisí, je v důsledku této jakési profesionální deformace v nebezpečí, že určitý symptom si vyloží jako chorobu srdeční, ačkoliv jde o chorobu jinou, nebo si některých symptomů vůbec nevšimne, protože neukazují na žádnou srdeční chorobu, ačkoliv ukazují na vážnou chorobu jinou. A musí pak přijít jiný odborník, třeba neurolog, který např. zjistí, že určitý symptom, který jako by ukazoval na chorobu srdeční, ve skutečnosti je daleko uspokojivějším způsobem interpretovatelný jinak, totiž jako důsledek onemocnění páteře, jaké často simuluje choroby jiné, v tomto případě onemocnění srdeční. Totéž známe z běžného případu, když třeba v bytě přátel se chceme podívat oknem ven, zda sněží či prší nebo ne apod., musíme vlastně „vidět“ teploměr, jeho obraz nám musí dopadnout na sítnici, protože je v záběru našeho oka, ale my si toho nevšimneme, protože jsme dávali pozor na něco jiného – tedy i pozornost je důležitá – a ovšem zejména vědění, co my víme vůbec o teploměru. Když víme, že ten a ten člověk vypadá tak a tak jsme schopni ho uvidět v davu, tj. rozpoznat ho – zatímco ty ostatní vnímáme jako dav. Koho známe, toho jsme z davu schopni vydělit. Podobně také, víme-li, že na nebi je určité souhvězdí, neznáme třeba žádná jiná, tak to souhvězdí vždycky vidíme, ale ta druhá nevidíme, protože je neznáme. To není tak, že bychom museli hledat, my je vidíme dříve, než si vůbec uvědomíme, že je známe a že bychom je mohli hledat – protože je prostě známe. Kdežto protože jiná souhvězdí neznáme, tak je také jako souhvězdí ani nevnímáme. Do našich smyslových vněmů, až do nich, do jejich nejzákladnější, nejvnitřnější konstituce zasahuje naše vědění, my už formujeme od počátku naše smyslové vněmy tím, co víme. Takže to je naprostý nonsense, že napřed jsou smyslové vněmy, a že z nich se teprve potom nějakým zobecňováním, abstrakcí tvoří pojmy. Nikoliv; pojmy se vytvářejí jinak (nasouzením) a zasahují do toho smyslového vnímání, usnadňují je, dávají mu určitost, přesnost, dovolují nám, abychom vnímali lépe, dokonaleji, selektivněji. Člověk nemá nijak mimořádné smysly, ale pomáhá si rozumem, rozumem vidí víc než okem.

No, a to poučení pro nás je jedno, totiž že už to vědomí tzv. elementární, na té nejnížší úrovni, je vždycky něco, co se vrací k tomu, co jsme udělali, a věci nahlíží už v tom způsobu přístupu, jaký byl v té praxi. Jaká je lidská praxe, takové je také lidské vědomí – do značné míry. Samozřejmě mohou být také jisté odchylky, poněvadž přece víme, že jsou možné omyly. Z toho to naše uvažování vlastně vyšlo. Sokrates přece ukazoval, že ten odborník si sice myslel, že je odborník, že něco podstatného vím, ale že ve skutečnosti nic pevného neví. Omyly jsou možné; a naproti tomu jen tam, kde jsou možné omyly, je možná také pravda, je možné pravdivé poznání. Ale přece jenom je strašně důležité, jak prakticky přistupujeme – něco v tom vědomí se vždycky připojuje, připíná, je spjato s tím praktickým přístupem.

Dál už teď vlastně ani nemůžeme jít, dál už nám cestu může ukázat jedině složitá, náročná filosofická reflexe. Tady se totiž ukáže, že v tom praktickém přístupu je spousta věcí zbytečných a dokonce rušivých, nedomyšlených (protože tam vlastně myšlení ještě není nebo alespoň dost není), zmatečných; člověk ten zmatek prožívá, děsí se ho, má dojem chaosu – a proti tomu chaosu se nějak brání. A původně se brání tím, že napodobuje nějaké již uskutečněné a známé úspěšné jednání ať už svoje či spíše těch druhých a zejména – v klíčově důležitých, uzlových bodech jednání – těch výjimečných, zbožštěných, božských předků, heroů nebo přímo bohů, kteří dosáhli tou či onou cestou jakoby po prvé a jednou provždy úspěchu, a – jak se v tom ukazuje – dává tomu ve svém vědomí podobu jakýchsi pradávných, prapůvodních, archetypických činů a dějů oněch zbožněných prapředků či heroů, a má dojem, že se chaosu ubrání, jenom když napodobí nějaké jednání starší, prapůvodní, jehož úspěch kdysi je zárukou, že se dostaví také znovu, teď, při opakování a napodobení.

Takto uzpůsobuje člověk svůj život jenom po kouskách. Jinak je tam ještě spousta zmatečného. Vědomí se zpočátku vztahuje jenom k tomu, co zmatečné není. Ale postupně, když už leccos zvládlo, chce proniknout i do toho zbytku zmatku, chce tam zavést pořádek. A ten pořádek se zavádí právě tím, že se vše postupně uvádí do světa mýtu, do světa řeči (mýtus, mythos – slovo, řeč, povídání); a tak je praxe vlastně pozvednuta do nového světa. Není to už jenom ta přímá fyzická aktivita a její rovina, ale je to všechno jaksi pozvednuto do sféry, kde jsou věci a události pojmenovávány, kde se o nich něco říká, mluví, kde se tedy stávají záležitostmi řeči a také jaksi vnitřní přeměnou se strukturně reformují ve smyslu a podle struktury řeči. Vědomí se nemůže prosadit jako koordinující, jako pořádající, strukturující element naší praxe, leč tam, kde se usídí samo ve světě řeči a kde postupně všechno další do tohoto nového světa vtáhne a strhne. Tím se ovšem právě lidské vědomí liší od vědomí zvířat, alespoň od vědomí těch, která nepromlouvají (ani mezi sebou) – zatím je totiž nejasné, nakolik třeba delfíni mezi sebou mluví, to nechme stranou. Ale to lidské vědomí, které je schopno se samo k sobě vracet, je schopno vědět, že ví – to je to vědomí, které je téhleté reflexe schopno právě jenom ve světě řeči. To není jinak možné než ve světě řeči, slova. Myšlení samo je možné jen ve světě řeči – neboť myšlení je jenom tiché mluvení (není to tak, že v řeči vyslovujeme, co si myslíme); my vůbec nejsme schopni myslet jinak, než jako když mluvíme, jenomže mluvíme sami k sobě, nebo si představujeme, že k někomu mluvíme – ale myšlení je možné jedině jako mluvení. Řeč je elementární, myšlení je odvozeno z řeči.

(Konec 2. strany kazety č. 9/63, nahráno 9. 3. 76 při 3. výkladu.

(pokrač. kazeta 9–70)

... to si nesmíme ovšem myslet, že to je osoba (nejen s vousy apod.), která oslovuje člověka ...

() No, to je snad samozřejmé ...

(L) Já vím, nechci to zesměšňovat, ale – to je problém, když se řekne, že ...

() Ale proč by to musela být zrovna řeč? Z jakého důvodu? Kde je důkaz, že to není jinak?

(L) No, to by se muselo říci, jak jinak. Říci jenom jinak, to jsme v tom chaosu. Musíme to pojmenovat ... Samozřejmě, jsou takové případy, kdy máte nápad, cosi vám bleskne hlavou, jako řešení toho problému, kterým se už strašně dlouho zabýváte. Máte dojem, že to je ono, ale teď je potřeba to nějak zachytit, dát tomu tvar. Dalo by se říci – je to dost řídká záležitost ovšem, a je to vyhraženo jen lidem vysoce nadprůměrným, jinak my všichni ostatní myslíme jenom takovými konvenčními způsoby ale přece jenom by to byl takový ... takové pomýšlení na něco, co tu ještě nebylo. U matematiků se to dá velice krásně ukázat: vždycky přijdou k jakési mezi v postupu matematickém, a teď nevědí, jak dál – a teď jsou u toho třeba měsíce a roky, a nevědí jak dál. A náhle jim bleskne cosi, jak by to šlo – a třeba se stane, že zavedou nějaký nový způsob matematického postupu – řekněme jako kdysi paralelně Newton a Leibniz v principu infinitezimálního (diferenciálního a integrálního) počtu. Je těžko vysledovat ten okamžik, kdy to ještě není formulováno, ale už jim to napadlo, že. Je to takřka mimo dosah našeho dokazování. Ale jedno je jisté, že i té naší myšlence to uteče, je to jakýsi blesk, jakýsi nápad, ale i té naší myšlence to uteče, jestliže to nedovedeme vyjádřit, obléci do slov nebo do matematických symbolů, což je jako do slov, pokud tomu nedáme jakýsi tvar, který zachovává určitou logiku myšlení, v němž jsme vycvičeni – tak nám to prostě uteče.

() No, ale je to!

(L) My přece vůbec nemůžeme přezkoumat, nakolik to „je“, nakolik to není pouhá iluze, pouhá neoprávněná tucha. To třeba vůbec ještě žádné myšlení, žádná myšlenka není. Když to nemůžeme ohledat, překontrolovat, když to nemůžeme podrobit zkoumání. Myšlení přece můžeme vždycky podrobit zkoumání. Ale tohle je něco tak prchavého, že to v tu ránu uteče, jestliže to nezachytíme – je to pryč. Někomu se to vrátí, a třeba po druhé se mu to zdaří zachytit. Ale někomu se to už nevrátí nikdy. Nápad, který uteče a je ztracen. To vlastně ještě není myšlení. Myšlení tu je, když už to vskutku myslím – a myslet něco mohu jedině, když už mám takový alespoň do jisté míry zpřesněný pojem, pojetí, to, čím to mohu uchopit – pojem, pojmut, německy greifen, be-greifen, to znamená chopit se toho, podržet to, zmocnit se toho. To znamená pojmut. A ten pojem musím nějak myšlením vytvořit, namyslit, nasoudit – pojem mohu vytvořit jedině nasouzením, nikoli nějakou abstrakcí ze smyslových dojmů, ale celou řadou soudů ten pojem zpřesňuji. V nových a nových soudech toho pojmu z různých stran a v různých kontextech užívám, ten pojem míním a zaměřuji všechno k němu a tím ho upevňuji. Pojem je možno zpřesnit jen tím, že ho nasoudím. A ty soudy, to je už něco tak ... to už

pracuji s celým tím aparátem, kterým jsem vybavena který mám k dispozici, a to už je ve světě řeči. To jinak nejde. Připustím, že jsou mimořádné chvíle, kdy člověku může jakoby uhodit do očí nebo mezi oči (až jiskřičky se rozstříknou) najednou něco jako nápad, taková tucha. Ale to není myšlení. S tím se nedá pracovat. To se nejdříve musí zformovat – a pak se s tím teprve dá pracovat. A to zformování je možné právě jen ve světě řeči. A pak teprve to je skutečné myšlení. Tam ta tucha předtím, s tou se ještě nedá nic dělat. S tím nic nenapravíme, s tím nic nepořídíme, podle toho se nemůžeme řídit, protože nám to v tu ránu uteče. Myšlení je důležité proto, že nám dává jakoby projasněnou situaci, že nám ukazuje věci lépe, než jak se nám na první pohled zdají. Když to promyslíme, tak se nám to utřídí a vyjasní. To je myšlení. No ale tohleto? Tam je jakási taková tucha – a my vůbec nejsme schopni se podle toho nějak zařídit, protože nám to hned uteče. My to musíme nejdříve chytit. A to chycení, to je teprve to myšlení (a to je už to myšlení).

() (?) Není rozumět – něco o tom, jak to muselo začít, vzniknout.

(L) No, to je otázka ovšem, zda vůbec řeč vzniká či do jaké míry, v jakých složkách. Je-li vůbec nosné říkat, že řeč vzniká. Vznikaly jazyky, vznikalo mluvení. Ale je otázka, je-li vůbec možno předpokládat, že mluvení je možné jinak než ve světě řeči. A ten svět řeči tu pak musí být zřejmě dřív. Logos musí být dříve než jakékoliv promlouvání.

() Hm, hm. No promyšlený je to hezky ...

(L) No, promyšlený ... Tady jde o to, je-li to dost přesvědčivé. Vám se to zřejmě nelíbí. No, ale ...

() Je to přesvědčivé, je to logický ... je to opravdu celá výborná soustava. No ale mám dojem, že se dá nabourat ...

(L) No tak se pokuste. No, konec konců něco takového se musí dělat, že. Každý pokrok spočívá přece v tom, že se něco starého rozbije. No, ono jde taky o to. Třeba Heidegger ukazuje, že když si dáme pozor, tak když mluvíme a když myslíme, tak že nemůžeme dělat cokoli. Když se sledujeme, vidíme, že musíme zachovávat takovou spoustu věcí. A dokonce my se cítíme nakonec jako vlečení nebo alespoň vedení. Řeč nás vede. My tu a tam si něco můžeme rozhodnout, ale v podstatě zachováváme pravidla mnohem víc než třeba společenská pravidla, když se musíme chovat tak, abychom nevypadali jako blázni, musíme se chovat v nějakých mezích. V té řeči jsme ve srovnání s tím úplně „zotročení“. My ani nevíme, a jsme vedeni, vlečení, tažení tím vnitřním souvisem, kontextem – a nemůžeme jinak. V umění je to krásně vidět. Jinak později nepříliš se vyznamenavší český spisovatel Václav Řezáč má jeden pěkný román, Rozhraní, který má sice jisté vady, ale je to román o spisovateli, který píše román. Nevím, zda jste to četli, když ne, tak si to přečtěte, je to dost pozoruhodné, zejména na naše poměry, na poměry v naší románové tvorbě. Tam se ukazuje – a to jenom že jsem si vzpomněl na něj, dala by se jmenovat i jiná díla, a také teoreticky to bylo mnohokrát zpracováno –

jak si spisovatel vymyslí postavu, a začne o ní psát, a teď chce psát dál, a najednou se mu ta postava jakoby vymkne z rukou a jedná jakoby sama – a on to musí respektovat. A když to nerespektuje, tak ten román nestojí za nic, je špatný. Prostě jednou ta postava je tady, a on jenom dává pozor, jak ona jedná – ovšem v jeho představách, v tom, co si představuje a na co myslí, ale ta postava získává jakousi svébytnost, a on to musí respektovat. A když má málo senzoria, když mu to chybí, když tomu nerozumí, jak mu to ta postava tam hraje, a dělá si to po svém, tak je to špatně. Podobně hudební skladatel: má motiv, pracuje s ním – a najednou vidí, že to vůbec nejde dovést tam, kam původně chtěl, nebo i když to jde, že je lepší cesta. Původně to vypadalo na samostatné capriccio, pak se ukazuje, že by to byla vhodná věta v nějakém koncertu, a tak se mu to samo předělává, chce to něco jiného, musí to udělat jinak. Dokonce napíše to celé, a najednou se mu zdá, že to musí přepracovat a udělá to jako něco docela jiného. Víme třeba o takových případech u Bacha, nebo jak Schubert zpracoval jeden svůj významný (a známý) motiv jednou jako baletní hudbu, jednou jako kvarteto (Rosamunda). Cítil, že to chce ještě něco jiného. To je samozřejmé tam, kde pracujeme s materiálem, jako je třeba dřevo nebo kámen. Je známá ta historie Michelangelova Davida. Nějaký „odborník“ dostal velký kámen, blok kamene, a zlomil, odštěpil to takovým způsobem, že řadu let s tím už nikdo nechtěl nic podniknout. Obecně se mělo za to, že to je zkažený kámen. Až Michelangelo se toho chopil a prohlásil, že z toho udělá postavu obra, velikou sochu, a tak mu byl kámen poskytnut, objednávka zadána, a on z toho skutečně udělal Davida. Tak ten materiál chce své. Tam se nedalo udělat všechno; to bylo už tak naštípáno, že nikdo se s tím nechtěl potýkat. Nikdo to nedovedl vhodně použít. Ale tady, když si to člověk vymyslí, tak se zdá, jako by to nemělo klást takový odpor, jako by to nemělo mít svůj řád, své požadavky, svou vůli. Ten kámen má svou masivnost, svou setrvačnost, ten se zkrátka nedá vymyslet jinak. Ale dalo by se říci, že v té hudbě nebo beletrii, že si to můžeme myslet jinak. Ale není to pravda. Můžeme něco vymyslet, ale nakonec se s tím musíme nějak vejít do určitého řádu, do jisté hry, mající pravidla. No a to je to, oč jde. Jde o to, že nejenom myšlenka má svou samostatnost, a když to člověk důkladně promýšlí, že si to nevymýšlí jen dál a dál, že by k tomu jen stále něco nového přidělával. Stále se vrací k té myšlence, a ta myšlenka ho vede, a on z toho pak dojde k tomu celku. A když se ukáže, že ten celek je pak nadržitelný, tak se ještě musí zkontrolovat, zda tam jen on sám nedošel tak blbě, jestli ho tam opravdu dovedla ta myšlenka. A pokud má opravdu zkontrolováno, že to byla ta myšlenka, která ho dovedla k těm pochybným koncům, tak ji musí zavrhnout. A vezme pak jinou myšlenku. Ale sama ta myšlenka je nenapravitelná, ta myšlenka se nedá dovést kamkoliv, kterýmkoliv směrem – jenom někam. A pokud myslíme dost přesně, tak nás dovede ke koncům, na nichž se ukáže, je-li nosná nebo není. A co to dělá, tohleto? Tu myšlenku, to jsme jakoby vynalezli my, to nás napadlo, a přesto už jsme neschopni ovládat, řídit, kam s ní dojdeme, kam nás dovede. My můžeme jediné tu myšlenku opustit. My můžeme přestat mluvit; ale pokud mluvíme, musíme mluvit v řeči, ve struktuře řeči,

slova, nebo jak Heidegger říká, „po řeči“, nikoliv proti ní. Musíme dodržovat jakási pravidla, musíme se nechat řeči vést a dovést po těch cestách, které už tady byly jakoby připraveny. Nemůžeme cokoliv; můžeme jediné přestat mluvit. Tak tohle jsou takové ... Já nevím; ale mně se to zdálo, když jsem to četl, . kdybyste se tím chtěla zabývat, tak na to je Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, několik věcí z toho si přečíst. Tam uvidíte, jak se Heidegger dostává k tomu, jak ta *Sprache*, ta řeč – kterou musíme dobře odlišit od mluvení, samozřejmě od jazyka, ale i od mluvení vůbec, ať už kterýmkoli jazykem, že ta řeč nás vede. Já mám dojem – když jsem to přečetl, tak jsem naznal, že to tak je. Když si dá člověk dost pozor, když se zkoumá, pozoruje se, co vlastně dělá, když pracuje myšlenkově, kdy mluví ... málo platné, opravdu to je tak, že ta řeč nás vede. A není to jenom vysvětlitelné tak, že tu je jakási společenská záležitost, hra, jejíž pravidla musíme zachovávat, že musíme respektovat, jak se ve společnosti mluví. O to nejde; to je něco docela jiného. My se můžeme také postavit naprosto proti tomu, jak se společensky mluví, běžně. A přesto musíme zůstat v té „řeči“. Takže ta myšlenka z Janova evangelia, že „na počátku“ bylo Slovo, to je myšlenka obrovská, jedna z nejpozoruhodnějších a nejdržitelnějších myšlenek ... A i to, že tu je použito filosofématu řeckého, ale způsobem, který evidentně používá toho materiálu, toho myšlenkového přístupu řeckého, k tomu, aby jinak řekl to, co je v Genezi, to je cosi velkolepého, to je třeba brát naprosto vážně, filosoficky vážně, nejenom theologicky. Filosoficky je to elementární, základní věc, s kterou se je zapotřebí se důkladně vyrovnat. ...

(Keř) To musí lidi děsně štvát, ne? když si musí uvědomit, že nějaká velká originalnost vlastně neexistuje, když se člověk dívá třeba na to 19. století, které si chtělo vypěstovat takové nějaké zdání originality, tak třeba dnes to musí působit strašně depresivně. Jako si třeba nechce uvědomit člověk, že tu je nějaký ten zákon, řekněm ve SZ, zákon životní, tak ...

(L) No, jak se to veme. To víte, ani depresivně ne, jako spíš to pobuřuje. A pobuřuje to díky tomu, že lidstvo prošlo tím absurdním obdobím romantismu, kdy tohle všechno kvetlo, ty iluze, kult geniů, představa, že umělec a myslitel atd. jsou jakoby druhými bohy, že vytvářejí nové světy apod. Tohle bylo tak absurdní, a prosáklo to pod kůži lidem tak dalece, že se cítí být pobouřeni, když jim to někdo bere. No ale je to velmi střízlivá záležitost a je to nezbytné to ozřejmovat a vyjasňovat. To přece všichni víme, to si můžeme a musíme přiznat, jak to s námi je, co je na nás a v nás originálního: každý „krade“, kde může, ani ostatně neví, kde, někde něco slyší a už to zabuduje do svého pohledu, vidí někde něco, a hned to zavede novátorsky ve svém podniku, už ani neví, kde ho to napadlo, nemá o tom ponětí – no to přece všichni děláme, nějak. Kolik je těch lidí, kteří skutečně něco vynajdou? Já jsem měl možnost vidět, jak se vědecky pracuje ve špičkovém ústavu. Prostě někdo na světě přijde na myšlenku, napadne ho – a už ten nápad sám je docela triviální, vůbec nic převratného, a co teprve, co se s tím pak dělá. Příklad: zjistilo se, že nějaká žena onemocněla encefalitidou krátce po tom, co byla

pokousána nějakým větším netopýrem (resp. letounem jiné čeledi). A protože se ukázalo, že takových případů bylo víc, tak napadlo jednoho vědce, který k tomu přišel, že to prozkoumá, a nechal odchytat nevím kolik těch letounů, a zjistil, že ty rickettsie, způsobující encefalitidu, jsou v krvi toho netopýra. Tak se udělal velký záťah na netopýry, a zjistilo se navíc – nejenže asi 80 procent netopýrů tohoto typu má ono agens v krvi, což se hned publikovalo – ale zjistilo se i to, že řada lidí onemocní, aniž je takový netopýr kdy kousl. Tak to zkoumali dál, a zjistili, že to jenom docela výjimečně dochází ke kousnutí, že to není ani zapotřebí, a že vlastním přenašečem těch rickettsií je klíště, které normálně je klíštětem specializovaným na ty netopýry, ale občas se přichytí také na jiné savce a také na člověka. A je to tedy ono klíště, které tu chorobu především přenáší. Načež po publikaci tohoto objevu – co dělali přední vědci na celém světě a také u nás v ústavě? Prostě chytali po řadu let kde co, lasičky, lišky, myši a vůbec hlodavce všeho druhu, hraboše, rejsky, a chytali od nich klíšťata a zjišťovali, mají-li ty nebo ony rickettsie, a teď se to rozrostlo, a byla desítky prací – ale v podstatě to bylo pořád totéž. A je to vrcholná, špičková vědecká práce. Co tam je nového? Jenom se tam prostě představují kostky. To je dnes vědecká práce – to je rutina, to je industrie. Aby někdo na něco vsutku nového přišel, to se přihodí snad tak jednou za deset let, a velký objev jednou za století nebo ještě řidčeji. No a tak co je věda? „Ustavičný pokrok vpřed“; jenomže ten „pokrok“ spočívá jen v tom, že chytáme další a další zvířata, mají-li také klíšťata, a jsou-li ta klíšťata schopna přenášet choroboplodné zárodky, nebo dokonce zda vývojový cyklus těch agens je dokonce na klíšťata nějak vázán apod. To je ten „pokrok“. Takže tedy když se zblízka podíváte na tu vědu, na které je vlastně nejvíc vidět – a tam skutečně to vidět je, dnes nemůže nikdo bádát v laboratoři a nečíst literaturu, neznat, nevědět, jaký je současný stav problému a jaká je nejnovější úroveň techniky a metod, takže je nutno na vysoké úrovni sledovat ty nejnovější výzkumy a jejich výsledky. Prostě odpadne, když to nezná, musí vědět do týdne, do 14 dnů, co nového se objevilo ve světě, jinak už stojí stranou. A ovšem ti špičkoví vědci to vědí ještě dříve, než to je publikováno, na základě osobního sdělení v dopise. Na určitou věc je třeba jen 8–10 odborníků na celém světě – a ti si ovšem dopisují, protože se navzájem ohromně potřebují, pro kontrolu, pro inspiraci, pro dobré nápady atd. Než se to dozví svět, oni už to mají všechno prodiskutováno, už si to navzájem ve svých laboratořích ověřovali atd. No, a všechno to jsou z naprosto největší části novinky tohoto typu. Takže trochu to uzemnit, aby si člověk nemyslel, že sáhne do svého nitra, do své duše, do svého rozumu, a teď vytáhne nějaké senzační, světoborné nápady – ono to tak není, že. Takže pochopitelně, kdo čte romantickou nebo romantismem nakaženou literaturu, kde je plno takových těch představ o genialitě a geniálních nápadech, ten je pobouřen, otráven atd. Ale to to není věcně vůbec nic špatného. To je jenom takové probuzení ze sna. ...

... a zabývat se jedním tak, že to vždycky vztahuje k celku. To vždycky nějak zařazuje do svého „obrazu“, to je vlastně špatně řečeno, protože o žádný „obraz“ vlastně nejde, do

svého poukazu k celku. Jinak to nejde říci; o celku si nemůžeme udělat obraz, nemůžeme si celek udělat svým předmětem, o celku nelze ani vypovídat (předmětně); ale o všem ostatním se vypovídá jenom tak, když se nepředmětně vztahuje k celku – a to ovšem předpokládá, že budeme mluvit o tom, co to je předmětné a nepředmětné myšlení, a to přijde ještě později. Tak to je taková druhá věc. Nejenom že je jediná schopna se zabývat sama sebou, ale cosi ještě podstatnějšího: je schopna se zabývat čímkoliv, a vždycky ve vztahu k celku. Jedině v důsledku toho je schopna se zabývat také sama sebou. Protože jestli vším, čímkoliv, tak z toho sama nemůže vypadnout. No ale tím jsem došli – já nevím, jestli můžeme, no, máme ještě čas – můžeme ještě kus dál, alespoň k takovému předběžnému uchopení, čemu budeme říkat řekněme „základ“ reflexe. Tedy téma: reflexe a její „základ“.

My jsme si tady ukázali, a použili jsme řady termínů, ukázali jsme si, že když se v té reflexi dostáváme pořád níž a níž, tak že nakonec dojdeme k té úrovni reflexe, kde už není reflektována další reflexe, ale kde už je reflektována praxe. Můžeme to říci také obráceně, že totiž reflexe je podstatně vždy reflexí nějaké aktivity, nějaké akce. Tou akcí ovšem může být jiná reflexe, takže reflexe je schopna se vracet také k reflexi. Ale to jenom až druhotně (i když tohle je obrovsky produktivní); původně je reflexe vždycky reflexí nějaké praxe, praktické aktivity, nějakého aktivního zasahování do okolí, do světa kolem, do věcí a záležitostí, které jsou kolem nás. A teď si tedy musíme říci, co to je, ta re-flexe. Mně se zdá, že to je velice – ono toho bylo užíváno v nejrůznějším smyslu, víte např. jistě, že ve francouzštině reflexion znamená vůbec úvahu, přemýšlení. To je pro nás málo, my to chceme zatížit víc. A snad není zbytečné si trochu pomoci – i když to ovšem nikdy není rozhodující, samozřejmě, ale není zbytečné si pomoci etymologií. Tak (viz [chybí slovo]) ... Reflexe, která už je reflexí akce, by snad mohla být nazývána jenom flexí. Je to nezvyklé, takže to nebudeme dělat. Avšak to re- znamená, že se k tomu znovu vracíme. Tedy my se vracíme ke svému vracení k praxi. My něco uděláme... podívejte se: stane se, že – nevím, zda jste v televizi viděli starý film Eva Curieová – tam je velice pěkně znázorněno, co dělá vědec při svém výzkumu. Ona tam má k dispozici smolinec, ví, že tam jsou tři prvky radioaktivní, tj. které vyzařují, izoluje je chemicky; jsou tam také ještě rozděleny ostatní prvky, takže může napsat na tabulku podíl toho kterého prvku na celkové váze horniny. A když se sečte aktivita třech vyzařujících prvků, tak se zjistí, že to dělá jen asi polovinu toho celkového záření smolince před rozbořem. Tak kde je teď chyba? Možná, že jsem to neřekl dost jasně: řekněme z kila smolince chemickou analýzou identifikuje kvantitativně všechny prvky v tom kilogramu smolince obsažené, to celé kilo smolince září tak, že na stupnici to dá myslím 8 dílků, ale ty tři aktivní prvky, izolované z toho kilogramu smolince, dohromady pokryjí asi jen polovinu toho záření, kdežto všechny ostatní izolované prvky jsou neaktivní, takže nemohou pokrýt zbytek ...

(konec první strany kazety č. 9–70)

(Následuje 2. strana téže kazety:)

... původní jeho domov, ta příroda, mu byla něčím cizím, No a samozřejmě ten mýtus je nejdříve velice úzký, nepostihuje nebo není schopen obsáhnout celý ten život, takže člověk ještě spoustu věcí dělá veden instinkty. Jenom tu a tam se ocitne už bez této chůvy či guvernanky instinktů a musí se rozhodnout sám. A tam právě zasahují ty mýty, a on už to zpracovává v jakési archetypy, které mu představují náhražku instinktů. Instinkt ho vede, kdežto archetyp je potřeba napodobovat. Aby ho mohl napodobovat, musí ho mít před sebou, musí být dobře vylíčen, míněn, k tomu je právě zapotřebí řeči (mythos = slovo, řeč), bez té řeči by to nebylo možné. Takže podstat mýtu je vytvoření jakýchsi obrazů, archetypů, pravzorů, zformování těch pravzorů, a jednání lidské v těch situacích, kdy instinkty vypovídají službu, spočívá v tom, člověk napodobuje ty pravzory. Teď však je jedna věc důležitá: ty pravzory jsou vždycky něco, co je tady, co už se stalo, je to něco, co minulo, co je minulé – samozřejmě ne v našem běžném slova smyslu, je to praminulé, je to ten pohádkový typ minulosti kdysi, kdesi, dávno již tomu, byl jednou jeden ... Není to minulost, u níž by bylo možno zjistit, kdy to vlastně bylo; a je to také minulost nějak vždy potenciálně přítomná nebo alespoň zpřítomnitelná. Ale v podstatě tam přece jenom ta nejdůležitější stránka zůstává zachována, totiž že to je minulost, tj. něco, co se stalo, událo, co je hotové, co už je dříve, než my s tím vůbec nějak můžeme začít pracovat, než to začneme napodobovat. Takže jestliže podstata lidského života v těch situacích, kde instinkty vypovídají službu, to si stále musíme pamatovat, ale takové situace jsou ovšem čím dál hojnější, jestliže podstata toho nového typu lidského života spočívá v tom, že je orientovaná na jakési pravzory, které už se staly, tak je vidět, že celý ten život je zaujat minulostí, orientován do minulosti, a taky ta budoucnost je pro něho ohrožením, je nebezpečím, vzbuzuje hrůzu a děs. Archaický člověk se děsí budoucnosti, a děsí se jí proto, že tam se může stát cokoliv. Jedinou záchranou je ta minulost, kde už víme, co se stalo, takže to je to jediné jisté, co víme. A my, když se k tomu přidáme, přimkneme, tak víme, jak to dopadne. To je ovšem něco, z čeho žijeme dodnes, že. Samozřejmě, když se učedník učí truhlařině nebo tesařině atpod., tak většina z toho, co se učí, spočívá v tom, že napodobuje toho mistra. V učebnicích je spousta věcí, které je třeba znát, ale ... všimněte si, máte-li někoho ze známých nebo sami jste prošli něčím takovým, když máte přesný popis, jak se co dělá, a začnete to dělat, tak nejdříve jste každou chvíli bezradní, protože všechno se nedá přesně říci, leccos musíte předem už jakoby znát, vědět. Vždycky se už předpokládá spousta věcí, a vy ty základní zkušenosti musíte mít nebo je musíte honem udělat, abyste pak pochopili, že – ovšem, samozřejmě, je to tam všechno v tom návodu. Jenomže chyběli vám ty zkušenosti. Vždycky se tam předpokládá ještě něco dalšího. No ale pravda je, že bez napodobování, bez toho, že se od druhých lidí učíme tím, že koukáme, jak on to dělá, a uděláme to taky tak, je všechno daleko těžší. Učit se něco jenom po svém, samoucky, to je nesnadné a někdy nemožné. Jako třeba jazyk: uchte se třeba cizímu jazyku jenom z knížky. Spoustu věcí se

naučíte, zejména budete schopni číst literaturu v té řeči, protože tam ty potřebné zkušenosti vskutku získáte, ale jakmile bude chtít mluvit, nikdo vám nebude rozumět, protože to budete vyslovovat strašně, pokud jste opravdu nikoho neslyšeli, a naopak, když na vás někdo tou řečí promluví, tak mu zpočátku zase nebudete vůbec rozumět, dokud opět nezískáte potřebné zkušenosti a návyky atd. To napodobování je něčím nezbytným. Ta orientace mytická je proto zcela smysluplná; vada, která se posléze ukazuje, spočívá v tom, že celý život se stává jedním velikým napodobením. Ne že to napodobení je podřízeno různým praktickým cílům, nýbrž že celý život se stává jediným velikým napodobením. To je pak ideál životní, ztotožnit svůj osud s osudem archetypické postavy. Takže my můžeme podstatu mýtu, podstatu mytického životního stylu, mytické životní orientace chápat – řekli jsme si, že zatím zůstaneme jen u té časové dimenze, u té složky časovosti – můžeme chápat jako orientaci člověka k minulosti, na minulost, do minulosti. Proti tomu známe z bible ona polemičká místa, která navrhnou obrát o 180 stupňů. ...

(Keř) Zní to dost beznadějně, když tady slyšíme, jak je to všechno v rozkladu, a ta theologie prostě také používá termínů, které patří do metafyziky... tak jak nyní z toho bludného kruhu ven? Jak vyjít z kruhu, když mám jenom to v rukou, co je v rozkladu?

(L) Ovšem; to je ono. Ale co měl, poslyšte, Abraham v rukou, když se obrátil zády k domovu, k městu, v němž dosud bydlel a žil? Neměl nic. To je možná přesně to. Když si uvědomíme, co to znamená, pak uvidíme, že to je přesně to, co na nás čeká a co máme a musíme udělat také my dnes. A že to platí pro theologii, ovšem; nepochybně. Já jsem o tom nemluvil, ale je tomu tak. Jsou dvě velké rezervace mýtu, relikty mýtu v naší době, v našem životě, to je věda a theologie resp. vůbec náboženství. Zejména přírodní věda a theologie. Tam je nashromážděno nejvíc muzeálních relikty mýtu a religiozity (což je jen pokus o restauraci mýtu v podmínkách, kdy mýtus sám už je v rozkladu a ve stadiu likvidace), a ovšem metafyziky, tj. toho předělaného, racionalizovaného mýtu. Metafyzika dnes už nemá takřka ve světě šanci, ale ve vědě je metafyziky stále až běda, a ovšem také v theologii. A samozřejmě všechno je to vždycky daleko horší v církvi a tedy i v theologii než ve světě mimo církev a tedy ve vědě – např. Samozřejmě na tom je daleko hůř theologie katolická, alespoň na první pohled. Tam ty metafyzické grundy a metafyzická stavba je daleko vypracovanější. Protestantismus žádnou svou filosofii neměl, nevypracoval. Katolicismus má veliké tradice, jichž se bude těžko a nerad vzdávat. Ale v protestantismu je to zase o to horší, že ta metafyzika, protože důkladně nevypracována, je tam na zapřenou, aniž se o tom ví, a má charakter nikoliv soustavnosti a přehledné skladby, ale spíše hromady předsudků, navzájem nepropojených a nepospojovaných, pocházejících, vypůjčených z nejrůznějších filosofii. S tím se pak pracuje vlastně, mnohem hůř, hůř se toho člověk může zbavit, protože se to dalekosáhle vymyká jeho kontrole. Začátky protestantismu (Kalvín, Melanchthon např.) si vypůjčily tu starou středověkou metafyziku, pak se stal takových jakoby

protestantským filosofem Kant, nejnověji je to třeba Heidegger apod. – prostě vždycky to je odněkud vypůjčeno. Na povrchu ta ztráta není tolik pocítována, ale o to horší to je v těch vrstvách, složkách myšlení, kde podobné vazby nejsou vědomé a nejsou vůbec pojmenovány, ale o to víc zakořeněny. Pro katolíka zase opustit takového Aristotela a Tomáše, k tomu bude potřebí obrovského úsilí a neobyčejné odvahy, skutečné odvahy víry. Proto musíme nutně počítat s četnými návraty a restauračními pokusy, které budou pokračovat jistě ještě dost dlouho.

() No, ale když čtu takového Teilharda, tak vůbec nemám dojem, že by s tím měl takové problémy ...

(L) No ale to je vám přece jasné, jen třeba vnějšně, že se polovinu života nesměl vlastně vrátit do Francie. . byl vlastně ve vyhnanství ...

() No, já myslím jako jednotlivec; tohle je jasné ...

(L) Nepublikoval takřka nic, kromě odborných prací přírodovědeckých takřka nepublikoval, všechno měl zakázáno, vydává se to teprve teď po jeho smrti. To je vidět, jak ten odpor je děsivě silný.

() Já vím, ale je to spíš hierarchie – to je něco podobného jako se státem.

(L) Ale není to jenom tak. Nedovedete si představit, jaký je odpor právě těch věřících. No, vždyť my to známe také. Když se něčemu naučíte na fakultě ... to uvidíte ... to jsme moc let diskutovali s Hromádkou a se Součkem. Fakulta byla na úrovni, teď už není tolik. Byla na světové úrovni. Studenti prošli fakultou, přišli do sboru, a ta theologie jim nebyla takřka k ničemu, protože to, co se na té fakultě naučili, nemohli použít, poněvadž jak z toho něco ocitovali, řekli, nebo jinak použili, tak už to ve sboru vzbudilo pohoršení. Takže někteří se rvali a byli stále ve sporech a mnoho let jim to trvalo, než si vychovali pár lidí, kteří jim na jedné straně rozuměli a mysleli podobně, a kteří na druhé straně mohli ve sboru něco znamenat svou úrovní, pracovitostí, organizačními a jinými schopnostmi. Museli zkrátka počkat až na novou generaci, kterou učili od nedělní školy, náboženství, kterou konfirmovali, vedle v dorostě a ve sdružení. A tam všude je připravovali na to, aby se naučili myslet jinak. To je někdy nad lidské síly, to je obrovský zápas. A ti druzí resignovali, vedli takové ty pobožné řeči, jaké se od nich očekávaly... To je hrozná věc. To uvidíte, jak ta konservativnost těch obyčejných lidí, a dokonce i těch studovaných příslušníků sboru, lidí s vysokoškolským vzděláním, ale zaměřených technicky nebo přírodovědecky, je neuvěřitelným břemenem – to jsou třeba hodní, milí lidé, ochotní pomoci, ale ten konservatismus je tak silný, že jak jim na něco sáhnete, tak už řvou a už protestují. Je málo sborů, kde jsou lidé otevření a jsou třeba jen ochotní to vyslechnout a uvažovat o tom trochu. Jsou to většinou sbory, které vznikly poměrně nedávno a není tam taková ta tuhá, kožená tradice, kde je toho konservatismu tím víc, čím to duchovní je vyčpělejší. A to je u nás, ti naši konservativní věřící jsou úplně zajíčci ve srovnání s těmi vzdělanými konservativci třeba katolickými,

kteří mnoho znají a vědí, jsou poučeni, znají své protivníky a dobře vědí, jak jim čelit, argumentují, zkrátka nejsou to nějakí pouzí zabeďněnci, brání se všemu novému z pocitu ohrožení a proto, že nedohlédnou, kam by to mohlo vést a kde by to mohlo skončit.

() Já si právě myslím, že kde je tohleto jako horší, tak že to na druhou stranu je zase lepší, protože právě je ta odlišnost toho, když někdo s něčím novým přijde, tak diametrální, že to jako udeří.

(L) A tady že se to spíš zakecá a nepostaví se to tak jasně; taky pravda. Ovšem víte, já se pamatuji na jednu věc. Vy už o Lochmanovi toho moc nevíte, že? To je takřka neuvěřitelné, ale je tomu tak. Lochman vyrazil před mnoha lety, někdy v padesátých letech, do sborů s Bonhoefferem. A utrpěl takové fiasko, že toho nechal. A to tedy byl (a je) člověk velmi hybný, hbitý, uměl věci formulovat, uměl mluvit přesvědčivě – a vždycky celkem dost opatrně (i když potom na té opatrnosti ještě přidal). No, prostě neprorazil, i když to sladil a kořenil, aby se to lépe polykalo. S Bonhoefferem prostě shořel, a tak to na leta všichni na fakultě nechali být, a pak se musel vyhrabávat a objevovat Bonhoeffer po letech znovu, protože ten první pokus přinést to do sborů naprosto selhal – a přesto se ukázalo, že se to všechno odklidit nedá, že to pro teologii je příliš významné, než aby se to mohlo přejít a pominout. To byl neuvěřitelný odpor proti Bonhoefferovi. A dodnes se o Bonhoefferovi téměř nemluví anebo jen velmi zřídka tu a tam slovo, ale aby byla nějaká pořádná přednáška, článek podstatný apod., to ne. Vždycky jen takové neslané nemastné řeči, ještě tak se připomene ten jeho odpor proti fašismu a že byl Hitlerem popraven, ale theologicky z něho u nás není takřka nic. K podstatě se nešlo a dosud nejde. Vydal se také překlad jedné jeho knihy, ale z opatrnosti šlo o Následování, ještě navíc zkrácené, vybrakované, ale aby se vydaly ty jeho deníky a poslední poznámky a dopisy, Widerstand und Ergebung, to dodnes nepadá v úvahu. A to prosím z vnitřních důvodů a příčin, ne proto, že by to nebylo jen zvnějška dovoleno. Byly doby, kdy to možné bylo. A to si uvědoměme, že to není nějaký nejposlednější výkřik theologické módy – Bonhoeffer zemřel před skončením války. Anebo Bultmann – u nás se neprosadil. Jediný člověk, který se zabýval Bultmannem a bral ho vážně, se nemohl dostat ani na fakultu, ba ani doktorát si nemohl udělat (i když doktorskou práci napsal), to byl Š. M. Pavlinec. A tak se nakonec na to vykašlal a odešel. Veliká postava, Bultmann. Natož takový Braun. O tom nikdo nic neví. Přijel jednou do Prahy, ale pozvali ho Čechoslováci, prof. Trtík hlavně. Studenti od nás ani nevěděli, že tady je, a nikdo tam nešel. Braun se nečte a nemluví se o něm, a když, tak jenom aby se řeklo něco zpochybnujícího a s odstupem, dokonce se naznačuje, že to je bláznovské apod. A přitom ta linie – no, ona je trochu extrémní, ale je to linie bultmannovská, legitimně. Bultmann má ovšem jednu velkou vadu, a ta souvisí s Heideggerem, že totiž mluví o dějinnosti, ale fakticky je nedějinný – dějinnost u něho nahrazuje dějiny, skutečné dějiny. Mluví o časovosti, ale času tam mnoho není. Ale jeho žáci, takoví lidé

jako Ebeling, Käsemann, Conzelmann, nebo třeba Ott, co podědil katedru po Barthovi, to jsou lidé, kterým to už taky došlo a dovedli svou theologii do podoby, která už je dobře nosná. Já nevím, kolik vy o tom víte z přednášek, nemám už přehled, jak to dnes na fakultě vypadá, přerušil jsem kontakty. – Ono je to samozřejmě jednodušší, zůstat při starém a nekomplikovat si život něčím novým. Lidem vyhovuje, když se dozvídají v kázání to, co už vědí předtím; oni chtějí, aby se jim to jenom znovu a znovu potvrzovalo. Ten konservatismus je děsivý právě tím, jak se brání všem pochybnostem a všemu tázání, všemu přemýšlení vůbec. On i člověk, který není konservativní svou povahou, k tomu snadno sáhne, protože to je nějak snadnější, jednodušší.

No tak poslyšte, skončíme to, já budu muset odejít, příště se sejdeme ... 23. března ...

(Konec na 2. straně kazety č. 9–70.)