

1987.3

[Heidegger a filosofická logika; budoucnost logiky]

87-301 (870629-1)

Heidegger užívá ve svých přednáškách ze zimního semestru 1925–26 (4387, GA 21, s. 12, 13, 15, 17, 18, 19 atd.) termínu „philosophierende Logik“. Není mi docela jasné, proč volí tento na první pohled matoucí výraz, neboť zprvu vychází z tradičního rozdělení filosofie na fyziku, etiku a logiku. Z toho vyvozuje, že jde o rozdělení úkolů filosofie, neboť základním tématem filosofie je celek jsoucího (das Ganze des Seienden – s. 3).

Distancuje se od školské logiky a také nechává stranou moderní logiku (matematickou, symbolickou atd.), protože to je logika, která za sebou nechala veškerou filosofii, tj. všechno tázání a zkoumání, nebo se stala odbornou vědou. Ovšem když mluví o „filosofující logice“, vypadá to, jako by to byla logika, která filosofuje, na rozdíl od logiky, která nefilosofuje, protože všechno filosofování nechala za sebou a stranou. To však nedává smysl. Pokud nám jde o logiku jako filosofickou disciplínu, pak je filosofování samozřejmostí (*ex definitione* je filosofie charakteristická svým filosofováním), ale není to logika, která filosofuje (a kterou bychom proto mohli nazývat ‚filosofující‘), nýbrž je to filosofie, která se soustřeďuje na problematiku logiky, event. která vychází z logiky a logického tázání i zkoumání jako z fundamentu veškeré další filosofické práce (systematické). V tom smyslu se Heidegger vyjadřuje mnohem lépe a přesněji (s. 13), když užívá formulace: „wenn wir selbst philosophierend die Logik betreiben“, neboť to vlastně není filosofie, která filosofuje, nýbrž filosof a tento filosofující filosof se zaměřuje na logiku a její problematiku. Dáváme proto přednost termínu „filosofická logika“ (jako filosofická theologie apod.).

29. VI. 87

87-302 (870629-2)

Heidegger uvádí (4387, GA 21, s. 14) Aristotela jako otce logiky (rozumí se filosofické, on říká ‚filosofující‘) a Hegela jako jediného a rovnorodého syna, který dokončil (dokonal – vollendete) to, co Aristotelés založil (grundlegte), a potom dodává: logika nemůže být jen dále pěstována nějakou další synovskou a vnukovskou generací. Abychom v logice filosoficky postoupili dále, k tomu je zapotřebí nového rodu („um philosophisch weiterzukommen, bedarf es eines neuen Geschlechtes“ – 14). Kdy k tomu dojde, to je zatím nejisté – ale my dnešní to zaručeně nejsme. Pozitivita těch několika málo, kteří dnes chápou, oč jde, spočívá v práci přechodní-

ho charakteru. Je třeba znovu oživit produktivitu minulosti – směrem do budoucnosti, kterou tušíme, ale které jsme nedorostli. – To jsou významná slova, za nimiž lze zaslechnout něco z toho, co potom ve svém pozdním období Heidegger promýšlel, když uvažoval o konci filosofie. Ovšem to všechno zůstává jen u metafor. Co to znamená, že jsme oné tušené budoucnosti nedorostli? A co můžeme pro to udělat, abychom dorostli anebo aby dorostla příští generace? V čem spočívá to, že jsme nedorostli? Jde o nějaký nedostatek, který by bylo možno na základě lepšího porozumění odstranit? Nebo je nutno rozpoznat dosavadní tradici, založenou Aristotelem a dovršenou Hegelem, za vadnou, scestnou, a je třeba najít zcela nové cesty, což znamená odvrhnout mnohé z toho, co je tradicí považováno za správné a jediné možné? O tradiční školské logice Heidegger nepokrytě říká, že je „verfehlt“ ve svém očekávání (resp. v očekávání, co může přinést). A hovoří o „nových základech“, o „revizi základních pojmů“ atd. Ale H. nechce prorokovat; důležitější je být si vědom možnosti omylu (18).

29. VI. 87

[Rádl a pojetí pojmu]

87-303 (870629-3)

Rádl v *Dějínách filosofie I* (s. 72) říká, že pojem je nástrojem ducha. Vidí světový přelom (72) ve chvíli, kdy člověk „mezi sebe a přírodu postavil pojem“. Pojem se mu stal „zákonem, který si ustanovil, aby s pomocí jeho přírodu ovládl“ (72). Objev pojmů teprve umožnil filosofii: „Filosofie povstala, když člověk objevil pojmy jako zákony pro danou skutečnost.“ (72) O něco dále (s. 82) čteme, že pozornost filosofů „už nebyla soustředěna přímo na přírodu; na jejich mysl začal tlačit rozdíl mezi pojmem a věcí, na kterou se pojem vztahuje“ (82). Znovu opakuje, že jde o „nástroje naší mysli“ (82, ale předchází tomu ještě chybně: „jsou to slova, značky, nástroje naší mysli“; ty nástroje, to jsou pojmy, ale značka jistě není nástrojem mysli, dokonce ani slovo ne, pokud chceme být zcela přesní). Také se tam najde výraz „něco myslí sestrojeného“ (82), i když na daném místě jde o prvky (*stoicheion*). Když pak Rádl mluví o „věcech myslí sestrojených“ (83) nebo o „formách stvořených myslí“ (83), uvádí např. trojúhelník, čtverec, pohyb, **savce** „a všechny pojmy vůbec“ a říká, že „tvoří tedy zvláštní říši“, a mluví o „říši pojmů“. „Nelze totiž říci, že na př. trojúhelník je *tuto*, neboť nejde o tento nakreslený obrazec, protože dříve, než na některý trojúhelník ukážu a jej pojmenuji, už jsem předem užil pojmu trojúhelníka; dříve, než ty uvidíš, že to, nač ukazuji, opravdu je

trojúhelník, musíš mít sám pojem trojúhelníku.“ (83) – Kupodivu si Rádl neklade otázku, jak na pojmu trojúhelníka lze poznat, že jde o trojúhelník, a jak tedy mohu zaručit, že pojem, kterého právě užívám, je vskutku pojmem trojúhelníka. Rádl nepocituje nutnost ještě dalšího členu vedle pojmu, který člověk staví také mezi sebe a přírodu.

29. VI. 87

[Smysl kritiky metafyziky, resp. předmětného (pojmového) myšlení]

87-304 (870629-4)

Bylo by hrubou chybou vidět mezi úkoly dnešní a zítřejší filosofie na prvním místě zavržení metafyziky (resp. předmětného myšlení), a už dokonce zavržení pojmového myšlení. Filosofie udělala ohromný kus práce za posledních 25 století a to není v žádném případě možné prostě odsunout stranou a začínat jakoby jinak a jinde. Jednak to není možné nikdy, jde-li o průlom něčeho nového nebo k něčemu novému, nechat staré prostě za zády a nestarat se o ně. Nové je možné jen za předpokladu starého a v rozhovoru, ano i polemice s ním, ale v žádném případě nikoliv bez něho. Proto nelze také vidět žádné spojení tam, kde je metafyzika či předmětné myšlení jen odmítáno; to je naprosto nedostatečná základna pro jakékoliv spojení. Proto je třeba pečlivě pamatovat na nebezpečí, že naší kritice metafyziky či předmětného myšlení bude porozuměno nesprávně, a ohradit se proti těm nejpravděpodobnějším **deinterpretacím** (misinterpretacím) již předem. Jsme proti tomu typu pojmového myšlení, které pracuje – po řeckém vzoru – s intencionálními předměty, jež nás vedou k chápání skutečnosti především v tom, co trvá, a ve vidění toho, co trvá (prizmatem oněch intencionálních předmětů), jakožto „podstaty“, tj. toho nejdůležitějšího, zatímco proměnlivé je chápáno jako okrajové a nedůležité. Ale to neznamena, že chceme opustit cestu přesného myšlení a vrátit se k mátožným a chaotickým tuchám, představám a mýtům (povídání, žvanění atd.). Jestliže kritizujeme dosavadní způsob pojmového myšlení, znamená to, že chceme myslet lépe, ne hůře. Pouze ve jménu lepší filosofie kritizujeme metafyziku, pouze ve jménu lepšího pojmového myšlení kritizujeme dosavadní.

29. VI. 87

[Pojmové myšlení a jeho osvojování (u dětí)]

87-305 (870629-5)

Způsob, jak se samo myšlení organizuje za pomoci pojmů, nelze popsat a postihnout zvenčí. V jistém smyslu pak „zvenčí“ znamená dokonce i z hlediska myslícího subjektu. To znamená, že sami jako myslící lidé (myslící subjekty) nejsme schopni detailně sledovat, co to vlastně děláme, když začínáme myslit pojmově, tj. když své myšlení začínáme organizovat pomocí pojmů. Když se malé dítě dnes učí mluvit nějakou evropskou řečí, tj. v evropské kulturní sféře, proniká do logiky a logických souvislostí zároveň s tím, jak proniká do světa samého jazyka. Dělá to prakticky, nikoliv na základě předchozího teoretického porozumění a za použití přesné metody. Tvoří si samo pojmy takříkajíc „zkusmo“, „metodou“ „zkoušky a omylu“, tedy nazdařbůh nebo téměř nazdařbůh (v jistých mezích ovšem, které zkoumat je ovšem záhodno a nepochybně může vést k nejednomu pozoruhodnému objevu). Zdá se dokonce, že se děti vyznačují (přinejmenším některé) výraznou tendencí generalizační či univerzalizující, což je vede k vytváření jakýchsi „před-pojmů“ vysoké obecnosti (například když „haf“ označuje nejen všechny psy, ale zvířata vůbec, dokonce i ptáky, ba i mouchu a v důsledku teprve později nahlédnutého omylu i letící letadlo), které jsou upřesňovány a (relativně) konkretizovány teprve ex post. **Dítě** se tak velmi brzo učí „technicky“ pracovat s pojmy a s příslušnými intencionálními objekty, aniž to reflektuje, tj. aniž si to v celém rozsahu uvědomuje, aniž ví, co vlastně dělá. Když si to začne uvědomovat (mnohem později, krátce před pubertou a během puberty, zcela výjimečně dříve), je už závislé na poučení, jež do sebe nasáкло bezděky anebo přímo v důsledku pedagogických aktivit a procesů, takže obvykle nezbyvá než právě začít kritikou tradovaného.

29. VI. 87

[Heidegger, humanismus a metafyzika, pravda a bytí]

87-306 (870630-1)

Heidegger odmítá humanismus, protože každý humanismus je buď založen na nějaké metafyzice, anebo se sám stává základem nějaké metafyziky. Každé bytostné určení (Bestimmung des Wesens) člověka, které je již výkladem jsoucího bez dotazování (Frage) na pravdu bytí, ať už s věděním, nebo bez vědění, je metafyzické. A pak ještě celou spojitost obrací a tvrdí, že každá metafyzika je humanistická, čímž je spjatost humanismu a metafyziky dovršena. („Über den Humanismus“, in: *Platons Lehre...*, 2226, s. 63-64.) – Řekl bych to raději jinak, s jistým posunem. Humanismus předpokládá, že člověk a lidské je nějakým způsobem „tu“, „dáno“, „vyjeveno“, takže se lze na toto „lidské“ orientovat, řídit se jím atd. To

však neplatí zcela o žádném pravém jsovcu, a už nejméně o člověku. Člověk je víc než která jiná bytost „určen“ pravdou – člověk může uskutečňovat a „zakládat“ svou lidskost, své lidství jen v pravdě. Problémem je Heideggerův důraz na to, že jde o pravdu bytí. To je zapotřebí podrobit důkladné analýze, neboť otázkou je také – a to Heidegger pomíjí – „bytí“ pravdy. Důsledné trvání na etymologickém pojetí ALÉTHEIA jako nezakrytosti (či odkrytosti, Unverborgenheit) se ukázalo samotnému Heideggerovi jako nevěčné, a tím zavádějící (nicht sachgemäß und demzufolge irreführend – *Zur Sache des Denkens*, Tüb. 1969, s. 76 a násl.). Vzniká otázka po zdůvodněnosti rozlišování mezi bytím a pravdou; a pokud toto rozlišení bude možno ukázat jako zdůvodněné, je tu další otázka po hierarchizaci ve vztahu obojího: obtojí bytí bez pravdy spíše než pravda bez bytí? Není nakonec pravda rozhodující tam, kde jde o pravost či nepravost samého bytí?

30. VI. 87

[Nominalismus a realismus; slovo (jméno) a jeho chápání]

87-307 (870630-2)

Russell napsal v předmluvě k Feiblemanově *Úvodu do filosofie Charlese S. Peirce* (3535, s. XV), že má za to, že Peirce měl pravdu, když považoval spor realistů s nominalisty za dosud nerozhodnutý a za dnes stejně důležitý jako kdykoliv předtím („I think Peirce was right in regarding the realist-nominalist controversy as one which is still undecided, and which is as important now as at any former time.“)

To vyžaduje podrobnější výklad. Ale na první pohled je zřejmé, že nominalismus nepředstavuje žádné řešení, neboť není jasné, co to jsou „nomina“. Lze se tázat: za jakých podmínek se nějaký zvuk nebo nějaká kresba může stát jménem či slovem? Abychom na tuto otázku mohli věcně odpovědět, je třeba nejprve upřesnit, co chápeme pod „jménem“ nebo „slovem“. Už to však poukazuje k tomu, že problém není ve „jménu“ či ve „znaku“ apod., ale v chápání. Chápeme nikoliv znak, nýbrž jeho význam. To ostatně platí i pro novodobé pokusy vyhnout se „pojímům“ a „soudům“. Je-li slovo pouhým označením nějaké množiny předmětů, vzniká otázka, kdo a jakým způsobem zajistí, aby do nějaké množiny nebyly zahrnuty předměty nepatřičné a nenáležitě. Podle něčeho se musíme řídit, když sestavujeme množinu (tím spíše, že jde o množinu o neurčitém počtu členů, které tedy nemůžeme nikdy vypočítat). A už tu zase máme ono pochopení, porozumění, chápání – bez toho se fakticky obejít nemůžeme, můžeme se

jen tvářit, že toho nedbáme, ale fakticky toho vždycky nějak dbát musíme. Atd. Jiná je ovšem otázka, zda „realisté“ nějaké řešení (alespoň poněkud uspokojivé) byli schopni podat. Spíše bude třeba jejich pozice přebudovat či vůbec vybudovat znovu.

30. VI. 87

[Jedinec, společnost a stát; význam společnosti pro jedince]

87-308 (870630-3)

(17. 4. 87, přepis - ad Skill.) Rádl ve *Válce Čechů s Němci* (s. 95) upozorňuje na to, že ideovým otcem jak socialismu, tak středoevropského nacionalismu je Rousseau a Herder a že panslavismus, pangermanismus a marxismus mají společnou základní myšlenku, totiž víru v ‚lid‘ jakožto přírodní sílu a zároveň nedůvěru v moc odpovědného individua. Tedy: tady se ukazuje jedna důležitá záležitost, že ve vztahu ke státu je důležité nejenom zdůrazňovat společnost proti státu, ale také individuum proti státu. To není tak docela bez problémů, protože zdůrazňování individua, nazývané ‚individualismem‘, je spojováno s liberalismem a spojováno se základní chybou, totiž s podceňováním významu společnosti pro jedince. Tady se ukazuje, jak je důležitá společnost. Ovšem co to je ‚společnost‘? Je společnost sama jakýmsi superindivuem či supersubjektem? Tam, kde Rádl hovoří o organickém pojetí státu, tj. o pojetí, kterým se stát pokládá za bytost nadindividuální, svézákonnou (s. 95, pozn. 6 pod č.), tam je vlastně učiněna stejná chyba, jako když se organicky chápe společnost. Proti organickému pojetí společnosti (Rádl někdy užívá místo ‚organický‘ také ‚transpersonální‘, takže bychom mohli říci místo transpersonálního pojetí státu nestačí zdůrazňovat transpersonální pojetí společnosti) osoba, osobnost lidská, individuum je nejvyšším subjektem nejenom v mezilidských vztazích každodenních, ale také v dějinných a společenských dimenzích a společnost sama nemá vlastního integračního centra jiného, než je lidská osobnost - a kdybychom to chtěli převést na tuto integrační schopnost jen jedné osobnosti, museli bychom připustit, že jeden člověk se stává reprezentantem celé společnosti, že on, resp. v něm je společnost ztělesněná, personifikovaná, a že on může rozhodovat a musí také rozhodovat. Tak tomu však není. Žádný ani nejlépe vybavený člověk není schopen a nemá právo reprezentovat celou společnost, jeho oprávnění v jakékoliv funkci je vždycky relativní, musí se obnovovat, a to způsobem, který zajišťuje hlas, váhu jednotlivé lidské osobnosti, a to každé. Podobně jako je třeba zproblematizovat pojetí státu jako subjektu *sui*

generis, tak je třeba zproblematizovat také pojetí jakékoli organizace, jakéhokoliv společenství jako subjektu, a ergo také společnosti vcelku. Ani společnost vcelku není žádným subjektem, tedy supersubjektem, který by v sobě integroval život jednotlivých lidí tak, jako organismus integruje život jednotlivých buněk nebo orgánů, tkání apod. Nejvyšším subjektem ve společnosti i v dějinách je vždycky jedinec, a když zdůrazňujeme vliv společnosti na jedince, když zdůrazňujeme, že bez společnosti nemůže narozený novorozenec obstát, že se musí o něho někdo starat, atd., tak to nikdy není společnost (vůbec), která se o něho stará, vždycky je to určitá matka, určitý otec, určití příbuzní a přátelé, jsou to určití konkrétní učitelé apod., ať už jsou státem nebo společností manipulováni nebo ovlivňováni jakkoliv. Bez tohoto prostřednictví konkrétních individuí, lidských bytostí jako subjektů, to není možné. A proto ten důraz musí být kladen sem a interpretace té nezbytnosti asistence druhých při vzniku a společenském zrodu lidské bytosti (kdy lidské mládě má vstoupit do kontextu druhých lidí, do světa společnosti a řeči,

87-309 (870702-1)

jazyka apod.) musí být opatrná, v tom smyslu, že jde o asistenci druhých lidí, nikdy to není asistence „společnosti“ jako takové – to je naše abstrakce, společnost nemůže asistovat „jako taková“, vždycky je to konkrétní lidská bytost (nebo plurál bytostí). Jakmile mluvíme o společnosti vůbec, dopouštíme se metodické chyby, zvláště když potom na tom chceme zakládat celou nějakou velkou myšlenkovou stavbu, celou koncepci. (konec přepisu)

30. VI. 87

[Ježíš, jeho doba a naše porozumění jemu a jeho době]

(2. 7. 87 – příprava na výklad o Jež. Kr., na zítřek) Filosof musí s velkou opatrností přistupovat k osobě Ježíšově a co nejušilovněji rozlišovat mezi určitými theologickými formulacemi a jejich vývojem a mezi skutečným, historickým Ježíšem. Ale nemůže zas Ježíše chápat jako postavu zcela oproštěnou ode všech přízvuků, nádechů, konotací tohoto typu, protože Ježíš žil, aby naplnil, uskutečnil, aby na sebe vzal jistou roli, jistou úlohu, která byla v povědomí tehdejších Izraelců předmětem zájmu a rozšířena a která byla připravena v období několika set let. Tohleto musíme samozřejmě rozlišovat a současně vědět, že ona po-ježíšovská tradice, která interpretovala Ježíše určitým způsobem, navazovala na tyto staré představy, obrazy a interpretace, které ovšem byly velmi podstatné pro vě-

domí Ježíšovo. Tedy jen přesné a přísné rozlišování nám pomůže, a nikoliv ‚očišťování‘. To, co si představoval Bultmann jako demytizaci, se tímto způsobem nedá provést, jak si to on představoval. My musíme v jistém smyslu, protože jsme evropští lidé 20. století, musíme se pokusit proniknout do onoho ovzduší, oné atmosféry, v níž Ježíš vyrůstal a na kterou navazoval, a ne jenom do té okamžité atmosféry konce starého letopočtu a začátku nového. Do celé té historie, které si je Ježíš vědom, a my si vždy znovu musíme klást otázku, v jakém rozsahu a do jaké míry si je jí vědom, a na kterou navazoval – a zase si musíme klást otázku, v jakém rozsahu a do jaké míry na ni navazoval. Když cituje starozákonní proroky, a kupodivu hodně cituje malé proroky a mnohem méně velké proroky. To je otázka speciální a tou se tu nebudeme zabývat. Ale je třeba to vzít v úvahu a proniknout do té situace blíže. To, co provádí Vernant, pokud jde o staré Řecko, tzv. historická psychologie, ta nám musí také pomoci – či ta metoda, a ta ovšem není jediná a možná ani není tou hlavní metodou – k jakési restituci onoho kulturního, myšlenkového, duchovního a také dějinného povědomí toho nejmladšího „starého Izraele“, tj. toho Izraele kolem roku 0.

(přepis zmagf. diktátů)

2. VII. 87

[Svět, člověk a schopnost člověka spatřit skutečnost v pravém světle]

87-310 (870702-2)

Každá skutečnost i celé rozsáhlé komplexy skutečností mají jakousi víceznačnost ve vztahu k jiným skutečnostem (resp. k pravým jsoucňům). Jejich pravá podoba (což je totéž jako jejich pravý význam) se ukáže pouze jistému pohledu, jistým způsobem přistupujícím a rozumějícím subjektu – totiž ve světle pravdy, takže musí jít o subjekt, který je především otevřen samotné pravdě – a to zase znamená, který je schopen se vůbec vůči pravdě otevřít. Tak, jako je „pravý“ pouze ten svět, v němž se mohla po miliardách let vývoje zrodit bytost, která je schopna si problém světa vůbec postavit a která je schopna si nějaký svět vůbec uvědomovat (v tom spočívá tzv. antropický princip), tak je „pravá“ každá jednotlivá skutečnost. Tendence k „tomu pravému“ je nějak přítomná světu hned od počátku – svět se vyvíjí ke své „pravosti“. To nesmíme ovšem chápat jako veskrze imanentní proces. Aby se svět ukázal ve své pravé podobě, potřebuje, aby se uprostřed jeho dění a procesů objevil (emergoval) člověk, resp. bytost schopná se otevřít pravdě a schopná ve světle pravdy vidět

sebe i svět, svět i sebe. To je ovšem něco docela jiného než uprostřed imanentních procesů mj. vyprodukovat lidskou bytost (bytosti). Člověk není založen ve světě, nepřichází zprostředku světa, nýbrž teprve se ve světě zabydluje, přichází do „svého“ světa (neboť to je svět, v němž mohlo k něčemu takovému dojít, ale nikdy ne svět, v němž k tomu dojít muselo, „zákonitě muselo“). Sám člověk je ve světě a na světě čímsi (kýmsi) kontingentním a nikdy tím nepřestane být. Avšak bez této kontingence neexistuje možnost, aby se nějaká skutečnost ukázala v pravém světle, tj. ve své „pravé podobě“.

2. VII. 87

[Kritika pojetí logiky jako nástroje vědeckého bádání]

87-311

Aristotelovy logické spisy byly odedávna shrnovány pod názvem „organon“, což původně znamenalo „nástroj“ – rozumělo se nástroj vědeckého poznávání. Není to název pocházející od Aristotela (nejspíš), ale to není teď důležité. Svědčí o tom, že logika byla chápána jako předpoklad a prostředek vědeckého bádání. Logika jako soubor určitých technických pravidel nebo jako přímo technika myšlení. Je něco takového možno držet? Není takové pojetí krokem pryč od filosofie, přechodem k ne-filosofii? Není moderní logistika přímým důsledkem chápání logiky jako prostředku, jako nástroje? – Zajisté logika jakožto filosofická logika je nejenom něco „víc“ než nástroj, ale především něco jiného. Filosofické logice nejde v první řadě o to, naučit se při myšlení správně „spravovat“, řádně se (myšlenkově) chovat, nýbrž filosofie chce předně a dobře vědět, co vlastně všechno dělá, když myslí (přesně: filosof to chce vědět, protože je to on, a nikoliv „filosofie“, kdo vskutku myslí). I když nepochybně užívá nějakých prostředků, eventuelně nástrojů při svém myšlení a při myšlenkovém postupu, chce vědět, jaké to jsou nástroje, kde se vzaly, jak se s nimi vůbec pracuje (tj. nejenom, jak se s nimi dosahuje zamýšlených cílů), jak práce s nimi ovlivňuje samo myšlení, atd. atd. Filosofická logika se nespokojí s návodem, jak správně logicky myslit, ale chce vědět, v čem spočívá pojmovost myšlení, co to jsou vlastně pojmy, jak se ustavují, jak ovlivňují myšlení, které se pojmově organizuje a strukturuje, co to je soud a usuzování, za jakých podmínek je souzení vůbec možné, jaký je vztah mezi soudy a pojmy, atd. Náleží-li tyto otázky do logiky, nemůžeme logiku považovat za „nástroj“.

6. VII. 87

[Vztah pojmu, soudu a intencionálního předmětu]

87-312

Nicolai Hartmann (*Thesen zur Logik*, 1949, in: 4164, s. 337) zdůrazňuje, že pojem není „před“ soudem a není prvkem (elementem) soudu. Pojem, když jej správně chápeme, vzniká teprve v řadě (řadou) soudů, jimiž mu jsou jeho příznaky (Merkmale) přisouzeny (lépe než „eingefügt“, jak čteme v originále). Něco podobného přednášel také J. B. Kozák. Pojem sám nevzniká zobecněním z konkrétních vjemů, nýbrž nasouzením řadou soudů a sám představuje, jednou nasouzen, možnost obnovení těchto soudů. Kozák zvláštním způsobem insistoval na tom, že pojmy neprocházejí žádnou změnou, tj. například že se nevyvíjejí. Je možné jen nahradit jeden pojem jiným pojmem, vystřídat jeden druhým, ale ne pojem podrobovat úpravám. Bylo to míněno polemicky zejména proti pojetí Hegelovu, ale jeho zdůvodnění se mi nezdálo dost přesvědčivé. Dnes bych viděl celou záležitost už poněkud jinak, zejména pod vlivem Husserlovy koncepce tzv. intencionálních objektů. Ovšem přizpůsobuji si to poněkud. Myšlení se samo organizuje (sebeorganizuje) tím, že se soustřeďuje na určité místo, kde zakládá pojem. Ono soustředění znamená, že řada soudů je myšlena tak, že se protínají přibližně v jednom průsečíku. Pochopitelně tento průsečík a také průmět vzniklý promítáním intencí oněch soudů, soustředěných na jedno místo, se zase ztrácí, jakmile přestáváme novými aktualizacemi soudů tento průmět posilovat, oživovat. Existuje však způsob (musel být vynalezen!), jak onomu průmětu vyostřit kontury a jak zajistit, abychom vždy mohli mínit přesně totéž: konstituce intencionálního objektu, předmětu. Teprve intencionální předmět, spojen s pojmem ve výlučnou dvojici, je schopen onen pojem upevnit a učinit zcela přesným.

6. VII. 87

[Vztah mezi logikou myšlení a logikou skutečného dění]

87-313

Obvykle se rozumí pod logikou praktická disciplína o správných myšlenkových postupech (resp. o pravidlech a normách správných myšlenkových postupů). Zvláštností takové praktické disciplíny je ovšem to, že její pravidla nejsou založena na dlouhodobé zkušenosti ani ze zkušenosti vyvozená, nýbrž že je nahlížíme přímo (alespoň po jistém cviku). Tím se otvírá první závažná otázka: jak lze vysvětlit, že zevnitř nahlížená struktura správného myšlení se dlouhodobě ukazuje jako příhodná, přiměřená a zcela vyhovující také všude tam, kde výsledky, k nimž logickou cestou dospíváme, „odpovídají“ všude, kde jsme schopni ověřit je ve skutečnosti

(tzv. verifikací, resp. falzifikací)? Jinými slovy řečeno: jak je možné, že vnitřně nahlížená logika myšlení může být tak „sehraná“ s „objektivní“ logikou reálného dění, s logikou skutečnosti samé? Čím to je, že se můžeme spolehnout na to, že kdykoliv dojdeme ve svém myšlení k nějakým závěrům, které pak mohou být „falzifikovány“, tj. prokázány jako neodpovídající zkušenosti, pozorování, zjištěným „faktům“, vždycky lze odkrýt konkrétní chybu buď v myšlenkovém postupu, anebo chybu v pozorování, anebo chybu v interpretaci pozorovaného? (Nesmíme také zapomenout na jednu z nejdůležitějších forem chybování, totiž ve výchozích principech a předpokladech – ale to můžeme zahrnout do chybného uvažování, tj. mezi chyby myšlenkového postupu.) Jaký je vůbec vztah mezi vnitřní logičností myšlení a mezi tzv. „objektivní“ logikou dění? Jestliže matematizace tak pozoruhodným způsobem uspěla v mnoha oborech přírodních věd a jestliže četné obory samotné matematiky jsou budovány velmi často bez ohledu na možnou aplikaci, a později se ukáže, že aplikace je přesto velmi dobře možná, je to jen zvláštní případ vztahu shora uvedeného. Jak to, že se vesmír řídí matematikou, jejíž logiku nahlížíme přímo a bez nutnosti předchozího zpracování rozsáhlého zkušenostního materiálu? Jaký je vztah mezi platností logiky pro vesmír a mezi jeho platností pro myšlení?

Pí, 9. 7. 87

[Husserl a logika jako věda o apriori všech věd; logika a zkušenost]

87-314

Husserl (4717, Ergänzender Text IV, s. 351n) předkládá pojetí logiky jakožto vědosloví (Wissenschaftslehre) a chápe ji jako vědu o apriori všech věd jakožto takových. Logika je tedy „čistou apriorní vědou o vědě“, resp. vědoslovím („reine, apriorische Wissenschaftslehre“), která je zcela nezávislá (svobodná) na každé fakticitě (frei von aller Bindung an die Faktizität). Výslovně praví, že se logika nehodlá řídit předem danými takzvanými vědami, tj. fakticky se vyvinuvšími kulturními skutečnostmi nesusobícími jméno „věd“, a abstrahovat z nich jakési empirické typy. – Na jedné straně Husserlův důraz na nezávislost logiky a logických výzkumů na každé faktičnosti podtrhuje legitimně okolnost, že např. logické normy nelze odvodit psychologicky anebo vůbec na psychologii založit. Obecněji vyjádřeno, že logické formy a struktury nelze vyvozovat ze žádné zkušenosti, a že to dokonce ani není zapotřebí, neboť po nezbytném poučení a krátkém zacvičení je chápeme zevnitř, nahlížíme jejich logickou nutnost atd. Na druhé straně je třeba s jistou opatrností přijímat či spíše kriticky prověřovat pojetí jakéhokoli apriori v radikálním smyslu. Kantovo apriori je vlastně jistý pozůstatek, relikv Descartova chápání myšlení jako „*res cogitans*“, kde subjekt je vlastně nedůležitý, a pokud se přece prosazuje, tak jenom v podobě přestupků a chyb v myšlenkovém postupu. Také u Kanta je apriori něčím zcela nezávislým na subjektu myšlení, a tedy v tomto smyslu pozůstatkem onoho asubjektního myšlení sama o sobě, k němuž se subjekt myšlení jen může přimknout, stejně jako se archaický člověk přimyká k archetypům. Proti tomu je třeba zdůraznit subjektivní invenci, která volí, resp. konstituuje jisté pojmy vždycky do jisté míry na zkoušku, i když po rozsáhlých dosavadních zkušenostech. Otázkou však zůstává, zda přece jenom něco nezůstává mimo možnosti „svobodné volby“ určitého myšlenkového postupu, byť stále ještě v nezávislosti na zkušenosti.

[Pojetí logiky u Husserla a jeho předpoklad vědeckosti filosofie]

87-315

Husserl také zdůrazňuje, že logiku nechápe běžným způsobem jako určitou podrízenou teoretickou a normativní speciální vědu (např. ve smyslu, v jakém moderní matematikové chápou logiku jako speciální matema-

tickou disciplínu) (tamtéž jako 87-314, s. 351). Toto vymezení s sebou nese některé nejasnosti. Podřízenost logiky může spočívat v tom, že je to disciplína pouze pomocná, navíc praktická, totiž soubor pravidel, jež je třeba dodržovat při vědeckém myšlení a bádání. Ale co potom tam dělá Husserlova charakteristika, že logika je „teoretická“? Obvyklé chápání logiky ji připodobňuje např. morálce, ev. v nejlepším případě praktické etice. A podobně jako proti praktické etice můžeme zdůraznit etiku „teoretickou“ či lépe filosofickou, můžeme také logiku chápat nikoliv jako „speciální matematickou disciplínu“ v podstatě pomocnou, nýbrž jako logiku „teoretickou“ či zase lépe filosofickou. Nezdá se však, že Husserl měl na mysli právě toto. – Problém se pravděpodobně skrývá pod jakoby samozřejmým předpokladem Husserlovým, že filosofie se má vposledu konstituovat jako věda. Když toho dosáhla logika ve dvou krocích, nejprve tím, když se konstitovala jako samostatná již de facto ne-filosofická disciplína – formální logika, zatímco ve druhém kroku překročila onen první tím, jak se konstitovala jako matematická (symbolická) logika, což ovšem samotnému Husserlovi připadá jako nepřijatelná varianta, bylo třeba ukázat na jinou cestu. Ale tu si Husserl sám zahrnil požadavkem zvednutí filosofie. Vědeckost mj. spočívá v tom, že výsledky, jež přinese jeden vědec, pokud jsou vskutku platné, jsou obecně přijatelné, ba závazné – pokud někdo (opět obecně přijatelně, resp. závazně) neprokáže, že je v nich obsažen omyl, resp. že jsou – třeba původně nevysloveně – na omylu založeny. U filosofie tomu je jinak: filosofie vychází z principů, jež neprokazuje (předem), ale jimiž dosahuje výsledků, které svou přesvědčivostí mají *ex post* ospravedlnit počáteční volbu výchozích principů.

Pí, 11. 7. 87

[Vztah myšlení, logiky a psychologie; formální a filosofická logika]

87-316

První, předběžný rozdíl mezi psychologickým a logickým přístupem k myšlení lze vyjádřit následovně: psychologie zjišťuje, popisuje a vysvětluje skutečný průběh myšlení, zatímco logika stanoví pravidla, jež správné myšlení musí zachovávat, nemá-li přestat být správným myšlením. Ale tato formulace obsahuje celou řadu vážných problémů. Především je tu otázka vztahu mezi psychologií a logikou: aby splnila psychologie jednu základní (byť nikoliv dostačující) podmínku své vlastní správnosti, musí se sama řídit logickými pravidly, tj. musí respektovat logiku. Celý rozsah tohoto tvrzení nemůžeme hned vyložit, protože zatím zůstává nevyjasněno

pojetí samotné logiky. Naproti tomu logika – jak se zdá – nepotřebuje nezbytně (což zase neznamená, že k ničemu nejsou) žádné výsledky psychologických výzkumů, a zejména nemůže své normy a svá pravidla zakládat na žádných psychologických faktech. – Za druhé: pravidla, jež stanovuje a zdůvodňuje logika, mohou být a většinou jsou chápána jako zcela formální. To znamená, že jedna a táž logika platí a je závazná stejně pro psychologii jako pro matematiku nebo fyziku apod. Z toho se obvykle vyvozuje, že tato formální logická pravidla nemají s realitou nic společného a že jsou jen záležitostí samotného myšlení a způsobu, jak se samo spravuje. Tento předpoklad sám je ovšem problematický a je třeba jej podrobit důkladné kontrole a revizi, i když se může odvolávat na velmi dlouhou tradici, která jej uznávala. Logika sama totiž nemůže stavět jen na nahlédnutelnosti logických vztahů, tedy na „evidenci“, neboť to je v posledku instance psychologická. Logika se musí stát disciplínou pro myšlení, které se chce kontrolovat všestranně, nejen po formálně logické stránce – pro myšlení, které chce vědět, co dělá, když myslí – a zejména když myslí správně. Proti logice zabývající se jednou stránkou vnějšku myšlení stojí filosofická logika zabývající se myšlením jako celkem, tj. v zásadě všemi aspekty myšlenkových aktů, myšlenkové taktiky i strategie.

Pí, 11. 7. 87

[Problém mezi formalizace (matematizace) na příkladu s jablky]

87-317

Příklad, kdy formalizace nevyhovuje, protože je jí nesprávně užito vzhledem ke kontextu: dva bratři dostanou od babičky 30 jablek a mají se spravedlivě rozdělit. Z formálního hlediska by měl každý dostat 15 jablek. Ale jablka jsou nestejně veliká. V krajním případě je možné řešení, kdy jablka jsou rozdělena do dvou hromádek po 15 kusech, přičemž na váhu je jedna hromádka dvakrát tak těžká než druhá. Záleží tedy na tom, co považujeme za spravedlivé rozdělení. Řekněme, že nezáleží na počtu jablek, nýbrž na jejich celkové váze. Ale přistupují další hlediska. Některá jablka jsou červivá a některá dokonce natlučená a skoro nahnilá. Tady nám už nepostačí ani hledisko počtu, ani hledisko celkové váhy, nýbrž musíme uvažovat počet natlučených jablek, která musí být rozdělena mezi oba bratry, a také rozsah poškození (ev. nahnilosti). Dále může být mezi jablky rozdíl druhu (přesněji vyšlechtěné sorty), a tím chuti apod. Každá kvantifikace předpokládá redukci každého jednotlivého jablka na jablko „průměrné“, na „jednotku“. Při velkém počtu jablek jsou řešení alespoň

přibližně možná. Ale tam, kde je počet jablek relativně malý, ocitneme se ve značných potížích, neboť budeme muset zkoumat vztahy kvalit. Řekněme, že natlučených jablek je 7 a z toho 2 nahnílá, přičemž jedno nahnílé je dvojnásobně větší, ale trojnásobně nahnilejší než druhé. Také natlučená jablka jsou nestejně velikosti a váhy. Při „spravedlivém“ rozdělení se ukáže jako nezbytné posouzení, v jakém poměru se ‚vyrovná‘ určitý počet velkých, ale natlučených jablek určitému jinému počtu jablek zdravých, ale malých, a podobně. Tam každá kvantifikace selhává – leda že vymyslíme nové pojetí „jednotky“ nebo celé řady „podjednotek“, jimiž se pokusíme problém formalizovat – opět za cenu jistých zjednodušení. Tak se ukazuje, jako by každá formalizace, ev. matematizace měla jen striktně omezenou platnost a vystihovala povahu skutečnosti jen „asymptoticky“. Je tomu tak?

Pí, 11. 7. 87

[Ustavení pojmového myšlení jako předpoklad logiky]

87-318

Logika je možná teprve za určitého předpokladu, který mohl být splněn pouze dějinně, tj. jakožto vynález pojmů a pojmového myšlení, k němuž došlo ve starém Řecku (a nikde jinde – všude, kde lze o pojmovém myšlení mluvit, lze zjistit rozšíření onoho řeckého vynálezu, a tedy ovlivnění ze strany starých Řeků, ať už přímém a spojovaném s určitými jmény, nebo nepřímém či anonymním). V samotném Řecku se pojmové myšlení ujalo a rozšířilo také teprve relativně pomalu, neboť hlavními propagátory tu byli filosofové (kteří měli vliv na širší veřejnost jen skrovný a teprve pomalu se rozšiřující). Vynález pojmového myšlení spočívá ve vědomém zařazení pojmů mezi myšlení a skutečnost, o níž se myslí. Teprve po půl třetím tisíci letech se (díky Husserlovi) ukázalo, že vlastně nešlo jen o vřazení samotných pojmů mezi myšlení (tj. akt myšlení) a skutečnost, nýbrž o vřazení dvojic pojem – intencionální předmět, a to vždy větší nebo menší skupiny, jakéhosi „hnízda“ takových dvojic. Díky tomuto vědomému rozdělení či oddělení myšlení a myšleného, spočívajícímu ve vytvoření podvojného mezičlánku, jehož jedna složka organizuje sám akt myšlení (resp. jejíž pomocí akt myšlení organizuje sám sebe), zatímco druhá složka organizuje předmětné uchopení myšleného, vzniká nezbytná průli-
na či cézura, umožňující myšlení, aby v některých svých aktech zaměřilo svou pozornost na myšlení samo (přesněji: aby některé myšlenkové akty byly zaměřeny na jiné myšlenkové akty, a nikoliv na mimomyšlenkové aktivity téhož subjektu). Tím si myšlení začalo konečně uvědomovat samo

sebe, tj. začalo chápat, čím vlastně samo jest a na čem stojí, co je jeho základem a z čeho povstává a vyrůstá. Ovšemže toto pochopení bylo zároveň ovlivněno způsobem, jakým byly v příslušných dvojicích jednak nazovány pojmy, jednak konstituovány intencionální předměty. Dříve nebo později muselo však dojít k tomu, že i tato skutečnost byla podrobena reflexi a že tedy začala být nahlížena z distance.

Pí, 11. 7. 87

[Husserlův ideál vědy, skutečná dnešní věda a filosofická logika]

87-319

Husserl (4717, *Formale u. transzendentale Logik*) vychází ze zjištění, že věda v „našem pregnantním smyslu“ není vůbec totožná s vědou ve smyslu historicky nejstarším; „věda v novém smyslu vyrůstá zprvu z platónského zdůvodnění či založení logiky“ (aus der platonischen Begründung der Logik - s. 5). V doplňujícím textu č. IV (s. 352 tamtéž) tuto formulaci opakuje, ale doplňuje ji o důležitý moment. „Wissenschaft in einem neuen Sinn erwächst erst aus der platonischen Begründung der Logik, aus der radikalen kritischen Reflexion über Wesen und Wesenserfordernis echten Wissens und echter Wissenschaft und der Herausstellung der Normen, denen gemäß von nun ab eine bewußt auf Normgerechtigkeit abzielende Wissenschaft, eine ihre Methode bewußt rechtfertigende erwächst.“ Důležitá je po našem soudu ona zmínka o „radikální kritické reflexi“, přičemž další slova už čteme s jistými výhradami. – Věda, jak ji dnes známe, vlastně nikdy dost přesně (tj. zejména kompetentně) neví, co dělá, když „pracuje“, když je „v akci“. Vědy si mezi sebou rozdělily různé rozsahy své kompetence a zabývat se sebou samotnou přesahuje kompetenci kterékoliv z odborných věd. Proto lze trvat na tom, že to, o čem Husserl mluví jako o „vědě v našem pregnantním smyslu“, vlastně vůbec neexistuje – leč snad jako určitý Husserlův ideál, v žádném případě však nikoliv jako věda v její aktuální fakticitě. Žádná ze speciálních věd (a krom speciálních věd nelze vůbec mluvit o žádné „vědě vůbec“) nedisponuje onou „radikální kritickou reflexí“, protože každou takovou reflexí by překračovala pole své působnosti a hranice své kompetence. Nicméně přes tyto výhrady tu zůstává ještě důležitý poukaz na význam platónského zdůvodnění (a založení) logiky. Právě z tohoto poukazu a z kontextu, v jakém jej nacházím, nám musí být jasno, že Husserl má na mysli logiku filosofickou, nikoliv formální (ani matematickou atd.).

Pí, 11. 7. 87

[Obecná formální logika, logiky konkrétních oblastí a filosofická logika]

87-320

Existuje ještě jedno pojetí logiky, totiž jako nejvyšší obecné, nejvyšší „abstraktní“ metody myšlení. Když se vědy postupně osamostatnily, odloučily od filosofie a rozdělily se v jednotlivé více méně ohraničené speciální disciplíny, vytvořily si také celé soubory nanejvýš diferencovaných a specializovaných metod. Právě ve srovnání s metodami, jež mají svůj význam a platnost pro maximálně konkrétní situace (např. konkrétní, jednoduché laboratorní postupy a potom složitější, do sebe zapadající „technologie“), se jeví obecné metody a metodologie jako něco obecnějšího, platného pro celý obor, nebo dokonce pro několik oborů atd. Jdeme-li pak ještě dál a hledáme metody a metodologie platné pro všechny vědy vůbec, dojdeme až k logice jako nejobecnější metodologii myšlení vůbec. Právě na základě tohoto pojetí pak lze od sebe – jak to např. dělá Stegmüller, ale i jiní – ještě odlišit logiku v nejobecnějším smyslu, totiž logiku formální, a logiky, jež se nějak přimykají určitým sférám či oblastem a platí především nebo výhradně pro ně. V tom smyslu se již velmi dlouho traduje rozlišování logiky deduktivní a induktivní, v posledním století však se počet různých „logik“ značně rozšířil. Tam, kde se klade a řeší otázka, co má být, co se má dělat, co je závazné apod., se mluví o logice imperativů nebo o logice norem, ev. o deontologii. Tam, kde se uvažuje také o možnostech, nutnostech, nemožnostech apod., se mluví o modální logice. Tam, kde se vysuzuje z takových výroků, jako že „věří, že“, „doufá, že“, „ví, že“, „domnívá se, že“ apod., se mluví o epistemické logice (noetické logice). Stegmüller uvádí kromě toho také „volní logiku“, „časovou logiku“ (temporální logiku), logiku rozhodování, také nominalistické logiky, dále kvantovou logiku (logiku kvantové mechaniky) aj. Všechny tyto logiky uvádí pod souhrnným názvem „filosofické logiky“. To je ovšem poněkud matoucí pojmenování. Pokusme se proto na pozadí všech těchto rozlišení upřesnit své vlastní pojetí filosofické logiky.

Pí, 12. 7. 87

87-321

Filosofie je logické myšlení. Tím se pochopitelně nevyčerpává, ale provinění proti logičnosti je chápáno jako provinění proti filosofičnosti a proti filosofii samotné. Proto chce filosofie ze svých vnitřních motivů vědět, co to vlastně je logičnost myšlení. Když se filosofie zabývá sebou samotnou a chce alespoň tentativně určit, co to vlastně znamená filosofovat a co to je

filosofie (a to znamená zároveň, co filosofií ještě nebo už není), musí se zabývat povahou samotného myšlení (neboť myšlení je elementem, v němž jedině se filosofování a filosofie může realizovat), zejména pak povahou logičnosti tohoto myšlení. A protože se může stát, že logičnost (logika) myšlení obecného nebo myšlení uměleckého nebo myšlení vědeckého (ev. technického či vědo-technického) nemusí být identická s logikou myšlení filosofického (což nikterak neznámá, že by každá myšlenková nebo jiná disciplína vázaná na myšlení měla svou vlastní logiku, nýbrž že jednotlivé speciální obory se mohou dostat do potíží nebo nebezpečí, protože si navyknou pracovat s určitými specificky vadnými logikami – podrobnosti si nechme na jinou příležitost), je filosofie především zaměřená na logikou platnou a závaznou pro samu filosofii, tedy na logiku filosofickou. Filosofická logika je tedy dvojnásobně vázána na filosofii: jednak je to logika, kterou se má a musí spravovat sama filosofie, nemá-li se dopouštět filosofických chyb a omylů či poklesků; jednak je to logika, kterou vypracovává filosofie, resp. filosof jako subjekt. To znamená zároveň, že tato logika se nemůže nikdy stát samostatnou, na filosofii nezávislou odbornou (speciální) disciplínou, tj. že se nemůže omezit na sféru své „předmětnosti“, nýbrž že si musí udržet vůli a schopnost ustavičně podrobovat znovu reflexi každý svůj nový krok **tak**, aby věděla sama, co podniká (resp. aby filosofie, takto tematicky soustředěná, věděla, co podniká, když pěstuje logiku a logická zkoumání). Logická disciplína zůstává tak součástí a složkou jediné filosofie.

Pí, 12. 7. 87

[Pravda a logos; pravda jako téma pro méontologii]

87-322

Jestliže ztotožníme pravdu (Pravdu) s ryzí nepředmětností (nebo alespoň vidíme v nerozlučitelné spojitosti, když nebudeme chtít mluvit o identitě) a jestliže připustíme myšlenku, že se pravda (Pravda) prosazuje různými cestami uprostřed světa (na světě, ve světě), ale že specificky, tj. právě jako pravda se prosazuje skrze LOGOS, pak jsme nutně vedeni k závěru, že mezi Pravdou a Logem je sice velmi podstatná vazba, ale že přece jenom jde o cosi dvojího, nespojeného oboustranně bezpodmínečně a nerozlučně. Je-li tomu tak, musíme si klást otázku po legitimitě takového pojetí logiky, které obor její legitimní tematiky rozšiřuje na Pravdu. (Dělá to např. Heidegger, ale také Jaspers.) Již okolnost, že nám jde o filosofickou logiku, neoponechává žádné libovůli, budeme-li, nebo nebudeme-li dbát širších kontextů, které logické zkoumání vedou vždy dál, za hranice logiky

jako zvláštního oboru filosofického zájmu. To ještě nemusí nutně znamenat, že otázka po Pravdě nutně náleží do rámce tohoto odborného zájmu. Při rozhodování o jakési relativní delimitaci jednotlivých filosofických disciplín v rámci jednotné filosofie (toho kterého filosofa nebo filosofické školy) bychom se spíše přikláněli <k> pojetí, které by otázku pravdy svěřilo spíše „ontologii“ – kdyby ovšem před námi nestála největší překážka. Pravda se vymyká každé ontologii, protože není žádné „to on“, není žádným jsoucnem. Možná právě proto někteří významní myslitelé zařazují téma „pravdy“ do (filosofické) logiky. Ale po mém soudu to je nesprávné, protože tématem logiky by měl zůstat pouze logos (Logos). Téma pravdy je pak zapotřebí zařadit do meontologie, tj. jakési „ontologie“, která se zabývá skutečností (skutečnostmi), o nichž nelze říci, že „jsou“, tedy ne-jsoucím skutečnostmi. Jednou z těchto nejsoucích skutečností je Pravda, jinou pak je zase Logos. Z toho vyplývá, že filosofickou „nauku“ o Pravdě je třeba odlišovat od „logologie“, ale obě je nutno zahrnout pod (do rámce) meontologii(e).

Pí, 12. 7. 87

[Karl Jaspers, filosofická logika a její vztah k celku]

87-323

Karl Jaspers dává velký důraz na to, že „filosofická logika hledí k celku“ („Die philosophische Logik aber blickt auf das Ganze“ – 3326, *Von der Wahrheit*, s. 4). Rozhodně a ustavičně hledá jednotu tím, že nenechává nic stát v izolovanosti, ale naopak se pokouší všechno vztahovat ke všemu. Jestliže však je přítom vedena ideou celku, pak ovšem způsobem, při němž se sama nikdy nestává celkem, ale obrací se právě na základě uvědomované celosti transcendentního jednoho proti vlastnímu dovršení v nějaké uzavírací myšlenkové organizaci všeho možného. Její smysl pro jedno rozbíjí každou završující se jednotu jakožto pouze předběžnou. Je celkem s vědomím své nezavršitelnosti v čase. (s. 4) Nicméně k filosofické logice náleží neustálá tendence k jednomu, i když je jí bytostně cizí vůle stát se uzavřenou (zakončenou) vědou logiky, která by zůstávala filosofická. (s. 5) –

Důraz na tíhnutí k jednomu či k jednotě vlastně není zapotřebí nějak zvlášť zdůrazňovat právě pro logiku, pokud máme na mysli logiku filosofickou. Ono tíhnutí k jednotě a k celku je charakteristické pro veškeré filosofické myšlení, pro filosofii jako takovou. A protože jednotlivé filosofické disciplíny nevznikají rozdělením filosofie na několik částí ani rozdělením předmětu filosofie na několik částí, zůstává každá filosofická dis-

ciplína vskutku filosofickou jen do té míry, pokud se nepřestává vztahovat stále k celku a k jednomu – přesně v tom smyslu jako filosofie celá. Filosofické disciplíny se proto od sebe odlišují pouze hlavním důrazem na některá témata, která jsou pro ně zvláště důležitá, zatímco ostatní témata nechávají stranou, ve stínu nebo na okraji. Nikdy je však definitivně nevylučují ze svého záběru. V každé filosofické disciplíně je proto přítomna filosofie celá, byť odlišným způsobem než v disciplínách jiných. – A pokud jde o vědomí vlastní nezavršitelnosti, sdílí i zde filosofická logika situaci filosofie celé. Ovšem tuto otázku je zapotřebí probrat zvlášť.

Pí, 12. 7. 87

[Odpověď do ankety o nezávislé společnosti (nezávislých iniciativách)]

87-324

Odpovědi do ankety H. Gordona Skillinga:

- 1) Myslíte, že termín „nezávislá společnost“ je významný a smysluplný (= má význam a smysl) za současných podmínek ve vaší zemi?
- 2) Jestliže ano, co byste zahrnul mezi podstatné rysy (co byste uvedl jako podstatný charakter) „nezávislé společnosti“?
- 3) Jaké jsou bezprostřední cíle nezávislých aktivit a organizací (organizačních iniciativ, podniků) takto pojatých?
- 4) Jaké jsou dlouhodobé důsledky (cíle? = implications, tedy implikace) a možné konsekvence (důsledky) takové nezávislé společnosti?

1) Nechtěl bych setrvat u otázky politické použitelnosti slov „nezávislé aktivity“ a „nezávislá společnost“ (nebo „nezávislá kultura“ apod.), která vlastně náleží k určitému politickému žargonu.¹ Raději se pokusím znovu vydolovat ony ideové předpoklady, které vůbec umožnily a umožňují oněch slov užít jako smysluplných nebo nějaký smysl alespoň nesoucích. – Oněch termínů se fakticky užívá a vždycky to má nějakou vazbu k jisté situaci nebo k situacím jistého typu. Ale nám by mělo především jít o pojetí, o koncepci, která by se mohla ukázat jako nadlouho (nebo vůbec trvale) nosnou. Tedy chápu to tak, že mám vyslovit své osobní stanovisko, a to stanovisko myšlenkově vyjasněné, nikoliv naivní a nereflektované.

Samo slovo „nezávislý“ je vlastně krajně nevhodné. Především je nepoužitelné v absolutním smyslu, neboť naprosté nezávislosti nemůže

¹ První věta je po straně rukou vyznačena jako vybraná součást odpovědi do ankety. – Pozn. red.

žádný jedinec ani žádné lidské společenství nikdy dosáhnout. Vždycky je třeba konkrétně onu „nezávislost“ specifikovat. To znamená vymezit, na čem nebo na kom to má být nezávislost.²

16. VII. 87

87-325

Za druhé je otázka, v jakém smyslu lze mluvit o tom, že nějaké společenství (nebo společnost) je nezávislé – ve významu: svobodné. Nezávislost předpokládá – nemá-li to být pouhá inerce, netečnost –, že máme odstup od vnějších skutečností a jejich tlaků (ještě neurčujeme, o jaké skutečnosti přesně jde).³ Odstupu od toho, co přichází zvnějšku, můžeme dosáhnout pouze „usebráním“ do nitra. Mám na to zvláštní filosofický koncept, který tu nemohu rozvádět a který chce veškeré dění ve světě chápat jako pravé a nepravé události. K podstatě každé události patří, že se v ní vytváří a vybíjí napětí mezi její vnitřní a vnější stránkou, přičemž ono vybíjení postupuje po celou dobu trvání (dění) události v podobě zvnějšňování vnitřního. Každá událost je „nezávislá“ na svém počátku (pokud tento počátek události chápeme jako počátek zpředměťňování, pak musíme ovšem říci: před svým počátkem, tj. před počátkem svého zvnějšňování). Jakmile se začíná zvnějšňovat, vstupuje do určitých kontextů, a tedy také podmíněk – a už nezávislá být přestává. Existuje jen jeden způsob, jak se událost může osvobodit (do jisté míry, tj. opět jen relativně) od své zasaženosti do situace – to když se osvobozuje i od své vlastní danosti. Chyba kupř. takového Spinozy spočívala v tom, že za svobodnou bytost považoval jen tu, která je *causa sui*, tj. která je svou jedinou příčinou a která je tedy nezávislá na příčinách jiných, cizích, tedy vůbec na jiných skutečnostech. Proti tomuto pojetí musíme trvat na tom, že svoboda spočívá nejen v nezávislosti na vnějších skutečnostech, které jsou kolem nás, ale také na veškerém vnějšku, který nám je vlastní. Spinoza sice aplikuje myšlenku „*causa sui*“ pouze na Boha, ale to pak znamená, že ani sám Bůh není nezávislý, tj. svobodný, protože je „dán“ sám sebou – a nemůže být jiný, než jaký jest. Lidskou svobodu naproti tomu spojujeme s možností sebezpřesahu, *transcendentatis sui*.

16. VII. 87

² Odstavec je po straně rukou vyznačen jako vybraná součást odpovědi do ankety. – Pozn. red.

³ První dvě věty jsou po straně rukou vyznačeny jako vybraná součást odpovědi do ankety. – Pozn. red.

87-326

B. Spinoza: *Ethica...*, I, def. VII: *Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, & a se sola ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione.*

Přesné Spinozovy formulace mohou být vítány, protože dovolují neméně přesně formulovat jinou koncepci. „*Suae naturae necessitas*“ je – jinak řečeno – determinace sebou, svou přirozeností; *natura* je latinský překlad řecké FYSIS. Je-li FYSIS neboli *natura* to, co rozhoduje z minulosti do budoucnosti o tom, co bude FYSIS čili *natura*, představuje tato *necessitas* pouhou setrvalost, setrvačnost, neproměnnost (ve smyslu *causa aequat effectum*). Vývoj sebeuvědomění a *eo ipso* pojetí „subjektu“ však vedl k tomu, že subjekt je ek-sistující, tj. stojící ven ze sebe. Pouhá FYSIS jakožto *causa sui* nemůže být a nemůže se nikdy stát subjektem, pokud se „neosvobodí“ od sebe samotné, nepřekročí svou danost (tj. svou minulost) a pokud nevykročí (můžeme-li vůbec mluvit o vykročení jako aktu, neboť jsme navyklí každý akt chápat jako akt nějakého subjektu, a pokud subjekt chápeme postaru jako objekt, tedy jako *causa sui*, pak žádným aktem, který tento subjekt jakožto *causa sui* vykonává ze své přirozenosti, není a nemůže být aktem svobodným v našem smyslu) mimo sebe, za sebe, před sebe (tak, že sám sebe nechá za sebou), nad sebe apod. Subjekt ovšem má také svou vnější stránku a tou je svázán s podmínkami a okolnostmi. Ale subjektem se stává nikoliv prostřednictvím této svázanosti, a tedy závislosti, nýbrž prostřednictvím, resp. díky odstupu ode všech daností a okolností. A tento odstup je možný jen tam, kde je subjekt schopen uprostřed svého bytí (trvání) sám sebe opustit a pak se zase k sobě vrátit, tj. kde je schopen reflexe. Reflexe je schopen jen člověk, a to ještě ne každý člověk (biologicky), nýbrž člověk jisté kultivovanosti (nenaivní, kritický apod.).

16. VII. 87

87-327

Když se mluví o nezávislých skupinách, nezávislých iniciativách apod., má se obvykle za to, že jde o nezávislost na vládních orgánech, na státu, eventuelně na politických stranách nebo jiných uskupeních apod. V tom je skryt veliký problém: má být vůbec nějaké společenství, nějaká kulturní společnost, obec atd. „nezávislá“ na poměrech politických, vládních, státních? Tou nezávislostí se nemůže a nesmí mínit, že se nějaké „nezávislé“ hnutí, společenství atd. může obrátit ke státu a k vládě zády a počínat si

tak, jako by onoho státu a oné vlády nebylo. Stát a vláda se totiž na jedné straně dovedou prosadit a vnutit; tvářit se, že se o ně nestaráme, ještě vůbec neznamená, že na nich nejsme závislí. Na druhé straně je každá kulturní aktivita možná jen díky tomu, že určitá část obce má o naše kulturní aktivity zájem, a my proto musíme pociťovat jistou odpovědnost vůči těm, kdo svým zájmem naše aktivity vůbec umožňují. Na státu a na vládě (na režimu) jsme tedy závislí fakticky, na určitém společenském okruhu, na společenství, na „obci“ sobě blízkých lidí jsme závislí morálně. To však neznamená, že tento druh závislosti se do našich aktivit promítá prostě a jednoduše tak, že svou tvorbou, svým myšlením a svými aktivitami zůstáváme jen reprezentanty těch okruhů, na kterých jsme závislí; uprostřed veškeré závislosti, kterou nemůžeme popírat a které nemůžeme nedbat, zůstáváme vždycky do jisté míry nezávislí. Tak především si mezi různými společenskými okruhy můžeme a máme vybrat ten, kde se tak nejvíc můžeme cítit doma. Pokud je nám něco zvnějška vnuceno (jako režim, vláda, státní struktury, byrokratické struktury), musíme sami sobě uložit meze, až do kterých jsme ochotni ten vnucující se vnějšek trpět a eventuálně akceptovat, ale za kterými už k tomu ochotni nejsme. Nu, a když už jsou tyto meze překročeny, pokoušíme se postavit své aktivity na sebeužší základnu, „nezávislou“ na zvenčí se vnucujících strukturách.⁴

16. VII. 87

87-328

Když mluvíme o „nezávislé společnosti“ v širokém smyslu (tj. ne pouze o nějakém užším společenství, vymezujícím se uprostřed společnosti), můžeme mít na mysli základní demokratickou ideu, že společnost předchází státu a všem jednotlivým formám vlády, a že tedy si společnost jako taková zachovává svou zásadní suverenitu nad státem, a tím svou základní nezávislost na státu, zatímco naopak stát je výtvozem společnosti, a pokud je společnost přece jen pod vlivem a působením státu, a tedy na státu závislá, je vlastně jen závislá na svém vlastním výtvozu. Tuto v podstatě dost primitivní myšlenku je nutnou posoudit a nadále posuzovat značně kriticky. Okolnost, že stát je výtvozem společnosti, sama o sobě nemůže vést k závěru, že tento výtvor nemůže zpětně vykonávat na společnost vliv veskrze legitimní, a dokonce v několikerém směru žádoucí. Koneckonců kultura je také produktem společnosti, a přece tento produkt pozvedá úroveň té společnosti, na kterou působí, takže bez jeho vlivu

⁴ Celý odstavec je po straně rukou vyznačen jako vybraná součást odpovědi do ankety. - Pozn. red.

a působení by společnost byla mnohem hrubší a surovější. Ale ani opačně nelze uzavírat, že jen protože stát je produktem společnosti, jeho zpětný vliv na společnost nemůže být neblahý. Stát je sice společenským výtvo-rem, ale poté, co se ustavil a zaběhl, má těžko ovladatelnou a zbrzdi-telnou tendenci se emancipovat a postavit se proti společnosti jako faktor veskrze ovládající a rozhodující. Když tedy mluvíme o nezávislé společnosti, můžeme mít (a velmi často lidé opravdu mívají) na mysli požadavek, aby si společnost ponechala v plném rozsahu svou suverenitu vůči státu a nad státem. To ovšem nemůže nikdy znamenat, že by společnost měla zachovat nějakou svou pomyslnou nezávislost na státu – jakmile je jednou stát zde, má to své nevyhnutelné důsledky. Problémem je tedy něco jiného: společnost se nesmí vzdát kontroly nad státem a jeho strukturami. Nazývat toto úsilí snahou o nezávislost je ovšem poněkud ne-přesné, ba scestné.⁵

87-329

V tzv. kapitalistické společnosti (přesněji: v zemi, kde kapitál může být stejně tak v soukromých rukách jako ve správě nějaké organizace nebo státu) má výraz „nezávislý publicista“ ten význam, že není zaměstnancem státu ani politické strany ani jiné organizace nebo instituce. To vůbec ne-znamená, že je opravdu na ničem nezávislý. Koneckonců každý publicista musí publikovat, chce-li se uživit. Aby mohl publikovat, musí najít nakla-datele nebo redaktora apod., který je jeho texty ochoten publikovat. Ne-závislý publicista ovšem může zásadně odmítat publikovat v některých ča-sopisech nebo u některých nakladatelů, ale své postavení nemůže upevnit jinak, než že se s některými redaktory nebo nakladateli přece jen dohodne na nějakém kompromisu. Není ideálních redaktorů či nakladatelů, stejně jako není ideálních publicistů. – Jak vypadá situace – pro srovnání – v ze-mích tzv. reálného socialismu? Např. u nás prakticky neexistují za-městnavatelé, kteří by byli nezávislí na rozhodnutích správních a poli-tických orgánů státních a stranických sekretariátů. Hospodářská nezávis-lost neexistuje. Navíc se rozvinula do široka rozvětvená praxe využívat přes stranické vztahy všech ostatních struktur možností intervenovat takřka do všech záležitostí občanů, které jen na krok překračují ryze privátní, ba intimní sféru, a nadto do mnoha záležitostí vysloveně privat-ních a dokonce intimních. Smysl slov „nezávislá iniciativa“ nebo „nezávis-lé společenství“ se tak značně posunul a stal se spíše ozdobným názvem než výstižným vyjádřením. Taková charakteristika vlastně neznámá nic

⁵ Celý odstavec je po straně rukou vyznačen jako vybraná součást odpovědi do ankety a označen na začátku číslicí „2)“. – Pozn. red.

jiného, než že jisté společenství nevzniklo na podnět nebo z rozhodnutí státních ani stranických orgánů a že jistá iniciativa nebyla odpovědí na vládní nebo stranickou výzvu, nýbrž došlo k ní z rozhodnutí a na odpovědnost jednoho nebo několika lidí, kteří tak *eo ipso* vybočili z mezí považovaných za obvyklé a normální.⁶

16. VII. 87

87-330

Skillingovy otázky jsou formulovány příliš „objektivisticky“, což však vylučuje možnost, aby odpovědi byly krátké. Nezbyvá tedy než otázky chápat jako výzvu k formulování vlastních názorů a koncepcí. Nezávislost – jako každé negativní vymezení a každý negativní pojem – představuje cíl dost problematický. Dávám proto přednost slovu svoboda, pokud nezní příliš nadneseně a pateticky. Pravděpodobně je to spíš jistý ostych před užitím tak vznešeného slova, jako je „svoboda“ a „svobodný“, proč např. o Chartě 77 nemluvíme jako o „svobodném společenství“ nebo „svobodné iniciativě“, ale raději jako o nezávislém společenství a nezávislé iniciativě.

Slovo svoboda však má proti nezávislosti jednu podstatnou přednost. Nezávislost je *de facto* jen jedna polovina svobody, ta negativní. Nezávislost musíme vždycky upřesňovat ve smyslu „nezávislost na čem“. To je právě známá „svoboda od“. Ale když mluvíme o svobodě, máme na mysli (či alespoň máme mít na mysli) na prvním místě svobodu pro něco, ve jménu něčeho. Tím také se nám otevírá trochu perspektiva ve věci cílů nezávislých, resp. svobodných aktivit.⁷ Každý grafoman může být naprosto nezávislý na čtenářské obci, na kritice, na nakladatelské politice atd. atd. – ale tato nezávislost sama není základem ani zdrojem hodnot (nechme stranou, že právě grafomani nezávislí nejsou, ale že většinou jen napodobují, a to navíc špatně). Svobodný čin může být stále ještě plácnutím do vody; může být dokonce účinný, ale může troskotat na nepromyšlenosti, nedomyšlenosti, takže se nakonec jeho důsledky obrací proti zamýšleným cílům. Z toho je především naprosto zřejmé, že nezávislost, ale ani svoboda nepředstavuje žádný program, a tedy že z nich samotných také žádný, ani ten minimální program nevyplývá (anebo pokud přece, tak vskutku ten minimální – ale teprve v určitém pozitivním kontextu). Takže když bu-

⁶ Poslední dvě věty jsou po straně rukou vyznačeny jako vybraná součást odpovědi do ankety. – Pozn. red.

⁷ Odstavec je od věty „Nezávislost – jako každé negativní vymezení...“ po straně rukou vyznačen jako vybraná součást odpovědi do ankety a označen na začátku číslicí „3“. – Pozn. red.

deme mluvit o cílech, jsme u jiného bodu – a budou to naše cíle, nikoliv cíle nezávislých hnutí vůbec.⁸

16. VII. 87

87-331

Pokusme se formulovat krátkodobé („bezprostřední“) i dlouhodobé cíle tzv. nezávislých aktivit na základě určitějšího vymezení – ovšem pozitivního – jejich „nezávislosti“, to znamená jejich „svobody“. Každý člověk a každá skupina lidí, kteří chtějí uplatnit svou svobodu a nezávislost (a kteří se odváží tuto svobodu a nezávislost si „vzít“ jednak na své svědomí, jednak na svou odpovědnost a na své riziko), si musí mimořádně ostře uvědomovat, čím je takové uplatnění svobody a nezávislosti usnadněno, vůbec umožněno, a čím je ztěžováno, či dokonce znemožňováno. Z toho pak je možno pochopit a také formulovat určité postuláty, resp. požadavky na uspořádání společnosti a společenských struktur, povahu vlády a politických poměrů, které by takové svobodné a nezávislé aktivity umožňovaly a usnadňovaly, a naproti tomu vymezit povahu těch, které podobné aktivity ztěžují, znemožňují, a dokonce stíhají. – Každá svobodná či „nezávislá“ aktivita vyrůstá ze zdrojů (počátků, principů), které nevyplývají z daných společenských a politických poměrů. Nese-li známky těchto okolností, pak jenom druhotně, protože pochopitelně nezůstává a nemůže zůstat okolnostmi nepoznamenána. Ale jde-li opravdu o svobodnou či nezávislou aktivitu, pak to znamená, že není pouhým produktem těchto okolností a že ono poznamenání okolnostmi je vedlejší, okrajovou stránkou jejího charakteru. Co to zpětně znamená pro orientaci takových aktivit v širším společenském a politickém kontextu? Vše je vlastně založeno na myšlence autonomie jistých oborů a oblastí lidských činností. Myšlenka autonomie je hlubší a fundamentálnější než myšlenka demokratické správy, event. samosprávy. Znamená, že do hry vstupuje něco dalšího než pouhá touha po nezávislosti či svobodě. Tímto dalším a velmi podstatným je myšlenka kompetence. V zásadě (necháme-li stranou anomálie, jako je např. naše společnost) kompetence předchází a ospravedlňuje svobodu a nezávislost.⁹

17. VII. 87

87-332

⁸ Poslední tři věty jsou po straně rukou vyznačeny jako vybraná součást odpovědi do ankety. – Pozn. red.

⁹ Celý odstavec je po straně rukou vyznačen jako vybraná součást odpovědi do ankety. – Pozn. red.

Nezávislost a stejně i svoboda jsou vždy nějak spjaty s otázkou kompetence. Nekompetentní člověk se stává pro společnost nebezpečným, je-li mu přiznávána svoboda příliš široká a pokud takto široce svou nekompetentnost chce svobodně (nezávisle) uplatnit. Zdravá a normální společnost si ovšem najde prostředky, jak omezit vliv nekompetentních na ostatek společnosti či vůbec na druhé lidi. Nikdy to ovšem není jednoduché a nikdy to také nefunguje zcela bez potíží a bez chyb. Existují školské příklady, jak se i v nejdemokratičtějších zemích (a někdy dokonce právě v nich) může dostat až do nejvyšších funkcí politických, kulturních nebo jiných člověk málo kompetentní nebo vůbec nekompetentní.¹⁰ Odedávna bývaly v každé *polis*, v každé společnosti a později v každém státě problémy s vítěznými vojevůdci: po vyhrané bitvě nebo válce se dostávalo takovým velitelům takové popularity, že byli snadno voleni do nejvyšších funkcí anebo že se jich sami snadno zmocňovali. V posledních několika desítkách let vidíme, jak politická prestiž, ale také váha některých vojenských činitelů jak na Západě, tak na Východě značně stoupala a ještě možná stoupá. Přitom je naprosto zřejmé, že i ten nejskvělejší vojevůdce zdaleka nemusí být dobrý politik. V některých zemích (bylo tomu tak např. kdysi u nás) se za dobrý předpoklad pro funkci politika považovala jeho předcházející vědecká, event. univerzitní kariéra. A přitom je zřejmé, že nejskvělejší vědecký a myslitelský mozek může naprosto selhat v řešení praktických politických otázek. Spousta grafomanů napíše stovky a tisíce stran, ale běda, když nejsou ve společnosti pohotově nezbytné struktury, které vyloučí balast a dovedou naopak objevit skutečné talenty. Nezávislá nebo svobodná aktivita není už jen proto dobrá, kompetentní, cenná, ale musí naopak hodnotami, které přináší, ospravedlnit svou odvahu ke svobodě a k nezávislosti.¹¹

17. VII. 87

87-333

Stát představuje neobyčejně mocnou společenskou strukturu, která má navíc tendenci se emancipovat a postavit se proti společnosti, která jej založila a udržuje.¹² Proto musí být na jedné straně zabezpečeny určité hranice, meze, za nimiž je jakákoliv státní (úřední) reglementace jak nekompetentní, tak nelegální a které stát nemá, nesmí překračovat (leda za

¹⁰ Prvních pět vět je po straně rukou vyznačeno jako vybraná součást odpovědi do anket. – Pozn. red.

¹¹ Poslední věta je po straně rukou vyznačena jako vybraná součást odpovědi do anket. – Pozn. red.

¹² Odstavec je na začátku rukou označen číslicí „4“. – Pozn. red.

výjimečných okolností a na základě přesně a přísně formulovaných i dodržovaných zákonů), na druhé straně musí být zabezpečeno, že společnost může prakticky vykonávat účinnou kontrolu správních i jiných (policejních apod.) aktů státního aparátu. Aby vůbec něco takového bylo možné, musí si společnost vytvořit jinou mocnou strukturu, která bude mít k dispozici nejen dostatek kompetence (inteligence apod.), nýbrž také moci, aby taková kontrola mohla být účinná. Tradiční koncepcí usilující o zabezpečení toho, aby se stát přílišnou kumulací všech druhů mocí nestal pro samu společnost nebezpečím, jež už sama společnost nedovede ovládnout, je myšlenka rozdělení moci. Marxistický socialismus zase počítal s tím, že v jediné straně tzv. „nového typu“ bude vytvořena dostatečná protiváha proti emancipačním tendencím státního aparátu, dokonce taková protiváha, která postupně bude stát zatlačovat k ústupu a k atrofii (až k definitivní likvidaci). Utopičnost této myšlenky přímo vyvolala jiné praktické řešení, které už de facto ideově nebylo nikterak kontrolováno, ale ani jinak ideově zdůvodňováno (nýbrž jen ideologicky): stát ve svých funkcích stále narůstal a místo aby byl stranou kontrolován, došlo k srůstání a prorůstání státní byrokracie s byrokracií stranickou a tak jen k novému, ještě nesnadněji ze strany společnosti kontrolovatelnému monopolu moci. Tradiční řešení je sice zřejmě nepochybně účinnější, ale samo o sobě nestačí. Představuje jen jakési organizační podmínky, ale neřeší problém, kdo je povolán (tj. nejen pověřen!) k tomu, aby těchto podmínek využíval správným způsobem.

17. VII. 87

[Představa, vjem a pojem, intencionální předměty a ne-předměty]

87-334

Kant popisuje [KRV (4045), s. 401] pojmy jako „představy“ a jako takové jako jistý typ určení, resp. modifikací mysli (des Gemüts). Klasifikuje totiž představy tak, že mluví jednak o představách vůbec (Vorstellung überhaupt, latinsky *repraesentatio*), jednak jim podřazuje představy uvědoměné (s vědomím – Vorstellung mit Bewußtsein, klare Vorstellung, latinsky *perceptio*). Vědomé představy zase rozděluje mezi vněmy, pouze vztažené k subjektu, jako modifikace jeho stavu, a na objektivní percepci. Poslední opět dále rozlišuje na názor (náhled, Anschauung), který se bezprostředně vztahuje na předmět, a na pojem, vztahující se na předmět pomocí či prostřednictvím příznaku (Merkmal). – Možná, že by mohlo mít jistou výhodu vyjít z Kantových klasifikací a vymezit se ve svém pojetí proti nim. Jestliže má být představa chápána jako „*repraesentatio*“ (etymologicky vzato), tak je třeba přijmout předpoklad, že každé *re-praesentatio* musí předcházet nějaká *praesentia*. „*Praesentia*“ čehokoliv je však fenomén, jev, jímž se nám ono „něco“ otvírá a dává – tedy vněm (prvotně; později musíme pojetí fenoménu podstatně rozšířit). Na první pohled by se tedy zdálo být nejlogičtější rozlišením (ve smyslu empiricismu) odvozovat „představu“ od „vněmu“ – a nikoliv „percepci“ podřazovat „reprezentaci“, tedy představě. Ale Kant má v jednom zásadně pravdu. „Vněm“, resp. „percepce“ není nic, co by nám bylo prostě „dáno“, nýbrž my se vždy na konstituci tohoto tzv. „daného“ podílíme velmi aktivně. A nejen „my“ – je to zejména náš rozum s celým svým aparátem a celou svou výzbrojí, který se podílí na tom, jak vůbec skutečnosti kolem sebe vnímáme. Oblast (sféra) vnímání, vněmu je de facto oblastí spolupráce toho, co si „vymýšlíme“ a čím vycházíme jakožto s „předporozuměním“ vstříc tomu, k čemu se „předmětně“ vztahuje každý náš vněm (= čeho je vněmem), s tímto nějak „daným“, resp. „se dávajícím“ – tj. není to záležitost pouhé receptivity. Tzv. pasivita je jenom zvláštní druh aktivity.

19. VII. 87

87-335

V Kantově pojetí pojmu je třeba především odmítnout psychologismus, který charakterizuje pojem jako druh představy a představu zase charakterizuje jako určitou modifikaci mysli. Spíše bychom mohli říci, že pojem umožňuje (opakovaně) modifikovat mysl takovým způsobem, aby se jedno-

značně zaměřila na týž „předmět“. Pojem sám proto nemůže být pojat jako „modifikace mysli“, nýbrž jako nástroj mysli, která jeho pomocí může kontrolovat (ovládat) své proměny (modifikace) takovým způsobem, aby zvolila jen jednu tuto modifikaci a jí se potom vztáhla (zaměřila, zacílila intencionálně) k jedinému (a vždy témuž) intencionálnímu předmětu. Jak je vidět, zdá se být prozíravější nevybavovat sám pojem žádnou intencionalitou, nýbrž ponechat veškeré intence mysli, resp. myšlení (Gemüt, Denken). Předmět míníme pomocí pojmu, ale sám pojem nemůže minit nic; především proto, že „pojem sám o sobě“ nemá v sobě nic samostatného a svébytného, a potom také proto, že vlastně nemáme k pojmu žádný přístup zvnějška, abychom tak byli schopni třeba přímo na pojmech (tj. na základě jejich přímého srovnání) najít rozdíl třeba mezi pojmem kruhu a pojmem čtverce. Předpokládat, že mezi nimi přece jenom nějaký zjištělný rozdíl, nějaká konstatovatelná diference existuje, je zcela zbytečné, neboť i kdyby tomu tak nakonec i bylo, nemohli bychom to nikterak zjistit. To je také důvodem pro předpoklad, že pojem je čímsi nesamostatným, neboť nerozlučitelně spojeným s příslušným intencionálním předmětem. – Pokud jde o termín „představa“, k četným konfuzím dochází především proto, že se dost přesně neodlišuje představa představující od představy představované, nebo snad přesněji představa jako intencionální akt od představy jako intencionálního „předmětu“ (tady je ostatně nutno poněkud relativizovat smysl termínu „předmět“, ale to necháme na pozdější příležitost). To pak má své důsledky pro vztah mezi pojmem a představou.

19. VII. 87

87-336

Představa jako akt mysli je součástí myšlení, kusem vědomí. Je to vlastně akt „představování“. Nikdy bychom se nedostali z hranic vědomí, kdybychom u aktů vědomí setrvali. Nejpodstatnějším rysem vědomí (nejpodstatnějším proto, že má největší význam pro počátky a rozvoj poznání) je jeho intencionalita. Ta spočívá v tom, že vědomí (a tedy také myšlení, které je už jistým organizovaným proudem vědomí) je schopno se vztáhnout k něčemu, co není vědomím ani žádnou jeho součástí či složkou, nýbrž co je mimo vědomí, vně vědomí a za jeho hranicemi. Není tomu ovšem tak, že bychom mohli hned při prvním kroku vědomí ze sebe ven, totiž při prvním jeho intencionálním aktu mluvit o zaměřenosti k nějaké „realitě“. To, k čemu je myšlení svou intencí zaměřeno, je „jeho“ předmět (eventuelně „nepředmět“ – viz 87-338), tj. je to jeho „produkt“, „konstrukt“, výsledek jeho schopnosti něco takového konstituovat. To znamená, že mysl jako by ještě stále zůstávala ne-li už jenom v sobě a při

sobě, tedy v prostoru, který si sama vytvořila, ve sféře, kterou si pro sebe konstituovala. Již zde ovšem je nám jasno, že nemůžeme mluvit o tom, že by tím mysl zůstávala v mezích své vlastní subjektivity. Především může, jak víme, mínit za určitých vnitřních i vnějších okolností něco, co může naprosto přesně mínit i později a vůbec jindy, za okolností (vnitřních i vnějších) značně pozměněných. Za druhé je také jasno, že může jakýmsi způsobem sdělit jiné mysli (jeden člověk jiným lidem), co míní, se značnou přesností, když jim poskytne jisté pokyny, jak si mají pro sebe konstituovat „identické“ předměty (event. „nepředměty“?) tak, aby dohovor byl nejen přibližně, nýbrž naprosto přesně možný. Ale rozhodující je ještě jiný argument: když mysl zcela přesně a pro konstituci dostatečně míní nějaký předmět, najde na něm při dalším zkoumání často množství rysů a vlastností, které nebyly spolukonstituovány, které nebyly přikonstruovány, ale přesto – jak se ukáže – tam „jsou“. To si žádá zvláštní interpretace.

19. VII. 87

87-337

Když jsme uvažovali o vztahu mezi tzv. subjektivní a objektivní logikou, měli jsme na mysli tu pozoruhodnou okolnost, že můžeme logickými prostředky budovat obrovské vědecké systémy, např. tak, že je nejprve specializujeme a udržujeme v jisté oddělenosti od sebe a pak jednoho dne se pokusíme o jejich propojení (příklad: kvantová fyzika a astronomická kosmologie), a že to v zásadě klapne nebo alespoň může klapat (pokud se najdou rozpory, obvykle předpokládáme chyby na své straně a téměř vždy je brzo odhalíme, takže zprvu oddělené systémy vědění pak spojíme v jednotný celek, celkový kontext). Logika nám umožňuje budovat veliké logicky stmelené stavby myšlenkové, ale stavby, které lze aplikovat na zkušenost s vnějším světem, s tzv. objektivní realitou. To v nás budí přesvědčení, že nikoliv pouze naše myšlení, ale sama skutečnost je ovládnána logikou (a např. matematikou, jak píše např. J. Jeans v *Tajemném vesmíru* na samém konci). Pozoruhodnost této základní noetické (nejen logické) zkušenosti však ještě dále vzrůstá, když uvážíme na předchozím listě zmíněnou okolnost, že legitimně logicky konstituované intencionální předměty (a musíme hned dodat, že ne všechny intencionální předměty musí být nutně konstituovány logicky zcela exaktně, a přece mohou být velmi užitečné – např. tzv. taxony) mohou po podrobných a někdy dost náročných analýzách ukázat některé vlastnosti, které nejenom že nebyly původně míněny a vědomě konstruovány, ale třeba na dané úrovni ani míněny a konstruovány být nemohly, a tyto vlastnosti jsou potom objevovány v postupech, které mají vysloveně noetický charakter, a nemohou být

prostě jen dedukovány z pojmů původně nasouzených. A díky tomu, že mysl je schopna konstituovat „předměty“, v nichž není jen to, co do nich vložila, můžeme vysledovat stopy toho, jak se mysl řídí, resp. jak je řízena něčím víc než pouhou ‚logikou‘ v běžném smyslu – totiž přímo LOGEM (a Pravdou).

19. VII. 87

87-338

V jistém smyslu se nám tak daří odkrýt rozsáhlou oblast, kterou nemůžeme odvozovat ze subjektivity ani na subjektivitu redukovat, ale která na druhé straně nemůže být odvozena ani z „objektivní reality“ ani na ni nějak převedena. A přece je to významná sféra, bez níž by vůbec nic takového jako myšlení a mysl, poznání vůbec, mluva, jazyk a rozhovor s druhými lidmi atd. nebylo možné. Je to něco jako objev zcela nové a v první chvíli zcela nepochopitelné či spíše tajemné říše. Zatímco tradičně byla proti sobě stavěna subjektivita na jedné a objektivita na druhé straně, ukazuje se nám nejdříve, že existuje ještě zvláštní třetí říše jakési „nereálné objektivity“, totiž objektivitu tzv. intencionálních předmětů, jejichž prostřednictvím proniká subjektivita k „reálné“ objektivitě, ale která je mnohem rozsáhlejší a komplikovanější než sama říše „objektivní reality“. Proti ní vlastně tzv. subjektivita stojí s objektivitou (reálnou) na jedné straně a popolu. A najednou se nám ukazuje, že tu je ještě něco zcela překvapujícího a netušeného, ve vztahu k čemu se na jednu stranu a do společenství s nimi dostává vedle subjektivity a objektivitu reálné i objektivita intencionální („idealita“): a touto novou říší je sféra ne-předmětnosti a ne-předmětů. A my zjišťujeme, že myslit znamená nejenom intencionálně mít nějaké předměty, ale také určité předměty nemít a naopak mít jakési „ne-předměty“. Kromě toho je tu stále problematičtější mluvit o tom, že tyto „ne-předměty“ míníme, neboť jde vlastně o docela jiný vztah k nim, než kterému bychom mohli říkat „mínění“ a „míniti“. Myšlení znamená de facto spíš pobývat v této sféře, ve světě, který má své nahoře a dole, je tedy orientován, má své spádové linie a vůbec umožňuje, aby něco takového jako myšlení bylo vůbec podnikáno. První z oněch „říší“ je „svět LOGU“, za nímž však tušíme a odhadujeme další svět, svět Pravdy, která proniká a uplatňuje se ve světě skrze „Logos“, ale není s ním totožná.

19. VII. 87

[Logos u Hérakleita; jeho věčnost, vláda, vztah k dění a „aktivita“]

87-339 (870720-1)

Podle Aristotela začíná filosofie údivem. Údiv se ovšem vždycky týká něčeho určitého, byť neprůhledného až tajemného. Také údiv je intencionalně zaměřen. Na počátku letošního seminárního běhu (nejen v časovém smyslu) tedy stojí nebo by alespoň u vás všech měl stát údiv nad LOGEM. Filosofická logika je vlastně filosofováním nad LOGEM a o LOGU, ovšem i před LOGEM a pod jeho vládou. Tuto myšlenku můžeme najít, jak máme za to, už u Hérakleita, ale nebudeme se o tohoto významného presokratika nyní opírat, protože fragment B 1 (ze Sexta) připouští vícero výklad a také bývá často vykládán v jiném smyslu, než v jakém jej chceme vykládat my. Tak např. Diels-Kranz (4171, s. 150) překládá a vykládá LOGOS z počátku zlomku jako smysl učení (resp. smysl nauky) a potom pokračuje, že všechno se děje podle tohoto smyslu. Naproti tomu Charles H. Kahn ve své knize o Hérakleitovi (4097, s. 29) překládá LOGOS jako „account“, což znamená úvahu, ale také zprávu, referát, vysvětlení, výklad – a potom pokračuje, že „všechno se děje v souhlase s tímto vysvětlením“ (all things come to pass in accordance with this account). Máme za to, že je absurdní interpretovat Hérakleitovu myšlenku v subjektivistickém smyslu, totiž že všechno se děje podle našeho pochopení smyslu (vlastně podle smyslu našeho chápání); stejně tak musíme odmítnout pokus obrátit celý vztah a vyložit Hérakleita, jako by chtěl říci, že jeho výklad se řídí podle toho, jak se všechno děje, neboť Hérakleitos výslovně říká „KATA TON LOGON“, což nemůže být oslabeno a redukováno na pouhou shodu, souhlas. Zdá se nám nezbytné vidět v Hérakleitově formulaci dvojí záměr a dvojí rovinu: LOGOS vládne či platí všeobecně, totiž jak pro to a o tom, tedy stejně tak pro to, jak se věci („všechno“) dějí, tak pro to, jak o tomto dění vypovídáme. A sám tento LOGOS „je věčně“, resp. je „věčně jsoucí“ (jak překládá Svoboda). To je zřejmá ontologizace samotného LOGU.

20. VII. 87

87-340 (870720-2)

Jakým způsobem můžeme ze svých pozic navázat na tuto prastarou Hérakleitovu myšlenku? Především musíme vzít jeho ontologické chápání LOGU vážně a nepomíjet je. To nás zároveň ovšem nutí také k tomu, abychom celou tuto ontologizaci posoudili kriticky a abychom se nedopustili té chyby, že bychom ji prostě odmítli a odstavili stranou. Hérakleitos svým výrokem, že LOGOS je „věčně jsoucí“ (EONTOS AEI), stojí vlastně v rozporu s jiným svým výrokem, že „PANTA RHEI“. Přinejmenším to je rozpor v tom smyslu, jak jsoucí, „jest“ a jsoucnost bývala a dosud

bývá chápána. Podle Hérakleita se všechno (PANTA) děje podle LOGU (KATA TON LOGON); z toho lze vyvodit, že LOGOS sám není započítán do rámce onoho „PANTA“. Pak by ovšem „PANTA RHEI“ nemohlo být vztahováno na sám LOGOS, takže LOGOS by byl výjimkou mezi jsoucny: zatímco všechna ostatní jsoucna jsou proměnlivá a proměňují se podle LOGU, sám LOGOS je věčný (a tedy snad neproměnný). Tento výklad je veden myšlenkou, že také Hérakleitos přijímá myšlenku ARCHÉ a odpovídá na ni tím, že za ARCHÉ považuje LOGOS. Tento výklad ovšem se dostává do stejných potíží, do jakých se dostává myšlenka ARCHÉ u všech ostatních presokratiků, totiž že nedovede vyložit, jak je možný přechod neměnné ARCHÉ v něco přechodně jsoucího, co vzniká a zaniká. U Hérakleita je zase tato potíž přítomna v jiné formě: jak může něco, co je věčné (a snad neměnné), vládnout tomu, co se stále mění? Moderní (resp. novodobé) pojetí tzv. zákonitostí je tu jen zdánlivě možným řešením. Zákonitosti moderní vědy ve skutečnosti nejsou ničím vládnoucím, nýbrž představují jakési setrvalé poměry či struktury uprostřed změn. Tak např. zákon (nesprávně se užívá slova zákon místo zákonitost!) zachování hmoty a energie nevládne proměnám hmoty a energie, nýbrž vyjadřuje jisté setrvalé vztahy či poměry, které se při všech proměnách vůbec nemění (totiž množství celkové hmoty a energie v daném systému).

20. VII. 87

87-341 (870720-3)

AEI se překládá podle Benselera (2634, s. 12) jako „immer, beständig, jedesmal“ a upozorňuje se na souvislost etymologickou s AIÓN a také s latinským *aevum*. Naproti tomu Bailly (5250, s. 29) překládá 1) vždy nebo stále (toujours), ale také sans cesse, continuellement, tout le temps, u Platóna dokonce substantivní HO AEI (*Faidón* 103e) jako věčnost; 2) pokaždé (chaque fois); 3) par suite, successivement, tour à tour, au fur et à mesure. V každém případě však se ukazuje, že není třeba číst ono AEI u Hérakleita jako charakteristiku LOGU „o sobě“. Smysl pak bude asi následovný: pokaždé, když se něco děje, děje se to podle LOGU. Z ničeho nevyplývá, že sám o sobě je LOGOS věčný a neměnný. Naopak, jestliže vždycky, když se něco děje (a děje se stále něco, neboť „všechno teče“, všechno se proměňuje), má to nějaké své „má být“, podle něhož se to děje – i když nikoliv s nutností. Dochází k odchýlkám, takže vedle vládnoucího LOGU je tu třeba vždycky vidět také ty momenty ve všem jsoucím, které se oné vládě LOGU vzpírají a vymykají. Jak to potom souhlasí s tím, co H. praví, totiž že „všechno se děje“ podle LOGU? Abychom odstranili tuto nesnáz a tento rozpor, musíme změnit své pojetí „dění“. Ne všechno, o čem

jsme zvyklí říkat, že se to děje, že to je dění, je vsutku děním. Za dění, za skutečné a pravé dění lze považovat pouze to tekoucí jsoucí, které „teče“ podle LOGU. Co neteče podle LOGU, ale vymklo se jeho vládě, už není pravým děním, nýbrž buď (dočasnou) setrvalostí, setrvačností, inercií – anebo rozpadem. Také rozpad a rozklad je jakýmsi „tokem“ či „tečením“, ale nikoliv „podle LOGU“, nýbrž proti LOGU a jemu navzdory. Ovšem je tu opět další problém, jak s tím srovnat Hérakleitův výrok, že „všechno“ se děje podle LOGU. Snad jen tak, že to, co se (vpravdě) neděje, ale proměňuje se (teče) k rozpadu, nakonec se rozpadne a vymizí docela, takže to není třeba počítat k „*ta panta*“ (TA PANTA). Z toho, co je „vše“, to je neustále, vždy znovu (AEI) vymazáváno.

20. VII. 87

87-342 (870720-4)

U Hérakleita ovšem zůstává naprosto neřešeno, v jakém vztahu je LOGOS k onomu „všemu“ (*ta panta*) ve fundamentálním smyslu. Jinak řečeno: Hérakleitos neřeší otázku, odkud se bere „všechno“, které musí nějak vzniknout, aby se mohlo měnit, aby mohlo „téci“. V žádném případě nenajdeme u Hérakleita ani náznak toho, že by vznik všeho mohl být odvozen z samotného LOGU jakožto ARCHÉ, a tudíž nejen toho vládnoucího, nýbrž i „počátku“, z něhož všechno vzniká a do něhož všechno zaniká. To je pochopitelné, uvážíme-li neupotřebitelnost pojmů vznikání a zánikání pro Hérakleitovu koncepci. GENESIS je tradičně chápána tak, že to, co tu není, tu vzniká, tj. co tu nebylo, nyní tu jest. Naproti tomu FTHÓRA je prostým opakem: co tu je, přestává být a zaniká, tj. co tu bylo, nyní tu už není. Hérakleitos se nezajímá o vznik a zánik, nýbrž o změnu, proměnu samotnou. To má zajisté svůj dobrý důvod. Každá změna vlastně předpokládá nějaký zánik a zároveň nějaký vznik. Když „všechno teče“, znamená to, že tu všude máme samé vzniky a zániky, samé vznikání a zánikání. A ukazuje se, že změna nespočívá jen v přeskoku od nejsoucího ke jsoucímu a naopak od jsoucího k nejsoucímu, ale že pojem vzniku a zániku jsou vlastně jen myšlenkové konstrukce, vytvářející umělé problémy. Proto je možno Hérakleita právem považovat za významného předchůdce velkých myšlenkových staveb Platónových a Aristotelových. Také Platón v *Timaiovi* a potom znovu Aristotelés svým pojetím HYLÉ navazují na Hérakleitovu myšlenku „PANTA RHEI“ a Hérakleitův LOGOS, podle něhož se vše děje, přetváří Platón v ideje a Aristotelés ve formy, MORFAI. Když to činí, jsou ovšem vedeni k významnému kroku: Platón potřebuje pro svou koncepci demiurga jako aktivního činitele, Aristotelés zase onoho „demiurga“ pluralizuje a dělá z něho konkrétní případy energie,

resp. entelechie. To vrhá zpětné světlo na Hér-ovu koncepci: jeho LOGOS musí být sám ‚aktivní‘. Jak tomu rozumět?

20. VII. 87

87-343 (870720-5)

Jestliže přijmeme pro Hérakleita ten výklad, že LOGOS sám není věčný a neměnný, nýbrž že se pouze vždycky podle něho děje to, co se v tom či onom případě děje, znamená to, že LOGOS ve svém „apelu“ na to, co se děje (právě v tom kterém případě), má specifický a na jiné situace a jiná dění nepřenosný smysl, resp. že je tímto adresně zformovaným smyslem. Navíc ovšem je třeba ocenit tu část výroku, která praví, že „všechno“ (*ta panta*) se děje podle LOGU. To znamená ovšem nejenom, že se podle LOGU děje každé jednotlivé, ale také úhrn, celek všeho jsoícího. LOGOS je tak vlastně základem pro konstituci a trvání KOSMU jako uspořádaného celku všeho jsoícího. LOGOS je tedy zároveň pluralizován do konkrétních apelů, zároveň však je garantem jak jednoty všech těchto multiplicitních apelů, tak jednoty odpovědí na ně, totiž jednoty všeho jsoícího, jež se děje podle LOGU. To není v žádném rozporu, pokud je svět chápán právě jako kosmos, a nikoliv jako chaos. Pokud je svět vskutku celkem, je právě tak jedinečným jsoícím, jako je jedinečná každá konkrétní situace, každé konkrétní (pravé) dějství, dění. LOGOS pak už vůbec nemůže být zaměňován s nějakou zákonitostí, neboť ta právě odhlíží od partikularit a od jedinečností, zvláštností atd. – Ale tím vším jsme se nikterak nepřiblížili řešení otázky, zda vůbec a jak může být LOGOS aktivní (tj. sehrát roli Platónem připisovanou demiurgovi v *Timaiu*) a zda může nějakým způsobem přímo dát vznik něčemu jsoícímu (nejen tedy vládnout proměnám jsoícího). Tady se nám zdá, že H. nemohl své pojetí dovést do konce prostě proto, že LOGOS sám – v řeckém pojetí – se nemůže vtělovat, „stávat“. Stávat se může Pravda – a to buď přímo tím, že povolává a vyvolává „jsoící“, resp. „bytí jsoícího“ ve jsočnost, a tím ve vznikání, stávání se, anebo nepřímo tím, že se vyjevuje prostřednictvím LOGU. V této perspektivě je janovský prolog poněkud pochybným experimentem.

20. VII. 87

[Schopnost člověka nahlížet logické vztahy a její důsledky]

87-344 (870721-1)

Husserl mluví o tzv. „princiální logickém náhledu“ (např. 4717, s. 2 – *Formale u. transzend. Logik*). To je pro nás příležitostí k podtržení důleži-

tého aspektu logické problematiky. Předpokládejme, že mezi dvěma myšlenkami, např. soudy, platí nějaká logická souvislost, nějaký logický vztah. Jak si tohoto vztahu můžeme „všimnout“, jak nám vůbec může přijít „na mysl“? Podobně tomu je v případě nějakých „reálných“ souvislostí (jen to je poněkud komplikovanější). Logické vztahy musíme zkrátka nějak „vidět“, „nahlédnout“, „pochopit“. Proto můžeme legitimně mluvit o „logickém náhledu“. A protože myšlení intervenuje také při každém vnímání a protože dále každé vnímání znamená nahlédnutí celého fenoménu (a není tomu tak, že bychom vněm museli skládat z celé řady počitků, z nichž žádný by nebyl počitkem celého fenoménu), musíme předpokládat, že logický náhled provází a ovlivňuje každý náhled smyslový. Logický náhled má proto vlastní původ, vlastní zdroj, a v tomto svém „původním“ zakončení je tedy čímsi „prvotním“, „princiální“. Co to však znamená, vezmeme-li do důsledků vážně, že člověk má „smysl“ pro logické vztahy? Není v tom cosi obdobného tomu, jako když má „smysl“ pro barvy, pro prostorové vztahy, pro časové souvislosti, pro tvrdost a měkkost, pro chuť a vůně atd.? Je vůbec oprávněné Kantovo rozdělení (a tedy oddělení od sebe navzájem) „transcendentální elementární nauky“ (Slováci překládají: transcendentální teorie základů) na transcendentální estetiku, transcendentální logiku a transcendentální dialektiku? Není v základech logiky jako filosofické disciplíny určitá partie estetiky (v Kantově významu, etymologicky odvozujícím význam termínu od řeckého slova AISTHĚSIS)? Je vůbec možné budování estetiky bez kultivace smyslu pro logické souvislosti? A co je tímto „myslem“? Není jím jistá vnímavost vůči LOGU? Není právě tato vnímavost schopností nahlížet, nahlédnout logické souvislosti tam, kde jsou?

21. VII. 87

[Ludvík Vaculík, nedůvěra v myšlení a důvěra v logos]

87-345

U Vaculíka najdeme (v *Českém románu*, rkp. s. 65) doklad nefilosofického postoje či přístupu, který je – jako negativní doklad – velice poučný. „Řekl jsem, že moje nechuť k uchvacujícím vyjadřování, dále...“ – tato nechuť, ať už je motivována jakkoliv, je vysloveně nefilosofická a protifilosofická. Filosof naopak usiluje o pojmovost a pojmout něco znamená se toho „zmocnit“, „uchopit to“, „uchvátit“ do vybudovaného pojmového přediava. Pojmový aparát je něco jako rybářova síť, anebo ještě lépe jako soustava mlynářských sítí, které od sebe oddělí mouku různé zrnitosti atd. Ovšemže i sám filosof ví nebo by měl vědět, že ta násilnická složka pojmovosti je

zejména v některých případech a záležitostech problematická – a musí vyvinout nejjemnější schopnost kontrolovat negativní důsledky pojmového přístupu a připravenost je nejen odhalit, ale i korigovat. Ale filosof se nikdy nemůže pojmovosti vzdát, a proto se nemůže nikdy vzdát ani té tendence zmocňovat se, chápat se něčeho, uchvacovat něco – jen ji může mírnit, kontrolovat a korigovat. – „... dále neschopnost vyslovit se dokonale přesně a moje potřeba každou troufalejší úvahu hned trochu podvrátit, způsobily, že...“ Nechme stranou, je-li vůbec a za jakých podmínek možno se vyslovit „dokonale přesně“. Ale přesnost myšlení je neodlučitelně spjatá s jeho pojmovostí, tj. s jeho pojmovou řeholí. Přesnost je podle Whiteheada „podvod“ (on to říká o exaktnosti, ale to je totéž). Ovšem to je právě příliš silně, příliš „troufale“ řečeno a v duchu citovaného by bylo zapotřebí „to hned trochu podvrátit“. Přesnost totiž není nikdy možná, když jde o „skutečnou skutečnost“, která je vždycky příliš komplikovaná, příliš spojená se vzdálenými až nejvzdálenějšími skutečnostmi jinými, má mnoho rovin či úrovní, v nichž v každé platí jiné vztahy, něco uniká do mikrosvěta, něco do supermakrosvěta atd. atd. Ale přesnost je možná jinak: díky světu (sféře) tzv. intencionálních předmětů, které jsme schopni sami konstruovat.

21. VII. 87

87-346

Vaculíkova „potřeba každou troufalejší úvahu hned trochu podvrátit“ je nefilosofická a protifilosofická zejména také proto, že vyjadřuje (resp. je příznakem) základní nedůvěru v myšlení. To by bylo možno vyložit jako zvláštní „výtvarnou“ tendenci jeho literární tvorby (lépe by to vyjádřilo německé „bildend“, neboť výtvarný, pokud s tímto slovem chceme pracovat poněkud důkladněji a použít jej v metafoře, nás zavádí k tvoření vůbec, zatímco my máme na mysli tvorbu neslovesnou, nepracující pomocí slova a se slovem). Zdá se však být velmi pravděpodobné, že ona nedůvěra v myšlení má kořeny – přinejmenším také – osobně-dějinné, tj. je to nedůvěra založená na osobních zkušenostech s určitou partií, určitým obdobím dějin, jimiž Vaculík prošel a proti nimž nenašel žádné zkušenosti jiné, které by mu pomohly tuto základní osobně-dějinnou zkušenost oslabit, neutralizovat a korigovat. Naproti tomu filosofie stojí a padá se základní důvěrou ne-li rovnou v myšlení, tedy v možnosti myšlení, tedy v podstatě důvěrou v to, čemu souhrnně ve starém Řecku říkali „logos“. Něco z té důvěry ovšem ve Vaculíkovi vždycky zůstává: vždy znovu se pokouší vyslovit, vyjádřit, do slov „zaklít“ to, co vidí a čemu rozumí jako tomu rozhodujícímu, nejpodstatnějšímu, protože pravdivému. Tato otevřenost vůči

pravdě a ochota se každému pravdivému vidění, poznání, slyšení dát k dispozici je právě také vede mj. k oné zmíněné nedůvěře vůči formulacím, které si dělají nárok na to, že jsou zcela vystihující a přesné. V tom se Vaculík s filosofií a filosofy (alespoň těmi lepšími, tj. skutečnými, nikoliv se sofisty, kterých je dnes tolik!) dostává velmi blízko. Ale filosof ví, že navzdory nutnosti pečlivého lišení mezi pravdou samotnou a mezi každou lidskou formulací je třeba pracovat s formulacemi co nejpřesnějšími, má-li se právě ona nedokonalost formulací ukázat co nejzjevněji. A ukázat se může jen tomu, kdo se naučil přesně myslet; „přímý náhled“, „intuice“, nejosobnější zkušenost – to vše může být také omyl a potřebuje reflexi.

21. VII. 87

87-347

(... způsobily, že závěrečný odstavec vypadal jenom jako literární forma.) „Já si ale vždycky to, co říkám, v tu dobu také myslím.“ Zajisté každý inteligentní čtenář pochopí, že tady Vaculík zároveň s tím, jak upřímně myslí, co tady píše, „hned trochu podvrací“ onu troufalost, s níž vyjadřuje, co si vskutku myslí právě o sobě, tím, že nabízí čtenáři svou „pravdu“ či spíše přesvědčení se značnou dávkou sebeironie. Ale ani tato sebeironie, s níž dodává „v tu dobu“, není tak zcela vymyšlená jen z vnějších, formálních důvodů, ale vystihuje zároveň něco z Vaculíkovy nedůvěry v myšlení. Vaculík udělal zkušenost, že myslet něco opravdově, upřímně, být o tom naprosto přesvědčen může být někdy neméně scestné, než když jen něco předstíráme, ba že to za určitých okolností může být mnohem zhoubnější. Člověk obvykle něco říká do jisté situace a formuluje to tak, aby to v té situaci zaznělo „dobře“, aby to uspělo, aby se to „hodilo“ atd. A je jen otázka cviku přimět se, abychom si to „v tu dobu“, v tu chvíli opravdu mysleli, abychom se s tím šzili – a abychom tak svým slovům dodali patřičnou přesvědčivost. Myšlení může být takto připraveno o svou slávu a čest a může se stát „lehkým zbožím“ našeho života. Ale ten, kdo má důvěru v myšlení, založenou na neotřesitelné důvěře, ba víře v logos a vpsledu v pravdu, ví, že opravdové myšlení má k dispozici prostředky, jak odhalit svou oportunističnost nebo sklony k ní a jak se proměnit naopak v nejpevnější oporu života a životního rozhodování. Také to je možno se naučit a také to potřebuje ovšem důkladný a důsledný výcvik. Tento výcvik není ničím jen vnějším, formálním, ale je to vlastně nesnadná řehole. Vaculík zná dobře, co to je řehole slova – víc než každý jiný současný náš spisovatel; měl by si uvědomit, že – navzdory jeho pochybnostem a nedůvěře – existuje také přísná a náročná řehole myšlení. A obě že tu jsou k větší slávě Pravdy.

87-348

Vaculík v *Českém románě* (rkp. s. 115) dává výraz své nedůvěře v myšlení ještě na jiném místě: „Filosofie a všechny ostatní vědy jsou čím dál víc sálem přístupným jenom na delegační lístky čím dál dražší. A já si přesto myslím, že úplně nový a nečekaně pravdivý objev může někdo spíš udělat úplně mimo všechny ty sály.“ Nepochybně je něco takového navzdory všemu možné; ale není to moc pravděpodobné. Je to asi tak pravděpodobné, jako že někdo napíše nečekaně krásnou a zcela novou klavírní skladbu, aniž by uměl sám hrát na klavír, aniž prošel studiem skladby atd. Současné myšlení může být a asi vskutku je slepé některými směry; v těch směrech, kde má svou „žlutou skvrnu“, je zajisté možné objevit pozoruhodné a nečekané věci. Ale nakonec nejde jen o izolovaný objev, nýbrž o jeho zapojení do celku našeho vědění, poznání, do celku našeho života vůbec. Ostatně bez určitého zapojení do stávajících kontextů daného vědění je svrchovaně nepravděpodobné, že ten objev, to odhalení vůbec učiníme, že si vůbec všimneme něčeho nečekaně nového, že si všimneme, že to je nečekané a nové (jak má vědět ten, kdo nezná staré, že jde o něco nového?). K objevu úplně novému a nečekaně pravdivému je zajisté zapotřebí štěstí a otevřených očí; ale ani tohle obojí ještě nestačí – je zapotřebí daleko důkladnější připravenosti, než je pouhé otevření očí. Vidíme totiž nejen očima, vlastně vůbec ne očima, nýbrž rozumem. Chaotický materiál, který poskytují sítnice obou našich očí, musí být postupně na celé řadě dalších a stále vyšších úrovní zpracováván, některé jeho komponenty jsou potlačovány, jiné zesilovány (to vše nikoliv přímo na oční sítnici, resp. v jejích buňkách, nýbrž právě na vyšších až nejvyšších úrovních, tedy intervencí „shora“), až konečně je ustaven „obraz“, „fenomén“, za přispění a spolupráce rozumu, myšlení, pojmového aparátu. A k tomu náleží rozsáhlý kontext nejen vědomostí a již zjištěných faktů vědeckých, ale také znalost samotného myšlení a vnímání, dovolující jejich kontrolu a kritické prověřování.

87-349

Vaculíkovo zdůrazňování, že „mívá víc názorů než jeden“ (s. 106), a přímá aplikace ze s. 376–7, kdy vyjadřuje své obavy z budoucí zatrpklosti dnešních mladých lidí, až se ukáže, že příští obroda zase vzejde nikoli z odstrčenců od vzdělání a práce, nýbrž od těch, kteří dostali možnost stu-

dovat, pak pracovat a nakonec dozrát ke správným rozhodnutím: „Tato slova nemíním o nikom. Je to úvaha z příležitosti. Jindy zas vím, že z těchto mladých lidí vzejde člověk hlubokých myšlenek, velikého sebepoznání, vytrvalosti, nepokořitelnosti a promyšleného postupu.“ – to vše ukazuje na to, že slovo „názor“ musíme chápat ve smyslu kantovské „Anschauung“ a v polemickém gestu proti kantovskému „Begriff“. Nedůvěra v myšlení nejde u Vaculíka tak daleko, aby odmítal myšlení vůbec; připouští „úvahy z příležitosti“. Ale má hlubokou nedůvěru v systematické úsilí filosofů, kteří do svého pojmového síťoví chtějí zachytit vše, celek vůbec. Podle Vaculíka se ke skutečnosti můžeme dostat řadou „nahlédnutí“ a příslušných „příležitostných úvah“ (resp. „úvah z příležitosti“), ale musíme je nechat poskládaný vedle sebe a nesmíme se pokoušet je sjednotit do jednoho celku, do jednoho systému – jak dělají vědy a jak dělá také filosofie. (Pro Vaculíka není rozdíl mezi vědami a filosofií něčím, co by stálo za zvláštní zmínku – praví „filozofie a všechny ostatní vědy“, takže filozofie // je pro něho jen jedna z věd.) Tím ukazuje Vaculík, jak je – aniž o tom věděl – orientován na anglosaskou myšlenkovou tradici a jak se hluboce odcizil tradici kontinentální, racionalistické. Ale možná, že nejde ani tak o empirismus, jako především o pozitivismus. Ve Vaculíkovi tu máme lidového myslitele či do lidovosti upadajícího spisovatele, který své filosofické prazáklady a prastruktury čerpá z mrtvé filosofie počestěného pozitivismu takového Františka Krejčího a kterému ony „sály“ zůstaly nejen nepřístupné, ale zcela neznámé a žádnou formou nezprostředkované. Ani by o to nestál – to je také forma nedůvěry v myšlení.

22. VII. 87

[Kant a otázka po vzniku (ustavování) pojmů]

87-350

Kant se dosti neurčitě vyjadřuje o genezi pojmů. Tak např. hned na počátku transcendentální analytiky (v *KRV*) čteme (4045, s. 138): „so tun sich, nach den mancherlei Anlässen, verschiedene Begriffe hervor“ a o několik řádků dále: „[A]uch entdecken sich die Begriffe, die man nur so bei Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und systematischen Einheit“. Na následující straně (139) čteme: „Die Transzendental-Philosophie hat den Vorteil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Prinzip aufzusuchen, weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen, und daher selbst nach einem Begriffe, oder Idee, unter sich zusammenhängen müssen.“ Slovo *entspringen* vůbec nepoukazuje na aktivitu rozumu; pokud jde o aktivitu, spočívá podle

Kanta jen v tom, že příslušné pojmy vyhledáme (to znamená, když už jsou tu) a eventuálně je pak nějak zařazujeme apod. Jejich vzájemné vztahy (mezi sebou) však se vynořují jako zapojené již do nějakého řádu a jakoby podle nějakého pojmu nebo podle nějaké ideje, takže to můžeme jen rozpoznávat. Kant tedy má za to, že můžeme sledovat čisté pojmy až k jejich prvním zárodkům a vlohám (bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande). To jsou termíny spíš biologické a psychologické než logické. K tomu přistupuje to, že Kant samo myšlení považuje za spontánní a pojmy vidí založeny v této (na této) spontánnosti myšlení (KRV, 4045, s. 139), přičemž myšlení chápe jako poznávání skrze pojmy (pomocí, prostřednictvím pojmů - „Denken ist das Erkenntnis durch Begriffe.“, podle Mellina „das Erkennen durch Begriffe“). To je sice poněkud v rozporu, neboť nemohou být zároveň pojmy založeny na spontaneitě myšlení a zároveň myšlení být poznáním skrze pojmy - ale důležité je něco jiného: Kant vůbec nepomýšlí na možnost předpojmového nebo mimopojmového myšlení a zároveň s tím si neklade vůbec otázku, jak vůbec pojmy vznikají, jak jsou ustavovány. A konečně: navzdory své pečlivosti neliší od sebe pojem pojímající a to, co je tím pojatým tohoto pojmu.

22. VII. 87

[Termín „Merkmal“ u Kanta a problémy vyplývající z jeho pojetí]

87-351

Bylo by dobré podniknout nějaké kroky vyjasňující, co vlastně míní Kant termínem „Merkmal“ (KRV Reclam, s. 401 - 4045). Náhled (či názor - Anschauung) se podle něho vztahuje k předmětu přímo, bezprostředně (unmittelbar), zatímco pojem jen zprostředkovaně, totiž prostřednictvím znaku (příznaku - Merkmal), a to znaku, který může být více věcem společný. Podrobíme-li tento výměr či popis rozboru, máloco vůbec obstojí. Především je otázka, jak se pojem vůbec vztahuje k něčemu jinému, než je sám. Mluví-li Kant o znaku, který může být společný více věcem, zajisté tím nemíní, že by byl společný kromě oněch různých věcí také pojmu samotnému. Vzniká tedy otázka, jak se pojem může vůbec vztáhnout k onomu znaku. Řekněme, že Kant vědomě užil termínu Ding (věc), a nikoliv Gegenstand (předmět); v tom případě můžeme onen znak-Merkmal považovat také za předmět, byť nikoliv za věc. Vzniká tu znovu táž otázka: jak se vztahuje pojem k tomuto předmětu? Platí-li obecně, že jen prostředně či zprostředkovaně, pak bychom se ocitli na počátku

věčné řady (nekonečné řady). Na s. 140 téhož vydání *KRV* čteme, že se pojem nikdy nevztahuje na předmět bezprostředně, nýbrž pouze na nějakou jinou představu téhož (rozumí se předmětu) – a tu buď na názor (*Anschauung*), nebo na „již přímo pojem“. Zdálo by se snad, že se na onen znak může pojem vztáhnout jako na názor nebo na pojem. Ale můžeme říci, že onen znak přímo sám je názorem nebo pojmem? Kdyby šlo o pojem, vzniká problém, čeho pojmem je – a jak se tento pojem (totožný se znakem) k něčemu vztahuje, jestliže nikoliv bezprostředně; a jde-li o názor, náhled, pak tu zase máme otázku, náhledem čeho vlastně je tento znak. Nebo můžeme u náhledu jen proto, že se vztahuje k předmětu bezprostředně, nechat stranou každou starost o povahu vztahu mezi náhledem nahlížejícím a mezi nahlíženým? Jak je vidět, problém Kantova „*Merkmalu*“ je rozsáhlejší a principiálnější, než by se na první pohled zdálo, a tak mu musíme věnovat zvláštní pozornost.

22. VII. 87

[Filosofie jako kritická reflexe, její vztah k celku, logos a vývoj logiky]

87-352

Co to je filosofie? Především je třeba široce vymezit filosofii jako způsob myšlení a myšlenkovou disciplínu. Bližší určení onoho způsobu myšlení spočívá ve vymezení: kritická reflexe. Kritičnost vede dvojím směrem: jednak k systematičnosti, bez níž důsledná kritičnost není možná, a za druhé k principiálnosti, tj. k tomu, aby se myšlení v reflexi dobíralo původně neuvědoměných svých předpokladů, odhalovalo je a rozhodovalo se vědomě, zda na nich jako na principech bude stavět, anebo zda je z principiálních důvodů, tedy principiálně odmítne a zavrhne. Systematičnost a principiálnost, které jsou takto důsledkem kritičnosti reflexe, vedou potom k tomu, že filosofie se stává právě myšlenkovou disciplínou. To vše by až nadále spadalo spíše pod pojem způsobu myšlení, event. myšlenkové metody. Disciplína však vyžaduje víc, totiž celkovou strategii (nejen taktiku) a také vztah k celku. Právě vztahem k celku se filosofie liší ode všech jiných myšlenkových disciplín, zejména od speciálních věd. Úzce spjatá s oním vztahem k celku je základní filosofická důvěra či víra, že celek není pouhým výmyslem, nýbrž že má jakousi garanci, jakéhosi garanta své celkovosti, své integrity, své jednoty. Ve starém Řecku byl za tohoto garanta celku, veškerenstva v jeho dobrém, resp. krásném uspořádání – tedy kosmu – např. Hérakleitem prohlášen LOGOS. Sofisté ovšem popírali možnost najít takového garanta, a tím i možnost filosofie. LOGOS pro ně

neznamenal řád, nýbrž jakési prostřed^í, v němž je možno a třeba se osvědčit, uplatnit po svém a podle okolností. Proto dávali důraz na rétoriku a učili dělat slabší věci silnějšími a silné slabšími. Byl to Sókratés, který se této tendenci vzepřel, a jeho žák Platón, který odůvodnil nutnost i možnost logiky. Logiku pak dovedl k systematické realizaci Aristotelés, často nazývaný „otcem logiky“. Husserl proto říká (4717, s. 2), že Platónova logika vyrostla jako reakce proti univerzálnímu popření vědy ze strany sofistické skepse.

22. VII. 87

87-353

Logiku můžeme proto podle Husserla chápat jako speciální disciplínu, již se filosofie bránila proti sofistické skepsi. Logika nezůstala pouhou apologií, neboť pak by se vlastně vzdala své základní důvěry ve vnitřní sjednocenost, vnitřní integritu LOGU, o kterou se opírá také filosofie ve své vlastní integritě, a pokoušela by se sofisty přebít jen lepší rétorikou. Dnes prožíváme údobí, kdy se filosofie dostala a ještě stále víc dostává do krize a kdy pod hlavičkou a názvem filosofie vystupují noví, moderní sofisté. Proto se také a zvláště dnes musí filosofové a filosofie bránit proti nejnovějším podobám filosofické skepse a proti oné šířící se nákaze, která ve filosofie chce vidět jen rétoriku, jen „récit“ (např. Derrida aj.), a musí se bránit nikoliv pouze kritikou sofistů a sofistiky a argumentováním proti jejich argumentům, nýbrž pozitivní stavbou nové logiky, logiky v novém, modernost i postmodernitu za sebou nechávajícím smyslu.

Aristotelská logika znamenala první krok k povážlivému osamostatnění logiky z rámce filosofie, tedy první krok o odfilosofičtění logiky. Revize tohoto (a následujícího celého sestupného schodiště) kroku a náprava, jdoucí až do posledních důsledků, jsou spojeny nerozlučně s novým zfilosofičtěním logiky, s jejím opětovným zařazením mezi filosofické disciplíny. A každá filosofická (základní) disciplína se vyznačuje tím, že může být z určitého úhlu a hlediska považována za „první filosofii“, odkud pak vedou cesty k ostatním filosofickým disciplínám. Proto se musíme na prvním místě tázat, jakým způsobem můžeme provést ono zpětné zařazení logiky do filosofického rámce. Filosofie je především tázání; musíme se tedy pokusit najít takové otázky, které nás jednak přivedou k filosofickým předpokladům tradiční (ale také tzv. moderní, tj. matematizující) logiky, které jsou obvykle skryty zrakům jejich druhořadých adeptů, ale které nás zejména přivedou k celým novým okruhům logické problematiky, jež byly tradiční i moderní logikou zanedbávány a přímo vytěsňovány.

22. VII. 87

[Odlišnosti na cestách vědeckého a filosofického zkoumání]

87-354

Dějiny evropského myšlení ukázaly dvojí řešení, dvě cesty systematického, principiálního a kritického myšlení. Jednak se ukázala ve své překvapivé efektivnosti a praktické aplikovatelnosti cesta diferenciací odborných věd, které se spokojují na jedné straně s pouhým přibližným postihováním skutečnosti v její plnosti, ale na druhé straně se přidržují určité stránky nebo určitých stránek skutečnosti, jejichž prozkoumáním a teoretickým zvládnutím umožní právě existenci sebespravující a do značné míry autonomní speciální vědy, vnitřně kongruentní a logicky dobře zpracované - za cenu vyloučení reflexe principů, které jsou pokud možno trvale považovány za neotřesitelné. Na druhé straně byla mnohými mysliteli zvolena cesta, která chce být práva celku skutečnosti a vystihovat vše podstatné, ovšem za tu cenu, že to je možné dělat jen na zkoušku a tak, že každý myslitel si vlastně vyšlapává svou vlastní cestu, takže řešení je mnoho - ovšem každé řešení se pak pokouší dosáhnout po svém lépe svého cíle, než jak to bylo provedeno jinými. Máme tedy na jedné straně onu zvláštní „donucující“ moc vědeckých poznatků, které, jednou odhaleny, musí být akceptovány každým, kdo není mdlého ducha, přičemž výsledky jedněch musí být přijatelné a také přijímány <druhými> (po jistých počátečních nesnázích, spojených s každým příliš překvapujícím novým objevem, což je však poměrně zvláštní a nepříliš častý případ), a to vše za tu cenu, že se některé otázky a některé oblasti skutečnosti prostě vyloučí ze sféry zájmu příslušné vědy - a na druhé straně maximální úsilí po sjednocení pohledu a poznatků o skutečnosti vcelku (které sice respektují výsledky speciálních věd, ale nezůstávají u nich stát), ale úsilí vždy do jisté míry osobně zbarvené, jedinečné, druhým zřídka naprosto opakovatelné, zejména však neposkytující výsledky - právě ty nejdůležitější! - obecně přijatelné a použitelné v jiných filosofických systémech, integrované mnohem víc než ve vědách, ale integrované spíše na základě personálním.

22. VII. 87

[Logos jako nepředmětná skutečnost a otázka jeho tematizování]

87-355

Filosofickou logiku budeme chápat jako filosofickou disciplínu, jejímž tématem je LOGOS, což „je“ skutečnost nepředmětná (převážně), jenom s některými náznaky předmětnosti či spíše před-předmětnosti. V důsledku

nepředmětné (převážně) povahy LOGU představuje logika, jak ji chceme chápat, výzvu ke skutečné, ano fundamentální přestavbě samotného filosofického myšlení, které tradiční způsob „předmětného myšlení“ bude nadále považovat jen za jednu ze svých metod, pouze jeden – a to spíše ten chudší – typ přístupu ke skutečnosti, resp. ke skutečnostem. V tomto pojetí se logika opravdu může stát pro celou filosofii tím, co nazýval Aristotelés PRÓTÉ FILOSOFIA, a může se také stát novým základem pro veškeré vědy, které nejen umožní chápat nově ve filosofické reflexi, ale kterým dá do ruky jakési opravdu nové ORGANON, mnohem radikálněji otvírající dosud málo známé nebo vůbec neznámé cesty poznání (a uvádění jednotlivých poznatků do širších a neširších souvislostí) a zároveň ukazující nové perspektivy opravdové integrace věd, které se dosud jen rozpadaly a drobily do svých specializací a nejednou zcela ztrácely společný jazyk.

Vycházíme-li z předpokladu, že LOGOS je – jako skutečnost – převážně nepředmětné povahy, znamená to, že musíme alespoň v elementární formě vyložit, jak vůbec může nějaký nový typ myšlení tematizovat něco, aniž to učinil svým předmětem. Předpokládáme totiž, že nepředmětnou skutečnost nelze učinit předmětem, neboť učinit něco svým předmětem není záležitostí, která by neměla nic společného s ‚ontikou‘. Učinit LOGOS předmětem filosofického zkoumání znamená totiž *prōton pseudos* myšlenkového přístupu, neboť ještě před započítím jakéhokoliv zkoumání je LOGOS takřka rutinně a nereflektovaně (což znamená též: nekontrolovaně) ontologizován. LOGOS však se nemůže stát ontologickým tématem, aniž by tím byly zahájeny těžké deformace v jeho pojetí. Tak se před námi nutně otvírá celá problematika ontologie a meontologie jako pro logiku zvláště důležitých filosofických disciplín.

24. VII. 87

[Proti Husserlovu pojetí logiky jako normativní a praktické disciplíny]

87-356

Stručně bychom mohl svůj záměr charakterizovat v opozici k tradičnímu chápání logiky, které formuloval dokonce ještě Husserl, o kterého se v jednom směru chceme opírat (nikoliv ovšem právě v tomto bodě), následovně: vědec nepotřebuje ani při nejmohutnějších výkonech své vědy nahlížet poslední základy toho, co činí; to je zdrojem neuspokojivého stavu veškerých věd, jimž chybí dostatek vnitřní jasnosti a racionality (*Log. Unt. I*, 25 a 26). Má-li se tento nedostatek překonat, tj. má-li být věda schopna vydat počet opravdu ze všeho, co dělá, je zapotřebí vykonat určitá šetření

či výzkumy, jež náleží do oblasti metafyziky, resp. první filosofie v Aristotelově smyslu (26, 27). Metafyzika však nemůže dost dobře položit základy pro všechny vědy; je schopná to učinit jen v případě věd, které se zabývají reálnou skutečností, což však nečiní všechny, zejména nikoliv vědy ryze matematické. Při druhém typu nezbytných šetření či výzkumů je tomu jinak: týká se všech věd vůbec, protože se týká toho, co vědy činí vůbec vědami. To představuje nový obor, vyžadující si nové a komplexní disciplíny, charakterizované tím, že představuje vědu o vědě, a která proto může nést název vědovědy či vědouky (vědosloví, Wissenschaftslehre) v nejpregnantnějším smyslu. A touto vědou o vědě je právě logika. Podle Husserla je v tomto smyslu logika disciplínou normativní a praktickou. – Bez dalšího objasňování Husserlových¹³ pozic se můžeme vymezit proti této poslední charakteristice. Pro nás logika nebude filosofickou disciplínou o nic normativnější, než jaké jsou jiné filosofické nebo i nefilosofické disciplíny (neboť v jistém smyslu je normativní každá myšlenková disciplína pracující s pojmy), takže nemá smysl její normativnost podtrhovat; a není to vůbec disciplína praktická, nýbrž teoretická. Ovšem s tou výhradou, že teorii nechápeme ve starořeckém smyslu jako zírání, a zejména ne jako zírání na předmět. Logika je teoretická disciplína, jejímž hlavním a ústředním tématem je LOGOS, ovšem LOGOS jako ne-předmět.

24. VII. 87

¹³ Ve strojopise mylně: „Jaspersových“. – Pozn. red.

[Systematičnost a souvislosti ve filosofii, filosofická taktika a strategie]

87-357

Důraz na systematičnost je potud problematický, pokud se systém, kterého má být dosaženo, chápe bezčasově, jako určitý komplexní náhled či nahlédnutí (nazření) všeho naráz. Člověk jako bytost omezená (i časově) ovšem není tohoto celkového názoru schopen a musí systém budovat i recipovat postupně a po částech. To bývá chápáno jako důsledek lidské omezenosti. Ale v tom je právě chyba: zamlčeným předpokladem je starý řecký ideál THEORIA, resp. THEOREIN. Proti tomuto falešnému předpokladu se postavil již Hegel, který měl pro časovost z filosofů mnohem lepší smysl (téměř jako Aristotelés, v některém směru i lepší, i když v jiném horší), když pravil, že pravda není až na konci poznání, ale že „das Wahre ist das Ganze“. Systematičnost je velmi významná, pokud nás vede k uvědomění, že každý soud, každá myšlenka souvisí multilaterálními a různourovňovými vztahy se soudy a myšlenkami jinými a že k těm jiným myšlenkám je možno se dostat různými cestami od téže myšlenky anebo různými cestami od různých myšlenek. Jenom díky tomu, že „existuje“ takováto kontextura smyslu, smyslových okruhů (okruhů smyslu), a tím různé cesty přístupu (nebo alespoň přibližování) k smyslu vcelku, má smysl hovořit nejen o filosofické taktice (která zůstává ještě v mezích metody a metodiky), nýbrž zejména o filosofické strategii, která ve svých vrcholných sférách (úrovních) nabývá epochálního charakteru, tj. představuje myšlenkovou, filosofickou a duchovní situaci doby, epochy, lidstva určité dějinné chvíle, určitého období. Každý realizovaný systém se může nejvyšším úkolům filosofie v dané době jenom přiblížit, a dokonce je možno za určitých okolností chápat, když nějaký myslitel postaví za svůj myslitelský život takových systémů hned několik, aniž by nutně musel měnit svůj myslitelský charakter, své základní myslitelské pozice. Prostě zvolí jinou strategii, protože nabude dojmu, že ta nová vyhovuje jeho cílům lépe nebo že otvírá perspektivnější cesty, dává nahlédnout hlouběji apod.

24. VII. 87

[Témata pro filosofickou logiku]

87-358

Jaká témata budou náležet do oboru filosofické logiky přímo a k jakým logika poskytne východisko? Především nám v tom ohledu bude významným vodítkem řecké slovo „LOGOS“ a jeho početné významy. Bude sem

patřit celá velká problematika toho, co to je a jak je možný rozhovor (diskurs) mezi lidmi, co to je vlastně mluva, jaký je vztah mezi mluvou a řečí na jedné straně a mezi mluvou a různými jazyky na straně druhé. Zejména pak bude nutno zařadit do této souvislosti četná zkoumání povahy slova a základu integrovanosti jeho vnější stránky (zvuku, napsaného znaku či série znaků) a jeho „obsahu“, „významu“, „smyslu“. Dále vztah mezi promlouváním a myšlením. Povaha myšlení, různé typy myšlení. Dějinná povaha vynálezu pojmů a pojmového myšlení. Co to je rozum a je-li nutné po vzoru Kantově rozlišovat Verstand a Vernunft. Co to je racionalita, jaké jsou meze racionalismu. Rozum a porozumění (pozor: po-rozum-ění!); smysl jako to, co lze chápat, čemu lze rozumět. Smysl vůbec a smysluplnost určitých dějů, situací, kontextů. Dějiny jako prohlubování smyslu – v tom smysl dějin. A ovšem problém zásadní důležitosti a obrovského dosahu: vztah mezi LOGEM a Pravdou. Je-li hlavním tématem logiky LOGOS, pak rozhodujícím tématem, které ovšem nespadá a nemůže plně spadat do kompetence logiky, je Pravda, neboť LOGOS má smysl a je smyslem, jen pokud skrze LOGOS a jeho prostřednictvím či prizmatem tím oslovujícím je nebo může být („být“) Pravda. Mezi dalšími, sice méně centrálními logickými problémy, nicméně pro celou filosofii velmi důležitými, je specifická vlastnost „LOGU“, že je schopen (činí schopným člověka – bytost pobývající v LOGU) vracet se k sobě: reflexe. Dále otázky systému, povahy hierarchického vztahu princip – důsledek atd.

26. VII. 87

[Jaspers, sofistika jako zneužití logiky a obrana proti němu]

87-359

Karl Jaspers (3326, *Von der Wahrh.*, s. 9) praví, že logika je protivníkem (Widerpart) sofistiky. Logika podle něho nevede veliký zápas jen proti nevědomým klamům jsoucnosti (des Daseins), vědění, ducha, existence, proti zastírání a zvrácenostem, nýbrž proti základní vůli k nepravdě (gegen den Grundwillen zur Unwahrheit), která se všech těchto možností zmocňuje. Ustavičně se může stávat dokonce její vlastní myšlení zbraní v ruce sofistiky, která se zneužitou logikou živí. Tak jako musí technický vynálezce jít stále kupředu, aby jím vyrobené prostředky (zbraně) se v ruce někoho cizího nestaly jeho vlastní záhubou, a jako se může ubránit materii pouhé techničnosti v ruce svého nepřítele jen větší šíří a hloubkou svého ducha, tak musí mít i filosofická logika stále náskok před logikou, která se uprostřed odpadu (a tím, že se stává odpadem) stává zbraní proti

duchu samotné logiky. – V tom je dobře vystižena dvojí myšlenka. První je shodná s myšlenkou antikristovství, jak o ní píše Hermann Broch: každá hodnota vyvolá nutně v život pahodnotu (antihodnotu), která ji vnějšně napodobí, ale v podstatě obrátí v opak, v úpadek, v rozklad. Podle toho filosofická logika se ubrání proti takové palogice či antilogice (nazývajících se ovšem „logikou“) jenom tak, že nepřestane usilovat o hlubší a podstatnější přístup a pohled. Druhá myšlenka je spíše Rádlovi blízká: pravda není ve formulích myslitelů, ale v tom, co je v jejich úsilí vedlo a vede. Logika nemůže a nesmí být nikdy redukována na nějaké jednou provždy hotové výsledky a formule či poučky. Filosofická logika bude žít, jen když bude pracovat, tj. myslit, a když nikdy nepřestane být aktivní.

26. VII. 87

[Vztah člověka ke slovu (logu), vztah logu k člověku a k pravdě]

87-360

Aristotelés charakterizoval člověka jako ZÓON LOGON ECHON. Ale každá antropologie je možná jen díky LOGU. V řečtině znamená ECHEIN míti, ba dokonce držeti (např. rukama). Můžeme si myslet, že máme slovo, že máme řeč, že vládneme jazykem, že umíme mluvit. Ale LOGOS-slovo nás usvědčuje z nepravdy: abychom mohli „mít“ slovo, abychom mohli promlouvat, musíme dostat slovo. A slovo dostáváme ne proto, abychom mohli vyjadřovat sebe a prohlašovat, co nás napadne, ale abychom přivedli k slovu to, co buď ještě k slovu nepřišlo, anebo co je přezíráno a přeslycháno, co zůstává oslyšeno, nevyslyšeno, ba nezaslechnuto. Aby mohl Aristotelés nebo kdokoliv jiný charakterizovat člověka třeba jako živočicha mluvícího, musí sám promluvit. Jenom slovem a ve slovu lze vymezit člověka, jenom slovem a ve slovu může člověk vymezit sám sebe. Slovo tedy není něčím, co člověk má a čím vládne, ale daleko spíše tím, bez čeho člověk není a nemůže být člověkem. Je tomu dokonce spíše právě naopak, než jak člověka vymezil Aristotelés: člověk je bytost (živočich), kterou má LOGOS. Ne my máme LOGOS, nýbrž LOGOS má nás, dalo by se říci v jisté době k Rádlovi, když v *Útěše* mluví o pravdě. Každé lidské promlouvání, každé promluvení, které má smysl, je jen odpovědí (reakcí) na oslovující slovo-LOGOS, které k člověku samo přichází a které mu přináší zvěst, poselství, výzvu. Slovo-LOGOS však nemluví za sebe, nýbrž jen prostředkuje oslovení, přicházející prostřednictvím Slova-LOGU, které tak zůstává jen prostředníkem. Tím, co vposledu člověka oslovuje, není samo slovo-LOGOS, nýbrž Pravda. A o pravdě (tím méně o Pravdě) nelze nikdy říci, že ji člověk „má“, „drží“.

26. VII. 87

[Masaryk, krize české politiky na konci 19. století a přítomná situace]

87-361

Masaryk napsal v *Naší nynější krizi* (§ 1): Politická činnost, má-li být účinná, musí být vedena určitým a jasným programem. (s. 235) Psal to v době (a pozoruhodně: původně pro vídeňské noviny, přesně týdeník *Zeit*), kdy – jak prohlašoval v tomto článku – „padl a padá celý systém“ (236), kdy „starý systém je povalen“ (287). Tím se sice nerozumí politický systém starého mocnářství, ale systém politického života českého. Masa-

ryk hned píše o „naší nynější krizi“, ale hned upozorňuje, že „nynější krise není úpadkem celého národa, jen úpadkem směru staročeského, a tedy strany staročeské, a tím i strany mladočeské“ (286). Proč to mohl Masaryk říci? Byl to snad jen politicky nutný úhyb? Politik si přece nemůže dovolit adresovat svou kritiku celé společnosti, celému národu; když to udělá, znamená to, že rezignoval na svou příští politickou kariéru. To ovšem politik (v ryzím smyslu) nemůže udělat, protože ten politiku má za „umění možného“, a dělat politiku tak, že si proti sobě postaví všechny, neznamená jen dělat politiku špatně, nýbrž vzdát se každého dělání politiky. Něco takového může udělat jen někdo, kdo buď politické ambice vůbec nemá, anebo někdo, kdo není jenom politikem, nýbrž kdo poté, co rezignuje na svou politickou aktivitu, má před sebou ještě jinou alternativu (a třeba ne jedinou). Masaryk sám ovšem byl člověkem, který neměl politiku za svůj jediný ani hlavní životní úkol a cíl. Proto je pro nás pravděpodobnější předpokládat, že takovýto soud, kdy krizi viděl omezenou na staročechy a mladočechy a kdy ji nevztahoval na celý národ, myslel nikoliv politicky, nýbrž vážně (filosoficky, mravně, sociologicky atd.). Vy- cházíme-li z tohoto předpokladu a všimneme si Masarykova hodnocení krize české politiky a české společnosti v posledním desetiletí století, uvidíme opravdu obrovský rozdíl proti naší situaci dnešní. Masaryk dokonce říká: „Blaze nám, že o našich životních potřebách můžeme a chceme jednat odkrytě...“ (287) To je právě to, co my dnes nemůžeme - a snad ani dost nechceme.

29. VII. 87

87-362

Masaryk mohl mluvit o tom, že „starý systém je povalen“, díky tomu, že koncem století existoval v Čechách - i v rámci celého Rakouska - politický systém připouštějící různé strany a také volby, v nichž se občané mohli rozhodovat ve prospěch jedné strany proti jiné (resp. proti jiným). Situace byla dokonce taková, že do vídeňského deníku mohl napsat informační článek „Fortschrittliche Bewegung, Fortschrittspartei und Omladina in Böhmen“ - v listopadu (17. a 24.) a prosinci (1.) 1894, který potom v dubnu a květnu následujícího roku vyšel v českém znění v *Čase* (20. a 27. IV. a 11. V. 1895). Představme si analogii v našich dnech: univerzitní profesor, intelektuál a zároveň významná politická postava, kritizující vládnoucí stranu z let šedesátých i změněnou stranu po roce 1969, vládnoucí již téměř dvacet let, ovšem vyvádějící - údajně - stranu a národ z krize tím, že ji přivádí do krize daleko větší a nebezpečnější, <prispěje> článkem do nějakého moskevského týdeníku nebo jiného časopisu či

novin, např. do *Literaturnoj gazety*. Především: ani zdaleka by nic takového žádný časopis v Moskvě dnes neotiskl, navzdory „perestrojce“ i „glasnosti“. Dále: žádný fungující univerzitní profesor by se nikdy neodvážil o nic takového se ani pokusit. Mohl by to být nanejvýš nějaký bývalý univerzitní učitel, vyloučený ze strany i z univerzity téměř před dvaceti lety (přesně 18–19 lety). Ovšem takového by něco podobného rovněž nenapadlo, jak to vypadá. A takový intelektuál-politik by napsal zdrcující kritiku, kde by konstatoval, že padl systém let šedesátých a že padá systém let sedmdesátých **<a>** převážné části let osmdesátých a že „všecko živější, pokročilejší a lepší snažení duchovní je mimo stranu Novotného a (již!) i mimo stranu Husákovu“. „A věc dospěla tam, že strana mladočeská je v tom ohledu vlastně slabší než staročeská.“ (NNK, 253) – Je zcela zřejmé, že by to mohl být pouze Čech, nikoliv Slovák; zatím se zdá, že na Slovensku zůstává éra Novotného stále ještě nepřijatelnější než dnešní.

29. VII. 87

[Přítomná vnitropolitická situace a chybějící politický program]

87-363

Marxističtí (a exmarxističtí) politikové nemají program pro danou chvíli, nedovedou říci, tj. říci jasně a zřetelně, co vlastně chtějí, a čekají, až se něco změní, až budou moci zase o něčem rozhodovat, aby svůj program mohli potom přizpůsobit požadavku chvíle nové. To je však věc velmi problematická. Přizpůsobovat se okolnostem musí každý politik (ba dokonce i každý člověk, který třeba s politikou nechce mít nic společného). Naše otázka však vždycky bude znít: kdo se tu přizpůsobuje, kdo se tu chce přizpůsobovat – a čemu?

Máme před sebou teď několik let jakési pauzy, přestávky, jakéhosi intermezza; může to trvat déle nebo jen dva, tři roky (pravděpodobněji však déle). Může to také skončit různě. Nicméně je to doba, která nám je dána jako možnost, jako příležitost **t** nejprve sami sobě a pak celé společnosti vyjasnit, co vlastně národně chceme a co ti či oni chtějí jako určité společenství, určité hnutí, určitá politická strana či zárodek takové strany. Posledních 18–19 let znamená dějinně něco jako období reakce nebo restaurace. Za Novotného se režim pomalu, velmi pomalu, ale skutečně uvolňoval; za Husáka byl obnoven a utužen do podoby začátků Novotného éry. Vnitřní potíže a rozpory, charakteristické pro několik posledních let Novotného vlády, zůstaly neřešeny po dalších dvacet (téměř) let, pokusy o řešení v roce 1968 a pokračující stále pomaleji 1969 ještě po několik

měsíců byly nejen zastaveny, ale vymazány a stav byl vrácen do bývalé podoby (resp. byl vykonán takový pokus - pochopitelně to přesně a do detailu nikdy možné není, takže jsou tu také rozdíly). Tento poslední „režim“, tj. systém, způsob vlády je už delší dobu „u konce“, ale není ještě „povalen“, nýbrž přežívá, přetrvává, neboť tu není nikdo a nic, kdo a co by jej mohlo v dané situaci nahradit. Nikomu se do toho také nechce a nebude chtít, dokud nedojde k nějakému vyjasnění. Ale vyjasnění není nikdy pouze věcí objektivní změny, nýbrž také a někdy zejména záležitostí nového vidění, nových idejí a koncepcí.

29. VII. 87

87-364

Jak situace v dané chvíli vypadá, není pomyslení na nějaké pronikavější změny v zaměření našeho politického života (či spíše položivota nebo neživota). Možná, že brzo dojde k dalším osobním výměnám, dokonce je možné, že mezi dosavadní nebo poněkud personálně pozměněnou vyšší reprezentaci bude přizván některý z mladších představitelů (relativně mladších - vždyť po 18-19 letech!) z roku 1968 (přičemž je třeba mít pochybnosti, zda se najde rozumný člověk, který by se něčeho takového chtěl zúčastnit) - ale to všechno neznamena mnoho, ba neznamena to nic nebo téměř nic. Ani nějaké částečné nebo dokonce úplné spojení sil reformních a restauračních komunistů nemůže žádný z našich skutečných problémů vyřešit. Největším naším nedostatkem či překážkou je skutečnost, že neexistuje žádná platforma k opravdové a otevřené veřejné diskusi. Říká-li Masaryk, že „Blaze nám, že o našich životních potřebách můžeme a chceme jednat odkrytě, odkrytě nejen před světem, ale i před sebou samými.“ (NNK 287), pak musíme přiznat, že nám dnes tak „blaze“ zdaleka není. Ale je to jediné, co nám chybí? Zdaleka nikoliv. Obávám se, že kdyby se proti očekávání taková platforma najednou opravdu otevřela, že bychom byli svědky jen velmi zmatených projevů, ale že by se nikde neobjevila žádná skutečně nosná koncepce, opravdový politický program, ne pouhá utopie nebo jen zbožná přání, předsudky nebo iluze. Objektivně bude třeba se zbavit onoho zvláštního, ze strany většiny jen předstíraného, ze strany úzké vládnoucí vrstvy pokrytecky vynucovaného (a navíc specificky byzantinistického či byzantinizujícího) státního, a zejména stranického fetišismu, jímž se stereotypně odpovídá na jakoukoliv reformní snahu. Ale nenechme se mást důrazem na toto objektivní deziderium. Naše hlavní nedostatky jsou subjektivní, tj. jsou to nedostatky v našem vědomí, uvědomění, v naší odvaze, v naší připravenosti odborné a

v naší pohotovosti se vyrovnat s danými poměry, s danou situací a se vším novým, co v ní vzniká a co se v ní připravuje.

29. VII. 87

87-365

Masaryk upozorňoval na to, že naše česká otázka se musí stát otázkou světovou – anebo že prostě žádnou otázkou není a nebude (NNK, s. 287). Dnes bychom mohli říci poněkud skromněji (svět se dnes proti konci století, když Masaryk psal své články, shrnuté později do NNK, <...>¹⁴), že svou českou otázku, své české problémy musíme chápat přinejmenším evropsky. Když chceme formulovat svůj program pro domácí, národní politiku, musí to být program, který se vědomě zařadí do kontextu evropského, a to znamená jak do kontextu existujícího (tj. do kontextu politických realit dneška), tak do kontextu budoucího (zajisté pouze odhadovaného, neboť budoucnost není dána, nýbrž je do značné míry otázkou volby – ovšemže nejen naší, ale také naší). Ten kontext daných, existujících skutečností je představován především rozdělenou Evropou. Považuji především za nereálné se chtít přesunout na druhou stranu dělicí čáry (tzv. železné opony, která nepochybně už je poněkud zvetšelá a proděravěná, ale stále ještě pevně stojí a je strážena). Jen celková politická bezradnost a naprostý nedostatek veřejné politické diskuse způsobují, že poměrně velký počet našich občanů žije v iluzích, že by pro nás bylo řešením, kdybychom se vrátili ke společenskému, politickému a ekonomickému systému, jaký vládne v západní Evropě. Jen trochu otevřenější diskuse by dovolila vyslovit těm, kdo naprosto nesouhlasí s okamžitým politickým stavem a režimem, argumenty, proč by nějaké takové nové zapojení Čech a Moravy nebo i celého Československa k západoevropskému společenství muselo nutně znamenat obrovský otřes, z něhož by mohlo těžit jen velmi málo našich občanů, a to ještě zdaleka nikoliv těch nejschopnějších a nejlepších – ba možná by znamenalo přímo katastrofu. Stačí se poohlédnout po způsobech a metodách, jak se v minulosti řešila otázka přechodu od levě orientovaných politických zřízení k tzv. „demokracii“ západního typu – takřka vždy přes odporné fašizující polovojské nebo vojenské diktatury (viz Řecko, střední a jižní Amerika atd.)

29. VII. 87

[Charta 77, schopnost politického myšlení, marxismus a ideologičnost]

¹⁴ Vsuvka v závorce zůstává ve strojopise nedokončena. – Pozn. red.

87-366

Kdo chce posunout stanovisko Charty 77 a alespoň krůčkem „trochu“ proměnit Chartu v hnutí, pohnout jí z jejího původního stanoviska, ukazuje, že se nenaučil politicky myslet. Masaryk to v *NNK* (s. 378) vyslovil jasně a jednoznačně: „... proto, že si nemohu dát do programu skutečně politického, o čem jsem přesvědčen, že se toho nedožiju.“ Charta 77 představuje stanovisko ve věci dvou zásad, dvou principů – ale to vůbec není žádná dostatečná základna pro politický program. Anebo chceme-li to říci jinak: je to pouhá základna, ale taková, která jen omezuje či vymezuje prostor pro politické programy, ale pro různé programy, které se navzájem mohou velmi podstatně lišit a mohou být postaveny dokonce ostře proti sobě. Politická nedovzdělanost a neschopnost vsutku politicky myslet je ovšem nákaza, která pronikla do našeho myšlení a do naší společnosti s marxismem (anebo převážně s marxismem, nechceme-li ani tu absolutizovat). Pro marxistickou a komunistickou politiku je příznačná její ideologičnost, tj. její hluboká vnitřní rozpornost až propast mezi vyhlášenými ideály a mezi reálnou politickou praxí. Nejde ovšem o žádnou naivitu a pouhou nedomyšlenost, nýbrž o rozpornost velmi dobře „promyšlenou“ a plánovanou i přísně kontrolovanou. Jde o dovedení jistého rysu byzantinismu do všech důsledků, a tím o jistou politickou metodu (zajisté nedemokratickou a nemoderní či protidemokratickou a protimoderní), na kterou v této krajní podobě ani státy, ani jejich občanstvo v západních zemích nebylo a vlastně dosud není řádně připraveno a které velmi snadno „podléhá“ či spíše „sedá na lep“. Očista, obroda marxismu je úzce spojena s podmínkou *sine qua non*, totiž že se marxisté a komunisté rozloučí s touto nečistou, neryzí politicko-ideologickou metodou, kterou se de facto přiřazuje ke starému světu, ke staré společnosti a díky které zůstává do budoucna bez reálné politické perspektivy. A tím spíš to platí o všech ostatních politicky se angažujících občanech.

31. VII. 87

[Vyhlídky na obrodu společnosti v přítomné situaci...]

87-367

V naší dnešní krizi má základní důležitost se rozhlédnout po struktuře celé společnosti, abychom zjistili, kde lze najít ty její složky a součásti, které jsou interesovány na změně, a z nich vyloučit ty složky, které jsou interesovány na změně, která znamená návrat zpět. Situace je taková, že obrovská část společnosti se budoucnosti v podstatě obává, protože ví (a právem), že každá změna, která bude představovat takovou či onakou,

širší nebo užší nápravu a obrodu, nutně postihne většinu společnosti a bude znamenat nesnáze a snížení životní úrovně. Ačkoliv téměř všichni (s výjimkou té části, té vrstvy společnosti, která je ve svém nadprůměrně dobrém postavení hospodářském přímo závislá na vazbách a spojeních s poměrně úzkou vládnoucí skupinou – ať už vazbách úředních, nebo mimoúředních – a která proto nemá nejmenší důvod k stížnostem a ke kritice) ústy současné poměry kritizují, v srdci chovají obavy, co se s nimi vlastně stane, až se setrvačná tendence ukáže společensky, ekonomicky i jinak už definitivně jako neudržitelná. Proto nelze očekávat, že v této většině, naprosto převažující většině lze najít nějakého účinného spojence v pokusech o rekonstrukci a obrodu společnosti. Na druhé straně je zapotřebí s touto obrovskou masou lidí počítat – bez nich a bez jejich přinejmenším pasivní asistence nebo neutrální a opatrné spolupráce nelze vůbec ničeho podniknout. Aby byli udrženi alespoň v pozici neutrálních nebo snad dokonce lehce sympatizujících opatrných pomocníků při plánovaných změnách, je zapotřebí je neodradit a nepostavit proti sobě. To bude obzvlášť nesnadný úkol, který zároveň zatíží nutně každé obrodné úsilí povážlivými kompromisy a zřejmě nezbytnou a nevyhnutelnou polovičatostí. Bylo by ovšem možné se pokusit tuto většinu nebo alespoň významnou její část přesvědčit rozumovými argumenty, ale dlouhá desetiletí pěstovaná nedůvěra vůči ideologii se tu bohužel jistě vymstí v podobě podezření a podezřívavosti i vůči nejupřímněji a nejopravdověji míněnému obrodnému programu.

31. VII. 87

87-368

Otázka nejdůležitější tedy zní: o koho se bude možno opřít v pokusu o společenskou obrodu ve všech směrech, tj. o celkovou obrodu? Kdo má předpoklady k pochopení této nutnosti a kdo zároveň má i zájem na tomto pokusu? V tom směru už máme jisté zkušenosti ze šedesátých let a dnes máme tyto zkušenosti před sebou, když pozorujeme situaci v sovětské společnosti, kde byla vyhlášena a denně znovu je vyhlášována „perestrojka“ jako politický, hospodářský a obecně společenský program. (Bohužel značně vágně formulovaný a nejspíš málo promyšlený a promyšlený.) Je to především inteligence a z jejího rámce snad hlavně inteligence humanistických oborů. Technická inteligence má zájmy poněkud omezené, neboť její situace nebyla tak ohrožená, znesnadněná a téměř zničující. Nicméně je významným spojencem, i když nemůže být považována za rozhodující sílu. Ovšem tuto inteligenci nesmíme hledat a vidět jen v řadách tzv. disidentů, nýbrž také v oficiálních strukturách, a to jak na

univerzitách a v různých odborných funkcích na specializovaných pracovištích, tak v aparátu státním i stranickém, a dokonce v nejrůznějších výrobních, ale i nevýrobních podnicích státních nebo družstevních. To jsou lidé, kteří mají nejvážnější předpoklady k pochopení nemožnosti dále setrvávat na dosavadních cestách, aniž by byli vázáni svými stávajícími zájmy, spjatými s jejich dnešním postavením. Naopak, jsou to lidé, kteří mají zároveň předpoklady vítat nový kurs nebo nový program společenské obnovy nejenom na základě svých osobních nebo skupinových zájmů, nýbrž nechat se oslovit ideami vsutku univerzálními - vždyť to náleží vlastně k jejich profesi. S těmi ovšem nelze podniknout nějaký politický pokus o realizaci změn: je to společenská vrstva příliš úzká. Z toho také vyplývá základní orientační závěr naší úvahy: potřebujeme relativně dlouhé období nejprve otevřených diskusí, předkládání různých koncepcí a projektů, jejich všestranné posuzování a kritiku, a zejména dosti dlouhé období postupného přesvědčování ostatní společnosti.

31. VII. 87

[Politická situace a možnosti její proměny; potřeba delších příprav]

87-369

Masaryk považoval Palackého hodnocení naší národní situace a našich perspektiv za platné vlastně až do první světové války. Uprostřed devadesátých let opakoval tezi z *České otázky* (v *NNK*, s. 283), že „Palackého program je posud správný, míním tím jeho program státoprávní, jak jej formuloval roku 1865“. „Tento program přijímám beze všech dalekosáhlých zámyslů a rezervací mentálních.“ Konkrétně to pro něho znamenalo: „Kdyby Rakousko v evropské konflagraci podlehlo a se rozbilo, tedy bychom se dostali k Německu, s nímž už tisíce let jsme ve styku. Co by to znamenalo, ať si každý domyslí. Jsme pro takovou eventualitu připraveni?“ - Je třeba říci, že tato situace se nikterak nezměnila tím, že došlo k eventualitě, již Masaryk považoval za okrajovou a nepravděpodobnou, totiž že „bychom se dostali“ naopak k Rusku. Kdyby v důsledku nějakých nových otřesů nebo nějaké nové konflagrace - nejspíš už nikoliv evropské, ale světové - došlo k tomu, že by byl oslaben nebo dokonce že by se rozpadl nebo byl rozbit sovětský superstát, opět bychom se „dostali k Německu“, byť v minulé válce znovu poraženému. Ale co taková porážka platí po čtyřiceti, padesáti nebo více letech? Vždyť víme, jak málo platila po 10 a 14 letech po porážce první. A rozbití nebo podstatné oslabení sovětského impéria by nutně znamenalo posílení již tak především ekono-

micky významné moci Německa, zvláště pak, kdyby v takovém případě došlo - a s tím je nutno najisto počítat - k znovusjednocení obou jeho částí. Pouhé přechýlení na druhou stranu rozdělené Evropy je jednak za dané situace politicky nereálné, jednak - a to považuji za důležitější, zejména pro budoucnost - nežádoucí, protože by to znamenalo nejen velké vnitřní společenské otřesy a nejpravděpodobněji téměř nesnesitelné (byť přechodné) období pravé diktatury (mnohem horší, než je ta dnešní, de facto rovněž „pravá“), ale zvláště obrovské majetkové přesuny ve prospěch menšiny (nová „akumulace“) a ještě větší zchudnutí většiny, vlastně všech, celého národa (v důsledku finančních operací).

2. VIII. 87

87-370

Proč nemá smyslu se pouštět do základních reforem ihned, má ještě další příčiny a důvody. Už jsme uvedli důvod základní, totiž že v té věci není jasno, přesněji že zatím nebyl veřejně předložen žádný respektabilní projekt a že se takový projekt nestal předmětem veřejné diskuse a kritiky. Druhý důvod (příčina) spočívá v tom, že i kdyby takový dobrý a již prodiskutovaný program byl k dispozici, že je nemyslitelná žádná jeho realizace, dokud se nepodaří o jeho správnosti a nutnosti přesvědčit nejširší vrstvy ve společnosti. A s tím souvisí také to, že nový (eventuální) projekt nemůže být nejen realizován přes hlavy občanů, ale že potřebuje víc než pouhé jejich neutrality a pouhého „nepřekážení“, ale jejich výrazné aktivní, pozitivní pomoci. Takový projekt tedy předpokládá, že dá většině občanů, většině členů společnosti naději, dobrou perspektivu – třebaže nejspíš nikoliv okamžitou. A to v žádném případě neplatí pro – vcelku nereálnou (i z jiných důvodů) – perspektivu rekapitalizace naší společnosti ve smyslu znovuzavedení systému, který dosud přežívá např. v západoevropských zemích nebo v největší plnosti funguje v USA. To není možné především proto, že žijeme v období dlouhé a možná ještě i v budoucnosti značně dlouho se protahovat tendující hospodářské recese, spojené s obrovskou restrukturalizací celých společností. Západní země ve své většině mají jisté rezervy, za jejichž pomoci se mohou pokusit překonat tyto obtíže se zaváděním nových systémů; naproti tomu my tyto rezervy nemáme, protože je dosavadní vlády promarnily na dvě, možná na víc generací dopředu. A zejména: byl by holý nesmysl chtít se vracet k něčemu, co musí dříve nebo později opouštět a opustit právě západní země. Chtít se vracet by znamenalo jen prohlubovat katastrofu, do které jsme se dostali. Musíme hledat východisko směrem kupředu, a to východisko pozvolné, postupné. Musíme hledat něco nového – a neuspějeme-li, budeme mít vždycky dost času se něčemu přiučít od těch, kteří budou šťastnější než my.

2. VIII. 87

87-371

Nemá smysl naříkat a stěžovat si, hledat chyby a vinu u jiných, a ne u sebe. A nemá to smysl ani v tom případě, kdy opravdu chyba je jinde než u nás. Nic nám to nepomůže. Musíme se starat, jak z potíží ven, a pokud možno jenom nebo převážně svou vlastní silou – jinak budeme nadále závislí, jenom v nové formě. Nemůže být pochyb o tom, že jiné národy a jiné společnosti se dopustily větších chyb a poklesků, a přesto nejsou v situaci

tak tíživé, jako jsme my. Uvažme jen obrovské politické selhání Francouzů, jak v třicátých letech, kdy jejich falešná, hloupá politika skončila neuvěřitelným debaklem a národní katastrofou – a dnes jejich postavení je hned po (západním) Německu v Evropě nejvýznamnější. Na francouzskou nemožnou politiku předválečnou tak nakonec nedoplatili Francouzi zdaleka tak těžce, jak jsme na ni doplatili my, jejich v té době spojenci. Nebo se podívejme na dnešní Rakousko, malý to zbytek velkého a významného impéria z počátku století. Jejich politika v minulém století (nemluvíc už vůbec o té dřívější) byla nemožná a neschopná – přišli o své impérium nepochybně vlastní vinou, vinou své nesmyslné domácí a i zahraniční politiky. Ocitli se v podobném postavení malého státu mezi Ruskem a Německem, jejich politika byla mnohem horší než naše za první republiky, mnoho Rakušanů sympatizovalo s nacismem – a přece je jejich osud dnes nepoměrně příznivější než náš. A to už vůbec pomíjíme situaci (západních) Němců, kteří dvakrát prohráli ve válce, dopustili se neuvěřitelných zvěrstev (všichni, včetně východních), byli válkou takřka naprosto zničeni – a dnes představují největší hospodářskou velmoc evropskou. To musíme vidět a vědět, ale nemá nejmenšího smyslu naříkat nad dějinnou nespravedlností. Naopak, jedinou naší perspektivou je orientace na takovou cestu, která by z našich nevýhod udělala výhody, naše nedostatky převýšila přednostmi a která by z nás opět udělala zajímavé a atraktivní partnery politické, hospodářské, technické, vědecké, ale také kulturní a duchovní.

2. VIII. 87

87-372

Jak dopadne analýza dnešní naší společnosti? Dnes tu existují jen tři významnější sociální síly: především je tu strana (komunistická v současné podobě), za druhé tu je ta část strany, k níž náleží ti, co usilovali v šedesátých letech o obrodu a byli potom po vojenské intervenci a zvnějška nucené změně politické orientace ze strany vyloučení, a konečně společensky se obrozující a strukturující masy katolické, které nemají za sebou žádnou pozitivní politickou tradici a budou nejspíš nakloněny směrem a programům buď vůbec nereálným, anebo pro ostatní obyvatelstvo těžko akceptovatelným. Je to chudý, velmi chudý výčet – a kdo jej vezme vážně, pochopí, že na žádných prudkých změnách nemůžeme mít zájem, neboť by nutně znamenaly jen nějakou novou manipulaci odjinud, ale nikoliv výsledek organického vnitřního vývoje. Podle jména existující nekomunistické strany nemají žádné skutečné váhy, a kdyby se jim najednou nějaké váhy dostalo, nevěděly by, co s ní. Proto jediné řešení, které by mohlo

představovat zároveň reálný a zároveň pozitivní krok vpřed ke skutečné normalizaci politické u nás, bude představovat postupné kroky v otvírání prostoru nekontrolovaného rigidně stranou a státem a v jejich dobývání pro iniciativy a aktivity zdola, a to všude, kde se to ukáže jako možné – tedy v oblasti kulturní i hospodářské, spolčovací i odborné atd. atd. To, k čemu tak pomalu a spíš jen předstíraně (jak se zdá) dnes dochází, totiž k jistému uvolnění státních podniků od rigidního plánování na ministerstvech, neznamena ještě takřka nic, ale mohlo by se později ukázat jako jeden z momentů podporujících vývoj správným směrem. Mnohem významnější by bylo zakládání skupin a společností, které by mohly pořádat přednášky, řídit a vydávat časopisy a knihy do velké míry nezávisle na státní a politicko-stranické reglementaci, organizovat výstavy, kulturní nebo odborná setkání, formulovat apely a programy, mít k dispozici určitý prostor a čas v rozhlase a televizi atd. atd.

2. VIII. 87

87-373

Pokud posuzujeme možnosti kulturního a politického vývoje v dlouhodobější perspektivě, zdá se být nezbytná jistá forma spolupráce mezi reformními a jinými marxisty a komunisty, kteří jsou schopni a připraveni kriticky přezkoumávat vlastní pozice, s jinak orientovanými občany, především pak s těmi, kteří se tak či onak orientují ve smyslu křesťanské tradice. Jinými slovy, zdá se být nezbytné vytvořit platformu, a tím možnost setkávání, spolupráce i formulování společných stanovisek, programů i výzev, pro velmi široce pojaté společenství intelektuálů, a zejména lidí mladých (studentů a mladých absolventů – především humanistických oborů, ale nikoliv výhradně!), kteří by měli smysl pro historické kořeny evropské kultury a civilizace na jedné straně a zároveň pro aktivní veřejnou, především nepoliticko-politickou (tj. ne technicky politickou) činnost všeho druhu, od uvědomovací a osvětové až po teoretickou a vědeckou. Bylo by velmi dobře možné se poněkud opřít o Gorbačovovu formulaci o „evropském domě“ a ve smyslu těchto slov se přihlásit k ekumenickému programu velmi širokého záběru, který by nezahrnoval jen spolupráci mezikonfesijní a mezicírkevní, nýbrž i spolupráci vysloveně laickou a zakotvenou pouze na evropskou tradici založivší a dále dějinami nesoucí rozhodující sloupy, tj. především odkaz starého Izraele, starého Řecka a starého Říma, a potom všech těch tradic nebo hnutí, jež se v průběhu evropských dějin o tyto sloupy a základy opíraly, jež z nich vycházely, k nim se vracely, aby je znovu oživily, eventuelně aby je podrobily analýze a kritice, dovolující je tím či oním způsobem pročistit, nově pochopit,

a tím aktualizovat, a konečně i ty pokusy a ta hnutí, která opírajíce se o jejich analýzu a kritiku, staví základy nové, umožňující překonávat poznané staré nedostatky a zároveň se vyvarovat všech scestí a nesnází rozpoznaných již oněmi starými pokusy a tradicemi. To by pochopitelně nebyl program jen úzce náš, český nebo československý, ale opravdu evropský.

2. VIII. 87

[Masaryk, náš národní vývoj a česká otázka dnes]

87-374

Masaryk řekl v devadesátých letech (NNK, s. 241): „Měli jsme v minulosti vývoj docela zvláštní, a to ten, že se národ ve své ohromné většině zřekl svého hlavního díla, reformace, a že proto náš vývoj byl zadržán a zvrácen.“ Od té doby uplynulo mnoho vody a náš národ to zopakoval: opustil (také zase pod tlakem okolností, ale to žádný národ neomlouvá a nás také ne) ve své ohromné většině i největší své dílo nové doby, totiž svůj svobodný demokratický stát, a náš vývoj byl proto znovu zadržán a zvrácen. Výsledek byl a je ten, že jsme se vrátili ve svém politickém vývoji přes jakousi „druhou buržoazní revoluci“ k jakémusi podivnému „neo-feudalismu“, proti němuž naše politická a kulturní situace z konce minulého a z počátku tohoto století (mám na mysli vnitřní situaci, nechávám stranou vnější okolnosti) by se nám dnes jevila jako dost výrazný pokrok (pochopitelně *mutatis mutandis* - nesmíme srovnávat technické a vědecké obory přímo, ale naše postavení v nich ve vztahu k evropskému a světovému stavu). Vzniká otázka, jak tuto skutečnost interpretovat a jak se s ní vyrovnat, snad přímo smířit. Bude-li pro nás také (jako pro Masaryka) česká otázka otázkou svědomí (ČO, s. 3), bude řešení uvedené předchozí otázky nejen ještě důležitější, ale také ještě obtížnější, vnitřně obtížnější. Můžeme totiž a máme právo odpovědět na ni poukazem na národní charakter? Nebyli jsme za posledních sto až sto padesát let znovu a znovu svědky toho, jak byl národ klamán, v nejnapjatějších chvílích opouštěn, zrazován, zaváděn do slepých uliček a na scestí atd. atd.? - Když se Masaryk táže, zda jsme národ Žižkův a Prokopův, či Husův a Komenského, musíme k tomu kriticky dodat: nemá Hus něco viny na tom, čím se vyznačoval Rokycana a Prokop? Nemá Komenský něco viny na tom, že národ se v tak ohromné většině zřekl svého hlavního díla, reformace? A nemá sám Masaryk svou část viny na tom, že v našem století národ se zřekl také ve své obrovské většině svobody a demokracie - pro sebe i pro druhé?

2. VIII. 87

[Schelling, Descartes, objektivita a subjektivita a jejich vzájemný vztah]

87-375

Příklad vážného omylu v dějinách celé, zvláště však novověké filosofie můžeme najít kupř. u raného Schellinga, který (3592, s. 525) ve svém *Systému transcendentálního idealismu* (1800) hned v § 1.2 píše, že souhrnný pojem (Inbegriff) všeho pouze objektivního v našem vědění můžeme pojmenovat příroda (a naproti tomu Inbegriff všeho subjektivního by se nazýval „já“ nebo intelligence). Chyba je zřejmá, a není-li zřejmá hned, stane se zřejmou po nezbytném objasnění. Především pokud jde o tzv. subjektivitu: buď máme na mysli skutečné průběhy duševních pochodů, tj. akty vědomí a proud vědomí, a pak ovšem jde o něco stejně objektivního a k přírodě ergo náležícího, jako když jde o pohyby těla nebo jakékoliv fyzické pochody. K subjektivitě v tomto smyslu také nemáme přístup snazší než k ostatní objektivitě, spíše právě naopak nesnadnější. Anebo máme pod termínem subjektivita na mysli nikoliv akty a procesy našeho vědomí, nýbrž tzv. jeho „obsahy“, tj. to, k čemu se vědomí ve svých aktech odnáší, čeho je vědomím, co svým vědomím míníme. A tu se opět náš problém dělí podle toho, o jaké vědomí či myšlení jde. Pojmové myšlení je organizováno (se samo organizuje) tak, že se maximálně soustřeďuje na intencionální objekty (předměty), které jsou konstrukcemi buď převzatými od jiných myslitelů, anebo novými konstrukcemi, které zase obdobně mohou být převzaty (pozitivně nebo kriticky) dalšími mysliteli. To, čemu říká Schelling „das Ich“, což jsme přeložili jako „já“ (v uvozovkách), nemůže být pojato ani jako Inbegriff všech aktů vědomí, ani jako Inbegriff všech intencionálních předmětů téhož vědomí, neboť pak by garantem integrity onoho „já“ bylo jiné „já“, které svým aktem vědomí konstruuje onen „Inbegriff“ (a tak dále, *ad infinitum*). Právě naopak musíme předpokládat, že „já“ je základem a garantem integrity vědomí jakožto souboru vědomých aktů (resp. způsobu, jak jednotlivé akty na sebe navazují a vytvářejí nebo přetvářejí tak proud vědomí).

3. VIII. 87

87-376

Problém zmíněný na předchozím listě ukazuje už k Descartovu zdánlivě elementárnímu východisku, v němž byl položen základ k celému mylnému chápání vztahu mezi subjektivitou a objektivitou. Byl to ovšem jeden z nejvýznamnějších omylů, který se navzdory své pochybnosti ukázal jako velmi produktivní. Descartes vyjímá ze všech „věcí, které mu kdy přišly na

mysl“ (přičemž vůbec není proveden pokus o rozlišení mezi „věcmi“, které nám přicházejí „na mysl“ v tom smyslu, že na ně myslíme, že je míníme, že jsou předmětem našeho vědomí, a mezi „věcmi“ ve smyslu myšlenek, které nám přicházejí na mysl a kterými něco dalšího myslíme; Descartes také mluví o pravdivosti oněch „věcí“, které nám přicházejí na mysl, a předtím mluví o myšlenkách, které máme v bdělém stavu nebo také ve spánku) a ovšem o kterých také lze oprávněně pochybovat, jednu „věc“, o které pochybovat nelze. A touto věcí je ono „já“, které pochybuje, neboť aby mohlo pochybovat, musí být: „il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose“ (4141, s. 60). Právě tento ničím nedoložený předpoklad, který Descartes považuje a předkládá jako „jednoduchý“ [viz jeho druhé pravidlo z *Metody* o rozdělení otázek na části, zejména pak pravidlo třetí, začínat předměty nejjednoduššími a nejsnáze poznatelnými („en commençant par les objets les plus simples es les plus aisés à connaître“ – s. 47 dtto)], je třeba podrobně analyzovat a všestranně přezkoumat – a v důsledku odhalených nejasností revidovat. Když Descartes mluví o *res cogitans* jako o substanti (tedy věci!), vzniká otázka, v jakém vztahu je ono „moi“ k *res cogitans*. Myslím já – anebo myslí *res cogitans*? Je tedy „moi“, „já“ identické s *res cogitans*? Nebo snad je jeho částí? Participuje na ní? Anebo je *res cogitans* spíše „předmětem“ mých *cogitationes*? Pak ovšem je stejně předmětem i mé „já“, „moi“! A jak vůbec vím, že myslím? Neznamená to jen, že myslím něco (totiž, že myslím)? A nemusím pochybovat o této své domněnce? V čem je založena její odlišnost, její evidence?

3. VIII. 87

87-377

Druhá stránka Schellingova omylu (který ovšem sdílí s celou svou epochou a ostatně i s dobami předcházejícími i následujícími) spočívá v tom, že neméně pochybná je i myšlenka ryzí objektivity. Proti této koncepci musíme zdůraznit, že nic takového jako ryzí objektivita neexistuje, není skutečné, není možné. Objektivní skutečnost je taková, které se můžeme přiblížit přístupem zvenčí, přesněji odjinud. A tato myšlenka musí být ještě dále upřesněna: nejde jen o možnost přístupu zvenčí (odjinud), nýbrž o jeho skutečnost, o jeho uskutečnění faktické. Tzv. objektivní skutečnost, k níž nic zvenčí nepřistoupilo, není vlastně žádnou objektivní skutečností a nemůže se jí ani stát. Tj. nemůže se jí stát svým vlastním výkonem, svou „silou“, nýbrž vždycky to záleží na jiných skutečnostech, které se k ní přiblíží, dosáhnou jakéhosi kontaktu a jsou schopny na tuto první skutečnost nějak zareagovat. Teprve v této reakci se lépe či hůře kon-

stituuje objektivita oné první události, první skutečnosti. Původně je každá skutečnost non-objektivní. Aby bylo možno to osvětlit blíže, je třeba vyjít z pochopení skutečnosti jako původně pluralizované do nesčetných primordiálních událostí, které se stávají součástí skutečnosti (skutečného světa, vesmíru) jen do té míry, pokud jiné takové události na ně reagují a něco z nich uchovávají. Právě to, co je z jedné události jinou událostí uchováváno (a to díky aktivitě oné druhé události), lze považovat za objektivní (resp. objektivizované). Objektivizovat však lze pouze vnější, tj. zvnějšněné. Událostné dění spočívá ve zvnějšňování vnitřního. Nehledíme-li k ničemu za hranicemi vnějšku nějaké události, pak můžeme ono zvnějšňování vidět jako nikoliv bodovou přítomnost, v níž přechází vnitřní jako ještě nejsoucí (ve smyslu jsoucnosti) ve vnější jakožto přestávající být jsoucí (ve smyslu jsoucnosti) čili jako přecházení v mrtvé nic (z původně živého nic, přicházejícího z budoucnosti). Zvnějšňování je vlastně umírání ryzí nepředmětnosti, ryzího bytí.

3. VIII. 87

87-378

Proti pojetí mladého Schellinga tedy se ukazuje nutnost vést dělicí čáru nejen jinudy, ale také jinak, v jiném smyslu. Neexistuje oddělený svět objektivit (ryzích) a na druhé straně svět subjektivit, tj. jediného nebo mnoha „já“, nýbrž všechna pravá jsoucí jsou vnitřně integrována a představují tudíž jakási „já“ na různých úrovních a různě strukturovaná a na druhé straně díky různým reaktivitám pravých jsoucí na různých úrovních se ve „světě“ skutečností uchovávají jakési útvary buď jen povahy agregátů, anebo přecházejících z ryzích agregátů (přičemž je možno pochybovat o tom, zda vůbec nějaké ryzí agregáty existují a zda jsou vůbec možné) do forem, které se nějakým způsobem již přibližují jisté primitivní organizaci, aniž by bylo ještě možno mluvit o skutečné integraci – a to pak jsou tzv. nepravá jsoucí, u nichž převažuje moment setrvačnosti nad momentem života či oživení (byť jen částečného). Lze proto mluvit o tendenci nepravých jsoucí (event. nepravé jsoucnosti) k převažování a zároveň o tendenci pravých jsoucí (pravé jsoucnosti) k převládání. Přitom je třeba podržet na paměti, že setrvačné momenty jsou zvláštním způsobem nesamostatné, nesvébytné a že „polo-žijí“, přežívají jen díky ustavičné dodávce aktivit nového a nového zvnějšňování především na úrovních nejnižších, ale také vyšších – a že bez tohoto dodávání života by nepřežily, nepřetrvaly, prostě nebyly schopny nadále „setrávat“ v nepravé jsoucnosti a prostě by zanikly, přešly by v nic. To, co Schelling nazývá přírodou, nenáleží tedy na jednu stranu dělicí čáry, neboť vše, co pod

tento „Inbegriff“ zahrnujeme, je buď přímo živé (a tudíž pravé jsoucní), anebo položivé, či lépe poloorganizované (např. různými tzv. fyzikálními poli apod.), anebo posléze pouhou mrtvou inercií, udržovanou při „jsoucnosti“ (nepravé) aktivitou nižších až nejnižších pravých jsoucní a jako fenomén ustavenou reaktibilitou těch nejvyšších jsoucní. Pohoří, skála, poušť je sice *topos* pro pravá jsoucní, ale je vymezen reaktibilitou, nikoliv vnitřně.

3. VIII. 87

87-379

Schelling praví, že ve vědění samém – tím, že vím – je objektivní a subjektivní tak sjednoceno, že nelze říci, kterému z obou náleží priorita (dtto, 3592, s. 525). To jednak ukazuje na povahu oné dělicí čáry mezi objektivním a subjektivním a současně nám to umožňuje udělat závěr v rámci naší koncepce. Nikoliv pouze ve vědění, nýbrž v každém pravém jsoucní, i když na příslušné úrovni ještě vůbec o nějakém vědění nemůže být řeč, je vnitřní a vnější sjednoceno, integrováno tak, že jde vždy o sjednocenou událost, která se děje v celém svém průběhu stále celá (nikoliv tedy po částech). Naproti Schellingovi je však zřejmé, které stránce máme přisoudit prioritu: samozřejmě prvotní je vnitřní, zatímco vnější nastává (stává se vnějším) teprve zvnějšňováním onoho vnitřního, jež je tudíž nutně primární a původní. Integrita v Schellingově smyslu není dynamická – a proto Schelling není schopen stanovit, na které straně je priorita. – Ale Schelling jde potom dál a říká, že v okamžiku, kdy chci tuto identitu (!) objektivního a subjektivního objasnit, osvětlit (*erklären*), musel jsem ji dříve už zrušit (*muß ich sie schon aufgehoben haben*) (tamtéž). Právě tady přeskakuje nepozorně jeden z nejdůležitějších bodů, totiž etapu reflexe, neboť je to možné jen v reflexi, abychom se vrátili ke stadiu oné „identity“ (přesněji sjednocenosti) a abychom onu identitu podrobili zkoumání, analýze a abychom zjišťovali, které složky oné jednoty pocházejí z „objektivity“ a které naopak ze „subjektivity“. Ale protože onu minulou sjednocenost už před sebou nemáme a nemůžeme mít jakožto aktuální, nýbrž jen její reprezentaci, která je výsledkem naší rekonstrukce, rekonstituce, budou i jednotlivé složky oné rekonstituované jednoty produkty naší rekonstrukce a rekonstituce. Budeme pak objasňovat své konstrukce, a nikoliv onu původní sjednocenost, kterou rušíme nikoliv my svým analytickým přístupem, nýbrž která se ruší sama tím, že se uskutečňuje v procesu zvnějšňování vnitřního.

3. VIII. 87

[Franz Kafka, odpovědnost a senzitivita vůči ne- předmětné skutečnosti]

87-380

Kafka má v poznámkách tuto myšlenku (4900, s. 220 – 17. 9. 1920): „Ich stand niemals unter dem Druck einer andern Verantwortung als jener, welche das Dasein, der Blick, das Urteil anderer Menschen mir auferlegten.“ – Je vskutku pozoruhodné, jak člověk tak jemného citění, tak kultivované senzitivity, tak pozoruhodného smyslu pro i ty nejsubtilnější stránky skutečnosti je najednou jako slepý a hluchý tváří v tvář skutečnosti jiného řádu, zcela odlišné povahy (totiž skutečnosti nepředmětné). Pochopitelně není nic snazšího než Kafku usvědčit z omylu či z nepravdivosti. Vždyť už jen to, jak je snad přímo posedlý tím, aby „přivedl skutečnost k slovu“, svědčí o obrovské dávce něčeho jako odpovědnosti vůči té skutečnosti: Kafka je obětí, otrokem, bezvýhradným sluhou této skutečnosti, kterou nám poskytují naše smyslu (i vnitřní smysly!). A pak – jak se snaží vše vystihnout slovem, najít přiměřené vyjádření, zafixovat to pomíjející a jen se zalesknuvší – a to přímo s fotografickou přesností! Jak je Kafka odpovědný jazyku, řeči, LOGU! Jak domýšlí své představy a fantazie! Nejpravděpodobnější výklad tohoto absurdního momentu Kafkova vědomí sebe a o sobě, jeho sebepochopení, bude asi počítat s instinktivním, ale velmi intenzivním odporem vůči všemu, co mu připomíná soud, pohled a dokonce pouhou existenci „toho druhého“, přičemž hlavním a rozhodujícím reprezentantem „těch druhých“ je stále jeho otec. Tím je jakoby potřísněna a znehodnocena veškerá konotační aura slova „odpovědnost“. Možná, že by to stálo za to, pokusit se to nějak vystopovat a doložit z Kafkových literárních textů, a zejména z jeho příležitostných poznámek z deníků apod. Nicméně, ať už to vyložíme jakkoliv, zůstává beze vší pochyby, že jsme tu našli něco jako žlutou skvrnu na sítnici Kafkovy senzitivity. Uvědomíme-li si, že na nepředmětnou výzvu odpovídají dokonce už ty nejnižší organismy (i když na to potřebují miliony let), je to vlastně k nevíře.

4. VIII. 87

87-381

V *Denících* Franze Kafky čteme např.: „Das, was Verantwortungsgefühl ist und als solches sehr ehrenwert wäre, ist im letzten Grunde Beamtengeist, Knabenhaftigkeit, vom Vater her gebrochener Wille.“ (4901, *Tagebücher*, s. 372.) Možná že převážně vlivem prostředí, možná však také, že vlivem zvláštní náklonnosti samotného Kafky došlo k přehlu-

šení a zahušení jisté senzitivity (resp. jedné složky senzitivity): pocit odpovědnosti byl nadále fixně spojován s určitou osobou, eventuelně s určitými osobami, eventuelně (a to už jako krajnost) s osobami vůbec. A výsledkem bylo, že Kafkovi nikdy nepřišlo a snad ani už nemohlo přijít na mysl, že odpovědnost vůči konkrétní osobě může člověk pociťovat jen proto, že je schopen pociťovat odpovědnost vůči určitým osobám (jistému okruhu určitých osob), a tento pocit odpovědnosti vůči určitým osobám že člověk může mít jen za předpokladu, že je schopen mít a že má pocit odpovědnosti vůči osobám vůbec, a konečně že pocit odpovědnosti vůči osobám může mít člověk jen proto, že je schopen mít pocit odpovědnosti vůči nepředmětům vůbec, vůči nepředmětům, vůči nepředmětům skutečností a nepředmětům stránkám skutečností. Ovšemže je tomu tak, že malá lasička je schopna chytat tuto konkrétní myš, protože je schopna chytat vůbec myši; a musíme připustit, že tuto schopnost chytat myši vůbec musí v prvním kroku rozvinout na konkrétní jedné myši a pak dále rozvíjet na několika dalších určitých myších jedincích. Když jí nedáme tu příležitost a nenaučí se chytat zabíjet konkrétní myši, tj. žádnou konkrétní myš, a bude dostávat vždycky jen myši už zabité, pak – dostane-li konečně jednou nějakou myš živou, nepozná v ní vůbec myš, a tak ji ani nezkusí zabít. Jsou-li však okolnosti při zabíjení první myši (nebo druhé atd.) tak mimořádné, že přehluší základní obecnou schopnost zabíjet myši, dostane se lasička do absurdní situace, totiž že už nebude schopna svou schopnost dále rozvíjet a zemře hlady spíš, než by zabila něco jiného.

4. VIII. 87

87-382

Jsou však jiná místa u Kafky, kde najednou jakoby padá vše zaclánějící a pustošící onu původně všestrannou citlivost a vnímavost, a tu jako by vůbec nebylo oné rušivé působnosti moderní ideologie, snoubící se s konkrétně historicky vzniklou averzí vůči otci, či spíše otcovství vůbec. Příkladem je zápis v deníku z 20. 7. 1916 (4901, s. 370). Jde o formu jakési modlitby, která samu sebe kontroluje a odhaluje, přímo podezírá, a která končí čímsi jako Jákobovým zápasem, ba možná něčím ještě vyostřenějším, neboť Jákob usiloval o požehnání, zatímco Kafka zde vyostřuje pozici ztracence, který navzdory všemu, i navzdory vědomí možnosti, že už je odsouzen a ztracen, <...>¹⁵ „Bin ich verurteilt, so bin ich nicht nur verurteilt zum Ende, sondern auch verurteilt, mich bis ins Ende hinein zu wehren.“ Tím je vlastní prosba postavena do zvláštního světla:

¹⁵ Věta zůstává ve strojopise nedokončena. – Pozn. red.

„Erbarme dich meiner...“, „Schiebe mich nicht zu den Verlorenen.“: „Ich weiß, es ist eine lächerliche Eigenliebe, die daraus spricht...“ To je významný moment celé ‚modlitby‘, jeden z nejdůležitějších. Proč to je směšné, žádat o slitování (při plném povědomí vlastní hříšnosti: „... ich bin sündig bis in alle Winkel meines Wesens.“) a o to, nebýt přiřazen k ztraceným (zatraceným): co to mění na stavu světa? Všechno stvoření má být znovu-stvořeno, re-kreováno, reformováno, vše má být nové – proč právě já mám být uchován, zachován, proč mám být při tom, proč mám být právě já reformován, znovustvořen tak, abych to zase a nadále byl já? Má-li být vše nové, co se starým, které je k nepotřebě? Má-li padnout vše staré a ničemné, proč nemám být smeten i já spolu se vším tím haraburdím? Kafka nachází pouze jediný argument, a to argument takřkajíc „z imanence“: když už jednou žiji, sebeláska prostě náleží k životu, je to sebeláska vyznačující vše živé, je to nutný projev života. Ale ihned podrobuje tento argument ničujícímu kritickému pohledu: „Arme Dialektik!“ A pokouší se o jeho reinterpetaci.

87-383

Kafkovi tedy nestačí onen argument prisuzující sebelásku (a ten osobní zájem na sobě) všemu živému a relativizující směšnost poukazem na to, že není-li samo živé směšné, nejsou směšné ani jeho nutné projevy („... ist das Lebendige nicht lächerlich, dann auch seine notwendigen Äußerungen nicht.“). Označuje tuto argumentaci jako „ubohou dialektiku“. Snaží se proto hned tu ubohost poněkud napravit či alespoň vylepšit: „Bin ich verurteilt, so bin ich nicht nur verurteilt zum Ende, sondern auch verurteilt, mich bis ins Ende hinein zu wehren.“ Nejde tedy vlastně o nový, odlišný argument, nýbrž o pokračování ve směru prvního argumentu. Kafka na začátku žádá o slitování a je si vědom, resp. plně přiznává, že je do posledních koutů své bytosti hříšný. To nechce popírat, ale chce popřít, že je směšné navzdory tomuto vědomí vlastní hříšnosti přece jen prosit o slitování se sebou či nad sebou, tedy prosit o sebe na základě sebelásky, kterou nemůže zničit ani vědomí vlastní hříšnosti. Chce zprvu trvat na tom, že starost o sebe a zájem na sobě je obecný rys provázející vše živé. Když už tedy je člověk živý, pak náleží ona sebeláska k němu – a nemůže být tedy ani směšná, ani (to přímo neříká, ale je to ve vzduchu) nelegitimní (tady by theologové připomněli, že je mnoho rysů všeho živého a všech lidí, tj. všeho lidského, jež byly původně „dobré“, a přesto po pádu, a tedy v důsledku hříšnosti dobré být přestaly). A protože si je Kafka sám vědom jisté problematičnosti svého argumentu, postupuje o stupeň výš, a nechtěje se nejspíš nadměrně zabývat vylepšováním svého argumentu anebo vymyšlením jiného, poukazuje na to, co je v základu každého vymyšlení podobných argumentů, ať už problematických, anebo třeba i těch nejpůsobivějších a nejlépe vypracovaných: jsem-li ztracen, jsem-li odsouzen, pak jsem zároveň odsouzen k tomu, abych se až do posledka bránil. – Z modlitby žádající o slitování se najednou stává druh obrany. Připomíná to Pascala v jeho slabších momentech.

4. VIII. 87

[Patočka a fenomenologie; fenomén, ukazování a dění]

87-384

Patočka (*Spisy k „Přiroz. světu“*, sv. III, s. 3.1.4, přednáška „Fenomenologie a metafyzika pohybu“) charakterizuje „základní princip fenomenologie“ jako „známý princip sebeukazování, princip, podle něhož se to, co se ukazuje, bere jako takové, zcela tak, jak se dává, ale také tak, aby se to, co je v této danosti přítomné, nepřekračovalo“. O dvě strany předem

(s. 3.1.2) ještě upřesňuje charakteristiku fenomenologa: „ten, kdo se dívá na fenomény samy, aniž by je znásilňoval předem hotovými abstraktními schémata“ (viz též kontext). – Tady je několik problematických bodů. Především se nám něco „dává“, „ukazuje“. Otázkou je, zda toto sebedávání, sebeukazování je vždy soustředěno k nám, resp. k někomu, anebo zda jde o sebedávání a sebeukazování vůbec, všeobecně, takříkajíc v kosmickém (protože nemůžeme říci „objektivním“) smyslu. Pokud by šlo o takovoto jakoby „objektivní“ sebeukazování, muselo by být ztotožněno s děním (a proměnami, resp. střídou) jsoucnosti, spíše v plurálu jsoucností. To, co ještě není, a to, co už není, se neukazuje, ačkoliv to v jistém rozsahu náleží k bytí určitého (pravého) jsoucna. Bytí jsoucna se může ukazovat (dávat) pouze jako jsoucnost jsoucna. V jednotlivých podobách své jsoucnosti (resp. svých jsoucností) se jsoucno (jsoucí) dává. A nyní další otázka: to, jak se jsoucno dává, je už fenomén? Aniž bychom museli zjišťovat, komu se jeví, komu se dává, pro koho je to fenomén? Z Patočkovy formulace č. 2, zde citované, se musí zdát, že tomu tak jest, neboť mluví o tom, jak se (někdo a rozumí se fenomenolog) „dívá na fenomény“. To znamená, že fenomén je to, na co se díváme – a co tu tedy nemůže být ani jen spolukonstituováno naším díváním. Z toho vyplývá, že když se díváme na fenomén, pak se nám nejenom ve fenoménu nedává „věc sama“, nýbrž fenomén, ale v tom, jak se nám dává, ukazuje fenomén, máme vlastně k dispozici jakýsi fenomén na druhou, totiž fenomén fenoménu, jev jevu. Abychom se vyhnuli těmto absurditám, musíme zavést jiné, přesnější pojmy a také přesnější užití termínů.

7. VIII. 87

[Patočka a nauka o pohybu; pohyb, bytí, dění, tělesnost, individuace]

87-385

Jde-li o Patočkovu „učení“ (nebo zárodek učení) o pohybu, musíme nejprve spolu s ním přísně odlišit dva druhy pohybů: na jedné straně „pohyb jako prostoročasový fenomén“ (*Texty ad Přírozen. svět*, III, 3.1.11), který „je jen jistá kontinuální množina pozic, jež v daném čase postupně zaujímá též předmět“, a na druhé straně „subjektivní pohyb“, který „je naproti tomu zakoušen jako jeden, jako jeden akt, jedno provedení, jedna realizace, a také jím jest“ (3.1.11–12). – Zdá se, že vzájemné vymezení má jisté nepřekonané vnitřní potíže a rozpory. Máme živý pocit nekontrolovaného vlivu Descartova rozlišení na *res extensa* a *res cogitans*. Jak „jsoucí“ akt pohybu, tak „zakoušený“ akt pohybu mají nejen časové, ale i

prostorové charakteristiky, i když je nemůžeme redukovat na Patočkou vymezenou skutečnost „kontinuální množiny pozic“ atd., a zajisté je nám tím méně možno je vztahovat k nějakému „předmětu“, neboť jejich integrita je dána právě „podmětem“, subjektem. Nicméně věc základní důležitosti spatřuji v tom, že tu Patočka zdůrazňuje, že onen ‚subjektivní pocit‘ je nejen jako jeden (tj. integrovaný) zakoušen, ale že jím vskutku „jest“. Patočka ovšem předpokládá, že pro zakoušení (subjektivního pohybu jako integrovaného aktu) je časovost základním rysem, ale zřejmě mu upírá prostorovost – zcela ve shodě s Descartem –, proto také termín „subjektivní“ pohyb. Ale právě v tom je základní chyba a omyl: i když – a to jistě Patočka ani na mysli neměl! – pojmem „zakoušení“ velmi široce a přiznáme je nikoliv pouze lidským bytostem, ale živým bytostem vůbec (eventuelně všem „přírodním jednotkám“ či spíš „jednotám“ – ‚unités naturelles‘), ukáže se v užším i velmi širokém pojetí naprostá neodržitelnost oddělování prostorovosti a časovosti za prvé a stejná neodržitelnost jejich oddělování od časování a prostorování každého „subjektivního pohybu“. To pak *mutatis mutandis* musí nutně platit i pro pohyby myšlení, pohyby vědomí: také ty nějak „prostorují“ – a je třeba zkoumat, jak.

7. VIII. 87

87-386

Patočkův tzv. „subjektivní pohyb“ není dostatečně pojmově nejen upřesněn, ale ani správně domyšlen. Jestliže totiž jeho integrita není jen iluze, ale jestliže našemu zakoušení této integrity odpovídá skutečná integrita (a odkud to vlastně víme?), pak vztaženost této subjektivity k subjektu nemůže být předpokladem a základem oné integrity, nýbrž právě naopak integrita samotného subjektu a jeho akcí je předpokladem integrity „subjektivní“, tj. integrity zakoušení sebe i zakoušení integrity vlastních akcí, aktů. Konfuze obsažená v Patočkově pojetí subjektivity musí být odstraněna; toho předběžně docílíme asi nejnáz rozlišením pojmovým, totiž mezi aktem subjektivním a aktem subjektivním neboli mezi pohybem subjektivním a pohybem subjektivním. První pohyb, totiž subjektivní, je každé pravé událostné dění, tj. každá pravá událost, spočívající ve zvějšňování vnitřního postupnou aktualizací celku události do jednotlivých jsoucností. Možná, že samu jsoucnost by nebylo dobré redukovat na pouhou vnějšnost, ev. předmětnost, objektivitu (či lépe: objektnost). Nicméně odhlédneme-li od tohoto problému, lze souhlasit s Patočkou, že (subjektivní) „pohyb to objektivní dělá“ (3.1.11); rovněž můžeme přijmout jeho termín „objektivní sediment“ (tamtéž). Tělo a tělesnost spočívá v tom, že produktem, sedimentem událostného dění jsou nejrozmanitější struktury

jsoucností, jež ovšem zase mají své předpoklady ve jsoucnostech minulých (již neexistujících) a samy jsou předpokladem jsoucností budoucích (ještě neexistujících). Odlišnost od časových vazeb subjektivních a subjektivně integrovaných spočívá v tom, že tyto přetrvávající, vnitřně neintegrované, nýbrž pouze udržované struktury jsou udržovány jinými ‚mechanismy‘, než jimiž se děje, uskutečňuje událostné dění. Díky této okolnosti nepřechází komplikované událostné dění v nic, nýbrž „umírá“, tj. nechává za sebou rozkládající se tělo. Tady se Aristotelés mýlil (a Patočka nově s ním): TĚLOS jakožto cíl se nekryje s TĚLOS jakožto koncem – cílem dění není konečný stav, nýbrž příspěvek k tomu, co „má být“, skrze postupné aktualizace vybíraných jsoucností.

7. VIII. 87

87-387

Patočka ovšem mluví o tom, že subjektivní pohyb je (resp. že v něm je proveden) „skok do bytí“. To je absurdní, mluví-li se o subjektivním pohybu také v tom smyslu, že jde o pohyb tělesný („subjektivní pohyb“ a „subjektivní tělo“ náleží k sobě – Patočka mluví dokonce o „subjektivní ruce“ – viz 3.1.10 a 11). Tělesnost není možná bez rysu vnějšnosti a předmětnosti, ‚objektivitý‘ jež nesmí být ztotožňována s jinou objektivitou, která je produktem „znásilňování předem hotovými abstraktními schématy“ (viz 3.1.2) – tady sluší připomenout, že i tu je třeba odstranit konfuzi, nechávající nekontrolovaně prolínat objektivaci jakožto fyzický či kosmický proces a objektivaci jakožto způsob myšlení; uskutečňování tělesnosti, resp. výkon tělesnosti je právě vcházení do aktuality jednotlivých jsoucností. To, čemu však Patočka říká „skok do bytí“ (3.1.11), je ve skutečnosti „skok do jsoucnosti“, kdežto bytí samo začíná mnohem dříve než jakákoliv jsoucnost (máme tu na mysli zajisté bytí jsoucího, bytí nějakého pravého jsoucího). Přitom je ovšem třeba pamatovat na to, že problém „skoku do bytí“ se tím nikterak neřeší, jen je třeba mu rozumět poněkud jinak, než mu rozumí Patočka. „Skok do bytí“ je jako problém totožný s problémem ontické individuace, tj. s problémem, jak se vlastně konstituuje „pravé jsoucí“ ve svém bytí, které nelze ani ztotožňovat s bytím vůbec, ani od bytí vůbec nějakým způsobem odvozovat (např. jako by šlo o nějaké „vydělávání“ kousku bytí z celku bytí vůbec – proti tomu už zásadní slovo řekl Anaximandros). V dějinách evropského myšlení byl tento problém odedávna spíše jen tušen a vlastně nebyl ani řádně formulován, tím méně řešen a dořešen. To souvisí s tím, že se nestalo řádným způsobem tématem filosofického tázání (a promýšlení) zejména bytí vůbec (viz Heideggerova Seinsvergessenheit). Ale jak už řečeno, Patočka měl na

mysli něco velmi odlišného, a tak naše přechylování problematiky a přesouvání problému je z interpretačního (hermeneutického) hlediska vlastně velice nelegitimní.

7. VIII. 87

[Událostné dění jako sebeukazování; „věc o sobě“ a „věc pro nás“]

87-388

Je třeba prozkoumat, zda je – nikoliv v rámci Patočkova myšlení, nýbrž pro naše potřeby – udržitelné, a navíc nosné pojetí událostného dění, tj. zvnějšňování vnitřního (řeceno s Hegelem, i když s ním nemyšleno přesně v jeho smyslu) jako „sebeukazování“, „sebedávání“. Něco velmi pozitivního a eminentně významného by s tím mohlo být spojováno: každé jsoucí se takto ukazuje být vystaveností jiným jsoucím, jsoucno se ve svých jsoucnostech „dává“ jiným jsoucnům jakoby k dispozici, nabízí se jim jako partner a jako spolupracovník na společném díle, totiž stavění, budování něčeho nového, vyššího, nárokům (nepředmětným) víc odpovídajícího. Tak by bylo zachráněno to, že se jsoucí „dává“, „ukazuje“, aniž by k podstatě tohoto sebedávání a sebeukazování již od začátku náležela ona konkrétní, zúžená vazba k určitým druhým jsoucnům – a tím úplná zahrnutost sebedávání a sebeukazování do „osvětí“, a tím do subjektivity oněch druhých jsoucen. Tím by bylo možno zcela nově pojmout metafyzicky zkreslený vztah tzv. podstaty a tzv. jevu. Opouštíme-li starou metafyziku (mimoходом: proč Patočka mluví – 3.1.2 – o „moderních metafyzických pozicích“?), nutně opouštíme zároveň i jakékoli možné pojetí „substance“: „pod-stata“ už nestojí pod povrchem, nýbrž děje se za sérií jsoucností. Ovšem toto dění je zvenčí nepřístupné žádným způsobem, neboť přístup zvenčí předpokládá vnějšek, vnějšnost – a tady žádnou nemůžeme mít, neboť vnějšek na sebe bere jsoucno pouze ve svých jsoucnostech, tj. okamžitých aktualizacích svého v čase rozloženého bytí. Takže bychom tu před sebou měli vcelku lákavou možnost řešení problému vztahu mezi kantovskou „věcí o sobě“ a jevem, fenoménem jakožto „věcí pro nás“, řešení dost pozoruhodné nejen svou novostí, nýbrž snad – jak se musí ovšem dále ukázat – i svou perspektivní nosností: „věcí o sobě“ by bylo bytí nějakého jsoucna (žádné univerzále!), věcí „pro nás“ by bylo to, jak se toto jsoucí dává (ne pouze nám!), a teprve na jevu, fenoménu bychom se účastnili jako jeho spolukonstituenti.

7. VIII. 87

[Patočka, fenomenologie, nahlížení a konstituování smyslu]

87-389

Patočka ve své přednášce *Fenomenologie a metafyzika pohybu* (v překladu – *Texty ad: Příroz. svět III*, 3.1.5) vykládá „základní princip fenomenologie“ (3.1.4) takto: „Smysl musí být nahlédnut, nesmí být vnucen z vnějšku.“ Ale o několik řádků dále vykládá, co to je fenomén: „fenomén, to, co se dává, je projasněný výkon naší zkušenosti“ (3.1.5). A aby nebylo pochyb, pokračuje poukazem na fenomenologickou redukci, což je „redukce na čisté, se žádnými ‚světskými‘ předpoklady nesvázané, a tudíž absolutní výkon podávající vědomí, jež musí vposledku každý smysl samo vykonat“. Bez pátrání po širších kontextech a eventuelním celku Patočkova pojetí (to se v tomto okamžiku vymyká našim možnostem a čeká na další práci) je na první pohled nápadný rozpor v obou formulacích. Buď je smysl výkonem našeho vědomí, anebo výkon našeho vědomí spočívá jen v nahlédnutí smyslu, který sám výkonem našeho vědomí není. Víc v daných formulacích nenajdeme; můžeme ovšem – nezávisle na Patočkovi, a tedy bez nároku na věrnost interpretace – pokusně provést jakousi syntézu. Předpokladem je rozlišení mezi dvojím významem slova „smysl“. Především může jít o smysl, který je konstituován (necháváme zatím stranou, jak) mimo naše vědomí a nezávisle na něm. A takový smysl je třeba naším přístupem k němu nenarušovat ani nepřekrucovat, nezformovávat do podoby námi vnucované, nýbrž musíme se pokusit to „brát takové, zcela tak, jak se dává“, nepřidávat ani neubírat. A potom ovšem jde ještě o jiný smysl, totiž smysl námi představovaný, myšlený, naším vědomím ustavený a myšlením konstituovaný model, jímž se pokoušíme vystihnout to nejpodstatnější, když nahlížíme a chápeme smysl v onom prvním významu. Pokud bychom přijali tuto interpretaci, musíme ovšem opustit představu, že smysl (v prvním významu) může být nějak přímo, bezprostředně nahlédnut bez spoluúčasti, a tedy intervence onoho modelu, tj. smyslu v druhém významu. Patočka (a nejen on) prostě nepřekonal onen podivný empiristický předpoklad počítající s tzv. bezprostřední zkušeností. To je pouhá fikce.

[Patočka, subjektivní pohyb a jeho prožívání, tělesnost, vědomí]

87-390

Zcela nepřijatelný, protože od základu chybný (a dokonce bez nejmenšího pokusu o doložení a vyargumentování) je Patočkův předpoklad (vlastně tvrzení), že „kryje se tedy pohyb plně s tím, jako co je prožíván“ (*Texty ad Příroz. svět III*, s. 3.1.12), eventuálně že „prožívané a skutečnost spadá v subjektivním pohybu vjedno“. Ovšem zároveň Patočka si dobře uvědomuje něco, co je v rozporu s tímto jeho tvrzením, aniž by však tento rozpor – jak se zdá – vůbec uznával: a to je závislost subjektivního pohybu „na způsobu bytí subjektu“ – např. „realizace, kterou pohyb je, závisí na celkovém tělesném stavu a je do tohoto stavu pomocí poukazů včleněna“. Rozpor spočívá v následujícím: jestliže pohyb jako realizace závisí na celkovém tělesném stavu a jestliže tento tělesný stav – jak vyplývá z věci samé – není totožný s tím, jak je prožíván, pak prožívání pohybu nemůže být identické s jeho realizací, neboť ovlivnění tělesným stavem, který není totožný s tím, jak tento tělesný stav prožíváme, představuje nekontrolovaný a do vědomí jako takový nevcházející prvek. – Ale i kdybychom neměli po ruce tento argument, založený na vlastní Patočkově koncesi, bychom mohli argumentovat, že už dávno zproblematizovaný Descartův předpoklad, že vědomí je sobě samo zcela průhledné, je tu ještě rozšířen za hranice samotného vědomí, totiž na oblast subjektivního pohybu (subjektivních pohybů), které nejsou omezeny na vědomí, nýbrž překračují je do sféry tělesnosti a těla (Patočka ovšem stále upozorňuje, že tu nemá na mysli tělo jako objekt, nýbrž „fenomén těla jako něčeho subjektivního a fenomén subjektivního pohybu“, a mluví např. o subjektivní ruce atd.). Dalo by se snad říci, že vědomí není samo sobě zcela a bezesbytku průhledné právě proto, že každý akt vědomí je také aktem tělesným, realizací tělesného pohybu, který nevykonáváme s vědomím, tj. s plnou uvědoměností. A platí-li to o aktech vědomí, tím spíše to platí o všech ‚subjektivních pohybech‘ v Patočkově pojetí. – Všechno, co bylo v této souvislosti řečeno, platí s výhradou: co vlastně Patočka míní prožíváním?

9. VIII. 87

87-391

Pokud jde o výhradu zmíněnou na předchozím listě: otázka může být konkretizována následovně. Řekněme, že jsem po těžkém úrazu ztratil vědomí a probral jsem se až po pěti dnech. Těch pět dní bezvědomí je nepo-

chybně částí mého života (ostatně podobně, jako je podstatnou částí mého života každodenní spánek). Lze říci, že oněch pět dní bezvědomí jsem „prožil“? Obvykle se rozumí slovu „prožít“ ve smyslu uvědomění, vědomí toho, „co“ prožívám. Ale už z našeho způsobu mluvení o prožívání je zřejmé (např. z poslední věty), že v obvyklém užití jde o splynutí a vlastně konfuzi dvou významů slova „prožít“: v jednom významu člověk prožívá svůj život od počátku až do konce, tj. od narození (nebo dokonce od počátku embryonálního života, tj. od oplození vajíčka) až do smrti (takže strávili před smrtí dva týdny v agónii, náleží toto období, kdy si svého života už není nikterak vědom – jak alespoň předpokládáme –, stále ještě k jeho životu). Proto také vůbec nezáleží na tom, zda byl, nebo nebyl jednou nebo vícekrát ve svém životě v kratším nebo delším bezvědomí – i taková období náleží k jeho životu, podobně jako každodenní spánek. V druhém významu je důraz položen nikoliv na to, zda jde, nebo nejde o určitou část, určité období života, nýbrž na intencionální sféru či rovinu: tážeme se, „co“ jsme prožili, a míníme tím nikoliv minuty, hodiny, dny nebo roky svého života, nýbrž něco jako „obsah“, který může být vylíčen, s nímž se můžeme druhému svěřit, protože jsme si ho vědomi. Že jsme byli plných pět dní v bezvědomí, to nám museli říci druzí – anebo jsme to museli z nějakých indicií dodatečně vysoudit, vykonstruovat, ale původně jsme si toho nebyli a nemohli být vědomi (právě protože šlo o bezvědomí). Jinými slovy: v jednom významu mluvíme o prožití tak, že máme na mysli sám životní proces, v druhém významu máme na mysli to, co jsme si z tohoto svého životního procesu uvědomili, čeho jsme si byli vědomi. Mluvit o identitě obojího je nesmysl, právě tak jako nelze mluvit o identitě reflektujícího a reflektovaného.

9. VIII. 87

[Patočka, subjektivní a asubjektivní fenomenologie; pojetí subjektu]

87-392

Patočka (ad *Přiroz. svět*, sv. III, s. 2.16.15) odlišuje dvě cesty či možnosti pojetí fenomenologie, totiž subjektivní a asubjektivní. (Je přitom třeba pamatovat, že termín „subjektivní“ má u Patočky jiný význam, než se má běžně na mysli – je tu rozhodující vztáženost k subjektu, tedy v naší terminologii spíše subjektivní, i když to neodpovídá docela přesně.) Vposledu jde o jisté chápání toho, čemu říkáme „zjevování“, „vyjevování“, „ukazování se“ apod. (das Erscheinen). V subjektivní fenomenologii je subjekt považován za rovinu vyjevování – vyjevování (jsoucího) je převáděno na subjek-

tivní (já, zážitek, představování, myšlení). Naproti tomu v asubjektivní fenomenologii je sám subjekt stejným způsobem „výsledkem“ jako vše ostatní. – Zdá se, že právě tímto směrem Patočka viděl možnost, jak překonat původní subjektivní orientaci fenomenologie. Naproti se zároveň zdá, že si s alternativním řešením nevěděl dost dobře rady. Problém můžeme formulovat následovně: jestliže chceme důsledně domyslet fenomenologický přístup a rozumíme mu nejprve ve smyslu „subjektivním“, tj. že se „jsoucí“ ukazuje vždy nějakému subjektu, pak musíme zvolit jednu ze dvou možností: buď sám subjekt vyzvedneme ze souvislostí se vším jsoucím, které se tomuto subjektu „jeví“ a „ukazuje“, takže subjekt buď nechápeme jako jsoucí, anebo jej považujeme za jsoucí docela zvláštním způsobem, totiž že se subjekt sám sobě nemusí „jevit“, nýbrž že je sám sobě „dán“, „otevřen“, skrz naskrz průhledný a nahlédnutelný. To však stejně nakonec vede k tomu, že subjekt je ode všeho oddělen a odloučen a že nemáme možnost, jak učiniti subjekt sám jakožto skutečnost předmětem dotazování, nýbrž ponecháváme jej prostě před závorkou. Na druhé straně máme jinou možnost, totiž zahrnout subjekt do světa jsoucen a vyjevování ostatních jsoucen vidět v úzké souvislosti s vyjevováním samotného subjektu. Odlišíme-li pak vyjevování v rámci subjektivity od vyjevování skutečností vůbec a nezávisle na jakémkoliv subjektu, otvírá se možnost zcela nového pojetí.

9. VIII. 87

[Pravé jsoucno a jeho vyjevování jako podmínka reaktivity událostí]

87-393

Každé (pravé) jsoucno je jsoucnem časovým, tj. rozkládá se v čase jakožto dění, a to dění sjednocené, organizované v konkrétní událost. Takovou (pravou) událost nazýváme konkrétní, protože v ní jsou spjaty (a to organicky spjaty, tedy „srostlé“) dvě komponenty, dvě stránky, které samy ovšem jsou rovněž časové, i když každá jinak a zároveň jinak než jsoucno jako celek. Také jsou proměnlivé, a zatímco na počátku události jedna stránka převládá nad druhou, ke konci události druhá převažuje nad první. (Nejde tedy o žádné prosté „přetahování“.) Toto událostné jsoucno jako celek bychom neměli vlastně nazývat jsoucnem, neboť se nevyčerpává svými jsoucnostmi, ale přesahuje je, a dokonce právě v tom, jak je přesahuje, jim poskytuje základnu a jednotnou bázi i pro jejich sjednocenost a včleněnost do jsoucna jako celku. Proto když mluvíme přesto o jsoucnu, musíme pamatovat, že – v našem smyslu – není všechno „jsoucí“

už *eo ipso* jsoucnem a na druhé straně že ne všechny „složky“ jednoho a téhož jsoucna už *eo ipso* ‚jsou‘. A tato skutečnost se právě promítá do problematiky kolem vyjevování, ukazování se a vůbec fenomenality. Jsoucna se totiž mohou vyjevovat jen ve svých jsoucnostech. To znamená, že jedno a totéž jsoucno se nejen může, ale přímo musí vyjevovat v různých fázích a etapách svého událostního dění v podobě různých jsoucností. Jsoucno se nám nikdy nemůže vyjevit jako celek – a to nikoliv proto, že my nejsme schopni je jako celek vnímat, percipovat, nýbrž bez ohledu na nás a na jakýkoliv jiný subjekt. První rovina vyjevování tedy spočívá ve vyjevování určitého jsoucna (jako celku) postupně v jednotlivých jsoucnostech (téhož celku). Ostatní jsoucnosti jsou v dané chvíli, kdy se jsoucno vyjevuje v určité jsoucnosti A, buď ještě nejsoucí, anebo již nejsoucí. A „nejsoucí jsoucnost“ představuje složku jsoucna jako celku, která se v dané chvíli (a tím i dané souvislosti) právě nevyjevuje, resp. v níž se nevyjevuje ono jsoucno jako celek. Vystávání či vyjevování bytí události jako celku do jsoucností je a-subjektivní.

9. VIII. 87

87-394

Uvedené a-subjektivní vystávání či vyjevování událostního dění do vystavenosti vůči jiným událostním děním v podobě postupně se střídajících jsoucností ovšem není nikterak a-subjektivní. Především (až na výjimku primordiálních událostí, což je však vlastně terminologická záležitost) událostné dění samo je vždy subjektivní, protože integrované z jednoho centra a vždy vztažené, resp. se vztahující k tomuto centru. Dále musíme (poučení situací na vyšších úrovních) předpokládat, že ono vyjevování skrze jsoucnosti není jen nějakým v sobě uzavřeným procesem, nýbrž právě naopak otevřeností vůči jiným událostem, vůči jiným (pravým) jsoucnům. A nejen otevřeností, nýbrž přímo jakousi sociabilitou na nejnižší úrovni již začínající a pak se zkvalitňující. Svět (ve smyslu kosmos či univerzum) vzniká v důsledku schopnosti událostí reagovat na sebe navzájem. Ale aby nějaká událost mohla reagovat na jinou událost, musí se jí tato jiná událost otevřít, učinit se přístupnou reagování jiné události, tj. musí se jí nějak dát ve způsobě vyjevení, ukázání se – a to je právě možné jen v podobě jsoucnosti, a to znamená také v podobě jistého zvnějšnění, neboť jiná událost se může přiblížit této události jen přes její vnějšek (nebo lépe a přesněji řečeno: vždycky jen také přes její vnějšek). Smysl událostního dění vždycky alespoň do určité míry a v jistém rozsahu spočívá v tom, že je „oslovením“ či „výzvou“ jiným událostem, aby odpověděly, aby reagovaly, aby převzaly na sebe a do své už rezie něco z toho, co měla ona

první událost ve své^m svěření. A jiné události mohou vlastně reagovat na určitou událost jen tak, že reagují na její jsooucnost nebo jsooucnosti.

█ Když např. moderní mikrofyzika a kvantová mechanika počítají s tím, že každá reálná částice je obklopena mrakem částic virtuálních a že dokonce energetická kvanta se proměňují na částice (a antičástice) a zase zpět, je to jen poukaz k tomu, že reaktibilita je vždy nějak odkázána nejen na to, co jí je k dispozici jako skutečnost, nýbrž přímo jako zvnějšnění této skutečnosti, jako určitá jsooucnost. █

9. VIII. 87

█ [Situace křesťanství dnes a východisko z ní]

87-395

Protože se křesťanství v minulosti tak těsně spojilo - navzdory svým nejhlubším motivům a přímo v rozporu s nimi - znovu s religiozitou, s níž právě zdroje, z nichž čerpalo a bez nichž není myslitelné, nejen neměly nic společného, ale proti níž se ostře odmítavě a kriticky postavily, znamená nutně situace, v níž se dnes ocitlo a kterou si někdy lépe, jindy však (a častěji) hůře a nepřesněji uvědomuje, tím větší otřes, čím lépe začínají křesťanští myslitelé chápat, oč vlastně a nejpodstatněji v křesťanství jde, a tím krizi. Křesťanství se dnes opět jednou ocitá jakoby na křižovatce, na rozcestí, kde je třeba se rozhodnout pro některou z cest. Je pravděpodobné, že část dnešních křesťanů se rozhodne jít jednou cestou, zatímco druhá část cestou druhou █ a možná, že z rozcestí vede ještě třetí cesta, tak jako tomu bylo kdysi v prvních desetiletích prvotní církve, kdy se možná právě ta nejprůměrnější a nejlepší cesta ocitla v opovržení a nenávisti těch, kdo se rozhodli jít cestou židovskou (protikřesťanskou), i těch, kdo se rozhodli jít cestou křesťanskou (protižidovskou), takže „křesťané z židů“ se postupně vytratili nebo byli zlikvidováni (nebo k jejich likvidaci obě strany přinejmenším velice přispěly) █. Bylo zapotřebí dlouhých staletí, ba téměř dvou tisíciletí, aby byla ona třetí cesta znovu odkryta a aby se z jejích relikvií mohla rekonstruovat cesta, snad možná také a možná právě dnes. Protestantské církve se dnes totiž ocitají v hluboké vnitřní krizi tím víc, čím víc se blíží vyhraněnému pojetí reformovaných (kalvinistů), neboť vnitřní zdroje religiozity už v Evropě a v evropské duchovní atmosféře vyschly a vyhasly. Na druhé straně zejména katolická synkreze křesťanských prvků s obecnou religiozitou (a tím spíš všelijaká pietistická a probuzenecká hnutí!) se dostávají do kritického ohrožení kolaborací (provázenou naprostým nedostatkem obranných lá-

tek) s novou náboženskou vlnou, která jde světem, ale která je mimokřesťanského a protikřesťanského původu a rázu.

12. VIII. 87

87-396

V takto komplikované situaci je třeba jen trpělivě čekat na nějakou budoucí syntézu či vyhraněnou koncepci – a mezitím je třeba vykonat řadu pokusů o projasnění některých aspektů a částečných, většinou jen dost úzce vymezených otázek. Jedním takovým pokusem je i ten náš. Předem je třeba udělat jasno: naším cílem není ukázat na řešení, tj. ukázat na cestu, nebo dokonce razit, prorazit nějakou novou cestu, jíž by bylo možno se dát v nejbližší budoucnosti a která zároveň slibuje otvírat nové a nové perspektivy i pro budoucnost vzdálenější. Ovšemže někde uprostřed našich zkoumání se náznaky takových momentů tu a tam objeví, ale čtenář v nich nesmí hledat podstatu věci. Naší tezí zcela základní je, že dnes žijeme v době očekávání, či lépe řečeno, v době, kdy na nás je, abychom očekávali, abychom se připravovali a uprostřed příprav, kdy by měla naše připravenost stále růst a stávat se kvalitnější a specifitější, stále očekávali příchod toho, „co“ nebo „koho“ si nemůžeme ani vymyslet, ani vydupat ze země, ani zorganizovat, vymanipulovat, vypočítat ani předem představit a vykreslit. Právě tento moment ovšem znamená, že už nezůstáváme jen u popisu, nýbrž že jsme zaujali docela určité stanovisko. A toto stanovisko je nepochybně součástí toho nejvýznamnějšího odkazu celé starozákonní tradice a také odkazu samotného Ježíše Nazaretského. Jsme přesvědčeni, že na jedné straně nelze najít v dnešní situaci východisko na základě tzv. objektivních šetření a výzkumů, nýbrž jen když zaujme určitý postoj, určité stanovisko, když se rozhodneme pro docela určitý přístup a postup. Nicméně tento přístup a postup, které jsme se rozhodli si osvojit, nepokládáme za vyústění celé dosavadní křesťanské tradice, nýbrž jen za jakýsi takměř laboratorní pokus, který snad může vést v budoucnosti s výsledky jiných takových laboratorních pokusů k něčemu, co by bylo snad možno za takové vyústění právem považovat. Protože ovšem je to pokus filosofický – a každá filosofie se nesmí přestat neustále vztahovat k celku –, může vzniknout dojem, že nám jde o řešení celkové.

12. VIII. 87

[Logika („logologie“) jako disciplína tematizující logos]

87-397

Když jsme vymezili své téma tak, že se chceme zabývat LOGEM jako tím, který umožňuje a zakládá všechno naše promlouvání, naslouchání i porozumění tomu, co nám říkají ti druzí, a ovšem i všechno naše myšlení a pronikání do myšlenek druhých lidí, pak je zřejmé, že – kdybychom neměli námitky z jiného konce, totiž proti zpředmětňování LOGU – mohli bychom spíše než o logice mluvit o logo-logii. To nás ovšem uvádí do velmi naléhavé, nicméně též vnitřně pozoruhodné a lákavé, ovšem krajně obtížné problematiky, totiž v jakém smyslu je možný LOGOS o LOGU. Reflexe je aktem vědomí, aktem myšlení; jako taková je – stejně jako všechno lidské vědomí, promlouvání i myšlení – možná pouze ve světě LOGU. Termín „logo-logie“ je proto do jisté míry matoucí, neboť -logie jakožto učení, nauka je lidským výkonem (ve světě logu, v jeho rámci, v jeho sféře), zatímco tématem této nauky je LOGOS, který není lidským výkonem, nýbrž který je pro každý akt (výkon) vědomí či myšlení nezbytným předpokladem. – Další nedorozumění vzniká z toho, že v evropské tradici jsou veškerá učení, veškeré nauky chápány tak, že jejich tématem je něco předmětného (nebo alespoň zčásti předmětného, tj. majícího předmětnou stránku). Kdybychom proto chtěli užívat názvu „logologie“, museli bychom přísně rozlišovat dvojí typ „nauky“: jednak nauku, která se vztahuje k svému tématu s vědomím, že jde o „ne-předmět“, jednak nauku (nauky), která se k svému tématu vztahuje jakožto k předmětu. Možná, že by to bylo užitečné ještě v jednom ohledu: mezi běžně dosud za nauky považovanými disciplínami jsou některé označovány jako -logie (geologie, biologie, kosmologie, ale např. v theologii také hamartologie, soteriologie atd. atd.), ačkoliv předmětnost či nepředmětnost není vůbec „předmětem“ zájmu ani bližšího zkoumání. Bylo by jen užitečné, kdyby vstoupilo v obecnější povědomí, že je základní rozdíl mezi obory soustřeďujícími se téměř výhradně na předmětnou stránku skutečnosti a mezi těmi, které musí počítat s tím, že jejich „předmět“ je v podstatě a především nepředmětný.

12. VIII. 87

[Patočka, ontologický a méontologický pohyb (přechod z nebytí v bytí)]

87-398

Budeme-li s Patočkou mluvit o „pohybu“ v ontologickém smyslu, pak musí být jasno, že máme před sebou především dvojí problém, který musí být ne-li vyřešen, tedy alespoň dostatečně vyjasněn dříve, než můžeme přejít k pohybům jiným, již plně vnitrosvětným (vnitrosvětským). První pohyb se zcela vymyká jakémukoliv fenomenologickému přístupu, protože není fenoménem. Jde o ten pohyb, který – ovšem v jiném pojetí a na základě jiných východisek a předpokladů – chápal Aristotelés jako přechod od nebytí k bytí a naopak. Možná by bylo lepší a zřetelnější, kdybychom nemluvili o bytí a nebytí, protože v dalším myšlenkovém vývoji se utvářela myšlenka na „bytí“ způsobem od Aristotela se značně odlišujícím; mohli bychom mluvit o jsoucím a nejsoucím, ovšem zase po jistých upozorněních. Když užijeme slovo „jsoucí“, může to znamenat zásadně dvojí, a to buď poukaz k momentální jsočnosti nějakého jsoucna, anebo k bytí téhož jsoucna. Na první pohled by snad mohl někdo říci, že – i za předpokladu, že přijme naše pojetí vztahu mezi jsočností a bytím nějakého jsoucna – bytí jsoucna se nikdy nemůže obejít bez nějaké své jsočnosti. Ale to by byl omyl, založený na zcela nedoloženém pojetí, a tudíž na předsudku. Časově se totiž období střídajících se jsočností nějakého jsoucna nemusí krýt s obdobím jeho bytí. Máme důvody pro to, domnívat se, že jsočno (pravé) startuje ve svém bytí dříve, než dojde k prvnímu zvnějšnění v jeho počátečních jsočnostech. Toto „před-jsočnostní“ období bytí nějakého (pravého) jsoucna nás proto nutí postavit si otázku, jak dochází k přechodu z nebytí onoho jsoucna v jeho bytí, a to dříve, než dojde k počátku jiného přechodu, totiž k přechodu z bytí jsoucna k jeho jednotlivým jsočnostem (když totiž mluvíme o tom, že většina jsočností je neaktuálních, zatímco aktuální je pouze jedna jediná, nesmíme neaktuálnost většiny jsočností zahrnovat pod „nebytí“, nýbrž naopak pod „bytí“ příslušného jsoucna v jeho událostném dění). Tak tu máme dva základní ontologické (či meontologické) pohyby dříve než všechny ostatní.

12. VIII. 87

87-399

Přesně formulováno, nelze v případě přechodu od nebytí k bytí jsoucna mluvit o pohybu ontologickém, nýbrž pouze a výhradně o pohybu meontologickém, neboť se ještě nikde neobjevuje žádná jsočnost. Naproti tomu přechod bytí jsoucna v jednotlivé jsočnosti je pohybem meontologicko-ontologickým, a nikoliv vyhraněně ontologickým, neboť v něm je ontologický charakter pohybu teprve konstituován. Všechny další pohyby mohou být označeny za ontologické, ovšem za předpokladu, že máme na paměti základní věc: ryze ontologické pohyby jsou nemožné, neboť to

nejzazší, co můžeme nějak zachytit, je rozklad a konec tzv. ontologického pohybu v důsledku jeho postupného vypořádání z kontextů meontologicko-ontologických, tj. ze souvislostí s aktuálními „konkrétními“ událostmi (jsoucny) různých úrovní. I nejdokonalejší setrvalost nějakého ontologicky pojetelného pohybu (např. prostoročasový pohyb nějaké elementární částice mezi jinými částicemi nebo prostoročasový pohyb energetického kvanta rychlostí c) je vždy nesena nesčetnými pravými (konkrétními) událostmi, spočívajícími v dění, jež je přechodem jejich bytí ve jsoucnost(i). Je-li inertní (zdánlivě inertní) setrvačnost odloučena od tohoto nosného dění štafetově spolupracujících subudálostí, přestává prostě existovat jako součást světa jsoucen. Když tuto skutečnost vezmeme vážně, musíme buď přestat užívat termínu „ontologický pohyb“ vůbec, anebo tento termín musíme vyhradit pro zvláštní druh meontologicko-ontologických pohybů, jimž chybí integrující centrum – subjekt ■ a v nichž jakousi kvazi-integrující funkci na sebe vzal jakýsi kvazi-objekt. – Ještě jiný problém je spojen s otázkou, za jakých okolností vůbec můžeme užívat termínu „ontologický“ a „meontologický“ pro skutečné dění, resp. pro skutečné pohyby (a nejen pro jejich pojmy). To je však spojeno s rozbohem a kritikou Patočkovy terminologie, eventuálně také terminologie Heideggerovy. Věcně přiměřenější tu jsou termíny „pohyb ontický“ a „pohyb meontický“, eventuálně „pohyb meonticko-ontický“.

12. VIII. 87

[Patočka, Aristotelés, pojetí pohybu a přechod mezi nebytím a bytím]

87-400

Jestliže Patočka vyvozuje z Aristotelova pojetí pohybu jako přechodu od nebytí k bytí a naopak závěr, že „pohyb je tedy tím, co jsoucnou činí jsoucím“ (*Přir. svět III*, s. 2.11.3), pak ukazuje značnou nepřesnost jak svého vyjadřování, tak myšlení. Především nelze říci, že pohyb činí jsoucnou jsoucím, neboť platí dvojí charakteristika odlišná: buď pohyb – v Aristotelově smyslu – má co činit se jsoucím, a pak je činí ve shodě s výměrem nejsoucím; anebo učiníme pohyb odpovědným za vznik jsoucího, ale pak tímto jsoucím činí pohyb původní nejsoucí. Tady všude je třeba zpevnit způsob, jak užíváme slov. Jaký je vztah mezi jsoucím a pohybem? Pohyb sám není jsoucnou? Pokud ano, musíme se tázat, jak se pohyb stává jsoucím: jistě nebudeme chtít tvrdit, že zase potřebuje nějakého dalšího pohybu, aby se sám stal jsoucím. A pak budeme muset rozlišovat mezi jsoucny, která se stávají jsoucími díky nějakým pohybům, a mezi jsoucny, která

dalšího pohybu k tomu, aby se stala jsoucími, nepotřebují. Ale můžeme vůbec ukázat na nějaké jsoucno, které samo není pohybem? Atd. A pokud ne, tj. pokud pohyb sám nepovažujeme ještě za jsoucno, co potom o pohybu řekneme, pokud jde o jeho bytí a jeho jsoucnosti? U Aristotela vypadala situace ještě docela jinak. Pohyb byl pro Aristotela něčím na samé periférii poznatelnosti, neboť byl změnou, a skutečné poznání je možné jen tam, kde jeho předmět se nemění nebo kde se mění co možná minimálně. (Neboť poznání usiluje o pravdu a pravdě nejbliž je to, co se nepohybuje nebo co se pohybuje zcela pravidelně – jako hvězdná sféra, obloha.) Pro Aristotela tedy pohyb není jsoucnem, ale je pro jsoucna velmi důležitý, neboť jsoucna se stávají jsoucnými právě pohybem (oním přechodem z nebytí do bytí). Ale to všechno už padlo a je dnes zcela nedržitelé. Proto nelze na Aristotela navázat bez fundamentální restrukturační a rekonstrukce jeho pojetí. K tomu nestačí ovšem pouhé poukazy a připomínky, nýbrž je naprosto nutné se pustit do zevrubné myslitelské práce. To, že se do ní Patočka nepustil, před nás staví vážnou otázku po povaze jeho filosofování.

14. VIII. 87

87-401

Patočka má ve svých poznámkách „K fenomenologii a ontologii pohybu“ také toto místo (ad *Přiroz. svět III*, s. 2.11.19):

„Aristoteles – pohyb přechod od bytí k jsoucímu, bytí, které se realizuje, které je v aktuálním smyslu; ...“

Z toho je zřejmé, že „přechod od nebytí k bytí“ je něco jiného než „přechod od bytí k jsoucímu“ (viz předchozí list). Z toho ovšem vyplývají některé důležité konsekvence, o kterých Patočka bohužel neuvažuje.

Na jiném místě má Patočka dvakrát za sebou formulaci (dtto, s. 2.11.7) „změna přítomnost – nepřítomnost“. Jestliže přítomnost chápeme jako jsoucnost (aktuální jsoucnost), pak změna přítomnost – nepřítomnost je rovna zániku neboli přechodu od bytí k nebytí, eventuálně od jsoucnosti k nejsoucnosti. Tyto dvě možnosti se od sebe liší zcela podstatně. Pokud trvá bytí jsoucná, pak přechod určité jsoucnosti v nejsoucnost koexistuje s přechodem jiné (následující) jsoucnosti neaktuální (budoucí, tedy ne-jsoucnosti) ve jsoucnost aktuální, přičemž jde o jsoucnosti téhož jsoucná, téže události. Naproti tomu opačná změna „nepřítomnost – přítomnost“ znamená buď přechod nebytí v bytí, anebo přechod nejsoucnosti ve jsoucnost, přičemž vznikající jsoucnost koexistuje se zanikající jsoucností bezprostředně (!) předcházející, a to tak, že přebírá jako štafetu něco

z jejího vnějšku, zatímco něco nepřebírá, a naopak něco ze svého zvnějšnění přidává. A protože nelze mluvit o bodové přítomnosti a protože také na nás i na našich subudálostech záleží, jak široká (rozlehlá) je vlastně naše „přítomnost“, přičemž naše přítomnost se nemusí ztotožňovat s přítomnostmi našich subudálostí, je naše přítomnost charakterizovatelná mj. tím, kolik jiných přítomností, resp. kolik svých subpřítomností je schopna integrovat do své aktuální přítomnosti. To je potom jiná otázka než rozsah toho, co jsme schopni vtáhnout do své přítomnosti skrze vědomí a mínění, myšlení, představování atd.

14. VIII. 87

87-402

Patočka (ad *Přiroz. svět III*, s. 2.11.23) při zdůraznění, že pohyb má původně časový charakter, říká zároveň, že pohyb je „podstatné přítomnění, činění přítomným (ne: zpřítomňování, které jde za uplynulým!) – přítomnění je původní aktivita...“. Tady máme jednak rozlišení mezi zpřítomňováním (což Patočka chybně charakterizuje jako jdoucí za minulým; ale existuje také zpřítomňování, které jde za budoucím – např. budoucí vize, odhadování, kalkulace a vypočítávání budoucnosti atd.) a mezi přítomněním, což lze chápat jediné jako – řečeno tradičně – aktualizaci možností, anebo – lépe – jako přechod bytí jsoucná ve jsoucnost (v jednotlivé jsoucnosti). Už jsme ukázali, že tento pohyb, znamenající přechod bytí jsoucná v jeho jsoucnost (eventuelně pohyby, jež jsou přechodem v jednotlivé jsoucnosti – jde vždy o zvláštní pohyb, který je sice integrován v rámci bytí, ale který nedovoluje, aby série jsoucností představovala pravou kontinuitu – i tady a právě tady, byť **<by>** to sebevíc ucházelo naší globální pozornosti, se prosazuje kvantová povaha všeho vnějšího dění!), není tím nejzákladnějším pohybem, protože mu nutně musí předcházet nepředmětný pohyb, jímž se z ryzí nepředmětnosti „soustřeďuje“ (nikoliv vyděluje, odděluje) bytí jsoucná k sobě samému jakožto k bytí onoho budoucího ‚jsoucího jsoucná‘ – jinak řečeno, kde (jímž) začíná nepředmětně samo bytí jsoucná (jakožto pravé události). Pohybu „přítomnění“ musíme proto na jedné straně upřít „původnost“, resp. „prapůvodnost“, neboť mu nejen ‚fakticky‘ (ovšem nepředmětně) předchází pohyb ještě původnější, ale pro samo „přítomnění“ tak základní, že bez něho samo není možné. A na druhé straně musíme odmítnout termín „aktivita“ (Patočka mluví o tom, že přítomnění je původní aktivita!), neboť aktivita spočívá v jednotlivých akcích a akce jsou už subjektivně integrovány, předpokládají centrum, jsou centrované, neboť to mohou být jen akce nějakého subjektu ak-

tivity. Avšak pohyb přítomnění je tím, jímž je subjekt jako *concretum* teprve zakládán, ustavován.

14. VIII. 87

[Patočka, pohyb a jeho problémy v „nové ontologii“; „přítomnění“]

87-403

Mezi naprosto základní problémy „nové ontologie“ (která je chápána jako spolupráce a snad syntéza meontologie a ontologie ve starším smyslu) náleží nepochybně několik okruhů témat spjatých s otázkou „pohybu“. V tom směru Patočka dal důraz a směr svému myšlení a svým výkladům na základě hlubokého porozumění myšlenkové situaci druhé poloviny dvacátého století. Jeho nedostatkem v tomto ohledu bylo, že měl příliš velké porozumění pro jiné myslitele a příliš málo strukturální pevnosti v myšlení vlastním. Kde šlo o rozhodování, kterou cestou se na rozcestích vydat a jakých prostředků použít, Patočka se vždy obracel především k Husserlovi, občas ho opravuje Heideggerem, eventuálně v detailních momentech i jinými mysliteli. Ale tady bylo zapotřebí se především postavit na vlastní nohy. (To nelze chápat jako výtku, ale jako konstatování myslitelského charakteru Patočkovy osobnosti a osobitosti.) Ovšem postavit se na vlastní nohy znamená nutně více nebo méně se obrnit vůči jemnostem v myšlení jiných myslitelů, tj. omezit, otupit do určité míry svou vnímavost a svou citlivost tam, kde druzí myslitelé jdou jinými cestami, než je ta, kterou jsme si zvolili my. To s sebou nese zase jiné negativní důsledky: když si použijeme jistých myšlenek vytržených a vypreparovaných z jiných systémů, má to vždycky – přinejmenším v očích věrných přívrženců onoho směru – ráz křupanský, hromotlucký, nekulturní atd. Může se také stát, že z důvodů vnějších anebo také vnitřních budeme stavět, formovat a formulovat myšlenku na první poslech či pohled primitivněji, neuměleji, méně ‚precizně‘ než jiný myslitel, který s ní přišel už před námi (ovšem v jiném kontextu). Atp. Proto asi nemohl Patočka jinak, ale udělal základní chybu v tom, že nepromyslel své pojetí pohybu až do nejhlubších základů a že je nevymezil proti pojetí Aristotelovu a jiných v té věci základních myslitelů. Jeho okrajové poznámky k Merleau-Pontymu, Bergsonovi, Landgrebemu, Hartmannovi, Staigerovi etc. nemohou nahradit systematickou výstavbu myšlenky vlastní.

14. VIII. 87

87-404

Zatím nejtemnějším problémem je, jak se z ryzí nepředmětnosti lze dostat k nepředmětné stránce pravé události, která je před počátkem jejího zvnějšňování (zpředměťňování) vlastně „momentálním vším“ této události. S tím je spojen druhý vážný problém, totiž jak máme myšlenkově pojmut tu etapu dění události, kdy se událost již nepředmětně počala dít, odehrávat, ale ještě nedošlo k žádnému zvnějšnění v podobě konkrétní jsočnosti (aktuální). V této své první etapě je událost ještě nezjevná, ještě se nikterak neukazuje – a to znamená, že ani není ještě otevřená vůči svému okolí, že si ještě nezformovala a nevystrukturovala své osvětí, že se ještě nevztáhla nikterak k jiným událostem atd. Když Patočka mluví o „přítomnění“ jako o pohybu, předpokládá nevysloveně, že jde o jednoduchý a jednosměrný pohyb z nepřítomnosti do přítomnosti. Ale co nás opravňuje k tomu, abychom myslili takto zjednodušeně? Což není pravdou, že izolovaná primordiální událost se „vlastně“ ani nemůže zvnějšnit, tím méně zpředmětnit, a tedy že nemůže ani „přítomnit“ ani „být přítomněna“? Patočkův termín „přítomnění“ je už etymologicky nevhodný a věcně je nevhodný také. České slovo „přítomný“ souvisí etymologicky s „být při tom“. Když budeme mluvit o přítomnění, měli bychom si uvědomit, že v souhlasu s jazykem bychom měli říci něco o tom, „při čem“ bude ono „při-tom-něné“ přítomno, v čí přítomnosti bude „při tom“ █. Na druhé straně se tu otvírá jistá možnost dalekosáhlé interpretace „přítomnění“ ve smyslu meontologicko-ontologické „sociability“ nejnižších událostí. Jestliže „přítomnění“ znamená pohyb, jímž se „něco“ (a to právě tímto pohybem) stává „přítomným“ u něčeho jiného nebo v něčem jiném („při“ něčem jiném), ukazovalo by to nejen na otevřenost vůči něčemu jinému (a na otvíravost pohybu, který „něco“ činí přítomným), ale eventuelně na to, že onoho „něčeho jiného“ je nezbytně zapotřebí k tomu, aby „přítomnění“ bylo vůbec možné. Tak by se „svět“ nebo jeho část podílela významně na samotném zvnějšňování vnitřního, a tedy na onom pohybu!

14. VIII. 87

[Národ, tradice, vlast, jazyk]

87-405

Slovo „národ“ (*natio*, *nation* ve fr., ang., něm. etc.) etymologicky upozorňuje na spojitost s narozením. Jeden český básník (obrozenský), Boleslav Jablonský, považoval svou příslušnost k národu za základnější a důležitější než příslušnost ke křesťanské církvi (mimořadně, byl to kněz, katolický kněz). Jako důvod udával argument, že se dříve narodil a teprve pak byl pokřtěn. K tomu by bylo možno dodat leccos kritického, ale my zůstaneme

jen u jediného bodu. Souvislost rození, generací, souvislosti kmenové i rasové jsou nepochybně jistou skutečností. Ale pro Evropu to už dávno platí jen ve velmi omezené míře, neboť hranice kmenových, rasových (a také kulturních) vazeb jsou už dlouhá staletí překračovány, jednotlivé sféry do sebe často oboustranně pozvolna přecházejí a řada „národů“ se formovala a zformovala už na zcela jiných základech než „přirozených“ a přírodních, tj. na základě krevního či spíše genetického typu sblíženosti. I když nelze věc zjednodušovat natolik, že bychom jakékoli přírodní či přirozené prvky ve zformování dnešních evropských národů mohli prohlásit za zcela irrelevantní, nepochybně můžeme trvat na tom, že tyto prvky byly už dost dávno vytlačeny na okraj nebo přinejmenším dost hluboko pod hladinu. Už dávno se prosadila jako hlavní jiná komponenta: sociálně psychologická, a zejména kulturně sociální. Masaryk např. ještě ve své historii o kočkách upozorňuje na některé psychologické rozdíly mezi Čechem a Němcem. Nicméně si velmi přesně uvědomuje, že otázka národní svébytnosti nadále nemůže být řešena na této rovině ani z této základny, a vyslovil několik postulátů, kterým musí vyhovět každý moderní národní program. Tak se příslušnost k nějakému národu nezakládá na tom, z jakých rodičů a prarodičů člověk pochází, nýbrž na volbě určitého programu do budoucnosti, jehož součástí je volba určité minulosti (tj. určitých tradic), na kterou tento program chce navazovat. Tuto myšlenku vypracoval pak Rádl do ještě větší hloubky a z této radikálnější perspektivy dokonce našel u Masaryka leccos, co mohl a musel podrobit kritice.

15. VIII. 87

87-406

Národ je většinou v obecném povědomí spjat s vlastní (i když existují výjimky). Ale takovou spjatost můžeme považovat jen za „nahodilou“, tj. za pouhou asociaci. Zatímco vlast je člověku dlouho osudem (i když se může rozhodnout ji opustit a přijmout za svou vlast jinou zemi, jiný kraj, dokonce jiný světadíl), národ už osudem dávno být přestal. I když většina lidí zůstává v národě, do něhož svým zrozením byla postavena (vsazena), přece jen platí, že to není spjatost ani osudová (dokonce ani v tom v nové době natolik relativizovaném smyslu), ani jednoznačná. Vlast je vcelku záležitostí jednoznačnou co do kvality, povahy, byť nikoliv co do rozsahu. Naproti tomu národ znamená vždy několik přes sebe se překrývajících a navzájem se i do jisté míry prostupujících a mísících, nicméně vždy rozlišitelných národních tradic. A narodit se do tradice není možno, nýbrž jen určitou tradici převzít, přijmout a pak v ní pokračovat, anebo ji nepřijmout, odmítnout a navázat na jinou. Je-li na vlastní něco víc než pouhá

danost, je to díky národním tradicím, které jsou s ní spojovány, asociovány. - Zvláštní vztahy je třeba ovšem vidět tam, kde nejde na jedné straně o pouhou přírodu a na druhé o určité kulturní tradice, nýbrž kde jde o jazyk. Jazyk je spjat s určitou krajinou (jakožto přírodně danou „vlastí“) pouze přes lidi, kteří v tom kraji žijí a kteří zároveň toho jazyka užívají. Také kulturní tradice jsou s jazykem spjaty poměrně volně, ale nikoliv pouze do té míry volně, jak to vidíme ve vztahu předchozím. Kulturní tradice někdy na počátku byly silně spoluformovány jazykem a zároveň v opačném smyslu měly obrovský vliv na formování jazyka v jeho začátcích. Od té doby se oba faktory zpevnily a ustálily, ovšem za trvání oné vzájemné vázanosti a ovlivněnosti. V jazyce přetrvávají sedimenty třeba už vyhaslých tradic, a naopak tradice se nemohou příliš rychle proměňovat také v důsledku toho, že se příliš rychle neproměňuje ani sám jazyk. A jazyk hraje v chápání vlasti a v národním cítění značnou roli.

15. VIII. 87

[Rozdíl mezi myšlením a jsoucím v západní tradici a filosofická logika]

87-407

Soustředíme-li svůj zájem na filosofickou logiku, musíme si nezbytně povšimnout jedné důležité okolnosti, která snad filosoficky nemyslicím může připadat samozřejmá, ano triviální, ale pro filosofickou mysl musí být překvapivá a údiv budící. Nikoliv všeobecně, vždy a všude, nýbrž speciálně pro západoevropské myšlení (event. západní myšlení) jedním z charakteristických rysů je provedení (či rozpoznání) základního rozdílu mezi jsoucím a mezi myšlením (Heidegger mluví o „Scheidung von Sein und Denken“, což považujeme za nutné korigovat vzhledem k tomu, že odlišení bytí od jsoucnosti je v evropské myšlenkové tradici mnohem pozdější - což zase není třeba připomínat německým čtenářům, neboť rozdíl mezi „býti“ a „bytí“ je zastřen jedním a týmž slovem „Sein“). Podle Heideggera jde o základní přístup ducha Západu (e Grundstellung des Geistes des Abendlandes - 4530, *Einf. in die Metaphysik*, s. 123 a 125). Aby nešlo jen o Heideggerovo tvrzení, můžeme na doklad uvést Parmenida, který vztah mezi myšlením a „býti“ učinil předmětem své výpovědi, kterou považoval za základně důležitou. Ať už vykládáme a překládáme jakkoliv, je zřejmé, že Parmenidés vychází z reflexe nad výslovnými nebo zatím nevyslovenými, ale v povědomí již živými úvahami o změně skutečné a o možnosti ji myšlenkově uchopit. Parmenidés odmítá odlišování, ale už tím chápe jsou-

cí nově, jinak, než bylo dosud zvykem. Podobný doklad by bylo nutno přinést z jiných literatur, aby mohl být Heideggerův výrok zpochybněn.

Heřmaň 17. VIII. 87

87-408

Z toho zároveň vyplývá, že logika jako myšlenková disciplína nemohla vzniknout jinde než právě tam, kde byl tematizován rozdíl mezi myšlením myslícím a mezi tím, co je myšleno, myšleným, tj. mezi *cogitare* a *cogitatum*. Ovšem jakmile se začal tento rozdíl stávat legitimním tématem myšlení (a speciálně filosofického myšlení, které vlastně nemohlo být ustaveno bez tohoto předpokladu, ale pak bylo schopno samo se chopit tohoto předpokladu a myšlenkově jej zpracovat), vznikaly pozoruhodné nové problémy, které byly postupně odhalovány v průběhu staletí evropské myšlenkové evoluce. Bez ohledu na historii můžeme např. poukázat na to, že teprve na uvedeném základě, nerozlučně navíc spjatém s vynálezem pojmovosti a také vynálezem reflexe, bylo možno od rozlišení mezi „*cogitare*“ a mezi „*esse*“ dojít k dalším rozlišením, např. na prvním místě mezi „*esse ens*“ a „*esse cogitatum*“ na straně jedné a mezi „*cogitare ens*“ (či *cogitatio cogitans*) a „*cogitare cogitatum*“ (či *cogitatio cogitatum*) na straně druhé. Celá novodobá filosofie od Descarta je touto tematikou maximálně zaměstnána a zatím se nezdá, že by kterákoliv z velkých filosofických škol až dosud podala uspokojivé řešení tohoto vskutku základního, elementárního problému. Proto je jen logické (a tedy myšlenkově důsledné), jestliže se neomezíme na pojetí logiky v tradičním školském či formálním smyslu, jako nějaké filosofické propedeutiky, ale že ji budeme považovat za řádnou, a dokonce základní filosofickou disciplínu i s touto tematikou.

Heřmaň 17. VIII. 87

[Národ jako dějinný (nikoli přírodní) útvar]

87-409

Na národ se budeme dívat jako na útvar dějinný, tj. na útvar, který se konstituoval nejen v dějinách, ale na základě dějin, na základě výběru určitých dějinných prvků, událostí, myšlenek a činů a v navazování na ně – nikoliv tedy jako na skutečnost, o níž je alespoň v nejhrubších rysech rozhodnuto již na přírodní úrovni. I když ovšem od samého počátku má každý národ tento dějinný charakter, nemusí to ještě znamenat, že si jeho příslušníci jsou plně vědomi, že tomu tak je. Ve vědomí příslušníků určitého národa může ještě dlouho přežívat pojetí, které se skutečnou dě-

jinnou konstitucí národa není ve shodě, nýbrž naopak v rozporu. Národní myšlenka může být zkrátka také myšlenkou falešnou, předsudečnou, může jít o iluzi, mýtus, ideologii, která na skutečnost nedbá a chápe i vykládá ji nesprávně, scestně, zvráceně. Takovou zvráceností jsou např. rasové teorie národa, které aplikují genetické, biologické hledisko na útvar dějinný, kulturní, ideový, duchovní. Ovšemže rasy existují, ale národy z nic nelze odvozovat. Je to podobné jako s jednotlivým člověkem: je-li to Ind, Evropan, Maur, Indián nebo Mongol atd., nevyplývá z toho, je-li poctivý, či podvodník, statečný, či zbabělec atd. atd. A zejména z toho nevyplývá, je-li vzdělaný, nebo primitiv (i když z průměrné úrovně, které dosáhla jeho „rasa“ nebo spíše lid, k němuž náleží, můžeme s jistou pravděpodobností usuzovat na jeho vlastní úroveň). Výskyt jistého souboru vlastností je vždy do jisté míry směsí nahodilou. A právě v této kontingen- ci se dějinně ustavuje národ jako útvar ne-přírodní.

Heřmaň, 17. 8. 87

[Rádl, věda a vědecký postup, fakta a teorie, pojmové konstrukce]

87-410

To, co jsem citoval z Heideggera (87-407 a 408) a co jsem pak rozvedl, ovšem vůbec neznamená, že si dnes každý, nebo třeba jen každý vědec- odborník, uvědomuje onen rozdíl mezi myšlením a myšleným (eventuelně mezi myšlením a „býti“, jsoucím) tak jasně a zřetelně, jak by bylo zapotřebí. Filosofická zaostalost nebo přímo primitivnost zaráží u mnoha jinak zcela respektabilních vědců. Někteří vědci si svou filosofickou ignoranci programově zdůvodňují a zaštiťují jakýmsi kvazifilosofickým (ve skutečnosti ovšem spíš sofistickým) způsobem. Základním sofismatem, kdysi propagovaným zejména pozitivisty, je argument, že jde o fakta, a nikoliv o teorie, názory, interpretace apod. Rádl např. v souvislosti se sporem o výklad smyslu českých dějin (Masaryk ■ Pekař) mluví o „staromódní vědě“ (4828, *O smysl našich dějin*, s. 15). Rádl ukazuje, že důraz na fakta a na pouhé konstatování fakt, na popis skutečnosti je založen na naivní představě, že fakta jsou prostě dána a že stačí je popsat. Především „také k popisu ... jest zapotřebí abstraktních pojmů (jako válka, republika, revoluce atd.)“ (s. 13). Když vědec líčí nějakou skutečnost, „musí věděti, co vlastně líčí ■ ... a materiál musí této myšlence podřizovati“ (s. 20). Na příkladu renesance pak ukazuje, jak „fakta tu neovládají problém, nýbrž podle problému jsou volena“. To vyžaduje analýzu pojmů; neboť „faktum

závisí na pojmu a od něho dostává svoji formu“. Vše záleží na tom, „aby správnost pojmů byla neustále kritisována“ (s. 21).

Heřmaň, 17. 8. 87

87-411

Podle Rádla je zastaralé a v tom smyslu nevědecké brát slova, jak se namanou z denního života, a veškerou pozornost zaměřovat jen na fakta a na tzv. skutečnost (4828, s. 16). K vědeckosti náleží také zabývat se samotnými pojmy, jichž při myšlení a práci vědecké užíváme (dtto). „Pokroky moderní vědy záleží právě ve přesnější formulaci pojmů, dávno všeobecně známých“, (s. 18). Věda nespočívá jen v pozorování a zaznamenávání stále nových faktů, ale také v tom, že se vědci „snaží pořádkem a pořádkem přesněji tyto a takové pojmy vymezit“ (18). A Rádl na Darwinovi ukazuje, jak nedostačuje, byť byl už „na přechodu mezi oním starším a modernějším pojetím bádání biologického“ (s. 19), a že je třeba být dnes v biologii „aktivnější než byl Darwin“: ustanovit napřed teorii, teorii pak ověřovat experimenty a k interpretaci výsledků experimentu vytvořit vhodné pojmy. Přírodopyskec „tak dostává také fakta, která však nejsou z přírody / (ani z knih) prostě vzata, nýbrž jsou výsledkem pojmových konstrukcí“ (s. 19–20). Tady si ovšem hned vzpomeneme, že Rádl v *Útěse* se vyslovuje o metodě pojmových konstrukcí kriticky až negativně. Ovšem kritický vztah k metodě pojmových konstrukcí naprosto neznamena návrat k naivitě programu pouhého popisování a konstatování faktů, nýbrž postup kupředu, který se nechce zbavovat výhod a pozitivních rysů pojmové přesnosti, ale chce se vyhnout nesprávnému přenášení některých rysů pojmových konstrukcí na samotnou skutečnost.

Heřmaň, 17. 8. 87

[Václav Benda a Emanuel Rádl; katolictví, protestanství a reformace]

87-412

Václav Benda se uráží nad článkem Komárkové v 1. čísle *Reflexe* – je mu proti myslí, jemu, dnešnímu katolíkov! Nezastává se nějakých minulých katolíků, nýbrž staví se dnes proti určitým pozicím, jež byly exponovány v historické aktualizaci v podstatě analytického článku jedné současné historičky. Tady si uvědomujeme zvláště ostře to, co výstižně vyjádřil Rádl, když vytýkal jak přátelům, tak odpůrcům Masarykovým, že reformaci i protireformaci chápou ve smyslu dogmatickém. To je podle něho chyba: nejde o konfesijní rozdíly, nýbrž o konkrétní historickou podobu jedné i druhé strany, tj. o – podle Rádla – „podstatu katolictví, a to zvláště katolictví protireformačního“, neboť „i katolictví se mění“ (4828, s. 54). Benda se násilně ztotožňuje se vším, co v minulosti neslo jméno „katolictví“. Rádl naproti tomu (původem katolík, později se orientovavší protestantsky, ale nikoliv bez kritičnosti) píše: „Určitý katolík, snad i nějaký katolický směr a nějaká katolická politika může býti reformačnímu ideálu blíže než nějaký určitý evangelík a nějaká politika t. zv. pokrokovářská.“ (s. 54) „Jde o protivu vnitřní / upřímnosti a politikaření“ a nikoli o dogmata. Dobrovský byl katolík, německý císař evangelík, a přece jest Dobrovský pokračovatelem reformace, německý císař jejím nepřitelem. Není také ovšem každý směr pokračovatelem reformace, který se za jejího pokračovatele vydává. A to platí ovšem i obráceně: ne každý harcovník za katolictví je skutečným katolíkem.

Heřmaň, 17. 8. 87

[Rádl, náboženský cit a náboženské teorie a organizace společnosti]

87-413

Rádl má na konci své knížky *O smysl našich dějin* (4828, s. 91) pozoruhodnou myšlenku, že „náboženský cit a vlastenecký cit jsou stejně jen instinkty organické, které člověka ještě nepovznášejí nad zvíře“. „Jde o náboženské myšlenky, teorie, o pokusy nábožensky organisovati společnost, o vyznání náboženské, o uvědomělý obsah náboženského cíťení.“ Není docela snadné uvést tyto dvě myšlenky, tato dvě stanoviska do náležitého souladu. Jestliže opravdu existuje něco takového jako náboženský cit [Rádl vzpomíná, že Darwin se domníval jej nacházet i u psa (s. 87)], pak ovšem se mnoho nespraví, když kolem tohoto organicky (pří-

rodně) daného citu se vypracuje nějaké myšlenkové zdůvodnění nebo když se tento cit zapřáhne do nějaké myšlenkové stavby, když se na něm postaví nějaké teorie, atd. atd. O něco dále Rádl prohlašuje (na téže straně), že samozřejmě není národní etiky ani národního náboženství, humanity národní atd., protože „jest jen jedna mravnost, jedno náboženství, jedna humanita jakožto svrchovaný zákon pro lidstvo; stejně jest jen jediná věda na světě správná...“ To by – aplikováno na náboženství a náboženskost – pak znamenalo, že myšlenka je správná nebo nesprávná bez ohledu na to, má-li kolorit náboženský, nebo jej nemá. Když „mluvíme např. o matematice francouzské“, rozumíme tím „zvláštní způsob, jak se matematika v této zemi pěstuje“ (s. 91). Organizovat společnost je buď správné, nebo nesprávné bez ohledu na to, zda to je, či není spojováno s náboženstvím. Myslel to tak Rádl opravdu?

Heřmaň, 17. 8. 87

[Rádl, odůvodňování a usměrňování citů; vlastenectví a náboženství]

87-414

Rádl o několik odstavců dále (s. 93) píše: „otázka není, co lidé cítili jako organismy, nýbrž jak si správně své city odůvodňovali jako myslící lidé“. To nezní nejlépe. Jsou snad city něco daného a hotového, co lze jen lépe či hůře odůvodňovati? Co potom ten požadavek „správně odůvodňovati“? Co tu znamená „správně“ a proč pod normou správnosti je myšlení a odůvodňování, a nikoliv také city a pocity? A nejsou-li city takto předem dány a tím vyňaty z posuzování správnosti či nesprávnosti, pak lze předpokládat, že lze city také usměrňovat. Pak jsou některé city správné a jiné nesprávné; v tom případě však jde také o to, co lidé cítí a co pociťují – a není třeba to znehodnocovat slovy „jako organismy“, neboť jednak nevíme, co nižší organismy pociťují, jednak to těžko můžeme posuzovat podle kritérií správnosti a nesprávnosti. A jestliže lidské city mohou být stejně tak správné jako nesprávné, musíme v posuzování správnosti jít dostatečně daleko a hluboko. Nemůžeme se zastavit u otázky, zda ta či ona národní nebo jiná forma vlastenectví je správná, či nesprávná, nýbrž zda vlastenectví samo, jako takové, zcela obecně je správné, nebo nesprávné. A stejně je tomu s náboženstvím: otázka není jen, zda ta či ona dogmatika, ta či ona myšlenková stavba náboženská je správná, či nesprávná, nýbrž zda samo náboženství, sám náboženský cit je správný nebo nesprávný. Rádl na počátku své knížky odmítá redukovaný zájem vědy pouze o fakta; ale což „instinkt organický“ není pouhé faktum?

[Rádl a národnost jako svobodně zvolený program (rozhodnutí)]

87-415

Rádl staví proti pojetí národnosti (příslušnosti k národu) dané narozením, a tedy přírodou, pojetí jiné, totiž „národnosti svobodně volené“ (003, s. 83 – *Nár. jako věd. probl.*). Dovolává se zvyklostí v západních zemích a distancuje se od romantického pojetí zejména německého, ale rozšířeného i jinde, též mezi Slovany, a zejména také u nás. Místo národa a národnosti dané přírodou (biologicky, rasově – jako „dílo přírody“, dtto) staví Rádl národ a národnost jako „zjev duchovní“, patřící do oblasti svobody. „Národnost pak není znakem člověka, nýbrž je povinností...“ „není produktem jeho krve, nýbrž je výzvou k jeho svědomí; není to dílo věků, je to program pro budoucnost“. Taková národnost nepatří mezi danosti, „nýbrž patří do toho světa, který neexistuje, ale existovat má“.

Jako program to je myšlenka nosná, ale skutečnost je přece jen složitější. Když mluví Heidegger o tom, že domov, vlast je nám osudem, pak stejným osudem je nám i národnost, mateřský jazyk, náboženství, ve kterém jsme vyrůstali, kulturní ovzduší rodiny atd. atd. Vždyť i to, zůstaneme-li ve svém rodišti nebo ve své zemi, kde jsme se narodili, je věcí naší svobodné volby – ale ta svoboda má háček: je zapotřebí k ní mít dostatek odvahy a energie. Je jednodušší zůstat za pecí, doma, u jazyka, které jsem v dětství uvykl, ve víře, kterou jsem zdědil po rodičích a předcích. Tu stačí netečnost, lhostejnost, pohodlnost. Ke změně je zapotřebí nejen se rozhodnout, ale něco podniknout, něco pro to udělat.

Heřmaň, 18. 8. 87

[Národy jako dějinně vzniklá skutečnost; sebeporozumění národa]

87-416

Národy vznikají historickým procesem, v němž hraje svou roli mnoho faktorů. Tak tomu je ostatně u mnoha skutečností, které mají dějinný charakter. Konec konců záleží na lidech, tj. na jejich rozhodnutí, na jejich v zásadě svobodné volbě (tj. volbě, která může být svobodná, předchází-li dostatečné poučení a má-li ten, kdo se rozhoduje, dost inteligence), které z oněch ingrediencí faktických budou pro sebe považovat za relevantní, které ze svého zájmu vypustí, které programově vypudí a které docela nově inkorporují a integrují do svého chápání národa, národnosti a své

aktivní účasti na národním životě. Proto národ nemůžeme považovat za něco daného přírodou, i když leccos, co původně hrálo ve formování národa roli, přírodou dáno bylo. Národ neexistuje objektivně, nýbrž je tu, jenom když tomu lidé chtějí, když si to uvědomují a když jednají vědomě tak jako příslušníci toho národa nebo jako jeho sousedé, nepřátelé atd., krátce když na národ, národnost určitým způsobem reagují. A protože národ, národnost, národní příslušnost nespočívá v ničem daném, nýbrž je vždycky kombinací či syntézou daností (navíc většinou historických, a nikoliv jen přírodních, ty tam hrají úlohu čím dál okrajovější a leckdy a leckde se už jejich působení nedá dnes v Evropě ani vystopovat) a reakcí na tyto danosti, přičemž minulé reakce se k těmto danostem stále znovu přiřazují, takže jde stále větší měrou i o reakce na dřívější reakce a ovšem vůbec činy, je tu dějinnost rozhodující.

Heřmaň, 19. 8. 87

87-417

Podle našeho (vlastně původně Rádlova) pojetí tam, kde jsou ještě rozhodující (nebo téměř rozhodující) přírodní faktory, nelze ještě o národě vůbec mluvit. A naopak tam, kde už se národ začíná konstituovat, je vždycky spolukonstituován - od samého počátku - určitým porozuměním a pojetím toho, co je ono společenství, které se posléze vyvine ve skutečný národ. Do pojetí národa - a tím ergo i do sociální skutečnosti národa - se wpisují také a možná zejména dějinné události, které jednak zůstávají v paměti „národa“, jednak si „národ“ pamatuje zvláště, jak na tyto události reagoval, a nejenom pamatuje, ale v paměti zůstávají i jisté postupy a dovednosti, jisté zkušenosti s tou či onou reakcí, a ovšem i reflexe nad těmito zkušenostmi. To nám vysvětluje, proč čas od času, když vlny nacionálního či patriotického uvědomění odeznívají, radikální živly sahají ke konfliktním a konfrontačním činům, jimiž konflikty a konfrontace přímo záměrně vyvolávají, protože tím pak vyvolávají nové vlny reakcí, navazujících na dosavadní bojové zkušenosti, a rozdmýchávají tak nové vlny nacionalismu a vlastenectví etc. Tak se jednak potvrzuje, že národ je skutečností sociální a dějinnou, nikoliv přírodní nebo převážně či jednoznačně přírodou danou, jednak se zřetelně ukazuje, že národ nejen ve své konkrétní podobě, nýbrž obecně, jakožto národ, vypadá tak, jak vypadá jeho pojetí a k ustavení jakého národa toto pojetí vede. Podle ideologie pak vypadá také sám národ - a není tudíž národ jako národ.

Heřmaň, 19. 8. 87

[Národnost jako svobodná volba; evropanství jako národnost]

87-418

Když tedy Rádl zdůrazňuje – v souvislosti s národnostním sčítáním –, že národnost je projevem inteligentního života a že je proto věcí svobodné volby (003, s. 83), nesmíme tomu rozumět, že je věcí volby jen to, pro kterou z daných národností se rozhodneme, a národnosti samotné považujeme za historicky nebo přírodně jednou provždy dané. Nikoliv: to by bylo nedůsledné, a proto teoreticky nedržitelné řešení. Národnost je věcí svobodné volby i tam, kde se nerozhodujeme proti jedné národnosti a pro jinou, pro nás novou, nýbrž kde zůstáváme v rámci jedné národnosti, jednoho národa, ale chceme dosáhnout jisté změny jak v povaze národa a národního života, tak v jejich chápání, a to znamená nejen chápání jejich okamžité situace a povahy, ale také jejich minulosti, a zejména jejich budoucnosti. – Mám přítele, jehož otcem byl německý (pražský) Žid (vynikající odborník) a matkou Rakušanka.¹⁶ On sám se považoval za Čecha. Když po letech práce vědeckého typu byl z politických důvodů dalších možností zbaven, rozhodl se přijmout možnost další vědecké práce v blízkém zahraničí (německém). Při vyplňování nějakého dotazníku v rubrice „národnost“ uvedl: Středoevropan. To však nebylo akceptováno a musel své vyjádření opravit. – Myslím, že by bylo na čase uvažovat o způsobech propagace pojetí příslušnosti k Evropě jako národnosti. Občan kalifornský má státní příslušnost kalifornskou, ale národnost americkou. Rád bych do svých dotazníků vypisoval: státní příslušnost ČSSR, národnost – Evropan.

Heřmaň, 18. 8. 87

[Vztah k Čechám, Čechům, češtině a českému kulturnímu odkazu]

87-419

Tím se ovšem ještě neřeší můj vztah k Čechám a k češtví. Mým mateřským jazykem je čeština. Žádný jiný z jazyků, jež do jisté míry ovládám, mi není tak blízký a žádný neovládám do takové hloubky a šíře. Ale nevím, chtěl-li bych se hlásit k českosti jakožto k příslušnosti k určitému okruhu lidí mluvících česky. Mnozí Francouzi, Angličané i Němci, zejména však Holanďané, Norové, Dánové atd. jsou mi bližší než moji „soukmenovci“. (Něco jiného je to ve vztahu k Slovákům – ty vlastně nepovažuji za něco podstatně odlišného od Čechů, je tu obrovská podobnost a blízkost, až na poněkud odlišnou minulost.) Rozhodně pro mne českost není věcí progra-

¹⁶ Jde o Bedřicha Loewensteina. – Pozn. red.

mu. Český jazyk považuji za vynikající prostředek k vyjadřování básnickému i literárnímu, pro sebe však především filosofickému. Je plný stop po silném duchu, po vynikajícím myšlení atd. Nevěřím, že by nedošlo k povážlivým ztrátám, kdyby přestal být pěstován. Proto jsem za jeho pečlivé udržování při životě – ale z kulturních důvodů. Nezdá se mi jako jazyk nijak zvlášť pěkný a příjemný, je dost tvrdý a málo melodický; v tom silně pokulhává za slovenštinou (zase zejména středoslovenštinou). Ale co považuji za zcela mimořádně důležité, není ani české obyvatelstvo, ani český jazyk, nýbrž český kulturní odkaz. Nevím, kdo by byl spíše povolán, aby naň navazoval a aby pěstoval vzdělanost a duchovní orientaci v jeho duchu než právě Češi. Ale to se budou ovšem muset změnit; ti žijící tomu zatím nedorostli.

Heřmaň, 18. 8. 87

[Charta 77, prohlášení k výročí sovětské okupace a aktuální situace]

87-420

Mluvčí Ch 77 v nedávných dnech napsali a uveřejnili výzvu k národnímu smíření u příležitosti 19. výročí vojenské intervence sovětské armády a armád ostatních států Varšavské dohody (s výjimkou Rumunska) v Československu v srpnu 1968. Když o národním smíření kdysi mluvil generál Jaruželski, bylo to poněkud logičtější, neboť měl moc takřkajíc v rukou. Z úst představitelů několika set lidí, kteří nadto podepsali jen základní prohlášení a s ním v podstatě jen dva body, dvě stanoviska, totiž připravenost k respektování lidských práv a platných zákonů, je to poněkud absurdní a možná i směšné. Ale nechme tento moment nepatřičnosti a jisté směšnosti stranou. Zůstaňme jen u úvah, zda jsou dnes vůbec dány nějaké – byť jenom ty nejzákladnější – předpoklady ne-li k národnímu smíření, tedy alespoň k dorozumění. Možná, že lze (ač to někteří popírají) přece jen mluvit o jistém uklidnění v životě našich společností. Mám však za to, že to je uklidnění jen přechodné, k němuž došlo na základě znejistění našich nejvyšších politických a stranických kruhů, pokud jde o novou Gorbačovovu linii. Vlastně nejde ani o příměří, přinejmenším nikoliv o veřejně vyhlášené příměří. Je třeba realisticky předpokládat, že fakticky naše stranické a státní vedení setrvává na své linii, kterou zastává už od r. 1968 a prosazuje od r. 1969, a že při nejbližší vhodné příležitosti je připraveno znovu zesílit své represivní metody. Nemůžeme očekávat, že starší veteráni se najednou nechají osvítit duchem svatým.

Heřmaň, 19. 8. 87

87-421

Mluvit dnes o nějakém příměří či smíření považuji za neodpovědné. Žádné skutečné přiblížení dvou politických linií a programů není možné bez jistého minimálního dorozumění. Ale k dorozumění, i k tomu minimálnímu, může dojít jen po rozboru základních sporných otázek. Tento rozbor nebyl dosud podán ani z jedné strany. Biliak se sice – ovšem jako jediný – ještě nedávno odvolával na Poučení; nikdo z ostatních se však k němu již nepřidal. Ani z druhé strany, kde najdeme více materiálů, nemůžeme nic z toho, co bylo publikováno, považovat za skutečný rozbor. Jediný materiál, na který se reformní komunisté odvolávají, je Akční program, ale ten už v době svého vzniku byl v nejzákladnějších otázkách nedostatečný a dnes je také už velmi zastaralý. Od té doby se nikdo nepokusil formulovat otázku přiměřeně současné chvíli. To nemůže být ponecháno ani diskusím o „státním podniku“, ani jiným podobným, ke kterým snad ještě v budoucnosti má dojít. Úkol nemůže být předán (přenechán) ani parlamentu (Národnímu shromáždění), ale ani nějakým eventuelním stranickým komisím (jako kdysi v šedesátých letech), zejména ne v dnešních podmínkách, za dnešního stavu. Žádná veřejná instituce státní nebo stranická dnes není schopna takový rozbor provést. Jediní, kdo se o to mohou pokusit, jsou dnes lidé literatury (v nejširším smyslu) a vědy, ovšem pod podmínkou, že to nebudou úředníci placení (a tedy limitovaní) nějakým stranickým nebo státním úřadem, institucí apod., a proto vedení a kontrolování, bez vlastní substance.

Heřmaň, 19. 8. 87

[Veřejná diskuse a příprava veřejnosti na ni]

87-422

Má-li mít nějaká veřejná diskuse smysl a význam pro budoucnost, musí mít charakter otevřeného vyslovování vlastních názorů a koncepcí, které vcházejí do diskuse (ovšemže kritické diskuse) s názory a koncepcemi jinými. V diskusi nemá místo hlasování, nýbrž platné argumenty. Stovky a tisíce lidí se mohou mýlit, protože nekriticky setrvávají u zakořeněných předsudků a bezdůvodných iluzí, a jeden jediný může mít pravdu, o které může ostatní přesvědčit jen postupně. A tento čas k postupnému přesvědčování veřejnosti musí být každému, kdo má co říci, dopřán. Veřejné diskuse o základních otázkách politického, ekonomického a sociálního vývoje našich národů se musí stát trvalou atmosférou našeho veřejného života. Nikdo nemá právo ani kompetenci je tematicky omezovat a časově limitovat, dělat z nich pouhé (a navíc jen předstírané) kampaně a pouhé ná-

stroje agitace, předem aranžované a manipulované. Prvním předpokladem je proto vytvoření platform takových diskusí – v novinách, lépe však v seriózních časopisech, zejména odborných, ale nikoliv výlučně odbornických, v pravidelných rubrikách a relacích také rozhlasových a televizních – prostě příprava veřejnosti na vyslechnutí různých názorů, navzájem se kritizujících a odhalujících své vady, bez napomáhání k vítězství jedné straně proti ostatním nevhodnými, nevěcnými, cizorodými prostředky (tj. jinak než věcnými argumenty). Dnes je naše veřejnost nepřipravena diskutovat ani o té krajně vymezené otázce „státních podniků“.

Heřmaň, 19. 8. 87

[Potřeba reakce na nacionalismus a nového pojetí národa]

87-423

Masaryk jako první u nás jasně a zřetelně formuloval svou zásadu, že česká otázka je pro něho otázkou světovou, a žádal porozumění pro to, aby tato zásada nebyla chápána jako jedna z možných, nýbrž jako jediná do budoucnosti perspektivní zásada pro celý národ. Mám za to, že jeho filosofie národa, domyšlená a kriticky opravená ještě Rádlem, by mohla a měla mít významný vliv na budoucí orientaci všech evropských národů. Rádl sám ještě upozorňuje, že u nás jsme byli příliš ovlivněni na Rousseaua navazující koncepcí Herderovou, zatímco „na západ od Rýna“ platí jiné pojetí národa. Ale dnes se ukazuje, že herderovská myšlenka zapustila kořeny nejenom ve střední a východní Evropě a že se nešíří jen odtamtud na východ, nýbrž že se vrací také zpět a znovu se objevuje i v západoevropských zemích, kde se kmenový nacionalismus zdál být už jednou provždy překonán. Proti ideologii nacionalismu nelze bojovat jen cenzurou a policií ani jen jinými, protinacionalistickými ideologiemi, ale je třeba provést důkladnou a všeobecně srozumitelnou analýzu fenoménu nacionalismu a vypracovat nové, pozitivní pojetí národnosti a národa, které se vymaní ze sevření prehistorického masového blouznění i bojovných, polemických nálad, nenávisti k jiným národům, dnes pak nejnověji ze slepé uličky terorismu a vandalských akcí, které mají strhnout světovou pozornost k jejich omezenému zájmu, ale které otevře národům velkým cestu otevřenosti a zájmu pro národy menší a malé i pro menšiny.

Heřmaň, 19. 8. 87

[Masarykovo a Rádlovo pojetí národa jako perspektiva pro celý svět]

87-424

Jestliže pochopíme Masarykův pokus nově formulovat „českou otázku“ a budoucí národní cíle v bytostné spjatosti s národními dějinami, ale tak, že minulost je kriticky rozebrána, jen něco z ní zvoleno a na to se navazuje, jako pokus o ražení nové cesty národního myšlení, národních snah a národního života vůbec, pak nám nezbyvá než celou věc domyslet až do konce, a to tak, jak to Masaryk z ohledů na danou národní situaci nemohl vyslovit. Jestliže je vskutku důležitá idea, myšlenka, ve jménu které se má organizovat veškeré národní snažení, pak ona tendence k univerzalitě, k tomu, aby toto snažení směřovalo k cílům přijatelným také pro jiné národy, ba v podstatě přijatelným všemu lidstvu, tedy: český program jako program všelidský, světový – to vše ukazuje na to, že Masaryk chtěl vykročit cestou, na níž sice je vše dobré (tj. nadnárodní, všelidské, „humanitní“) zachováno, ale na které je vše, co obvykle bývá chápáno jako národní, odklizeno stranou, na okraj, učiněno pouhým folklórem, koloritem, který nemá vnitřní sílu, aby se stavěl proti jiným, neboť myšlenka, kterou je nesen a kterou přizdobuje, je přijatelná, a dokonce snad i přijatá i jinými národy, jenomže přizdobena jsouc jinak. Masarykova myšlenka nového pojetí národa a národnosti, převzatá a domyšlená Rádlem, vede směrem, kdy rovnoprávné národnosti, nezávisle na své početnosti, mohou nadále pěstovat svůj folklór, a navzdory tomu žít mírumilovně a spořádaně v jediném evropském nebo světovém domě.

Heřmaň, 19. 8. 87

[Česká zkušenost utlačovaného národa, chyby československého státu]

87-425

Historická zkušenost česká v sobě skrývá jistá poučení, která většina Čechů nebrala a dosud nebere na vědomí, ale která by mohla mít značný význam pro budoucnost Evropy, tj. eventuelního federativního uspořádání evropských národů – nebo, řečeno analogicky se situací ve Spojených státech severoamerických, „evropského národa“. Češi zažili, co to je, být ve velkém státě utlačovanou národností, dokonce jednou z národností, utlačovaných nadvládou jednoho národa (národnosti), který je oproti úhrnu potlačovaných národností v menšině, a dokonce proti nim hospodářsky slabší a zaostalejší (to platilo přinejmenším o Čechách jako zemi české). V důsledku války, v níž Rakousko zůstalo na straně poražených a posléze

se rozpadlo, získali Češi samostatnost a vytvořili spolu se Slováky tzv. československý národ, uměle konstruovaný z praktických politických důvodů (aby se zejména Němci, jichž bylo ve státě víc než Slováků, dostali do postavení menšiny). V některých ohledech byla situace Němců (a Maďarů atd.) v nové republice lepší než postavení Čechů v Rakousku, ale jen proto, že stát byl postaven na rozumnějších základech. Ale od začátku platila jistá těžko pro Němce snesitelná nerovnoprávnost mezi národy (národnostmi) v republice: Slováci měli jazykovou rovnoprávnost s češtinou, Němci byli z této nerovnoprávnosti vyloučeni. Připočteme-li to, že především v důsledku přemrštěného českého centralismu sílily autonomistické tendence i na Slovensku, nahlédneme hrubé chyby v samých základech nového státu.

Heřmaň, 19. 8. 87

87-426

Rádl napsal ve *Válce Čechů s Němci* prorocká slova, že „další vývoj tohoto státu závisí na tom, aby jednak bylo státní vědomí co nejvíc posilováno, jednak uvnitř státu prováděna co nejsvobodnější národnostní autonomie“ (s. 144 - 3868). Toho se však vskutku nedbalo. Němcům (Maďarům atd.) se nikdy potřebné autonomie nedostalo, a dokonce se dostatečné autonomie nedostávalo i samotným Slovákům (přinejmenším oni to tak cítili). Na druhé straně státní vědomí bylo na několika frontách citelně oslabováno. Němci (Maďaři atd.) se nemohli dost dobře cítit „Čechoslováky“ (neboť nebyli ani Čechy, ani Slováky), a navíc byli skutečně stavěni do role občanů druhého řádu, již samotnou svou povahou podezřelých. Slováci od počátku cítili nejen teoreticky, nýbrž zejména v politické a správní praxi, že jejich rovnoprávnost je pouze deklarována, ale že jsou považováni za mladší, nedospělé bratry, jimž v mnoha směrech ještě nelze svěřit plnou odpovědnost. Katolíci byli předmětem nedůvěry a podezření pro minulé zkušenosti, kdy zejména katolická hierarchie sehrála úlohu protinárodní, a navíc je muselo dráždit plané a duté řečnění o navazování na husitství a českou reformaci atd. A posléze - sice v době obecně obtížné, což však nemohlo být omluvou, a už vůbec nemohlo neutralizovat neblahé důsledky - chudší, zejména pak dělnické, proletářské vrstvy (velká část národa) se dostávaly do opozice nebo alespoň distance v důsledku hrubě chybné sociální politiky vlády. Tedy jaké poučení?

Heřmaň, 19. 8. 87

[Potřeba odluky národnosti a státní příslušnosti]

87-427

Základním poblouděním, velmi rozšířeným, za které odpovědnost je nutno přisoudit německému romantismu v první řadě a poněkud i rousseauovství, konkrétně Herderovi a Fichtovi, je myšlenka, že stát je přirozeným vyvrcholením sociálního, politického a organizačního úsilí každého národa. Národ je nutno chápat politicky, a nikoliv národnostně, kmenově. Tak jako kdysi byla programově formulována myšlenka odluky náboženství a církvi od státu, tak je třeba - zejména dnes - formulovat a zastávat i prakticky myšlenku odluky národnosti a státu. To znamená důsledné rozlišování mezi národností (národní příslušností) a mezi státní příslušností. Ve vztahu ke státu je každý rovnoprávným občanem; jen konkrétní praktické těžkosti mohou způsobit, že v některých směrech je některý občan ukrácen ve svých právech proti ostatním (např. když příslušník jazykové menšiny žije v relativní izolaci, takže počet dětí nestačí k vytvoření školy nebo třídy příslušně jazykově vedené). Ale právě proto, že praktické příčiny mohou způsobit některým menšinám značné obtíže a újmy, je třeba pečovat o menšiny tím víc, čím jsou menší a slabší. A to vše proto, aby vědomí státní příslušnosti, vědomí občanství bylo tak posilováno - a to až do té doby, kdy státy samy budou relativizovány ve všech svých rozhodujících rysech a slovo „národ“ dostane nový obsah: národ evropský, zahrnující Spojené státy evropské. A Evropu musíme chápat ne pouze geograficky, nýbrž programově, „světově“.

Heřmaň, 20. 8. 87

[Němci a nekomunisté v Československu jako občané druhého řádu]

87-428

Už v první republice se začalo zcela chybně s tím, že se Němcům „povolalo“ právo na vlastní kulturní život, pokud byl oddělen od života státního (měli např. své školství, německou Karlovu univerzitu apod.), ale upíralo se jim právo vlivu na charakter československého státu (neboť ten byl považován za výtvar česko-slovenského obyvatelstva, který je zapotřebí bránit proti německému vlivu). Tato těžká vada předválečného (resp. meziválečného) demokratismu umožnila politováníhodný vývoj po druhé válce, kdy Němci (ať už s jakýmkoliv odůvodněním) byli zbaveni jakýchkoliv občanských práv a jako nežádoucí cizinci masově odsunuti z území státu. Na jejich místo občanů druhořadých, jimž je v jistých mezích tolerována jistá kulturní svébytnost (např. náboženská), ale jimž se odpírá jakýkoliv vliv na politický a sociální vývoj a strukturování společnosti a státu, se

pak dostali všichni nekomunisté. Tak jako se Češi a Slováci považovali za jediné skutečné představitele československé společnosti a za jediné nositele československé státnosti, tak se zejména po únoru 1948 za jediné legitimní představitele společenské a politické vůle československého lidu a státu považovali a považují komunisté, po roce 1968 dokonce jen komunisté, kteří výslovně souhlasili a vítali (byť dodatečně) spojeneckou vojenskou intervenci a její vnitrostátní a vnitrosociální důsledky. Všichni ostatní mají jediné právo, totiž buď souhlasit, anebo mlčet.

Heřmaň, 20. 8. 87

[Člověk a jeho vztah k jazyku a řeči (Rádl a Fichte)]

87-429

Rádl ve *Válce Čechů s Němci* (3868, s. 192) v polemice proti jazykovému vlastenectví napsal: „Jazyk jest dorozumivacím prostředkem, jest nástrojem pro ducha – a kdo z něho činí ducha samého, jest materialistou.“ Shodou okolností o několik stránek dříve (s. 138) bez komentáře, ale ve zřetelné kritické souvislosti cituje Fichta (z *Reden an die deutsche Nation*), že „ani nejde o původ těch, kteří mluví původní řečí, nýbrž jen o to, aby tato řeč byla nepřetržitě mluvena, neboť lidé jsou mnohem spíše tvoření řečí, než aby řeč byla tvořena lidem... Nemluví vlastně člověk, nýbrž z něho mluví lidská přirozenost a projevuje se k jiným lidem téhož druhu“⁴. Ačkoliv Rádlův výrok následuje s velkým odstupem po tomto citátu z Fichta, je možno mu snad právem rozumět jako polemice s ním. Ale Fichte má něco pravdy proti Rádlovi. Když budeme lišit mezi jazykem a řečí, pak nepochybně platí, že řeč utváří člověka spíše, než že člověk vytváří řeč. Lidé zajisté vytvářejí jazyky, ale ne tak, že by je konstruovali, nýbrž že přijímají jakousi hru na jazyk a s jazykem, v níž ovšem platí jistá „pravidla“ (neformulovaná, teprve dodatečně odvoditelná – a jen zčásti), jež si lidé nedali a ani nemohli dát. Podle Aristotela je člověk tvor mající slovo. Navzdory výhradám proti onomu majetnictví je vystiženo to, že člověk beze slova, bez jazyku není člověkem. A navíc na jazyce vždycky zůstává jakýsi odlesk té velikosti a slávy samotné řeči, slova, LOGU, bez něhož žádný jazyk ani žádná hra s jazykem nejsou možné.

Heřmaň, 20. 8. 87

[Autonomie národa a potřeba odluky národa od státu]

87-430

Rádl má naprostou pravdu, že je třeba zamítnout Herderovu myšlenku států národnostně, tj. jazykově vymezených. Národnost a národ jsou kul-

turní skutečnosti, které se mohou organizovat jako spolky, společnosti, ideové svazky (např. Polonia), mohou být rozptýleny třeba po celém světě atd. atd., ale nemají a nemohou mít „přirozeného“ práva na vytvoření státu, nýbrž mohou se o to pokusit jen se souhlasem národů a národností jiných, eventuelně států již existujících. Myšlenka autonomie nesmí být interpretována až tak daleko, že by přirozeným vyvrcholením autonomie bylo vytvoření vlastního státu. Národnost a národ musí být odloučen od státu, od každého státu, i od svého vlastního státu (pokud jde o národnostní stát), neboť spjatost národa se státem znamená vždycky omezení nebo i konec národní autonomie (státní zákony jsou vždycky vzhledem k národu heteronomní!). A autonomie národní se nemůže svou povahou lišit od autonomie náboženské a církevní, od autonomie akademické, od autonomie vůbec školské výchovy, od autonomie kulturní atd. atd. A pochopitelně nelze považovat za přirozené právo církví, aby vytvořily svůj církevní stát, nebo právo univerzit, aby vytvořily svůj univerzitní stát, apod. Program odluky církví od státu (a státu od církví) musí být *mutatis mutandis* aplikován na veškerý život kulturní a mezi jinými oblastmi také na život národní, národnostní. Odluka národa a národností od státu je nezbytností. A proti tomu je požadavek národností na vytvoření vlastního státu reakční, zpátečnický.

Heřmaň, 20. 8. 87

[Role strategie v přírodní vědě a ve filosofii (filosofické logice)]

87-431

Závažná pro pojetí logiky je otázka, jaký panuje a platí vztah mezi logickou stavbou nějakého myšlenkového pokusu a mezi jeho taktikou a strategií. Uznáváme-li, že logické nároky jsou přísné a přesné, zůstává nejasné, jak je možno volit mezi různými cestami. Snad to lze pochopit tam, kde nebylo dosud dosaženo žádoucího cíle, takže terén je ještě nepřehledný a nezvládnutý. Nicméně i tam, pokud pracujeme s pravdivými poznatky, zůstávají i méně významné myšlenkové kroky v platnosti a mohou být zařazeny do celkového poznání. Tak se dívá na své počínání např. přírodní věda. Když něco někde nesedí a dostává se do rozporu s jinými poznatky, tak je třeba záležitost zkoumat tak dlouho, až odhalíme buď chybu v logickém postupu - anebo v některém z výchozích poznatků. Vědy si rozdělily univerzum a každá se stará jen o svůj vymezený výsek. A přece máme tu zkušenost, že v některých případech můžeme propojit výsledky mikrofyziky a kvantové fyziky s astronomickou kosmologií (orientující se

převážně na astrofyziku makrosvěta) – a přece nám vycházejí smysluplné závěry. Strategie by se tedy mohla týkat jen ekonomického postupu při zkoumání, eventuálně pedagogického aspektu při vyučování, snad i estetického zřetele v eleganci podání, ale nikdy věci samé. Ve věci se otázka postupu jeví jako zcela okrajová a de facto ne-věcná, věci se netýkající. Proto jsou také možné a užitečné počítače; u nich je strategie zbytečná, protože pracují rychle a mohou projít všechny možnosti, až najdou tu správnou.

Heřmaň, 23. 8. 87

87-432

Ve filosofii platí ovšem zkušenost zcela jiná. Tam můžeme dost podrobně a na velmi četných případech sledovat, jak velice záleží na postupu, nejen na logice a premisách. Pro filosofii platí, že na počátcích příliš nezáleží, že rozhodující je schopnost je revidovat po nahlédnutí, v čem jsou ne-správné. Filosofie se udržuje ve smysluplnosti svým neustálým vztahováním k celku, nikoliv tím, že by pevně založila své základy a na neméně pevných sloupech vybudovala pak svůj systém. V tom je filosofie bližší životu než přírodní vědy (zejména fyzika). Život také nespočívá na vlastnostech atomů (i když bez atomů není myslitelný) tak jednoznačně, že by se živí tvorové museli navzájem nutně podobat. V životě platí obrovská rozmanitost a k zachování rodu nebo druhu je třeba vybudovat zvláštní informační systém, podle něhož se pak řídí všechny procesy v jednotlivých buňkách i v jejich diferenciaci do tkání a orgánů atd. Kdybychom chtěli filosofickou strategii prohlásit za pouhou sofistiku, bylo by to podobné, jako kdybychom rozmanitost živých organismů viděli založenou na fyzikálních podvodech. A to zase vede k závěru, že podobně jako fyzikální vztahy mezi atomy jsou natolik řídké, že připouštějí určité v podstatě náhodné kombinace a kombinace kombinací, že bez narušení základních vztahů může dojít k vytvoření vysoce komplikovaných nepravděpodobností, podobně pak logika by byla chápána jako příliš řídká, a proto dovolující nepravděpodobnosti filosofické.

Heřmaň, 23. 8. 87

87-433

Logika chápána jako formální disciplína, normující a kontrolující logické vztahy mezi pojmy, soudy a úsudky (tedy vztahy co možná přehledné, omezené, zvládnutelné), potřebuje k sobě také určitým způsobem chápánou noetiku, totiž takovou, která vychází z neméně omezených, pře-

hledných a zvládnutelných poznatků. Pravdivost je pak hledána především mezi takovými izolovanými, relativně omezenými poznatky a mezi tzv. skutečností o sobě. Ovšem skutečnost je vždycky komplikovaná a nemá přirozených hranic ani hrází, nýbrž přechází do šíře i do dále, až posléze v celek. Hledáme-li „shodu“ mezi myšlenkou a věcí bez ohledu na široké kontexty pojetí na straně jedné a na široké kontexty skutečnosti (věcí) na straně druhé, dopouštíme se stejné chyby, jako když Démokritos chtěl všechno vyložit z atomů a prázdna, a co se zdálo být nevyložitelné, prohlásil za pouhé zdání. Pravdivost je především a na prvním místě záležitostí celého myšlenkového postupu, tedy záležitostí strategie (která navíc úzce a nepřehlédnutelně souvisí s celkovou strategií životní, s životní správou), a teprve na tomto základě může mít místo zjišťování jednotlivých faktů (jakožto poznatků platných o jednotlivých skutečnostech). Chceme-li pochopit, co to je LOGOS, musíme hledat, jak se uplatňuje v celých strategiích - v evoluci, v budování myšlenkových staveb, systémů a ovšem také ve vývoji myšlení v dějinném smyslu, v prohlubování a „s sofistickaci“ stále nových a stále pronikavějších reflexí atd.

Heřmaň, 23. 8. 87

[„Myšlení“ a jeho významy v jazyce]

87-434

Co je to vlastně myšlení? Tady se nemůžeme opřít o žádný platný, nosný pokyn přímo z jazyka. V denním životě má slovo „myslit“ mnoho významů, které nelze sjednotit na základě nějakého společného jmenovatele.

„Myslit“ znamená někdy „nebýt si jist“, tj. pouze se domnívat, tušit, mít za to. To souvisí také s nízkým oceněním myšlení: to si pouze myslíš (ale myslíš se). Heidegger uvádí německé přísloví „Der Mensch denkt und Gott lenkt“, což v českém ekvivalentu zní: člověk míní, Pán Bůh mění. Nejde tedy o nejistotu jen vůči dané skutečnosti, o níž se člověk domnívá, že je něčím jiným, než čím skutečně je, ale také o nejistotu, pokud jde o vlastní záměry a plány. Tato druhá nejistota nemusí jednoznačně souviset s falešným míněním o skutečnostech a z něho vyplývajícími falešnými odhady do budoucnosti. Člověk nepočítá a nemůže dost dobře počítat sám se sebou, jednak protože se nezná, jednak že není sám svým pánem a že je závislý na vnějších okolnostech i na své kondici, na svém zdraví atd.

„Myslit“ znamená tedy v tomto významovém okruhu nebýt pánem, nemít zcela k dispozici, nevládnout, nemít moc udělat věci tím, čím je chci mít. Jak vidět, v jazyce je uložena dosti nesmlouvavá skepse k myšlení (ostatně i k samotnému jazyku: jen slova, jen mluví, ale skutek utek' apod.). Někdy

je tato skepse podporována i „nábožensky“: na rozumnost svou nespolehej, jiná jsou myšlení Hospodinova atd. atd. Je to ovšem jen jedna významová linie.

Heřmaň, 23. 8. 87

87-435

V jazyce je uloženo ještě něco jiného. Říkáme: ale myslí přece trochu! Bezmyšlenkovitě uděláme nějakou hloupost, myslit na práci je důležité, má-li být plně úspěšná. Je sice pravda, že „pečlivě mysle, nepřidáš k postavě své loket jeden“, ale přemýšlivý už najde způsob, jak odpomoci nedostatku plynoucímu z lidské nedokonalosti. Všechny vynálezy musely být vymyšleny a promyšlením zdokonaleny. Myšlení má také mezi lidmi respekt, požívá také úcty, kdo umí myslit a promýšlet, je ceněn a leckdy vyhledáván. Lidé, kteří sami moc myslet nedovedou, uznávají ovšem hodnotu myšlení podle hledisek a kritérií, jež vskutku a dobře myslící člověk nesdílí. Příkladem může posloužit první z filosofů, Thalés, který dokázal, co zmůže myšlení, *ad oculos* těch, kteří nedovedli nahlédnout důstojnost samotného myšlení, a bylo nutno jim prokázat makavě, čeho by mohlo dosáhnout, kdyby myslící chtěl. Ale pak se zisků vzdal a vrátil věci do původního stavu, aby ukázal, že ne všechny úspěchy si myslící cení stejně, že často pohrdá tím, co si přejí a čeho si cení ti nemyslíci či méně myslící. Myslit zkrátka neznamena jen poskytnout mocnější technické prostředky cílům, jež byly stanoveny předtím, než se začalo myslit, nýbrž také a možná zejména se nově orientovat ve stupnici hodnot a tím i cílů. Uznává se, že myšlení je také namáhavá práce, lidem se nechce myslet, myšlení bolí. Titul „myslitel“ nemá v sobě nic ironického (na rozdíl od „filosofa“ – to je náš malý filosof!).

Heřmaň, 23. 8. 87

[Logos a jeho vztah k pravým událostem (Hérakleitos a Heidegger)]

87-436

Hérakleitos říká (v zl. 50) „Jedno je vše“ (podle Heideggerova překladu „*Eines ist alles*“ – 4530, s. 137). To lze vykládat zásadně dvojím způsobem. Buď tu máme na mysli, že všechno dohromady je nějak integrováno, spojeno, sjednoceno v jedno jediné jsoucí. To je nejčastější výklad uvedených slov. Ale je tu ještě jiná možnost výkladu: všechno nemusíme chápat jako „všechno dohromady“, nýbrž jako „cokoliv“. Cokoliv jsoucího je jedno. Nebo: vše, co jest, jest jedno. – Nejde nám teď o interpretaci, která

by se chtěla dobrat autentického smyslu Hérakleitova slova (tedy nejde nám o práci historika filosofie). Musíme však uvážit, zda tento druhý výklad neotvívá nějaké dosud neznámé nebo málo známé a zapomenuté cesty, jak řešit některé staré problémy. Heidegger zdůrazňuje, že přinejmenším u Hérakleita znamená LOGOS „das ursprünglich Sammelnde“, „die sammelnde Gesamtheit“ (s. 136), „die ständig in sich waltende ursprünglich sammelnde Gesamtheit“ (s. 137). Ať už Hérakleitos míní svá slova jakkoliv, nám je dnes zřejmé, že výpověď o „veškerenstvu“, tj. o všem jsoucím dohromady, by byla poněkud předčasná, a proto libovolná. Naproti tomu v aplikaci na jednotlivé „jedno“, chápané ovšem časově, lze onu „původně sbírající sebranost“, což můžeme také přeložit „původně integrující integritu“, „původně sjednocující sjednocenost (či jednotu)“, považovat za rozumný pokus o charakterizaci (pravé) události jakožto celku. Cokoliv (každé pravé jsoucno) je celek.

Heřmaň, 24. 8. 87

87-437

Heidegger při interpretaci Hérakleita říká (4530, s. 136) že „er west als das Zusammen im Seienden, das Zusammen des Seiend, das Sammelnde“ (míní se LOGOS). Kromě toho platí podle Heideggerova výkladu o LOGU, že „ihm eignet die Ständigkeit, das Bleiben“, a konečně také, že „alles was geschieht, d. h. in das Sein kommt, steht da gemäß diesem ständigen Zusammen; dieses ist das Waltende“. Když přezkoumáme tyto formulace z hlediska našeho výkladu, tak se věc jeví následovně. Událost (pravá, tj. pravé jsoucno) se jeví jako série aktuálních jsoucností, které však nejsou seřazeny vedle sebe a za sebou, nýbrž jsou spolu spojeny, sjednoceny v „jedno“, totiž v jedinou událost jako celek. LOGOS by pak byl ztotožněn s tím, co jednotlivé jsoucnosti spojuje v časové jsoucno, a zároveň s touto spojeností. Protože se jednotlivé aktuální jsoucnosti střídají, „mění“ (navzájem vyměňují, zaměňují), je jejich spojenost, sjednocenost tím jediným, co je stálé, co zůstává po celou dobu událostného dění (tady je ovšem problém: nezůstává jako něco neměnného – a tedy jak? a proč to pak musíme oddělovat od navzájem se vyměňujících jsoucností?) jako to vládoucí, ovládající, řídící, spravující. Ovšem Heidegger říká: „alles was geschieht ... steht da gemäß diesem ständigen Zusammen“, což je dost nešťastná formulace. Už ten začátek: cokoliv se děje, stojí (! – steht!)...; a nemůžeme-li brát doslovně toto steht, jak máme brát doslovně ono „ständig“, které s oním „steht“ etymologicky souvisí?

Heřmaň, 24. 8. 87

87-438

Proti přinejmenším oné formulaci, ne-li proti samotné myšlence onoho „stálého“, a tedy „stojícího“, u-stav-ičného, ne-u-stál-ého jednotícího sbírání v celek, v jednotu musíme zdůraznit, že ono sbírání či dějící se sebranost je samo děním, a tedy nikoliv stálostí (Ständigkeit). Ovšem vážnější záležitost se týká povahy onoho „konkrétního“ LOGU: jistě je jedno (dějící se) jsoucno ovládáno LOGEM jinak než jiná jsoucna. To vlastně znamená, že - podobně jako třeba Heidegger mluví o „bytí jsoucna“, tj. tak, jako by každé jsoucno mělo své vlastní bytí - každé (dějící se) jsoucno má svůj zvláštní řídicí a vládnoucí LOGOS, takže je mnoho LOGŮ. O „konkrétním“ LOGU pak budeme mluvit z toho důvodu, že v něm dochází k jakémusi srůstu, syntéze, sjednocení LOGU a jistých daností, okolností, vyskytujících se skutečností. Jestliže však i každý konkrétní LOGOS musíme chápat jako dějící se (a tedy nikoliv stálý, zůstávající - ve smyslu „věčných objektů“ Whiteheadových apod.), pak i zde musíme předpokládat nějaký další LOGOS tohoto dění konkrétního LOGU. A někde na vrcholu by pak mohl být LOGOS ryzí, LOGOS vůbec, vládnoucí všemu vůkol, veškerenstvu. Avšak ani ten by nemohl být „stálý“, stojící, neměnný, neboť i ten by musel nějak „reagovat“ na různost a rozmanitost oněch nižších LOGŮ. A pak vzniká otázka, proč by onen jediný a vševládný LOGOS nemohl přímo vládnout všemu pravému dění (celostných událostí). To je zřejmě důvod, proč Hérakleitos mluví jen o jediném LOGU.

Heřmaň, 24. 8. 87

87-439

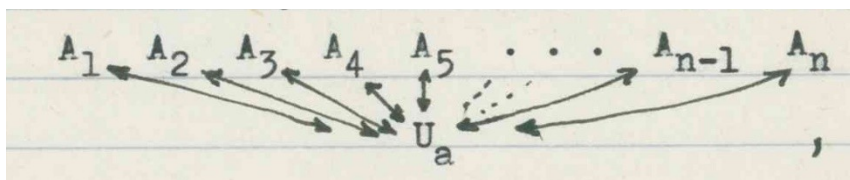
V zásadě by to bylo alespoň v hrubých rysech jisté řešení: LOGOS sjednocující sérii po sobě následujících jsoucností nějakého jsoucna v integrované událostné dění by byl týž jako LOGOS, v němž se lidské myslí ukazuje právě jsoucno nikoliv pouze ve svých jsoucnostech, nýbrž ve svém bytí. Pak ovšem bytí jsoucna by bylo založeno v LOGU jsoucna a byl by to LOGOS, který by sám a výhradně umožňoval „nahlédnout“ za pouhé jsoucnosti a otevřít oči (či otevřít si cestu) pro jsoucí jakožto jsoucí, tj. v jeho bytí. Určitá nesnáze je ovšem spojena s tím, že by bylo třeba revidovat Aristotelovo pojetí člověka jako tvora majícího LOGOS, neboť ani zvířata stojící mnohem níže než člověk nereagují jen na jednotlivé jsoucnosti, nýbrž na „pravá jsoucna“ v jejich časovosti, ať už jde o nepřátele, kořist nebo soka apod. Problém tedy není v tom, jak došlo k rozdělení, rozštěpení nějaké původní (Heideggerem, resp. Hérakleitem v jeho interpretaci) jednoty či sjednocenosti bytí a myšlení – to je prostě důsledek toho, že se vůbec vynořilo uprostřed jsoucího nemyslíciho nějaké myšlení (a je to tedy otázka geneze samotného myšlení). Ovšem celé tohle myšlení je stále ještě příliš zatíženo metafyzikou a jejím způsobem konstrukcí. *Logos* v tomto smyslu je zbytečný, protože dává dohromady jen to, co myšlení od sebe oddělilo. Teprve v myšlení (v reflexi) se mohl konstituovat problém vztahu mezi bytím a jsoucnostmi.

Heřmaň, 24. 8. 87

[Identita, resp. integrovanost či celkovost právě události; logos a fysis]

87-440

Otázka identity původně souvisí (což neznamena tak, že by šlo o časovou počátečnost!) se vztažeností jednotlivých jsoucností téhož jsoucna navzájem a k bytí téhož jsoucna. Jsoucno je ve všech svých jsoucnostech i ve svém bytí „jedno a totéž“. Tato jedinstvo a jednota jsoucna jakožto právě (= vnitřně integrované) události neznamena mrtvou identitu kupř. matematickou, nýbrž pojmenovává určitý rys skutečného dění. Určitým způsobem vymezené dění náleží k jedné a téže události, je to dění, kde se sice leccos proměňuje a vyměňuje, ale tak, že to vše náleží k sobě, resp.



k jedné jediné události, která je od svého počátku do svého konce jedna a táž. Identita tedy neznamená „ $A \equiv A$ “, nýbrž spíše přičemž A_1 až A_n jsou jednotlivé jsoucnosti události $a = U_a$. Identita tu neznamená, že jednotlivé jsoucnosti jsou identické, tj. že $A_1 \equiv A_2 \equiv \dots \equiv A_n$, nýbrž pouze to, že všechny tyto jsoucnosti jsou jsoucnostmi téhož jsoucna a že jsou v tuto jednotu jediného jsoucna, totiž „události a “, sebrány, sjednoceny, dohromady svedeny a pohromadě udržovány (nikoli ve smyslu vnějšího trvání!) v bytí oné události (eventuelně: jejím bytím, ale zase nikoli jako nějakým nástrojem, tj. dalším jsoucnem). Lze také říci, že slovo identita je vlastně nadnesené a upřilišené; vystačíme s „integrovaností“ a „celkovostí“.

Heřmaň, 24. 8. 87

87-441

Heidegger se na jednom místě¹⁷ táže: odkud a jak je slovo schopno LEGE-IN (*legere*, sbíratí – sammeln)? Nejspíš – řekl bych já – si filosof začíná uvědomovat pozoruhodnou skutečnost: kdykoliv má před sebou téhož psa, ale nejen v různých dobách svých, ale také v různých dobách jeho (psího) života, dává mu stále stejné pojmenování (a to znamená nejen „pes“, ale „tento pes“ nebo přímo „Alík“, „náš Alík“). Toto jméno shrnuje, sbírá a sjednocuje jednotlivá vzezření jednoho a téhož psa, od jeho štěněcího věku přes dospělého psa až po stárnoucího, slepého a hluchého, umírajícího psa, pod jedno hledisko, resp. pod jedno jsoucno. Na tuto okolnost však lidé snadno a brzo zapomínají, neboť jiná okolnost je mnohem nápadnější: pod jméno „pes“ je zahrnuto a shrnováno množství různých psů, kteří na první pohled nejsou sjednoceni do jedné jediné události a nepředstavují jedno jediné jsoucno. A tak problém univerzálií tu překrývá problém základnější a také důležitější, totiž „shrnování“, „sbírání“ a „sjednocování“ rozmanitých a četných jsoucností téhož psa, zatímco veškerá pozornost je věnována tomu, co je všem (a tedy různým) psům společné, přičemž právě to, co je pro „sbírání“ a shrnování prvního druhu tím nejpodstatnějším, totiž že jde o jednoho jediného, jediného, jednoho a téhož psa, se ztrácí. Mohli bychom říci: ztrácí se skutečné bytí a podržuje se to nejobecnější a nejformálnější, všeho bytí zbavené: univerzále.

Heřmaň, 24. 8. 87

87-442

¹⁷ Rukou připsáno (jako poznámka pod čarou) „4530, s. 179“. – Pozn. red.

Jestliže Heidegger na svou otázku (viz předchozí list) odpovídá: odkud jinak než na základě svého bytostného vztahu k LOGU ve smyslu FYSIS?, pak je třeba ovšem připomenout, že to platí jen tehdy, když máme na mysli sbírání a shrnutí všech jsoucností jednoho a téhož psa pod bytí tohoto psa jakožto pravého jsoucná, pravé události, která se děje tím, že postupně prochází svými jsoucnostmi. Ale už to vůbec neplatí pro mnohem běžnější a obecněmu povědomí neskonale bližší „sbírání“, totiž jistých formálních a jevových rysů v obecný „pojem“ (univerzále), jímž jsou pak zahrnuti všichni psi do jednoho druhu, ev. rodu (*Canis*). A pak už onen bytostný vztah LOGU ve smyslu pojmenování, slova označujícího druh nebo rod ve smyslu FYSIS k tomuto označení zcela zapadl a byl ztracen. Uvážíme-li však, že řeč či lépe jazyk sestává především ze slov „obecných“, a nikoliv ze jmen, že jména a názvy jednotlivostí jedinečných jsou v jazyce výjimkou, pak celá Heideggerova konstrukce se začíná kymáčet a otřásat. Je vůbec možno držet dále právě tuto interpretaci Hérakleitových zlomků a předpokládat, že uvedené okolnosti si tento pozoruhodný a bystrý myslitel nepovšiml? Jazyk v těch dobách, totiž řecký jazyk, se v této záležitosti nikterak nelišil od našich dnešních jazyků, i když po jiných stránkách byl „původnější“. A navíc: na s. 179 ukazuje Heidegger, že sammeln je (na jednom místě) entbergen, offenbarmachen. Ale co se stává zjevným? *Fysis* – anebo *eidos*, resp. *universale*?

Heřmaň, 24. 8. 87

[Úpadek logiky jako filosofické disciplíny; Heidegger, logika a logos]

87-443

Kierkegaard si jednou ve svých denících povzdychl, že sice po sobě zanechává nemalé dědictví, ale že ví už předem, co s tím jeho dědicové, totiž učitelé a profesori udělají: budou o tom do nekonečna vykládat, rozebírat to a dělat závěry. Něco takového se přihodilo logice jako filosofické disciplíně. Z filosofování o LOGU se stala školská, tradiční logika, formální logika, která byla vyčerpána a ukončena, v níž už se nic neděje, v níž už nejsou žádné základní objevy možné a o níž se Heidegger vyjadřuje (4530, s. 128n.), že „odedávna vyučuje témaž“ (von altersher lehrt sie dasselbe).¹⁸ Heidegger na otázku, odkdy vlastně existuje logika, odpovídá: od té doby, co řecká filosofie upadá a končí a její záležitosti se ujímá škola, organizace a technika (129). A k tomu dochází, když se EON, bytí jsoucího, ukazuje jako IDEA a jako taková se stává „před-mětem“ EPISTÉMÉ.

¹⁸ Rukou připsáno (jako poznámka pod čarou) „viz též dtto, s. 197“. – Pozn. red.

Logika vznikla v okruhu školního provozu platónsko-aristotelských škol. Logika je vynálezem školských učitelů, nikoliv filosofů. A kdykoliv se filosofové zmohli na to, aby se jí zabývali, docházelo k tomu vždycky z původních motivů, nikoliv v zájmu logiky. [Und wo die Philosophen sich ihrer bemächtigten, geschah es stets aus ursprünglicheren Antrieben, nicht im Interesse der Logik. (129)] A dodává, že to není náhoda, že tři velké pokusy o překonání tradiční logiky byly podniknuty třemi německými filosofy - a to těmi největšími, totiž Leibnizem, Kantem a Hegelem.

Heřmaň, 25. 8. 87

87-444

Heidegger líčí celou problematiku LOGU (a co k tomu náleží) tak, jako by na samém počátku bylo postaveno všechno správně, jako by pak došlo k úpadku, totiž k odpadnutí od původního počátku (ein Abfall vom anfänglichen Anfang nebo ursprünglichen Anfang - 4530, s. 197) a jako by jedinou možností bylo se k tomuto jedinému počátku vrátit: „Der einzig mögliche Schritt ist nur noch der, sie ... von ihrem Grund her aus den Angeln zu Heben“, přičemž těmi „veřejemi“ (Angeln) se myslí právě tradice a k onomu nezbytnému vyzvednutí či vyražení z veřejí a tím ze zaběhnutých kolejí může dojít jen „von ihrem Grund her“, tedy právě návratem k původu a základu a odtud k nalezení nějaké nové, netradiční cesty (totiž cesty překonání tradiční logiky). Jak je vidět, Heidegger nezná nebo neuznává alternativu. Zmiňuje se sice (s. 143) o pojetí LOGU v Novém zákoně, ale ukazuje, že tam vůbec nejde o bytí jsoucího, nýbrž o zvláštní jsoucí (totiž božího Syna), fungujícího jako prostředník. Heidegger zmiňuje dokonce starší židovskou tradici, ale zase jenom Filóna a pak také dekalog, ovšem tu odvozuje své odmítnutí jen z názvu „desatera přikázání“: *Hoi deka logoi*. A končí poznámkou: „Eine Welt trennt all dieses von Heraklit.“ (143) Že by v tomto docela jiném světě mohlo být založeno jiné pojetí nebo že by tam mohl být položen základ, na němž ono docela jiné pojetí by alespoň mohlo být založeno, to snad Heideggerovi vůbec nepřichází na mysl, ačkoli ve skutečnosti zůstává pod vlivem této možné alternativy.

Heřmaň, 25. 8. 87

[Působnost myšlenky v dějinách; dvojí typ filosofových výkladů]

87-445

Filosof musí uvažovat o základním problému a možná základní problematičnosti své myslitelské práce: ví z dějin filosofie, jak určité vypracované myšlenky buď zcela zapadly, anebo pokud působily, pak obvykle ve značně zjednodušené, ano redukované podobě, ba dokonce někdy docela v jiném směru, než bylo původním myslitelovým úmyslem. (Patočka z toho před válkou vyvozoval, že není ve filosofově moci kontrolovat způsob, jakým jeho filosofie působí a bude působit ve společnosti.) Tato zkušenost však musí filosofa nutně vést ke kritické reflexi: je-li tomu tak a není-li jiného východiska, pak musí filosof tuto zkušenost zakalkulovat a navzdory tomu, že alespoň svým nejlepším žákům ukáže své myšlení v celé jeho složitosti a náročnosti, sám musí vykonat pokus vyložit alespoň ty nejzávažnější myšlenky tak, aby byly srozumitelné, a zejména co nejvíc jednoznačně srozumitelné pro široké nebo alespoň širší společenské vrstvy, alespoň pro ty vzdělanější a ze svých pozic schopné dále ovlivňovat veřejnost ještě širší. To vlastně vede filosofa k dvojímu typu výkladů: pro veřejnost a pro učenou společnost. Jakési dvojí učení, esoterické a exoterické. Ovšem nesmí to být právě „dvojí“ učení, mezi obojím musí být zřetelné a schůdné přechody a spojnice. Je to koneckonců podobné každé činnosti vyžadující odbornost a zvláštní dovednost: výzkumy a cvičení v rutinních postupech náleží do dílny, koncertní vystoupení na pódium. Pro žáky a následovníky je ovšem zkušenost z dílny mistrovy nade vše.

Heřmaň, 25. 8. 87

[Otázka po možnosti výpovědi o logu (logu o logu); vztah pravdy a logu]

87-446

Byl by to hrubě mylný krok, kdybychom se od školské tradiční logiky odvrátili jen proto, abychom učinili „předmětem“ logiky v ‚novém‘ pojetí „LOGOS“ ve smyslu nějakého zvláštního jsoucna. Od samého počátku musíme polemicky (a proto zajisté poněkud přehnaně a přemrštěně, což zase později opravíme) každou ontologizaci LOGU odmítnout a rovnou popřít, že by bylo možno legitimně říci, že LOGOS „jest“, že je „jsoucí“, a tedy jsoucnem. Ovšem tím se zároveň dostáváme do jistých původně (pro někoho) snad netušených problémů a přímo zákrutů logické problematiky. Vzniká totiž otázka, „co“ to je tedy LOGOS. Ale jak tato otázka, tak jakákoliv správná i nesprávná odpověď může být formulována jen ve světě LOGU, za předpokladu LOGU a díky němu či jeho prostřednictvím. Neboť tu jde o to, zda je možná vůbec nějaká výpověď o LOGU, tj. nějaký LOGOS o LOGU. Víme, že jinak je tomu s pravdou (lépe s Pravdou). Pravda osvětluje vše a ukazuje to v pravém světle a v pravé perspektivě. Ale sama sebe Pravda neukazuje: není možná žádná pravda o Pravdě (či dokonce Pravda o Pravdě). Pokud se nám podaří prokázat, že je možný LOGOS o LOGU, pak by nebylo vyhnutí a museli bychom uznat konsekvenci, že totiž mezi Pravdou a LOGEM je nutno rozlišovat, že Pravdu a LOGOS nelze chápat jako identické. Není-li možná Pravda o Pravdě, znamená to, že není možný ani LOGOS o Pravdě. Je-li naproti tomu možný LOGOS o LOGU, pak se musíme hned tázat po Pravdě o LOGU. Pravda musí být ergo původnější než LOGOS.

Heřmaň, 25. 8. 87

87-447

Předpokládáme-li, že LOGOS může ‚existovat‘ či platit pouze o předmětné skutečnosti (nebo alespoň o skutečnosti konkrétní, resp. ‚konkrescentní‘), pak bychom v tom mohli spatřovat odůvodnění, proč není možný žádný LOGOS o Pravdě. Pravda je ryze nepředmětnou skutečností – a proto nemůže být osvětlována a nemůže se jevit jako taková v LOGU a skrze LOGOS, ale naproti tomu se může projevovat či prosazovat, uplatňovat skrze LOGOS a jeho prostřednictvím. Ovšem zmíněný předpoklad by nás vedl do samé blízkosti řeckého pojetí LOGU. Jestliže připustíme, že LOGOS jako prostředí našeho promlouvání i našich myšlenek (našeho myšlení) otevírá cestu nejen našim předmětným intencím, ale i našim in-

tencím nepředmětným, strukturuje se celá problematika podstatně jinak. Pak by buď byl možný LOGOS o Pravdě (ovšem jen nepředmětný LOGOS), anebo, pokud by možný nadále nebyl, muselo by to mít jiné zdůvodnění. Pripustíme nejprve první možnost, že je možný (nepředmětný) LOGOS o Pravdě. Neznamenaloby to, že opravdu nejvlastnější místo Pravdy je ve světě LOGU, a tedy uprostřed LOGU, v LOGU, a že tedy LOGOS předchází Pravdu co do základnosti, původnosti a elementárnosti? Pak bychom ovšem měli před sebou nové obtíže. Jak by bylo možné, že LOGOS se projevuje a uplatňuje na úrovních nižších než lidské způsobem nedokonalým nebo méně dokonalým, zatímco jako LOGOS teprve na úrovni lidské? A není-li tomu tak, jaké důvody můžeme uvést pro svrchovanost Pravdy nad LOGEM?

Heřmaň, 25. 8. 87

[Heidegger a *logos* u řeckých a u židovských a křesťanských myslitelů]

87-448

Heidegger, jak se mi zdá, nelegitimně ztotožňuje bytí (Sein), LOGOS, HARMONIA, ALÉTHEIA, FYSIS a FAINESTHAI (4530, s. 142 i jinde). Neopírá to ovšem o nic než o velké staré presokratiky Hérakleita a Parmenida. Pro nás ovšem není poslední autoritou žádný, ani ten nejstarší či nejpůvodnější myslitel a ovšem ani jazyk, byť to byla řečtina. Je třeba jim naslouchat, nechat se jimi inspirovat, ale svá rozhodnutí pro ně nebo proti nim vždycky po svém, a tedy každý znovu zdůvodňovat. Možná, že má Heidegger ve své interpretaci oněch presokratiků pravdu (ani to se mi ovšem nezdá zcela jisté a přesvědčivé), ale nelíbí se mi, jak odsunul zcela stranou myšlenku židovsko-křesťanskou (viz s. 143) o prostřednické úloze LOGU. Zdá se mi ostatně, že Heidegger sám je - možná aniž si toho byl vědom - veden či tažen ve svém myšlení právě tímto starým konceptem. Toto pojetí nemůžeme jen tak beze všeho měřit starými Řeky, abychom pak dovodili, že to byli izraelští a potom křesťanští myslitelé, kteří řecké pojetí přeznačili, přeinterpretovali a tím z vulgarizovali a znehodnotili. Může jít také o něco docela jiného, právě opačného: přeznačením je také možno dosáhnout zkvalitnění, zpřesnění, prohloubení, a tedy podstatného vylepšení původní myšlenky. A to se mi zdá být skutečností právě tam, kde byla přejata a přeznačena myšlenka LOGU. Nezáleží na tom, zda to „celý svět“ odděluje od Hérakleita, nýbrž na tom, kde je pravda nebo více pravdy.

Heřmaň, 25. 8. 87

[Heidegger, pravda, fysis, logos a jejich vztah ke konkrétnímu jsoucnu]

87-449

Přijmeme-li Heideggerovu myšlenku, že pravda jakožto neskrytost je oním „vnitřním“, z něhož přichází změna a které je v původním smyslu vládnoucím vztahem mezi FYSIS a LOGOS (viz 4530, s. 198), jako podklad a základnu pro další – kritické ovšem – uvažování, pak se nám jeví dokonce u něho Pravda jako základnější a podstatnější než LOGOS. Pravda se má stát skutečností jsoucí a tato změna z ryzí nepředmětnosti v konkrétní jsoucnu je doprovázena především vydělením, osamostatněním „pravdy jsoucnu“ a přijetím této vydělené pravdy jakéhosi břemena, jež spočívá v postupném zvnějšňování jsoucnu v jednotlivých jsoucnostech. Avšak jak toto zvnějšňování (postupné), tak ony aktuální jsoucnosti navzájem jsou ovládány „pravdou jsoucnu“ jako tím, co spravuje (u H. „waltet“) celý průběh události, tj. dějícího se jsoucnu. Již sama pravda jsoucnu je ve své funkci čímsi zprostředkujícím mezi Pravdou a bytím jsoucnu. Eventuelně mezi Pravdou a jsoucňem (neboť pravdu jsoucnu můžeme chápat jako pravdu bytí jsoucnu). Jednotlivá jsoucnost je tedy tím, co se vyjevuje, ale co zároveň skrývá, zakrývá pravdu bytí jsoucnu. Za každou jsoucnost je třeba tedy nahlédnout jsoucnu vcelku, a tedy pravdu jeho bytí. Tuto pravdu bytí určitého jsoucnu nesmíme zpředměťňovat a připodobňovat Platónovým idejím nebo Aristotelovým formám (chápaným totiž právě jakožto samostatná jsoucnu). Nicméně pravda a bytí konkrétního jsoucnu už je jakýmsi prvním kompromisem, a tedy zprostředkováním mezi Pravdou a všeobecnou FYSIS, tj. děním.

Heřmaň, 25. 8. 87

[Fysis, pravá událost, její zvnějšňené pozůstatky a předmětné myšlení]

87-450

Fysis budeme chápat jako konkrétní jsoucnu, tj. jako dějící se formou zvnějšňování vnitřního. Toto událostné, vnitřně integrované dění má jednak svůj nepředmětný (vnitřní) předstih, konstituovaný a strukturovaný pravdou této konkrétní FYSIS, jednak své jednotlivé jsoucnosti, v nichž je cosi vnějšího uchováváno předáváním (navazováním) subudálostí (tj. do události vintegrovaných nižších událostí), ovšem při nepřestávajícím vládnoucím řízení „tím vnitřním“, tj. pravdou jsoucnu (pravdou konkrétní dějící se události). A podobně jako tyto nižší, do celku vintegrované subudálosti po sobě zanechávají jakési sedimenty onoho svého

zvnějšňování, tak i událost sama, která se na <nich> zakládá a z nich emancipuje a která užívá jejich sedimentů k výstavbě sedimentů vlastních, nechává po sobě zvnějšněnou stopu-sediment, sedlinu, zrohovatělý zbytek již proběhlého dějství, prázdné zkornatělé slupky a skořepiny, z nichž už uniklo jádro a s ním vše, co ještě bylo živé. A tyto zvnějšněné, zpředmětnělé relikty bývalého života slouží předmětnému myšlení za prototypy skutečnosti, na nichž se tříbí pojmy a vůbec celý myšlenkový aparát. A myšlení, takto orientované a propracované na mrtvolách, slouží pak jako čarovné prizma a brýle mámení, jimiž se díváme na opravdovou skutečnost a vidíme pak místo ní jen „atomy a prázdno“, jak ten svůj ideál formuloval Démokritos. A v duchu takového myšlení pak proměňujeme svět kolem sebe a plníme jej dalšími mrtvými předměty a vyháníme z něho zbytky života.

Heřmaň, 25. 8. 87

[Heidegger, pravda a její otevřenost pro každé jsoucní a pro člověka]

87-451

Podle Heideggera neznamena neskrýtosť (Unverborgenheit) sama o sobě ještě to, že je otevřená (eröffnet) – viz citát (4530, s. 198): „Vernehmung und Sammlung aber sind die Verwaltung des Eröffnens der Unverborgenheit für das Seiende.“ Jinak řečeno – neboť neskrýtosť je jen překladem řecké ALÉTHEIA – pravda se musí otevřít, pravda se otvírá pro jsoucní (jsoucní). Zdá se, že tu musíme mít na paměti dvojí otevřenost (či spíše otvírání se): jednak vůči jsoucnu jako takovému (každému), jednak vůči zvláštnímu jsoucnu, jímž je pobyt, Dasein, člověk. (Ostatně – aniž bychom se tím na tomto místě začali zabývat – najdeme u Heideggera více termínů zhruba na první poslech stejného nebo analogického významu, jež však mají specifickou funkci: eröffnen, erschließen, aufschließen a možná další.) Jak se otvírá pravda nějakému konkrétnímu jsoucnu? Zřejmě skrze pravdu tohoto jsoucna; v ní je Pravda nakloněna tomuto jsoucnu ještě dříve, než se stává jsoucnem a než se zvnějšní ve své vůbec první jsoucnosti. Ovšem tím to není omezeno: Pravda je nakloněna určitému jsoucnu také v pravdě jiných, okolních jsoucn, jež jsou onomu prvnímu rovněž tím či oním způsobem a v tom či onom rozsahu nakloněna. A protože totéž platí také pro ono první jsoucní, totiž že je nakloněno ve své „pravdě jsoucna“ jiným jsoucnům, musíme v Pravdě a v jejích zprostředkovatelích, totiž pravdách jsoucn, vidět jeden z druhů vazeb, jimiž je svět jsoucn držen pohromadě právě jako svět, jako univerzum.

[Výzva mluvčích Charty 77 k „národnímu smíření“ a přítomná situace]

87-452

Mluvčí překročili meze, jež jim jsou stanoveny základním dokumentem CH 77, když vyzvali k „národnímu smíření“. Jednak je tento problematický slovní výtvar pokleslého politického žargonu zcela nevhodný a neadekvátní v dané situaci, jednak – a to je hlavní – v této výzvě mluvčí nereprezentují ani názor všech signatářů, ani názor nějaké většiny. Byli si toho sami vědomi, jak ukazuje jejich okamžitá interpretace, co tím smířením mají a nemají na mysli. Bezideové smíření je vždycky k ničemu a je možno o něm, resp. o výzvě k němu co nejvážněji pochybovat. Ale smíření má smysl a je funkční k němu vyzývat jen tam, kde představuje historické východisko z jinak bezvýchodné situace. Ale v čem spočívá povaha situace, o které řekneme, že je bezvýchodná? Tady je zřejmé, že obě strany musí tuto bezvýchodnost nahlížet a pro obě musí eventuelní smíření představovat žádoucí vyústění. To však není náš případ, neboť v naší situaci proti sobě nestojí dvě strany, dvojí fronta. „Národ se smířil“ navenek s oním krokem zpět a následující stagnací, protože mu (nebo alespoň podstatné jeho části) byl nabídnut jistý úplatek. Navíc si téměř všichni uvědomují, že každá změna směrem k lepší organizaci a efektivnosti musí znamenat pro naprostou většinu zhoršení situace a snížení životní úrovně. Následující zvyšování bude jen pomalé, a zejména selektivní. Nejen vládnoucí menšina, ale téměř všichni, naprostá většina chová obavy z budoucnosti. A tyto obavy nelze odstranit žádným smířením.

Heřmaň, 26. 8. 87

[Neexistující opozice; aktuální krize společnosti a vyhlídky na změnu]

87-453

U nás dnes neexistuje opozice. Nejde mi o to, zda většina společnosti souhlasí s vládou a zda ji podporuje, nebo nikoliv. Je příliš zřejmé, že téměř všichni mají k stávajícímu režimu kritický až vysloveně odmítavý vztah. Ale to nestačí k tomu, abychom mohli mluvit o opozici. Opozice se musí nějak konkrétně zformovat, a především musí být alespoň v základních bodech jedné mysli, musí mít jednotnou představu, co by okamžitě dělala, kdyby měla tu možnost a kdyby převzala moc. A právě v této věci u nás jasno není. Ve skutečnosti je u nás jen jediná velká skupina lidí, kteří by

měli pro takové vytvoření opoziční fronty se společným programem jakési předpoklady, a to jsou bývalí straníci, vyloučení a vyškrtnutí ze strany před 18 lety. Ti jsou však opatrní a nic v tom směru nepodnikají – dokonce ani dnes, kdy se situace zdá být k tomu mnohem příznivější než kdykoliv za posledních 19 let. Buď váhají z opatrnosti – anebo ve skutečnosti nevědí, co dělat a podnikat, nevědí si rady. A pak tu je ještě jistá latentní společenská síla v katolických kruzích; najdeme tam sice mnoho kritického a negativního (a možná spíš odmítavého než kritického), ale také naprosto žádnou koncepci. Je ostatně pochopitelné, že dnes nemůže mít nikdo chuť na sebe brát břemena politického rozhodování a odpovědnosti, dokud nedošlo k zjevné krizi přesvědčivých rozměrů. Neboť v dohlednu bude krize narůstat a bude se prohlubovat. Co z toho všeho vyplývá?

Heřmaň, 26. 8. 87

87-454

Naše společnost v krizi je, ale je to krize spíš jen tušená než nahlédnutá a prozkoumaná. Je to krize nikoliv vysloveně latentní, protože se v mnoha jednotlivostech projevuje. Ale celková situace není známa a za daného stavu věcí zůstává neprůhledná, jen tu a tam poněkud transparentní. Za takového stavu věcí je samozřejmě obtížné požadovat na eventuelní opozici podat vlastní alternativní program do budoucnosti. A to tím spíš, že nejde jen o souvislosti vnitřní, ale také zahraniční. Právě proto se zdá být nejvýhodnější, když dosavadní vládnoucí skupina či vrstva bude až na další vcelku zachována (včetně jistých personálních a kosmetických změn). Dnes je nejdůležitější nikoliv měnit poměry, ale poznat, v jakých poměrech jsme. A pak také je třeba pamatovat na Havlíčka a jeho zásadu: někdy je radikální změna (případně revoluce) jedinou cestou, která vede kupředu. Ale vždycky to je neštěstí. Jde o to, aby to bylo menší neštěstí, než je to, v němž žijeme nyní a do něhož se řítíme v nejbližší budoucnosti. Je třeba spočítat, zda výhody vyplývající z radikální změny převýší nevýhody, s nimiž je taková radikální změna vždycky spojena. A dnes se právě zdá, že ty nevýhody změny by převyšovaly nevýhody přetrvávání dosavadního stavu (a navíc jsou tu značné pochyby o možném úspěchu takových změn). Co tedy můžeme chtít hned teď, když ne pronikavou, radikální společenskou změnu? Musíme chtít změnu politické, kulturní a duchovní atmosféry. Podle Havlíčka tedy „revoluci hlav a srdcí“.

Heřmaň, 26. 8. 87

87-455

Tady nám přichází vhod poněkud se měnící situace v Sovětském svazu. Musíme u nás uplatnit - *mutatis mutandis* - politiku „glasnosti“ - tj. zveřejňování informací o stavu společnosti v maximálním rozsahu a zároveň zveřejňování diskuse o tom, jak je třeba tyto informace a poznatky hodnotit a interpretovat. Na vládě pak budeme požadovat, aby informovanosti a diskusím nebránila, aby přestala s označováním každého kritického příspěvku za protistátní a protispolečenský. Nějaký čas je třeba připravovat veřejnost a seznamovat nejširší vrstvy se skutečnou situací jak u nás, tak kolem nás a ve světě. Musíme se především zbavit některých klišé a schémat, jež zatěžují „opozičně“ naladěné vrstvy neméně, než jiné předsudky zatěžují kruhy marxistů a exmarxistů (a marxistů bez ohledu na to, zda jsou dnes ve strukturách, nebo z nich byli vyloučeni). Jsme jako společnost morálně i fyzicky velice oslabeni a musíme nejprve načerpat sil a ozdravit za daných okolností, co se ozdravit dá. Je absurdní spoléhat na to, že odstraněním současné garnitury může být něco podstatného vyřešeno. Nikdo nemá chuť břemeno vlády dnes převzít; tedy nikdo rozumný a politicky myslící. Pokud k tomu někdo je ochoten, prokazuje tím jen svou politickou inferioritu. A tedy neschopnost postupovat rozumně a promyšleně. Musíme naopak počítat s tím, že společnost je nemocná a že i po zahájení léčby bude rekonvalescence dlouhá. Operace se provádí, až když se člověk trochu zotavil (pokud nemá být zachráněn právě operací).

Heřmaň, 26. 8. 87

[Možnosti konkrétních změn; odluka státu od církví, kultury a školství]

87-456

Zásadně je třeba odmítnout globální reformní programy; naopak je třeba nějaký čas experimentovat v malém. Je třeba postupně uvolnit cestu k formování odborně nebo ideově zaměřených skupin, k ustavování spolků, společností a jednot, k obnovení aktivity nefungujících spolků, které musely zabrzdit svou činnost, je třeba bohatě využít všech možností družstevního spolčování a družstevních aktivit, zejména v oblasti kulturní, kde se nic takového neděje. Je třeba umožnit vznik novým časopisům a novinám, ale umožnit jim pracovat nezávisle, nikoliv konformně s vládní linií; a stávajícím časopisům je třeba uvolnit otěže a umožnit jim, aby znovu ožily a byly aktuální na úrovni. Zvláště je třeba umožnit, aby se maximálně diferencovala mládež, zejména studentská, podle svých zájmů a

ideových orientací. Studentské organizace a spolky, ale nejen fakultní, nýbrž právě diferencované podle ideových hledisek a zřetelů, eventuálně organizace a hnutí, kde by se mladí mohli soustřeďovat podle svých zájmů a náklonností kolem starších, zkušenějších, ale stejně orientovaných.

Uvolnění duchovní, kulturní i společenské aktivity církví a křesťanských spolků a organizací, včetně tisku a médií ostatních. Demokratizovat školství, decentralizovat je a umožnit diferenciaci (proti dosavadní nivelizaci). Umožnit novou aktivitu malým scénám, eventuálně vznik divadel s družstevní správou (a podobně i hudebních atd. skupin). Novými zákony umožnit podnikům, aby část svých odvodů mohly adresovat přímo kulturním podnikům podle návrhů celozávod. atd. schůzí.

Heřmaň, 26. 8. 87

87-457

Konečně začít s tím, k čemu se programově hlásili socialisté a komunisté odedávna, ale co proměnil pochybnou dialektikou v pravý opak stalinismus: je třeba konečně přistoupit k odluce církví a náboženských organizací od státu; ale je třeba to formulovat ještě ostřeji a radikálněji: je třeba provést odluku celé kultury a všeho duchovního a ideového života od státu. O své duchovní, ideové, myšlenkové atd. orientaci nechť napříště lidé rozhodují sami a ať se do toho úřady a stát vůbec prostě nepletou. To má své důsledky také pro pojetí školství a škol: ve škole nelze vychovávat žáky a studenty bez ideové orientace, bez mravního a duchovního životního zaměření. A protože nelze takové zaměření ani mladým lidem úředně vnucovat, je třeba umožnit, aby se školy diferencovaly podle různého duchovního, mravního a ideového zaměření. Nechť jsou atheistické školy pro děti z atheistických rodin, ale nechť jsou také křesťanské školy (případně katolické nebo protestantské atd., ale to už je poněkud překonaná záležitost a bylo by třeba to nechat na církvích a náboženských organizacích samotných, aby se k sobě chovaly nadále v duchu ekumenismu, a nikoliv v duchu konfesijních polemik a půtek a nepřátelství bez hranic) pro děti z křesťanských rodin nebo z rodin, kde se rodiče rozhodli dát svým dětem určitější životní orientaci za pomoci školy. A to tedy znamená i jistý typ odstupu či odluky státu a škol. Nejspíš prostřednictvím výborů či rad při školách, s pravomocí na úřadech značně nezávislou.

Heřmaň, 26. 8. 87

87-458

Pokud jde o školy, bude nejlépe připravit na zkoušku projekt zavedení nového druhu samosprávy v několika středních školách, nejlépe gymnáziích, a snad zase nejlépe v těch, která měla a snad ještě dnes mají jakousi tradici, či spíše povědomí tradice se tam ještě udržuje (např. klasické gymnázium ve Štěpánské apod.). Na Západě, zejména v Anglii, bývá či bývalo zvykem volit do výborů buď příslušníky šlechty, nebo jiné představitele respektovaných oborů – lékaře, lékárníky, vědce apod. – anebo bohaté průmyslníky, obchodníky atd., od nichž nejspíš bylo možno čekat buď přímou podporu finanční, nebo jiného, neméně pro školu důležitého typu. U nás by samozřejmě bylo možno zavádět formu jistých druhů patronátů (jak ostatně už v některých okrajových případech existuje). Ovšemže by to bylo snadnější v případě průmyslových škol apod., ale nám tu jde zejména o špičkové školy střední, gymnázia apod. – a tu by nejspíš vhodné byly patronáty nějakých lepších novin, časopisů, nakladatelství, odborných ústavů a možná přímo univerzit. Aby bylo jasno: nám tu nepůjde o diferenciaci tematickou, nýbrž kulturní a duchovní orientace.

Společnost je třeba znovu diferencovat, ale nikoliv uměle, nýbrž nechat ji, aby se diferencovala sama. Je třeba skoncovat s všeobecnou nivelizací a uniformitou, která sice různostem nezabrání, ale nedovolí jim se kultivovat. Ve školství nejde o to, potlačovat různost, nýbrž naučit mládež, aby byla docela svá, a přesto měla porozumění pro odlišné zaměření.

Heřmaň, 26. 8. 87

[Předmětné myšlení, arché a potřeba nových myšlenkových modelů]

87-459

Jestliže charakterizujeme dosavadní tradici evropského myšlení jako „předmětnou“ a jestliže si před sebe klademe úkol pokusit se o myšlení nového typu, o první kroky myšlení, které sice bude na dosavadní tradici co nejpřesnější a nejpřísnější kontroly intencí předmětných navazovat, a dokonce se bude pokoušet ji ještě vylepšit, ale které svou hlavní úlohu bude spatřovat v kultivaci správy a kontroly myšlenkových intencí nepředmětných, pak z toho vyplývá několik závěrů v podobě orientačních pokynů, kterými směry napřít hlavní úsilí. Evropská tradice byla od počátku spojena s tvorbou myšlenkových modelů, na nichž nejprve byla vypracována myšlenková strategie, jež byla potom aplikována na myšlenkové zpracování veškeré skutečnosti. Lze mít za to, že charakter tzv. předmětného myšlení byl rozhodující měrou založen v povaze těch modelů, na nichž se ono myšlení vypracovalo a na nichž si vytvořilo také někte-

ré své rutinní postupy, a ergo i překážky k pochopení skutečnosti v její skutečnosti. Je-li tomu tak (a my jsme přesvědčeni, že by bylo scestím chtít se otočit zády ke všem myšlenkově konstruovaným modelům!), pak jedním z nejdůležitějších kroků novým směrem musí být konstituce takových modelů, které překonávají nebo se alespoň vyhýbají již rozpoznávaným nedostatkům modelů, jež si konstitovali staří řečtí myslitelé a jež od nich převzala celá další série vynikajících evropských myslitelů až do dneška. Jedním z takových modelů je myšlenka *arché* a atomu.

Heřmaň, 26. 8. 87

87-460

S vynálezem pojmů a jejich uplatnění v pojmovém myšlení byl od počátku spojen jeden důležitý předsudek, na který se však dnes můžeme právem dívat jako na nikoliv nutný (ani v tehdejší situaci). Úžas budící možnost myslit v různých situacích, v různých dobách, a dokonce v různých hlavách totéž byla interpretována v tom smyslu, že myslit totéž je možné pouze za předpokladu, že ono „totéž“ zůstává týmž, a tudíž beze změny též „ontologicky“. A proto **<to lze pokládat>** za pravou skutečnost, totiž skutečnost, která je pravda sama (pamatujme na to, že pro Řeky byla pravda *alétheia*!). Pouze to, co se nemění (nebo co se mění co nejméně, např. obloha hvězd), je přístupno opravdovému poznání. Co se stále proměňuje, nemůže být poznáno, neboť poznat znamená poznat to, co trvá uprostřed změn. Pravá skutečnost je neměnná skutečnost. To, co se vůbec nemění a je naprosto stálé, je základem a původcem všeho proměnlivého. Odtud myšlenka *arché* jako toho, z čeho všechno vzniká a do čeho zase všechno zaniká, přičemž sama *arché* zůstává beze změny tím, čím jest, identická sama se sebou. Toto spojení vynikajícího vynálezu pojmovosti s předsudkem, že můžeme různí lidé nebo tíž za různých okolností a v různých dobách mínit totéž jen za předpokladu, že to je v ontologickém smyslu identické samo se sebou, a tudíž neměnné, musíme nyní zrušit, jedno pak podržet a druhé zavrhnout. Jinými slovy: musíme konstruovat takové modely, které nejsou neměnné, nýbrž modelují také změnu, pohyb, dění. Teprve tím se emancipujeme ze zatížení metafyzikou.

Heřmaň, 26. 8. 87

[Pojem události a její myšlenkový model (intencionální ne-předmět)]

87-461

Jak by mohl vypadat model, který se mění, a přece zůstává natolik týž, aby mohl být myšlen v různých chvílích a různými osobami? Nesnáz, která byla pro staré Řeky nepřekročitelná, spočívala v tom, že si nevytvořili pojem události, nýbrž pouze pojem změny, eventuelně neustálé proměnlivosti, jakéhosi beztvarého proudu změn, který může nabýt nějaké podoby a tvaru jen tehdy, když mu je neměnný tvar nějak vtištěn jako forma. Dnešní filosofie má však model, který má všechny předpoklady, aby tuto nesnáz hravě zdolal. Je to pojem události, který dovoluje myšlenkový model „události“ jakožto intencionálního předmětu (či spíše ne-předmětu) vybavit vším potřebným, tj. jak nezbytnou identitou pro myšlenkový přístup v různých dobách i různých lidí, tak vnitřní hybností a proměnlivostí, bez níž by událost nebyla událostí, neboť by se v ní nic nedělo. Klasikem, který vypracoval pojetí události do hloubky i do detailu, byť nikoliv způsobem po všech stránkách přijatelným, je v našem století anglický myslitel A. N. Whitehead. Podstatou celé věci je nahlédnutí, že myšlenkový model „události“ nemůže být konstruován tak, abychom *před* sebou měli intencionální *předmět* a nic jiného. K předmětu je – i myšlenkově – přístup jen zvnějška. Ale událost z podstaty věci není přístupná zvnějška jako celek, protože přístup zvnějška je možný jen k jednotlivým jsoucnostem, nikoliv však k bytí události, včetně neaktuálních jsoucností minulých nebo budoucích.

Heřmaň, 26. 8. 87

87-462

Dějící se událost můžeme mínit jako celek, ale musíme podržet v paměti, že skutečný přístup k ní se otvírá jen postupně a tak, že musíme podržet v paměti, jak se nám ukázaly její jsoucnosti, tj. aktuální „podoby“, v minulosti, vidět, jak se nám ve své aktuální přítomnosti ukazuje událost nyní, a odhadovat, předvídat, tušit, jak se bude událost vyvíjet v budoucnosti a k jakým asi dalším vyjevujícím se aktuálním přítomnostem budoucím nejspíš dojde. To, že událost můžeme jako celek mínit, ovšem nikterak neznamená, že toho dosahujeme tím, že odhlédneme od toho, co se na události a v události proměňuje, a že se přidržíme jen toho, co zůstává uprostřed událostního dění beze změny, a co tedy představuje podstatu události – její sub-stanci (tj. to, co „*sub-stat*“, co stojí pod oněmi změnami, které se nepočítají). Identitu – nebo lépe vyjádřeno: integritu, sjednocenost, jedinnost události musíme v novém pojetí založit na něčem jiném než na tom, co „trvá uprostřed změn“. Už také proto, že tím bychom nabalourali celé pojetí události. To, co trvá uprostřed událostního dění, přece nemohlo náhle při začátku události vzniknout a po konci události zase za-

niknout. Jestliže něco trvá, pak to trvá stále. Představa, že změna spočívá jen v tom, že něco, co tu nebylo, tu náhle jest, a že něco, co tu bylo, tu náhle není, je příliš primitivní, aby mohla ukázat na možnost a povahu skutečně se dějící události. A tak je tu otázka: na čem je založena integritu události (modelově!)?

Heřmaň, 26. 8. 87

[Logos jako garant integrity (sjednocenosti) události]

87-463

Na tomto místě nastupuje možnost navázat na dvojí pojetí či dvojí myšlenku. Na jedné straně to je Heideggerova interpretace LOGU jako toho, co (nikoliv subjektivně) sjednocuje, spojuje, sbírá dohromady mnohost, jež je v události (H. říká: ve jsoucnu), v událost jako celek, jako jednotu, jako sjednocenost. A na druhé straně to je pojetí Patočkovo, že tím základním pohybem je pohyb tohoto sjednocování, resp. pohyb sjednocování jednotlivých aktů aktualizace, vcházení do zjevnosti, tedy jednotlivých jsoucností jsoucná (v naší terminologii). A tak bychom – přinejmenším orientačně a předběžně – mohli na otázku, čím je integrována událost v celek, odpovědět, že LOGEM (ovšem domyšleno: LOGEM této události, přičemž LOGOS určité události je prostředníkem mezi LOGEM vůbec a mezi konkrétní dějící se událostí, tak jako LOGOS vůbec je prostředníkem mezi Pravdou a veškerým jsoucím, tj. i každým jsoucнем). Přitom je zajisté naprosto zřejmé, že za takových okolností nemůžeme LOGOS překládat jako slovo nebo řeč, takže užití termínu LOGOS jen na základě řecké a latinské příbuznosti s LEGEIN a *legere*, což znamená sbírat, je de facto jen slovní, nikoliv však myšlenkové řešení. Termínu LOGOS se tedy nemusíme držet, ale můžeme prověřit, zda tu sám (řecký a latinský) jazyk nepoukazuje významně na cosi důležitého, totiž na jakousi spjatost či příbuznost toho, co spojuje jsoucnosti v událostné jsoucnu, a toho, co spojuje písmena ve slovo a slova ve věty atd.

Heřmaň, 26. 8. 87

[Historie filosofie jako pomocná filosofická disciplína, úkol interpreta]

87-464

Historie filosofie je v podstatě jen pomocná disciplína filosofická, která nemůže z podstatných, protože vnitřních důvodů být přivedena k dokonalosti ani jedním, ani druhým směrem (o nichž hned bude řeč). Jestliže filosofie sama je disciplínou reflexe, tj. je myšlením, které se pokouší mít

ustavičně pod větší a efektivnější kontrolou samo sebe, pak tato reflexe, provázející filosofii jako její ustavičný filosofický průvodce, pohlížející na každý její výkon z distance a kriticky, nemůže chybět ani při filosofické práci historika filosofie. Nelze totiž provozovat historii filosofie bez filosofie. A reflexe, která takové filosofické počínání nutně musí doprovázet, se nebude ovšem z distance a kriticky vztahovat jen k myšlení samotného filosofujícího historika filosofie, nýbrž také k jeho filosofujícím „předmětům“, totiž k filosofům, jimiž se jako historik filosofie zabývá. Z toho pak plyne, že interpretaci nějakého filosofa jsou uloženy jisté nepřekročitelné meze: ideálem tu není co největší věrnost v podání myšlenek interpretovaného filosofa, nýbrž jejich co nejostřejší uvedení do vztahu k myšlení, resp. přímo filosofii toho, kdo interpretuje. Filosof-historik není pouze interpretem toho, co promyslel a zapsal nějaký jiný filosof, není hercem, který ztělesní to, co někdo jiný vymyslel, ale není ani někým, kdo se má až do splynutí vžít a vmyslit do jiného filosofa. Distance je tu naprosto nezbytná, má-li jít o interpretaci filosofickou (a jiná je ve filosofii vlastně nefunkční a nepatřičná).

Heřmaň, 26. 8. 87

[Filosofie jako láska k moudrosti a pravdě, filologie jako láska k řeči]

87-465

Už jsme si ukazovali, proč je *sofia*, moudrost, v názvu filosofie problematická. Už Platón udělal první kroky k tomu, aby pravá filosofie byla chápána jako *filalétheia* (tento termín u něho sice nenajdeme, ale najdeme u něho FILALÉTHÉS). Tato tendence, resp. takovýto posun ovšem není jediný možný. Právě tak jako pravému filosofovi je pouhá moudrost již málo a chce svůj cíl upřesnit tím, že jde dále za moudrost až k pravdě, jsou jiní, kterým se zdál být cílem nejvyšším LOGOS. V jisté formální analogii byl (ovšem mnohem později) vytvořen název FILOLOGOS: jemu jako by předmětem lásky nejhodnějším se zdálo být slovo, řeč, eventuelně jazyk (v dnešním užití jde právě o jazyk, nikoliv o řeč). Dalším poklesem potom se jazyk stává z předmětu lásky, touhy předmětem pouhého odborného zájmu. A navíc obvykle ještě pouze určitý jednotlivý jazyk, ať už klasický (řečtina, latina, hebrejština), nebo moderní, živý. Rozumíme-li pod termínem LOGOS jazyk (jako např. angličtinu), pak odborná disciplína zabývající se angličtinou (zvláště to směsí prvků románských a germánských) by vůbec neměla nést název filologie, nýbrž spíše logologie. Avšak i když budeme pod LOGEM chápat nikoliv jazyk, nýbrž řeč (nejen mluvu), zů-

stává název „filologie“ i ve filosofickém smyslu chápaný (tj. filologie jako filosofická disciplína) poněkud problematický právě tím, že jde nepochybně o pokles od lásky k moudrosti, či dokonce k pravdě k lásce k LOGU, ke slovu, k řeči. O té by snad mohl mluvit básník, ale nikoliv filosof.

Heřmaň, 27. 8. 87

[Historik filosofie, jeho vlastní myšlení a interpretace jiného myslitele]

87-466

Historik filosofie musí rozeznávat mezi učením filosofa, jímž se zabývá, a mezi způsobem jeho myšlení, které sice do onoho učení vyústuje, ale ne tak, že by ve výsledku byla zachována v plnosti celá geneze. Jinak řečeno, historik filosofie nemůže ponechat nepovšimnuto, že produkt filosofova myšlení je jedna věc a že cesta, jak k tomuto produktu, výsledku došel, je věc jiná. Tato skutečnost bývá obvykle chápána hrubě redukovaně na tzv. vývoj myšlení určitého filosofa. Ale tady nejde o vývoj v prostém slova smyslu. Myšlení filosofické je charakterizováno tím, že jde kupředu vždycky také tím, že jde dozadu, pozpátku, že se vrací k tomu, co už myslilo a promyslilo a že se na to dívá a že to kontroluje z jiných stran, z jiných perspektiv, v jiných souvislostech. Proto historik filosofie nejen musí ze svého filosofického hlediska posuzovat hotové koncepce nějakého myslitele, ale musí také posuzovat úroveň, rozvinutost a senzitivitu jeho reflexí, jimiž provázel a kontroloval, event. revidoval své původní pojetí a dával mu případně celkovou novou tvářnost nebo alespoň některé nové rysy, ubíral nebo přidával některé složky atd. S tím pak nutně musí konfrontovat nejenom své koncepce, z nichž vychází a s nimiž pracuje, ale také své reflexe a naopak své reflexe musí konfrontovat s reflexemi onoho myslitele a musí se jim sám ve svém myšlení vystavit a eventuelně zase revidovat svá východiska, své první postřehy a svá pojetí, jimiž se pokouší uchopit myšlení onoho myslitele, jímž se zabývá.

Heřmaň, 27. 8. 87

87-467

Jak se ukazuje, je interpretace jednoho myslitele (filosofa) jiným, ať už současným, nebo o mnoho generací, či dokonce staletí pozdějším, nutně dialog dvou myslitelů, a to dvou své myšlení reflektujících a v této reflexi je pod kontrolou udržujících, takže jde nejen o konfrontaci a náznak dialogu dvou stanovisek, nýbrž o konfrontaci a skutečný dialog dvou cest myšlení, k nimž na obou stranách neodmyslitelně a nerozlučně náleží reflexe, a tudíž intervence myšlení jiné roviny, než v níž je vykládáno nějaké pojetí. Přitom si této skutečnosti má a vlastně - má-li interpretace mít svou platnost - musí být <interpretující>¹⁹ vědom a musí proto počítat nejenom s reflektovaností myšlenkové cesty, kterou interpretuje, ale také

¹⁹ Ve strojopise „musí být této situace vědom“. - Pozn. red.

a zejména své vlastní myšlenkové cesty, a to nejenom v podobě vykázaných nebo vykazatelných východisek, ale také v podobě všech zákrutů, změn směru a revizí, jež jsou důsledkem určitého typu reflexí (a někdy to mohou být i reflexe, které nebyly provedeny v celé šíři, nýbrž jen tentativně – tak je tomu zejména u myslitelů s velkou interpretační rutinou –) a pak je ovšem nebezpečí, že leccos ze skutečné geneze myšlení přece jen té vlastní reflexi unikne a že interpretující myslitel si některých momentů svého interpretačního přístupu a postupu nebude dostatečně vědom). Zkrátka: interpretace druhého myslitele je všechno možné spíš než nějaké do druhého myslitele se vžívající a nořící porozumění, jež se co možno nejvíc blíží identifikaci (na způsob herce).

Heřmaň, 27. 8. 87

[Heidegger, vyjevování, bytí, pravda, logos a fysis konkrétního jsoucna]

87-468

Heidegger praví, že k vyjevování (ukazování se, Erscheinen, In-Erscheinung-treten – např. s. 150, *Einf. in die Metaph.*, 4530) nutně patří také „nechat si dojit“ to, co se ukazuje (s. 148, *Vernehmung*). A o tomto „nechat si dojit“, o této „*Vernehmung*“ říká, že to je dění (*Geschehnis*), jež má člověka (*das dem Menschen hat*). Později (s. 183n.) radikalizuje tuto myšlenku, když proti Aristotelově výměru člověka jakožto živočicha majícího slovo (*ANTHRÓPOS = ZÓON LOGON ECHON*) staví výměr podle něho starší, původnější (počátečnější), totiž že *Fysis* znamená *Logos* mající člověka (*FYSIS = LOGOS ANTHRÓPON ECHON*). To sice v jistém ohledu upomíná na Marxe a později na Rádla, kteří oba formulují vztah mezi pravdou a člověkem napříč obvyklému chápání tak, že pravda má člověka, nikoliv že by člověk měl pravdu, ale tady právě ukazuje Heidegger nebezpečí plynoucí z nesprávného kroku. Protože sám chápe v té době pravdu ještě výhradně jako nezakrytost, chápe ji jako odvozenou od bytí, resp. od „býti“ (*Sein*). Je to právě *Sein*, tj. vítězí, přemáhající vyjevování, jež si vynucuje sbírání (či sjednocování), implikující a zakládající lidské bytí (s. 184: „*das Sein, das überwältigende Erscheinen, ernötigt die Sammlung, die das Menschsein (acc.) innehat und gründet*“) – Domnívám se, že právě tady je třeba trvat na tom, že 1) *Sein* se vyjevuje, ale není totožné s vyjevováním, 2) že vyjevování je sice možné díky LOGU, ale rozhodující je pravda jsoucna, která je oním převládajícím, 3) že pravda je nad bytí, ne naopak.

Heřmaň, 27. 8. 87

87-469

Jestliže Heidegger zdůrazňuje, že Erscheinen je nerozlučně spojeno s Vernehmung, a jestliže dokonce o Vernehmung tvrdí, že „má člověka“, pak musí platit i to, že Erscheinung nebo Erscheinen „má člověka“. Fenomén není tedy žádnou subjektivní záležitostí, nýbrž je to naopak FAI-NESTHAI, která konstituuje (spolu s LOGEM) člověka, lidskou bytost. Jak Erscheinen, tak Vernehmung jsou děje spjaté s bytím (Sein) a vyplývající z něho. Erscheinen náleží k bytí (s. 148): „Wenn jedoch zum Sein als FYSIS das Erscheinen gehört, muß der Mensch als Seiender diesem Erscheinen zugehören.“ A ovšem nenáleží jen k onomu vyjevování, nýbrž i k onomu „nechat si dojít“ (Vernehmung), neboť „Sein waltet, aber weil es waltet und sofern es waltet und erscheint, geschieht notwendig mit Erscheinung auch Vernehmung“. (148) – Vzniká ve mně jistá pochybnost, zda opravdu lze bytí jsoucna – např. celý život nějakého živočicha – chápat jako FYSIS. Obvykle se pod FYSIS rozumí tělesná skutečnost tohoto živočicha (v našem případě). Ale každý živočich (každá živá bytost) má ve svém životě celou řadu, sérii fyzických, tělesných podob, v nichž se vyjevuje. Chápat naproti tomu FYSIS jako to, co se vždy nějak vyjevuje, ale nikdy se nevyjevuje vcelku, nýbrž vždycky většina FYSIS zůstává nevyjevená, je poněkud příliš nezvyklé. Pak by ovšem FYSIS nějakého jsoucna byla totožná s jeho bytím a jako taková by byla převážně (v každém okamžiku) nepředmětná, nejsoucí. FYSIS převážně nejsoucí zní opravdu nezvykle.

Heřmaň, 27. 8. 87

[Heidegger a *logos* jako sjednocující jednotlivé jsoucnosti události]

87-470

Heideggerův důraz na etymologii slova LOGOS a LEGEIN se mi zdá filosoficky málo relevantní nebo dokonce irelevantní. Sama koncepce ob stojí zcela bez těchto etymologických berliček. Navíc ono sbírání a sjednocování není dost pojmově vypracováno a toto vypracování pak doloženo, dokonce ani u těch myslitelů, na nichž Heidegger především svou interpretaci staví, totiž u Hérakleita a Parmenida. Když budeme tedy mluvit o LOGU a vypracovávat tak některé základní myšlenky filosofické logiky, nebudeme se na tuto etymologii odvolávat, ale provedeme své výzkumy i závěry z nich nezávisle na ní. – Nicméně v jednom směru je to koncepce přinejmenším zajímavá. Přejmeme-li v recepci tuto myšlenku a zařadíme do kontextu úvah o struktuře události, musíme se tázat nejenom po tom,

co vede jsoucno k postupné aktualizaci jednotlivých jsoucností, v nichž se samo zvnějšňuje a tím vyjevuje, nýbrž také, jak vůbec tato zvnějšnění spolu navzájem souvisí a co je de facto (tj. zvnějška nahlédnutelně, pozorovatelně) spojuje v jedno jsoucí v jeho vnějšku. Až dosud jsem byl nakloněn mít za to, že po vnější stránce jde jen o selektivní aglomeraci a nic víc (příčemž princip selekce je vnitřní). Je však otázka, zda se tím problém příliš nezjednodušuje, a na druhé straně, je-li to vskutku i do detailu myšlenkově proveditelné, modelovatelné, není-li to jen odsunutí problému do stínu a na okraj. Kdyby LOGOS měl opravdu (Heideggerem odmítanou) zprostředkující funkci, musel by na sebe brát něco z „předmětnosti“.

Heřmaň, 27. 8. 87

[Heidegger, Hérakleitos, *logos* a událost jako intencionální ne-předmět]

87-471

Jde tu o to, uvědomit si řádně, co to znamená, že o struktuře událostného dění nemůžeme uvažovat stejným způsobem jako o nějakém mechanismu, tj. že tuto strukturu nemůžeme rozebírat a jednotlivé části či složky pojmenovávat a pojmově postihovat tak, že z nich děláme intencionální předměty, tj. myšlenkové modely-předměty. Zatím nevíme, jak to provádět lépe a zda způsob, jakým to zkusíme dělat, bude dost nosný, zda se ukáže být spolehlivý nejenom *ad hoc* a takříkajíc „v básnické zkratce“, nýbrž zda dovolí metodické a systematické propracování a postupy. Prozatímně můžeme snad s jistým prospěchem mluvit o modelech jiného než tradičního typu jako o „intencionálních ne-předmětech“. Jestliže tedy např. pro Heideggerovu interpretaci logu u Hérakleita a Parmenida je podstatné, že *logos* nesmí být myšlen jako jsoucno, znamená to, že „Zusammenbringen“ (jak překládá řecký termín), resp. „Verhältnis des einen zum anderen“ (jako „die ursprüngliche Bedeutung“ – s. 133) nesmí být myšlen ani jako akt „sbírání“ či „sjednocování“ (neboť pak bychom se nutně museli tázat po subjektu tohoto aktu), ani jako vztah předmětně vymezitelný, a tedy také formalizovatelný (neboť pak bychom zase měli před sebou problém, co nebo kdo je aktivním garantem, subjektem realizace tohoto vztahu). Když – jiný případ – najdeme u Heideggera myšlenku, že *noein* (překládá Vernehmen) „má člověka“, který je do dění *noein* vtažen, je tu zase důraz na to, že nejde o akci žádného subjektu.

Heřmaň, 27. 8. 87

87-472

Heidegger ovšem tím, že Hérakleitovo pojetí logu interpretuje tak, že nejde o „jsoucno“, vkládá do interpretace něco, co tam stěží mohlo být, neboť Hérakleitos už stojí v tradici (byť teprve sotva započavší) pojmového myšlení, a tedy myšlení, které je mocně osloveno, ba uhranuto zkušeností myšlenkového modelování „skutečnosti“, jež dovoluje se vracet k „témuž“ a rozmlouvat s jinými o „témž“. Hérakleitos ovšem s touto kvazi-zkušeností polemizuje a trvá na tom, že nic takového vskutku identického se sebou nemůže být skutečné a že to nemůže trvat v čase (řeka stále teče, nelze vstoupit dvakrát do téže řeky). Avšak už to, že Hérakleitos takto polemizuje a že vstoupil na kolbiště společné s těmi, kdo se zcela orientovali na neměnné, na *archai* a na elementy (*stoicheia*) apod., nutně s nimi cosi také sdílí – neboť jinak by rozhovor, polemika, vůbec komunikace nebyly možné. Proto také mám jisté podezření, že navzdory protestu proti jakékoliv neměnnosti čehokoliv skutečného, „reálného“, Hérakleitos jakýsi relikv tendence přisuzovat myšlenkovým modelům, konstituovaným jako intencionální předměty, nějaký význam v samotné konstituci skutečného světa přece jenom má. Je to ovšem vinou špatného překladu, jestliže se ono „*aei*“ překládá tak, že *logos* je věčný. Smyslem výroku je, že *logos* je vždycky, ve všech časech a dobách a v každém okamžiku, vševládoucí. Heidegger (s. 136) překládá: „Während aber der LOGOS ständig dieser bleibt...“ Ale to že nemá být jsoucno?

Heřmaň, 27. 8. 87

[Hegel a pojetí rozumu jako jsoucna a substance; dějiny a víra v rozum]

87-473

Když se Hegel brání, že by filosofie světových dějin – jak jí někteří vytykají – přistupovala k dějinám již s myšlenkami a na dějiny pak pohlížela jen podle těchto svých myšlenek, prohlašuje, že jediná myšlenka, kterou si filosofie světových dějin <s> sebou přináší, je prostá myšlenka rozumu, že rozum vládne světem, takže se i ve světových dějinách dělo (vše) rozumně (2872, s. 28: „der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist“). Až sem by to vypadalo jako aplikace Hérakleitovy myšlenky vševládajícího LOGU na dějiny. Ovšem Hegel o několik řádek dále charakterizuje rozum nejenom jako nekonečnou moc (unendliche Macht), ale také jako sobě samotnému nekonečnou látku veškerého přírodního i duchovního života – a jako takový jako substanci, tj. to, skrze co a v čem má veškerá skutečnost své bytí (Sein) a trvání (Bestehen) (dtto). Hegel dělá rozdíl mezi rozumem a rozumným (e Vernunft, das Vernünftige) a o rozumném praví, že to je jsoucno o sobě a pro sebe, skrze něž má všechno svou hodnotu (s. 29: „Das Vernünftige ist das an und für sich Seiende, wodurch alles seinen Wert hat.“). Pro Hegela je tedy, jak zřejmo, rozum – tj. koneckonců LOGOS dějin stejně jako LOGOS přírody – především jsoucno, i když vysoké jsoucno (Hegel nechává otevřenou otázku, zda nikoliv nejvyšší jsoucno, neboť se – s. 28 – nechce na tomto místě zabývat otázkou jeho vztahu k Bohu), a pak i substance.

Heřmaň, 28. 8. 87

87-474

Hegel říká o „kategorii rozumu“ (tj. kategorii „rozum“), že „sie ist im Bewußtsein als der Glaube an die in der Welt herrschende Vernunft vorhanden“ (2872, s. 36). Hegel také doporučuje svým posluchačům, kteří ještě nejsou obeznámeni s filosofií (nejspíš mýl jen svou filosofií), aby k přednášce přistupovali s vírou v rozum a žízni po poznání (s. 30 – „mit dem Glauben an die Vernunft“). Anebo na jiném místě říká: „Den Glauben und Gedanken muß man zur Geschichte bringen, daß die Welt des Wollens nicht dem Zufall anheimgegeben ist.“ Tady vidíme tzv. filosofickou „víru“: zcela je převzata misinterpretace víry jako předmětné, tj. jako víry v něco, víry, že... Hegel má na mysli víru, že rozum, tj. božský, absolutní rozum (s. 29) je, vládne ve světě, a tedy i ve světových dějinách,

že v záležitostech národů (der Völker) panuje nějaký poslední cíl a účel (Zweck) a vposledu konečný účel světový (der Endzweck der Welt – s. 29) – „ein göttlicher Wille herrscht mächtig in der Welt“, říká na s. 32. To je pro něho primární víra a myšlenka zároveň, ba dokonce kategorie, která je (obsažena?) ve vědomí. Na tomto místě nenajdeme, že by šlo o nějaké „apriori“, ale vcelku to tak stejně vypadá. A to je právě to kuriózní: rozum je přítomen ve vědomí jako kategorie/myšlenka/víra, že rozum vládne veškerenstvem. Jako by nestačilo, že rozum vskutku vládne: bez oné víry/myšlenky by to lidský rozum, lidské myšlení nenahlédlo.

Heřmaň, 28. 8. 87

[Kultivace nepředmětného myšlení; předmětné významy, širší kontext]

87-475

Problémem kultivace nepředmětného myšlení je a zůstává nebezpečí, že budou zanedbávány předmětné významy, předmětné intence. Poetizace filosofie není žádným řešením, jestliže se paralelně nebuduje také příslušné přiměřené předmětné pojetí. Proto např. budeme trvat na tom, že je nutné respektovat ‚objektivní‘ výsledky ‚reálných‘ interakcí atomů a molekul, tak jak o nich mluví fyzika a chemie, ale navíc že musíme otevřít cestu k hlubšímu pochopení těchto vztahů a interakcí, jaké je pro pouze předmětné chápání neuskutečnitelné. Podobně je nutno respektovat (pochopitelně opět jen kriticky, nikoliv tak, že se bere vše) výsledky sociologických nebo psychologických výzkumů, ale je nutno jít dál, hlouběji a chápat souvislosti, které žádná psychologická ani sociologická metoda nemůže postihnout, neboť se nikdy neprezentují jako tzv. fakta, prostě zjištělná a konstatovatelná. Prvním krokem tím správným směrem by mohla být chápaní psychologie (verstehende Psychol.) a obdoba toho, chápaní sociologie. Ale to stále ještě zdaleka nestačí. Také Masaryk jde správným směrem, když říká, že je pro fakta, ale pro všechna fakta, a že chce např. zjistit, jak se to má fakticky s Husem, zda měl pravdu, nebo neměl. Nesnáz spočívá v tom, že kritici a odpůrci odmítají toto vykročení do širšího kontextu jako *metabasis eis allo genos* a sami kritizovaní toto vykročení chápou jako přesah do jiné disciplíny, ovšem zase jen předmětné.

Heřmaň, 28. 8. 87

[Rozum u Hegela; otázka po vztahu rozumu ke světu a našemu myšlení]

87-476

U Hegela najdeme jeden velmi vážný problém. Na jedné straně najdeme větu (2872, s. 30): „Die Vernunft ist in sich ruhend und hat ihren Zweck in sich selbst...“ To je zřetelně substanční pojetí; rozum je něco na způsob ARCHÉ. Ale jak to, že si Hegel po tolika staletích nepoložil otázku, odkud se bere ta vševládnost rozumu, tj. to, že rozum ovládá svět (s. 28: „daß die Vernunft die Welt beherrscht“)? Jak může rozum jako v sobě spočívající a mající svůj cíl, svůj účel v sobě, představovat nekonečnou moc (s. 28: die unendliche Macht), jestliže je tato moc „das an und für sich seiende“ (s. 29)? Proč je světová historie (světové dějiny) vlastně rozumná? Proč je svět rozumný? Prý kdo se na svět dívá rozumně, vidí i tento svět jako rozumný (31). To však neznamena, že to je subjektivní iluze; je tomu spíš právě naopak: abychom byli schopni poznat to obecné, rozumné, musíme si k tomu přinést rozum (31: „Um aber das Allgemeine, das Vernünftige zu erkennen, muß man die Vernunft mitbringen.“). Ale to jen rozšiřuje záběr naší otázky: nejen proč je svět rozumný, ale proč je také naše myšlení rozumné? Co je rozumu vlastně do světa, co je mu do našeho myšlení? Ač z jisté distance k formulacím náboženským, přece se k nim Hegel vždy znovu alespoň náznakem nebo zcela výslovně vrací – a mluví např. o božské vůli (s. 32: „ein göttlicher Wille herrscht mächtig in der Welt“). I když Hegel svou dialektikou rozhýbal jsouci, zůstal vposledu vězet ve staré metafyzice: rozum jako *immotum movens*.

Heřmaň, 28. 8. 87

[Idea a způsoby jejího vyjevování u Hegela (myšlenka, příroda, duch)]

87-477

Podle Hegela se idea vyjevuje – v nejryzejší formě – jako sama myšlenka (a tak se prý na ideu dívá logika); další formou je fyzická příroda a třetí formou konečně je duch vůbec (2872, s. 53). V jakém smyslu máme chápat onu ryzost, resp. čistotu („die reinste Form“)? Idea, která vystupuje ve formě fyzické přírody, nutně na sebe bere něco fyzického; podobně idea, která vystupuje / vyjevuje se (die Form, in der sich die Idee offenbart) v divadle světových dějin (auf dem Theater ... in der Weltgeschichte), kde se duch projevuje ve své nejkonkrétnější skutečnosti (in seiner konkretesten Wirklichkeit), bere zase na sebe nutně něco z oné dějinnosti. Když tedy Hegel užívá superlativu „nejryzejší forma“, nemusí to nutně znamenat ještě zcela ryzí formu, neboť idea může možná být nejryzejší tam, kde je ještě bez formy, takže dokonce i v té nejryzejší formě, totiž v myšlence, bere na sebe něco z povahy myšlení. Zdá se, že idea se

projevuje, vyjevuje, jeví se nejzřejměji skrze myšlenku, o něco méně zřejměji, ale přesto výrazně skrze ducha (a nejkonkrétnějším způsobem skrze ducha světových dějin či ve světových dějinách) a posléze nejméně zřetelně v přírodě, v jejích zákonitostech. A co to je vlastně idea? Hegel na našem místě sahá k velkému zjednodušení, možná přímo k úhybu. Cíl, k němuž svět směřuje (Endzweck – was in der Welt gewollt wird, 53), je sám Bůh. On a povaha jeho vůle jsou totéž; filosoficky tuto povahu nazýváme ideou (dtto).

Heřmaň, 28. 8. 87

[Rozum u Hegela jako činnost a možnost jeho působení ve světě]

87-478

Na naši otázku (viz 87-476), jak může v sobě samém spočívající rozum, chápaný jako ARCHÉ, vůbec něco vyvolávat, působit ve světě (což je ostatně otázka mířící na nejstarší řecké myslitele), „odpovídá“ Hegel v dodatku ze zimního semestru 1826–27 (2872, s. 258): Rozum je o sobě a pro sebe věčný, neměnný (spočívající – ruhend), ale je také činností, nedělá nic než rozumné. Vyvěrá z nitra a je tak něčím vneseným (hervorgebracht), účel, v němž roztvíjí, čím je. („Sie bringt sich aus dem Innern hervor und ist so ein Hervorgebrachtes, ein Zweck, in dem sie ausführt, was sie ist.“) – Takže odpověď vlastně to není žádná, jen zopakování téhož jinými slovy (a ještě ne příliš jinými). Zaznívají odtud staré tóny jako „*actus purus*“ apod. Otázka zní, co vlastně rozumíme činností: je možná nějaká činnost, která se nerealizuje aktem jakožto událostí či spíše subudálostí, přičemž také její událostné dění spočívá ve zvnějšnění vnitřního? Co to vlastně znamená, že se rozum vynáší z nitra, že vyvěrá z nitra? Když „z“ nitra, znamená to nepochybně pohyb, událostný pohyb, tedy proměnu „z nitra“ navenek, směrem ven, tedy právě zvnějšnění. Nebo je možno předpokládat, že to, co vyvěrá z nitra, zůstává i po rozvinutí mimo nitro stále ještě niterným? Pokud nikoliv, pak nemůže být řeči o žádném čirém aktu, nýbrž nanejvýš o docela obyčejném aktu. Nebo alespoň o obyčejné události, není-li onen „akt“ možno přisoudit jakožto akci, a tedy subudálost žádně superudálosti.

Heřmaň, 28. 8. 87

[Manifestace rozumu u Hegela - v myšlení, v přírodě a v dějinách]

87-479

(doplňk ad 87-477) V zimním semestru 1826-27 (viz 2872, s. 258) Hegel v přednáškách o filosofii světových dějin má dodatek (údajně - podle poznámky na téže straně - ke str. 30 - ?), kde se praví: rozumné se **<vyjevu-je jako>** 1) logicky rozumné (o tom tu nemá být jednáno), 2) v podobě přírody, která zrcadlí, resp. ztělesňuje (tělesní - „ein Leiblichsein der Vernunft ist“) rozum - a o tom tu také nemá být řeč, nýbrž 3) rozum, který se manifestuje jako sebe-vědomý duch, a to nikoliv obecně, nýbrž jak se explikuje v činech a jednáních ve světě a jak ve světě uskutečňuje (ausführt) svou podstatu (Wesen). - Z toho je zřejmé, že tu jde pouze a výhradně o jednání a činy lidské, neboť jen v člověku a skrze člověka se rozumné může manifestovat jako duch vědomý si sám sebe. A protože nejde o manifestování v obecnosti, nýbrž v činech a jednáních ve světě (tedy nitrosvětých), jde o manifestaci dějinnou, vposledu o manifestaci ve světových dějinách. Duch totiž (jak čteme tamtéž na s. 67) jedná bytostně (wesentlich), činí se tím, čím o sobě jest, činem, svým dílem; tak se sobě stává předmětem, má sám sebe před sebou jako Dasein. Tak např. duch národa (Volkes): jeho činnost spočívá v tom, učinit ze sebe vnějšně jsoucí svět (sich zu einer vorhandenen Welt zu machen), který spočívá také v prostoru. - Zdá se tedy, že tři hlavní způsoby, jak se manifestuje rozum, jsou v myšlence (myšlení), v přírodě (zákonitosti), v dějinách (duch). Ovšem uchopit je možno zákonitost i ducha jen v myšlenkách (s. 64).

Heřmaň, 28. 8. 87

[Vztah rozumu a ideje u Hegela; srovnání s Heideggerovým pojetím]

87-480

Na jednom místě objasňuje Hegel své pojetí vztahu mezi rozumem a ideou (2872, s. 78): v představě je rozum „das Vernehmen der Idee“ (k termínu Vernehmen, ev. Vernehmung viz pro srv. Heideggera, 4530, s. 148, 198 aj.), „schon etymologisch das Vernehmen dessen, was ausgesprochen ist (Logos), - und zwar des Wahren.“ Takže rozum by byl „das Vernehmen der Idee“ jakožto toho, co bylo vysloveno, jakožto toho oslovujícího. - Ve srovnání s Heideggerem je to docela obráceně. Heidegger interpretuje LOGOS jako „Sammlung“ a se Sammlung jde vždy také Vernehmung. Obě spolu jsou „die Verwaltung des Eröffnens der Unverborgenheit für das Seiende“ (s. 198). Ovšem to, co „waltet und erscheint“, je Sein (148). Vernehmung se tedy vztahuje u Heideggera k Erscheinung, nikoliv k LOGU, jako je tomu u Hegela. Ovšem za jistých okolností bychom mohli najít něco společného: jestliže bychom pojali „vyslovení“ jako „vyjevení“

(tedy Erscheinung), pak by bylo možno pojmout věc tak, že Sein se vyjevuje skrze LOGOS a toto vyjevení takto vysloveného je třeba nějak vzít, brát, uznamenat. Tím uznamenávajícím je rozum, jež tedy třeba odlišovat od LOGU. Ovšem to by znamenalo, že „Walten“ ideje, event. Sein by bylo zprostředkováno LOGEM nebo rozumem. Ale Heidegger odmítá zprostředkující roli jakoukoliv. Možná, že právě na této frontě brání svou koncepci před návratem k metafyzice. Ale zatím mi to je všechno dost nepřehledné. Oba myslitelé (více však Heidegger) poněkud opomíjejí předmětné významy.

Heřmaň, 28. 8. 87