

Úvodní kapitoly z filosofie

ETF, 9.10.01, 15.10

0. Několik slov úvodem

ETF, 23.10.01, 15.10

I. Jazyk, řeč, myšlení, pojmy, filosofie

II. Skutečnost, ukaz, jev (fenomén), intencionální předmět (intencionalita)

ETF, 13.11.01, 15.10

III. Čas, aktivita, dění, proces (intendovati – „ontologicky“)

ETF, 27.12.01, 15.10

IV. Smysl, význam, interpretace (hermeneutika) x „danost“

ETF, 18.12.01, 15.10

V. Býti, jsoucí (jsoucno), jsoucnost, bytí

ETF, 8.1.02, 15.10

VI.

[1. verze]

Několik slov úvodem

0.1

V jedné nepříliš významné anglické knize, o které jsem před mnoha lety měl na semináři prof. Kozáka referát, jsem při čtení našel velmi starý citát, který se mi od té doby, kdy musím číst práce studentů, stále znovu připomíná. Je to rada – a možná dokonce příkaz – moudrého panovníka (už ani nevím, z které dávné země) asi někomu z jeho výše postavených služebníků: „Begin on the beginning, said the King, and go on till you come to the end; then stop.“ (Začni na začátku, řekl Král, a pokračuj tak dlouho, až dojdeš na konec; pak se zastav.) Teprve s odstupem let dnes nahlížím, jakou pronikavou nejen radu, ale přímo moudrost skrývá; kdysi dávno jsem ji totiž považoval spíše za jakýsi hloupý vtip (asi jako Eulenspiegel, když svolal všechny krejčí...). Na první poslech to vypadá jako naprostá trivialita, ano banalita. Náleží totiž také ke zkušenostem, jichž se dopátráme teprve po dlouhém čase, že moudrost, takto vytržená z náležitého (tj. pravého) kontextu a pochopená izolovaně, se stává velkou nemoudrostí. A naopak ten, kdo moudrost pochopí vsutku moudře, musí zároveň pochopit, kde ta moudrost má své meze, tj. kde a za jakých okolností se stává nemoudrostí, nebo dokonce hlupáctvím. Obvykle to i ten nejmoudřejší pozná teprve ve chvíli, kdy na ty meze narazí a kdy je překročí. Méně moudří, byť mnoha věcí znalí lidé to nicméně nepoznají ani v takovém případě – a proto ty meze ani nepřekročí; není to důsledek jejich neznalosti věcí, ani jejich snad příliš nízké inteligence, ale – a nemůžeme to říci jinak – důsledek jejich malé moudrosti nebo nemoudrosti. Velkou moudrost ocení totiž jen ten, kdo je sám aspoň trochu moudrý, a zejména kdo touží po tom, stávat se moudřejším.

0.2

Staří Řekové věděli – podobně jako příslušníci jiných národů a kultur – že lidé většinou nejsou příliš moudří, že moudří jsou jen někteří, a jmenovali je SOFOI. Po Řecku byla dokonce rozšířena taková tradice, která jmenovala sedm mudrců a některé jejich nejslavnější myšlenky, resp. výroky. Je snad hodno pozoru, že těch několik tradičních sedmic mudrců se v některých jménech lišilo, ale některá jména najdeme ve všech. Mezi těmi široce uznávanými je jeden slavný státník, totiž Solon, ale také jeden filosof, přesněji muž, který je pozdějšími filosofy také za filosofa považován. Po pravdě řečeno, kdyby tomu tak nebylo, neřadili bychom ho dnes do dějin filosofie jako prvního, ostatně možná jen nejstaršího, který zůstal v paměti pozdějších. Tak tomu bývá ve všech případech: cokoli nového, nebývalého se mezi lidmi objeví, zůstává ještě nějaký čas skryto, protože počátky věcí nutně unikají naší pozornosti. To je tedy náš první objev: začít na počátku je nesnadné, pokud jde o skutečný počátek, tj. o něco vsutku nového. Staří Indové, staří Číňané, staří Egypťané atd. atd. měli také své moudré, své mudrce. Co se to vlastně stalo ve starém Řecku, že mluvíme o vzniku filosofie? Proč, chceme-li být vsutku přesní, nemůžeme mluvit o staré indické, čínské, egyptské „filosofii“ – a mj. ani o staré hebrejské filosofii? A teď na chvíli trochu přeskočím k tématu, jemuž se budeme věnovat později: proč nemůžeme přesně vzato mluvit ani o staré egyptské, asyrské, babylonské atd. theologii, ale ani o theologii hebrejské, o theologii Starého zákona? Vždyť tam všude také byli „mudrci“, i když se jim třeba říkalo jinak, a byli tam i kněží, nebo raději – kněz je vlastně jenom jakýsi náboženský úředník – moudří lidé „znalí božských věcí“, jak se třeba vyslovuje Sókratés, když vzpomíná na své mládí a na to, jak byl poučen Diotimou, kněžkou, „znalou božských věcí“, tedy vlastně theoložkou.

0.3

Pochopitelně na naši otázku není možná ucelená, všezahrnující odpověď. O ta zatím nemůže ani usilovat, když nemáme po ruce patřičné prostředky, rozumí se

myšlenkové prostředky. Ty si musíme nejprve připravit. Na tomto místě se prozatím spokojíme s jedním charakteristickým rysem, který je sice znám, ale obvykle bývá podceňován a kterému nevěnují náležitou pozornost ani četní filosofové, ať už skuteční nebo – nejčastěji – jen ti zdánliví. Tento rys nemůžeme doložit u těch docela nejstarších, neprvnějších filosofů, ale teprve u Pythagory, víc než o půl století mladšího myslitele, a ještě jen ze zprávy mnohem pozdější, tedy z jakési anekdotické „legendy“, jak ji najdeme o Diogena Laertského. V této zprávě se praví, že to byl právě Pythagora, který jako první začal užívat termínu FILOSOFOS, protože odmítal pro sebe pojmenování SOFOS, moudrý, mudrc.

[2. verze]

Úvod. kapitoly – ETF, 9.10.01, 15.10

01

Filosofie je vynálezem řeckých myslitelů z doby takových 6 až 7 století před vznikem křesťanství; proto také má právem řecké pojmenování, a to podržuje téměř ve všech jazycích. (Holandština užívá také překladu: Wijsbegeerte; i u nás někdy překládáme „láska k moudrosti“, ale ne jako běžné pojmenování.) Nikde jinde na světě nebyla filosofie vynalezena, leda se tam z Řecka rozšířila. Proto ji musíme odlišit v její zvláštnosti od jiných tradic, v nichž se také vzpomíná rozmanitých mudrců a jejich moudrých myšlenek. Pro nejstarší filosofy je právě naopak charakteristické, že se nepovažovali resp. nechtěli považovat za mudrce, ale cílevědomě se od nich chtěli odlišit. Samo slovo FILOSOFIEIN prý vytvořil jeden z nejstarších filosofů, a odůvodnil to tím, že vskutku moudří jsou pouze bohové, zatímco lidem zbývá jen láska k moudrosti a touha po ní.

02

Jakmile přijmeme takováto přísná měřítka pro to, co uznáme za filosofii a co nikoliv, musíme být na pozoru, když toho termínu užíváme. Dnes se rozhostil pochybný zvyk mluvit o filosofii i tam, kde žádná není nebo kde je spíše nějaká prastará a ještě na zapřenou. Jistě jste slyšeli nebo četli např. o filozofii hospodářské reformy nebo dokonce o filozofii fotbalu. Protože náš jazyk umožňuje psát slovo „filosofie“ také uprostřed se „z“, navrhuji, abychom pro takové nepravé označení užívali „z“, kdežto pro ty případy, kdy máme na mysli opravdovou filosofii, abychom psali výhradně „filosofie“ se „s“ uprostřed. To tedy pokud jde o pravopis. A pak tu je nezbytnost najít a stanovit podstatný znak opravdové filosofie, který by nám dovoľoval ji co nejurčitěji vymezovat proti všemu, co filosofii sice snad připomíná, ale co se v tom podstatném od filosofie liší jakousi základní nedostatečností. Tímto podstatným znakem je jednak vynález pojmů a pojmovosti, jednak to, co bylo tímto vynálezem nově umožněno, a to je reflexe, přesněji: kritická reflexe.

03

Prakticky z toho vyplývají dva závěry, které jsou pro vás možná překvapivé (a možná nikoli): není žádné staré čínské nebo indické atd. filosofie, jak o tom řada autorů běžně mluví. Naopak je zapotřebí pečlivě ověřovat, kdy dochází k zfilosofičtění takových starých tradic moudrosti a jak to lze prokazovat a ověřovat. To je ovšem věc, která pro vás jako studenty theologie nemá žádnou mimořádnou důležitost. Naproti tomu velmi důležité je, abyste si uvědomili, že Ježíš není žádný filosof, že nemá žádnou svou filosofii a že všechno, co je v křesťanských tradicích poznamenáno a ovlivněno filosofií, má svůj řecký, konkrétně hellenistický původ. Pro theologické myšlení je mimořádně důležité si uvědomit, že navzdory tomu, že nejmladší starozákonní knihy už nesou zřetelné stopy působení hellenismu, Ježíš se zdá být těmito vlivy prakticky nedotčen. Ježíšovo selektivní navazování na docela konkrétní židovské tradice, zejména na proroky, nemůže už dnešní theology ponechávat volnému pohybu v nivelizující a neproblematické směsici hebrejských i řeckých momentů, jak nám je předestírá nekritické nebo málo kritické čtení NZ.

04

To je první z důvodů, proč se každý řádný theolog musí seznámit s filosofií a s jejími dějinami stejně dobře jako s dějinami dogmat. Druhý důvod je snad ještě závažnější. Kdyby nebylo vynálezu pojmů a pojmovosti a také vynálezu filosofie, nebyla by nikdy vznikla křesťanská theologie, tj. to, ke studiu čeho jste se rozhodli. Theologie je ovšem starší než křesťanství, je vlastně stejně stará jako filosofie. To sice neplatí o slovu „theologie“, jehož první použil v tom smyslu, kterého pak využili křesťanští myslitelé, teprve Aristotelés (ještě Platón mluví o theozích jako o jakýchsi obecních resp. státních

cenzorech). Přesto lze říci, že všichni filosofové, historicky připomínání, byli v nějakém smyslu také theology. Jejich theologie byla ovšem někdy dost zvláštní, ale byla jednou složkou filosofie. Filosofové od samého počátku odmítali nejrůznější bajky o bozích a polobožích, ale nikoli proto, aby bohy popírali, nýbrž aby je mysleli mnohem náročnějším a důstojnějším způsobem. Zdá se dokonce, že právě ti nejdůslednější myslitelé se přesvědčivě domýšleli toho, co dnes nazýváme monotheismem. Nejvýrazněji to dokumentuje právě Aristotelés. A protože theologie je pro něho jednou z filosofických disciplín, dokonce jednou ze tří tzv. teoretických disciplín, a to tou nejvyšší, protože také jejím tématem je „to nejvyšší“, znamená to, že rovněž theologie musí pracovat způsobem vysoce náročným na přesné myšlení a že musí bedlivě ustavovat potřebné pojmy. Od té doby pojmovost a pojmová přesnost je *conditio sine qua non* každé opravdové filosofie a také každé vědy. Věda bez pojmů a přísné pojmovosti je pavěda, filosofie pak pseudofilosofie – a tudíž také theologie bez přesných pojmů je jen sofistika nebo dokonce upadá zpět do mýtů a mytologií.

05

Podobně, jako je dnes rozšířeno a rozostřeno chápání filosofie, proti čemuž se musíme bránit, chceme-li myslet s náležitou přesností, je podivně pomateno a často dokonce jakoby rehabilitováno chápání mýtu. Nebudu teď začínat žádnou polemiku, ale pokusím se vám názorně předvést, proč je mezi mýtem a filosofií, nebo – jak to viděli staří řeční myslitelé – mezi mýtem a logem, obrovský a naprosto nepominutelný rozdíl. To, co jsem až posud vykládal, byl vlastně příklad toho, jak je filosofie schopna uvažovat a promlouvat sama o sobě a o svých disciplínách, svých myšlenkových, „teoretických“ problémech atd. To je přesně to, čeho není schopen mýtus. Není žádného mýtu o mýtu, mýtus vypráví vždycky jen o bozích, o vztazích mezi nimi navzájem a o jejich vztazích k lidem i lidí k nim, a vždycky v podobě dějů a událostí. To sice dokáže filosofie také, ale není to její prvořadý zájem.

Úvod.kapit. – ETF, 23.10.01, 15.10

I. Jazyk, řeč, myšlení, pojmy, filosofie

1.1

Filosofie se v leckterém ohledu pronikavě liší od jiných oborů lidské činnosti. Jeden její rys je mimořádně významný: filosofie nepřestává být filosofií, když se začne zabývat sebou samou. To je zřejmě možno také zesměšňovat nebo jinak snižovat. Přiložíte-li k tomu však svou mysl, brzo zjistíte, že se v tom vždycky ozývá hlas lišky o kyselých hroznech.

Předvedu to názorně: žádná věda se nedokáže zabývat sama sebou, aniž by opouštěla rámec své kompetence. Chemie ani biologie atd. nemá k dispozici žádné své odborné prostředky, které by mohla aplikovat na sebe. Chemie zkrátka není žádná chemická sloučenina, kterou by bylo možno analyzovat chemickými metodami, biologie není žádná rostlina ani žádný živočich, jehož vlastnosti a chování by bylo možno zkoumat a popisovat botanicky nebo zoologicky, atd. Nebo jinak řečeno: je možná fyzika světla nebo gravitace, ale není možná žádná fyzika fyziky; je možná chemie anorganických nebo organických sloučenin, ale není možná chemie chemie; je možná biologie buněčného dělení nebo fyziologie nervových orgánů, ale je nemyslitelná biologie biologie, stejně tak jako fyziologie fyziologie. Naproti tomu je možná filosofie filosofie, a ačkoli to není častý titul knih, přinejmenším jeden německý filosof (Karl Alber) nazval dokonce jednu ze svých knih „Philosophie der Philosophie“.

1.2

Této zvláštnosti si jistě každý z vás již povšiml, ale nevěnoval jí většinou žádnou mimořádnou pozornost. A to proto, že se – jak se domnívám – ve vás ještě neprobudil ten pravý filosofický zájem. Od dob Sókratových a Platónových se tomuto pozoruhodnému zájmu říká ERÓS FILOSOFIKOS. O tom nemá mnoho smyslu hovořit, dokud s ním neučiníte první zkušenosti, ale ani ty první, ba ani druhé a třetí zkušenosti nestačí, dokud se vás tento ERÓS, tento niterný zájem opravdu nezmocní. To se ovšem nestane každému, a zejména se to nestane každému se stejnou intenzitou, podobně jako se nestane každému, aby se stal vynikajícím nebo třeba jen průměrným houslistou, malířem, básníkem nebo dramatikem. Přesto je možné, aby se někdo takový – přinejmenším v očích laické veřejnosti – stal třeba hudebním, výtvarným nebo literárním či divadelním kritikem (nebo aspoň komentátorem). V každém případě je možno se naučit o filosofii hovořit tak, že vypadáte jako znalci, větší nebo menší. To pak snadno zmate lidi, kteří nemají s filosofií vůbec žádné nebo jen povrchní zkušenosti. Z toho plyne poučení: ne všechno, o čem se mluví jako o filosofii, opravdu také filosofie je. Už nějaký čas navrhuji z docela praktických důvodů, aby se to slovo psalo uprostřed se –z– všude tam, kde nejde o skutečnou filosofii, ale kde lidé mají nějaké důvody, proč o „filozofii“ mluvit; a ty důvody samozřejmě stojí za to zkoumat. Něco docela jiného jsou však případy, kdy se něco za opravdovou „filosofii“ vydává, ale je to buď neporozumění nebo přímo podvod. Pak můžeme mluvit spíše o pseudo-filosofii nebo pa-filosofii. Zvláštní odrůdou takové pseudo-filosofie je sofistika. Také tohoto slova je užíváno velmi nepřesně a často upadle, třeba jako nadávky. Určité pejorativní konotace mu dal už v dávném Řecku Sókratés a Platón. Uvádím to jen pro připomenutí, že kolem slova filosofie i kolem filosofie samé je mnoho nejasných mínění a také zmatků, takže by bylo velice zapotřebí v tom udělat konečně pořádek. To je však možné jen v některých směrech, ale nikoli tak, jak je možno vymezit obor nějaké odborné vědy.

1.3

Ve skutečné, tzv. opravdové filosofii však nejde ani především, ani vposledu o znalosti nebo vědomosti. Ty jsou ovšem potřebné a dokonce nezbytné, neboť filosof nemůže být naprostým nezalcem. To by vůbec nemohl filosofovat. Už Sókratés charakterizoval své filosofování jako neustálé tázání, a zdůvodňoval to následovně: kdo neví vůbec nic, nemůže se ani tázat, vždyť by nevěděl ani, na co se má ptát. Ale ten, kdo se opravdu táže, dělá to proto, že sice něco ví, ale neví zdaleka všechno, a zajímá ho právě to, co neví. Tento dychtivý pohyb po hlubším poznání, tento hlad po pravdivějším přístupu, tato vděčnost všem, kteří nám v tom mohou pomoci a zarážející nevděčnost všude tam, kde jsme jakoby odváděni jinam, k poznatkům, o které nám právě nejde a které nám nedokážou pomoci tam, kde pomoc očekáváme, to vše mnohé jiné je bytostně vlastní, je bytostným rysem filosofování a filosofického eróta. Filosofie znamená tedy ustavičně nové tázání; všechny odpovědi považuje filosof za provizorní a přijímá je takříkajíc na úvěr, aby se mohl tázat dál, a to znamená nově, ne opakovat stále staré otázky (i když

některé otázky se opravdu vracejí stále znovu a žádný z filosofů na ně nemůže a nesmí zapomenout).

1.4

Proto je zajisté pochopitelné, že se filosofie táže také na to, co to vlastně znamená filosofovat. A filosofie se takto může tázat (na rozdíl od jiných disciplín), neboť to náleží do jejího resortu, do její kompetence. Zase jde o zvláštnost: filosofie se zásadně, principiálně může zabývat čímkoliv, a tudíž také sebou samou. A protože k filosofické zkušenosti náleží také v dějinách se stále víc prosazující a upevňující vědomí, že můžeme něčemu dobře porozumět pouze, když dbáme širších souvislostí čili kontextů, a zejména, když se také tážeme po takzvaných předpokladech a podmínkách, musíme otázku po tom, co to vlastně je filosofie a co to znamená filosofovat, rozšířit a prohloubit tázáním a bedlivým zkoumáním toho, co vznik a ustavení filosofie umožnilo a co se stalo jejím základem. Já jsem se naučil tomuto způsobu tázání u Patočky (ten to ovšem také neměl ze sebe), když se v takových případech tázal, co třeba kritiku a kritičnost „umožňuje a zakládá“. Jednou z takových skutečností, bez nichž by filosofie a filosofování nebylo možné, je jazyk (řeč) a myšlení, přesněji: myšlení strukturované jazykem.

1.5

Jde totiž o to, že nějakou formu vědomí a myšlení musíme přiznat i živočichům (přínejmenším). Mezi člověkem a i těmi nejvyššími živočichy, např. primáty nebo delfíny atd. je však obrovský předěl, jež vytvořil vznik a vývoj nepředstavitelně komplikovaného způsobu vyjadřování a dorozumívání lidí, jemuž se všechny dosud zjištěné a ověřované způsoby jiných tvorů jen velmi nepatrnou měrou blíží. Chceme-li tedy pochopit, co to filosof dělá, když filosofuje, musíme mít alespoň do jisté míry jasno o tomto předpokladu každého filosofování (a pak ještě o druhém předpokladu, o kterém se zmíníme vzápětí). Nebudeme to nijak přehánět, a to už jen proto, že každé vyjasňování toho, co to je promlouvání a jak se od sebe liší jazyk a řeč, apod., vyžaduje zároveň už jistou připravenost filosofickou. Proto zůstaneme jen u těch základních jevů či fenoménů, a vlastně jen v jakémsi schematickém rozvrhu.

1.6

Jazyková komunikace mezi lidmi se vyvinula nepochybně z rituálního chování – ostatně jako všechny ostatní druhy základních lidských aktivit. Skutečné počátky tohoto vývoje nám zatím zůstávají skryty, takže nezbyvá, než se jich pouze dohadovat. Relativně dosažitelná je ta podoba řeči, která už byla zapisována. Vynález písma umožnil zachovávat z živého promlouvání to, nač se kladl hlavní důraz, když šlo o zápis toho, co bylo řečeno. Historikové se rozhodli, že historie začíná teprve vynálezem písma; co bylo dříve, náleží do prehistorie. Podobně jako vynálezem jazyka a jazykové komunikace, tak také vynálezem písma se pronikavě změnila povaha mezilidských vztahů, máme-li mluvit co nejobecněji, a ovšem eo ipso i povaha člověka samého. Nejstarší pro nás zachytitelná a rozpoznatelná podoba řeči je řeč mytická, přesněji MYTHOS (tj. povídání, mluvení – původně). Nový, značně ochuzený, ale zčásti rozšířený a prohloubený význam dali tomuto slovu řeční myslitelé – filosofové. Bylo to ovšem možné jen proto, že řecký člověk, řecká společnost už prožívala otřes a úpadek světa mýtu. Protože to velmi úzce souvisí se vznikem a povahou filosofie, budeme se tomu poněkud věnovat.

1.7

Když filosofové zdůrazňovali svou distanci od mýtu (jakožto bajkám o bozích a polobožích) a prosazovali LOGOS, nezměnili přitom svůj jazyk, mluvili nadále řecky. Proto se musíme ptát, co se vlastně na užívání řeckého jazyka změnilo, když slovo LOGOS původně a v běžném užití znamenalo takřka totéž co MYTHOS. To je pro nás důvodem, proč musíme dost přísně odlišovat jazyk, v tomto případě řečtinu, od řeči, tj. od způsobu promlouvání, kterým chceme v daném jazyce vyjádřit to, co myslíme. V nějakém jazyce musíme vždy mluvit – to, co je všem jazykům společné, je jejich užití, tj. jejich služba promlouvání, říkání, tedy řeči. V češtině je to velmi dobře zachyceno: když vám v televizi vypadne nebo vypnete zvuk, vidíte, že osoba na obrazovce mluví, ale nerozumíte, co říká. Rozdíl mezi mýtem a logem tedy není v jazyce, ale v říkání, v řeči. Lexikální materiál jazyka představuje jen takřka suché kosti; slova ožívají teprve v řeči, v říkání, v promlouvání. Proto když se učíte novým jazykům (řečtině, hebrejštině, latině), je to jenom holý předpoklad – cílem je proniknout do řeči, tj. do světa řeči, pro níž a v níž se těch jazyků užívá. Jedině tak je také možno smysluplně překládat řečené z jednoho jazyka do druhého. (Patočkův překlad Hegelovy *Fenomenologie ducha* není jen převodem

Hegelovy slavné knihy do českého jazyka, nýbrž pokusem o proměnu češtiny, tak aby Hegelova „řeč“ promluvila česky.)

1.8

Jedním z nejvýraznějších rysů proměny řečtiny z řeči mytické v řeč filosofickou (resp. logickou, jak se později začalo říkat, protože filosofie a filosofičnost stále víc pronikala – takřka jako epidemie – do jiných jazyků, zejména do latiny, což mělo pro evropské dějiny rozhodující význam, ale i do jiných jazyků, např. také do hebrejštiny, jak lze pozorovat třeba v nejmladších vrstvách SZ) je změna struktury povídání, promlouvání: mýtus resp. mytické povídání je narativní. A právě tato narativita je předmětem distance a ostré kritiky filosofů. Nemá to vlastně nic společného s nějakým názorem na bohy, zejména s uznáváním či neuznáváním existence (= výskytu) bohů. Tady je třeba připomenout, že filosofie se zrodila jako dvojče zároveň s geometrií (či obecně matematikou). Nejen pro první filosofy, ale pro celou evropskou filosofickou tradici, trvající vlastně až do dneška, i když dnes už má povážlivé trhliny a je vážně otřesena, je charakteristické to, co Blaise Pascal nazýval „geometrickým myšlením“ (i když tomu dáme trochu jiný význam). Filosofie byla podnícena a inspirována vznikající geometrií, a geometrie na druhé straně byla dotlačena k tomu, aby se etablovala jako celek, jako systém, právě působením filosofie. Vyložme si to blíže.

1.9

Už nejstaršímu zmiňovanému mysliteli, který figuroval ještě jako mudrc, SOFOS, ale který je pozdějšími mysliteli považován již za filosofa (na základě pouhých zlomků bychom něco takového nikdy nemohli předpokládat), se připisuje formulace jakéhosi „geometrického zákona“, totiž věty o pravoúhlých trojúhelnících. Jen o něco málo později (asi po půlce století) jiný z nejstarších filosofů prý formuloval další takovou větu o pravoúhlých trojúhelnících. Soustředme se na předpoklady těchto obou a nespočetné řady dalších podobných formulací, a to nejen o trojúhelnících, ale vůbec o obrazcích v rovině. Abychom mohli zkoumat a poznávat vlastnosti trojúhelníka, musíme nejprve stanovit, co to vlastně zkoumáme a poznáváme, tj. musíme stanovit, co to je trojúhelník. Neupřesňujeme tedy, co míníme slovem „trojúhelník“, nějakým vyprávěním o něm nebo o mnoha trojúhelnících, nýbrž vymezíme své pojetí pojmově. V mýtu nemůžete definovat ani Dia ani Héra ani žádného jiného řeckého boha, ale musíte vyprávět, jak se narodili a co pak dělali, co musili zakoušet a jak zvítězili nebo naopak musili přijmout něco, co se jim nelíbilo, atd. atd. V geometrii naproti tomu opouštíte veškerou narativitu, a pokud nějaké zbytky přece jenom zachováte, zcela je podřídíte pojmovosti: trojúhelník je rovinná plocha, (zcela) omezená třemi přímkami, které se neprotínají v jednom bodě. (Odpadnout tedy musí každá část roviny, která je omezena jen zčásti, zatímco v jiném ohledu je nadále neomezená.) Už z tohoto příkladu je patrné, že k pojmovému vymezení trojúhelníka (stejně jako čehokoliv jiného) je zapotřebí dalších pojmů: pojem můžeme vymezovat jen za pomoci jiných pojmů. Od vyprávění k pojmovosti není žádného pozvolného přechodu, nýbrž ze světa narativity musíte přeskočit do světa pojmů a pojmovosti.

1.10

Musíme se tedy tázat, co to je vlastně pojem a co to je pojmové myšlení, a nemůžeme se odvolávat na nic, co mu předcházelo nebo co do sebe absorbovalo, co asimilovalo a učinilo svou součástí – asi tak, jako nemůžete « vysvětlit » psa nebo kočku z toho, co žere. To má ovšem některé své svízele, o kterých musíme dobře vědět, abychom se nedopouštěli nepředložeností. Když chceme vědět, co to je pojem, musíme se chovat stejně, jako když chceme vědět, co to je trojúhelník: musíme-li v jednom případě definovat (pomocí dalších pojmů) pojem trojúhelníka, musíme se nyní pokusit analogicky definovat pojem pojmu. To je ovšem velmi zvláštní až zapeklitá záležitost. (Materna: pojem jako logický objekt – to je naprosto nepřijatelné! Vyložit!) A tedy již na tomto místě se setkáváme s problémem, který náleží mezi základní problémy současného myšlení (Grundfragen). Pojem totiž nemůžeme ‘pojmovat’ jako objekt, jako předmět, protože pojem je vlastně návodem, jak máme něco myslet, tedy návodem, co máme dělat. Je to něco, co ‘není’, ale čím se máme řídit ve svých myšlenkových výkonech.

1.11

Toho si byl svým způsobem vědom dokonce už Hérakleitos, jak se můžeme přesvědčit z některých zlomků – ovšem jen pokud je správně přečteme, tj. pokud jim správně porozumíme, pokus je správně interpretujeme. (Jsou také nivelizující interpretace, v nichž to nejpodstatnější kupodivu padne pod stůl, neboť vše je převedeno na cosi běžného a

obyčejného.) Hérakleitos v jednom zlomku (B 113 ze Stobaia) říká, že všem lidem je společné myšlení. (Užívám překladu Karla Svobody, ale při řádném postupu bychom museli jít k řeckému originálu!) Tím ovšem nemyslí to, že lidé se vyznačují tím, že myslí, tj. nemá na mysli jejich myšlenkové výkony, aktivity, nýbrž to, k čemu myšlení směřuje, čeho se týká, co je jeho tématem – tedy třeba – uijme svého starého příkladu – všem lidem je společný trojúhelník, i když jejich myšlení může být přesnější nebo méně přesné, odborné či laické, zapálené touhou po poznání nebo indiferentní a zajímaví se o docela jiné věci. Platón měl později za to, že všem lidem jsou společné ideje resp. to, jak si na ideje rozpomínají. Naproti tomu Hérakleitos nechtěl poukazovat konkrétně na trojúhelníky ani na čtverce a kružnice atd., tedy na jednotlivé ideje, ale na LOGOS. Říká totiž, že „je třeba se řídit společným“ – a míní tím LOGOS (Svoboda tu překládá „rozumem“). A zároveň připomíná, že „ačkoli je (LOGOS) (všem lidem) společný, žije většina lidí tak, jako by měli své zvláštní myšlení“ (B2 ze Sexta). Připodobňuje tuto situaci tomu, že „bdící mají jeden společný svět, ale spící se obracejí každý do svého vlastního“ (B 89 z Plutarcha). Je tomu tak proto, že podle onoho LOGU „se děje všechno“, ale lidé to nechápou, ani když ten LOGOS neslyšeli, ani když jej slyšeli (B 1 ze Sexta). Svoboda tu slovo LOGOS překládá mylně jako „řeč“, jako by tu snad šlo o Hérakleitovu výpověď. Ale pro Hérakleita má LOGOS fundamentální úlohu kosmologickou resp. kosmogonickou, neboť bez LOGU by i nejkrásnější ‘krásně uspořádaný svět’ (KOSMOS) byl pouhou hromadou věcí náhodně rozházených (B 124 z Theofrasta).

1.12

Ve zmíněném zlomku (B 1) překládá Karel Svoboda chybně nejen LOGOS jako ‘řeč’, ale užívá nesprávně i slova ‘věčný’, když píše : „tuto řeč věčně jsoucí nechápou lidé ...“. V originále je AEI, což etymologicky sice připomíná aióny čili věky, ale původně znamená ‘vždy’ - tedy ‘vždy jsoucí’. A problém je i se slovem ‘jsoucí’, které naznačuje, jako by pro Hérakleita onen LOGOS byl jsoucnem. To je však vloženo z pozdější tradice, v které dokonce ještě i my dodnes vezíme až po uši, ale je to hrubá chyba : pro Hérakleita není LOGOS žádným jsoucnem (zejména ne vnitrosvětým, neboť LOGOS svět sám teprve zakládá), nýbrž je tím, co nás všechny obklopuje a co má rozum resp. smysl (A 16 ze Stobaia). Místo „jsoucí“ bychom měli raději říci „nás obklopující“ anebo „nám vládoucí“, anebo ještě lépe: LOGOS je to, čeho máme dbát, co mám poslouchat, čím se máme řídit a spravovat.

1.13

To všechno jsme si chtěli připomenout a zpřítomnit, abychom pochopili, jakou strašnou redukci, strašným zjednodušením je chápání řeči jako jazykového prostředku, jako nástroje. Už sám jazyk je svět, v němž žijeme a jehož prizmatem se vztahujeme ke všemu kolem sebe i v sobě, a vůbec ke všemu myšlenému a myslitelnému. Ale každý jazyk je vůbec možné jen ve světě řeči, tj. ve světě LOGU jako toho, co všemu dává či propůjčuje smysl. Naproti tomu je velkým problémem pojmovost řeckého typu, na které jsme fatálně závislí, ale která se nezdá zcela odpovídat tomu, co je bytostně vlastní řeči (LOGU). Tak se dostáváme k problému zpředměťování.

Úvod. kapit. – ETF, 6.11.01, 15.10

II. Skutečnost, ukaz, jev (fenomén), intencionální předmět (intencionalita)

2.01

Jedním ze základních znaků filosofie je její kritičnost. To slovo je odvozeno od řeckého κρίνω, -ειν, což znamená oddělovat, rozlišovat, třídit, posuzovat, zkoumat.

Substantivum κρίσις pak znamená úsudek, soud, také obžalobu nebo odsouzení, vůbec právo, spravedlnost, event. trest (v dramatu také rozuzlení a rozřešení). Minule jsme si řekli něco o obrovském významu jazyka pro myšlení, a zejména o nutnosti mít to, co nám slova říkají, pod kontrolou. Nyní vyjdeme z jednoho citátu, na kterém si to ještě připomeneme a znovu ověříme, a odtud pak odstartujeme k několika bodům problematiky vztahu filosofie ke skutečnosti, jímž se dnes budeme zabývat.

2.02

(Zd. Neubauer, Nový Areopág, s. 39:) « Radikální skepse je výzva k s-vědomí, k uvědomování si, k stálému „mít na zřeteli“ smysl věci. A protože smysl věci není nikdy s danou věcí totožný, je skepse aktem pode-zření, tj. je pohledem „pod“ a „za“ – prostě tam, kam věc sama svým pro-jevem a z-jevem ukazuje : k celku skutečnosti a ke skrytému společenství s poznávajícím. Skepse je vždy nějak podezřením, že oddělenost a samostatnost věcí je pouze zdánlivá.

Každé pochybování pochybuje o pravosti nějakého „bytí o sobě“ určitého jsoucna. Takové podezření vychází z předpokladu, že „za vším něco je“, něco, co se nás týká a co se vztahuje k nám. Toto „něco“ je vposledu celek veškerenstva, který nás i onu věc *tak či onak* spojuje a zahrnuje, neboť z tento celek je všemu společný. »

2.03

Už nejstarší filosofové rozlišovali mezi pouhým domněním, zdáním (δόξα) a věděním, odbornou znalostí (ἐπιστήμη). To byl ovšem jen začátek rozlišování, které pak postupovalo dál – ale byl to zásadní, principiální začátek. Řekové nabyli přesvědčení, že smyslové dojmy jsou nespolehlivé (někteří dokonce dospěli k jejich naprostému zpochybnění a vlastně popření – eleaté) a za spolehlivé měli pouze to, co lze (vnitřně, vnitřním zrakem) „nahlédnout“ ; tomuto nahlédnutí říkali „vidění“ či „zírání“ (θεωρία = pozorování, dívání, účast na slavnosti, pak i zkoumání a vědecké poznání; odvozeno od θεάομαι, θεάσθαι = dívat se, pozorovat, prohlížet si, i žasnouti atd., θέαμα = podívaná, divadlo). Vzorem tu bylo nahlédnutí geometrovo, co to je trojúhelník atd. Toto nahlédnutí je samo o sobě dostačující ; jiná je ovšem otázka, jak k tomu nahlédnutí dospět a jak je navodit u druhého. Sókratovsko-platónská interpretace počítala s anamnézí, s rozpomínáním. A pak následovaly další interpretace. Jedna z nejpozoruhodnějších je středověká adaptace původně řeckého pojetí poznání jako napodobení toho, co jest, v mysli, v rozumu (intelektu). K tomu Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. (A možná vyložit.)

2.04

Dnes se pokusíme alespoň trochu nahlédnout do této nesnadné problematiky, která však má obrovskou důležitost a kterou nemůže řešit žádná odborná věda, nýbrž právě jen filosofie (což neznamená, že různé vědy nemohou filosofickému řešení napomoci, a filosofie proto má vlastní zájem ono vědecké úsilí sledovat – ovšemž nanejvýš kriticky). Nejdříve si objasníme základní body nějakým rozlišením – už staří pravili, že dobře vyučuje, kdo dobře rozlišuje (bene docet qui bene distinguit). Jde o to, že nedostatkem náležitých distinkcí resp. rozlišujících znaků je pak postižena celá další myšlenková práce, kterou je po dodatečném rozlišení někdy nutno podniknout celou znovu.

2.05

Takové rozlišování je možné jen za předpokladu pečlivě vypracované pojmovosti, tzv. pojmosloví neboli terminologie. Jakmile se nám ukáže nutnost nějakého rozlišení, musíme pro dva nebo více takto odlišených významů najít vhodná slova, termíny, kterých napříště nebudeme užívat v několika významech, nýbrž pouze v jediném. Proto také filosofové někdy potřebují nová slova, tzv. novotvary, neologismy sami vynalézat. Bohužel nemá ani filosof tolik prostředků ani autority a moci, aby upevnil spojení nějakého termínu s naprosto přesným významem; jediný způsob, jak je možno toho alespoň pro ty, kdo jsou ochotni se nechat vést a poučit, dosáhnout tím, že se význam termínu (slova) určí definicí. To pak nutí všechny další myslitele, kteří se rozhodnout užívat téhož termínu v jiném, totiž svém vlastním významu, aby také oni tento význam pečlivě definovali a také se jím pak sami důsledně řídili. Jakmile někdo zpochybňuje pojetí jiného autora, musí proti němu užívat argumentů obecně platných. Pokud někdo zpochybňuje nejen konkrétní

definici nebo pojetí, nýbrž pojmovost a argumentování všeobecně, je třeba jej považovat za vědecky buď nedostačivého a méněcenného, nebo za aktivního mystagoga (uvaděče do mystérií), eventuálně propagátora mýtu, tedy znovu mytizujícího LOGOS.

2.06

1. První rozlišení: jev x to, co se jeví; základním předpokladem je, že se nejeví sám jev, nýbrž že za jevem je něco dalšího, bez čeho by se nemohlo nic jevit. Toto rozlišení má ovšem značně širší rozsah a platnost a netýká se pouze „jevení“. Platí to především pro popis a chápání smyslového vnímání; zejména anglosaské filosofická tradice tzv. empirismu je zatížena předsudečným pojetím tzv. bezprostřední zkušenosti. (Setkáte se s tím ostatně také v theologii, ale tím se nyní nebudeme zabývat.) Empirismus vychází ve své interpretaci vnímání a poznání z tzv. základních nebo primárních „dat“, kterým různí autoři říkají vněmy nebo vjemy, počitky, dojmy, percepce, impresie atd. Funkce rozumu (porozumění, intelektu) spočívá pak ve zpracování, jakémsi „skládání“ těchto bezprostředních dat (immediate experience x understanding → complex, i.e. also mediated experience). Původně velmi primitivní a neudržitelná teorie byla sice v některých bodech opravována a vylepšována, ale nikdy nebyla ve své podstatě opuštěna, a proto je třeba ji znát také v dnešních formách.

2.07

2. Daleko významnější rozlišení je: ukaz x to, co se ukazuje. Kritika metafyziky, která spočívá (opět jde o naše vymezení termínu) v programovém zanedbávání proměnlivosti všeho jsoucího. Jsoucno není tím, jakou podobu na sebe zde a nyní bere, nýbrž za jednotlivými podobami, tj. za proměnlivým vzezřením je totéž jsoucí. Dodnes je toto rozlišení v upadlé a nekritické podobě živé a velmi často slouží dokonce k všelijakým sofistickým nebo polosofistickým argumentacím. Absurdnost onoho upadlého, nekritického chápání zmíněného rozlišení se velmi snadno ukazuje, ale obvykle vede k jiným absurdnostem. Nevyjasněnost tohoto rozlišení zatěžuje i odborné vědy, dokonce i exaktní (strach přírody před vakuem, flogiston, světový etér apod.); velkou překážkou chápání a přijetí myšlenky evoluce bylo právě zaběhané metafyzické myšlení. Změna je chápána jako cosi na povrchu něčeho, co se nemění a co je nutným nositelem změny. Pak se ovšem dospívá k nesmyslu, že to, 'co' se mění, se vlastně nemění. (Eventuálně v tom nesmyslu můžeme jít dál a tázat se, co se vlastně mění na tom povrchu ...)

2.08

3. Jinou absurdnost pozvedl na filosofickou koncepci (spíš pseudofilosofickou, sofistickou) Kant, když zavedl rozlišení věc o sobě x věc pro nás (Ding). Falešnost tohoto rozlišení byla odhalena velmi brzo, zvláště elegantním, ale také tvrdým způsobem třeba Hegelem. Falešným předpokladem to bylo mínění, že věc, kterou poznáme, už tím poznáním změníme v něco jiného, totiž právě že z věci nepoznané uděláme věc poznanou. To je zajisté nesmysl z hlediska dosavadní tradice, zcela závislé na řeckém cháopání THEORIA, ale důkladným promýšlením a zejména odmítnutím pouhého „zírání“ jako pramene poznání se dostalo tomuto pojetí nové platnosti, ovšem pod podmínkou změny celého širokého kontextu. To provedl Hegel a další promýšlení v tomto směru podnítil mladý Marx (poznání je možné jen na základě praxe, nikoli mimo ni). Pak se ukazuje, že poznáním vsutku změníme poznávané. Ale abychom to mohli správně pochopit, musíme uznávat rozdíl mezi poznáváním jako lidskou aktivitou a poznávaným jako tím, co nelze na lidskou aktivitu ani převést, ani z ní odvodit.

2.09

4. Dalším rozlišením je: jsoucno v izolaci x jsoucno v kontextu. A zde je nezbytné ihned další rozlišování různých kontextů, zejména pak rozlišení kontextů „reálných“ od kontextů „logických“. Do našeho tématu náleží spíše to druhé, ale závažnější je nepochybně to první, neboť jenom na základě tohoto rozzlišení můžeme dospět k integrálnímu řešení základního problému, totiž jak obojí kontext (eventuálně i další kontexty) může (mohou) spolu souviset.

2.10

5. Závažné rozlišení mezi „vnitřním“ a „vnějším“ aspektem (či stránkou) jsoucího se ještě zdaleka naprosadilo, a i tam, kde je najdeme, zjišťujeme závažné nedostatky v jeho vypracování. Především je třeba si uvědomit, že jde o stará slova, které začala mít nový smysl teprve od dob Leibnizových (i když spirituální chápání „niternosti“ je mnohem staršího data). Toto rozlišení zároveň úzce souvisí s velmi starým rozlišením mezi hromadou a celkem. Fundamentální otázkou tu je, v čem vidět a jak chápat založenu integritu resp. integrovanost celku, přesně: aktivní garanci této integrovanosti.

2.11

6. Poslední rozlišení, ale rozlišení obrovské a přímo myšlenkově monumentální důležitosti je: jsoucnost jsoucího x bytí jsoucího. Obvykle se mluví o rozdílu mezi jsoucnem a bytím, ale to je jednak matoucí, jednak to otvírá dveře k čemuś zásadně nefilosofickému a tedy hodnému tvrdé filosofické kritice. Zůstaneme proto jen u rozlišení, jak jsme je právě formulovali. Každé jsoucno – to je základní teze protimetafyzického (a nemetafyzického) myšlení – je jsoucnem časovým. To znamená, že je musíme uvažovat jako určitý rozsah dění, tzv. událostného dění, které má svůj počátek a konec. Jinak řečeno, skutečné jsoucno je vždycky událost. Některé složky této události mohou (a některé dokonce musí) počátek této události předcházet, zatímco jiné mohou (a některé musí) po konci události ještě přetrvávat. To je možné jen proto, že celkovost resp. integrita události je založena nikoli v tom, co počátku události předcházelo (tedy v nějaké minulosti), že tedy událost nevyplývá z toho, co tu bylo před jejím počátkem, a na druhé straně že k události nemusí nutně náležet něco, co z ní jen zbylo jako úlomek, zlomek, část nebo složka.

III. Čas, aktivita, dění, proces (intendovati – „ontologicky“)

3.01

Každodenní naše zkušenost nás přesvědčuje o tom, že to, co se ukazuje našim smyslům resp. co se nám ukazuje prostřednictvím smyslů, není nikdy celá skutečnost, a to bez ohledu na to, jde-li opravdu o celek nebo jen o hromadu. Ani žádná hromada se nám neukazuje celá (např. ani počet stejných předmětů se nám neukazuje, kde-li o víc členů nějaké skupiny, ale musíme ty členy spočítat). Globální metoda čtení – tj. čtení po celých slovech: často dochází k chybnému čtení, jde-li o delší slova (koextenzivní – koexistenční). Proto dnes víme, že stará řecká představa „zírání“, vidění pravdy (THEORIA) neodpovídá skutečnosti. Věci se nám nedávají „celé“ (resp. v úplnosti). Navíc je oprávněný onen vědecký přístup, poukazující k tomu, že se nám vůbec „nedávají“ věci, nýbrž něco jiného, co si vůbec neuvědomujeme a co nemáme pod kontrolou (fotony světla, zvukové vlnění, molekuly různých látek, povrchy předmětů, eventuelně další „popudy“, které sice nějak vnímáme, ale nikoli běžnými pěti smysly (v tomto smyslu můžeme mluvit o šestém nebo sedmém smyslu apod.). Všechny tyto podněty jsou nějak nervovou soustavou a mozkem zpracovány zcela mimo naši průběžnou kontrolu – opravy provádíme až na výsledcích. To všechno si žádá nejen značného úsilí fyziologického i duševního, ale zejména času.

3.02

Geometrie – vliv na filosofii („dvojče“): ideálem geometrický obrazec. „Zírání“ – čas je zcela zanedbán. Ještě u Descarta je myšlení „substancí“ – podobně jako rozuprostraněnost (res cogitans, res extensa). Nicméně už Aristotelés dal pohybu (tj. změně) velmi významné místo ve své filosofii. Něco však zachoval: věc „je“ to, čím se ve svém pohybu resp. skrze svůj pohyb nakonec stane – TÉLOS je však dán již na počátku. Problémem 'současné' filosofie (přinejmenším však již od Hegela) je télický pohyb, jehož TÉLOS není předem dán ani jako DYNAMIS (≠ 'možnost') – tedy tentativní téličnost: směřování, které na sobě a na svých výsledcích průběžně, tj. 'na pochodu' pracuje. To je závažným problémem a úkolem celé řady disciplín – nejen antropologických, ale obecně biologických, a možná přímo kosmologických. Zároveň se tím nejen dále problematizuje, ale také začíná nahrazovat tzv. kauzalizmus (event. pankauzalizmus).

3.03

Kauzalizmus je založen na předpokladu, že není „nic nového pod sluncem“: následek je vždy již obsažen v příčině, a sama příčina je rovněž následkem ještě minulejší příčiny. Tím je ovšem pouze jistou poměrně nevýznamnou úpravou mytické cykličnosti, kde se vše opakuje s nudnou neměnností. Cykly tu jsou trochu rozvinovány a narovnávány, ale nejsou vlastně žádným novým řešením. Základním nedostatkem je naprostá neschopnost pochopení „nového“, tj. nejen nových věcí, ale novosti vůbec. Tím vším jsou dány politováníhodné meze chápání času – a nejen chápání, ale přímo životního vztahu k času a časovosti. Rozpoznání této omezenosti představuje podobný zlom v dějinách myšlení, jakým byl vynález pojmů a pojmovosti ve starém Řecku: tak jako pojmové myšlení dovedlo přesvědčivě ukázat meze narativity, tak myšlenka télického směřování ukazuje meze kauzality, s níž ovšem stále ještě laborují nejen vědy přírodní, ale také mnohé vědy antropologické resp. obory humanistické (zejména psychologie a sociologie, ale i mnohé další).

3.04

Skutečný čas je pouze tam, kde se odehrává něco nového, co tu dosud nebylo. Když to však vyjádříme tímto způsobem, vede to často k nedorozumění, totiž jako by to, co není nové a co jen přetrvává z minulosti nebo je napodobením něčeho minulého (kdy to třeba bylo opravdu nové), bylo něčím zbytečným či aspoň méněcenným a nestálo by proto za zmínku. Zde totiž platí, že nové potřebuje nutně nějaké své předchůdce, tedy něco starého, ale ne proto, aby v tom starém pokračovalo, nýbrž aby je překonávalo. Překonávat staré je možno jen tak, že na ně nějak reagujeme, tj. že na to staré nějak navazujeme, byť kriticky a s distancí – to právě znamená, že „nově“. Nové, které by nenavazovalo na nic starého, by muselo začínat od počátku, a tím by se právě diskvalifikovalo jako vskutku nové – muselo by znovu projít tím, co tu už bylo (a proto by se novému pohledu jevílo opět jen jako staré). Objevitelé a vůbec všichni velikáni jsou proto tak velicí a významní, že stojí na ramenech obrů, kteří tu již byli. Proto také je tradice něčím nesmírně významným, co nikdy nesmí být podceňováno.

3.05

K pojmu tradice však náleží právě ono tradování, tj. předávání něčeho potomkům, dalším generacím. Co to však znamená? Aby bylo jakékoli předávání možné, je třeba, aby tu byl někdo, kdo předává, ale i někdo, komu je předáváno a kdo je připraven předávané převzít. Jinak řečeno: aby bylo možno na staré navazovat, je zapotřebí, aby tu bylo něco nového, co je takového navazování schopno. Podmínkou každé tradice je to 'nové', které je schopno na to staré reagovat a tedy navazovat, a to může mít různou podobu. Nejhorší, nejprimitivnější formou takového navazování může být jen prosté uchovávání beze změny, jakási nastavovaná kaše. Právě taková nastavovaná kaše se mnoha křesťanům v minulosti zdála být ideálem, když chtěli pochopit věčnost. Byl to ovšem řecký vliv, jemuž podlehl: pro apoštola Pavla tento eschatologický výhled znamená právě konec času, kdy končí víra i naděje a zůstává jen zírání, vidění tváří v tvář. Právě zde byl sváděn v prvních stoletích církve theologický zápas o chápání času i věčnosti: Augustin contra Řehoř z Nyssy – západní theologové proti východním. Z tohoto hlediska lze třeba v Lutherově důrazu na milost vidět jakýsi theologický převlek důrazu na to 'nové', co přichází a neponechává to staré beze změny, ale zásadně je proměňuje. Že to pak bylo spiritualizováno, náleží k dějinám chyb a omylů theologického a vůbec dosavadního evropského středověkého a novověkého myšlení.

3.06

Když chceme podrobněji a přesněji myslet čas, časovost a časování, musíme různé významy těchto slov pojmově rozlišit a upřesnit. Není tady předem dána jedna jediná cesta, cest je více, různí myslitelé se pokoušejí o různé formy rozlišování, a tak je zapotřebí se tím vším vážně zabývat. Předběžně – a zde to nemůžeme dělat jinak než pouze předběžně – musíme rozlišit dvojí čas a časovost, které se liší svým směrem. Také zde je třeba vidět vše v rozměrech dějinných, právě proto, že jde o směr času. Pro archaické lidi, kteří žili a mysleli ve světě mýtu, bylo charakteristické, že se odvraceli od budoucnosti, protože se jí vysloveně děsili. Zaměření a spád jejich života byl orientován na minulost, přesně na pra-minulost resp. na pra-minulé vzory, pravzory. Záchova života, spása spočívala v co nejpřesnějším napodobení božských archetypů. V tomto napodobení měl člověk jedinou možnost, jak uniknout hrozící budoucnosti, která představovala všežravou bezednou propast, do níž se propadá všechno, co se nedokáže zachránit co nejvěrnějším napodobením pravzoru, ba přímo identifikací s ním. (Relikt tohoto vztahu k času a zároveň pokus o jeho kritičtější překonání můžeme vidět v Sofoklově Aiantovi: čas je nejenom záhubcem toho, co jest, ale je zároveň a původněji zdrojem, tvůrcem všeho, co jest – zcela tu však chybí myšlenka navazování a ergo také myšlenka vývoje a pokroku.)

3.07

Mytické chápání času bylo zatíženo obavami a úzkostmi z budoucnosti a spásu vidělo v návratu a v imitaci praminulého. tedy v usilovném dosahování trvalosti. Z toho je patrné, že tu byl rozpoznáván dvojí čas, jednak ten hrozivý a děsivý, který přichází, aby nás uchvátil a zahubil, a pak ten náš, tj. čas našeho usilování, směřujícího proti proudu onoho hrozícího času, totiž proti přicházející budoucnosti. Tento charakteristický rys života a myšlení v mýtu musí být chápán jako bytostně spjatý s mýtem a religiozitou (jak to rozpoznal Mircea Eliade). A tato mytická a religiozní orientace na minulost a do minulosti byla překonávána dvojím historicky významným způsobem (Sofoklovův náznak řešení se totiž neujal): řecké řešení spočívalo v tom, že veškerá proměnlivost a s ní i čas ztratily většinu svého významu, budoucnost byla zbavena své děsivosti (odtud také Pavlova myšlenka zlomeného ostnu smrti, jako by budoucnost znamenala především nebo jenom smrt), čas byl odmytizován a tedy odnarrativizován, sama narrativita zpochybněna a ideál viděn v nečasovosti resp. nadčasovosti – trvalé zatížení tzv. metafyzického myšlení. Jde o jakousi demytizaci času, která z vaničky s vodou vylila i dítě, totiž sám čas.

3.08

Byla tu však ještě druhá cesta překonání mytického orientace jak v myšlení, tak zejména v životě. A tu můžeme sledovat v myšlení vrcholných představitelů nejvýznamnější hebrejské tradice, kterou pro jednoduchost bude nazývat 'prorockou'. (Právě tak jako řeckých tradic bylo víc, ale největší vliv měli filosofové, také v hebrejských myšlenkových dějinách bylo tradic několik, ale za nejvýznamnější pro Evropu můžeme považovat právě tu prorockou, už také proto, že na prorockou – a nikoli na královskou ani na kněžskou – navazoval Ježíš. Zatímco v řecké filosofii byl čas (a časovost) marginalizován a veškerý interest byl zaměřen na nečasovost a mimočasovost, 'prorocká' linie naopak zdůraznila budoucnost jako nejen nehrozivou, nýbrž naopak nadějnou. Paradoxně to můžeme

vyjádřit tak, že zatímco archaičtí lidé se budoucnosti děsili proto, že se mohlo stát cokoliv nejohroženějšího, v nejlepší hebrejské tradici se veškerá naděje upírala k budoucnosti vlastně ze stejného důvodu, totiž že se může přihodit cokoliv, tedy i to nejskvělejší a nejúchvatnější. Výrazem (nejen myšlenkovým, ale celoživotním) této pozitivní orientovanosti na budoucnost a do budoucnosti se stalo doufanlivé očekávání, tedy *naděje*, a odvážné podnikání překonávající nejen překážky, ale vůbec stávající poměry, tedy *víra*. Tyto dvě teologické ctnosti tedy helenizovaný farizejský syn Saul-Pavel degradoval jako cosi dočasného a provizorního, a neuvědomil si přitom, že láska zbavená víry a naděje je zcela vyprázdněna a stává se v nejlepším případě afektem.

3.09

Dnes se ocitáme v dějinné chvíli, kdy se po mnoha stránkách rozpadá a drolí řecký způsob myšlení, ale kdy se ho už nemůžeme tak docerlat a po všech stránkách vzdát, neboť bychom znovu upadli do myšlení (a dokonce i života) mytického. Jedním z nejzávažnějších okruhů problematiky je právě i čas a časovost. To je pro řadu myslitelů i laiků příležitostí k tomu, aby se pokoušeli vrátit k narativitě a aby relativizovali význam pojmů a pojmovosti. To je však zejména pro vysoké tradice evropského myšlení nejen filosofického a theologického, ale také odborně vědeckého tendence sebezáhubná.

3.10

Pojetí apoštola Pavla, které mělo velký dějinný úspěch, je typicky synkretické, jak jsme si to již naznačili: děs z budoucnosti je neutralizován jednak zvláštním výkladem hříchu a milosti, ale sama budoucnost je podvázána zkameněním do podoby věčnosti, v níž budoucnost už nemá smysl: nic nového se nebude dít a proto nic nebude hrozit. To je principiálně nedržitelné, ale i kdyby to někdo chtěl nadále držet (a takových křesťanů je stále hodně), je třeba trvat na tom, že je to pouhý lidský a dobový moment a nikoli „pravda spasitelná“. Proto je třeba také v theologii pracovat na jiném, zásadně odlišném chápání času a časovosti. Je to obrovský úkol, protože to je obrovský problém, a to společný nejen pro filosofii a theologii, ale v důsledcích pro všechny vědy a také pro každodenní život.

3.11

Prvním předpokladem takové žádoucí změny perspektivy je relativizace nebo přesněji reinterpretace myšlenky kauzálního působení, které je tradičně aplikováno také na pojetí stvoření. Aristotelův nehybný hybatel, který je zároveň první příčinou, byl přejet do středověké theologie bez zásadní korektur. Problémy, které tím vznikly, byly z velké části zbytečné, ale přispěly k obrovskému rozvoji a uplatnění logiky a logického myšlení. Bez této přípravy by těžko mohla vzniknout a tak rychle se prosadit novodobá přírodní věda. Zároveň to však znamenalo, že tato věda a vůbec celé novodobé a moderní myšlení bylo zatíženo kauzalismem, proti němuž nebyla objevena alternativa (kritika kauzalizmu měla k dispozici pouze myšlenku nahodilosti, takže celý problém se přesunul na rovinu, na které nemohl být nikdy vyřešen – odtud ty spíše ideologické spory mezi evolucionisty různého typu na jedné a křesťany a theologii na druhé straně).

3.12

Naše řešení (spíše jen náznak): a) Je třeba rozlišovat směr přicházejícího času a směr naší aktivity – obojí jde proti sobě. Otázkou pak je, je-li udržitelná představa, že budoucnost je prázdná a že se do ní wpisuje pouze minulost, ovšem včetně našich činností (které jsou nicméně zase vykládány kauzálně). b) Na místo kauzálního působení je třeba postavit tzv. reaktivitu: svět stojí nikoli na setrvačnostech (to je jen první dojem), nýbrž na reakcích, tj. na komplikovaných vzájemných reakcích nesčetných událostí. c) Samy události musíme pochopit na základě jiného schematu, než jaký se dosud vtiskoval do našich myslí. Každá událost se děje směrem z budoucnosti do minulosti, ale zároveň je reakcí na toto (i jiné) dění a tedy protipohybem proti tomuto dění. Při analýze povahy událostního dění (ve vší abstraktnosti – jde především o schema, analogické schematu antické řecké filosofie) musíme vzít vážně tuto dvojí časovost. d) Jednak tu je ta stránka „přicházející“, kterou „jsme, hýbeme se i trváme“ (Pavel), jednak tu jsou naše odpovědi. A pokud jde o ně, pak tu je jiný čas, totiž ten termínovaný: *usque ad*, v češtině: všeho „do času“. A naše reakce jsou přece akce a tedy události, a ty se mohou dít, stát, udát pouze za předpokladu, že čas přichází a budoucnost je otevřená – a konkrétně k nám a pro nás, tedy adresně.

1.

Na rozdíl od všelijakých rádobý vědeckých nebo pseudovědeckých teorií vyjdeme od toho, co se nám na základě zkušenosti podává „jaksi samo“ a srozumitelně: Člověk je odpovědný za to, co udělal vědomě, ale také za to, co si sice neuvědomil (nebo co si představoval jinak), ale co si měl uvědomit, a co si navíc měl uvědomit správně. To znamená, že předpokladem odpovědnosti je schopnost „odpovídání“. Toto odpovídání budeme chápat velmi široce jako reagování. Reagování má ovšem také své předpoklady: jedním a zcela základním předpokladem je schopnost činu, dělání, aktivity. Každá reakce je tedy založena na aktivitě, na akci: reakce je akce. Akce je výkon, který má svůj střed či začátek, a tím je nějaký aktivní subjekt. V akci se subjekt vztahuje k něčemu, co není ani on sám, ani jeho vlastní aktivita, tedy k něčemu, co má ve vztahu k tomuto subjektu jakousi svébytnost, co je relativně a dočasně na subjektu nezávislé. Aby se nějaká akce mohla stát reakcí, musí mít k dispozici nějakou informaci o tom, nač má reagovat (nač je reakcí). Bylo by ovšem předčasné ihned označit to, nač subjekt v reakci reaguje, prostě „předmětem“ reakce. K tomu se brzo ještě vrátíme. Zatím zůstaneme u velmi neurčitěho označení: je to „něco“. Reagovat lze jen na „něco“, co není součástí reakce (a tedy ani součástí příslušné akce). Oproti „akci nazdařbůh“ můžeme tedy o reakci říci, že to je akce více nebo méně přesně na „něco“ zaměřená. Toto „něco“ nemůžeme však označit za „věc“ nebo dokonce za „skutečnost“, neboť popravdě jde nebo může jít leda o vztah k nějaké „skutečnosti“, který je mnohdy velmi komplikovaně zprostředkován. Reakce je základně (původně) odpovědí na informaci o „něčem“ dalším, co není součástí této informace. Aby se reakce stala reakcí nikoli pouze na informaci (podnět), nýbrž na „něco“, co je onou informací pouze zprostředkováno (a to znamená jen částečně, náznakem, vlastně dost zašifrovaně, právě jen do podoby pouhého „podnětu“), musí být subjekt v nějakém (větším nebo menším) rozsahu schopen oné informaci porozumět (tj. dešifrovat ji). K tomu všemu ovšem ještě vůbec není zapotřebí předpokládat nějaké vědomí a už vůbec ne myšlení.

2.

Běžně jsme zvyklí mluvit o myšlení, např. se tážeme druhého, co tím myslí, když řekl to či ono. Filosofie, kterou se teď máme zabývat, a zejména theologie, na kterou se především soustřeďujete ve své studiu, a vůbec vědy všeho druhu, jsou nemyslitelné bez myšlení. Když se tážeme, co to je myšlení, nemůžeme tak udělat bez myšlení nebo nezávisle na myšlení, vně svého myšlení, nýbrž naopak jen v jeho rámci. Tak se dostáváme k jedné závažné okolnosti, jež si vynucuje naše rozhodnutí (metodické rozhodnutí; metoda je jakési pravidlo, jímž se řídíme při svých rozhodováních určitého typu, týkajících se určitého oboru či okruhu problémů): myšlení, jak je nám známo z vlastní zkušenosti a jak se zřetelně ukazuje také na oné otázce, kterou jsme si položili (totiž co to je myšlení), je zřejmě schopno se zabývat také samo sebou. Toho však není schopno každé myšlení; máme mnoho důvodů pro přijetí předpokladu, že myšlení začíná mnohem dříve, než této schopnosti doroste. Proto budeme pečlivě rozlišovat mezi myšlením předreflexivním a myšlením reflexivním (tj. na nějaké úrovni již reflektujícím a tedy reflektovaným). Je to tím důležitější, že v našem evropském prostředí, v němž jsme vyrůstali a v němž jsme celoživotně zakotveni (zakořeněni), dochází stále ještě k tomu, že navzdory silné proreflektovanosti našeho myšlení a vůbec vědomí zůstávají základní jeho vrstvy natolik mocné, že některé jedince mohou strhovat až do stavů, které považujeme za patologické. Musíme si ovšem uvědomit, že toto hodnocení může být někdy také hrubě chybné, protože je spíše než na lepším porozumění založeno na neprohlédnutých předsudcích. Přesto musím trvat na tom, že předreflexivní myšlení nepřerůstá „organicky“ a „spojitě“ v myšlení reflexivní, ale že mezi nimi je významný a rozhodně nezanedbatelný přerýv.

Úvod.kapit. – ETF, 6.11.01, 15.10

Úvod.kapit. – ETF, 4.12.01, 15.10

Úvod.kapit. – ETF, 18.12.01, 15.10

Úvod.kapit. – ETF, 8.1.02, 15.10

1.

Na rozdíl od všelijakých rádobý vědeckých nebo pseudovědeckých teorií vyjdeme od toho, co se nám na základě zkušenosti podává jaksi samo a srozumitelně: Člověk je odpovědný za to, co udělal vědomě, ale také za to, co si sice neuvědomil (nebo co si představoval jinak), ale co si měl uvědomit, a co si navíc měl uvědomit správně. To znamená, že předpokladem odpovědnosti je schopnost „odpovídání“. Toto odpovídání budeme chápat velmi široce jako reagování. Reagování má ovšem také své předpoklady: jedním a zcela základním předpokladem je schopnost činu, děláním, podnikání, aktivity. Každá reakce je tedy založena na aktivitě, na akci: reakce je akce. Akce je výkon, který má svůj střed či začátek, a tím je nějaký aktivní subjekt. V akci se subjekt vztahuje k něčemu, co není ani on sám, ani jeho vlastní aktivita, tedy k něčemu, co má ve vztahu k tomuto subjektu jakousi svébytnost, co je relativně a dočasně na subjektu nezávislé (což neznamená, že je nezávislé na jiných subjektech). Aby se nějaká akce mohla stát reakcí, musí mít k dispozici jakousi informaci o tom, nač má reagovat (nač je reakcí). Bylo by ovšem předčasné ihned označit to, nač subjekt v reakci reaguje, prostě „předmětem“ reakce. K tomu se brzo ještě vrátíme. Zatím zůstaneme u velmi neurčitěho označení: je to „něco“. Reagovat lze jen na „něco“, co není součástí reakce (a tedy ani součástí příslušné akce). Oproti „akci nazdařbůh“ můžeme tedy o reakci říci, že to je akce více nebo méně přesně na „něco“ zaměřená. Toto „něco“ nemůžeme však označit za „věc“ nebo dokonce za „skutečnost“, neboť popravdě jde nebo může jít leda o vztah k nějaké „skutečnosti“, který je mnohdy velmi komplikovaně zprostředkovaný. Reakce je základně (původně) odpovědí na informaci o „něčem“ dalším, co není součástí této informace. Aby se reakce stala reakcí nikoli pouze na informaci (jako podnět), nýbrž na „něco“, co je onou informací pouze zprostředkováno (a to znamená jen částečně, náznakem, vlastně dost zašifrované, právě jen do podoby onoho pouhého „podnětu“), musí být subjekt v nějakém (větším nebo menším) rozsahu schopen oné informaci porozumět (tj. dešifrovat ji). K tomu všemu ovšem ještě vůbec není zapotřebí předpokládat nějaké vědomí a už vůbec ne myšlení. Schopnost reagovat na informace jakožto podněty a jejich prostřednictvím resp. prostřednictvím porozumění těmto informacím na ty skutečnosti, kterých se ony informace týkají, známe přinejmenším na všech rovinách života. A protože také my, lidé, jsme nepominutelně zakořeněni v té obrovské tradici, jakou představuje mnohostranný vývoj živých bytostí, bude dobré, když se opřeme o zkušenosti s živými bytostmi, spíše než o zkušenosti s neživými „věcmi“. Právě v tomto bodě se musíme rozhodnout jít jiným směrem než staří řečtí myslitelé, kteří takovou silou ovlivnili celé evropské myšlení na půl třetího tisíce let. To však znamená, že naše rozhodnutí není nijak samozřejmé, ale že to je volba další myšlenkové cesty.

2.

Běžně jsme zvyklí mluvit o myšlení, např. se tážeme druhého, co tím myslí, když řekl to či ono. Filosofie, kterou se teď máme zabývat, a zejména theologie, na kterou se především soustřeďujete ve svém studiu, a vůbec vědy všeho druhu, jsou nemyslitelné bez myšlení. Když se tážeme, co to je myšlení, nemůžeme tak udělat bez myšlení nebo nezávisle na myšlení, vně svého myšlení, nýbrž naopak jen v jeho rámci. Tak se dostáváme k jedné závažné okolnosti, jež si vynucuje naše rozhodnutí (metodické rozhodnutí; metoda je jakési pravidlo, jímž se řídíme při svých rozhodováních určitého typu, týkajících se určitého oboru či okruhu problémů): myšlení, jak je nám známo z vlastní zkušenosti a jak se zřetelně ukazuje také na oné otázce, kterou jsme si položili (totiž co to je myšlení), je zřejmě schopno se zabývat také samo sebou. Toho však není schopno každé myšlení; máme mnoho důvodů pro přijetí předpokladu, že myšlení začíná mnohem dříve, než této schopnosti doroste. Proto budeme pečlivě rozlišovat mezi myšlením předreflexivním a myšlením reflexivním (tj. na nějaké úrovni již reflektujícím a tedy také reflektovaným). Je to tím důležitější, že v našem evropském prostředí, v němž jsme vyrůstali a v němž jsme celoživotně zakotveni (zakořeněni), dochází stále ještě k tomu, že navzdory silné proreflektovanosti našeho myšlení a vůbec vědomí zůstávají základní jeho vrstvy natolik mocné, že některé jedince mohou strhovat až do stavů, které považujeme za patologické. Musíme si ovšem uvědomit, že toto hodnocení může být někdy také hrubě chybné, protože je spíše než na lepším porozumění založeno na neprohlédnutých predsudcích. Přesto musím trvat na tom, že předreflexivní myšlení nepřerůstá „organicky“ a „spojitě“ v myšlení reflexivní, ale že mezi nimi je významný a rozhodně nezanedbatelný přerýv. Za tento přerýv je zejména odpovědný řecký vynález pojmů a pojmovosti. Především musíme vzít velmi vážně, že pojmové myšlení není ničím tak samozřejmým, jak se nám to

obvykle jeví, protože jsme pojmovostí obklopeni od svého narození a protože se učíme pojmově myslet pod tlakem prostředí spolu s prvními krůčky ve světě mateřského jazyka.

a)

V jedné nepříliš významné knize, o které jsem před mnoha lety měl na semináři prof. Kozáka referát, jsem našel velmi starý citát, který se mi od té doby, kdy musím číst práce studentů, stále znovu připomíná. Je to rada – a možná dokonce příkaz – moudrého krále asi někomu z jeho výše postavených služebníků: „Begin on the beginning, said the King, and go on till you come to the end; then stop.“ Teprve s odstupem let dnes nahlížím, jak hluboká to je moudrost; kdysi jsem ji považoval spíše za jakýsi vtip. Náleží také ke zkušenostem, jichž se dopátráme teprve po dlouhém čase, je moudrost vytržená z náležitého (tj. pravého) kontextu a pochopená izolovaně se stává velkou nemoudrostí. A naopak ten, kdo moudrost pochopí vskutku moudře, musí zároveň pochopit, kde ta moudrost má své meze, tj. kde a za jakých okolností se stává nemoudrostí nebo dokonce hlupáctvím. Obvykle to i ten nejmoudřejší pozná teprve ve chvíli, kdy na ty meze dorazí a kdy je překročí. Méně moudří, byť mnoha věcí znalí lidé to nicméně nepoznají ani v takovém případě; není to důsledek jejich neznalosti věcí, ani jejich příliš malé inteligence, ale – a nemůžeme to říci jinak – důsledek jejich malé moudrosti nebo nemoudrosti.

b)

Problém, který se před námi otvírá, chceme-li porozumět oné staré moudrosti, spočívá v tom, že někdy velmi nesnadno rozpoznáme, co je vlastně oním začátkem, a co zase naopak oním koncem. Když však postavíme takto svou otázku, dopouštíme se nadále závažné chyby, kterou sdílíme s oním vytrženým citátem: máme totiž za to, že můžeme jaksi „objektivně“, a to znamená z distance, z odstupu, stanovit, kde je onen začátek a konec, a jakou mají povahu. Této chybě, tomuto omylu propadli někteří z nejstarších řeckých myslitelů, když se tázali po tzv. ARCHÉ, tedy „počátku“, a když se pokoušeli to určit. Žádný počátek totiž není „objektivně“ dán, nikdy o něm není předem rozhodnuto nezávisle na tom, co následuje. Počátek, po němž už nic nenásleduje, totiž není a nemůže být počátkem, neboť by byl počátkem „ničeho“; když však mluvíme o počátku, máme vždycky na mysli, že jde o počátek něčeho, co pak následuje a co se ve svém následování, ve svém pokračování nějak k tomuto počátku vztahuje, tj. vztahuje se k němu jako ke „svému“ počátku. Počátek se tedy stává počátkem teprve tehdy, když se k němu jako ke *svému* počátku něco dalšího vztahuje, tj. když si to za *svůj* počátek „zvolilo“ a když na tento *svůj* počátek dále navazuje. V tom smyslu počátek není něčím, co bylo a co prostě pominulo, nýbrž je to především něco, co nadále zůstává počátkem, protože to, co následuje, na tomto svém počátku nadále stojí a co na tomto počátku staví své pokračování. (To je totiž jediný způsob, jak se cokoli může vracet ke svým počátkům; v žádném případě pak neplatí, že by cokoli mohlo skončit tak, že zanikne ve své počátku resp. do svého počátku, jak to asi měl na mysli Anaximandros, nejhlubší z prvních filosofů.) Naproti tomu platí, že to, co se přestane starat o své počátky, přestává mít dobrý smysl a stejnou měrou, jakou na své počátky „zapomíná“ resp. jakou je opouští, pozbývá svého smyslu a svébytnosti (a posléze zaniká v celkové změti „všeho“).

c)

Když se tedy chceme dotazovat na počátek či počátky filosofie a filosofování, dopouštěli bychom se vážného omylu, kdybychom svou otázku a zejména pak odpověď omezili na čistě historický problém, jak, kde a kdy se začalo filosofovat. Ten omyl by ovšem nespočíval v tom, že by otázka historického vzniku filosofie a filosofování neměla žádnou důležitost, nýbrž že bychom se zcela mylně domnívali, že ji může platně položit a dokonce na ni odpovídat někdo, kdo stojí jaksi vně onoho pozoruhodného způsobu myšlení, kterému se odedávna říká „filosofie“. Jde totiž o to, že ten, kdo nezačal sám filosoficky myslet, nemůže nikdy rozpoznat, kde filosofování opravdu začíná. A jakmile už filosoficky myslet začal, nutně na počátky filosofie a filosofování nějak navazuje, ať chce nebo nechce a ať o tom ví nebo neví. Mám za to, že právě na tomto místě je vhodné říci něco, co asi nenajde v naší tzv. postmoderní době dost širokou pozitivní odezvu. Všichni lidé, kteří se narodili a vyrůstali ve společnostech evropských nebo evropskými tradicemi ovlivněných, jsou uváděni do jakéhosi druhu primitivního (nebo alespoň zastaralého) filosofování již spolu s prvními krůčky svého vstupu do tzv. mateřského jazyka (tj. do jazyka, jímž a v němž se začali učit mluvit resp. promlouvat, a také v němž se – možná ještě původněji – začali orientovat natolik, aby mohli postupně stále lépe chápat, co říkají

- a zejména co si myslí - ti druhí. Evropské myšlení je natolik prosyceno nejrozmanitějšími odpadky původně filosofické povahy, že nějaký návrat k předfilosofickému myšlení už není možný. Odpadky, relikty, zejména pak fosilní relikty filosofie nejsou v žádném případě dobrým startem pro přítomnost. Proto je třeba mezi naléhavými potřebami současnosti uvést také (a dokonce zejména) generální úklid a velmi kritický výběr toho, s čím je možno dále pracovat a s čím už nikoliv. (To je zapotřebí stanovit jako trvalý úkol filosofického myšlení, ale dnes je ta potřeba mimořádně naléhavá.) To, s čím už pracovat nelze, nesmíme však pouze odstranit a nechat být, či dokonce snad na to zapomenout. Právě naopak: všechny dosavadní velké omyly, jichž se významní myslitelé dopustili, musíme znát, musíme si je připomínat a vědět, jak se jim napříště vyhýbat. To je vlastní důvod, proč musíme znát dějiny filosofování. Jsou to na prvním místě dějiny omylů; pokud nějaké staré (ale kdysi mocné) omyly neznáme, ocitáme se ve vážném nebezpečí, že se jich nevědomky znovu dopustíme (byť třeba v jiné podobě nebo jakoby v jiných kontextech; omyly mají historickou váhu, ale jakožto neplatné nemají svou vlastní dějinnost a je třeba je ze skutečných dějin vždy znovu vyřazovat – omyly nepatří do dějin, ale pouze do historie). Tím, že minulé omyly historizujeme, omezujeme jejich nebezpečnost; historizace je něco jako neutralizace, zneškodnění, vytvoření rezistence. K tomu cíli však musí každá nová generace projít jakýmsi očkováním, máme-li pokračovat v metafoře. Musíme však dodat, že každý velký omyl je zároveň něčím víc než pouhým omylem: jeho případná velikost spočívá v tom, že je velmi úzce spjat s něčím významným a pozitivním. To souvisí s tím, že nebezpečnost každého omylu (a také každé lži a podvodu) je tím větší, čím víc se podobá pravdě a správnosti. Každý omyl můžeme proto zbavit jeho virulence pouze za předpokladu, že rozpoznáme jeho „pravdivé“ ingredience a že je nenecháme bez povšimnutí, ale že si je osvojíme, že je učiníme integrální součástí svého filosofického myšlení. Je-li slovo FILOSOFIA možno přeložit nejen jako lásku k moudrosti, ale ještě lépe jako lásku k pravdě (tedy jako by šlo o slovo FILALÉTHEIA), je třeba to chápat tak, že budeme pozorně rozpoznávat pravdu i tam, kde je znečištěna (třeba až k nepoznání) nefilosofickými a protifilosofickými příměsemi.

d)

1.

Na rozdíl od všelijakých rádobý vědeckých nebo pseudovědeckých teorií vyjdeme od toho, co se nám na základě zkušenosti podává jaksí samo a srozumitelně: Člověk je odpovědný za to, co udělal vědomě, ale také za to, co si sice neuvědomil (nebo co si představoval jinak), ale co si měl uvědomit, a co si navíc měl uvědomit správně. To znamená, že předpokladem odpovědnosti je schopnost „odpovídání“. Toto odpovídání budeme chápat velmi široce jako reagování. Reagování má ovšem také své předpoklady: jedním a zcela základním předpokladem je schopnost činu, dělání, aktivity. Každá reakce je tedy založena na aktivitě, na akci: reakce je akce. Akce je výkon, který má svůj střed či začátek, a tím je nějaký aktivní subjekt. V akci se subjekt vztahuje k něčemu, co není ani on sám, ani jeho vlastní aktivita, tedy k něčemu, co má ve vztahu k tomuto subjektu jakousi svébytnost, co je relativně a dočasně na subjektu nezávislé. Aby se nějaká akce mohla stát reakcí, musí mít k dispozici nějakou informaci o tom, nač má reagovat (nač je reakcí). Bylo by ovšem předčasné ihned označit to, nač subjekt v reakci reaguje, prostě „předmětem“ reakce. K tomu se brzo ještě vrátíme. Zatím zůstaneme u velmi neurčitěho označení: je to „něco“. Reagovat lze jen na „něco“, co není součástí reakce (a tedy ani součástí příslušné akce). Oproti „akci nazdařbůh“ můžeme tedy o reakci říci, že to je akce více nebo méně přesně na „něco“ zaměřená. Toto „něco“ nemůžeme však označit za „věc“ nebo dokonce za „skutečnost“, neboť popravdě jde nebo může jít leda o vztah k nějaké „skutečnosti“, který je mnohdy velmi komplikovaně zprostředkován. Reakce je základně (původně) odpovědí na informaci o „něčem“ dalším, co není součástí této informace. Aby se reakce stala reakcí nikoli pouze na informaci (podnět), nýbrž na „něco“, co je onou informací pouze zprostředkováno (a to znamená jen částečně, náznakem, vlastně dost zašifrovaně, právě jen do podoby pouhého „podnětu“), musí být subjekt v nějakém (větším nebo menším) rozsahu schopen oné informaci porozumět (tj. dešifrovat ji). K tomu všemu ovšem ještě vůbec není zapotřebí předpokládat nějaké vědomí a už vůbec ne myšlení.

2.

Běžně jsme zvyklí mluvit o myšlení, např. se ptáme druhého, co tím myslí, když řekl to či ono. Filosofie, kterou se teď máme zabývat, a zejména theologie, na kterou se především

soustřeďujete ve své studiu, a vůbec vědy všeho druhu, jsou nemyslitelné bez myšlení. Když se ptáme, co to je myšlení, nemůžeme tak udělat bez myšlení nebo nezávisle na myšlení, vně svého myšlení, nýbrž naopak jen v jeho rámci. Tak se dostáváme k jedné závažné okolnosti, jež si vynucuje naše rozhodnutí (metodické rozhodnutí; metoda je jakési pravidlo, jímž se řídíme při svých rozhodováních určitého typu, týkajících se určitého oboru či okruhu problémů): myšlení, jak je nám známo z vlastní zkušenosti a jak se zřetelně ukazuje také na oné otázce, kterou jsme si položili (totiž co to je myšlení), je zřejmě schopno se zabývat také samo sebou. Toho však není schopno každé myšlení; máme mnoho důvodů pro přijetí předpokladu, že myšlení začíná mnohem dříve, než této schopnosti doroste. Proto budeme pečlivě rozlišovat mezi myšlením předreflektivním a myšlením reflektivním (tj. na nějaké úrovni již reflektujícím a tedy reflektovaným). Je to tím důležitější, že v našem evropském prostředí, v němž jsme vyrůstali a v němž jsme celoživotně zakotveni (zakořeněni), dochází stále ještě k tomu, že navzdory silné proreflektovanosti našeho myšlení a vůbec vědomí zůstávají základní jeho vrstvy natolik mocné, že některé jedince mohou strhovat až do stavů, které považujeme za patologické. Musíme si ovšem uvědomit, že toto hodnocení může být někdy také hrubě chybné, protože je spíše než na lepším porozumění založeno na neprohlédnutých předsudcích. Přesto musím trvat na tom, že předreflektivní myšlení nepřerůstá „organicky“ a „spojitě“ v myšlení reflektivní, ale že mezi nimi je významný a rozhodně nezanedbatelný přerýv.

01

Loni vyšel Petříčkův překlad společné knížky (200 str.) dvou autorů (Gilles Deleuze a Felix Guatterri): *Qu'est-ce la philosophie?* V posledním čísle Literárních novin o ní napsal Petr Glombíček nejen rozpačitou, ale přímo zmatenou recenzi, z níž vyplývá jen jediné, totiž že recenzent nic nechápe – a dokonce se k tomu sám přiznává, ovšem tak, že to objektivuje: kniha je prý nesrozumitelná. A recenze končí poněkud absurdní výzvou, že by se „této knize ... určit mělo i u nás dostat přinejmenším odborné recenze“. Zdá se tedy, že Glombíček svou recenzi nejen nepovažuje za odbornou, ale dokonce ani za neodbornou. Můžeme se ptát, zda to vůbec ještě je recenze.

02

Nehodlám tu vystoupit ani jako obhájce recenzované knížky, ani jako kritik, polemizující se zmíněnou pseudorecenzí. Zůstanu u jediného bodu: Glombíček podtrhuje výtku nesrozumitelnosti až nepřístupnosti recenzované knížky poukazem k tomu, že zdaleka nejde jen o tuto knížku ani jen o tyto autory (resp. tohoto autora). Glombíček se nepovažuje věcně za kompetentního (aspoň to říká) a přiznává, že jde o text z oblasti, která mu je „v lecčem cizí“. Vyslovuje však obavu, že „název knihy zmate někoho, kdo by se rád jednou trochu vzdělal a dozvěděl se, co to ta filosofie vlastně je“. Řekl bych, že právě to se stalo našemu pseudorecenzentovi. A jak znám zvyklosti v našich časopisech, dostal Glombíček recenzní výtisk spolu se závazkem, že o tom napíše, a protože se – jako ve filosofii málo kompetentní a možná vůbec nekompetentní – také chtěl dozvědět, co to ta filosofie vlastně je, a v tom fatálně neuspěl, nýbrž byl dokonale zmaten a tedy ve stavu horším než na počátku, musel napsat alespoň o své zmatenosti. To by však nebylo pro čtenáře a zejména pro redakci dost zajímavé, tak to objektivoval jako nesrozumitelnost autorů, a protože ani to by možná nestačilo, tak to poněkud generalizoval a prohlásil za obecnější rys vícero knih a vícero autorů.

03

Negramotnost recenzenta také není záležitostí ojedinělou a lze ji najít jak u mnoha podobně nekompetentních recenzentů, ale zejména u široké veřejnosti, která si kupodivu nikdy nestěžuje na to, že nerozumí třeba knize o algebře nebo teorii relativity, ale považuje za nepřístojné, když je filosofický text těžko srozumitelný. Podle tohoto podivně rozšířeného názoru by bylo ovšem možno odsoudit i to, že spis tak nesrozumitelný (jak se mu od počátku vytýkalo ještě za autorova života), jako je Kantova *Kritika čistého rozumu*, byl vůbec a dokonce znovu (a se značnými obtížemi, o nichž se neodborníkům ani nezdá) přeložen do češtiny a nedávno vydán. Ostatně protestovat proti nesrozumitelnosti knihy autorů u nás nepřiliš známých nemůže zdaleka tolik zviditelnit přísného, ale nekompetentního recenzenta, jako kdyby se byl býval před několika lety z podobných důvodů kriticky a polemicky pustil do překlad textů Heideggerových. Mezi nimi by totiž našel – pokud by si toho ovšem vůbec všiml – také text, který se podle něho „tváří“ jako nějaký „úvod pro nezasvěcené“; jmenuje se totiž docela stejně jako zmíněná recenzovaná knížka, jen je mnohem kratší – a zároveň obtížnější k porozumění.

04

Základním, dokonce principiálním omylem recenzenta je ničím nezdůvodněný předpoklad, že problém, co to je filosofie, je čímsi jednoduchým, a že objasnění tohoto problému, ba dokonce snad jeho („srozumitelné“) vyřešení náleží do úvodních kapitol každého pojednání o filosofii, určeného jako „příručka pro začátečníky“ (jak to charakterizuje Glombíček). Ve skutečnosti totiž jenom ten, kdo už toho o filosofii dost ví, se může vystříhat onoho hrubého omylu, totiž že by předpokládal tázání po nejvlastnější povaze filosofování za věc prvního

přístupu k filosofii. Jde totiž zejména o to, kdo se tu táže a z jakých východisek či předpokladů jeho tážení vychází.

05

Otázka po filosofii náleží totiž k stěžejním, ba vrcholným otázkám filosofickým. Filosofování je podnik, jehož vzdálené výsledky nelze dohlédnout; v poněkud jiném smyslu, trochu redukovaném, to ovšem platí i o všech vědách a vůbec o vší činnosti lidstva. Pro filosofii je ovšem specifické, že se vždycky vztahuje resp. musí vztahovat, nemá-li přestat být filosofií, k celku, a to jak k jednotlivým celkům, tak k celku vůbec, k veškerenstvu, a to nejen co do množství (kvantity), nýbrž i co do času. Právě proto onen Heideggerův důraz na hlubokou vadu veškeré dosavadní filosofie, spočívající v zapomenutí na to, že bytí a čas jsou od sebe neoddelitelné, má takovou váhu. Filosofie totiž zdaleka není jen tím, čím až dosud byla, nýbrž především směřováním k tomu, čím se teprve stane, přesněji, čím se může a má teprve stát, aniž ovšem je předem rozhodnuto, čím se vskutku stane.

06

To není ovšem to opravdu nejzávažnější. Filosofii nejde především – ani vposledu – o ni samu, nýbrž o to, k čemu se vztahuje a má vztahovat, jaké má poslání, čemu má vposledu sloužit. Pojmenujme toto nejdůležitější, oč filosofii jde a má jít, jako pravdu, lépe: Pravdu. Pravda přichází a uplatňuje se uprostřed skutečností tohoto, tj. našeho světa. Cílem není uskutečnění filosofie, nýbrž uplatnění, uskutečnění Pravdy, tj. „toho pravého“, a to ve všech ohledech. Ale toto „pravé“ není předem nějak „dáno“, nýbrž má se teprve stát, a to za pomoci těch, kdo Pravdě chtějí sloužit a kdo jí opravdu slouží. Filosofové se tedy mají zapojit do tohoto uplatňování, uskutečňování Pravdy, tj. uskutečňování všeho pravého. A to nelze předem vymezit, neboť Pravda přichází nikoli jako nějaká tendence, nějaký trend, nějaká setrvačnost, která se prosazuje svou vahou, nýbrž jen v podobě nepředemných výzev, které je třeba těmi nejjemnějšími „anténami“ zachytit, registrovat, dešifrovat a interpretovat, zejména však uplatnit, uskutečnit tím, že na ně správně reagujeme. A tady je mnoho možností a příležitostí, jak se dopouště chyb a omylů, ba dokonce kuriózních zvráceností, které je potom zapotřebí podrobovat kritickým rozborům, dovolujícím tyto chyby a omyly popsat, dát jim pevné kontury a učinit je tak součástí minulosti, které je třeba se napříště vyhnout.

07

Vymezit, co to je filosofie, nelze jednou provždy už jen z toho důvodu, že nikdy nemůžeme a nikdy nebudeme moci vymezit onu teprve, ale vždy znovu přicházející a nás oslovující Pravdu. Pravda totiž přichází, když přichází, a mlčí, když mlčí. Nikdy tu (ani nikde jinde) „není“ jako nějaká „věc“, takže vposledu nezáleží na nás, zda k ní my jdeme nebo zda my o ni usilujeme, nýbrž jen na ní, zda k nám přijde a zda nás osloví či nikoli. My máme jen jednu pozitivní možnost: buď se jí otevřít a tak být připraveni na její oslovení – anebo – jako negativní možnosti – ji přeslechnout, nebo ji špatně interpretovat, nesprávně jí porozumět. A pokud ji zaslechneme a dokonce jí i správně porozumíme, jde zejména o to, pomoci jí k uplatnění a k vítězství.

Úv.kapit., ETF, 19.3.02, 15.10-16.45, M

08

Ještě v zimním semestru jsme se zabývali otázkou času ve filosofickém myšlení a některými dalšími tématy, které s tím souvisí. Dnes se k této otázce dostáváme z jiné strany, když jsme se dotkli toho zvlášť ožehavého problému, jímž je sebepochopení filosofie. Viděli jsme, že filosofie si nemůže sama rozumět jako něčemu již danému a ukončenému. A to ze dvou zásadních, principiálních důvodů: jednak spočívá filosofie v myšlenkovém pohybu, ve směřování k cíli, kterého ještě nedosáhla a nedosahuje. A tímto cílem – řekněme to s Aristotelem –

je pravda (i když pro nás už nikoli jenom zření pravdy, zírání na pravdu). Druhým principiálním důvodem, dokonce ještě závažnějším, je to, že ani pravda není mimo pohyb, tj. mimo čas, i když její „skutečnost“ je velmi zvláštního druhu: pravda se totiž nepohybuje stejným směrem jako naše myšlení, ať už filosofické, theologické nebo vědecké (a veškeré další), ale směrem docela opačným: pravda se nerodí, potom neroste a nakonec nekončí, nepomíjí, neumírá; to platí jen o našem myšlení, o našich myšlenkách a tedy i o našich myšlenkových pokusech pravdu zachytit a třeba formulovat (právě proto, aby nám neunikla nebo aby nezanikla, „neumřela“ a nebyla zapomenuta). Právě proto je tak důležité přesně vědět o rozdílu mezi pravdivým soudem, pravdivou myšlenkou, pravdivou teorií atd. na jedné straně a mezi pravdou (či spíše Pravdou) na straně druhé.

09

Když chceme zkoumat pohyb Pravdy samé – a neplést si ji s našimi sebepravdivějšími poznatky a soudy atd., musíme se vzdát myšlenky, že bychom tu mohli něco pořídit s tradiční původně starořeckou, ale pak po dlouhá staletí a vlastně půl třetího tisíciletí všemu evropskému myšlení vládnoucí pojmovostí. Pravdu nemůžeme z principiálních důvodů zkoumat tak, jako geometr zkoumá vlastnosti kružnice nebo trojúhelníka, tj. tak, že nejprve definujeme pravdu a teprve pak ji zkoumáme bez nebezpečí, že se naše zkoumání přesune na něco jiného, aniž bychom si to uvědomili, aniž bychom to vůbec postřehli. Naopak si musíme do všech důsledků uvědomit, že pravdu před sebou nemáme jako „věc“, jako něco daného a před nás položeného (či „vrženého“ – obiectum), nýbrž že k nám Pravda přichází (eventuelně také nepřichází, a my na ni musíme čekat). To je základní charakter Pravdy, totiž že „není“, ale „přichází“, tj. že má adventivní charakter. Nejde o to, Pravdu uvidět a vidět, nýbrž očekávat, že přijde, ještě než přišla. Je to něco, co je mimořádně skvěle vyjádřeno v podobenství o pannách, čekajících na Ženicha. Ten Ženich, to je Pravda.

10

Nedostatky narativity jsou na jedné straně obrovské, ale na druhé straně se zdá být přinejmenším pro nás a ještě dlouho po nás naprosto nezbytné si narativitou někdy vypomáhat. Můžeme to vidět na zmíněném podobenství (parabole). Ježíš a jeho učedníci a nespíš ještě mnoho z prvních křesťanů prostě nemysleli na to, že ať už Ženich přijde odkudkoli, tak jen proto, že někde tam už teď je, že se tedy neobjeví z ničeho nic, ale že se pouze tělesně přesune (ať po svých nebo v kočáře nebo jinak) z jednoho místa, o němž teď nic nevíme, na místo, kde jsme už teď my a kde budeme, až on přijde. Tedy že proti tomu, jak to zprvu, tj. v minulosti bylo, dojde ke změně: příchod znamená časově přesun z minulosti do naší přítomnosti, a ovšem zároveň otevřenost této naší přítomnosti vůči příchodu něčeho, co sice už někde je, ale co do naší přítomnosti teprve dorazí. A samozřejmě také tato naše (jako vůbec každá) přítomnost se – možná rychle – stane minulostí, přinejmenším pro ty panny, co zaspaly nebo co tu nebyly, protože sháněly olej, který jim došel. Tohle všechno si myslíme až my; tehdy v době a situaci Ježíšově to zůstávalo nanejvýš jen v nejasném pozadí, protože o tohle nikomu přece nešlo. Tohle nás napadá teprve proto, že jsme už nenapravitelně pod vlivem řeckého zpředměťování.

11

Z hlediska našeho a našeho způsobu myšlení se tady narativní forma paraboly jeví jako problematická a vadná – musíme ji domyslet a nahlédnout, rozpoznat její nedokonalosti. Jenže jakmile to domyslíme a napravíme, je veta po tom hlavním, totiž po tom očekávání Ženicha ne z minulosti, ale z budoucnosti. A jakmile chceme naopak pojmově vyjádřit toto nejdůležitější (pokud jsme vůbec schopni si uvědomit, že toto je to nejdůležitější – obvykle to zahrneme mezi omyly a nedostatky), ocitáme se v nesmírných těžkostech. A to budou právě ty těžkosti, které se nám budou vždy znovu stavět do cesty, budeme-li chtít

myšlenkově a dokonce pojmově vymezit skutečnost a povahu Pravdy jako té, která není, ale přichází. Zde se ukazuje, jakou zásadní důležitost má naše chápání a pojetí času. Pokud si theologové neudělají v tomto bodě alespoň trochu víc jasno, budou nadále vězet ve staré metafyzice, ať si to připouštějí nebo ne.

12

Výsledek našich úvah můžeme shrnout: musíme rozlišovat mezi „časem“ přicházející Pravdy a časem našeho poznávání pravdy (pravého poznávání). Obojí čas jde vlastně proti sobě a jen díky tomu je možné setkání našeho úsilí o poznání s Pravdou jako cílem tohoto úsilí. Máme-li to vyslovit v souvislosti s Aristotelem, tak Pravda není ERGON, není naším dílem ani výkonem, ale proti Aristotelovu pojetí musíme trvat na tom, že není žádného našeho poznání Pravdy bez našeho výkonu, bez našeho úsilí.

13

Proto nemůže ani ta nejlepší filosofie jednou provždy vymezit, určit, definovat, co to je filosofie, a to nejen proto, že lidské filosofování jde stále dál, ale především a na prvním místě proto, že filosofie není – jak tomu chtěl Aristotelés – věděním Pravdy (EPISTÉMÉ TÉS ALÉTHEIAS), nýbrž – jakožto FILALÉTHEIA – láskou k Pravdě a nikoli majetnictvím, vlastněním, držením Pravdy. Láska k moudrosti resp. láska k Pravdě nemůže mít z principiálních důvodů poslední slovo: poslední slovo má a bude vždycky mít Pravda sama. Jinak řečeno: ani nejlepší, nejdůkladnější, nejpronikavější poznání nejen Pravda, ale čehokoli jiného (ve světle Pravdy) není a nikdy nebude tím posledním a definitivním: Veritas es index sui et falsi, jak kdysi napsal Spinoza.

Úv.kapit., ETF, 9.4.02, 15.10-16.45, M

01

Předpokládám, že se ještě pamatujete, jak jsme za pomoci – jinak zřejmě nedostatečného – příkladu vlaku, který se dává do pohybu (v relaci k jinému vlaku) dospěli k nutnosti rozlišení mezi směrem „toku“ času samého na jedné straně a mezi časováním našeho života, našich aktivit resp. vůbec vnitrosvětlného událostního procesuálního dění. Nyní jsme si to znovu připomněli, když jsme museli rozlišit mezi časem přicházející Pravdy a vůbec adventivních „nepředmětných skutečností“ a časem našeho poznávání jakožto výkonu a díla.

02

Abychom mohli registrovat (zjistit) pohyb, musíme jej srovnat s něčím, co se nehýbe (ale chceme-li být přesní, spíše s něčím, co se hýbe jinak, eventuálně nehýbe). V tom právě spočívá jednak účinnost, jednak mylnost „metafyzické“ objektivace: pohyb je nejen srovnáván s nehybností, ale je považován za něco druhotného, odvozeného, dokonce méně skutečného.

Úv.kapit., ETF, 30.4.02, 15.10-16.45, M

Úv.kapit., ETF, 14.5.02, 15.10-16.45, M

nekonalo se, rektorský den, výlet na kolech

Úv.kapit., ETF, 28.5.02, 15.10-16.45, M

přenecháno Janu Kranátovi (na jeho žádost)