>>>

Smrt

Člověk je jediná živá bytost, která ví o smrti a o své smrtelnosti. Mohli bychom přidat další k dosavadním definicím člověka: bytost, která ví o tom, že zemře. Heidegger říká: bytost k smrti (Sein zum Tode). To v sobě skrývá nebezpečí, že se toto vědomí stane posedlostí. Posedlosti se člověk brání ustavením řádu, v němž se nějaké moci dostává místa, na které může být postavena a zařazena. Prvním a základním typem zařazení je zavedení rituálu, který má tudíž magický účin: oslabuje onu moc a alespoň do jisté míry si ji podmaňuje a podrobuje. Archaický člověk se pokusil tímto způsobem zapojit do řádu i jiné „moci“, na jednom z předních míst také sexualitu. Obvykle se mluví o magii slova, ale stejným právem a dokonce snad i větším právem můžeme mluvit o magii vědomí a myšlení. Myšlení je obrovská moc, která dovede znásobit jiné moci s takovým pronikavým účinem nejenom navenek, ale i na sebe samotné, že se tomu musí od počátku bránit právě ustavením a udržováním stále dokonalejšího řádu v sobě. A to není možné jinak, než současným zaváděním řádu do vlastního života člověka i do světa, v němž žije a do něhož svou aktivitou zasahuje. Stojíme tedy před otázkou, jak a do jakého řádu může být zapojena a zařazena smrt. Zůstává mimo veškerou pochybnost, že to musí být řád života. Vědomí tu nestojí před svou úlohou s prázdnýma rukama. Byl to již život sám, který tu udělal první rozhodující krok. Nevíme dosud, jak život vlastně na naší planetě vznikl, ale v jednom máme jistotu. Život nezůstal stát na své počáteční úrovni jen díky tomu, že dokázal zapojit smrt do svého procesu, do své struktury. Smrt nejprve znamenala ohrožení pouze vnější, jen výjimečně snad mohlo docházet a tu a tam skutečně docházelo k vnitřním poruchám. Život se však nějakým způsobem naučil čemusi zcela neobvyklému a velmi pozoruhodnému: zapojil smrt do svého nejvlastnějšího postupu, do vlastního dění a učinil tak smrt kusem života, částí sebe sanmotného. A protože život je nutně spjat s plánem, s rozvrhem a strategii, je zřejmé, že smrt musela být pojata přímo do tohoto plánu a tedy do celé životní strategie. A právě na tuto strategii samotného života může vědomí přímo navázat. Nejde to však již hned v onom okamžiku, kdy se vědomí začne osamostatňovat a přestává pouze doprovázet životní dění jako pouhý epifenomén. Možnost takového přímého navázání na samu životní strategii se otvírá až mnohem později a stojí na řadě dalších předpokladů. Ty na tomto místě můžeme přeskočit, protože pro další výklad nejsou nezbytné.

(910122)

[Záznam je rozvedením jednoho z bodů přípravy na přednášku Smrt a smrtelnost z 2. ledna 1991 z cyklu Filosofická antropologie. Záznam se dochoval jako kartotéční lístek v AUK. Pozn. red.]

<<<

>>>

910125-1

01 Filosofie existence – ex-sistence: kromě toho, jak je člověk zabydlen ve světě, je nutně konfrontován s omezeností svého „bytí ve světě“ (přesně: uzavřeností v osvětí) a s dvojsměrným prolamováním a překračováním mezí.

02 Zkušenost mezí znamená pro člověka konfrontaci s tím nejpodstatnějším, bez čeho vlastně nemůže být brán v plnosti jako člověk. Proč se této zkušenosti člověk nemůže vyhnout? Protože je nadán vědomím.

03 Vědomí je obrovský vynález, ale také znamená obrovské nebezpečí: je jakýmsi zesilovacím systémem tam, kde dosavadní „instinkty“, na něž je odkázáno zvíře, slábnou a řídnou.

04 Nebezpečnost vědomí spočívá v tom, že může ony slábnoucí instinkty nesmírně zesílit, takže ztácejí svou funkčnost a stávají se posedlostí. V tom se např. mýlí Nietzsche, který vidí právě jen ono zesilování, ale nevidí za ním oslabenost původních instinktů.

05 Vědomí proto také zesiluje každý zážitek mezí a mezních situací. Proti této zmíněné nebezpečnosti se musí bránit a ubránit samo vědomí. Neexistuje jiná instance. Otázkou je proto jakási samospráva vědomí, které se svou vlastní silou musí oněch excesů vědomí, tj. oněch posedlostí, vyvarovat.

06 Obvykle je to možné jen za pomoci druhých lidí. Nejen na začátku života (děti), ale i dlouho poté je lidem zapotřebí zejména v této věci náležitého příkladu a vedení. V některých případech i terapie. Je to nejspíš právě proto, že působení Ježíšovo je vždycky tak úzce spjato s uzdravováním. Nejde totiž o jakoukoli chorobu, nýbrž jenom nebo alespoň především o posedlosti.

07 Archaičtí lidé byli vystaveni především dvěma typům mezních situací, jež museli řešit a jimž museli čelit. Pak se postupně stávaly pro další řešení naléhavými i jiné situace. Ty dvě základní jsou vědomí smrti a smrtelnost, a sexualita. Máme doklady toho, že magie, rituální úkony a zejména iniciace mají své místo nejprve zde.

08 Vědomí samo a na prvním místě slovo, promluva, jméno se nejprve jeví jako rituální úkon – magie slova! Má-li se řešení dosáhnout skrze vědomí, musí být vědomí s to tematizovat samu meznost situace. (Příští semestr.)

(příprava na 25.1.91: Úvod do filosofie, Th: Mezní situace.)

(Praha, 910125-1.)

<<<

>>>

910125-2

01 Problematická teze: theologie staví na zjevení, filosofie na přirozeném rozumu. To je ustálený a zaběhnutý předsudek, který však před kritickou analýzou neobstojí.

02 Nemůže existovat profese ani disciplína, která má ´zjevení´ propachtováno. Navíc zůstává nevyjasněno, myslí-li se tím nějaké „zjevení“, které se kdysi událo, anebo jde o zjevení hic et nunc. Duch kam chce věje, zjevení přichází, kam a ke komu chce – proč jen k theologům?

03 Jaspers přišel s myšlenkou, že také filosofie je založena na zjevení. Ale protože odmítal theologickou myšlenku, odmítl i samo slovo (ale podmíněně! – v jiné souvislosti s ním stejně musí počítat) a mluví raději o „filosofické víře“.

04 To je ovšem vlastně stejná chyba – proč by měla mít filosofie nějakou „svou“ víru, nějaké „své“ zjevení? Ani filosofie nemá zjevení ani víru ani pravdu „propachtovánu“.

05 Základní chyba: zjevení není tak řídkou, mimořádnou událostí, a už vůbec neplatí, že doba zjevení už někdy dávno skončila. Pokusme se přiblížit k této otázce na základě předpokladů, které jsme si už připravili.

06 Především je třeba přijmout dvojí pohled jako předpoklad. Zjevení se děje, tj. je to událost, a za druhé zjevení přichází z budoucnosti (jako ostatně každé událostné dění). Musíme si proto postavit dvojí otázku: jak se událost zjevení liší od každé jiné události, chápané v našem smyslu? a jak se zjevení liší od přicházejících nepředmětných výzev?

07 Na tomto základě je možno vypracovat několik různých řešení. Sám navrhuji následující: zjevení v silném významu je totožné s nepředmětnou výzvou samé pravdy. Aby se tato výzva stala vskutku zjevením, musí být přijata, akceptována – a přijat může být jen vírou (v původním, ne dnešním smyslu).

08 Protože však víra je vždy nějak spjaty s nedůvěrou, není přicházející, tj. aktuální zjevení nikdy čistým, ryzím zjevením, ale je vždy spojeno s příměsí lidských nedokonalostí, s „člověčinou“.

09 Právě proto musí být každé nové, aktuální zjevení vždycky poměřováno tradovaným „zjevením“ minulým. Tam je situace jen o něco lepší, nahodilosti jsou odstraněny, ale některé předsudky jsou naopak fixovány. Prolomení.

(příprava na 25. 1. 91: Filosofie a theologie, Th: Otázka „zjevení“.)

(přepis z kroužkového bloku, 90-207; Praha, 900125-1.)

<<<

>>>

Inspirace – nápady a podněty

„Také v duchovědě platí jedna jediná pravda pro všechny lidi všech věků a všech míst, pravda však, která není chladným zákonem objektivního dějství, nýbrž pravda, která se teprv pak pravdou stává, až se přihlásí bojovník za její práva.“ Národnost jako vědecký problém, Praha 1929, str. 35

Formulováno je tu mnohé a správně, ale myšlenka se nezdá být provedena nebo přinejmenším zůstává dost neprůhledná. Je to spíš zadaná úloha. Pravda platí jako jediná pro všechny lidi, ale stává se pravdou, teprve když se přihlásí bojovník za její práva, tedy když se jí nějaký člověk nebo skupina lidí ujme. Musíme se tázat: jaký je ontologický status (my už víme, že správně zní otázka: jaký je meontologický status) pravdy, za jejíž práva se dosud nikdo nevzal a nepřihlásil? A co „se stává“ s touto pravdou, když se takový bojovník přihlásí? Říká-li Rádl, že zprvu pravda (jen) platí, ale pak se stává, musíme se také tázat, co se stane s takovou pravdou, která se už stala? Můžeme odlišit pravdu (jen) platnou od pravdy nastalé? Můžeme vůbec mluvit filosoficky legitimně o pravdě nastalé, o pravdě provedené, uskutečněné? Je zapotřebí lidské asistence (onoho bojovníka) jen po tu dobu, co se pravda stává, anebo je této asistence zapotřebí ještě i tehdy, co pravda už nastala? Jestliže však na počátku platí jediná pravda pro všechny lidi, pak je zřejmé, že nikdy tato jediná pravda nemůže být už nastalá, uskutečněná a tím hotová – tím by se stala jen věcí a v tu ránu by přestala platit – a tak by zároveň přestala být pravdou. Co z toho tedy vyplývá? Pravda může zůstávat pravdou ještě v té chvíli, co se pravdou stává, ale nikdy se nemůže pravdou definitivně stát. Proto Rádl už v Dějinách vývojových theorií mluví o tom, že pravda není ani ve formulích, ani v ničem jiném uskutečněném, ale že je za vším tím daným. Je tím, co lidi vede k tomu, aby se za pravdu vzali, aby se stali bojovníky za její práva. Od každého provedení a uskutečnění se však pravda nutně zase odtahuje, distancuje, vrací se do své původní podoby pouhé platnosti a stává se ještě nenastalým, dokonce ještě se nestávajícím měřítkem toho, co se stalo.

(Praha, 910304-1.)

<<<

>>>

Svět – orientovanost

Svět se člověku neotvírá jako nějaký soubor daností, ale jako dějství v čase. To znamená, že na jedné straně nemůžeme dost dobře pochopit lidské jednání, když neznáme minulost, na kterou se jednající člověk nějak odvolává a k níž se nějak vztahuje, ale na druhé straně nemůžeme lidské chování ani jednání chápat, nemáme-li nezbytné porozumění pro to, jak se člověk vztahuje ke své budoucnosti. Nejen promluvě, ale ani jednání člověka neporozumíme bez pochopení, na co je ono promlouvání či jednání odpovědí. A člověk nikdy neodpovídá jen na to, co je aktuálně před ním a kolem něho, nýbrž reaguje také na to, co už minulo a tedy není, ale co si pamatuje a s čím má jisté zkušenosti, a zejména na to, co očekává, co tuší, co třeba jen matně zahlédá jako přicházející budoucnost. A to vše má svou důležitost pro jeho chování a jednání, pro celý způsob, postup a strukturovanost jeho života.

(Praha, 910304-2.)

<<<

>>>

Posvátno

V recenzi Marc Wetzel-a nového vydání knihy Marcela Conche, *Orientation philosophique* (pův. 1974, nyní PUF 1990) je poukaz na dětské utrpení (recenze in: *Critique*, Mai 1991, č. 528, str.380). Bylo by dobré vyhledat. Zmíněna myšlenka, že ani tak extrémní náboženství, jako jím je křesťanství, které z Boha udělalo dítě a ukřižovaného, nemohlo založit své posvátno na ukřižovaném dítěti. Myšlenka navazuje na Ivana Karamazova, ale je jinak motivována. Bylo by jistě zajímavé experimentálně předvést, že „posvátno“ by se ještě na tom docela dobře dalo postavit, ale nikoliv víra resp. životní orientace víry. Dítě, které by ještě jako dítě bylo ukřižováno nebo jinak hrozným způsobem utraceno, by nemohlo nikdy znamenat to, co znamenal Ježíš, který mohl alespoň několik let působit mezi lidmi. Ukřižované dítě by znamenalo návrat před Abrahama, chystajícího se obětovat Izáka. Oběť jakožto magický rituál náleží do oblasti toho, co je již v hebrejské tradici mnohokrát ostře odmítnuto, a to polemicky i proti jiným hebrejským pojetím a tradicím. Narození v Betlémě i ukřižování na Golgotě proto nemá a nesmí být interpretováno jako vrchol, a to stejně málo jako vrchol Ježíšova působení, jako vrchol působení boží milosti a záchrany.

(Praha, 910511-1.)

[Záznam se dochoval jako kartotéční lístek v AUK. Pozn. red.]

<<<

>>>

Poslání

Jestliže Picht začíná svůj příspěvek (odpověd na výklad Hans-Wernera Gensichena – 4088, str. 127) souhlasným konstatováním, že ireligiózní

„ontologie“, která podle Thyena „nás všechny obklopuje jako vzduch, který dýcháme“, už neodpovídá reálné světové situaci, pak je třeba upřesnit, že to světové situaci neodpovídalo ani dříve, protože to je specifikum situace evropské. Picht také pokračuje následovně: ona ireligiózní ontologie „jako dědictví evropských dějin 18. a 19. století se mezitím už stala čím si opožděným či zpozdilým (rückständig). Jestliže se intelektuálové v Evropě nebo ve Spojených státech nedovedou vymanit či osvobodit ze své bezbožné či nenáboženské (religionslos) mentality, dokazují tím pouze, že se nechali zanést do mrtvého ramene dějinného proudu.“ Z toho by vyplývalo, že celá epocha tzv. evropanství by byla jakousi cizí enklávou ve světových dějinách, a to enklávou, která se právě dnes ukazuje jako zbavená nosnosti, jako nadále neperspektivní a „dějinně“ u konce. Nedomyšleným důsledkem tohoto vidění evropské situace je ovšem problematizace samotných dějin a jejich dějinnosti. Pokud nezaměňujeme dění (byť už na úrovni lidské společnosti) s opravdovými dějinami, musíme nahlédnout, že dějiny a jejich dějinnost jsou nerozlučně spjaty s jistým „principem“, který je ve své podstatě nenáboženský a protináboženský. Tímto „principem“ či snad spíše „faktorem“ je vira jako fenomén, který je ostatně zapotřebí ještě zvlášť objasnit. Víra znamená především orientaci lidského života (i myšlení) směrem do budoucnosti, očekávání čehosi podstatného a přímo rozhodujícího od budoucnosti, tj. od toho, co teprve přichází, co není žádnou daností. Dějiny samy nelze považovat za nic objektivně daného, nýbrž představují spíš jakési prostředí čí místo, topos, vyznačující se tím, že lidé toto prostředí ustavující a udržující se chovají a jednají dějinně, tj. že se chovají jako dějinné subjekty. Subjekt se chová a jedná dějinně tenkrát, když se aktivně a vědomě vztahuje k minulosti přes budoucnost, resp. přes svůj vědomý vztah k budoucnosti. Vědomý vztah k budoucnosti, který se budoucnosti přestal děsit, ale spoléhá na ni a očekává od ní dobré vyústění také vlastních těžkostí a úzkostí, představuje opozici vůči mytické orientaci archaického člověka, v níž se odvracel s hrůzou a děsem od budoucnosti a pokoušel se přimknout k jedinému „jistému“, totiž k tomu, co se už stalo a proto je tím opravdu a spolehlivě skutečným „jsoucím“. A náboženství není leč touto mytickou orientací na archetypy, která však už nepostačuje k tomu, aby sjednotila, integrovala celý lidský život a svět, takže mýtus a mytičnost jsou ve své vládě omezovány pouze na jednu část života a jednu část světa, zatímco ta druhá část, zprvu zanedbatelná a dost dlouho vytěsňovaná z povědomí archaického člověka, později však stále víc sílivší a sílivší a stále více se osamostatňovavší, nabývá na významu a prosazuje se jako alternativa již celková. Pochopení, že budoucnost náleží této profánní složce lidského světa a života, je nerozlučně spjato s objevem dějinné perspektivy, v níž víra jakožto faktor, významný pro veškeré negentropické dění, dochází výrazu přímo v samotném vědomí a znamená nejen převrat v nejhlubších základech lidského prožívání světa a vlastní přítomnosti v něm, nýbrž hlavně fundamentální zlom v porozumění místa člověka ne už „ve“ světě, ale „na“ světě. Člověk sám sebe nechápe už jako bytost totálně ponořenou do prostředí světa, dokonce pak už nikoliv jako bytost do světa „vrženou“, nýbrž spíše jako bytost, již s tímto světem nespojuje její původ, ale její poslání. Poslání pak není žádnou věčně neměnnou „poslanosti“, ale situačně proměnnou sérií výzev, vyžadujících naše odpovědi.

21. 5. 1991

[Záznam se dochoval jako kartotéční lístek v AUK. Pozn. red.]

910521

<<<

>>>

Vztah

Také tam, kde jde nepochybně o skutečnosti, můžeme zjišťovat a konstatovat „faktické“ a v tom smyslu nepochybné vztahy, které však mají „abstraktní“ povahu resp. které nemají velký nebo dokonce žádný význam. Tak např. můžeme ve Střední Evropě změřit délku nějakého prkna a pak odletět třeba do Kanady a tam najít podobné prkno a přiříznout je tak, aby bylo stejně dlouhé. Okolnost, že obě prkna pak budou stejně dlouhá, je zajisté nepochybná, ale jejich stejná délka představuje jejich pouze zcela abstraktní vztah. Má-li tento zcela abstraktní vztah nabýt reálného významu, musíme podniknout (nebo někdo jiný musí podniknout) ještě něco dalšího (např. může jít o nějaký kryt na způsob bedny, jejíž víko má být přesně zakryto prknem určitého tvaru, my je momentálně nemáme a musíme si je z daného materiálu vyrobit (přiříznout). Pak toto druhé prkno plní funkci onoho prvního a vstupuje tak do vztahů, v nichž se opravdu stává jeho náhradou. Věci mají mnoho vlastností, jimiž se podobají mnoha jiným, aniž by to mělo nějaký přímý, bezprostřední význam či efekt. To všechno je ovšem vždycky nebo téměř vždycky relativní, protože za pomoci určitých nových pojmů lze posléze odkrýt nějaký „reálný“ aspekt těchto „asbtraktních“ vztahů, ovšem právě jen jejich zařazením či zapojením do širších (někdy dokonce velmi širokých) kontextů. Někdy se dokonce může stát, že vztahy, které se nám původně zdály být velmi abstraktni a nevýznamné, se za určitých okolností, např. po poznání nějakých nových souvislostí, ukáží být základně důležité. Abstraktnost některých vztahů není tedy původní a nenáleží k věcem samotným, nýbrž je vždy spjata s naším přístupem a s naším stavem vědění a poznání.

(31. 5. 1991)

910531

[Záznam se dochoval jako kartotéční lístek v AUK. Pozn. red.]

<<<

>>>

Pojem a poznání

Na přelomu století došlo k vážné diskusi mezi Bradleyem a Russellem o tzv. vnitřních a vnějších vztazích. Bradley byl přesvědčen, že Leibnizovo přesvědčení resp. teorii, že všechny (podstatné) vlastnosti nějaké věci jsou obsaženy v pojmu této věci, lze domyslit tak daleko, že nejenom nerelativní vlastnosti, ale dokonce veškeré vztahy mají vnitřní (interní, „intrinsic“) povahu. Russell to naopak vehementně popíral a trval na tom, že veškeré vztahy jsou všeobecně vnější (externí). Uvažme v tomto smyslu trojúhelník jako rovinný obrazec. Jeho pojem je dostatečně definován jako část roviny, omezená třemi přímkami (protože mluvíme o ploše omezené přímkami, nemusíme mluvit o pouhých úsečkách). Postupným zkoumáním zjistíme mnoho dalších vlastností trojúhelníku, které logicky z výměru nevyplývají, ale přesto jsou vnitřními vlastnostmi resp. vnitřními vztahy v onom trojúhelníku (střed resp. poloměr kružnice vepsané a opsané, těžiště, vnitřní a vnější úhly a jejich vzájemná velikost (součet vnitřních úhlů), kvantitativní vztah mezi úhly a poměrem stran trojúhelníka, vztah mezi základnou, výškou a plochou trojúhelníka, atd. atd. Tu se zdá být mimořádně důležité, že ke každému dalšímu kroku v poznávání trojúhelníka je zapotřebí nejprve ustavit nové pojmy, neodvoditelné z předchozích. Pojmy tu jsou pouhými nástroji, ale vyvozovat z nich nějaké další vlastnosti nelze, pokud neopustíme

rovinu samotných pojmů a nepřejdeme k příslušným intencionálním předmětům. Jestliže pochopíme na základě pojmového vymezení, co to je rovinný obrazec omezený třemi přímkami, můžeme nahlédnout nezbytnost pojmového uchopení např. úhla, ale z výměru to neplyne.

(31. 5. 1991)

910531

<<<

>>>

Náboženství

01 V Evropě a v některých dalších částech světa, které byly evropskou tradicí hlouběji poznamenány, lze zřetelně vidět zvláštní proces, který bývá nazýván krizí a úpadkem náboženství a náboženskosti. Tento proces se vymyká hned po několika stránkách v dějinách jinak známým vlnám religiozity, které přicházejí a odcházejí. Název úpadek proto vlastně není dost výstižný, protože nepřipouští pozitivní hodnocení. Součástí a složkou tohoto procesu je totiž aktivní překonávání religiozity, které se opírá o ideové motivy a o racionální důvody. Náboženství v tomto údobí evropských dějin nejenom slábne a mizí, ale je spíše oslabováno, vnitřně i zvenčí narušováno a bouráno.

02 Už to samo o sobě naznačuje, že vztah Evropanů, přesněji snad vysloveno vztah moderního člověka k tomuto procesu není jednoznačný, nýbrž mnohoznačný. Proto také slovo náboženství nebo religiozita neznamená vždycky totéž, takže se musíme vždy znovu tázat, v jakém smyslu je těchto slov v „běžném“ hovoru nebo u toho či onoho myslitele užito. Nejde tu však zase jen o nějakou dohodu terminologickou, protože slova mají také své afektivní konotace, a v tomto případě jsou právě ony velmi silné a důležité.

03 Evropská situace je zvláštní a snad přímo jedinečná právě tím, že tu až do doby zcela nedávné neexistovalo ve významném zastoupení žádné z původních evropských náboženství ani žádné z náboženství neevropských. Teprve v době nejnovější začínají do Evropy znovu pronikat různé náboženské směry či spíše jejich zlomky, jejichž domovem jsou jiné kultury a jiné části světa. Až donedávna se Evropané důvěrně seznamovali pouze s jediným „náboženstvím“, o kterém ovšem lze být na pochybách, zda to je opravdové náboženství, jak si ještě ukážeme. A tímto „náboženstvím-nenáboženstvím“ je křesťanství, a jeho původ je neevropský.

(Praha, 910602-1.)

<<<

>>>

Uroffenbarung

A) Problém tzv. Uroffenbarung: falešný problém, založený na některých předsudečných předpokladech a navíc na několika konfuzích.

B) Otázka náboženského prožitku na rozdíl od „prožívaného“. Neuspokojivost dosavadní redukce „prožívaného“ na intencionální „předmět“.

C) Pokud vůbec něco toto slovo znamená, pak jde (resp. musí jít) o sebesdělení „pravdy“ – a to je sice podmínkou každého pochopení z lidské strany, ale v

žádném případě není výsledkem, produktem onoho pochopení. Proto zůstává Uroffenbarung předmětně neuchopitelná, nezpředmětnitelná.

D) Rozhodně nelze význam tohoto slova chápat geneticky resp. historicky. Opětovnými redakcemi se určité formulace mohou blížit oné „Uroffenbarung“ (ale také od ní vzdalovat) – a přitom samu Uroffenbarung nelze ztotožnit s ničím předem daným, jež bude různými formulacemi a jejich úpravami jen „napodobováno“.

(Praha, 910602-2.)

<<<

>>>

Jazyk a filosofie

Ve filosofii, ve vědě i v denním životě užíváme mnoha slov ve významu, který se velmi liší od významu původního, zejména pak od významu tak zvaných ekvivalentů řeckých a latinských. Naprostá většina našich důležitých slov je nám proto svým významem a smyslem neprůhledná resp. málo, nedostatečně průhledná. Aniž bychom tomu tak chtěli a aniž bychom byli s to tomu zabránit nebo třeba jen si nad tím zachovat jakousi kontrolu, jakési minimální kritické povědomí toho, co s námi jazyk a naše jazykové návyky dělají, kam nás vedou a táhnou, dostávají se naše záměry a úmysly, které jsou vždy u počátku každého našeho promlouvání, do zvláštního vnitřního rozporu: na jedné straně jsou tu naše úmysly a ty složky jazykového úzu, jichž jsme si vědomi, a na druhé straně nenápadné, ale hlubší významové konotace užitých slov, jichž si dostatečně nebo dokonce vůbec vědomi nejsme a které nenápadně a nepozorovaně intervenují a přinejmenším při důslednějším sledování myšlenky často i podstatně ovlivňují smysl toho, co říkáme. Toho si obvykle povšimneme až mnohem později, když vyslovené a do širšího kontextu zapojené formulace podrobíme reflexi a důkladné analýze, kterou nám taková reflexe umožní. Ony skryté konotace jsou dvojího původu: jedny představují jakési relikty starých filosofií nebo třeba i zbytky předfilosofických anebo mimofilosofických a kritickým myšlením neověřených „intuicí“ mytické nebo kvázi-mytické povahy, a druhé jsou úzce spjaty s etymologickými kořeny užitých slov, které některé z oněch reliktů váží až fixují na příslušné slovo způsobem, který uniká běžné pozornosti a někdy je s obecným míněním dokonce v naprostém rozporu.

(2. 6. 1991)

910602

<<<

>>>

Filosofie

Filosofie je jediná myšlenková disciplína, která se může legitimně zabývat jakýmkoliv tématem, tj. čímkoliv (pochopitelně jen myšlenkově; nemůžeme na ní kupříkladu chtít, aby sama svými prostředky přesouvala hory či moruše a vůbec proměňovala svět; Rádl řekl, že filosofie je programem na reformu světa, neřekl – na rozdíl od Marxe – že filosofie sama má svět měnit či reformovat). Nemůže tak ovšem činit najednou a jedním aktem. V každém svém podniku se tedy musí omezit a na něco se přednostně soustředit. Proto můžeme rozeznávat různé obory, které mají v rámci vždy jedné (určité, konkrétní) filosofie jistou relativní

samostatnost. Zároveň však musíme trvat na tom, že každá taková filosofická disciplína musí být celou filosofií, nikoliv částí filosofie, tj. musí se vědomě vztahovat při všem svém myšlenkovém podnikání stále k celku, k veškerenstvu, a pokud se soustřeďuje na nějakou konkrétní skutečnost, musí se také k ní vztahovat jakožto k celku (tím se zásadně liší od každé odborné vědy, neboť každá taková vědecká disciplína se vztahuje vždycky jen k nějaké části, nějakému úseku nebo aspektu světa; tzv.předmět odborné vědy je vždycky nějaké abstraktum, kdežto filosofie musí být zacílena ke konlkrétům, i když k tomu cíli užívá často těch nejabstraktnějších pojmů). Starý, poněkud ironický výměr praví, že filosofie se zabývá vším, o čem lze něco vědět, a celou řadou jiných věcí. Slovo „věda“ souvisí s věděním, a tak můžeme vzít onen výměr také docela vážně: filosofie se může oprávněně zabývat vším tím, co je dostupné vědě, ale také mnoha dalšími skutečnostmi, které vědě a jejímu vědění dostupné nejsou. Abychom to takto mohli říci, musíme náležitě rozšířit obor toho, co budeme považovat za „skutečné“.

(2. 6. 1991)

910602

<<<

>>>

Křesťan a politika

01 Ve vztahu k politice resp. k politické společnosti existují v dosavadních dějinách křesťanství přístupy a vztahy velmi různé, tak jako ke světu vůbec. Nechci být hned polemický a proto se vyjádřím jen pozitivně.JK přišel (podle Jana) do svého vlastního, i když ho jeho vlastní nepoznali. Své učedlníky posílá do celého světa zvěstovat evangelium, tj. dobrou zprávu. Ta nemůže být nesouvislá s danou situací. Protože se situace dějinně proměňuje, musí mít v každé době také ono dobré a radostné poselství novou konkrétní, situaci přiměřenou podobu.

02 Křesťan tedy má co říci k dané politice i k danému politickému stavu, a má co říci také k politickým směrům, projektům, koncepcím. To, co říká, nemůže být jen nějaké omílání všeobecných formulí, ale musí představovat rozumnou a kritickou analýzu, založenou na porozumění situaci a na nezbytných vědomostech a znalostech, bez nichž takové porozumění není možné. Křesťan nemá právo se vymlouvat, že jeho „věcí“ není se zabývat politikou, a přenechávat politiku jiným. Proto když křesťané ve své většině nechávali politický vývoj naší společnosti v minulých letech stranou svého zájmu nebo když se dokonce velice chránili se do politiky nějak zaplést, rezignovali ve skutečnosti na svou povinnost nejzákladnější.

03 Důležitou a přímo zásadní otázkou zůstává, může-li křesťan jakožto křesťan formulovat a uskutečňovat docela konkrétní politický program nejenom „na křesťanských základech“ – ovšem i to je problém! -, ale inzerovat jej, vydávat jej za „křesťanský“. To je ovšem téma, které podstatně překračuje rámec dnešního večera, i když částečně do tohoto rámce přece jenom náleží. Ve světě a dnes také u nás existují strany, které si slovo „křesťanský“ daly do svého názvu. Kdyby se ukázalo, že to z nějakých zásadních důvodů je nelegitimní, znamenalo by to nutně, že křesťan by do takové „křesťanské“ strany neměl vstupovat a neměl by s ní ani blíže spoluiúpracovat. Ale tuto otázku necháváme zatím otevřenou.

04 Hlavním tématem je pro nás dnes vztah křesťana k politickým stranám všeobecně. Rád bych nejprve vyjádřil stanovisko filosofa. Filosof, který se rozhodne aktivně pracovat v politické straně nebo v politice vůbec, převzít

politické nebo státní funkce, musí alespoň na příslušnou dobu výkonu oněch funkcí přestat vystupovat jako filosof. Filosofování se nesrovnává, ano vylučuje se s výkonem technické politiky.Domnívám se, že křesťan na tom nemůže být lépe, ale spíše je na tom hůře než filosof. Filosof totiž může na čas přestat veřejně vystupovat jako filosof, ale křesťan nic podobného udělat nemůže. V každém případě bych však trval na tom, že církevní funkcionář nebo hodnostář nemůže na sebe brát politické funkce a odpovědnost s nimi spojenou, aniž by předem rezignoval na své funkce v církvi. Mám nicméně za to, že i jako prostý křesťan by se měl velice střízlivě vyvarovat jakýchkoliv důrazů na to, že v politice vystupuje právě jako křesťan. Řekl bych, že křesťan na sebe může politické funkce brát, ale že se pak musí zříci jakékoliv reklamy pro své křesťanství, čili že se – pokud je v jeho moci – stane anonymním křesťanem. Obvykle to bude o něm známo, a s tím se nedá nic dělat. Ale ve své politické funkci se nesmí prezentovat jako křesťan, nesmí se svého křesťanského přesvědčení dovolávat ani jím argumentovat.

(910612-1)

<<<

>>>

Obydlí / Duše / Duše jako „obydlí“ subjektu / FYSIS

Jung přirovnal jednou lidskou duši k obydlí (*Essais de psychologie analytique* – esej *Pozemská výbava duše*). Bachelard nehodlá zůstávat u pouhé metafory, ale trvá na doslovném pochopení: „naše duše je obydlím. A kdykoliv vzpomínáme na domy a na pokoje, učíme se zabydlovat sebe samé, bydlet v sobě samých“ (La Poétique de l'espace). Tato myšlenka nás přivádí na možnost lépe pochopit a lépe vyjádřit vztah mezi tím, kým člověk je, a tím, co „má“ spolu se svým „pobytem“. Není to asi jen pouhým jazykovým návykem, že mluvíme o tom, jak má člověk (a nejenom člověk, ale každá živá bytost) tělo, ba dokonce jak má duši (podle Aristotela zase každá živá bytost, rostlina duši vegetativní, živočich duši animální, člověk ducha). Tu vzniká nutně otázka, kdo je tím, kdo „má“ tu duši i tělo. Dohodneme-li se na tom, že pro toho, kdo má nebo může mít tělo i duši, použijeme slova „subjekt“ (neboť to je jediný takový termín, který při jistém způsobu pochopení je ex definitione non-objekt, ne-předmět), pak se tu pro nás otvírá nejbližší další otázka, jaký je vlastně skutečný (efektivní) vztah mezi subjektem a jeho tělem resp. jeho duší. A právě v tomto momentu se nám zdá Jungova metafora a Bachelardovo doslovné její pochopení značně výhodnou možností. Opravdu můžeme onu psychosomatickou skutečnost, o které se tradsičně mluví jako o těle a o duši, považovat za jakési obydlí pro subjekt. Není tedy tělo obydlím (ani vězením) pro duši, jak to mínili staří Řekové (a jak to odkázali mnoha generacím Evropanů), nýbrž životní běh ve smyslu FYSIS je jakýmsi obydlím pro subjekt. Mohli bychom říci, že se můžeme a máme zabydlovat ve své FYSIS, nebo také – přesněji řečeno – ve svém životě. Povaha našeho zabydlení významně spoluurčuje kvalitu našeho života.

(16. 6. 1991)

910616

<<<

>>>

Pobyt / FYSIS

Patočka zavedl termín „pobyt“ jako překlad heideggerovského „Dasein“. Po mém soudu je však obsah českého termínu hlubší a filosoficky perspektivnější. Německé „Dasein“ svým zdůrazněním onoho „da“ čili „hic“ poukazuje spíše na jsoucnost než na bytí, a to tím snáze, že bytí je velmi často za jsoucnost zaměňováno. Pobyt však nejenom neodvádí pozornost od časového charakteru bytí jsoucna, ale naopak jej zdůrazňuje. Zároveň vyvolává jistou asociaci, která je velmi příznivá pro rozvíjení jedné myšlenky: zatímco „být-tu“ či „tu-bytí“ zdůrazňuje spíše lokalizaci, „pobyt“ vedle toho upozorňuje na jisté omezené trvání „výskytu“ na jistém místě. A pak tu je ještě druhá myšlenka, ještě závažnější a perspektivnější: o pobytě můžeme mluvit pouze tam, kde jde o něčí pobyt, tedy nikoliv o pouhý nahodilý výskyt čehosi na místě vlastně neinteresovaného. To se velmi dobře hodí pro naši koncepci, která člověka chápe jako trojinu FYSIS – tělo – subjekt. Fysis je přesně to, co máme na mysli pod termínem „pobyt“: pobyt začíná narozením, nikoliv nahodilou agregací složek či okolností, a pokračuje organizovaným trváním, nikoliv pouhou setrvačností, až posléze končí zánikem, smrtí jakožto koncem pobytu. V jaké vztahu je tělo k tomuto pobytu? Není znám případ, kdy by se pobyt obešel bez těla, ale tělo samo je pobytu podřízeno, řídí se pobytem a slouží pobytu. Není to však ani tělo, ani FYSIS, jež bychom mohli považovat za „pobývající“. Pobývání a pobyt znamená aktivitu, aktuální, účinnou přítomnost, která se děje, která ergo nastává a ihned přechází v minulost. Základní strukturou a aktivní, dějící se složkou pobytu je účinná „při-tom-nost“ subjektu jako základního nejsoucna, vykloněného do budoucnosti: to jsme my jako pobývající. ¨

(16. 6. 1991)

910616

<<<

>>>

{Machovec, Milan / Machovec o Ježíšovi}

Theologičnost Machovcova spočívá v tom, že přijímá (fakticky) onu nerozlišenost Ježíše skutečného („historického“) od Ježíše Krista zvěstovaného (tj. předmětu zvěstování). Formálně sice odděluje kapitolu o Ježíšovi od kapitoly o Kristu, ale v celé knize nepoukázal na to, co kritická filosofie nemůže a nesmí přehlédnout. Ježíš je v křesťanské církvi pochopen a zvěstován jako Spasitel, jako Mesiáš. Spasitelem však jistě nemůže být obraz, nýbrž pouze skutečný Ježíš. Můžeme se jakkoliv opírat o sekundární svědectví (tím spíš, že nemáme dost primárních pramenů a autentických dokladů), ale ani myslící křesťan, ani filosof, kterého křesťanské zvěstování resp. evangelium oslovilo, nemohou přece připustit, že rozhodující je tu nějaká koncepce, nějaký myšlenkový model, nějaká představa, třeba sebelépe theologicky nebo jinak zdůvodněná, neboť to by zase byla jen modla, nezávisle na míře a hloubce zbožnosti toho, kdo na ní pracoval (ať už rukama nebo hlavou). Proto také „theologičnost“ Machovcova nemůže být akceptována jako pravá theologičnost, stejně jako nemůže být ani křesťansky (a ovšem ani filosoficky) přijata theologie, fungující jako církevní ideologie. Jestliže Job skládá svou naději ve Spasitele, který se jako živý postaví nad jeho prachem, znamená to, že tento živý Spasitel nemůže být jen nějakým produktem představivosti, nějakým zbožným idolem, nýbrž je skutečností zcela nezávislou na tom, že z Joba, který naň spoléhá, zůstává už jenom prach. Jaká by to byla naděje, která by chtěla zůstávat jen u toho, jak se historicky takový Spasitel prosadí, kolik lidí v něho uvěří, nakolik se víra v něho rozšíří a podobně? Buď nám jde o skutečného člověka, nebo o jeho obraz v lidských

představách. (21.6.91)

(Praha, 910621-1.)

<<<

>>>

{ Machovec, Milan / Machovec o Ježíšovi}

Jistá zvláštnost a podivnost Machovcova spisu spočívá v tom, že je kupodivu blízký theologii v jedné podstatné věci: přechází zcela volně od tzv. historického Ježíše (spíše bychom mohli říci od skutečného Ježíše) k Ježíšovi kérygmatickému, tj. Ježíšovi zvěstovanému. Ježíš, který skutečně žil a působil v určité poměrně krátké době, je pozoruhodnou postavou, mající kořeny nejen v tehdejší izraelské společnosti, ale také a především v jisté mimořádné, jedinečné izraelské tradici, na kterou jednak navazuje, ale kterou také rozvíjí a dovádí do nových důsledků. A tento Ježíš byl určitým způsobem jednak už svým okolím, ale potom i svými přibývajícími přívrženci jistým způsobem též chápán, interpretován a také představován. Už bylo velmi případně řečeno, že se tak z Ježíše jako svědka víry stal „předmět“ víry. To však s sebou nutně přinášelo hlubokou proměnu, restrukturaci a dalekosáhlé přeznačení samotné víry jakožto nesmírně závažného fenoménu, který si musíme velmi důkladně objasnit. Naše potíž spočívá především v tom, že víra jakožto akt spolehnutí na spolehlivé, které však zůstává odděleno ode všeho, co lze vidět, slyšet, hmatat a s čím se lze přímo setkat jako se skutečností a se jsoucnem, takže je zakázáno si o tomto veskrze spolehliovém dělat jakékoliv obrazy i představy, se náhle proměňuje v jakousi naprosto jinou „víru“ prostě tím, že „předmět“ této víry je jednoznačně určen jako cosi skutečného, jednou nastalého, vcelku se odehravšího, inkarnovaného, vtěleného. Dějinně to tváří v tvář stále mocné, i když již hodně upadlé řecké zpředmětňující pojmovosti bylo nezbytné, ale musíme-li mít pro to pochopení, neznamená to ještě zdaleka důvod k souhlasu či dokonce k ospravedlnění. (21.6.91)

(Praha, 910621-2.)

<<<

>>>

{ Machovec, Milan / Machovec a křesťanství}

Machovec se vyrovnává s fenoménem „křesťanství“, ale nečiní tak dost filosoficky (a teď nechme stranou otázku, nakolik se vůbec filosofie může s takovým fenoménem vyrovnat; na jedné straně tu je otázka, zda se filosofie může vyrovnat s jakýmkoliv jiným fenoménem „dostatečně“, a na druhé zase otázka, proč by se filosofie neměla s fenoménem křesťanství vyrovnat alespoň natolik, jak to může a umí v případě jiných fenoménů). Zdá se nám však, že se vůbec nevyrovnává s fenoménem „Ježíš“, alespoň nikoliv právě jako filosof. Že o Ježíšovi, jaký skutečně byl, toho např. historik nemůže dost vědět, to by nemělo být na závadu, protože např. o presokraticích nebo dokonce o Sókratovi toho neví víc a je stejně jako filosof odkázán na svědectví jiných filosofů i nefilosofů. Jestliže je legitimním filosofickým úkolem stále znovu se pokoušet o jakousi „rekonstrukci“ postavy Sókratovy a jeho díla a působení, pak by nemělo být na překážku pokusit se o filosofickou „rekonstrukci“ postavy, „učení“ a působení Ježíše z Nazaréta (event. Ježíše Nazarejce). Aby to však bylo možné, je metodicky naprosto nezbytné oddělit od sebe vlastní filosofické pochopení a

„uchopení“ fenoménu „Ježíš“ a pochopení jiných lidí, ať už v tomto případě církevních učitelů, anebo jiných myslitelů, křesťanských či mimokřesťanských. Že se obojí ve skutečných dějinách k nerozpoznání prolíná, není pro filosofa ani omluvou, ani přípustnou výmluvou. Jediným problémem je dosavadní tradice evropského myšlení, založená na řeckém typu pojmovosti, která dost dobře nedovede zpřítomnit ve svém vylíčení živého člověka, ale objektivuje jej v jakési fixované schéma. To však nelze překonat smazáním hranice mezi „historickým“ Ježíšem a „kérygmatickým“ Kristem.

(Praha, 910621-3.)

<<<

>>>

{Machovec, Milan}

Nepočítáme-li překlady a také theologické texty, je Machovcova knížka prvním pokusem českého filosofa přinejmenším 2. poloviny našeho století vyrovnat se nikoliv pouze s křesťanstvím, ale se samotným Ježíšem jako skutečnou postavou, člověkem z Nazaréta. Rádl sice zařadil kapitolu o Ježíšovi do svých Dějin filosofie, ale zůstal nutně jen u náčrtu. Pro filosofa je Ježíš výzvou, na kterou je velmi nesnadné odpovědět a zůstat filosofem (čili odpovědět filosoficky); tak či onak musí každý filosof, který by se do toho chtěl pustit, vzít vážně nejen některé filosoficky velmi relevantní theology (kteří se nemohli vyhnout vlivům řeckého způsobu myšlení), ale zejména doklady aspoň některých momentů ještě předtheologického (neboť předfilosofického) myšlení biblických svědků a především myšlení Ježíše samého, který se zdá být řeckými vlivy vůbec neovlivněn. Je to dost zvláštní, ba dokonce takřka neuvěřitelné, protože Palestina byla už několik generací vtažena do sféry řeckého (přsněji už helenistického) kulturního vlivu všeho druhu. Zdá se, že právě tuto problematiku Machovec nepovažoval za dominantní a nevěnoval jí náležitou pozornost. (21.6.91)

(Praha, 910621-4.)

<<<

>>>

{Ježíš x Kristus / Křesťanství a víra}

Křesťanství není ani teorie (nauka), ani ideologie (logizovaný mýtus), ale je bezpodmínečně vázáno na osobu Ježíšovu. O Ježíšovi je křesťanství přesvědčeno, že to je Spasitel, že to je Boží Syn, Kristus. To je však určitá myšlenková konstrukce, která nese konstatovatelné stopy myšlení mytického a religiózního, ale která se zároveň opírá o pojmovost, jaká charakterizuje metafyziku řeckého typu a původu. Theologické (věroučné, dogmatické) zápasy se zdají svou úporností sugerovat, že pro samo spasení rozhodující není ani tak skutečný (historický) Ježíš, jako spíše nebo dokonce výhradně ono myšlenkové uchopení skutečného Ježíše, tedy pojetí, dogmatická konstrukce. To je ovšem takto do důsaledků naprosto nedržitelné. Vzniká proto závažný problém, do jaké míry je určitý způsob chápání Ježíše a jeho díla rozhodující pro spásu. Podle vší „věcné“ logiky posvátné či magické oběti závisí vše na Spasiteli. Zde se však právě ukazuje, že velmi významné je přivlastnění oné oběti resp. jejího významu a důsledku pro každého jednotlivce. Tomuto přivlastnění se začalo říkat „uvěření“ a chápalo se to jako rozumový souhlas s určitým učením o Ježíšovi, tedy s určitým chápáním Ježíše. Co by však mohlo být pro takové

chápání důležitější než samo sebepochopení Ježíšovo? A tady se ukazuje další svízel: Ježíš sám sebe chápal jinak, než jak ho potom chápala a dodnes chápe církev. Ježíš např. říkal svým učedlníkům: učte se ode mne, následujte mne; církev však z Ježíše dělá nejvyššího obětníka, který umírá na kříži za všechny lidi. Z Ježíše, který byl svědkem víry, učitelem, průkopníkem nového lidství, udělala církev „předmět“ uctívání, „víry“, náboženství. Z historického Ježíše udělala kérygmatického Krista. (22.6.91)

(Praha, 910622-n.)

<<<

>>>

{**Machovec o Ježíšovi / Křesťanství a filosofie / Machovec, Milan}**

Pro filosofa je Ježíš výzvou, na kterou je velmi nesnadné odpovědět a zůstat filosofem. Rozhodně to není možné udělat tak, jak to udělal Machovec. Filosof nemůže jinak, než že od sebe oddělí výzvu, kterou je mu křesťanství jako dějinný fenomén a dějinná tradice, od výzvy, kterou mu je sám Ježíš. Křesťanství (a jeho prostřednictvím zajisté také Ježíš) mocně ovlivnilo evropské duchovní a kulturní dějiny, a proto filosof nemůže kolem tohoto historického faktu chodit nevšímavě. Kdyby dnes chtěl nějaký filosof celé své myšlení naprosto oprostit, očistit, sterilizovat od jakéhokoliv vlivu křesťanství, musel by jednak být považován za šílence nebo alespoň podivně posedlého, jednak by musel podniknout vysilující myšlenkový a duchovní zápas, který by nejspíš ve zdraví nepřežil (pokud by sám pokus nebyl dokladem jeho vyšinutosti). Už sama tato okolnost se musí každému své věci dbalému mysliteli stát filosofickým závazkem a úkolem. Ale je tu ještě něco daleko závažnějšího, s čím se každý filosof musí dříve nebo později setkat za předpokladu, že se opravdu míní v plné jasnosti vědomí a myšlení vyrovnat s celým oním rozsáhlým thesaurem, z něhož záměrně i nezáměrně, s plným vědomím nebo bez jasného uvědomění čerpá nejen každý evropský filosof, ale každý Evropan vůbec. Součástí a neoddělitelnou složkou křesťanského zvěstování je základní a naprosto nerelativizovatelný odkaz na konkrétního člověka, totiž na osobnost Ježíše, nazývaného v celých dějinách Církve Kristus (což je jeden z mesiášských titulů). Konfrontace filosofa s Ježíšem Nazaretským je myšlenkovým experimentem crucis pro každého myslitele, který stále ještě trvá na tom, že filosof nemá moudrost ani pravdu ve svém držení, ale že ji oddaně miluje a bezmezně po ní touží. (23.6.91)

(Praha, 910623-n.)

<<<

>>>

910624

Aristotelés připomíná (*O vzniku a zániku*, slovensky 1985, str.172) rozdíl mezi těmi, kdo přírodu zkoumají přírodovědecky, a mezi těmi, kteří ji zkoumají logicky. Ze souvislosti je zřejmé, že měl na mysli rozdíl mezi těmi, kteří se zabývají přírodními jevy, a mezi těmi, kteří se spíše soustřeďují na myšlenkové prostředky, jichž je při zkoumání přírodních jevů nezbytně nutno používat. Pokud tedy chceme být zcela přesní, nemůžeme mluvit o žádném logickém zkoumání přírody, nechceme-li tvrdit, že myšlenkové prostředky, jimiž si při skutečném zkoumání přírody musíme pomáhat, nám jsou dány již samotnou přírodou,

protože v ní jsou už založeny. To by bylo jistě absurdní a takto chápáno to je naprosto nepřijatelné. Nebudeme nakloněni ani odlišnému řešení, které by lidskému myšlení chtělo uložit některé myšlenkové prostředky jako apriorní. Přesto si musíme být vědomi toho, že Aristotelův poukaz na tzv. zkušenost je přinejmenším nutno chápat podstatně šíře než ve smyslu zkušenosti s přírodou. Také zkušenost s myšlením samotným má svou důležitost, a my ji nesmíme vytěsňovat ze svého povědomí ani relativizovat. Zkušenost s myšlením se bytostně liší od zkušenosti např. s přírodou (nebo jakoukoliv další skutečností). Nicméně jedna otázka zůstává otevřena: není možno zmíněné „logické“ zkoumání přírody chápat ještě jinak, totiž jako zkoumání úlohy LOGU uvnitř samotné přírody? To jistě nebude odpovídat Aristotelovu záměru, ale je to v souhlase např. s pojetím Hérakleitovým, který praví, že všechno se děje podle LOGU. A protože příroda u Aristotela neznamená naši dnešní „přírodu“, nýbrž FYSIS, a o té lze mluvit jen tam, kde se něco zrodilo, vyrostlo a někdy zemře, šlo by o úlohu LOGU v konstituci „pravých“, tj. vnitřně sjednocených, integrovaných jsoucen.

(910624)

<<<

>>>

Filosofie – kritická úloha

Filosofickým úkolem snad přímo první důležitosti je odkrytí a demaskování četných předsudků a předpojetí, kterých si myslící člověk zprvu vůbec není vědom a o kterých má tendenci se po takovém uvědomění ubezpečovat, že jsou čímsi samozřejmým, nepochybným a proto správným. V plnění tohoto úkolu je filosofie nenahraditelná. Kritickou funkci může v určitých vymezených případech plnit také leccos jiného, ať už je to odborná disciplína sama nebo disciplína jiná, která oné první přijde na pomoc, ať jsou to různá organizační nebo zvykově zavedená pravidla, jako např. vnitrooborové nebo mezioborové vědecké diskuse a pod., a my se budeme také muset zabývat takovými případy, abychom mohli co nejpřesněji rozpoznat a vymezit kompetenci a dosah takové nikoliv vysloveně filosofické kritiky a kontroly. Aby byla celá věc od počátku jasnější, musíme vedle termínů „předpojetí“ a „předsudek“ zavést ještě jeden další termín, totiž „předpojem“. (Pochopitelně to postačí jen pro začátek, neboť další analýza si vyžádá pravděpodobně ještě zavedení řady dalších termínů.) Předpojetí skutečně může být revidováno a opraveno na základě bližšího ohledání „pojímané“ resp. „předpojímané“ skutečnosti, a to nejčastěji bez nezbytné intervence filosofické povahy. Předsudek resp. jinou podobu neplatného soudu lze nejčastěji odhalit kontrolou logickou (přičemž logiku chápeme jako zvláštní odbornou disciplínu, blízkou matematice, nikoliv tedy jako filosofickou logiku). Ale kontrola předpojmů se z největší části mimofilosofické kontrole a revizi naprosto vymyká. Důvod spočívá v tom, že pojmy nejsou ani ničím samostatným, ani pro další kontext neutrálním.

(25. 6. 1991)

910625

<<<

>>>

Vznik a nejsoucí

Aristotelés (*O vzniku a zániku*, 319a) rozlišuje absolutní vznik a zánik od relativního (některé věci absolutně vznikají, jiné se pouze něčím stávají, a podobně některé věci absolutně zanikají, jiné se pouze stávají něčím jiným. Absolutní zánik představuje cestu, vedoucí k absolutnímu nejsoucnu. (Nechme zcela stranou širší kontexty a také otázku s tím spojenou, jakou pozici drží sám Aristotelés. Důležité je to, že se tyto a následující formulace objevují v probíraném tématu alespoň diskusně.) Rekurs k tzv. podkladu není (alespoň v samotné diskusi) řešením, protože je třeba uvažovat možnost, že může jít o „nevnímatelnou látku“ resp. o „nejsoucí substrát“ (= substrát, který je nejsoucnem) apod. Celou tuto věc nechme proto zase stranou. V každém případě najdeme v Aristotelově následující formulaci: „Ať už je nebo není podklad nějakým jsoucnem, vzniká z nejsoucna, stejně jako zaniká do nejsoucna.“ A hned v další větě najdeme onu rozhodující formulaci, o kterou mi jde, totiž že „vznik je zánikem nejsoucna a zánik je vznikem nejsoucna“. Slovenský překlad (180) je vcelku správný, zatímco český dělá hrubou chybu: „vznik je zánikem nejsoucího a zánik vznikem jsoucího“; správně má nepochybně být, že „zánik (jsoucího) je vznikem nejsoucího“. A v další větě je zase tématem diskuse „absolutní nejsoucno“ (resp. „nejsoucí naprosto“). O tom bych nechtěl hovořit, protože to odvádí od tématu k problematice zcela jiné, totiž k Aristotelovu chápání HYLÉ jako ryzí možnosti, o které sice v této souvislosti platí, že je absolutně nejsoucí, ale v kritické analýze se ukáže, že v jiném smyslu i toto údajně „absolutně nejsoucí“ Aristotelés chápe zase jenom jako jakýsi druh jsoucího; od toho tedy odhlížejme. Jde mi nikoliv o Aristotelovy pozice, nýbrž o jeho formulaci.

(25. 6. 1991)

910625

<<<

>>>

Filosofie a vědy

Filosofie je první disciplína, která je schopná kritického myšlení, a tuto výsadu si do jisté míry zachovala až dodnes. Postupně se z ní vydělily jednotlivé odborné vědy, ale navzdory rozšířenému (předsudečnému) mínění musily svou tzv. exaktnost vykoupit jistou ztrátou, totiž určitým omezením dosahu své kritičnosti. Na rozdíl ode všech speciálních vědeckých disciplín je jediná filosofie s to si zachovat svůj vztah a přístup ke všemu, tj. ke světu vcelku, k veškerenstvu, jakož i vztah ke každému konkrétnímu celku bez toho, že by se omezovala na pouhou jeho část, složku nebo stránku. To je velmi důležité zejména v jednom směru: filosofie je jediná myšlenková disciplína, která je schopna a oprávněna (a dokonce povinna) zabývat se kriticky sebou samotnou, zejména pak svým vlastním myšlením. Tématem filosofického zkoumání se proto může stát naprosto cokoliv, a záleží jen na posouzení filosofie samotné, zda to či ono téma slibuje významný přínos pro orientaci člověka ve světě. Vše, čím se zabývají odborné vědy, se může stát předmětem filosofického zájmu a dalšího zkoumání, které se pak často zcela vymyká možnostem toho či onoho speciálního vědeckého oboru. Přitom může filosofie čerpat podklady pro své zkoumání z výsledků vědecké práce stejným právem, jako jiné podklady získává z běžných mimovědeckých zkušeností, které jsou dostupné každému člověku; a už vůbec snad nemusíme zdůrazňovat, že filosofie se může opírat také o zkušenosti se samotným filosofováním a o jeho dosavadní výsledky. Při tom při všem si musí zachovat kritický přístup ke každé zkušenosti a ke všem výsledkům každodenního, vědeckého i svého vlastního myšlení; bez této všeobecné a trvalé kritičnosti a

sebekritičnosti nutně ztrácí svůj bytostný charakter a přestává být opravdovou filosofií. To ovšem znamená, že filosofie není sama sobě ničím předem daným, ale že je svým vlastním problémem, dokonce jedním z největších a nejdalekosáhlejších filosofických problémů. A protože filosofie nemůže sama sobě rozumět bez ohledu na svůj vztah k veškerenstvu a tím i na své postavení ve světě, na své poslání a na své úkoly v něm, musí každá opravdová filosofie vydávat počet ze svého myšlení a zkoumání právě ve vztahu ke světu; především jistě ke světu lidskému, ke společnosti a k dějinám, ale nesmí zapomínat ani na tzv. přírodu, na vesmír, na veškerenstvo vůbec. To vede filosofii nutně vždy znovu k důslednému využívání tzv. systematičnosti, bez níž by se ani k jednotlivým celkům, natož k celku veškerenstva nemohla dost dobře vztahovat. Kritičnost a systematičnost však filosofii vede navíc k ohledávání základů či „principů“. Důslednému filosofickému zkoumání se totiž vyjevuje obrovský význam heuristických, zprvu dokonce ani plně neuvědomovaných, tj. bez plného vědomí rozvržených předpokladů či principů, které je filosof schopen postupně a nikdy se zárukou úplnosti rozpoznávat a kriticky hodnotit teprve dodatečně a tedy se zpožděním (někdy velice, velice dlouhým).

910630

<<<

>>>

Církev – oddělení od státu

Myšlenka oddělení církve a vůbec náboženských záležitostí od státu nemůže a nesmí být interpretována v takovém smyslu, že by to bylo „soukromou“, tj. privátní, neveřejnou záležitostí každého jednotlivce, protože i soukromé záležitosti jsou nebo se mohou za jistých okolností stávat záležitostí celé společnosti, záležitostí veřejnou. Odluka církve od státu je možná pouze za předpokladu, že změníme své chápání státu ve vztahu ke společnosti vůbec. Jde totiž o to, že stát nesmí být chápán ve všech směrech a ohledech jako „suverénní“, nýbrž že jeho kompetence a ingerence musí být přísně vymezena zákony. Základní skutečností je společnost a její život; protože moderní společnost je v širokém rozsahu politizovaná, můžeme mluvit o politické společnosti. Ve vztahu mezi církví a státem musí být ze zákona zřejmé, že to je společnost, která ustavila stát, a tato společnost že je společenstvím lidí, kteří mají, uznávají a také trvají na tom, aby i ze strany ostatních i ze strany samotného státu byly respektovány ještě jiné, základnější jejich vlastní závazky, než jsou závazky vůči státu. Stát není a nikdy se nesmí stát nejvyšší instancí v základních životních záležitostech ani jednotlivců, ani celých společenství a vůbec společnosti jako takové. Stát je výtvorem, produktem společnosti a musí společnosti sloužit. Když slouží špatně nebo se dokonce chce emancipovat a svou služebnou roli zaměnit za nadvládu nad společností, musí být změněn, opraven a upraven, znovu zatlačen do mezí daných zákony – a pokud to už nejde, musí být při nejbližší příležitosti zrušen a nahražen lepším. Víru či náboženství, církevní nebo politickou příslušnost musí stát prostě respektovat, a to na základě daných zákony, jež společnost ukládá stejně tak státu i sobě.

(30. 6. 1991)

910630

<<<

>>>

910705-1

Kdysi (v článku *O pravdě v umění a ve filosofii*) jsem napsal, že „pravdivost není trvalou kvalitou samotného díla“, „ale je spojena s jeho živostí, oživeností – ať ze strany tvůrce nebo ze strany toho, kdo dílo přijímá“. A pak jsem dodal: „Dílo se pravdivým vždy znovu stává (nebo nestává) souběžně s tím, jak je prožíváno, vytvářeno a dotvářeno, oživováno.“ Toto chápání nám poskytuje klíč k mnoha fenoménům, o něž bývaly a dosud jsou vedeny spory, a také k mnoha omylům, které jako takové ještě ani nebyly rozpoznány. Především však otvírá cestu k pochopení „nepředmětnosti“ samotné pravdy, která nikdy do žádné předmětné podoby nepřechází. To má své důsledky také pro theologii. Tak např. Písmo není vtělená pravda, nýbrž významný relikt určitých tradic, připomínajících kdysi se udávší zjevení, tj. kdysi nastalou událost vyjevení a uskutečnění pravdy (jako „toho pravého“). Z pravdy samotné v onom reliktu nezůstává nic, ale relikt sám je stopou a znamenám, které je možno dešifrovat resp. znovu interpretovat a tak oživit a doplnit ad integrum. Ovšem jedna věc je důležitá: je to možno provést za jedná základní podmínky, jejíž splnění není nikdy v moci interpretujícího: uprostřed usilovného dešifrování a nejopravdovějšího a nejvěrnějšího interpretování se musí dostavit sama pravda, musí přijít a stát se hic et nunc, musí se přiznat k onomu pokusu a také k sobě, ke svému dřívějšímu zjevení. Nikdy nemůže člověk pravdu donutit, aby se k jeho pokusu o interpretaci přiznala; pravda je v tom ohledu vždycky kontingentní. Ale v jiném ohledu kontingentní není: pravda se nemůže nepřiznat k sobě samotné, když už se dostaví a vyjeví. Může jen mlčet, ale nemůže se dostat do rozporu se sebou samotnou.

(5. 7. 1991)

910705

<<<

>>>

Akce a čas / Událost

Každá událost začíná tak, že nejprve ještě není a pak se začíná dít. Událostné dění má tedy směr z budoucnosti do minulosti; událost končí tak, že celá přejde do minulosti. To ovšem platí pouze pro FYSIS události. Když pozorujeme událostné dění zvenčí, z pozice pozorovatele (a to děláme vždy, když jednotlivé fáze události „datujeme“ tím, že jim přisoudíme určité místo na časové ose), pak nejstarší (nejdávnější) jsou fáze rané, fáze mládí oné události, zatímco nejnovější jsou její fáze staroby, fáze, jimiž událost končí své dění. Docela zvláštním problémem je pro nás ovšem časový spád onoho dění, jímž je akce. Akce je zajisté také událostným děním, ale není a nemůže být samostatnou událostí, ale představuje vždycky proti celku „své nosné události jakousi odbočku, jakousi „panožku“, která už nemíří pouze ke svému ukončení (jak je tomu u nosné události), nýbrž míří bud kamsi do ztracena, „nazdařbůh“, anebo k nějakému předem zaregistrovanému cíli (takové akci potom říkáme „reakce“). Od pouhého konce se tento cíl liší především z hlediska události samotné: událost jednak dociluje na tomto vedlejším, alternativním svém „konci“ přímého kontaktu s jinou událostí (nebo událostmi, jsoucny či hromadami jsoucen), jednak na tomto „konci“ nekončí celá, protože jde jen o jeden z vedlejších „konců“, a nekončí tu dokonce ani sama akce, protože jedna její složka se vrací, aby podala o průběhu akce zprávu a aby tak umožnila některým z příštích podobných akcí, aby byly

(ještě úspěšnější. A právě tento návrat k nosné události nás musí zajímat: příští akce začínají posunutě směrem do hlubší budoucnosti. Kdo bude odpovídat za lepší projekt těchto příštích akcí? A jak se dostane do budoucnosti před jejich začátek?

(910706-1)

<<<

>>>

FYSIS

F. P. Hager v hesle „Natur“ (*Histor. Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VI., 1984, S. 422) upozorňuje na to, že již v předfilosofickém řeckém kontextu, např. v mytickém básnictví u Homéra, Aischyla, Sofokla a Pindara lze zjistit užití slova FYSIS ve dvojím základním významu, totiž jako „Beschaffenheit, Wesen“ a jako „Werden, Wachstum, Wuchs“. A pak při přechodu k nejznámějšímu pojetí, které je relativně pozdní a je ustaveno filosofif Aristotelovou, přičemž jisté náběhy lze vysledovat už u Platóna, upozorňuje, že to je pojetí, wonach der Begriff das Insgesamt aller natürlichen Seienden in ihrem Wesen und dem Gesetz ihres Werdens und Wachsens meint“. Pak sice uvádí, že ve výslovně filosofickém kontextu najdeme toto slovo teprve u Hérakleita, ale zůstává jen u jednotlivých citací. Přijmeme-li toto hodnocení, musíme se tázat, v čem ona výslovná filosofičnost asi pozůstává: není charakteristickým znakem každého opravdového filosofa, že nezůstává u nekritického užití slov v jejich běžném významu? Nejde filosof právě na nejdůležitějších místech a u nejdůležitějších termínů k jazykovým kořenům, nenechá se vést a nést etymologií (i třeba nesprávně chápanou)? A právě na tomto místě musíme trvat na tom, že původní význam slova FYSIS nepochybně úzce souvisí s FYEIN a FYESTHAI, a že tedy OYSIA musí být zprvu vysvětlována z FYSIS a na základě FYSIS, a nikoliv obráceně. Za skutečné ON může být uznáno pouze to, které bylo ustaveno na základě FYSIS, tedy FYSEI, tj. které se zrodilo a vyrostlo. Aristotelovo pojetí, které do rámce FYSIS jako jakéhosi celku počítá vše, co se jako jsoucno jeví, je už úpadkem proti chápání původnějšímu, např. Hérakleitovu.

(8. 7. 1991)

[Záznam nalezen mezi kartotéčními lístky v AUK. Pozn. red.]

910708

<<<

>>>

Homonymie

Podle Aristotela (Kateg., kap. 1.) se „stejnojmennými … nazývají věci, které mají společné pouze jméno, kdežto podstatný pojem, který je jménem označen, je různý.“ Když pozorně přečteme tento výměr homonymie, shledáme dvě důležité a zajímavé okolnosti, totiž že výměr mluví zároveň resp. vedle sebe o jménu, jež označuje pojem, a o jménu, jež je názvem věci (jež nazývá či pojmenovává věc). Ačkoliv cílem výměru je poukaz na to, že totéž slovo pojmenovává dvě různé věci (dvě skutečnosti), ukazuje se, byť nikoliv záměrně, že slovo vlastně vždycky pojmenovává dvě věci, totiž jednak skutečnou věc, jednak její pojem. V tom smyslu je tedy homonymie neodlučná od jazyka, ba dokonce lze říci, že je jeho podstatnou vlastností. A tady můžeme ovšem jít ještě dál. Pojem sám totiž

nemůže obstát, ale musí být vždycky velmi úzce spjat s příslušným intencionálním předmětem (raději než objektem, jak zase říká Edm. Husserl). Tím se nám homonymie rozšiřuje o další člen: jméno je jménem věci, ale také jménem pojmu a jménem intencionálního předmětu. Kombinujeme-li tyto vztahy ještě s onou homonymií, o kterou v Kategoriích Aristotelovi (resp. jeho žákům) šlo, vše se nám hned zdvojuje či ztrojuje atd. Zvolme si příklad: české slovo koruna znamená jednak korunu stromu, jednak korunu královskou a jednak korunu jako platidlo, např. jednokorunovou minci (tady bychom mohli počet významů koruny ještě rozšířit). Jediné slovo pojmenovává tedy tři různé skutečnosti (věci), ale zároveň tři různé pojmy a tři různé intencionální předměty (tj. myšlenkové modely). A to zcela necháváme stranou komplikaci spojenou s tím, že touž věc (skutečnost) můžeme mínit několika různými pojmy, a to hned ve dvojím smyslu. Především se uvádí známý příklad, který však je dokladem zrušené homonymie: Večerka a Jitřenka. Pro nás je však v souvislosti s homonymií důležitý druhý typ vztahů, kde slovo samo (po vnější stránce), stejně jako věc, oním slovem označená resp. pojmenovaná, zůstávají zachovány (takže jde o klasickou homonymii), ale kde význam slova poněkud kolísá a kde především pojem, s oním slovem spojený, není jeden, nýbrž je to pojmů několik. Ovšem abychom byli vskutku přesní, musíme upozornit navíc na jeden důležitý rozdíl. Slovo je vždycky spjato s celým hnízdem dvojic pojem – intencionální předmět, a to samo o sobě není resp. nemusí být na závadu, i když to člověku v přesném myšlení nezkušenému může někdy způsobovat značné nesnáze. Na tomto místě nám však jde o to, že mezi ony pojmy, které mohou být legitimně zahrnuty do onoho hnízda, může být připleten také pojem nebo hned několik pojmů (a příslušných intencionálních předmětů), které k ostatním buď vůbec nenáleží (a pak jde o další případ homonymie), anebo které přidávají či naopak ubírají ostatním pojmům některé významové charakteristiky resp. „konotace“. (Pojmy totiž nejsou ničím samostatným a základním, nýbrž jednak musí být konstituovány nasouzením – a jsou to tedy v jistém smyslu produkty nasouzení -, jednak představují jakési otevřené možnosti nových soudů, úsudků a rozsáhlejších koncepcí, postupů a dokonce myšlenkových strategií. Tento typ „homonymie“ má obrovskou, zatím dalekosáhle nedoceněnou důležitost pro myšlení vůbec a pro filosofování zvlášť.

(14. 7. 1991)

(91*350; homonymie, pojem, intencionální předmět, konotace, nasouzení, jméno, název, označení, Aristotelés; A6: LvH, homonymie)

910714

<<<

>>>

Reaktibilita

Uvážíme-li do důsledků pojetí jsoucna jakožto vnitřně sjednocené události, která z jedné části už není, z druhé části ještě není a která postupně střídá své okamžité jsoucnosti, pak musíme připustit, že všude tam, kde nejde jen o uplatnění FYSIS, nýbrž také o reaktibilitu na různé složky osvětí (a kde se tedy začíná uplatňovat LOGOS také mimo rámec přímého prostřednictví FYSIS), zůstává celá nepřehledná řada „možností“ nevyužita. Zde se nám takřka sama vnucuje zaběhaná terminologie, jež nás tlačí na určitou cestu, o které však víme, že není příliš schůdná a zejména že nevede k uspokojivým, nýbrž často dokonce k naprosto nepřijatelným důsledkům. Budeme raději s mnohem větší přesností

mluvit o tom, že tu jsou jakési struktury v budoucnosti, které se stávají „minulými“ ještě dříve, než nastaly, tj. než se staly aktuálně jsoucími. Musíme se tedy tázat po eventuálním „dění“, jež vůbec neprochází oněmi momenty aktuální jsoucnosti. Toto dění by mohlo představovat dost významný kontext v pozadí toho, o čem mluvíme jako o světovém dění, ale také docela určitý kontext konkrétních nitrosvětných událostí, činů, akcí atd. Pak se nutně klade také otázka povahy nepředmětné struktury onoho „dění, jež se obejde bez aktuálních jsoucností, jimiž výhradně zůstává propojeno se světem, jak o něm běžně hovoříme. A konečně se tak otvírá perspektiva nového chápání významu aktuálnosti ve smyslu aktuálních jsoucností a také možné nové odpovědi na otázku významu světa a vnitrosvětných událostí, jsoucen a konečně i lidského pobývání na světě v konkrétní situovanosti. Zdá se, že klíčem ke všemu je reaktibilita, jako by ta byla právě možná pouze uvnitř světa.

(910721-1)

[Záznam se dochoval jako kartotéční lístek v AUK. Pozn. red.]

<<<

>>>

FYSIS

Nic, nicota byly obvykle chápány metafyzicky, tedy jako metafyzické nic, metafyzická nicota. Z tohoto nijak nezdůvodněného pojetí pak vyplývalo, že ex nihilo nihil, tj. že z ničeho nemůže nic povstat, vznikout. To proto, že nic vylučuje změnu, neboť metafyzické nic se nemůže měnit. Jestliže však toto pojetí odmítneme a opustíme právě pro jeho metafyzičnost, musíme si zvykat na myšlenku, že existuje změna také mimo rámec jsoucích skutečností. To se ukazuje jako nutná konsekvence (a vlastně předpoklad) chápání jsoucna jakožto vnitřně integrované události. Tam totiž se vždy i to, co už nastalo a co se stalo minulostí, děje ještě dál – a to právě v oné přímo nepozorovatelné a zvnějšku nepřístupné podobě. Totéž můžeme předpokládat o vlastní budoucnosti onoho jsoucna: i ta se děje už tenkrát, když se událostné dění k ní blíží resp. když se ona blíží ke svému „ukázání“. FYSIS totiž představuje jakýsi projekt, rozvrh a plán celého dění události, i když také zde a zejména zde musíme být opatrní, abychom nesklouzli do vyježděných kolejí. Ale kde se vůbec bere nějaká určitá FYSIS a kde se bere nějaké určité jsoucno? Myšlenka vývoje spočívá v důrazu na jakousi vzájemnou vazbu či návaznost řad určitých typů jsoucen na sebe, přičemž nejde o pouhé opakování téhož (jak tomu je ještě u Aristotela, jehož MORFAI jsou jen upravenou formou platónských idejí, které tolik kritizuje). Tu už nelze mluvit o nějaké super-FYSIS, nýbrž leda o LOGU. Ale tím nemůžeme vysvětlovat vznik jsoucen, vznik (pravých) událostí. A tak jediným řešením je opuštění myšlenky fixní neměnnosti nicoty a přepoklad jakéhosi tlaku, jakési hybnosti, jež vede k proměně ničeho (nicoty) v něco, a tím k předpokladu, že i v rámci nicoty dochází ke změnám.

(910721-1)

<<<

>>>

Událost a LOGOS

Každá (pravá) událost se děje tak, že postupně ukazuje a zase ukrývá své jednotlivé fáze. Fází přitom míníme určitou část resp. úsek událostného dění, které samy o sobě nemají žádnou skutečnost, ale jsou neodlučně spjaty s celkem události. Událost se tedy nikdy nemůže ukázat celá najednou, ale ukazuje se takříkajíc po etapách; ukazuje se přitom bez ohledu na to, je-li to čímkoliv nebo kýmkoliv vnějším zaznamenáno či nikoliv. To, jak se událost v tom kterém okamžiku ukazuje, je pouhým poukazem na celou událost, ale není ani jejím skrýváním, ani jejím odhalováním. Heidegger (GA 55, 177n., 1943 a 1944) proto interpretuje v tomto smyslu Hérakleitův zlomek 93, týkající se Apollóna, „vládce delfského“: to, co se ze skutečnosti (která je vždy časová) právě nyní a zde ukazuje, je pouhým poukazem ke skutečnosti jako celku. A ten poukaz ani onu skutečnost v jejím celku nevyjevuje (Hérakleitos užívá slova LEGEIN, k tomu se vrátíme), ale ani ji na druhé straně neskrývá (neboť ona se přece skrývá sama). Teprve LOGOS je s to přivést na světlo skutečnost celou, tj. v její časovosti, událostnosti, dějovosti. Pouze LOGOS je na jedné straně schopen sebrat a udržet pohromadě (či lépe: v jednotě) samu událost, aby nebyla pouhou sérií jednotlivých fází, a pouze LOGOS nám může umožnit chápat událost jako celek. Proto LOGOS nemůže být chápán jako totožný s FYSIS, ale nemůže být ztotožňován ani s bytím skutečnosti (jakožto pravého jsoucna resp. pravé události). Bytí není základem, neboť je možné jen díky FYSIS a LOGU.

(910723-1)

<<<

>>>

Fysis

Nejslavnější Hérakleitův výrok o FYSIS říká, že FYSIS se ráda skrývá: FYSIS KRYPTESTHAI FILEI (z1.123). Již z toho je zcela zřejmé, že tu není řeč o těle (SÓMA), které se právě naopak ukazuje. Musíme-li tedy přesně rozlišovat mezi FYSIS a SOMA, tj. mezi fysičností a tělesností, stojíme před velmi vážným úkolem. A můžeme v této situaci na sebe vztáhnout jiné Hérakleitovo slovo, totiž že nemáme lehkomyslně usuzovat o největších věcech (zl. 47). Pokusme se alespoň předběžně oné skrytosti FYSIS porozumět asi následovně: jestliže se FYSIS ráda skrývá, může se snadno stát, že FYSIS připisujeme některým skutečnostem (jsoucnům) neprávem, anebo že naopak tam, kde by bylo o FYSIS možno mluvit právem, na FYSIS zapomínáme. K obojímu v dějinách nejen filosofie, ale evropského myšlení vůbec, opravdu došlo. Staří Řekové si byli naprosto jisti, že svět je krásně uspořádaný celek a proto mu připisovali FYSIS. My naproti tomu nevíme, smíme-li oprávněně považovat svět za vnitřně sjednocený, integrovaný celek, řečeno termíny Parmenidovými, za jedno a veškero (HEN KAI PAN). Souvisí to ostatně s něčím, čeho si vůbec už nejsme vědomi, totiž že o FYSIS můžeme mluvit jen tam, kde se nějaká skutečnost zrodila a pak vyrostla, aby posléze zahynula (i podle Hérakleita náleží FYSIS a THANATOS, k sobě zl. ...). To, co se nezrodilo (a nezhyne), nemá žádnou FYSIS. FYSIS tedy znamená v jistém smyslu totéž co život. A život se také rád skrývá, tj. živá bytost jak upozornil Rádl - je neviditelná. Něco se může zrodit a pak vyrůst (i zemřít) jen v čase. To, co je vidět nebo slyšet atd. jen právě nyní a zde, je pouhá abstrakce skutečného jsoucna, tj. pravého jsoucna, které má svou FYSIS.

(910723-2)

[Záznam se dochoval jako kartotéční lístek v AUK. Pozn. red.]

<<<

>>>

Bytí, jsoucno a metafyzika

Metafyzika nemůže být prostě opuštěna, nemůžeme od ní jednoduše odejít, nechat ji za sebou, za svými zády a přestat se o ni starat. Pokud s ní opravdu už nechceme napříště nic mít, musíme se jí aktivně, ba v napjatém úsilí zbavit či spíše postupně zbavovat. A to právě není nic jednoduchého. Na prvním místě totiž je zapotřebí si přesně ujasnit, čeho se to vlastně chceme zbavit, jinými slovy, co to vlastně ta metafyzika jest. Bez toho se neobejdeme, protože jinak by se nám mohlo docela dobře stát, že se zbavíme lecčeho, co metafyzikou není, ale skutečné metafyziky se naopak nezbavíme. To ovšem je pouze počátek. To nejtěžší je stále ještě před námi, i když už si uděláme jasno o tom, čeho se to vlastně chceme zbavit. Hlavním problémem je nepochybně způsob, jakým se metafyziky chceme zbavit. Tu jde o určitý způsob myšlení; myšlení však nesmíme odtrhovat od celého života. Nesmíme si se samozřejmostí představovat, že způsob myšlení je něco, co můžeme vyměnit jako klobouk nebo boty, v nichž chodíme. Merleau-Ponty nadepsal jednu svou studii „Metafyzika v člověku“; způsob myšlení, to jsme my sami, je to přinejmenším kus nás samých. Zbavit se metafyziky neznamená nic menšího, než se zbavit kusu sebe samých. A to není nikterak snadné, máme-li to být právě zase my, kdo se něčeho svého, části sebe samých máme zbavovat. Jestliže jsme po krk ponořeni do metafyzického způsobu myšlení, nezbývá nám nic jiného, než se metafyziky zbavovat za pomoci a zprostředkování právě tohoto metafyzického způsobu myšlení. A souvisí-li ono myšlení tak těsně a hluboce s námi samotnými, musíme se sami jen za pomoci a prostřednictvím sebe samých zbavovat něčeho v sobě, něčeho svého, kusu sebe samých.

(910724-1)

<<<

>>>

Bytí jsoucna

Heidegger zakládá příliš mnohé na rozdílu mezi jsoucnem a bytím, jako by to samo o sobě znamenalo již něco rozhodujícího. Proto např. metafyziku chápe jako tázání po jsoucím jako takovém (to je „Seinsfrage“ v metafyzickém významu, srv. 4530, s.21), zatímco rozhodující je podle něho tázání po bytí jako takovém. Metafyzická otázka po jsoucím jako takovém se tématicky netáže po bytí; bytí naopak zůstává zapomenuto. To je jistě zcela oprávněná kritika, ale u Heideggera se bytí jako takovému (resp. bytí vůbec) dostává významu, který už není zcela korektní. Můžeme vůbec mluvit o bytí v jiné než konkrétní souvislosti, totiž jako o bytí nějakého určitého jsoucna? Připouštím, že existuje dvojí základní význam výpovědi, že nějaké jsoucno „jest“, totiž že může jít jednak o jsoucnost hic et nunc, jednak a bytí jsoucna v časové rozlehlosti. Proto slova jsouci jakožto jsoucí“ mají dvojí možný význam: bud jimi poukazujeme na jsoucnost nebo na bytí onoho jsoucího“. Tradičně ovšem – pod vlivem Parmenidovým se jsoucí jakožto jsoucí chápe jako právě nyní a zde jsoucí. V tom spočívá ono zapomenutí na bytí, neboť jsoucno ve svém bytí převážně už není nebo ještě není, takže by mohlo být tématizováno jakožto jakožto „nejsoucí“ daleko spíše a častěji než jakožto jsouci“. Skutečně základní otázkou je, jak se jsoucno ve svém bytí a ze svého bytí stává aktuálně jsoucím. A na tuto otázku nelze odpovědět poukazem na „bytí vůbec“, nýbrž na FYSIS: je to právě FYSIS, která nechává jsoucno, aby se ve svém

bytí (a v jeho průběhu) stávalo jsoucím, totiž aby postupně procházelo svými jsoucnostmi. Proto jako druhou základní otázku můžeme považovat, jaký je vztah mezi bytím jsoucna a mezi jeho FYSIS.

(910724-2)

<<<

>>>

Náboženství

Evropě a v některých dalších částech světa, které byly evropskou tradicí hlouběji poznamenány, lze zřetelně vidět zvláštní proces, který bývá nazýván krizí a úpadkem náboženství a náboženskosti. Tento proces se vymyká hned po několika stránkách v dějinách jinak známým vlnám religiozity, které přicházejí a odcházejí. Název úpadek proto vlastně není dost výstižný, protože vlastně nepřipouští pozitivní hodnocení. Součástí a složkou tohoto procesu je totiž aktivní překonávání religiozity, které se opírá o ideové motivy a o racionální důvody. Náboženství v tomto údobí evropských dějin nejenom slábne a mizí, ale je spíše oslabováno, vnitřně i zvenčí narušováno a bouráno. Už to samo o sobě naznačuje, že vztah Evropanů, přesněji snad vysloveno vztah moderního člověka k tomuto procesu není jednoznačný, nýbrž mnohoznačný. Proto také slovo náboženství nebo religiozita neznamená vždycky totéž, takže se musíme vždy znovu tázat, v jakém smyslu je těchto slov v „běžném“ hovoru nebo u toho či onoho myslitele užito. Nejde tu však zase jen o nějakou dohodu terminologickou, protože slova mají také své afektivní konotace, a v tomto případě jsou právě ony velmi silné a důležité. Evropská situace je zvláštní a snad přímo jedinečná právě tím, že tu až do doby zcela nedávné neexistovalo ve významném zastoupení žádné z původních evropských náboženství ani žádné z náboženství neevropských. Teprve v době nejnovější začínají do Evropy znovu pronikat různé náboženské směry či spíše jejich zlomky, jejichž domovem jsou jiné kultury a jiné části světa (výjimku představuje jen islám, který kdysi do jižní Evropy pronikal a dnes se zdá – zejména s přistěhovalectvím – pronikat znovu). Až donedávna se Evropané důvěrně seznamovali pouze s jediným „náboženstvím“, o kterém ovšem lze být na pochybách, zda to je opravdové náboženství, jak si ještě ukážeme.

(910725)

<<<

>>>

Logos / Fysis / Ontologie

Někdy se metafyzika ztotožňuje s ontologií nebo také s „první filosofií, ale obojí je nesprávné. Abychom si to objasnili, musíme si vzít na pomoc Aristotela (Met. IV, 1, 1003a21ff), který mluví o vědě, která se zabývá jsoucím jakožto jsoucím (TO ON hÉ ON). Protože však řecká filosofie ztotožňovala jsoucí s fysickým (zajisté nikoliv v našem smyslu „fyzickým“), a protože metafysické je to, co je za fysickým a tedy mimo jeho rámec, zabývá se metafyzika nutně něčím, co přesahuje možnosti každé ontologie. V tom smyslu je sama FYSIS skutečností metafysickou a nikoliv fysickou (takže LOGOS o FYSIS, tj. filosofická fysika čili fysiologie, je nutně disciplínou metafysickou a dokonce – jak můžeme předběžně říci – náleží do „první filosofie“, s níž to je ovšem složitější, protože u Aristotela nenajdeme přesně vypracovaný pojem PRÓTÉ FILOSOFIA, ale pouze jisté širší pojetí, které musíme sami vyvozovat z jeho traktování celého tématu. To potom znamená, že je za jistých podmínek možno se ztotožňováním metafyziky s první filosofií souhlasit, pokud to

totiž bude vyplývat „z definice“. U samotného Aristotela přesahuje tématika, obsažená v tzv. Metafyzice, velmi podstatně to, čemu on sám říká „první filosofie“. Proto musíme vlastní řešení odložit až do chvíle, kdy budeme moci své pojetí první filosofie nejen přesně vymezit, ale především dostatečně zdůvodnit.

(Praha, 910802-1.)

<<<

>>>

Ontologie

Věda, která se zabývá jsoucím jakožto jsoucím, musí poprávu nést jméno „ontologie“, neboť nám přináší LOGOS o ON hÉ ON. Velice ovšem záleží na tom, jakým způsobem bude toto základní ontologické téma pojato. Navrhuji nepřekládat v tomto výrazu obojí ON týmž českým slovem, totiž jsoucí, ale užít v překladu prvního ON slova „jsoucno“, kdežto ponechat jako překlad druhého slovo „jsoucí“. Pak tedy by ontologie byla věda, která se zabývá jsoucnem resp. jsoucny, pokud jsou (jak to naznačuje latinský překlad: ens quatenus ens est). Důležitost onoho rozdílu vysvitne, jakmile si připomeneme, že každé (pravé) jsoucno je časově se dějící, vnitřně sjednocená událost. O tom, zda něco „jest“, můžeme totiž usuzovat resp. rozhodovat teprve na základě porozumění, zda to je událostně se dějící celek, anebo zda to je jenom hromada (třeba nikoliv nehybná, ale valící se nebo řítící se hromada).

Hromada totiž vlastně a v pravém smyslu „není“, protože to není vnitřně integrované jsoucno. Na hromadách nemůžeme proto ukazovat (demonstrovat), co to znamená „být“. Naproti tomu každé časové jsoucno nikdy není celé tím, čím právě jest, ba dokonce je mnohem víc tím, čím není, než čím jest. Proto „věda“, která se bude zabývat jsoucnem, pokud jest a jak jest, nikdy nebude schopná to jsoucno myšlenkově uchopit jakožto celek. Každý časový celek je jen zčásti jsoucí, ale zčásti i nejsoucí. Pro myšlenkové uchopení celku jakožto celku proto nestačí zabývat se jsoucnem jakožto jsoucím, ale je nutno se jím zabývat také jakožto nejsoucím. Ontologie musí tedy velmi úzce spolupracovat s méontologií (TO MÉ ON = nejsoucí), dokonce tak úzce, že spolu obojí musí vytvářet jedinou disciplínu.

(Praha, 910802-2.)

<<<

>>>

{Ježíš – interpretace}

Všechny myšlenkové, ale i emocionální atd. prostředky, jichž první křesťané užili k tomu, aby vyjádřili zcela mimořádnou kvalitu jak Ježíšovy osobnosti, tak toho, co svým životem a svou aktivitou, svým dílem přinesl a vnesl jak do kruhu svých nejbližších, tak do své společnosti a potom i do světa vůbec (jak tomu ovšem tehdy rozuměli), byly a dodnes jsou poznamenány něčím cizím a cizorodým, co nejen nepatří k podstatě Ježíšovy osobnosti ani k podstatě jeho zvěsti, ale proti čemu se sám Ježíš bránil, čemu se vzpíral a co jednak relativizoval a jednak výslovně překonával, totiž právě religiozitou a do jisté míry dokonce jakýmsi magicko-mytickým přístupem. Nechť k tomu dojde brzo nebo to bude potřebovat ještě dlouhý čas, jednou přijde doba, kdy se tomuto rozpoznání dostane všeobecné akceptace. A proto je nutno se již dnes tázat po nových prostředcích, jimiž se potom budeme muset pokoušet vyjádřit onu

nesrovnatelnost a jedinečnost Ježíšovy osobnosti a Ježíšova díla. Pokud se rozhodneme resignovat na náboženské termíny (a „pojmy“), vzniká otázka, jak přeložíme do nenáboženské mluvy (jakou předvídal Bonhoeffer) takové formule jako „Syn boží“, „pravý Bůh a pravý člověk“, ale také „nebesa“ a „království nebeské“ apod. Nenajdeme-li už dnes a zítra termíny a pojmy nové, můžeme být považováni za ty, kteří jsou odpovědni za další postup odklonu Evropy a evropských „provincií“ od křesťanství v pravém smyslu, eventuelně za novou vlnu ponáboženštění křesťanských tradic, jak jich už menších přišlo mnoho a velkých několik.

(Praha, 910803-n.)

<<<

>>>

Osobnost

Když si máme ujasnit, kdo to byl Ježíš (ale také jiné velké postavy, protože i na Ježíše se musíme ptát jako na velkou postavu, velkou osobnost), pak si nejprve musíme být vědomi, že nejrůznější všeobecné předsudky nám mohou být velkou překážkou, i když se Ježíše meritorně vůbec netýkají. Co to je vlastně osobnost? To není nic, co by bylo možno vystihnout formulí jako nějakou zákonitost, jako nějaký fyzikální, ba ani jen fyzický vztah apod. Osobnost je jen metaforicky vzato něco jako „vír“ nebo jako velká „hmota“, mající velkou „přitažlivost“. Silové pole, siločáry osobnosti, která náleží už dávné minulosti, sahají až do naší přítomnosti a uvádějí nás do pohybu resp. dávají našem pohybu záměr a směr. Že k tomu je zapotřebí prostředkující asistence nesčetných medií, o tom netřeba pochybovat; jde o zcela jiný druh pole, než je třeba pole magnetické nebo gravitační, jak je známe z fyziky. A přece je tu cosi nějak podobného. Jistě je skryt hrubý předsudek za požadavkem, aby byla popsána nějaká osobnost zcela nezaujatě, objektivně, jakoby „neosobně“. Žádnou osobnost, zejména ne ty největší osobnosti, si nevymýšlíme (libovolně, svévolně), ale jsme nutně osobně účastni na jejich „rekonstituci“ „pro nás“ (i když nikoliv jen „pro nás“). Mnohem jednodušší to je s geometrií nebo vůbec matematikou – tam také musíme nasadit sami sebe a svou inteligenci, představivost, vynalézavost a tvořivost – a přece výsledek není jen naší soukromou záležitostí, ale má (v kladném případě) význam a dosah všeobecný. Nějak podobně, ale mutatis mutandis (neboť na rozdíl od struktur geometrických osobnost je něco „žijícího“ přinejmenším podobně jako žije třeba jazyk apod.). To však náleží již ke kritice redukujícího „zpředmětňování“. Jen maličkost je třeba ještě dodat: osobnost je něco, na čem se aktivně musí podílet i sám „subjekt“ této osobnosti, pokud k tomu má příležitost v průběhu svého života. Stane-li se v pozitivním nebo negativním smyslu „vzorem“ i poté, stává se taková osobnost jakoby sběrnou postavou, sběrným vzorem pro mnohé, a to ne jenom k pouhému napodobování až do sebeztotožnění (to je pak jen relikt života v mýtu), nýbrž vzorem, na němž se ještě dále pracuje. Což je pochopitelně nutno odlišit od vytváření legend.

(Praha, 910804-1.)

<<<

>>>

Filosofie a poznatky

Filosofie se pochopitelně nemůže obejít bez poznatků, ale nejde jí o ně na prvním místě a nejsou jí ani posledním cílem. Hlavním zájmem filosofie je stále znovu se pokoušet o to, zda by bylo možno se podívat na určitou skutečnost, na jisté souvislosti, na sám způsob myšlení jinak, tedy zejména také o to, zda by onen navyklý, běžný způsob myšlení nebylo možno změnit resp. zaměnit za jiný. Filosof – rozumí se pravý filosof – je přesvědčen, že každé myšlení, které samo sebe nemá dost pod kontrolou, tj. které se pro svůj způsob a pro svůj postup vědomě a tedy na základě zkušeností s jinými typy a postupy myšlení nerozhodlo, nerozhodlo, je s největší pravděpodobností vadné a každém případě dříve nebo později povede k těžkým deviacím, scestím a omylům. Že to vše nelze dělat bez „materiálu“ znalostí a poznatků o skutečnosti a skutečnostech, je samozřejmé. Zde však každá filosofie vychází jednak z obecné zkušenosti, jednak ze zkušenosti jednotlivých věd, eventuelně i ze zkušeností uměleckých, dokonce náboženských apod. Musí tak ovšem činit opatrně resp. kriticky, protože v tom všem jsou jednak věcné omyly, které budou jako takové rozpoznány někdy později, jednak psudo- a krypto-filosofické předsudky, které je třeba odhalovat. Od toho je potom třeba odlišovat vlastní zkušenost filosofickou a jakési „filosofické poznatky“ s ní spjaté.

(910812-1)

<<<

>>>

910817-1

Jan Patočka: **Negativní platonismus**. Čs.spisovatel, Praha 1990 (230 str.)

Po mnoha letech vyšla jedna z nejvýznamnější Patočkových studií z doby, kdy se – snad jedinkrát za celý svůj život – pokoušel o vybudování kostry vlastního filosofického systému. Tato v padesátých letech koncipovaná studie byla jako jediná známa jistému nevelkému okruhu Patočkových přátel a žáků od doby, kdy ji autor poskytl jako příspěvek do jednoho ze samizdatových sborníků (v tomto případě k poctě PhDr. Boženy Komárkové). Odtud se v opisech brzo rozšířila mezi zájemce, ale k jejímu otištění nedal autor v roce 1969 redakci Tváře souhlas. Teprve po Patočkově smrti vešlo ve známost (zase jenom malého okruhu zasvěcených), že se v jeho pozůstalosti našlo kupodivu více textů k tématu tzv. negativního platonismu; přestože šlo o značné překvapení, dodnes se nikdo nepokusil toto nanejvýš zajímavé období Patočkovy filosofické tvorby uchopit vcelku a zařadit do rámce jeho (dosud ovšem řádně nepojednané) myšlenkové, filosofické biografie. Snad ještě větším překvapením byl objev již poněkud torzovité práce, která svým nadpisem ohlašuje jakési účtování s Rádlem. Když se však zájemci mohli s textem seznámit v záslužné samizdatové modře vázané předběžné edici veškerých Patočkových textů, následovalo jisté zklamání, protože o Rádlovi se tam najde jen málo. Přesto jde o text zajímavý a také důležitý, protože ukazuje některé cestičky přechodu Patočkova poválečného myšlení z období předúnorového právě k onomu systematickému pokusu o tzv. negativní platonismus. Poměrně rozsáhlá práce, z níž chybí prvních asi 14 rukopisných stran, byla pořadateli z neprůhledných důvodů zařazena až za kratší text o negativním platonismu, ačkoliv jej pravděpodobně o 4 až 5 let předchází.

Podrobnější rozbor je sice naprosto nezbytný, ale v této chvíli by byl poněkud předčasný. Patočkovu myšlenku „negativního platonismu“ je zapotřebí podrobit hluboké a do detailů jdoucí analýze a potom i otevřené diskusi. Můžeme jen

doufat, že k ní dojde u nás včas, aby nás nepředběhli myslitelé zahraniční, neboť o Patočku je dnes díky řadě překladů značný zájem.

LvH

(Praha, 910817-1.)

<<<

>>>

910817-2

Pierre Teilhard de Chardin: **Vesmír a lidstvo**

Vyšehrad, Praha 1990

Po více než čtyřech desítkách let vyšla u nás konečně největší práce francouzského jezuity, kterého postihl zákaz publikování jiných než odborných prací geologických a paleontologických, takže jiné jeho práce byly v naprosté většině případů známy jen nejužšímu kruhu jeho přátel v opisech. Teprve po Teilhardově smrti v roce 1955 mohly jeho texty začít vycházet v souborném vydání, jež bylo zahájeno právě knihou *Le Phénomène humain* (tedy člověk nebo lidstvo jako jev, chceme-li překládat co nejvěrněji). Teilhardovo myšlení není u nás zcela neznámo, neboť už v r. 1967 vyšel česky jeho menší spis „Místo člověka v přírodě (*Le Group zoologique humain*, tedy Lidská zoologická skupina) a o tři roky později menší sborník jeho kratších textů „Chuť žít“, nazvaný tak podle jednoho z nich. V šedesátých letech vzbudilo Teilhardovo myšlení značnou pozornost a bylo předmětem mnoha diskusí. Dnes je dokonce i ve Francii spíše pozapomenuto, ovšem neprávem. U nás však k nezbytným diskusím nedošlo jednak proto, že došlo k soustředění zájmu na problémy Pražského jara a potom jeho brutální likvidace, jednak proto, že žádné skutečné diskuse nebyly po dvě desetiletí možné. Ani dnes není politická a kulturní situace vážným rozhovorům o významu Teilhardových koncepcí nijak příznivá (ostatně podobně jako v jiných případech, kdy zájem není probouzen tlakem zahraničních módních vln).

Hlavní Teilhardovou myšlenkou je celek a celkovost. Jde o myslitele, který se chce neustále vztahovat k celku a hledat pravé místo všeho pro člověka a lidstvo rozhodujícího v celkovém rámci, tedy v rámci světa, univerza. Teilhard je proto myslitel kosmicky orientovaný; nechce nic vysvětlovat nahodilostmi, ale hledá celkový řád, ba plán a místo, jaké v tom řádu a plánu má všechno to, co je i lidsky důležité. Vyjadřuje se velmi často vědeckými (přesně: zpředmětňujícími) termíny, které jsou v rozporu s jeho úmysly, ale dělá to nejspíš záměrně, aby právě onu rozpornost ukázal a podtrhl. Tak může tématizovat problémy, které všeobecně nejsou chápány jako „časové“ a „aktuální“ (zejména po válce bylo francouzské myšlení ve znamení existencialismu odvráceno od problémů přírody, a platí to už pro filosofii existence předválečného údobí), a na druhé straně vědecky běžnými termíny a na pozadí vědeckého konsenzu exponovat otázky, které vědcům spíše unikají anebo jsou jimi klasifikovány jako vědecky nelegitimní. A tak Teilhard de Chardin upozorňuje na místo života a živých bytostí v entropickém vesmíru jakožto privilegovaného vyhnání některých základních kvalit hmoty do extrému; mluví o „zákonu“ komplexity/vědomí, podle něhož hmota manifestuje svou tendenci se pořádat do uskupení stále komplexnějších a stále víc směřujících k ustavení vědomí (takže nejde jen o vnějškově strukturovanou agregaci, ale zároveň i interiorizaci); ukazuje, jak cerebralizace připravuje revoluci ve sféře vědomí, totiž reflexi (reflektující se vědomí); a hovoří o vitálním (vlastně protientropickém) tlaku, který v biologické evoluci postavil člověka na špičku vývoje, aby další směr svěřil jeho uvědomělé odpovědnosti.

Postaven do čela nyní už nikoliv jen biologického, ale myšlenkového a duchovního postupu „kupředu a výš“, člověk nesmí (nebo by alespoň neměl) selhat, nesmí ztratit kuráž a chuť jít dál a výš i za nových okolností.

V tomto pojetí se člověku opět dostává legitimního a dokonce mimořádně významného místa ve vesmíru. Teilhard odmítá nejen názor (Jeansův), že život je jen nahodilá plíseň na povrchu jednoho vesmírného zrnka písku, ale také mnohem starší názor (jansenisty a protijezuitského polemika Pascala), že člověk má velmi nejisté místo někde mezi nekonečnem malého a nekonečnem obrovského (takže mu nezbývá, než se spolehnout na Boha). Poukazuje na třetí nekonečno, na které Pascal nemyslil, totiž nekonečno centro-komplikovaného, k němuž směřuje vývojová dynamika. Smysl veškerenstva tu je v sázce: člověk nemůže zachránit nic pro sebe, pokud nebude zachráněno vše. Nejde jen o prodloužení dosavadního stavu nebo o uskutečnění ideálních koncepcí a přání, ale o úplnou mobilizaci celé lidské osobnosti, celého lidstva, o maximální soustředění a uchování všeho nejpodstatnějšího a nejméně sdělitelného (podstatné, esenciální tedy nespadá v jedno s obecným, společným!) jakýmsi novým „velkým sjednocením“. A posléze tu je Teilhardův postulát snad utopický: to vše je zapotřebí uchovat navždy v tom smyslu, že vyvinuté lidstvo „jednou založené) jednoty nějakým návratem zpátky, totiž tím, že ustaví a zajistí provždy“ vyloučí nebezpečí opětného rozpadu této (na lásce, na „amorizaci“ založené) jednoty nějakým návratem zpátky, tedy tím, že ustaví a zajistí (přesněji spoluustaví) ireverzibilitu, nevratnost této výsledné vývojové fáze. Veškerý vývoj vesmíru konverguje k tomuto cíli, směrem k bodu Ómega; toho cíle nelze dosáhnout bez člověka, ale nemůže se to zdařit ani samotnému člověku, odkázanému na sebe; jde o poslání (tj. povolanost a poslanost) člověka a lidstva, o poslání, v němž na sebe bere a dovršuje odpovědnost za veškerenstvo, za celý vesmír.

Vzhledem k tehdejší myšlenkové atmosféře bylo myšlení Pierra Teilharda de Chardin v jistém povrchnějším smyslu nečasové již v době svého vzniku a formování, ale snad ještě víc v době, kdy bylo postupně vydáváno na tucet svazků jeho sebraných prací. Snad již původně bylo, ale zejména po zveřejnění se opravdu stalo mohutnou reakcí a protestem proti poválečné depresi a kocovině (původně ovšem proti depresi a kocovině po první světové válce), a vzbudilo pozornost spíš nádechem senzačnosti okolností, než aby se stalo inspirací k revizi tzv. moderních názorů. Dnes je toto myšlení, jak se zdá, ještě nečasovější, protože brilance Teilhardových formulací nenachází u postmoderních myslitelů prakticky žádnou rezonanci. Jestliže dnes mohla konečně vyjít jeho hlavní kniha v českém překladu, který byl připraven k vydání již před dvaceti lety, mohlo (a mělo) by se to stát v našich podmínkách podnětem k úvahám a diskusi o povaze a funkci filosofie vůbec. Nepochybuji o tom, že po jisté době útlumu se křivka zájmu o Teilhardovo myšlení i na Západě zase zvedne (jak tomu bylo v případě řady jiných vynikajících myslitelů našeho století). Máme nyní příležitost se na toto oživení řádně připravit a eventuelně je dokonce stimulovat.

L v H

(Praha, 910817-2.)

<<<

>>>

910817-3

Nakladatelství Vyšehrad vydalo počátkem roku (s vročením 1990, šlo jako obvykle o skluz) překlad mimořádně pozoruhodných kratších textů německého filosofa, *Paula Ludwiga Landsberga,* který „vláčen dějinami“ působil do r. 1933 doma v Německu, pak několik let ve Španělsku a posléze ve Francii, kde byl nakonec po porážce Francie a po jisté době unikání před gestapem zatčen a kde rok před koncem války zemřel ve svých 43 letech v Oranienburgu. Knížka nese název nejdelší z přeložených studií, „*Zkušenost smrti*“, jejíž jednu (poněkud zkrácenou) kapitolu někteří čtenáři již znají z časopisecké publikace (v Tváři). Do souboru je zařazena také diskuse o mýtu z r.1938, v níž Jean Lacroix reaguje na Landsbergovy „Předběžné poznámky ke kritice mýtů“ a v níž autor původních poznámek zase odpovídá. V diskusi jde o důležité a pro nás dnes skutečně aktuální myšlenky, které by měly zajímat každého, kdo si dělá starost o nejbližší budoucnost jak naši, tak té části Evropy, do níž náležíme a která dnes prochází kritickými proměnami.

Landsbergova „kritika mytologismu“ je založena na rozlišování klasického mýtu archaických lidí, romantického chápání mýtu v 19. století a do jisté míry na Nietzschovi založeném mýtu v „moderním smyslu“, totiž ve smyslu pragmatického politického mýtu jakožto „náhražky náboženství“ (zde upozorňuje zejména na Sorela, Mussoliniho a Rosenberga, kromě jiných; samotného Marxe, jejž neztotožňuje se scientismem vulgárního marxismu, za vědomého tvůrce mýtu nepovažuje). Pro Landsberga jde o kritickou situaci evropských dějin: v 19. století „nastala hluboká a všeobecná *krize ideje pravdy“*. „Naším specifickým nebezpečím není totiž lež, nýbrž spíše *zapomenutí ideje pravdy vůbec a její nahrazení ideou mýtu.“* „Svůj podíl viny na tomto stavu věcí má jistě i filosofie, která nedokázala dostatečně jasně a účinně vymezit tuto ideu, bez níž filosofie sama nemůže existovat.“ Moderní zakladatelé mýtů „pravdu upřímně nikdy nehledali“, hledají jen proti „zastaralým mýtům“ mýty nové, mladé a silné. Tyto moderní pragmatické mytologismy dostávají zřetelně voluntaristický a dynamický ráz; nejsou už upřeny k temné a vzdálené minulosti, ale chtějí utvářet lidskou budoucnost. Landsberg dokonce mluví o jakési sekularizované verzi křesťanské mystiky; poukazuje ovšem na to, že „mýty i mystiky se už opravdu dělají na míru jako boty či šaty“. Myticky orientovaný člověk se vůbec odmítá postavit na půdu hledání pravdy a chce naopak za každou cenu zůstat v mýtu. A tak „mýtus existuje v oblasti, která bytostně nezávisí na pravdě“, a jeho kořeny „leží v oblasti podvědomého, zejména v oblasti popudů a tužeb“. „Zřejmým projevem iracionální povahy mýtu je jeho odolnost vůči racionální kritice.“

L v H

(Praha, 910817-3.)

<<<

>>>

910817-4

Proti modernímu (a my dnes můžeme dodat: i postmodernímu) mytologismu, v němž se člověk svou psychickou dispozicí ztotožňuje s „infantilní strukturou duše mas“, jakoby se vracejících ke kolektivním snům přírodních národů, staví Landsberg ideál odpovědného jednotlivce, jehož úkolem „je zůstat, či spíš stát se věrným pravdě, podřídit se poznání skutečnosti a krotit své podvědomé touhy.“ Bohužel musíme Landsbergovi vytknout, že zůstal v zajetí některých tradičních evropských předsudků, když chce vyložit, co rozumí onou „ideou pravdy“: drží nedržitelné (např. adekvační teorii), mluví o „participaci na předmětu“ a dokonce

o tom, že „v poznání každého řádu se duch musí *podřídit* předmětu“, že „člověk pravdy“ je „člověk, který se dává a který sám sebe získává právě tím, že od sebe odhlíží“ (což je docela zřejmý zkrat mezi tezí filosofickou a theologickou). Na rozdíl od některých našich nejnovějších, zatím ještě pouhé slogany nepřesahujících mýtů (jako např. o neviditelné ruce trhu apod.) musíme souhlasit s Landsbergovým přesvědčením, že „z nebezpečí světové krize mohou lidstvo i národ vyvést jen co nejracionálnější plány“ a že podstatou nebezpečí není ten či onen obsah nových mýtů, ale sama mytičnost, neboť „mytologická mentalita se nemění, když se změní mytický obsah“. Onu nezbytnou racionalitu si však přece jenom představujeme poněkud jinak než on.

Jean Lacroix se mýtů a mytičnosti v jistém smyslu zastává, a to právě v kritickém vymezení vůči pouze intelektualistickému chápání pravdy, která byla nešťastně oddělena od života. Je proti radikálnímu vylučování mýtu, které podle něho vede nakonec k úniku a k bezmocnosti: nejde o to, mýtus *vyloučit,* nýbrž *vykázat mu jeho místo.* Nelze mu nechat celý prostor, ani ho potlačit. „Rozum, to není celý člověk. Je tu také smyslovost a vnímavost, kterou je třeba umět podchytit – a to je úkolem mýtu. Mýtus je tak podmínkou účinnosti. Nechápu, proč by za jistých podmínek, které je třeba upřesnit, nebylo dovoleno ho použít.“ Vedle této politické úlohy mýtu zdůrazňuje Lacroix mnohem důležitější jeho úlohu pedagogickou: mýtus je mu jakousi propedeutikou, neboť navozuje to, co zatím nemůže být vědecky pochopeno. „Pravda se musí předávat tak, aby se stala pravdivou pro toho, komu se sděluje. A tak se mi zdá, že *mýtus* je *způsob, jakým se obrací výše stojící duch k duchu nižšímu, když mu leží na srdci pravdivé předání pravdy.“* Aby na těchto tezích mohl trvat, musí Lacroix formulovat dosti problematické postuláty. Především chce zdůraznit, že „mýtus vždycky zůstává vně pravdy“ (znamená to, že se pravdy netýká, že s ní nemá nic společného ani nic sporného?), a za druhé říká, že „smíme šířit jen takový politický a společenský mýtus, který musí být, jako všechny ostatní, podřízen pravdě, a ne ji chtít vytvářet“. To je především v nápadném rozporu s první tezí; a Lacroix završuje tento rozpor další tezí, že mýtus „má vést k tajemství“, takže „podstatnou podmínkou pro užití mýtu je ve všech případech to, aby vedl k pravdě“, neboť v mýtu Lacroix pravdu nevidí (proto se mu jeví jako nebezpečný), kdežto v tajemství ji vidí (byť neúplně, ale přece). „Zdá se mi,“ říká, „že co tu dnes všichni naléhavě hledáme, je způsob, jak účinně působit na politickou, hospodářskou a společenskou skutečnost naší země a naší doby.“ A proto je třeba se vyhnout oběma krajnostem: ani nezavrhovat radikálně mýtus vůbec, ani nepopírat pravdu, takže by lidé nakonec museli zase své touhy vtělovat do mýtů.

L v H

(Praha, 910817-4.)

<<<

>>>

910817-5

Landsberg na to odpovídá, že jeho kritika mytologismu nechtěla popřít význam a právo na existenci mýtů vůbec, ale jen zabránit, aby mytologická libovůle s konečnou platností a tyransky nahradila hledání pravdy. „Idea pravdy jistě není totéž, co její racionalistické a idealistické interpretace, a hledání pravdy není totéž co věda.“ „Víte, že filosofie sama „?“ je pro mne něco docela jiného než věda, i když je to láska k ‚pravdě'.“ „Nedejme si namluvit, že by vedle mytologismu už nebylo nic než čistá matematika: je tu ještě celistvý život osoby –

a hledání pravdy je jednou z jeho hlavních forem.“ Je zásadní rozdíl mezi mýty, které „předcházejí filosofii, vědu, zjevené (sic!) náboženství“, a mezi „moderními politickými mýty“. „Současným mýtům nevytýkám tolik, že jsou to mýty, jako to, že jsou to mýty vyrobené a nepravé, produkty cynicky vědomého pragmatického mytologismu, které využívají neosobního mechanismu propagandy.“ „Povaha mýtu se radikálně změní, jakmile ví, že je mýtem.“ „V původním mýtu je obsažena i jakási forma vědění a vědy a docela jistě hledání pravdy, kdežto moderní mytologismus, dědic relativistické beznaděje, popírá vůbec smysl takového hledání. Teprve zde může vzniknout protiklad, o němž jedná můj článek. Teprve zde může vzniknout mýtus, jehož účelem je *nahradit* ideu pravdy.“ „Řešení politických a společenských problémů naší doby, jaká hledáme, nemohou být vědecká ve scientistickém smyslu, ani mytologická ve smyslu mytologismu.“

Ačkoliv tato diskuse proběhla před více než půl stoletím, nezdá se, že by dnes byla otázka nových mytologismů obecně vyjasněnější. Zejména však zůstávají velké diference v samotném chápání bytostné povahy mýtu. To je jistě důvod k tomu, abychom se problémem mýtů a mytičnosti, ale také religiozity právě v době recidív začali znovu a důkladněji zabývat. Nesmíme tento úkol ponechávat jen v ruce religionistů, zejména proto, že jejich filosofická připravenost bývá minimální. Ale nejen filosofové, nýbrž také a snad především bohoslovci by měli jako stimulans a přímo výzvu chápat postmodernistický důraz na rétoriku a narativitu, která dnes stejně jako v minulosti znamená otvírání dveří, které opravdové a k základům jdoucí myšlení vždycky chtělo udržovat pod kontrolou. Krize dnešního myšlení evropské provenience nespočívá po mém soudu v „hluboké a všeobecné krizi ideje pravdy“ resp. v „zapomenutí ideje pravdy vůbec“, jak o tom hovoří Landsberg, ale ve fundamentálním filosofickém omylu starých Řeků, kteří redukovali skutečné na jsoucí (a míněno tím bylo pouze předmětně jsoucí, což zase souviselo s řeckým vynálezem pojmů a se specifickou řeckou formou pojmovosti). Tento omyl se sice ukázal být po staletí neobyčejně produktivní, ale teprve dnes se ukazuje nebezpečnost a někdy přímo zhoubnost jeho efektivnosti. Sám Landsberg bohužel (navzdory své téměř perfektní analýze moderních mytologizmů) zůstává v této „epochální“ (totiž celou epochu půl třetího tisíce let trvající) myšlenkové pasti nadále chycen, jestliže jeho rada směřuje k tomu, abychom žili „co nejblíž jsoucnům od sebe odlišným“ (srozumitelnější, ale i jazykově korektnější je ‚od nás odlišným') a abychom tak „překračovali sami sebe“ tím, že budeme „od sebe odhlížet“. To bylo ideálem objektivismu, který je dnes rozvrácen a nadále nedržitelný a který musí být nadále posuzován jako muzejní exponát historiků filosofií, stejně jako každý subjektivismus. Přesto však platí to, čím svou kritiku zahajuje Jean Lacroix, totiž že Landsbergova studie „zve k usilovnému přemýšlení“. Snad je dobré upozornit na tiskovou chybu, přehlédnutou korektorem. Na str. 64 je vedle Williama Jamese uveden jako pragmatista „Persey“, zatímco ve skutečnosti jde o C.S.Peirce. – A k celé knížce je třeba dodat, že rozhodující zásluhu o ni má pořadatel J.Němec a překladatel J.Sokol; L.Hejdánek přispěl jen tužkou psaným prvním, nehotovým překladem „Zkušenosti smrti“ (120-166), jehož dokončení mu bylo znemožněno ruzyňskou vazbou. Protože se zdálo, že knížka bude moci ještě vyjít, ujal se Jan Sokol již tehdy revize a poslední redakce jeho dílu překladu.

L v H

(Praha, 910817-5.)

<<<

>>>

Fysis

Sofoklova slova, že nezměrný čas „rodí“ (= nechává, aby se zrodilo) nezjevné a pak zase skrývá to, co se stalo zjevným, chce poukázat na to, že nezjevné se zrozením stává zjevným, a že pak znovu upadá do nezjevnosti. Jde však o to, že původní nezjevnost není totožná s nezjevností následnou resp. výslednou; rozdíl je především časový. Původní nezjevnost je časově „umístěna“ v budoucnosti, zatímco závěrečná nezjevnost spadá do minulosti. To znamená, že původní nezjevnost přichází, aby se stala zjevnou, kdežto výsledná nezjevnost odchází, aniž by se sama o sobě někdy mohla vrátit, pokud by k tomu nedošlo na základě aktivit ze strany nových událostí, které rovněž přicházejí z budoucnosti, aby „nastaly“, tj. staly se zjevnými, a které při té příležitosti navazují na určitou složku minulosti a tím ji křísí a oživují. Mám také za to, že Sofoklés mluví o „čase“ jen metaforicky a že nejspíš nemá na mysli, že čas je onou „rodící matkou“. Tak je vlastní problém, odkud se věci berou, nadále skryt.

(910820-1)

[Záznam nalezen mezi kartotéčními lístky v AUK. Pozn. red.]

<<<

>>>

{Etika / Výzvy – konkrétnost / Mravní výzva / Výzva „morální“}

05.09. 09.30-11.30 přednáška (něm.) „Überlegungen über einige Grundfragen der Ethik in Anknüpfung an Masaryk, Rádl und Hromádka“

(asi v Dejvicích, bude ještě upřesněno)

01

Etiku budeme chápat velmi široce, takže do ní zahrneme celý svět lidských aktivit. Budeme trvat na tom, že i takové aktivity člověka, které se zdají být záležitostí výhradně technickou, jsou vždycky zapojeny do širších kontextů, v nichž nutně nabývají kvalit morálních a etických. Základní otázky etiky tedy sahají všude tam, kde člověk a žije a něco podniká: v politice, ve vědě, v umění, v soukromém životě, všude.

02

Kategorický imperativ Kantův má základní vadu, totiž že počítá s tím, jako by mravní nárok, resp. výzva platila (nebo mohla platit) pro všechny stejně, že tedy může být formulována obecně. To je však problematický a přímo vadný ‚metafyzický‘ předpoklad. Skutečná výzva je vždy konkrétní a adresná, tj. je orientována na určitý subjekt a do jeho určité situace, přičemž ovšem kontext této situace je významně respektován. To znamená, že ona výzva, pokud je vskutku platná a tedy pravá, je ve své konkrétnosti a adresnosti vždy jedinečná a situační, nepřenosná na jiný subjekt a na jinou situaci. Proto také je kategorický imperativ Kantův tak dokonale formální a bezobsažný, čímž se fundamentálně liší od skutečných (pravých) výzev, které jsou plné smyslu a tedy obsahu, ale zůstávají bez „formy“, dokud je nezaslechne a dokud jim neporozumí oslovovaný člověk.

(910827-1)

<<<

>>>

Pravdivost ve filosofii

Základní otázkou specificky filosofickou je souvislost mezi myšlenkovou výbavou a tím, čeho se chápe a čemu se také dává k dispozici a do služeb. Zcela chybná je představa, že zkušeností a poznáním věcí dojdeme k rozhodnutí o tom, které pojmy a která pojetí jsou správná. Naše zkušenost a naše poznávání totiž záleží na povaze našeho přístupu ke skutečnosti a na povaze myšlenkových prostředků, jimiž se pokoušíme onu skutečnost, s níž jsme se setkali a s níž se třeba i často (někdy však naopak zcela výjimečně) setkáváme, uchopit a pochopit, porozumět jí. Myšlenkovou výbavu nám nikdy sama skutečnost nepodává a neposkytuje; a není tomu ani tak, jak chtěl Kant, aby nám totiž alespoň ta základní myšlenková výbava byla dána bez našeho přičinění, apriorně. Musíme přijmout svou situaci myslících lidí, kteří si své myšlenkové prostředky a svou myšlenkovou výbavu musí ustavit nebo pořídit sami, tj. tak, že si je sami vymyslí, anebo že přijmou a napodobí to, co vymysleli druzí. Pro filosofii vnitřně nutným postulátem je však pravdivost resp. pravost onoho myšlenkového uchopení skutečnosti. Filosof se nemůže a nesmí spokojit s tím, že s určitým pojmovým aparátem a s určitými koncepcemi lze uspokojivě pracovat a že se to v praxi osvědčuje. To může stačit technikovi a snad i vědci (neboť dnešní věda je ovládána technikou a přes techniku obvykle politikou a managementem), ale filosof musí trvat na tom, aby mezi jeho porozuměním skutečnosti a skutečností samotnou byl vztah, který lze právem nazvat „pravým“. Podle velmi dávné tradice bývá tento vztah někdy charakterizován jako „shoda“, ale podrobnější rozbor snadno prokáže, do jaké míry to je problematické.

(29. 8. 1991)

(Praha, 910829-1.)

<<<

>>>

[Patočka a Masaryk]

Kdo důkladně, pozorně přečetl Patočkovy texty, zařazené do souboru „Masaryk“, který byl pořízen ještě v dobách samizdatu Chvatiken a spol., musí nahlédnout jakousi dvojakost či podvojnost Patočkových výroků o Masarykovi. Důraz se mění s dobou, zejména platí, že Patočka se zjevně zabývá Masaryken v dobách politicky vypjatých a kritických, zatímco jindy au málo přijde na mysl. Patočka se rozhodl pro fenomenologii a Masaryk (a stejně to platí o Rádlovi) aus Husserlen nijak neharmonuje (i když se ještě před válkou pokusil o jakousi komparaci). Ale porovnáme-li různé výroky, které se k Masarykovi vztahují, můžeme zjistit, že jsou dvojího druhu. Na jedné straně je celá řada těch, které vidí u Masaryka především jeho contovsky pozitivistickou výbavu, a to dokonce i tam, kde se s ní Masaryk nepochybně loučí. A na druhé straně se Patočka cítí být Masaryken (a Rádlen) hluboce a přesvědčivě oslovován, takže sán sahá po formulacích, které s jeho (jejich) myšlení zjevně korespondují. Ale jednu věc Patočka nikdy nepodnikl: pokus vyjít ze základů právě poněch myšlenek a myšlenkových „šlehů“ Masarykových (a případně Rádlových), aby je nejen domyslel (to Patočka vlastně stále dělal), ale aby s nimi něco většího systematicky podnikl, aby z nich udělal to, v čem jin vytýkal, že nejsou. Lze doložit, že Patočka pozoruhodně zrevidoval a přeformuloval i reinterpretoval anohé z vysloveně Masarykových (i Rádlových) Byšlenek a dal jin tak podobu, s kterou už lze leccos podnikat i v současnén (tj.

dnešnín) myšlenkovén světě. Zanechal tyto formulace po sobě jako výzvu k něčemu, oč se však sám nikdy nepokusil. Vlastně jednou ano: když se zabýval několik let myšlenkou „negativního platonismu“.

(29. 8.1991)

[Záznam se dochoval na lístku v kartotéce v AUK. Pozn. red.]

910829

<<<

>>>

910829-3

Velkou otázkou pro filosofii zůstává, zda pravost, pravdivost myšlenek a pojetí spočívá především nebo dokonce výhradně na jejich vztahu k myšlenému a pojatému, myšlenkově uchopenénu. Patočka tento nezdůvodněný a veskrze problematický předpoklad formuloval (6751, Tři studie o Masarykovi, s. 59) jako svět (přesněji obraz světa), „kde empirie bude dogmaticky pojata jako skutečnost sama“ (což souvisí s tím, jak „teoretický rozum ve své neúplatnosti rozvrhuje obraz účeluprázdné a hodnoty zbavené přírody, univerza posléze něného a, absurdního' (tantéž). Patočka ná za to, že takový přístup a takové pojetí „neupadá sice do logického, ale přece faktického konfliktu (tantéž). Na daném místě je Patočka soustředěn na problematiku aravní a půroto nechává řadu jiných otázek stranou. Domnívám se, že onen konflikt, o kterén Patočka mluví, je anohen hlubší a že daleko přesahuje pouhou fakticitu, zejména však že plně a podstatně zasahuje také do sféry logické. Jak by mohla nejen filosofie, ale dokonce věda správným, pravdivým způsoben zachytit, popsat, objasnit a pochopit třeba jen přírodu matematicky rozvrženou a zbavenou vší transcendentní opory (formulace Patočkovy, s. 59), když sana musí pracovat takovými prostředky, které se bez takové opory neobejdou, a zejména když mají její vásledky a ona sana „dávat snysl“ (a to dokonce pravý, pravdivý saysl), zatímco skutečnost takto smysluplně pochopená a interpretovaná je rozvrhována a prezentována jako smysl nemající a „absurdní“? Nejde o to, že takové pochopení je čínsi cizín ve světě, postrádajícím smyslu, ale že eo ipso už ona absurdita a nesmyslnost světa je nutně prolomena a narušena, takže sán obraz také „neodpovídá“.

(29. 8. 1991)

910829

<<<

>>>

{Patočka a Masaryk}

910913-1

U Masaryka najdeme silně formulovány důrazy na problémy sociální, politické, náboženské atd. – u Patočky je to vše kriticky reflektováno, ale vždy z jakési abstrahující distance. Patočka není přítomen v životních zápasech společnosti a doby, jen občas v důsledku výzvy a tlaku situace se do pozice bojovníka spíš proti své ne-li vůli, tedy náklonnosti dostává.

U Patočky nenajdeme pevné ani po celý život jednotné hodnocení Masaryka-myslitele. Patočka respektuje a dokonce vysoko hodnotí Masaryka jako politika, státníka, člověka geniálně vytušivšího velké problémy doby atd., ale jako filosofa jej převážně a někdy dost drsně kritizuje. A přece právě ve svých pokusech pozitivních z něho vychází nebo se k němu vrací, jinak a jinými myšlenkovými prostředky formuluje jeho otázky i jeho postřehy, a vůbec je vůči němu v jakémsi střehu a někdy až alergickém odporu.

Patočka právem odmítá Machovcovu interpretaci Masaryka jako předchůdce existenciálního způsobu myšlení (Mas.,smzdt., 186), ale spojuje své odmítnutí s chybným viděním Masaryka jako filosofa sociologizujícího. To sice vypadá na první pohled jako věc nepochybná (a to tím spíše, že sám Masaryk se chápal spíš jako sociolog než jako filosof), ale ve skutečnosti to je dosti těžký omyl. Patočka formuluje svou tezi velmi vyostřeně: říká, že Masaryk svou „filosofii smyslu života, vybudovanou kolem dilematu víra-nevíra, naprosto zesociologizoval“ (tamtéž). Po právu lze říci, že Masaryk se nehodlal

(Praha, 910913-1.)

<<<

>>>

Demokracie a demagogové / Oligofréni a demokracie / Debilové a demokracie

Nedávno při jmenování nových profesorů zazněl v Karolínu hlas lékaře, který všem přítomným připomněl, že jedna třetina našich občanů je oligofrenní, každý sedmý je debil a více než polovina občanů je co do inteligence pod průměrem. Nekontroloval jsem tato čísla, ale považuji za nanejvýš pravděpodobné, že si je nikdo nevymyslel. Všichni si musíme uvědomit, co to znamená zejména v situaci, kdy u nás demokratické struktury půl století nefungovaly. Často u nás nedovedou dost demokraticky myslit ani lidé velmi inteligentní. Všichni se musíme demokracii a demokratickým způsobům a náležitostem učit. Ale nejsnáze se přesvědčují lidé průměrné a podprůměrné inteligence, když se jim někdo podbízí a když je klame, aby si získal jejich podporu pro své cíle, o kterých oni nemají ani ponětí. Právě takovým lidem, pokud jsou díky své výřečnosti a své dovednosti podávat své myšlenky sugestivně, říkáme demagogové. V řečtině to původně znamená vůdci lidu; nám to dnes znamená: špatní vůdci, svůdci, ti, kteří lid podvádějí.

(Praha, 911006-1.)

<<<

>>>

911226-1

Ačkoliv se [Bonhoeffer] ocitá v situaci, kdy se mu sice zdá být nepochopitelné, že by měl zůstat v Berlíně ještě přes vánoce, avšak podrobuje se s jakýmsi „sacrificium intellectus“ tomu, co nemůže změnit, poznamenává k tomu: ostatně tak docela to sacrificium přece jen není, neboť „intellectus jde tiše svými vlastními cestami“ (118).

(Vyškrtnuto z textu pro KR 1991 ...)

(Praha, 911226-1.)

<<<

>>>

911226-2

Bonhoeffer nemusel spojovat – zas právě nedějinně! – neuchopitelnost a nedisponovatelnost boží s myšlenkou nezbytného „zahalení“, což je v tomto smyslu myšlenka řecká, odkud ji převzal apoštol Pavel. Bůh ani vztah k němu nepatří mezi „pudenda“ (jako třeba strach, srv. 146), a přece se sluší při modlitbě „odejít do pokojíka svého“, a levá ruka nemá „vědět“, co dělá pravá. Bonhoeffer dobře tuší, že slova někdy nestačí, ale má chybný dojem, že to platí obecně, pro jakékoliv použití slov (a dává důraz na čin, na konání). Ale právě to platí jen pro doby, kdy slovo ztratilo svou moc. Pak je třeba čekat „na slovo, které přinese řešení a osvobození“ (192). Bonhoeffer má za to, že na toto *perturbatio animorum* nemůže být v některých případech překonáno slovem, ale jen činem, určitým životním nasazením. Právě to se mi zdá platit jen pro některé doby a nikoliv všeobecně. A proto také o oné „neuchopitelnosti“ lze mluvit jen ve smyslu zřetelně situačním, a to znamená s kritickým ostnem vůči tomu myšlení a tomu způsobu promlouvání, jaké je v naší době právě k dispozici. Začít nově myslet je potom v takové situaci také čin, a to čin fundamentálního významu.

(Vyškrtnuto z textu pro KR 1991 ...)

(Praha, 911226-2.)

<<<

>>>

911226-3

Jednoznačně u nás na Bonhoeffera nenavázal žádný theolog, ale vliv jeho odkazu přece jenom přinesl jisté poněkud méně vyhraněné výsledky. O náboženství a nenáboženskosti se diskuse vlastně nikdy pořádně nevedly, ale došlo k vytvoření neformální skupiny tzv. „Nové orientace“ a k vystoupení řady autorů, hlásících se k tzv. „civilní interpretaci“ (mezi nejvýznamnější náleželi Bula a Komárková, ale také Čapek, Šourek, Trusina a další).

(Vyškrtnuto z textu pro KR 1991 ...)

(Praha, 911226-3.)

<<<

>>>

{Ježíš a Pavel}

Když říkáme, že již se vznikem první církve došlo ke změně křesťanské orientace v tom smyslu, že Ježíš jako svědek víry se stal předmětem víry, pak zřejmě nejstarší dokumenty pro tuto změnu můžeme najít právě u Pavla, v jeho listech. U Pavla bylo něco takového usnadněno tím, že se s Ježíšem za jeho života nikdy osobně nesetkal. Není pravděpodobné, že by sám Pavel byl jako první prorážel tuto novou orientaci; naopak máme důvody, proč se domnívat, že tuto koncepci prostě od prvních křesťanů převzal, a teprve potom ji domýšlel a energicky šířil. Nicméně právě v této záležitosti spočívá obrovský vnitřní rozpor celého křesťanského zvěstování. Evangelium jakožto dobrá zpráva není

už jenom MYTHOS, není jen spásným vyprávěním, magicky mocným povídáním, ale má svůj „předmět“, který je sám tím rozhodujícím: něco se stalo, událo, a ona dobrá zpráva je zvěstí o tom, co se událo. Důraz na to, že se to událo – a že to tedy není jen nějaké posvátné dění, které se stále znovu opakuje – je v první církvi zcela nepochybný a přetrvává až do doby, kdy jsou formulována základní vyznání víry. Rozhodující tedy není posvátná nauka, nýbrž historická událost. Křesťanství je nemyslitelné jako učení o zcela vymyšleném mesiášovi. Rozhodující je, že v Ježíši z Nazaréta šlo o konkrétního, skutečného, „pravého“ člověka, nikoliv pouze o heroa nebo dokonce boha, jak tomu bylo v mýtech. A nyní tu je následující otázka: co vlastně z tohoto konkrétního, skutečného, „pravého“, historického Ježíše zůstalo v křesťanském zvěstování? Jak lze srovnat s tou nesmírnou závažností historické skutečnosti Ježíšovy tak přemrštěný důraz na správné učení o Kristu, pravověrnou christologii? Je vůbec možná nějaká věda (byť theologická) o jedinečném člověku?

(Praha, 91nnoo.n.)

910101|1991 – blíže nedatováno

<<<