

1987.4

87-481

Písek, 1. 9. 87

Myšlenka, že **LOGOS** vládne nade vším, takže „se všechno děje podle této řeči“ (podle logu) (Hérakleitos, zl. B 1) nebo že „co má duši... nade **všemi** vládne duch (nous)“ (Anaxagoras, zl. B 12), domyšlena až do vzdálenějších důsledků, vede k závěrům, jež najdeme rozvinuty u **Hegela**. Vládne-li LOGOS či NOUS v přírodě (podle Anaxagory „duch ovládl také všechno otáčení, takže otáčení vůbec vzniklo“, zl. B 12), tím spíše vládne v dějinách (to nemohli pochopitelně vyvodit staří Řekové), a to především nezávisle na tom, zda to lidé vědí či nikoliv. A je jen logické, že tento LOGOS či NOUS, i když vládne a prosazuje se v dějinách i bez jakéhokoliv lidského chápání, se tím spíš musí prosazovat tam, kde je chápán. Rozum či logos se tedy ve své vládě projevuje a prosazuje jednak prostřednictvím neživé přírody, ale kvalitněji prostřednictvím živých bytostí a jejich vývoje, evoluce; ta dospěje až k lidem, kteří jsou schopni myslit a chápat a díky tomu opouštějí rovinu pouhé přírody a vstupují na rovinu dějin. V dějinách se rozum prosazuje a projevuje nejprve a velmi dlouho i paralelně skrze nerozumné činy a myšlenky lidí, ale posléze v plnosti skrze myšlenky těch hluboko chápajících, rozumných, rozumně myslících a pronikavě reflektujících. A protože je nepochybné, že LOGOS či NOUS nejlépe, nejkvalitněji vládne v myšlence, vyplývá z toho, že je nahlédnutelný a poznatelný nejlépe myšlenkou, která se zabývá myšlením. Reflexe je tedy ten element, kde sám **LOGOS** či NOUS přichází (skrže myšlení přesně a přísne myslícího člověka) k sobě, ale zároveň kde přesně myslící člověk nahlíží, chápe, „slyší“ LOGOS (či NOUS). Samotného Hegela to dovedlo k poněkud absurdně (nám) znějící myšlence, že Weltgeist resp. přímo absolutní duch v geniálním filosofovi dospívá k sebeuvědomění, tj. přichází k sobě, takže pak už není jen „o sobě“, nýbrž an und für sich. Nicméně „logika“ celého tohoto myšlenkového postupu je značně přesvědčivá, a pouze závěr se nám nelíbí. Tedy: musíme se pokusit to celé promyslit znovu a lépe.

87-482

Písek, 2. 9. 87

Když chceme filosoficky myslit o LOGU – nebo jako bývalo zvykem říkat: učinit LOGOS předmětem svého myšlení – tak si musíme předem uvědomit, že musíme nejprve myšlenkově konstituovat přinejmenším obrys

toho, co chceme učinit předmětem svého myšlení, resp. o čem chceme filosoficky rozmýšlet. Takže prvním předpokladem uskutečnění našeho záměru je být si alespoň do jisté míry jasní, co to vlastně znamená myslit a jaká je povaha našeho myšlení, jímž chceme nejprve upřesnit, čím se hodláme zabývat, a jímž se pak svým tématem opravdu zabývat začneme. Ovšem tady je hned první nesnáz, na niž svým specifickým způsobem upozornil např. zejména Heidegger (3013, Was heißt denken?): Nejvíce na povážanou je podle něho, že ještě nemyslíme („Das Bedenklichste ist, daß wir noch nicht denken“ – s. 2). To se pochopitelně nedá lámat přes koleno, to je věc epochy, do níž jsme se narodili a v níž jsme se – podle Heideggera nedostatečně, a to **nejenom** naší vinou nedostatečně – učili myslit. Když byl v Praze IJsseling a také u nás v semináři, došlo na otázky, kterými se zabýval již ve své knize o vztahu rétoriky a filosofie. Jeho rozhodující otázka, kterou ostatně nadepsal i svou poslední kapitolu, je: kdo vlastně mluví, když něco povídáme? Můžeme tuto otázku aplikovat také na myšlení, neboť myšlení a **promlouvání** náleží bezesporu k sobě: kdo vlastně myslí, když myslíme? Abychom věděli přesně, co děláme, když myslíme, musíme nejenom soustředit veškerou možnou pozornost na to, co při myšlení podnikáme my sami, ale také a zejména na to, čím se ve svém myšlení spravujeme, řídíme, jaké jsou normy, jaká jsou kritéria našeho myšlení, v jakém vztahu je naše myšlení (kromě vztahu k tématu, k předmětu) k jazyku, k tzv. logickým souvislostem řeči – a tedy vůbec k řeči –, k logice dění, událostí, k tzv. zákonitostem v přírodě a ve světě vůbec, ale zejména k logice dějin – a posléze k logu a k pravdě. Takměř všechna tato témata ukazují zřetelně, že „předmětem“ filosoficko-logického zkoumání jsou převážně ne-předměty.

87-483

Příprava na 7. 9. 87 – Co je a čím se zabývá filosofická logika

01 Nezačneme žádným jedním výměrem ani přehledem hlavních definic. Chceme si vytvořit předpoklady pro jejich kritické posouzení. K několika definicím a výměrům se vrátíme příležitostně.

02 Na jazyk (žádný) není nikdy naproste spolehnoutí, ale někdy nám opravdu něco ukáže, tj. dá jistý pokyn. Ovšemže musíme takový pokyn vyzkoušet a pak posoudit výsledky. Vyjděme tedy z toho, že naším úkolem bude filosofovat o LOGU. Budeme tedy pokyn očekávat především od řečtiny.

03 Starý (nehomérický) Lepařův slovník (1892) uvádí v českých ekvivalentech na prvním místě počet, vybraný počet, potom platnost, vážnost, čest, také starost, péče. Dále (2) výpočet, rozpočet, event. záměr; poměr, podoba, rovná míra. (Co se týče...). A pak teprve přichází vy-

pravování, slovo, řeč, rozmluva, rozprávka, hovor, ale i úvaha, dokonce úmluva (KOINOS LOGOS – společná úmluva, Thuk.); slovo, výrok, průpověď, také slib, přípověď, dále výpověď, rozkaz, i zpráva, vypravování, pověst, vypravovaná událost, příběh, popis, výklad, rozbor, bajka, řeč, pojednání, dokonce věc, o níž je řeč, také pravda (TON EONTA LEGEIN **Hérod.** – skutečnou mluvit věc, pravdu) atd. atd. Nebudu vypočítávat vše.

04 Je zřejmé, že slovník nám nepomůže. Významů je příliš mnoho. Musíme se pokusit jít k těm nejzákladnějším, nejpůvodnějším. Pomůže nám sloveso: LOGOS je od LEGEIN. LEGÓ znamená (též podle Lepaře) беру, čítám, počítám, kladu, pokládám, cením si, vážím si, a pak: vypravuji, povídám, mluvím, pravím, i jmenuji, mluvím o, říkám že, LEGÓ TI = mluvím pravdu atd. – to už se zase rozbíhá daleko, do významů přenesených.

05 Heidegger ukazuje (4530, s. 132n. a jinde), že LEGÓ, LEGEIN, latinsky *legere*, je vlastně totéž co německé „lesen“ (ovšem ve smyslu sbírat – Holz lesen, Ähren lesen, Weinlese, Auslese). Mohli bychom doplnit, že blízko je i české čísti, což znamená čítati, počítati písmenka – a samozřejmě ne proto, abychom zjistili jejich počet, ale abychom je „sčetli“, pochopili, co znamenají dohromady, tedy sebraná, v souboru, shromážděná, sjednocená.

5. IX. 87

87-484

06 Stále se však zdá, že nám ani etymologie nemůže pomoci. A tady se zdá, že nám může otevřít oči – přinejmenším v jednom směru – Heidegger, na něhož jsme si vzpomněli už v záležitosti základní významu LEGEIN. Heid. totiž spojuje či snad spíše konfrontuje dva základní významy slova LEGEIN, z nichž jeden je dán uvedenou etymologií (= sbírat, lesen), zatímco druhý je spjat s jedním výrokiem jednoho ze „směrodatných“ filosofů (die beiden maßgebenden Denker, Parmenides und Heraklit – 4530, s. 134), totiž Hérakleita. Zl. B 93.

07 Dielsův překlad „sagt nichts und birgt nichts“, jakož i český překlad Svobodův „ani nemluví, ani neskrývá“, jsou neuspokojivé, neboť z originálu je zřejmé, že LEGEIN a KRYPTTEIN jsou míněny jako protiklady, protivity. Překlady právě tuto protikladnost nechávají padnout. LEGEIN je ve skutečnosti třeba přeložit jako opak KRYPTTEIN, tj. opak skrývání. Ale co je opakem skrývání či zakrývání?

08 Poprvé se setkáváme s nutností rozlišení dvojiny, jakých je víc a jakými se (obecně) budeme zabývat později. Přísně formálně logicky je opakem, resp. negací zakrývání až k fádnosti triviální nezakrývání. Ale takováto logická negace je těžko použitelná a velmi málo důsažná. Naproti tomu je

tu ještě jiná možnost opaku, kterou bychom *ad hoc* mohli nazvat dialektickou (bez dalšího zdůvodňování na tomto místě). V tomto druhém smyslu je opakem či protivou zakrývání (aktivního) odkrývání (stejně aktivní). 09 Přeložíme-li v uvedeném zlomku LEGEIN jako odkrývání,¹ ukazuje se cesta dál, na které dává smysl ona třetí možnost, v zlomku uvedená, totiž SÉMAINEIN, naznačovati, dávat znamení, poukazovati atd. (ev. též ze znamení si vykládat, poznávat). Formálně logická negace „nezakrývat“ by nám žádnou takovou cestu neotevřela. (Příklad, jak formální logika je zcela neefektivní – v některých případech konkrétního myšlení.) *Tertium datur*: dávat znamení neznamená ani zakrývat, ani odhalovat: „Winke geben“, „Zeichen geben“.

10 Heidegger objektivně poukazuje na to, že v daném citátu je víc, než tam můžeme číst na první pohled (nebo slyšet na první poslech): LEGEIN a KRYPTTEIN je zapojeno do významového okruhu ukazování a vyjevování (Dielsův i náš Svobodův překlad to nechávají zcela ladem). LEGEIN znamená Offenbarmachen, Erscheinenlassen – tedy udělat něco zjev-
5. IX. 87

87-485

ným, nechat, aby se to ukázalo, vyjevilo. Zjevné je však nezakryté a nezakrytost je ALÉTHEIA, pravda. Zlomek 93 tedy uvádí do souvislosti LOGOS a pravdu.

11 Máme tu tedy dva podle Heideggera základní významy slova LEGEIN a LOGOS. Avšak jak spolu tyto významy souvisí? Na to dává Heidegger odpověď ve svém *Úvodu do metafyziky*, odpověď poněkud nepřesvědčivou, jak uvidíte, a po mém soudu dokonce problematickou. (s. 178-9, v Niemeyerově vydání s. 130)

12 „Aus dem Wesen des λόγος als Sammlung ergibt sich eine Wesensfolge für den Charakter des λέγειν. Weil das λέγειν als so bestimmtes Sammeln auf die ursprüngliche Gesammeltheit des Seins bezogen ist, weil Sein aber heißt: In-die-Unverborgenheit-kommen, deshalb hat dieses Sammeln den Grundcharakter des Eröffnens, des Offenbarmachens. Λέγειν tritt so in einen klaren und scharfen Gegensatz zum Verdecken und Verbergen.“

13 (překlad) ■ Z podstaty (bytostného určení) LOGU jakožto sebrání se podává podstatný důsledek pro charakter LEGEIN. Protože je LEGEIN jakožto takto určené sbírání vztaženo k původní sebranosti bytí, avšak protože bytí znamená: „přijetí do neskrytosti“, proto má toto sbírání základní

¹ Na průpisu nad tímto slovem rukou připsáno: „odhalování“. – Pozn. red.

charakter otvírání, činění zjevným. LEGEIN tak vchází do jasného a ostřejšího protikladu k zahalování a skrývání.“²

14 Nebudeme hned analyzovat uvedené tři Heideggerovy věty, protože naším cílem není ani interpretace Heideggera, ani interpretace Hérakleita, nýbrž vyjasnění otázky, jak se to má a jak se to může mít s LOGEM a s filosofií LOGU, tj. filosofickou logikou, jak se jí chceme letos zabývat. Proto nyní udělám něco, co by snad každý heideggerián musel považovat za zcela nelegitimní a asi by to docela odmítl. Nám to však pomůže vrátit se jak z minulosti doby presokratiků, tak z atmosféry Heideggerova myšlení na půdu, po níž jsme se už trochu naučili chodit a na kterou jsme si už do jisté míry zvykli.

15 Etymologii (řeckou), zlomek z Hérakleita i citát z Heideggera budeme považovat za trojí „pokyn“ či „znamení“ (Winke, Zeichen), jež – jako ukazatel cesty – s námi nepůjdou, ale které na své cestě necháme za sebou: docela ve smyslu, v němž Hérakleitos vypovídá o Apollónovi.

5. IX. 87

87-486

16 Naší první otázkou bude, jak se to má s původní sebraností bytí (mit der ursprünglichen Gesamtheit des Seins), přičemž budeme mít na mysli výhradně bytí jsoucna, v souvislosti s LOGEM. Abychom si však připravili vše potřebné, musíme ještě předtím zaujmout stanovisko k pojetí, že „být znamená přijít do neskrytosti“. Máme vážné výhrady vůči tomu, že Heidegger píše Sein (jako das Sein).

17 Rozlišíme nejprve mezi ukazováním (se) a mezi zjevováním (se). Když se něco ukáže, pak na to lze ukázat (prstem, jak činil Kratylos, žák Hérakleitův). Na to, co se zjeví (vyjeví), ještě zdaleka nemusí být možno (prstem) ukázat. Bytí (jsoucna) se ukazuje nikoliv jako bytí, nýbrž jakožto jednotlivé jsoucnosti. Na tyto jsoucnosti lze ukázat, na bytí jsoucna (vcelku) ukázat nelze. Bytí (jsoucna) se tedy neukazuje (jakožto bytí). Nyní záleží na tom, co budeme rozumět skrytostí a neskrytostí. Bytí, které se ukazuje jakožto jednotlivá jsoucnost, zůstává jakožto bytí nadále skryto. Naproti tomu tam, kde se vyjevuje jakožto bytí, tam opouští svou skrytost, případně tuto skrytost ztrácí jinak, než že by z ní samo vycházelo (to necháme zatím na pozdější úvahy).

18 Můžeme na základě toho, co bylo nyní řečeno, souhlasit s větou, že „být znamená přijít do neskrytosti“ (ať už svým, nebo cizím přičiněním)? S tím souhlasit nemůžeme, pokud touto neskrytostí míníme neskrytost bytí jakožto bytí. Naproti tomu můžeme s ní souhlasit, pokud za neskry-

² Na průpisu u tohoto paragrafu rukou připsáno: „slovesa!“. – Pozn. red.

tost považujeme, už když se bytí ukáže jakožto některá ze jsoucností (téhož jsoucna, o jehož bytí uvažujeme). Je to tedy do jisté míry otázka terminologická, ale rozhodnutí tu má dalekosáhlé důsledky pro způsob, jakým nadále budeme formulovat své myšlenky a důsledky svého uvažování.

19 Heidegger trvá na tom, že o bytí nelze říci, že jest. Pokud si toto tvrzení osvojíme (a nemáme důvod, proč tak neučinit), pak z toho vyplývá, že jsoucno, o jehož bytí jde, není nikdy celé a v úplnosti jsoucí, nýbrž vždycky zároveň jsoucí i nejsoucí. (Hérakleitos o nás lidech říká: jsme i nejsme – zl. B 49a.) Jsoucno je jsoucí ve svých jsoucnostech, ale nejsoucí ve svém bytí. Vzniká otázka, jak vlastně jsoucno drží pohromadě. Tato otázka má dvě části, dvě složky, a každou je třeba řešit samostatně.

5. IX. 87

87-487

20 První složka otázky je tato: jak drží pohromadě nejsoucnost jsoucna s jeho jsoucností? A druhá složka naproti tomu: jak drží pohromadě jednotlivé jsoucnosti téhož jsoucna? Přidržíme se zprvu této druhé složky. Je mimo veškerou pochybnost, že ona série jsoucností, v nichž se ukazuje jsoucno, musí být něčím držena pohromadě na straně jedné a zároveň musí být oddělena ode všech jsoucností jiných jsoucen, a to vše bez ohledu na jakoukoliv, tedy i na lidskou subjektivitu. Že se jsoucno ukazuje ve svých jsoucnostech, to není nic subjektivního a dochází k tomu bez jakékoliv subjektivní aktivity nějaké třetí strany.

21 Protože ještě dnes nevíme, čím jsou jsoucnosti téhož jsoucna drženy pohromadě, stejně jako to nevěděl před téměř půl třetím tisícem let Hérakleitos (jenže my o tom dnes už téměř vůbec neuvažujeme), můžeme udělat to, co kdysi on: nazveme to, po čem se tážeme, „tím sčítajícím“, „tím shrnujícím“, „tím shromažďujícím“, „tím sbírajícím“ – tedy LOGEM (a nebudeme pracovat zatím se žádnými jinými významy ani konotacemi než těmi, které byly právě vyjmenovány).

22 Když tedy budeme (formálně shodně s Heideggerem) hovořit o „původní sebranosti bytí“, musíme připustit, že již tady je „to sbírající“ tím, co onu sebranost zakládá a zajišťuje v celém průběhu událostného dění jsoucna.

23 A jenom tak zůstaneme (zase formálně) ve shodě s Hérakleitem, který praví, že podle LOGU se všechno děje (zl. B 1), nebo že myšlenka všechno řídí (... sich auf den Gedanken zu verstehen, als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß – GNÓMÉ = známost, vědomost, poznání, vědění, rozum, vtip, věhlas – etymol. souvisí s NOYS). Jen tak může ten, kdo vy-

slechně ne Hérakleita, nýbrž LOGOS sám, moudře uznat, že „vše jest jedním“ (zl. B 50), neboť je to LOGOS sám, který nejprve vše sjednocuje a pak nechává tuto sjednocenost, sebranost také poznávat tomu, kdo mu naslouchá a kdo jej vyslechně.

24 A tím se dostáváme k tomu, proč se sjednocenost, sebranost jsoucna jako celku, která se „ukazuje“ v na pohled nesjednocených jsoucnostech, může vyjevovat jakožto bytí jsoucna, a proč se takto může vyjevovat jen na základě LOGU, skrze LOGOS a za pomoci LOGU. Podle Hérakleita se povaha (FYSIS) věcí ráda skrývá (zl. B 123). Jen skrze LOGOS se vyjevuje. 5. IX. 87

87-488

6. IX. 87

V Aristotelově spisku „O vyjadřování“ (PERI HERMENEIAS) ve 3. kapitole čteme hned na počátku: „Sloveso je slovo, které spoluznačí čas, jehož žádná část nemá samostatný význam a jež je vždy označením toho, co se vypovídá o jiném.“ Tady máme výměr, z něhož pro náš další postup má rozhodující význam jen jedna část. Když ji oddělíme, zůstane nám: „slovo, které je označením toho, co se vypovídá o jiném“. Máme tu několik členů: 1) slovo (které je označením), 2) to, co je slovem označováno, 3) ono „jiné“, o němž se něco vypovídá, 4) výpověď o onom „jiném“, 5) to, co se (výpovědí) vypovídá (o onom jiném); eventuelně ještě 6) to, co je slovem spoluznačeno (vedle hlavního značení). Jako příklad vezměme výrok „Jakub zpívá“. Označující slovo (sloveso) je „zpívá“. To, co je tímto slovem označováno, je „zpívání“ vůbec (tedy ještě nikoliv konkrétní Jakubovo zpívání), přičemž toto zpívání vůbec není a nemůže být slyšeno. A právě toto „zpívání vůbec“ se vypovídá o něčem jiném, totiž o Jakubovi. Výpověď (celá) je „Jakub zpívá“ (míní se nikoliv dvojice slov, nýbrž to, co znamenají). Je to výpověď o Jakubovi, ale také o jeho zpívání. V obou případech míníme živého konkrétního Jakuba a jeho aktuální zpívání, které je slyšet. Co se onou výpovědí vypovídá? Vypovídá se dvojí: 1) že někdo zpívá, resp. že to, co dělá, je zpívání (a co je slyšet); 2) že ten, kdo zpívá, je Jakub. Takto vypovídané „zpívání“ není slyšet, takto vypovídaný Jakub nežije, nýbrž obojí vypovídané se vztahuje ke skutečnému Jakubovu zpívání. Spoluznačeno je to, že jde o děj v čase, a to děj aktuální, právě se odehrávající. (2 a 5 se nekryjí; pokud chápeme již označení jako výpověď, pak 5 zahrnuje 2, nikoliv naopak.)

Aristoteles praví (2030, *O vyjadř.*, s. 25): Jako pak v duši jsou někdy myšlenky, aniž jsou pravdivé nebo nepravdivé, a někdy již takové, kterým nutně náleží jedno nebo druhé, tak je tomu i v mluvě: neboť pravda a nepravda se týká spojení a rozloučení. Jména a slovesa sama o sobě se podobají myšlence bez spojení a rozloučení. – Nehledíc k tomu, že je naprosto nutné specifikovat druh spojení a rozloučení (neboť také Aristotelem uváděný „kozlojelen“ je druhem spojení, a obdobně i „čtvercokruh“ atd.), má toto místo značný význam pro posouzení, zda etymologie slova pravda v řečtině nám podává dostatečnou a spolehlivou informaci o tom, jak pravda byla v Řecku chápána. Jestliže ALÉTHEIA značí původně nezakrytost, neskrytost, pak se pravda netýká spojení a rozloučení, leda v tom smyslu, že od toho, co je neskryto, není nic ubíráno ani k němu nic přidáváno. Zejména by však nebyla pravda věcí soudu a její místo by nebylo v soudu, nýbrž věcí vidění, nahlédnutí, spatření skutečnosti tak, jak vskutku jest. Co to však je, toto „nahlédnutí“, „zření“? Je to myšlenka? Je to představa? Je to pojem? Nemůžeme přece mluvit o „vjemu“ (smyslovém); máme snad vypracovat jiný, vyšší pojem „vjemu“ nesmyslového? To všechno vede k rozporům a obtížím i jiného druhu. Je možné, že Aristoteles už etymologii slova ALÉTHEIA necítil, že o ní nevěděl nebo že jí prostě nedbal? Jaký máme důvod, proč se domnívat, že dřívější myslitelé na tom nebyli stejně, že zejména presokratici onu etymologii ještě brali vážně a počítali s ní? – Zdá se, že tyto obtíže se znovu objevují ve fenomenologii. Místo „zření podstaty“ tu jen máme „zření fenoménu“ (a navíc zření a fenomén jsou ztotožněny).

87-490

Aristoteles praví (2032, *Druhé anal.*, s. 67), že klad je dřívější právě tak jako „bytí je dříve než nebytí“. Tomu musíme odporovat. Především „bytí“ znamená „býti“. „Býti“ je spjato s časem, a to nikoliv s nějakým abstraktním, prázdným časem, nýbrž s konkrétním (konkrescentním) událostným děním, tedy děním (pokud jde o pravou událost jakožto pravé jsoucno) shrnutým, sebraným (LEGEIN = sbírat), integrovaným v událost jako celek. Mluvíme-li tedy o bytí jsoucna (konkrétního, tj. srostlice vnitřní a vnější stránky), pak je zřejmo (přijmeme-li, že není věčných a neměnných jsoucen – která by se ostatně vůbec nemohla „dít“ a odehrávat jako událost), že právě naopak nebytí každého konkrétního jsoucna je dříve než jeho bytí (a ovšem v jiném smyslu také později). A nyní připusťme, že nemá jít o bytí jsoucna, nýbrž o bytí vůbec (což ovšem vzhledem k Aristotelovi je anachronismus). V tom případě však nelze především z Heideggerem objasněných důvodů říci, že bytí je dříve než ne-

bytí, protože vůbec nelze říci, že „bytí jest“: bytí není jsoucno, stejně tak jako jsoucno není nebytí. (Z toho přechází Heidegger k tvrzení, že bytí a nebytí jsou vlastně totožné.) Otázkou zůstává však – odhlédneme-li od Heideggera – zda chceme mluvit o bytí vůbec ve smyslu „bytí veškerenstva“, tj. bytí světa vcelku resp. jsoucího vcelku, anebo zda jsme připraveni mluvit o bytí samostatně, tj. i kdyby světa nebylo (nejnověji převládá myšlenka, že dnešní kosmos vznikl a zase zanikne, takže je jenom jednou velikou událostí, resp. jedním komplexem událostí, s počátkem a koncem). Avšak i tyto úvahy zcela překračují rámec, v němž se myšlenkově pohyboval Aristotelés.

87-491

Přes prázdniny bylo úkolem pro účastníky semináře přečíst si některou z jim dostupných logik a udělat něco pro svou přípravu na letošní seminář. Nebudeme se sice zabývat tematicky formální (resp. tradiční školskou) logikou, ale budeme předpokládat její znalost. Vedle hlavního tématu však budeme zadávat krátké referáty, a to buď na témata, která sám vyberu z Aristotelova *Organonu*, nebo na **témata**, jež si sami zvolíte z těch logik, které jste v létě prostudovali (pochopitelně v tomto druhém případě po předběžné dohodě se mnou). Půjde o krátké pasáže, týkající se vymezené myšlenky (vymezeného tvrzení), které budou podrobeny analýze a kritice především z hlediska logického (ovšem nikoliv pouze formálně logického, neboť nám tento rok půjde o logiku filosofickou). Na těchto konkrétních a pokud možno nepřiliš komplikovaných a komplexních cvičeních si budeme jednak ověřovat jednak Váš logický cit a také logické vědomosti, jednak míru pochopení, čím se filosofická logika liší od tradiční (školské), eventuálně i míru osvojení určitých přístupů filosoficko-logických, které si vypracujeme v distanci a polemice k tradiční logice. Připravil jsem několik prvních citací z Aristotela a zapíšu si, kdo si je převzal k vypracování. Od příště prosím, aby se každý, kdo si chce se mnou domluvit téma, resp. citát z logiky, přečtené o prázdninách, dostavil takových 15–20 minut před začátkem semináře, protože ani o přestávce, ani po semináři není dost času a klidu. Upozorňuji, že bude třeba krátké sdělení vypracovat vždy písemně a tak, abych mohl jednu kopii mít v ruce. Rozsah nemusí přesahovat několik vět a nesmí přesahovat jednu stranu strojopisu (normalizovanou).

87-492

Téma č. 1.:

„Sloveso je slovo, které spoluznačí čas, jehož žádná část nemá samostatný význam a jež je vždy označením toho, co se vypovídá o jiném. ... A je vždy označením toho, co se vypovídá o jiném, např. toho, co se vypovídá o podmětu nebo v podmětu jest.“ (Arist., *O vyjadřování*, 3. kap.)

A) na základě rozboru obou vět ukažte, o kolika členech spjatých se „slovem“, je tu řeč (samo slovo považujeme za první člen, totiž „to označující“, atd.

B) zvolte příklad a ukažte v aplikaci vše uvedené sub A) (nejlépe holou větu jako „Jakub zpívá“

C) rozvedte, co všechno se vypovídá onou holou větou. (Pozn.: nejde o to, co by tam našel Arist., nýbrž co tam jsme schopni najít my dnes.)

Téma č. 2:

„... jestliže kladná premisa je dřívější a známější než záporná – neboť zápor se poznává kladem a klad je dřívější právě tak jako bytí je dříve než nebytí –, tak počátek kladného důkazu je hodnotnější než počátek záporného. Ale důkaz s hodnotnějšími počátky je sám hodnotnější.“ (Arist., *Druhé anal.*, 25. kap., kniha 1.)

A) posudte argument ontologický (bytí je dříve než nebytí) jednak o sobě, jednak jeho uplatnění v logickém kontextu

B) je pravda, že zápor se poznává kladem?

C) je klad dřívější než zápor a) u pojmu, b) u soudu?

Téma č. 3:

„... Proč tedy vzniká jednota, a nikoli mnohost, řekne-li se ‚dvounohý živočich žijící na souši‘? Vždyť přece jednota nemůže věru záležet pouze v tom, že se slova vyslovují bezprostředně za sebou.“ (Arist., *O vyjadř.*, 5. kap.)

A) na čem je založena jednota řady písmen nebo zvuků?

B) na čem je založena jednota složeného slova?

C) na čem je založena jednota mnoha vět a jedné věty?

87-493

Téma č. 4:

„Stejnomenými (= homonyma) se nazývají věci, které mají společné pouze jméno, kdežto podstatný pojem, který je jménem označen, je různý. Tak např. živočichem se nazývá jak skutečný člověk, tak namalovaný.“ (Arist., *Kateg.*, kap. 1.)

A) vyjmenujte další významy slova „člověk“ a udejte pří-

B) slušné kontexty, v nichž se uplatňují

C) uveďte důvody, proč je „homonymie“ v jazyce nezbytná a proč sahá dál, než Aristoteles připouštěl

Téma č. 5:

„Anebo jednotlivá věc je v nějakém podmětu, aniž se o nějakém podmětu vypovídá... jako např. určité gramatické umění je v duši jako ve svém podmětu, nevypovídá **však/se** o žádném podmětu, ...“ (Arist., *Kateg.*, kap. 2.) (Viz též kontext!)

A) Jaké logické chyby se tu Aristoteles dopustil?

B) uveďte „homonymiku“ slov „duše“ a „gramatické umění“ (podle kap. 1)

C) srovnajte s obdobným problémem na začátku 5. kapitoly a uveďte možnou souvislost mezi „podstatou“ a „podmětem“ (jen na základě obou izolovaných citátů)

Téma č. 6:

„Jestliže se nějaké slovo říká ve více významech a tvrdilo se o něm, že něčemu náleží nebo nenáleží, musí se to prokázat na jednom z významů, není-li to možné na obou. To je třeba uplatňovat...“ (Arist., *Topiky*, kniha II, kap. 3, zač.)

A) ukažte na chyby ve vyjádření a na logické přestupky

B) o čem platí, že něčemu náleží nebo nenáleží?

C) v jakém smyslu (různém) lze něco tvrdit o slovu?

Téma č. 7:

„... jsoucno i nejsoucno je předmětem mínění...“; „že se však ‚jsoucno‘ ani ‚předmět vědění‘ nevypovídá o nejsoucnu, je zřejmé.“ (Arist., *Topiky*, kniha IV, kap. 1, s. 76 a 75.)

A) rozeberte, v jakých různých významech se tu užívá slov jsoucno, nejsoucno, předmět mínění, předmět vědění

B) ukažte logický nedostatek (chybu) v uvedeném textu

C) řekněte, jak lze něco vědět o „předmětu mínění“ a jak je možno něco minit o „předmětu vědění“

87-494

První republika měla všechny předpoklady k tomu, aby se stala ukázkovým příkladem řešení vztahů mezi národy a národnostmi ve střední Evropě (a možná v celé Evropě). Masaryk si byl – poučen Palackým – dobře vědom, že rozdrobené Rakousko-Uhersko nebude schopno natrvalo odolat tlakům ze Západu a z Východu, především ze strany Německa a Ruska. Bylo mu jasné, že po rozbití Rakouska zbývá jediná alternativa, totiž vy-

tvoření federace nebo konfederace malých evropských národů, přinejmenším v prostoru mezi oběma velmocemi, byť byly v té době válkou citelně oslabeny. Ale Masaryk počítal na mnohá desetiletí kupředu. Bohužel si ničeho podobného nebyly vědomy ostatní národy v tomto prostoru, a z Masarykova velkolepého plánu nové Evropy zůstal realizován jen malý zlomek, totiž spojení Československa s Jugoslávií a Rumunskem (Malá dohoda). Ale Masarykovo politické myšlení nebylo chápáno a přijímáno ani u nás. Především byla v republice demokracie realizována velmi neúplně a nedokonale, i když lze právem náš stát té doby považovat za nejdemokratičtější zemi střední a východní Evropy. Politické strany byly orientovány na omezené zájmy svých voličů, nové republice se nedostávalo skutečných státníků nebo alespoň lidí (mladších), schopných státnicky myslet. O Masarykovi se – a jistě právem – mluví jako o zakladateli Československa. Ale nikdo si zatím nedal dost práce s tím, aby ukázal rozdíly a rozpory mezi Masarykovým politickým programem a mezi tím, jak byla republika politicky (tj. zejména vnitropoliticky) strukturována. Politický Masarykův úspěch je na první pohled obrovský, ale ve **skutečnosti** je zdánlivý. Republika byla *per nefas* pozitivně i kriticky či negativně nazývána republikou Masarykovou.

87-495

Masarykova velikost, ta skutečná velikost, nespočívá především v tom, že vynikající organizační schopností a diplomacií otevřel možnost obnovit český/samostatný stát a že tuto možnost dal vlastně už realizovanou do rukou Čechů a Slováků. To byl nepochybně velký čin, ale tento čin sám, ač hoden Masarykovy velikosti, ji zdaleka nevyčerpává. Masaryk je především jednou z největších postav národních dějin českých i slovenských. Jeho odkaz daleko přesahuje stát, na jehož znovuzaložení a budování se tak mimořádně velkou měrou podílel. Masaryk byl především myslitelem a vědcem. A jeho hlavní odkaz je v jeho myslitelském a vědeckém díle. A je třeba přiznat, že tato důležitější část jeho dědictví byla promarněna a zmarněna nikoliv hrubou silou, přicházející zvenčí, nýbrž zejména masovou inercí a nezájmem převážné většiny našich národů. První republika byla budována na základech/ideových, které jen nepatrná menšina národa vzala vážně a kterým rozuměla. Ať už to vykládá kdo jakkoliv, faktem zůstává, že jsme tento stát nebránili a také neuhájili. (Nechme stranou otázku, zda to bylo, nebo nebylo možné.) Když byla republika po druhé válce obnovena, stalo se tak již na docela jiných základech. Existovaly zase jen menšiny (nepatrné), které považovaly Masarykův politický a myšlenkový odkaz za nadále aktuální. Navenek se mnozí k Masarykovi ještě hlásili, ale

analýzy prozrazují, že se Masaryk ani za první republiky, ani po druhé válce dobře neznal, ba téměř vůbec neznal. Od roku 1950 byl Masaryk programově vymazáván i z toho, co zbylo jako relikv jeho dědictví. Padesát let po své smrti je Masaryk jako myslitel prakticky neznámý.

87-496

To už nelze svádět na tlaky zvenčí, ale ani na tlaky domácí, vnitřní. Po Bílé hoře za tvrdého útlaku si tajní protestanté zachovávali povědomí své identity a nejen opatrovali, ale také četli své nejvzácnější knihy, na prvním místě Bibli Kralickou. Kdo si dnes čte v Masarykovi? Rozumí se nikoliv z profesionální povinnosti, jako několik historiků, několik málo filosofů apod. Stačila jedna žlutá brožurka v r. 1950 – a nad Masarykem se zavřela voda. Likvidovány byly nejen pomníky v mnoha městech a obcích, ale také – a vlastně především! – jeho knihy: odstraněny z veřejných knihoven, vykupovány ze soukromých knihoven, ale neprodávány dál, nýbrž posílány rovnou do stoupy atd. atd. Nikdo se proti tomu nepostavil, nikdo se neohradil (myslím masově – jednotlivce je v takových případech možno snadno zneškodnit), a zejména to nikoho (téměř) nepohnulo, aby se alespoň teď Masarykem začal zabývat. Jak je možné, že Němci i Poláci i Maďaři si vydávají své národní klasiky, např. filosofy Kanta, Fichta, Schellinga, Hegela – ale u nás s výjimkou tzv. krizového období nevyšla jediná knížka Masarykova? To není možno vysvětlit pouhým poukazem na režim, to přesahuje možnosti každého déletrvajícího režimu; hlavní příčinou je, že to národ trpí, ba že mu to většinou ani nechybí, že si na to nikdo snad ani nevzpomene. – S tím je třeba učinit konec. Zajisté nejde o jediné **bo-lavé** místo našeho národního života, ale jde nepochybně o skutečnost mimořádně tíživou, která je zároveň symbolem. A proto navrhuji ustavit Společnost T. G. Masaryka, která by si měla vzít na sebe celou řadu závažných úkolů – především však doložit svůj pevný úmysl a odhodlání znovu navazovat na Masaryka a jeho dílo.

87-497

Masaryk zdaleka nepovažuje státní samostatnost za nejvyšší cíl národního života. Říká: „Život státní a politický nemá pro národ té důležitosti, která se mu u nás tak často přisuzuje. Určitěji řečeno: politická samostatnost nás nespasí a nezachrání; byli jsme samostatní a svou samostatnost jsmetratili, a jsou národové samostatní a přece nesvoji.“ (ČO s. 123). Proti formální politické samostatnosti staví Masaryk samobytnost a duchovní samostatnosti, které ani politická samostatnost sama nezaručuje (ČO 124): „Život státní a politický je jen skrovnější část života duchovního.“

Proto musí jít především o program pro národní život (ať už v samostatném státě nebo bez politické samostatnosti, ale svébytný). A tento národní program musí být dostatečně jednotný a jednolitý (NNK 237). A národní program není možno formulovat bez vztahu k minulosti – a bez rozlišování toho, nač z minulosti chceme navazovat a nač nikoliv. Navazování ovšem neznamena jen opakování jmen a hesel. „Nikdo si Havlíčka, Palackého a všech našich opravdu velikých buditelů nemůže více vážit nežli já; ale vděčnost k nim musíme projevovat ne planým braním jejich jména nadarmo, nýbrž poznáním jejich úmyslů a pokračováním na jejich dráze.“ (NNK 237) Vztah k minulosti je velmi důležitý – ale musí to být vztah dnešní, aktuálně, dnes k jistým praktickým důsledkům vedoucí. „Máme-li se tedy skutečně obrodit, musíme odčinit příčiny našeho úpadku: odčinit rok 1487 – toť náš praktický národní úkol obrodní. Odčinit rok 1487 – to znamená v českých zemích všem občanům dát naprostou rovnost před zákonem... (viz dále; NNK 217-8) – úplnou svobodu svědomí...

87-498

Masarykovým programem je realismus – a to znamená také vidět skutečnost, jaká je, a nic si nepřikrášlovat a neidealizovat, ani nic nedělat ošklivějším a nediabolizovat. Zkreslené poznání prokáže jen špatnou službu, „jen poznání skutečnosti může nám být prospěšné“ (ČO 63). Proto se Masaryk dívá dokonce i na reformaci českou, na kterou chce navazovat, kriticky (viz např. ČO 211; Lipany – nespravedlnost se dala Čechům od Čechů – obdoba 1948 a pak). V kritickém realistickém pohledu zpět říká Masaryk tvrdou větu: „Měli jsme v minulosti vývoj docela zvláštní, a to ten, že se národ ve své ohromné většině zřekl svého hlavního díla, reformace, a že proto náš vývoj byl zadržen a zvrácen.“ (a viz dál!). Zcela obdobně se musíme realisticky podívat na minulost nedávnou. Náš národ měl také v minulosti nedávný vývoj „docela zvláštní“. Ačkoliv jsme měli nejdemokratičtější stát ve střední a východní Evropě, náš národ se – my jsme ten národ! – ve své ohromné většině zřekl tohoto svého demokratického státu: nehájl jej v roce 1938 se zbraní v ruce do posledního dechu! jaký rozdíl od Poláků, jejichž stát byl velmi nedemokratický! a přitom byli mnohem hůř vyzbrojeni!, neobnovil jej na jaře 1945 svými silami a proto od začátku nebyl jeho pánem, a v roce 1948 se kromě několika stovek studentů nepostavil nikdo na odpor, takže došlo znovu k tomu, že Češi páchali na Čechy bezpráví. Dnes musí být proto naším programem znovu to, co formuloval Masaryk v NNK: **naším** praktickým cílem obrodním musí být odčinit likvidaci demokracie, odčinit úřední zvlů a libovůli a znovu dát všem

občanům naprostou rovnost před zákonem, zrušit občanství druhého řádu pro všechny, kdo se nepodrobili a nepodrobují.

87-499

Chceme si tady povídat nikoliv o logice jako disciplíně, ale o jejím „předmětu“, o jejím tématu. Tématem logiky je také logika, ale v jiném smyslu. Zatímco logika jako nauka, *logische Wissenschaft* nebo *Wissenschaft der Logik*, má své téma, o němž pojednává, logika či snad spíše logičnost, logično a *logos*, žádné vlastní ‚téma‘, k němuž by se odnášely, už nemá, nýbrž nějakým způsobem se uplatňuje, funguje, realizuje se v kontextech různého typu. Na první pohled nás napadne, že jedním z těch kontextů je samo myšlení. Kdo neuvažuje důsledněji, je nakloněn u toho zůstat. A proto tolik autorů „logik“ (knih o logice) zůstává u toho, že logika je věda (o) myšlení či jedna z věd o myšlení. Ale je-li logičnost záležitostí pouze myšlení, pak vzniká otázka, k čemu vlastně logičnost myšlení může sloužit. Myšlením chceme nějak zachytit či spíše porozumět, pochopit to, co se děje s námi a jak to s námi jest, a také co se děje ve světě a jak to jest se světem. Je vůbec možné, že by se logika mohla zabývat jen logičnem v samotném myšlení a nestarala se o to, odkud se vůbec nějaká logičnost myšlení vzala, oč se opírá, zda v logičnu našeho myšlení není nějak respektováno také logično v té sféře, kterou se myšlení zabývá, tj. konec konců ve všech oblastech a na všech úrovních skutečnosti, v celém světě? Cožpak není nutné, aby myšlení i se svým logičnem a právě v něm mohlo mít a vskutku mělo otevřenu cestu k poznání skutečnosti jen za té podmínky, že sama skutečnost nějak respektuje a zachovává jakousi logičnost, již logičnost myšlení nějak odpovídá? Filosofové od nejstarších dob byli přesvědčeni, že *logos* světového dění a *logos* myšlení je týž jediný *logos*, vládnuvší všemu.

7. IX. 87

87-500

Vážení přátelé, sešli jsme se tu v nevelkém počtu, abychom vzdali čest velkému muži našeho národa – a doufám, že smím v této souvislosti mluvit o národě jednom, jak ještě vysvitne z dalšího – našemu, jak mám za to, největšímu Čecho-Slovákovi a jednomu z největších Evropanů, jaký se u nás narodil, v předvečer padesátého výročí jeho smrti. Situace, za níž se tu scházíme, se pro vnějšího pozorovatele musí jevit analogicky s tím jak – rovněž přeneseně – líčí Masaryk situaci v letech devadesátých, kdy všechny vnímavější tísnila malost a malichernost českého života, vyvolávající takřka beznaděj, pokud jde o vlast a o národ. A Masaryk to líčí metaforou:

„kde kdo živoucí ztrácí se z chrámu a okázalým obřadům obcují jen svíčkové báby“. Nepochybuji o tom, že je mnoho těch, kdo za takové svíčkové báby bude dnes pokládat nás a kdo tu velkou většinu našich obou národů, která si dnes ani jindy na Masaryka sotva vzpomene, pokud o něm vůbec něco ví, bude vidět jako život, ba jako ten pravý národní život. Masaryk zemřel – a život šel dál. A jde dál také dnes. Proč se obracet zpět do minulosti? Vede nás vlastenectví? Obracíme se k mrtvé minulosti proto, že už před sebou nevidíme žádnou budoucnost?

Přišli jsme se poklonit velkému muži a chceme tím něco vyjádřit, něco vyslovit. Ale slova nám umírají na rtech. Nestojíme tu, abychom posoudili Masarykovu velikost, ale spíše se cítíme být posuzováni – a cítíme, že jsme shledáváni lehkými. V minulých třiceti letech byl Masaryk odsouzen a umlčen. A nyní, když chceme toto mlčení ukončit nebo alespoň přerušit, nenacházíme slov, protože se cítíme jako obvi-

87-501

nění. Nemůžeme žalovat na jiné, protože teď jsme obžalováni my sami. Nikoliv jen osobně, ale protože musíme v této chvíli vzít na sebe vinu a hanbu celého národa, který si nechal vzít Masaryka i jeho dílo, aniž se pokusil obojí bránit, ba aniž pokusil bránit sám sebe, neboť co jsou, co by byli Češi a Slováci bez Masaryka a bez jeho díla? Na tuto otázku není bohužel těžká odpověď. Byli by tím, čím vlastně už dnes jsou nebo – nevzpamatují-li se – brzo budou. Neboť o tom není sporu: náš národ, naše společnost žije bez Masaryka, žije, jako by Masaryka nikdy nebylo. Nejen že o něm málokdo něco ví (a už vůbec docela málo z nás se o něho aktivně zajímá), ale my vlastně nežijeme ani s tím a z toho, co Masaryk promyslel a udělal. A loni v prosinci nás celá řada odborníků, zejména historiků a politologů, také českých, ujišťovala, že Masaryk je už jenom minulost, a i to jen naše lokální, česká minulost, a že v něm už není nic aktuálního ani pro nás, natož pro Evropu nebo dokonce pro svět. A není vlastně divu. Za největší Masarykův – dokonce filosofický – čin je považována jeho práce na založení a budování československé samostatnosti, svobodného a demokratického Československa za a po první světové válce. Necelých dvacet let po vzniku republiky jsme se jako národ nepostavili, abychom svými životy tento stát hájili a uhájili. Nebyla to demokracie dokonalá, ale byla to nejdemokratičtější země v celé střední a východní Evropě. Když byla po druhé světové válce republika obnovena, byla mnohem méně demokratická, ale stále ještě stálo za to tuto demokracii hájit. Ale kromě několika stovek studentů se o to necelé tři roky po skončení války téměř nikdo ani nepokusil. Tuto část Masarykova dědictví

87-502

jsme promrhali, té jsme se vzdali nebo se jí alespoň neujali. A když šlo o Masaryka samotného, o jeho dílo, o jeho ústav, který se měl Masarykem a jeho dílem zabývat, nikdo (téměř) se nepostavil na jeho obranu. Masaryk nejenže nebyl (až na malé výjimky po lednu 1968) vydáván, ale jeho knihy byly odstraněny z veřejných knihoven a většinou zničeny. V soukromých knihovnách se tu a tam ještě najdou, ale téměř nikdo je nečte a zejména nestuduje. Mladší generace už o něm prakticky nic podstatnějšího neví, pokud o něm ví vůbec něco. Život šel a jde dál, bez Masaryka.

Jsme opravdu jen svíčkové báby u Masarykova hrobu? A pokud nikoliv – a kdo z nás by byl ochoten pro sebe tuto charakteristiku přijmout? – pak na tomto místě musíme převzít nějaký závazek. Masaryk v onom rukopise z devadesátých let, z něhož jsem už citoval (nemáme vydané ani jeho kdy si již vytištěné knihy a články, natož jeho rukopisnou pozůstalost, ba ani nevíme, zda byla zachována, kdo se o ni po zrušení Ústavu TGM stará a zda je vůbec nějak přístupná – jistě ne veřejnosti, ale třeba jen badatelům, prověřeným ovšem; tady se časem ukáže kultura a kultivovanost režimu!), praví: „Nevolejme ani my dnes po češství, po slovanství, po vlastenectví, ale po pravdě, a pravdě vydávejme svědectví. Pak nebudeme malí. Dvanáct apoštolů rozešlo se do světa a podmanili si svět, protože věřili ve své poslání a hlásali pravdu; rozešlete dnes dvanáct mužů věřících ve své poslání a hlásajících pravdu bez bázně, a celá Evropa se jim bude klaněti. Musíme milovat pravdu, musíme statečně býti celými lidmi, zkrátka – musíme nalézt svou duši a věřit v tu duši, a bude postaráno o všechno. ...“

87-503

Po celá staletí, vlastně po dvě a půl tisíciletí (takřka) se traduje myšlenka, že logika abstrahuje od každého konkrétního obsahu, že záleží v pouhých nejobecnějších strukturách myšlení, které platí bez ohledu na to, co konkrétnějšího nebo konkrétního za ně dosadíme, že tedy vztah mezi logickou strukturou myšlení a mezi jejím obsahem je nanejvýš podobný jako mezi matematickou formulí třeba pro nějakou kuželosečku a mezi konkrétními hodnotami příslušných koordinát toho či onoho bodu. To je však omyl, který se posléze stal předsudkem; tento omyl vyplývá z toho, že se evropské myšlení soustřeďovalo výhradně na předmětné skutečnosti (resp. na předmětnou stránku skutečností) a vypracovalo si tak způsob zacházení jen s předmětnými intencemi, zatímco nepředmětným intencím vůbec nevěnovalo pozornost. Jakmile přihlídneme k nepředmětným intencím, vyhlíží situace docela jinak. Každé myšlení, tj. každá myšlenka se

předmětně vztahuje ke svému předmětu, ale nepředmětně k pravdě a tomu, čemu budeme říkat ‚logos‘. Každý soud je pravdivý nebo nepravdivý nikoliv pouze ve vztahu ke svému předmětu, nýbrž také a zejména ve vztahu k pravdě, v jejímž světle se teprve něco může ukázat ve své pravé podobě, čímž teprve je myšlení otevřena možnost, aby se zformovalo v pravdivou nebo nepravdivou myšlenku, a jazyku možnost vyslovit pravdivý nebo nepravdivý soud. Proto tam, kde maximálně abstrahujeme od jednotlivých skutečností nebo i od jejich relativně konkrétních druhů, rodů atd. a dospíváme k co nejobecnějším strukturám soudů a vztahů mezi soudy, můžeme při správné interpretaci dospět k stopám nějakého vztahu mezi myšlením a nepředmětnou skutečností, jakou je např. λόγος nebo pravda.

87-504

U Aristotela (2029, *Kateg.*, kap. 2, s. 33) čteme: „Věc je buď taková, že se vypovídá o nějakém podmětu, ale v ničem jakožto podmětu není, např. ...“ K tomu především musíme podotknout, že „věc“ se nemůže vypovídat. V 5. kap. téže knihy mluví Aristoteles o tom, že „o podmětu se zpravidla nevypovídá ani jméno, ani pojem toho, co je v podmětu; někdy se jeho jméno může zcela dobře vypovídat o podmětu, nikoli však pojem.“ K tomu je třeba zase dodat, že ani jméno se nemůže vypovídat, ani pojem se nemůže vypovídat. Jméno jmenuje (nazývá, pojmenovává), pojem pojímá (myšlenkově uchopuje), věc „věcní“, eventuálně „jest“, „bytuje“, ale vypovídat může jen výpověď (podobně jako soudit může jen soud a usuzovat jen úsudek). Jakmile užíváme slov v rozporu s těmito uvedenými pravidly, jde o přibližnosti, metafory, drobné nepřesnosti apod. – a pak ovšem na takové výroky nesmíme příliš nakládat, protože toho příliš neunesou. Filosofie nesmí (a filosofická logika z profesionálních důvodů ani nemůže) pracovat s takovými nepřesnostmi, ale musí je hned uvádět na pravou míru. – Co to je „vypovídat o nějakém podmětu“? Je zřejmé, že tu nejde o podmět gramatický, nýbrž ontologický. Můžeme mít na mysli podmět reálný, např. Sókratés, nebo intencionální předmět (člověk), nebo pojem (pojem člověka), nebo slovo (slovo „člověk“), případně jako podmět reálný můžeme mít na mysli kdysi živšího historického Sókrata nebo nějaké jeho vyobrazení ať sochařské, malířské nebo literární – a ve všech případech jde o (ontologický) podmět. Je tedy nejprve zapotřebí rozhodnout, o kterém z těchto „podmětů“ chceme vypovídat. A pak teprve můžeme přistoupit k tomu, jak a čím chceme o něm vypovídat.

87-505

Je třeba objasnit jednu důležitou věc, když se pokoušíme *logos* interpretovat (do jisté míry spolu s Heideggerem) jako to, co sjednocuje („sbírá“, „shrnuje“) jednotlivé po sobě následující jsoucnosti v celek. Je třeba totiž pamatovat, že nejsou nejdříve jsoucnosti ve své mnohosti a že nejsou v celek teprve ex post „shrnovány“, nýbrž právě naopak, napřed „je“ zcela nepředmětný celek, a ten se teprve aktualizuje, „ukazuje“ v postupně za sebou následujících jsoucnostech. Problémem proto není jen integrita jsoucna vcelku, nýbrž také původ oné multiplicity jsoucností. A když půjdeme ještě dál a hlouběji, tak je tu problém multiplicity jsoucen vůbec. Zkrátka řečeno, potřebujeme tu dvojí působení, docela tak, jak je potřeboval ve své koncepci Empedoklés. Potřebujeme stejně tak „svár“, jako „lásku“. Anaximandros má vynikající myšlenku, že původ multiplicity jsoucen nesmíme vysvětlovat nějakým **odlučováním oddělováním**, ulamováním kousků původního „jednoho“, neboť to je neomezené a každým takovým oddělením nebo vydělením části by okamžitě povstala nějaká mez, nějaká hranice. Proto mluví o tom, že jsoucna („věci“) vznikají „tím, že se vylučují protivy“, takže mez, která tím je vytyčována (není totiž jsoucna bez vnitřní integrovanosti a vymezenosti proti vnějšku), je mezi či hranicí mezi jsoucnými, nikoliv mezi jednotlivým jsoucnem a ryzí nepředmětností (která jsoucnem není). Hérakleitos o tomto „vylučování protiv“ mluví také, když určuje boj a svár jako „otce všeho i krále všeho“ (zl. B 53). Dnes ovšem nemůžeme zůstat jen u těch starých, původních (byť geniálních ne-jednou) představ a pojetí, ale musíme se dostat dál a zahrnout do svých koncepcí vše, co zatím věda zjistila a poznala.

87-506

Chápeme-li totiž ryzí nepředmětnost přibližně ve smyslu Anaximandrově jako neomezenost, tj. jako absenci mezí, absenci vnějšku, pak se zdá být otřeseno nebo alespoň relativizováno pojetí Hérakleitovo, že se všechno děje podle LOGU, neboť aby vůbec nějaké „všechno“, tj. nějaká multiplicita mohla nastat (která by se pak mohla řídit LOGEM), musí vládě LOGU předcházet vláda nějakého BOJE nebo SVÁRu. Tady je třeba zapojit nějaké vylepšení modelu, máme-li se dostat o krok dál. A zdá se, že tímto vylepšením by mohlo být, jestliže budeme předpokládat úzké spojení a spjatost sváru a boje, o němž hovoří i Hérakleitos, se skrytostí či skrýváním ryzí nepředmětnosti na jedné straně a bytí jsoucen na straně druhé. Vláda LOGU, jeho převládání a ovládnutí pole, získání nadvlády nad multiplicitou a přechodností všeho jednotlivého by pak spočívalo zase v možnostech toho, co shrnuje a sbírá, integruje, tedy v možnostech logu. LOGOS se prosazuje jako vládnoucí právě tím, že se „vtěluje“ do každé

jednotlivosti jako její vlastní LOGOS, a to znamená jak „smysl“ jejího vlastního průběhu, tak „smysl“ jejího možného zapojení do rozsáhlejších a vyšších kontextů spolu s jinými jednotlivostmi. Na nejnižší rovině modelově předpokládáme tzv. primordiální události. Nic menšího, elementárnějšího, jednoduššího než primordiální událost už nemůže „být“ – je to ta nejvydělenější, nejosamocenější konkrétní skutečnost, která dokonce ani nepotřebuje žádný svět, „v“ němž by se mohla dít. A přesto i tento nejmenší kousíček dění je především vnitřně integrován, má svou strukturu, již se „řídí“ či která je ovládá, a tím, že se stává, se zároveň „ukazuje“ a tak vztahuje k možným partnerům.

8. IX. 87

87-507

Možná že přetržitý, ale – snad – ustavičný, ustavičně nový a stále pokračující vznik nových a nových primordiálních událostí představuje první rovinu grandiózní ultrakosmické selekce, kde se automaticky vyřazují události nepovedené, které jsou v sebe uzavřené a neotvírají se žádnému možnému setkání s jinými událostmi téže úrovně (ani vyšší úrovně), protože takové události prostě **proběhnou**, skončí – a jako by nikdy nebyly, jako by k nim nikdy nedošlo. Ze zbylých primordiálních událostí se některé krom toho, že jsou otevřeny setkání tím, že se ukazují ve své jsoucnosti na venek, schopny na případné setkání reagovat. Takové události se pak stávají těmi nejmenšími, ale také nejzákladnějšími kameny světa, univerza. V nich a skrze ně pak LOGOS vládne nejenom v rámci jejich průběhu, ale prosazuje se i v jejich meziudálostních vztazích a tedy přesahuje do širších kontextů. Zejména je to LOGOS, který umožňuje, zakládá a „řídí“ (ovládá) integraci nižších událostí v události vyšší úrovně, tj. v superudálosti, a ovšem také který se prosazuje uprostřed nejrůznějších okolností a vlivů vnějších v linii tzv. „evoluce“, o které obvykle hovoříme teprve u živých organismů (živých bytostí). Naproti tomu se musíme vyhnout rozšířenému omylu, že LOGOS se prosazuje skrze tzv. zákonitosti přírodní, což jsou pouhé setrvačnosti, tedy to, co se vlastně uprostřed nejrozmanitějšího dění „neděje“, nemění, co zůstává stále stejné. Sama koncepce „zákonitostí“ je rozporná a konfuze a vyžaduje zvláštní kritické pozornosti. Na druhé straně vysoce zajímavým tématem je způsob, jakým se LOGOS prosazuje a jakým „vládne“ v událostech nepravých, tj. takových, které „centrum“ své integrace nemají v sobě, nýbrž mimo sebe (příkladem jsou dějiny).

1987.4-508

87-508

Otázka je, máme-li a můžeme-li ryzí nepředmětnost charakterizovat jako absolutno (od ab-solutus, vydělený, oddělený). Tento pojem má v dějinách filosofického myšlení dlouhou historii s nejednou peripetií. Ale důvody tu jsou pro i proti. Záleží dost na tom, jak přesně chápeme onu „oddělenost“ či „vydělenost“. Přijmeme-li Anaximandrovo „apeiron“, pak je nepochybné, že apeiron je odděleno od všeho jednotlivého, tj. ode všech jsoucen, právě tím, že samo jsoucem není. Ovšem tu nám ona „oddělenost“ značí spíše odlišnost základní a hlubokou; vezmeme-li slovo „oddělenost“ doslova, pak musíme někde předpokládat nějaké „dělitko“ – a tím i mez, rozhraní, hranici. Apeiron však ex definitione žádnou mez, žádnou hranici nemá. Zejména pak žádné jsoucno nevzniká tím, že by bylo oddělováno od nějakého původního „celku“, který by pak byl o něco menší (totiž právě o to, co bylo odděleno). Ze všech uvedených důvodů se zdá být prospěšné se slova „absolutní“ a „absolutno“ vzdát a zvolit raději termín přiléhavější, aby potíže s **nesprávným** chápáním byly co nejmenší. – Dalším důvodem proto může být také způsob argumentace, který najdeme např. u Hegla (2070, Enzykl., § 86, s. 106): „Wird Sein als Prädikat des Absoluten ausgesagt, so gibt dies die erste Definition desselben: Das Absolute ist das Sein.“ Po Heideggerovi už nelze „Sein“ chápat jako „Seiendes“. Vzniká proto otázka, jakým způsobem by bylo vůbec možno predikovat „Sein“, aby bylo vyloučeno chápání absolutna resp. „bytí“ jakožto jsoucna. Mnohem blíže se k podstatě věci Hegel dostává v paragrafu následujícím, v němž je absolutno definováno jako „Nichts“, nic. (Viz tam, s. 107, § 87.)

1987.4-509

87-509

Hegel v Enzykl. § 87 (2070, s. 107nn.) vyvozuje z toho, že ryzí bytí (das reine Sein) je ryzí abstrakcí a že je tedy tím absolutně negativním, že – vzhledem k tomu – je ničím (nic). Z toho pak vyplývá druhá definice absolutna, že to je nic. To je vyjadřováno např. tak, že věc o sobě je čímsi neurčitým, zcela beztvarym a bezobsažným, nebo tak, že Bůh je pouze nejvyšší bytostí a už ničím dál. Uvedený způsob uvažování svědčí o tom, že předmětnému myšlení se nepředmětná skutečnost (zejména ryzí nepředmětnost) musí jevit jako „nic“. Naproti tomu by bylo hrubou chybou, kdybychom připustili, že ono ryzí bytí (nebo nic) je „ryzí abstrakcí“. Abychom odhalili, v čem je ona hrubá chyba, je třeba přihlédnout blíže k tomu, co je považováno za abstrakci. Jestliže mluvíme o abstrakci, tak

oborem, o němž mluvíme, jsou pojmy. Když Hegel říká, že ryzí bytí je abstrakce (dokonce ryzí – ale co to vlastně znamená, že „ryzí“?), je to doklad že mluví o pojmu „bytí“. Vzniká tudíž otázka, zda je něco jako „skutečné“ bytí na rozdíl od pouhého „pojmu“ bytí? Podobně tomu je s tzv. „nic“. Musíme i zde rozlišovat mezi pojmem „nic“ a „skutečným nic“. Ovšem „skutečné nic“ je také jen pojem, ovšem je to pojem, jímž můžeme mínit tzv. skutečné nic. Můžeme takový pojem akceptovat jako platný a smysluplný? Na první pohled se to zdá být pojem rozporný: buď jde o „nic“, nebo o něco „skutečného“. Chápeme skutečnost jako opak ničeho, a nic jako opak čehokoliv skutečného. Ovšem už u starořeckých atomistů najdeme, že „prázdnost jest“ (Leukippos, zl. A 7), podle Demokrita prázdnost = nic = neomezeno (zl. A 37), a Leukippos učil, že jsoucí není o nic více než nejsoucí (zl. A 8): tedy „nic jest“.

1987.4-510

87-510

Zdá se, že – kupodivu právě u atomistů – se objevil závažný problém: bylo třeba rozlišit mezi „ničím“, které jest, a mezi „ničím“, které není. Obojí je mimo rámec jsoucího, které nepochybně jest už jako jsoucí. Naproti tomu ono „jest“ nejsoucího je svízelným problémem logickým, a nepochybně si toho atomisté (konkrétně Leukippos) byli dobře vědomi. Když o nejsoucnu někdo řekne, že jest, pak toto „jest“ musí být takového druhu, že nezakládá žádnou jsoucnost. Které „jest“ však může nestát v rozporu s nejsoucností? Je to takové „jest“, které platí o něčem, co není jsoucí, tj. není žádným jsoucnem, ale co přesto „je“ skutečné. Logický rozpor musíme tedy zřejmě vyřešit tím, že pojem „skutečnosti“ resp. „skutečného“ nadřadíme jak jsoucímu, tak nejsoucímu, takže některé nejsoucí budeme považovat za skutečné, jiné nejsoucí naproti tomu za neskutečné. Skutečnost, která není jsoucí, je skutečnost ne-vnější a ne-předmětná. Můžeme také mluvit – s jistými výhradami a omezeními – o **skutečnosti** „vnitřní“ či „niterné“. Omezení tu spočívá v tom, že jako niterná se jeví jen nepředmětná stránka konkrétní (konkrescentní) skutečnosti, která je vybavena také stránkou předmětnou. A protože každé takové konkrétní jsoucno je dějící se událost, přičemž její dění (událostné dění) spočívá ve zvnějšňování vnitřního, je mezi vnitřní a vnější stránkou konkrétního jsoucna vztah dynamický a tím proměnný. Vnitřní se stává vnějším (a vnější se za jistých okolností může zvnitřňovat resp. může být zvnitřňováno). O ryzí **nepředmětnosti** však nemůžeme smysluplně hovořit jako o vnitřní, protože žádný vnějšek nemá a ex definitione mít nemůže.

1987.4-511

87-511

Písek, 19. 9. 87

Když jsme si ukázali, jaký smysl má hledání „toho sbírajícího“ či „toho shromažďujícího“ také mimo rámec subjektivity, a když jsme si naznačili důvody, které nás vedou právě tímto směrem, musíme si položit otázku, kde všude, na kterých rovinách či úrovních a v jakých podobách se uplatňuje a projevuje ono „sbírající“, totiž LOGOS. Hegel mluví jen o třech doménách, totiž o přírodě, o světových dějinách a o myšlení. A právě tady musíme provést některá další rozlišení a objevit i některé oblasti další. Především musíme pamatovat na rovinu, která předchází přírodnost či přírodu a která je pro konstituci tzv. přírody základní a vůbec přírodu a přírodnost umožňující. Nazvěme celou tuto oblast oblastí primordiální. Jde na jedné straně o průběh tzv. primordiálních událostí, na druhé straně o jejich vzájemné vztahy, které ovšem nemohou být závislé na jejich reaktivitě. Zde nemůžeme leč předpokládat, že např. četnost (hustota) těchto nejelementárnějších událostí musí být vhodnou doménou pro LOGOS. Vzhledem k tomu, že všechny zákonitosti, které zná fyzika, jsou odpozorovány v podmínkách nitrosvětských, přičemž s počátkem světa (našeho univerza) koinciduje i počátek prostoru a času, tudíž i počátek jakýchkoliv vztahů kauzálních, nemůžeme předpokládat pro vznik nějakých větších nebo velkých „vln“ primordiálních částic ani žádné zákonitosti, ani žádnou pravděpodobnost (zákonitosti chápeme jako **setrvačnosti**, prosazující se prostřednictvím kauzálních vazeb; pravděpodobnost není myslitelná tam, kde pro ni nemáme k dispozici čas ani prostor). LOGOS jako naprosto převážně nepředmětná skutečnost (byť nikoliv ryzí nepředmětnost) musí být považován za odpovědný jak za vydělování, osamostatňování jednotlivých primordiálních (a potom i vyšších) událostí, tak za jejich vnitřní integraci, za shromažďování jejich „fází“, jejich jsoucností. LOGOS tedy nejen shromažďuje (jako Empedoklova Láska), nýbrž také rozděluje a udržuje – právě oním integrujícím shromažďováním – v oddělenosti a odlišnosti (jako Empedoklův Svár).

1987.4-512

87-512

Hegel se hluboce mýlil, když hledal LOGOS, uplatňující se v přírodě, tam, kde moderní věda nalézá tzv. zákonitosti. Především se zdá, že Heglovo

pojetí zákonitosti zdaleka není totožné s pojetím přírodovědců; to bude zapotřebí blíže vyjasnit. Nicméně přírodovědecké pojetí, jak postupně převládlo, se jednoznačně přimyká k přírodním setrvačnostem, prosazujícím se v kauzálních vztazích, přičemž sama kauzalita je opět chápána jako setrvačnost (jestliže platí, že *causa aequat effectum*, znamená to, že se „podstatně“ nic neděje, nic nestalo, že obě strany rovnice jsou právě stejné). V nejnovější době došlo a dochází k odvratu od tohoto pojetí a důraz se klade spíše na pojetí pravděpodobnostní, to znamená že zákonitost je interpretována jako vysoká pravděpodobnost výskytu či formy průběhu atd. Ale LOGOS je třeba ve skutečnosti hledat jinde, právě tam, kde pravděpodobnost je nízká, kde se objevuje něco nového, dosud nebývalého, zkrátka kde se neuplatnila **zákonitost** (setrvačnost), nýbrž kontingence. Aby bylo jasno: nikoliv každá kontingence je efektivní a nikoliv každá znamená krok kupředu a výš. Jde spíše o to, že LOGOS se nemá šanci prosadit tam, kde převažuje setrvačnost a zákonitost, kde se prosazuje kauzalita, nýbrž právě tam, kde má kauzalita jakési skuliny, kde setrvačnost musí používat pravých událostí jako prostředníků, kde zákonitost má své meze nebo svá slabá místa. LOGOS vládne především tam, kde dochází k takovým slabým místům nebo zauzlením kontingence, a teprve přes toto zprostředkování, skrze tyto ostrůvky kontingence se ujímá vlády i nad setrvačnostmi, tím že si jich užívá jako stavebních kamenů pro něco, co z nich nikterak nevyplývá a co se tedy uprostřed všech zákonitostí a setrvačností objevuje jako cosi nového, jako emergence vyšší úrovně a vyšší kvality, vyšší hodnoty, zkrátka jako krok kupředu a výš, jak se vyjadřoval např. Teilhard de Chardin.

1987.4-513

87-513

S určitou výhradou – neboť nejsem do věci dostatečně zasvěcen – by snad bylo možno hledat uplatňující se LOGOS např. všude tam, kde dochází k tzv. rozpadu atomů (přesně: atomových jader) nebo obecněji rozpadu elementárních částic. Obvykle se přitom mluví o tzv. poločasu rozpadu. To je hodnota, která se uplatňuje statisticky, zatímco jednotlivé případy nepodléhají jinému pravidlu než tomu, že společně s jinými se nesmí příliš odchýlovat od příslušného poločasu. Kdy a za jakých okolností k onomu rozpadu v jednotlivém případě dojde, zůstává jinak záležitostí zcela kontingentní (pokud naše současné vědomosti odpovídají skutečnosti). A právě díky této kontingenci a skrze ni se může LOGOS prosazovat, aniž by musel použít síly k tomu, aby čelil **silám** setrvačností a zákonitostí.

Naopak, oněch setrvačností a zákonitostí může vhodně využít k tomu, aby své pozice (tj. pozice LOGU) upevnil a aby dal vznik novým setrvačnostem, zajišťujícím, aby ono „nové“, které se prosadilo uprostřed „starého“, „dosavadního“, opět nezmizelo, ale aby se uchovalo. To má dvojí důsledky (tj. důsledky ve dvojím směru). Především veškerý vznik i zánik veškerých elementárních částic, ale také kvant energie si podržuje jistou neredukovatelnou a nesnižitelnou kontingenci, která tudíž umožňuje LOGU, aby pronikal a prosazoval se na nesčetných „místech“ a v nesčetných „chvích“. Celé univerzum tak více či méně zůstává pod vládou LOGU, všechno se konec konců děje podle LOGU (jako to říkal již Hérakleitos). Zvláště zajímavé důsledky to má ovšem v oblasti živého, živých bytostí. Sám vznik života je nevysvětlitelný na základě setrvačností a zákonitostí fyzikálních a chemických, ale představuje emergenci čehosi nového, co je zároveň dokladem, že se tu prosadil a uplatnil LOGOS. Zatím nemáme žádné vědomosti o tom, jakými prostředky toho LOGOS dosahuje, ale je pravděpodobné, že jednou z nejvýznamnějších „metod“ je ovládnutí kontingencí, spjatých s kvantovými ději.

1987.4-514

87-514

K zcela zvláštní, vskutku nové, ba převratně nové situaci dochází v okamžiku, kdy vývoj organismů dospívá přes cerebralizaci k myšlení a kdy se LOGOS začíná uplatňovat skrze kontingence, jež se otevřely na tomto vysokém stupni „reaktibility“ centrokomplicovaných „událostí“, které už jsou schopny se k sobě vztahovat v podobě pomalu se ustavujícího vědomí sebe. LOGOS se uplatňuje a prosazuje ve vědomí a v myšlení zprvu nikoliv jako LOGOS, nýbrž různými jinými způsoby, za nimiž vlastně stále ještě zůstává skryt, a to téměř ve stejné míře, jako zůstává skryt jednotlivým živým organismům, v jejichž životě se nicméně prosazuje, a to zase jak ontogeneticky, tak fylogeneticky. Ovšem tam, kde se objeví a upevní vědomí a kde se díky (skryté řeči) (a) konstituci jazyka začíná upevňovat také myšlení, musí dříve nebo později dojít k tomu, že si myšlení (resp. vědomí) začíná víc a více všimnout samo sebe, kdy chce pochopit samo sebe, nejenom si sebe uvědomit, a kdy se chce domoci kontroly nad sebou. A toto úsilí, pochopit sebe, mít nad sebou kontrolu a tedy vrch, ovládat sebe a své postupy – to vše vytvoří situaci, kdy se jednou konečně ustaví a upevní reflexe jako zvláštní úkon či výkon vědomí (myšlení). Máme důvod, proč předpokládat, že ustavení reflexe předchází ustavení prae-reflexe. Otázka je do jisté míry terminologická. Stejným právě

bychom mohli již onu praereflexi považovat za reflexi, a potom mluvit o zvláštní symbioze reflexe s oním myšlením, které se ustavuje díky vynálezu pojmů a pojmovosti a na jeho základě. Reflexe jakožto reflexe není bytostně spjata s pojmovým myšlením, ale v Evropě došlo k synergii těchto dvou pronikavých vynálezů myšlení a současný stav dnes nemůže být správně pochopen, pokud není pochopen význam těchto dvou rozhodujících kořenů evropského myšlení. – Tím však docházíme k zvláštnímu závěru: dříve, než můžeme smysluplně a platně hovořit o tom, jak se LOGOS prosazuje v myšlení, musíme vyjasnit, jak se projevuje v dějinách (Hegel: ve světových dějinách).

1987.4-515

87-515

Situace je vlastně taková, že bez vědomí, schopného se vztahovat nějak k sobě a pokoušejícího se samo sebe ovládnout a získat nad sebou vládu, by se nemohly ustavit a ve svém dalším běhu udržet dějiny resp. takové lidské spoluzítí, které je schopno nějak navazovat na minulost a zároveň nějak rozvrhovat budoucnost. Nemusíme mít žádné zvláštní ohledy na to, že první způsoby rozvrhování budoucnosti samy sebe chápaly jako napodobování či zopakování minulosti (resp. pra-minulosti). To je otázka sebepochopení, která nemá základní důležitosti pro skutečnost samu. U všech vyšších zvířat vidíme dvojí základní tendenci: především upevnit každý významný zážitek tím, že za určitých okolností má zvíře tendenci k jeho opakování nebo napodobení (také u malých dětí je nápadná tato „konzervativní“ tendence, která vede k zavádění jakýchsi stereotypů až rituálů v chování). Na druhé straně je stejně tak nápadná tendence k vytváření stereotypů či rituálů nových. Pochopitelně nikoliv jakýchkoli, ale vždy jen v jakémsi souladu s těmi, které už jsou zaběhány, přičemž tento soulad neznamena podobnost nebo jinou vnější návaznost, nýbrž spíše jakýsi „logický“ souzvuk, jakousi harmonii, sladitelnost, možnost souhry a tím integrovanosti v nerozporný větší soubor celkového chování a jednání. Specifičnost lidského typu takového navazování na minulost a rozvrhování budoucnosti s ohledem na onu minulost, na kterou se navazuje, spočívá v tom, že stále větší měrou a intenzivněji prochází vědomím, tj. je zprostředkováno myšlením, schopným rozdělovat a spojovat různé složky probíhajícího dějství (dění) a odlišovat to, co na nás „přichází“, od toho, co my na to odpovíme a jak se uprostřed toho zachováme, jak zareagujeme atd. Skutečné dějiny pak začínají teprve tam, kdy jsou jako dějiny pochopeny a nadále chápány. To není snadné vyložit bez náležitého aparátu;

dokonce je to ještě komplikovanější: dějiny v plném smyslu mohly začít (resp. fakticky začaly) pouze tak, že příslušná minulost byla nejprve „vymyšlena“ (historie vzniku Izraele).

1987.4-516

87-516

Zvláštnost fenoménu dějin a dějinnosti spočívá v tom, že dějiny samy se jeví jako vlastní rovina vyjevování LOGU, zatímco přísná analýza ukáže, že jde o vyjevování v myšlení, jež pak jednak do dějin ne vždy kriticky vkládá něco, co tam (předmětně, objektivně) popravdě není, jednak o pronikání toho, co se vyjevilo v myšlení, do dějin ex post (skrze myšlení), a posléze toho, co takto skrze myšlení proniklo (prostřednictvím vědomého rozvrhování budoucnosti) do dějin a potom zpět zase do myšlení, které pak jakoby odhaluje LOGOS v dějinách, a neuvědomuje si, že se do dějin nemohl dostat jinak než právě skrze nějaké jiné myšlení. Jinými slovy: existuje základní a hluboký rozdíl mezi tím, jak se LOGOS prosazuje a uplatňuje v přírodě, dokonce v živé přírodě a v evoluci, a mezi tím, jak se projevuje a uplatňuje v dějinách (lidských). V biologických kontingencích se může prodírat a prosazovat LOGOS způsobem, který je mimo možnost jakékoliv kontroly biologických „subjektů“, zatímco v kontingencích dějinných (a máme tu na mysli „pravou“ dějinnost) se takto prosazovat nemůže, nýbrž pouze tak, že se nejprve v nějaké podobě prosadí v myšlení a teprve potom skrze toto myšlení a jeho pomocí se může prosazovat „reálně“ v dějinných (tedy nepravých) událostech, v reálném historickém dění. Tzv. zákonitosti historické jsou jen buď přímé kauzální souvislosti nedějinného charakteru, anebo to jsou setrvačnosti, nesené a živené aktivní spoluprací lidskou, ať už plně vědomou nebo provázenou sebepochoopením více nebo méně chybným, falešným. Neexistují žádné historické nutnosti, podobné nutnostem přírodním, nýbrž vždycky to jsou setrvačnosti, na nichž víc nebo méně vědomě spolupracují lidé, takže bez jejich asistence by se ony historické „zákonitosti“ prostě rozpadly. A to ovšem dává pozoruhodnou perspektivu uvědomělému a iniciativnímu zasahování do dějin prostřednictvím přesvědčování o pravdivosti některých vizí a koncepcí atd.

1987.4-517

87-517

V dějinách tedy musíme vidět scénu či spíše „zápasiště“ mezi dvojími silami: mrtvými silami setrvačností a kauzálních vazeb, které do dějin zasahují (a tím i vstupují) zcela cizí a původně neintegrovane, např. jako zemetřesení nebo výbuch sopky nebo průchod sluneční soustavy nějakými galaktickými mračny prachu apod., nebo o silami setrvačností, které nejsou schopny samobytně existovat a ve vsí své tíze a jakoby „nutností“ dopadu jsou zcela závislé na asistenci a spolupráci určitým způsobem vědomě aktivních lidí, a potom silou myšlenky a rozumu, který se čím dál víc emancipuje ve svých iniciativách a vykročeních kupředu, k rozvrhování vlastní lidské budoucnosti a který dovede rozpoznat stále citlivěji smysl přítomné chvíle, výzvu okamžiku a odpovídat ne pouze přiměřeně daným vnějším okolnostem, ale také a především „smyslu“ daných okolností, dané situace, který je vždycky tím, co přesahuje, transcenduje pouhé danosti a ukazuje jejich „transcendentní“ úběžník, jímž jsou ve své aktuálnosti zasazovány do kontextu s minulostí a zejména s budoucností, kontextu, který nejenom že není totožný s kontextem předmětným, danostním, nýbrž pronikavě se od něho liší, odklání a dostává se s ním do značného, dokonce stále většího napětí, a to čím víc si člověk toto napětí uvědomuje. Sám faktický průběh dějin nám tedy neřekne nic o rozumu dějin či v dějinách, ve faktickém průběhu dějinných událostí se nevtěluje do světových dějin jejich smysl, jejich LOGOS, z výsledku určitých velkých dějinných událostí nelze vysuzovat nic definitivního o smyslu dějin – ale to neznamená ani, že tu běží vedle sebe dvojí kolej, kolej předmětného historického dění a kolej dějinného smyslu, a že ty koleje se odedávna rozcházejí a nyní že už jsou od sebe nedohledně vzdáleny. LOGOS nemá žádnou svou vlastní rovinu, na které by se vyjevoval, ale na druhé straně dějiny nejsou tou nejvlastnější rovinou jeho vyjevování, již zůstává vědomí a svědomí lidské, reflektované co nejpřesnějším, nejpřísnějším a také nejjemnějším myšlenkovým aparátem.

1987.4-518

87-518

20. IX. 87

LOGOS se tedy vpravdě, tj. jakožto LOGOS, prosazuje a uplatňuje teprve v myšlení, které místo pro sebe našlo nikoliv v omezené subjektivitě, nýbrž v dějinách. Mohli bychom říci, že své místo našlo v dějinách myšlení, ale to má jednak svou logickou nedostatečnost, neboť slovo „myšlení“ by se tu pak objevovalo dvakrát, jednak svou věcnou nedostatečnost, protože myšlení je bytostně spjato s pobýváním člověka (tj. myslícího tvora, niko-

liv organismu nejvyššího primáta) na světě, uprostřed vnitrosvětých skutečností, které nejenom poznává a o kterých nejenom přemýšlí, nýbrž které reorganizuje a reformuje právě na základě výsledků svého přemýšlení. Nejvýznamnější sféra skutečnosti, bez níž se myšlení nemůže dostatečně dávat k dispozici LOGU, je sféra (lidských) dějin. LOGOS se totiž nechce uplatňovat jen v myšlení, dokonce ani ne dějinného myšlení, nýbrž skrze toto myšlení se chce uplatňovat ve světě lidských dějin vůbec, a skrze svět lidí se chce uplatňovat novým způsobem a na nové úrovni v celém světě, v univerzu, v kosmu. Když však chceme LOGOS poznávat či snad spíše chápat, musíme si vybrat tu oblast, kde se vyjevuje nejplněji (i když budeme vždy pamatovat, že ani tam se nemůže vyjevovat zcela dokonale, plně, cele). A to je právě v myšlení. Proto také mohlo dojít k tomu, že lidé evropské tradice velmi rychle zapomněli na původní své přesvědčení, že se LOGOS uplatňuje, že „vládne“ v celém světě, že se podle LOGU děje vše, co se ve světě děje, dokonce i sám svět (kosmos), a že se na logiku začali dívat jako na formální disciplínu o postupech správného myšlení, správného usuzování. Mluví-li Heidegger o celém období evropského myšlení, jež nazývá metafyzickým, jako o období, kdy lidé zapomněli na bytí, musíme tuto myšlenku náležitě rozšířit na LOGOS: evropské myšlení přinejmenším někdy od Platóna, možná už od některých ještě starších myslitelů, přestalo mít smysl pro LOGOS jako (nepředmětnou) skutečnost, bez níž by nebylo možné nejenom myšlení, ale vůbec skutečnost a svět skutečností.

1987.4-519

87-519

Zatím jsme zcela stranou nechali lidskou mluvu (jazyky) a svět řeči. Myšlení je ovšem velmi úzce spjato s řečí a s jazykem; nejen promlouvat, ale i myslet můžeme jen „po řeči“ (der Sprache nach, jak to říká Heidegger), a také jenom v nějakém jazyce. Myšlení sice tu a tam jazyk předbíhá, ale není schopno se bez pomoci jazyka ustálit a udržet u toho nového, u té nové ideje, nové myšlenky, k níž dospělo nebo jež je napadla, bez toho, že se pokusí to nové nějak jazykově fixovat, aby díky této fixaci, tomuto záznamu bylo možno novou myšlenku myslet znovu, jaksi vyvolat v přítomnost vědomí. Řeč resp. svět řeči není žádným lidským výkonem ani produktem. Lidským výtvozem jsou jazyky, ale ani žádný jazyk (přirozený) není jen lidským výtvozem, nýbrž je v něm uloženo mnohé ze zkušeností lidí téhož jazyka s řečí – a tedy něco, co ukazuje ven z jazyka a co jazyk přesahuje, překračuje. Proto se např. básníci cítí jako služebníci jazyka (a

řeči), jako vykonavatelé a tlumočníci toho, co jim v pokynech (pokynutích) jazyk naznačuje a čím je „oslovuje“ sama řeč. Kdyby nebylo oněch vazeb mezi subjektivním, individuálním myšlením a živým jazykem na jedné straně a mezi jazykem a řečí na straně druhé, bylo by nemožné, aby myslící jednatel byl náhle osloven Pravdou (nebo něčím, co zprvu jako pravda vypadá, ale co se později ukáže jako omyl a falešná cesta). Jinými slovy, prostřednictvím vazeb mezi individuálním vědomím a myšlením/ jazykem, mezi jazykem a řečí (a tím mezi vědomím a řečí) by nemohlo dojít k oné zvláštní speciální souvislosti, vztahu mezi individuálním vědomím a Pravdou, která osvětluje svým (tj. pravým) světlem každý zdánlivý i skutečný smysl, který se našemu pochopení otvírá a vyjevuje. A zároveň je to právě jazyk a řeč, které dovolují, umožňují a vlastně zakládají onu mimořádnou schopnost myšlení, aby se obracelo k sobě samému a usilovalo o to, dostat samo sebe pod svou kontrolu, tedy schopno kritického a zejména sebekritického myšlení.

1987.4-520

87-520

Po mém soudu nemá dost vnitřního oprávnění mluvit o „bytí vůbec“, neboť jakmile vykročíme z rámce bytí jednotlivých jsoucen, kde bytí chápeme jako vnitřní integritu mnoha jsoucností, jež náleží k sobě, postrádá mluvení o bytí v jakémkoliv smyslu své oprávnění. Bytí je stávání se, přesněji bytí se projevuje, ukazuje jako stávání se: bytí se ukazuje v jednotlivých jsoucnostech, které se stávají, k nimž dochází podle jistého rozvrhu, který budeme nazývat logos jsoucna. O bytí můžeme mluvit teprve tam, kde logos jsoucna ještě předtím, než dojde k první jsoucnosti (tj. k prvnímu kroku zvnějšnění vnitřního), vydělí a osamostatní ještě ve stadiu nezvnějšnění jsoucno oproti jiným jsoucňům a tak je vsune do světa jsoucen a právě tím do jeho vlastního bytí. To však znamená, že sám LOGOS vůbec musí ze sebe vydat tento jednotlivý logos jsoucna, tj. musí se nějak „zformovat“ do podoby logu jednotlivého jsoucna. Bylo by protismyslné to chápat tak, jako by se jediný a jednotný LOGOS rozpadal do nepřehledného množství logů jednotlivých jsoucen (jak si to Platón asi představoval, když psal o idejích). Spíš je možno každý logos jsoucna chápat jako jakousi zkušenost LOGU se světem a se skutečnostmi v něm. Také tato zkušenost má jakési své apriori, jež se uplatňuje u primordiálních událostí. Ale všude na vyšších úrovních, jež se ostatně mohou konstituovat jen ve světě a jako svět, se již uplatňuje LOGOS na základě zkušeností, jež mu jsou prostředkovány reaktivitou pravých jsoucen

(pravých událostí). Máme-li ještě jednou jmenovat Platóna, pak jeho ideje je nutno chápat jako aposteriorní (kosmologicky aposteriorní), nikoliv jako archai, jako něco neměnného a daného od „počátku“, tedy z pramínulosti, nevzniklého, nýbrž vždy v minulosti, v přítomnosti i v budoucnosti jsoucího. Taková „idea“ (eidos) je spjata s určitou již uskutečněnou organizací jistého (pravého) jsoucna, nicméně přece jen do jisté míry kontingentně, tedy volně, ne zcela v rigidní souvztaženosti (paralelitě, analogické třeba Spinozovým substancím).

87-521

21. IX. 87

Příprava na 21. 9. 87 – Vnitřní souvislost logiky s (me)ontologií

- 1 Aniž bychom se byli pokoušeli pojmově detailněji „uchopit“, co to je LOGOS, spokojili jsme se s tím, že to je ‚to shromažďující‘ či ‚sbírající‘. A dospěli jsme k Hérakleitovu výroku (zl. B 1), že LOGOS je čímsi, podle čeho se všechno děje. (Překlad Dielsův např. neobstojí, protože nelze trvat na tom, že se všechno děje podle smyslu Hérakleitova výkladu – dem Sinn der Lehre nach.)
- 2 Aniž bychom chtěli Hérakleitovi něco vyčítat, musíme se kriticky distancovat od té části jeho výroku, v níž označuje LOGOS za „vždy jsoucí“ (překlad „věčně“ je nesprávný – AEI tu nemůže znamenat stále či věčně, neboť by to nahrávalo substančnímu myšlení). Naše námitka platí onomu „jsoucí“: my už víme (po Heideggerovi), že s výpovědí „jest“ musíme být opatrní. LOGOS nesmíme chápat jako jsoucno.
- 3 Naproti tomu jsoucno je to, co se děje (výpověď, že něco „jest“, znamená, že se to děje, stává, a to zvnějšňováním vnitřního). A vše, co se děje, děje se podle LOGU. Dění, stávání se, zvnějšňování vnitřního je tedy řízeno, ovládáno, spravováno (resp. spravuje se podle...) LOGEM. Srovnajme se zl. B 12 z výroků Anaxagorových: „A co má duši, i větší i menší bytosti, nade **všemi** vládne duch.“ (duše = PSYCHÉ, bytost je přidána, nade vším: PANTÓN NOYS KRATEI). (Mít = držet duši = PSYCHÉN ECHEIN.)
- 4 I když se nám Anaxagorás zdá být nedůsledný, budeme jeho myšlenku držet v tom smyslu, že LOGOS (místo NOYS) nevládne nad věcmi zvnějšku, nýbrž prostřednictvím jejich „duše“, tj. jejich vnitřní integrity, resp. jejich niternosti, která zakládá a udržuje jejich integritu. LOGOS tedy vládne pravým jsoucnům a jejich prostřednictvím celému světu (podle Hérakleita). PSYCHÉ a LOGOS tedy nějak náleží k sobě; jsoucno (pravé) má duši, ale nemá LOGOS – spíše naopak: LOGOS má duši a skrze duši celé **jsoucno** (a skrze jsoucna celý svět).

- 5 Tady vidíme, jak plynule a s vnitřní nutností přechází filosofie LOGU do ostatních filosofických disciplín. Na tomto místě nás však bude zvláště zajímat povaha LOGU samého, ovšem z hlediska ontologického (lépe: meontologického, neboť LOGOS nemůžeme považovat za jsoucno).

87-522

- 6 Nyní opustíme definitivně Hérakleita i Anaxagoru (ostatně jsme je nechtěli interpretovat, nýbrž pouze získat od nich některé „pokyny“ pro další úvahy vlastní) a přidržíme se toho, čím jsme se tu už zabývali. Nadále podržíme pevně v paměti, že LOGOS není jen záležitostí myšlení, nýbrž že „vládne“ všude, nade vším a ve všem. Jak, to bude předmětem našich dalších úvah.
- 7 První věc, kterou si musíme ujasnit, je vztah mezi sbíráním a shromažďováním, sjednocováním, jež jsme už připsali LOGU, a mezi oddělováním a vydělováním. Tím, že LOGOS shromáždí, posbírá dohromady něco tak, aby vzniklo individuální jsoucno, vydělí zároveň ono sebrané od toho, co do „sebraného“ jsoucna pojato nebylo. (Empedoklés mylně zavedl do své kosmologie Lásku a Svár: obojí je vlastně totéž, jak ostatně už poukazem na aporie demonstroval Aristotelés.) A tady je základ celé naší další argumentace proti formální logice a našeho důrazu na tzv. dialektiku.
- 8 Druhá věc souvisí s otázkou, proč LOGOS nemůže být chápán jako jsoucno. Před třemi roky jsme tu zahajovali výklady o kosmologii, v nichž jsme si postupně vyjasňovali nutnost předpokladu, že náš svět (náš kosmos) vznikl nejen „v“ čase, nýbrž spolu s časem i prostorem. Zároveň jsme si ukázali, že přírodověda, jak ji dnes známe, nemá předpoklady, aby se zabývala otázkou skutečnosti takříkajíc extramundánní, mimosvětne. Naproti tomu že je právě filosofie povolána k tomu, aby se touto otázkou zabývala. Zároveň jsme si řekli (a ukázali), že filosofie se k tomu problému nemůže propracovat jinak než formou myšlenkového experimentu. Naším myšlenkově experimentálním modelem byla tzv. primordiální událost a vůbec primordiální „ontologická“ úroveň.
- 9 Aplikujme nyní východisko, jak jsme si je připravili, na tento model primordiální roviny „jsoucen“. Říkali jsme, že primordiální událost, na kterou nic nereaguje a nenavazuje, jako by neproběhla, jako by nikdy nebyla. Připouštíme tedy, že taková událost je jsoucnem, ale jsoucnem mimosvětým, tj. nezapojeným žádnými vztahy (reálnými) do světa. Sám svět však vzniká pouze na základě vzájemných reakcí událostí všech úrovní, a tudíž vposledu na základě vzájemných reakcí primordi-

álních událostí (nebo událostí nejbližší vyšších, jak jsme s výhradou říkali).

87-523

- 10 V jakém vztahu je vznik, průběh a zánik primordiální události (izolované) k LOGU? LOGOS musíme nejprve považovat za odpovědná za onu emancipaci či osamostatnění této primordiální události, již říkáme „vznik události“. Protože ex definitione primordiální událost není dělitelná už na žádné další subudálosti, je její integrita a celostnost vlastně zaručena „sama sebou“ a nemusí být garantována LOGEM (tak se to alespoň jeví na první pohled). Naproti tomu se zdá LOGOS na této nejnižší rovině spíše plnit funkci Sváru (Empedoklés), případně toho, co zavádí či vytváří rozpor, „boj“ (Hérakleitos), a konečně tím, co uvádí do pohybu „vylučování protiv“ (Anaximandros).
- 11 Jestliže je LOGOS odpovědný za to, že „vznikají věci“, a to tak, „že se vylučují protivy věčným pohybem“, pak nemůže být sám chápán jako něco vzniklého či vznikajícího (a proto potřebujícího opět něčeho dalšího, totiž jednak své protivy, jednak toho, čím je protiva LOGOS – anti-LOGOS vyvolána či vyloučena). A protože ještě nedošlo ke konstituci „světa“ (kosmu, univerza), musíme i LOGOS považovat za extramundánní – ovšem nikoliv „jsoucno“, nýbrž spíše „nejsoucno“, ovšem nejsoucno „skutečné“. Ostatně když Anaximandros mluvil o „APEIRON“ (tj. neohrazeném), měl vlastně na mysli cosi blízkého, neboť každé jsooucno má své hranice, meze – a to platí i o extramundánních primordiálních událostech, jež za jsooucna považujeme.
- 12 Na první vážný meontologicko-ontologický problém, jak dochází k vydělení a vzniku jednotlivých primordiálních událostí, nemůžeme poskytnout odpověď, která by mohla být považována za dostačující. Nicméně činíme za vznik těchto a vůbec všech (jednotlivých) událostí odpovědným LOGOS. A nikoliv pouze za vznik, nýbrž i za rozvrh dalšího jejich průběhu, nikoliv však za celý průběh sám. V průběhu každé pravé události – s výjimkou událostí primordiálních – hrají určitou úlohu také rozmanité setrvačnosti, s nimiž realizace rozvrhu ze strany LOGU musí počítat a s nimiž se nějak musí vyrovnat. Proto také musíme v evolučních procesech vždycky rozlišovat to, co padá na vrub setrvačností, od toho, co je skutečné novotvoření. (Chyba Darwinova spočívá v tom, že novotvoření bagatelizoval.)
- 13 Problém primordality je ještě v něčem jiném. Nevíme, zda můžeme stavět primordiální události do jedné řady s událostmi vyšších úrovní, anebo zda jsou něčím toto genere

odlišným. Tento problém necháme proto zatím stranou a za primordiální události budeme považovat ty nejmenší kusy (událostného) dění, které stojí na počátku řady a po nichž následují události stále složitější a vyšší úrovně. (Potom by jim mohly předcházet jakési proto-události, jejichž funkce by spočívala v něčem podobném, jako je v radiové technice nosná vlna, která sama není součástí vysílaného programu, což v našem případě znamená: která není součástí a složkou světa jsoucena.)

- 14 Zda primordiální událost vznikne, nebo nevznikne, je v podstatě zcela kontingentní. Zda na ni nějaká jiná událost bude reagovat, nebo nebudou, je pouze do jisté míry kontingentní. Meze této druhé kontingence spočívají především v tom, že tu jde o jistou vzájemnou vázanost dvou kontingencí. Událost B nemůže reagovat na neexistující událost A, a to stejně tak, jako neexistující událost B nemůže reagovat na událost (existující) A. Obě události, A i B, přitom existují kontingentně. Jejich vzájemný vztah je však již podmíněn (a tudíž není ryze kontingentní). Pokud však bychom LOGOS chápali jako to, co „sbírá“, „sjednocuje“ nejenom samostatně událost A a událost B, ale také jejich vzájemnou (nebo jednostrannou) reakci, je zřejmé, že míra suverénnosti, s jakou LOGOS tuto souhru „ovládá“, je nutně omezena některými „setrvačnostmi“, tj. momenty, jež se už v důsledku zvnějšnění vnitřního emancipovaly (relativně, částečně) z dosahu či z plné působnosti LOGU.
- 15 Toto schema je podstatné pro způsob, jímž LOGOS vládne nade vším. Není to vláda zvnějšku, tlakem a silou, nýbrž jen vnitřní atraktivitou. Této atraktivitě musí přijít vstříc schopnost nějakých již existujících událostí nechat se ovlivnit a řídit. Sama tato schopnost, či dokonce ochota nechat se řídit však není nikdy neomezená, nýbrž má svá nepřekročitelná omezení v danostech setrvačností (vnějšností). Na první pohled to vypadá jako mez, jako nedostatek a potíže, ale ve skutečnosti se z toho stává důležitý prostředek LOGU k překročení mezí, a dokonce i úrovně jednotlivé události a k vytváření atraktivity vyšší úrovně, vedoucí ke komplexnějším, složitějším a vůči LOGU i vůči reálným danostem vnímavějším a citlivějším událostem.
- 16 Jediným místem, kudy se však LOGOS může prosazovat a také prosazuje uvnitř světa, jsou právě kontingence. Proti setrvačnosti nemá LOGOS jinou šanci než čas a zdržení se spolupráce, synergie (bez níž se setrvačnost rozpadá).

Hegel se mýlil, když hledal vládu LOGU v přírodě tam, kde moderní věda zjišťuje zákonitosti. Ale sama kontingence by nestačila; nezbytnou podmínkou je kontingence, vybavená citlivostí a vnímavostí vůči LOGU. Tato vnímavost se liší od reaktibility, zaměřené pouze na vnější podněty. Takže: předpokladem toho, aby se LOGOS prosadil uprostřed skutečností (přesně: souboru jsoucností, který je ustavičně v pohybu a proměně), je jednak kontingence, tj. průzor či spíše průlina (spíše pluralita průlin) v kontextuře vzájemně reaktibilitou spjatých jsoucností různých událostí, jednak existence takových událostí, které se mohou stát vhodnými prostředníky a asistenty onoho uplatnění a prosazení konkrétního LOGU (tj. již nikoliv LOGU vůbec, nýbrž LOGU určité zatím jen projektované a v příznivém případě postupně uskutečňované nové události, jejímž prostřednictvím se však může uplatňovat buď ještě hlouběji do budoucnosti projektovaný a ji přesahující konkrétní LOGOS (= LOGOS určitého jsoucna) nebo dokonce v nějaké formě i LOGOS vůbec.

17 Naší první otázkou je, zda opravdu může LOGOS počítat s oněmi nezbytnými prvky či momenty kontingence. Naše odpověď je zcela pozitivní: protože tradiční chápání kauzality je chybné a protože tzv. kauzální vztahy jsou založeny na reaktibilitě, tedy na akcích, založených vždy niterně, má již od nejnižších úrovní LOGOS zajištěn přístup (takřka nekonečně mnohé) doprostřed tohoto světa, a to jednak prostřednictvím událostí-subjektů, jednak prostřednictvím událostí-akcí těchto subjektů. Na druhou otázku, má-li LOGOS vždy k dispozici vhodné prostředníky ke svému uplatnění, už nemůžeme odpovědět stejně pozitivně: nějaké prostředníky vždycky má, ale „vhodné“ si musí v dlouhodobých programech nejprve připravovat.

18 Zatímco metody, jimiž se LOGOS uplatňuje prostřednictvím „niternosti“ subjektů a jejich akcí, nám jsou nedostupné „přímo“, neboť se vymykají jakémukoliv přístupu zvnějška, kvalitu a úroveň těchto prostředníků můžeme rozpoznávat a sledovat, neboť se projevuje také navenek. I tady však musíme být opatrní a kritičtí a neukvapovat se. Příklad nám to přiblíží. V některých oborech přírodních věd, a zejména to bylo v moderní fyzice, byly pozorovány případy dějů, vykazujících zřetelné rysy kontingence. Vzpomeňme rozpad (spontánní) radioaktivních izotopů a de facto

všech elementárních částic vůbec (i nejstabilnější mají jistý poločas rozpadu, byť třeba v případě neobyčejně stabilního protonu poločas delší – pravděpodobně – než trvání celého univerza, nebo alespoň v délce s tímto trváním srovnatelný).

19 Nej„hrubší“ případy rozpadu (kontingentního, pokud posuzován izolovaně, ale statisticky vázaného) mohou mít jen negativní charakter. Pouze na nejnižších úrovních může mít mimořádné prodloužení „doby života“ nějaké částice (nebo proměna v kvantum) pozitivní úlohu. Proto s výjimkou kvantové oblasti je nepravděpodobné, že by se LOGOS mohl účinně prosadit ovládnutím kontingence tohoto typu na vyšších úrovních.

20 V rovině makrosvěta, jak se zdá, jsou možnosti LOGU téměř zcela suspendovány – s výjimkou stoupající komplikovanosti organizace těla živých bytostí. Nicméně i zde je velmi nesnadné rozlišit vliv LOGU, zprostředkovaný kontingencemi na kvantové úrovni – viz třeba teorie Herčíkovy! – a tedy vlastně velmi nepřímý, od potenciálního prosazování LOGU atrahencí vyšších úrovní života.

21 Situace se však pronikavě mění tam, kde organizace neurofyzilogická (tzv. cerebralizace – podle termínu T. de Chardin) umožní a přímo stimuluje vznik myšlení, zejména pak tam, kde myšlení dospěje ke schopnosti reflexe. Je zajisté otázkou, zda nějaká obdoba reflexe nehraje úlohu u všech živých bytostí, ale zatím se v tomto směru nedovedeme vyhnout námitkám a výtkám přílišné fantastičnosti (ovšem vyloučit tuto možnost se mi nezdá být o nic méně fantastické). Myšlení a reflexe náleží k těm našim vlastním aktivitám, které nám jsou nebo alespoň (právě díky myšlení a reflexi) mohou být poměrně důvěrně známy. Způsob, jakým se uplatňuje LOGOS v myšlení a skrze reflexi nám tedy bude představovat rovinu preferovanou, protože přístupnější než roviny ostatní.

22 Fenomenologicky se nám myšlení jeví jako rovina aktivity, jež dává aktivnímu subjektu k „dispozici“ ze všech rovin jsoucnosti maximální spektrum kontingencí. Díky tomu se myšlení takřka nemusí (s výjimkou patologických případů) starat o svůj „kauzální kontext“ a je schopno se ve svém průběhu téměř dokonale řídit zákony a normami svých intencionálních oblastí. Tedy: k myšlení.

87-527

Každá událost, každý subjekt je podle našeho pojetí (modelu) vnitřně zakotven v ryzí nepředmětnosti – to náleží k jeho bytostné povaze. To znamená, že je subjekt (událost) vztažen k nepředmětné skutečnosti, nýbrž naopak že nepředmětná skutečnost je vztažena k subjektu (události). Pro-

tože však každý subjekt (každá událost) je jedinečnou, konkrétní, partikulární skutečností, musíme předpokládat, že součástí či složkou (oboje je ovšem nevyhovující!) této vztaženosti ryzí nepředmětnosti ke konkrétnímu subjektu (konkrétní události) je zaměřenost na to, čím se teprve má stát (a čím se snad stane, nepřijde-li do toho něco neočekávaného, **nějaká** překážka apod.). Bylo by omylem to chápat jako nějaké před-pojetí, před-určení, před-plán či před-rozvrh, zkrátka jako nějaké před-zjednání toho, co se teprve má odehrát. Poněkud vulgárně řečeno, že se kočka narodí několik koťat a nikoliv housat nebo lišcat, není zajišťováno žádným předem daným rozvrhem, nýbrž určitými předmětnými biologickými mechanismy. Naproti tomu žádné takové mechanismy nejsou schopny zajistit sám život ani integritu živé bytosti; to musíme právě připsat na účet nepředmětné skutečnosti resp. nepředmětnosti. Právě tak musíme vidět ryzí nepředmětnost jako odpovědnou za nadindividuální kroky evolučního typu (jež ovšem mohou být realizovány pouze prostřednictvím individuálních proměn). V obou těchto případech je místem, kde se prosazuje převládání nepředmětného rozvrhu, vždycky nějaká kontingence, a sám rozvrh se prosazuje jako transgrese dosavadních zaběhaných mechanismů, ovšem ve vztahu k nim, proti nim, ale též v závislosti na nich.

24. IX. 87

87-528

Nemůžeme než předpokládat, že ryzí nepředmětnost je s to nějak „zakoušet“ skutečnost konkrétních událostí (eventuelně i jakožto subjektů vlastních akcí, reakcí a skrze tyto reakce i subjektů určitých osvětí. Jen tak je možno sladit představu zdroje všeho nového, všech přesahů (transgresí) zaběhaných mechanismů (setrvačností a jejich souhry) s představou či spíše předpokladem, že v samotné nepředmětné skutečnosti nemá nic předmětný charakter, tedy že jde o nepředmětnost vskutku „ryzí“. Nicméně tím neunikneme problému, jak chápat povahu takové „zkušenosti“ a jak vůbec chápat onen „meziprostor“, zprostředkující zprvu jen jednostranný vztah ryzí nepředmětnosti k předmětným skutečnostem, jako jsou události (konkrétní, pravé, event. subjekty). Každá konkrétní událost („srostlice“ vnitřního a vnějšího, budoucího a již nastalého) musí být schopna se vůči ryzí nepředmětnosti otevřít, zaslechnout ji, poslechnout ji, udělat ten nezbytný krok, jímž dojde k transgresi. Zároveň ovšem sama ryzí nepředmětnost musí nějak respektovat také danou situaci oslovované události, její vnitřní i vnější možnosti i danosti, a vést ji ke kroku, jehož je schopna. Ani v jednom případě nemůžeme mluvit o reaktibilitě, neboť ta znamená schopnost subjektu reagovat na vnější skutečnost (na druhý sub-

jekt, na nějaké konglomeráty pravých jsoucn, tedy i na nepravá jsoucna atd.). Víme ovšem, že živé bytosti jsou schopny reagovat nejen na vnější stránku jiných živých bytostí, tj. nejen na jejich jsoucnosti, nýbrž také a především na jejich časové struktury, na jejich bytí – a bytí pravých jsoucn se neukazuje vnějšímu přístupu. To by nás mělo vést k důkladnějšímu zkoumání.

1987.4-529

87-529

Logika, chápána jako praktická nauka, jak správně myslet, má v sobě cosi podivného. Především si představme, jak budujeme teoretickou nauku, jak vůbec myslet, a potom nauku, jak správně myslet. Je to něco podobného, jako když si otevřete školu plavání na širém moři, kde není ani ostrov, ani loď, ani žádná plošina, jen voda. Aby se k vám vůbec někdo mohl dostat a nechal se školit v plavání, musí k vám nejprve doplovat. To však zároveň znamená, že nemůže být v takovém případě řeč o učení v plavání samotném, to se prostě předpokládá. Takže je-li čemu učit, je to jen vylepšení stylu. Podobně nemá smysl „učit myslet“, neboť i zde můžete učit jen toho, kdo už nějak myslí, tj. nějak myslet dovede. Jedině můžete takového člověka odnaučit dělat v myšlení některé běžné chyby, zejména však jej můžete učit myšlenkovými strategiemi a – což je vlastně vrchol – můžete jej učit si všimnout toho, co vlastně dělá, když myslí, a schopnosti své myšlení tímto způsobem kontrolovat, vracet se k němu a přezkoumávat jeho postupy, předpoklady i důsledky, k nimž dospěl. Takže když tohle všechno vezmeme v úvahu, je zřejmé, že logika toho moc nemůže dokázat, pokud ji – jak uvedeno – chápeme jako praktickou disciplínu, eventuálně jako teorii, jak správně myslet (přičemž teorii tu chápeme jako návod k praxi). Navíc je třeba jasně vidět, že správně myslet se nemůže nikdo naučit tak, že se řídí podle nějaké teorie, podle nějakého návodu k praktickému myšlení, tj. k myšlenkové praxi, nýbrž jenom tak, že své myšlení uplatňuje na nějakou předmětnou oblast. Jako se nikdo nemůže naučit plavat na suchu, nemůže se naučit ani správně myslet nejdříve jen „na sucho“, tj. bez předmětných znalostí.

1987.4-530

87-530

25. IX. 87

Nejprve si ukážeme, že LOGOS není záležitostí jen myšlení a promlouvání, nýbrž veškeré skutečnosti (tak tomu rozuměli první filosofové, zejména ti „směrodatní“, jak říká Heidegger o Hérakleitovi a Parmenidovi). Co všechno je třeba zvláště podrobit zkoumání z oné „veškeré skutečnosti“? Především to je oblast, která se zatím nestala žádným speciálním předmětem či tématem zájmu nějaké vědy, a pokud zůstane věda tím, čím je dnes a jak ji dnes všeobecně chápeme, ani se takovým předmětem stát nemůže, totiž oblast extramundiální. Za druhé to bude ovšem oblast, kterou se již běžně zabývá tzv. mikrofyzika, zvláště pak kvantová fyzika (což je širší než kvantová mechanika); jako třetí oblast je oblast tradiční fyzika a chemie, kde ovšem asi nic zvlášť zajímavého nebude možno najít; naproti tomu je velmi **zajímavá** další oblast, totiž oblast biologie a zvláště neurofyzologie. A potom následuje oblast hlavní a rozhodující, totiž sféra lidského myšlení a promlouvání. Tuto sféru však nelze oddělit od sféry lidských dějin, i když myšlení ani promlouvání nespadá s dějinami v jedno. Dějiny (v užším, specifickém smyslu) jsou možné teprve tam, kde bytosti vysoké úrovně (v našem případě lidé) nejenom už začaly myslit, ale kde se svým myšlením vztahují (vědomě) ke své dějinnosti (v širším smyslu) a tím ji proměňují v dějinnost v užším smyslu. Ovšem tam, kde je už ve hře myšlení (a to znamená také v dějinách myšlení a v dějinách obecně), je zvláštním tématem filosofické disciplíny, zabývající se LOGEM (tedy filosofické logiky), pravda, tj. problematika pravdy a pravdivosti a zvláště problém Pravdy (i ve vztahu k LOGU).

1987.4-531

87-531

26. IX. 87

Řekové neměli žádné označení pro „řeč“ (vlastně pro Sprache, říká Heidegger 4387, GA sv. 21, s. 6), zatímco my máme až moc četné termíny: řeč, jazyk, mluva, promluva, výpověď, výrok, prohlášení atd. – a ovšem příslušná slovesa: mluvit, říkat, vyslovit, prohlásit, vypovědět, povídat, promlouvat, vyřknout, ohlašovat atd. To je významné, neboť to dosvědčuje, že si lidé – alespoň v evropské kultuře, která na Řeky navazuje – stále více uvědomují, v jak různých podobách a různých souvislostech, v jak rozmanitých významech se odehrává to, čemu Řekové prostě říkali LEGEIN (a co se vztahovalo na skutečnosti ještě mnohem širší). Řeč je pro nás důležitá, stále důležitější – a proto pro ni máme tolik výrazů a slov. (Eskymáci mají podobně mnoho názvů pro různé druhy sněhu.) Proč vlastně člověka tolik zajímá jeho vlastní povídání, jeho jazyk, jeho řeč? Největším

problémem, ba přímo záhadou a tajemstvím řeči a jazyka je jejich pozoruhodná schopnost (můžeme-li to vůbec nazvat schopností) dávat najevo, vyjevovat, říkat něco o něčem, a to takovým způsobem, že nemusí být předem domluveno, co který znak, tvar, zvuk apod. znamená vcelku a v kombinaci. Řeč představuje medium (i když ji nelze na pouhé medium redukovat), v němž je možné se dohovorit, domluvit o vnitřních stavech, o pocitech, o myšlenkách apod., které přímo nelze sdělit. Jisté způsoby rozpoznání vnitřních stavů a nálad u druhých najdeme i u jiných živých bytostí (antilopy poznají, jak se chová kočkovitá šelma, která je nažraná a od níž jim tudíž momentálně nic nehrozí). Ale sdělování myšlenek je možné jen u lidí (i když zase třeba vlčí smečka spolupracuje při lovu a podřizuje se pokynům vůdce smečky apod.).

1987.4-532

87-532

30. IX. 87

Vztah mezi úplným souborem všech jsoucností nějakého jsoucna a mezi celkem tohoto jsoucna není zdaleka vztahem identity či rovnosti. To právě máme na mysli, když mluvíme o bytí jsoucna. Bytí jsoucna není úhrnem jeho jsoucností, nýbrž je tím, co v žádné ze jsoucností a tudíž ani v jejich souhrnu nevychází najevo, tj. není skrze žádnou ze jsoucností ani všemi dohromady vyjevováno. Přitom sama formulace „všechny dohromady“ o sobě je poněkud problematická, neboť zůstává nevyjasněno, čím jsou ony jednotlivé jsoucnosti shrnuty do souboru a drženy pohromadě (resp. z jakého celku právě jen jako jsoucnosti hic et nunc, právě v tu chvíli a na tom místě, vypadávají, odpadávají, vydělují se, eventuálně z kterých se celek ve svém bytí vždy znovu – po každé, když se hic et nunc aktualizují – vysvléká jako had ze své kůže). Jsoucnost je pouze „znamením“, že příslušné jsoucno je „přítomno“, že se „ukazuje“, takže je možno na ně „ukázat“. Musíme ovšem dobře vědět, že to, nač právě ukazujeme, je pouhá okamžitá jsoucnost, nikoliv jsoucno ve své plnosti, jako celek. Ale jak to vlastně víme, že to, oč nám jde, není okamžitá jsoucnost, nýbrž bytí jsoucna? To, že jsme schopni to rozlišit, je samo o sobě dokladem, že se nám jsoucno ve svém bytí nějak vyjevuje, i když se nám nemůže ukázat (jako celek). To má značný význam pro pochopení jak fenoménu, tak fenomenologie. Jde o to, zda se při výkladu toho, čemu Řekové říkali FAINE-STHAI, chceme omezovat na smyslové vjemy, anebo zda třeba samo bytí nějakého jsoucna (např. psa nebo koně) se nám rovněž může vyjevit jakožto fenomén. Pochopitelně je ono omezující pojetí poněkud nelogické, ne-

boť právě tak, jako optický vněm okamžité jsoucnosti určitého psa je nutně konstituován za spoluúčasti LOGU (a tedy i spoluúčasti našeho porozumění), i časově rozložené bytí onoho psa se nám vyjevuje pouze na základě LOGU a za spolupráce našeho porozumění. „Fenomén“ musí být zřejmě chápán co nejšíře.

1987.4-533

87-533

3. X. 87

Husserl (4717, *Formale und transz. Logik*, s. 24-5) vysvětluje tzv. ideálnost (idealitu) řeči (nebo spíše mluvy) jako obdobu všech duchovních obrazů či tvarů (objektives geistiges Gebilde). Duchovní obraz (či spíše tvar, možná výtvar) je to, co může být jakožto „identická idealita“ tisíckrát zreprodukováno tak, že z každé takové reprodukce může být nahlédnuto – a co právě ve formě Reprodukce má svou existenci (Dasein) v reálném světě. Zatímco tedy obraz (tvar) je ideální, jeho reprodukce jsou reálné nebo skutečné (real, wirklich). Ono ideální se stává reálným hic et nunc jen v podobě reálného zjednotlivění (in der Weise realen Vereinzelung). – To je zcela zřetelný doklad ovlivnění platonismem. Proti této koncepci je třeba postavit jinou, která se vyhýbá vážným nesnázím s onou první **spojenou**. Především budeme místo o ideálnosti, která je identická (a tím se míní identičnost v různých jakkoliv početných reprodukcích), mluvit o LOGU jsoucna (nebo o logickém rozvrhu jsoucna), který ovšem ani sám o sobě není identický ve smyslu neproměnnosti a nehybnosti, nýbrž který je na jedné straně určitou „realizací“ LOGU vůbec, jednak strategií, daleko přesahující každé hic et nunc, a ovšem také rozvrhem určitého jsoucna v jeho bytí – a tudíž strategií, přesahující také ono jsoucno jako časový celek, jako událost. Nebudeme tedy připisovat žádnou identickou idealitu jsoucna žádnému jeho LOGU, nýbrž budeme ji spíše odvozovat od setrvačností nižších úrovní. LOGOS se neprosazuje, „nerealizuje“ v podobě otisků do beztvareho proudu dění, nýbrž prostřednictvím kontingentních momentů v procesu vzájemně spolu souvisících setrvačností („kauzalit“) jako to, co nevede k opakování, nýbrž dál, kupředu a výš, k větší kvalitě a vyšší úrovni. Proto nás ani v hudbě nebude na prvním místě zajímat idealita tónů, nýbrž jedinečnost skladby, a v řeči nikoliv idealita slov-pojmů, nýbrž jedinečnost vyprávění nebo pojetí (jedinečnost v kulturních dějinách). „Objektivita předmětností není na řeči tím nejdůležitějším ani rozhodujícím.“

1987.4-534

87-534

Písek, 3. 10. 87

Naše pojetí, předpokládající, že každé (pravé) jsoucno má svůj rozvrh, který nazýváme LOGEM jsoucna, a svou postupnou, v čase se odehrávající **realizací**, přičemž tato realizace sama musí pracovat s určitými „reáliemi“, které jsou jí k dispozici, jako se stavebními kameny, majícími svou vlastní setrvačnost, nás vede k lepšímu vidění významu toho, co nazýváme tělesností a tělem. Je naprostým omylem vidět v tělesnosti a v těle základ a garanci jedinečnosti jsoucna, jeho nejvlastnějšího bytí, jeho bytostné povahy. Myšlenka převtělování, navzdory své nepřekročitelné naivitě a také jisté hrubosti představ má v sobě zrno pravdy: jedinečná bytost nemá jiné volby než se smířit s tím či oním tělem – a podle toho se pak chová, podle toho vypadá a podle toho je také jinými posuzována – pochopitelně falešně, neboť nedohlíží za první dojem, za to, co se ukazuje, k tomu, co se pozornému a vnímavému může vyjevit. Právě tak vyjadřuje něco hluboké pravdivosti ono „Jsme jedné krve, ty a já“ z Knihy džunglí. Rozdíly mezi zvířaty (a vůbec živými bytostmi) jsou dány rozdílnostmi tělesných tradic, nikoliv rozdílnostmi nějakých prazákladních „forem“ či „idejí“, „identických idealit“ apod. LOGOS jsoucna je vždy už jistým rozvrhem kompromisu a tím sám o sobě již kompromisem s danostmi. Samy danosti ovšem nejsou myslitelné ani možné bez LOGU, ale oproti LOGU jsou v nich vždycky **přítomny** jisté setrvačnosti, jež nedovolují, aby se LOGOS vůbec, ba ani LOGOS jsoucna uplatnil, realizoval jen ve svých vlastních intencích. Navíc není LOGOS schopen se realizovat bez prostřednictví navzájem na sebe navazujících, na sebe reagujících událostí, od nejnižších počínajíc, takže by vždycky musel začínat od prvních kroků, tj. od počátku, a to znamená – navenek vždy stejně. A tak náleží k podstatě každé realizace LOGU, že je napětím, ano rozporem mezi rozvrhem a jeho realizací, mezi tím, co být má, a tím, co se stalo a co se skutečně děje – s klady i záporů.

1987.4-535

87-535

5. X. 87

Příprava na 5. 10. 87 – Povaha vztahu LOGU k myšlení a myšlení k LOGU
01 Pokud ze zkušenosti víme, není myšlení možné bez biologického resp. fyziologického základu. Vztah mezi neurofyziologickými procesy a mezi myšlenkovými postupy však nebyl dosud nikdy objasněn. Psychofyziický

parallelismus jako pokus o řešení tohoto problému na základě kartezianismu (a speciálně spinozismu) se ukázal jako neudržitelný.

02 Nabízíme zcela odlišné řešení: jako každý přírodní proces (chápaný jako tzv. kauzální) má i neurofyziologický základ myšlení některé struktury zajišťované setrvačnostmi nižší úrovně, ale zároveň četné mezery mezi nimi a především zjemnělou a tím i oslabenou „kauzální“ kontexturu. Díky této oslabenosti a zároveň zjemnělosti se pro působení (= nekauzální působení) LOGU otvírá zvláště příznivé pole.

03 Odborný vědecký výzkum neurofyziologické kauzality nám proto může ukázat důležité momenty duševních jevů všude tam, kde kauzální vztahy jsou spolehlivě výsledovatelné. Ovšem právě tam, kde jsou výsledovatelné, jsou silné a převažující, a tím ergo pokrývající ony nezbytné mezery a průlomy specifických kontingencí, jimiž může proniknout a v duševním dění se uplatnit LOGOS (na příslušné vyšší úrovni, nikoliv na nižší biologické, kde se samozřejmě uplatňuje).

04 Na druhé straně všude tam, kde vládne hrubá kontingence (skutečná náhodnost), nejsou vůbec předpoklady k tomu, aby se LOGOS uplatnil, neboť to předpokládá zároveň oslabenost „kauzality“ a zároveň zjemnělost její struktury do té míry, aby nestála v cestě uplatnění LOGU. Z jiné strany viděno, LOGOS má tím větší šanci, aby se uplatnil na vyšší úrovni, čím je struktura a sensibilita reaktibility jemnější a od hrubé „kauzality“ emancipovanější.

05 Ale čím je reaktibilita jemnější a vůči „působení“ LOGU otevřenější (a vnímavější), tím obtížnější je pro neurofyziologii zachytit sám fenomén vztahu mezi neurofyziologickým základem myšlení a mezi vlastními myšlenkovými postupy, nahlíženými zevnitř (tj. co do smyslu). Tady nejde o nesnáz dočasnou, zaviněnou prozatímne příliš hrubými způsoby zkoumání, nýbrž o nesnáz elementární, nikdy ze strany odborně vědeckého zkoumání nepřekročitelnou.

1987.4-536

87-536

06 Polemika proti psychologismu užívala celé řady argumentů, které dodnes nikterak nepozbyly na váze. Nicméně rozhodujícím argumentem se nám zdá ten, který nebyl dosud formulován: psychologicky (a tím spíše neurofyziologicky) nemůže být „logičnost“ myšlení objasněna či vysvětlena, protože logickým se myšlení stává tam a díky tomu, kde a čím se díky vzrůstající kontingenci (ovšem specifické, nikoliv už jen hrubé) otvírá vůči přicházejícímu LOGU, resp. v těch momentech, kdy přestává být

pouhou ‚kauzální‘ vazbou a kde se osvobozuje z tzv. kauzality ke struktu-
rám, jejichž kontextura má toto genere odlišný charakter (než kauzální).
07 Některé elementární počátky takové vnímavosti vůči „normám“, jež
nemají s kauzalitou (a setrvačnostmi vůbec) nic společného, lze doložit už
v říši živých bytostí (např. nepochybná tendence estetická nebo značný
význam her a hravosti atd.). Ovšem to jen ukazuje, že jisté minimální
předpoklady pro uvolnění z pout kauzality nalezneme již zde. Základní
chybou dosavadních vědeckých průzkumů podobných fenoménů bývá ten-
dence k hypostazi kauzálních vztahů takřka fyzikálního typu v chování a
„myšlení“ zvířat (např. celá teorie podmíněných reflexů apod.)

08 Normy „logičnosti“ myšlení (a to ovšem nejsou jen normy formální
správnosti!) nejsou tudíž vysvětlitelné z kauzality neurofyzilogických
procesů, nýbrž jsou svébytné a prosazují se vlastně bez ohledu na ony
procesy, ovšem díky uvolnění, která je nepochybně zajištěna již na oné
neurofyzilogické rovině právě zjemnělostí a tím i oslabeností
setrvačných momentů, jež jsou základem tzv. kauzality.

09 Protože nám lidem jsou podoby „působení“ LOGU (a logičnosti) nej-
bližší a nejzjevnější právě v myšlení a „na“ myšlení, můžeme považovat
zkoumání LOGU a jeho působení právě v tomto kontextu za nejvhodnější
terén (přičemž ovšem musíme mít jasno, co vlastně chceme zkoumat, i
když s tou rezervou, že samo zkoumání nám ukáže nutnost ono původní
hledisko revidovat, opravit nebo i změnit).

10 Věc základní důležitosti však ukázal Hegel: myšlení není v žádném pří-
padě onou Descartovou nedějinnou „res cogitans“, nýbrž LOGOS myšlení
má úzký a hluboký vztah k dějinám a k dějinnosti. To je však myšlenka
„ne-řecká“.

1987.4-537

87-537

7. X. 87

(Body k interview LD) – předběžné

01 Samozřejmě to bylo myšleno vážně, a právě proto to nemůže a nesmí
vyústit v pouhé gesto, jímž by byla sice okamžitá, ale v podstatě zcela for-
mální žádost (písemná). Je třeba vzít vážně okolnosti: zatím se u nás
téměř nic nezměnilo.

02 Je tu také otázka, co by se stalo, kdyby Společnost TGM byla povolena
jako první (a po ní dlouho nic). I kdyby nedošlo k pokusu její vznik i další
práci opět zmanipulovat (a to je krajně nepravděpodobné v současné chvíli-

li), začala by brzo plnit funkce jí nevlastní, protože by se stala jedinou platformou svobodnějšího sdružování. (Zkušenosti s CH 77.)

03 A opět nehledíc na to, je tu ještě otázka priorit. Kromě toho, že by Společnost mohla být signálem, nebylo by její povolení a založení příspěvkem k řešení nějakého vskutku aktuálně naléhavého společenského problému. Proto na prvním místě musí být skutečné iniciativy napřeny jiným směrem. Navíc Společnost TGM a Ústav TGM je něco, co tu už bylo. Nemůžeme začít tím, že se budeme vracet. Návraty musí být motivovány vnitřní potřebou nových společenských pohybů a hnutí, nemohou být samy považovány za nové začátky.

04 Právě protože byl TGM téměř vymazán z obecného povědomí, bude zpočátku zájem o něho zůstávat na okraji veřejného zájmu. Chceme-li být opravdu aktuální, musíme mířit ke středu věcí, tj. k té nejnaléhavější problematice, jejíž naléhavost je ovšem také pociťována. Nemůžeme začít novou indoktrinací. Nicméně naše východiska a naše záměry musí být jasné nám samotným i veřejnosti.

1987.4-538

87-538

05 Na to, co je opravdu nejdůležitější, mohou být a také jsou různé názory. Řekl bych, že se musíme stát vědomými a opravdovými Evropany. V tom můžeme navázat na myšlenku Gorbačovovu o „domu evropské kultury“. Dům a domácnost se řecky řekne OIKOS; odtud jsou odvozena slova jako ekonomie, ekologie, ekuména.

06 Aby se Evropa jako celek stala domácností a domovem všech, kteří tam žijí, musí se stát domov pro obyvatele každá z evropských zemí. A tedy také naše země. A to znamená, že všichni obyvatelé musí mít stejná práva a stejné svobody. V posledních letech už i k nám proniká vědomí, že něco musíme udělat proti tomu, jak svým špatným hospodařením se zemí, s krajinou i se státem pácháme škody jak v přírodě a její ekologii, tak v hospodářství, tedy v ekonomii. Už dokonce i vláda si uvědomuje, jaké škody může napáchat hloupost a barbarství v přírodě nebo v národním hospodářství. Ale zatím se vůbec nechce rozloučit s barbarstvím ve světě kultury, ve světě ducha.

07 Jako vznikají dobrovolná společenství na obranu přírody, stejně tak a ještě víc je zapotřebí dobrovolných společenství na obranu a na oživení všech významných kulturních tradic (a duchovních), které náleží – dějinně – do „domu“ českých a slovenských kulturních, myšlenkových a duchovních tradic, ale nejen to, nýbrž do domu tradic evropských. Do

domu evropské kultury nepočítáme jen renesanci a osvícenství, ale především myšlenkovou tradici zakotvenou ve starém Řecku, tradici otevřenosti do budoucnosti, jak byla zahájena ve starém Izraeli a jak ji dalším věkům předalo křesťanství (vlastně obojí), a také

1987.4-539

87-539

tradici (lépe: nejlepší tradice) právního a politického myšlení a jednání, usilujícího o spravedlivou společnost, jak nám ji odkazují nejlepší osobnosti (republikánského) Říma, dále tradice vytváření kulturních center, z nichž může pronikat kultura do barbarské společnosti, jak nám ji předaly středověké kláštery, tradice kritického vědeckého myšlení a důmyslných experimentů, přesně naplánovaných a přinášejících výsledky, jež mohou být jasně formulovány a všestranně přezkoumávány atd. atd.

08 Všichni obyvatelé evropského domu a všechny tradice, ať nejstarší, novější nebo zcela nové mají právo se ucházet o pozornost a porozumění ostatních, a nikdo nemá naproti tomu právo někoho jiného nebo dokonce všechny ostatní z tohoto domu vylučovat nebo vykazovat, nebo je všechny chtít „převychovat“ podle svých představ.

09 Proto obrana těch tradic, které představuje např. TGM, by nemohla postačit. Je třeba prosadit skutečnou svobodu svědomí, svobodu přesvědčení, svobodu duchovní a kulturní orientace, svobodu volby životního zaměření a svobodu jejich naplňování a uskutečňování v denním životě. A v rámci našeho domácího i evropského domu kultury pak snadno najde své místo o společenství těch, kteří chtějí navazovat právě na Masaryka a vůbec na tradici, v níž by byl zakotven on.

10 Nestačí přestat na Masaryka nadávat a dštít oheň, nestačí ovšem ani přestat o něm docela mlčet a tu a tam říci několik neslaných, nemastných slov – a dbát přitom, aby jeho odkaz nebyl žádným způsobem oživen a aktualizován. Chceme **víc** – a v jeho duchu právě chceme totéž i pro ji-

1987.4-540

87-540

8. X. 87

P: Ve své řeči v Lánech (13. září tr.) jsi vyslovil žádost o souhlas s ustanovením Společnosti T. G. M. a o obnovení Ústavu TGM. Bylo v té věci již něco podniknuto?

H: To, co jsem – nejen za sebe – řekl v Lánech, je třeba chápat jako volání po obnovení práce obou těchto institucí, které již existovaly. Příležitost půlstoletého výročí od Masarykovy smrti si žádala formulovat tento požadavek, aby mohl být registrován. Okamžitá formální žádost, podaná úřadům, by v **současné dané** situaci musela zůstat pouhým gestem, i kdyby byla míněna z naší strany zcela vážně.

P: Znamená to, že v nejbližší době nebude podniknuto nic?

H: Jak to mohu vědět? Pole možných iniciativ je přece široké. Pokud jde o mne, pokouším se vidět věci v širším kontextu. Kdybychom chtěli pořídit soupis jen kulturních desiderátů a **gravamin**, byla by z toho kniha. Které body by v ní měly nárok na prioritu? Stojíme v těžké společenské krizi, na kterou strana a vláda podává ‚lék‘ v podobě národní diskuse o státním podniku, o družstvech apod. Máme se snad přizpůsobit klimatu a najít si ‚lék‘ jiný, snad lepší, ale podobně partikulární? To by v dané chvíli znamenalo jen pomáhat, odvádět pozornost od hlavních problémů. Obnovení Společnosti TGM je dnes zatím velmi nepravděpodobné, ale i kdyby bylo úředně umožněno, nemohla by Společnost sama o sobě plnit svou funkci, protože by se okamžitě změnila v bojiště zájmů jejímu poslání cizích.

P: Co považuješ tedy za hlavní a přednostní úkoly dneška?

H: Na prvním místě po mém soudu stojí pokus o vytvoření a upevnění veřejné, ale nezávislé, tj. volné tribuny, kde by takové hlavní úkoly dneška mohly být formulovány a diskutovány. K tomu se však současné politické vedení nezdá zatím

1987.4-541

87-541

být nakloněno. Objektivní podmínky jsou u nás v tom směru daleko příznivější než třeba v Sovětském svazu, zatímco subjektivní připravenost Gorbáčovova vedení je nesrovnatelně větší než u nás. Přesto anebo právě proto se o to musíme znovu a znovu pokoušet.

P: A jak se o to chceš pokoušet ty osobně?

H: Ve světě a hlavně v Evropě se šíří přesvědčení, že musíme být při vší vědě a technice ohleduplnější k přírodě, bez níž bychom nemohli existovat. Pokoušíme se chránit vymírající druhy rostlin a zvířat, ale zatím se – alespoň u nás – stále barbarsky chováme vůči statkům kulturním. Gorbáčov mluvil o „domě evropské kultury“, a na to bychom mohli i u nás navázat. Staří Řekové nazývali svět, kde platila jejich kultura, oikoumené. Za jednu z nejzákladnějších potřeb považuji probuzení a neustálé posilování této evropské ekumeničnosti v nejširších vrstvách našich občanů.

Je třeba přiznat všem tradicím právo na to, aby byly pěstovány bez vzájemné nevraživosti a bez pokusů o úřední reglementaci. Naši českou pobočku „domu evropské kultury“ obsadila jedna skupina, která se chová arogantně a majetnický vůči starým institucím jako jsou vysoké a ostatní školy, vědecké společnosti a akademie, stánky umění atd. atd. Proti tomu je třeba znovu a znovu připomínat, že z domu evropské kultury nemá nikdo právo **druhé** vykazovat. Před dvaceti lety jsme připravovali ustavení takového hnutí pro pěstování ekumenických vztahů a ekumenické spolupráce v oblasti kulturní, myšlenkové a duchovní orientace. Zdá se mi, že se k tomuto projektu musíme znovu vrátit. A vracet se k novým pokusům o realizaci, dokud se to konečně nezdaří.

1987.4-542

87-542

11. X. 87

Sama okolnost, že nám spolehlivý historický obraz osoby Ježíše Nazaretského nebyl zachován, má pro vážný odborný (theologický, filosofický) přístup eminentní význam. Nejde o to, že Ježíš jako historická postava by mohl být považován za záležitost okrajovou nebo dokonce že by jako historická skutečnost mohl nebo měl být popírán, jak to činí někteří naivní ateisté nebo protikřesťanští myslitelé. Jde však o to, že tradice zachovávala nikoliv prostá fakta, nýbrž jen ta, která se stala nebo mohla stát nositeli tzv. zvěsti. Proto nemá mnoho smyslu na těchto zachovaných faktech stavět nějaké obrazy Ježíšovy historické podoby – tím vsutku důležitým je ona „zvěst“. Ovšem co je tato zvěst? V čem ji máme hledat? Můžeme se spolehnout na to, že sami tradenti to dostatečně věděli? Řekl bych, že pravdou je spíš opak. Když čteme některé doklady toho, jak na Ježíše reagovali jeho současníci a potom nejbližší další generace „křesťanů“ z prvotní církve, máme dojem, že si byli plně vědomi toho, že zcela přesahuje jejich schopnost chápat, když si mají co nejpřesněji uvědomit, o č vlastně samotnému Ježíšovi šlo a o č jde v jeho „věci“. Ježíš sám se chápe (tak tomu někteří rozumí) jako svědek pravdy. Ale to znamená, že ona Pravda, jejímž je pouze svědkem, je právě tím hlavním.

1987.4-543

87-543

Všechny pokusy o pojmové určení povahy Ježíše Nazaretského jakožto mesiáše, spasitele atd. musí být připsány na účet nejspíše nezbytného (v

té době), nicméně v podstatě zpozdilého zápasu s řeckou metafyzickou tradicí. Tímto zápasem jsou natolik poznamenány, že bez oné metafyzické výpravy, bez metafyzických kulis ztrácejí svůj smysl. Když si tuto skutečnost připustíme a řádně uvědomíme, musí nás to vést k pokusům o nové pojetí jak samotného Ježíše, tak zejména oné „věci“, které jej **předcházela**, kterou vzal za svou a v níž se tak plně angažoval, že svou orientaci životně pečetil dokonce smrtí (a pravděpodobně smrtí nikoliv nečekanou anebo které by se býval raději vyhnul). Na druhé straně ovšem nemůžeme zcela zanedbávat okolnost, že tato jeho „věc“ představovala něco, co tehdejší Palestince opravdu oslovovalo, co padalo na v jistém smyslu připravenou půdu, takže tomu mohlo být porozuměno a že na to mohlo být reagováno (obvykle ovšem negativně, zejména když se blíže ukázalo, jak to Ježíš chápe a když se jeho pojetí vyjevilo v celé své neslučitelnosti, inkompatibilitě s obecným či rozšířeným chápáním očekávaného Mesiáše resp. vůbec toho, co má přijít. Zároveň však musíme umět oddělit tu polemiku, která má význam jen dobový a týká se záležitostí spíše koloritu či folklóru než něčeho vskutku životně významného, od toho, co ten životní význam vskutku má. Přenášet tehdejší dobový kolorit a folklór do naší doby je nepochybně absurdní, a kdo se o to pokouší, vlastně tím na sebe prozrazuje, že mu zcela chybí schopnost posoudit, co je důležité a co nikoliv. Může maně tu a tam vyslovit i něco podstatnějšího, ale není schopen to rozlišit a oddělit od balastu a nahodilostí.

1987.4-544

87-544

Všechny vědy pracují s pravdivostí a nepravdivostí, ale nemají k dispozici potřebný myšlenkový aparát, když jde o otázku, co to je pravda a pravdivost. V tom jsou odkázány na filosofie a filosofy. A protože jsou většinou filosoficky neškoleni anebo školeni velmi nedostatečně a přímo falešně, je pochopitelné, že sdílejí některé předsudky resp. že sdílejí pojetí některých dávných filosofů, která se do dneška uchovala už jen jako předsudky, aniž by si většina lidí, kteří tyto předsudky sdílejí vůbec uvědomovala, odkud se vzaly a kdo je jejich původcem. Zároveň pak platí, že tehdy, když odhalíme takového původce, se ukáže rozsáhlý kontext, který postavení otázky i způsob odpovědi staví do světla, o němž ten, kdo onen pozůstalý předsudek ještě dnes sdílí, nemá ani ponětí. Nejde tedy o věcné a kritické navázání na předchůdce, nýbrž o převzetí něčeho, co je méně než rudiment, totiž rudiment navíc opracovaný, obroušený, otřelý, přežvýkaný desítkami a stovkami generací, které už taky **nevěděly** pořádně, oč původně

šlo. Takovým způsobem se po staletí „uchovává“ dnes už jen předsudečná myšlenka, která původně byla mnohem smysluplnější a které původně nechyběla jistá hloubka, totiž že pravda je shoda myšlení se skutečností. Proti tomu namítl např. Heidegger, že tu žádná shoda nemůže být, protože myšlenka pětimarky se v ničem neshoduje se skutečnou pětimarkou. Tento argument si musíme nejprve nechat dojít, nikoliv jej hned od počátku zavrhnout a vůbec si jej nepřipustit. Teprve za takového předpokladu můžeme nahlédnout nejen jeho nedostatečnost, ale také jistou **smyslnost** oné adekvátní koncepce.

1987.4-545

87-545

Přípr. na 17. 10. 87 (Br) Filosofie a pravda

01 Jonathan Chapman (alias Jan Jadérko) – konec 18. a zač. 19. stol. – sadař, zakladatel školek a sadů

02 Filosofie také vysévá semena a jadérka, zasazuje štěpy, „vychovává“ stromky – ale myšlení

03 Kdyby mohla filosofie zůstat okrajovou společenskou záležitostí – ale od té doby se mnohé změnilo

04 Na samotnou filosofii se dost zapomíná (obecně), ale bez ní by nebylo moderní vědy a techniky

05 Dnes si uvědomujeme obrovský vliv vědo-techniky (= techno-vědy), očekáváme jeho další růst – ale chováme i obavy

06 (Michael Dymáček) – Čechov; jsme pozadu – a chceme „dohánět“

07 Ale: potřebujeme především jiné, nové myšlení – „nové štěpy“, „nová jadérka“

08 Dvě pojetí pravdy v evropské myšlenkové historii – ale též české

09 Pravda jako odkrytost (alétheia) – a pravda jako to, co osvobozuje a na co je spolehnutí

10 Tak tedy: co je vlastně ‚pravda‘, která neztratila na závažnosti a na kterou se odvolává i věda a technověda

11 Nemožnost vědecké odpovědi – a řešení; meze vědeckosti (věda ne„ví“ přesně, co dělá)

12 Masarykův filosofický význam: důraz na „realismus“, „konkrétnost“, ale proti pragmatismu: pojetí pravdy – a vliv na žáky (Kozák, Hromádka, Rádl)

13 Potřeba filosofického vidění („intuice“), ale také filosofické reflexe a zpracování (analogie: Kierkegaard – Jaspers)

14 Revize dosavadní myšlenkové tradice (Patočka: Rádl a pozitivismus, ale je to radikálnější!)

15 Aristoteles v Metaf.: pravda a neměnnost (ARCHÉ). Stará metafyzika je v úpadku, je už neudržitelná.

16 Pravda jako „počátek“ (vládnoucí: ARCHÉ) všeho nového – ale nové se může a musí prosazovat jen uprostřed starého, musí na staré navazovat, ale překonávat jen (nezačínat vždy znovu, ab ovo)

1987.4-546

87-546

17 Bytí a jsoucnost; pravá jsoucna, pravé události – vnitřní a vnější, nepředmětná a předmětná stránka

18 Opouštíme elejskou sugestivní tezi, že jsoucí jest a nejsoucí že není. Nové pojetí ne-bytí či ne-jeoucnosti – a zvl. contra nihilismus

19 Pravda jako ne-jeoucno – ryzí nepředmětnost. Rozdíl mezi jsoucnem a skutečností: skutečnost nemusí být vybavena vnějškem, vnější stránkou. Ale pak se může „uplatňovat“ jen skrze jiné skutečnosti, které předmětnou stránku mají (kon-krétní skutečnosti).

20 Uplatnění pravdy v podobě strategie (např. evoluční) a její uplatnění jakožto pravdy – jen prostřednictvím člka

21 Otázka, jak je vůbec setkání člověka s pravdou možné. Pojetí reflexe jako odstupu, přístupu a příslušné mezifáze

22 Ek-statičnost lidské ex-sistence. Vychýlenost těžiště lidské bytosti do budoucnosti. Člk jako ten, kým bude.

23 Rozdíl mezi transiencí setrvačností („těla“) do budoucnosti a mezi otevřeností, přijímající adventus-příchod pravdy z budoucnosti do aktuality, osvojující si tuto aktualitu a užívající si jí jako materiálu pro uskutečnění nového skrze kontingence

24 Ryzí nepředmětnost jako ryzí budoucnost: budoucnost je doménou (oblastí vlády a tedy vítězství) pravdy jakožto ryzí nepředmětnosti

25 Zprostředkující úloha LOGU: pravda oslovuje člověka jako výzva, ale toto oslovení není možné leč skrze LOGOS. Zároveň však LOGOS nemůže zprostředkovat oslovení pravdy leč v reflexi, a reflexe je možná jen v jazyce a za pomoci jazyka (a řeči).

26 Svrchovaná moc pravdy se může prosadit pouze skrze slovo (LOGOS, řeč, jazyk – tři roviny), ale sama vlada (feudum) slova zase jen skrze člověka, tj. bytost, pobývajících ve slově, v řeči, v LOGU.

27 Místem, na němž proniká, prozařuje pravda do našeho světa a do našeho života je ek-statický moment reflexe. Filosofie je kvalifikovaná reflexe,

a proto nesmí zapomínat ani na ek-stasi, ani na nepředmětnost (budoucnost).

1987.4-547

87-547

19. X. 87

Příprava na 19. 10. 87 – Logos myšlení contra formální logika

01 Formální logika = věda (nauka) o normách či zákonech správného myšlení. Může nám něco říci o tom, co to je samo myšlení? nikoliv; tím se logika nezabývá.

02 Logika rozumí sama sobě nikoliv jako vědě o myšlení v celé šíři, nýbrž specializuje se na něco ještě užšího. Jejím předmětem jsou pravidla (správného) myšlení a (správné) formy toho, co je myšleno (viz Heid., Einf. i. d. Met. 128).

03 Takto chápaná logika přestává být ovšem filosofickou disciplínou a stává se speciální vědou (dnes je tento vývoj naprosto zřejmý – je to věda, v relaci k níž je např. matematika určitou její aplikací).

04 Proto se pro nás stává otázka dnešní podoby filosofické logiky tak naléhavou: co se stalo a co se má stát s logikou, která se od filosofie neodděluje, ale zůstává její integrální disciplínou?

05 Proto také nám nemůže být pomocí nějaký odkaz na jinou nefilosofickou disciplínu, totiž vědu o myšlení (jakožto partii resp. subdisciplíně psychologie). Jestliže psychologie není s to kompetentně vyložit povahu logičnosti našeho myšlení, znamená to, že není schopna obsáhnout myšlení v jeho úplném rozsahu – stejně jako toho není schopná formální logika.

06 Domněnka, že formální logika spolu s psychologií toho schopny jsou, je pochybná ze dvou důvodů. Předně nemáme žádnou záruku, že při dělení myšlení jakožto vědního předmětu nedošlo k ztrátě některých partií nebo aspektů, neboť nemáme k dispozici žádnou odbornou vědu, která by to mohla zkontrolovat.

07 Za druhé stačí přihlédnout k tomu, jak si na jedné straně moderní (= matematická, symbolická) logika a psychologie navzájem nerozumějí a jak se na druhé straně vlastně nepotřebují nějak blíže domluvit, abychom viděli, že nějaký jejich společným integrovaný, syntetický pohled na myšlení je krajně iluzorní.

08 Jestliže tedy v současné době nemáme k dispozici resp. vůbec není pěstována žádná vědecká, ale ani filosofická disciplína, která by zkoumala

myšlení jakožto vědní předmět vcelku, po všech stránkách, ukazuje to na nepopiratelnou skutečnost, že na myšlení samo je „zapomínáno“.

1987.4-548

87-548

09 Heidegger jde ještě dál a říká dvojí: to, co dnes nese název „logika“, nás **v podstatě** zbavuje povinnosti a námahy tázat se pracně po bytostné povaze myšlení (128).

10 To pak umožňuje skutečnost, že si neuvědomujeme, že dosud vlastně (pořádně) nemyslíme. To je to druhé. Můžeme si jeho argumentaci přiblížit (Was heißt Denken, 1-2).

11 Heid. začíná nejdříve spíš jakýmsi sofismatem, z něhož teprve dodatečně vykřeše cosi platnějšího resp. platného. K tomu, co to je myšlení, říká, dospíváme tak, že sami myslíme. Aby se takový pokus zdařil, musíme být připraveni se myslit naučit.

12 Když se však dáme do toho, učit se myslit, přiznáváme už eo ipso, že myslit ještě neumíme. – Je zřejmé, že na této poněkud aporetické argumentaci nemůže stát celé pojetí, nýbrž že to může být jen jakýsi vstup do problematiky (prozatímní začátek).

13 Proto dělá Heid. další krok, jímž se vskutku dostává o kus dál. Myslit totiž podle něho můžeme jen za předpokladu, jestliže ve svém myšlení udržíme to, co je nás a tedy i naše myšlení schopno udržet (als wir selber von uns her das Haltende be-halten – s. 1).

14 To však udržíme (podržíme, be-halten), jestliže to nepustíme z paměti. Paměť je shromážděnost myšlení (die Versammlung des Denkens, s. 1). – Tady si jistě vzpomeneme na to, jak pro Heideggera tato shromážděnost souvisí s LEGEIN a LOGOS; zde to však není zdůrazňováno.

15 Heid. se tu soustřeďuje spíš na otázku „k čemu“, „worauf“ tj. „Versammlung worauf“? Jde tu o zřejmý přechod od shromažďování něčeho k soustřeďování na něco nebo k něčemu. To je velmi významný krok, který však Heid. nechává na tomto místě ve stínu.

16 Na otázku „worauf“ odpovídá Heid.: „Auf das, was uns hält, insofern es bei uns bedacht ist, bedacht nämlich deshalb, weil Es das zu-Bedenkende bleibt.“ Jde tedy o soustředění na to, co nás (v myšlení) drží, pokud to myslíme (pokud to námi je myšleno), tj. pokud to myslíme jako to, co zůstává tím, co má být myšleno.

17 Z toho pak vyplývá, že se učíme myslit, když dáváme pozor na to, o čem platí, že to má být myšleno (indem wir auf das achten, was es zu bedenken gibt).

87-549

18 Bedenken ovšem neznamena jen „myslit“; bedenkich znamená povážlivý, dokonce podezřelý. Jako náleží k podstatě přítele „to přátelské“, náleží podobně k tomu, co je třeba uvážít, myslit, „to povážlivé“. To povážlivé nám v myšlení „dává zabrat“. A nejvíc nám dá v myšlení zabrat to, co je nejpovážlivější.

19 Co se však jeví jako to nejpovážlivější v naší povážlivé době? To nejpovážlivější je, že ještě nemyslíme. (Das Bedenklichste ist, daß wir noch nicht denken. – s. 2.) A k této myšlence, že ještě vlastně (pořádně) nemyslíme, se potom Heidegger znovu a znovu vrací.

20 Jaké jsou konsekvence, jež můžeme vyvodit z této diagnózy? Jestliže ještě doopravdy a pořádně nemyslíme, pak není možné ani žádné pořádné vědění o tom, co je to vlastně myšlení.

21 Logika (tradiční) není tedy žádnou vědou o myšlení (tím méně o správném myšlení), nýbrž jakýmsi „chybným úkonem“, jímž si chceme zakrýt skutečnost, že nejen nevíme, co to je myšlení, ale že vlastně pořádně ani nemyslíme.

22 Proto je logika, jak je obecně chápána, něčím stále pochybným („weil die Logik als solche etwas Fragwürdiges bleibt“ – Einf. Met. s. 129), pochybné tedy nejsou jen její jednotlivé poučky a teorie. Takže o tom, co se dnes rozumí pod logikou, můžeme mluvit jen jako o tzv. logice nebo o „logice“ v uvozovkách (dtto).

23 Podle Heideggera právě to, co je pro skutečnou logiku jako filosofickou disciplínu nejdůležitější, je v tzv. logice (moderní) ztraceno (s. 129). (O tom, co to je, bychom se ovšem s Heideggerem už nedomluvili.)

24 Heidegger se pak táže, jak k tomu všemu historicky došlo. Základní chybný krok demonstruje na Aristotelovi. Pro něho totiž „logos“ znamená výpověď (Aussage – 128). Z filosofické nauky o myšlení se stala věda o výpovědi. Myšlení je určováno od výpovědi a přes výpověď. Tímto pojetím je dodnes ovlivněno a přímo určeno naše myšlení i mluvení, vůbec naše gramatické pojetí jazyka a řeči a celý západní přístup k jazyku a řeči (Sprache).

25 Odkdy tedy dochází k tomuto budování „logiky“? Od té doby, co to jde s řeckou filosofií ke konci, v úpadku, a kdy se stává záležitostí školy, organizace a techniky.

87-550

26 Heidegger pak říká, že k tomu došlo tehdy resp. že se to navenek ukazuje tehdy, když se EON (což pro H. je „bytí jsoucího“ – což nesdílíme) začalo „jevit“ jako „IDEA“ a když se tato IDEA stala „před-mětem“ EPISTÉMÉ („Dies beginnt, seitdem das EON, das Sein des Seienden, als IDEA erscheint und als diese zum ‚Gegen-stand‘ der EPISTÉMÉ wird.“)(s. 129)

27 Heid. tedy ukazuje, že logika vznikla (tzv. logika) v okruhu školského provozu platónsko-aristotelských škol; je to vynález učitelů (Schullehrer), nikoliv filosofů. A kdykoliv se filosofové vzmožili, aby se logikou zabývali, dělo se to z původních motivů, nikoliv v zájmu logiky.

28 A tak také není náhodou, že rozhodující veliké pokusy a překonání tradiční logiky byly v německé myšlenkové tradici podniknuty třemi mysliteli, a to právě největšími mysliteli, totiž Leibnizem, Kantem a Heglem (s. 129).

28 K tomu ještě musíme zaujmout své stanovisko. I když s celkovým osvětlením souhlasíme, musíme v některých bodech být poněkud opatrní a držet se v jistém odstupu, resp. vyjádřit leccos po svém a tak si provedení onoho odstupu připravit.

29 Onen chybný krok, který vedl k nežádoucímu vývoji logiky z filosofické nauky o LOGU ve vědu o propozicích, má starší kořeny, sahající daleko před úpadkové období poplatónského a poaristotelského myšlení, ba dokonce před samotného Aristotela i Platóna, který již také připravoval cestu k Aristotelovu soustředění pozornosti na výpověď či soud.

30 Kořen toho, že vůbec tradiční (formální) logika mohla být založena jako školská disciplína, později zařazená mezi propedeutickou vstupní halu či předsín vlastních věd, vidíme ve vynálezu pojmů a pojmového myšlení a v celkem velmi pochopitelném omylu již samotných prvních filosofů, kteří se zaměřili na tzv. ARCHAI, tj. na intencionální předměty, konstruované myšlením, vedeným a soustředěným pomocí pojmů, jako by tyto intencionální konstrukce byly tou pravou skutečností. To pak umožnilo budovat pojmové hierarchie, na jejichž vrcholech byly kategorie, a tak zavést pozdější myšlení do slepé uličky polemik v otázce univerzálií, kdy bytí pravých jsoucn bylo zapomenuto a sám pojem jsoucnosti zcela vyprázdněn a zbaven bytostného sepětí s kvalitativně rozmanitou skutečností.

1987.4-551

87-551

Heidegger (GA, sv. 45, Grundfr. d. Philos.), s. 2, praví, že „die reine Nüchternheit des Denkens ist in Grunde nur das strengste Ansichhalten der höchsten Stimmung, jener nämlich, die sich geöffnet hat dem einen einzigen Ungeheueren: daß Seiendes ist und nicht vielmehr nicht ist.“

Tato z našeho pohledu nedomyšlená, nevypracovaná myšlenka musí být ještě blíže interpretována. Především je tu nutný první krok, jímž je nahlednutí, že „das Seiende“, totiž jsoucí, je možné jen jako (pravé) jsoucno, a (pravé) jsoucno je vždy časově rozlehlé, což znamená, že nemůže být celé najednou „tu“ (ve smyslu hic et nunc). Ze jsoucna se ukazuje jako jsoucí pouze ta která jeho okamžitá jsoucnost, zatímco vzhledem k této aktuální jsoucnosti jsou všechny ostatní jsoucnosti (pravého) jsoucna vpravdě ne-jeoucí. V naší terminologii tedy neplatí, že „jeoucí jest“ a že nelze říci, že „jeoucí spíše není“. Právě naopak máme za to, že každé jsoucno v každém okamžiku svého bytí spíše není než jest. Udivení, které to může u někoho vyvolat, není tím pravým filosofickým údivem, neboť tu není ještě žádná záhada, nýbrž jen plné uvědomění toho, čeho jsme si povrchně docela dobře vědomi, ale z čeho nevyvozujeme důsledky. Co však naproti tomu k pravému filosofickému údivu vede nebo alespoň může vést, je něco jiného: že v určitém okamžiku, v němž jedna jsoucnost nějakého jsoucna je aktuální, nejsou ostatní, „ne-jeoucí“ jsoucnosti prostě ničím, nýbrž že přece jenom jistým způsobem „jsou“. Nejsou jako aktuálně přítomné, tedy v podobě „jeoucnosti“, nýbrž jako přítomná minulost a přítomná budoucnost, tedy jakožto integrované v bytí onoho jsoucna.

87-552

V našem pojetí spočívá ontologická difference v rozdílu mezi tím, jak „jest“ aktuální jsoucnost jsoucna, resp. jak „jest“ jsoucno ve své aktuální podobě (aktuální jsoucnosti), a mezi tím, jak „jest“ jsoucno jako celek, tj. ve svém bytí. Údiv nad tím, že to, co ve jsoucnu vždy převažuje, totiž „nejsoucí jsoucnosti“, také v nějakém smyslu „jest“, ačkoliv na to hic et nunc nelze ukázat (protože se to „neukazuje“), nejspíš z podstaty věci bude převažovat, resp. bude větší, podstatnější než údiv, že vůbec něco jest (spíše, než aby nebylo nic – ve smyslu Leibnizově). Naproti tomu ovšem otázka, jakým způsobem se ze situace, v níž jsoucno „není“ nejen v podobě aktuální jsoucnosti, nýbrž ani ve smyslu bytí, může objevit (emergovat) jsoucno už jen ve svém bytí, je základnější než otázka, jak se bytí může ukazovat ve svých jsoucnostech. – Jsoucnosti už nejsoucí nesmíme považovat za rovné jsoucnostem, které ještě nenastaly. Rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že ty, které ještě nenastaly, mají nepředmětný charakter, zatím-

co ty, které již nastaly, právě probíhají, mají charakter vnějšku (a jsou ergo také předmětné), zatímco ty, které už uplynuly, vnějšek nemají, ale předmětnými zůstaly. Což pochopitelně platí pro přístup nějakého subjektu zvnějšku, nevypovídá však nutně o vlastní povaze těchto jsoucností. Mám přitom na mysli okolnost, že pokud bytí jsoucna trvá, není žádná jeho již uplynulá jsoucnost zcela zvnějšnělá, neboť by tím vypadla z celku bytí onoho jsoucna. Jestliže však i uplynulé fáze trvání jsoucna trvají ve své spojenosti s celkem, je to možné jen díky tomu, že ještě nebyly docela zbaveny svého nepředmětného momentu.

87-553

Německý termín Wesen není tak zcela beze smyslu, pokud jde o jeho spjatost s tím, „was gewesen (ist)“. LOGOS jsoucna (pravého) vždycky nějak navazuje na nějaké danosti, tj. na minulost – buď vlastní minulost příslušného jsoucna, anebo – a to zcela popravdě na všech vyšších úrovních, na kterých jsou komplikovanější události-jsoucna závislé na schopnosti integrovat na této vyšší úrovni nezbytné sub-události (jež by bez oné integrace byly samostatnými jsoucny a ergo by probíhaly resp. „se chovaly“ poněkud jinak, ovšem v rámci nepřiliš široké tolerance). A právě tento jakýsi „kompromis“, jež LOGOS jsoucna již uzavřel a efektivně dodržuje v dalším průběhu jsoucna jako události, můžeme chápat jako „Wesen“, česky snad „bylost“ tohoto jsoucna. „Bylost“ jsoucna nemusí být produktem konstituce téhož jsoucna, o jehož „bylost“ nám jde, nýbrž může být předána tomuto jsoucnu jinými jsoucny, celou řadou generací obdobných jsoucen, prostřednictvím jistého kodu jakožto souboru informací, nikoliv tedy jako nějaké zavinuté podoby jsoucna, které se pak dále z této zavinutosti jen rozvíjí. V tom smyslu pak Wesen = bylost není prostě jen nějaká danost, nýbrž je to danost, která sama o sobě nemůže k ničemu vést, ať už je aktivně udržována (v nějaké „paměti“) anebo nikoliv (a pak prostě mizí beze stop). Abychom lépe pochopili tuto stránku tzv. reprodukce jsoucen téhož typu (druhu atd.), může nám velmi dobře posloužit analýza vztahu mezi vnějškem nějakého uměleckého díla a mezi tím dílem samotným, které nikde „není“, nýbrž na základě a za pomoci onoho vnějšku musí být vždy znovu ožívováno člověkem jakožto subjektem, k dílu (k jeho vnějšku) přistupujícím.

1987.4-554

87-554

Zdá se proto, že v procesu, jímž dochází ke konstituci nějakého jsoucna v jeho bytí, je velmi důležitá právě první jeho fáze, v níž ono ještě zdaleka nezvnějšněné jsoucno se nepředmětně připravuje na sebe vzít určitý „osud“ v podobě onoho Wesen, oné „bylosti“, která je ve směru do minulosti „přesahuje“ (přičemž tento základní přesah není ani transiencí, ani transgresí, a ovšem už vůbec ne transcendencí). Mohli bychom v jakési jen předběžně a zkusmo rozvržené analogii mluvit o jakési „imprintaci“ jistého z trans-subjektní minulosti pocházejícího schematu („formy“, „informačního zadání“ apod.), díky které se teprve ono do té chvíle „amorfní“ jsoucno stává tím či jiným jsoucnem, tj. díky které se stává konkrétním jsoucnem. Jinak by bylo možno to vyjádřit také tak, že zatím ještě nekonkrétní, amorfní jsoucno na sebe bere – či spíše: stává se tělem v prvním kroku. Jde o první zvnějšnění, které sice nám lidem uniká, ale pouze vzhledem k naší nedostatečné reaktivitě, nikoliv zásadně a principiálně. Dokonce se nemusíme ani tolik obávat užít oné první formulace, že „na sebe bere tělo“, neboť doslova jde o to, že něco tělesného, tj. již dříve v rámci jiné události nastalého, bere na sebe, že si to osvojuje, nikoliv že to produkuje ze sebe, ze svých „možností“. Pokud jde o živé bytosti, máme o tom alespoň jakousi hrubou představu: tzv. zárodečná (pohlavní) buňka je vybavena jen velmi nedostatečně, pokud jde o její vlastní přežití, ale naprosto dostatečně, aby spojena s jinou (vhodnou) nejen sama přežila, ale byla schopna dát (dělením) vznik dalším, až posléze celému novému organismu. Garantem vzniku nové integrity však není ani jedna z obou zárodečných buněk.

87-555

Myšlenka, původně snad Hérakleitova (i když jsou pochybnosti, např. Glasson 1952), zejména však později rozpracovaná ve stoicismu, že LOGOS vládne všemu světu, byla zbavena velmi brzo své možné závažnosti tím, že LOGOS byl ztotožněn se „zákonitostí“ resp. pravidelností pohybu nebeských těles a také přesným chováním „přirozených“ předmětů. Tím, že v nové době byly tyto zákonitosti a pravidelnosti interpretovány jako „přirozené“ důsledky kauzality, a protože tak byly vlastně ztotožněny případy pravidelností, spočívajících v setrvačnostech (kde se nevyskytuje nic „nového“), s případy, kdy se pravidelností dosahuje s námahou a usilovně (kde tedy zdánlivá pravidelnost či setrvačnost je nesena úsilím, znovu a znovu podnikaným), došlo ke ztrátě smyslu pro nové vůbec (vítězné tažení pankauzalizmu je toho dokladem) a dokonce k vytěsnění celé problematiky z filosofického povědomí. Teprve v nejnovější době, tak od druhé poloviny 19. století, dochází k pokusům o zdůraznění

mimořádné důležitosti vzniku nového, emergence, individuálního založení integrity či celkovosti organismu, atd. Pro nás to znamená promyslet znovu celý problém v novém duchu, v nové perspektivě, s vyloučením této pochybné identifikace, jakou najdeme např. u Poseidónia, který výslovně říká, že LOGOS, podle něhož se má člověk spravovat ve svém životě (KATA LOGON), je týž, jímž se spravuje celý vesmír. Přesně řečeno vlastní chyba není v samotné identifikaci, nýbrž v její nesprávné topologii. „Vposledu“ ovšem jde o „týž“ LOGOS, ale ten je takto – jakožto nepředmětnost – nedostižný předmětně. A každý LOGOS nějakého jsoucna nebo i regionu jsoucna už je „kompromisem“ s danostmi a setrvačnostmi – a nastávají tu rozdíly.

87-556

Řecké slovo LOGOS znamená jak řeč (ve smyslu Rede, speech, tedy promluvu), tak rozum. To mělo a dodnes má velký vliv na evropské jazyky a na způsob užívání jak slov, tak oněch několika pojmů, které se podařilo vypracovat do větší nebo menší přesnosti a které se řadí do jedné nebo druhé skupiny podle příbuznosti s uvedenými dvěma významy. Řeč, tj. promluvení druhého člověka, je to první, čemu se člověk jako malé dítě naučí „rozumět“, co mu nejdříve „dává smysl“, na čem se vůbec naučí, co to je, když něco „dává smysl“. Je to také „řeč“ – ovšem zde spíše ve smyslu „myšlení“ jakožto promlouvání potichu – která mu vůbec umožní, aby se ve své pozornosti zaměřil na toto „dávát smysl“ a „chápat smysl“ (čili rozumět). Řeč, promlouvání, i promlouvání potichu čili myšlení, otvírá lidem cestu k chápání smyslu, ke smyslu, k chápání toho, co to je chápání a rozumění, k rozumu i k chápání, co to je rozum. Vstoupit, vnikat do „řeči“ jakožto to zvláštního prostředí, do nového elementu, do celého nového světa, v němž se dostává místa každé věci, každé události, každé bytosti a světu vcelku, znamená stávat se bytostí, obývajícím svět řeči, svět LOGU – a to právě znamená také, stávat se bytostí rozumnou nebo alespoň bytostí, která se rozumnou může stávat. Ovšem jedna věc je základně důležitá: to, že promluva dává smysl a je tedy srozumitelná, ještě nikterak neznámá, že tím, co znamená, vyjevuje pravdu. Skrze promluvu, skrze myšlení, skrze rozum, skrze LOGOS se může prosazovat jak pravda, tak nepravda. Proto nesmíme zaměňovat pravdu a LOGOS: LOGOS může pravdu jen tlumočit, ale nemůže ji zaručovat. Pravda je proto svrchovaná nejen vůči promluvě, ale i vůči řeči a vůči rozumu.

87-557

Někdy mi napadá, že bych asi v tzv. „normálních“ poměrech neměl moc velkou šanci se prosadit jako filosof. Akademické poměry kladou na profesionálního filosofa požadavky, které jsou – alespoň jak se mi dnes zdá – vlastně v rozporu s možností hlubšího zamýšlení a promýšlení, které chce čas, návraty a důkladnost myšlenkové sebekontroly – a to vše je ne-li vyloučeno, tedy velmi silně omezeno nejrůznějšími povinnostmi. Tak např. se očekává, že profesor filosofie se bude průběžně seznamovat s vycházející filosofickou literaturou a že bude schopen rychle zaujmout stanovisko ke všemu, o čem se v odborném filosofickém světě (společnosti) mluví. Ve skutečnosti to však je z největší části neorganická záležitost, skutečného filosofa rozptylující a odvádějící jeho pozornost a soustředění sil od jeho nejvlastnější práce. Podobně se očekává, že filosof bude na univerzitě působit pedagogicky, že bude vychovávat a vyučovat tak, aby studentům usnadnil jejich pronikání do filosofické problematiky a že jim dá jakýsi přehled, který je v nejdůležitějším informuje a který jim nevnucuje svérázný způsob myšlení přednášejícího. Na tom pochopitelně sám filosof nemá nejmenší vnitřní zájem; co potřebuje, jsou vynikající, talentovaní mladí filosofové, kteří mají ještě málo odborných zkušeností, aby jimi už byli determinováni, kteří mají však dost odvahy i představivosti, aby se pokoušeli jít kupředu, i když k tomu nemají dost předpokladů. K tomu pak je tu profesor, aby vychytával jejich přehmaty a omyly, ale aby se také mohl na jejich tápavých třeba pokusech sám inspirovat (byť nejčastěji negativně).

87-558

V praxi to pak vypadá tak, že povinnosti profesora filosofie stanovují úředníci, kteří mají o samotném oboru jen průměrné, nebo dokonce podprůměrné představy a znalosti, a zejména kteří nemají na mysli poslání filosofa, nýbrž docela pragmaticky určitý počet absolventů, jejichž životním zaměřením bude něco docela odlišného od skutečného filosofování. Chce-li pak filosof těmto povinnostem učinit zadost a chce-li navíc postupovat ve svém vlastním myšlení kupředu, musí – chtíc nechtíc (či chtě nechtě) – omezovat své exkurze do jiných oborů, kde by se mohl nechat nějak inspirovat nebo kde by alespoň mohl najít nějaké materiálové pole, na němž by své filosofické přístupy mohl vyzkoušet a ověřit si tak jejich nosnost. To je potom zase jako další okolnost na závalu v jeho vlastní práci. Rozhodujícím kritériem se pak stává vnějškově posuzovaná výkonnost, s níž toho stačí kvantitativně co nejvíc (co nejvíc přednášek, co nejvíc studentů, co nejvíc cvičení a zkoušených, co nejvíc článků a recenzí, co nejvíc knih atd.), zatímco kvalita většinou zůstává mimo diskusi (úředně), a tam, kde přece je podrobena kritice, je obvykle motivována i prováděna způsobem,

který se jen těžko uplatní při celkovém úředním posuzování akademické práce. Navíc k tomu musíme přičíst zvláště nepříznivou okolnost, že o smyslu a cíli filosofické výuky panují ponejvíc diletantské a diletantsko-pragmatické představy, většinou dokonce ani dost nevyjasněné, neboť základem není dost jasno, k čemu je vůbec filosofie. Obvykle jen k rozšíření všeobecného vzdělání, takže je chápána jako předmět spíše okrajový, a proto nutně s menšími nároky.

87-559

Sám mám dojem, že pro mne osobně měly zvláště významný pozitivní vliv na způsob mého filosofování překážky všeho druhu, které mne vždycky nějakým způsobem zdržely nebo přímo hodily stranou či zpět: už jen má od počátku nevalná paměť, která se pak ještě po relativně kratší době (několika let), kdy jsem se vzpamatoval z amnézie po encefalitidě, trvale ještě zhoršila, takže jsem byl nucen hodně vypisovat a pracovat s výpisky a s kartotékami. To mne přinutilo pracovat sice namáhavěji, ale přesněji a výrazně se to projevilo i na způsobu mého myšlení. Anebo politické události, které mne vyřadily z možných kandidátů ať na akademickou, ať na odbornou ústavní práci. Možná, že by se alespoň v některých případech dala celá věc interpretovat tak, že překonávání překážek a využití negativních okolností k tomu, aby se obrátily v pozitivní stimuly, *de facto* posilovaly určité mé kapacity a otvíraly nové možnosti tam, kde běžné možnosti zůstávaly zahrazeny; tak tomu jistě bylo v některých případech „průšvihových“, kterých jsem nakonec využil vlastně ve svůj prospěch. Ovšem tento výklad převádí původní téma, jímž jsem se chtěl na chvíli zabývat, na vcelku povrchní otázky spíše taktického rázu. Nicméně nelze popřít, že některých úspěchů (vcelku ovšem právě proto nepřiliš valných či závažných) jsem dosáhl (zajisté nechtěně) prostředky takříkajíc mimofilosofickými (sem patří drtivá kritika Kouckého, několikaměsíční vazba v Ruzyni, podpis a zejména funkce mluvčího Charty 77 a policejní intervence proti filosofickému semináři). Bylo by však třeba onu pozitivnost „průšvihů“ ukázat na rozvíjení samotných filosofických myšlenek.

87-560

Radim Palouš ve své vzpomínce na Patočku, nazvané „Anamnéza“, chce proti nejmenovaným jiným posuzovatelům Patočku obhájit, a dělá to těmi slovy: „Někteří si potom mysleli (a někteří tak soudí podnes), že nebyl ničím víc, než vynikajícím interpretem. To je nesmysl. Filosofii nelze interpretovat „vynikajícím způsobem“, aniž bychom sami současně nefilosofovali.“ (viz např. s. 61, *Proměny '87*, č. 24/1). – Nevím, koho jiného

mohl mít na mysli než mne. Měl to jasně říci. Ale já jsem nikdy neřekl ani nenapsal, že Patočka nebyl filosof, nýbrž pouze interpret. Proto asi se rozhodl Radim Palouš nemluvit adresně, a onen „nesmysl“ si prostě vymyslel, aby se mu lépe argumentovalo. Skutečný problém je však jinde, a ten by nebylo dobré zamlouvat. Mezi filosofy můžeme rozeznávat dva výrazné typy, mezi nimiž pak jsou přechody. Jeden typ filosofování můžeme nazvat typem systematickým; systematický filosof samozřejmě čte jiné filosofy, navazuje na jejich myšlenky, kritizuje je a odmítá, takže je ve svém myšlení určen nejenom takovými, z nichž vychází a v jejichž dráze více nebo méně pokračuje a jejichž myšlenky dovádí dál, ale neméně i těmi, proti nimž se staví kriticky až polemicky, které analyzuje a ukazuje na nedržitelnost některých jejich tezí nebo dokonce základních východisek atd. Právě proto, že se jimi tolik zabývá, byť kriticky a odmítavě, je jimi nebo spíše jejich problémy nepřehlédnutelně určen nebo alespoň silně ovlivněn. Takový systematický filosof sleduje svou vlastní „logiku“, tj. logiku svého východiska a přístupu, svého postupu, svého způsobu dosahování zamýšlených cílů, logiku své strategie. Když se zabývá jinými mysliteli, dělá to vždy-

87-561

ky v zájmu své vlastní práce na systematickém postupu, takže si z jiných myslitelů vybírá takřikajíc „na přeskáčku“, některým se věnuje víc, jiným méně, některých třeba vůbec nedbá, a to vše v závislosti na tom, jak jejich myšlenek může použít pro své cíle (ať už kladně, nebo aby své vlastní myšlenky vybudoval a formuloval proti nim). Takový systematický myslitel se necítí nijak zvlášť zavázán jiným myslitelům, a to i když na ně pozitivně navazuje. Dojde-li k závěru, že v některém směru musí jít odlišnou cestou, rozhodně se rozloučí i se svým učitelem. Mohli bychom to také vyslovit tak, že v systému **takového** myslitele můžeme najít četné momenty, jimiž pozitivně nebo polemicky navazuje na myslitele jiné, ale že vcelku staví myšlenkovou budovu základně odlišnou. – Naproti tomu filosof-interpret (nebo také filosof-žák) chce proniknout co nejhlouběji do myšlení druhého filosofa, blízkého nebo dávného předchůdce, a chce interpretovat nikoliv svou filosofii a své myšlení, nýbrž filosofii a myšlení toho filosofa, jemuž se nadlouho věnoval a pochopení jehož díla věnoval své hlavní síly. Takový myslitel pak sice může v detailech odhalit třeba omyly a chyby svého učitele, a může se pokusit některé teze formulovat jinak, ale celkový systém učitele mu představuje základnu, na které nestaví novou budovu, nýbrž jen některé její nové partie, anebo vůbec jen opravuje to, co už bylo vybudováno. Asi je to tak, že si každý nějak víc cení toho, čeho se mu nedo-

stává. U nás je systematiků pomálu (a vždy bylo), a proto jsou někteří z nesystematiků tak alergičtí na uvedené rozlišování.

22. X. 87

87-562

Zajisté můžeme najít i jiné dvojice filosofů, kteří si navzájem jsou jakýmisi opaky: tak třeba jeden typ je obzvláště nadán schopností vidět skutečnost v její plnosti, má dar obzíravého pohledu a porozumění do hloubky, zatímco druhý, opačný typ, je především geniem racionální logiky, přesného a přísného myšlení, zkrátka typ spekulativní. A mohli bychom najít i další takové dvojice, aniž bychom chtěli jeden typ prohlásit za filosofický, zatímco druhý za nefilosofický. Ovšemže filosof-interpret nemůže být dobrým interpretem jiných myslitelů, není-li dobrým myslitelem sám! O tom však nebyla řeč; pokud někdo cítí v samotném slovu „interpret“ něco pejorativního, pak tím jen prozrazuje něco na sebe, nikoliv na toho, kdo ve vši pozitivitě a přímo úctě o nějakém filosofovi mluví jako o „vynikajícím interpretovi“. – Ovšem jeden – a to základní – rozdíl popřít nikterak nelze. Kdyby nebylo filosofů-systematiků, neměli by filosofové-interpreti co interpretovat, resp. mohli by interpretovat jen druhořadé systematiky, a tak by i oni sami mohli být jen druhořadí. I nejgeniálnější filosof-interpret potřebuje geniálního filosofa-systematika, aby se svým talentem, svou podivuhodnou schopností vůbec mohl zastkvět. Proto interpret je z oné dvojice vždycky nutně tím druhým. Ale to vůbec neznamená, že by to mělo nějaké konsekvence pro úroveň a vůbec kvalitu jeho filosofování. Bylo by dokonce možno říci, že teprve filosofové-interpreti jsou s to zhodnotit práci systematiků, a také ji do hloubky poznat a prověřit. Kdyby nebylo vynikajících interpretů, chyběly by systematikům ostruhy, pohánějící je k co nejpečlivějšímu promýšlení jejich systémů. Je to podobně jako v hudbě: vynikající skladatelé a interpreti se potřebují navzájem.

1987.4-563

87-563

Co lze říci ke kosmologickému argumentu z hlediska naší koncepce? Především je zřejmé, že nemůžeme přijmout jakýkoliv argument, odvolávající se na kauzalitu. To ostatně zcela přesvědčivě vyjádřili moderní astrofyzikální kosmologové, když prohlásili, že otázka po tom, co bylo příčinou vzniku světa „velkým třeskem“, nemá smysl, neboť současně se světem vznikl i prostoročas, a kauzální vztah je vztahem v čase. Naše argumentace bude ovšem o to radikálnější, že budeme důsledně odmítat takové poje-

tí kauzality, které činí jednosměrně kauzální antecedens odpovědným za kauzální posterius, tj. jako by kauzální antecedens v sobě obsahovalo a tedy neslo již onen následek jako něco, co po předchůdné příčině nutně následuje (a nemůže nenásledovat). Právě naopak budeme trvat na tom, že to je právě následek, který rozhoduje o tom, že z pouhého antecedens se stává příčina. Tím ovšem zcela relativizujeme obsah termínů „příčina“ a „následek“, u nichž pak setrváváme leda ze setrvačnosti (asi jako stále mluvíme o východu nebo západu slunce). To je veskrze nosná a udržitelná koncepce, ale jeden aspekt tu zůstává nevyřešen. Aby mohl ‚následek‘ reagovat na nějakou předchozí událost a tak z ní v jistém rozsahu učinit ‚příčinu‘, musí se tu jak tento následek, tak ona příčina odkudsi vzít, přihodit. Můžeme právem předpokládat, že navázáním na nějaké antecedens se časově pozdější „následek“ může určitým způsobem kvalifikovat (např. také jakožto „následek“), ale tím objasníme vždycky pouze něco z „následku“, nikoliv následek vcelku. To je pro nás důvodem, proč trváme na tom, že každá událost začíná jako nepředmětná a že je takto zakotvena v nepředmětné skutečnosti.

1987.4-564

87-564

Tak se ovšem náhle ukazuje, že přece jenom něco takového jako významné „antecedens“ pro každou událost předpokládáme. Ovšem tady musíme dát pozor: nejde o antecedens, které by mělo vnitrosvětový charakter jako každá pravá událost, nýbrž o ryzí nepředmětnost (vposledu), jejíž vztah k události (a události k ní) vůbec neodpovídá vztahu kauzálnímu a proto jako kauzální vztah nemůže být popsán. Především nelze vůbec říci, že by ryzí nepředmětnost ony nespočetné události v sobě „obsahovala“ a že by z ní nějak „nutně vyplývaly“. Pravá událost nevzniká tak, že by se kus nepředmětnosti od ostatku oddělilo a že by se tento kus začal zvnějšňovat, zpředmětňovat. Zvnějška můžeme ovšem ryzí nepředmětnost „popsat“ jakožto „nic“, a pak prohlásit, že toto „nic“ přechází (nebo přešlo) v „něco“. Ovšem pak je třeba zdůraznit, že ono „nic“ nevystihuje vpravdě povahu ryzí nepředmětnosti a že ani termín „přechod“ nesmíme brát jako plně vystihující. A pokud bychom chtěli na tomto obraze či modelu trvat, musíme vzít na vědomí, že když mluvíme o tomto „nic“, nejde vlastně o ryzí nepředmětnost, nýbrž o naši konstrukci, platnou jen relativně, pokud pamatujeme, za které meze ve svých úvahách a popisech nesmíme jít. – Přesto se nelze vyhnout dojmu, že tu jen odlišným způsobem poukazujeme na něco, na co poukazoval původně (i když velmi neuměle, rozporně a

primitivně) kosmologický argument. S tím dokonce můžeme souhlasit, pokud zůstane jasno, že jsme odmítli nikoliv cíl argumentu, nýbrž myšlenkové prostředky, jichž užil. Předmětem naší kritiky a distance není cíl argumentu, nýbrž předmětné myšlení, které z ryzí nepředmětnosti chce udělat jsoucno (a to pojmout jako příčinu).

1987.4-565

87-565

24. X. 87

Člověk se v mnohém podobá jiným živým bytostem, zejména vyšším savcům, ale v lecčem i těm nejjednodušším. Především je pravým jsoucnem, tj. je ve své celkovosti integrován zevnitř – není udělán či vyroben, nýbrž „vyrostl“; to zároveň znamená, že je ve světě čímsi „novým“, „původním“, a to i když se podobá jiným bytostem, zvláště pak jiným lidem. Ode všech ostatních bytostí se však lidé odlišují tím, že jsou s to sebe nejen pociťovat, nýbrž vědomě se k sobě vztahovat; nejen „mít na sobě zájem“ resp. „mít o sebe starost“, nýbrž tento zájem či starost si více nebo méně uvědomovat a vědomě ji podržovat na paměti, dát jí podobu uvědomělého zájmu a uvědomělé starosti. Tažme se, jak se člověk ve svém vědomí vztahuje sám k sobě, tj. jako ke komu či k čemu se k sobě vztahuje. Jak je možné, že nepociťuje závrať v každém okamžiku, který nastává, když předchozí odchází, a sám odchází hned poté, přičemž přichází opět nový, jiný, nýbrž teprve když se ohlédne zpět hlouběji do minulosti, anebo když se sám sebe táže, co mu může přinést nejen budoucnost bezprostředně příští, nýbrž další, vzdálenější? Senekův argument, že v každém okamžiku umíráme, takže není důvodu, proč se obávat přicházející smrti, je založen na zaměňování či nerozlišování bytí a jsoucnosti. To, čemu říkáme smrt a čeho se eventuelně obáváme, je konec našeho bytí. A otřes, který provází člověka, který si to **poprvé** uvědomuje, se vlastně – jak se mi zdá – netýká ani tohoto vlastního bytí, jako toho, že ve smrti se ztrácí všechno z toho mnohého, co je nám blízké, drahé, bez čeho bychom neuměli dál žít – celý svět. Jde o závrať ze ztráty světa, nikoliv ze ztráty sebe samého.

1987.4-566

87-566

Proto také je přechod z dětství do dospělosti tak obtížným obdobím, neboť tady zažíváme vlastně poprvé nejistotu a závrať z této nejistoty svého postavení ve světě širším, než jsme jej dosud zažívali, ve světě mnohem

komplikovanějším, najednou jakoby cizejším, nepřátelštějším nebo – co je ještě víc deprimující – na nás naprosto neinteresovaným, vůči nám ve svém celku absolutně neangažovaným, o nás se nestarajícím, nechávajícím nás na starosti podobným podružným bytostem, jako jsme my, a přírodním procesům atd. atd. Mladý člověk, který prošel tímto obdobím otřesu všech jistot, si musí najít nové zakotvení. A právě při hledání možného nového, hlubšího zakotvení se cítí být vlastně poprvé oslovován otázkami vpravdě filosofickými, i když třeba ještě nejsou formulovány a uvědomovány filosoficky na úrovni. Druhé takové obtížné období je spojeno s přechodem ke stáří. Člověk si našel svůj vztah ke světu a k vnitrosvětovým záležitostem, našel na světě své místo „pod sluncem“, zabydlel se znovu, vybudoval si znovu – a jak se domnívá, na pevnějších, „reálnějších“ základech – své vztahy k jiným lidem, k věcem, k přírodě i k civilizaci, k minulosti i budoucnosti užší i širší – a nyní je jakoby přepaden nutností se ve svém vědomí zase osamostatňovat, oddělovat od věcí i lidí, vydělovat ze světa, s nímž se – jak ví – musí dříve nebo později rozloučit, ježž musí opustit i se všemi blízkými i vzdálenými lidmi, důvěrně blízkými záležitostmi, věcmi, květinami i živočichy, krajinami i zákoutími. Člověk se musí připravit na ztrátu toho všeho; k čemu přirostl svým srdcem a svou duší. A teprve k tomu náleží i ztráta sebe samého.

1987.4-567

87-567

Georg Picht upozorňuje (4894, Hier und Jetzt II, s. 141), že řecké slovo „FYSIS“, které bylo jménem pro přirozenost (Natur) či povahu, znamená vlastně „růst“. – Mám dojem, že by bylo možno v tomto smyslu říci, že to, co nevyrostlo jako rostlina nebo živočich, vlastně nemá „FYSIS“ – tj. v našem smyslu: není pravým jsoucnem. Řekové ovšem neodlišovali pravá jsoucna tak přísně a přesně od nepravých, takže považovali např. také obec – POLIS – za něco, co vyrostlo a co tedy má svou FYSIS (Picht uvádí jako příklady také společnost nebo politický řád, pořádek). Charakteristickým znakem toho, co vyrostlo, tj. toho, co má svou FYSIS, je jeho tělesnost, tj. to, že má své tělo. O stole nebo o sklenici nemůžeme říci, že mají „tělo“, i když to jsou nepochybně tělesa (a to hmotná tělesa). Abychom o něčem nebo o někom mohli říci, že má tělo, musí to být něco nebo někdo, kdo nebo co není jen to tělo. Socha znázorňuje tělo, ale nemá tělo. Dualismus tělo-duše je řeckého původu, ale to, co z toho dnes známe, nemá s původním smyslem slov „tělo“ a „duše“ mnoho společného. Jen tělo může růst, ale pakliže opravdu roste, vyrůstá, pak to není jen

tělo. Chceme-li označit to, čím „vyrostlá bytost“ přesahuje své tělo, jako duši, musíme dát pozor, abychom se nenechali svést starým **obrazem**, představujícím tělo jako žalář duše, tj. takovým způsobem, jako by duše byla něco v těle, uvnitř těla. Ve skutečnosti tomu je naopak: tělo je něčím na duši, ba snad dokonce „v“ duši, anebo přinejmenším něco, co původně vychází „z“ duše a co „z“ ní pak zbývá. Ale ani to docela nesedí. Musíme si zvyknout na to myslit docela nově.

1987.4-568

87-568

Mít tělo a být přitom víc než tělo, to vlastně znamená „být tu“ nebo „být na světě“ (případně, nejde-li o člověka, „být ve světě“). Němci mají **pro to** takový mnohoznačný a každým filosofem jinak interpretovaný termín „Dasein“; Heidegger nikde nezdůvodnil, proč u něho Dasein a člověk spadá vlastně v jedno. Ve skutečnost má Dasein resp. je takovým Dasein každá pravá událost, každý pravý subjekt, každé pravé jsoucno. A každé Dasein má své tělo; to tělo se mění, nějak muselo začít být – a to z nepatrných počátků, ale ty počátky jsou základně významné – a pak růst, vyrůst, časem se všelijak poškozovat, chátrat a nakonec uhynout, odumřít, zemřít, tj. přestat být opravdovým tělem, stát se jen reliktem těla, pozůstatkem po těle – a posléze se rozložit, rozpadnout. Tělo nikdy v sobě nemůže „obsahovat“ toho, kdo to tělo „má“ a čím to tělo „jest“. Tak třeba skutečný člověk je bytost, integrující v sobě narození, dětství, mládí, dospělost i stáří a umírání. Tělo to všechno jakoby prožívá spolu, ale nemůžeme říci, že „je“ jednotou všech svých stavů ve všech životních fázích. Tělo je vždycky jen v tom či onom stavu a nemůže být nikdy jednotou své mladosti, dospělosti a stáří. Naproti tomu člověk je opravdu ,týmž‘ po celý svůj život, a nezáleží na tom, zda to ví nebo neví, zda si to uvědomuje a pamatuje nebo ne. (Zcela analogicky je ,týmž‘ každý živý tvor, vůbec každé pravé jsoucno, a o vědomí tu vůbec nemůže a ani nemusí být řeč.) Tělo je vždycky „jen“ jsoucí, kdežto bytost (duše) je zároveň jsoucí i nejsoucí, a dokonce převážně nejsoucí. Bytí jsoucna není ovšem žádným jsoucnem, ale ukazuje se vždy jako jsoucnost jsoucna, a to není možné leč v těle.

1987.4-569

87-569

Kdybychom trvali na pojetí pravdy, která by nebyla ničím než nezakrytostí a tedy kdybychom pravdu jsoucna chápali jako to, že a jak se jsoucno

ukazuje, byli bychom odkázáni pouze na tělo jsoucna – a to na tělo, které se ustavičně proměňuje. Pak bychom nemohli mluvit jen o tom, že pravda jsoucna není „nic jiného než“ pravda těla, nýbrž museli bychom ty „pravdy těla“ chápat vždy v plurále, v multiplicitě. Když Heidegger vymezuje myšlení jako „Auslegung des Seienden als solchen“, tedy jako výklad, vyložení jsoucího jakožto takového, tj. jakožto jsoucího, vůbec to nestačí, pokud nevyložíme navíc, jak chápeme ve výměru „jsoucí jakožto jsoucí“ ono první a ono druhé slovo „jsoucí“. Protože myslit nelze než v řeči (ve světě řeči), a protože řeč je LOGOS, takže myslit nelze než v LOGU a podle LOGU („der Sprache nach“, jak říká Heidegger), znamená opravdové myšlení řídit se tím, jak LOGOS sbírá, shromažďuje v jednotu jednotlivé tělesné stavy (= stavy těla) tak, abychom myslili (a to znamená také chápali i interpretovali) okamžitou jsoucnost nějakého jsoucna, která se ukazuje jako jeho momentální vnějšek (na který se sice může podívat také z jiné perspektivy, ale zase jen jako na vnějšek), v tom smyslu, že si „dáme dohromady“, že různé vnějšky, různé stavy těla „náleží“ k témuž jsoucnu, a tedy abychom onu okamžitou jsoucnost mysleli a chápali jakožto jsoucnost jsoucna, které je obsáhlejší v čase i v prostoru, než jak se nám právě ukazuje. Myslit tedy znamená: myslit (chápat) momentálně se hic et nunc ukazující jsoucí jakožto jsoucí, které se z větší části neukazuje, nýbrž skrze LOGOS a naše pochopení vyjevuje jako vnějšek, tělo a každou jsoucnost přesahující.

1987.4-570

87-570

25. X. 87

Proti Heideggerovu pojetí pravdy ze Sein und Zeit namítám následující: Heidegger říká, že pravá či pravdivá (wahr) je taková výpověď, která odkrývá jsoucí na něm samém (entdeckt das Seiende an ihm selbst). Vypovídá jsoucí, ukazuje je, „nechává je vidět“ (a Heidegger tu vzpomíná na APOFANSIS) v jeho **odkrytosti**. Být **pravdivý (pravdivá) (pravý) (pravá)** (pravda) výpovědi musí být chápáno jako „být odkrývající“ (§ 44, GA 2, s. 289). Slovesa „aufzeigen“ užívá Heidegger opětovně, a to paralelně s odkrýváním a odkrytostí. Ale v jakém smyslu může být jsoucí odkryto? V jakém smyslu může být ukázáno nebo vykázano? V jakém smyslu se jsoucí může samo ukázat či ukazovat? Pochopitelně pouze ve smyslu jsoucnosti. To, co se ukazuje resp. co vůbec může být odkryto, je vždycky jen pouhá jsoucnost jsoucna, tedy jsoucí jakožto právě jsoucí. Ale ve svém bytí se jsoucno nikdy neukazuje, nemůže být ani ukázáno ani odkryto.

Dokonce bychom mohli jít ještě dál a poukázat na to, že jsoucno se nikdy neukazuje ani jen ve své (okamžité) jsoucnosti plně, tj. že nestačí ani jen jsoucnost pouze odkrýt, aby se ukázala, nýbrž že se nám i tato pouhá jsoucnost ukazuje vždy jen z některých stran, a chceme-li, aby se nám ukázala z jiných stran, musíme něco podniknout. Ale to, co pak musíme podniknout, se velice liší od pouhého odkrývání a nechávání jsoucího (ve smyslu jsoucnosti), aby se ukázalo. Musíme totiž vždycky za toto své podnikání něčím zaplatit: tím, že dosáhneme, aby se nám jsoucí ukázalo z jiné stánky, musíme připustit, aby se nám přestalo ukazovat z té původní. Pravda proto nemůže být chápána jako odkrytost, ani kdyby bylo přípustné redukovat jsoucno na nějakou jeho jsoucnost.

1987.4-571

87-571

Uspokojivým se pojetí pravdy může stát teprve tam, kde vedle jsoucna a vedle soudu či výpovědi o něm tu je ještě jako něco dalšího, třetího norma, která platí jak pro ono samotné jsoucno, tak pro náš soud nebo výrok o jsoucnu, takže pravé myšlení o tom jsoucnu je to, které myslí ono jsoucno tak, jak má být myšleno. A myšleno má být tak, aby se vyjevilo nejenom tak, jaké jest (a tady ostatně je třeba odmítnout také předsudek, že to, co jest, je ve své jsoucnosti jednoznačné a že k této jednoznačnosti a určitosti nepotřebuje už nic jiného, než to, aby vskutku bylo), nýbrž spolu s oním základně významným napětím, v němž „jest“ ve vztahu k tomu, čím a jakým být má. Jsoucno „jest“ vpravdě tím, čím se blíží tomu, čím vpravdě být má. To znamená, že právě ve své jsoucnosti (a nejenom ve svém bytí) se ukazuje jsoucí jakožto vskutku (popravdě) jsoucí jen s ohledem na pravdu a ve světle pravdy. Odvozovat „pravdu jsoucna“ z jeho „jsoucnosti“ je hned dvojí nesmysl. Především je jsoucno mnohem víc než kterákoliv jeho jsoucnost, takže samu jsoucnost můžeme správně, pravdivě „vidět“ (tj. může se nám správně, pravdivě ukázat) jen v kontextu s celým jsoucnem, tedy také s jeho bytím; a bytí právě „vidět“ nemůžeme (jinak, než v podobě jsoucnosti). Z toho vyplývá, že komu se nevyjeví v nějakém rozsahu bytí jsoucna, tomu se nemůže ani ukázat jeho jsoucnost. A potom pravda jsoucna je pravdou celého jsoucna a nemůže tedy spočívat ve ‚zjevnosti‘ (přesně: v ukazování se) některé z jeho jsoucností. Pravda jsoucna tak musí být pojata jako norma jak jsoucna samotného (pro ně), tak jako norma myšlení (pro nás).

1987.4-572

87-572

Bylo by ovšem možné chápat pravdu jako vyjevení jsoucna jako celku, a to znamená jak v jeho jsoucnosti, tak v jeho nejsoucnosti. Pak ovšem je nevhodné mluvit o tom, že se takové jsoucno v odkrytosti, odhalenosti „ukazuje“, neboť budeme mít velkou potíž s objasněním, o jaké odkrytí tu může jít u těch fází jsoucna, které už pominuly anebo které ještě nenašly – a v témž smyslu, o jaké „ukazování“ tu může jít. Když Kratylos odmítal mluvit a jen ukazoval prstem, tak poukazoval na povahu jsoucnosti, na kterou jedině lze prstem ukázat. A dále, připustíme-li, že pravda znamená, že se vyjevuje jsoucno vcelku, pak se neobejdeme bez prostřednictví toho, co **jednak** nám v mysli spojí jednotlivé jsoucnosti v celek, tak abychom dovedli „pojmut“ ve svém myšlení jsoucno celé, a ovšem také, co zaručuje, aby jsoucno samo (bez naší asistence a aniž by k tomu bylo zapotřebí našeho myšlení a poznávání či pojmového uchopování) udržuje pohromadě. A tím je LOGOS, konkrétně LOGOS jsoucna. Není žádné pravdy jsoucna, dokud tento „konkrétní“ LOGOS jsoucna nezajistí integritu průběhu „životní dráhy“ onoho jsoucna, přičemž tato integrita sama ještě nemůže ovšem zajistit jeho „pravdivost“, takže pravda jsoucna sice předpokládá LOGOS jsoucna (stejně tak jako předpokládá samo jsoucno), ale právě tak, jako LOGOS jsoucna nevyplývá ze jsoucna a není jeho „vlastností“, stejně ani pravda jsoucna nevyplývá z LOGU jsoucna a není jeho složkou či náležitostí. Tak jako je LOGOS jsoucna **nad** samotným jsoucnem, tak je pravda jsoucna nad LOGEM jsoucna. A pravda jsoucna se vyjevuje tak, že se vyjevuje jsoucno ve své integritě skrze LOGOS.

1987.4-573

87-573

Vzniká otázka, jak máme chápat, že se jsoucno ve své integritě vyjevuje „skrze LOGOS“. O který, o čí LOGOS jde? Jde o LOGOS vyjevujícího se jsoucna? Nikoliv, neboť LOGOS onoho jsoucna shromažďuje v jednotu jsoucno samo, bez ohledu na to, zda se jsoucno vyjevuje nebo nikoliv. Jde tedy o LOGOS našeho myšlení? I tady je nutno být na pozoru, v jakém smyslu o myšlení chceme mluvit. Pokud jde o náš výkon, o myšlení jako akt, pak i ono má svůj LOGOS, neboť je také jsoucnem jako jiná jsoucna. A tento LOGOS myšlenkového aktu je ovšem jiný než LOGOS nějakého jiného jsoucna. Jak se tedy myšlení jako jsoucno (jako myšlenkový akt) může vztahovat k nějakému jinému jsoucnu tak, že je myšlenkovým uchopením onoho jsoucna? Tento vztah nemůže ani garantovat, ani nor-

movat ani LOGOS myšlenkového aktu, ani LOGOS jsoucna, které má být oním myšlenkovým aktem uchopeno resp. chápáno, míněno. Tady se dostáváme k nutnosti předpokládat vedle různých LOGŮ jednotlivých jsoucenc ještě LOGOS vůbec, a vlastně ne vedle nich, nýbrž nad nimi či za nimi. Vztah myšlení jakožto aktu k nějakému „předmětnému“ jsoucnu není žádným předmětným jsoucnem a tudíž nemůže mít „svůj“ vlastní LOGOS. Přesto se odehrává resp. „pne“ v jakémsi „prostoru“ či „světě“ LOGU (vůbec). Myšlení se stává vsutku myšlením pouze tenkrát, když ten, kdo myslí (provádí myšlenkové akty), „bydlí“ v LOGU (vůbec), tj. není LOGEM (svým LOGEM) jen sám integrován jako jsoucno ani jako výkony, akce (ať praktické nebo myšlenkové), nýbrž vstoupil do světa LOGU (vůbec) a stal se jeho obyvatelem prostřednictvím jazyka, který si osvojil.

1987.4-574

87-574

Vzniká tak speciální problém, v jakém vztahu je konkrétní jazyk (event. mluva vůbec) k LOGU (vůbec), případně o jakém vztahu k oběma těmito partnerům je řeč. Ovšemže jde o vyjasnění významu termínů, tedy o otázku terminologickou. Ale aby mohla být terminologická otázka vyřešena uspokojivě a efektivně, musíme provést nejprve pojmovou analýzu a vyjasnit si, s kolika a kterými pojmy potřebujeme pracovat, a pak teprve je můžeme spojit s příslušnými termíny, názvy. S tím souvisí také to, že je iluzí a předsudkem se domnívat, že jazyková analýza nás přivede o něco dál kupředu. Sám vznik jazyka (jazyků) je přinejmenším prozatím zcela skryt našemu zkoumání; tradiční typ vědy má však za to, že dokonalé vědění není možné bez poznání počátků, principů. Pokud se tzv. logická analýza jazyka bude držet v těchto kolejích, nemá naději, že by mohla objevit něco podstatného. Buď totiž je rozbor jazykového projevu formální a zcela odhlíží od obsahu, a pak se velmi brzo ukáže, že tato cesta daleko nevede. Anebo k obsahu přihlíží, a pak ovšem nezůstává u dané skutečnosti, ale angažuje se a přímo intervenuje způsobem, který si jazyková analýza obvykle vůbec neuvědomuje nebo alespoň nepřipouští. Proto prvním předpokladem je rozlišení mezi vnějšími znaky jazykového projevu a mezi jeho smyslem, který nelze zjišťovat a konstatovat, nýbrž kterého se nanejvýš můžeme (a také musíme) domýšlet. A toto domýšlení je možné jen ve světě LOGU, který také náleží ke skutečnostem, které nelze konstatovat a popsat. Zvnějška lze pozorovat a konstatovat, že někdo mluví; ale nelze vidět ani slyšet, co říká, nýbrž tomu je třeba rozumět, pochopit to.

1987.4-575

87-575

26. X. 87

Zachováme původně řecký termín FYSIS, abychom jím mínili tzv. vnější stránku nějakého jsoucna (pravého, eventuelně i nepravého). To ovšem není nic tak jednoduchého, jako co to vypadá. Vezměme jako příklad nějakou rostlinu, např. keř s opadavými listy. Co je „vnější stránkou“ tohoto keře? Nepochybně zdaleka nikoliv pouze to, co je na něm vidět v té či oné perspektivě, nýbrž vše, co lze vidět (když jej obejdeme, vykopeme, odhalíme kořeny – ale také to, co je vidět teprve, když keř nějak zraníme nebo dokonce i zničíme, rozřezeme tak, že se už nevzpamatuje žádná z jeho částí). To znamená, že k jeho vnějšku náleží také jeho „vnitřek“, pokud tímto vnitřkem chápeme jeho tkáň, buňky, vnitřní strukturu buněk atd. atd. (Zase se nám ovšem do toho vloudila jistá nepřesnost: také buňka např. není jen vnějškem, nýbrž má svůj vnějšek a také své nitro!)

Stavebními kameny vnější stránky takového jsoucna jako keř jsou nejrozmanitější subudálosti, struktury, nižší jednotky apod., ale hlavním a nejtrvalejším garantem jakési quasi-kontinuity této vnější stránky jsou především atomy prvků a některé trvalejší, stálejší molekuly některých sloučenin. Základním omylem starých myslitelů (a tento omyl se pak dlouho tradoval a přežil až do našich dnů) bylo, že setrvačnosti a setrvačné struktury, momenty a elementy chápali jako skutečné guaranty nikoliv pouze nějaké quasi-kontinuity, ale přímo integrity (pravého) jsoucna, tedy v našem případě keře. Zdroj této integrity ovšem musíme hledat jinde, ale je nepochybné, že onen zdroj s velkým užitekem využívá nejrozličnějších setrvačností, ovšem tak, že je musí integrovat a v dosažené integritě delší nebo kratší dobu udržovat.

1987.4-576

87-576

Tím je dána celá problematičnost chápání FYSIS. Nesmíme FYSIS redukovat na okamžitou jsoucnost, a to hned přinejmenším ze dvou důvodů. Především ke jsoucnosti náleží nejenom vnější stránka; a za druhé jsoucnost není časovým bodem, nýbrž je kusem trvání, přičemž na různých úrovních je aktuální přítomnost různě dlouhá (rozlehlá). Jenom díky tomu je vůbec možné, aby tělo mělo své vlastní „trvání“ i svou vlastní „setrvačnost“, zatímco duševní procesy probíhají „rychleji“; také jen díky tomu je možné, aby v některých případech odoperování nějaké části těla

mělo doživotní důsledky, zatímco v jiných případech jen vyvolalo regeneraci (s níž se zase naopak může počítat při plastických operacích apod.). Také při smrti různé tkáně odumírají různě rychle. Apod. Tělo zvířete (nebo člověka) se může pohybovat jen díky tomu, že kromě svalů má k dispozici pevné kosti, které se nemění s každým pohybem, zatímco svaly se napínají, prodlužují a smršťují atd. Zajisté se ovšem i kosti proměňují: rostou, jsou vyživovány z krevního oběhu a na druhé straně doplňují některé složky krve, jejichž doba života je podstatně kratší než doba života celého organismu. Tato složitá souhra jednotlivých částí a složek těla, tj. FYSIS, je fakticky neoddělitelná od událostného charakteru všech životních projevů těla a tím od ustavičného mnohočetného a velmi komplikovaného souboru přechodů nejrozličnějšího sub-událostného dění z „nitra“ „navenek“, to jest tak zvaného zvnějšňování. Tělo žije díky tomuto komplikovanému procesu zvnějšňování, ale samo je až tím vnějškem. Tím je také dáno, že (živé) tělo není ničím samostatným a už vůbec nikoliv základním, původním, počátečním, nýbrž spíše produktem života.

1987.4-577

87-577

Vzniká otázka, v jakém vztahu je FYSIS k bytí (téhož jsoucna). Především v žádném případě nelze bytí jsoucna s tělem (FYSIS) jsoucna ztotožňovat. Bytí je bytím celého jsoucna a nikoliv pouze bytím jeho FYSIS, jeho těla. Protože máme za to, že bytí jsoucna je vlastně dění jsoucna, a protože jsoucno se děje celé, nikoliv po částech, děje se bytí také celé a nikoliv po etapách. Naproti tomu u proměn těla resp. FYSIS jsoucna jsou jednotlivé etapy dobře rozlišitelné a pozorovatelné. Je tomu tak proto, že proměny FYSIS se ukazují našemu pozorování v podobě střídavy nebo snad spíše vzájemných přechodů jednotlivých (?) jsoucností. To, co se nám (empiricky) ukazuje, jsou vždy jen některé stránky okamžitých jsoucností, tedy dokonce ani ne celé jsoucnosti. Už i samotné jsoucnosti jsoucna v tom kterém okamžiku se musíme domýšlet na základě toho, co se ukazuje v různých okamžicích, a opíráme se tak (většinou aniž bychom si toho byli plně vědomi) o setrvačnosti některých složek FYSIS, tj. o předpoklad, že jednotlivé časově odlišné složky FYSIS jsou v rámci určitého řádu spojeny, spjaty, integrovány v jeden celek a že nám tím je jaksi „dovoleno“ uvažovat o přinejmenším některých složkách či stránkách FYSIS jako o v jistém rozsahu a v jistém smyslu identických v různých obdobích bytí jsoucna. Tento předpoklad se v praxi osvědčuje, ale sám o sobě není empiricky nahlédnutelný, tj. nikterak se nám „neukazuje“. Může se ovšem „vyjevovat“ jako

náležitý a oprávněný tomu, komu se vyjevuje samo bytí jsoucna (resp. jsoucno ve svém bytí). Na mimolidské úrovni, kde se nic z bytí (v nepřítomnosti v LOGU) nevyjevuje, plní příslušné úkoly to, čemu obvykle říkáme „instinkty“.

1987.4-578

87-578

Kdybychom důsledně rozlišili mezi tím, co se ukazuje, a tím, co se vyjevuje (německy by to snad nejlépe bylo: was sich offenbart resp. offenstellt, offensetzt – a was erscheint), pak bychom mohli – s příslušnými posuny významů – souhlasit s Heideggerem, daß „jedoch zum Sein als FYSIS das Erscheinen gehört“ (4530, Einf. i. d. Met., s. 148), tj. že k bytí jakožto FYSIS náleží ukazování (se), pokud bychom oslabili ono „als“ nebo české „jakožto“, aby neznamenal identitu, nýbrž pouhý aspekt, stránku nebo něco podobného. Bytí jsoucna se děje tak, že integruje (vztahuje) do tohoto dění také jiná jsoucna (nižší, tj. subdění, subudálosti – výjimkou jsou jen nejnižší úrovně událostí). Tato jiná, do vlastního dění hlavního jsoucna vtažená nebo vtahovaná (eventuelně také pronikající a v něm intervenující) nižší jsoucna spolutvoří FYSIS jsoucna a tím spoluovlivňují to, jak se jsoucno v jednotlivých svých jsoucnostech ukazuje, tj. jak se otvírá jiným jsoucnům (všeobecně, tedy bez jakékoliv jejich asistence na tomto otvírání ‚se‘) – tj. eventuelně otvírá, v onom otvírání není ještě nic, co by na sobě neslo jakékoliv příznaky toho, kterému jsoucnu nebo kterým jsoucnům, přicházejícím odjinud a ještě nikterak do dění našeho jsoucna neintegrováním (a nezaangažováním tak, jak se to stalo s oněmi subudálostmi). Naproti tomu tam, kde už nejde o to, jak se jsoucno A ukazuje jiným (eventuelním tj. blíže ještě neznámým) jsoucnům, nýbrž jak se ukazuje tomuto nebo onomu určitému jsoucnu, tj. jako „úkaz“, můžeme mluvit o spoluúčasti reaktibility onoho určitého jiného jsoucna na konstituci onoho „úkazu“ a **považovat** tedy „úkaz“ za cosi subjektálního a tím náležícího do osvětí přístupujícího a reagujícího druhého jsoucna.

1987.4-579

87-579

4. XI. 87

Když apoštol Pavel píše Galatským, že „nenít ani Žid, ani Řek, ani sluha, ani svobodný, ani muž, ani žena“, protože všichni jsou jedno v Kristu Ježíši, musíme z toho vyvodit docela určité závěry v posouzení jeho filo-

sofických či spíše praefilosofických soudů či předsudků, pokud jde o pojetí člověka a jeho bytí. Tam, kde přestávají všechny rozdíly ve FYSIS, takže už „člověk“ není ani mužem, ani ženou, což je rovina biologická (ovšem nejenom), anebo že není ve svém společenském postavení ani svobodným, ani otrokem, což je rovina sociálního postavení (opět nejenom, a je zapotřebí to chápat široce, neomezovat to na otrokářskou společnost), anebo že není ani Židem, ani Řekem (což zase není jen záležitost jazyková či národnostní, nýbrž nejspíš především kulturní a duchovní) – tam vzniká pochopitelně přímo se vnučující otázka, zda můžeme ještě vůbec mluvit o „člověku“ – a zda tedy nakonec nepadají i takové rozdíly, jako je „člověk – zvíře“ nebo „živý tvor – neživá skutečnost“ apod. V jakém smyslu můžeme vůbec něco říci o bytí (jsoucna), které se neděje žádným zvnějšňováním a tak se neukazuje v podobě žádné jsoucnosti? Můžeme „bytost“, která není ani žena, ani muž, ani Žid, ani Řek (a žádná další podobná možnost), ani otrokem, ani svobodným (ani podnikatelem, ani námezdní silou atd. atd.), důsledně a až do krajností domyšleno, považovat ještě za „bytost“, za něco či někoho, co nebo kdo „jest“, tedy za něco skutečného, jsoucího? Zánik rozdílů tam, kde přichází smrt a nicota, nepotřebuje sjednocující moci Ježíše Krista. Jak tedy vypadá ono vítězství nad smrtí, jež je zároveň vítězstvím nad zvnějšňováním a nad každou jsoucností?

1987.4-580

87-580

Charakteristiky jednotlivých již vyšlých svazků OIKOUMENÉ

01 Lad. Hejd., Filosofie a víra, s podtitulem: Příspěvek k otázce možnosti a legitimacy filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické (vyšlo 1985) Jednotlivé kapitoly: 1. Filosofie jako principiální reflexe. 2. Mýtus a metafyzika. 3. Víra proti mýtu. 4. Theologie a teismus. 5. Je možná „křesťanská filosofie“? Otištěno bez původní příliš rozsáhlé bibliografie; v této podobě má svazek rozsah 72 stran.

02 Filosofie a theologie. Jde o soubor textů k danému tématu ze 60. let od LH, k nimž je pak připojena diskuse mezi theologem J. S. Trojanem a LvH z r. 1982, a konec tvoří dvě studie LvH z let 1983–84. Starší články byly vesměs již otištěny (v KR a v Tváři): Atheismus a otázky nové interpretace, Víra a filosofie, Filosofie a křesťanství, Víra a moderní svět. Po diskusi o vztahu mezi theologií a filosofií poslední dva texty: Vztah mezi filosofií a theologií, Věřit a myslit. Svazek má 240 stran. 1986

03 Lad. Hejd., Dopisy příteli, IV. část. První tři ročníky H-ových Dopisů příteli vyšly samizdatově jak samostatně, tak všechny tři v jednom svazku

již před delší dobou. Posledních pět dopisů zůstalo však jakoby stranou (k diskusi o vlasti a národu, o intervenci v Afghánistánu, o Masarykovi a dva dopisy o filosofických seminářích), protože ročník zůstal nedokončen. Připojeno je interview Jiřího Rumla s autorem Dopisů z konce r. 1980.

Svazek má III + 74 strany. (1986)

04 Svazek nebyl dosud vydán. (Eseje I.)

05 LvH, Život a slovo – Eseje II.

06 Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti. Soubor textů k problematice nepředmětnosti. Tři starší, již publikované články LvH (Svět bez člověka, O pravdě v umění a ve filosofii, Filosofie člověka a tzv. nepředmětné myšlení) a pak diskuse s J. S. Trojanem z let 1977–1985. (III + 243 str., vyšlo 1985.)

07 Svazek nebyl dosud vydán.

08 Petr Rezek, Přednášky k fenomenologické psychologii. 229 str., vyšlo 1985. 30 kratších textů z let 1971–85.

1987.4-581

87-581

Když bychom se chtěli pokusit objasnit, co to vlastně znamená myslit, našli bychom odpověď nejspíš v tom, že to je cesta za to, co se nám prostě dává, co se nám na první pohled nabízí, co se nám ukazuje, co je beze všeho zvláštního úsilí vidět a slyšet: myslit znamená chtít vidět víc a lépe než pouhýma očima, slyšet nejen zvuky, ale také, co „říkají“, co „znamenají“, nebrat prostě jen to, co je před námi, ale dopátrat se i toho, co je za tím, co je před námi, tedy toho, co není prostě před námi, ale co přesto dává smysl i tomu, co je prostě před námi. Myslit znamená nebrat skutečnost jako daný fakt, nýbrž pátrat po souvislostech, z nichž by bylo možno pochopit, proč je tomu s danou skutečností tak a ne jinak, jaké to má předpoklady a jaké důsledky, jaký to mělo a má smysl v daných okolnostech a jak a v čem tento smysl přesahuje dané okolnosti a sahá dál, k možným okolnostem jiným, dalším, budoucím, zda platí i pro ně nebo zda je jeho platnost omezena daným rámcem okolností a aktérů, atd. A právě tato okolnost, že myšlení chce jít vždycky ještě dál a za to, co se samo nějak podává a co je prostě tu, způsobuje, že myšlení nemůže ani sebe samo považovat za prostou danost, za něco, co je prostě tu, co je dáno a co z toho důvodu – už tím, že tu je – chce dál nad to a za to, co se mu dává a ukazuje. Myšlení musí zkoušet jít dál také pokud jde o ně samo, musí zkoušet se na sebe podívat ne už jako na samozřejmou danost, nýbrž jako na nesamozřejmou skutečnost, jako na problém, musí se poku-

sit porozumět také sobě v širším věcném i časovém kontextu, najít svůj smysl a změřit tímto smyslem svou skutečnost.

1987.4-582

87-582

Tak je myšlení přinejmenším dvojitým způsobem spjato s tím, co není: především samo přichází resp. stává se, děje se tam, kde dosud žádného myšlení nebylo, nebo kde alespoň nebylo takové myšlenky, takového konkrétního myšlenkového kroku. Myšlení v pravém smyslu slova není tam, kde je pouhým zpřítomněním myšlenky již formulované, vyslovené, již jednou myšlené, nebo kdy je napodobením takového již provedeného, uskutečněného, myšleného myšlení. (Je-li ovšem vůbec něco takového možné; ale to je už jiná otázka, kterou se tady nebudeme zabývat). V tomto prvním smyslu je každý opravdový myšlenkový čin, krok, podnik zakotven v něčem, co ještě nebylo a není a co se teprve tímto krokem stává. A v druhém smyslu je každé skutečné, pravé myšlení spjato s tím, co „není“, v tom smyslu, že se pídí po tom, co mu není dáno, co jen tuší či předpokládá, ale co chce nahlédnout, čeho se chce dopátrat, co chce odhalit, eventuálně čemu chce dopomoci k tomu, aby se uskutečnilo, realizovalo – pokud nahlédne, že se to „má“ uskutečnit, že to „má“ být realizováno. Takže to, k čemu se vztahuje a oč usiluje, co chce poznat, vyjasnit sobě i jiným, co chce dostat do světla, buď „není“ dáno, „není“ úkazem (neukazuje se) – anebo to „není“ (ještě) vůbec, a myšlení má napomoci tomu, aby se „jsoucí“, které nebo nakolik se nedává, neukazuje, vyjevilo, anebo aby „jsoucí“, které „ještě“ jsoucím vlastně „není“, nastalo a tak se jsoucím stalo (je-li to ovšem „jsoucí“, jež „má být“). To vše zcela odporuje tomu, co říká Heidegger a u nás opakuje např. Rezek, že totiž filosofie (filosof) říká to, co jest. Už samotným „říkáním“ dělá něco, co není, co nebylo a co je jen skrze ně.

1987.4-583

87-583

5. XI. 87

Petr Rezek v textu „Zamilovanost a láska“ (OIKOUMENE, sv. 8, s. 215-220) prohlašuje, že „původní bydlení je bydlení v přítomnosti“ (která je darem, akceptací, milostí atd.). To v sobě nese nejednu rozpornost a vyžaduje proto nezbytné vyjasnění a domyšlení. Především přítomnost, pochopená jako dar, už přestává být jenom přítomností, ale je tak zasazena

do rozlehlosti času tím, že je konfrontována s vědomím minulosti, kde onoho daru ještě nebylo, eventuelně i s vědomím očekávané budoucnosti, v níž v jistém smyslu lze s oním darem nějak počítat, ale v níž – jak si zároveň uvědomujeme – se neobejdeme bez nového daru, totiž bez daru nové přítomnosti, která tu rovněž nebyla a která tu ani nyní, v nynější přítomnosti, která je darem, ještě není. Přítomnost dostává smysl teprve v kontextu uvědomované minulosti, na kterou se ještě nějak pamatujeme a kterou „zpřítomňujeme“ tak, že z minulé přítomnosti děláme přítomnou minulost (a tím ji přeznačujeme), a v kontextu očekávané a tudíž také uvědomované budoucnosti, která – jak očekáváme – dá našemu pochopení smyslu přítomnosti teprve tu pravou pevnou půdu pod nohama, protože ji uskuteční, provede, naplní (jak očekáváme). „Bydlení v přítomnosti“ proto není vlastně ještě vůbec žádným bydlením, to je pouhá okamžitá jsoucnost, aktuální moment „pobytu“ hic et nunc. Má-li vůbec smysl mluvit o nějakém „původním bydlení“, pak to je vždy nikoliv okamžitá přítomnost, nýbrž kus našeho života, k němuž náleží kromě oné okamžité přítomnosti ještě rozsahem mnohem více převažující minulost a budoucnost, kterou „zpřítomňováním“ vztahujeme do oné přítomnosti, v níž se však bydlet doopravdy nedá.

1987.4-584

87-584

Petr Rezek také s odvoláním na některé jiné autory prohlašuje, že budování je něco jako pokračování bydlení a že budování je možné až tehdy, když už bydlíme (str. 217). To však vůbec neodpovídá: bydlet můžeme teprve tehdy, když jsme si vybudovali obydlí – bydlet nelze bez obydlí. A to platí nejen v onom triviálním smyslu, že nejdříve musíme postavit dům, abychom v něm mohli bydlet, nýbrž ve smyslu mnohem podstatnějším, hlubším: bydlet můžeme teprve tehdy, když jsme si kolem momentální přítomnosti vybudovali její kontext, její minulost a budoucnost, abychom se v takto rozšířené přítomnosti ubydlili a zabydlili. – V souvislosti s tím, jak Rezek mluví o filosofii, totiž že to „není ,bytí mimo sebe‘,“ (str. 218), ale „říkání toho, co jest“, můžeme už na příkladu bydlení ukázat falešnost tohoto pojetí. Bydlit, být zabydlen, ubydlen znamená nebýt jen teď a zde, nýbrž být tu již od včerejška a předvčerejška a od minulého roku atd., a mít v úmyslu tu zůstat i zítra a pozítří a ještě příští rok atd. Bydlit někde znamená nebýt tam jen náhodou, jen shodou okolností, jednou a nikdy předtím ani potom. A proto také bydlit někde znamená nebýt tam jen náhodou, jen shodou okolností, jednou a nikdy předtím ani potom. A proto

také bydlit někde znamená nejen být při sobě, ale také být mimo sebe, tj. mimo okamžitou přítomnost, být zároveň tu a nyní a zároveň do této přítomnosti vtahovat již uplynulou skutečnost toho, že jsem tu býval již dříve a že tu hodlám pobývat i v budoucnosti. Filosofie, která by nebyla leč říkáním toho, co jest, by nakonec nesměla nic říkat (neboť každému říkání, které je v čase, musí to, co „jest“ hic et nunc, vždy unikat), ale jen hýbat a ukazovat prstem, jako to dělal Kratylos.

1987.4-585

87-585

6. XI. 87

„Živát jest zajisté řeč Boží a mocná, a pronikavější nad všeliký meč na obě strany ostrý, a dosahujeť až do rozdělení i duše i ducha i kloubů i mozku (v kostech), a rozeznává myšlení i mínění srdce.“ (Žid.

4,12)

ZÓN GAR hO LOGOS TOU THEOU KAI ENERGÉS KAI TOMÓTEROS
HYPER PASAN MACHAIRAN DISTOMON KAI DIIKNOUMENOS ACHRI
MERISMOU PSYCHÉS KAI PNEUMATOS, hARMÓN TE KAI MUELON,
KAI KRITIKOS ENTHUMES EÓN KAI ENNOIÓN KARDIAS.

For the Word of God is quick, and powerful, and sharper than any two-edged sword, piercing even to the dividing asunder of soul and spirit, and of the joints and marrow, and is a discerner of the thoughts and intents of the heart. (1611)

For the word of God is living and active, sharper than any two-edged sword, piercing to the division of soul and spirit, of joints and marrow, and discerning the thoughts and intentions of the heart. (Revised standard version)

Car la parole de Dieu est vivante et efficace, et plus pénétrante qu'aucune épée à deux tranchants; elle atteint jusqu'au fond de l'âme et de l'esprit, des jointures et des moelles, et elle juge des pensées et des intentions du coeur; ...

(Ostervald)

Denn das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer denn kein zweischneidig Schwert, und bringt durch, bis daß es scheidet Seele und Geist, auch Mark und Bein, und ist ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens.

(Luther)

Denn das Wort Gottes, (das den ungehorsamen ausschließt), ist lebendig und kräftig und schärfer als jedes zweischneidige Schwert und eindringend bis zur Scheidung von Seele und Geist, Gelenk und Mark; es ist ein Richter der Regungen und Gedanken des Herzens.

(Curt Stage)

Živáť jest zajisté řeč Boží a mocná, a pronikavější nad všeliký meč na obě straně ostrý, a dosahujeť až do rozdělení i duše i ducha i kloubů i mozku v kostech, a rozeznává myšlení i mínění srdce.

(Kral.

1613)

1987.4-586

87-586

Příprava na 9. 11. 87 – LOGOS v řeckém chápání a myšlení

01 Zmínili jsme se o na první pohled podivné Heideggerově formulaci, že myslit můžeme jen za předpokladu, že ve svém myšlení udržíme to, co je nás i naše myšlení samo schopno držet a udržet.

02 Nehodláme jít s Heideggerem příliš daleko v interpretaci této věty, ale nebudeme s ním nyní ani polemizovat, protože Heidegger stojí ještě v tradici, která začíná ve Starém Řecku (a hlásí se k tomu), zatímco my chceme z této tradice vykročit ven. Proto si nejprve ukážeme to, co pro tuto tradici je základní.

03 Ukážeme si to na Platónově dialogu Faidros. Sókratés po první, nezdášené řeči na Lysiovo téma chce všechno napravit druhou řečí. A než začne, shání se jakoby po chlapci, k němuž mluvil už poprvé. (číst str. 140). Příslušného místa užijeme v dalším výkladu dvakrát a ve dvou různých věcech.

04 Nemůžeme předpokládat, že Sókratés a jeho druh Faidros nevěděli, co činí – naopak to věděli dobře. Naproti tomu by to byla největší chyba z naší strany, kdybychom to jen tak přešli jako pouhou řečnickou přízdobu. Proto chceme celou věc podrobit důkladnému rozboru.

05 Naše otázka zní nejprve: co můžeme říci o onom chlapci, kterého Sókratés oslovuje? Ten chlapec tam není přítomen; nejspíš to nebyl konkrétní chlapec ani pro Lysiu (viz str. 108). Jak je možné, že Sókratés mluví k němu, k nepřítomnému? A je vskutku nepřítomen? Vždyť když se po něm S. shání, Faidros jej ujišťuje, že hoch je stále tu, docela blízko, že stojí před Sókratem (140).

06 Psycholog by nám řekl, že tu jde o Sókratovu a Faidrovu „představu“. Ale představování je přece součástí našeho duševního života, je to kus proudu našeho vědomí – a nikoliv něco, o čem bychom mohli říci, že to je

„před námi“. Kromě toho: jak se přímo na kusu našeho vědomí pozná, že myslíme spíš na chlapce než na dívku, spíš na chlapce athénskému než korintského nebo pražského, spíš na mladšího než na staršího atd.?

07 Stojíme před nezbytností udělat základní rozdíl mezi představou jako částí vědomí, jako aktem vědomí, a mezi tím, „co“ si představujeme a k čemu se tedy naše vědomí, naše

1987.4-587

87-587

myšlení „odnáší“, na co „míří“, k čemu „intenduje“. Husserl provedl první zcela důsledně toto rozlišení mezi aktem či výkonem vědomí a mezi tzv. intencionálním předmětem vědomí.

08 Tažme se nyní navazující na Heideggera: jakým způsobem můžeme své myšlení udržet vztažené k něčemu určitému? Něco takového dovede po jistou kratší nebo i delší dobu zajistit také paměť, a dokonce i u pouhých (vyšších) zvířat či živočichů. Slon pozná někoho, kdo mu ublížil, prý ještě po desetiletích, pes pozná svého pána po letech nepřítomnosti, mládě tuleně pozná svou matku mezi stovkami jiných, podobně řada ptáčích mláďat atd. Tam všude jde o prostý případ asociace, jak říkají psychologové.

09 Když jde pes po stopě, nelze vše vysvětlit pouhou asociací. Asociace způsobí, že pes pozná, že rukavice nebo bota, kterou má před sebou, náleží jeho pánovi. Ale schopnost vracet se k jistému vybranému pachu po dlouhé desítky minut nebo i hodiny uprostřed měnícího se prostředí a běhu plného akcí atd., k tomu je zapotřebí nejenom asociace a na ní založené paměti, nýbrž paměti zvláštní, která má výrazně organizující funkci, jsouc založena na jisté soustředěnosti a vedoucí k udržení této soustředěnosti v nových a nových situacích, kde se takřka vše proměňuje.

10 Také v myšlení lidském je přítomna jakási organizující mohutnost, ale je nesnadné ji popsat a analyzovat v té její podobě, která ještě nedospěla k vědomé práci s tzv. pojmy, tedy před vynálezem pojmového myšlení. Pro nás je však nyní důležité se zabývat zatím jen situací myšlení, jež má už pojmy k dispozici. Jsou to totiž právě pojmy, které jsou schopny organizovat průběh (výkon) myšlení tak, aby se myšlení mohlo co nejpřesněji zaměřit k něčemu, o čemu jde.

11 Vynález pojmů byl od počátku provázen jistým omylem v interpretaci toho, co se děje **při tom**, když se myšlení přesně a metodicky vztahuje k nějaké skutečnosti. Ke každému pojmu náleží totiž příslušný intencionální předmět, který nesmí být identifikován se skutečným předmětem, o

něž vlastně a vposledu jde. Přesto se první myslitelé v této věci mýlili, a protože zjišťovali, že předmět, myšlený co nejpřesněji, je nejlépe nahlednutelný a dokonce dále

1987.4-588

87-588

poznávatelný i v těch svých vlastnostech, které původně ani míněny nebyly, měli za jisté, že přístup ke skutečnosti (vlastně k „předmětům“) přes pojmy je nejen jistější než jakákoliv smyslová zkušenost, ale že tímto způsobem se myšlenkově dostáváme k té „pravé“ skutečnosti.

12 Když tento předsudek odhalíme a přihlédneme k věci blíž, zjistíme, že vše je složitější. Na jedné straně je myslící a poznávající subjekt-člověk, na druhé straně nějaká skutečnost. Např. vidím nějakou rostlinu na mezi a poznávám v ní kartouzek, ale albína (s bílými květy). Jak mohu vlastně popsat tuto skutečnost? A jak analyzovat?

13 Abych si oné rostliny všiml, musím nejprve vůbec mít obecně zájem o rostliny a musím o nich už něco vědět. Čím víc o nich vím a čím lépe je znám, tím spíše se může stát, že na sebe upozorní nějaká zvláštnost. Kdo nic nezná, tomu zvláštnosti nutně unikají.

14 Navíc potřebuji mít speciální znalosti, abych si byl docela jist, že před sebou mám *Dianthus cartusianorum* a ne nějaký jiný (některé mají bílé květy), a tedy abych si byl jist, že mám před sebou albinotickou formu. To vše je přítomno v setkání s fenoménem bíle kvetoucího kartouzku. A to znamená, že když příslušné znalosti nemám a nějakou náhodou si onoho „fenoménu“ všimnu (pak je to ovšem jiný fenomén), není mé vidění „přirozenější“, nýbrž intervenují v něm mé neznalosti resp. vágní, nepřesné znalosti, falešné představy a názory atd.

15 Protože však musíme tak jako tak připustit, že myšlení proniká do našeho vnímání a významně v něm intervenuje, takže může pronikavě zvyšovat jeho kvalitu a úroveň, musíme mu přinejmenším předběžně a principiálně přiznat legitimitu pro jeho analytický přístup nejenom k samotnému vnímání, nýbrž také k sobě samému a ke své vlastní funkci při poznávání.

16 Námitka, že tím ztrácíme ze zřetele čistý fenomén a neodlišujeme jej od myšlenkových (např. vědeckých) konstrukcí, neobstojí, protože obojí funguje nerozděleně spolu a může být odlišeno teprve ex post myšlenkově, tj. opět díky myšlenkovým konstrukcím.

17 Podívejme se tedy blíže a důkladněji na rozpoznání albinotického karafiátku, abychom si ověřili, kde všude může funkčně „působit“ LOGOS jako to, co shromažďuje a integruje.

87-589

Příprava na 7. 11. 87 – o TGM

01 Nehodlám „vypravovat“ o Masarykovi; Masarykem je nutno se dlouhodobě zabývat, jinak to nemá cenu. A nehodlám ani věnovat pozornost M-ovi politikovi, nebo mravní osobnosti atd., nýbrž pouze M-ovi filosofu. Ovšem nehodlám mluvit „o“ jeho ffii, nýbrž jen několika slovy připravit předpoklady pro cestu k chápání jeho ffie, což zůstává také dlouhodobým úkolem.

02 Byl Masaryk vůbec filosof? Jsou některé výroky, v nichž se sám za filosofa nepokládá. Jsou také mnozí, kdo jej rovněž za filosofa nepokládají, případně nikoliv za řádného nebo vynikajícího filosofa. (Patočka.) Jak se to pozná? Na základě čeho se to může rozhodnout?

03 Co to je vlastně ffie? Příklady: Kierkagaard, Nietzsche. A starší: pre-sokratici. Sókratés nenapsal nejspíš jedinou řádku ffického textu. Mezi filozofy je člověk zařazován druhými filozofy, a to buď hned, za svého života, nebo později. Záleží na tom, jak následovní filozofové naváží na jeho myšlení. Nejde tedy jen o kvalitu myslitele, nýbrž i o kvalitu těch dalších.

04 Abychom mohli rozhodnout o M-ově filosofii, musíme najít způsob, jak mít pod kritickou kontrolou své vlastní myšlení, a potom – což z toho vyplývá – jak mít pod kontrolou svou závislost na tom, co „ti druzí“ filozofové o M-ovi říkali a říkají.

05 Když se Čapek ptal jednou Masaryka, co dělal v letech devadesátých, Masarykovi se moc do hovoru nechtělo a tak jen stručně odpověděl: Chyby. Srovnáme-li to s největším asi myslitelem našeho století, Heideggerem, nenajdeme u něho žádný podobný výrok, i když jeho „chyby“ zejména v roce 1933 byly nesrovnatelně větší a horší.

06 Můžeme velikost filosofie měřit na chybách? Heidegger: kdo má velké myšlenky, dělá i velké chyby. Proti tomu Masarykův „konkrétismus“: cena vědy, také cena ffie, se ukazuje v konkrétních situacích a na konkrétních, praktických záležitostech.

07 Tomu je třeba dobře rozumět: cena ffie nespočívá v tom, čeho věcně, prakticky dosáhne – na tom se cena ffie jen ukazuje. V čem však tato cena opravdu spočívá? Politika je mu nástrojem, cíl je náboženský a mravní, tj. ne-koneč-

87-590

ný. Vztah mezi filosofií a politikou nejlépe u Masaryka pochopil Rádl, ale sám to nedovedl v praxi zvládnout tak jako Masaryk.

08 Filosofická distance: nevyhýbat se konkrétní společenské a politické angažovanosti, ale nenechat se praxí pohltit a ztratit vlastní „cíle“ z dohledu či obzoru. Filosofie se nesmí stát „ideologií“ nějaké skupiny, školy, politického nebo společenského hnutí, strany apod. Masaryk po dosažení svobody rozpouští svou stanu (zatímco např. marxisté jen mluví o zániku státu, ale zatím stát stále jen posilují).

09 Nutnost znovu přechíst Masaryka dnešními očima, vyzbrojenými znalostí dnešního stavu věci. Není příliš důležité, čím se M-k podobá jiným myslitelům své doby, ale čím se od nich liší. Každý najde to, co hledá; když hledá špatně, nic nenajde – anebo najde jen neužitečné věci. Příklad tomismu – a tomisty, poučeného u Heideggera.

10 Příklad za jiné: Masarykovo pojetí determinismu a kauzality. Tradiční pojetí staré – *causa aequat effectum*. Novější pak podrobena zžíravé Humově skepsi. Masaryk osloven Hmem, ale nepřesvědčen Kantem. Objevuje svou cestu a klade základy jiného řešení: význam subjektu (aktivního), který Hume podcenil. Teprve dodatečně oceňuje u Kanta, že byl vlastně veden touž ideou, ale jeho provedení neuspokojuje. Strategie je však M-ovi důkazem, že sám jde správným směrem.

11 Nikdy nejde o jednoduchý případ, že jedna příčina má jediný následek: vždycky je příčin téhož následku víc, a vždycky jedna příčina má víc následků. Jak je možno si to vysvětlit? Čím to, že mezi příčinou a následkem jsou možné kvantitativní nepoměry? – A paralelně druhý směr tazání: bez determinismu není možné svobodné jednání, ale za absolutního determinismu také nikoliv. V čem je vlastně předpoklad svobody? A v čem je svobodné rozhodnutí nejlouběji založeno?

12 Pojem jiného Masarykova žáka, J. B. Kozáka: reaktibilita. Možnost nové interpretace: vztah mezi příčinou a následkem ne jako působení příčiny, nýbrž jako reagování následku na „příčinu“. Integrace mnoha příčin může být vysvětlena: rozhodující je integrita a schopnost integrovat na straně reagujícího „následku“. Význam politický.

87-591

8. XI. 87

F. M. Bartoš ve svých vzpomínkách „husitského pracovníka“ (č. 3712, str. 23) cituje Sabatiera, z jehož četby mu utkvěla tato „moudrá slova“: „Zázrak ... je immorální. Rovnost všech lidí je jedním z požadavků náboženského svědomí. Zázrak, tato zábava boží, jen snižuje Boha na úroveň vrtkavých tyranů pozemských.“ Jak sám citát, tak fakt, že Bartoš

naň vzpomíná a že se ho dovolává, je velmi charakteristický jak svými pozitivy, tak negativy pro onen podivně nedomyšlený liberalismus, na němž Bartoš **ustal** a na němž se ustálil po zbytek dalšího svého života. Především je tam celá řada chyb, způsobených nekritickým přejímáním vědeckých předsudků a pověr. Myšlenka, že pozemský vladař se má spravovat svými vlastními zákony, je nepochybně správná. Otázkou je, zda je možno 1) omezit vladařství vladařovo na ustanovení zákonů (a další neměšování), 2) zda je přípustno vidět analogii mezi ustanovenými zákony společenskými a politickými a mezi zákonitostmi přírodními (a předpokládat, že Stvořitel ustanovil přírodní zákony tak, jako pro člověka ustanovil Mojžíšovým prostřednictvím příkazy mravní a náboženské), 3) **z**da je nutno a vůbec možno zázrak chápat jako porušení přírodních zákonitostí, 4) zda z „požadavků náboženského svědomí“ lze spolehlivě usuzovat na povahu boží a božího rozhodování, 5) zda zázrak ve prospěch jednoho je větším porušením rovnosti mezi lidmi než přirozená výhoda nebo nevýhoda, které se některým lidem dostává už namícháním souboru genetických informací (tedy podle onoho „liberálního“ pojetí v souhlasu s přírodními zákonitostmi, ustanovenými Stvořitelem a platnými pro všechny „stejně“); nepochybně bychom mohli ještě pokračovat, ale nám to už nyní může stačit. – Zdá se, že liberálové nepovažují za možné morálně posuzovat přírodní zákonitosti; proč tedy si myslí, že oprávněnost morálního posuzování je oprávněnější v případě tzv. zázraků, které ovšem chápou dost zpozdile? Je-li oboje od Boha, proč by v tom měl být nějaký rozdíl? Co ostatně znamená „útěšného“ či „ospravedlňujícího“ pro člověka od narození postiženého, že byl postižen v souhlasu s přírodními zákonitostmi, platnými pro všechny stejně? Je tím snad smazána ona základní nerovnost v důsledku onoho postižení? – To vše je třeba promyslet a přeformulovat docela jinak. Přírodní zákonitosti jsou pouhé setrvačnosti, ale ani přírodní dění nelze redukovat na tyto setrvačnosti. Život jich sice využívá, ale sám není žádnou setrvačností. Liberálové nevidí význam jedinečnosti.

87-592

Příprava na 16. 11. 87 – předběžné body

01 Už jsme si něco řekli, co nyní musíme zopakovat, abychom k tomu mohli něco dalšího připojit. Fyziologie spolu s některými dalšími disciplínami nám objasňuje, jak je možné vidění. Nemůže být sporu o tom, že vidění je umožněno a zprostředkováno jednotlivými paprsky světla, jež se odráží od předmětů našeho bližšího nebo vzdálenějšího okolí, přesněji řečeno tzv. fotony. Některé z odražených fotonů projdou naší panenkou, sklivcem a dopadnou na sítnici. A tam zase různé fotony dopadnou na růz-

né buňky očního pozadí. Tyto buňky určitým způsobem na dopadnuvší fotony reagují, a část těchto reakcí je buňkou vyslána dál jako informace. A tyto informace jsou pak na různých úrovních různým způsobem zpracovávány k rozmanitým účelům. Jen na příklad můžeme uvést, že celkové množství světla, které proniká na sítnici, vyvolává rozšíření nebo zúžení zornice, a to automaticky, bez jakéhokoliv ovlivňování ze strany nás, našeho vědomí, v důsledku našeho rozhodování apod.

02 Informací, které vysílají jednotlivé buňky sítnice, by bylo neuvěřitelně mnoho, příliš mnoho, než aby mohly být dostatečně rychle zpracovány. Proto je jejich množství potlačeno, redukováno. Na jednotlivý foton buňka sama nereaguje, nýbrž teprve na určité množství, na určitou hustotu dopadajících fotonů. Tak dochází např. k tomu, že nevidíme některé malé nebo příliš vzdálené hvězdy. Technicky tomu v jistém rozsahu odpomůžeme tím, že pomocí velkých čoček nebo zrcadel mohutných dalekohledů znásobíme hustotu fotonů, přicházejících z takové hvězdy, takže naše buňky již zareagují v důsledku toho, že se nám podařilo překročit práh jejich vnímavosti. Nebo můžeme dopadající fotony „zaregistrovat“ pomocí dalších, přídatných přístrojů, např. fotoaparátu a citlivé vrstvy fotografické desky (event. spektroskopu atd.). Takové přístroje nám pak dovolí registrovat i vlnové délky, na které naše sítnice reaguje málo a špatně, anebo vůbec nereaguje. (Radioteleskopy apod.)

03 Tím však se nám pouze daří množství informací zvětšit, a řekli jsme, že i tak je jich až moc. Proto je stejně důležité, ne-li důležitější, jak ze všech informací, které by působily dohromady spíš jako chaos, vyřadit nedůležité a naopak vychytat a zdůraznit ty důležité. O tuto selekci je postaráno několikerým způsobem a v některých přípa-

87-593

dech ještě hierarchicky v několika stupních. Tak především oko funguje jako camera obscura, a to je rovina ryze fyzikální. Na oční pozadí resp. na sítnici se vlastně promítá obraz (postavený na hlavu) toho, na co se díváme. Panenka či zornice funguje jako čočka, duhovka jako clona, oční svaly mění tvar čočky a tím i její ohnisko. Ovládnutím pohybů hlavy (i těla), očí a zejména zaostření pohledu je nám umožněno ovlivňovat, na co se vlastně díváme, podle toho, co chceme vidět. Protože si této možnosti jsme vědomi a protože jsme se naučili této možnosti maximálně využívat, zvýšily se mnohonásobně naše možnosti pozorovat okolí i předměty, dokonce velmi malé nebo velmi vzdálené předměty, dokonce za pomoci rozmanitých přístrojů, způsobem, který předčí v mnoha směrech i schopnost zraku zvířat

nebo ptáků, vybavených od přírody mnohem dokonalejším orgánem vidění.

04 Vzpomínáte si jistě na mimořádný důraz empiristické filosofie na význam smyslů (smyslových orgánů) pro zkušenost a pro poznání na ní založené. Slavný je výrok „Nihil est in intellectu quod non prius (antea) erat in sensu“, formulovaný Lockem, k němuž Leibniz pak dodal „nisi intellectus ipse“. Obojí formulace však má těžké vady, na které si hned ukážeme. Především není empirismus dost radikální, když chce založit všechno poznání a vědění na smyslových „dojmech“, impressions, sensations apod. Pro naše vidění např. platí, že je založeno na naší schopnosti reagovat na obrovskou a chaotickou záplavu světelných kvant v jistém role-rovaném rozmezí vlnových délek. Náš zrak nemůže leč reagovat na tuto směsici nepředstavitelného množství fotonů, které na nás dopadá, přesněji jen na tu jejich část, která zornicemi dopadne (a stále znovu dopadá) na sítnici obou našich očí.

05 O reakcích jednotlivých buněk (nebo dokonce subsložek jednotlivých buněk) očního pozadí ovšem nic nevíme, a tyto reakce nejsou součástí našeho vědomí. Proto to také nejsou a nemohou být ještě žádné vjemy, ba ani dojmy, a tím méně ovšem nějaké jevy, fenomény. Říkáme ovšem, že vidíme strom nebo rostlinu nebo zvíře apod.; ve skutečnosti však vidíme prostřednictvím buněk sítnice, a ty se nedostanou nikdy do kontaktu se žádným stromem ani zvířetem, nýbrž výhradně do styku s obrovským množstvím fotonů. Ale tyto buňky samy nevidí, a nevidí ani fotony, i když na ně mohou reagovat a reagují.

87-594

06 Rádl proto říká, že „vskutku jest vidění proces fyziologický, z největší části podvědomý a reflektorický“ (Mod. věda, s. 99). Uzavřeme z toho: náš zrak se setkává pouze s fotony, nikdy se stromem ani se zvířetem; každá buňka oční sítnice reaguje na jistou hustotu fotonů (různé buňky na různé barvy atd., to nechme stranou) a součástí její reakce je vyslání jisté „informace“ do nejbližší nervové buňky, kde je spolu s jinými informacemi zpracována a o výsledku je odeslána informace na vyšší ganglion. Atd. To vše probíhá také u zvířat (vyšších) a není to na základě ani za pomoci rozumu. Pes vidí strom (psi vidí špatně, tak snad lépe: datel) a nepotřebuje k tomu rozum. Ale sítnice jeho očí nepřijde se stromem do kontaktu, nýbrž pouze s fotony, odraženými od povrchu onoho stromu a z těch jenom s těmi, které náhodou dopadnou na sítnice jeho očí.

07 Co z toho vyplývá? Buď považujeme oční sítnici, event. celé oko za smyslový orgán, jímž vidíme, a pak ovšem vidět bychom mohli jen ty foto-

ny – což nelze. Anebo připustíme, že nevidíme sítnici ani celým okem, ale pak musíme ke zraku počítat nejenom buňky sítnice, ani celou sítnici či celé oko, nýbrž ještě něco, co zpracovává informace, pocházející od jednotlivých buněk sítnice, reagujících na světlo na ně dopadající. A tento prostředník, kterého nemůžeme zaměnit za rozum, toto zatím neznámé agens je odpovědné jak za selekci oněch informací, tak za shromažďování a sjednocování těch vybraných takovým způsobem, že výsledkem je vnímání, tj. vidění např. stromu.

08 Vidění stromu je tedy eo ipso jistá konstrukce na základě počátečních informací jednotlivých buněk oční sítnice o dopadajících fotonech. Vzniká otázka, jak vlastně může smyslový orgán jako oko resp. celý zrakový smysl dospět k vidění stromu, s nímž se nijak a nikdy ani oko, ani celý zrak přímo nesetká a setkat nemůže. Vidění stromu a představování stromu je vlastně jedno a totéž; můžeme si strom představovat v situaci, kdy má zrak k dispozici bezprostřední (aktuální) informace (zpracované resp. jež zpracovává) o fotonech, dopadajících na sítnici, anebo v situaci, kdy na takové (zpracované) informace jen vzpomínáme. Ale vidět strom vždycky znamená konstruovat jej v „mysli“ jako před-stavu.

87-595

06 Věcí základní důležitosti je, že na začátku onoho stupňovitého procesu reagují jednotlivé buňky na nikoliv sice jednotlivé fotony, ale na určitá minimální kvanta fotonů; tyto reakce se nikterak nevztahují, tj. nemíní se vztahovat, nemíří, neintendují k předmětu (např. stromu) od něhož se fotony odrazily, než vešly do oka a než dopadly na sítnici. Jestliže v pohybech těla, hlavy a zejména očí můžeme shledávat nepochybnou intencionalitu, je zřejmé, že tato intencionalita nemůže pocházet ani od viděného předmětu, ani od buněk sítnice, ani od celé sítnice, ani od oka, nýbrž odjinud. Jde o neznámý integrující faktor, a ten jsme už na začátku svých úvah po vzoru starých Řeků pojmenovali LOGOS. Musíme se proto tázat, jak může vlastně LOGOS působit oním sjednocujícím, integrujícím způsobem, je-li to způsob jen jeden nebo hned několikerý, a pakliže několikerý, co je tím, co je tomuto několikerému způsobu společné.

07 Na otázku, odkud se bere intencionalita duševního života, nelze dát odpověď poukazem na věci, skutečnosti, ke kterým se vědomí nebo myšlení vztahuje. Bylo by však dosti bláhové pokoušet se vidět základ duševní intencionality v intencionalitě životních projevů vůbec, tj. pokoušet se ji vykládat fyziologicky. Právě tady Husserlova kritika psychologismu a polemika s ním je nejen plně oprávněna, ale zároveň ukazuje cestu dál.

08 Na tomto místě je svrchovaně důležité si uvědomit, díky čemu vůbec můžeme tímto způsobem uvažovat: díky reflexi, která se stala – historicky – možnou a byla postupně uskutečňována v důsledku a na základě vynálezu pojmů a pojmovosti. Abychom mohli posoudit spolehlivě povahu intencionality vědomí a myšlení neorganizovaného ještě pojmy, musíme dobře rozumět nejprve svému pojmovému myšlení, neboť nemáme jiné cesty k tomu, jak se zabývat myšlením předpojmovým nebo mimopojmovým, než právě cesty pojmové myšlenkové práce. Dokud nebudeme co nejpřesněji vědět, co vlastně děláme, když pojmově myslíme, nemůžeme si být nikterak jisti platností toho, k čemu dospějeme při analýze čehokoli dalšího, zejména pak myšlení předpojmového a mimopojmového. Otázka tedy zní, jak, jakými způsoby a na kterých místech zasahuje LOGOS v našem myšlení, aby umožnil shromáždit a sjednotit – LEGEIN – co je třeba.

87-596

Pro naši současnou politickou situaci platí téměř doslovně to, co napsal v červnu 1888 v dopise Kaizlovi Eduard Albert. (Z knihy J. Kaizla, *Z mého života II*, str. 470, cituje J. Opat v knize o Masarykovi, *Filosof a politik*, s. 258–9.) Musíme také dnes počítat s rozsáhlou politickou nevzdělaností a vůbec s neschopností zrale politicky myslet. Jediní, kdo mají politické zkušenosti, jsou komunisté a exkomunisté, ale je to zkušenost získaná spíše ve vnitrostranických politických zápasech o pozice, nikoliv zkušenost se získáváním lidí (veřejnosti) pro vlastní politický program a pro svou osobu (to není v politice nic druhořadého), rozumí se v otevřeném, veřejném politickém zápolení, nikoliv v aparátnické a funkcionářské taktice. Možná, že i tu by bylo možno začít s prvními kroky, ale je to nemožné, protože to hluboce odporuje celé dosavadní komunistické politice a ideologii. Mám na mysli vytvoření druhé marxistické strany, složené převážně z lidí vyloučенých a vyškrtnutých, po čemž by mohlo následovat oživení ostatních stran tzv. Národní fronty, které s malou přestávkou koncem šedesátých let mají v podstatě jen střešový charakter a jejich účelem je prostá kamufláž. To by znamenalo zároveň obnovení normální funkce Národní fronty, jak byla původně míněna, tj. jako svobodný politický svazek na sobě nezávislých politických stran a společenských organizací, k němuž nikdo nemá být donucován (takže je možná existence společenských organizací, a dokonce i politických seskupení a stran mimo tento svazek) a který zejména nemá představovat prostředek a nástroj manipulace jedné strany se všemi ostatními. Tento požadavek by mohl být jedním z bodů politického

programu nové (alternativní) komunistické strany (ať už zvolí název jakýkoliv).

9. XI. 87

87-597

Pokud něco takového nebude možné nebo pokud se to setká s nezdarem, je třeba udělat další krok založením a organizováním diskusních klubů s politickou tematikou, jejichž praktickým cílem by bylo připravit založení socialistické strany přísně demokratické, na dosavadních stranách a zejména na komunistické straně nezávislé, možná nejprve v podobě politického klubu, event. politologické společnosti apod. Je totiž prvním požadavkem chvíle, získat platformu pro otevřené politické diskuse na přednáškách pro veřejnost, na pracovních konferencích, pro týmovou odbornou práci (na způsob „komisí“), případně – co nejdříve – časopis atd. Na jedné straně je zapotřebí práce politicko-osvětové – to je terén zcela zanedbávaný –, na druhé straně je třeba tříbit názory, nutit skupiny, aby se samy zamýšlely a formulovaly svůj program a byly připraveny za ním stát a za své názory bojovat ve veřejných kláních a polemikách. Rebus sic stantibus nelze v našich podmínkách vůbec ani očekávat, že by mohlo dojít k nějaké obrodě v rámci oficiální strany, která živoří v důsledku masově prosazených deformací po politickém převratu současného vedení pod záštitou zahraniční intervence. Jestliže dnes tuto zahraniční oporu převážnou měrou ztratila, bylo by nesmyslné chtít ji obrozovat zevnitř. Ať se o to pokusí síly, které tam dnes jsou. Ale síly, které byly vyřazeny, by se tam neměly vracet, neměly by k tomu být vůbec ochotny – to by byl právě pro ně ten nejhorší možný nový začátek. A proto nezbyvá než začít opravdu od základu a vytvořit vlastní platformu, ať s tím **etablovaná** politická moc bude souhlasit nebo nebude. Úřady a orgány moci tomu mohou klást překážky a zabraňovat, ale nemohou to natrvalo znemožňovat.

1987.4-598

87-598

10. XI. 87

Od února 1948, který byl nepochybně pro většinu národa šokem, i když menšina, která jej přijala s **povděkem** nebo dokonce s nadšením, nebyla zrovna malá, komunistická strana důvěru i sympatie veřejnosti stále ztrácela. V šedesátých letech došlo ke zpomalení tohoto odklonu od komunistické teorie i praxe, a dokonce v jistých většinou intelektuálních kruzích bylo snad možno pozorovat jakousi menší vlnu nových sympatií a snad i

důvěry, ovšem nikoliv ke straně vůbec a jako k celku, ale k významné skupině, ba vrstvě progresivně myslících komunistů, kteří se dostávali do stále větší distance až opozice s hlavním, vedoucím proudem strany Novotného. Tyto poměrně omezené, neširoké kruhy sympatizantů a příznivců reformního křídla stranických funkcionářů a aparátníků převážně z řad literátů a jiné inteligence, kteří sice nebyli ve straně organizováni, ale podrželi si navzdory padesátým letům přesvědčení o nezbytnosti strukturální přestavby společnosti a nebyli nakloněni odepsat vše jen proto, že faktická stranická politika hrubě selhala, uvítaly personální změny, k nimž vedla prosincová krize a lednové plénum 1968, ale jen proto, že se nadály změn, jež přinesou nápravu omylů a křivd minulých let, vytyčí konečně rozumný ekonomický a technicko-vědecký program, demokratizují společnost a uvolní nesmyslný, většinou barsky primitivní a hloupý tlak na celou oblast kultury, zpravodajství a vůbec moderního myšlení, zejména pak politického. Většina společnosti se vlastně až do srpna na reformní pokus dívala **zdrženlivě** až skepticky. Teprve „přátelská“ zahraniční srpnová intervence sjednotila na jistý krátký čas většinu společnosti kolem reformátorů, ale spíše v důsledku

Pozor: následuje 87-600!

1987.4-599

87-599

ani v budoucnosti nemůže nemít vliv na politickou situaci v ostatních zemích bloku a dokonce i u nás, ačkoliv jsme se v nejednom ohledu ocitli takřka na politickém chvostu v rámci sovětského tábora. Dalo by se předpokládat, že tato situace vyvolá zcela přirozeně pokusy o zformování alternativní politické fronty, nějaké podoby politického uskupení přinejmenším ideového, s formulací zásad, programu a požadavků. Nejspíše by se něco takového mohlo čekat od exkomunistů, neboť – to nezapomínejme – jediní komunisté (a jejich úzcí soupeřníci ve střešových politických stranách jiných a nejvyšší funkcionáři masových organizací, co však stejně většinou byli zase jen komunisté) měli a mají vůbec nějaké politické zkušenosti (praktické). Vyloučení a vyškrtnutí komunisté vlastně představují druhou potenciálně nejvýznamnější politickou stranu v naší zemi. Bylo by jen logické, kdyby v duchu reformního programu, s nímž přišli koncem šedesátých let a který ještě vyostřili v roce 1968 (a 1969), vzali na sebe dnes kus politické odpovědnosti za minulost, na které mají nepochybně také svůj podíl, i za budoucnost, neboť by se měli přinejmenším

pokusit napravit to, co připravovali nejprve, protože dost neprohlédli, a později, protože nebyli dost připraveni a dost politicky na výši, aby se buď vyhnuli hrozivší a pak se i skutečně dostavivší katastrofě, anebo aby získali včas takovou podporu co možná celé společnosti, aby zpochybnili možný úspěch intervence, o níž se uvažovalo, případně aby ukázali, že ani intervence **provedená** nedosáhne žádoucího cíle. To, že připraveni nebyli a že nejvyšší představitelé selhali stejně, jako kdysi

Pozor: následuje č. 87-601!

1987.4-600

87-600

odporu vůči interventům než v důsledku uznání oprávněnosti a věrohodnosti plánovaných reforem. Těch několik měsíců odporu nemůže být, myslím, legitimně vykládáno jako podpora národa Akčnímu programu, nýbrž jako vyjádření odmítnutí práva spojenců rozhodovat o politické budoucnosti naší země proti vůli jejích obyvatel.

Pak následovalo takřka dvacetileté období, které bez váhání a pochybností můžeme nazvat obdobím reakce. Desetitisíce, ba statisíce straníků bylo vyloučeno nebo vyškrtáno, strana byla normalizována na míru těch, kteří byli v roce 1968 nepřijatelní a prožili proto otřes, který si pak v následujících letech důkladně kompenzovali, a přijetím průměrných nestraníků (nejednou s povážlivou politickou minulostí) za nové členy anebo alespoň dočasně za souputníky, jimž se konečně dostalo postů a příležitostí, jež jim dříve právě pro jejich průměrnost a podprůměrnost chyběly. Úroveň šla tím pádem citelně dolů, nejvíc v humanistických oborech, ale i jinde. Nikdy snad neměla naše společnost za poslední dvě staletí tolik neschopných ředitelů a vedoucích pracovníků jako v tomto období. Strana, jak se konstitovala v normalizačním procesu a poté na dlouhou dobu ustálila, ztratila prakticky veškerou důvěru a může se opírat doma jen o ne sice úzkou, ale přece jenom nepříliš početnou vrstvu dobře za to odměňovaných oportunistů. Počet upřímně přesvědčených straníků se neuvěřitelně redukoval na ty nejnaivnější.

Mezitím došlo k velmi závažným změnám v sovětské společnosti a dostalo se jim nepochybně pozoruhodného výrazu v nové politické linii gorbáčovské perestrojky. To nemohlo a

Pozor: následuje č. 87-599

1987.4-601

87-601

Beneš v době Mnichova (což mu většina v dřívějších dobách zle vyčítala), by je dnes k podobnému kroku, jaký jsme naznačili, měla zavazovat. Ve skutečnosti však vidíme, že všichni téměř jen vyčkávají. Program nemají nebo alespoň se neodvážují s ním veřejně vystoupit. Jestliže se **neodvážují** k podobnému kroku ani dnes, kdy se mohou cítit povzbuzeni a osvobozeni nejen četnými formulacemi Gorbačových politických řečí, ale také vším tím, co začíná hýbat sovětskou společností (jaká nepředstavitelná situace, když ředitel moskevského Ústavu marxismu-leninismu začne sám hovořit o možnosti přehodnocení reformního programu československých komunistů z r. 1968!), pak je možno říci, že demokratičnost v politice nevzali dost vážně jako svůj program a že jsou prostě jen připraveni sehrát zase nějakou roli v politice země, budou-li stávající garniturou přizváni nebo proti ní z Moskvy pověřeni se ustavit a starou garnituru vystřídat. A protože všechno mluví pro to, že moskevské vedení má četné jiné starosti a nehodlá si je ještě zvětšovat nějakým pokusem o řízení obrody v satelitních zemích, zejména pak v Československu, kde panuje velmi uspokojivý společenský a politický klid, můžeme celkem spolehlivě odhadnout, že se tito bývalí komunisté navzdory své průměrně mnohem větší politické i odborné úrovni (ve srovnání s etablovanou stranou) o nic takového nepokusí a že své historické odpovědnosti nebudou moci dostát. Popravdě musíme ovšem vidět, že situace je povážlivě komplikována všeobecnými obavami z jakýchkoliv politických změn a obrátů, a to nikoliv proto, že současné politické vedení by nacházelo souhlas a přízeň, nýbrž protože navzdory neu-

1987.4-602

87-602

stálým kritikám panuje všeobecné povědomí, že každá změna, dokonce i změna, vedoucí k zlepšení situace celé společnosti, bude přinejmenším v počátcích, ale pravděpodobně dlouhou dobu, představovat velké zhoršení osobní situace každého občana a jeho rodiny. To je důvodem, proč se u nás prakticky nikdo (krom pošetilců) nežene do toho, aby fakticky a efektivně tlačil na nějaké změny. Většina lidí se jakž takž **adaptovala**, našla si způsob, jak navzdory všemu nějak (a ne nejhůř) přežít, a právem se obává, že tomu bude konec ve chvíli, kdy se třeba i ta nejosvícenější politická nová garnitura pustí do napravování všech těch

nemožností, jimiž je prosáknut všechen náš život a všechen život společnosti. To pak nepochybně není divu, že se **nikomu** do nějaké reformátorské nebo dokonce revoluční práce nikterak nechce.

Navíc tu máme ještě další nepříznivou okolnost. Schopní odborníci, bez nichž nápravu prostě zjednat nelze, byli většinou na sedmnáct-osmnáct let vyřazeni ze své práce a jednak zestárli, jednak ztratili kontakt s praxí. Je nepravděpodobné, že by se nějaká reforma mohla opírat především o ně. A těch pár nemnohých, kteří mohli dále pracovat ve svých funkcích a ve svém oboru, bylo za tolik let odborně i lidsky a politicky natolik zkorumpováno a deformováno, že je sice možno a nutno počítat s jejich spoluprací, ale v žádném případě v nejvyšších řídicích orgánech a funkcích. A ti mladší, **pokud** vůbec se naučili (mohli naučit) něčemu rozumět, nemají ještě ani v nejlepším případě dost zkušeností a dost autority, aby se již dnes o něco takového mohli pokusit sami.

1987.4-603

87-603

11. XI. 87

Za těchto okolností nejenže není divu, že se exkomunistům nechce do žádné politické akce, neboť si jsou zřejmě **plně** vědomi toho, že by na jedné straně jen s obtížemi získávali většinu společnosti pro svůj program, tím spíše, že zatím vůbec není jasno, mají-li nějaký nebo chtějí-li se prostě „vracet“ v roce 1968 (takže jejich eventuální úspěch by pak bylo třeba přisoudit spíše odporu k existující politické reprezentaci než přesvědčenosti a správně postavenému programu novému), a na druhé straně, i kdyby se jim dostalo podílu na moci nebo dokonce kdyby všechnu moc opět dostali do svých rukou, převzali by společnost v kritickém stavu po stránce ekonomické, technické, ekologické i kulturní a každým krokem, usilujícím o překonání krize, by nutně ztráceli přízeň a podporu méně uvědomělých občanů, a možná i těch uvědomělých, pokud by s jejich plány a způsobem uskutečňování nesouhlasili. – Z toho tedy můžeme uzavřít: především nikdo – jak se alespoň zdá – nemá reálný program, jak ze současné obtížné a komplikované situace ven. A pokud přece někdo ten plán třeba jen obrysově nějak před sebou vidí, neodvažuje se s ním vyrukovat na veřejnost, protože to je dvojnásobně riskantní: jednak by se vystavil nejen kritice, ale nejspíš i represím ze strany režimu, zejména však by odradil chmurnými vyhlídkami **naprostou** většinu společnosti, neboť by nemohl poskytnout perspektivu ani těm nejchudším a nejodstrkovanějším, kteří opravdu nemají žádný důvod, proč třeba jen mlčky spolupracovat

s dosavadním režimem. Dokonce lze říci, že právě ti nejchudší by nejspíš byli postiženi každou reformou nejcitelnějším způsobem. Vskutku socialistické, tj. sociálně slabší preferující řešení není.

1987.4-604

87-604

Lze říci, že ze všech těch, kteří nekritizují režim jen ústy a formálně, ale kteří opravdově chtějí a vskutku potřebují změnu přímo své osobní situace a kteří zároveň mohou upřímně spojovat perspektivu zlepšení své vlastní situace s perspektivou celospolečenskou (a nechtějí či nemusí naopak nevědomky či mlčky svou perspektivu spojovat s naprosto neatraktivní perspektivou pro většinu společnosti), to jsou levicoví intelektuálové spíše humanistického než vědeckého a technického zaměření. A těch je opravdu relativně velmi málo. Přírodovědci a technici se nemohou nadít nějakého radikálního zlepšení ekonomických předpokladů nějakého podstatného rozvoje materiální základny svých oborů ani od existujícího neefektivního politického kurzu, ani od pokusů o nějaký reformovaný, vylepšený socialismus, neboť na takovou možnost reformy už přestali většinou spoléhat a v ni věřit. Pro ně je základní realitou obrovský rozmach vědy a techniky nejen na Západě, ale už i v celé řadě zemí tzv. třetího světa, a z toho vyplývající stále se zvětšující opožďování z naší strany. A inteligence z humanistických oborů je zase z velké části přesycena frází o přednostech socialismu a bere tzvaně realisticky na vědomí, že ve všech západních zemích se všechna sociální opatření, k nimž se po válce sáhlo (v pokusu o jakousi prevenci eventuálního šíření revolučních nálad), jeví jako brzda nebo alespoň jako mnohem nepříznivější podmínka vědeckého a technického pokroku než tvrdá konkurence a boj o uplatnění bez pardo- nu slabších. Těch, kteří si zachovali své socialistické přesvědčení ne pouze jako relikv a přežitek, nýbrž ve zdůvodněné podobě, je vskutku nepatrná menšina. Na velkou skupinu oportunistů spoléhat ve vážné situaci nelze.

1987.4-605

87-605

Sociální realita nutí každého politicky uvažujícího k vědomí, že nějaký návrat ke kapitalismu, kterému se zatím (právě z důvodů, o kterých chci mluvit) říká návrat k tržnímu hospodářství apod. je perspektivou zcela ne-reálnou, pokud nepočítá s mimoekonomickým násilím: lidé, kteří si zvykli

na některé „měkkosti“ socialismu (byť „reálného“), nebudou ochotni si „utahovat opasky“ dobrovolně, nýbrž jen pod nějakým donucením. A to nemůže za daného stavu být donucení ekonomické, neboť postupné zhoršování podmínek pro většinu pracujících je ve větším rozsahu a dlouhodoběji nemyslitelné bez nějaké formy mimoekonomického násilí. Současná politická garnitura nic takového ovšem nemá v úmyslu, neboť mimoekonomického násilí (tj. všech mocenských prostředků, jež má k dispozici) udržuje jednak nezměněný stav politický (alespoň to má v programu), jednak ovlivňuje (byť neblaze) celý chod hospodářského mechanismu a velice dbá na to, aby se životní úroveň příliš velkou měrou a zvláště pak náhle nezhoršila, ať už **to** (do budoucna) bude stát cokoliv. A perspektiva, že by nová mocenská skupina, která by se za nějakých zatím ne zcela jasných okolností mohla dostat k moci a vystřídat dnešní, musela svou vládu začít krajně nepopulárními opatřeními a **prudkým** zhoršením životního standardu pro většinu obyvatelstva, pochopitelně nikoho dvakrát neláká. Proto také všichni i v rámci stávající garnitury dávají přednost tomu, že zůstávají zhruba v rámci dosavadní etablované skupiny a v zákrytu „kollektivního vedení“, ať už přitom dávají do oběhu signály jakékoliv (že by oni postupovali jinak, kdyby mohli atd.); a proto také vlastně všichni, ti ve strukturách i ti mimo ně, čekají na nějaký rozhodující pohyb a tlak zvenčí, eventuelně na nějaký krach apod.

1987.4-606

87-606

12. XI. 87

Masaryk má ve svém „Moderním člověku a náboženství“ pozoruhodnou myšlenku, když mluví o duchovních bitvách, které svádějí nejen velitelé moderní myšlenky, nýbrž také důstojníci a řadoví vojáci (2929, s. 22). Abychom zjistili dosah a nosnost tohoto na první pohled jen letmého příměru, pokusme se celou věc řádně domyslit. Jako bitvu nemůže vyhrát sám velitel, případně se svými generály, ale potřebuje k tomu mnoha jiných, hlavně vojáků prostých, ale statečných, kteří neváhají třeba obětovat život a kteří to nakonec musí všechno vybojovat, ale také poddůstojníků a důstojníků, neboť bojovat nemůže každý voják na svou pěst, ale musí najít v bitvě své místo, musí splnit svůj úkol, který je důležitý pro vítězství, tak jako je důležité splnění i všech ostatních úkolů. Zdá se, že právě v této organizaci vojenské bitvy přirovnání nějak nehraje. Ve filosofii se zdá být zřejmé, že filosofický vůdce, tj. velký filosof nevymýšlí jen strategii duchovního zápasu a nenechává obyčejným, prostým lidem, aby

zápas vybojovali. V jistém smyslu musí filosof svou bitvu svést celou sám. Jaký je tedy jeho vztah k těm druhým, zejména k prostým lidem, kteří technicky filosofii a jejím traktátům ani nerozumějí? Právě tady se rozhoduje o tzv. „demokratismu“ ve filosofii. Zajisté prostí lidé nemohou rozhodovat za odborné filosofy nesnadné otázky, s nimiž se potýkají. Ale ani odborní filosofové si nesmějí a ani vpravdě nemohou myslet, že ten úkol je vložen jen na jejich bedra. Filosof, který nemá dost vnímavosti a porozumění pro otázky prostých lidí, může navzdory své odbornosti šeredně filosoficky zabloudit. A navíc: **on** sám nebude mít dost odolnosti a víry bez opory v prostých lidech.

1987.4-607

87-607

Každý člověk žije sice svůj vlastní život, ale v životě těch druhých nesmí vidět jen meze, jež mu jsou uloženy v jeho podnikání. Každý člověk – a to platí stejně a možná i více o odborném filosofovi – je některými svými kořeny zakotven v druhých lidech. Je tu jakási analogie: podobně, jako filosofie, ač nejvlastnější podstatou reflexe, je a musí vposledu být reflexí určitého (pochopitelně kultivovaného, pročištěného) životního „postoje“, určité praktické životní orientace, životního stylu a zaměření, bez něhož se sama nějak vyprazdňuje a ztrácí půdu pod nohama, stávajíc se bezednou reflexí, nekontrolovatelně se ztrácející v třasoviskách a bahniskách nekončících otázek a nejistot, docela podobně je a musí být (nemůže nebýt) filosofie reflexí toho, co nás drží pohromadě a co nám umožňuje vůbec stát na vlastních nohou, tak abychom vůbec mohli žít svůj vlastní život, a co vlastně víc nevědomky než vědomě přijímáme a přejímáme od těch druhých (alespoň od některých). Člověk nemůže stát, když jej nepodpírají ti druzí, kteří také stojí. Člověk nemůže být statečný uprostřed samých zbabělců; nemůže být spravedlivý uprostřed zlosynů; nemůže mít jasnou a radostnou mysl uprostřed smutných, vyčerpaných a zoufalých spolulidí. A proto také nemůže ve své filosofii podávat žádné takové řešení, které by nebylo řešením také pro tyto jeho spolulidi. Základní chyba, omyl a scestí gnóze spočívalo v tom, že člověk na cestě za pravdou, za pravým poznáním se stále víc vzdaloval těm druhým, které nechával za sebou. Tím je ostatně dodnes zatížena veškerá moderní věda. Filosofie nemá nabízet druhým svou myslitelskou laboratoř, ale odpovídat na jejich otázky.

1987.4-608

87-608

Nemáme k dispozici podrobnosti o povaze Jelcinova vystoupení na zasedání ÚV KSSS a důsledcích, které to mělo, ale jedno je zřejmé. I když teoreticky (resp. metodicky) připustíme, že projevil netrpělivost a „nezralý avanturismus“, jak zněly některé charakteristiky, jeho odvolání z funkce a způsob, jak projevil sebekritickou lítost, vypovídají také a možná zejména o situaci KSSS. Gorbačov mluví o perestrojce jako o „revoluci“; v revoluci dostávají hlavní slovo radikálové. Je-li Boris Jelcin radikál, pak jeho osud potvrzuje, že dnešní perestrojka vůbec neznamena revoluci, nýbrž dosti krotkou reformu. Gorbačov pak vůbec nepostupuje jako revolucionář, nýbrž jako centrista (něco jako Gomulka po roce 1956, vítaný jako demokratizátor, ale který se ukázal být prostě centristickým aparátníkem). Lze za jisté připustit i to, že Gorbačov je natolik mistrem politického manévrování, že dobře viděl, že nelze v dané chvíli prorazit. Bylo by s podivem, kdyby svůj proslov Jelcin pronesl na vlastní pěst. Proskočily zprávy o tom, že svou resignaci nabídl již mnohem dříve, a Gorbačov prý chtěl, aby s ní počkal až po plénu. To nevypadá zrovna pravděpodobně (ledaže by se ukázalo, že Jelcin se pokoušel přece jenom prorazit přes Gorbačova a za něho, resp. před něho; tomu však nic nenasvědčuje, nejméně pak způsob, jak se omluvil a přijal kritiku). Jistý rozum by ještě mohl být v jeho jednání, kdyby bylo domluveno s Gorbačovem přesně tak, jak proběhlo. Pak by se i samotnému Gorbačovovi ukázalo ovzduší ve stranických kruzích, kde všichni se hlásí k linii perestrojky, ale zároveň všichni (nebo téměř všichni vyšší funkcionáři), kdo nejsou přímo Gorbačovovými lidmi, nedělají nic, co by perestrojku proměnilo ve skutečnost, ba leckdy tomu přímo brání, brzdí to.

1987.4-609

87-609

Boris Jelcin vzal Gorbačovova slova o perestrojce jako revoluci (my bychom řekli: revoluci hlav a srdcí) vážně. Vše nasvědčuje tomu, že ne-li všechno, tedy většina z toho, co ve své prudké kritice říkal, odpovídá skutečnosti a je tedy pravda. Jeho odvolání z funkce proto nejvíc svědčí o tom, že tuto pravdu zatím nelze v Sovětském svazu říkat otevřeně a nahlas. Zejména nelze být konkrétní a adresný – což právě Jelcin byl. Gorbačov je tedy připraven nadále „spolupracovat“ i s těmi, kteří žádné velké praktické nadšení pro perestrojku nevykazují, tj. kteří se sice ústy za ni staví, ale ve skutečnosti onen možný a zčásti již skutečný společenský a

politický pohyb, jež zahájila, brzdí nebo se na něm alespoň alibisticky příliš nepodílejí a v žádném případě jej neurychlují. Možná, že by dal Gorbačov přednost tomu, kdyby mohl s nimi spojenectví vypovědět, kdyby je mohl postavit na druhou stranu barikády. Ale jak případ Jelcinův ukazuje, buď to (ještě) není možné, anebo si alespoň Gorbačov myslí, že to není možné. Měl by to vědět, ale může se též mýlit. V každém případě tu máme další doklad toho, že stranická hierarchie se chová přesně tak, jak se v minulosti chovala každá buržoazie, která již dosáhla cílů pro sebe. Tyto dosažené cíle jsou pro ni jistým privilegiem, o něž se už nenechá dobrovolně připravit. Buržoazie, která dosáhla ve svých záležitostech vítězství a podařilo se jí etablovat, ztrácí zájem na rozšiřování demokratičnosti a demokracie dále i na ty, kteří k ní nepatří. K zvláštnostem politického vývoje v Sovětském svazu náleží i to, že dokonce v rámci onoho zburžoaznění sovětské společnosti stále zůstaly zachovány některé feudální relikty.

1987.4-610

87-610

Je docela možné, že podobné úvahy (jako mé poslední) jsou blízké i našim exkomunistům (event. euromarxistům). To by vysvětlovalo jejich neschopnost nejen činu, ale dokonce pouhého prohlášení, zaujetí stanoviska, které by bylo hodno toho názvu. Co napsal Dubček, je dost ubohé. Není jediného důvodu, proč bychom se měli domnívat, že to je jenom politická opatrnost člověka, který je navzdory tomu (či právě proto) politicky na výši. Historická zkušenost nás učí, že skutečné politické činy nelze dělat z pověření nějakého aparátu, nějaké komise, nějaké politické strany, nějakého úřadu apod. Člověk, který je ve funkci, musí ovšem zůstat disciplinovaný; funkce mu propůjčuje větší možnosti, ale zároveň je pro něho v mnohém ohledu překážkou a brzdou. Naši exmarxisté se zejména ve své (tj. vlastně naší, nás všech) situaci žádného usnesení a pověření nedočkají. Navíc nevím, zda a proč se vůbec cítí být ve funkci. Jejich trvajících uznávání pozic ve stranickém žebříčku podle situace téměř před dvaceti lety je poněkud absurdní – pro můj vkus přinejmenším. Ale uvažme následující. Je-li v Moskvě (resp. v SSSR) situace taková, jak naznačeno, co to znamená pro naše poměry? U nás není (zatím) centristů, nýbrž pouze ne-reprezentativní svěrchuška vysloveně reakční povahy. Ti všichni jsou svorní jen v jednom, totiž že se brání každému kroku vpřed. Dnes a zítra více než kdy předtím se budou orientovat na Ligačova mnohem víc než na Gorbačova. Na co naši exkomunisté čekají? Na to, až to bude rozhodnuto?

Pak už neudělají vůbec nic, co by mohlo mít sebemenší šanci na úspěch, dokonce i jenom na jejich osobní, soukromý úspěch.

1987.4-611

87-611

15. XI. 87

Např. Lowe (in: 6038, s. 397 p.č.) interpretuje Whiteheadovo pojetí událostí tak, že událost (pomíjející, dějící se) se určitým způsobem vztahuje k jiné události, a takové vztahy jsou tím, co přímo pozorujeme (vnímáme). Přesně: „... certain universal relations between passing events, which are what we directly perceive: for example, one event is observed to extend over another.“ (Pochopitelně je tu i možnost, pochopit tuto větu tak, že tím, co přímo pozorujeme, jsou samotné události, a eventuálně vztahy mezi nimi – což ostatně jsou také události, byť už jiné, další). Tady vlastně Whitehead sdílí významný omyl s fenomenologií: tzv. „přímé“ vnímání (perceiving) událostí je iluze a mýtus, předsudek, táhnoucí se dějinami zejména novodobé filosofie pod vlivem anglosaského empirismu. Jde o předsudek tzv. bezprostředních dat vědomí, či snad spíše tzv. bezprostřední zkušenosti (immediate experience). Zkušenost není nikdy bezprostřední: co snad je (mohlo by být) bezprostřední, to ještě není zkušenost, a co už je zkušenost, to už není bezprostřední, nýbrž více nebo méně komplikovaně zprostředkované. A nejen zprostředkované, ale upravené, uspořádané, zpracované, organizované, selektivně vytríděné a syntetizované. Atomismus tzv. smyslových dat je pouhou konstrukcí, a navíc hrubě falešnou konstrukcí. Pro veškerý život a jeho projevy je charakteristická celkovost. Proto se např. práce mozku zásadně, principiálně nepodobá práci sebevětšího a komplikovanějšího superkomputeru. Právě myšlení je myšlením v celcích, v souvislostech s širšími a širšími kontexty, až posléze s celkem všech kontextů. To je také živý zdroj každého vskutku filosofického myšlení, a proto se filosofie musí vztahovat k celku.