

>>>

Budoucnost

V jazyce máme celou řadu slov, která jsou svým smyslem bytostně spjata s naším vztahem k budoucnosti. Už třeba jen úkol, závazek a povinnost, ať už jsou nám ukládány někým jiným anebo si je ukládáme sami; tím spíše povolání (povolanost) a poslání, také dluh (zejména v přeneseném významu). A to jsou jen substantiva; čeština účinně pracuje se slovesy a jejich nedokonavými tvary, a neméně se zájmeny nebo předponami. I to, co se už stalo a je hotové, je velmi často vztahováno k něčemu dalšímu, co se ještě nestalo, ale co je zamýšleno a k čemu se to již provedené, uskutečněné bytostně vztahuje, buď aby o to opřelo svůj smysl, nebo aby to naopak svému smyslu podrobilo. „Usilovně jdeme (nebo jsme šli), abychom tam byli před setměním.“ Usilovnost, která nemá řádný a rozumný cíl, je pochybná nebo přinejmenším nesrozumitelná; to zároveň staví do pochybného světla pouhou nezdůvodněnou „vůli“, o které se od jisté doby tak nefilosoficky nebo pseudofilosoficky mluví a diskutuje (přinejmenším od doby Schopenhauerovy a pak Nietzscheovy). Každý záměr, každý projekt a plán se vztahuje k něčemu, co sice ještě není, ale co zdaleka není „ničím“, pouhou prázdnotou, nepopsaností – as ovšem co nelze redukovat na něco, co je prostě „tu“, totiž na subjektivitu a její obrazy i představy. Stále myslíme na výsledek, když něco děláme nebo podnikáme; když naprosto tomu něco podniká někdo jiný a my jsme na tom interesováni, s napětím očekáváme výsledek, jsme netrpěliví, rádi bychom to popohnali atd. To všechno ukazuje, jak jsme mocně orientováni do budoucnosti a na budoucnost, i když si to třeba plně neuvědomujeme. V jazyce však pro to máme nesčetné doklady. A už samo promlouvání dosvědčuje, jak svými slovy míříme k dovršení věty a třeba delšího výroku nebo i celého řečnického výkonu. Vyprávění mýtů a později pohádek, ještě později povídek a románů atd. směřuje do budoucnosti nejen tak, jak každý náš výkon, ale dokonce i tam, kde se něco již stalo. Jen ve výjimečných, extrémních situacích chceme hned vědět, jak to „dopadlo“; všechny zajímavost a dokonce krása by byla zničena, kdybychom předem věděli, kdybychom znali napřed konec a pak teprve, jak to k němu všechno špělo. To všechno a ještě mnoho jiného je dokladem toho, jak je budoucnost pro nás životně důležitá a jak se bez ní a bez vyhraněného vztahu k ní neobejdeme ani fakticky, ani ve svém vědomí.

(Písek, 020102-1.)

<<<

>>>

Pojem - nasouzení

Paul Ricoeur začal užívat termínu „narrativní identita“ teprve poté, když znovu četl svůj původní text *Času a vyprávění*. Sám ovšem říká, že „tento pojem konceptualizoval“ (1993, *Myslet a věřit*, Praha 2000, str. 119). Rád bych se podíval do francouzského originálu, zda v překladu slovo „pojem“ odpovídá francouzské „concept“ nebo slovo „notion“. Bylo by ostatně zajímavé si o tom přečíst víc na různých místech Ricoeurova díla, přinejmenším z pozdějšího období. Měl bych hned několik otázek: znamená konceptualizace pojmu jeho ustavení? Anebo je pojem ustaven jinak, a teprve konceptualizace jej upřesní a takřikajíc „doustaví“? J. B. Kozák mluvil o tom, že pojem musí být „nasouzen“, a zdůrazňoval, že soudy předcházejí pojům (a že jsou teprve zpětně upřesňovány těmi pojmy, které se jim zdařilo nasouzením ustavit). To se mi zdá velmi rozumným řešením otázky vzniku resp. ustavení pojmu. Protože však je nejen

mezi obyčejnými lidmi, ale i mezi vědci a dokonce mezi filosofy bohužel častým zvykem zaměňovat „termín“ s „pojmem“, musím vzít (byť nerad a jen provizorně) v úvahu, že Ricoeur měl na mysli konceptualizaci slova, termínu, nikoli pojmu (= konceptu). Pravděpodobnější však je, že v původním francouzském textu je termín „notion“, který poukazuje spíše k znalosti, obeznámenosti, k jistému typu přibližného vědění, které bohatě stačí pro každodenní praktickou potřebu, ale jehož hranice zůstávají poněkud nezaostřeny. Např. všichni víme, tj. přibližně víme, co to je „pes“, ale nemusíme si vědět rady, jak upřesnit právě ty vlastnosti, které třeba z pouhé „šelmy psovitě“ dělají „psa“ ve smyslu jednoznačné taxonomické jednotky. Důležitost takového přesného určení se ukáže obvykle teprve tehdy, když se setkáme se zvířetem, které nám psa jednak silně připomíná, ale na druhé straně zcela vybočuje některými svými vlastnostmi z rámce toho, co jsme až dosud o psech věděli a s jakými psy jsme se až dosud setkali. Tedy aplikováno: slovo „pes“ pro nás až dosud něco poměrně zřetelného opravdu znamenalo, takže bylo spojeno s nějakými našimi předchozími zkušenostmi. Tyto zkušenosti však byly pouze tzv. laické, nikoli zoologické, odborné: šlo o pouhé „notio“ (latinsky, nebo „notion“ francouzsky nebo anglicky). Konceptualizací jsme pak dosáhli toho, že už nejsme závislí jen na dosavadních zkušenostech (které jsou individuálně vždycky omezené), nýbrž že jsme schopni uplatnit ustavený, tj. nasouzený pojem i na budoucí případy, kdy nás dosavadní zkušenost nechá na pochybách, jde-li vskutku o psa. (Tím není nikterak řečeno, že onen nasouzením ustavený pojem je čímśi definitivním a nadále nenahraditelným pojmem jiným, novým, přesnějším; jednou řádně nasouzený pojem však už nemůže být upravován a měněn, nýbrž pouze vyměněn za pojem jiný.

(Písek, 020103-1.)

<<<

>>>

020103-2

To, co bylo právě řečeno, musíme aplikovat také na Ricoeurovo „konceptualizování“ termínu (slova, Ricoeur mluví o „výrazu“) „narativní identita“.

(Písek, 020103-2.)

<<<

>>>

020107-1

Novověká evropská filosofie neměla smysl pro „znamení časů“, tj. pro význam dějů, dějin a jejich dějinnosti. Chtěla začínat buď u toho, co je rozumově evidentní, nahlédnutelné, nebo u toho, co se naší zkušenosti (zejména smyslové) dává přímo, bez zprostředkování. V obou případech šlo o skrytý předpoklad, byť pokaždé trochu jiný. Jen ve velkém zjednodušení pro účely dalších výkladů se můžeme pokusit obojí předpoklad charakterizovat. Empiristický předpoklad redukuje „pravou skutečnost“, jež nám je přístupná, na jakési nejjednodušší „vněmy“, které nám jsou jako jediné vskutku „dány“ a s nimiž veškeré naše porozumění pracuje jako se složitou, mnohavrstevnou skládkou. Racionalistický předpoklad redukuje „pravou skutečnost“ na nahlédnutelné ideje, v principu přístupné (eventuelně přímo „vrozené“) stejně všem lidem všech věků.

(Písek, 020107-1.)

<<<

>>>

Pravda a pojmovost / Pravda a myšlení

Hlavním nejen metodickým, ale přímo strategickým problémem při zkoumání povahy „pravdy“ je nevhodnost běžného způsobu, který objevili či vynalezli staří Řekové a který nadlouho zatížil celou evropskou tradici nejen filosofického, ale i veškerého vědeckého myšlení. Vynález pojmů a pojmovosti, jak se překvapivě vtiskl do myšlení nejstarších řeckých filosofů, sebou přinesl důsledek, který se velmi brzo jevil jako naprostá samozřejmost: chceme-li něco pečlivě a se vší důkladností zkoumat, musíme nejprve přesně stanovit, co je právě to, co chceme zkoumat, tedy onen předmět našeho zkoumání. Aniž to bylo na počátku programově vyhlášeno, ba aniž si to většina myslitelů dokonce ještě i dlouho potom vůbec uvědomovala, stál a dodnes stojí tento myšlenkový přístup a postup na skrytém předpokladu, který můžeme předběžně (než se pokusíme vše upřesnit) pojmenovat jako „metafyzický“. Metafyzičnost tu měla ovšem svůj jakoby mimofilosofický kořen a zdroj v tom, že se předpokládaly poměry, platné v geometrii, za univerzálně závazné: pravoúhlý trojúhelník lze naprosto přesně vymezit za předpokladu, že víme, co to je trojúhelník a co to je pravý úhel. Pokud to vskutku víme, tj. nahlížíme, je nám naprosto jasné, že trojúhelník nemůže mít víc pravých úhlů než právě jen jeden.

(Písek, 020113-1.)

<<<

>>>

Pravda a čas(ovost) / Metafyzika

Zkoumání povahy „pravdy“, jak je chceme podniknout, bude postaveno na několika základních předpokladech. Jedním z nich bude předpoklad, že pravda není „skutečností“ v tom smyslu, jak jsme zvyklí o skutečnosti mluvit, tj. naším způsobem vyjádření: ne ní předmětnou (danou) skutečností. Chceme-li se vyhnout té hrubé a trapné chybě, tomu ošidnému omylu, že všechno, co nelze identifikovat jako „předmětnou skutečnost“, budeme převádět do rámce subjektivity, do subjektivní sféry, budeme muset opravit a zejména rozšířit obor toho, co budeme považovat za „skutečné“. Bude se to zejména týkat časové povahy „skutečností“; jinými slovy řečeno, budeme muset revidovat způsob svého uvažování modalitách, tj. o minulém a budoucím. Řecký způsob myšlení směřoval ke skutečnosti jako k tomu, co „jest“, přičemž za vskutku „jsoucí“ považoval jen aktuálně, tj. právě teď a zde jsoucí. Pokud ovšem ono teď a zde jsoucí se měnilo a tedy bylo pomíjivé, nemohla být jeho jsoucnost uznána za „pravou“. To vedlo k tomu, že za pravou skutečnost mohlo být považováno jen to, co se nemění, nebo dokonce – jako tomu je u Eleatů – jen to, co nemá žádnou jinou jsoucnost než vždy aktuálně přítomnou (pro Parmenida vskutku jsoucí nikdy nebylo, nikdy nebude, jen vždycky jest). Tuto krajnost s Eleaty ostatní filosofové ovšem nesdíleli, ale pokoušeli se o jakýsi kompromis; Aristotelés to vyjádřil způsobem, který se udržel po dlouhé věky: změna je možná jen na nějakém neměním se podkladu, neboť nikdy se nemění najednou vše, nýbrž něco vždy trvá beze změny. Změna byla chápána jako něco, co probíhá na povrchu něčeho jiného, co se nemění, ale co trvá. Toto trvající bylo pojmenováno termínem

nejprve převážně gramatického významu, totiž HYPOKEIMENON (KEIMAI znamená „ležím“, HYPO znamená „pod“, tedy „to, co leží pod“). Do latiny byl tento termín překládán jednak jako „subiectum“, jednak (vlastně etymologicky nepřesně, totiž ve smyslu „toho, co stojí pod“) jako „substantia“ (přísně etymologicky to byl překlad řeckého slova HYPOSTASIS; mnoho latinských slov vznikalo otročským napodobováním řečtiny). Odtud onen zvyk mluvit o „substančních metafyzikách“; pojmenování je dost pozdní a už počítá s určitým filosofickým chápáním resp. spíše pseudofilosofickou reinterpretací řecké předložky a předpony „META“. Ta poukazovala k tomu, co je „za“ něčím resp. „vedle“ něčeho, ale v žádném případě nepoukazoval k tomu, co je „nad“ (tomu účelu sloužila předložka a předpona HYPER, tak jako „pod“ bylo řecky HYPO). Metafyzická skutečnost byla zejména z mytologických a theologických motivů překládána slovy „realitas supernaturalis“, tedy česky jako nadpřirodní či spíše nadpřirozená skutečnost; jde tedy o nepřesný, nesprávný (resp. ideologicky tendenční) překlad řeckého slova META jako „super“. V tomto smyslu tedy je to, co se nemění, identifikováno s tím, co je „nad“ (tedy nahoře), zatímco slovo substance a substanční naopak poukazovalo k tomu, co je „pod“ (tedy dole).

(Písek, 020113-2.)

<<<

>>>

Metafyzika - nový význam / Metafyzika „nová“ / Aktuálnost a „metafyzika“

c) Kdybychom tedy chtěli slovo metafyzika pro budoucí použití zachránit (a důvody pro to vsutku máme, bylo by to jistě lepší než vymýšlení zcela nového termínu), musili bychom se zamyslet právě nad tím, že ono META znamená „vedle“ a nadto jako v pořadí „za“. Těžko budeme moci zcela odmítnout řecký důraz na to, co je právě teď a zde aktuální, jenom nesmíme na tuto aktualitu hic et nunc redukovat veškerou skutečnost. To znamená, že za skutečné musíme považovat také to, co sice jednou aktuální bylo, ale nyní už to je „minulé“, protože to pominulo, tedy už to není. To, co bylo a už není, obecně považujeme za něco, co už je „za námi“. Metafyzika by potom byla disciplína, která se zabývá tím, co už není a co je tedy „za“ tím, co právě je. Otázkou pak je, jak nazvat disciplínu, která se má zabývat tím, co sice ještě aktuálně zde a nyní není, ale co (snad, možná, více nebo méně pravděpodobně) aktuální bude, tj. co se aktuálním stane (a to díky určitým činnostem, aktivitám – latinské „actus“ znamená „čin“).

(Písek, 020113-3.)

<<<

>>>

Práva „přirozená“ / Lidská práva

d) Myšlenka „přirozených“ lidských práv míří svou nejhlubší intencí k tomu, že člověku se nedostává základních práv až v průběhu jeho života, např. tím, že mu jsou nějakou instancí přiznána či udělena, nýbrž že mu mohou být leda krácena, omezována nebo upírána. To znamená, že jde na prvním místě o myšlenku, která se soustřeďuje na tuto možnost krácení nebo upírání práv, a tato možnost je prohlášena za nekalou, protilidskou a v podstatě zlou, protože protilidskou. Forma, jaké bylo použito k vyjádření této myšlenky, vztahující se bytostně, jak je z toho zjevno, nikoli k „subjektu“ těchto práv, nýbrž k jiným subjektům, které by

mohly chtít tato práva omezovat nebo dokonce předstírat, že mají moc či pravomoc je udělovat (a ergo také neudělit), je poplatna nejrůznějším okolnostem, dobovým tendencím a zvyklostem i myšlenkovým předsudkům, takže ji zdaleka nelze považovat za plně vystihující to, o čem šlo a jde. Proto jedním z velmi důležitých kroků je ustálení metodického rozlišování nejen mezi myšlenkou jakožto aktem (*cogitatio cogitans*) a myšlenkou myšlenou (*cogitatio cogitatum*), nýbrž ještě dále mezi myšlenkou, jak je či byla myšlena a myšlenkou, jak myšlena být měla (tedy tím, co je pro naše myšlení výzvou, a tím, jak jsme svým vlastním myšlením na tuto výzvu odpověděli). Souvisí to s tím, že každá lidská myšlenka míří (*intenduje*) k něčemu dalšímu, co není její součástí a tím méně produktem. jejím „konstruktem“. Jako příklad lze uvést třeba Kantovu formulaci z KČR, kde Kant samozřejmě předpokládá, že můžeme myšlenku nějakého autora někdy porozumět i lépe, než jak oné myšlenky rozuměl on sám a než jak i on sám vyslovil, formuloval. V tom smyslu pak žádný autor nemůže v pravém slova smyslu myslit a mluvit o „své“ myšlence vpravdě jako o „své“; to, co je vskutku jeho, je pouze to, jak on tu myšlenku ze svých předpokladů, ze své perspektivy a ze svým kontextů „myslel“ nebo „myslí“, tj. jak jí porozuměl, jak ji přijal za „svou“, jak se jí podřídil a jak byl ochoten kvůli ní a pro její lepší, věrnější uchopení a prosazení změnit něco z toho, co měl původně k dispozici a co mu do té míry znesnadňovalo její správné pochopení, že bez takové někdy i dost široké revize a nápravy vlastních předpokladů by ji pochopil nesprávně, že by něco v ní narušil anebo že by se s ní dokonce vposledu jen více nebo méně těsně minul. trvá beze změny. Změna byla chápána jako něco, co probíhá na povrchu něčeho jiného, co se nemění, ale co trvá. Toto trvajícím bylo pojmenováno termínem nejprve převážně gramatického významu, totiž *HYPOKEIMENON* (*KEIMAI* znamená „ležím“, *HYPO* znamená „pod“, tedy „to, co leží pod“). Do latiny byl tento termín překládán jednak jako „*subiectum*“, jednak (vlastně etymologicky nepřesně, totiž ve smyslu „toho, co stojí pod“) jako „*substantia*“ (přísně etymologicky to byl překlad řeckého slova *HYPOSTASIS*; mnoho latinských slov vznikalo otročským napodobováním řečtiny). Odtud onen zvyk mluvit o „substančních metafyzikách“; pojmenování je dost pozdní a už počítá z určitým filosofickým chápáním resp. spíše pseudofilosofickou reinterpretací řecké předložky a předpony „*META*“. Ta poukazovala k tomu, co je „za“ něčím resp. „vedle“ něčeho, ale v žádném případě nepoukazoval k tomu, co je „nad“ (tom u účelu sloužila předložka a předpona *HYPER*, tak jako „pod“ bylo řecky *HYPO*). Metafyzická skutečnost byla zejména z mytologických a theologických motivů překládána slovy „*realitas supernaturalis*“, tedy česky jako nadpřirodní či spíše nadpřirozená skutečnost; jde tedy o nepřesný, nesprávný (resp. ideologicky tendenční) překlad řeckého slova *META* jako „super“. V tomto smyslu tedy je to, co se nemění, identifikováno s tím, co je „nad“ (tedy nahoře), zatímco slovo *substance* a *substanční* naopak poukazovalo k tomu, co je „pod“ (tedy dole).

(Písek, 020113-4.)

<<<

>>>

Slova - význam

Je zvláštní, že slova opakováním ztrácejí svůj význam, alespoň se to říká; čím to vlastně je způsobeno? Asi tím, že jsou opakována jako izolovaná. Herci přece opakují stejná slova při každém představení, aniž by to pro ně mělo stejné následky (vždyť pak by přestali vlastně hrát, nevědouce, co to říkají). Pokud je toto vysvětlení správné, znamenalo by to, že slova nejsou sama o sobě nositeli

smyslu, nýbrž že se smysl na nich zachycuje, eventuelně že je jimi zachycován, ale že nemá svůj původ ve slovech. Slovo se stává čímsi významným tak, že význam k němu přistupuje: význam je tu dříve než slovo. Narativita nepracuje se slovy, která už mají svůj význam, nýbrž s významy, které chytá, zachycuje pomocí slov. Teprve s vynálezem pojmů je myšlení ve své fantazijní složce jakoby uvolňováno, osvobozováno od slov a slovních spojení, tedy také od narativity, neboť návrat k témuž významu už nemusí znamenat co nejpřesnější zopakování celého vyprávění, nýbrž je spolehlivě a mnohem účinněji garantován pojmovým vymezením, k němuž je nutně použito řady dalších pojmů (a příslušných pojmových kontextů, tj. logických vztahů). Jakmile jsme však díky pojmům schopni se co nejpřesněji zaměřit k „témuž“ (především k příslušným intencionálním předmětům), jsme nejen uvolňováni z pout narativity, ale stáváme se odolnými také vůči ztrátě významu slov izolovaných, neboť slova pak jsou spjata se svými významy mnohem pevněji logickými souvislostmi než kontexty narativními. Jejich izolace z narativních souvislostí už není narušením jejich významů, neboť logické souvislosti jsou mnohem pevnější než narativní.

(Písek, 020115-1.)

<<<

>>>

020121-1

Vskutku „nové“ je něco, co nebylo a většinou ani nemohlo být očekáváno resp. předvídáno. Ovšemže v jistém smyslu nové je vlastně všechno, ale pro naprostou většinu „nových“ věcí platí, že podobné už tu byly. Obrovským vynálezem „života“ se vznik nového stal něčím, s čím se takříkajíc „počítá“, tj. je jakoby zapracován do chodu věcí a tím do vzniku všeho toho „nového“, které vlastně ničím novým není, nýbrž jen opakováním toho, co tu už mnohokrát bylo a co tu ještě mnohokrát bude. Život je hoden podivu zejména pro to, jak dokázal (a nadále dokazuje) předvídat to, k čemu se schyluje a k čemu „má“ dojít. Jen pozoruhodnou souhrou mnoha (genetických) „náhod“ dochází k převratnějším, zásadnějším změnám a „pokrokům kupředu a výš“ (jak to formuloval Teilhard de Chardin). Velmi často se jednotlivých „vynálezů“ nadále používá na několika různých cestách dalšího vývoje. To se však navzdory našemu prvnímu porozumění zdá nasvědčovat tomu, že existuje něco takového, jako očekávání neočekávaného a neočekávatelného. A rozhodně to nemůže být pojato jako výkon lidského intelektu, neboť to nacházíme i tam, kde po lidském intelektu není ani stopy. Tato zvláštní intencionalita, která míří k něčemu, co není – a ani v budoucnosti nebude – jen protažením toho, co už bylo a je, musí být nějak pojmenována, abychom se o ní mohli dohovět. V jedné významné tradici starého Izraele se této zvláštní intencionalitě, která nemíří k žádnému předmětu a vůbec k ničemu „danému“, „jsoucím“, sice už dostalo pojmenování, ale nám to už dnes nic neříká, přesněji: nám to „říká“ něco docela jiného, zejména když už jsme si v Evropě navykli na nejružnější překlady, nejprve do řečtiny, pak do latiny a do celé další řady jazyků, ať už odvozených z latiny nebo na latině nezávislých či jen druhotně závislých (přebíráním některých termínů a jejich „zdomácněním“). Jde o termín, který ztrácí svou původní vypovídací schopnost už v Pavlových listech a později do značné míry i v evangeliích, která ovšem přece jen něco z oněch původních významů navzdory všem posunům zachovala a předávala dál, zejména pak v tzv. logiích, tj. ve velmi pravděpodobně autentických výrocích Ježíšových. Očekávání nového, spoléhání na přícházejí nové a všemožná aktivní pomoc při jeho přicházení – to by mělo být tím

rozhodujícím obsahem či významem slova „víra“, pokud je legiotimně spojováno se starší hebrejskou tradicí a s Ježíšem, který na ni specificky navazuje.

(Písek, 020121-1.)

<<<

>>>

020123-1

S penězi, vůbec s majetkem tomu je podobně jako s ohněm: jsou dobrý sluha, ale zlý pán. Většina lidí nikdy nebyla a ani dnes není schopna udržovat bez nebezpečí pro sebe i pro druhé velký oheň. Měli by se proto spokojovat s užíváním dobrých služeb malých ohňů. – A souvisí to také s pohybem ve společenském postavení, kde vlastně nejde jen o majetek. Schopní lidé budou nepochybně společensky stoupat. Problémem není samo stoupání, jako spíše to, co takové stoupání (nebo – pokud jde o majetek, s nímž jsme začali) s člověkem udělá. Na jedné straně jde o to, aby takový úspěšný člověk neztratil sám sebe, aby byl schopen při všech změnách zůstat sám sebou. Ale na druhé straně jde o to, že nemůže zůstat stejný, protože tak by se nutně ukázala jako nehodný onoho stoupání, onoho úspěchu. Člověk nesmí vidět úspěch jako něco pouze vnějšího, čeho lze dosahovat rovněž pouze vnějšími prostředky. Zde platí znamenitá myšlenka Hegelova, že pravda není až na konci našeho úsilí, ale že nutně provází naše kroky po celou dobu, tj. už od samého počátku. Pokud nechápeme – falešně – úspěch jako něco odděleného od toho, komu se zdařil (tj. pokud jej nechceme vidět jen jako cosi objektivovaného), pak jej nemůžeme jen kvantifikovat, ale musíme přihlížet k jeho kvalitám.

(Písek, 020123-1.)

<<<

>>>

020123-2

Společenské postavení každého člověka by mělo zhruba odpovídat jeho schopnostem, ale také jeho lidským kvalitám. Řekl bych, že by mělo být vždy o něco nižší, neboť ideální je, když člověk plně své povinnosti nikoli s krajním vypětím, kdy už na nic jiného nemá sil, ale když to všechno dělá lehce, takřka hravě, aniž by to krušilo a deformovalo celý jeho život a jeho samého. Ve skutečnosti tomu velmi často bývá právě naopak. A to pak přinejmenším znamená, že zároveň s tím, jak člověk zlepšuje a upevňuje své společenské postavení, vnitřně se vyprazdňuje a ztrácí sám sebe. Arivismus znamená nikoli to, že přišel do vysokých funkcí někdo nový, ale především, že na ty vysoké funkce vnitřně nemá. Je schopen možná přesvědčit o svých kvalitách a dokonce okouzlit na počátku, ale pak se jeho vnitřní kvality vyčerpávají, řídnou a musí být doplňovány a vyplňovány všelijakou struskou. Poměrně slušné víno na počátku musí pak být stále víc ředěno vodou, až tam z původního vína takřka nic nezůstává.

(Písek, 020123-2.)

<<<

>>>

Právo a povinnost

Kdesi v *Mémoires d'outre-tombe* říká Chateaubriand: „C'est le devoir qui crée le droit et non le droit qui crée le devoir." (Dictionnaire des citations, p. 123.) Je zřejmé, že pod slovem „právo" (také „práva", droit) má autor na mysli prostě dané, pozitivní právo, jinak řečeno zákony. Naproti tomu povinnost chápe jako cosi primárního, co všemu právu a všem zákonům předchází. Pak ovšem je nutno se tázat po povaze oněch povinností a závazků a po tom, co je zárukou jejich platnosti a závaznosti. Pochopitelně tu hraje značnou úlohu konvence, tj. lidský úzus, jak je těch či oněch slov a termínů užíváno. Nicméně má dobrý smysl připustit platnost obecného povědomí, že zákony a zákonně ustanovené právní normy mohou být správné, ale také nesprávné, že mohou být spravedlivé, ale také nespravedlivé. Stará formule, říkající, že „summum ius, summa iniuria", se zdá rovněž potvrzovat, že formulované, nařízené a vynucované právní normy se mohou se spravedlností daleko míjet. Svým způsobem lze totiž zákonné normy považovat za formu moci, zatímco v hlubším pojmu právního závazku je vždy přítomno také něco vlastně nevynutitelného, něco, co dokonce ani nemůže a nesmí být vynucováno, nemá-li se právo změnit v hrubé bezpráví. Tím nevynutitelným základem všeho práva a vší právní skutečnosti je loajalita vůči něčemu, co právu (každému právu) předchází nejen tak, že je zakládá, ale dokonce že je umožňuje. Tuto dvojí složku práva je nutno i pojmově odlišit: jedna složka je tím, co je poslední normou (jíž nemůže nikdo, žádný člověk ani žádný stát, žádná společnost, žádná doba atd. volně disponovat), zatímco ta druhá má funkci nepochybně služebnou, totiž aby dala oné první, nevynutitelné, svým způsobem bezbranné složce co největší oporu a podporu, aby pomáhala ji ujasnit, upřesnit a společensky platně upevnit.

(Písek, 020127-1.)

<<<

>>>

Lidská práva

Hlavním problémem tzv. lidských práv se většinou autorů zdá být jejich zdroj a původ, zatímco jejich platnost a závaznost má podle jejich domněnky být odvozována od tohoto původu. Francis Fukuyama má např. za to, že „lidská práva" mohou „pocházet" buď od Boha, nebo od člověka (ženy nebo muže), tedy od lidí, a konečně také „od přírody". Když si blíže prohlédneme povahu všech těchto tří možností, najdeme cosi jim společného: lidská práva mají svůj zdroj v někom či v něčem, kdo nebo co „jest", tedy v někom či něčem „jsoucím". Jen proto mohou být považována také za něco jsoucího, za něco daného v nějaké určité a finální podobě. Nejjednodušší to je ovšem v případě, že lidská práva mají také lidský původ; to pak znamená, že s pokrokem nebo úpadkem lidstva jsou nejenom více nebo méně (nebo vůbec ne) dodržována, ale jsou lidmi také ustanovena, jsou taková, za jaké je lidé mají. Nesnáze tohoto řešení je nicméně zcela zřejmá: tato práva nemohou být chápána jako univerzální a obecně závazná, ale proměňují se s dobou, s okolnostmi a stavem či vůlí lidí. Jistější by se mohlo zdát hledání Boha jako garanta lidských práv, ale pak se dostáváme vlastně do stejných a možná ještě větších potíží, pokud chápeme Boha nebo bohy jako výtvořiny náboženské fantazie, předávané z pokolení na pokolení prostřednictvím různých tradic. Přinejmenším od doby osvícenců (ale podobných pokusů známe několik i z dávnější historie) je zcela zjevné, že posledním garantem platnosti žádných příkazů a zákazů – a tedy ani žádných „posvátných", natož „lidských" práv, nemůže být žádné náboženství a žádný náboženský

ustavený a hypostazovaný „bůh“. Svět je a zejména kdysi byl plný nejrůznějších náboženství a také plný nejrůznějších bohů; a žádné z existujících náboženství ani žádný z „bohů“ si nemůže reklamovat poslední, definitivní a nerelativizovatelnou superioritu a svrchovanost. Opírat lidská práva o Boha či bohy neznamena vpsledu nic jiného než opírat je o člověka, o lidi, a to znamená: o různé a o různě smýšlející lidi. Zbývá tedy ona zmíněná „příroda“, resp. – jak se už spíše říká, „přirozenost“. Jenže co je přirozené? Už v době Sókratově se ono poukazování k přírodě a přirozenosti ukazovalo jako svrchovaně problematické, neboť opět záleží na člověku, co vlastně považuje za přírodu a za přirozené. Zdá se tedy, že jak odkazování k Bohu nebo bohům, tak odkazování k přírodě a k tomu, co je „přirozené“, vždycky bylo a nadále je pouze neúspěšným, nedomyšleným pokusem, jak se ubránit lidské svévoli v uznávání nebo ustanovování toho, co vpsledu platí (nebo by alespoň mělo platit), co je (nebo by aspoň mělo být) rozhodujícím a nezpochybnitelným způsobem závazné, děj se co děj.

(Písek, 020128-1.)

<<<

>>>

020128-2

Co to vlastně je „fenomén“? To není skutečnost sama, nýbrž je to něco, v čem a skrze co se sama skutečnost jeví (což není totéž, jak když se ukazuje – to je „úkaz“ a nikoli „jev“). Fenomén čili „jev“ tedy není samostatnou skutečností, není schopen sám od sebe a za sebe obstát, nýbrž vždycky je nějak vztažen k tomu, „co“ se v něm, jím a skrze něho, jeho prostřednictvím „jeví“. Fenomén tedy není žádným „stavem“, nýbrž je dějem, jevením založeným na postupném ukazování toho, co se jeví. Skutečnost je ovšem také vždycky dějem, ať už si to uvědomujeme či nikoliv. Tento děj se odehrává v čase, ale tak, že vždycky v určitou chvíli (nikoli bodovou, časově bezrozměrnou!) nějak „aktuálně jest“, a z této aktuality se něco ukazuje. Takový úkaz buď nějak zachytíme a nějak na něj reagujeme – anebo nikoliv. Úkaz není vázán na naši pozornost, může nám uniknout. Naproti tomu jev není bez nás možný, neboť to jsme my, kteří na základě celé série úkazů „téže“ skutečnosti – a na základě mnoha starších vlastních zkušeností i zkušeností nějak předávaných, tradovaných – dokážeme konstituovat „jev“ jako děj jevení, které je námi aktivně integrováno a soustředěno kolem toho, „co“ se vlastně a vpsledu ukazuje a jeví. Fenomén čili jev je tedy naším výtvozem, ale nikoli výtvozem libovolným, nýbrž založeným na naší schopnosti registrovat to, co se ukazuje, vybrat z toho to, co k sobě náleží (jak věčně, tak časově), a založit tak vpsledu jakousi jeho dějovou „identitu“. (Prakticky jde vždy o rozlišení toho, co k čemu náleží, takže nikdy nezakládáme jednu jedinou „identitu“, nýbrž hned několik nebo mnoho identit, a to nikoli současně a ve stejných fázích, nýbrž vždycky některé identity máme už relativně více méně ustaveny, zatímco jiné teprve pracně ustavujeme – pochopitelně metodou pokusu a omylu, pokud jde o vskutku něco nového. To však znamená, že nové identity můžeme ustavovat pouze na základě a na pozadí identit starších; nové identity tak dáváme do narativních nebo pojmových souvislostí se staršími a tak je upevňujeme, ale zároveň ty starší (pokud je zapotřebí) opravujeme a upřesňujeme, neboť byly kdysi ustaveny ještě bez souvislostí s těmi novými (a tedy jen částečně, redukovane, neúplně).

(Písek, 020128-2.)

<<<

>>>

Kauzalismus

Aristotelés se dopustil – podle novodobé přírodovědy – závažné chyby, když se domníval, že zdrojem pohybu je (samozřejmě mimo jiné) TÉLOS, cíl a zároveň konec, který však působí nikoli z vnějšku, nýbrž uvnitř a zevnitř. Kauzální myšlení (které ovšem redukovalo čtyři Aristotelovy „příčiny“ na jedinou, totiž na příčinu působící, *causa efficiens*) je však neudržitelné ve své představě, že všechno, co se děje, je „následkem“ toho, co předcházelo. Z toho pak nutně vyplývá, že někde na počátku bylo *de facto* „rozhodnuto“ o povaze všeho, co se odehrávalo a odehrává později. Když to aplikujeme na jednotlivé události, kterýžto pojem chceme důsledně zavést a držet, zdá se být nemožné oddělovat resp. odlišovat události od sebe navzájem, a jsme nuceni k přijetí jakéhosi pankosmického proudu dění, jakéhosi procesu, v kterém se ovšem ve skutečnosti nic neděje, protože se nic nemění, jen se tento proud jaksi sám převaluje, rozvinuje nebo zase zavíjí. Nic vskutku nového se nikde nemůže objevit, protože by takové „nové“ muselo být čímsi navíc proti tomu, co tu už bylo. A to není možné, neboť to „nové“ by muselo vznikat z „ničeho“, z „nicoty“. Nahlédneme-li nemožnost a neudržitelnost tohoto důsledně domyšleného kauzalismu (event. pankauzalismu), jsme prostě nuceni vzít vážně, že se ve světě, kde žijeme, objevují také novinky, které nejsou „překvapením“ pro nás, které vůbec nemusí být provázeny nějakým překvapením (což je pouze subjektivní záležitost), ale mohou být zcela nenápadné a tak dalekosáhle unikat každé náhodné pozornosti. A vzít na vědomí, že neplatí staré úsloví, že „*nihil novi sub sole*“ (nic nového pod sluncem), že sice některé věci se vskutku opakují, ale že to vůbec neznamená, že se opakují a stále vracejí všechny, nás vede k úkolu se tázat, jak vůbec může vzniknout něco nového a odkud se takové nové věci vůbec berou. A odtud jsme vedeni rovněž k otázce, není-li vlastně posledním zdrojem onoho „nového“ též zdroj, který je na počátku všeho, tedy i toho, co se opakuje, neboť někdy dávno i to muselo být čímsi novým. Do této souvislosti náleží i ona slavná otázka Leibnizova, k níž se mnoho vynikajících filosofů stále vrací, totiž pro je vůbec něco, když mnohem jednodušší by bylo, kdyby nebylo nic.

(Písek, 020202-1.)

<<<

>>>

020205-1

Gadamer vyslovil významnou myšlenku: „Man versteht anders, wenn man überhaupt versteht.“ To je jistě pravda, ale není to celá pravda. Pokud rozumíme, nepochybně rozumíme témuž, i když jinak. Kdybychom totiž „rozuměli“ nejenom jinak, ale také něčemu jinému, nemohli bychom vůbec mluvit o nějakém porozumění. A udělejme ještě krok dál: kdybychom nemohli (i když vždy jinak, než ten druhý nebo ti druhí) myslet, mínit totéž, bylo by jakékoli dorozumění nemožné, ale musili bychom se spokojit jen s jakousi podobnou „naladěností“, případně jen s ozvěnou či rezonancí. Předpokladem jakéhokoli skutečného porozumění a dorozumění, tj. vzájemného porozumění (a nejen dojmu vzájemného porozumění) je možnost mínit „totéž“. A tato možnost se netýká jen souvislosti mezi porozuměním jednoho a porozuměním druhého člověka, nýbrž je konstitutivní pro porozumění každé, tj. pro porozumění jako takové. A to

znamená, že základním problémem je možnost mýnit totéž; a když řekneme „možnost“, míníme tím ne jednu, ale více, dokonce mnoho příštích „možností“, tj. musíme počítat s časem. Proto nesmíme redukovat ve svém chápání onu „totožnost“ resp. „identitu“ nejen již dříve (a víckrát) míněného s tím, co právě v tomto okamžiku míníme, a dokonce ještě i s tím, co mýnit hodláme a co vůbec v budoucnosti ještě znovu mýnit třeba budeme, na „identitu“ ve smyslu matematickém, algebraickém, vůbec klasicky logickém. Matematicko-logická „totožnost“ je zatížena nevysloveným meta-fyzickým postulátem a ergo předsudkem: sugeruje totiž, že to, co může být ne jednou, ale vždy znovu míněno, se nesmí měnit. To by ovšem znamenalo, že přesně („exaktně“) mýnit můžeme jen to, co se nemění. „Totožnost“ by nutně znamenala neměnnost, nehybnost. Pokud bychom nechtěli uvíznout v nějakém platonismu (ať jakkoliv upraveném a třeba modernizovaném), tj. pokud bychom odmítli souhlasit s hypostazováním nějakých neměnných „idejí“, musili bychom veškeré přesné myšlení a tedy přesné rozumění omezit na matematiku a geometrii, tj. přesněji na čísla a prostorové útvary (kde ovšem „prostor“ by nesměl být omezen ani ve svých dimenzích, ani ve svých axiomatických vlastnostech). (Myslím, že právě to asi přimělo Kanta k výroku, že v každé vědě je tolik vědy, kolik tam je matematiky.) Ze zkušenosti však víme o jiném druhu „totožnosti“, přesněji o jiném pochopení totožnosti: provádí-li lékař postupně několik operací „v téže věci“ a u „téhož pacienta“, nejde vůbec o nějakou neměnnost ani pacienta, ani jeho tkáně a kosti atd. Velmi často lékař dokonce počítá s tím, že mezi jednou a následující operací dochází k hojení, srůstu apod. Je tedy nutně zapotřebí vyjasnit toto druhé, od matematického odlišné chápání identity či totožnosti.

(Písek, 020205-1.)

<<<

>>>

020205-2

Hérakleitos říká (zl. B 89 z Plutarcha), že „bdící mají jeden společný svět, avšak spící se obracejí každý do svého vlastního“. V jiném zlomku (zl. B 113 ze Stobaia) zase říká, že „společné je všem myšlení“. Tak to alespoň překládá Karel Svoboda. Někde musí být chyba; veškerá naše zkušenost říká, že myšlení je aktivita subjektu a že nikdy nemůžeme přímo nahlédnout do myšlení kohokoli druhého. Každý má své vlastní myšlení, svou vlastní subjektivitu; v tomto smyslu myšlení je naprosto individuální, v žádném případě „všem společné“. Řešením není ani, budeme-li chtít celou záležitost formalizovat, tj. odhlédneme-li od rozdílů v myšlení různých lidí a budeme-li se chtít soustředit jen na to, že všichni myslí. Jediná cesta, která se zdá do jisté míry schůdná, by mohla být založena na základním rozdílu mezi „myšlením myslícím“ (cogitatio cogitans) a myšlenkou, která je myšlena, resp. tím, co je myšleno (cogitatio cogitatum). Ale také zde narazíme na úskalí: platí to jen o některých „myšlených věcech“, zatímco o jiných nikoli. Nikdy nemyslíme naprosto na totéž, nač myslí druzí lidé; někdy, pravda, myslíme na stejné věci, jindy však na zcela jiné, a někteří z nás mohou myslit na věci, na které nejsou lidé v naprosté většině vůbec schopni pomyslet (specializované problémy některých matematických nebo fyzikálních teorií apod.).

(Písek, 020205-2.)

<<<

>>>

020206-1

Když jsme po prvé ve škole pochopili v geometrii, co to je trojúhelník, kružnice, přímka, rovina apod., zůstávala obvykle stranou a nevyřešena otázka, která však kdysi fascinovala přinejmenším některé z nejstarších řeckých filosofů, totiž jaký je vztah těchto „ideálních obrazců“, jak se o nich hovořilo, ke „skutečnosti“. Ovšem už tato formulace, jíž jsem užil, něco nekriticky tvrdí, spíše sugeruje, totiž že víme, co je skutečnost. Jak se pozná, co je skutečné a co není? Jak poznáme, kde ještě je skutečnost a kde už přestává být skutečností? Co to vlastně znamená, že si klademe tuto otázku? Řeční filosofové byli nakloněni považovat za vskutku skutečné (případně „pravé“) pouze to, co se nemění. To, co podléhá změně, může být jen druhořadá, odvozená, dočasná skutečnost. Nejde o to, co je k tomu vedlo, jaké měli motivy, čím byli ovlivněni; to je otázka, která nemá podstatnější význam ani důležitost. Rozhodující je, že dodnes jsme schopni nahlédnout důvody, které je vedly k nahlédnutí, že neměnnost je něco skutečného a že tedy skutečnost, která je neměnná, je skutečná jakýmsi vyšším, kvalitnějším způsobem. Ona to není totiž jen jakási historická etapa lidského myšlení, on to není jen jakýsi názor vedle jiných, ale je to něco, s čím se musíme nějak vyrovnat a vypořádat také ještě i my. Rovnostranný trojúhelník je totiž útvarem naprosto přesně vymezeným a absolutně neproměnným. Proměnné může být pouze to, jak a kdy jej aktuálně míníme, ale pokud jej míníme, musíme jej mýnit v jeho neproměnnosti (jinak bychom totiž mínili něco jiného a ne rovnostranný trojúhelník, který je jako „ideální útvar“ pouze jeden jediný – pochopitelně pouze v rámci eukleidovské geometrie; ale i kdy jsou možné ještě jiné geometrie, neznamená to nikterak, že tím je zpochybněna ona neměnnost a mimočasovost eukleidovského rovnostranného trojúhelníku). Nemělo by zajisté smysl tvrdit, že už jen z toho důvodu je třeba takový trojúhelník považovat za věc mezi věcmi, za jeden z předmětů světa, do něhož jsme sami postaveni a v němž žijeme. Na druhé straně by však bylo ještě větším nesmyslem prohlašovat, že jde jen o naši subjektivní představu, myšlenku, o jakýsi náš výmysl, který zaniká v tu chvíli, když jej přestaneme myslet. Geometrické útvary se totiž chovají v některých ohledech tak, jako by to byly útvary skutečné: můžeme je sice přesně myslit a tedy myšlenkově přesně vymežit, definovat, ale to ještě vůbec neznamená, že v nich je jen to, co jsme do nich svým myšlením uložili. Právě naopak, teprve když jsme je přesně určili, můžeme je začít přesně a detailně zkoumat, abychom tak poznali řadu jejich vlastností, o nichž jsme původně neměli ani ponětí. Takového zkoumání se může ujmout dokonce i někdo další, kdo je schopen nahlédnout, oč jsme se pokusili, a tak pokračovat v úsilí, na které jsme my sami nestačili. A úkolu dál a dál poznávat např. vlastnosti trojúhelníků a budovat celou vědu o trojúhelnících se mohou ujmout myslitelé dalších generací, jak víme právě z historie. A když je objeven či vynalezen nový způsob, jak trojúhelníky a vše, co se týká souvislostí mezi jejich geometrickou podobou, např. relativní velikostí jejich stran, a velikostí jejich vnitřních úhlů, zkoumat a poznávat, můžeme je poznávat ještě důkladněji, než se nám a komukoliv před námi mohlo třeba jen zdát, a můžeme dokonce ustavit ještě další vědu, která je překvapujícím způsobem použitelná i za hranicemi pouhé trigonometrie (totiž analytickou geometrii). Je ovšem pravda, že v něčem se takový trojúhelník nechová jako „skutečnost“, jak jsme zvyklí ji chápat: např. nemůžeme nikoho (ani sebe) zranit jeho špičatým vrcholem. Ale je to vskutku legitimní kritérium, podle kterého lze rozpoznávat skutečné od neskutečného?

(Písek, 020206-1.)

<<<

>>>

020304-1

Hleděno přísně etymologicky, mělo by se německé slovo „Wesen“ důsledně překládat jako „bylost“; naproti tomu české „bytnost“ by odpovídalo německému „Seinheit“ (žel zcela neběžnému), kdežto německé „Seiendheit“ by zase odpovídalo české „jsoucnosti“. Z filosofického hlediska ovšem nic takového není možné, protože je třeba se držet tradice a zejména toho, jak příslušné termíny (zejména německé) byly chápány filosoficky píšícími autory. Zdá se mi, že nelze za legitimní považovat úmysl dodržovat u všech autorů zásadu jednotného překladu takových termínů. Např. „Dasein“ znamená pro Heideggera něco velmi odlišného než u Jasperse; jestliže nebudeme překládat otrockým napodobením etymologie „tu-bytí“, ale – spolu s Patočkou – budeme v Heideggerových textech překládat jako „pobyt“, zdá se to být zcela nevhodným překladem pro texty Jaspersovy. Česká filosofická terminologie se tedy nemůže pevně ustavovat v situaci překladové, ale musí s českým jazykem pracovat „autonomně“, byť leckdy (a vlastně dost často) pod inspirací úkolů, jež vyvstávají právě při překladech stěžejních filosofických textů jiných. V našem případě pak slovo „bytnost“ by mělo svým významem mířit k tomu, co bytí (určitého jsoucna) dělá právě jeho bytím, tak jako „jsoucnost“ by mělo mířit k tomu, čím se vyznačuje každé (určité) jsoucno. – Pochopitelně jsou v jazyce otevřeny i další možnosti, i když vybočují zcela z rámce jazykového úzu; to by však u termínů teprve ražených nemělo nikoho odradit. Tak např. je možno uvažovat o takových slovech, jako je „jestota“, event. „jestost“ apod.

(Praha, 020304-1.)

<<<

>>>

Myšlení

Máme-li kontrolovat své myšlení (a to nelze jinak než opět prostřednictvím svého myšlení, jen tu a tam tomu může nepomoci někdo zvenku), tj. máme-li co nejlépe vědět, co děláme, když myslíme, musíme dbát toho, že ke každému myšlení náleží také to, co tímto myšlením není myšleno. Někteří autoři sice na to poukazují, ale většinou to chápou velmi jednostranně. Především zkoumají, to, co je „v hloubce“, v „hlubinách“, a sklouzávají do psychologie a psychoanalýzy apod. Proto je třeba upozornit, že „nemyšlené“ je každému našemu konkrétnímu myšlení něčeho, „pomyšlení“ na něco, mnohem blíže, totiž hned „vedle“. Myslíme-li např. kružnici, musíme velmi přesně nemyslet elipsu, trojúhelník, ale také psa, palmu, slunce, galaxii atd., atd. Takového „nemyšleného“ je nepřehledně mnoho a my je musíme aktivně a specificky „nemyslit“. Teprve pak můžeme pokročit k další množině „nemyšleného“, totiž ke všemu tomu co je pozitivním předpokladem našeho konkrétního (po)myšlení. Toto „nemyšlení“ je ovšem vlastně nejenom předpokladem, ale součástí našeho (po)myšlení, jenže o tom nevíme (a přitom víme, že ten způsob myšlení, který nám je v důsledku dlouhého evropského vývoje „vlastní“, je charakterizován svou dalekosáhlou proreflektovaností), a to z různých příčin (např. nedostatečnou reflexí) nebo důvodů (vyřazení z okruhu zájmu, vytěsnění apod.). Atd.atd. – mohli bychom pokračovat. A k tomu celém je třeba připomenout, že stejně závažné je přezkoumávání „myšleného“ (a možné jen potenciálně myšleného, tedy myslitelného, ale v jiném než běžném smyslu) v „nemyšleném“. To právě souvisí

s pojetím resp. chápáním toho, co to vlastně (všechno) je myšlení a myšlené. Záleží m.j. na tom, rozlišit (po)myšlené a „myšlené“ ve smyslu myšlenkového výkonu od „myšleného“ ve smyslu intencionálního předmětu. O „předmětu“ v tomto smyslu můžeme ovšem hovořit teprve po vynálezu pojmů a pojmovosti, takže to júsí nechat při navrženém prověřování stranou.

(Praha, 020307-1.)

<<<

>>>

020311-1

Mimikry, klam, falešné předstírání, hra – to vše najdeme už v říši živočišné i rostlinné. A proto tu nevystačíme s lidskou subjektivitou a s poukazy na antropomorfismy. Nevnášíme do mimolidského světa nutně něco, co tam vůbec nepatří, jen musíme připustit, že zmiňované fenomény mohou mít také nižší úrovně a nižší fáze, schopné rozvíjení a vývoje

(Písek, 020311-1.)

<<<

>>>

Právo - různé významy

Slova „právo“ užíváme v běžné mluvě v několika významech, a proto je zapotřebí je od sebe náležitě odlišit a pojednat o „právu“ v každém z těchto významů zvlášť. Řekneme-li, že soud rozhodl „po právu“ (a nikoli „proti právu“), nemusí to nutně znamenat, že rozhodl podle přesně vymezených zákonů nebo nařízení, neboť platné soudní rozhodnutí by nemělo být v rozporu s danými zákony; máme ponětí o tom, že co zákonné, nemusí být ještě právně korektní, neboť to není zákon, co zakládá právo, nýbrž naopak zákon má jen usnadňovat, aby byl dán průchod právu. Už staří Římané věděli, že „summum lex, summa injuria“ (v tomto úsloví je zákon postaven proti právu resp. obviňován z bezpráví, ale samo bezpráví je pak chápáno jako nespravedlnost); i když někdy dochází k záměně resp. ke ztotožnění „práva“ a „zákona“, a někdy je dokonce programově právo odvozováno ze zákonů, je to hrubá a nepřístojná chyba, kterou je nutno soustavně odhalovat a kompromitovat.

Ale i když zachováme respekt k „právu“ jako tomu, co předchází nejen „moc“, nýbrž i „zákony“ (neboť zákony jsou odedávna diktovány mocí, a teprve v průběhu novověkého demokratického politického vývoje se dospělo k zásadě rozdělení moci, tak aby moc zákonodárná byla oddělena od přímé vlády, a aby vláda, tedy moc výkonná, nemohla nekontrolovaně vyhlašovat zákony jen ve svém zájmu; a navíc aby moc soudní, která je povolána, aby rozhodla tam, kde dochází ke konfliktu nejen zájmů, ale také kompetencí, byla oddělena jak od moci zákonodárné, tak od moci výkonné), stále ještě může mít termín „právo“ ještě více významů. Je tu třeba zvykem mluvit také o tom, že někdo (případně že každý) má na něco právo, a toto právo pak je různým způsobem upřesňováno a definováno. Pak už není takové právo nutně poměřováno a vymezováno žádnými pravidly, nýbrž samo se stává takovým „pravidlem“, závazným bez ohledu na to, zda to bylo někým stanoveno a jak.

(Praha, 020318-1.)

<<<

>>>

Pravda

Stará tradice měla za to, že pravda je záležitostí myšlení. Aristotelés považuje LOGOS za místo pravdy, a je přesvědčen, že omyl i pravda nejsou ve věcech, nýbrž v myšlení. Přesný termín je εν διανοία (Met. Θ, 10, 1051a); do latiny se to překládalo „in intellectu“ (Heidegger překládá „im Verstand“, ale Tredennick „in thought“). Tomáš píše „in intellectu humano vel divino“, a Descartes ještě zdůrazňuje „non nisi in solo intellectu“, „pouze v samotném intelektu“ (7192, s. 67). Nejspíš to vskutku úzce souviselo s etymologickými konotacemi řeckého slova pro to, co my nazýváme „pravdou“; ἀλήθεια znamená původně „neskrytost“. Nahlížení, zření pravdy (podle Aristotela vlastní všem třem teoretickým filosofickým vědám) spočívá v tom, že „otevřeme“ svůj vnitřní zrak, a pokud nám v cestě nestojí nějaká překážka, která by nazírané zakrývala, „vidíme“ ono neskryté. Odtud je patrné, že „pravda“ není žádná samostatná věc, ale že spočívá v našem „zření“ (odtud i naše „teorie“), tedy – jak to dnes chápeme – v našem myšlení, poznávání. Problém je ovšem v tom, že dnes rozumíme svému poznávání, svému myšlení vůbec, jinak, totiž jako své aktivitě, jako svým myšlenkovým výkonům. Tak tomu nebylo ani ve staré řecké filosofii, ani ve filosofii středověké, a ještě dlouho ani v novověku. Aristotelés staví teoretické vědy do opozice proti vědám praktickým (a šlo u něho ovšem stále ještě o vědy filosofické); jejich rozdíl vidí jako založený v odlišnosti jejich cíle. Cílem věd praktických je nějaký výkon, dílo (εργόν); cílem věd teoretických („vyšších“) je naproti tomu pravda, tj. jen ono zření pravdy. Podle Aristotela tedy pravdu nahlížíme tak, že se jen „díváme“, ale že při tom nic nepodnikáme, neděláme. Ještě v první polovině minulého století doznívaly spory o to, zda je vědecky přípustné experimentovat, ačkoliv průkopník experimentování ve vědě, Francis Bacon, to začal prosazovat a zdůvodňovat již na počátku 17. století. To právě byl ještě pozdní důsledek Aristotelova chápání vědy a vědeckého poznání, že skutečnost je třeba pozorovat a popisovat, chceme-li ji vskutku poznávat. Dnes víme, že nic takového jako poznávání bez jakékoli aktivity z naší strany není možné, protože i vidění, i slyšení atd. je vždycky náš výkon. To však není jediný moment, v němž musíme provést zásadní korekturu. Druhý, ještě závažnější, spočívá v tom, že v celé zmíněné dlouhé tradici evropského myšlení od počátků ve starém Řecku se mělo a většinou dosud má za to, že pravda je naprosto a zcela jednostranně závislá na tom, čeho se týká, jinak řečeno, že se řídí tím, o čem je pravdou. To znamená, že není samostatnou skutečností, ale že je jenom jakýmsi jejím zrcadlem, obrazem, že se skutečnosti musí podobat resp. že se s ní musí shodovat. Také zde jsou korektury naprosto nezbytné.

(Písek, 020323-1.)

<<<

>>>

020325-1

Apoštol Pavel napsal, že „Boha nikdo neviděl“, ale že Ježíš nám ho „vypravil“. A teď nám bude zase někdo říkat, že k Ježíšovi nemáme žádného přístupu, ale že Pavel nám o něm napsal.

(Písek, 020325-1.)

<<<

>>>

020401-1

Napsat důkladnou studii (eventuelně dokonce monografii) o nějakém mysliteli lze jen dvojnásobným způsobem: buď abychom se jeho myšlenek ujali a interpretovali je nejen k jeho obrazu (a zamýšlené spokojenosti), ale takříkajíc v navázání na něj a v rozvádění jeho myšlenek dál do vzdálenějších důsledků, kam on to sám ještě nedotáhl nebo jen v náznaku; anebo abychom se s ním jakoby (pro seb) naposled setkali a s jeho myšlením (v tom či onom ohledu) skoncovali, tj. abychom jej uložili do muzea objektivované minulosti. Zajisté se nikdy nemůžeme obejít bez obojího zřetele, ale vždycky jeden z nich má převahu, přesněji, vždy jeden musí převládat.

(Písek, 020401-1.)

<<<

>>>

Doba a relativita

Křesťanská theologie se postupně konstituovala proto, že křesťané museli čelit kulturními ovzduší, v němž nejen žili, ale v němž se cítili být pověřeni, aby vyřídili srozumitelně zvěst, které se jim samým dostalo. A protože intelektuálně bylo jejich prostředí právě helenistické, tj. bylo hluboce (resp. v hloubce) poznamenáno řeckou filosofií, ale v té době již upadající a upadlou, křesťané se chtěli všech pro sebe vhodných prostředků své doby chopit, aby s jejich pomocí a dokonce jejich prostřednictvím vyslovili, přesněji „přivedli k slovu“ to podstatné, co sami přijali a co chtěli a museli předat dál. Jako nejvhodnější se jim jevil Platón, opět přesněji: Platón viděný a pochopený, především novoplatónsky, ale po závažných úpravách. Kdy se jim po mnoha staletích později dostal do ruky jiný aparát, vybavený zase jinými myšlenkovými prostředky, ti nejlepší neváhali zmocnit se těchto nových prostředků a zase s jejich pomocí a jejich prostřednictvím se pokusili ono podstatné vyjádřit jinak, ale s vážným a upřímným záměrem se vždycky nechat vést k témuž poselství, o něž šlo i jejich nejlepším předchůdcům. To, co chtěli novými prostředky vyslovit, nebylo produktem jejich vyslovování, a nebylo to ani jejich výmyslem, k němuž by se snad něčím starším nechali jen lehce inspirovat, aby se pak nadále ubírali svými vlastními, odlišnými cestami a k jiným cílům. To, co dnes slyšíme tak často, že „pravda“ je jen záležitostí „režimu řeči“, je záměrně jednostranné, sofistické (sofisticko-rétorické) zmatení myslí, možná úmyslné zvednutí kalu ze dna (a to přece náleží k lidské konečnosti a omezenosti, že ve všem lidském díle, i v tom nejlepším a nejčistším, sedí na dně vrstva kalu. Je třeba ji nechat v klidu, snad jen čas od času, ale vždy po delší době se pokusit ten kal z největší části odsát a odstranit. Ale nikdy nepochopíme žádné lidské dílo tím, že se budeme probírat jeho kalem.

(Praha, 020409-1.)

<<<

>>>

020418-1

Bez znalosti dřívějších i současných filosofů se kloudně filosofovat nedá, ale to ještě vůbec neznamená, že filosofování spočívá v návratech ke starým filosofům anebo v interpretaci toho, co napsali jiní. Cílem filosofické práce je tvorba, vytvoření něčeho nového – ostatně to je podobné jako v umění. Rozhodující je vytváření nového díla, reprodukční umělci jsou nutně závislí na tvůrci, a to i když sami musí svou tvůrčí schopnost také prokázat. A tvořivost musí prokázat i kritici a historici umění. Ale posouzení tvořivosti není jednoduché; ve filosofii se může interpretace stát mistrovským dílem, ale posoudit to mohou opět jen největší filosofové. Lze vlastně říci, že mistrná interpretace je nutně tvůrčí, tj. že se nemůže držet jen autora a jeho textů, ale musí jít dál. Cílem interpreta musí být nikoli pouze věrnost autorovi a jeho úmyslům a záměrům, ale pochopit autora lépe, než on rozuměl sám sobě. Proto každému novému kroku ve filosofii, který otvírá nové cesty, stojí v cestě „pozitivizující“ znalci, kteří buď sami fixovali interpretovaného myslitele jako mrtvého motýla, napíchnutého na špendlík, anebo se nějaké již provedené fixaci podřídili a s ní se ztotožnili. Takoví sekundární autoři představují vlastně upadlost skutečného filosofování do roviny toho, čemu v antice říkali „mnohovědění“. Při chápání staršího (nebo prostě vůbec jiného) myslitele je jistě důležité rozumět také tomu, na koho on navazoval (a jak mu rozuměl), vůbec dobovému klimatu atd., tj. tehdejšímu kontextu; ale nejde o to, se do onoho kontextu a do oné doby nějak vžívat, vmýšlet a propadat, nýbrž naopak interpretovaného myslitele i s jeho kontextem vtáhnout do nového kontextu, do dneška (eventuelně do zítřka, protože filosof vždycky musí myslet trochu kupředu a napřed, myslet na to, co s jeho vlastními slovy, pojetími, teoriemi a s celou jeho filosofií udělá budoucnost).

(Písek, 020418-1.)

<<<

>>>

Paměti / Vzpomínky

Je tu především otázka, proč člověk nejen vzpomíná, ale proč se rozhoduje své vzpomínky zapisovat. Nepochybně to dělá především pro sebe: chce si udělat trochu víc jasno o sobě a o svém životě, než se mu to daří po kouskách a na přeskáčku, a také s velikými prodlevami a časovými přestávkami, v průběhu života samého. Většinou na to v době svého největšího pracovního úsilí nemá dost času, anebo na to vůbec nepomyslí, a ta myšlenka mu přijde až v době stáří. Napsat to chce proto, aby si to nějak položil před sebe: v tomto případě na to nestačí jen myslit (či spíše jen pomyslit). Do toho všeho se ovšem začnou promítat podněty jiné: čteme něčí paměti (a teď píše paměti kdekdo, hlavně ovšem herci, sportovci, politici – záleží to také na tom, oč je zájem, co lidé chtějí číst – je to příležitost jim o sobě něco říci, čeho by se jinak nedomyslili buď proto, že by se bez speciálního zájmu o nás vůbec nedozvěděli, anebo že by si to zařadili jinak a jinam, než jak je o tom autor sám přesvědčen, že by to udělat měli), a máme dojem, že bychom to měli udělat také. Ovšem ne každý život je dost zajímavý pro jiné, a proto se autor pamětí snaží vyprávění o svém životě nejen záramovat zprávou o celkové situaci, ale ukázat tu situaci, ty události, ty dějinné proměny prizmatem svého života a svého prožívání. Dnes už je zřejmé a snad zcela mimo diskusi, že doba viděná prizmatem pamětí je pro historika nenahraditelným zdrojem jeho lepšího pochopení. Ale ne vždy jsou nejcennější právě paměti intelektuálů, kteří své myšlenky promítají jak do zpráv o svém životě, tak do zpráv o době. Někdy jsou jako velmi cenné hodnoceny paměti

(nebo jen zápisky) lidí obyčejných, kteří své době ani nerozuměli, ba dokonce lidí nevzdělaných a hloupých. Souvisí to ostatně s tím, že analogicky pro psychologický výzkum se také inteligentní a vzdělaní lidé moc nehodí, protože leccos vědí o psychologii a jejích metodách a jsou nezřídka schopni výsledky proti pravdě a dokonce pravděpodobnosti ovlivnit a zkreslit. Starý ideál objektivit už nejen přestal obecně platit, anebo přinejmenším už ho málokdo uznává a zachovává, ale dnes zřetelně nahlížíme, že nejde jen o nějakou novou vlnu, nýbrž o nahlédnutí zásadní vady v jeho proklamování a tedy jeho nedržitelnost.

(Praha, 020518-1.)

<<<

>>>

Fenomén a ukaz

Problém tzv. asubjektivní fenomenologie je mi poněkud neprůhledný, a to jak věcně, tak terminologicky. Předně tedy, pokud jde o termíny, je po mém soudu třeba důsledně rozlišovat subjektivní od subjektního. Pokud jde o asubjektívní fenomén, jde vlastně nikoli o „jev“, nýbrž a „úkaz“: každé (pravé) jsoucno se děje, a to znamená, mění se mj. v tom, jak se ukazuje (a co se z něho ukazuje). K tomu, aby se nějaké jsoucno dělo, nepotřebuje žádné další jsoucno, tedy ani žádného pozorovatele či reagujícího činitele, „subjekt“. Naproti tomu žádný subjekt neregistruje pouze (jediný, izolovaný) ukaz (nějakého jiného jsoucna), nýbrž vytváří si „obraz“, přesněji reprezentaci onoho ukazujícího se jsoucna na základě delší série jednotlivých ukazů, dokonce série nikoli kontinuální, nýbrž leckdy na základě několika různých sérií, které mohou být navzájem diskontinuální. Takový „obraz“ je vytvořen (ustaven) subjektem aktivně a tedy s rizikem omylů a nesprávností či nepřesností. A tyto nepřesnosti nemusí být vždy zdrojem mýlek a nesprávností, ale mohou mít někdy dokonce pozitivní hodnotu (např. ve vytvoření obrazu méně detailního, ale právě proto dovolujícího vztáhnout se na různé jedince téhož druhu. Eventuelní mylnost se může někdy objevit až v nesprávné interpretaci povahy příslušné „reprezentace“. A právě tak jako jeden subjekt je schopen dospět k „obrazům“ či „reprezentacím“ různých jsoucnů (téhož druhu či rodu atd.), je možné, aby se na určité rovině reprezentace přiblížil reprezentacím jiných subjektů, eventuelně – na jisté vyšší úrovni – aby se s nimi o tomto přiblížení dokonce domluvil (ve speciálním případě, kdy je využito řeckého vynálezu pojmu, aby dokonce dosáhl toho, že více či mnoho subjektů míní vskutku „totéž“). V takovém případě mluvíme o intencionálních objektech (či předmětech).

(Písek, 020520-1.)

<<<

>>>

020527-1

Franz Kafka kdesi poznamenal (místo je třeba najít, teď cituji z překladu Rio Preisnera v Tváři 1964, č. 7, str. 8) : „Nebesa jsou němá, pouze němému ozvěnou.“ To je zjevná polemika proti starozákonní myšlence, že nebesa vypravují slávu Hospodínovu. Chápu to jako pozdní ozvěnu či jakési dozvuky osvícenství, a to právě v těch momentech, které jsou popravdě řečeno zcela nedržitelné, a to bez ohledu na nějakou křesťanskou tradici. Ovšemže půjde vždy

o určitý výklad obojího. Zajímavá a dokonce poučná je ve srovnání s tím báseň Františka Halase 'Nahoře' ze sbírky *Tvář* (in : 3259, Krásné neštěstí, s. 179) :

*Jihnutí ptačího hlasu zelení
slzy pryskyřic na koře
čím jen čím jsme zmámeni
když je tak ticho nahoře*

*Tmy bouřek dusna děsivá
d'áblův pták krákoře
čím jen čím srdce omdlívá
když je tak mrtvo nahoře*

*Mdlo v ústech hrdlo zúžené
bezděké nářky v pokoře
proč jenom pročpak pláčeme
když je vše zjevno nahoře*

Halas sice nemluví výslovně o „nebesích“, jen o „nahoře“, ale chápeme to velmi dobře? „nahoře“ je ticho, mrtvo, ale zjevno. Ticho ještě neznamena žádnou němotu; zjevnost dokonce podtrhuje, že se (nám) něco vyjevuje, že jsme oslovení. Problém je ovšem s tou „mrtvostí“; ale to už náleží k výkladu Halasova myšlení (a básnění). Zaplétá se nám do kontextu cosi, co tam dost dobře nepatří, protože to je jen ohlas vědeckých konstrukcí astrofyziků a kosmologů. Oslovení (a to každé oslovení má v sobě cosi živého a obrací se k živému: proto jsme zmámeni, proto nám omdlívá srdce, proto jsme při vší pokoře plni vnitřních, bezděkých nářků (tady vzpomeneme na „lkání nevypravitelná“, jak se o nich zmiňuje apoštol Pavel). Nebesa, plná hvězd, nás vskutku oslovují, vzbuzují v nás velmi silné, mocné dojmy, a to dokonce dnes ještě víc než kdysi, kdy lidé měli o vesmíru skutečnosti mnohem méně přiměřené představy. Zajisté jen pod tou podmínkou, že se oslovit necháme, že se neodvrácíme nebo nenecháme odvracet jinam. Je to jakási zvláštní selektivní chudoba ducha, máme-li z Vesmíru, jak jej dnes vidí a chápe věda, pocit jakéhosi ochuzení, zklamání a deprese. Vždyť i takový astronom jako Jeans, plný skeptických názorů o tom, jak je vesmír cizí veškerému životu, přímo s nadšením shledává naopak blízkost a spřízněnost s matematikou.

(Praha, 020527-1.)

<<<

>>>

020603-1

Pro filosofické myšlení je každá volba tématu z větší nebo menší části pokusem, jak objevit nové přístupy a nové cesty. Téma je tak vlastně jen záminkou a snad

jakousi oporou, abychom se drželi smysluplného postupu, který máme alespoň natolik pod svou kontrolou, že se k němu později můžeme vrátit a přezkoušet, zda jsme se nedopustili něčeho nelegitimního. Proto také ono zvolené „téma“ nemůže být nahrazeno pouhým pojmenováním, ale musí být nějak zpřítomněno stručným výkladem, aby i čtenář a posuzovatel mohl sledovat, zda jsme se určitého postupu vskutku drželi. V této souvislosti je třeba poznamenat, že nejde jen o pojmenování, které je zbaveno filosofického kontextu (to ostatně nikdy není možné, jen to tak někdy může vypadat), ale i o pojmenování, které je spojováno s určitým známým kontextem (např. s významem, stanoveným nějakým jiným myslitelem, event. školou nebo myslitelským okruhem). Ve filosofii se ujalo jakési „surfování“, které sice někdy letmo zachycuje některé zajímavé a snad i významné momenty, ale nikdy je nemůže vskutku uchopit a náležitě zpracovat. Na druhé straně ovšem nelze za takové „uchopení a náležité zpracování“ považovat tlustospis o mnoha stranách, v němž je podáno obrovské množství materiálu, roztržitého jen do oddělených hromad, ale myšlenkově nezvládnutého. Proto je nanejvýš na místě se zamyslet nad metodou, která by odpovídala vážným filosofickým potřebám a nárokům.

(Písek, 020603-1.)

<<<

>>>

020603-2

Žádné slovo není pouhým slovem, a už vůbec ne pouhým znakem či pouhým zvukem; význam slova však je jen výjimečně spjat s určitým slovem přesně a jednoznačně. K přesnosti a jednoznačnosti potřebuje každé slovo několika nebo dokonce mnoha dalších slov, přesněji, dalších významů. Máme-li mít některé významy vskutku pod kontrolou, potřebujeme k tomu pojmy resp. onen řecký vynález zpojmovění původně nepojmového myšlení. Pojmovost se může uplatnit pouze ve více méně širokých kontextech, jež dovolují nesrovnatelně přesnější a spolehlivější sledování systémových (systematických) souvislostí, a to nejen mezi pojmy, ale také a zejména mezi celými komplexními stavbami, jež lze v detailu vždy znovu přezkoumat, ale jež lze posuzovat také co do systémové (systematické) kongruence a posléze také co do strategických záměrů a eventuálních omylů a přehmatů.

(Písek, 020603-2.)

<<<

>>>

020604-1

Ochlupená kůže tvoří – zhruba vzato – hranici, která omezuje a vymezuje konkrétního psa v jeho vztazích k okolním skutečnostem, ale to jen proto, že tento pes má tělo (eventuelně je také tělem, tělesem v prostoru). To nám pochopitelně neobyčejně usnadňuje rozhodování, co k tomuto konkrétnímu psu „patří“, tedy co je jeho součástí nebo vlastností (eventuelně také následkem jeho činnosti, jeho produktem, zásluhou nebo vinou atd.), a co naopak musíme započítat někam jinam. Už značně odlišná je situace, v níž jde o to, co je pes a co pes není. Tuto hranici musíme stanovovat my lidé, psi se o ni příliš nestarají, i když ji (nebo jinou podobnou) prakticky svým chováním většinou rozeznávají a respektují (většinou ovšem z naprosto jiných motivů). Ale pak tu jsou skutečnosti,

na které nemůžeme ukázat, aby o sobě samy nějak „vypovídaly“ svým vzezřením, nýbrž které musíme jaksi „vykrajovat“ ze změti jiných, podobných nebo nepodobných skutečností, o nichž platí totéž. Tak například můžeme uvažovat, diskutovat nebo polemizovat o tom, co je to skutečné přátelství, co je to slušnost nebo odpovědnost atd. Pochopitelně tomu není tak, že slovo „přátelství“ je pouhé slovo (a už vůbec ne „pouhý zvuk“, flatus vocis); a není tomu tak, že přátelství vzniká teprve s tímto slovem, tj. teprve když je pojmenováno. Správné slovo, jež pojmenuje něco, co jsme dosud neznali nebo jsme si to dost neuvědomovali, může ovšem způsobit, že to najednou vidíme a víme. To se však může stát jen díky tomu, že už s ‘přátelstvím’ nějakou zkušenost, přímou nebo nepřímou, máme. Narativní poukaz k takovému ‘přátelství’, o kterém už něco víme, nás může vést k tomu, abychom toto své vědění a zkušenost s ním spojenou obohatili a dokonce prohloubili.

(Písek, 020604-1.)

<<<

>>>

Život a smrt / Duše (život a smrt)

Žijeme smrtí duší a ony žijí naší smrtí. (Hérakleitos)

(zl. B 77 z Numenia)

(3478, Zlomky předsochr. myslitelů, Praha ²1962, str. 58.)

Poznámka:

Bylo by možno interpretovat tak, že žijeme otevřeností k tomu, co přichází, ale to, co přichází, vlastně hyne (hynulo by) tím, že je už příšlé; na druhé straně však tím, že nepřechází v to, co už přišlo a co se stalo, se vlastně jakoby odvrací od údělu, který je vlastní všemu nastalému, totiž že končí, že pomíjí, že umírá, takže to přicházející žije tím, že vše nastalé umírá – a že my umíráme s ním (neboť i my jsem příšlí a nastalí – a tím konečné, smrtelní). – Tato interpretace je umožněna tím, že za duši považujeme nikoli jsoucno samo, nýbrž to, co jsoucnu dává život, co je oživuje. Tuto možnost posiluje jiný zlomek (např. B 107 z Sexta): *Špatnými svědky jsou lidem oči a uši, mají-li barbarské (nerozumějící) duše*; duše tu je to, co přichází, aby teprve oživilo a vskutku zhodnotilo materiál, dodávaný smysly (tedy to, co tu není, dokud tu je jen ten materiál).

(Písek, 020612-1.)

<<<

>>>

Duše u Hérakleita

a) Kráčeje nenalezl bys hranic duše, i kdyby ses ubíral každou cestou; tak hlubokýá más smysl (*logos*).

(zl. B 45 z Diogena)

b) Duše má smysl (*logos*), který sebe rozmnožuje.

(zl. B 115 ze Stobaia)

(3478, Zlomky předsochr. myslitelů, Praha ²1962, str. 59.)

Poznámka:

Je-li duše to, co oživuje, musí – jakožto pramen života – být sama živá. A život duše spočívá v tom, že neodchází spolu s tělem, nepřechází do těla, aby spolu s ním stárла a zanikala, ale aby se sama vždy znovu obnovovala, aby svou živost i schopnost oživování vždy znovu prokazovala tím, že se dává k dispozici, aby se jejím prostřednictvím prosazoval a aby rostl a rozmnožoval se LOGOS.

(Písek, 020612-2.)

<<<

>>>

020618-1

Významnou, možná dokonce hlavní složkou a součástí „výzkumu“ ve filosofii je zjišťování, jak veliké a nakolik rozsáhlé zatížení unese určitá myšlenka, kterou myslitel sám pokusně stanoví. Až druhotně se podobné zjišťování může zaměřit na myšlenky jiného filosofa (resp. vůbec myslitele). Neboť bez přesného rozlišování vlastních myšlenkových prostředků od myšlení zkoumaného filosofa (nebo vědce) má každé takové posuzování nějakého myšlení jen provizorní, tentativní nebo nanejvýš „dialektický“ charakter (což znamená, že volá po skutečné metodické a systematické analýze). Pochopitelně to vůbec neznamená, že myšlenky jiného filosofa (nebo vědce) jsou nedostupné – ovšem zde musíme náležitě rozlišit myšlenky ve smyslu subjektivní a subjektivní aktivity myslitele a „myšlenky“ jako to, „co“ onen myslitel míní, tj. k čemu se jeho myšlenky (jako jeho aktivní výkony) vztahovaly, co usilovaly myšlením uchopit, ustavit a pak prozkoumat. Subjektivita druhého člověka je nám a vždycky zůstane bez zprostředkování nepřístupná; vždycky budeme závislí na zprostředkování (grimasou, gestem, slovem, výkladem). Ale toto zprostředkování přece opravdu funguje ! A díky tomu, že funguje, může být nejrůznějšími způsoby vylepšováno. A tyto způsoby musíme vidět, znát a mít co nejvíc pod kontrolou. Některé způsoby jsou tím či oním směrem účinnější, jiným méně účinné. (Některé jsou např. sugestivnější, jiné přesvědčivější, některé probouzejí a obohacují naši fantazii, jiné dovolují naopak vymezit možnosti fantazie tak, aby přesnost nejen neutrpěla, ale dokonce byla mimořádně zvýšena. To vše je možno a zapotřebí zkoumat; filosofie se nicméně soustřeďuje především na „myšlené“ (a jen pomocně nebo okrajově na sám způsob myšlení jakožto psychického aktu). Ale je tu ještě jeden významný rozdíl, na který nesmíme zapomenout: vedle myšleného (cogitatum) a vedle psychických aktů, tj. aktuálně vykonávaného myšlení, jsou tu ještě myšlenkové prostředky, kterých aktuálně prováděné myšlení užívá. A právě tyto prostředky, které nesmíme zaměňovat za fyziologické „nástroje“, do kterých moc nevidíme a které ovšem mohou být také „předmětně“ zkoumány, aniž by však mohlo být touto cestou dosaženo víc než rozpoznání stavů a procesů patologických, jsou principiálně odlišné od prostředků, jež si samo myšlení vytváří pro své postupy. (Oddělit obojí od sebe je naléhavé, ale v hraničních oblastech poněkud nezřetelné a rozostřené.)

(Písek, 020618-1.)

<<<

>>>

020619-1

Systematický myslitel musí najít základnu pro své myšlenkové stavby sice pod vlivem či spíše inspirací velkých myslitelů jiných (které si ovšem vybírá), ale konec konců „v sobě“ (jako sub-stanci, v tomto smyslu pak můžeme tutu „substanci“ hledat a případně myslitele pochopit jako někoho, komu tatao „substance“ chybí, event. kdo ji nahraňuje „substancí“ někoho jiného, k němuž se pak stále obrací a na něhož se odvolává, o koho se opírá), „pod sebou“ (jako pevnou půdu pod nohama), „nad sebou“ nebo konečně – a to je snad nejpřesnější: „před sebou“, ovšem ne v podobě aktuální nebo minulé danosti, nýbrž jako „ne-danost“ resp. „ještě-ne-danost“, tedy v budoucnosti. A právě podle toho můžeme myslitele dělit na ty, kdo takový „základ“ (substanci) mají a kdo ji nemají (ti, co ji nemají, nemohou vlastně být skutečnými filosofi, ale zůstávají představiteli onoho „mnohovědění“, o němž se kriticky vyjadřovali už Sókratés a Platón). Ty, kteří takovou „substancí“ disponují (což není správná charakteristika, je třeba ji vylepšit, ale k tomu je zapotřebí udělat ještě řadu dalších kroků), můžeme dělit na „původní“, kteří ji mají „v sobě“ (opět nesprávná charakteristika), a ty, kteří si „osvojili“, tj. za svou vzali „substanci“ jiného, „původního“ filosofa. Tak např. původním filosofem v plném smyslu byl asi Sókratés, zatímco Platón geniálně převzal, co se od něho naučil, a pak na tom pracoval hned v několika směrech, aniž by se mohl (a zřejmě aniž by se vůbec chtěl) nějak vykázt svou vlastní substancí a tedy „původností“. Z toho je vidět, že „velikost“ (a také vlivnost) filosofa nemusí být již eo ipso „dána“ jeho „původností“; zároveň však z toho je vidět i to, jak dalekosáhle je filosofie (a s ní také největší filosofové, bez nichž by nebylo velké filosofie) závislá na původních myslitelích, ovšem za předpokladu, že jejich původnost resp. že důležitost jejich myšlení i myšlenek je rozpoznána a uvedena nejen k životu, ale k rozkvětu. Aristotelés je zase geniálním typem pozoruhodné symbiózy původnosti a onoho „mnohovědění“, která je však plná vnitřních napětí a rozporů, neboť i zde chybí hlubší integrita založená na jednotné substanci. To zas ukazuje na rozdíl mezi systematickostí myšlení, která je pro filosofa podmínkou sine qua non, a spěním k jednotnému, vnitřně nerozpornému systému, jež nejčastěji vede k jakémusi filosofickému úřednictví či účetnictví, navíc vždy poněkud podvodnému v machinacích, jež mají zakrýt přetrvávající rozpory. Tím ovšem je otázka po „substanci“ filosofa jako myslitele silně zkomplikována: musí být stále jasnější, že tato „substance“ není a nemůže být čímsi „daným“, tedy že nemůže být součástí ani složkou filosofování, že nemůže být vyjádřena formulí, ba že nemůže být přesně vymezena ani sebedelším výkladem.

(Praha, 020619-1.)

<<<

>>>

020619-2

Tím se ovšem otvírá také otázka, v jakém vztahu je jednotlivá myšlenka jednak k celku filosofie nějakého myslitele, jednak k jeho myslitelské „substanci“, jak jsme o ní právě hovořili. Rozhodně si nesmíme myslet, že taková izolovaná myšlenka má už v sobě (in nuce) obsažen rozvrh systému. Dokladem jsou nespočetné případy, kdy určitá myšlenka je převzata jiným myslitelem a zařazena do jiného kontextu, v němž však navzdory tomu může být stále rozpoznána (ač zajisté vždycky poznamenána novým kontextem).

(Písek, 020619-2.)

<<<

>>>

020620-1

Úkolem výuky filosofie na theologické fakultě není nahrazovat nedostatky (event. určité tématické absence) vlastní theologické práce, ale ani stát se jednou z pomocných theologických disciplín (jako je třeba hebrejská, řecká nebo latinská filologie, církevní historie nebo historie dogmatu, religionistika apod.), nýbrž vyjasňovat, do jaké míry je theologická práce podmíněna a ovlivňována užitými filosofickými prostředky, ať už si to theologové uvědomují či nikoli, a tím i napomáhat tomu, aby si to co možná nejvíc uvědomovali a věděli tak, co dělají, když theologicky myslí a pracují. Toto chápání předpokládá ovšem, že theologie není žádnou speciální vědeckou disciplínou, ba ani souborem několika takových speciálních disciplín, nýbrž že se mnohem více blíží a podobá filosofii zejména v tom, že nemůže nic vynechat a vypustit ze svého zájmu. (Proto např. zůstává úkolem theologie, aby alespoň v základních rysech (vy)budovala své theologické chápání a pojetí přirozenosti a přírody – v konfrontaci s přírodními vědami – nebo dějinnosti a dějin – v konfrontaci s tzv. humanitními obory; ale jejím úkolem je vždycky se také vymezovat vůči filosofii, s níž se chtíc nechtíc setkává v tom světě, v němž i ona musí pracovat, a také vůči starším filosofiím, kterých už mnohokrát podle svého výběru a rozhodnutí užila v minulosti, takže bez dobré znalosti oněch starých filosofií nelze ani dobře rozumět starším theologiím a dogmatickým formulím.). Právě proto každý opravdový a hluboký theolog musí být nejen na výši současné filosofie, ale musí dobře znát také některé významné filosofie (a filosofy) minulosti, a to nejen kvůli jakémusi „dobovému (myšlenkovému) pozadí“, nýbrž v nejvlastnějším theologickém zájmu, tj. v zájmu na theologii samé.

(Písek, 020620-1.)

<<<

>>>

Pravda a pravdivost

Český jazyk mnohdy dovoluje rozlišení, která jiným jazykům chybí, i když „věcně“ k rozlišení došlo. Tak např. česky lze rozlišit tělo od tělesa (latinsky oboje corpus), přírodu od přirozenosti (latinsky natura) apod. V určité výhodě jsou germánské i slovanské jazyky, neodvozené od latiny, ale většinou využívají možnosti vedle přejatého latinského termínu použít (pokud existuje) nebo vytvořit (event. přetvořit) slovo příslušící danému jazyku (např. Körper jako úprava latinského corpus, Natur však zůstává obouznačné, ale naproti tomu Objekt x Gegenstand, ve staroněmčině dokonce navíc Gegenwurf, atd.). Když vyšel v 5. svazku edice PomFil sborníček textů, nazvaný „Spravedlnost jako zdatnost“, muselo na základě titulu každému, kdo je v češtině doma, napadnout, že půjde texty, záměrně odmítající spravedlnost jako normu zdatnosti a ztotožňující spravedlnost se spravedlivostí. Podobně mnoho autorů škrtná pravdu jako normu pravdivosti a interpretuje ji jako produkt nebo aspekt pravdivosti. Je to vlastně jakási analogie dávné tendence, vidět základ práva v zákonech a popírat, že by právo mělo být v zákonech respektováno a hájeno. Zvláštním způsobem z této tendence vybočuje fenomén hry: když malé dítě omylem nebo záměrně strčí do stolku s rozloženou partií šachů, nezapočítáváme tuto událost do hry, ale považujeme ji za narušení hry. Vzniká otázka, proč podobně něčí lež nebo podvod nepovažujeme za narušení „společenské hry“, ale jsme (resp. někteří jsou) nakloněni považovat to

za další, nový element „hry“ (něco na způsob ...). České adjektivum „pravdivý“ znamená ovšem oboje, jak pravdivost jako vlastnost člověka (opravdovost) nebo třeba výpovědi či teorie (tam už se to míší), tak i pravdivost jako potvrzení „pravosti“ ze strany pravdy jako kritéria, jako poslední normy.

(Písek, 020706-1.)

<<<

>>>

Pravda a tematizace / Pravda jako problém

Hlavním tématem předkládaných kapitol je problém „pravdy“ (a možná přesněji „Pravdy“, ale o tom bude právě řeč na dalších stranách). Ovšem největším „problémem“ je sama tato tematizace, neboť tou se tradičně rozumí to, že „pravdu“ (nebo „Pravdu“) učiníme *předmětem* svého zkoumání. Výsledkem úvah, kterými jsem se po většinu svého života zabýval, je nahlédnutí (a hluboké přesvědčení), že „Pravda“ není předmětnou skutečností a že je dokonce ryzí nepředmětností (o tom jsem už také leccos napsal). Jedním ze způsobů, jak se myšlenkově zabývat nepředmětnými skutečnostmi, je něco podobné jakémusi triku: předmětně mluvíme o něčem jiném, ale pokoušíme se soustředit na to hlavní nepředmětné konotace nejen svých výpovědí, ale samého svého myšlení. To je však dovednost, které se musíme teprve postupně učit, a to přinejmenším v příštích desetiletích, ne-li staletích. Proto musíme zároveň stále uvažovat o povaze doby a myšlenkové situace, do níž jsme byli postaveni. Musíme si být zejména stále vědomi toho, že velkým úkolem, který nás čeká, je proměna způsobu myšlení, kterému jsme od dětství navykli. Znamená to nepochybně také závažnou revizi všeho toho, co jsme až dosud považovali za samozřejmé a nutné předpoklady nejen filosofické, ale vůbec vědecké práce. Proto velice záleží na tom, abychom dbali co nejširších kontextů a nechtěli se omezovat na nějaký užší obor; filosofie se nesmí pokoušet stát se jednou z věd s přísně vymezenou odborností. Přesto je tematické vymezení nadále nezbytnou náležitostí každé přísné a přesné myšlenkové práce. Proto je zapotřebí kromě nepolevující pozornosti a orientace na celek a směrem k celku užít čas od času vhodných témat, dovolujících pečlivě a přesné vymezení, ovšem s cílem pracovat především s příslušnými nepředmětnými spoluvýznamy (z nichž některé sice „zpředmětněny“ být mohou, ale jiné naproti tomu nikoli).

(Písek, 020715-1.)

<<<

>>>

Filosofie / Pravda jako problém

To, co předkládám v následujících kapitolách, je filosofie resp. filosofická práce, jak si ji představuji, že by měla vypadat. To neznamená, že půjde o nesrozumitelnou četbu, stravitelnou leda pro „odborníky“. Mám totiž za to, že v poměrně nedaleké budoucnosti si mnoho lidí začne víc a víc uvědomovat, že filosofii potřebují, i když se jí nebudou chtít profesionálně zabývat. Situace tu je v něčem podobná a v něčem nepodobná situaci v některých odborných vědách, jejichž výsledky jsou z nějakého důvodu zajímavé a dokonce přitažlivé i pro širší veřejnost. Obvykle jde o záležitosti, které náleží k obecné vzdělanosti, ale navíc provokují lidskou zvědavost a zvědavost. Právě proto vycházejí tzv. popularizující texty; nejlepší je ovšem, když se do takové popularizace pustí špičkový vědec,

který má zároveň pro zjednodušení smysl a nedopouští se hrubých zkreslení, protože látku zná opravdu do hloubky. Cílem popularizujícího vědce je však především vědomí, že občané mají nejen právo vědět, za co věda a vědci utrácejí jejich peníze (obvykle totiž jde o témata základního výzkumu, a ten si na sebe nikdy nemůže a nemá chtít vydělávat službou velkým firmám, ale ani vládám s jejich momentálními politickými prioritami), ale že zájem občanů o vědy a jejich aktivity musí být aktivně a cílevědomě probouzen a živen. To zajisté platí také o filosofii, a dokonce mnohem víc pro filosofii, která je v čistě pragmatickém pohledu zcela neproduktivní a je především osobní záležitostí myslitele.

(Písek, 020715-2.)

<<<

>>>

Vědění jako moc

Známý, v učebnicích i jindy stále připomínaný výrok Francise Bacona, že „vědění je moc“, je třeba domyslet (a možná dokonce i v budoucnosti ještě domýšlet). Obvyklý výklad je příliš triviální: že ten, kdo ví, má výhodu proti tomu, kdo neví. A mít výhodu znamená být schopen jí využít k nadvládě, tedy mocensky. Tento příliš jednoduchý, protože zjednodušující výklad se totiž vůbec netáže po subjektu onoho vědění, které mu má zjednat výhodu nad jinými subjekty, kterým ono vědění chybí. Základní otázkou a otázkou první důležitosti je, co takové vědění udělá se subjektem, který se vědění dopracuje. A velmi důležité je také, jak vůbec chápeme vědění: je „předmětem“ vědění vždycky a výhradně něco daného, co musíme prostě vzít na vědomí? Kdyby tomu tak bylo, těžko by mohlo platit, že vědění je něco, co zvyšuje a umocňuje naši moc nad druhými, neboť vědění by muselo končit tím, že jen konstatuje to, co je dáno. Moc, která se opírá o vědění, není totiž prostým důsledkem (následkem) toho, že „víme“, ale vyplývá z toho, že toho „vědění“ dovedeme využít. Moc nevyplývá z vědění toho, co „jest“, co je „dáno“, ale z toho, že své úmysly, své plány a programy (které ze žádných „daností“ nevyplývají) dokážeme uzpůsobit tak, že méně narážejí na „dané“ skutečnosti, jež jim někdy stojí v cestě a že tedy jsou snáze proveditelné, uskutečnitelné. To je negativně a tedy provokativně vyjádřeno v jiné známé formulaci, totiž Hegelově, že svoboda je „poznaná nutnost“. Takto formulováno jde o chybu, o omyl; jde o to, že svoboda vědoucí o nutnostech je vlastně účinnější, podstatnější než svoboda, která se láme a troskotá na nutnostech (ale také „nemožnostech“ čili svých mezích), o nichž neví. Svoboda potřebuje ke svému uplatnění vědění o daných skutečnostech, ale nespočívá v tom, že u nich zůstane, že se s nimi smíří, ale že je schopna jejich poznáním a využitím všech dostupných poznatků uskutečnit něco, co dáno není, co se k tomu „danému“ ani nepřimyká a co je nenapodobuje, neimituje ani jen nerozmnožuje (nemultiplikuje), ale něco, co tu není, co tu ještě nebylo a co je zapotřebí teprve udělat, provést, uskutečnit. „Vědění“ o tom, co tu není, ale co by tu mohlo a mělo být, co tu chceme mít a co je naším cílem, je neméně důležité než vědění o tom, co tu už je, co je dáno a s čím jako s daným musíme počítat. A ona Baconem zmíněná „moc“ je mnohem víc založena na našem vědění o tom, co chceme, aby bylo (a co tedy chápeme jako „možné“), než na tom, co už jest.

(Písek, 020719-1.)

<<<

>>>

Pravda o Pravdě (?) / Pravda (jako soud, výrok)

Aristotelés uvádí důvod, proč nemůže být pravdivý jenom jediný soud (či výrok): je-li jen jeden soud pravdivý, pak je také pravdivý soud (výrok), že tento výrok je pravdivý, jakož i soud (výrok), že soud o onom (pravdivém) výroku, že ten první výrok je pravdivý, a tak dále. Když to trochu zformalizujeme a tím zpřehledníme, pak je-li pravdivý soud A, je rovněž pravdivý soud B, tvrdící, že soud A, je pravdivý, ale pravdivý je také soud C, tvrdící, že pravdivý je soud B, a tak dále. – Pravdivost soudu ovšem nesmíme zaměňovat za pravdu o tomto soudu; jak se to tedy má s pravdou samou, ať už o čemkoli? Má např. vůbec nějaký smysl tázat se po pravdě o pravdě? (Tedy pozor: nikoli o pravdě o – údajně – pravdivém soudu nebo výroku!) Můžeme si pomoci tím, jak na některých místech svých spisů Spinoza hovoří o pravdě (a nebudeme se pouštět do podrobného zkoumání, co právě on tím myslel a v jakém kontextu se tím zabýval). Spinoza ve svém – ostatně velmi pozoruhodném – úsilí o zdůraznění pravdy jako nejvyšší instance prohlašuje, že pravda je posledním kritériem (užívá třeba slova „norma“ nebo „index“) sebe samé i omylu (a lži; přesné znění v jedné verzi: veritas est index sui et falsi, -viz-). Pozoruhodnost této myšlenky spočívá v tom, že tradiční pojetí pravdy jako shody myšlení (nebo porozumění, rozumu) považuje s naprostou samozřejmostí to, co „jest“, za kritérium či normu pravdivosti poznání tohoto „jsoucího“. Svěbytnost a autonomie pravdy, která vylučuje jakoukoli jinou normu, jakékoli jiné kritérium pravdy než právě pravdu samu, má zřetelně jiné, „cizí“ kořeny (můžeme rovnou říci, že ne-řecké dokonce výrazně protirecké). Na tomto místě nám jde ovšem o něco jiného: ze Spinozovy formulace totiž vyplývá, že přinejmenším v jistém smyslu je možná „pravda o pravdě“, že pravda se k sobě samé může „jakoby“ vztahovat. To je ovšem jen otevřený problém, jak to je možné, neboť v rámci naší běžné zkušenosti je jakýkoli „vztah k sobě“ charakteristický pro subjekt. Tvrdit, že pravda – v onom výsostném smyslu „poslední“ nebo „nejvyšší“ instance (v takovém případě budeme raději psát „Pravda“ s velkým počátečním písmenem) – je nutně subjektem, je-li schopna se k sobě vztáhnout, by bylo rozhodně předčasné, ne-li nesprávné (to je jistě zapotřebí teprve prozkoumat, ale v žádném případě to nemůžeme prostě předpokládat bez udání náležitých důvodů). – Jen docela předběžně tu můžeme pro zvlášť zvědavé poznamenat, že pravdu nemůžeme chápat jako subjekt, protože se časově děje (odehrává) v opačném smyslu (směru), než jak se děje (odehrává) každý subjekt. Pravda přichází ke každému subjektu z budoucnosti a „děje se“ („stává se“) jeho prostřednictvím, přesněji prostřednictvím jeho akcí, aktivit, činů „danou skutečností“. Ale tato uskutečněná, nastalá pravda si nikdy nemůže podržet onu zmíněnou svrchovanost a ničím nepodmíněnou a nerelativizovatelnou superioritu, která je vlastní „Pravdě přicházející“ (adventivní), ale naopak se musí vždy znovu vystavovat oné přicházející Pravdě jako i své normě a svému kritériu.

(Písek, 020719-2.)

<<<

>>>

020721-1

Karl Löwith kdysi už v titulu jedné své knížky (souboru menších textů o Heideggerovi) užil pro jeho (i svou) současnost pojmenování „nuzná doba“ („dürftige Zeit“). Vyjádřil tak – ještě uprostřed války – pocit řady hlubokých myslitelů již 19. a potom 20. století. V čem spočívá, v čem může spočívat chudoba a ubohost doby? Ve srovnání s tím, co přecházelo: dojem nuzoty je založen jen na

srovnávání s bohatostí a vznešeností toho, co předcházelo. Ale jak je dobře známo, nejsnadnější způsob, jak se vyrovnat s problémem, který se nám nelíbí, je prostě ho popřít nebo nevzít na vědomí. Snad proto je nuzota doby tak úzce spjata se slepotou většiny těch, kdo ji sdílejí. Tím významnější jsou lidé – ovšem mysliví lidé – kteří nám ty problémy připomínají; a ještě cennější jsou ti, kdo ukazují na problémy nové, v jejichž perspektivě na ty staré, zamlouvané a zapomínané už vlastně ani zapomínat nelze.

(Písek, 020721-1.)

<<<

>>>

020721-2

Přijmeme-li jako platné, že filosofie nemůže být „definována“ s přesností, jakou vyžadujeme u většiny pojmů, s nimiž filosofie metodicky pracuje, neznamená to ještě zdaleka, že filosofii může být cokoli. Je tu jistá podobnost s nemožností přesně definovat, co to je živý organismus. A přece musíme být alespoň zhruba schopni rozpoznat, co je živá bytost a co není, a to bez ohledu na to, že některé hraniční nebo okrajové formy nás při všech dosavadních zkušenostech přivádějí někdy do rozpaků.

(Písek, 020721-2.)

<<<

>>>

Filosofie podle Schellinga / Subjekt

Schelling (6648, s. 103; 1796-7) uvádí jako jeden z argumentů, proč nelze „jen tak bezprostředně“ odpovědět na otázku, co to je filosofie, že není „tak snadné dohodnout se o určitém pojmu filosofie“; kdyby to bylo možné (či snadné), „postačilo by jen rozebrat tento pojem, abychom měli v ruce všeobecně platnou filosofii“. To je nesporná chyba, založená na předsudku, že v pojmu je v zavinuté podobě zahrnuto vše, nač je aplikovatelný a co lze z pojmu jakoby rozvinout. Navzdory neplatnosti tohoto argumentu postihuje však Schelling něco podstatného v tom, co říká dále: „filosofie nepatří našemu duchu bez jeho spoluúčasti, původně a od přírody“. Opět tam zůstávají chyby; samozřejmě nepatří našemu duchu nic „od přírody“, neboť sám (náš) duch není „od přírody“, nýbrž spíše „od ducha“ či lépe „z ducha“. Samostatně by bylo zapotřebí prozkoumat, co by v dané souvislosti znamenalo ono slůvko „původně“, jde-li vskutku o „našeho ducha“. Pravým směrem se však Schelling vydává, když zdůrazňuje, že filosofie není našemu „duchu“ prostě „dána“, nýbrž že se k ní dostává svou spoluúčastí, tedy svou aktivitou. Významné je i ono slovo „spoluúčast“, protože dovoluje další interpretaci. Především tu je už po staletí filosofie před námi, a my můžeme a dokonce musíme filosofovat, tj. být filosoficky aktivní jen tak, že nějakým způsobem navazujeme na filosofickou tradici i na současnou filosofickou situaci, a to jak pozitivně, tak kriticky a třeba negativně. (Také v myšlení a zejména ve filosofii platí něco podobného jako v biologické evoluci, totiž že myšlenky se „rodí“ jen z jiných, starších myšlenek; rozdíl tu je ovšem v tom, že biologický vývoj nutně předpokládá genetickou kontinuitu generací organismů téhož druhu, zatímco „vývoj“ i „mutace“ ve sféře myšlení jsou schopny překonávat i dosti dlouhé cézury. Naproti tomu společná je oběma typům „vývoje“ naprostá nezbytnost aktivní spolupráce na tomto vývoji:

vývoj se neděje bez ustavičného přispívání a nápomoci ze strany něčeho, co není produktem tohoto vývoje. A tato nápomoc a spolupráce, tato spolupracující tvořivost, bez jejíž účasti ani biologický, ani myšlenkový „vývoj“ není možný ani myslitelný, je umožněna zvláštní skutečností, která zatím nebyla dostatečně myšlenkově uchopena, ba ani dost důkladně analyzována, totiž skutečností tzv. subjektů. To slovo samo ukazuje, jak těžko jsme se myšlenkově dostávali k chápání „subjektu“, neboť stále nemáme slovo, které by této skutečnosti vsutku odpovídalo, a musíme se spokojovat přeznačováním a obrovskými významovými posuny a přesuny, jež navěšujeme na slovo staré, jež původně (a to nejen v latině, ale už v řečtině) označovalo skutečnost zcela jinou, v mnohém protichůdnou, opačnou, než kam poukazuje význam dnešní (který vtiskli a přímo vnutili do myšlení posledních staletí zejména němečtí tzv. idealističtí, přesněji však romantičtí filosofové.

(Písek, 020722-1.)

<<<

>>>

Subjekt

Současná genetika je nejen jednostranná, protože zkoumá možnosti objasnění vyšších procesů z nižších, ale také a vlastně především v tom, že ve svém porozumění živým „procesům“ je soustavně objektivuje tak, že každý další odvozuje kauzálně z předchozího. Genetika se svým důrazem na tzv. genetické informace zcela zanedbává pro skutečný život naprosto nezbytné aktivity jako bezpodmínečný předpoklad „čtení“ a potom „přepisování“ těchto informací jak při dělení buněčném, tak při generační obměně. To však znamená, že je zcela zanedbávána nejen tato aktivita, ale je zanedbávána také základna všech aktivit, totiž subjekty těchto aktivit – aktivity bez subjektů jsou nesmysl. Ale aktivita sama nemůže být plně a beze zbytku převáděna na subjekt (jak tomu chtěli němečtí romantici), ani nemůže být – v opačné jednostrannosti – odvozována ze subjektů. V případě buněčných procesů je třeba rozpoznávat a kriticky analyzovat, kdy je který „subjekt“ při práci: někdy to mohou být subjekty vnitrobuněčné, jindy buněčné, někdy však (a to bude zvlášť důležité zkoumat) mnohobuněčné (jako např. relativně samostatně pracující orgány) a celé organismy (pojetí celkovosti je bez nového chápání „subjektu“ jakožto organického celku nemožné a nemyslitelné). A protože „subjekt“ takto chápaný se jistě vymyká možnostem jakéhokoli předmětného zkoumání, postupujícího tradičními způsoby, a protože žádný vědecký obor nemůže revidovat svá předvědecká východiska (jimiž je vždycky nějak zatížen, ale někdy také inspirován), je tu jednak spolupráce s filosofií naprosto nepostradatelná, ale zejména je zcela nutné, aby se filosofové ujali iniciativy a revidovali své vlastní východiska, zatížená (ale kdysi také velmi inspirující) nejstaršími řeckými počátky.

(Písek, 020722-2.)

<<<

>>>

020723-1

23.7.02

Chceme-li uvažovat o filosofii pro naši dobu, nesmíme se pochopitelně prostě spokojovat s filosofií včerejška. Co to vlastně je filosofický „dnešek“? Hegel měl kdysi za to, že filosofie dosahuje svého vrcholu ve chvíli, kdy se společnost ocitá už na sklonku svých možností, ne-li v úpadku. Dal tomu výraz známým aforismem, že sova Minervina vylétá až za soumraku. Kdyby tomu tak bylo nejen u starých Řeků, ale vždycky, většina lidí by v tom mohla vidět důvod, proč filosofii nemilují, ba snad dokonce, proč se jí obávají. Ale ono tomu tak nemusí být, a jak se domníváme, ve skutečnosti ani není, a zejména být nemá. Tak jako Venuše je často vidět až na sklonku dne, když už Slunce zapadá, ale za jiných okolností může naopak vycházet ještě před východem Slunce, může se filosofie někdy opožďovat za vývojem společnosti (nebo dnes a zítra, kdy se vývoj odehrává a prosazuje stále větší měrou celosvětově, za vývojem světa), ale jindy může vidět dál dopředu, do budoucnosti, než kam dohlížejí členové společnosti nejen ve své většině, ale často i než jsou schopni dohlédnout i společenské a politické elity. Dokonce by si bylo přát, aby právě filosofové usilovali vidět dál než ostatní, a aby své zření do daleka, do daleké budoucnosti nezakládali pouze na protahování (extrapolaci) minulých a současných trendů, ale aby byli schopni očekávat i obecně neočekávané a připravovat sebe i ostatní na to, co nelze vypočítávat, ale co je přece jen možno vytušit. A nelze-li to ani vytušit, je třeba se naučit nejen očekávat věci resp. události nové, nepředvídatelné, snad nepravděpodobné, ale naučit se na nové a nepravděpodobné orientovat a spoléhat na ně (což zároveň znamená: nového se nebát, budoucnosti se nestřachovat a neděsit). V něčem se má a musí filosof podobat starozákonním prorokům: jeho zraky musí být především upřeny do budoucnosti a na tuto přicházející budoucnost musí vždy znovu poukazovat i před svými současníky. Zároveň ovšem filosof nesmí pretendovat na věštce, zejména nikoli věštce neomylného, věštce „z boží milosti“, ale musí na sebe brát také riziko tzv. omylu. (Tady je ovšem zapotřebí pozorně rozlišovat omyly, pokud jde o předpovědi, a „omyly“, které vyplývají z toho, že lidé zareagují na upozornění, jaké hrozí nebezpečí, a tak se nebezpečí vyhnou. Deklarování toho, co se jistotně stane, není totožné s varováním před tím, co by se stát mohlo, ale co se stát nemusí, když si nebezpečí jsme náležitě vědomi.)

(Písek, 020723-1.)

<<<

>>>

020725-1

Nietzsche znamená jak konec metafyziky, tak už i její kritiku. (Velcí filosofové vyrůstají na mnohokrát zpracované, přežvýkané tradici, kterou přežvýkají ještě jednou a definitivně z ní dělají filosofický „humus“. Z toho už – samo – nic nevyroste, leda nějaké divné houby; ale pro nové myšlenky je takový humus neobvykle cenný a výživný.) Zároveň má jakousi averzi k logice a zejména k systémům. Proto u něho najdeme myšlenky, které jsou nejen divergentní, ale někdy se dokonce navzájem vylučují. Je proto třeba si vždy vybrat to, co k sobě náleží a co odpovídá našim cílům; jednotný obraz Nietzscheho jako myslitele není prostě možný, neboť jeho myšlenkové cesty nebyly sjednoceny. Právě proto je nutno zásadně rozlišovat mezi programem interpretace myslitele na jedné straně a mezi programem interpretace nějaké jeho myšlenky (malého rozsahu, jako je třeba aforismus, nebo většího, který budeme muset sami ustavit na základě pečlivě selektovaných míst (třeba i časově a zejména co do literárních souvislostí dost odlehklých). Takže: velká a právě ostře protimetafyzická je Nietzscheova

myšlenka, že tzv. minulost se zdaleka ještě celá nestala, že se stále ještě děje (ovšem jako minulá, ne jako do jisté míry ještě přítomná), a že bude ještě zapotřebí mnoha činů, než se vskutku „stane“ jeden minulostí. Tady jde o myšlenku, kterou musíme upravit tak, aby neplatila jen o dějinách, ale o veškerém dění, přesněji: o veškerých událostech (neboť když mluvíme o dění vůbec, necháváme nepřipustně stranou otázku přetržitosti (tj. událostnosti) dění, zejména pak otázku, zda je o události pravé nebo nepravé, a pokud o nepravé, kde najdeme subjekt, který je jako události vnímá a registruje (a to znamená také: integruje, ustavuje jako události – to platí zejména o událostem dějinných, kde počátek a konec je prostě třeba stanovit, neboť nejde o události „pravé“, tj. vnitřně integrované).

(Písek, 020725-1.)

<<<

>>>

Sebe-vědomí / Vědomí sebe

Pokusy vyložit subjekt jako produkt sebevědomí (a tím vlastně subjekt jako skutečnost popřít) mají základně vadu v tom, že neberou fenomén sebevědomí vážně; ještě větší vadou je u nich to, že neberou vážně ani vědomí samo. Sebevědomí jakožto „vědomí sebe“ však nemůže být odvyvětleno jako klam, neboť je neodmyslitelnou složkou přinejmenším evropské tradice (ať už je hodnoceno jakkoli). Tím, že se vědomí může konstituovat jako vědomí individuální, tj. vždycky jako vědomí někoho, kdo je jeho subjektem a kdo o sobě říká (a také myslí) „já“, je přinejmenším otevřena otázka, do jaké míry je resp. vůbec může být vztah tohoto „já“ k sobě ustavován teprve ve vědomí. Má-li mít fenomén sebevědomí vskutku podstatnější smysl, musí se „vědomí sebe“ jakožto „sebevědomí „já“, vztahovat ke svému „já“ (resp. ke svému subjektu) jinak, než jak se naše vědomí vztahuje třeba k nějakému rovinnému obrazci, např. k rovnostrannému trojúhelníku. Trojúhelník není vnitrosvětlnou skutečností, nemá vlastní „realitu“, je pouhou myšlenkovou konstrukcí (kterou ovšem můžeme poměrně snadno „realizovat“, byť jen přibližně, jak to je ostatně běžné u všech našich produktů, kde je třeba podle okolností připouštět jistou „toleranci“ odchylek od ideálního tvaru). Zatímco určitý trojúhelník může být definován (přesně řečeno: může být pojmově vymezen jeho pojem; běžný způsob mluvy tu poněkud selhává a mate), v případě „vědomí sebe“ jde o vztah vědomí k „něčemu“ jinému, co tento pokus o uvědomění (sebeuvědomění) nutně předchází, neboť „já“ tu je nutně dříve než jeho pokus si sebe uvědomit. Zejména však nesmíme ze skutečnosti, že „já“ se ve svém vědomí chce vztáhnout k sobě, ihned (a předčasně, zejména však nekriticky) vyvozovat, že ze sebe, tj. ze svého „já“, dělá objekt. Tak tomu může být (a po dlouhé věky často bývalo), ale není to nezbytné, pokud tematizaci nebudeme chybně zaměňovat za objektivizaci (zpředměťňování). Navíc ovšem je vznik i rozvoj sebevědomí rozhodně něčím bytostně závažnějším, než abychom je mohli redukovat na pouhou tematizaci.

(Písek, 020726-1.)

<<<

>>>

Pojem (a myšlení) / Myšlení a pojmy

Pojem musíme chápat jako součást či složku myšlení (tedy nikoli „předmět“ myšlení, pokud je v myšlenkovém výkonu právě funkční; ovšem můžeme také „myslit o pojmu“ či „myslit pojem“, ale pak z pojmu ten „předmět“ děláme, což vůbec neznamená, že pojem sám vsutku „předmětem“ je), ovšem jako součást či složku zvláštní. Jednotu, na kterou se dotazuje Aristotelés, nemůžeme tedy vyvozovat ani z reálného „předmětu“, ani z předmětu intencionálního, nýbrž musí se rodit z myšlení samého. Tak jako Aristotelés zdůrazňuje, že soud (resp. LOGOS APOFANTIKOS, tedy výpověď) je „místem“ pravdy a nepravdy (zase přesněji: kde se „pravdí“, event. „pravduje“, a „lže“ či „klame“), tak můžeme v jisté analogii říci, že LOGOS jakožto pojem (význam), tj. v němž ještě není ani pravdy ani lži či omylu či klamu, se ustavuje a uplatňuje tam, kde může dojít ke shromažďování a sjednocování, ale kde k němu ani dojít nemusí. Tak jako pravda potřebuje nějaký „prostor“ nebo „prostředí“, kde by se mohla ujmout vlády, a tak jako tento prostor je už eo ipso otevřen také omylu a klamu či lži, jež se rovněž spolu s pravdou pokoušejí onen „prostor“ ovládnout a opanovat, tak je tu zapotřebí také jakéhosi „prostoru“ či „prostředí“, kde by se vlády mohl ujmout LOGOS, ale kde by bez LOGU zůstával jen naprostý nebo alespoň částečný chaos. Tímto prostorem je v jistém smyslu myšlení (ovšem tím se ještě zdaleka vše nevyčerpává; bude to však muset být důkladně prozkoumáno). Samo o sobě je myšlení jen posloupností proměnlivých „stavů vědomí“, možné přesněji „aktů myšlení“, jež se objevují, aby hned zase uplývaly (někdy ovšem na této úrovni ještě odmítáme mluvit o „myšlení“, u něhož už jistou organizovanost předpokládáme). A protože to je takový spíše před-myšlenkový chaotický element, je nakloněn se k něčemu přimknout, něco doprovázet, něčím se nechat strhnout a opanovat, zformovat. Proto myšlení zprvu vždy doprovází něco jiného, než je samo. Přimyká se k „zážitkům“ a činí je zážitky „vědomými“; je tak pevně spjato (někdy) s příslušnými zážitky, že se dodatečně zformuje jakousi „náhodou“ i tenkrát, když žádný aktuální zážitek nedoprovází, a pak si jej „vybavuje“, jako by tu byl, stává se vzpomínkou naň, představuje si jej, nechá si jej reprodukovat, zastupuje jeho přítomnost s skrývá tak jeho skutečnou nepřítomnost.

(Písek, 020726-1; upraveno z původního textu – viz: krouž. blok, č. 88-406, dne 29.3.88; Praha, 880329-x.)

<<<

>>>

Pravda (a „pravdy“)

Někdy slyšíme (nebo čteme) takové žurnalismy jako: „tvrdá pravda“, „nemilosrdná pravda“, „zničující pravda“ a podobně. I to ovšem nějak odpovídá lidské zkušenosti, a proto se to opakovaně mezi lidmi vyskytuje. Takové hodnocení (je-li vůbec možno to nazvat hodnocením) má ovšem vždy relativní platnost: pokud si vybájíme něco podle své chutě a podle svých fantasmagorií, je nebo může být pravda pro naše představy a naši fantazii opravdu „ničivá“: pravda vsutku ničí a likviduje omyly, chyby, faleš, podvody, lži a zlé záměry. Ale to není zápas rovných partnerů (jak si to kdysi představovali třeba manichejci): pravda ničí lež tím, že ji ukáže jako lež. Žádná lež neobstojí jako lež, ale musí se tvářit jako pravda, musí vypadat jako pravda, musí se pravdě co nejvíc podobat. Tato zkušenost sama už znamená mnoho: pokud někdo stále ještě drží pojetí pravdy jako shody myšlenky se skutečností, nemá prostředky, jak poznat rozdíl mezi pravdou a precizní, dokonce geniální lží. Geniální lež se musí velice podobat pravdě, a to právě v tom, že nanejvýš respektuje skutečnost. Nemluvmе ostatně

o lži (kterou vždycky chápeme jako úmyslnou: Baconova myšlenka, že vědění – rozumí se „pravdivé vědění“ – je mocí v našich rukou, jen dokazuje, jak je zastáncům adekvace nesnadné, ne-li nemožné náležitě rozlišit mezi správným pravým využitím nějakého poznatku a naproti tomu jeho zneužitím. Tzv. „pravda“, zneužitá proti druhému člověku, seč však nutně stává lží, i když by se pravdě nanejvýš blížila. Jde o to, že izolovaná „pravda“, tj. pravdivý soud (výrok, výpověď), pravdivé pojetí, pravdivá teorie nemůže být co do „své“ pravdivosti kontrolována a zajišťována jinak než ve vztahu k jiným soudům, výrokům, výpovědím, pojetím či teoriím, tj. nemůže být co do své pravdivosti hodnocena jinak než tím, že ji zbavíme její izolovanosti. A to je také základním důvodem pro přesvědčení, že pravda je (musí být) vposledu jen jedna, a to navzdory tomu, že nejrůznějších „pravd“, tj. pravdivých soudů, výroků, výpovědí, pojetí, teorií atd. může být velmi mnoho.

(Písek, 020729-1.)

<<<

>>>

Pravda

Slova pro „pravdu“ jsou starší než filosofie; význam oněch starých slov, doložitelný v různých jazycích, k nimž ještě dnes máme nebo k nimž jsme díky geniálním luštitelům neznámých písem a neznámých jazyků nabyli přístupu, svědčí o tom, že ta slova snad poukazovala k něčemu blízkému, analogickému, ale že s sebou zároveň nesla konotace (spoluvýznamy), k nimž v jiných jazycích nenalézáme analogie buď vůbec anebo jen přibližné. Tak třeba v hebrejštině byl mimořádně zdůrazněn moment pevnosti a spolehlivosti, přesněji pevnosti, na kterou je možno a dokonce třeba se spolehnout. Spolehlivost a spolehnutí tam jsou od sebe navzájem neoddělitelné: člověk se bez spoléhání nemůže v životě obejít, neboť život je riskantní záležitost, a v riziku musíme hledat, nač bychom se přece jen mohli spolehnout. Ale právě proto se nelze spoléhat na cokoli, nýbrž můžeme a smíme se spoléhat jen na to, nač je opravdu možno se spolehnout, tedy na něco spolehlivého. Ovšem jaká by to byla spolehlivost spolehlivého, kdyby tu na ni nikdo nespoléhal (nebo kdyby se na ni nikdo ani spolehnout nemohl)? Spolehlivé tu je proto, abychom na ně spoléhali; a spoléhat má smysl jen na spolehlivé. Obojí náleží nerozlučně k sobě, mnohem víc, než si dnes jsme schopni uvědomit. Spolehlivé, na které nikdo nespoléhá, přestává (nebo vůbec nezačíná) být spolehlivým. A spoléhat na něco, co spolehlivé není, je bláznovství. Spolehlivé je totiž vždy spolehlivým jen v nějakém vztahu, v nějaké relaci. – A teď se podívejme, co se s těmito významy stalo, když se setkaly a střely dvě myšlenkové, kulturní a duchovní tradice, totiž když se tato slova, jejichž významy úzce spojovaly spolehlivost a spoléhání, musela přeložit do jiného, cizího jazyka, totiž do řečtiny. (Nebylo tomu ta po prvé, co docházelo k překladům z jedné jazyků do jiných, ale tady narážíme na cosi výsostně důležitého. Byli to totiž sami židé, kteří se rozhodli překládat své posvátné spisy do obecné řečtiny, tzv. KOINÉ, protože to tehdy (v posledních dvou staletích př.Kr.) byla hlavní mezinárodní mluva. A byli to sami židé, kteří v tzv. LXX (Septuagintě) museli do řečtiny přeložit několik hebrejských slov, která měla společný kořen (-m-n), takže každý věděl, že ta slova k sobě patří. A oni museli použít (nejméně) dvou odlišných řeckých slov, z nichž každé mělo odlišný řecký kořen a proto nejen znamenalo nutně něco jiného, ale mířilo také jiným směrem. Ta hlavní dvě slova jsou v řečtině PISTIS a ALÉTHEIA. A s rozšířením křesťanství

mimo rámec římského impéria a zejména po pádu Říma došlo k dalším překladům.

(Písek, 020803-1.)

<<<

>>>

Setkání (a subjekt) / Postmoderna a sofistika

Karel Novotný v rámci rekonstrukce resp. interpretace staré Heideggerovy přednášky z r. 1924 říká: „máme-li se s ním [s časem] vůbec setkat, pak se musíme nejspíše obrátit k sobě samým. Všechny časomíry si tvoří člověk sám.“ (Reflexe č. 14, 1995, 2 – 14.) Na tom si můžeme dobře ukázat vadu tzv. postmoderního myšlení (ovšem stejně bychom si mohli vybrat četné jiné formulace, jimiž se to dnes v nepřehledném „filosofické“ literatuře jen hemží, takže náš výběr je zcela nahodilý). Především musíme poukázat na vysloveně triviální moment citované části první věty: neříká se tu nic jiného, než to, že máme-li se s něčím setkat, je nezbytné, abychom my byli u toho. To ovšem vůbec neznamená, že jsme to my, kdo svým setkáváním, tj. svou aktivitou, svým výkonem celek onoho setkání nejen umožňujeme (neboť pak lze obrátit pozornost také jinam, k něčemu jinému, co ono setkání spoluumožňuje), ale dokonce jednostranně zakládáme. Z toho by totiž vyplývalo, že to, s čím (eventuelně s kým) se setkáváme, je výtvorem, produktem naší aktivity, výkonu tohoto setkání. Triviální důraz na to, že u *našeho* setkání s čímkoli a s kýmkoli u toho musíme být, a že u toho musíme být aktivně, se nesmí stát odrazovým můstkem pro jakékoli zpochybnění nebo třeba jen relativizování neméně základního (a bohužel pro subjektivisty a relativisty atd. mnohem méně samozřejmého a tedy vůbec ne triviálního) důrazu na to, že předpokladem a podmínkou setkání je nutně také to, s čím se náš výkon setkání skutečně (= skutkem) setkává a co tedy nelze odvodit ani převést na naši aktivitu a náš výkon. A protože principiálně (tj. původně) o tom, s čím se (poprvé) máme setkat a fakticky setkáváme, nic nevíme, jediným zdrojem našeho vědění (vůbec povědomí) o tomto „jiném“ je zkušenost našeho setkání s ním. Proto se musíme vskutku především obracet k této své osobní zkušenosti (i když pro člověka – a ostatně nejen pro člověka – je charakteristické, že se napříště může ve svém okolí (prostředí, světě) orientovat nejen na základě svých osobních zkušeností, ale také na základě zkušeností jiných, které mu mohou být nějak sděleny nebo k nimž může být povzbuzen a inspirován. Náš první závěr: *naše* setkávání se vyznačuje intencionalitou, tj. je naším intencionálním výkonem, který se vždycky a z podstaty věci intencionálně vztahuje k něčemu, co není ani jeho součástí, ani jeho produktem (a co není ani jinak naším produktem).

(Písek, 020809-1.)

<<<

>>>

Člověk a míra / Časomíra

To má potom své důsledky i pro nástroje, jichž při takovém setkávání používáme. V daném případě jde o měření, konkrétně měření času. Je stejně hrubou chybou říci, že „všechny časomíry si tvoří člověk sám“, jako říci se starořeckým sofistou, že „člověk je mírou všeho“ (METRON PANTÓN). Tak jako neplatí, že člověk není „sám“ na to, aby si tvořil měřítko času, neboť tu je ještě také ten čas, který tím

měřítkem má být změřen, neplatí nic podobného ani v jiných případech, kdy už nejde o čas, nýbrž o cokoli jiného. V případě času to není člověk, kdo si časomíru sám vytváří, nýbrž může si tu či onu formu měření, ten či onen způsob, přesněji: normu zvolit, a to tak, že najde někde ve světě kolem sebe nějaký pravidelný děj, kterým pak poměřuje v tom či onom případě a v tom či onom ohledu jiný děj, který není tak pravidelný, který je dokonce zcela nepravidelný. Tím dějem může být střídání dnes a noci, odkapávání kapek vody, návraty po sobě následujících ročních období, ale také postavení hvězd či souhvězdí na obloze, nejnověji frekvence paprsku přesně definované „barvy“ neboli příslušného kvantového vlnění, atd. atd. Člověk si tedy nemůže „stvořit“, vytvořit měřítko času libovolně či dokonce svévolně, nýbrž je vždy odkázán na srovnávání časového průběhu jednoho druhu s časovým průběhem jiného druhu. A právě v tom se ukazuje, jak už odedávna člověk příliš nedůvěřoval tomu, jak sám čas prožívá, ale že chtěl najít nějaké mnohem pevnější měřítko, méně závislé na jeho prožívání a vůbec na jeho subjektivitě. Vnímavost vůči času sama nestačí, je třeba se starat o míru citlivosti, o její kultivaci (např. v rozlišování různých „časů“ a pak i v přípravě jejich přesnějšího „měření“ a také srovnávání co do smyslu, nejen co do délky). To nemusí nutně znamenat objektivaci a kvantifikaci (tam asi opravdu platí „relativita“ a jistý „relativismus“), jakmile otázku smyslu dění a smyslu času postavíme a pokusíme se jí náležitě porozumět. Ono sofistovo heslo můžeme interpretovat také tak, aby mělo hlubší smysl a platnost. Ve světě, pokud víme, není nikdo, kdo by byl schopen přikládat na děje a věci nějaká měřítka, kdo by byl schopen ta měřítka stanovovat a pak jich používat. Člověk tedy sám není mírou, ale jediný (pokud víme) je schopen měřit, tj. s mírami (měřítky, kritérii) pracovat. To znamená, že člověk není sám a výhradně rozhodující bytostí, která je schopna měřit vše, ale že při takovém měření hraje rozhodující úlohu. – A ještě v jednom smyslu je možno o člověku jako „míře“ mluvit a myslet: totiž že – pokud víme – představuje zatím nejvyšší latku ve vesmíru, který obýváme. Což znamená, že – za předpokladu, že přijmeme myšlenku vývoje od nižšího k vyššímu a tedy směřování k vyššímu a tedy méně pravděpodobnému – světu nemůžeme dost dobře porozumět, pokud nevezmeme velmi vážně toto jeho směřování k člověku. Světu zkrátka nelze porozumět tak, že člověka necháme jakoby stranou. Svět ve své „existenci“ a ve svém směřování cílí k člověku, a proto musíme člověka alespoň zčásti chápat jako míru pro poměřování a hodnocení vývoje. (Pochopitelně s tou výhradou, že své poměřování a hodnocení nemůžeme vydávat ani sami chápat jako něco pevného a definitivního; může se stát – a můžeme s tím jednou být také docela střizlivě konfrontováni – že člověk není posledním cílem, poslední instancí, poslední metou vesmírného vývoje – nebo i – přesněji pověděno – nějakého konkrétního vývoje někde ve vesmíru, že je až dosud vrcholem jen na naší planetě. Zatím nevíme, nebudeme-li někdy konfrontováni s úrovní vyšší; zatím však na to musíme jen pamatovat, ale nemůžeme s tím nikterak kalkulovat.)

(Písek, 020809-2.)

<<<

>>>

020810-1

„Smysl konečnosti“ spočívá v tom, že také naše subjektivita někde končí, má nějaké hranice, nějakou mez: a teprve za touto mezí začíná něco, co není součástí ani složkou naší subjektivity, ale přesto se může naše subjektivita resp. my se můžeme prostřednictvím své subjektivity k tomuto „mimosubjektivnímu“

vztáhnout. Mnohem důležitější je však analogická struktura, která se týká subjektu bez ohledu na jeho subjektivitu, tj. subjektu také mimolidského, dokonce snad subjektu nejnižší úrovně (což je zapotřebí důkladněji prozkoumat a vyložit). Každý subjekt je také konečný a má své hranice, své meze, za nimiž už není „on“ sám, nýbrž „něco jiného“ než „on“. Uvědomit si svou konečnost znamená něco zásadního: subjekt, který neví o své konečnosti, vlastně neví o světě, není schopen se vztáhnout ke světu, protože je stále uzavřen ve své subjektivnosti (a subjektivnosti, je-li jí schopen) a tedy ve svém „osvětí“. Teprve zřetelné vědomí, že jako subjekty jsme postaveni tváří v tvář nejen „věcem“, nýbrž světu (neboť „věci“ mohou být naše konstrukce, zatímco „svět“ je právě tím, co je kolem nás, co nás obklopuje a objímá, čím jsme nesení (jak to formuluje Jaspers v navázání na některé starořecké myslitele a jak se pokouší ustavit filosofickou disciplínu, „periechontologii“, která už definitivně zanechá marných pokusů pochopit svět jako množinu všech věcí, jako „hromadu“ všeho toho, co je „před“ námi – tedy „před-mětně“, co je zameteno a smeteno před nás a tedy „před-meteno“, ale která se plně soustředí na to, co nikdy není a nemůže být „před“ námi jako „předmět“, už třeba jen proto, že to je – jako právě „svět“ kolem nás, takže my jsme vždycky „v tom“, uvnitř, zapuštění a zapletení do celosvětových, celovesmírných souvislostí). Teprve subjekt, který ví o své konečnosti, o mezích své subjektivnosti (i subjektivnosti), ví skutečně, co to znamená myslet na to, co je za těmi mezemi, co je svět, který není ustaven ani definován námi jako subjekty. A teprve pak můžeme o „bytí“ takového subjektu mluvit (a myslet) jako o „bytí na světě“, kdežto až dosud to bylo jen „bytí ve světě“, přesněji „bytí v osvětí“ (tedy v jakémsi osvojeném světě či osvojeném okolí, prostředí, jehož byl subjekt jakoby středem). Právě proto nemá ani dost dobrý smysl chtít se v tomto ohledu přizpůsobovat němčině, kde slovo Dasein je filosoficky zatěžováno novými a novými konotacemi, neboť charakteristika bytí ve světě není základně ani převažujícím způsobem rozvržena oním „da“, tj. zde, tu. na tomto místě a v této chvíli. Bytí ve světě už jako bytí je časové, tj. časově rozprostřené, trvající od – do a v tomto rozmezí bytostně proměnlivé. Žádný jednotlivý okamžik není sám o sobě rozhodující a schopný plně reprezentovat celé „bytí“, které je „koextenzivní“ s trváním subjektu od jeho počátku až po jeho konec (což obojí jsou jeho meze, jeho hranice). Jen sám celek je celkem, nic menšího, nic částečného jej nemůže zastoupit – celek je nejen prostorově, ale hlavně časově ničím nezastupitelný.

(Písek, 020810-1.)

<<<

>>>

Věci a ne-věci

Je základní rozdíl mezi věcmi a ne-věcmi; s jistým zjednodušením (které vysvitne při důkladnějším prozkoumání onoho rozdílu) lze říci: základní rozdíl mezi mrtvými předměty a živými bytostmi. Ale právě tak, jako musíme rozlišovat mezi živými bytostmi, musíme rozlišovat i mezi věcmi. Některé „věci“ se chovají tak, že skoro vypadají, jako by také „žily“. To platí třeba o jazyce (jazycích): jazyk sice nežije bez těch, kteří jím promlouvají (a kteří v něm myslí), ale přesto nikdy nemůže být redukován na soupis slov a na přehled gramatických zásad a pravidel. (A zejména slova nemůžeme nikdy redukovat na pouhé znaky.) Už dávno máme ve zvyku mluvit o „událostech“, i když také mezi nimi je velký rozdíl: jsou události samy v sobě integrované, a jsou události, které potřebují, aby byly integrovány zvenčí. Známo to je zejména z událostí tzv. dějinných; ty nejsou zevnitř integrované, ale jejich integrita nutně prochází lidským vědomím a

myšlením. To však ještě nikterak neznamená, že takové ,umělé‘ ,nepravé‘ události jsou pouhým výmyslem, pouhou svévolnou konstrukcí. Tak třeba válka není hromadou jednotlivých šarvátek, gulag není nahromaděním individuálních lidských osudů, šoa není katastrofálním procesem záhuby obrovského množství jednotlivých židů, a dokonce ani povodeň není jen množstvím vody, protékajícím určitým korytem a přetékajícím do okolní krajiny, atd. Tak se dá říci, že porozumění životu a živým bytostem je pouze začátkem našeho porozumění všeobecného; všude tam, kde je život vykládán z něčeho jiného, neživého, dochází k zásadnímu pochybení, které daleko přesahuje problémy biologické a větší postupující degradaci nejen života organického, nýbrž i myšlenkového a duchovního.

(Písek, 020817-1.)

<<<

>>>

Pravda (a poznatky)

Běžně mluvíme o tom, že je třeba poznávat pravdu. To ovšem by znamenalo, že pravda je něco jiného než její poznání, a rovněž že poznávat pravdu je něco jiného než poznávat věci. Obvykle se o tom mluví tak, že věci poznáváme (vidíme, zkoumáme atd.) ve světle pravdy. Světlo pravdy tedy svítí stejně na věci jako na naše poznatky o věcech (a jak se ukáže, na mnoho dalších ,záležitostí‘, tj. nejen našich poznatků, ale veškerého našeho myšlení (Hegel např. říká, že pravda není až na konci našeho poznávání, nýbrž že u něho musí být od samého počátku – je třeba to najít, teď cituji z paměti – je to ve Fenomenologii, pokud se nepletu; jinými slovy, pravda ,svítí‘ na každý náš myšlenkový krok, tedy daleko dříve, než jsme mohli dospět k nějakému poznatku jakožto výsledku řady myšlenkových kroků). Právě v tomto smyslu vybočuje např. Spinoza z rámce kartezianismu, když poukazuje na to, že pravda je kritériem či normou sebe samé i omylu (nebo lži). Asi chtěl říci, že (poslední) pravda je (poslední) normou jak sebe samé, tak každého pravdivého soudu či poznatku, ale také každého nepravdivého soudu či poznatku. Pravda v onom posledním smyslu pak je spíše orientovaným ,prostorem‘, orientovaným ,světem‘ (totiž právě osvětleným světem) než vlastností soudu či výroku. Kořen této Spinozovy myšlenky je zřetelně nejen nekarteziánský, ale vůbec neřecký; to, že si toho sám není ani dost dobře vědom (a to při svém velkém úsilí o vypracování logicky dokonalé stavby, která si za vzor brala Eukleida a geometrii), svědčí o tom, jak mocně, byť nenápadně pracoval onen neřecký, hebrejský ferment na poli mimofilosofickém a nefilosofickém, když to se to ani na poli filosofie nepočítávalo jako cizí element a nesetkávalo se to s velkými protesty. Ovšem hebrejský odkaz měl širší záběr a byl hlubší: nešlo jen o světlo, jak se to jevílo řeckým myšlením odkojeným Evropanům, které by ukázalo skutečnost tak, jak ,opravdu‘ jest, nýbrž šlo také a vlastně zejména o poukaz časový, totiž o poukaz k budoucnosti, v níž se teprve vše v onom světle pravdy ukáže a vyjeví.

(Písek, 020817-2.)

<<<

>>>

Omezení (-nost) / Nekonečnost / Neomezenost

„Protože jsme omezeni každým směrem, tento stav, jenž je uprostřed obou krajností, se projevuje ve všech našich vlastnostech. Naše smysly nepochopí ničeho krajního, příliš hluku nás ohlušuje, příliš světla oslepuje, přílišná vzdálenost i přílišná blízkost vadí zraku, ...“

(0196, Myšlenky, ex 72, Praha 1937, str. 38.)

Pascal, jinak znamenitý matematik i geometr, užíval někdy přirovnání (analogií) velmi pochybným způsobem. Tak např. jeho posedlost představou, že člověk je ničím proti nekonečnu (malého i velkého), je jistě v rozporu se zkušeností geometra, který ví, že přesně může pracovat jen s útvary omezenými. Pokud definujeme trojúhelník jako útvar omezený třemi přímkami, které se ovšem neprotínají v jednom bodě, je zřejmé, že máme jen velmi omezené možnosti, jak zkoumat a poznávat ty obrovské části roviny, které jsou oněmi přímkami omezeny jen částečně, zatímco zčásti zůstávají neomezeny. Pascal zcela v rozporu s touto zkušeností naopak zdůrazňuje naši neschopnost pochopit právě ono neomezené. Proto bezdůvodně říká, že nemáme hledat „jistoty ani pevnosti“ (s. 39) a že „nic nemůže upevnit konečno mezi obě nekonečnosti, které je uzavírají a ubíhají mu“ (s. 40). Je v tom zřetelně vidět apologetický úmysl, pseudotheologicky motivovaný. Neboť k čemu by bylo, kdybychom poukazovali geometrovi (zejména pak trigonometrovi), že nemůže poznávat a zpracovávat údaje o ‚zbytcích‘ roviny, jež zůstávají nepostiženy (protože nevymezeny či spíše neomezeny) vymezením trojúhelníku. Jaký užitek by bylo lze očekávat, kdybychom se naopak věnovali oněm podivným, jen částečně omezeným nekonečným plochám a kdybychom se odvrátili od toho hlavního, totiž od přesně vymezeného trojúhelníku? Proč by „pokrok“ našeho vědění měl záviset od toho, že se obrátíme právě ke „krajnostem“? (A docela stejně to platí o pro uváděnou „omezenost“ našich smyslových orgánů; tam se také ukazuje skutečná perspektiva: hluk, který nás ohlušuje, můžeme měřit jinak; příliš mnoho světla můžeme omezit třeba filtry, příliš málo světla ze vzdálených hvězd nebo jiných objektů naopak zesilovači, pro velké vzdálenosti máme dalekohledy, pro nejmenší vzdálenosti a rozměry máme mikroskopy atd. – a tam všude jen rozšiřujeme možnosti svých „přirozených“ a tedy „omezených“ smyslů.) A proč by tedy naše „ubohost“ měla spočívat v tom, že „jsme omezeni každým směrem“? Vždyť i sám Pascal ví, že rozhodující je pro člověka jeho schopnost myslet!

(Písek, 020817-3)

<<<

>>>

Nálada a myšlenka / Dojem a myšlenka

Ještě předtím, než jsme se díky odkazu starých Řeků naučili sevřít své původně těkavé myšlení tím, že se opíráme o pojmy a jejich koreláty, totiž intencionální předměty, bylo nutno zvládnout své vědomí, vláčené jednotlivými dojmy a náladami, tak, aby bylo s to jednak zůstávat u některých „obsahů“ vědomí, jednak se naopak jiným vyhýbat nebo je alespoň oslabovat a částečně vyřazovat. Tato nutnost se stávala nevyhnutelností od chvíle, kdy se lidské vědomí začalo emancipovat ze své vázanosti na okamžitou situaci (tak tomu je z velké části i u vyšších zvířat, jejichž trvalejší vazby jsou zajišťovány jinak než vědomím – např. tzv. věrnost psa, náklonnost nebo naopak averze koně, dlouhá „paměť“ slona apod.) a chovalo se k okamžitým situacím a s nimi spjatým dojmům a náladám stále víc jako paměť si podřizující a ji mohutně ovládající zesilovací (anebo naopak zeslabovací) systém. Vědomí se v tu chvíli stávalo prostředníkem

posedlostí, obsesí, jež si podmaňovaly lidské vědomí (možná, že jisté náznaky lze dokonce pozorovat již v některých případech u zvířat, tedy nikoli obecně u druhu, nýbrž u jedinců), a proti tomu bylo třeba najít jako účinný prostředek nejen jakýchsi hrází a tedy omezení, nýbrž jiný, pozitivnější způsob jejich zvládnutí a tedy vlastně využití. Bylo k tomu využito toho, čemu říkáme rituální chování; a z rituálního chování se jako nejperspektivnější ukázaly rituály slovní, jazykové, především pak vývojově pokročilé rituály narativní, tedy mýty (a později mytologie), jak to známe zejména u starých Řeků, neboť navzdory umělému stavění LOGU proti MYTHU, dílu to starořeckých filosofů, pro řeckou společnost je charakteristické míšení, směřování obojího, už proto, že LOGOS nemohl prostě jen převzít vládu, nýbrž lidé museli vypracovávat obrovskou spoustu logických (pojmových) souvislostí, bez nichž se nikdo proti občasným - a zprvu i častým - propadnutím zpět do mýtu nedokázal trvale ubránit.

(Písek, 020817-4.)

<<<

>>>

Myšlenky jako „zlomky“

Myšlenka - pokud ji neredukujeme na jednu složku výkonu individuální subjektivity - má v sobě cosi, co připomíná život, živoucnost. Je to něco jako „semeno“, schopné začít růst a vplétat se svými rostoucími kořeny i neméně rostoucími haluzemi do okolního světa, v tomto případě „světa myšlenek“ (a tím své okolí také ovlivňovat). Ale kromě oné perspektivy růstu má myšlenka také svou svébytnost, tj. není „ničím“ bez širších kontextů, nýbrž naopak jakousi vnitřní mohutností k těm kontextům míří. Myšlenka je tak plná tíhnutí k rozvíjení; a protože ještě nemá dostatečně k dispozici příslušný reálný kontext, na nějž by mohla zapůsobit a který by mohla sobě resp. svému tíhnutí, svému „poslání“ přizpůsobit, alespoň se na takové působení vnitřně, niterně připravuje. A tato připravující se a připravená „niternost“ myšlenky je právě to, co myšlenku jakoby oživuje, co ji činí oním „semenem“ schopným se probudit a začít růst. Právě bez této niterné připravenosti (a to ovšem znamená také bez této niterné „vybavenosti“, byť ne prostě „dané“ - ale to už náleží do jiné souvislosti) by myšlenka nemohla být a nebyla by jakoby „živoucí“, nemohla by se „probouzet“ ani být „probouzena“ (jde přece právě o to, že také myšlenka není něčím hotovým, daným, ale že je pouze připravena k „vtělení“ do světa myšlení - a teprve odtud do „světa skutečností“; myšlenka může být také jen polo-probuzená, polo-bdělá, polo-uvědoměná, a teprve další myšlenky ji mohou probudit a pobídnout k rozvíjení její vlastní vnitřní tendence, pohnout ji k růstu a k působení na sebe i na další myšlenky a vůbec na celé myšlení a jeho způsob). A pro tohle všechno má svůj mimořádný smysl zabývat se také myšlenkou resp. myšlenkami po této jejich niterné stránce, tj. myšlenkou jako „energií“, jako pracující zevnitř a ne teprve a pouze ve „vnějších“ vztazích k jiným myšlenkám. Život myšlenky se neodehrává až ve vztahu k jiným myšlenkám, ale sám tento vztah je možný jen díky jejich vnitřnímu životu (nebo alespoň díky jejich vnitřní, niterné živoucnosti).

(Písek, 020818-4.)

<<<

>>>

Evangelium Ježíšovo x o Ježíšovi

Smysl mého důrazu na významný rozdíl mezi evangeliem Ježíšovým a evangeliem o Ježíšovi (resp. o Ježíši Kristu) je spjat s několikerou perspektivou. Jedna je dána už dost nápadnou odlišností důrazů Ježíšových od důrazů pozdějších křesťanů a církve. (Např. Ježíš nevyžadoval „víru v sebe“, dokonce ani ne „víru v Boha“, ale mluvil prostě o „víře“ – k tomu se ještě vrátíme; církev naopak – a po mém soudu v rozporu s Ježíšovým evangeliem – vyžadovala a vyžaduje „víru v církev“, tj. v sebe, a dala tomu pevnou formu v Krédu. Atp.) V druhé perspektivě jde o jistý závažný dějinný vývoj, který naznačuje nezbytnost revizí církevního učení i církevní praxe (a to nejen konfesijně, dogmaticky omezeného a vymezeného učení a nejen minulé, ale i dnešní praxe); proti jakési svézákonnosti historický proměn církve (a později církví) se velmi důrazně a s velkým a promyšleným nápořem postavila zprvu reformace, zejména tím, že formulovala nutnost s reformou nejen začít, ale vždy znovu v reformách pokračovat (semper reformanda). Tím je ovšem postavena otázka norem a kritérií, zda ta či ona reforma jde správným směrem nebo naopak směrem nesprávným. V tomto bodě se reformace uchýlila k jakémusi úhybu či kroku přinejmenším problematickému (i když v daných okolnostech pochopitelnému): za normu prohlásila život první církve a za svůj cíl vyhlásila návrat k první církvi. Už sama myšlenka návratu je bytostně pochybná a také nebiblická; návrat k čemukoli je (anebo může být) jen nouzovým řešením tam, kde není síly k vykročení kupředu. První církev byla církví lidí a tedy církví lidskou; nemohla být a taky nebyla bez vad a nedostatků. Žádná daná skutečnost, a tedy ani kdysi daná skutečnost života první církve, nemůže být nikdy zaměňována za normu; poslední normou nemůže být nikdy nic daného, již uskutečněného. Právě v tom spočívá relativní oprávněnost utopií a utopismu: normou může být jen to, co se ještě neuskutečnilo, ale co má být uskutečněno. Pak tu je ovšem ještě třetí perspektiva, a to je neudržitelný posun či přesun významu slova „víra“, jehož neblahým důsledkem je, že dnes běžný křesťan neví, co to „víra“ je, nebo přesněji: co Ježíš (v souhlasu s celou prorockou tradicí starého Izraele) pod tím slovem chápal. (My ovšem nemáme jinou možnost než pracovat s řeckými texty, psanými v KOINÉ, jíž Ježíš nemluvil, takže nezbyvá než velmi obezřetně odfiltrvat vše, co do evangelií, ale už předtím do Pavlových dopisů proniklo jako cizí, řecký, helenistický vliv.) Reforma, před kterou jsme tedy určitě dnes postaveni, musí být rigoróznější a principiálnější, musí se tedy týkat nejen našeho života a nejen života křesťanů a církví, ale musí se zásadním způsobem týkat také našeho myšlení.

(Písek, 020819-1.)

<<<

>>>

Logika / Dialektika / Pravdivost

Nejstarší a tedy první institucí, která se zabývala organizací myšlenkové práce a náročného myšlenkového (řekli bychom „vědeckého“, kdyby to slovo dnes neznamenovalo něco jiného, totiž specializaci na úzký obor otázek) „výzkumu“, byla Platónova a platónská Akademie, založená roku 387 př.Kr. v Athénách. V Tuskulských hovorech (1976, s. 31; 4566, s. 10-11n.) se Cicero přiznává k vědomému napodobení „starého sókratovského způsobu, jak vést diskusi vyvracením cizích názorů“ (správně má být přeloženo: vyvracením názorů druhého); uvádí hned, že „Sókratés věřil, že tímto způsobem lze nejsnáze najít, co je pravdě nejpodobnější.“ [Haec est enim, ut scis, vetus et Socratica ratio

contra alterius opinionem disserendi. Nam ita facillime quid veri simillimum esset inveniri posse Socrates arbitrabatur.] A právě tento „sókratovský“ způsob si jako první literárně osvojil jeho největší žák, Platón, a předvedl to mnohonásobně ve svých dialogích. Cicero tak vyslovil – sice poněkud nepřesně a ne zcela domyšleně, takže my to budeme muset opravovat – něco základně významného: myšlenkové zkoumání chce dospět k pravdivosti (opět chyba v překladu, Cicero nemluví o veritas, nýbrž o verum), a základní metodou je tu metoda dialektická (té se o něco později dovolává Cicerónův Učitel: „To nemáš ani povrchní znalosti dialektiky?“ – s. 35 českého překladu). Podle toho bychom mohli říci, že filosofie je nutně záležitost dialogická, tedy záležitost ne jednoho, ale více lidí, kteří spolu rozmlouvají, třeba i polemicky, ale zcela zásadně tak, že si navzájem naslouchají. Naproti tomu dialektika je vlastně jen logika, i když se v jejích postupech pracuje s protiklady a protikladnými názory. Abychom mohli obojí náležitě rozlišit s ohledem na původní kořeny slova, musíme přistoupit k jisté konstrukci. Metoda dialektická odhaluje rozpory, aby vysvětlila neudržitelnost jedné ve prospěch druhé; dialektika nehodlá najít a odhalit něco nového, nýbrž jen vyloučit nesprávná, neudržitelná tvrzení. Právě proto v dialektice platí, že každý výrok je pravdivý nebo nepravdivý; a cílem dialektiky je především ten nepravdivý odhalit a tím zvrátit, popřít. Naproti tomu metoda dialogická si nedělá iluze o tom, že ze dvou protikladných výroků lze alespoň jeden vyvrátit a tím (snad) podpořit ten druhý. Spíše předpokládá (to je právě to sókratovské !), že nikdo neví nic určitého. Ale v rozhovoru lze společnými silami (a ovšem dobrou vůlí, to je také důležité) dospět k nahlédnutí, které neměl na počátku nikdo z rozmlouvajících, ale které se jim společně otevřelo, když se pokoušeli proti sobě argumentovat.

(Písek, 020820-1.)

<<<

>>>

020821-1

V *Božské komedii* nechává Dante filosofy, aby se shromažďovali v předpekli. Zároveň píše, že nad branami pekel lze vidět nápis s výzvou „odlož veškerou naději“. Usuzuji z toho, že filosofové se sice z profesionální povinnosti drží na pomezí onoho ne-světa či pa-světa, zbaveného všeho smyslu (který vždycky míří také do budoucnosti, ba z budoucnosti vždy čerpá), ale veškeré naděje se nikdy nevzdávají. Filosof, který se vzdá veškeré naděje, přestává být filosofem (a možná přestává být člověkem).

(Písek, 020821-1.)

<<<

>>>

020821-2

Angličtina má pěkné slovo, pro něž má čeština bohužel jen slabé náhražky; to je mi dostatečným důvodem proužití cizího slova, ovšem převzatého z latiny (z angličtiny už toho poslední dobou přebíráme trochu moc). Dalo by se ovšem také mluvit o vnímavosti (lépe než citlivosti), ale to je příliš pasivní, chybí tam moment aktivní zaměřenosti. Budu proto mluvit o reaktivitě (termín jsem přejal od J.B.Kozáka, ale dávám mu zaostřenější a vyostřenější významy; to je nezbytné, protože i slovo „reakce“ je – třeba ve fyzice – tradičně chápáno jako následek

akce). Náleží to strategicky k budování alternativy k neudržitelné pankauzalitě, kdy se vše přítomné odvozuje z minulosti a vše budoucí zase z přítomnosti.

(Písek, 020821-2.)

<<<

>>>

020822-1

Všeobecně je známo, že ve všech jazycích najdeme slova, která mají velmi odlišné významy; dalo by se dokonce říci, že to platí téměř o všech slovech vůbec. Můžeme se o tom ostatně přesvědčit nahlédnutím do kteréhokoli slovníku. Co to však znamená? Slovo nemá jednoznačný význam, ale jednoznačnosti (nebo aspoň větší určitosti) se mu dostává teprve v kontextu s jinými slovy. To však platí v jisté – nepochybně odlišné – míře i o větších shlucích slov, o frázích, úslovích a příslovích, tedy o celých větách a i souborech několika vět. Naše první otázka bude znít: jaký je rozdíl mezi homonymy na jedné straně (např. slovo koruna může označovat platidlo, může poukazovat na ozdobu královské hlavy, ale také na rozsochaté větve velikého stromu; kromě toho může být tohoto slova s ještě prohloubenější metaforičností použito k zdůraznění vrcholu nějakého díla – „finis coronat opus“ – nebo i životní etapy), kdy se vzhledem k běžným jazykovým zkušenostem ani nemusíme starat o zbytky někdejších významových souvislostí, a mezi různými významovými odstíny slova, které si svou jazykovou „identitu“ převážně podržuje. Tato naše první otázka míří, jak je zřejmo, k problému významové identity toho kterého slova. Ta je ovšem vždycky jen relativní; zdá se však, že je třeba respektovat nepochybný předěl mezi rozdílností konotací (tedy: spoluvýznamů), jež se proměnlivě spojují s významem hlavním, a mezi rozdílností základních významů, k nimž se pojí některé jejich společné (nebo aspoň podobné) konotace. – A pak tu je naše druhá otázka: jak se vlastně můžeme dostávat na stopu oněch konotací (v obou případech), když před sebou máme jen slova (ať už vyřčená nebo zapsaná či vytištěná)?

(Písek, 020822-1.)

<<<

>>>

020830-1

V dnešní příloze Lidovek odpovídá Miloš Forman na poslední otázku Aleny Plavcové, zda s léty přišel „už na nějaký smysl života“ provokativně nesmyslně: „Já si myslím, že smyslem života je žít ho a kecat o něm.“ Je to skvěle „blbá“ (židovská, a proto mazaná) odpověď na „blbou“ otázku (protože se táže gój, navíc žena); ale právě proto to stojí za analýzu a bližší přezkoumání. Má-li totiž smysl života spočívat v jeho žití, pak život sám musí mít smysl uprostřed neživota a dokonce proti neživotu. A protože „smysl“ náleží ke skutečnostem, které mají různé „hodnoty“, a to nejen kladné, ale i záporné, záleží smysluplnost života na tom, jak je žit. A právě proto je třeba o životě a o způsobu, jak jej žijeme, také „kecat“. Pro smysluplnost žitého života je tedy důležité promlouvání, rozmlouvání, a to znamená také přemýšlení – zkrátka LOGOS. LOGOS je nejen „slovo“, ale je to také – a to už pro staré řecké myslitele – to, co životu (a vůbec všemu) dodává a garantuje jednotu, integritu. Smysl musí být totiž jednotný, sjednocený, nemůže být vnitřně rozporný. A tak vidíme, že zdánlivě nesmyslná,

„blbá“ odpověď Formanova může být pochopena jako skrytě, možná skrývaně, zakrývaně smysluplná.

(Písek, 020830-1.)

<<<

>>>

Duše a pohyb / Život a duše / ARCHÉ a pohyb (a život) / Předmětnost a pohyb (život) / Zpředměťňování a pohyb

Aristotelés nejspíš jako první přisoudil duši všemu živému (rostlinám duši vegetativní, jak se to potom ve středověku všeobecně uplatnilo, živočichům duši animální a člověku duši duchovní, tedy ducha – latinsky se pak odlišovala duše – anima od ducha – animus). Tím však byla duše odepřena tomu, co se za živé, za živou bytost nepovažovalo. V tom však byly názory rozdílné. Nejstarší filosofové považovali již ARCHÉ za živoucí a proto za zdroj života všeho živého (tak jako ARCHÉ byl vůbec zdrojem, kořenem všeho). Novověk – především ústy Descartovými – odepřel duši jak rostlinám, tak živočichům; duše pak byla přisouzena jen člověku (ponechme stranou ještě starší diskuse o tom, mají-li duši i ženy), ale byla – alespoň Descartem – redukována na myšlení (přesněji „věc myslící“, res cogitans). Posléze moderní psychologie zamítla a popřela i samu „duši“ a raději mluví o tzv. duševních jevech. To vše bylo ovšem předznamenáno tím, že řecká pojmovost se vyznačovala zpředměťňováním všeho, k čemu se pojmově vztáhla. K tomu ovšem došlo pod sugestivním vlivem geometrie a geometrického myšlení – a teprve časem, nikoli hned. Můžeme tedy ještě u prvních filosofů najít jakési reliktu ještě nezpředmětněného (resp. nezpředměťňujícího) chápání toho, co se filosofům jevilo jako původní a prvotní. Tak např. již u Anaximandra zjišťujeme odmítnutí jakékoli identifikace ARCHÉ s čímkoli, s čím se setkáváme jako s předmětným jsoucím (tedy třeba vodou nebo vzduchem, nebo později – u Hérakleita – ohněm, kde však už začínají složitosti, neboť oheň byl zpředmětněn až v interpretaci Empedoklově, a to jako „mrtvý“ prvek, STOICHEION). Hérakleitos také podtrhuje, že kromě toho, co můžeme mít „před“ sebou, je tu také to, co „před“ sebou mít nemůžeme, protože to je „kolem“ nás, takže nás to obklopuje a objímá (sloveso PERIECHEIN najdeme ostatně nejen u Hérakleita). Těmto reliktům, které by se někomu mohly jevit jako předpojmové a tedy předfilosofické (pak ovšem je třeba zkoumat také, proč se tak mohou jevit, neboť jde o samo chápání filosofie a jejího úkolu), učinili velmi tvrdě konec Eleaté s Parmenidem a jeho Žákem Zénónem v čele, a to tím, že zamítli a popřeli nejen živoucnost a život „Jednoho a Všeho“, ale dokonce i jakýkoli jeho pohyb, jakoukoli hybnost. A tak se pro další filosofy, kteří viděli, že by to byl konec vší filosofie, otevřela otázka, kde se tedy ve světě „pravé skutečnosti“ (eventuelně „pravých skutečností“, neboť ani pluralitu nebylo možno zcela popřít nebo aspoň vytěsnit) bere pohyb a proměnlivost. Je charakteristické, že třeba Platón si neváhal užít mýtu právě při této příležitosti (a to mu Aristotelés tvrdě kriticky vytýkal; vytýkal mu ostatně i jeho druhý zdroj pohybu, totiž jakýsi věčný beztvary tok (kteroužto myšlenkou šel Platón jakoby ještě před Anaximandra nebo alespoň zpět k němu, ale v naprosto radikálním chápání). Řešení, které sám Aristotelés podává, je však pseudořešením, neboť mytického Demiurga pouze rozkouskuje – po vzoru atomistů – na maličké hybné „čertíky“, kteří tlačí možnosti k uskutečnění, tj. k zacílenému pohybu.

(Písek, 020902-1.)

<<<

>>>

Souček, J. B. (vzpomínky)

Jak tomu bylo před válkou, nemohu dosvědčit, ale po válce bylo v Akademické Ymce hned od léta 1945 samozřejmostí, že mladí lidé, hlavně studentky a studenti, jezdili na prázdninové brigády. Sám jsem se účastnil těchto brigád teprve od roku 1947, protože po maturitě, v létě 1946, jsme v malé skupince jeli na „studentskou výměnu“ do Anglie. Byla to vlastně iniciativa anglické analogické organizace SCM (Student Christian Movement), a v tomto roce k nám ještě nikdo z anglických studentů nepřišel, takže československá AY měla vůči Angličanům (ostatně i vůči Francouzům a Belgičanům, možné ještě jiným) dluh. V tom roce byla vyhlášena všeobecná povinnost všech studentů (i teprve na podzim začínajících) odpracovat si na brigádách tři měsíce. Právě proto, že jsem byl víc jak měsíc v cizině, musel jsem tuto povinnost dohánět na jednom větším statku, kde už hlavní práce končily. V příštím roce jsem dostal na starost mezinárodní studentský tábor Zlatá řeka na Otavě, kde jsem musel pomáhat sekretáři Vydráňovi nejen s vedením a programem, ale také se zásobováním (jezdil jsem většinou do Písku, kde jsem měl příbuzné; ti většinou nakoupili potřebné podle seznamu a já jsem pak přijel na kole s přívěsným dvoukolákem, abych to odvezl na tábor). To, že se tábor konal, byla má „zásluha“, a jak se to některým jevilo, má „vina“. Ani přesně nevím, jak k tomu došlo, že jsem byl několik měsíců předtím právě za pražské sdružení vyslán do belgického Lustinu (za Brno jel Ivan Gaďourek a za Hradec Králové Věra) na konefrenční evropských lídrů studentských křesťanských organizací, které byly členy světového hnutí Student Christian Movement. Byl jsem z nich nejmladší, na vysoké škole jsem byl teprve půl roku (konference se konal v únoru, u nás už začal letní semestr a já jsem musel jeden týden pauzovat – u prof. Koříňka mi to pak neprošlo, ten si vedl poznámky v notesu jako středoškolský kantor). Byl jsem tehdy u vytržení nad tím, jak vedoucí sekretář francouzské Fédé, André Dumas, hravě přecházel z rodné francouzštiny do angličtiny, aby tím či oním směrem tlumočil jako kulomet. Poněkud zklamán jsem byl jedním americkým profesorem, zato obrovským nadšením jsem planul po vyslechnutí přednášky Paula Ricoeura, tehdy ještě profesora na lyceu, ale už předloživšího habilitační práci (což jsem tehdy nevěděl). Pln emocí a entusiasmu jsem pak bez pověření a dost nepředloženě přijal návrh anglických a francouzských zástupců, aby byl v létě (tj. de facto po 4 měsících !) organizován někde u nás tábor, kam by mohli přijet zahraniční studenti (tj. s jednacím jazykem, jim dostupným). Když jsem s tím přijel do Prahy, s žádným nadšením jsem se nesetkal, ale obávám se, že to jak Vydráň, tak zejména Souček vzali opravdu vážně, teprve když přišel oficiální list z obou těchto zemí. Souček z toho byl dost zničený a nešetřil kritikou na mou adresu. A okamžitě mne zavázal, že musím celou dobu Vydráňovi, který byl vedením pověřen, vydatně pomáhat. Vydráňovi to udělalo na jednu stranu čáru přes rozpočet, pokud jde o letní dovolenou, ale na druhé straně si to vybral tím, že si do tábora vzal svou početnou rodinu.

(Písek, 020904-1.)

<<<

>>>

Souček, J. B. (vzpomínky)

Přesně rok po velkém vzrušení, které jsem vyvolal neuváženým slibem, že v létě bude u nás mezinárodní studentský tábor (který se pak skutečně konal na Zlaté řece nedaleko Písku na Otavě), jsem se zúčastnil lesní brigády v Kvildě na Šumavě, kterou organizovala také Akademická Ymka. Brigádníci většinou opravovali lesní cesty, zvláště však odstraňovali obrovské vyvrácené stromy. Jen několik nás ‚sekáčů‘ mělo dosti změněnou pracovní dobu, protože kosit se musí ještě za rosy. Tráva byla přerostlá a několik let vůbec neseaná, takže to byla hrozná práce se dostat až na úroveň země. Některé opravované cesty vedly až přímo k hranicím. A tehdy jsme – jen několik nás – začali trochu uvažovat a opatrně diskutovat o tom, zda bychom neměli emigrovat (bylo to několik měsíců po ‚vítězném únoru‘). Bylo nám ovšem jasné, že nemůžeme hranice přejít hned, protože by to mělo povážlivé následky pro Akademickou Ymku, která brigádu organizovala a byla za ni tedy odpovědná. A tak jsme se dohodli, že věc odložíme a rozhodneme se až po návratu. Nevěděli jsme si dost rady, máme-li odejít nebo ne. Všichni jsme byli ještě kolem dvaceti a znamenalo to nechat tu rodiče a někteří i sourozence. A tak bylo rozhodnuto, že dva z nás zajdou za profesorem Součkem a požádají jej o radu. Vybrán byl Pavel Jerie a já. Přišli jsme tedy za Součkem do vilky, kde s rodinou bydlel, a řekli jsme mu, oč nám jde. Součka to pochopitelně dost vyděsilo, ale brzo se vzchopil a rychle se dostal do formy. Vyložil nám, že musíme počítat s tím, že venku na nás nikdy nebude čekat s otevřenou náručí, že jako přistěhovalci nebudeme mít možnost nic ovlivňovat, že na tom budeme vlastně hůř než tady doma. Poděkovali jsme a všechno jsme přátelům vyřídili. Pavel se, myslím, jako první rozhodl zůstat doma; jako hlavní důvod uvedl své rodiče. My ostatní jsme o tom ještě dále diskutovali, ale nakonec jsme zůstali doma všichni. Pro mne to byla jediná chvíle, kdy jsem o emigraci uvažoval. Od té doby už to pro mne nikdy nepřicházelo v úvahu, ani po okupaci v roce 1968. Celá ta příhoda svědčí jen o tom, jakou jsme v té době měli v Součka důvěru a jak jsme jeho radu brali vážně. Tehdy nám ani náznakem nenapadlo se jít poradit s Hromádkou, protože jsme věděli (a někteří z nás na vlastní oči viděli), jak Hromádka reagoval na Únor a na akční výbory atd. (Vzpomínám na krátké setkání AY s JLH skoro jen na schodech v Konviktské ulici, kde fakulta tehdy sídlila, tehdy ještě spolu s později se osamostatněvšími Husity; Hromádka nám tehdy připadal, jako by nevěděl, oč jde – což byl ovšem náš omyl, jak se později ukázalo. Tehdy při tom byl ještě třeba Pavel Hasterlík, později dlouhé roky vězněný, ale také mladý Jiří Hájek, a řada jiných. Souček měl tehdy při Hromádkových slovech několikrát slzy v očích. To my jsme sice neměli, ale naše pocity byly tehdy rozhodně bližší těm jeho než Hromádkovým, jak se jevily.)

(Písek, 020904-2.)

<<<

>>>

020908-1

Naším cílem v tomto semináři bude bližší seznámení s povahou interpretace a tedy několik prvních kroků proniknutí k velmi široké problematice tzv. hermeneutiky. Hermeneutika je různými autory vymezována různě, a proto se sami musíme rozhodnout, jak zmíněném (vzdáleném) cíli chceme rozumět. Tedy: hermeneutika není pro nás samostatnou disciplínou, a to ani vědeckou, ani filosofickou (jak se obvykle filosofické subdisciplíny chápou), ale je celou filosofií (což ovšem platí o všech filosofických „subdisciplínách“). (Pochopitelně lze z ní vydělit – podobně jako k tomu kdysi i později docházelo u filosofie – jednotlivé vymezenější disciplíny, ale pak je třeba vždycky pečlivě rozlišovat, v jakém

smyslu se o hermeneutice mluví; lze např. mluvit o hermeneutice teologické, kde to dokonce všechno začalo, nebo filologické, hermeneutice čtení textu, ale třeba také hwermeneutice přírodovědeckého výkladu apod.) Hermeneutické aspekty totiž provázejí nejenom filosofování, nejenom vědecké myšlení, nejenom veškeré myšlení a uvažování, ale všechna lidské chování a jednání, celý život; a vlastně nejen lidský, nýbrž veškerý život vůbec, který se o jisté „zpracování“ vnějších podnětů nutně opírá a nemůže se bez něho v žádném případě obejít. I červ nebo žížala musí nějak „interpretovat“ to s čím se setkávají, byť na velmi nízké úrovni; dokonce i rostliny musí nějak „interpretovat“ třeba to, s čím se v půdě setkávají konečky jejich kořenů. Dokonce bychom mohli říci, že filosofie a její přístupy a postupy (zásadně k čemukoli) jsou jen jedním typem hermeneutického (-kých postupu (-pů), takže v jisté perspektivě lze filosofie hermeneutice také „podřadit“. To je ovšem možno jen za předpokladu, že hermeneutiku nechápeme zúženě jako více či méně vypracovanou disciplínu, kterou ovšem na nižších úrovních nemůžeme předpokládat. Budeme-li tedy pamatovat na základní rozdíl mezi tím, co bychom mohli nazvat hermeneutickými přístupy, a tím, co předpokládá nějaké celkové, integrované, systematické a tedy teoretické zpracování takových přístupů (ať už jen některých, tj. některého druhu, nebo vůbec všech), musíme filosofii s hermeneutikou ztotožnit. A to dále znamená, že každou „speciální“ hermeneutiku musíme považovat za sekundární, odvozenou a „obecné hermeneutice“ čili filosofii (a jejím kritickým hermeneutickým přístupům) podléhající.

(Písek, 020908-1.)

<<<

>>>

020908-2

Speciální, specializovaný obor vždycky představuje jisté omezení, a to několika směry: jednak omezení věcné, tématické (např. biologie se zabývá živými bytostmi, přičemž hranici mezi živým a neživým nemůže už svými vlastními prostředky náležitě vymežit, třeba už jen proto, že právě v důsledku své specializace nemá možnost ani právo se zabývat fyzikálními a chemickými aspekty životních procesů a projevů jinak než buď s naprostým respektem vůči fyzice nebo chemii (které ovšem zase nemají v rámci své odborné kompetence plný přístup k životu a povaze živých bytostí), anebo jen diletantsky a tím z hlediska oněch jiných odborných věd poloplatně nebo neplatně. A to platí stejnou měrou i pro omezení a vymezení jiných disciplín a subdisciplín – tedy také pro subdisciplíny hermeneutické. Jediná filosofie se nemusí – a dokonce ani nesmí – podřizovat žádné jiné disciplíně (jako její subdisciplína). Pochopitelně to neznámá, že by se filosofie musela tématicky zabývat vším najednou; není to možné už z toho prostého důvodu, že ani ono „vše“, „veškerenstvo“ není celé najednou. Tématická soustředěnost však neznámá (a ani nesmí znamenat) ve filosofii ztrátu jejího vztahu k celku; i když se filosofie zabývá určitými tématicky vymezenými okruhy problematiky, nikdy se nesmí dopustit toho přehmatu, že by přitom ztrácela svůj vztah k ostatku problematiky, a nejen problematiky, ale také k celku veškeré skutečnosti, o kterou při každém problému a v každém okruhu problematiky vždycky jde. A právě proto, že filosofie nesmí nic principiálně vynechat z okruhu svého zájmu, a protože tedy nesmí vynechat ani samu sebe a musí hledat porozumění svému vlastnímu počínání, musí se s nejobecnějším významem a posláním hermeneutiky (jakožto myšlenkového přístupu, přičemž musíme pamatovat, že na nižších až nejnižších úrovních najdeme i

hermeneutické přístupy předmyšlenkové a mimomyšlenkové) ztotožnit. Ještě přesněji: nejde o nějaké dodatečné ztotožnění, nýbrž o jednotu od samých počátků filosofie a hermeneutiky, pracující pojmovými, filosofickými prostředky).

(Písek, 020908-2.)

<<<

>>>

020909-1

Ernst Tugendhat řekl kdysi v jednom interview (bylo to ocitováno v nadpise, k rozhovoru došlo 1994 v Curychu), že „Die Wahrheit, auf die es ankommt, ist immer die Wahrheit, die einen selbst betrifft.“ Sama formulace, jejíž úmysl je nepochybně dobrý a vcelku správný (je to ostatně v duchu Kierkegaardově i Nietzschevě, prostě angažovanost, nikoli objektivnost), mne v lecčem dráždí. K pravdě prostě ‚nedochází‘ (zejména ne „ono dochází k pravdě“, ani „ono dochází k tomu, že jde o pravdu“), ba ani „na pravdu“ nedochází, nýbrž pravda sama přichází, i když nikoli z minulosti, tedy nikoli jako něco již daného, již „jsoucího tu“, nýbrž z budoucnosti, a to proto, aby se s naší pomocí, za naší účasti stala čímśi přítomným a abychom my se tak stali přítomnými ve vztahu k této přicházející pravdě. A pokud jde o to, že se tato přicházející pravda týká nás, zase je třeba větší opatrnosti: netýká se nás tak, že by šlo o nás, tedy že by šlo o pravdu o nás; týká se nás, protože nás oslovuje, obrací se na nás, žádá si našich služeb, naší asistence, atakuje nás, chce po nás, abychom něco podnikli, ale kvůli něčemu jinému. Pravda chce vrhnout světlo ještě na něco jiného než na nás (i když ovšem vždy také na nás, neboť ve světle pravdy se ocitáme už tím, zda oslovení pravdy zaslechneme a zda je poslechneme a jak je poslechneme). Pravda se nás tedy primárně netýká tak, že bychom my byli jejím hlavním zájmem, ale jsme vždycky také jejím – byť někdy vedlejším – zájmem, tj. pravda se zajímá o nás jako o ty, kteří mají napomoci jejímu uplatnění, její platnosti, její vládě. Pravdě jde o pravdu, ne především o nás; my jsme tu jen proto, abychom se pravdě plně odevzdali, abych hned a na prvním místě sami pro sebe uznali její vládu a hned se dali do práce na tom, aby vládla ještě mocněji a v celém světě, „nad“ celým světem.

(Praha, 020909-1.)

<<<

>>>

020909-2

Tugendhat také často mluví o „intellektuelle Redlichkeit“; to se ostatně hojně vyskytuje i u jiných autorů. Co tím vlastně máme rozumět a jak to překládat do češtiny? Ono to v češtině moc dobře nezní, řekneme-li „intelektuální čestnost“ či „poctivost“. Samozřejmě nejde o „intelekt“ ve smyslu inteligence v psychologickém smyslu (zhruba tedy o „chytrost“). Je třeba jí k etymologickým kořenům a zejména správně vybrat hlavní konotace: inter-legere, jinak čtení mezi řádky, čtení toho, co tam „není“ v podobě shluků písmen. Poctivost takového čtení pak spočívá právě v odpovědnosti vůči tomu, co tem „není“, co jen za určitých okolností, určitých situacích přichází, aby nás to oslovilo, aby to nově promluvílo. – Bohužel mám dojem, že toto Tugendhat na mysli nemá. Je charakteristické, že krátce předtím mluví o tom, jak to je náročné a namáhavé (anstrengend, mühsam), když sami rozvíjíme něco nového (wenn man selber

etwas Neues entwickelt). Tady je rozhodující to „nové“: odkud přichází? Je to náš výmysl? Je to náš výtvar? Náš nápad? (Ovšem v češtině – nejen v češtině – nese s sebou slovo „nápad“ nepřeslechnutelný spoluvýznam čehosi, co na nás padá, tedy co nevychází z nás, nýbrž přichází k nám a padá na nás, usedá na nás, osedlává si nás.)

(Praha, 020909-2.)

<<<

>>>

020909-3

Tugendhat ve zmíněném rozhovoru také vzpomíná, jak po Spaemannově přednášce o Heideggerovi prohlásil Gabriel Marcel, který seděl v publiku, že filosofie, kterou nelze přeložit do jiného jazyka, je filosofie špatná. (Doslova: „Gabriel Marcel war im Publikum, und mir ist unvergessen, wie er sagte, er glaube, daß, wenn jemand so philosophiert, daß es nicht übersetzbar ist, es sich um schlechte Philosophie handelt. Mir leuchtete das schon damals sofort ein.“ – S. 17.) Ta myšlenka mne nepřekvapuje u Tugendhata, který jeví značné známky blízkosti až příbuznosti s analytickou filosofií, ale udivuje mne, že může citovat Marcela, který sám velmi dobře věděl, jak je nesnadné filosoficky vyslovit některé myšlenky, a pokoušel se o to víckrát dramatickou formou. Je sice možné považovat Heideggerův důraz na tzv. „původní“ jazyky za místy přehnaný, ale způsob, jak to odsuzuje Tugendhat (totiž jako „rasismus“, str. 18), je asi ještě přehnanější. Mezi jazyky jsou závažné rozdíly, a z filosofického hlediska jsou některé jazyky výhodnější (kvalitnější) než jiné. Překládat je ovšem vždycky neje možno, ale dokonce nutno. Přesto je rozdíl, lze-li v určitém jazyce také filosoficky myslet, anebo je zatím možno jen překládat texty, které vznikly na základě myšlení v jiném jazyce. Řečtina je filosofický jazyk par excellence; filosofie vznikla v řečtině a řecky, a rozšířila se pak (zejména po Evropě a přes Evropu) tak, že helenizovala i myšlení v jiných jazycích (většinou prostřednictvím latiny, která sama už představuje jistou degradaci, pokud jde o filosofičnost jazyka, takže teprve úsilím dlouhých věků došlo ke skutečnému pofilosofičnění latiny, ovšem zároveň polatinštění původně řecky mluvené a psané filosofie). Tam, kde nešlo o jazyky nějak odvozené z latiny, mohlo dojít k pozoruhodným myšlenkovým kreacím, vzniklým z přímého kontaktu s původně řecky „myšleným“ a do latiny jen korumpovaně transponovaným „ideovým obsahem“ (což je nestvlůrnost, ale teď mi nenapadá nic lepšího, nemám-li začít vykládat něco jiného a jiným směrem).

(Praha, 020909-3.)

<<<

>>>

020909-4

Aristotelés mluvil v jistém smyslu o LOGU (a možnosti jeho „dělení“) tak, že LOGOS přisuzoval třeba knize, ale také kapitole v knize, odstavci, větě a posléze i jednotlivému slovu. Zároveň víme, že slova mají v naprosté většině více lexikálních významů, což znamená, že význam jednotlivého slova, pokud je vezmeme izolovaně, není jednoznačný. Navíc je velmi důležité, jak chápeme samo „slovo“, zda jako sled zvuků nebo jako sérii písmen – anebo zda takový sled zvuků nebo písmen považujeme za slovo je tehdy, když má navíc určitým

význam, smysl, když něco říká, znamená, napovídá (nebo když alespoň něco označuje). Na připomenutém místě lze řecké slovo LOGOS asi nejsprávněji přeložit jako „smysl“; Aristotelés se tedy táže, zda takový „smysl“ lze dělit. Bere za zřejmé, že smysl má spis, ale také jednotlivé jeho „knihy“, pak jednotlivé kapitoly, odstavce, věty a posléze i jednotlivá slova. I slova lze (většinou) dále dělit, ale – jak říká Aristotelés – pak už tam žádný smysl není. Pokud připustíme tyto úvahy, musí nám jako první vyvstat další otázka: odkud se bere smysl tam, kde seřadíme několik zvuků nebo několik písmen, takže vznikne (nebo může vzniknout) skutečné „slovo“? Je na první pohled (či pomyšlení) zřejmé, že se k takové „hromádce“ písmen nepřipojí smysl „sám“, tj. že smysl není prostým následkem určitého seřazení zvuků nebo písmen.

(Písek, 020909-4.)

<<<

>>>

020910-1

Herakleitovi se zdá, že to, co nás obklopuje, má rozum a mysl ... „Vdechnuvše tedy tento božský rozum, stáváme se rozumnými; ve spánku sice pozbýváme paměti, ale při probuzení nabýváme opět vědomí. ... Jako uhlíky, přiblíží-li se ohni, se mění a rozžhavují, a vzdálí-li se, hasnou, tak podíl toho, co nás obklopuje, přijatý do našich těl, při odloučení se stává téměř nerozumným, ale při spojení skrze co nejhojnější dráhy stává se příbuzným celku.“ (Zl. A 16 ze Sexta.)(0170, Zlomky před Sokratovských myslitelů, Praha 1944, str. 44.)

Hérakleitos v jednom zlomku praví, že „pro lidi není lepší, děje-li se, co si přejí“ (zl. B 110 ze Sexta ; překlad K. Svobody, 0170, s. 50). Tato věta ovšem neplatí naprosto obecně, takže lépe by bylo říci, že „pro lidi nebývá lepší, ...“. Pokud totiž lidé vědí, co je lepší, a pokud si také přejí, co je lepší, pak je nepochybně lepší, děje-li se to, co si přejí. – Za tímto na první pohled zřejmým významem však můžeme odhalit další významové roviny, když výrok uvedeme do dalších kontextů. Nejde totiž jen o to, že se někdy dějí věci, které si nepřejeme, ale děje se mnoho věcí, o kterých vůbec nemáme ani potuchy, a proto se o nich ani nedá dost dobře říci, zda si je přejeme nebo nepřejeme ; prostě o nich nevíme. Jde však dále o to, že je mnoho věcí, které se dějí a které nemůžeme ovlivnit, i kdybychom chtěli. Ty pak můžeme dělit na několik druhů. Jsou to jednak věci, na které bychom buď za žádných okolností anebo alespoň rebus sic stantibus nemohli mít žádný vliv, a které v našem pohledu mohou být někdy vítané, někdy nevítané; pak jsou věci, které jsme si sice nezvolili, ale které ovlivnitelné jsou – ovšem za předpokladu, že o nich i o možném jejich ovlivnění dost víme. Někdy víme, jak by se to dalo provést, ale nemám pro to prostředky (třeba technické nebo finanční atd.). Posléze tu jsou věci, kterých si nevšímáme, ačkoli bychom mohli a měli, a které se proto ani nesnažíme ovlivnit, což bychom dokázali, kdybychom se do toho pustili. A ve všech těchto případech je nadále rozhodující to, co jsme nechali stranou hned při prvním pohledu, totiž, zda víme, co je lepší, a za druhé zda opravdu chceme to lepší. Obojí je důležité, ale jde o dvojí odlišnou problematiku. Jde totiž o to, že je třeba při posuzování toho, co je lepší resp. co je dobré, dbát vztaženosti každého hodnocení k subjektu, pro který je něco lepší nebo dokonce dobré. Pokus o objektivaci „dobrého“ a „dobrá“ je principiálně vadný, pokud se nestavíme na jakési pseudo-absolutní stanovisko. To však vůbec neznamená, že věci mohou být hodnoceny jako lepší (nebo dokonce dobré) libovolně a svévolně.

(Praha, 020910-1.)

<<<

>>>

Demokracie u Hérakleita

Jeden je mi za mnoho tisíc, je-li nejlepší.

(Zl. B 49 z Galena.)

Jaký pak jest jejich duch nebo mysl ? Věří lidovým pěvcům a za učitele mají dva nevědouce, že většina je špatná, menšina dobrá.

(Zl. B 104 z Prokla.)

Je otázka, zda lze právem říci, že většina je špatná. Ze statistického hlediska většina – ať ji chápeme jakkoli početnou – představuje střed, přesněji řečeno střed Gaussovy křivky. Tak například nemůžeme říci, že většina lidí je velká nebo malá ; většina je právě prostřední. Skutečně malých je jen menšina, stejně jako těch skutečně velkých. Ti, co jsou nejbližší prostředku a tedy průměru, jsou sami jakousi mírou, normou, kritériem velikosti i malosti. Vzhledem k této míře, k tomuto středu představují ti malí i ti velcí jen menšiny. Demokracie je spjata s rozhodováním většiny; protože se poznalo, že toto rozhodování má také své značné vady, byla a je demokracie spojována s ochranou menšin. Ne v tom smyslu, že by menšiny mohly rozhodovat proti většině (event. proti většinám), ale že je tak postavena hráz svévolnému rozhodování většiny, které vysloveně poškozuje menšiny. Už to je jistý průlom, ale je stále ještě nedostatečný, protože staví všechny menšiny na roveň. Tak třeba vysoce inteligentních lidí (eventuelně geniů) je menšina, ale je to menšina zcela jiného celospolečenského významu než menšina opačná, totiž menšina velmi málo inteligentních lidí (eventuelně debilů), kteří jsou v jistém ohledu pro společnost spíše přítěží. Tady jde o případ jiného typu, totiž kde kvantifikovaná vlastnost nemá celospolečensky neutrální hodnotu (jako třeba výška), nýbrž kde je v zájmu celé společnosti poskytnout větší možnosti jedné menšině a naopak minimální možnosti menšině jiné.

Na tom je vidět, že výrok mění svou vypovídací hodnotu podle kontextu, do něhož jej vtáhneme. Ale není tomu tak, že by bez takového kontextu neměl význam žádný a že by se mu významu dostávalo teprve v kontextu. Pokud bychom totiž trvali na tom, že teprve kontext dodává výroku smysl, dostali bychom se před velmi závažný problém, „co“ je vlastně to, co musí i kontext brát vážně a nějak do sebe zabudovat, když to ještě není smysl ani význam. Poukaz k jednotlivým slovům není dostačující a jeví se jako pouhý úhyb, jako výsledek neochoty se tímto směrem tázat.

(Praha, 020910-2.)

<<<

>>>

020913-1

Svoboda je někdy spojována se sebeurčováním a sebeurčeností; Charles Rorty (s připomenutím Rousseaua) to formuluje tak, že „jsem svobodný, jestliže o tom, co se mě týká, rozhoduji svébytně a nejsem přitom formován vnějšími vlivy“ (Etika autenticity, Pha 2001, str. 32). V pozadí tohoto chápání svobody tušíme určité pochopení člověka jako v nějakém smyslu prostě daného; a to je ovšem velký

problém (a já to považuji za hrubou chybu). Rozeberme si zmíněnou formulaci s maximální pozorností. Především tu je učiněn rozdíl mezi tím, co se mne týká a co nikoliv. Už to je povážlivě dvojznačné (a možná dokonce víceznačné), neboť není jasné, kudy vede hranice. Co to vlastně je, co se člověka netýká? Je to jen to, o čem neví? Nejsvobodnější by byl potom ten, kdo nic neví, nic nezná, neposuzuje, jaké bude je „svobodné“ rozhodnutí mít dlouhodobější nebo dalekosáhlejší následky. Pokud připustíme, že se člověka může týkat i něco, o čem neví, nebo že si naopak může myslet, že se ho něco týká, ačkoli se ho to ve skutečnosti netýká (pokud je vůbec něco, co by se ho opravdu vůbec netýkalo), (Písek, 020913-1.)

<<<

>>>

020919-1

Tak, jak jsme se naučili mluvit a přemýšlet o tom, co se stalo, tedy o minulosti, tak jsme se naučili mluvit a přemýšlet o tom, co se stane, co bude, tedy o budoucnosti. Naprostá symetrie tu ovšem nebyla a nikdy nebude, i když lze o minulosti i o budoucnosti prohlásit, že „není“. Paměť nám umožňuje se k minulosti vracet, zatímco nám na druhé straně chybí něco, co by nám zprostředkovalo vztah k budoucímu. Na nižších úrovních slouží paměť především k připomenutí již známého, abychom nemuseli tápat a vždy znovu si vymýšlet a dělat chyby. Ale vědomí funguje jako zesilovací (ovšem eo ipso i zeslabovací, neboť když je něco zesíleno, to ostatní musí být poněkud zeslabeno a odsunuto stranou) systém. Z toho, co se stalo, zachovává (tj. dovede zachovávat) paměť detaily, neboť ty jsou (mohou být) pro přítomnost mimořádně důležité. Ale vedle toho zachovává i úzkosti a strachy, a zásluhou vědomí a jeho schopnosti zesílit je nabývají úzkosti mimořádné intenzity. Nejde pak už jenom o paměť, ale přímo o jakousi posedlost; a tato posedlost se (i po pozdějším zeslabení) proměňuje v permanentní úzkost, ba děs z budoucnosti. Záchrana je pak viděna v tom, co bylo, a to znamená ve vypravování o tom, co bylo. A pochopitelně v „happy endu“: vyprávění bez happy endu jen ožívuje zkušenost zmaru a porážek z minulosti, a proto musí být schopno přinejmenším relativizovat onu konečnost a definitivnost zmaru tím, že je příběh zmaru zařazen do širšího kontextu, který jej nejen vyvažuje, ale převažuje. Tím ovšem záchranu před zmarem posunuje do příběhu a tedy do minulosti (praminulosti). To je vlastní smysl mýtů. Výsledkem je naprostá orientace života na minulost a „naděje“ je zcela zaměřena na opakování toho, co se už stalo, na návraty a na napodobování pravzorů.

(Praha, 010919-1.)

<<<

>>>

020920-1

V Markově evangeliu čteme (4, 21-23) Ježíšova nápadně polemická slova, jež můžeme interpretovat jako ostré odmítnutí představ o zasvěcování (iniciaci): ²¹A řekl jim: „Přichází snad světlo, aby bylo dáno pod nádobu nebo pod postel, a ne na svícen? ²²Nic není skrytého, aby to jednou nebylo zjeveno, a nic nebylo utajeno, leč aby vyšlo najevo. ²³Kdo má uši k slyšení, slyš!“ [Bylo by možno a dokonce záhodno srovnávat ekvivalenty v Matoušovi (5, 13n), Lukášovi – tam hned dvakrát (8, 16n. a 11, 33n.) – a v epištole Efezským (5, 8n.), event. na

dalších místech.] Silný, útočný, kritický důraz je položen na odmítnutí mystagogie: světlo nemá svítit jen zasvěceným, nýbrž všem. To má své důsledky i pro chápání tzv. tajemství: tajemství totiž není tajemstvím proto, že by bylo tajné, skryté; pokud je nějaké tajemství skryté, pak o něm nikdo neví. Teprve když se tajemství vyjeví, vyjeví se jako tajemství, nikoli dříve. Skutečné tajemství je tedy vyjevené, zjevné tajemství. (A zůstává tu otevřená otázka, do jaké míry je vhodné toho slova užívat, když svými etymologickými kořeny tolik zavádí.) Velmi významný je nejn důraz na metaforu světla, ale zejména podtržení jeho adventivní povahy: světlo přichází – a to znamená, přichází k nám, ke mně. Právě já jsem vždy osobně odpovězen za to, že je nebudu sám skrývat, a že také nedopustím, aby je někdo jiný skrýval, ale že je nechám svítit po celém domě (domácnosti). Onen posun k moraliť, který najdeme jinde („vy jste světlo světa“, „žijte jako děti světla“ apod.) je poněkud povážlivý, pokud zdůrazňuje jen „dobré příklady“. Ty mohou být jen dosvědčováním toho, že světlo přichází (nebo dokonce že přišlo); „spravedlnost a pravda“ však nejsou a nemohou být „ovocem“ dosvědčování, nýbrž jen „ovocem světla“.

(Praha, 020920-1.)

<<<

>>>

011003-1

Postmodernisté (ostatně jako i mnozí jim už dávno předcházející „relativisté“ a „subjektivisté“) zpochybňují každý nárok na „pravdivost“ nějakého stanoviska (a jsou v tom velmi dogmatictí, takže toto zpochybnění zapomínají aplikovat na sebe a na svůj nárok na to, že mají v této věci „pravdu“). Dávná, ale stále obnovovaná zkušenost, že něco pravé, pravdivé jest, zatímco něco jiného zase není, ovšem dokládá, že bez ponětí, že něco pravdou jest a něco ne, se ani nadále neobejdeme. V čem je vůbec toto rozlišování založeno? A v čem spočívají jeho předpoklady? Teprve když podrobíme důkladnému přezkoumání smysl rozlišování mezi pravdou a nepravdou a když vyvedeme předpoklady onoho rozlišování na světlo, budeme moci udělat nějaký krok dál. Když totiž zůstaneme stát hned na počátku, a to znamená u pouhých formulí (jimž pochopitelně každý může dávat jiný smysl a chápat je po svém), nemáme naději, že se někdy dostaneme k „věci“, tj. k tomu, co to je „pravda“ a jak se k ní můžeme nejen myšlenkově, ale i jinými způsoby, vlastně vůbec celým životem, vztahovat.

A tak prvním předpokladem toho, aby bylo možno mluvit o pravdě, je jakýsi základní rozdíl, jakási oddělenost, distance mezi tím, co jsme řekli – a tím, co jsme správně měli říci, nebo mezi tím, co jsme udělali, zařídili, jak jsme se zachovali – a tím, jak jsme se zachovat měli a co jsme udělat měli. Pravda se týká naprosto základně tohoto rozdílu. A celá evropská tradice se tomuto rozdílu začala jakoby vyhýbat, a to pod vlivem řecké nesprávné interpretace, jako by šlo o docela jiný rozdíl, jinou distanci, totiž mezi tím, co jest, a tím, co se o tom soudí nebo říká. První jednoznačný důsledek: má-li vůbec mít nějaký smysl uvažovat a hovořit o pravdě, pak jen za předpokladu, že neplatí „HEN KAI PAN“, tj. že nelze odvozovat vše z jediného zdroje, z jediné příčiny. To znamená také, že musíme odmítnout myšlenku „první příčiny“ a „prvního hybatele“ v aristotelském smyslu (je to ještě relikť staré elejské myšlenky, která učarovala od té doby mnoha myslitelům). Nejstarší myslitelé ve starém Řecku chtěli vše zavěsit na ARCHÉ; snad to mělo ještě nějakou možnost dalšího prohlubování této myšlenky, ale tato možnost se uzavřela, když ARCHÉ byla jednak zmnožena (na ARCHAI), zejména však když byla zbavena života a dokonce hybnosti a stala se mrtvým prvkem,

STOICHEION (případně také několika prvky, STOICHEIA, jak to známe třeba z Empedokla). To souvisí – snad nehlouběji – s tím, že myšlenka příčinnosti, která dosáhla tak úspěšného rozšíření, je nerozlučně spjata s objektivizací a vůbec s redukcionistickým zpředměťováním. Mezi příčinou a následkem je pouze jednostranný vztah, totiž že následek je následkem příčiny, že je to tedy příčina, která přechází v následek, která způsobuje následek, aniž by následek sám měl jakoukoli možnost vztahu ke své příčině. Jakmile připustíme, že by následek mohl být s to se ke své příčině nějak vztáhnout, vzniká otázka, zda i toto jeho vztažení k příčině by muselo být příčinou zapříčiněno. Pakliže ano, nemohlo by být jiné – a tím je vyloučena otázka, zda tento vztah je pravý nebo nepravý, správný nebo nesprávný apod.

(Písek, 011003-1.)

<<<

>>>

021006-1

Vztah k celku resp. k celkům není ničím, co bychom museli svému myšlení a vůbec své životní praxi nějak oktrojovat. Náleží dnes už k obecně známým, vědou potvrzovaným skutečnostem, že to je organizace našeho „nervového systému“ (která je nota bene velmi podobná podobné organizaci tvorů o něco nižších), že třeba naše vidění zvířete nebo stromu je už výsledkem obrovské organizační práce, která probíhá bez naší vědomé kontroly a která zpracovává obrovské množství jednotlivých nepatrných podnětů, jež na nejnižší úrovni registrují naše smyslové orgány – v případě vidění to jsou vzruchy, vyvolané dopadem určitého množství kvant světelného záření, které dopadá na jednotlivé buňky sítnice našeho oka. Není to tak, že „vidíme“ jen jakousi hromadu primárních „počítků“, které by našemu vědomí byly „bezprostředně“ dány („immediate experience“), jak s tím počítali anglosasští empiristé (a senzualisté), ale ona „základní data“, poskytovaná našemu vědomí, jsou už velice komplikovaně zprostředkována, a my s touto komplikovanou zprostředkovaností musíme vážně počítat.

(Písek, 021006-1.)

<<<

>>>

021006-2

Vztah k celku a k celkům, který je nám tak hluboce vlastní a od něhož nemůžeme nikdy odhlížet, leda jen metodicky a na zkoušku, k čemu nás to dovede, však vede nutně k tomu, že tam, kde nemáme dost informací, ale kde se prostě nemůžeme (přinejmenším momentálně) obejít bez onoho předpokládaného, míněného „celku“, musíme si celek jaksi „domýšlet“. Na tom je ostatně založena ona stará anekdota o třech vědeckých odbornících, kteří na společném výletě v Alpách spatří na vzdáleném vrcholku skály černého kamzíka. Zoolog se plně soustředí na černou barvu, přičemž samozřejmě užije svých znalostí o tom, jak vypadá kamzík a jak jsou černí relativně vzácní, matematik (který toho o kamzících ví nepochybně mnohem méně) se soustředí na počet, neboť zatím je vidět jen jediný kus, a logik (který vlastně zcela odhlíží od toho, zda jde o kamzíka nebo o jiné zvíře) se soustředí na to, do jaké míry se vědecký soud může opřít o smyslové údaje, a co si k tomu přimýšlí. Každý z nich si něco „domýšlí“, každý zatahuje viděné do sítě toho, co ví a zná, do velké sítě významů nejružnějšího

původu a úrovně, v níž pro něho ono „viděné“ teprve dostává ten pro něho důležitý význam. A nám je zcela jasné, že i tak ani všichni dohromady nepokrývají celou skutečnost, dokonce ani celou skutečnost onoho jediného kamzíka, o němž byla řeč. Samozřejmě náleží k onomu jedinému kamzíkovi také jeho od nás odvrácená strana, ale náleží k němu i jeho individuální jedinečnost absolutně i ve vztahu k ostatním kamzíkům (ve stádečku i mimo ně), jeho stáří, momentální stav, třeba nějaká choroba, jeho zkušenosti z minulosti, ale také prostředí v němž žije, a to od nejbližšího okolí, přes celý horský masiv, kontinent, zemskou biosféru, a nepochybně také poměry ve sluneční soustavě (totiž třeba že Země je právě tak vzdálena od Slunce, aby byla dost daleko od sálavého žáru i od hlubokého mrazu dále od něho, atd.) – a zde bychom nemuseli končit! Jenže tento poukaz k širším kontextům už překračuje limity našeho původního zaměření, jímž byl celek resp. celky. Takže se dostáváme k otázce rozdílu mezi významem, vztaženým ke kontextu uvnitř celku a vztaženým ke kontextu za hranicemi celku. Čímž jsme tematizovali to, co je v otázce celku a celkovosti tím nejproblematictější, totiž otázku hranic, mezí celku. A protože je zapotřebí hned upozornit na problém, který s tím bude při dalším vyšetřování spojen, musíme dbát toho, že to není jen otázka na nás, co máme a co nemáme počítat k celku, nýbrž že původně jde o otázku, co si „subjekt“ do rámce svého celku „vtáhne“ a co ne. Sem pak náleží problematika tzv. osvětí, kterou zásadně nelze převádět jen na „subjektnost“ subjektu, ale ani na „objektnost“ či „objektivnost“ okolí.

(Písek, 021006-2.)

<<<

>>>

021007-1

Živá, aktuální slovní (jazyková) komunikace není nikdy jen tím, co je slovy vyjádřeno, vysloveno, ale vždycky k tomu nerozlučně náleží zabarvení hlasu, mimika obličeje, gesto rukou – a ovšem také situace, v níž bylo něco za doprovodu toho všeho řečeno. Už z tohoto důvodu musíme vzít v úvahu, že řeč je něčím daleko bohatějším a nejrůznějších významů plnějším než jazykové sdělení. Když tedy Aristotelés řekne, že místo pravdy je v LOGU (což je zapotřebí překontrolovat, zda v originále je vskutku LOGOS), což se tradičně a obvykle překládá „v soudu“, poslední dobou také „ve větě“ nebo „ve výroku“, je to velké ochuzení, ba závažný posun. Při úvaze o dělitelnosti LOGU Aristotelés připouští LOGOS ještě u jednotlivého slova; to je podle něho dělitelné, ale pak už prý tam žádný LOGOS není. To by pak znamenalo, že místem pravdy je ještě i jednotlivé slovo. Vzniká tím velká otázka, a ještě několik sub-otázek. Slovo má význam, smysl, něco znamená; je už tento význam, tento smysl buď pravdivý nebo nepravdivý? Pakliže trváme na tom (opět s odvoláním na Aristotela), že pravdivý či nepravdivý může být teprve soud, případně výrok, znamená to, že připouštíme, že jsou možné významy, které nepodléhají posouzení co do pravdivosti. To by pak otevřelo cestu k uznání oněch druhotných, doprovodných momentů, jako je způsob promluvení nebo zatváření či gesto apod., o jejichž pravdivosti nemůže být řeči, jako významo-tvorných, smyslo-tvorných. To je, myslím, zcela nepochybný závěr, ostatně platný a uznávaný, i když by způsob, jak jsme k němu dospěli, mohl být někým zpochybňován. (Celý tento výklad je ovšem založen na „přirozeném“ způsobu, jak interpretujeme zvukové vlny, dorážející na naše sluchové ústrojí; to je základ dost nepevný, především pak náležitě nezkontrolovaný, takže bychom se k tomu měli se vší důkladností vrátit.)

(Praha, 021007-1.)

<<<

>>>

021007-2

Jak se mění situace, když přejdeme od živě promluveného slova k jeho písemnému záznamu? (Je to nepochybně skok přes několik postupných kroků redukce, neboť třeba magnetofonový záznam zachová zhruba zbarvení hlasu, ale už nezaznamená žádná gesta, atd.) Na rozdíl od zvukových vln jsme tady odkázáni jen na zrakové vjemy, které měly v případě naslouchání hlasitému jazykovému projevu jen vedlejší, doprovodný charakter. (Praha, 021007-2.)

<<<

>>>

021014-1

Pozorná analýza nového myšlenkového modelu, na kterém chceme vypracovat své chápání změny a zejména událostného dění, totiž modelu „události“, nesmí zapomínat – pokud to jen trochu s těmi myšlenkovými prostředky, jež máme k dispozici, půjde – na nic důležitého, musí především stavět resp. otvírat základní otázky. Jednou ze základních otázek je, jak se můžeme a máme dívat na začátek události jako na tu její část, fázi, která je významně spjata s událostí celou. Připustíme-li třeba, že událost právě začíná, znamená to, že právě aktuální a tedy „přítomný“ její začátek (jako její poměrně malá část) se vztahuje k ostatku události (tedy k mnohem její větší, převážné části) už v momentě své aktuálnosti, ačkoliv právě ona větší část události ještě není, ještě nenastala. Znamená to, že bez ohledu na to, zda si to někdo uvědomuje nebo neuvědomuje (a nikde není nutno předpokládat nějaké vědomí, nějakou představivost události samé, a už vůbec ne její malé části, již je právě onen začátek), se tento začátek události vztahuje k tomu, co se teprve chystá, co teprve přichází a nadchází, co je budoucí – a tedy aktuálně nejsou. Řešení, které nabídl kdysi Augustin, že jde jen o představivost, o vědomí, zatímco čas sám ničím „skutečným“ není, bylo pouhou vytáčkou a kompromisním, nedomyšleným řešením (tedy nesprávným, falešným kompromisem).

(Písek, 011014-1.)

<<<

>>>

021015-1

Jaký je vlastně vztah aktuální fáze určité události k ostatním fázím, jak minulým, tak teprve nastávajícím a budoucím? Stará představa, že jednotlivé fáze prostě následují po sobě, je nedostatečná, neboť ony po sobě nenásledují libovolně, jednotlivé fáze si nejsou pouze vnější, ale jsou nějak vnitřně propojeny. A právě tato vnitřní propojenost, vnitřní spojitost fází zakládá jednotu události. Už jen z tohoto úhlu se jeví onen přehnaný důraz starých řeckých (a ovšem většiny následujících) myslitelů jako nejen mylný a nedostatečný, nýbrž jako překážka každého tázání po vnitřní jednotě každého dějícího se celku. Aktuální fáze se nevyčerpává tím, že jest a čím jest, nýbrž mnohem významnější je komplexnost jejích vztahů k fázím předchozím a následným. To má své důsledky pro naše lepší

porozumění oné „aktuálnosti“, jejíž aktuální jsoucnost nesmí být redukováno na její „vnější“ podobu, ale musí být pamatováno na nesrovnatelně důležitější její stránku „vnitřní“, která není součástí toho, co se „ukazuje“, nýbrž musí být přimýšlena, přikonstruována k „jevu“. Tím se opět dále ukazuje, že vnitřní a vnější stránka musí být jinak pochopena, než jak jsme zvyklí. Zejména neplatí, že vnitřní je blíže „individualitě“ události; směr „dovnitř“ sahá daleko ke kořenům, které nejsou události vlastní, podobně, jako směr „navenek“ nekončí jejím vlastním vnějškem, nýbrž přechází mimo ni, do jejího okolí, v němž jsou jiné události, disponující také svým vlastním vnějškem. Rozdíl je ovšem zásadní: zatímco ve vnějším „světě“ (spíš ovšem „osvětí“, neboť tady nesmíme předčasně objektivovat) si různé události jsou (mohou být) navzájem vnější, ve světě vnitřním jsou „přehrady“ mezi jednotlivými niternými stránkami různých událostí méně zřetelné a možná více méně skutečně rozostřené a částečně v nějaké (různé) míře polyvalentní a nejen neohrazené, ale dokonce nevyhraněné, teprve k větší vyhraněnosti se propracovávají. (Tady mám pochopitelně na mysli především niternost, spadající v jedno s tím, co přichází z budoucnosti a co se tak připravuje na svou vlastní aktualizaci; nicméně v jistém smyslu analogicky se to má i s fázemi již nastalými a aktuálně již minulými, pominulými, neboť „vzpomínání“ na ně – ať na jakékoli, sebenížejší úrovni – jim nutně nějakou „niternost“ resp. přesněji „nepředmětnou stránku“ musí přisuzovat, neboť bez ní by ani vzpomínka nebyla vzpomínkou, která musí vždycky mít či dávat nějaký „smysl“; čirá „vnějšnost“ je vždycky smyslu zbavena – a proto snad ani nemůže být vskutku míněna, myšlena.) Samo pojetí „událostního dění“ musí od počátku počítat s časovostí (nejen vnější posloupností), a tedy s tímto vztahem každé aktuální fáze k fázím ještě nebo už neaktuálním; a takové neaktuální fáze, k nimž se každá aktuální fáze vztahuje, nemůžeme objektivovat, zvňejňovat, nýbrž musíme je „mínit“ a „pojmově uchopit“ jinak, než jsme tomu běžně zvyklí a než jsme se to naučili od starých Řeků.

(Písek, 021015-1.)

<<<

>>>

021016-1

Lidská práva jsou nezcizitelná, ale nejsou inherentní, nejsou vlastností ani výbavou člověka – člověk je nevlastní, nemá, spíše právě naopak je oněmi právy „vlastněn“, ona „mají“ jeho. Je to podobné tomu, jak se vyjádřil Rádl o pravdě: ne my máme pravdu, ale pravda má nás. My se vlastně rodíme do pravdy – a rodíme se také do „lidských práv“, prostě do toho, co je „tím pravým“, správným, tím, co „má být“.

(Písek, 021016-1.)

<<<

>>>

Myšlenka a systém / Kontext a myšlenka

Důležitost filosofie zajisté nespočívá v budování mohutných systémů, o kterých má širší veřejnost v nejlepším případě jen povrchní a matné povědomí. Ale protože neexistuje jiná možnost, jak konfrontovat různé koncepce, je povinností každého tvůrce nového filosofického výkladu a nových „pozic“ a východisek vytvořit také velké soustavy, bez nichž zůstávají jeho myšlenky pouhými semeny

nebo klíčovými rostlinkami, které v jiných podmínkách a okolnostech mohou vést docela jinými směry a dospět k naprosto odlišným koncům. To ovšem nikterak neznamená, že „kousky“, „zlomky“, „střípky“ rozmanitých filosofí ve skutečnosti (tj. ve společenských, politických, vědeckých atd. poměrech) nepůsobí. Právě naopak: filosofové a jejich filosofie působí převážně svými „zlomky“, „útržky“, jakoby izolovanými, z původních kontextů vytrženými „myšlenkami“. Problémem tu je povážlivá okolnost, že si toho ve své tvorbě nejsou filosofové většinou dostatečně vědomi, a že v zápalu myšlenkové tvorby jakoby příliš spoléhají na přejnou recepci posluchačů a čtenářů. V případě přednášek a tedy osobních projevů, k nimž nutně patří také gestikulace, mimika, hlasové podbarvení atd. je ovšem nebezpečí nepochopení resp. misinterpretace mnohem menší než u psaných textů, ale zdaleka nechybí naprosto. Tak se stává, že určité formule oběhnou takřka celý kulturní svět, a přitom jsou vykládány nejen nepřesně, ale dokonce svévolně a utilitárně, ať už s plným vědomím anebo se subjektivní upřímností a přesvědčeností. Docela zvláštním nebezpečím je přitom hojně se vyskytující forma působení promluvou a textem na veřejnost, kde vlastně nejvíc vůbec nezáleží na tom, co se přesně říká (může to být prostě jen nějaká obehnaná fráze, někdy i slova-signály a „kultické“ formule), zatímco rozhodující je všeobecné povědomí sounáležitosti (ať už vlastní nebo naopak cizí, až ostrakizované). Když např. Bělohradský vyzvedá roli „režimu řeči“, který disponuje „svou vlastní“ pravdou, poukazuje de facto na tuto psychologickou a sociologickou stránku; a když u toho zůstává, proviňuje se proti své vlastní filosofii (má-li jakou), neboť opravdová filosofie nikdy nemůže zůstat na pozici takto „vnějšího“ pozorovatele, nýbrž musí přijmout hozenou rukavičku (a každý „režim řeči“ je také takovou hozenou rukavičkou) a musí se s ní sám na základě svých pozic konfrontovat. Filosof nikdy nemůže zůstat pouhým pozorovatelem a komentátorem ani svých vlastních myšlenkových experimentů, nýbrž musí nejen s nimi, ale v nich a skrze ně vstupovat na kolbiště idejí, myšlenek.

(Písek, 021017-1.)

<<<

>>>

Otázka

Heidegger hned na začátku svého spisu *Bytí a čas* upozorňuje (č. 23) na to, že tázání je chování, že „vypracovat otázku po bytí totiž znamená učinit průhledným jisté jsoucno – totiž to, které se táže – v jeho bytí. Kladení této otázky je jakožto modus bytí jistého jsoucna samo bytostně určeno tím, po čem se ptá – totiž bytím.“. Pokud vezmeme vážně jen to, co tu bylo řečeno (ocitováno), musíme se tázat také po rozdílu modu bytí „jistého jsoucna A“, které se táže po bytí jakožto jsoucnu, a modu bytí jiného „jistého jsoucna B“, které si již uvědomuje, že po bytí se nemůže tázat jako po nějakém jsoucnu, nýbrž jako po tom, co jsoucnem není. Je-li tázání chování, a má-li chování významný vliv na toho, kdo se tak chová, znamená to, že způsob tázání má významný vliv na samo bytí „jistého jsoucna“ – tedy nejen na jeho „pobyt“ (což by bylo více nasnadě). – Tázat se po něčem znamená ovšem, že to, po čem se tážeme, známe jen zčásti, ne však úplně; to je přece to, nač upozorňoval již Sókratés. To, k čemu se vztahuje naše tázání, nemůže být proto jednoznačně a definitivně určeno způsobem našeho tázání; na druhé straně způsob tázání může mít fatální důsledky, jestliže soustřeďuje svou pozornost a své zkoumání nesprávným směrem, nebo nestavuje-li parametry svého pátrání tak, že to, nač se táže, mu proklouzne mezi prsty. Řekneme-li to s ohledem na „bytí“ jinak, může se stát, že tázání po „bytí“ se s bytím mine,

protože se táže po bytí jakožto jsoucnu – zatímco bytí jsoucnem není a ani nemůže být. Abychom tuto možnost mohli řádně uvážit a rozebrat, museli bychom se pustit do pečlivého rozboru rozdílu mezi soustředěností našeho tázání (a vůbec myšlení) na jsoucno (jsoucna) na jedné straně a mezi soustředěností na bytí. A to znamená také nezbytnou analýzu rozdílu mezi jsoucnem a bytím jakožto tím, nač se soustřeďuje, nač se tážeme, o čem uvažujeme. A ovšem také na ještě nezbytnější analýzu rozdílu mezi nějakým „jistým jsoucnem“ (a třeba i jiným než lidským) a pojmem či pojetím jsoucna, jakož i rozdílu mezi bytím a pojetím bytí. Právě v tomto druhém případě není zcela jasné, proč – podle Heideggera – není možno bytí chápat onticky, nýbrž ontologicky.

(Praha, 021101-1.)

<<<

>>>

Filosofie / Filosofování a diletování

Důležitost filosofie a obecného základního, tj. počátečního filosofického vzdělání co nejširších vrstev nespočívá – na rozdíl od věd, které především podávají výsledky, rezultáty – v řešení problémů, jejichž cílem by bylo problémy odstranit, zlikvidovat, nýbrž v jakémsi očištění terénu, na kterém může mít jakékoli řešení alespoň nějakou, třeba malou šanci na úspěch. Ve filosofii neexistuje a nikdy nebude existovat obecný, univerzální konsenzus s určitým řešením, ale vždycky se postupně vytváří jistý konsenzus, pokud jde o to, co jistě za řešení nebude možno považovat. Takovýto negativní konsenzus ovšem předpokládá poměrně vysokou vzdělanost jednak v tradiční filosofii, jednak dobrou znalost současného stavu filosofického myšlení. Filosofického diletanta snadno rozpoznáme podle toho, jak se o určitých tématech a otázkách vyjadřuje, pokud ovšem sami nejsme filosofickými diletanty; a může to být třeba i geniální myslitel nebo alespoň může mít řadu geniálních myšlenek. Pro neznalce naproti tomu není ovšem diletantismus ve filosofii snadno k rozeznání, protože každý lepší „opravdový“ filosof si dává záležet na tom, aby nejen způsob jeho vyjadřování, ale zejména způsob jeho myšlení byl zvláštní, jedinečný, aby nesl jeho osobní pečeti; a to nutně znamená, že je vždycky v něčem odlišný od jiných filosofů a že se nesnaží tuto odlišnost oslabovat nebo dokonce skrývat. Proto se originální filosof může nezalci (případně „mnohozalcí“) snadno jevit jako diletant. Navíc je sama filosofie vším jiným než nějakým určitým a o určitost usilujícím věděním, které by si snášením „faktů“ a na faktech založenou argumentací vynucovalo uznání těch druhých. Filosofie je totiž především tázáním, vyvěrajícím ze schopnosti se divit. Řekl to už Aristotelés, ale je třeba to upřesnit, nemáme-li upadnout do omylu. Údiv, z něhož vyvstává filosofické tázání, není údivem naivním, nýbrž údivem trénovaným, nacvičovaným a vždy znovu programově rozvrhovaným a podnikaným. Řešení problémů není také nikdy hlavním filosofickým zájmem a cílem. Filosofie není v první řadě věděním (řeckou ΕΙΣΤΗΜΕ), nýbrž je usilovnou cestou, na kterou se filosof dává z hlubokého vnitřního zanícení pro pravdu (v počátcích filosofie se mluvilo o moudrosti, protože „pravda“ v řečtině svými etymologickými kořeny vlastně odvádí od takového zanícení). Už prý od dob Pythagorových se stalo zvykem a tradicí nazývat ono zanícení láskou, přesněji – ve shodě s Platonovou (resp. Sókratovou) interpretací „toužebnou láskou“ či přímo „touhou“. Někteří presokratikové nesdíleli toto pojetí a připravovali tak později vydělení věd z filosofie, tj. proměnu filosofických disciplín v odborné vědy. Definitivní směr tomu udal Aristotelés, víc vědec než filosof (i když i jako filosof nepochybně genius): zatímco Platón, jeho učitel, stanul už na prahu chápání

filosofie jako lásky k pravdě či touhy po pravdě (tedy jako jakési FILALETHEIA), cílem Aristotelova filosofování se stalo vědění pravdy (EPISTÉMĚ TĚS ALÉTHEIAS). Zatímco pozitivní vědy hromadí tzv. poznatky, filosofovi je každý „poznatek“ inspirací k dalšímu tážení, neboť cílem jeho lásky, touhy a úsilí nejsou jednotlivé znalosti (tj. jednotlivé „pravdy“), nýbrž „pravda vcelku“, tedy Pravda. Odtud lze pochopit, že filosofie je a zůstane z podstaty věci samé „amatérská“ (amo = miluji), zatímco každé mnohovědění (POLYMATHEIA) zůstává nutně diletantské (v pejorativním smyslu).

(Písek, 021107-1.)

<<<

>>>

Války

Mezi válkou a zemětřesením není takový propastný rozdíl, jak by se leckomu mohlo zdát. Také proti zemětřesení se dá leccos podniknout; něco už víme, o něčem ještě nemáme ani zdání. V každém případě však je možno se v nebezpečných zónách neusazovat, ať už tam, kde předem víme, že se zemětřesení budou opakovat, nebo na úpatí sopek apod. A přece vidíme, že jen pár dní nebo týdnů po zemětřesení nebo po výbuchu sopky se lidé zase pokoušejí dát všechno jakž takž do pořádku a pokračovat dál, jako kdyby ke katastrofě nedošlo. Zajisté, někteří se raději odstěhují, ale zdaleka ne všichni. Právě tak se většinou s plným vědomím, co to znamená, lidé přihlašují k armádní službě, a dokonce se hlásí na frontu, ba i do první linie. Vědí, co to je válka (nepodceňujme je), ale jdou do ní. Odedávna tomu tak bylo. Některí se dávali najmout, protože z nejrůznějších důvodů a motivů potřebovali nabýt nezbytného jmění, jiní z hněvu anebo ze spravedlivého rozhořčení, i ze zanícenosti pro správnou (nebo jen „správnou“) věc. A naprostá většina lidí se sice vždycky války obávala, ale brala ji jako kus osudu. Bývaly dokonce doby, kdy dávní lidé původ všech válek viděli v úradku bohů. Stačí se jen podávat na nejslavnější básnickou oslavu války, totiž války proti Tróji, abychom to měli jasně před sebou.

(Praha, 021113-1.)

<<<

>>>

021114-1

Skutečnými oběťmi válek jsou ti, kdo trpěli, aniž se války přímo zúčastnili. Ovšem nepleťme si význam slova „oběť“ s významem „nevinná oběť“ – obojí je třeba náležitě odlišovat. Dnes mezi oběti války musíme započítat vlastně všechny obyvatele (zůstaneme-li jen u lidí; devastace přírody a zejména živých bytostí může dnes představovat takovou katastrofu, že mezi oběti války budeme muset počítat i zvířata a rostliny).

(Písek, 021114-1.)

<<<

>>>

021114-2

Je pozoruhodné, že třeba Jaspers jako jednu z mezních situací uvádí boj; a protože jinou, vlastně hlavní mezní situací je smrt, pak smrtelné ohrožení na frontě představuje kapitální mezní situaci. A protože jen v mezních situacích se z člověka jako pouhé vnitrosvětne bytosti, jako pouze „pobývajícího“ (als Dasein) může stávat existence, je i válečný konflikt se všemi hrůzami, které k němu patří, významným dějištěm, v němž se člověk skutečně stává sám sebou, tj. opravdovým člověkem, „existencí“, tedy něčím víc, než čím prostě jest. ho i něho (Písek, 021114-2.)

<<<

>>>

021114-3

Právě tak, jako může být shnilý mír neštěstím, může očištná války být dobrodiním. A právě tak, jako nepravý, nespravedlivý mír může ve skutečnosti připravovat velkou válku, tak zase spravedlivá válka může připravit velmi dlouhé období mírového života. Tak jako nikdy nemůže platit, že je třeba míru dosáhnout za každou cenu, nemůže ani platit, že válce je třeba zabránit za každou cenu, zejména když to pro množství lidí znamená odklad jejich osvobození z otroctví. – K tomu všemu ovšem náleží i to, že obvykle není k dispozici autorita, která by mohla nejen rozhodnout, ale oprávněně a spravedlivě rozhodnout, kdy je nějaký rozsah a hloubka otroctví nadále vskutku nesnesitelný a kdy vzpoura proti němu třeba i se zbraní v ruce a s nebezpečím, že bude vyvolána válka, je plně ospravedlněná, je třeba počítat s tím, že lidské mysli podléhají omylům, chybným úsudkům i předsudkům, ale i vášním a falešným vizím atd.

(Písek, 021114-3.)

<<<

>>>

021115-1

Jiří Vančura v úvodu své nedávno vydané knížky o „světě bez válek“ (zejména pak v Einsteinově pojetí) začíná poukazem na „tisícileté sny o míru“, „o ‚věčném‘ či ‚světovém‘ míru“. Celá druhá polovina minulého století se odehrávala uprostřed ohlušujícího volání po míru z obou stran železné opony, přičemž obě strany po celou tu dobu připravovaly válku. Možná je vskutku přiléhavé mluvit o „snu“; jiným vhodným slovem by byl „mýtus“ nebo „báj“ (právě to skvěle vylíčil Faulkner). a

(Písek, 021115-1.)

<<<

>>>

011115-2

V naprostém odmítání války je cosi farizejského – anebo až otrockého. Proč odmítat jen válku? Proč neodmítat každý boj, každý zápas? To je ovšem pro vládnoucí složku společnosti vítaná ideologie, která udržuje poddané v poddanosti, tedy v otroctví. Důsledkem je defétistická rezignace na svobodu. A pokud naopak připustíme zápas o svobodu, musíme vzít realisticky na vědomí, že

tento zápas nemůže být veden v rukavičkách a že někdy může vyústit ve velký konflikt a přímo válku. Otroctví začíná tam, kde pro zachovu života jsme připraveni se vzdát své svobody a přijmout podmínky neslučitelné s životem odpovědné lidské bytosti. Veškerá neodpovědnost, kterou ve světě a kolem sebe můžeme pozorovat, pochází nikoli ze svévole, ale z neodpovědnosti, jejíž kořeny jsou v nesvobodě. Je hrubým antropologickým omylem a rozšířeným předsudkem, že se každý člověk rodí jako svobodná bytost. Není tomu tak; svobodnou bytostí se každý člověk sám za sebe a pro sebe musí teprve stávat, ke své vlastní svobodě se musí teprve dopracovávat. Lidská svoboda je kulturní statek, nikoli nějaká přírodní výbava. A Patočka chce – v postavení jakéhosi heretika“ – poukázat na to, že i ve válce, a to dokonce právě v centru války, na frontě (a opírá se o frontové zážitky Pierra Teilharda de Chardin a Ernsta Jüngera) se člověk navzdory všem deprimujícím a ničivým okolnostem může stávat takovou svobodnou, osvobozenou lidskou bytostí. Jsou situace, kdy člověk, odmítající se válečného střetnutí zúčastnit, může tuto šanci se stát svobodnou bytostí (Jaspers by řekl: existencí) ztratit, může ji promarnit; a naopak člověk, který nikdy svobodnou bytostí nebyl, se právě tváří v tvář válečným hrůzám a krajnímu ohrožení života svobodnou bytostí může konečně (nikoli však definitivně) stát. Platí to ostatně nejen pro válečný konflikt, ale pro každou lidsky nedůstojnou situaci, tedy např. také pro situaci člověka v gulag(k)u nebo v koncentráku (popsal to např. Vercors).

(Písek, 021115-2.)

<<<

>>>

Bytí x jsoucnost

Patočka (v *Kacířských esejích*, samizd. str. 92) zdůrazňuje, že „člověk nemůže být v samozřejmosti mimolidských jsoucnen, musí svůj život *konat*, *nést*, musí s ním „být hotov“, „vyrovnat se s ním“. A kousek před tím: „Vlastní bytí není nikdy samozřejmé, nýbrž vždy *výkon*.“ Ovšem opět o několik málo řádků dříve napíše: „Sobě sám není člověk cizí, jako je mu cizí věc s její způsob být: člověk je sám sebou.“ V tom je ne-li přímo rozpor, tedy alespoň jisté napětí, vyvolané problematickou formulací. Jestliže slovo „je“ ve výroku „člověk je sám sebou“ chápeme ve smyslu jsoucnosti, neplatí, že tato jsoucnost musí být vykonávána, ale ona se „děje“ sama sebou. Naproti tomu v případě, že oním „je“ máme na mysli bytí člověka, pak sice nepochybně platí, že toto bytí musí člověk vykonávat, ale zároveň i to, že *není* sám sebou, nýbrž naopak se sám sebou vždy znovu musí *stávat*. – Člověk chápaný jako jsoucnost je vadnou konstrukcí, jež odhlíží od toho, že bytí člověka spočívá v tom, že nemůže a nesmí být redukován jen na to, čím je (ani po „vylepšení“: na toho, kým jest). Člověk je něčím (někým) bytostně přesahujícím to, čím je (toho, kým jest), protože k jeho nejvlastnějšímu bytí náleží vztah k tomu, čím (kým) není, ale čím (kým) má být, čím (kým) je povolán být. Je bytostně určován svým vztahem k vlastní budoucnosti, na které musí právě i on sám spolupracovat, a tím na budoucnosti vůbec, která i k němu přichází, a to nikoli v podobě reliktního toho, co tu už bylo a jest. A v tom jeho bytostním vztahu jak k budoucnosti vlastní („budosti“), tak k budoucnosti (resp. času), která přichází, se musí vztahovat zejména k „druhým“ a k jejich vlastní budoucnosti („budosti“), neboť také k nim budoucnost (čas) přichází s apely a výzvami. Solidarita mezi lidmi je nutně vždy založena v respektu k budoucnosti druhých lidí. Nejhorší provinění člověka proti druhému člověku je okrádání, olupování o jeho budoucnost.

(Písek, 021117-1.)

<<<

>>>

DYNAMIS / „Možnost“ (DYNAMIS)

Aristotelés měl obrovský vliv na formování pojmového myšlení, a to v mnoha směrech. Proto se vyplácí se k němu často vracet, a tam, kde tušíme meze tzv. předmětného myšlení, nebo kde dokonce víme, že určitým směrem už nemůžeme dál pokračovat, je třeba se tázat, zda se neotvírá jistá možnost v tom, že některé tradiční pojmy, některá tradičně chápáná pojmová vymezení se pokusíme reinterpretovat. Přinejmenším v prvních krocích to lez doporučovat jako lepší variantu než přilepovat k starým pojetím nějaká nová, obvykle nekompatibilní, a tím spíš než pokoušet se začít zcela znovu a „jinak“ (což obvykle skončí debaklem ještě mnohem dříve). To má být jen jaksi na omluvu následujícího: aristotelské termíny δυναμικ (δυναμει) a ενεργεία můžeme nově (proti běžnému chápání) interpretovat jako „přicházení“ a „přicházející“ a jako „dělající“, „uskutečňující“, přičemž ovšem – to by bylo to nezvyklé resp. to novum – směr času přicházení by byl protichůdný času uskutečňování. Ale je tu ještě jiná možnost: onu „připravenost“ přisuzovat „uskutečňování“ samému (a tedy nikoli „přicházejícímu“); pak by čas připravenosti a čas díla, dělání, uskutečňování byl týž. Aristotelés se zřejmě rozhodl pro druhou možnost, ale tradice posunula význam „dynamis“ k dnešní „možnosti“ (již latinsky „potentia“). Ale právě proto je dnes „možnost“ spíše pa-pojmem než pojmem. Jazykově běžným způsobem se stalo mluvit o „přicházejících možnostech“. Tu je nutno se tázat: odkud vlastně možnosti přicházejí? Z minulosti nebo z budoucnosti? A pakliže z budoucnosti (opak by byl nesmyslný, neboť pak by nemohlo jít o „možnosti“, ale šlo by už o „skutečnosti“), je zřejmé, že směr jejich přicházení je právě opačný než směr našich aktivit resp. vůbec jakýchkoli aktivit, tedy směr „dělání“, „uskutečňování“.

(Praha, 021202-1.)

<<<

>>>

021222-1

Nietzsche vyzývá svou „průpověď“ č. 10 (v Soumraku model), abychom se nedopouštěli zbabělosti ve vztahu ke svým činům, abychom své činy nenechávali na holičkách (7564, s. 9). Bohužel svou poslední větičkou dokazuje, že si zdaleka nebyl vědom rozsahu a dosahu nabroušenosti svého ostří. Uvažuje pouze o výčitkách svědomí, jako by šlo jen o případy, kdy jsme udělali něco nesprávného. Jeho výzva však platí mnohem závažněji, jde-li o čin, který byl správný, ale kterým jsme na sebe přivolali nějakou nesnáz či dokonce pohromu. Potom litujeme (a třeba se i zaříkáme, že po druhé už nic takového neučiníme), i když se vůbec nestydíme za ten čin, ale rádi bychom se vyhnuli následkům. To je pak opravdová zbabělost, neboť poté, co jsme provedli čin hodný muže, začneme se bát jako baby a svůj mužný (a možná herojský) čin „necháváme na holičkách. Jsou vskutku lidé, kteří se dopustili statečnosti pouze jedinkrát v životě – a to jsou ti, na které se Nietzscheva průpovědka hodí nejlépe.

(Písek, 021222-1.)

<<<

>>>

021223-1

Filosofie je vlastně způsobem života. Tak jako je nám velice nesnadné definovat, co to je život, leda s tou výhradou, že zatím se náš výměr zdá pokrývat vše, co až dosud jako živé známe, tak je nesnadné, ne-li nemožné přesně vymezit, co to je filosofie, protože každý nový typ filosofování nás může nutit k tomu, abychom svou „definici“ opravili. Tak jako živé organismy jsou schopny se díky evoluci stávat stále složitějšími a dosahovat vyšších úrovní, tak i filosofování se v průběhu staletí a tisíciletí dokázalo setkávat s novými a novými úkoly, k jejichž zvládnutí bylo zapotřebí nových a nových myšlenkových vynálezů. A tak, jako nevíme, k jakým formám život na četných, od sebe se dost lišících cestách vývoje ještě dospěje (a dokonce ani to, k jakým všem formám už dospěl), tak nemůžeme klást žádné pevné hranice ani filosofickému způsobu myšlení. Proto také myšlenka „věčné“ filosofie může platit jen v té míře, v jaké platí filosofická myšlenka „věčného“ života: není to věčnost jednotlivého organismu ani jednotlivé filosofické soustavy, ale jen jistota, že aniž život, ani filosofie nejsou pouhou náhodou, ale že představují „přírodní“ nebo dějinný pohyb, v němž na nepředmětne výzvy nalézají jednotlivci a jednotlivé tradice (linie) své odpovědi, jednou úspěšnější a perspektivnější, jindy méně úspěšné nebo méně perspektivní.

(Praha, 021223-1.)

<<<

>>>

021224-1

Navzdory staré zásadě, že „entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem“, budeme muset předpokládat, že vedle „jsoucn“, jak nás je naučili chápat staří Řekové a která nadále budeme muset respektovat, i když po jistých opravách, tu „jsou“ ještě jiná „jsoucna“, která se onomu řeckými mysliteli založenému způsobu chápání zcela vymykají. Můžeme pro ně ovšem vymyslet prostě jiné pojmenování – třeba ne-jsoucna (ovšem opět ve zcela specifickém, tedy ne paušálním a nivelizujícím významu). Základní rozdíl mezi oběma typy „jsoucn (resp. mezi jsoucný a ne-jsoucný) lze charakterizovat jednak tím, že ne-jsoucna nemají vůbec žádný předmětný aspekt (předmětnou stránku či podobu), kdežto jsoucna pravá mají jak předmětnou, tak nepředmětnou stránku (zatímco jsoucna nepravá jsou pouhé hromady jsoucn pravých – zatím nám toto hrubé rozlišení musí postačovat, i když ve skutečnosti je všechno mnohem složitější). Ale ještě závažnějším rozdílem je způsob jejich časovosti resp. jejich časování: pravá jsoucna „časují“ (tedy také: dějí se) tak, že z minulosti směřují do budoucnosti (zatímco nepravá jsoucna jsou časově závislá – ovšem redukovane, ochuzeně závislá – na jsoucnech pravých), a naproti tomu „ne-jsoucna“ se „dějí“ (časují) ve směru opačném, tj. z budoucnosti do minulosti. Řecký způsob chápání jsoucn ovšem takřka zcela pomíjí rozdíl mezi pravými jsoucný a nepravými jsoucný a redukuje dokonce i pravá jsoucna na „předměty“, „věci“, tedy vlastně na jsoucna nepravá. Pochopitelně to neplatí o všech Řecích, o celé staré řecké společnosti, nýbrž o filosofech (a zase: o naprosté většině filosofů). Naprosto zřetelně to vyslovil Aristotelés, když vymezil téma jedné „vědy“, tj. jedné filosofické disciplíny – aniž by ještě stanovil její název, k tomu došlo až později – tak, že se zabývá jsoucím, nakolik jest (nebo: pokud jest), což bývá překládáno: jsoucím

jakožto jsoucím. A za jsoucí samo (a v plném smyslu) se přitom považovalo pouze aktuálně jsoucí, ovšem nikoli nahodile se právě naskýtající, nýbrž jen to, co se nám sice právě teď ukazuje, ale jak se to ukazovalo již předtím, tj. čím to bylo a čím to ještě nyní jest. V řecké tradici se ustálilo užívání termínu OYSIA právě pro toto již byvší a právě zde a nyní jsoucí. (V našem pojmosloví to tedy bude znít jako „bylost“, dost odpovídající německému Wesen, což ostatně také znamenalo „was gewesen und immer noch ist“.) (Praha, 021224-1.)

<<<

>>>

021224-2

Naše chápání „jsoucna“ (rozumí se pravého jsoucna, hromady necháváme zatím stranou, i když to je v napětí a rozporu s vědeckým chápáním, zejména ve vědách tzv. exaktních, které se prakticky výhradně soustřeďují na hromady a nechávají zase zcela stranou okolnost, že každá taková hromada je hromadou něčeho, co sice mohou být další, menší hromady, ale co vposledu může a musí být hromadou něčeho, co už hromada není, ale co jsou „pravá jsoucna“) se omezuje na to, co se nám právě (aktuálně) ukazuje. Naučili jsme se také jednotlivé úkazy spojovat (ve své paměti, ale zejména ve svém porozumění) takovým způsobem, že je chápeme jako úkazy téhož „jsoucna“, jež se v nich ukazuje. Tím ovšem nutně překračujeme rámec toho, co se ukazuje, musíme jednak domýšlet k onomu „jsoucnu“ (jakožto „témuž“) ještě i to, co se (nám) neukazuje, ale co by se nám ukazovalo, kdybychom změnili své stanovisko nebo kdybychom na jsoucnu nějak zapracovali, do jsoucna nějak zasáhli. Tak se kupř. vždycky domýšlíme, že určité jsoucno má kromě té stránky, která se nám ukazuje (otvírá, tedy stránky nám přivrácené) ještě i jiné stránky (ne takové, které se nám neotvírají, nýbrž na něž nedohlédneme, jež nedoslechneme atd., ale mohli bychom se o to docela úspěšně aktivně pokusit), tedy stránky od nás odvrácené, neboť i tyto od nás právě (aktuálně) odvrácené stránky ke onomu „témuž“ jsoucnu bytostně náleží. Ale na základě jistých „tragičtějších“ zkušeností si (zvláště v případě živých bytostí nám nějak blízkých nebo dokonce jiných bytostí lidských) si k celku příslušného „jsoucna“ domýšlíme i takové rovněž právě aktuální stránky, které se nám nemohou otevřít, které nám nemohou být přístupné, aniž bychom ono jsoucno nějak narušili, porušili, poškodili. Ale ani to není ještě zdaleka vše: musíme si přimýšlet k tomu, co se nám právě aktuálně ukazuje, i k tomu, co by se nám eventuálně mohlo ukázat (rovněž právě nyní), kdybychom změnili své stanovisko nebo nějak do jsoucna zasáhli, ještě ty stránky, které nepochybně k onomu jsoucnu náleží, ale které se nám nemohou otevřít a ukázat nejenom teď, ale buď (už) nikdy, protože se už ukázaly (a jako úkaz pominuly), anebo které se nám rozhodně neukáží a ani nemohou ukázat teď, protože čas jejich ukázání ještě nenadešel. A zatímco ty stránky, které se už ukázaly, jsou relativně jednoznačné (což není příliš vhodný termín), ty, které se ukázat teprve mají, zdaleka tak jednoznačné nejsou, neboť představují spíše větvící se cesty příštího dění jsoucna (jakožto události), o kterých ještě není s jednoznačností rozhodnuto. Soubor těch prvních, již se ukázavších stránek, můžeme nazvat „bylostí“ jsoucna (v daném momentu dění), zatímco soubor těch druhých, o nichž ještě není pevně rozhodnuto, které se „aktualizují“ a které nikoliv, nazveme „budostí“ jsoucna. Právě na tom se ukazuje omezení starořeckého filosofického chápání jsoucna jako aktuálně jsoucího, pokud jest, že představuje základní překážku jeho pochopení jako celku, neboť k celku každého („pravého“) jsoucna náleží i jeho bylost a budoust, tj. i všechny ty složky bylosti, jež vskutku pominuly a již dále přestaly trvat, anebo dokonce které nikdy

nenastaly, ale mohly nastat, a také ty složky budoucí, které třeba nikdy nenastanou, ačkoliv to ve chvíli aktuálního „ted“ ještě není rozhodnuto.

(Praha, 021224-2.)

<<<

>>>

021226-1

„Přirozený vývoj prostě nevede k mezidruhovému harmonii, jaké jsme byli poslední dva dny svědky.“ (*Ráma tajemství zbavený*, s. 123.) Pochopitelně to není pravda: všechny mezidruhové typy soužití dokazují opak. Je ovšem správné předpokládat, že komplikovaná symbióza je možná jen tam, kde zprvu došlo k uplatnění rozdílností, a možná i konfliktních rozdílností. Snad nejpozoruhodnějším příkladem nejen mezidruhové, ale takřkajíc mezi-říšské symbiózy jsou lišejníky. Tam nejde jen o spolupráci, synergii, ale o skutečné spolužití, symbiózu, a to takovou, že oba subjekty už ztratily schopnost se oddělit a žít samostatně. To je ovšem jen příklad nejnápadnější, ale najdeme (a v budoucnosti budou jistě ještě nalezeny) i mnohé další formy spolužití (zatím např. byly vysloveny jen hypotézy o původu karyont jako výsledku totální symbiózy bezjaderných buněk a velkých virů apod.; ostatně i přetrvávající dvojí dědičnost, jaderná a mimojaderná, nasvědčuje čemusi analogickému). – Zcela jiným problémem je ovšem ona zmíněná „přirozenost“ vývoje – co tím je vlastně míněno? Jenom to, že tu nezasáhl člověk? Ale co když zmíněné příklady nasvědčují tomu, že vývoj jako takový je principiálně „ne-přirozený“, anebo že sama tzv. přirozenost je založena na čemsi, co se „přirozenosti“ vymyká resp. co ji překračuje?

(Písek, 021226-1.)

<<<