

>>>

### **000101-1**

Díváme-li se na křesťany, křesťanství vůbec a zejména na církve jako na společenské a politické útvary, pak zjišťujeme přinejmenším od doby pozdního středověku zvláštní opožďování oproti celkovým dějinným trendům. Zatímco až do té doby hrálo křesťanství velmi aktivní roli ve všech historicky perspektivních proměnách, na sklonku středověku nejen ztratilo schopnost prošlapávat a upevňovat nové cesty, ale stalo se při takové pionýrské práci zátěží a překážkou. Možná, že to je pochopitelný důsledek toho, že se samo oficiálně etablovalo a že se zároveň příliš úzce spojovalo s etablovanou mocí politickou, takže nebylo připraveno na hlubší společenské proměny. Tento fenomén bývá souhrnně nazýván „konstantinovství“. Prvním velkým otřesem byl ovšem pád Říma, a to pravděpodobně vyvolávalo opětovně obavy z každé společenské a politické proměny většího rozsahu. Křesťanství, které se zrodilo jako hnutí disidentské (Ježíš sám byl disident a dokonce buřič), se historicky proměnilo natolik, že se stávalo v nejrozličnějších podmínkách oporou režimů.

(Písek, 000101-1.)

<<<

>>>

### **000101-2**

Křesťanství a inteligence, či snad lépe: křesťanství a vzdělané vrstvy, a ovšem také křesťanství a kultura vůbec, představovaly vždy vztah plný života, napětí i konfliktů. Ovšem je to také historie plná omylů a dokonce proher. Vzdělané vrstvy měly také v minulosti značný význam a historický vliv, ale nikdy snad neměly význam a vliv tak veliký jako začínají mít v poslední době a jaký nepochybně budou mít v nejbližší i vzdálenější budoucnosti, pokud nedojde k nějaké obrovské katastrofě. Ale právě v našich dnech křesťanství naprosto selhává ve vztahu k inteligenci. A lze to pochopitelně vidět také obráceně: také inteligence více než za poslední tisíciletí nikdy neselehávala ve svém vztahu ke křesťanství tak jako dnes.

(Písek, 000101-2.)

<<<

>>>

### **Pravda a filosofie**

Když se filosofie chce tématicky zabývat „Pravdou“ (tj. tím, co umožňuje a zakládá pravdivost jednotlivých výroků, názorů, myšlenek, ale také činů a programů), jsou její možnosti významně omezeny resp. vymezeny tím, že se musí řídit (spravovat) nároky (výzvami, apely) Pravdy samé. Tyto nároky mají ten bytostně určující charakter, že samy někam směřují a týmž směrem také ukazují a vedou toho, koho oslovují, na koho apelují a kdo je mocen a ochoten se jimi nechat vést a určovat. A protože Pravda směřuje do určitých situací a adresně k určitým lidem, musí se takový filosof nutně dostat do existenciálního dilematu: buď setrvá při svém úmyslu zabývat se filosoficky „pravdou“ samou, a pak to rozhodně nebude pravá Pravda, ale něco jiného; anebo se naopak nechá Pravdou přesvědčit a vést, a pak se musí se svým původním záměrem rozloučit a zaměřit se tam, kam ho nasměrovává Pravda sama. To by tedy znamenalo, že filosof

vlastně o Pravdě nemůže vůbec mluvit, že o ní nemůže nic relevantního říci. To by ovšem byl nesprávný závěr, protože by byl stále ještě uzamčen v oné tradici myšlení a vypovídání, která má své kořeny ve starém Řecku. Když něco vypovídáme, když o něčem něco říkáme, vždycky také vypovídáme ještě o něčem jiném (např. také o sobě). Závěr tedy nezní, že o Pravdě nelze nic říci, ale jinak: o Pravdě můžeme něco platného a relevantního říci jen tak, že tématicky (předmětně) vypovídáme o něčem jiném, a že o Pravdě samé „vypovídáme“ pouze nepředmětně, za vědomého (a natrénovaného!) užití nepředmětných intencí. Z toho pak vyplývá, že seberozsáhlejší filosofický výklad o Pravdě bude po předmětně tématické stránce vskutku filosofií jako celkovým pojetím světa vůbec, přesněji jako pojetím veškerenstva vcelku, jako pojetím, které se i v každém detailu vztahuje k celku všeho, zatímco výpovědi přímo orientované k tématu „Pravda“ budou představovat cosi pro filosofii předmětně tématicky nedosažitelného a dokonce zapovězeného. Jediné, o čem filosofie může kompetentně něco vypovědět, když půjde o Pravdu samu, je filosofův (resp. člověkův) vztah k Pravdě, který byl ve starém Řecku pojmenován termínem *FILIA*, zatímco ve starém Izraeli termínem či lépe kořenem *’-m-n*, vztahujícím se jak na „to spolehlivé“, tak na naše „spoléhání“ na ně. Konkrétně to znamená, že žádná filosofická „alethologie“ není možná, ale že je možná „pisteologie“ jako zvláštní filosofická disciplína, zabývající se (při veškerém nezapomínání na celek) naším (lidským i filosofickým) vztahem resp. vztahováním se k Pravdě.

(Písek, 000102-1.)

<<<

>>>

### **000108-1**

Merleau-Ponty připomíná (Le philosophe et son ombre, in: 4149, p. 241) Husserlovo diktum (a bohužel necituje, bylo by dobré to najít přímo u Husserla), že „la tradition est oubli des origines“. To je jistě velká pravda. To, „co“ je tradováno, nelze ztotožňovat s tím, co stálo na počátku tradice. Každý nový počátek se nějak musí vztahovat k tomu, co předcházelo: na něco navazuje, něco jiného odmítá a něco konečně ponechává zapomenutí. Tradice vzniká tam, kde se toto vše děje, ale kde chybí nový počátek. Otázkou však je, máme-li vůbec nějakou možnost navázat na počátek, aniž bychom se nějak opřeli či opírali o tradici. Nechceme-li křísit *ARCHÉ* starých řeckých myslitelů, která byla nejen tím, co bylo, ale také tím co od té doby nepominulo, ale trvá a dokonce vládne, pak musíme přijmout skutečnost, že ten počátek, o který nám snad jde, je skutečností jen ve své aktuální přítomnosti, ale pak se stává minulostí, což znamená ničím, neboť takový počátek už není, už pominul. Vzpomínka na tento počátek je sice k dispozici těm, kdo počátek zažili, kdo mu byli přítomni, ale všem dalším je takový počátek přístupný jen díky „tradici“, tj. díky předávání zpráv a svědectví o tomto počátku. Také bychom mohli říci, že každý počátek je odsouzen k tomu, aby pominul, aby zanikl, pokud není zachovávána jeho památka tím, že na něj něco nebo někdo navazuje. A tak se ukazuje, že navázat na počátek lze jen díky tradici, takže bez tradice takové navázání není možné. Zároveň však jistě platí, že zůstávat pouze u tradice znamená zase jiným způsobem na počátek zapomenout, neboť tradice nám nezachovává počátek, nýbrž něco, z čeho v nejlepším případě můžeme dešifrovat jakoousi zprávu o počátku, jíž se v příznivém případě můžeme řídit tak, abychom onen – již pominulý – počátek rekonstruovali ve své porozumění. A toto porozumění se ovšem může dostat do

napětí a přímo rozporu s tradicí (bez které by ovšem nebylo možné, neboť je založeno na nové, netradiční interpretaci toho, co tradice předává, traduje).

(Praha, 000108-1.)

<<<

>>>

## **Pravda**

Je-li Pravda ryzí nepředmětností (nepředmětnou skutečností), nemůžeme ji přiměřeně, právoplatně „pojmovat“ tradičním způsobem, tj. předmětně (což znamená: za výhradní pomoci předmětných intencí, zaměřených na „intencionální předmět“). A protože zatím nemáme k dispozici alternativní „pojmovost“, zbývá nám pouze způsob, který sice z běžného promlouvání dobře známe, ale málokdy mu věnujeme náležitou pozornost. Tímto způsobem je promlouvání (a ovšem také uvažování, přemýšlení), které o Pravdě přímo, tj. předmětně nemluví (eventuelně na Pravdu se pojmově nesoustřeďuje), ale docela určitým způsobem nepředmětně o Pravdě vypovídá (svědčí) tím, jak předmětně vypovídá o něčem jiném. Vzato zcela prakticky to znamená, že si nějaký čas budeme muset zvykat vědomě (a to znamená alespoň na „první rovině reflektovaně“) pracovat s nepředmětnými konotacemi verbálních útvarů (slov, vět, souvětí atd.), a doufat přitom, že si za nějaký delší čas (nejspíš několika generací, to je právě ten problém, neboť tu nutně půjde o jakousi „tradici“, nikoli tedy pouhou „ontogenezi“ resp. individuální biografii) připravíme půdu pro nový typ reflexe, kdy už nám nepůjde jen o zpředmětnění některých momentů a zejména produktů reflexe, nýbrž právě naopak o „znepředmětnění“, tj. právě o nepředmětné pochopení jiných jejích momentů. Je to ovšem spojeno s některými problémy, které asi budeme moci pozorněji propátrat až cestou, neboť nyní jsou ještě hodně neprůhledné a mohou být nanejvýš tušeny. Nejzřejmější to bude asi tam, kde budeme chtít lépe porozumět povaze pojmového myšlení resp. povahy pojmů samých. Pojem, pokud si má podržet svou nejvlastnější funkci, nemůže být chápán tak, že jej objektivujeme, tj. že z něho uděláme „objekt“, „předmět“, protože pak bychom jej této jeho základní funkce zbavili. Ale houšť problémů tím jen začíná, a nějaké perspektivnější, širší řešení zatím není v dohledu. A tak je třeba se otázkou pojmů a pojmovosti alespoň zatím zabývat se vši pozorností, přesností a co nejvíc vyčerpávajícím způsobem.

(Praha, 000109-1.)

<<<

>>>

## **000111-1**

Jazyk je skutečností, na které si můžeme ověřit neúnosnost některých jinak běžně sdílených a užívaných „předsudků“, které nám zůstaly po starém Řecku resp. po jeho předních myslitelích, ale také mnoha předsudků dob pozdějších, zejména rané doby novověké a také doby osvícenské. Především tedy se ptáme, jaké povahy je ona skutečnost jazyka, o níž nikdy jako o skutečnosti nepochybujeme. Mluvíme přece o živých jazycích na rozdíl od mrtvých, což znamená, že některé jazyky již nežijí, ale my jim stále ještě můžeme rozumět (klasický je příklad staré řečtiny nebo latiny). Jaký je vlastně rozdíl mezi jazykem živým a neživým, jestliže oběma můžeme rozumět – a někteří dokonce dokáží mrtvým jazykem i mluvit? A jaká je skutečnost jazyka, kterým – třeba jen v tu chvíli – nikdo nemluví? A jaká je

skutečnost jazyka, kterým právě někdo mluví? Jsou skutečné ty zvuky? A co ještě? Vždyť kdyby byly skutečně jen ty zvuky, tak by to ještě nebyl jazyk! Ty zvuky lze nahrát a pak znovu a znovu přehrávat, ale pak už přece nemají ten smysl, který měly při nahrávání! Živý jazyk něco sděluje, ale to, co sděluje, není obsaženo ani ve zvucích, ani v pohybech jazyka či rtů (ačkoliv to hluchoněmý dokáže „odezírat“), a není to obsaženo ani v písmenech nějaké abecedy, jimiž sdělení může být napsáno, ani – samozřejmě – v předem dohodnutých signálech atd. atd. Vyslovená nebo napsaná věta může mít nebo nemít smysl (a může mít i několikery smysl, zvláště, pokud ji vytrhneme z většího kontextu). Jaká je skutečnost onoho smyslu či významu?

(Písek, 000111-1.)

<<<

>>>

### **Pravda - řecké pojetí**

Pojetí pravdy, které převládá v evropské tradici pod vlivem řeckých myslitelů, musí být revidováno, protože je spojeno s některými neudržitelnými předpoklady. Jedním z nejvýznamnějších neudržitelných předpokladů je řecké chápání teorie, THEORIÁ, jako vidění, zírání. Zajisté jde o pouhou metaforu, tj. o jakýsi „vnitřní zrak“, náhled, názor ducha, nikoli smyslů, ale neudržitelná je zejména ona odluka vnitřního názoru od každé aktivity. Výslovně to řekl Aristotelés, když aktivitu, čin, „dílo“ (ERGON) prohlásil za cíl praktických věd, zatímco za cíl věd teoretických stanovil „zírání na pravdu“, přičemž ono zírání postavil do protikladu k jakékoli činnosti. Tato odluka však s sebou nese chybu či omyl mnohem závažnější, která se týká podcenění úlohy času ve spojitosti s pravdou. To, že „vidění pravdy“ bylo hluboce spojeno právě s viděním, se zrakem, vedlo nutně k tomu, že pravda je nejen na čas nezávislá, ale že s časem není vůbec nijak podstatně spojena. Odtud pozdější myšlenka, že pravda je vposledu neměnná, věčná. Tato myšlenka hrála značnou roli dokonce ještě v novodobém evropském myšlení: věčné pravdy se týkají toho, co je rovněž věčné, co se nemění, jsou dokonce výrazem této věčnosti a neměnnosti. To odpovídá ostatně i Aristotelově výroku, že o tom, co se mění, není možná pravdivá výpověď, není možná žádná EPISTÉMÉ.

(Praha, 000118-1.)

<<<

>>>

### **Dějiny a dějinnost**

Dějiny si zachovávají moment apelativnosti dokonce i tehdy, když už pominuly a staly se minulostí. To znamená, že minulost není pouze přehlídkou „byvších předmětů“, které lze popisovat a zkoumat o to snáze, že se s nimi již nic neděje (ve smyslu výroku, že co se stalo, nemůže se již odestát). Náš vztah k minulosti nemůže být redukován na konstatování tzv. faktů (ostatně už sám tento termín naznačuje, že jde o něco „udělaného“, vytvořeného, ať už námi nebo někým před námi). Ve studiu minulosti tedy nikdy nejde jen o chladné poznávání nezaujatého pozorovatele, neboť ten si už svou nezaujatostí staví nepřekonatelné překážky porozumění tomu, co se v minulosti skutečně dělo a co se skutečně stalo. Porozumění dějinám již minulým se nijak bytostně neliší od porozumění dějinám aktuálně probíhajícím: vždycky jde o to, vstoupit do samých dějů, a to znamená do zápasů, a aktivně se jich účastnit (např. tím, že se postavíme na určitou

stranu). V aktuální přítomnosti to děláme např. ve své občanské praxi, při porozumění minulosti si však musíme alespoň jako interpreti najít rovněž své místo a své pozice. Kdo to neučiní, nemůže opravdu porozumět tomu, co se kdysi dělo, a to naprosto stejně, jako člověk, který nezaujme nějaké pozice v aktuální situaci, nikdy nemůže dost hluboce porozumět své přítomnosti. (Vždyť přítomnost je vždy jeho – tj. něčí – přítomností a znamená, že je „při tom“, když se něco děje a také jak se to děje.) To znamená, že při pokusu o porozumění i velmi dávným událostem je třeba se soustředit nejenom na to, co se – vnějšně viděno – doložitelně stalo, ale také na to, s jakými nadějemi ono dění bylo spojeno anebo jaká nebezpečí a jaké hrozby s sebou přinášelo. A tu nejde jen o nějakou subjektivitu oněch lidí, kteří tehdy žili a onu dobu, ony události prožívali, ale o to, k čemu se ta jejich subjektivita vztahovala. A to právě nemůžeme redukovat na to, co se stalo (jak to dnes už víme, zatímco tehdy, když se to aktuálně odehrávalo, to lidé ještě nevěděli, rozhodně ne v oné plnosti a definitivnosti, jak se nám to dnes jeví).

(Praha, 000118-2.)

<<<

>>>

### **Pravda**

Sókratovský paradox, k němuž se vrací např. Kierkegaard ve *Filosofických drobtch*, možná není takovým paradoxem, za jaký jej měl sám Sókratés a jakým se možná opravdu zdá některým lidem dodnes. Je jen třeba blíže rozebrat, oč tu vlastně v onom hledání pravdy či tázání po pravdě jde. Pochopitelně se tu netážeme a nechceme tázat nesmyslně na něco, o čem vůbec nic nevíme, nýbrž většinou na něco, o čem něco víme, ale čím si ve svém vědění nejsme tak docela jisti. Má-li ostatně otázka (jakákoli otázka) vůbec dávat smysl, musí být nějak spjata s docela určitým kontextem, a to nejen slovním, řečovým, ale také situačním. Říká-li tedy Kierkegaard (6926, str. 12), že o pravdě, která má být učena, musíme předpokládat, že není („insofern die Wahrheit gelehrt werden soll, muß sie ja als nichtseiend vorausgesetzt werden“), můžeme to přijmout a dokonce interpretačně rozvést právě v onom kierkegaardovském smyslu, který se značně liší od sókratovského. Pravda, na kterou se tážeme, vskutku není „jsoucí“, neboť není žádným „jsoucím“. A pokud se tážeme na nějaké jsoucno, na něco jsoucího, tážeme se na ně v tom smyslu, že chceme vědět, jak se to s ním má doopravdy, tj. ve světle pravdy, v perspektivě pravdy. Jinak řečeno: o tom „něčem jsoucím“ chceme vědět něco navíc, totiž pravdu o něm. Jinak totiž je možno se o témž „něčem jsoucím“ dozvědět i leccos jiného, neplatného nebo nepravdivého. Z toho je zřejmé, že pravdivostí (či pravdou), o kterou nám v takové otázce jde, nemáme na mysli pravdivost (či pravdu) samotného jsoucího, nýbrž pravdivost (pravdu) něčeho jiného, co se však významně a jedinečně k onomu jsoucímu vztahuje. Obvykle máme na mysli soud, výpověď nebo výrok o onom jsoucím.

(Praha, 000120-1.)

<<<

>>>

### **Pravda**

Z Platónovy *Obrany Sókrata* víme, že Sókratés – alespoň v Platónově podání – považoval filosofování za své poslání, jehož se mu dostalo od boha. Speciálně pak nebylo Sókratovi „dovoleno připustiti nepravdu a pravdu potlačiti“, jak čteme v Theaitétovi (151d 2–3; v angl. překladu: „it simply isn't right for me to acquiesce in a falsehood and obscure a truth“ – 4672, p. 15). Vzhledem k tomu, že řečtina nezná neurčitý člen, znamená anglický překlad (John McDowell) „a truth“ vážný věcný posun. Ve starším překladu H.N.Fowlera (Loeb, p. 39) čteme: „and that it is quite out of the question for me to allow an imposture or to destroy the true“. V řečtině není substantivum ALĚTHEIA, nýbrž ALETHÉS jako protiva PSEUDOS. Fowlerův překlad je, zdá se, přesnější. Můžeme tedy uzavřít, že filosofování bylo pro Sókrata vysokým (božským) závazkem ke kritickému vztahu k pravému (a nepravému), a tedy k přísnému rozlišování obojího.

(Praha, 000120-2.)

<<<

>>>

### **000121-1**

V obecném povědomí přetrvávají vedle sebe dvě různé zkušenosti s „pravdou“. Jedna zkušenost spočívá v přesvědčení, že postupnou výzkumnou prací a pečlivou interpretací jejích výsledků se badatel stále víc přibližuje pravdě. Někdy dokonce stačí znát pravdu přibližně, jen v hlavních rysech, a detaily se zatím nezabývat. V řadě oborů je dokonce pravděpodobnost ceněna víc než plná pravda resp. než naprostá přesnost (zvláště když taková naprostá přesnost je buď nedosažitelná anebo příliš nákladná). Zejména odhady nějakých budoucích stavů mohou být zjišťovány s naprostou přesností ve chvíli, kdy už je pro některá opatření pozdě, a mají-li být stanoveny včas, musí být akceptována jistá míry přibližnosti či pravděpodobnosti. – A pak je tu druhá zkušenost, která je s tou první neslučitelná. Pravda musí být vždy celou pravdou; polovina pravdy je celá lež. Ba nejen polovina; podvod či lež jsou tím úspěšnější, čím více se podobají pravdě. Částečná pravdy může představovat také obrovskou překážku v cestě za plnou, skutečnou, opravdovou pravdou. – To obojí pak souvisí s tím, jak vlastně je třeba a jak je možno se dostávat k pravdě. Obecně platí, že na počátku jsou většinou omyly a že pouze jejich rozpoznáváním a překonáváním lze dospět k lepšímu poznání. Cesta k pravdě vede tedy nezbytně od nesprávných a mylných představ a myšlenek, od omylů a polovičatostí ke kvalitnějším poznatkům, k hlubším představám a přesnějším myšlenkám. Ale na druhé straně je stejně tak rozšířené přesvědčení, že špatný začátek má fatální následky, že nesprávná koncepce na počátku znehodnocuje veškerý další postup, že mylné předsudky jsou největší překážkou skutečného poznání. – Zdá se, že tyto zkušenosti jsou zcela nekompatibilní. A to vsutku jsou, pokud bychom chtěli trvat na tom, že slovo „pravda“ tu má ve všech případech též význam, že to vše je spjato, ba že to je postaveno na jednom integrovaném chápání toho, co nazýváme „pravdou“. Tak tomu ovšem není. Řešením je, uvědomíme-li si, že myšlení pravdy a o pravdě má v evropských dějinách dvojí odlišný zdroj a že se pak o oněch všeobecných zkušenostech prolínají obě tradice, na nichž je evropské myšlení postaveno.

(Praha, 000121-1.)

<<<

>>>

## 000121-2

Filosofie se zrodila, když se myšlení některých řeckých SOFOI začalo restrukturovat pojmově. Pojmovost ovšem byla spojena s konstrukcí myšlenkových modelů. Prvním typem myšlenkového modelování byla otázka po tom, co zůstává bez proměny základem všeho skutečného, tj. otázka po ARCHÉ jako po tom, co je „první“ a co „vládne“. Nejpřesnější myšlenkové uchopení najdeme u Anaximandra: ARCHÉ je to, z čeho všechno pochází, z čeho vše vzniká a do čeho vše zaniká. Aristotelés je ještě velmi pozdním svědkem toho, že první filosofové chápali ARCHÉ jako živou, oživenou (a zároveň oživující). Zdá se, že můžeme předpokládat, že se stejnou samozřejmostí tito první myslitelé chápali ARCHÉ jako pohyblivou, i když pro to nemáme náležité přímé doklady. Ale tak, jako voda je živlem tekoucím, vzduch živlem vanoucím a oheň živlem jednou se rozhořívajícím a jindy uhasínajícím, je ARCHÉ sice neproměnným základem všeho vzniklého, ale tuto „neproměnnost“ nesmíme zaměňovat s nehybností – je to neproměnnost bytostná, tedy „identita“, nikoliv nepřítomnost jakékoli proměny (a tedy života). ARCHÉ je tedy hybná i živá, ale nemá počátku ani konce, nevzniká ani nezaniká. Odtud závěr, že nemá žádnou FYSIS. Jestliže se později tradovalo, že snad vůbec všichni nejstarší filosofové psali pojednání o FYSIS (totiž PERÍ FYSEÓS, přičemž běžný překlad „O přírodě“ je bez dalšího výkladu prostě matoucí), měli bychom tomu rozumět tak, že se pokoušeli rozlišit dvojí proměnu, a tedy také dvojí život: odevždy provždy trvající proměny bytostně totožné ARCHÉ na jedné straně a proměny toho, co vzniká zrodem a zaniká smrtí na straně druhé. Superiorita živého trvání ARCHÉ nutně dosvědčovala nadřazenost filosofického způsobu uvažování nad způsobem geometrickým, neboť trvalost a neproměnnost geometrických tvarů (obrazců) – a později pro pythagorejce i čísel – vykazovala zprvu ještě zřetelně nahlíženou inferioritu, která byla teprve dodatečně reinterpretována jako vyšší, vznešenější. Právě protože pojmové myšlení je zdokonalením a pročištěním myšlení mytického, nebylo zpočátku ničím samozřejmým archetypální skutečnosti zbavovat jakékoli dějovosti či proměny, a bylo zapotřebí ještě několika dalších vývojových přesunů a proměn, aby mohl být vypracován myšlenkový model takové „pravé skutečnosti“, která se nejen nikterak neproměňuje (ani bytostně, při zachování identity), ale která dokonce ani netrvá v čase, nýbrž je zcela pozdvižena mimo čas a nad čas, totiž do tzv. „věčné“ přítomnosti (na které ovšem není vůbec nic „věčného“, tj. po věky trvajícího). Právě proto se historicky zřetelně ukázalo, že řecký způsob pojmovosti jednoznačně směřoval k filosofickému napodobení tzv. základní či pravé skutečnosti objektů geometrických (či matematických). K tomu došlo způsobem definitivním a od té doby už znovu nepřekonatelným v učení Parmenidově, v němž je právě pro „základ“ zrušena jak mnohost, tak každá proměna, ale také veškerý čas.

(Praha, 000121-2.)

<<<

>>>

## 000121-3

Naším úmyslem je pokusit se o jakýsi fiktivní návrat k atmosféře filosofování docela v jeho prvních počátcích a odpovědět na otázku nejstarších filosofů po ARCHÉ tím, že za ARCHÉ vyhlásíme Pravdu. To je ovšem pro ony staré Řeky nemožné, neboť Pravda není pro ně ničím leč pouhou neskrytostí neskrytého. ARCHÉ by pro ně mohla být v nejlepším případě oním neskrytým, ale nikdy samou neskrytostí (onoho neskrytého). Jsme proto nuceni najít kořeny jiného

chápání Pravdy, a ty představuje pro evropskou praminulost tradice hebrejská. Že jde o „návrat“ pouze fiktivní, vyplývá již z toho, že nejde o návrat k ničemu z toho, co se nejstarší řečtí myslitelé pokusili konstruovat, modelovat jako ARCHÉ – tedy k žádnému „živlu“. Snad jen s jedinou výjimkou, totiž o návrat k Anaximandrově myšlence neurčitého či neomezeného, která by ovšem musila být náležitě reinterpretována. V jistém smyslu lze totiž mít za to, že to, co není nijak omezeno (ani vymezeno), vlastně není, tj. není „jsoucí“. Pak je vskutku možno se tázat, jaký je vztah onoho neomezeného a nevymezeného ke všemu jsoucímu (a tím nutně omezenému). Jestliže ono nejsoucí (protože neomezené) nutně předchází každému vzniku zrodem, nemůže být pochopeno jako příčina (neboť příčina musí být jsoucí). To, co vskutku předchází každému zrodu, je nezrozenost – a nezrozenost nemůže být chápána jako cosi jsoucího, nýbrž naopak nejsoucího, tj. nikoli jako cosi již byvšího, minulého, nýbrž naopak jako cosi ještě nenastalého, k zrození se teprve připravujícího. Chceme-li tedy myslet APEIRON do všech důsledků, musíme je pochopit ne jako cosi daného, nýbrž právě naopak nedaného; a ne-danost znamená především budoucnost. Právě budoucnost je říší nezrozeného a tím ještě nikterak neomezeného a nevymezeného. Pokud bychom mohli Anaximandrovo APEIRON interpretovat v tomto smyslu, pak bychom právem mohli mluvit o „návratu“. Byl by to však návrat k něčemu nevyužitému, co se neprosadilo, nač se zapomnělo (pokud by vůbec bylo o nějakém návratu možno mluvit). Je to tedy v nejlepším případě návrat „jinam“, k něčemu „jinému“ – je to návrat k nějakému rozcestí, které bylo opominuto, přehlédnuto, dokonce k rozcestí, které tam ve skutečnosti ani vlastně nebylo, ale jen mohlo být – možná šlo o cestu ještě naprosto nevyšlapanou, vyznačenou takřka neznatelně a přehlédnutelně jedinou šlápějí, jediným nakročením ... A právě proto je tak důležité, že v oné druhé kulturní tradici byla cesta tímto směrem nejen nakročena a našlápnuta, nýbrž sledována a prošlapávána delší dobu, a že se v rámci jedné tradice stala dokonce významným přínosem pro ty momenty evropského myšlení, které nelze z řeckých počátků odvodit, ba které sám řecký způsob myšlení (ten převládající) jaksi problematizují a postupně nebourávají.

(Praha, 000121-3.)

<<<

>>>

### **000122-1**

Posedlost již prvních řeckých filosofů trvalostí a brzy poté vyslovenou neměnností musí být vyjasněna a v žádném případě nemůže být považována za cosi samozřejmého. Žába nevidí mouchu, která se nehýbe, mlok se nevrhne na kousek masa, napodobující žížalu nebo něco podobného, dokud to nějak neuvedeme do pohybu, atd. Mýtus se sice soustřeďuje na nadčasové děje, ale jsou to stále děje, které mají svůj vlastní (byť cyklický) čas. Odkud ta fixace na neměnné a nehybné? Proč ona redukce dějů (byť cyklických) na pouhý kauzální nexus? Odkud ta přežívající tendence i samu kauzalitu považovat spíše za ne-děj? Proč ta tvrdošíjnost, s níž vztah mezi příčinou a účinkem je stále považován za pseudo-děj, v němž vlastně nedochází k žádné změně? (Stará formule: *causa aequat effectum*.) To je nepochybně cosi zcela nového, co nelze vysvětlit dávnou, již animální a de facto veškerý život provázející orientací na stereotypy, neboť ty nikdy nebyly a nejsou zbaveny časovosti. Ještě egyptský způsob stanovování pravého úhlu, užívaný kněžími a těmi, kdo každoročně rozměřovali úrodnou půdu po nilských záplavách, je archetypálně dějový – je způsob, jak něco dělat a udělat. Mezi tímto praktickým způsobem a „viděním“, „nahlédnutím“



pravoúhlého trojúhelníka je obrovská cézura, přímo propast, změna přístupu, přechod k jinému rodu, jak říkával Aristotelés. Jde tedy nepochybně o vliv geometrického myšlení; ale odkud se bere geometrie? Ta právě není možná bez pojmovosti. Za vším tedy je vynález pojmů a pojmovosti, bez něhož by nebyla nejen geometrie, ale ani filosofie, zejména pak její posedlosti tím, co se neměnní, co je nejen vyzvednuto mimo čas a nad čas, ale co se jakékoli časovosti (i vlastní, vnitřní časovosti) zcela vymyká.

(Praha, 000122-1.)

<<<

>>>

### **000123-1**

Vyjdeme-li – na rozdíl od prvních presokratiků – z jiného myšlenkového modelu, totiž z takového, který modeluje také a dokonce zejména pohyb, změnu, dění, pak prvním dalším krokem je problém dění událostného, kde musíme pojmově nějak „uchopit“ počátek, který netrvá, nýbrž buď pomíjí (v případě počátku jakožto zrodu) nebo vždy nově přichází (v případě Pravdy pochopené jako ARCHÉ v odlišném pojetí). Vskutku „nové“ (tj. nejen zdánlivě nové, ve skutečnosti však vždy v nekonečných návratech se opakující) nemůže mít svůj počátek v tom, co bylo a co pominulo, ani v tom co bylo a ještě je, i když už už pomíjí, a už vůbec ne v tom, co stále trvá (a proto je nutně „staré“). Připustíme-li jednou něco vskutku, tj. v pravém smyslu „nového“, musíme se tázat po jeho původu a zdroji – anebo všechno nové musíme odvozovat z náhody, z nějakého selhání obecných mechanismů trvání, z nepřesností přepisu genetických informací (DNA – RNA) apod. Musíme ovšem přiznat všemu skutečnému (událostnému) dění jak vnitřní (nepředmětnou), tak vnější (předmětnou) stránku (aspekt či něco podobného, přičemž ovšem víme o nepřiměřenosti těchto pouhých metafor, stále závislých na řecké vizuální orientaci a terminologii). Aby se událost mohla díť, potřebuje nejen svůj nepředmětný počátek, ale potřebuje také jakýsi „předmětný“ aspekt, eventuelně – na vyšších úrovních – předmětný „materiál“, který bude „organizovat“ nikoli pouze zvenčí (jako platónský demiurg), nýbrž také zevnitř (jak tušil Aristotelés, když začal razit nový termín ENERGEIA). A právě v použití tohoto (vnitřně nikoli netečného, inertního) „materiálu“ se skrývá jednak přijetí, akceptace tohoto již jsoucího „materiálu“, který má nové událostné dění jaksi „k dispozici“ (a je jím zčásti omezeno, zčásti determinováno), jednak sklon k takovému přijetí, k takové akceptaci, tedy nakloněnost nejen k seberealizaci, ale také a snad především k přijetí „světa“ jako scény hodné toho, aby se v něm nová událost, nové událostné dění uskutečnilo (nebo se alespoň o takové uskutečnění pokusilo). Tak se ukazuje, že každé událostné dění má svůj počátek mimo onu „osvětlenou scénu“, jíž je svět, do něhož svou realizací vstupuje, ale zároveň že je na této realizaci a tím na oné scéně samé eminentně interesováno. Pro každou pravou událost je tedy cílem i prostředkem ono „inter esse“, býti uprostřed, mezi ostatními realizacemi, tj. uprostřed světa.

(Praha, 000123-1.)

<<<

>>>

### **000123-2**

Pojetí pravdy nemůže být náležitě korigováno (proti dosavadní většinové tradici) bez zásadní revize svého filosofického rozsahu: už dávno nemůže být jen problémem kognitivním (gnozeologickým, noetickým), ale musí se stát také problémem „metafyzickým“. Ovšem sama „metafyzika“ musí být nově konstituována, právě také na rozdíl a přímo polemicky proti metafyzice staré. Tradiční metafyzika, která má svůj zdroj v řecké antice, ale která dosud zatěžuje evropské myšlení zejména v podobě, jakou jí dal středověk, zvláště pak scholastika, chápala metafyziku jako základní filosofickou disciplínu, orientovanou na to, co se nemění (v tom smyslu, jak teoretické filosofické disciplíny chápal Aristotelés: „matematika“ a „theologie“ si byly blízké v tom, že se podle něho zabývaly tím, co se nehýbe a nemění, a obě se tedy odlišovaly od „fysiky“, která se měla zabývat tím, co se pohybuje a mění). A protože „fysika“ sama se měla zabývat proměnami smyslového světa, úkolem metafyziky, vlastně – kdyby staří byli lépe znali řečtinu – jakési „hyper-fysiky“, se mělo stát zkoumání a promýšlení toho, co je „nade“ vší proměnlivostí, ergo tím tzv. „nad-přírodnem“ či „nad-přirozenem“; Aristotelova „theologie“ byla tak transformována do podoby „hyperfysiky“, které se však stále ještě říkalo „metafysika“. Slovo samo však je docela pěkné, i když má za sebou tak zmatenou historii. Chtěl bych je zachovat, ale důkladně reinterpretovat. Vzhledem k tomu, že stará metafyzika je u konce, ne-li už po smrti (vlastně z ní zůstává jen onen pach jejího tlení), můžeme začít mluvit o „nové metafyzice“, ovšem také nově vymezené. Byla by to filosofická disciplína, která se zabývá tím, co se zdá být méontickým předpokladem všeho „fysického“, tj. všeho, co vzniklo a vzniká zrodem a co zaniká „smrtí“ (přičemž „smrt“ musíme vymezit jako ukončení událostného dění všeho druhu, tedy nejen života resp. živých bytostí).

(Praha, 000123-2.)

<<<

>>>

#### **000124-1**

Filosofie (přesně řečeno: určité enzymy či katalyzátory filosofického způsobu myšlení) do každého člověka (narozeného v Evropě) proniká (-ají) od jeho prvních krůčků po vstupu do světa mateřského jazyka. To však vůbec nestačí k tomu, aby se každý mohl považovat za filosoficky kompetentního. Takto zjednodušeně se na onen způsob myšlení nelze dívat; takto to ostatně neplatí ani na rovině mnohem nižší, byť také velmi komplikované, totiž biologické. V poslední době se ujalo v biologii takové redukcionistické myšlení, že se hledá např. gen stárnutí (eventuelně gen, jímž je naprogramována smrt organismu), nebo gen buněčného dělení, a pak se něco podobného hledá třeba i na vyšších a specifitějších úrovních, např. gen matematického nebo hudebního nadání atd. atp. Zcela se zapomíná, že každý gen je schopen fungovat je v neobyčejně komplikované spolupráci s jinými geny (a ovšem zejména s něčím, pro co biologové zatím vůbec nenašli nejen pojmenování, ale ani vhodně postavenou otázku, totiž s něčím, co jakoukoli spolupráci genů vůbec umožňuje, co je základem a také garantem onoho čtení a přepisování informací). Ve filosofii je to nepochybně všechno ještě nesmírně komplikovanější, ale svým způsobem alespoň v některých vtrstvách méně skryté, neboť vědomí je od jisté (dávné) doby vždycky schopno zčásti nějak rozumět sobě samému (i když nikoli nutně vždycky správně). A tak platí, že sice do filosofie někoho uvádět naprosto ze začátku a bez předpokladů je téměř nemožné (s výjimkou využití některých momentů jakéhosi u člověka časově velmi prodlouženého období „imprintace“, kdy ještě

není schopen kriticky kontrolovat, co přijímá a čemu se ochotně učí), ale na druhé straně že každého, kdo se už od nejtěššího dětství přizpůsobil, adaptoval na některé momenty pojmového myšlení, je možno a dokonce nutno dost pečlivě školit, vést k vylepšování a zdokonalování, až i – podle možností – k zvládnutí těch nejmistrovštějších způsobů, které už nemohou zůstat jen u napodobování (ačkoliv bez zvládnutí řemesla to také není možné), nýbrž které už představují osobní tvořivé průniky k novým metám, k novým obzorům a k ražení docela nových cest a strategií.

(Praha, 000124-1.)

<<<

>>>

### **Pravda méontologická**

Patočka několik let po válce (ve *Věčnosti a dějinách*, někdy kolem 1950) při srovnání Heideggera a Kierkegaarda užil formulace, z které by bylo možno vyjít. Napsal (str. 194), že Kierkegaard vedle objektivní pravdy postavil pravdu existence, a Heidegger místo této ontické otázky dosazuje problém ontologický, totiž pravdu existence pojme jako pravdu ontologickou, jako transcensus mimo oblast všeho jsoucího (a pak ještě poukáže Patočka na Husserlovu fenomenologickou redukci). A pak zcela heideggerovsky pokračuje (str. 195): „To, oč člověku ‘běží’, není jeho soukromé jsoucno, jeho privátní ‘existence’, nýbrž oč jde s člověkem a v člověku, je *bytí*.“ Tady se právě ukázaly některé problémy a přímo rozpory, které mne už tehdy provokovaly k hledání jiného řešení. Zmíněný Patočkův text jsem ovšem neznal, ale Patočka něco podobného říkal už na svém domácím semináři a také možná na fakultě, dokud ji nemusel opustit; ty myšlenky mi byly známé, i když bych je býval nebyl schopen reprodukovat (k tomu jsem vždycky potřeboval pozorně číst text, promýšlet jej a přitom podškrtnout – to jsem udělal s Heideggerovým textem „Vom Wesen der Wahrheit“, který jsem – zapůjčený od Patočky – celý přepsal na stroji a s Eidernovou pomocí rozmnožil pro všechny účastníky Patočkova soukromého semináře na ormigu).

Má otázka je (a už tehdy byla): co je to ono „bytí“, o které člověku tolik „běží“? a proč mu o ně „běží“? Nemohu prostě uvěřit, že se člověk životně, právě: existenciálně (a pak ovšem i existenciálně) začal zajímat o něco tak významného, na čem by mu mělo záležet víc než na vlastní soukromé existenci, teprve po vynálezu pojmů a pojmovosti, tedy LOGU, a že do té doby o tom neměl ani ponětí. Ve světě mýtu nemá „bytí“ co dělat, tam nejen nemůže být tematizováno, ale ani tušeno. Heideggerova konstrukce tzv. zapomenutí na bytí (Seinsvergessenheit) postihuje něco základně důležitého, ale jen pro charakterizování „metafyzického“ způsobu myšlení, které podle něho samo bytí chápe jako jsoucno (nechávám tu stranou obrovskou nejasnost, proč se vůbec mluví o bytí, Sein, když to, co je společné všemu jsoucímu, je vlastně jsoucnost – a ne bytí; když už necháme četné další problémy zcela stranou). Vztah mezi „bytím“ (v Heideggerově chápání) a LOGEM musí být znovu a velmi kriticky prověřen a přezkoumán. Je nepochybně, že teprve s pojmovou výbavou je možno se touto problematikou zabývat, ale to nelze chápat tak, že „bytí“ je pouhou „slovní“ či jazykovou záležitostí. Právě proto se zdá všechno mluvit pro volbu jiného termínu, a to právě Patočka provedl. Na uvedeném místě nemluví pouze o „bytí“, nýbrž o „pravdě, a ukazuje, jak Heidegger reinterpretoval Kierkegaardovu „pravdu existence“ jako „pravdu ontologickou“. Ten termín je sice u Heideggera už od dob *Sein und Zeit* běžný, ale je matoucí, neboť oproti „ontice“, poukazující

přímo ke jsoucímu, „ontologika“ poukazuje k LOGU o jsoucím, tedy k slovu o něm. A nikde není dost jasně vysloveno (alespoň pokud vím), že LOGOS tu nesmíme chápat jako jazyk resp. slovo či řeč v běžném smyslu, nýbrž jako to, co každý výrok, každou promluvu, každý jazykový projev či řečový výkon umožňuje je mu nezbytným předpokladem. Nejlepším způsobem překladu řeckého slova LOGOS tu je „smysl“, ale pouze za předpokladu, že nahlédneme, jak každé slovní vyjádření, každá promluva jsou možné pouze ve „světě smyslu“ (který ovšem nemá charakter nějaké entity, něčeho jsoucího). A tak mám za to, že bude nadále lépe mluvit o Pravdě místo o „bytí“, ale že pak půjde o pravdu méontickou a nikoliv ontickou (eventuelně o její pojetí méontologické a nikoliv ontologické).

(Písek, 000124-1.)

<<<

>>>

### **Zjevování**

Patočka napsal kdysi (poměrně brzo po válce, když psal „Věčnost a dějinnost“): „Tradičně se ve filosofii předpokládá, že věci jsou nějak ‘dány’, že máme přístup k jsoucímu.“ (7630, Péče o duši 1, s. 195). V této formulaci máme pohromadě hned několik závažných problémů, které byly tradiční filosofií od prvních dob řešeny předčasně a tedy přesudečně. Především tu je problém, co to je vlastně ona „věc“: může to být vskutku cokoliv? Anebo musí splňovat některá kritéria, aby bylo možno mluvit o „věci“ (nebo o čemkoli jiném)? Za druhé: je nám taková věc vskutku „dána“ – anebo je spíše třeba mluvit o tom, že se nám sama „dává“? A jak se nám takové věc „dává“? Co dělá, aby se nám mohla dávat nebo dokonce „dát“? A jak jsme na tu věc, která se nám sama dává, připraveni, abychom ji přijali? Nejde jen o otázku našeho přístupu k takové věci, ale o samy „subjektní“ a „subjektivní“ předpoklady onoho přístupu. Nestačí přece, aby se nám věc dávala, jde také o to, abychom na to sebe-dávání věci nějak vhodně zareagovali. Je nám věc, která se nám dává, přístupna již tím, že se dává, anebo má náš přístup k ní ještě jiné, další předpoklady? Anebo jsou mezi oněmi předpoklady také takové, které sice musí být splněny z naší strany, ale bez nichž by se nám ona věc ani nemohla dávat? Je vůbec nějak závažný rozdíl mezi tím, že a jak se věc dává, a tím, že a jak se dává nám? Není to vlastně všechno také náš výkon, který zakládá to, že a jak se nám nějaká věc dává? To je eminentně důležité, máme-li odpovědět na Patočkovu otázku, jak ji formuluje o pár řádek dál: „Čeho je třeba k tomu, aby věci byly dány, aby se ‘zjevily’?“ Je k tomu zapotřebí jenom nás? To by znamenalo, že věc je vždy jen naším výtvorem. Nebo je k tomu zapotřebí jen oné věci? Tak se sice tváří vědy, které chtějí předstírat, že poznávají věci, jak jsou samy o sobě a tedy bez nás – ale to neobstojí ve světle jen trochu pozornější kritiky. A jestliže je zapotřebí obou stran, mohlo by to znamenat, že věci se nám vlastně vůbec nedávají, že se o nás nestarají, že jsme jim lhostejní. Proč potom hovořit o tom, že to jsou nějaké danosti, jestliže jsme to konec konců my, kteří si je „dáváme“?

(Praha, 000127-1.)

<<<

>>>

### **Zjevování**

Patočka na zmíněném místě (pod Heideggerovým vlivem) pak napsal: „zjevit se může něco jen tím, že je ponecháno tím, čím je, že se na něm nic a nezmění“ (7630, s. 195). To je ono Heideggerovo „Sein-lassen“, které se mi nelíbilo, už když jsem se (jako nejmladší) mohl zúčastnit Patočkova poválečného soukromého semináře v Hošťálkově ulici, kde jsme četli „Vom Wesen der Wahrheit“. Proto jsem ještě po víc než deseti letech napsal do článku o Hromádkově pojetí pravdy (Pravda a skutečnost, in: O svrchovanost víry, sborník k 70. narozeninám JLH, s. 73), že „v ontologické souvislosti ... ztrácí ´odhalování´ smysl, jestliže to neznamená pozitivní zásah do skutečnosti (a tedy opak ponechání skutečnosti tím, čím jest)“. (Patočka pak prý ve Filosofickém ústavu tento příspěvek ještě s několika marxisty četl a komentoval, jak jsem se dozvěděl o mnoho let později. Se mnou o článku, přesněji o tomto místě, sice hovořil, ale jenom krátce podotkl, že jsem Heideggerovi dost neporozuměl, že rozdíl mezi mnou a jím není v této věci tak velký.) Zvláštní je, že na zmíněném místě (ve „Věčnosti a dějinnosti“) najdeme o několik řádků dál zase jinou formulaci: „žádné jsoucno se nemůže ani samo zjevovat, ani zjevování zakládat, umožňovat“. To je ovšem poukaz k tomu, že „něco přistoupí“ (tamtéž). Ovšem pro Patočku je toto „přistupující“ nejen „nejsoucí“, ale je to „něco neschopného modifikovat jsoucno“: „toto ne-jsoucí ... tedy nechává jsoucno tak, jak je“. Tohle všechno mne velmi provokovalo, protože se mi to na jedné straně nezdálo navzájem nekompatibilní, ale zároveň zdaleka ne nesmyslné, nýbrž velmi inspirující. Snad by se dalo říci, že právě Patočka konce čtyřicátých let a počátku padesátých mne neobyčejně silně ovlivnil v mém způsobu navazování na Rádlu. Patočky způsobil, že jsem musel také Rádlu v leccčems korigovat a zejména domýšlet, a to alespoň částečně s použitím aparátu, který byl náročnější než Rádlův vlastní (o kterém Patočka před válkou napsal, že „jeho výprava byla odstrašující“).

(Písek, 000127-2.)

<<<

>>>

### **000130-1**

Karl Barth píše ve své KD II/1 (s. 194–200, viz též 2757, S. 409n.) o významu diskuse o „přirozené teologii“ ve Vyznávající církvi v Německu. Zdá se mi hodno pozoru, že konstatuje, že se touto otázkou nezabývali theologové reformace a že ji nechali otevřenou. Akutní se stala tato otázka teprve v posledních staletích tím, že přirozená theologie se stále víc hrozila stát z latentního měřítko a obsahu církevního zvěstování a theologie manifestním (výslovně projeveným). Palčivou se tato otázka stala v okamžiku, kdy byla evangelická církev v Německu postavena nedvojsmyslně a na celé čáře před určitou, novou podobu přirozené theologie. – Zajímalo by mne, jak Karl Barth posuzuje míru akutnosti a manifestnosti a co ještě považuje za latentní. Starověká recepce Platóna (a v leccčem i stoiků atd.) a středověká (scholastická) recepce Aristotela mi vůbec nepřipadá jako nějaké latentní nebezpečí kdesi v pozadí, odkud by se přirozená theologie dostávala do popředí teprve v posledních staletích nebo dokonce zejména s nástupem Německých křesťanů. Je to jen otázka senzitivity, vnímavosti, citlivosti; mám spíše za to, že dojem pouhého latentního nebezpečí je výsledkem dlouhých staletí přivyknutí tomu, že křesťanské zvěstování a sama theologie byly krajně poplatny mnohostrannému vlivu řeckého myšlení. Rozdíl snad lze vidět v tom, že německé křesťanství představovalo vskutku nebezpečí akutního vzplanutí, exacerbace, zatímco zhellenizování křesťanství bylo a stále je záležitostí chronickou. Souhlasím s Barthem naprosto v tom, že „přirozená

theologie“ (jak známo, jiným jejím pojmenováním je „filosofická theologie“) je vážným nebezpečím; proto odmítám každou filosofickou teologii (přínejmenším pro dnešek a nejbližší budoucnost, ale popravdě provždy, což ovšem vyžaduje náležitého vysvětlení). Jenže právě onen Barthovi vytýkaný „Offenbarungspositivismus“ je vážnou překážkou skutečně nového, pozitivního řešení. To, že se Barth nejen teoreticky domnívá, že je možno vypracovat nějakou teorii Boha či o Bohu, ale že ji sám vsutku vypracoval v jedné velké části své Kirchliche Dogmatik, je po mém soudu na pováženou. Bůh se nemůže stát „předmětem“ nejen filosofickým, ale ani theologickým – ani pro jednu z těchto disciplin se nesmí stát daností, objektem, fakticitou, jsoucím. Theologie už proto nemůže a nesmí být chápána jako věda o Bohu – protože o Bohu není vůbec žádná věda možná, pokud si upřesníme, co to vlastně je věda a jaké jsou vědecké metody. Problémem není tedy „přirozená theologie“, nýbrž každá theologie chápána jako teorie Boha či o Bohu. – Řešením po mém soudu je jenom to, že o Bohu můžeme něco platně (pravdivě) vypovědět jen tak, že předmětně budeme mluvit o něčem (nebo někom) jiném. A protože nejméně po dobu dvou (spíše dvou a půl) tisíců let si lidé navykli se slovem „Bůh“ spojovat předmětnou jsoucnost, jsou dokonce velmi silné důvody pro to, abychom se tomuto slovu ještě dlouho vyhýbali a místo toho se trénovali ve stále přesnějším a cílevědomějším využívání nepředmětných konotací svých výpovědí, a to theologický neméně než filosofických.

(Písek, 000130-1.)

<<<

>>>

## **Pravda**

V lidských dějinách došlo k řadě zcela fundamenálních vývojových proměn. Zřejmě na samém začátku se před-člověk stává člověkem prostřednictvím komplexu rituálů, neboť jimi vstupuje do zvláštního světa, který už není pouhou přírodou. Jde ovšem o rituály vynalezené (na rozdíl od rituálů, jak je nalézáme už ve světě animálních, kde jsou založeny na instinktech a na nich závislých reflexech). Mimořádného významu se časem dostalo rituálním hlasovým skřekům, které po dlouhé době kultivační přípravy daly zrod slovu, jazyku. Významnou proměnou prošla jazyková komunikace, když člověk přešel od hlasových signálů k prvním formám narativity, pochopitelně stále ještě rituálního resp. mytického charakteru. Teprve narativita dovolila onomu novému, nepřirodnímu světu (spíše osvětí) se ustavit v jakési pseudo-integritě. Mytická vyprávění a dokonce některá zvláště významná slova si podržovala dlouho magický charakter. Člověk vědomě žil jen v tomto novém světě magických slov a jejich významů; všechno, co nemohl pominout, ale čeho si musel nějak všimnout, muselo být pojmenováno a tak dostat své řádné místo ve světě jazyka. Ale časem se jeho svět stále víc komplikoval, a stále víc se komplikovaly také jeho aktivity. Mýtus neudržel s tímto vývojem krok a nedokázal všechnu tu složitost podržet v rámci své pseudo-jednoty. Tak se postupně nejrůznější aktivity, ale také souvislosti mezi těmito aktivitami a tím, co bychom z pozice vnějšího pozorovatele nazvali „reálným světem“, buď vůbec do světa mýtu nestačily zapojit, anebo po přechodném zapojení opět ze světa mýtu odpadaly. Tak došlo v rozpolcení lidského života i světa na dvojí sféru, totiž na svět sakrální, posvátný resp. svátostný na jedné straně a svět profánní na straně druhé. To byla velmi významná proměna dosavadního stavu. A na tuto novou situaci rozpolcenosti či schizoidnosti pak navázalo dvojí úsilí o její překonání a tedy o nové sjednocení.

Ve staré hebrejské tradici, která vyústila v prorockou linii, šlo především o zpochybnění veškerých posvátných skutečností i aktivit tam, kde se rozcházely se srdečností vztahu k druhému člověku a s lidskými povinnostmi vůči němu. Proti posvátným kultům a kultickým praktikám všeho druhu byly v této tradici zdůrazňovány závazky vůči slabým, potlačeným a nespravedlivě poškozeným. Ve staré řecké tradici šlo o hledání nové jednoty v poznání jsoucího, zejména pak v hledání a rozpoznávání nutností. V hebrejské tradici si dobře mohlo vystačit s narativitou, ovšem ta musela být bytostně přeznačena. V řecké tradici došlo k pronikavému vynálezu pojmů a pojmovosti, což ovlivnilo na staletí evropské způsoby myšlení.

(Písek, 000202-1.)

<<<

>>>

### **Zbožnost**

Asistent Petr Sláma napsal „všem“ (tj. synodní radě a učitelům fakulty) e-mail po schůzce se Synodní radou 18. ledna (na kterou jsem pro nemoc nemohl přijít) několik poznámek („pár slov“) a navrhl e-mailovou „zasedačku“, kde by každý účastník napsal „svůj názor k nadhozenému tématu“. To není špatný nápad, ovšem až na to, že těch témat tam předložil hned několik, takže by vlastně bylo zapotřebí také několika oddělených „zasedáček“. Vzhledem k tomu, že jsem na schůzce se SR nebyl, budu reagovat jen na Slámovy formulace. – Sláma píše o „reflexi zbožnosti“ (o které prohlašuje, že chybí) „jakožto legitimním a žádoucím výrazivu víry“. Zároveň v širším záběru mluví o tom, že „bychom měli reflektovat hlubokou krizi současného protestantismu“, kterou sám situuje „v první řadě do změněného hermeneutického východiska současné teologie“.

(Písek, 000202-2.)

<<<

>>>

### **000203-1**

Vážení a milí,

nemohl jsem (pro nemoc) přijít na rozhovor se SR, a velmi toho lituji. Ale srdečně vítám návrh Petra Slámy pokračovat m.j. formou „emajlové konference“ či – jak Petr říká – virtuální „zasedáčky“. Protože jsem však na společném rozhovoru nebyl, omezuji svou dnešní reakci pouze na fakultní učitele, neboť mohu reagovat jen na to, co jsem si přečetl v Petrově e-mailu. Petr vybízí k tomu, abychom napsali o svém názoru „k nadhozenému tématu“, ale ve skutečnosti sám nadhazuje hned témat několik. Zastavím se na chvíli a krátkou poznámkou u jednoho tématu velmi širokého, do kterého se v tuto chvíli nepustím, a zůstanu trochu déle u tématu druhého, kde se Petr sám vyjádřil výslovněji.

Nejprve tedy ta krátká poznámka. Petr Sláma doporučuje, že bychom „měli reflektovat hlubokou krizi současného protestantismu“. S tím osobně naprosto souhlasím. S čím však souhlasit nemohu, je Petrovo hodnocení původu této krize. Píše totiž, že „onu krizi situuje v první řadě do změněného hermeneutického východiska současné teologie“. To vypadá tak, že podle něho je tato krize v první řadě vyvolána falešnou teologií – a to by měl důkladně vyložit. Sám mám na zdroje této krize zcela jiný názor a velmi rád bych se diskuse o tomto širokém

tématu zúčastnil (mimochodem: téma je ještě širší, neboť nejde jen o krizi protestantismu, nýbrž neméně o krizi katolictví a vlastně veškerého křesťanství). Navrhuji, aby se toto téma oddělilo a bylo vyhrazeno samostatné virtuální diskusi.

Odesláno jako e-mail všem, speciálně Slámovi a také učitelům na ETF 3.2.2000 dopoledne (před 10. hodinou) z Písku.

(Písek, 000203-1.)

<<<

>>>

## **000203-2**

A nyní k druhému tématu, které ovšem s prvním souvisí. Petr Sláma má za to, že druhým zdrojem krize současného protestantismu je „odpor k teologické tematizaci zkušenosti“ [zde neříká čeho, ze souvislosti se však zdá vyplývat, že zkušenosti zbožnosti], tedy vidí tento zdroj „v absenci reflexe zbožnosti jakožto legitimního a žádoucího výraziva víry“ (zde Petr trochu popletl pády). Zajisté by bylo zapotřebí se nejprve jasně domluvit, co kdo rozumí zejména termíny víra, zbožnost, reflexe, aj., a teprve potom začít s diskusí. Přikloním se k jinému postupu a začnu s polemikou, protože teprve v diskusi se často mnohem lépe objasní, co kdo kterým termínem rozumí. Odmítám myšlenku, že reflexe zbožnosti (zejména jakékoli zbožnosti) může být považována za legitimní a žádoucí výrazivo víry. Mezi vírou a zbožností není žádného tak úzkého až důvěrného vztahu. Po mém soudu je víra „normou“ zbožnosti stejně jako všech ostatních oblastí lidského života, myšlení i všech „pocitů a dojmů“; slovo 'norma' je ovšem nepřesné, protože svádí k objektivacím; bibličtější je formulace, že víra přemáhá svět (včetně našeho života i myšlení). Po mém soudu je zbožnost jen náboženským pocitem, blízkým pocitům estetickým. Nic proti těmto pocitům nemám, ale nemyslím si, že na nich lze cokoli stavět. Právě naopak, pokud nejsou náležitě kultivovány, mohou se silně zvrhnout. Není trapnějšího pohledu než na zbožně žvanícího člověka, kterému zbožnost přímo odkapává od úst. Zbožnost na odiv vystavovaná má fenomenologicky velmi blízko k obscenitě (není-li s ní dokonce totožná). Reflektovat je možno a dokonce třeba vše, co dělá (nebo nedělá) člověk, ale mezi reflexí víry a reflexí zbožnosti je principiální rozdíl, na který bych tu chtěl s velkým důrazem upozornit. Zbožnost sama není schopna sebereflexe, a reflexe zbožnosti zase nemůže vycházet ze zbožnosti jako svého základu, neboť by tak ztratila svou bytostnou kritičnost a stala by se ideologickou aurou zbožnosti. S vírou je to naprosto jinak, pokud ovšem nezůstaneme ve vleku běžného chápání víry jako jakési nekritické věřivosti (jak se to jako přilnavá hereze rozšířilo po všem křesťanstvu již od doby prvních křesťanů). Víra, která skutečně dokáže všechno „přemáhat“, je zdrojem kritiky a kritičnosti, neboť sama uvádí člověka se všemi jeho výkony i nevýkony do opravdové krize. Proto reflexe víry, které by kritičnost chyběla, není a nemůže být reflexí skutečné víry, nýbrž jen něčeho, co se za víru falešně vydává a proto se kritičnosti vyhýbá a proti ní se brání (právě to je největší vada či spíše prohřešek všeho pietismu). Víra tedy bytostně kritickou reflexi posiluje, ba přímo zakládá, kdežto zbožnost kritičnosti ráda ukládá meze. Pokud tedy chce teolog setrvávat na půdě kritického myšlení (raději než „vědeckého“, neboť vědeckost se nesmí stát – alespoň po mém soudu – základním principem a vyznáním teologa; teologie není a nesmí být – soudím jako filosof – specializovanou disciplínou, která si vymezí svůj píseček a jiným disciplínám „nefušuje do řemesla“ – to je nepřipustný alibismus), musí svou práci založit jako reflexi víry, jejíž kritičnost je zakotvena v samotné víře (resp. pravdě,



kteřá je jen druhou stranou víry, jak na to také poukazuje hebrejský kořen ´-m-n).  
– Omlouvám se, že tu mluvím o teologii, ač neteolog; chci však naslouchat, co k tomu řekne teolog. Mluví-li Petr Sláma o nutnosti přezkoumání „i některých zdánlivých axiomů protestantské teologie“, je třeba mu dát plně za pravdu. Jenže se mi zdá, že to jeho přezkoumávání je spojeno zase s nějakými předsudky, protože už předem ohlašuje nutnost rehabilitovat „pojem zbožnosti“. Zní mi to podivně, neboť pojem stačí náležitě přesně a platně konstituovat; rehabilitace je zbytečná, pokud je pojem správně nasouzen, a pokud není, je marná. Petr měl na mysli spíše rehabilitaci slova „zbožnost“, která by měla spočívat – v čem vlastně? To nechť řekne sám. Mně osobně bude stačit (a pro diskusi to bude velmi užitečné), když upřesní svůj pojem zbožnosti; rehabilitovat ho už ani nemusí.

Odesláno jako e-mail všem, speciálně Slámovi a také učitelům na ETF 3.2.2000 dopoledne (před 10. hodinou) z Písku.

(Písek, 000203-2.)

<<<

>>>

### **Písmáctví**

V odpovědi na můj příspěvek napsal Petr Sláma do svého příspěvku ze 4.2.00 řadu formulací, které nezbyvá než náležitě zatížit, aby se vyjevila jejich nosnost. Ve výkladu prvního odstavce chápu – zestručněně a zvýrazněně – hlavní důrazy ve dvou bodech: je to kritika, snad přímo protest proti „samoúčelně naprázdno běžícím lopatkám exegetické práce, nepropojené nějakou hřídélí s životem mě a ted“. Takto formulováno to ovšem nevytláká psa od kamen, neboť je to stodvacetiprocentně pojištěno onou zašpiněnou slámou, strčenou exegezi do bot: není to – jak si každý může přecíst – námitka proti exegezi samé, nýbrž jen proti „samoúčelně naprázdno běžící ...“ atd. Takto se však nediskutuje legitimně, pokud se rovnou neřekne, kdo tím je míněn a kdo tu špinavou slámu v botách opravdu má, takže není vůbec třeba mu ji tam strkat, nýbrž jen na ni ukázat. Tak by se zdálo, že není dál o čem mluvit. Jenže jsou tu některé další, předmětné a zejména nepředmětné konotace, které si diskusi vynucují.

Bohužel to zatím vypadá, že od sebe nebudeme moci oddělit krizi protestantismu (resp. křesťanství obecně) a zbožnost (v jejím vztahu k víře, event. k církvi jako společenství, neboť tam Petr mří). Petr Sláma ve svém prvním příspěvku (z 28.1.) doporučoval reflektovat hlubokou krizi současného protestantismu, kterou hned částečně diagnostikoval: spočívá podle něho ve „změněném východisku současné teologie, která problematizuje domnělý písmácký základ ...“ (druhý bod, v němž jde o údajný odpor k teologické tematizaci zbožnosti, nechávám zatím stranou). Opět ta nejasnost ve formulacích: jak může skutečná krize (něčeho pozitivního) spočívat v problematizaci něčeho jen domnělého? A je-li řeč o „domnělém písmáckém základu“, není jasné, o základu čeho je tu řeč (o základu teologie, nebo zbožnosti, nebo víry, nebo církve, nebo ...?), a proč ona „domnělost“: je samo písmáctví jen domnělostí a předsudkem, anebo jde o pouze domnělé, tj. zdánlivé písmáctví, na rozdíl od písmáctví pravého a žádoucího? A co se tedy tím „písmáctvím“ vlastně rozumí? Běžné chápání, jak se mi zdá, je zejména od poválečné doby v našich podmínkách nepřehlédnutelně poznamenáno vlivem profesora Daňka a zejména tak zvaného „daňkovství“, které – jak vím ze své vlastní zkušenosti – mělo např. velké zásluhy o pečlivé a soustavné laické čtení bible, vedoucí k její velké znalosti, ovšem znalosti založené – pro běžného tehdejšího „písmáka“ – na kralickém překladu (a kralických

poznámkách). Zároveň to ovšem vedlo (ostatně v souladu se světovým trendem) k podtržení nutné znalosti hebrejštiny a řečtiny pro každou biblickou exegezi, prováděnou teology. Písmáctví je tedy čímsi jako bedlivým čtenářstvím biblických knih, které je žádoucí i u lidí neučených, ale které je možno a dokonce nutno provádět i na úrovních nejvyšších, kde už nemusí jít a ani nejde o naivní předpoklad vytrženosti kánonu z historických souvislostí a podmínek. Upřesnil jsem své chápání proto, abych Petrovi usnadnil jasné vyjádření, co měl a má na mysli on. Sám si nemyslím, že změna hermeneutického východiska mohla nějak zpochybnit písmáctví, leda nějakou jeho karikaturu; ale pak nemá smysl mluvit o zpochybnění, nýbrž o kritickém „pozvednutí“ na vyšší úroveň, která činí nemožným (nebo alespoň hned od počátku pochybným) každý pokus o návrat k onomu pseudopísmáctví naivnímu, nepoučenému a nepoučitelnému. A to neznamena a nemůže znamenat žádnou krizi, neboť ta spočívala právě v oné naivitě a nepoučenosti. Nové hermeneutické přístupy vidím tedy ne jako zdroj krize, nýbrž jako jediný do budoucnosti perspektivní prostředek k jejímu překonávání.

(Písek, 000204-1.)

<<<

>>>

### **Text a tradice**

Naprostu souhlasím s Petrem Slámou, že „Písmo nepromlouvá jaksi samo o sobě, ale chce být čteno, mobilizujíc ...“. Všímám si ovšem pozorně onoho skoku (nikoli ve smyslu a z hlediska víry, nýbrž z hlediska logiky a metody), jímž se z textu (tj. jakési přešlé písmenky, jimiž je např. potištěn papír knihy) náhle katapultuje do obce křesťanů všech dob (upozorňuje, že to začíná komunitou, která „kánon sestavila tak, jak jej sestavila“). Každý text chce být čten, přinejmenším někým (tj. i pokud je záměrně zašifrován pro ostatní). A může být přečten jen někým, kdo není izolován od jiných lidí, kdo se po narození „naučil mluvit“, tj. kdo byl matkou nebo jinou blízkou osobou pozván, aby vstoupil do světa určitého jazyka a tím se stával obyvatelem řeči/smyslu – tj. LOGU v jednom z jeho četných významů. Jako malé dítě zprvu napodobuje matku, ale brzo nahlédne, že nejde o papouškování, ale o to, aby na slovo blízké bytosti odpovědělo svým vlastním slovem. Mohl bych samozřejmě dlouho pokračovat, ale toto není traktát. Doufám však, že je naprosto jasné, že to, o čem píše Petr Sláma, se vůbec netýká podstaty věci. Také křesťanská obec mluví nějakým jazykem a dokonce žargonem (někdy se jí z toho žargonu stává dokonce šiboleť), a bída dnešních křesťanů spočívá vedle jiného také tom, že nedovedou promluvit srozumitelně k současníkům, i kdy mají co říci – nebo by aspoň měli mít, neboť měli a mají odkud čerpat. A ovšem nejde jen o jazyk, jde i o určitý způsob myšlení, různé představy a předsudky (mimochodem: předsudkem je vše, co není náležitě vysouzeno a posouzeno, ačkoliv by mělo být, je to předčasné, nezralé úsudek, ba soud-potrat, pokud není převzat odněkud jako cizí těleso, tj. pokud to není nepřiznaná krádež; pokud je přiznaná, říká se jí citace). Už jen když si toto uvědomíme, musíme se tázat, proč je vlastně každá tradice proměnlivá a proč má tendenci se zvrhnout v jakousi „tichou poštu“, v níž ovšem nebývá rozporu mezi počátkem a koncem tak zjevný. Aby se zjevnějším stal, k tomu např. napomáhá kritická hermeneutika (a ovšem také a zejména reflexe vlastní hermeneutické práce, neboť hermeneutika není ORGANON a – navzdory Aristotelovi do něho nepatří). Ale to by už byla polemika mířící na jiné adresy.

(Písek, 000204-2.)

<<<

>>>

### **Tradice / Ježíš Nazaretský**

Petr Sláma s pozoruhodnou „sebevědomou defenzivností“ formuluje své zvláštní tradicionální až tradicionalistické pozice: mluví o loajalitě k určité komunitě, drží svůj výklad (ted' zase já něco přeskočím), jak „jej přijal od kohosi před sebou a jak jej spoluvytváří s podobnými sobě“. Ale právě to není nic specificky křesťanského a platí to stejně o jiných komunitách a loajalitách k nim atd. atd. Nejde přece o slova, o to, říkat „Pane, Pane“, ani o to, zaklínat se křesťanskostí a vůbec jakýmkoli slovy či tituly, ale o to, co je za tím, k čemu se to všechno vztahuje či má vztahovat, resp. na jakou výzvu to všechno je naší odpovědí. Tak, jako má každé lidské společenství smysl ne v tom, že to je společenství, nýbrž v tom, co je mimo ně, k čemu teprve míří, k čemu cílí, na základě čeho a v jakém, čím duchu se sjednocuje, integruje; a proto se nemůže opírat jen samo o sebe, o vzájemné podpírání a vzájemné pomáhání, nýbrž ve všem tom podpírání a pomáhání musí k něčemu směřovat; tak to platí i o každém křesťanském společenství, o každé obci křesťanů, dokonce i o každých dvou nebo třech, kteří se sejdou „ve jménu“ – koho, čeho? Nikoli jen ve jménu slova, nikoli titulu, nikoli pojmenování, nýbrž „ve jménu“ toho osloveného a oslovujícího, otitulovaného, pojmenovaného. (A to platí i o onom Petrem citovaném pojmenování „Vzkříšený“: nejde o vzkříšení samo, nýbrž o něho jako o toho, kdo je pojmenován „Vzkříšený“. Proto také nejde především – ani jenom – o setkání s tím „už Vzkříšeným“, nýbrž s Ježíšem Nazaretským – kterého potom první křesťané, tj. lidé, nazývali na základě svých lidských zkušeností a představ atd. „Vzkříšený“.) Pak ovšem bych věděl o přesnější formulaci než Lutherově, když Petr cituje jako jeho kritérium při čtení Písma „was Christum treibet“ – sám bych to řekl raději takto: „wodurch Jesus (nikoliv tedy titul, ale člověk Ježíš) getrieben wurde“. A toto najít, tomu porozumět – k tomu nestačí jen umět číst, dokonce ani jen umět číst hebrejsky a řecky (a hebrejsky je zapotřebí umět, neboť Ježíš byl Žid a uměl nejen aramejsky, ale také hebrejsky, a dobře pochopit, čím byl veden a tažen, možná i strkán, není bez hebrejštiny dost dobře možné, i když to samo zase také nestačí), k tomu potřebujeme – mimo jiné – také a zejména ty nejnáročnější hermeneutické postupy a přístupy. Chtěl bych znát, co má Petr Sláma proti nim, ne proti nějakým chudokrevným a samoúčelným atd.atd. pseudopostupům.

(Písek, 000204-3.)

<<<

>>>

### **Víra**

A ještě k tomu „setkání víry“, které s jemnou ironií připisuje Petr Sláma mně, aniž se odhodlá do mne opravdu a zevrubně pustit. Odmítám rezolutně, že se teprve v církvi resp. v křesťanském společenství dostává lidem směrodatné zkušenosti, díky čemuž se teprve odvažují „vykročit k víře“. K víře nelze vykročovat, samo vykročení je už buď víra nebo a nevěra (přesněji: je z víry nebo bez víry, a pokud je z víry, je to vykročení víry, nikoli „k víře“). Víra zakládaná na jakýchkoli zkušenostech ať vlastních, ať slovem či příkladem druhých lidí zprostředkovaných, není víra v tom jediném pravém významu, s jakým pracoval Ježíš. Překračuji nyní nejspíš své filosofické kompetence, ale nemohu jinak: odmítám také Petrovo rozostřování významu slova „víra“ poukazem na různé

hebrejské kořeny různých slov (a zase bez výkladu – k tomu není zapotřebí ani studovat teologii), aniž by to bylo spojeno s jakýmkoli exegetickým pokusem vyložit tak „logie“ u synoptiků. Po mém soudu je třeba udělat vše, co je v našich dnešních možnostech, abychom co nejpřesněji pochopili, co „vírou“ rozuměl Ježíš. Teprve pak budeme mít náležité měřítko pro nejrůznější – také už hned nejstarší, prvokřesťanské – obsahové posuny tohoto termínu, překládaného do nejrůznějších dalších jazyků novými termíny, v nichž a jimiž docházelo a nadále dochází k dalším a dalším posunům, takže dnes už naprostá většina křesťanů nejen neví, co to tato víra vskutku (tj. původně ježíšovsky) jest, ale oni to vědět ani nechtějí, protože jsou neprostupně zabedněni a neprodyšně napuštěni právě jednou takovou „tradicí“, která – mám-li citovat klasický výrok – znamená „zapomenutí na počátky“. (A právě v tom vidím já jeden z nejpovážlivějších zdrojů krize křesťanství, v to počítajíc protestantismus.)

(Písek, 000205-1.)

<<<

>>>

## Víra

Petr Sláma si myslí, že něco zachrání, když s cílem podtrhnout *extra nos* řekne místo „z jakého podhoubí víra vyrůstá“ raději „na jakou půdu se snáší“. Ale v tom je hrubě na omylu; vždyť i biblický text svědčí o tom, že víra (= pravdivost, spolehnutí na pravdu) vyrůstá ze země, zatímco spravedlnost (pravda, „to pravé“ jako to, nač se jedinečně lze opravdu spolehnout) přichází „z nebe“. Jednostranné či dokonce jednokolejné, jednosměrné *extra nos* znamená nepřipustnou objektivaci (objektifikaci): víra není ničím *sine nobis*, tím méně *extra nos* (a abych to zase naopak nezesubjektivizoval: naše víra není ničím bez nás; pochopitelně víra jiných je možná bez nás, ale zase není možná bez nich). Jen proto může Ježíš k víře vyzývat: neboj se, ale věř. Petr upozorňuje na nedostatečné promýšlení „dějů na onom lidském, receptivním pólu víry“; je dobře, že si to uvědomuje, ale zase už hned na začátku tam strká „před-sudek“, totiž že „lidský pól“ víry je receptivní. Proč by měl být? Samozřejmě i já vím o staré tradici, která víru chápe jako dar; jenže to je metafora, a bohužel metafora nedomyšlená, a když ji domyslíme, k nepochopení a hrubým omylům vedoucí. Je to paradox, ba dokonce paralogismus, pokud nepochopíme, oč skutečně jde, a zůstaneme jen papouškování, nebo v lepším případě jen u logického vysuzování konsekvencí. Po mém soudu existuje jediné možné řešení: víra je náš akt, a je zároveň darem právě jako tento určitý náš akt. Je to akt, který na samém počátku, v nejhlubších hlubinách neděláme vlastně my, ale je nám darován tak silně, tak mocně, že už od samého počátku to je náš akt. Je zkrátka „započten“ jako náš (jako bylo vyjití do neznáma započteno Abramovi za to jediné správné, co měl udělat, „za spravedlnost“). Tento „náš“ akt je vlastně dříve než my. Také my jsme sami sobě byli darováni, my s celým svým životem jsme darem – ale aby bylo komu „náš“ darovat, musíme nejprve nějak „být“ dříve, než „jsme tu“. A to je ten moment, kdy teprve přicházíme, kdy se teprve stáváme sebou tím, že se objevujeme teď a zde: je to moment, kdy ještě nejsme, nebo jinak (třeba s Blochem ze slavných tübingských přednášek) kdy „jsme-ještě-ne“. Toto naše „ještě-ne“, to je budoucnost, z níž žijeme; a právě život z budoucnosti je život z víry. Právě proto se tento akt, který se – jako každý skutečný akt – zakládá v budoucnosti (aby se teprve pak uskutečnil), stává naším ještě dříve, než od něho můžeme odpadnout nějakým nedostatkem nebo absencí víry. Tento úžasný objev, který musíme připsat starým Izraelcům (a nikoliv až Buberovi, a to bez ohledu na to, jak široce

a frekventovaně byl přijat a jak často se vyskytuje ve SZ – to jako poznámku k pochybnostem Petra Slámy o jeho „ústřední roli ve SZ“) a na který – což je pro mne rozhodující – navazuje Ježíš a činí právě z důrazu na „víru“ v tomto smyslu jeden z ústředních bodů svého „dobrého poselství“), nesmí zůstat přeslechnut ani opomíjen.

(Písek, 000205-2.)

<<<

>>>

## **Víra**

Petr Sláma má zvláštní představu (která je zřetelně řeckého původu, tj. navazuje na tradici, která nese neklamné známky řeckého způsobu myšlení), totiž že na prvním místě je jakási „prvotní zkušenost uvěření, a to loajálně určité skupinové tradici“, a teprve na druhém místě je „její exegetická interpretace vyvolávající sourodou zkušenost osvobozující ke kroku víry i další lidi“. Mně to zní tak, že nejprve pod vlivem skupinové (např. rodinné, pak sborové atd.) tradice se rodí jakási „prvotní zkušenost uvěření“, tj. zkušenost s vírou těch druhých (ze skupiny), a pak jakousi nápodobou nebo snad nákazou to může člověk zkusit sám: nejprve je tedy nezbytná loajálnost k určité skupinové tradici, a pak si to jeden vyzkouší sám (něco jako první cigaretu – pochopitelně ji musí nejprve od někoho dostat, eventuálně si musí nechat ukázat, jak se taková cigareta ubalí, a pak jak se kouří, atd.). A teprve po tom všem, když tak získáme onu první zkušenost s vlastní vírou, teprve pak může nasadit své metody exegetické práce, která má „chronologicky druhotnou funkci oproti onomu prvotnímu setkání – uvěření“. V tom smyslu vyznívá také kritická výtku, že cosi prvotního a základního bylo v protestantismu „nahrazeno monopolním postavením kázání“. – K tomu tedy musím přičinit několik poznámek. O exegezi nelze mluvit tam, kde není před námi nějaký text; exegeze je výkladem resp. interpretací jazyka a/nebo (ve smyslu „vel“) myšlení nějakého literárního výtvaru. Akt víry, stejně jako zkušenost víry, nepředstavují žádný text (literární dílo) a proto nemohou být „exegetovány“, nýbrž pouze reflektovány a interpretovány. Proto nemohu uznat platnost Petrova pojetí „dvojťaku 1) zkušenosti víry a 2) její exegetické interpretace“. Naproti tomu však vítám směr, kterým toto rozlišení míří, totiž k odlišení víry samé od její reflexe a interpretace. Petr Sláma hovoří o „sourode zkušenosti osvobozující ke kroku víry i další lidi“ jako vyvolané „exegetickou interpretací“, přičemž má na mysli interpretaci „zkušenosti víry“ (onoho „prvního aktu“), a proto škrtnu slovo „exegetická“. Naproti tomu ze Skutků víme (ostatně např. i z Lukáše a jiných míst), že výklad textu může jakousi „sourodou zkušenost“ vyvolat. Proto také Pavel říká, že víra je ze slyšení. To sice není správné, pokud slovo „víra“ chápeme v ježíšovském smyslu, ale Pavel sám to slovo chápe jinak (vždyť Ježíše nikdy neslyšel), a to převážně pod vlivem řeckého jazyka a myšlení (přidává „víře“ „rozhodující“ předmětnou intenci a konotaci, což se nevyskytuje u Ježíše, rozumí se v logiích), ale přijmeme-li tuto změnu a budeme místo o „víře“ mluvit o „reflexi víry“, má Pavel plnou pravdu. Víra není žádný lidský vynález (nýbrž, jak řečeno, onen „dar“, který je nám započten jako náš výkon), ale reflexe víry je vždycky lidským vynálezem. Proto nějaká solidarita, „sourodá zkušenost“ a „loajalita“ vůči konkrétnímu společenství, vztahující se a přímo založená na určité „reflexi víry“, má a musí mít své meze, protože všechny prostředky jazyka a myšlení, jichž je užito jako nástrojů takové reflexe víry, jsou podmíněny dobou a okolnostmi, sdílenými představami a zvyky a nemohou (nesmí) být přenášeny do doby jiné nebo dokonce vynucovány tam,

kde už panují poměry zcela změněné. Ve víře nejen mohou, ale prostě jsou všichni jednotni (pokud je ovšem jejich víra skutečnou, pravou vírou, neboť nejsou různé „víry“, jen víra a nevěra); naproti tomu v reflexi víry jednota není, být nemusí a snad ani nemůže – leda až na konci časů.

(Písek, 000205-3.)

<<<

>>>

### **000206-1**

Zuřivé diskuse o globalizaci nejsou v naprosté většině věčné, což je patrné už z toho slova, které se stalo heslem. Vezmeme-li jen samo slovo, tak má svůj původ v latině, kde poukazovalo k čemusi kulatému, eventuelně přímo ke kouli. A globus terrae znamenal zeměkouli. Globalizace tedy vlastně znamená zakulacení, zkoulovatění. Vzhledem k tomu, že Země jako planeta přibližnou kouli už sama o sobě jest, mohlo by se to slovo interpretovat jako jakási změna ve vědomí, která nás přivádí k tomu, že bereme na vědomí, že Země je koule. Nu, a to je každému zřejmé, že v tom velkém hašteření o globalizaci, zda pro nebo proti, o tohle nejde. O co tedy jde? Ze slova to nevyplývá, a proto je třeba to říci podrobněji, vysvětlit to jinými slovy. Nicméně už z toho je zřejmá nepatřičnost slova „globalizace“, když říká něco, o čem vůbec nejde, a naopak jde o něco, co to slovo vůbec neříká. To stačí každému rozumnému člověku, aby začal dávat pozor, aby zabystřil a pojal podezření, že se tady děje něco ne zcela kalého.

(Písek, 000206-1.)

<<<

>>>

### **000209-1**

Patočka ještě v roce 1970, když publikuje (s obtížemi, jen ve 200 exemplářích) svůj „dodatek“ k Přirozenému světu, chápe pravdu jako děj sebeodhalování bytí a jsoucnosti věcí (<sup>3</sup>1992, s. 174). Říká: „Bytí a jsoucnost věcí se odhaluje jen na základě zájmu, ale nikoli ve shodě se zájmy. Zájmem o vlastní bytí je dána *možnost*, ale ještě ne *skutečnost* pravdy.“ Zvláštní však je, že základem „aktivního získání pravdy o jsoucnu“ je zájem, ale nikoli zájem o ono jsoucno, nýbrž „přirozeně v první řadě zájem o sobě, o své vlastní bytí“: tento zájem „odemyká jsoucno v jeho bytí“ (ale neznamena ještě, že je otvírá). Právě tato „odemčenost“ znamená onu „možnost získat aktivně pravdu o jsoucnu“, což ještě vůbec „neznamena skutečnost pravdy, která naopak musí být na interesovanosti teprve dobyta“. Není mi jasné, proč Patočka nejprve mluví o interesovanosti (přesně: jistém druhu interesovanosti) jako o čemsi dvojsmyslném, tj. interesovanosti na sobě (a svém bytí) a interesovanosti na „pravdě“ jakožto odkrytosti bytí a jsoucnosti věcí, jako by ona „skutečnost pravdy“ musela být teprve dobyta na interesovanosti na sobě a svém bytí. Jestliže totiž může být dobyta jen za předpokladu onoho „protitahu, který musíme nezbytně vyvinout“, totiž za předpokladu a na základě reflexe, pak je přece zřejmé, že reflexe znamená právě naopak omezení a dokonce odstup od zájmu na věcech a obrát k sobě; zajisté nikoli k „sobě“ jako měřítku zájmu či zájmu na věcech, ale tím spíš nikoli s cílem sebe sama vydělit, vyloučit, nýbrž s cílem co nejpresněji rozpoznat a zhodnotit, co to vlastně děláme, když uplatňujeme zájem na věcech a když se interesujeme o věci (o jejich bytí a jsoucnost).

(Písek, 000209-1.)

<<<

>>>

## 000209-2

Abychom mohli zřetelně objasnit chybu v Patočkově úvaze, musíme učinit něco podobného, o co se pokusil Whitehead, když promýšlel model „události“. Každá událost se děje tak, že „musí své bytí vykonávat jako něco, co je jí ‘uloženo’, co není prostě zde“. Z toho nemůže okamžitě přejít k tomu, že „jí nezbytně běží způsob, jak jest“ (tj. jak sama jest, tedy že jí jde o ni samu, o její vlastní bytí a jsoucnost). U primordiální události to tak není: taková událost se děje, protože spěje vykonat to, co jí je jakoby ‘uloženo’: děje se od svého počátku ke svému konci. Jakýkoli „zájem na sobě“, tj. jakýkoli obrat k sobě je druhotný: kdyby se událost nejprve neděla se zaměřením na svou ‘úlohu’, nebyla by ještě vůbec ničím a neměla by proto ani možnost mít na sobě zájem. Událost je událostí tím, že se děje; a dít se může jen tak, že nechává svou minulost (již nastalou, ale i momentálně ještě přítomnou) za sebou a že je celá zaměřena k tomu, co zbývá a co musí být ještě provedeno, vykonáno, a to tím, že událost nadále ‘vykonává’ své bytí, přesně: své dění. Důvod, proč se od této své první a rozhodující orientace dočasně odvrací, aby se zaměřila k sobě, je založen nikoli v jejím vlastním bytí, ani v jejím interese na vlastním bytí, nýbrž v jejím základním interese na splnění vlastní úlohy. Neboť událost může svou úlohu splnit lépe a věrněji, jestliže bude s to reagovat na situaci, v níž se děje, tj. v níž plní svou úlohu. Právě protože u primordiální události schopnost reaktivity nemáme zaručenu (zejména v případě událostí „virtuálních“, dějících se mimo rámec „reálného“ (lépe: našeho) světa, musíme předpokládat, že „zájem na sobě“ je druhotný, zatímco „zájem“ na vlastní úloze (poslání) je nepochybně prvotní. Je ovšem otázka, zda termín „zájem“ (nebo „interes“) je v tomto druhém případě vhodný; užívám ho na tomto místě jen proto, že ho užívá Patočka. Vhodnějším slovem by jistě byla „poslušnost“: událost je poslušna své úlohy, svého poslání. I nejjednodušší (primordiální) událost je kusem dění, tj. na svém počátku je orientována na nezbytně následující další průběh až ke konci, kde událost přestává „být“, kde končí. Bylo by absurdní napodobovat v této záležitosti Aristotela a mít za nových okolností a v nových kontextech za to, že tento konec události je jejím dovršením, že tedy cílem události je skončit a nebýt. Událost končí, když něco vykonala tím, že se udála. Dál už to sice na ní nezáleží (protože to záleží na jiných událostech, zda využijí své schopnosti reagovat a naváží na onu událost, která končí nebo již právě skončila), ale to vůbec neznamená, že se událost děje, aniž by se o tento rozměr „uloženého“ starala, aniž by v plnění své úlohy alespoň nemířila za sebe, za konec svého událostního dění. Kdyby tomu tak bylo, zůstalo by nepochopitelné, proč jiná událost by se mohla starat o tuto, která již probíhá nebo proběhla a končí: jedna událost navazuje na jinou ne tak, že si osvojí část oné předcházející, nýbrž že převezme její odkaz, v němž ona první mířila za sebe, za svůj konec. Tady musíme radikálně skoncovat s předsudečným řeckým schematem kauzálním.

(Písek, 000209-2.)

<<<

>>>

## 000211-1

Karl Barth staví rozdíl mezi teologií a filosofií na primátu „pohybu shora dolů“, který je charakteristický pro teologii, zatímco pro filosofii je charakteristický primát opačný, totiž pohybu zdola nahoru. To je velmi problematická teze, která navzdory Barthovu ujišťování, že odpovědnost za užitý slovník („vokabulář“) přenechává filosofovi, vnucuje filosofům a filosofii předem významné rozhodnutí, jako by pro ně nebylo jiné možnosti. A pokud by se tomu nějaký filosof dobrovolně nepodřídil a rozhodl by se vzít vážně sled a řád, který je – podle Bartha – přikázán teologovi, bude jej Barth považovat za krypto-teologa. (*Philosophie und Theologie*, 1960 – Festschr. f. Heinrich Barth – znovu in: *Philosophie und christliche Existenz*, 1960, S. 93, zvl. 99.) Proti tomu Rádl (již dříve, ale naposled v *Útěše*) trvá na tom, že už ve vědách o životě (tedy vědách biologických) je mnohem významnější otázka smyslu než otázka instrumentality; vyjadřuje to tak, že opouští starou metodu výkladu složitějšího z jednoduššího, vyššího z nižšího, a rozhoduje se pro metodu opačnou, totiž pro výklad nižšího z vyššího a – dalo by se říci – pro výklad jednoduchého na základě celkového porozumění komplexnímu. Svým způsobem to je vylepšená verze Husserlova důrazu na celkový fenomén proti metodě konstrukcí; obdobu najdeme také např. u Teilharda de Chardin, když třeba na počátku své knihy *Le Phénomène humain* říká, že nechce dělat ani filosofii, ani teologii, ale že mu jde o člověka jako fenomén: ovšem nejde jen o omezení na pouhý (nějak částečný) fenomén, ale že mu jde o celý fenomén. Vskutku se ve světě kolem sebe setkáváme buď s celky, které jsou vnitřně sjednoceny, anebo s hromadami, které si srovnáváme do pseudo-celků svým vnímáním. Všude tam, kde jde o život a jeho projevy, musíme zejména dbát souvislostí a vztahů, jimiž se jednotlivé menší a nižší celky činně, aktivně podílejí na vzniku celků nebo i částečných celků (totiž tzv. společenstev), jež nelze interpretovat jako pouhé hromady. (Např. smečka, stádo, úl, mraveniště nebo termitiště, ale také nejrůznější biotopy jako les, lučina, okraj pouště atd. atd. To vše ukazuje k tomu, že dokonce i přírodní vědy musí brát ohled na vyšší celky, a zejména také na to, že na těchto vyšších celcích se ony nižší celky podílejí aktivně, iniciativně, že je nejen konstituují, ale že se do nich zapojují, že na ně reagují jako na celky a ne jako na hromadu jednotlivin. Proto mám za to, že zmíněné Barthovo rozlišení a rozdělení je prostě vadné, pokud má ukázat na rozdíl mezi teologií a filosofií. Tzv. krypto-theologií by se totiž musely stát i některé koncepce a metody přírodovědecké, zejména biologické.

(Písek, 000211-1.)

<<<

>>>

## 000214-1

Dokonalost resp. snaha o dokonalost ničí filosofii v jejím bytostném poslání. Filosofie přímo z podstaty věci musí troskotat, musí selhávat, nakonec dokonce umlkat. Ovšem ne každé ztroskotání, ne každé selhání, ne každé umlknutí a mlčení je filosoficky legitimní. Filosofie je – to je ten „malý“ rozdíl od staré řecké tradice, která neměla pořádný pojem pravdy a místo něho měla jen „neskrytost“ a jen proto musela mluvit o moudrosti – láska k pravdě, a ještě víc touha po pravdě, odevzdanost pravdě – a to vše s vědomím, že já tu pravdu nemám, že nejsem jejím pánem, nýbrž naopak ona je pánem mým, nebo – jak říká Rádl – že ona má mne, že já nemám žádného vlastního opodstatnění leč v ní, že jsem tím, kým jsem, jen ve vztahu k ní a především v jejím vztahu ke mně. Filosofie, která se stará o svou dokonalost, o své mistrovství, o svou virtuozitu, přestává



experimentovat, jen završuje – a to je právě konec skutečné, pravdivé, pravé filosofie.

(Praha, 000214-1.)

<<<

>>>

### **000224-1**

Kniha Jób má v bibli ve více ohledech zvláštní postavení. Její původní, prastará, předizraelská verze není známa, může být pouze předpokládána. Všechno se zdá nasvědčovat, že do hebrejštiny byla přeložena, ano, spíše přebásněna se zřejmým zdůrazněním této starobylosti a jakési cizí moudrosti (v žádné jiné starozákonní knize není tolik neběžných, ba dokonce „ojedinělých, jakoby cizích“ slov, jejichž smyslu někdy není snadno se dopátrat). Hlavní postava, Jób, pochází odněkud z Východu, ze země Ús (poslední český odborný překladatel, který poskytl své znalosti překladateli-básníkovi Vilému Závadovi, dnes v Americe žijící Čech, prof. Stanislav Segert, mluví o Jóbovi jako o bohatém a moudrém šejkovi s velkými stády, štedrém k přátelům a laskavém k dětem, žijícím někde na východ od sídel pokolení izraelských); a sama původní verze pochází s velkou pravděpodobností rovněž z Východu (i když někteří mají za to, že kniha byla napsána v Egyptě, neboť autor Egypt znal). Segert upozorňuje, že „podle biblické tradice byla moudrost domovem v Edomu za Mrtvým mořem a dále na východ“. Pozoruhodné je, že v díle nejde o souvislé vyprávění, nýbrž o rozmluvy, o dialog několika přátel s těžce postiženým Jobem. Kniha také netvoří organický celek, nebyla ani v podobě, kterou dnes známe, vytvořena jedním autorem, ani v jedné době. Třetí kolo rozhovorů je zřejmě neúplné, buď nedokončené nebo bylo něco vypuštěno, na druhé straně tam jsou zapojeny některé velmi pěkné vsuvky (např. píseň o Moudrosti, která je nepochybně pozdější, kap. 28), a závěr je nápadně slabší, a nejspíš byl „vložen do knihy již v podstatě hotové“ (Segert), a vypadá, jako by chtěl „napravit“ to, že kniha nemá náležité, uspokojivé řešení předchozích otázek. Výsledek je však potom právě opačný, než jak byl zamýšlen: podivný „happy end“, jakýsi zejména pro nás zcela neuspokojivý divně šťastný konec, kdy je jakoby vše napraveno a kdy se Jobovi znovu a v ještě větší míře dostává všeho, co předtím ztratil. Nejde nám však na prvním místě o tyto záležitosti, které jsou vhodné spíše pro odborné, akademické diskuse.

(Písek, 000224-1.)

<<<

>>>

### **Pravda**

Ve světle pravdy se každá skutečnost ukazuje ve své skutečnosti (ve své skutečné podobě, ukazuje svou pravou tvář či podobu, tj. ukazuje se v pravém světle, atd.). Může se tak ovšem ukázat právě jen ve světle pravdy, což znamená, že na onu pravdu a její světlo nesmíme přitom zapomenout: bez pravdy se nikdy nemůže skutečnost ukázat v pravém světle. Z toho pak vyplývá, že to pojetí, které redukuje tento „fenomén“, toto FAINESTHAI na to, že v pravdě se skutečnost ukazuje, jak jest, musí být – po dlouhých věcích, kdy se mohlo rozšířit jako předsudek – soustavně a neúnavně odhalováno jako chybné a mylné. Proto také opakovaný Heideggerův důraz na „Sein-lassen“ v sobě tuto mylnost nějakým způsobem zachovává, a to právě vyslovením onoho „lassen“. Pravda je

sice situační, protože je vždy zaměřena do jisté situace, ale tím, že tuto situaci a její složky ukazuje v pravém světle, ji ve skutečnosti (nepředmětně) dotváří a tím perspektivně přetváří, neboť v pravém světle se každá situace ukazuje jako nedostatečná, nepřiměřená své vlastní „pravosti“ – a tedy jako v nějakém směru „ne-pravá“ a ergo hodná nápravy. K pravé podobě každé skutečnosti náleží také tato ne-pravost a zároveň potřeba napravení. Pravda je vždy také výzvou k vidění ne-pravostí a k porozumění, jak nezbytné je každou ne-pravost napravovat.

(Praha, 000301-1.)

<<<

>>>

## **Omyl**

Heidegger kdysi napsal, že „wer groß denkt, irrt auch groß“. To je vskutku částečně pravda, ale bohužel nikoli pravda celá. Když se služka podle anekdoty vysmála Thaletovi, který při pozorování hvězd spadl do jámy (nechme stranou, že to bylo nejspíš jen vymyšleno), nebylo to pro nepochopení velikosti Thaletova omylu. Také Heideggerovi samému se stalo, že při sledování velkých perspektiv (viz jeho rektorskou řeč) přehlédl žumpu, do které spadl, když oblékal svou uniformu a rajtky a když hajloval. Ani to nebyl žádný „velký omyl“, nýbrž omyl banální (v nejlepším případě). Pravdivý (ale rozhodně nijak objevený) by byl výrok, že kdo myslí nízce, těžko se dopustí velkého omylu. Naproti tomu vskutku pravdivý moment ve výroku Heideggerově vidím v tom, že myslitel se stává „světodějným“ či dějinně významným především svými velkými omyly. Podmínkou ovšem právě je, aby to byly jeho omyly, aby je nesdílel se svou dobou, a už vůbec aby to nebyly omyly přejaté od starých myslitelů, tj. aby to byly omyly nové, nebývalé, experimentální, takřikajíc „tvůrčí“. Mezi nejrozsáhlejšími nezajímavými, banálními omyly se totiž tu a tam najde omyl, který má jak dějinně, tak věčně obrovský dosah. Někdy je dokonce od počátku zcela zřejmé, že jde o omyl, ale dlouho zůstává utajeno, jak se mu vyhnout nebo jak jej překonat; v takovém případě mluvíme spíše o paradoxu (vynikajícím případem takového omylu jsou Zénónovy paradoxy: trvalo dvě tisíciletí, než se v nich podařilo logickou resp. matematickou chybu odhalit a přesně identifikovat). Jindy se omyl tak rozšíří a prosadí, že na jedné straně unikne kritické pozornosti tím, že se stane jakoby samozřejmou správností (což samo o sobě ještě není tím pravým dokladem jeho „velikosti“), ale na druhé straně může vést k výzkumům a objevům, k nimž by bez něho s vysokou pravděpodobností vůbec nedošlo. Takovým „produktivním omylem“ bylo třeba starořecké chápání „pravých jsoacen“ jako neměnných (po vzoru geometrie či matematiky). To vedlo k rozvoji určitého druhu pojmovosti, jež ovlivnila rozsáhlou epochu evropského myšlení, někdy zjednodušeně nazvaného „substanční metafyzikou“. Bez toho si nedovedeme představit onu obrovskou úspěšnost matematizace věd (a ovšem také rozsáhlé technizace celého života), která teprve ve svém plném rozvinutí, prosazení a ve stále povážlivějších důsledcích vyvedla na světlo krajní nebezpečnost onoho omylu, oné chyby, jimiž se celá tato epocha vyznačuje.

(Praha, 000301-2.)

<<<

>>>

**000303-1**

Chudoba může být různého druhu; už v evangeliích můžeme najít (a zamýšlet se nad tím), jak někteří křesťané Ježíšova slova o tom, že přicházející nové království je chudých, byla pochopena a upravena tak, že „chudí“ byli změněni na „chudé duchem“. Snad také proto, aby i bohatý mohl „projít uchem jehly“, bude-li jen vyhovovat jako „chudý duchem“ (ať už to interpretujeme jakkoli). Zajímavé je také jiné slovo Ježíšovo, že chudé vždycky budeme mít. To nemusí znamenat, že království chudých jen přichází, ale že nikdy v tomto čase nepřevládne; může to být spíš poukaz na to, že ve společnosti stále budou lidé, kteří v jistém ohledu budou chudí ve srovnání s jinými. Nejchudší jsou přece děti: ty jsou nejen naprosto chudé a bezmocné, když se narodí, ale mohou vyrůstat jen tak, že se navíc zadlužují. Každý z nás má velký dluh, díky kterému se mohl stát tím, čím je a mít to, co má. (Tzv. prvotní hřích, prvotní vina – některými nazývaná hříchem „dědičným“ – by měl být chápán spíš jako dluh, zadlužení. To není dluh „zděděný“, nýbrž nezbytný, má-li se člověk stát plně člověkem.) A ten dluh musí splácet (resp. by měl splácet) – zejména svým vztahem k chudým, kteří jsou kolem něho, a tím, co pro ně udělá. Ale tím se problém chudoby zdaleka nevyčerpává. Je tu opravdu ještě chudoba ducha či srozumitelněji duchovní (nikoli duševní !). A tak jako je chudoba materiální vždycky relativní (nejbohatší měšťané byli chudí proti dnešní vyšší buržoazii, žádný sedlák by se dnes neuživil způsobem, který kdysi stačil k velmi dobrému životu, a na druhé straně každá rodina, bydlící dnes v paneláku, si žije skvostně ve srovnání s dávnými lidmi, přežívajícími v jeskyních a odívajícími se do zvířecích koží, po kusech svázaných do jakéhosi oblečení, trochu chránícího před zimou, – tak také duchovní chudoba a bída je relativní a spjatá s dobou i s okolnostmi.

(Praha, 000303-1.)

<<<

>>>

## **000303-2**

Člověk, mající velké bohatství, nutně vyčnívá nad jiné a daleko přesahuje průměr. Vzhledem k tomu, že bohatství společnosti představuje prostředí, v němž lze posuzovat jak míru bohatství, tak míru chudoby jednotlivých lidí, dostává se bohatému člověku něčeho navíc, stejně tak jako člověk chudý pociťuje, že má méně. Lze říci, že odedávna sociální cítění a smysl pro spravedlnost trvaly na myšlence rovnosti a proto také na myšlence odbourání výsad. To někdy vedlo k rovnostářství, ale mnohé zkušenosti ukázaly, že to není ta správná cesta nápravy. Nepochybně by měly být velké majetkové rozdíly omezovány a různými způsoby zmenšovány a snižovány, ale ne hloupě a hrubě, nýbrž inteligentním způsobem, který by nepoškozoval společnost jako celek, ale naopak ji zbohacoval a zejména pozvedával průměr. (Viz Rádl, který kritizuje komunismus, že chce všechny srovnat na úroveň nejnižší, zatímco správné je usilovat o pozvednutí všech na úroveň co nejvyšší.) V tuto chvíli mne však nezajímá otázka majetku movitého a nemovitého, ale „majetku“ duchovního. Bohužel i zde došlo k finančnímu hodnocení tzv. „know how“, prodávání a kupování patentů atd. Celá společnost je pod obrovským tlakem finančního hodnocení všeho lidského podnikání. Zajisté je třeba mladým lidem připomínat, že v dospělosti musí začít splácet dluhy svého mládí, protože jinak by museli vést život částečných nebo úplných parazitů. Ale ty dluhy nejsou jen finanční. Člověk, který hodně vydělává, nemusí tím nutně prokazovat, že není parazitem; bohužel leckdy právě nejbohatší lidé žijí z velké části na úkor druhých. Rozhodující duchovní bohatství však nelze finančně hodnotit, protože se týká samé kvality života, a ta je penězi

nevyjadřitelná. Člověk technicky nebo vědecky zdatný není jistě nízké inteligence, ale duchovně může být velmi chudý, zejména pokud svůj život naprosto sloučí se svou odborností a vše ostatní lhostejně pomíjí.

(Praha, 000303-2.)

<<<

>>>

### **000306-1**

Aulus Gellius (~123 – ~165) napsal ve svých Attických nocích (*Noctes Atticae*) často citovanou větu, (myšlenku), že „pravda je dcerou času“ (*veritas temporis filia est*). Dáme-li to do souvislosti se Aiantovými slovy ze Sofoklovy tragedie *Aias*, že čas rodí vše skryté a pak to opět znovu skrývá, znamenalo by to, že pravda se vždy vyjeví jen nakrátko, aby potom zase zmizela. Platilo by to ovšem jen za podmínky, že se pravda chová jako jiná jsoucna, tedy že sama je něco jako jsoucno, byť původně skryté (něco jako zárodek, který se ještě nenarodil). Gelliova myšlenka je důležitá pro zkoumání, jak vlastně Řekové a nyní (v něm) Římané chápali pravdu. Když vše srovnáme s hebrejskou tradicí, můžeme formulaci obrátit a říci, že čas je synem pravdy (*tempus filius veritatis est*). Je totiž zásadně nejasno, odkud se vynořuje čas, odkud přichází budoucnost, aby nastala a stala se přítomností. Protože všechno nasvědčuje tomu, že čas nemůžeme chápat jako nějaké předem dané kontinuum, a protože i fyzika nás učí, že čas je neoddelitelně spjat s děním (tj. s „reálným“ a „heterogenním“ – jak říkával Kozák – děním), musíme se pokusit pochopit čas jako něco, co provází dění, jež není ve svém celku „reálným“ (jak to bývalo chápáno), nýbrž jež je děním ve smyslu uskutečňování ještě neuskutečněného. A protože se nelze spokojit s odvozeným uskutečňováním toho druhu, jaký měl na mysli Platónův *Timaios*, když vykládat své pojetí demiurga jako nějakého božského řemeslníka, musíme především dění událostné, které je charakterizováno počátkem, nepřevoditelným jen na to, co předcházelo v „reálném“ čase, tedy počátkem dříve nebyvšího. Čas v hlubším, základnějším smyslu je tedy spjat s děním, jež je přechodem z nejsoucího ve jsoucí, možná přesněji s přechodem z nepředmětného v předmětné, tedy z adventivním uskutečňováním, s příchodem z budoucnosti. To, co přichází z budoucnosti (a tedy absolutně nemůže být chápáno jako jsoucí), je pravda. Dění pravdy je „zjevování“, ale zjevování toho, co tu ještě nebylo (tím je vyloučen každý „*Offenbarungspositivismus*“, který zjevení redukuje na zjevnost dříve skrytého).

(Písek, 000306-1.)

<<<

>>>

### **Jan evangelista**

Volal jsem dopoledne do Břeclavi, abych dal vědět, že jsem dobře dojel a abych ještě jednou poděkoval za pohostinství, a Dan<sup>1</sup> se ptal, kde se najdou ta místa, která jsem při přednášce citoval (bez udání přesného místa). A tak jsem mu obě našel (a pak večer zavolal); nemohl to v konkordanci na e-nosiči najít, je otázka, zda to nějak neupravovali, samozřejmě „pedagogicky“. A při té příležitosti jsem si to znovu důkladněji přečetl a všiml jsem si věci, kterou jsem dříve prostě

---

<sup>1</sup> Daniel Blažek, břeclavský farář ČCE

nechával stranou. Autor Janova evangelia nechal v kap. 14. ve verši 12. Ježíše říci učedníkům (specielně Filipovi): „Amen, amen pravím vám: Kdož věří ve mne, skutky, kteréž já činím, i on činiti bude, a větší nad ty činiti bude.“ Zaujalo mne cosi dost podivného, ba absurdního. Považuji za nemyslitelné, že by si autor celou věc vymyslel, zejména že by si vymyslel ono provokativní „větší nad ty“ (event. více než ty). Muselo to být dost dlouho nesené ústní tradicí, protože nic podobného (podobně ostrého, krajního) nenajdeme u synoptiků. Stejně však autor zřetelně cítil, jak extrémní je to formulace, a tak považoval za nutné ji poněkud ohladit a zbavit největšího ostnu: vložil do Ježíšových úst něco, co určitě Ježíš neřekl, ale co tam dodala zbožná tvořivost. Ježíš podle textu mluví o těch, kdo věří „v něho“, zatímco neexistuje logion, kde by Ježíš mluvil takto o sobě, a neexistuje logion, kde by mluvil o víře v někoho či něco, tedy ani o víře v Boha. Ono „v“ (řecky EN) je vynález prvních křesťanů, protože ani v řečtině (ani v klasické, ani v KOINÉ) se sloveso PISTEYEIN s nějakým EN nespojovalo. A tak jsem na to Dana (Blažka) hned náležitě upozornil. Doufám, že si to pustí hlavou.

(Písek, 000306-2.)

<<<

>>>

### **Pavel apoštol (a hellenizace křesťanství)**

Druhé místo, které Dan nemohl najít, je z Pavlova druhého listu Korintťanům 5, 7. To je i zde dobré, když si to člověk musí znovu přečíst (s vědomím, že to bude zkoumat někdo druhý, který to sice asi už znal, ale jen letmo a aniž by v tom něco významnějšího hledal). Zvláštní je už ten divný Pavlův důraz na oblečení (který se najde i na řadě dalších míst). Z kontextu (především z verše 1) je zřejmé, že jde Pavlovi o oblečení do „příbytku“ (2), „stánku“ (doplňli ovšem Kraličtí, ale je to i ve v. 1), do „tohoto našeho zemského přebývání“ (1), přičemž vzdycháme po příbytku, „kterýž jest s nebe“, do kterého si žádáme „býti oblečení“ (2), neboť jde o to, abychom (až zemřeme) nezůstali svlečení, ale abychom byli „přiodíni“. V dosavadním (pozemském) příbytku (tj. v těle) jsme jen „pohostinu“ (6), takže „vzdálení jsme ode Pána“ (6). „Doufanlivěť pak myslí jsme, a oblibujeme raději vyjít z těla a přijít ku Pánu.“ (8). To je zjevně Platón, i když „zlidovělý“ (Pavel o Platónovi asi nic nevěděl; rozhodně jej nikde nezmiňuje). A do tohoto kontextu je zasazena poznámka v závorkách: „Nebo skrze víru chodíme, a ne skrze vidění *tváří Páně*“ (7). Jak kontext, tak tato myšlenka samostatně svědčí o řeckém způsobu myšlení: vidění je víc než víra. Víra je cosi provizorního, docela stejně jako je provizorní náš příbytek v těle, ve stánku „našeho pozemského přebývání“. I když zůstává nevyjasněno, co je člověk, který byl (smrtí) vysvlečen ze svého pozemského těla a ještě nebyl oblečen do příbytku, „kterýž jest s nebe“, tedy čím nebo kým je onen „nahý“ (3) člověk, je zjevné, že tady se skrývá cosi jako cizí těleso, corpus alienum. Ale to, že se to tak všilo a stalo takřka samozřejmostí, nemluví pro platnost takových představ, ale spíše pro poplatnost řeckému myšlení, která přetrvává až do dneška.

(Písek, 000306-3.)

<<<

>>>

**000310-1**

Když píšu své poznámky a pokusy o rozlehlejší výklady ke knížce o „pravdě“, která má být třetím dílem *Nepředmětnosti*, nemám vůbec dojem, že vyjadřuji sám sebe a své myšlení. Je to spíš řehole, jejíž závazky jsem na sebe jednou vzal, mnohokrát je obnovoval a dodnes držím. Stále víc cítím onu naprostou nepřiměřenost romantizujícího formulování tvorby jako jdoucí z nitra, z duše, z nejhlubšího „já“ apod. Myslím, že – zejména bez směřodatného učitele, což byl můj případ – trvá velmi dlouho, než člověk najde svou cestu. Já jsem měl to velké štěstí, že se mým ne-li učitelem, tedy alespoň „inspirujícím duchem“ stal Rádl. Nebylo tomu tak proto, že bych si jej byl mezi jinými vybral. Já jsem si po pravdě řečeno nikdy „své“ filosofy moc nevybíral – spíš si vybírali oni mne. Obvykle to nějaký čas trvalo, než jsem se jim začal opravdu věnovat, než jsem jim začal věnovat větší pozornost. Obvykle mne nejprve zaujalo něco, nač jsem už sám předtím pomyslel, co mi už také někdy napadlo. Velký význam taková setkání měla v tom, že takoví myslitelé, kteří mne zaujali, protože byli nějak jakoby naladěni na notu či spíše tóninu, kde jsem už byl trochu doma, mne dokázali posunout o kus dál. Nemuselo to být vždycky tím, že šli směrem, který mi vyhovoval. Myslím dokonce, že daleko nejčastěji pro mne mnoho znamenali tím, že se na stejných rozcestích vydali směrem, který mne donutil se obrátit jinam. Kdybych před sebou měl myslitele, kteří šli docela jinudy a k oněm pro mne významným rozcestím se vůbec nedostali, zůstal bych vůči nim asi převážně hluchý. Rádl byl pro mou orientaci zásadně důležitý, ale nebýt Patočky, asi bych nedokázal z jeho několika pro mne rozhodujících myšlenek vytěžit to, co jsem nakonec snad přece jen vytěžil. Patočka mi při jedné příležitosti vytkl (nebo přesněji, upozornil na to), že jsem napsal drobnější texty o mnoha významných tématech, ale že jsem se zatím nezhostil žádného tématu vyčerpávajícím způsobem. To se sice nestalo mým životním cílem (mám dokonce celou řadu argumentů proti filosofovu zamření na podobný cíl), ale nepochybně mne to upozornilo na to, že už minula doba, kdy bylo možno ukládat vlastní myšlenky do aforismů nebo stručných poznámek a poukazů, vhodných nejspíš k tomu, aby na nich pracovali ti druzí. Nejzávažnější Masarykovy texty jsou právě takto „poznámkovité“, definitivně nedopracované, jen načrtnuté. Rádl měl smysl pro důkladné zpracování ještě jako biolog a jako historik biologických teorií, ale pak se stále víc v jeho pracích objevuje netrpělivost a spěch, který ho nutí ke zkratkovitosti (a někdy bohužel i zkratovitosti). Patočka byl pro mne proto značnou měrou především korektivem než vůdcem. To všechno by bylo možno vyložit i tak, že jsem si svou myšlenkovou orientaci nějak nesl s sebou a ta se jen v konfrontaci s jinými (byť jen těmi vhodnějšími) mysliteli vnitřně vyjasňovala a navenek vymezovala. Ale tento výklad nemohu přijmout, je pro mne nepřesvědčivý, protože vše prožívám jinak. Vůbec nemám dojem, že by mi bylo filosoficky něco takříkajíc „vlastní“, docela „mé“. Právě naopak nenacházím nic takového a někdy mám dokonce velmi živý pocit, že jsem se vydal po nějaké cestě, kterou mi kdosi ukázal (nebyl to jeden člověk, ani jeden myslitel) – a že nyní jenom náležitá „logika“ (pochopitelně ne tradiční, formální, ale vnitřní logika) mne vede krok za krokem dál způsobem, který je jen někdy více a někdy méně podněcován nahodilými poukazy z nejrůznější četby (ne vždycky jen filosofické), ale je vnitřně tak přísným řádem, že mi prostě není ani možné se najednou rozhodnout pro jinou cestu a jinou logiku.

(Písek, 000310-1.)

<<<

>>>

**000311-1**

V Dürrenmatových „Fyzicích“ je někde věta, zdánlivě autenticky demokratická, že to, co se týká všech, mohou řešit jen všichni. (Připomnělo mi to dnes ráno rozhlasové čtení z knížky o Václavu Voskovi, kde byla také zmínka o jeho roli ve zmíněném dramatu. Musím to někde najít, měl bych tu hru snad v Praze mít.) To je však pseudodemokratický předsudek, který svědčí spíš pro Ortégu y Gassetu a jeho „Zradu vzdělanců“ než pro dobře pochopenou podstatu demokracie. Nepochybně jsou záležitosti, které se týkají všech a musí být (mají být) řešeny všemi. Jsou to záležitosti, kterým po správném a srozumitelném výkladu mohou všichni rozumět. Ale jsou také záležitosti, kterým mohou rozumět pouze někteří, totiž ti, kteří jsou dostatečně vzdělaní, dostatečně opatrní a zároveň odvážní, dokáží myslet na mnoho let dopředu, nemyslí jen na sebe, ale především na druhé (a také na ty ještě nenarozené), zkrátka vysoce kultivovaní a mravně pevní – tedy jen tzv. elita. A tito mimořádní lidé, bez kterých se žádná spořádaná a fungující společnost nikdy nemůže obejít (a pokud je nemá, upadá a hyne) musí být nadto vše nadáni schopností přesvědčovat ty ostatní, protože bez nich by mohlo i nejlepší řešení být marné. Všichni – nebo alespoň velká většina – musí na uskutečnění projektu, který má být řešením, spolupracovat, všichni (nebo ona velká většina) s ním musí souhlasit, musí je pochopit – ale najít je, vymyslet je, propracovat a promyslet je do důsledků i do vzdálených následků mohou jen ti nejlepší. Řečeno slovy Masarykovými (a jistě mnoha jiných): demokracie potřebuje demokraty, sama – jak pouhý systém – nestačí. Ovšem je třeba se tázat, proč jako pouhý systém nestačí. Na první pohled by to mohlo vypadat tak, že ti demokraté nemají jiných závazků a úkolů, než demokracii jako systém naplňovat, jen se jejími normami a řády spravovat a řídit. A to právě by bylo stále ještě málo (stěžovat si na to, že mnoho lidí se demokratickými pravidly neřídí, je přílišné zjednodušení a dokonce zbanalizování problému demokracie a demokratičnosti). Demokrat totiž musí mít vlastnosti a zásady, které demokracii sice umožňují a zčásti dokonce zakládají, ale které z demokratičnosti nevyplývají, které nemohou být nejen formulovány v zákonech a pravidlech, ale které je dokonce nesnadno vyjádřit jakkoli jinak, má-li být zachována jejich obecná srozumitelnost. Je to spíše jakási filosofická interpretace, úzce spjatá s problematikou filosoficko-antropologickou, která jediná má šanci tady uspět s pokusem o vyslovení, o formulaci (a to je vždycky určité náročné zašifrování, které pak musí každým, kdo mu chce rozumět, být rozšifrováno). A právě v tom šifrování je největší problém: v každé společnosti bude (asi i v nejvzdálenější budoucnosti) vždy většina mít s takovým rozšifrováním obrovské potíže a bude nakloněna si vše zjednodušovat. A každé takové zjednodušení se může časem ukázat jako nebezpečná časovaná bomba, demokracii v její bytostné povaze ohrožující. Obávám se, že Dürrenmat na tento aspekt demokracie nějak pozapomněl – resp. že se (možná) ve své hře chtěl tomuto aspektu vyhnout. To by však i v této interpretaci bylo nutno kritizovat, protože nejde o okrajovou věc.

(Písek, 000311-1.)

<<<

>>>

## **Právo**

Obvykle se užívá slova „právo“ nebo „práva“ tak, že jde o poukaz k psaným nebo nepsaným pravidlům či zákonům. Někdy je však tento omezený kontext překračován a právem se myslí to, co by psanými i nepsanými pravidly a zejména jednajícími lidmi mělo být respektováno. To je významná okolnost, protože nařízení (zejména nějak vynucované) může být sice respektováno, ale

nemusí být chápáno jako oprávněné. Dovolává-li se tedy někdo svých práv, může se sice odvolávat na psané či nepsané zákony (pravidla), ale může se v zásadě také proti zvykovým nebo psaným zákonům odvolávat k jakési vyšší instanci, která by měla psané i nepsané zákony, pravidla a zvyklosti vposledu legitimovat, ospravedlňovat a jejich platnost zaštiťovat, ale která v některých případech může s nimi být v napětí a ve větším nebo menším rozporu, takže ony obecně navyklé zákony, pravidla a normy jsou shledávány jako nedokonalé a vadné a tudíž hodné nápravy. V takovém případě se ukazuje nezbytnost klást si otázku po posledním předpokladu a základu každého jednotlivého práva a také souboru práv a zvyklostí, a slovem „právo“ můžeme mířit právě na tento předpoklad a základ. Nejčastěji se sice slova „právo“ v takových případech přestává užívat a přechází s ke „spravedlnosti“, takže posledním garantem platnosti každého jednotlivého práva i souboru práv se stává jejich spravedlnost (právo má tedy za hlavní účel a cíl dopomáhat k uplatnění spravedlnosti), nicméně v některých souvislostech se stalo zvykem určitá práva považovat za nezpochybnitelně oprávněná, spravedlivá a „pravá“. Na rozdíl od práv, která nějak vznikla buď dohodou mezi lidmi nebo nějakým mocenským tlakem a vynucením (která pak byla pojmenována jako „historická“), jde v onom druhém případě o tzv. práva „přirozená“.

(Praha, 000315-1.)

<<<

>>>

## Pojem

Vztah pojmu k „pojatému“ nemůže být redukován na vztah označení k označenému, neboť označení je užitím znaku, které je založeno na nějaké úmluvě, na dohodě, na konsenzu. A tento konsenzus nevyplývá nikterak se samého znaku a nemůže proto z něho být odvozen. Mluvíme-li proto o „významu“, musíme přísně rozlišovat, jde-li o význam označení (znaku), založený nějakou takovou úmluvou a tedy zakotvený v oné úmluvě, nebo jde-li o význam odvoditelný ze samého označení resp. z jeho obsahu, tj. aniž by bylo nutno se v chápání označení opírat přímo (a v dané věci či souvislosti) o jakoukoli úmluvu. Pojem proto není pouhým označením, nýbrž musí být „nasouzen“. Toto nasouzení se ovšem musí opírat o jiné pojmy a může být přezkoumáno (zejména někým jiným) pouze tehdy, když je formulováno (např. jako definice). Žádná formulace se neobejde beze slov, a slova jsou označení, jejichž lexikální význam je zčásti třeba znát z běžného úzu, ale jejich přesný význam je rovněž podmíněn nasouzením pojmů, s nimiž je nebo může být každý význam (v evropských poměrech) spjat. (Význam slova je obvykle spjat s mnoha pojmy, které spolu více méně úzce logicky souvisí; nejčastěji se liší mírou obecnosti; kromě toho tu můžeme pozorovat některé nahodilosti, např. homonymie, a ještě jiné vztahy.) Jde-li nám proto o povahu pojmu samého, musíme přihlídnout k jeho funkci, jíž jest právě „pojímání“, tedy „uchopování“ či „chápání“. Poukaz na souvislost pojmů s myšlenkovými akty (výkony) nemůže být předčasně z logického hlediska diskvalifikován jako „psychologismus“, neboť jde o akt logický, ale naprosto nezbytný, má-li být vůbec řeč o „pojmu“. Pojemem se konkrétní myšlenkové akty soustřeďují na pojímané nesrovnatelně přesněji než jakékoli myšlenkové akty předpojmové nebo nepojmové. Pojem je něco jako malý program, sloužící myšlenkovým aktům k tomu, aby se co nejpřesněji zaměřily na svůj cíl, tedy na to, k čemu pojmově směřují, tj. k tomu, čeho onen pojem je pojmem, co jako pojem pojímá jakožto pojaté.



(Praha, 000315-2.)

<<<

>>>

### **000316-1**

Co vlastně mají na mysli ti, co mluví o tzv. „nevyslovitelném“? To lze upřesnit jen tak, že řekneme, co míníme resp. se obvykle míní naopak tím, že něco lze vyslovit. Co tedy např. lze vyslovit (a ovšem, co míníme tímto „vyslovením“)? Především tedy nechme stranou ten význam slovesa „vysloviti“, který poukazuje na vyslovení nějakého slova (rozumí se vyslovení nahlas, odvozeně pak také v psané nebo tištěné podobě, ale to je pak lépe mluvit o napsání nebo vytištění takového slova). O tento význam nám nejde, neboť jistě postrádá smyslu mluvit nějaké slovo, které je nevyslovitelné, tj. které nemůže být ani vyřčeno (nahlas), ani eventuálně napsáno nebo otištěno. Takové slovo může být tabuizováno, což však znamená zákaz vyslovování a nikoli nevyslovitelnost. Musíme se tedy soustředit na vyslovení něčeho jiného než slova. A tu je třeba si postavit otázku, zda vůbec lze vyslovit něco jiného než slovo, jméno, název apod. Na prvním místě nám napadá myšlenka: nemá-li myšlenka zapadnout, je třeba ji vyslovit. Teprve vyslovená myšlenka se stává myšlenkou, která může být sdílena (a tedy eventuálně myšlenkou skutečně sdílenou). Ale co je vlastně takové vyslovení myšlenky? Výsledkem toho vyslovení je série zvuků, tj. myšlenka byla zašifrována do série zvuků (v případě myšlenky napsané nebo vytištěné jde o sérii značek, písmen). Je však skupina hlásek nebo písmen vhodným způsobem vyslovení myšlenky? Můžeme pak říci, že myšlenka dosáhla své skutečné plnosti, když byla takto zašifrována? Neplatí daleko spíše, že oním zašifrováním byla myšlenka jakoby zakleta do zvuků nebo znaků, a že je nanejvýš zapotřebí ji z tohoto zakletí vysvobodit jakýmsi opačným pochodem, totiž dešifrováním?

(Praha, 000316-1.)

<<<

>>>

### **000317-1**

J. L. Hromádka, který vypracoval „Zásady Českobratrské církve evangelické“, které byly schváleny IV. synodem v roce 1927, píše hned na počátku, že „evangelium je jí (církvi) jediným pravidlem víry i života“ (cituji ze 4. vydání z roku 1946). Hned o něco dále však čteme: „Evangelium znamená tedy pro naše otce zvěst o svatém Bohu, Pánu našem, který sám, ze své milosti obětoval Ježíše Krista za hříchy naše ...“. Je tedy hned od počátku jasno, že oním „evangeliem“ nemá Hromádka na mysli evangelium Ježíšovo, nýbrž evangelium o Ježíšovi. Nejde o radostnou zvěst o přicházejícím božím (nebeském) království, o nové vládě, novém režimu, nýbrž o zvěst prvních křesťanů, první církve o tom, že Ježíš je očekávaný Mesiáš, tedy CHRISTOS (= Pomazaný) a že tento člověk je Syn Boží, který zemřel na kříži za naše hříchy, byl vzkříšen, je tedy živ, a bude soudit živé i mrtvé. Tato dogmatická, kerygmatická formule je považována za to nejdůležitější, co lze o Ježíši z Nazaréta říci. To, co zvěstoval on, co kázal, co říkal učedníkům a mnoha lidem, kteří je poslouchali, co dělal, jak jednal, jak žil a jak se rozhodoval, nemá té základní důležitosti, kterou má velikonoční zvěst o Vzkříšeném. Máme-li užít argumentu až absurdního, onen rozhodující čin boží, totiž poslání vlastního Syna a jeho obětování za hříšné lidstvo, se mohl odehrát

také docela jinak, např. tak, že malé dítě Ježíš byl skutečně utraceno Herodesovými pochopy spolu s mnoha dalšími nevinnými pacholaty. Boží spravedlnosti by se tak dostalo za dost a ekonomie spasení by byla zachována ve své rovnováze. Ale právě toto pochopení je v rozporu s ústředním smyslem jak Starého, tak Nového zákona (i když snad může být v souhlase s některými momenty starozákonní i novozákonní tradice, která je plná nepochopení a neporozumění tomu, oč skutečně a vposledu jde). Jestliže uznáme pravdivost Izaiášova tlumočení vůle boží, pak musíme vzít na vědomí, že Bůh žádnou takovou oběť nepotřebuje a nechce, a nejméně pak oběť lidskou. Jestliže zadržel ruku Abrahamovu, když ten se chystal obětovat jediného syna, bylo by naprosto nepochopitelné a přímo nesmyslné, kdyby se rozhodl ještě krutějším způsobem obětovat svého vlastního syna, a nadto ještě sám sobě a kvůli sobě. V dějinách křesťanství docházelo vždy znovu k tomu, čemu docházelo v dějinách starého Izraele, totiž k opětovným sklonům sloužit ukydaným bohům cizím, k uctívání Baala a jiných model, i když nově vymyšlených a pojmenovávaných podvodně jmény, která znamenala původně něco jiného a kterých v těchto nových souvislostech nemělo a nesmělo být nikdy použito. Zmatek, který tím nastal, přetrvává dodnes a poznamenává křesťanství jako historický fenomén vnitřními napětími a rozpory a je kořenem všech forem upadlosti a selhávání, jež byly a jsou pro křesťanství tak charakteristické.

(Praha, 000317-1.)

<<<

>>>

### **Theologie filosofická**

Nejstarší formy filosofické teologie ve starém Řecku zachovávaly slovo (termín) „bůh“ (nebo „bohové“, „božství“ apod.), ale zbavovaly je jednak většiny tradičních (předfilosofických, mytických, religiálních) konotací, zatímco na druhé straně je vybavovaly konotacemi novými, spjatými především s novým pojmovým myšlením a jeho myšlenkovými „konstrukty“ (tj. intencionálními předměty). Tím došlo na jedné straně k vyprázdnění většiny religiálních významů zmíněného termínu (resp. termínů), takže jeho (jejich) zachování se stalo záležitostí pouhé konvence (naprosto analogicky s tím, jak se tomu mělo a dosud má se všemi jinými filosofickými termíny) – a někdy dokonce záležitostí jisté opportunity. To se ukázalo být velmi vhodnou okolností pro formující se křesťanskou teorii (teologii), která využila možností a reinterpretovala zmíněný termín (termíny) způsobem, který zčásti restituoval některé religiální konotace (a tím se přiblížil tehdy obecné tendenci remytizovat filosofii a zfilosofičtovat některé mýty). Na druhé straně filosofická re-konstituce a re-konstrukce či re-interpretace významů slova „bůh“ (a dalších) se omezovala na zařazení „boha“ či „bohů“ do rámce toho, co nově filosofie chápala jako skutečnost, skutečný svět, univerzum. A to se zase pro křesťanské formování teologie stalo významnou inspirací pro zdůraznění nezařaditelnosti „Boha“ jako Stvořitele do rámce světa jakožto jeho stvoření. Výsledkem tohoto dvojího pohybu, této dvojí tendence pak bylo zdánlivě restaurační až reakční zdůraznění oné nezařaditelnosti Boha do rámce světa stvořených skutečností, které jako by otevřelo znovu dveře staré religiozity (a dokonce mytičnosti) a které se dokonce soustředilo na konstruování zvláštního světa skutečností „hyperfyzických“, tedy nad-přírodních a nad-přirozených (z nedostatečné nebo nepořádné znalosti řečtiny označovaných jako „metafyzické“).

(Praha, 000318-1.)

<<<

>>>

### **Theologie filosofická**

Problém tzv. filosofické theologie tedy vpravdě nespočívá v ustavení nového významu slova „bůh“ a všech odvozenin, ale pochopení, že ta skutečnost, která oněmi termíny byla označována a která se v důsledku nejhlubšího porozumění nemožnosti jejího zařazení, zakomponování do rámce světa, jak byl a je chápán, stala základem a oporou jakéhosi druhého, „jiného“ světa, lokalizovaného obvykle kamsi „nahoru“, je neméně problematická než než jakkoli vysoce hodnocená a na vrchol hierarchické pyramidy postavení skutečnost vnitrosvětelná. Jediným možným řešením – přinejmenším pro naši dobu a pro dobu nejbližší budoucí – je opuštění tradiční prostorové orientace, přenášené do veškerého myšlení, a zahájení do hloubky jdoucí orientace časové, která ovšem znamená nejen definitivní opuštění každé (staré) metafyziky, ale která dokonce nutně vyžaduje ustavení jakési „metafyziky“ nové, metafyziky dění, událostných proměn a zejména proměn dějinných, které jsou svými počátky resp. kořeny zakotveny v budoucnosti, tj. v tom, co nebylo a není „jsoucí“. Budeme-li nadále užívat termínu „Bůh“ nebo ne, není rozhodující, ale zcela rozhodující je, budeme-li skutečnost tímto nebo jinými slovy označovanou chápat jako „jsoucí“ anebo spíše jako „přicházející“

(Praha, 000319-1.)

<<<

>>>

### **000401-1**

Napadlo mi, že by bylo možno místo o „nové metafyzice“ s výhodou mluvit o „profyzice“. Zatímco řecké META znamená *po* nebo *za*, PRO znamená *před*. (Srv. PROBALLEIN – METABALLEIN.) Mohli bychom proto po oné METANOIA, kterou prošlo západní myšlení a jejímž důsledkem je změna perspektivy a orientace (před sebou vidíme budoucnost, ale minulost naopak vidíme za sebou), svěřit zkoumání toho, co se už stalo a co uplynulo, *metafyzice*, zatímco to, co teprve přichází a zatím nenastalo, *profyzice*. Samotné fyzice (v navázání na nejstarší Řeky) bychom svěřili všechny události jakožto aktuální událostné dění. (Aristoteles svěřil fyzice – přesně FYSICE – vše, čeho je mnoho a co se mění; místo „změny“ bychom tedy mluvili o „událostech“ a událostném dění). Až dosud se analýza průběhu události prováděla „metafyzicky“; nyní půjde o to, vypracovat novou metody jak přístupu, tak rozboru, totiž profyzickou. Co to bude obnášet?

(Písek, 000401-1.)

<<<

>>>

### **000401-2**

Na konci svého ‚dopisu o humanismu‘ píše Heidegger, že příští myšlení už nebude filosofií, a zdůvodňuje to ztotožněním filosofie s metafyzikou („Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die

Metaphysik, welcher Name das gleiche sagt.“). Mám za to, že toto ztotožnění je poněkud svévolné, neboť filosofie nikdy nebyl pouhou metafyzikou, i když metafyzika v celém filosofickém myšlení daleko převládala. (Ostatně sám Heidegger připomíná, že filosofie znamenala už v nejstarších dobách také něco jiného: „Das künftige Denken kann aber auch nicht mehr, wie Hegel verlangte, den Namen der «Liebe zur Weisheit» ablegen und die Weisheit selbst in der Gestalt des absoluten Wissens geworden sein.“ To je třeba zdůrazňovat především tam, kde jde o problém filosofického chápání „pravdy“: ani fyzika, ani metafyzika nejsou takového pochopení schopny, a právě proto je zapotřebí ještě jiné třetí filosofické disciplíny, totiž „profyziky“.) Ovšem tady je třeba význam termínu „metafyzika“ náležitě upřesnit, a zejména upřesnit také vztah mezi metafyzikou a (filosofickou) fyzikou, tedy „fysikou“. Je-li „fyzika“ tou filosofickou disciplínou, která se zabývá „fysickými“ skutečnostmi, tj. tím, co vzniklo zrodem, vyrostlo a pak zaniklo smrtí, pak metafyzika je filosofickou disciplínou, soustřeďující se na to, co po smrti fysické skutečnosti zůstává jako její pozůstatek, zbytek, relikv (nechme nyní zatím stranou to, že každý takový „pozůstatek“ spočívá buď na setrvačnosti nižších složek oné smrti skončivší skutečnosti, nebo na reaktivitě jiných, novějších skutečností, které prostřednictvím své aktivity (a zejména reaktivity jako zvláštní složce aktivity) něco z oné smrti skončivší skutečnosti zachovávají a přenášejí do nových (jiných, novějších, pozdějších) kontextů.

(Písek, 000401-2.)

<<<

>>>

### **Smysl a dějiny**

Je jistá analogie mezi „oživeností“ Země (planety), případně sluneční soustavy atd., na jedné straně a smyslem (smysluplností) dějin na straně druhé. To, že naši planetu osídlily organismy, je nesporné, ale ještě to nedělá ze Země živou bytost. Právě tak, hovoříme-li o smyslu v dějinách, nemáme (a nemáme mít) na mysli, že dějiny jsou celé a ve všem všudy smysluplné, nýbrž jen to, že uprostřed dějin se děje také něco smysluplného. A to znamená, že historiograf nemůže popisovat historické děje, aniž by přihlédl k tomu, že tam jsou také děje, které dávají smysl. To tedy za prvé. Ale touto analogií se úkol porovnat obojí zdaleka nevyčerpává. Jde totiž zejména o to, že mezi samou skutečností planety Země (a její „neživé přírody“) a skutečností dějin je zásadní rozdíl v tom, že dějiny takovou samostatnost, jakou má naše planeta vůči životu a živým bytostem, ve vztahu ke smysluplným dějům prostě nemají. Dějiny nejsou prostě jakousi kumulací, agregací nejrůznějších dějů, ale mohly být jednou ustaveny a mohou pokračovat jen za předpokladu, že jsou jako dějiny pochopeny (co do konkrétních jednotlivostí dokonce třeba chybně) a že se k nim určité lidské společenství jako k dějinám také staví, tj. že v rámci těchto (takto pochopených a ustavených) dějin alespoň jistý okruh lidí dějinně jedná, tj. že se stávají dějinnými subjekty.

(Praha, 000412-1.)

<<<

>>>

### **Pravda**

Chápeme-li Pravdu jako „přicházející a oslovující“, tedy nikoli jako dané jsoucno, nýbrž jako ryzí nepředmětnost, pak z toho vyplývá, že z naší strany je zapotřebí jednak tento příchod a toto oslovení očekávat, tj. připravovat se na to, abychom přicházející a nás oslovující pravdu vůbec zaslechli, zaregistrovali, ale abychom nadto také pochopili, porozuměli jejímu nepředmětnému (tj. především osobnímu) oslovení a stejně nepředmětnému poselství, a ovšem zejména abychom také správně toto poselství pochopili jako výzvu k tomu, co máme udělat (nikoli jako oznámení, jak něco „jest“, i když respekt k tomu, co „jest“, je nepochybně důležitým jednak předpokladem, jednak důsledkem onoho správného pochopení). To je vlastně poněkud rozvedený význam chápání Pravdy jako poslední normy (či kritéria atd., se vši rezervou vůči každému zpředměťování), v jejímž světle se teprve každá skutečnost, každé situaci, každý čin atd. vyjevuje jednak ve své vlastní celkovosti (úplnosti), jednak ve svém vztahu k celku všech věcí, situací, událostí atd., zejména však (vždy jen do určité míry a s odkazem na ještě vzdálenější budoucnost) ve své funkci, ve svém poslání pro budoucnost. A protože nejsme (přinejmenším zatím) schopni pojmově „vymezit“ ani jinak „uchopit“, „pojmut“ nepředmětné skutečnosti, musíme se (zase alespoň prozatím) především orientovat na toto své očekávání, na svou připravenost a na to, jak tuto připravenost připravovat, jak se v ní zacvičovat, jak ji trénovat. A tu se už ode dávna ukazuje jako mimořádně vhodný a účinný ten prostředek, který byl – pokud naše znalosti a vědomosti vůbec sahají – plně ustaven a uskutečněn poprvé Sókratem, ale který byl i mnoha jinými autory (a jistě i mnoha „ne-autory“, jenže o tom nemáme většinou zpráv) rozpoznán jako bytostně spjatý se vztahem k pravdě a jako tento vztah dokonce principiálně podmiňující.

(Praha, 000412-2.)

<<<

>>>

### **000412-3**

To, o čem můžeme mluvit jako o FYSIS nějaké (pravé) události (tj. pravého jsoucna), je vždycky SYMFYSIS (latinsky ‚concretum‘). Naproti tomu to, co FYSIS (neboli tuto SYMFYSIS) podmiňuje z budoucnosti, může být označeno jako PROFYSIS, zatímco na druhé straně to, co po proběhlé (pravé) události zůstává (v důsledku setrvačností a navazování dalších událostí atd.) jako relikt, na který zase jiné události mohou nějak navazovat (a užít toho jako materiálu k výkonu svého vlastního událostního dění, po němž zase něco předmětného zůstává jako další relikt), můžeme označit – na základě přeznačení starého termínu, který stejně nebyl původně ražen filosoficky, nýbrž administrativně, totiž knihovnický – jako METAFYSIS.

(Praha, 000412-3.)

<<<

>>>

### **000417-1**

Našel jsem v jedné knížce kouzelnou větu: „Byl to svět vyživovaný časem.“ (Je to k nalezení in: J.G.Ballard: Mýty blízké budoucnosti. Naklad. Winston Smith, Praha 1994, str. 41.) Připomíná to Sofokla, který nechá Aianta říci, že nezměrný čas „rodí“ vše skryté a pak ono zjevné opět skrývá, ale Ballardova formulace je nejen

opatrnější, ale také přesnější. Svět jistě není stvořen časem, přinejmenším nikoli tak, že by každá vesmírná chvíle byla přímou kreací času, který by se tak stal jakoby tvůrcem, stvořitelem. Vskutku platí spíše to, že čas představuje zdroj výživy pro trvání a vůbec pohyb světa. V tomto pohybu je vždycky mnoho zbytků, reliktnů minulého „života“ (a tu ovšem nemíníme považovat všechno za oživené, takže slovo „život“ je jen metafora – lépe a přesněji bychom mluvili o „bytí“, což ovšem zase redukuje svět na událostná dění, zatímco vedle pravých událostí je svět plný pseudo-událostí, tj. událostí nepravých, agregativních, vnitřně neintegrovanych, jen setrvačných).

(Písek, 000417-1.)

<<<

>>>

## Duše

Štěpa si do Písku přivezla *Knihu o duši*, kterou si vypůjčila od Jany; autorem je Thomas Moore, překládal to Jandourek a předmluvu napsal Halík. Podíval jsem se do ní a hned mi napadla analogie s Patočkou, který také rád mluvil o „péči od duši“ jako tento americký autor (původní titul knihy totiž zní „Care of the Soul“). Patočka i Moore si onu frázi „pečování o duši“ vypůjčují od Platóna. Zvláštní je, že Moore hned na počátku upozorňuje, že „duše“ není věcí, ale kvalitou či rozměrem zakoušeného a nás samotných a že „má co do činění s hloubkou, hodnotou, příbuzností, srdcem a podstatou osoby“ (str. 25). To přímo vyzývá, abychom postavili otázku, jak je možné pečovat o něco, co není „věc“ a co je zároveň spjata s (vlastní) osobou. Moore sám ví, že „není možné přesně definovat, co to vlastně duše je“ (11), ale má za to, že to není možné proto, že „definice je intelektuální záležitost, zatímco duše dává přednost představivosti“ (11). Rád bych věděl, jaké anglické slovo Jandourek překládá onou „představivostí“. Tradičně se o představách mluví jako o jakýchsi napodobeninách přímého vjemu. To by tady jistě nebylo vůbec na místě. O představivosti mluví Moore spíše ve smyslu fantazie (ovšem v původním, řeckém smyslu toho slova). Jde o fantazijní představování něčeho, co tu není. Sama fantazijní představa tu však je – musí tu být. A protože „je“ něčím co tu je, tedy něčím daným, musí tu být také možnost o tom něco říci. To, že duše „dává přednost představivosti“, bude asi znamenat, že je nakloněna si představovat to, co není. Fantazijní představa je tedy něco, co je, ale co se vztahuje (intencionálně) k něčemu jinému, a to k tomu, co není. A teď přijde ten rozhodující moment: co vlastně znamená, že duše dává přednost představivosti: znamená to, že dává přednost fantazijním představám, které jsou, které ona sam – jak duše – „má“ – anebo že dává přednost tomu, k čemu se její fantazijní představy vztahují, k čemu se upínají a tedy co samo není, co duše „nemá“? Jinak řečeno – je duše zaměřena k představám představujícím – anebo k „představám“, které si sama (jsoucím způsobem) představuje jako fantasmata, tedy jako nejsoucí? Tato politováníhodná nevyjasněnost nemůže být ospravedlněna tím, že duše není věc (což je věta, kterou jinak velmi vítám, pokud je míněna vážně a pokud z ní je náležitě vyvozeno to, co skutečně znamená); nejde totiž tolik o to, je-li sama duše věcí nebo není-li věcí, nýbrž co činí duši duší. Je duše duší tím, že se vztahuje k tomu co není? Pak by totiž ztráta budoucnosti (resp. smyslu budoucnosti) znamenala ohrožení nebo přímo ztrátu duše. Obvykle se odedávna mluvilo o duši jako o tom, co je spojeno s darem života: život je bytostně životem duše, nikoli oživením neživého, ale jsoucího. Aristotelés připsal duši všem živým bytostem, pokud je rozeznával jako živé.

(Písek, 000421-1.)

<<<

>>>

### 000423-1

Setkávání s uměleckým dílem, stejně jako setkávání s myšlenkovým (např. filosofickým) dílem má cosi společného s modlitbou, i když se jinak mnohými vlastnostmi od sebe liší: tím společným je to, co lze velmi zřetelně ukázat na reflexi resp. na jejím filosofickém rozboru, analýze. Akceptujeme-li rozpoznání, že vlastní umělecké dílo není totožné s artefaktem (jako s tím, co lze mít „prostě před sebou“), ale že je čímsi jako nepředmětnou normou každého svého chápání a prožívání ze strany člověka-příjemce, a akceptujeme-li, že vlastním časovým „místem“ takového díla je budoucnost, je zřejmé, že setkání s nepředmětným „vlastním“ dílem se může odehrávat pouze tam, „kde“ („kdy“) toto dílo „je“ doma, tedy nejen mimo přítomnost, nýbrž „před“ ní ve smyslu časovém, kdy nelze ještě mluvit o „jsoucnosti“. Jak se vůbec může člověk, který se chce setkat s uměleckým dílem nejen v jeho předmětné (artificiální) podobě, nýbrž v jeho autentičnosti, tj. nejsoucnosti, sám dostat takto mimo svou vlastní aktuální přítomnost? Jak chce, jak může ze své dané přítomnosti vykročit či vystoupit, aby v tomto setkání byl sám „při tom“? Jediný výklad, který mi napadá, je ten, který připouští, že člověk může být nějakým způsobem „přítomen“ také ve své nepřítomnosti, tj. tak, že sám sebe nechá jakoby „za sebou“. A to je právě to, co charakterizuje také modlitbu: v ní se člověk vztahuje mimo sebe ne k nějaké předmětné skutečnosti (to by byla přece modla), ale tak, že se setkává s ryzí nepředmětností, aby získal odstup jak sám od sebe, tak od situace, do níž je jakoby vklíněn a v níž je uzavřen, uzamčen. A tím právě modlitba připomíná reflexi: tou nejpodstatnější funkcí reflexe je právě nalezení odstupu od sebe, tj. od své danosti, minulosti, a získání nového přístupu nejen k tomu, co je dáno, nýbrž zejména k tomu, co dáno není, nýbrž co teprve „má být“. Problém je ovšem v tom, že odstup od danosti (i vlastní) není ještě zárukou nalezení cesty k tomu, co „má být“ (včetně jeho uskutečňování, neboť obojí je neoddělitelné). To je pak otázka jiná, totiž otázka toho, co je „tím pravým“, co „býti má“. A tady je ohniskem celé problematiky otázka pravdy, neboť teprve ve světle pravdy se nejenom to, co jest, ale i to, co není, může vyjevit jako pravé nebo jako nepravé.

(Písek, 000423-1.)

<<<

>>>

### 000424-1

J. B. Souček ve svém výkladu o vztahu mezi theologií a filosofií mj. zdůrazňuje, že žádná filosofie nemůže být označena jako ta jediná pravá. Z toho ovšem vyvozují, že právě tak jako jediná pravá nemůže být označena ani theologie, neboť theologie není ani historicky, ani systematicky (tj. aktuálně, dnes) možná ani myslitelná bez nějakého použití filosofických prostředků. Platí ovšem analogicky také pro teologii to, co platí pro filosofii, totiž že je odpovědí na výzvu, kterou si nevymyslela, ale kterou musí vzít (a trvale brát) vážně. Je ovšem pravda, že filosofie musí brát vážně mnoho nejrozumnějších výzev a že filosofové se od sebe liší především tím, které výzvy vskutku vážně berou a které nechávají jen na okraji. V tom smyslu je filosofování podnikem daleko odvážnějším, dobrodružnějším, ano – svobodnějším. Prvním (ne časově, nýbrž kvalitativně prvním) svobodným činem je volba cesty, po které se filosof dává na pochod. V dosavadních dějinách

filosofického myšlení už bylo vytvořeno mnoho cest a tyto cesty byly také různými způsoby mapovány. Proti tomu theologie je vázána mnohem konkrétněji, i když v samém pojetí této vázanosti se theologové od sebe také značně liší. Theolog se může cítit vázán svou církví a jejím vyznáním, tradicí, na kterou jeho církve i on sám navazují, může se cítit být vázán velkými theology minulost (a ovšem zase některými více a jinými méně), může se cítit být vázán biblí (a zase některými partii a v nich vyslovenými myšlenkami více a jinými méně), a konečně se může cítit být vposledu vázán Ježíšem samým a jeho evangeliem (pokud se k němu nějak propracuje médiem svědectví, v novozákonních textech zaznamenaných). Vynechávám zde častou a theology oblíbenou formuli, že je theologie vázána především zjevením, neboť tato formule je příliš formální, dokud není zřejmé, co se tím zjevením přesně myslí a jak je vůbec jako taková "norma" chápáno. V každém případě je zřejmé, že vztah mezi theologií a filosofií nabývá zvláštní důležitosti a důsažnosti právě tam, kde se filosof cítí být osloven a tedy pak také vázán Ježíšovým evangeliem, eventuelně kde svou filosofii chce plně dát do služeb reflexe víry (o což se pokouší také theologové, ať už to výslovně říkají nebo jen fakticky dělají).

(Písek, 000424-1.)

<<<

>>>

## **Filosofie a doba**

Má-li kniha splnit to, co svým titulem slibuje, musí především její autor vydat svědectví v několika směrech. Musí na prvním místě vyjasnit, co rozumí filosofií, na druhém místě pak, jak chápe onu dobu, kterou označuje jako "naši", a tedy jak chápe svou dobu, a za třetí musí vyjasnit, proč si myslí, že filosofie může nějak a něčím přispět "naší" době.

Známý je výrok Hegelův o sově Minervině, která vylétá po soumraku. Kdybych se měl držet této metafory, musel bych jako poslání filosofie deklarovat vylétání před rozbřeskem. Filosofie rozhodně není doba, vyjádřená v ideách. Aby totiž doba byla zjevná jako doba, potřebuje se vymezit (resp. být vymezena) vůči tomu, co už touto dobou není – tedy jednak proti minulosti, tedy vůči tomu, co bylo, ale už není, zejména však vůči budoucnosti (na to se právě nejvíc zapomíná), tedy vůči tomu, co ještě není, ale možná bude. A právě pro toto vymezení a jeho vyjasnění potřebuje doba filosofii. Filosofie není reflex, odraz doby, nýbrž je reflexí, kritickým viděním a zhodnocením doby. A tady měla celá dosavadní filosofická tradice obrovská manka (a zhusta je mají i dnešní filosofové a jejich filosofie): filosofie zahájila éru nového způsobu myšlení se zásadní chybou, spočívající v redukci skutečnosti na aktuální přítomnost, tj. na to, co se ukazuje. Pokud jde o minulost, bylo možno nahradit to, co pominulo a už není (a tedy co se už nemůže ukazovat), tím, co a jak se minulé kdysi ukazovalo, když ještě nebylo minulým. A ta bylo možno to, co se neukazuje a nemůže ukazovat, přece jenom zčásti zahrnout do rámce skutečného. Beznadějné to však bylo v případě, kdy šlo (a jde) o budoucnost, tedy o to, co se ještě neukazuje a nemůže ukazovat, protože to ještě nenastalo, protože k tomu ještě nedošlo, ještě se to neuskutečnilo.

(Praha, 000428-1.)

<<<

>>>



## **Čistý a nečistý / Pravý a nepravý**

Ve všech jazycích najdeme v pozoruhodné analogii dvojice slov, označujících významné životní směry, významná životní zaměření, rozhodující druhy praxe a stěžejní typy lidských vlastností. Stojí za to se poohlédnout po etymologických kořenech a souvislostech oněch dvojic. V češtině došlo ke zcela mimořádnému etymologickému sjednocení celé dlouhé řady slov, která svými významovými souvislostmi zasahují nejrozmanitější obory a dokonce úrovně skutečností a činností, kolem rozlišení prostoru, terénu, ale také tělesné rozprostraněnosti atd. atd., na směr či stranu „pravou“ a „levou“ (eventuelně a asi původně „nepravou“). Docela zvláštní dvojicí je protiva „čistý“ a „nečistý“, kde rozpětí významů se klene od prosté tělesné čistoty přes čistotu rituální až po čistotu mravní, myšlenkovou a duchovní. Základní rozdíl této dvojice od dvojic výše zmíněných (pravý – nepravý, spravedlivý – nespravedlivý, právo – bezprávi atd.) spočívá v tom, že čistota (čistotnost) se může stát obsesí, aniž by rozlišení mezi čistým a nečistým mělo samo v sobě nějaký korektiv (korigováno může a dokonce musí být odjinud, z jiné perspektivy). Právě proto není tato dvojice stejně závažná a má mnohem menší důsažnost, neboť kromě jiného její metaforické významové momenty zřetelně ztrácejí na zřetelnosti a přesnosti. Nečisté myšlení může být chápáno opět v různých významových zaměřeních – může jít o nečistotu logickou, myšlenkově koncepční či dokonce strategickou, ale také o nečistotu mravní apod. A tak se ukazuje, že z filosofického hlediska nelze na této dvojici stavět podobným způsobem, jak to dovoluje ono hnízdo dvojic, spojených s etymologickým základem rozlišení na stranu pravou a levou (nepravou).

(Písek, 000430-1.)

<<<

>>>

## **Pravda a budoucnost**

Česká etymologie slova „pravda“ (ostatně jako mnoha dalších slov, jako spravedlnost, právo, pravidlo, pravítko, náprava, oprava, výprava, rozprava, praviti atd. atd.) poukazuje původně na prostorovou orientaci. Dnes je ve fyzice čas chápán jako jedna z dimenzí vedle prostorových. Ale Patočka např. deklaruje prostorové dimenze za dimenze času, tj. prostor považuje za jednu z dimenzí času (7100, doslov k „Přirozenému světu“, 1969, Praha <sup>2</sup>1970, s. 156). Přijmeme-li toto nové vidění a hodnocení času, musíme reinterpretovat onen etymologický poukaz slova „pravda“ (a všech dalších slovo se stejným kořenem) tak, aby onen poukaz k prostoru byl vztažen k mnohem základnější skutečnosti, jíž je čas. Každé jsoucno je vůbec možné jen díky času (Patočka: „čas (...) je to, bez čeho není možné ani jsoucno jednotlivého ve světě ...“, dtto.), neboť každé (pravé) jsoucno je (pravá) událost. A událostné dění je možné jen v čase, resp. každé dění je neodlučně spjato s časem a časovostí. Proto sama pravda musí být chápána jako dění pravdy, jako něco, co přichází. Ovšem pravda nikdy není příšlá, nikdy není aktuálně tu, před námi, nýbrž podržuje si vždy svůj adventivní charakter. Dění pravdy musíme tedy rozumět jinak, než jak rozumíme dění (pravé) události – pravda se děje tak, že přichází jako nepředmětná výzva, ale sama se nepředmětňuje. To, co se děje potom, už není dění pravdy samé, nýbrž je děním odpovědi na tuto výzvu. To zároveň znamená, že čas přicházející (a tedy dějící se) pravdy je jiný než čas lidské (nebo jakékoli jiné) odpovědi na tuto přicházející pravdu: lidská odpověď není pokračováním dějící se, přicházející pravdy, nýbrž je právě jen odpovědí na ni. Pravda se tedy vztahuje až druhotně a prostředně na

to, co „jest“ (i na to, co „bylo“), zatímco v první řadě a především se vztahuje k oslovovaným subjektům. Vlastním hájemstvím, doménou pravdy je proto budoucnost; k přítomnosti (vždy k aktuální přítomnosti) se pravda vztahuje tak, že přichází jako oslovení, jako výzva, kdežto minulost stojí až na posledním místě – a může být buď „spasena“ nebo definitivně odvržena a znicotněna.

(Písek, 000430-2.)

<<<

>>>

### **000505-1**

Heidegger vykládá řecké slovo ALÉTHEIA jako neskrytost, a samu neskrytost chápe jako „přítomnění“. Odtud by ovšem vyplývalo, že o tom, co je skryté, není možná žádná pravda (neboť pravda je neskrytost, a neskrytost skrytosti je jen zjevná skrytost). Jinde Heidegger zdůrazňuje etymologickou blízkost slovesa FAINESTHAI se slovesem FYEIN a mediem FYESTHAI. (Ukazuje to na jednom místě ze Sofoklova Aianta, kde se praví, že nezměrný čas rodí to, co bylo skryto, a opět skrývá to, co se zjevilo.) Odtud Heideggerova myšlenka, že smysl bytí dostává své určení od času (překlad, německý originál je přetištěn s chybou – chybí „Sein“) – i když formulace je poněkud problematická. (Pro Heideggera je „bytí“ pojem ontologický; jeden význam slova LOGOS je však také „smysl“ – smysl bytí se tak snadno stává bytím ve smyslu.)

(Písek, 000505-1.)

<<<

>>>

### **000506-1**

Co vlastně znamená myšlenka (teze), že svět a všechno v něm je stvoření boží? Pokud odmyslíme antropologické komponenty oné představy, jde o to, že důraz je soustředěn na kontingenci všeho, co jest: nemuselo by to být, je to cosi nového, co nevyplývá z toho, co bylo předtím. Hlavním motivem té myšlenky (která je nejspíš dost pozdní, neboť nejprve byli bohové chápáni jen jako aktéři kosmické hry) nejspíš bylo uvědomění vlastní kontingence, a teprve pak to bylo aplikováno i na svět vcelku (i ve všech jednotlivostech). Doba trvání „vývoje“ světa může být a musí být poznávána ze světa samého, tj. na základě interpretace všech dochovaných stop minulého vývoje. Že tento vývoj začínal na nejnižších úrovních a teprve postupně a v průběhu obrovsky rozměrných časových etap mohl dospívat např. ke vzniku a rozvoji života, je nesporné. Představa, že jakákoli etapa mohla vzniknout naráz, je prostě mylná; naproti tomu stejně mylná je představa, že už o všem bylo rozhodnuto na počátku v nějaké „první příčině“, z níž by se všechno rozvíjelo z původně „zavinuté“ podoby. Svět sám vznikl kontingentně (tj. mohl také nevzniknout nebo mohl vzniknout jinak), ale i jeho další vývoj probíhá do značné míry kontingentně, ovšem pouze v těch složkách, které představují novum. Každá událost, dokonce pak každý děj, který je pouze jakousi pseudoudálostí (tj. děním, které není vnitřně integrováno a nepředstavuje celek, nýbrž navenek se „chová“ jako něco integrovaného pouze díky setrvačností, viz dále), má také svou předmětnou a setrvačnou stránku, která zakládá jakési setrvačné reliktu pominuvšího dění, na jejichž analýze lze s větší nebo menší pravděpodobností rekonstruovat to, co se „stalo“ v minulosti (nikoli ovšem to, co se „dělo“ v minulosti).

(Písek, 000506-1.)

<<<

>>>

### **000507-1**

Poznámky ke „zkusmému studijnímu plánu“ v rámci katedry filosofie (autoři Sláma a Beneš). – a) Bloky nemohou být chápány jako časové etapy. „Vytvořit předpoklady pro odborné studium filosofie“ nelze jinak než tím, že se začne se studenty pracovat „odborně“ filosoficky. A protože to nikdy není jejich první setkání s filosofií, znamená to především rozvinutí kritičnosti ve vztahu ke všem od prvního roku věku (zejména však později) získávaným filosofickým (přesněji: pseudofilosofickým) předsudkům. A to znamená práci ve dvojím směru: jednak půjde o kritičnost vůči takovým předsudkům všeobecným (demonstrací na některých), jednak o kritičnost vůči předsudkům náboženským (event. pseudoteologickým, opět demonstrací na některých). To je však práce na celých pět let (a samozřejmě ještě dál), takže to nemůže být chápáno jako „blok“ v časovém smyslu. A pokud to bylo chápáno jinak, bylo by třeba to říci jasněji, než se stalo. B) První blok je třeba proto charakterizovat jinak. Po mém soudu by měla být vyjasněna funkce studia filosofických textů pro myšlení každého vzdělance, a to jednak přednáškovým způsobem (na základě vybraných, spíše provokativních než „učesaných“ příkladech), jednak četbou jednodušších (či spíše čtivějších) klasických textů (nejlépe krátkých nebo vybraných partií z Platóna, Descarta, Leibnize, Huma apod., tedy především z antiky a z předkritické filosofie nové doby). Spíše než o blok by tedy šlo o určitou „vrstvu“, kterou by mohli přeskočit studenti připravení již ze střední školy – ale kdo to má posoudit? Musí to posoudit sám student! Každý by však měl povinnost připravit referát z probíraného textu (třeba aniž na proseminář chodil), ovšem po dohodě s příslušným učitelem, a absolvovat krátké kolokvium, textu se týkající, s druhým učitelem (takže oba učitelé budou moci posoudit a zhodnotit výsledek). Šlo by tedy spíše o jakousi zestručněnou, ale zintenzivněnou náhražku středoškolské propedeutiky. (Zavrhuji termín „úvod do [studia] filosofie“, zavedli jsme termín „úvodní kapitoly z filosofie“. ) – C)

(Písek, 000507-1.)

<<<

>>>

### **000507-2**

C) Druhý blok (spíše druhá „vrstva“) by měl za úkol ukázat povahu, funkci a úkoly filosofických východisek (a tzv. „principů“) na řešení určitých tematických okruhů

(Písek, 000507-2.)

<<<

>>>

### **000510-1**

Georg Picht se před téměř třemi desetiletími vyjádřil o filosofii, že „již nevstupuje do oblasti mezinárodní politiky, že z politiky emigrovala a své dědičné teritorium

přenechala ideologiím“ (Hier und Jetzt I., 21-2?, česky in: Reflexe 20, 7, s. 1). Picht vidí příčinu v tom, že se filosofie vzdala univerzálně kladených otázek metafyziky, a že proto ztratila z očí rovněž horizont univerzálních dějin. Problémy mezinárodního práva byly podle něho „dosud pochopeny jako filosofické problémy pouze tam, kde se universalita metafyzického myšlení střetla s universalitou dějinného horizontu. Tyto problémy mají své místo v průsečíku obou těchto hemisfér filosofického porozumění světu.“ (tamtéž). Toto hluboké a pravdivé vidění lze aplikovat se zvláštní oprávněností na problém filosofické interpretace povahy lidských práv a významu, jakého se jim dostalo v posledních dvou desetiletích našeho končícího století.

(Písek, 000510-1.)

<<<

>>>

### **000514-1**

Charles Hartshorne ve své knížečce o „přirozené teologii“ (7493, s. 126 nn.) chce připsat „Bohu“ (pochopitelně jde o „boha filosofů“) „historicitu“, a tak píše o „božské historicitě“ (divine historicity). Odhlédneme-li od druhého způsobu odvození myšlenky „boha“ od zbožnosti resp. ze zbožnosti (resp. z ideje bohoslužby, idea of worship, 129),

(Písek, 000514-1.)

<<<

>>>

### **000522-1**

Heidegger v „Bytí a čase“ (čes.překl. s. 55, něm. vydání S. 38, event. 51-2) napsal, že „výše než skutečnost stojí *možnost*“. To můžeme právem srovnat s Rádlovou formulací, že „to, co má být, je původcem toho, co jest“ (DF II, 625) a že „poslední pravda, která je zároveň poslední povinností, jest výzvou pro nás, co máme zde na světě dělat“ (dtto). Možná, že by stálo za to ukázat, že Rádl se tak dobral lépe než Heidegger smyslu toho, co v českém překladu sluje „možnost“ (německy „Möglichkeit“), ale čemu Aristotelés řecky říkal DYNAMIS. Rádlova poslední pravda, která je výzvou a povinností pro nás, v sobě vskutku má cosi dynamického, ovšem jinak dynamického, než jak si to Řekové představovali v případech „příčiny“ (AITIA): aristotelská „možnost“ není příčinou, neboť příčinou může být jen něco aktuálně skutečného, kdežto „možnost“ je jen „možně skutečná“.

(Praha, 000522-1.)

<<<

>>>

### **Dialog (jako setkání)**

Ricoeur vzpomíná v jednom rozhovoru (7128, s. 16-17) na svého středoškolského učitele filosofie a jím doporučovanou zásadu (kterou prý Ricoeur později našel u Nietzscheho): „Jděte přímo za tím, co vám nejvíc vzdoruje.“ A sám pak dodává: „Stalo se mi pravidlem, že se obracím právě k tomu, co mi klade největší odpor.“

To je Ricoeurova odpověď na otázku, proč věnoval tolik pozornosti předchůdcům, včetně těch, kteří vůči němu stáli v naprostém protikladu. – Celá věc je ovšem mnohem komplikovanější, než jak by se z tohoto kousku rozhovoru zdálo. Ricoeur se zcela zřejmě ve své odpovědi soustřeďuje na ne zcela zjevný podiv tazatele, že věnuje tolik pozornosti myslitelům jinak myslícím, dokonce „stojícím v naprostém protikladu“ k jeho vlastnímu myšlení, a posunuje to od onoho „dokonce i“ ke zdůrazněnému „zejména“. Právě to, že je tak docela jiné a dokonce v napětí až rozporu s námi a s naším myšlením, stojí za to, abychom se na to orientovali především. Můžeme se proto tázat: proč je pro filosofa tak důležité věnovat se studiu myslitelů, kteří jsou pro jeho pochopení zátěží, kteří mu jsou obtížní, nesnadní, kteří mu kladou do cesty překážky a kteří mu vzdorují? Ve filosofii snad ještě více než kdekoli jinde jde o to, abychom neztratili kontakt se skutečností. A skutečnost se nám projevuje jako skutečnost vždycky především a právě tam, kde nám klade odpor. Ten odpor, pokud jej chápeme dost široce a všeobecně, ovšem může spopčívat také v pouhé netečnosti, inerci: malé dítě v kolébce nebo v kočárku chce (touží, má chuť atd.) slyšet chrastění, ale chrastítko samo nechrástí, teprve až když dítě něco udělá, mávne rukou a bouchne do něho. Když však chrastí někdo jiný, uspokojení dítěte je zdánlivě stejné, ale povrchnímu pohledu uniká, že dítě ve skutečnosti nemuselo překonávat nehnutost, netečnost, „neochotu“ chrastit chrastítka samého. Ve filosofii tohle platí sice také, ale jen na té nejprimitivnější rovině: kniha se nepřečte sama, je třeba ji vzít do ruky, otevřít a číst. A tady dochází k něčemu naprosto novému: chcete-li přečíst knihu autora, který myslí jinak než vy, musíte se – byť jen dočasně – vzdát něčeho, co jste jakoby vy sami, musíte odložit nějak (být jen částečně) nejen své představy, myšlenky, svá pojetí, své samozřejmosti atd., ale i svůj způsob myšlení, něco, co si vůbec nedovedete pomyslet odděleně od sebe, a musíte se alespoň trochu, zčásti a jen přechodně (jak si říkáte) nějaké části sebe samých jakoby zbavit, nechat to za sebou a otevřít se, odevzdat se tomu, s čím nyní přichází autor té knihy, kterou jste otevřeli. Tady už nejde jen o to, že kniha je vaší překážkou, ale zároveň se může ukázat, že vy sami jste velkou překážkou svého pochopení té knihy a jejího autora. A teď to nejdůležitější: vy se musíte naučit takto se vzdávat sebe samých a svých myšlenek, ale zároveň se nesmíte sami sobě ztratit, nesmíte přestat být sami sebou, nesmíte ztratit svou osobní kontinuitu. A to vše je něco, co daleko přesahuje každou logiku, jak jí obvykle rozumíme, i když to ve skutečnosti je právě cosi specifického pro život myšlenek a myšlení vůbec, pro sám LOGOS.

(Praha, 000524-1.)

<<<

>>>

### **Samota / Sám sebou (být)**

Na *Lyře pragensis* (v pondělí 22.5.) jsem měl říci několik slov o samotě a společenství; téma jsem se dozvěděl až na místě. Odmítl jsem obojí stavět proti sobě, protože obojí nejen souvisí, ale vzájemně se podmiňuje. Když se člověk narodí, není ještě sám sebou, ale musí se sám sebou stávat. Ale aby se mohl sám sebou stát, k tomu nezbytně potřebuje „ty druhé“: teprve přes druhé, za jejich pomoci, ale zároveň také proti nim se musí postavit na vlastní nohy. Člověk tedy není nikdy jen daností a nemůže se sám sebou stát tak, že je si pak „dán“, nýbrž člověk je vždycky sám sobě úkolem, je právě „k sobě“ povolán, je povolán, aby se stal sám sebou. To je ten zásadní, hluboký problém vztahu člověka ke svému vlastnímu poslání, které si nevymýšlí, ale které buď plní nebo neplní, ale které na

něho nenakládají „ti druzí“, nýbrž pouze mu pomáhají, aby svému vlastnímu poslání lépe porozuměl a aby se naučil mu nejen rozumět, ale také je plnit, naplňovat. Dnes jsem si přečetl něco z Ricoeura (mám napsat několik osobních slov k Milošovu překladu větší knížky rozhovorů s ním) a teprve poté, co jsem musel formulovat zmíněnou myšlenku, jsem si všiml, jak Ricoeur cituje Jeana Lacroix, že „vědomí není žádnou daností, nýbrž úkolem“. Je mi zcela jasné, že to platí v mnohem větší šíři, než jak to Lacroix formuloval. Sám člověk není daností, nýbrž úkolem. Je zvláštní, že při dřívějším čtení mně to nijak neupoutalo a neoslovilo, ale dnes jsem pro to byl zjevně připravenější. Ricoeur to totiž umístil do kontextu, který míří vlastně jinam, přinejmenším na první pohled. Totéž platí o jeho slovech (která napsal krátce předtím), že jde o to, „abycho nahradili filosofii vědomí filosofií uvědomění“ (s. 18). To zase bez přípravy dost neosloví je třeba to důkladně vyložit. U Descarta je vědomí resp. myšlení něčím neproměnným, „substancí“ (res cogitans). To je nepochybně omyl: vědomí je pouze to, které se děje, které se stává – tedy uvědomění resp. uvědomování.

(Praha, 000524-2.)

<<<

>>>

### **Subjekt a čas**

Myšlenka subjektu je základním předpokladem správného chápání spravedlnosti, práva, pravdy, správnosti atd., vůbec norem, hodnot a všeho, co s tím souvisí. Rozhodujícím předpokladem tu je správného pochopení času a zejména jeho rozhodující dimenze, totiž budoucnosti. Představa kontinuálního přechodu budoucnosti v minulost přes práh tzv. přítomnosti je nesprávná. Takový přechod všeobecného charakteru neexistuje. Přejít z budoucnosti do přítomnosti a pak do minulosti lze jen tak, že je použito jediných možných „dveří“ či „vrat“, a to znamená subjektů. Subjekt je vždy „individuální“, tj. nerozdělitelnou jednotou vnitřního a vnějšího, budoucího a minulého (přesněji: budosti a bylosti), řečeno pojmenováním Leibnizovým, je „monádou“, ovšem nikoli bodovou a bez možnosti přechodu zevnitř navenek a zvenčí dovnitř. Nejpodstatnější charakteristikou subjektu – a to všech úrovní bez výjimky – je jeho schopnost oscilovat mezi vlastní budostí a bylostí, tj. opětovně se vymykat své danosti a svému unikání do minulosti a nořit se, pronikat do své budosti (či opět lépe: nechat se obnovovat svou budostí). A druhou nejpodstatnější charakteristikou subjektu (a tou se subjekty různých úrovní od sebe liší) je schopnost překračovat meze své vlastní subjektivity, tj. meze své budosti i bylosti, jak směrem do budoucnosti, tak směrem do minulosti, a to znamená reagovat nejen na sebe, nýbrž také na jiné subjekty. Přesah směrem do minulosti je nám dobře srozumitelný, i když i zde je zapotřebí jemnějšího rozlišování mezi „minulostí“, která je „tu“, a minulostí, která „tu“ není, ale může být vykonstruována. Naproti tomu je od dob řeckého vynálezu pojmů a pojmovosti zanedbáván či dokonce zcela opomíjen přesah směrem do budoucnosti, tj. různé formy interakce niterností, niterných stránek subjektů, zejména pak subjektů různých úrovní (bez této formy interakce by nebyla možná žádná intergace nižších subjektů v supersubjekty).

(Praha, 000525-1.)

<<<

>>>

## 000525-2

„Současnost“ není „dána“, ale musí být vždy znovu získávána, zjednávána, organizována. To platí ostatně o všech tzv. danostech, pokud jde o čas. Ovšem zatímco minulost musí být rekonstruována na základě toho, co z ní až do přítomnosti zůstalo, na vše, co je tzv. „přítomné“, je třeba reagovat, tj. uznamenat to, zaregistrovat a zařadit do správných souvislostí, aby to vyvstalo ve svém významu.

(Praha, 000525-2.)

<<<

>>>

### „Protějškovost“

Jakub Trojan přispěl do sborníku k sedmdesátinám Milana Balabána zajímavou úvahou, ovšem jejímž hlavním nedostatkem je bohužel – jak tomu u teologů často bývá – myšlenková nepřesnost. (Jen na ukázkou lze uvést misinterpretaci Ebelingovy teze, že u Ježíše je slova víra (v logiích) užíváno absolutně, v nepřípustném posunu, že jde o „Ebelingovu tezi o absolutní víře“, a navíc že právě tato teze u mne nalezla kladnou odezvu.) Celá úvaha je zavěšena na myšlence protějšku, ale co to ten protějšek je, jak je chápán a tedy myšlenkově uchopen či pojat, to v úvaze chybí. Odedávna rozlišovali již první filosofové vědění (EPISTÉMÉ) od pouhého domnění (DOXA). K pravému vědění – jak zcela zřetelně ukazují Platónovy dialogy (a hraje v tom hlavní roli Sókratés) – náleží nejen správnost (ORTHÉ DOXA ještě zdaleka není skutečným věděním), ale to, že nejen správně víme, ale že víme, že to je správné a proč to je správné vědění. A to znamená, že tam, kde se ukazuje skutečnost, jaká vskutku jest, musí být také nějaké vědění, nějaká znalost toho, co pravou skutečnost může zakrývat nebo zkreslovat. Z toho vyplývají dvě věci: předně, že něco myslet ještě neznamená myslet to správně, a za druhé, že myslíme-li něco správně, je toto správně myšlené před námi a před naším myšlením, a tedy nikoli jako jeho součást nebo nějaká naše „vlastnost“. Když Trojan mluví o „protějšku“, odpouští si vymezení rozdílu mezi „protějškem“ a „předmětem“ našeho vědomí či myšlení. Předmět je to, co je nám (nebo námi) před-meteno, tj. hozeno před nás, (na)proti nám; v němčině to je to, co stojí (na)proti nám, před námi (was uns gegenüber steht). Když tedy Trojan užívá termínu „protějšek“ a dokonce „protějškovost“, měl by význam, jaký sám dává tomuto termínu, blíže vymežit. Pokus o takové bližší vymezení by zřetelně ukázal velkou důležitost, jakou má v těchto vztazích čas resp. časovost „subjektu“: Trojan mluví o „protějškovosti“, ale myslí tím nikoli protějškovost něčeho, co „před“ námi a „proti“ nám pouze stojí, „jest“ (jako dané „jsoucno“), nýbrž jako něco, co k nám přichází, co nám je aktivně nakloněno, tedy co má jednak „adventivní“ charakter, ale co se kromě toho navíc vztahuje k nám adresně, tj. osobně, tj. co nás oslovuje, co se k nám iniciativně vztahuje s apelem resp. jakožto apel. A pokud je právě toto splněno, nemůžeme nadále užívat onoho slova „něco“, protože základním rysem toho, o čem můžeme mluvit jako o „něčem“, je na nás nezávislá a o nás se nestarající „objektivní“ (nejen neutrální, ale netečná) danost. Rozdíl mezi protějškem, který je pouze před nás postavenou daností, a protějškem, který přichází s apelem na nás jako na subjekt, od něhož něco očekává, spočívá v tom, že přicházející a apelující subjekt jednak počítá s námi a s naší odpovědí (tj. počítá s naší budoucností, tj. budostí), jednak počítá s tím, že vskutku nějak odpovíme, a to způsobem pro něho nějak významným, což zase znamená, že jednak sám počítá se svou budoucností (budostí), jednak nějakou svou budoucnost (budost) „má“. A my se pak k

takovému protějšku vztahujeme přiměřeně jen tehdy, když i ze své strany jeho budoucnost (budost) akceptujeme a aktivně se k ní vztahujeme. Tehdy přestáváme takový protějšek brát jako pouhý „předmět“ a začínáme jej brát jako „subjekt“, tj. „podmět“ samostatných a svébytných aktivit.

Písek, 000604-1.)

<<<

>>>

### **Normy (nepředmětné)**

Základní rozdíl mezi normami jakožto nepředmětnými výzvami na jedné straně a mezi normami jako jejich vyslovenými, vyjádřenými formulacemi a již samými způsoby pochopení a myšlenkového uchopení, spočívá v tom, že každé pochopení a každá formulace jsou *něčí* pochopení a *něčí* formulace (tj. mají svého autora), zatímco výzva není „ničím“, ale je k někomu a na někoho zaměřena, na někoho adresně orientována, tj. není „jeho“, nýbrž „pro něho“. To znamená, že např. tzv. „práva“ či „svobody“, o kterých říkáme, že jsou „nezadatelné“ a „nezcizitelné“ (eventuelně „přirozené“), nemůžeme eo ipso chápat jako vlastnost nebo výbavu každého jednotlivce, nýbrž jako apel, jako výzvu – a ovšem nikoli výzvu adresovanou jemu samému, nýbrž právě naopak těm druhým. Kdybychom nepřijali tento výklad, nemohli bychom udržet myšlenku „nezadatelnosti“, která znamená, že nejde o nějakou úmluvu či dohodu, nýbrž o závaznou povinnost. Žádná závaznost nevyplývá (a nemůže vyplývat) z pouhé danosti, fakticity, nýbrž naopak nutně každou fakticitu předchází. Jen tak můžeme akceptovat myšlenku odpovědnosti vůči příštím generacím jako něčeho závazného, tj. myšlenku nikoli novou, nýbrž jenom dnes nově a v širším smyslu chápanou. V lidském životě jsou významné věci, záležitosti, projekty a programy, které přesahují tento konkrétní, jednotlivý život. Náleží k lidskému údělu, že navazuje nejen konkrétní osobní vztahy k rodičům, dalším příbuzným, známým, učitelům atd. atd., ale také a dokonce zejména k předchozím generacím, k jistému tradovanému stylu života, k jisté vzdělanosti a kultuře atd. A to každého trochu přemýšlivějšího jedince vede nutně k pomyšlení na to, jak na něho, na jeho generaci, na jeho kulturu či kultivovanost budou moci navazovat další lidé, jeho děti a vnuci, sousedé a jejich děti a vnuci, vůbec příští generace – zda nebral víc, než dokáže sám dávat. A již samo toto pomyšlení je výrazem pocitu odpovědnosti nejen vůči tomu, co tu nějak je dáno, nýbrž daleko spíše vůči tomu, co dáno není a co přichází nebo teprve někdy později má přijít a přijde.

(Písek, 000605-1.)

<<<

>>>

### **Filosofování (filosofická práce)**

Filosofická práce se neobejde bez navazování na jiné a zejména starší myslitele (a to znamená bez rozhovoru a někdy také polemiky či přesněji jejich kritického odmítnutí). Aby to mělo váhu a platnost, musí to být náležitě podloženo porozumivým čtením a interpretováním jejich textů. Vlastním, protože nejhlubším problémem tu je právě ona „porozumivost“ filosofického přístupu. Na jedné straně jsme my, kdo chceme porozumět, a na druhé straně jsou ti, jimž chceme porozumět. Proto si musíme být potřebným způsobem zřetelně vědomi svých vlastních „pozic“, východisek, postupů, všeobecně způsobu myšlení, neboť toho



všeho je nám zapotřebí, abychom byli schopni porozumět jinému mysliteli a nevnikali do něho něco, co v něm není a co si přinášíme s sebou, ale abychom ani nevědomky neodfiltrovali něco významného, co onen myslitel přináší a co nám říká, ale co něco jiného říká (nebo někdy také téměř nic neříká) nám, protože na to nejsme připraveni a nedovedeme se tomu dostatečně otevřít. Na své vlastní pozice nesmíme zapomínat (a za zvláště důležité považuji, že se nesmíme vyhýbat vlastnímu reflektování těchto pozic a co nejpresnější jejich formulaci, pochopitelně především pro sebe). V setkání s jiným myslitelem nám hrozí dvojí nebezpečí, něco jako Skylla a Charybda, a my se obojímu musíme pokoušet vždy znovu vyhýbat: jedním nebezpečím je naše jakási neprůstřelnost, nepromokavost, neschopnost se vůbec nechat oslovit něčím, co už předem nějak neznáme, na co už jsme sami nějak nepomyslili a druhým, opačným nebezpečím je neschopnost udržet něco ze svého vlastního myšlení a stát se (v Bradburryho smyslu) jakýmsi Marťanem, který je natolik stržen sugestivním myšlením jiného myslitele, že sám sebe a své vlastní myšlení opouští a stává se přívržencem a napodobitelem onoho druhého, třeba velkého myslitele. Setkání s druhým myslitelem nesmí nikdy znamenat, že opustíme sami sebe, neboť tak bychom ztratili cosi, co je pro skutečné, pravé filosofování naprosto nezbytné. To pochopitelně nemá znamenat, že své pozice nemáme a nesmíme měnit, že dosavadní nesmíme opouštět a že v žádném případě se nesmíme nechat jiným myslitelem ovlivnit. Jde o to, že výsledky setkávání s druhým myslitelem musíme pokaždé a vždy znovu podrobovat přezkoumávání, analýze a co nejpozornější interpretaci, abychom se právě oněch dvou nebezpečí vyvarovali. Prakticky to znamená, že si ustavičně musíme dělat poznámky, v nichž si formulujeme jak své vlastní myšlenky, tak způsob, jak jsme pochopili tu či onu myšlenku druhého myslitele při čtení jeho textů (samozřejmě jeho vlastních textů, nejlépe v jejich původním znění, tj. v originále). Na paměť v tomto případě nesmíme moc spoléhat, protože paměť je vždy buď „fotografická“ a tedy vyžadující interpretaci, anebo selektivní a tedy upravující to, co je pamatováno, a tak vyžadující kritické korektury.

(Praha, 000609-1.)

<<<

>>>

### **Text a porozumění textu**

Když přistupujeme k textu nějakého myslitele, dochází v pozoruhodném a zásadně významném jevu, totiž že na jedné straně je naším cílem porozumět, co ten text říká sám, a že toho nemůžeme dosáhnout jinak, než že sami ustavujeme ve svém porozumění to, co ten text „říká“ nám. Ve své nereflektující a nereflektované běžné praxi mezi obojím nerozlišujeme a to, co text říká nám, obvykle ztotožňujeme s tím, co říká sám. Jakmile však obojí rozlišíme, tj. jakmile připustíme, že naše porozumění textu nemusí být vždy správné a že zejména vlastně nikdy není a nemůže být definitivní, vzniká legitimní otázka: jaká je přísně vzato povaha této podvojnosti, a zejména: jaká je povaha toho, co text sám říká, a to bez ohledu na to, zda jsme mu dobře porozuměli? Jak se vlastně k tomu, co text sám říká, tj. k jeho „smyslu“, dostáváme? Máme snad tento smysl „před sebou“ již v tom okamžiku, kdy před sebou máme sám text? Jistě je každému zřejmé, že tomu tak není: „před sebou“ přísně vzato můžeme mít např. jen papír, potištěný nějakými znaky (písmeny). To znamená, že smysl textu není dán oněmi písmeny, nýbrž je v nich zachycen jen „zašifrovaně“. Bez znalosti šifrovacího klíče ten text nemůžeme ani přečíst, tj. můžeme mít jen podezření resp.

hypotézu, že jde o text (např. když máme před sebou řadu znaků, které vůbec neznáme a v nichž se vůbec nevyznáme, že jde o text v neznámém jazyce a psaný neznámým písmem).

(Praha, 000609-2.)

<<<

>>>

### **000610-1**

Okazionalisté byli v jedné věci trestuhodně nedůslední, když předpokládali, že lidská mysl je jedinou stvořenou „věcí“ ve světě, ve které se všechno děje jen tak, že Bůh vykonává lidská rozhodnutí. Tak, jako musíme u každé individuální lidské mysli předpokládat jakousi subjektivní setrvalost, která nepotřebuje, aby ani ji (mysl), ani její (aktivní, tedy myslící) subjekt Bůh neustále obnovoval, ale která trvá – od toho momentu, kdy byla stvořena – svou vlastní aktivitou, musíme něco obdobného předpokládat u všech subjektů, tedy i u subjektů nižších a nejnižších úrovní. A nejen to setrvačnost, jak jí tradičně bylo rozuměno, ani nepředpokládá, že jde o kontinuální trvání (včetně kontinuální změny) subjektivního, tj. vnitřně integrovaného charakteru, nýbrž tradičně bávala popisována bez jakéhokoli poukazu k nějakým subjektům (dnes ovšem víme, že to byla chyba, ale o to teď nejde). Setrvačnost vykazují i hromady (agregáty) „věcí“ – a původně právě ty. Newtonovská fyzika se zabývala výhradně setrvačnostmi hromad. V chápání filosofickém (a theologickém) jsou tedy závažné důvody, proč se zabývat otázkou povahy setrvačností a jejich „ontickými“ předpoklady (podmínkami). Zejména theologové, kteří by setrvačnosti relativizovali nebo jen nebrali vážně, by se dopouštěli snižování závažnosti na jedné straně božího stvořitelství, na druhé straně skutečnosti opravdového stvoření, tj. stvořených věcí jako opravdu skutečných. Bůh, který by musel každý moment každého jednotlivého procesu stvořitelcky ustavovat nově, by vlastně se svým stvořením splýval. Oddělenost stvoření od Stvořitele je založena právě v tom, že stvořená skutečnost je nějak (zajisté jen relativně, ale bezpochyby skutečně) samostatná, a to od chvíle, kdy byla jednou stvořena. Jinak řečeno: creatum je výsledkem, výsledkem aktu stvoření, nezůstává jeho součástí ani složkou. V jedné věci ovšem je třeba provést opravu: zatímco výsledkem lidské tvorby je skutečnost předmětná, výsledkem boží tvorby je subjekt – a teprve potom to, co prostřednictvím subjektů Stvořitel podniká, činí, dělá.

(Praha, 000610-1.)

<<<

>>>

### **000610-2**

Problém, jak „proniknout“ k smyslu nějakého textu (tak, aby se nejprve série znaků-písmen pro nás stala oním „textem“), není řešitelný bez nového chápání úlohy času a konkrétněji budoucnosti pro otázku smyslu. Pokud něco má smysl, znamená to, že se to pro nás stává výzvou k tomu, abychom se tento smysl pokusili pochopit a abychom jej tím takto spoluuskutečňovali. Tato výzva má však nepředmětný charakter, nemůže být konstatována jako něco daného, faktického, popsatelného nebo dokonce nějakým neosobním způsobem zachytitelného (např. vyfotografovatelného, zaznamenanatelného na nějakém nosiči apod.). Nechceme-li připustit „skutečnost“ takové výzvy, musíme se

spokojit s tím, že každé pochopení smyslu naprosto zesubjektivizujeme, tj. že je redukovujeme na psychickou aktivitu a zároveň zbavíme všeho, k čemu by se jako ke smyslu tato aktivita mohla vztahovat. Smysl by tak nemohl být poznáván, nýbrž byl by k něčemu, co samo smysl nemá, přidáván, tedy byl by jen subjektivně (a subjektivně) ustavován.

(Praha, 000610-2.)

<<<

>>>

### **000617-1**

Filosofie mohla vzniknout (tj. být vynalezena, ustavena, založena) teprve na základě pozoruhodného vynálezu, jímž nedisponovalo starší, tj. mytické, myšlení. Tímto vynálezem byly pojmy a pojmovost. Díky tomuto vynálezu se lidskému myšlení dostala k dispozici zcela nová dovednost. Zatímco mýtus nikdy nebyl schopen se zaměřit sám na sebe a uvažovat o sobě, zkoumat, co to vlastně je mýtus a mytické myšlení (event. mytický způsob života, tj. života v mýtu jakožto zcela zvláštním světě, odlišném od „světa věcí“, jak bychom to řekli dnes po vzoru prvních filosofů), pojmové myšlení je toho schopno. Když myslíme, je zcela „přirozené“ (tj. považujeme za pochopitelné a samozřejmé), že myslíme na něco jiného než na své myšlení, např. na druhé lidi, na zvířata nebo rostliny, na předměty běžné i zvláštní, na věci vůbec. Myšlení je vždycky myšlením něčeho, co není součástí tohoto myšlení. Pojmy a pojmovost však představují závažný průlom do této samozřejmosti, ovšem průlom, který nejprve není sám sobě zcela průhledný. K tomu, aby se stal sám sobě průhlednějším, bylo zapotřebí ještě mnoha dalších vynálezů, zejména ovšem myšlenkových experimentů, jejichž výsledky se v naprosté většině případů ukázaly po jisté době (nebo i hned) jako problematičké. Rozhodující změnu však můžeme spatřovat již v tom, že se myšlení právě sobě samo stalo problémem. A filosofování je myšlenkový podnik, který kolem tohoto problému nechodí netečně, nýbrž nechává si jej vždy znovu náležitě dojit a vždy znovu se pokouší jej myšlenkově uchopit tak, aby se stal co nejprůhlednějším. Proto každý, kdo se chce filosofováním opravdu zabývat a chce tedy sám filosofovat, musí vzít na vědomí, že hlavním zájmem filosofa není a nesmí být „věcné“ poznatky, tj. poznání světa (přírody, dějin, jazyka, společnosti, umění atd.), nýbrž porozumění tomu, jak je takové poznání možné, co je jeho předpokladem, jaké jsou nebo mají být jeho zásady a postupy atd. To zajisté neznamená (nesmí znamenat), že se snad filosof o „věcnou“ povahu světa kolem sebe nemusí starat. Původně to všechno nutně náleželo do sféry filosofického zájmu. Postupně však se od filosofie oddělovaly jednotlivé vědecké disciplíny, které si vypracovaly své zvláštní přístupy a postupy, jaké se prokázaly jako pro zvolený obor nejvhodnější, a filosofie jim dnes může s jistotou (nikoliv neomezenou) důvěrou poznávání v takových vybraných oblastech svěřit. Vždycky však všem takovým speciálním disciplínám musí připomínat, že platnost všech jejich poznatků a výpovědí je jen podmíněná, protože je závislá na tom, pro jaký úsek či výsek skutečnosti je určena a na základě čeho si takový speciální obor hranice svého zájmu ustanovil.

(Písek, 000617-1.)

<<<

>>>

## 000623-1

Evropské myšlení je prosyceno filosofickými produkty minulosti, ale také vždy znovu podnikaným diletantským filosofováním (k němuž se ten, kdo je podniká, nemusí vždycky přiznávat a dokonce si je nemusí vůbec uvědomovat). K obecnému vzdělání ovšem náleží o tom něco vědět, ale v některých profesích to je či spíše by to mělo být součástí a někdy přímo podmínkou náležité odbornosti. Teologie patří mezi obory, pro něž je filosofie jakousi nosnou vlnou, která může být teprve sekundárně teologicky modulována. Takových filosofických nosných vln je ovšem celá řada, a ne každá se pro teologické použití stejně dobře hodí. Teologický záměr musí proto s větší nebo menší vhodností té či oné filosofické nosné vlny počítat a musí si proto vybírat. Základní otázkou se proto stává, zda si teolog pro svou práci může podle svého nejlepšího vědomí a svědomí vybrat filosofii, které však potom musí zůstat věren, nemá-li narušit samu strukturu, metodu svého myšlení, anebo zda si podle okolností a tématu může vybírat z různých filosofii jejich složky či dokonce zlomky. To záleží na tom, je-li teologie s to dosáhnout vnitřní myšlenkové (a eventuálně další, vyšší) integrity, anebo zda je jenom jakýmsi vnějšně zorganizovaným konglomerátem myšlenek, které mají v různých situacích jakousi užitkovou funkci (např. uklidňující nebo naopak stimulující apod.). Pak by ovšem ona nezbytnost filosofické nosné vlny měla jen provizorní, dočasný (byť dlouhodobý) charakter a perspektivně by mohla teologie vybudovat svou vlastní, teologickou nosnou vlnu, a tak se definitivně emancipovat a osvobodit od filosofických předpokladů. Druhá možnost by pak mohla spočívat v tom, že filosofie sama prokáže schopnost se teologií (nebo něčím za ní, co je teologií pouze tlumočeno) nechat oslovit a inspirovat k vlastní vnitřní proměně. Obojí řešení probíhá sice odlišně, ale nakonec vede k tomu, že jedna nebo druhá disciplína asimiluje tu druhou a tím ji učiní zbytečnou jako samostatnou disciplínu. i

(Písek, 000623-1.)

<<<

>>>

### Pravda méontologická

Patočka několik let po válce (ve „Věčnosti a dějinách“, někdy kolem 1950) při srovnání Heideggera a Kierkegaarda užil formulace, z které by bylo možno vyjít. Napsal (str. 194), že Kierkegaard vedle objektivní pravdy postavil pravdu existence, a Heidegger místo této ontické otázky dosazuje problém ontologický, totiž pravdu existence pojme jako pravdu ontologickou, jako transcensus mimo oblast všeho jsoucího (a pak ještě poukáže Patočka na Husserlovu fenomenologickou redukci). A pak zcela heideggerovsky pokračuje (str. 195): „To, oč člověku ´běží´, není jeho soukromé jsoucno, jeho privátní ´existence´, nýbrž oč jde s člověkem a v člověku, je *bytí*.“ Tady se právě ukázaly některé problémy a přímo rozpory, které mne už tehdy provokovaly k hledání jiného řešení. Zmíněný Patočkův text jsem ovšem neznal, ale Patočka něco podobného říkal už na svém domácím semináři a také možná na fakultě, dokud ji nemusel opustit; ty myšlenky mi byly známé, i když bych je býval nebyl schopen reprodukovat (k tomu jsem vždycky potřeboval pozorně číst text, promýšlet jej a přitom podškrtnávat – to jsem udělal s Heideggerovým textem „Vom Wesen der Wahrheit“, který jsem – zapůjčený od Patočky – celý přepsal na stroji a s Eidernovou pomocí rozmnožil pro všechny účastníky Patočkova soukromého semináře na ormigu).

Má otázka je (a už tehdy byla): co je to ono „bytí“, o které člověku tolik „běží“? a proč mu o ně běží? Nemohu prostě uvěřit, že se člověk životně, právě: existenciálně (a pak ovšem i existenciálně) začal zajímat o něco tak významného, na čem by mu mělo záležet víc než na vlastní soukromé existenci, teprve po vynálezu pojmů a pojmovosti, tedy LOGU, a že do té doby o tom neměl ani ponětí. Ve světě mýtu nemá „bytí“ co dělat, tam nejen nemůže být tematizováno, ale ani tušeno. Heideggerova konstrukce tzv. zapomenutí na bytí (Seinsvergessenheit) postihuje něco základně důležitého, ale jen pro charakterizování „metafyzického“ způsobu myšlení, které podle něho samo bytí chápe jako jsoucnost (nechávám tu stranou obrovskou nejasnost, proč se vůbec mluví o bytí, Sein, když to, co je společné všemu jsoucím, je vlastně jsoucnost – a ne bytí; když už necháme čtené další problémy zcela stranou). Vztah mezi „bytím“ (v Heideggerově chápání) a LOGEM musí být znovu a velmi kriticky prověřen a přezkoumán. Je nepochybné, že teprve s pojmovou výbavou je možno se touto problematikou zabývat, ale to nelze chápat tak, že „bytí“ je pouhou „slovní“ či jazykovou záležitostí. Právě proto se zdá všechno mluvit pro volbu jiného termínu, a to právě Patočka provedl. Na uvedeném místě nemluví pouze o „bytí“, nýbrž o „pravdě, a ukazuje, jak Heidegger reinterpretoval Kierkegaardovu „pravdu existence“ jako „pravdu ontologickou“. Ten termín je sice u Heideggera už od dob *Sein und Zeit* běžný, ale je matoucí, neboť oproti „ontice“, poukazující přímo ke jsoucím, „ontologika“ poukazuje k LOGU o jsoucím, tedy k slovu o něm. A nikde není dost jasně vysloveno (alespoň pokud vím), že LOGOS tu nesmíme chápat jako jazyk resp. slovo či řeč v běžném smyslu, nýbrž jako to, co každý výrok, každou promluvu, každý jazykový projev či řečový výkon umožňuje je mu nezbytným předpokladem. Nejlepším způsobem překladu řeckého slova LOGOS tu je „smysl“, ale pouze za předpokladu, že nahlédneme, jak každé slovní vyjádření, každá promluva jsou možné pouze ve „světě smyslu“ (který ovšem nemá charakter nějaké entity, něčeho jsoucího). A tak mám za to, že bude nadále lépe mluvit o Pravdě místo o „bytí“, ale že pak půjde o pravdu méontickou a nikoliv ontickou (eventuelně o její pojetí méontologické a nikoliv ontologické).

(Písek, 000624-1.)

<<<

>>>

## 000625-1

Jan Štefan řekl 2.7.99 v přednášce a otiskl v Teologické reflexi 1 / 2000, str. 5 toto: „Mezi klasiky systematické theologie 20. století panuje konsensus o církevnosti theologie: *Theologie je jednou z funkcí církve*.<sup>1</sup> Mimocírkevní či necírkevní ‚theologie‘ si zaslouží jména ‚religionistika‘.“ Po mém soudu jsou obě věty (nehledíc na citované authority) nedržitelné. Začneme-li větou druhou, která o nikoho opřena není a je tedy na první pohled „slabší“, je zcela jasné, že theologie nejen svým pojmenováním, ale ještě mnohem dříve svým uskutečněním je založena filosoficky. Snad všichni presokratici byli zároveň (filosofickými) theology, neboť se myslivě vyjadřovali o bozích. Celou záležitost uzavřel terminologicky Aristotelés, který nejvyšší filosofickou disciplínu (jednu ze tří teoretických filosofických „věd“, představujících pospolu „první filosofii“) nazval právě „theologií“. Je jistě každému jasné, že toto skutečné pěstování filosofické theologie časově daleko předcházelo počátkům církve (resp. církvi, máme-li se držet novozákonního úzu), ale že je naprosto nemůžeme zaměňovat s religionistikou (jakkoliv chápanou). Pochopitelně tu je ještě další terminologický problém, co vlastně máme rozumět pod „religionistikou“: je to věda o

náboženství či náboženská věda (religious science), nebo to je filosofie náboženství a náboženskosti (philosophy of religion), anebo v sobě zahrnuje obojí? Ať je tomu jakkoliv, jedna věc je zřejmá, totiž že starořeční filosofové odmítali mytické zkazky a teologii stavěli proti mýtu a jeho narativitě tím, že usilovali o pojem „boha“ (či „bohů“). Dnes bychom museli dodat, že nejenom o pojem, nýbrž ve skutečnosti také o myšlenkovou konstrukci, model „boha“, tj. o „boha“ jakožto intencionální předmět; takto ovšem to sami nechápali, to je teprve velmi pozdní, tj. naše rozpoznání.

(Písek, 000625-1.)

<<<

>>>

## 000625-2

Mluvit o teologii jako o „funkci církve“ je přinejmenším povážlivé, pokud přesně nevymežíme význam a dosah termínu „funkce“. Obvykle máme za to, že třeba nějaký nástroj nebo přístroj plní svou funkci, když nejeví žádné poruchy. Reformační chápání církve však nepřipouští, že by církev fungovala bez poruch. Jestliže tedy teologie má být funkcí církve, znamenalo by to, že toto fungování teologie bude zatíženo všemi vadami a poruchami církve samé. A v tom případě je ovšem teologie jako kritická disciplína nemožná a také zbytečná. Teologie v křesťanské tradici má smysl jen pod tou podmínkou, že není funkcí církve, nýbrž je ve své funkci je zaměřena směrem k církvi a na církev. Jinými slovy, má smysl jen jako kritika církve a církevního života i myšlení – a ne jako nějaká církevní ideologie, která vždy jen obhajuje a ospravedlňuje církevní status quo, veškerou církevní praxi i představy a myšlenky, které v církvi převažují. Pokusme se to vyjasnit za pomoci některých analogií. Ve SZ se ovšem nemluví o církvi, ale analogie tam můžeme najít. Když se Mojžíš vracel s deskami Zákona, našel „svůj“ lid, jak křepčí kolem zlatého býčka. Kdyby dal na to, že je „funkcionářem“ svého lidu, musel by se přidat k svému bratru Áronovi. A proroci jistě nebyli funkcí ani lidu, ani kněží, ani králů; pokud by jejich údělem bylo stát se takovou funkcí, pak jejich kritiky znamenaly hrubé selhání a byli kamenováni (nebo jinak trestáni či pronásledováni) právem. Atd. A pak tu je ten největší problém: jak může církev dohlížet na to, že teologie plní svou funkci správně? Jak bychom mohli pojmenovat ty církevní funkcionáře, kteří budou bdít nad tím, aby teologie byla zůstávala funkcí církve? Což není jasné, že k tomu žádný církevní funkcionář není dostatečně kompetentní, pokud sám není theologem? A kdo tedy bude potom bdít nad ním a nad jeho teologií? – Řekl bych, že formulace, vymezující roli teologie jako funkce církve, je zřejmě neudržitelná, protože vnitřně inkongruentní a do důsledků nedomyšlená. Právě proto má velmi dobrý smysl odlišení církevního škol od univerzitních fakult: teologie je buď disciplína, která na sebe vezme úkol pregnantního (tzv. vědeckého) myšlení, anebo nutně klesne na církevní apologetiku a nakonec ideologii. Vědeckost teologie vyžaduje svobodu bádání a učení; v žádném církevním společenství nelze najít nikoho, kdo by oprávněně a argumentovaně mohl kritizovat teologii a určité teologii jinak než na základě své theologické kompetence. Tak jako ve vědách platí, že diskutovat a kritizovat může jen ten, kdo ovládl příslušnou disciplínu, tak to platí také v teologii. Kdo chce kritizovat nějaké theologické koncepce, musí nejprve tuto disciplínu náležitě prostudovat a vystudovat. – Něco jiného je ovšem, pochopíme-li ona slova o „funkci“ tak, že teologie má fungovat pro církev. Pak ovšem musíme zároveň říci, v čem toto fungování spočívá, a tím eo ipso zaujímáme už docela určité theologické pozice.

(Písek, 000625-2.)

<<<

>>>

### **K pojetí času v theologii**

V západní církvi převládlo přesvědčení, že věčnost (připisovaná jen Bohu) znamená nečasovost. Výslovně to říká platonik Augustin: čas je stvořením božím, náleží ke stvořenému světu. Před stvořením nebylo žádného času. Tato jeho teze ovšem není vlastně platónská, přinejmenším je v rozporu s Timaiem a jeho mýtem poněkud zatíženou kosmogonií. Ale i o mnoho staletí později říká něco podobného aristotelik Tomáš, který pevně drží Aristotelovo pojetí „nehybného hybatele“. (Aristotelés dokonce zbavuje své pojetí theologie jakožto filosofické vědy o „bohu“ veškeré spjatosti s religiozitou, když jejím tématem činí „to, co je jedno a co se nemění“. – opět doložit!) Americká procesuální theologie, navazující na Whiteheada a Hartshorna, znamená v tomto ohledu závažný přelom, protože začala uvažovat o „bohu“ v pohybu. Whitehead v poslední, velmi krátké kapitole svého největšího díla, *Process and Reality*, rozlišuje dvojí povahu boží, totiž „primordiální“ a „konsekventní“. Máme-li si toto rozlišení volně přiblížit, můžeme to pochopit tak, že Bůh se stal stvořitelem teprve skrze svůj stvořitelský akt. A teprve na základě svého stvořitelství mohl nabýt také zkušeností se stvořeným světem, zejména pak se stvořeným člověkem (lidstvem). Mám dojem, že navzdory mnohé theology jistě odpuzující „filosofičnosti“ má tato koncepce mnohem blíž k biblickému chápání než třeba jmenovaní theologové a filosofové, Augustin a Tomáš Akvinský, a mnozí další.

(000626 [zřejmě zamýšleno jako větší článek, jinde ovšem nedohledáno, datace poznámky určena podle data uložení původního souboru – pozn. red.]

<<<

>>>

### **Theologie filosofická**

Hlavním problémem budoucí „filosofické theologie“ už nebude tzv. boží existence ani boží transcendence, nýbrž daleko spíše něco jako boží insistence resp. boží descendance. To jen jako úvod – oba nové termíny v něčem nevyhovují. Především nevyhovuje základní sloveso „sistere“ (odvozené ostaně od sto, stare – státi), znamenající „postavit“, „zastavit“, „zastavit se“ či „stanouti“. U „Boha“ nelze mluvit o něčem, jako je nějaký „status“, protože „Bůh“ nestojí, nýbrž pohybuje se (a to vždy k někomu, např. k nám), tj. přichází. A nepřichází (nemůže přicházet) jako ten, kdo vystupuje výš, tj. stoupá, šplhá vzhůru (scandere – transcendere), ale jako ten, kdo sestupuje, přichází níž, „ponižuje se“ (qui descendit). A přichází níž, aby s tím, co je nízko, něco provedl, aby „ho“ (či to) uvedl na cestu vzhůru, aby „ho“ (či to) povýšil resp. aby tomu pomohl dostat se dál a zejména výš. Proto můžeme původně latinských sloves, jež začínají „trans-“, užít jen pro toho, kdo jde dál a výš, nikoli pro toho, kdo sestupuje a/nebo jakoby „couvá“ (přichází zřídka nebo se dokonce odvrací), tedy – s užitím tradičních termínů – pro stvoření, nikoli pro stvořitele. Zejména však půjde o to, abychom onomu příchodu nerozuměli jako prostému přesunu, pouhé změně místa: jde o příchod z budoucnosti do přítomnosti, nikoliv z přítomnosti někde jinde do přítomnosti zde. Právě proto tam žádná „-sistence“, žádný „status“ nenáleží. Nejde také jen o změnu z „ještě ne“ v „už“, z nenastalosti v nastalost,

nýbrž jen a výhradně o „nastávání“, o „přicházení“, tj. o dění příchodu, které nekončí „příšlostí“. Proto také nejde (a nemůže jít) o „příchod zvenčí“, nýbrž naopak o příchod „zevnitř“ – pokud ovšem správně chápeme „nitro“ či „niternost“ jako to, k čemu není možný přístup zvenčí, jak to mínil Leibniz ve své Monadologii. „Nitro“ pak vůbec neznamená úběžný bod zniterňování, nýbrž naopak zakotvení ex-sistence jako zdroje akce, aktivity. „Bůh“ pak znamená ten nepředmětný prvopočátek „bytí“ každého pravého jsoucí (tj. z nitra integrovaného kousku dění), na který je – jako na „výzvu“ – každé individuální bytí lepší nebo horší odpovědí.

(Písek, 000704-1.)

<<<

>>>

## **Kauzalita / Minulost**

„Kauzalita“ jako pojetí je řeckým myšlenkovým vynálezem, který s převahou ovládl celé evropské myšlení na víc než dva a půl tisíce let. Jedním z nejvíc politováníhodných negativních důsledků kauzálního myšlení je odsouzení času na okraj zájmu a dokonce do filosofického opovržení. Přechod od příčiny k následku sice vyžaduje jistý čas, ale ten nemá sám o sobě žádný význam pro povahu kauzálního vztahu, nýbrž v témž čase se může z jiné příčiny zrodit jiný následek. To souvisí s tím, že kauzální myšlení vyžaduje značné omezení významu okolností resp. vyžaduje docela určité okolnosti, aby se kauzální vztah mohl uplatnit, realizovat. Každý poukaz na nějaké další nezbytné okolnosti, které by onen vztah mohly podmiňovat nebo nějak ovlivňovat, byl sledován s podezřením z pavědeckosti a pověrečnosti. Proto vlastně nikdy nebyla postavena otázka po významu světového celku pro světové dění. A tudíž aristotelská myšlenka télické kauzality byla již v počátku novodobého vědeckého rozmachu vyloučena jako předsudečná. To, co nelze s náležitou přesností rozpoznat jako ostře vymezený kauzální vztah, je eo ipso považováno za nahodilost, a má-li přece jen nějaký vliv, jde výhradně o vliv jiného kauzálního řetězce, jehož výskyt a koexistence s prvním vztahem už v sobě nemá nutnost kauzality, ale představuje nahodilé setkání, střetnutí či propletení. Minulost nikde není (a nemůže být) chápána jinak než jako „bylost“, a stejně tak budoucnost nemůže být chápána leč jako „budost“ (a ještě v obou případech redukováno). Jenže v rámci „přírody“ se ukázala zvláštní potřeba zcela zásadního významu: vývoj živých bytostí je podmíněn nejen vynálezem „života“ (ať už je jeho bytostná povaha jakákoli), nýbrž také vynálezem smrti a ještě významnějším vynálezem obnovy života (např. hojení, ale též rozmnožování apod.) Smrt není jen nahodilou individuální katastrofou, ale život se musel naučit smrt také plánovat. „Plánovaná smrt“ (tím myslíme geneticky nakódovanou smrt stárnutím) je odpovědí na jednu velmi závažnou otázku: Co s minulostí, která nechce odejít? Vývoj ve smyslu postupných kroků nejen dál, ale také výš, tj. nejen ve smyslu pokračování téhož, nýbrž jako vylepšování, zkvalitňování, je možný jen tam, kde staré formy jsou generálně opouštěny a v důsledku konkurence likvidovány. Zajisté, vývoj má smysl a jeho pokračování je zajišťováno jen tam, kde je vše fungující také zachováváno a předáváno novým a novým generacím živých bytostí určitého druhu. Ale tam, kde toto zachovávání nabude převahy a stane se překážkou, druh početně slábne a posléze vymírá. Obvykle mluvíme o neschopnosti se přizpůsobit, ale to je jen metaforické vyjádření, neboť „druh“ není individuální bytost, schopná se přizpůsobovat resp. se učit; údajné „přizpůsobení“ je založeno na vyloučení (likvidaci) „nepřizpůsobených“, tj. méně schopných. Minulost tedy musí být v



některých směrech aktivně překonávána, vylučována, odmítána, zavržována – pokud nechce odejít, musí být likvidována, a to navzdory tomu, že v jiných směrech musí být udržována, konzervována jako materiál, bez něhož nelze postavit nic, co by minulost dokázalo překonat.

(Písek, 000705-1.)

<<<

>>>

## **Budoucnost**

Analogicky lze však postavit jinou, zčásti podobnou, ale ve skutečnosti nesymetrickou otázku: co s budoucností, která nechce přijít? Takto lze ovšem otázku postavit jen za předpokladu, že čas nechápeme jako prázdné kontinuum, které se setrvačně (kauzálně) odvíjí bez ohledu na to, čím (jakým skutečným děním) je „naplňován“, nýbrž že jej chápeme v nerozborné spjatosti se skutečným děním. „Kauzální“ následky toho, co předcházelo, jsou jen jednou ingrediencí toho, co přichází. Tato „součást“ budoucnosti představuje pouhý materiál, který je sám (ve své setrvačnosti) naprosto závislý na čase, který má k dispozici. Čas, nezbytný k tomu, aby mohlo dojít k přechodu od „příčiny“ k „následku“, není ani součástí kauzálního nexu, ani jeho produktem, nýbrž naopak podmínkou a předpokladem. Příčina, která nemá dostatek času k tomu, aby vyprodukovala svůj následek, se vlastně ani nemůže stát příčinou (neboť příčina je ex definitione příčinou nějakého následku). Např. virtuální částice nebo kvantum se jen výjimečně může stát příčinou, a to pouze za předpokladu, že se setká v nejvyšší časové i prostorové blízkosti s částicí nebo kvantem reálným, které jim potřebný čas poskytnou ze „svého“. A to, co platí pro dění individuální „pravé události“ (ať už reálné nebo virtuální), platí i pro nejružnější society událostí (tj. něco mezi pouhou agregací událostí a integrovanou super-událostí); v takových případech se ovšem čas strukturně proměňuje, z budousti se stává budoucnost a z bylosti minulost. Individuální čas se tak stává časem společným, „kontextuálním“, relativně (tj. ne zcela přesně) synchronní sférou, chronosférou. A právě za těchto okolností dostává naše otázka vyostřenější rysy. To, čemu tradičně říkáme „čas“, je založeno v přicházející budoucnosti. Augustinova slavná pasáž o tom, jak nedokáže pojmově uchopit, co to je čas, je nerozlučně spjata s chápáním budoucnosti jako toho, co není (tj. co už není). Budoucnost nelze myšlenkově uchopit jako „jsoucno“. Co to však znamená? Všechna jsoucna jsou v našem dnešním chápání vlastně událostným děním (řeční filosofové si ovšem jako první a nejzávažnější kladli otázku, co trvá uprostřed všech změn a vší proměnlivosti – my dnes už až na výjimky víme, že věčná trvalost je pouhý pomysl, ale ve skutečném světě nic věčně trvalého není), což znamená, že všechna jsou bytostně závislá na tom, co není, tj. co není jsoucnem, co se (ještě) nestalo, ale co krok za krokem přichází, co nastává.

(Písek, 000705-2.)

<<<

>>>

## **000706-1**

Život je založen na dvojím aktivním vztahu: jednak na vztahu k tomu, co uplývá a už pomíjí, jednak k tomu, co přichází a co už nastává. Aktivnost obojího vztahování spočívá ve volbě a selekci: na minulost lze navazovat pozitivně i

negativně, a stejně tak budoucnost lze chtít nebo nechtít, přijímat nebo nepřijímat. Teprve druhotně, tj. na druhém místě se život vyznačuje schopností reagovat na to, co má „před sebou“ zde a teď. Jestliže schopnost aktivního vztahu vůči něčemu druhému nazveme reaktivitou, pak musíme připustit, že v nějakém smyslu a v nějaké míře jsou živé bytosti (a možná i před-živé bytosti v Teilhardově smyslu, tedy „přirozené jednotky“) schopny reagovat také na to, co v přísném smyslu „není“, tj. není „jsoucí“, na něco z toho, co buď ještě není nebo co už není.

(Písek, 000706-1.)

<<<

>>>

### **000707-1**

Katedra bohemistiky FF UP v Olomouci vydala v malém nákladu (250 výtisků) soubor textů, jimiž je připomínána pozoruhodná postava českého (neortodoxně) marxistického myslitele, Roberta Kalivody. Většina textů (různého zaměření a různé úrovně) byla přednesena na mezinárodní (?) konferenci, která se koncem minulého roku konala k 10. výročí Kalivodovy smrti; jeden příspěvek vyšel již dříve časopisecky. Nevelká knížka (162 strany nevelkého formátu) působí nejen svým rozsahem a nákladem, ale také povahou většiny příspěvků poněkud smutným dojmem. Závažné jsou především práce hodnotící Kalivoda jako historika: eferátů

(Písek, 000707-1.)

<<<

>>>

### **Skutečné / Skutečnost**

John Gribbin nadepsal „Prolog“ své knížky Pátrání po Schrödingerově kočce slovy „Nic není skutečné.“ Cituji pochopitelně z českého překladu; docela rád bych věděl, zda v anglickém znění to je „Nothing is real“. Zůstaňme však jen u české verze. Ta kratičká věta je přinejmenším dvojznačná: buď a) ji pochopíme jako tvrzení, že ve světě kolem sebe nenajdeme nic, o čem bychom mohli právem říci, že to je skutečné, nebo b) ji pochopíme jako výpověď o „nic“ (tedy nicotě), totiž že ono „nic“ není skutečné. V prvním případě můžeme jednoznačně učinit nezbytný závěr: jestliže není nic, co bychom mohli oprávněně chápat jako „skutečné“, znamená to nutně, že vše, nač můžeme pomyslet, je neskutečné – a tedy není „ničím“ (pokud „nic“ je opak „skutečného“). Učiníme-li analogicky nezbytný závěr z tvrzení druhého, dojdeme k tomu, že všechno je skutečné, neboť jen samo „nic“ je neskutečné, takže neskutečnost (totiž „nic“) prostě neexistuje. – Ovšem v případě, že bychom hypoteticky zmíněnou anglickou verzi přeložili jako „nic není reálné“, musili bychom si počínat jinak, a zejména mnohem obezřetněji. Především bychom byli povinni vymezit rozdíl mezi „skutečným“ a „reálným“. Tento rozdíl nám totiž nutně unikal, dokud jsme slovo „skutečný“ (resp. své chápání významu tohoto slova) blíže nezkoumali. To nás vede vlastně zpět k české verzi: co chápeme jako „skutečné“? A co tedy znamená výrok, že (kolem nás) není nic skutečného? Znamená to opravdu, že kolem nás není „nic“? A znamená to – učiníme-li další krok – že ani my nejsme skuteční, tj. že i my jsme „nic“? Anebo tím chceme spíš naznačit, že to, jak obvykle chápeme „skutečné“, vlastně skutečné není, nýbrž má docela jiný

charakter – aniž bychom hned chtěli tvrdit, že to je „nic“? Škrtneme-li platnost běžného významu slova „skutečný“, aniž bychom zároveň chtěli tvrdit, že mezi „skutečným“ a „nicotným“ („ničím“) není žádný přechod resp. že není nic třetího (eventuelně čtvrtého atd.), otvíráme dost zajímavou kapitolu, která stojí nejen za úvahu, ale za pokračující důkladné zkoumání. Takové zkoumání bude mít určité historicko-kritickou složku, tj. bude muset především (i když už z jistého odstupu) vyložit na základě kritické analýzy historického materiálu, jak došlo k ovlivnění celého (především) západoevropského myšlení řeckou nereflektovanou myšlenkou „jsoucího“ (která se stala na dlouhá staletí základem tzv. metafyzického myšlení).

(Písek, 000709-1.)

<<<

>>>

### **Pojmovost / Definice / Předmět zkoumání**

Pojmovost dovoluje myšlení jeden zcela pozoruhodný postup, jaký je nedosažitelný nepojmovému (tj. předpojmovému nebo mimopojmovému) myšlení, totiž přesně vymezit „předmět“ zkoumání a pak jej všemi dostupnými a legitimními způsoby opravdu zkoumat. Je v tom jistá přesvědčivá logika: máme-li něco zkoumat a nezmýlit se přitom záměnou zvoleného předmětu za něco jiného, bez takového vymezení se nemůžeme obejít. Zcela zřejmé to je v případě zkoumání povahy a vlastností geometrických obrazců. Tam se vůbec nemusíme zabývat otázkou, jak vlastně docházíme k pochopení toho, co to je „trojúhelník“ nebo „kružnice“, a prostě začínáme od toho jednou již (správně) pochopeného výměru. V matematice přece vůbec nezáleží na to, jak dlouho vám řešení trvalo a po jakých zákružích jsme k němu dospěli, nýbrž na správnosti výsledku a případně eleganci, s jakou ono řešení nakonec předvedeme. Jinak tomu je ovšem v případě, kdy „předmětem“ našeho zkoumání není nějaká naše konstrukce, nýbrž něco skutečně daného, mimo všechny naše „konstrukce“ se fakticky vyskytujícího, takzvaně „reálného“. Pak už nejde o žádnou jednou provždy definitivně formulovanou definici, nýbrž o pouhé více nebo méně trvale sloužící pomůcku, která může a někdy musí být opravována. Tak se tomu má se všemi „definicemi“ v botanice a zoologii, jimž se říká „taxonomické jednotky“. Každému botanikovi i zoologovi je jasné, že taxonomická jednotka je naší konstrukcí, sloužící k tomu, abychom – podle momentálního stavu svých vědomostí a znalostí – mohli v konkrétních případech rozhodnout, pod kterou takovou jednotku (ať už druh, rod, čeleď atd. nebo naopak varietu nebo formu) máme daný exemplář (který máme před sebou) zařadit. Zkoumat pak nemůžeme resp. ani nechceme svou definici, nýbrž živé bytosti, které si jsou natolik podobné či blízké, že je můžeme pro svůj cíl či v rámci svého záměru zaměňovat. V takovém případě některé okolnosti toho, jak jsme postupovali při stanovení té které taxonomické jednotky, mají či mohou mít značný význam a nemohou být postaveny prostě stranou jako nedůležité, i když i zde platí, že nejde vposledu o faktický průběh našeho postupu, nýbrž o jeho výsledné ztvárnění např. pro publikaci ve vědeckém časopise.

(Písek, 000710-1.)

<<<

>>>

## 000710-2

Konstrukce „trojúhelníku“ jakožto intencionálního předmětu se liší od myšlenkové konstrukce „kentaura“ tím, že obraz kentaura v mysli je jen přibližný, je založen na vyprávěních a líčeních jistých podobností s obrazy tvorů známých ze „zkušenosti“ atd., zatímco obraz trojúhelníku je naprosto přesný, nezaměnitelný a nezávislý na jakýchkoli konkrétních zkušenostech se skutečnými útvary, trojúhelník více nebo méně připomínajících.

(Písek, 000710-2.)

<<<

>>>

## Filosofie

Je nesnadné stanovit výměrem, co to je filosofie, protože filosofie žije a stále se rozvíjí a nabývá vždy nových podob. Bezpodmínečnou charakteristikou každé filosofie je její schopnost reflexe; bez reflexe, a to reflexe nikdy nekončící a zatvrzele se zarývající všude tam, kde se něco jeví jako samozřejmé, nelze žádný způsob uvažování považovat legitimně za filosofii. Nejstarší sebepochopení filosofie je spjata s jejím pojmenováním a je pozdější tradicí připisováno Pythagorovi ze Samu. Nejstarší zachovaný literární doklad ovšem najdeme až u Platóna, a to v Sókratově vypravování o tom, jak jej do správného myšlení uváděla mantinejská kněžka Diotima. V obou případech je filosofie spojována s jakousi specifickou zbožností, neboť je vzdálena každé uzurpaci moudrosti resp. pravého vědění a zůstává jen láskou a touhou po moudrosti, přičemž v údajné Pythagorově verzi je sama moudrost výslovně vyhrazena bohům. U Platóna je zase charakteristické to, že mladého Sókrata do filosofie uvádí kněžka, přesněji citováno: žena znalá božských věcí, a to aniž by sama byla filosofkou a aniž by např. dovedla náležitě rozlišit filosofii od sofistiky. Pouze naznačený výklad o tom, co to je filosofie, je v Platónově Hostině (Symposiu) v rámci série oslavných řečí na počest boha Eróta zakomponován do Sókratova disharmonického tvrzení, že Erós není bůh, nýbrž pouze mocný daimón. Právě v tomto bodě se Sókratés odvolává na výklad mantinejské „teoložky“ a na filosofickou složku její jinak filosoficky nepřilíš čisté argumentace. A Diotima sama neváhá Sókratovi sdělit, že filosofování je ne-li božský, tedy přinejmenším daimonský úděl. Erós není krásný ani moudrý (tj. nevlastní krásu ani moudrost), ale nadevše touží po všem krásném – a moudrost je přece jednou z nejkrásnějších věcí, takže Erós je nutně „první filosof“. Ovšemže tu slovo „první“ naznačuje něco jako archetyp, pravzor filosofování. Ale jak Sókratés, tak Platón už dobře věděli, že každý filosof je svým způsobem jedinečný a že se ve svých pojetích liší od jiných filosofů. Nelze tedy filosofování chápat jako napodobování Eróta v jeho lásce k moudrosti, přičemž napodobování by mělo svůj nejvyšší cíl ve ztotožnění s Erótem, jak tomu chtěla archaická tradice života a myšlení v mýtu. Jestliže je tedy moudrost pro bohy „výbavou“, která znemožňuje, aby moudrost milovali a tedy aby filosofovali (neboť když bohové moudrost mají, proč by po ní toužili?), pak ona nedostižnost moudrosti pro člověka (ostatně ani pro mocného daimóna) není jen nedostatkem, ale také a dokonce především obrovskou příležitostí k svobodnému zkoumání a pátrání, a to znamená ke zkoumání a pátrání, které vede různými cestami a užívá si nejrozmanitějších myšlenkových prostředků. Platón (ani Sókratés) až sem svou myšlenku nedotáhl a nedomyslel (daleko raději se ubíral směrem anamneze, kterou dnes mnoho odborníků považuje za pozdně pythagorejskou), ale to nám nemůže bránit ve vidění možností interpretace, které zůstaly nevyužity.

(Písek, 000711-1.)

<<<

>>>

## **000711-2**

Zcela jinak pojal filosofii Platónův největší žák, totiž Aristotelés. Pro něho je filosofie „vědou o pravdě“ (Met II, 993b).

(Písek, 000711-2.)

<<<

>>>

## **Filosofie a život**

Filosofie má celou řadu úkolů a funkcí a nesmí být žádných zbavována ani od žádných uvolňována. Tak např. na rozdíl od vědecké „pravdy“, jejímž ideálem je naprostá objektivita, má filosofie být mj. také útěchou, má být útěšná, má být utěšitelkou (jak to známe např. z Boëthia nebo o mnoho staletí později z našeho Rádla). To pochopitelně vůbec neznamena, že připouští jakoukoli útěšnost, tedy také iluzorní a falešnou (tedy pseudo-útěšnost). Pravda je zajisté vždy cílem filosofování, ale pravda, která není útěšná, je jen částečná, neúplná, zkomolená pravda. Filosofie má také inspirovat, má otevřít nové pohledy, otevřít se (a zejména nás) novým myšlenkám. A na druhé straně nás má filosofie naučit vidět situaci, jaká skutečně je, resp. – jde-li o minulost – jaká skutečně byla. Aby to mohla zvládnout, musí si filosofie vypracovat řadu pomocných disciplín, které ovšem samy mají tendenci se osamostatňovat a stávat se „vědami“, tj. odbornými (specializovanými) disciplínami, které postupně ztrácejí nejen spojitost s filosofií, ale také vztah k celku, tedy jednak k jiným podobně emancipovaným disciplínám, zejména však k širším až nejširším kontextům, které přesahují rámec jejich vlastní odborné kompetence. Z tohoto hlediska jsou všechny takové specializované vědy pro filosofii velmi užitečné a potřebné, neboť snímají velkou část břemen z filosofie, která by se jinak musela všemi takovými obory sama zabývat (a asi by sama musela tyto obory založit jako své subdisciplíny, jak tomu ostatně kdysi v počátcích zrodu věd bylo). Zvláště však je třeba nezapomínat – jak bylo naznačeno na počátku poznámkou o úloze „utěšitelky“ – že ani jediným, a dokonce ani hlavním úkolem a posláním filosofie není pouhé poznávání, byť s ohledem na široké a nejširší kontexty. Tím rozhodujícím kontextem, bez něhož resp. bez ustavičné spjatosti s nímž filosofie přestává být filosofií, je život, konkrétní lidský život. Ten nemůže být ani naplněn, ani ztráven pouhým poznáváním, neboť každé poznání má svou skutečnou cenu teprve tam, kde slouží smysluplnému životu. Proto také pravda, o níž filosofie usiluje, nesmí být nikdy redukována na pravdivý poznatek, pravdivý soud, nemůže být chápána jako obsažená v nějakém poznatku či soudu. Pravda, kterou filosof nade všechno ctí a miluje, je pravdou pro celý život, nejen pro myšlení a pro poznávání. Pravda je zkrátka tou poslední normou všeho „pravého“, je tím, co všechno právě činí pravým resp. ve světle čeho se právě vyjevuje jako „to pravé“, a to ve všech souvislostech a kontextech, „teoretických“ i „praktických“.

(Písek, 000712-1.)

<<<

>>>

## Pravda

Zdeněk Pinc uvádí v jednom z textů své poslední knížky (vyšlé teď, byť s datem 1999, *Fragmenty k filosofii výchovy*, Praha 1999, str. 102), že „Hejdánek však nedomýšlí, že jakmile ona pravda „má nás“, přestává jaksi býti pravdou“. Ve skutečnosti je to sám Pinc, který nedomýšlí dokonce to, co svou námitkou říká. Zmíní-li se o tom, jak ona pravda „má nás“, tak, že užije slova „jakmile“, přesouvá význam onoho – ostatně ne mého, ale Rádlova a formálně původně ještě staršího – způsobu vypovídání způsobem vlastně sofistickým. O tom, jak pravda „má nás“, lze samozřejmě pro upřesnění říci ještě leccos dalšího, a proto je třeba přesné pojetí např. Rádlovo nejprve vypracovat, a ne hned hodit „bonmotem“. Rádl totiž také říká, že se do pravdy rodíme, což vylučuje Pincovo chápání přítomnosti aktualizace způsobu, jak „nás má“ pravda, které je podmínkou toho, aby bylo možno užít slova „jakmile“. V tom, jak „nás má“ pravda, není žádného „jakmile“, neboť ona pravda „nás má“ ještě dříve, než se narodíme. Užije-li Pinc slova jakmile, nechává zcela stranou Rádlovo (a moje) chápání toho, jak pravda „nás má“, a proměňuje ono „nás má“ na „nás již uchopila a ovládla“. Pak ovšem už nejde o pravdu, nýbrž o naše chápání, pochopení pravdy (v tom okamžiku a v dané situaci). A pravda „nás má“ nadále, a to i s tím naším pochopením „toho pravého“ hic et nunc – a to pochopení se může právě ve světle pravdy, která nás nadále „má“ a které se nemůžeme nikdy vymknout, ukázat jako vadné a mylné. – Ovšem jinak by bylo třeba uvažovat, kdyby ono „nás má“ bylo záměrně, cíleně očištěno od jakékoli naší účasti (kolaboraci s tím, jak „nás má“ pravda). Také pravda nás oslovuje hic et nunc, tj. situačně. A pak ovšem je zcela zřejmé, že toto oslovení, tato „výzva a příslib“, o nichž se zmiňuje sám Pinc, není vyčerpávající přítomností pravdy samé. To však ještě není dostatečným odůvodněním toho, co provádí Zdeněk Pinc, když říká, že pak pravda „přestává jaksi býti pravdou“. Co vůbec ví Pinc, co může kdokoli vědět o tom, jaká je „celá pravda“, nezávisle na jejím oslovujícím přícházení, aby bylo možno říci, že v tom aktuálním příchodu hic et nunc přestává být pravda sama sebou? Není snad dost zřetelně vidět, jak tady Pinc chce zachránit něco ze starého (metafyzického) chápání pravdy jako neměnné? Odkud ví, že o pravdě neplatí to, co přece známe z lidské zkušenosti, že když člověk aktuálně něco učiní, nejenže nepřestává být sám sebou, ale že naopak se právě novým způsobem sám sebou stává?

(Praha, 000712-2.)

<<<

>>>

## 000714-1

V první církvi byla řešena otázka, zda se ten, kdo chce být křesťanem, musí napřed stát židem. Později se ovšem tato otázka kladla jinak, opačně: totiž zda křesťan může být židem, zda může zůstat židem. Pavel ještě zdůrazňoval, že obřízka nic není, že není žádnou podmínkou, předpokladem „víry“ resp. učenictví, následování Ježíše; později byla obřízka odmítnuta principiálně, protože byla uložena „zákonem“, od něhož Kristus křesťana osvobodil. (To je ostatně velmi zvláštní, když se potom v celých dějinách církve stále mluvilo o „následování“ Krista, imitatio Christi, a přitom hned v několika základních bodech se křesťan nemusel doopravdy „připodobňovat“ skutečnému Ježíši, např. že se nemusel podrobit obřízce, ačkoli Ježíš byl obřezán, že nemusel být pokřtěn ponořením do Jordánu, ačkoliv Ježíš takto byl Janem pokřtěn, že nemusel a

dokonce ani nemohl na sebe brát hříchy jiných, ačkoliv to Ježíš podle dogmatu udělal, že dokonce sám nemohl a ani nemusel nehřešit, protože jeho hříchy byly vykoupeny Ježíšovou smrtí, atd.) Je zřejmé, že něco jiného je ježíšovství, tj. pokračování v cestě, po které se vydal sám Ježíš, a něco jiného křesťanství, které nepřevzalo Ježíšovu orientaci, nýbrž ustavilo novou orientaci, totiž orientaci na Ježíše. Ježíš byl nepochybně svědkem víry, ale jeho víra nebyla vírou v Ježíše (a už vůbec ne vírou v Krista, tj. v sebe), ale v nově ustaveném životním směru, totiž v křesťanství a v církvi, se z Ježíše stal „předmět“ víry (a to znamená zároveň, že už šlo o „víru“ v jiném smyslu, tedy o jinou víru než Ježíšovu). Když si tohle všechno plně uvědomíme, musí nám dříve nebo později napadnout, zda dnes nemusíme řešit podobnou otázku, totiž zda ježíšovec (tj. člověk, který se chce řídit evangeliem Ježíšovým a nikoli evangeliem o Ježíšovi, které si vymysleli až křesťané) musí nutně být křesťanem, tj. zda musí být nutně členem nějaké církevní organizace (tj. církve v organizačním smyslu). Není takové členství, nejsou ony četné povinnosti (jak svátosti, tak nejrůznější další zvyklosti a nároky) jen novým druhem „zákona“, od něhož skutečný Ježíš a jeho „dobrá zpráva“ osvobozuje? Mám velmi silný dojem, že musíme konečně přikročit se vši vážností k jakési „nové reformaci“, která už nezůstane stát u první církve, ale půjde až k samotnému Ježíši a jeho evangeliu. Argument, že se ke skutečnému Ježíši nemůžeme dostat jinak než přes zprávy prvních svědků a první církve, neobstojí, neboť ani tyto zprávy nám nejsou „dány“ jako houska v krámě, nýbrž i ony musely a dosud musí být předávány, tradovány prostřednictvím dalších svědků. Proč se máme vracet např. k Pavlovi a nejít ještě dál zpět – ačkoliv Pavlovy dopisy jsou tím nejstarším literárním dokumentem? Vždyť starší než Pavel a jeho dopisy jsou svědectví přímých Ježíšových učedníků! Že nejsou zapsány? Jsou, ale byly zprvu předávány jen prostřednictvím ústní tradice a teprve potom zaznamenány v nějakém soupisu Ježíšových výroků (v tzv. prameni Q, ale možná i v dalších záznamech, o nichž nic nevíme, stejně jako nic nevíme o nejstarší ústní tradici) a teprve potom literárně zpracovány v evangeliích (kterých bylo ovšem opět víc, než kolik se jich dostalo do kánonu).

(Písek, 000714-1.)

<<<

>>>

## **Pravda a čas**

Ve filosofii existuje prastará tradice, předpokládající, že pravda jakoby kopíruje to, co jest, a to – pokud lze jsoucí vůbec chápat jako proměnlivé – vždy tak, jak jest hic et nunc. To znamená, že v každém okamžiku a na témž místě je jenom jedna pravda možná, neboť také jsoucí může být na témž místě a v téže chvíli jenom jedno a v jediné podobě. Proto také je třeba každou pravdu (je totiž tolik pravd, kolik je jsoucen) vztahovat k témuž jsoucnu, a to na tentýž okamžik a totéž místo. Pokud se jsoucno mění, pravda se nemění, nýbrž platí trvale, ovšem vztažena oním jedinečným způsobem ke každému momentálnímu stavu měnícího se jsoucího. Sama pravda je tak naprosto vzdálena každé proměně, je tedy neproměnná a věčná. Nikdy nebude o tom, co bylo na určitém místě a v určité chvíli, platit leč jedna jediná pravda; ta však bude platit bez ohledu na jakékoli další proměny jsoucího (stejně jako bez ohledu na veškeré jeho předchozí stavy) neproměnně, neotřesitelně a na věky.

(Písek, 000718-1.)

<<<

>>>

## **Filosofie a zkušenost**

Tradičně se mluví o vztahu filosofie a zkušenosti. Ale to je poněkud matoucí spojení. Zkušenost je totiž něco, co nejen nechává, aby se věci ukazovaly, ale zároveň je i zakrývá a tedy nenechává je, aby se ukazovaly. Proto je lépe mluvit o vztahu filosofie k tomu, co se ukazuje a co se jeví (později si vyložíme rozdíl mezi tím, co se jen ukazuje, a tím, co se jeví, ne všechno, co se jeví, se může ukazovat). Jevy neboli fenomény jsou pro filosofii značně důležité, ale je to pro filosofii vždy jen východisko. Filosofie se vždycky musí tázat, zda to, co se nám jeví, tj. to, co je za samotným jevením, onomu jevu odpovídá, resp. zda jev odpovídá tomu, co se jeví. Jinak řečeno, zda nám jev opravdu vyjevuje to, co se v něm jeví, anebo zda nám to spíše schovává, skrývá, zatemňuje. Zkušenost je založena nikoliv na jednom jediném setkání s nějakou skutečností, tedy nikoliv jediným "zkušením", ale mnohonásobně opakovaným zakoušením. Ve zkušenosti je vždycky také přítomen zvyk. Když máme s něčím zkušenost, znamená to, že už víme, jak se na to dívat a jak s tím zacházet. Ale když s něčím umíme zacházet, nemusí to ještě znamenat, že tomu správně rozumíme a že jsme to dobře a plně poznali. Právě proto nemůžeme říci, že filosofie vychází ze zkušenosti (zkušenost je spíše prvním předmětem její drtivé kritiky. Aby mohla filosofie zkušenost kritizovat, musí si od ní naopak najít nezbytný odstup. Není to tedy zkušenost, ze které filosofie vychází, tj. zkušenost není jejím východiskem, jejím začátkem. Ale z čeho tedy filosofie vychází? A tu můžeme ukázat na to, co je vskutku počátkem filosofie, tj. čím filosofie musí začínat. A tím je právě fenomén, ještě nezakrytý resp. nezfalšovaný zkušeností: jemuž se tedy díváme.

(Praha, 000726-1.)

<<<

>>>

## **Skutečnost x realita**

Přestaneme-li předsudečně (neboť s oporou jen v tzv. intuici) předpokládat, že základními jednotkami, takřkajíc „stavebními kameny“, univerza (tj. vesmíru, jehož jsme součástí, ale kterému se pokoušíme porozumět), nejsou „částice“, partikule, nýbrž události (jakožto kousky událostného dění, vnitřně integrované, takže můžeme mluvit o jejich počátku a konci, tj. o počátku a konci jejich integrovanosti, která z nich dělá skutečné „jednotky“, sjednocené celky, mající časový charakter, totiž právě počátek, průběh a konec), musíme se tázat na povahu jejich schopnosti na sebe navzájem reagovat (a protože každá reakce je založena na schopnosti akce, tj. schopnosti být aktivní, tedy „aktivně reagovat“ což znamená, že tato reakce není nutně a jednoznačně predeterminována tím, nač je reakcí). Tu se zdá být nepochybné, že reaktivita událostí není stejná, ale že jak citlivost, tak zejména práh této citlivosti jsou pevně spjaté s typem události a zejména s její relativní komplexností (či relativní jednoduchostí), tedy s tím, o čem můžeme mluvit jako o úrovni události. Proto můžeme také mluvit o tom, že události nižší úrovně mají omezenější vnímavost ve vztahu k jiným událostem, resp. že jejich reaktivita má vyšší práh a menší výběr prostředků, zatímco vyšší události mají přinejmenším v některých směrech práh vnímavosti i reaktivity výrazně nižší a prostředky, jakým způsobem budou reagovat, výrazně bohatější. Připustíme-li, aby se naše další úvahy ubíraly naznačeným směrem dost důsledně, dojdeme k závěru, že všechno to, co pozorovatel na lidské úrovni může



zjišťovat, je vposledu zcela závislé na nejnižších stupních úrovně reaktibility. Způsob, jak na sebe reagují nejnižší složky skutečnosti, nemá charakter kauzální – to je první závěr našich úvah. Viděno z odstupu (tj. z hlediska jakéhosi předpokládaného „pozorovatele“, což však nemusí být nutně člověk, nýbrž prostě jen jiný subjekt, tj. jiná vnitřně integrovaná událost) je třeba připustit, že přinejmenším na kvantové úrovni může být např. vzájemná reakce jádra a některého z jeho elektronů do jisté míry různorodá, a že tato různost nemůže být jednoznačně převedena na nějaký předchozí stav, z něhož prostě neplývá. Teprve tam, kde máme k dispozici statistický velký počet podobných atomů s příslušnými elektrony, lze vysledovat jistý převažující trend, který se nám makroskopicky jeví jako nějaký zákonitý vztah (ačkoliv může mít a ve skutečnosti také má mnoho výjimek). Mluvit v takovém případě o nějaké „fakticitě“ či jako o „reálném stavu“ např. fyzikálního systému je zcela zavádějící, neboť jakákoli taková „fakticita“ je výsledkem mnohočetné reaktibility interagujících subsložek pozorovaného a popisovaného systému. Z toho můžeme odvodit, že skutečnost je vždy mnohem složitější a mnohovrstevnatější než to, co pak předvědecky nebo vědecky rekonstruujeme na základě svých intuic, základě své vnímavosti resp. původní úrovně své reaktibility nebo na základě předem zaujatých intelektuálních pozic, spjatých s teoretickými předpoklady, které mohou být do značné míry vadné a poplatné své době.

(Písek, 000731-1.)

<<<

>>>

## **000812-1**

Ve filosofii nejsou „počátky“ zdaleka tak důležité, jak dosavadní filosofická tradice předpokládala. Vůbec nejde o to, že nejstarší filosofové se tázali po počátcích skutečnosti, celého světa, zatímco novodobí filosofové spíše po počátcích myšlení. Mýlili se totiž v tom, že se chtěli ujistit nějakými definitivními počátky, před nimiž už nic nemohlo být. Žádný takový „poslední počátek“, eventuelně žádné takové „poslední počátky“ (kdyby jich mělo být víc – ultima principia), nelze najít, odkrýt, ba ani předpokládat. Všechno „jsoucí“ je zčásti „původní“, z ničeho předchozího neodvoditelné, tj. mající skutečný svůj počátek, který není ztotožnitelný s ničím, co se vyskytovalo někde v minulosti; a zároveň není nic „jsoucího“ možné bez navázání na něco, co tu vskutku bylo dříve, co předcházelo a na co bylo možno pouze nějak reagovat. Toto chápání skutečnosti bylo po dlouhých a rozmanitých pokusech posléze zakotveno do myšlenkového modelu „události“, která je s to (za jistých podmínek) reagovat na jiné události a na kterou také zase jiné události mohou (za jistých podmínek) reagovat. Taková událost má „počátek“, který nevyplývá ze žádné události jiné, který je jen „její“ a bez něhož by se nikdy nemohla „udát“, a to za žádných předběžných okolností. (Na jejím místě by ovšem mohla být jiná, dokonce podobná událost, ale i ta by se tu mohla vyskytnout jen za toho předpokladu, že by měla svůj vlastní, z ničeho předchozího neodvoditelný „počátek“, který by byl jen její a který by tedy nebyl a nemohl být součástí ani složkou ničeho, co předcházelo a bylo nějak „k dispozici, nějak „dáno“.) Taková událost se po tomto na nic jiného nepřevoditelném počátku dále „děje“, „odehrává“, tj. probíhá podle jakéhosi „plánu“ dál, že proběhne celá a tím skončí, ustane, přestane „být“, tj. dále už „není“, tak jako před svým „počátkem“ nebyla. Ve vzpomínce na Anaximandra bychom tedy mohli kriticky a dokonce polemicky říci, že není žádné prvními filosofy předpokládané, v plném smyslu „jsoucí“ ARCHÉ, „z“ níž by taková událost (stejně

či podobně jako všechny ostatní události) vznikala a „do“ níž by zase zanikala. Pokud vůbec něco mimo onu událost a před ní „jest“ či „bylo“, není to základ jejího vzniku (počátku), ale leda (v některých případech, tedy nikoli nutně) podmínka a předpoklad jejího dalšího událostního dění, tj. procesu jejího dalšího „nastávání“.

(Písek, 000812-1.)

<<<

>>>

## **000812-2**

Všeobecně jsme si – jako většina jen trochu vyšších živých bytostí – navykli se ve světě orientovat především podle toho, co se děje, co se mění, hýbe, a stálost, stabilita, neměnnost „všeho“ ostatního prakticky předpokládáme. V praxi to vypadá tak, že nás při nijak nezaujatém pohledu na ten kousek světa, který nás obklopuje, vždycky přednostně upoutá to, co se pohne, co se hýbe. To, co se pohne, je pro nás čímsi nápadným. Máme-li se soustředit na něco, co nápadné není, co se nehýbe a co dokonce je zcela nepatrné, musíme něco zvláštního podniknout, totiž musíme svou pozornost cílevědomě koncentrovat na něco takto nenápadného a zároveň jakoby vypnout nebo alespoň podstatně zbrzdit a oslabit automatismy, které nás budou vždy znovu orientovat na to, co se nám „dává“ ve své nápadnosti. Ve světě kolem sebe tak můžeme velmi dobře rozpoznat nejen velké množství věcí, které se nám ani samy nikterak nevnučují, ani nám neposkytují náležitý důvod k tomu, abychom jim navzdory jejich nenápadnosti věnovali zvláštní pozornost, ale v případě živých bytostí často také zřetelnou tendenci se vyhnout naší pozornosti a vytvořit si jakoby „cíleně“ vzhled co možná nejnenápadnější (a většinou nejde o to, uniknout naší lidské pozornosti, ale spíše pozornosti jiných živých bytostí, jiných organismů). Vzhledem k této okolnosti můžeme formulovat pravidlo, že lidské poznání se pronikavě liší od poznání ostatních vyšších tvorů svou stále častější a dokonce vysloveně systematickou pozorností vůči mnoha skutečnostem, které na sebe nejen nijak nápadně neupozorňují, ale které by nám zprvu vlastně ani k ničemu nebyly, které nám jsou nebo mohou být zcela lhostejné. Důvody, které nás vedou k zájmu o takové vlastně nezajímavé, nenápadné a lhostejné skutečnosti,

(Písek, 000812-2.)

<<<

>>>

## **000813-1**

Snad rozhodující, jistě však jeden z hlavních úkolů nejen filosofického, ale také vědeckého myšlení blízké budoucnosti spočívá v novém myšlenkovém vztahu k času a k událostnímu dění. Prostor nemůže být nadále chápán jako základnější než čas: čas je přece mírou vzdálenosti a tedy prostoru. O prostoru nemůžeme mít žádnou zkušenost, jež by se nemusela opírat o jinou zkušenost, totiž zkušenost času a časovosti. Vyjasnění a zejména novou interpretaci potřebuje ovšem i naše chápání „zkušenosti“. Zkušenost nesmí být redukována na zkušenost lidskou, ale musí být předpokládána jako základní stavební součást veškeré skutečnosti. Máme tedy už přinejmenším dva významné úkoly, které stojí před filosofií našich dnů, k nimž musíme přičíst ještě ten nejzákladnější, jímž je sebepochopení filosofie, a to zejména ve vztahu k času a ke zkušenosti.

(Písek, 000813-1.)

<<<

>>>

### **000813-2**

Heidegger silně podtrhl filosofický význam „naladění“; právě v tomto bodě mám o jeho argumentaci vážné pochybnosti.

(Písek, 000813-2.)

<<<

>>>

### **000814-1**

Nejstarší filosofové se pokoušeli myšlenkově uchopit to, co je skutečné, na rozdíl od toho, co skutečné není. Hranici však vedli nesprávně: za skutečné v plném smyslu považovali jen to, co je teď a zde. To, co zde bylo (ale už není), za skutečné nepovažovali, stejně tak jako to, co zde možná bude, ale ještě tu není. Celá dosavadní filosofická tradice byla touto redukcí skutečnosti na to, co je hic et nunc, fatálně ovlivněna, navzdory tomu, že se k onomu krajnímu chápání, jak jej předvedli Eleaté, už nikdo nepřipojil. Nejrůznější pozdější pokusy měly kompromisní charakter, ale vždycky byla „dokonalost“ (tj. původně „dokonanost“) jsoucího chápána jako jeho neproměnnost a také jako jeho nezávislost na čemkoli jiném, a to ať už původně a „od počátku“, nebo aspoň posléze, po dosažení cíle. „Skutečnosti“, které nezůstávaly neproměnné, ale měnily se, byly považovány za skutečnosti druhého řádu, ne-li přímo za pouhé zdání.

(Písek, 000814-1.)

<<<

>>>

### **000824-1**

Rozum je při práci všude tam, kde je nějaké porozumění, ale to ještě vůbec neznamená, že je i všude tam, kde se nějaké porozumění domnívá jej nacházet. Hlavním problémem je totiž nejen to, že samo porozumění je možné jen jako práce rozumu (i když i to je třeba důkladně prošetřit, zejména v tom ohledu, zda rozum je předpokladem rozumění, nebo zda je spíše jakýmsi produktem, sedimentem nesčetných již provedených porozumění), ale zda to, čemu se domníváme rozumět, je opravdu něčím, čemu rozumět je možno a zejména třeba, tj. zda náš rozum (naše rozumění) se ve svém porozumění vskutku setkává s něčím rozumným, jinak řečeno: inteligibilním.

(Písek, 000824-1.)

<<<

>>>

### **000824-2**

Mezi lidská práva nepochybně náleží také právo na pravdu, ale je třeba jak tuto formulaci samou, tak především způsob, jak je chápána, důkladně prověřit. Jde totiž o právo, které pravdě nepředchází a proto nemůže být uplatňováno vůči pravdě. Ve vztahu k pravdě totiž člověk nemá žádné „právo“; nepominutelné a nikým nezpochybnitelné právo má na hledání pravdy, a to je právo, které může uplatňovat pouze ve vztahu k druhým lidem a ke všem lidským institucím bez výjimky. Toto právo, na něž se může odvolávat, je ve skutečnosti povinností druhých lidí, aby mu v jeho hledání pravdy a v naslouchání pravdě nebránili, aby mu nestavěli překážky, ale aby mu ani sugestivně nenapovídali tam, kde ho takové napovídání ve skutečnosti ruší v jeho soustředění. A toto právo (totiž zároveň povinnost těch druhých nepřekážet) je založeno v pravdě samé, kterou ovšem nikdo nemá, již nikdo nevlastní ani výhradně neobhospodařuje, nespravuje ani nedistribuuje. Takto pochopené právo na pravdu nemá tedy žádnou mez a nikdo nemá právo takové meze stanovovat. Proto také pro takto chápané právo na pravdu nekončí tam, kde začíná právo na pravdu těch druhých. Právě proto nepředchází právo na pravdu ani svoboda, neboť ta vskutku končí tam, kde začíná svoboda těch druhých. Pravda osvobozuje, ale svoboda nevede automaticky k pravdě. Podobně pozitivní právo má především osvobozovat, totiž právně zajišťovat svobodu občanů hledat a následovat pravdu jako „to pravé“, a to zákazem narušování tohoto práva z jiné strany, tj. ze strany jiných občanů, ale i všech institucí, včetně zákonů samých. Všude tam, kde pozitivní právo, tj. zákon, něco nařizuje, nesmí se to týkat základní svobody každého občana hledat a následovat (uplatňovat) pravdu.

(Písek, 000824-2.)

<<<

>>>

### **000827-1**

Významný je vztah mezi „smyslem“ a „pravdou“ (eventuelně „Pravdou“). Pravda s malým „p“ na začátku, tj. konkrétní pravdivý poznatek, formulace, myšlenka, ale také rozhodnutí, čin atd. musí „mít smysl“, „dávat smysl“ (alespoň někomu). Zároveň ovšem platí, že smysl může dávat i leckterý omyl, zejména však lež, podvod, i (mylný) předsudek apod. Jinými slovy: i lež, podvod, předsudek atd. musí mít nějaký smysl, i když to není smysl „pravý“ či „platný“. Oblast „smyslu“ je tedy principiálně širší, rozsáhlejší než oblast „pravého smyslu“.

(Písek, 000827-1.)

<<<

>>>

### **000902-1**

S ekologickým hnutím a hnutím „zelených“ se – aniž by to většina jejich přívrženců a zastánců tušila – vrací starý předsudek tzv. nové doby, který v romantismu už jednou oslavil svůj návrat, totiž předsudek, že příroda tak, jak je, je čímsi dobrým až božským. (A nezáleží na tom, zda to někdo formuluje tak, že tak to stvořil Bůh.) Ve skutečnosti je „příroda“ plná napětí a konfliktů: existují paraziti, nemoci bakteriální i virové, býložravci požírají rostliny, šelmy požírají jiné živočichy, bobři staví hráze a upravují tak stav vody na vybraném místě, atd. atd. Kromě toho platí, že člověk je původně také přírodní tvor. „Správnost“ přírodních pořádků by proto znamenala buď satisfakci pro veškeré aktivity člověka, který je

přece vposledu také přírodním tvorem, anebo – nebudeme-li ho nadále považovat za přírodního tvora, ale budeme mu ukládat nějaké normy – respekt ke všemu, co se v přírodě děje a co se přírodního děje také v člověku a s člověkem, tedy např. také respekt vůči infekcím a jiným druhům chorob a odmítnutí jakýchkoli nápravných úkonů a opatření, zejména léčby jiné než „přírodní“, atp.

(Písek, 000902-1.)

<<<

>>>

### **000918-1**

Člověk (později také lidstvo) má nepochybně významnou úlohu ve světě, v němž se jakoby vynořil (emergoval), ale jehož není pouhým produktem. Souvisí to s tím, že se nerodí jen do přírodního světa, ale že postupně vchází (a dokonce je vtahován, přinejmenším pak velmi sugestivně zván a ke vstupu vybízen) do světa vyšší roviny – rozhodně do světa lidského společenství a hned nato do světa jazyka. Již v té chvíli, kdy prvními kroky vstoupil do nějakého toho „světa“, který nevyplýval a nikdy nemohl vyplývat z tzv. přírody, došlo k obrovské, i když zprvu neznatelné a nerozpoznatelné změně: z přírody, která byla vším, celým, plným světem, se v důsledku těchto kroků stala „pouhá příroda“, do níž se už nově se vytvářející „lidský svět“ nevešel a nemohl vejít. Není důležité (a tím méně rozhodující), že ta změna nebyla a ani nemohla být zaznamenána: přišel čas, kdy začala být nejen zjevná, ale dokonce nepřehlédnutelná. Ovšem ona nová rovina, onen nový svět, který nelze na přírodu redukovat ani z ní odvodit, je – v dosavadním běžném pohledu – opět výtvorem lidským; a protože sám člověk je považován za výtvor přírody (výsledek, produkt přírodního, přirozeného vývoje), je nesnadné vysvětlit, proč lidské výtvořiny už nemohou být považovány na produkty přírody („pouhé přírody“). Proto máme všechny důvody pro změnu pohledu: složité není produktem jednoduchého, ale musí v jistém smyslu jednoduché předcházet, přesněji: musí být chápáno jako původnější, „prvnější“. Ovšem původnost tu musí být po náležitém upřesnění chápána nikoli jako skutečnost, jako předmětná realizace, nýbrž jako nepředmětná šance, výzva, apel, ale zároveň jako základ každého možného uskutečnění. Člověku se tak dostává významné role uskutečňovatele: protože člověk jako nemluvně je zván do světa promlouvajících, a tedy do světa jazyka, je třeba toto lidské zvaní stejně jako samo promlouvání ještě do světa jazyka nejistě vcházejícího již-ne-nemluvně jako uskutečňování platnosti a nepředmětné vlády „řeči“ (logu), spočívající v odpovídání na onu výzvu. A pak lze pochopit, že se člověk rodí vlastně ne do světa přírody (kam emerguje), nýbrž do světa oné nepředmětné vlády – do světa pravdy, spravedlnosti, práva, zkrátka toho, co „má být“.

(Praha, 000918-1.)

<<<

>>>

### **000918-2**

Známé latinské přísloví „Summum ius, summa iniuria“ stojí a padá co do dobrého smyslu se záměnou práva jako formulace, aplikace či uskutečnění spravedlnosti na jedné straně s pozitivními formulacemi zákonů. „Slepá“ spravedlnost, jak se o ní někdy hovoří a jak se výtvarně znázorňuje s vahami v ruce a se zavázanýma očima, ukazuje týmž směrem (pokud si věc nezjednodušíme tím, že zavázané oči

znamenaají osobní nezaújatost osobami , „nepřijímání osob“ v biblické verzi). To vyslovit v češtině, která jak spravedlnost, tak právo spojuje s pravdou a zejména s „tím pravým“, znamená zbavit právo té významné konotace, které toto slovo spojuje se slovem „pravý“: pokud je právo vskutku právem, nemůže se stát bezprávím. Takže „nejvyšším bezprávím“ se stává jen falešné právo, „právo“ vyprázdněné, zbavené pravosti. Stejně tak je tomu se spravedlností a s pravdou. Pokud by pro „právo“ ve smyslu *ius* platilo, že se nesmí přehánět, že nesmí být vyháněno do extrému (tj. pokud by pro ně platila aristotelská „střednost“ či výzva „nic příliš“), muselo by to nutně odkazovat zároveň k nějaké další vyšší normě, např. ke spravedlnosti. Pro tu však by zmíněná „střednost“ nesměla platit – anebo, pokud by i pro ni měla být nějaká „střednost“ závazná, bylo by zase nezbytné ji podrobit vyšší normě, např. pravdě. Český jazyk se však oné „střednosti“ vzpírá všude tam, kde kořen -prav- poukazuje přímo k pravdě jako k normě poslední: spravedlnost, která není „pravá“, je nespravedlností, a podobně právo, které není „pravé“, je bezprávím.

(Praha, 000918-2.)

### **000919-1**

V Pavlově listu k Římanům 1,18 lze pochopit jako paralelu myšlenky „vítězí pravdy“ z 3. Ezdráše. Ovšem zatímco v oné známé 3. a 4. kapitole je pravý Bůh charakterizován jako „Bůh pravdy“, Pavel tradičně obrací onen vztah a z Boha činí garanta vlastní pravdy (Pavel mluví o „pravdě boží“). Pravda pak nevítězí vlastní mocí, tím, že „je nejmocnější“, jak je tomu u Ezdráše v těch vložených místech, nýbrž hněv boží se podle Pavla zjevuje (z nebe) proti každé bezbožnosti a nepravosti lidí. Jedna významná podoba takové bezbožnosti a nepravosti spočívá podle Pavla v tom, že lidé zadržují pravdu boží v nepravosti. Pravda je tak relativizována v tom smyslu, že je zcela závislá na Bohu – proto se o ní mluví jako o pravdě boží. Pravda ovšem je „relativní“, ale v jiném, obráceném smyslu, totiž že se sama (aktivně) vztahuje ke všemu, aby ukázala ve své světle pravost (jaká by „měla být“ a eventuálně jaká i částečně „jest“) i nepravost (jaká často až převážně „jest“). Jediná pravda je ve smyslu Ezdráše 4 naprosto pravdivá, pravá ryzím způsobem, zcela prostá jakékoli nepravosti. Naproti tomu vše je vždy více nebo méně nepravé (víno, vládci, ženy). A jsou také nepraví bohové – odtud nutnost si mezi nimi vybrat, tj. vybrat toho „pravého“. Aktivní vztahování (vždy aktuální, situační) pravdy ke všemu je nejen kriticky posuzující, ale všemu bytí zčásti pravému pozitivně nakloněné. Pravda je zaměřena ke všemu a je nakloněna všemu dobrému a pravému, i když to téměř zaniká uprostřed záplavy nepravosti. – Zajímavé ovšem je i to, že o něco dále (2,2) Pavel mluví o „soudu božím podle pravdy“, což by opět naznačovalo, že Bůh sám se pravdou (svou pravdou?) řídí a spravuje. Takových rozporů a napětí je i jinde víc a řešení se obvykle rýsuje v tom, že pravda se s Bohem identifikována: Bůh je pravda, a proto v něm nic není a ani nemůže být proti pravdě. To však lze prostě obrátit a říci, že pravda je tím jediným pravým Bohem.

(Praha, 000919-1.)

<<<

>>>

### **000920-1**

Ve Vesmíru se objevila neobyčejně zpozdilá polemika proti samému pořádání konference či sympozia o účelu a účelovosti v přírodě. Redukcionisté mezi přírodovědci jsou dnes snad nejneprůstřelnějšími obhájci a zastánci kauzality a

vůbec metafyziky. Od dob Aristotelových (přinejmenším) se účelovost přisuzuje živým bytostem, životu, životní pochodům. A tak je pochopitelné, že mechanistický (později všelijak vylepšovaný, ale nadále redukcionistický) způsob výkladu zápasil proti myšlence účelovosti především v biologii. Dnes ovšem se nelze na tuto rovinu omezovat, protože vznik účelů a účelovosti ve světě živých bytostí je třeba také „vědecky“ objasnit – a to po mém soudu nepůjde, pokud nebudeme schopni nějaké předpoklady vzniku a dalšímu vzestupu účelovosti připustit i na úrovni předživého. Názorněji řečeno: vznik života nelze vysvětlit bojem o život, takže zbývá jen náhoda. Vysvětlovat vznik života náhodou (náhodami, nesčíslným množstvím náhod!) však nevypadá moc vědecky. Mám za to, že tak, jako v biologii nelze pomíjet nejrůznější tropismy, musíme předpokládat jistý typ tropismu (tropismů) také v říši předživého.

(Praha, 000920-1.)

<<<

>>>

### **000923-1**

Obecně se už dlouho má za to, že jazyk má nemalý vliv na způsob našeho myšlení. Někteří mají za to, že všude tam, kde jakýkoli problém je pjat s jazykem, jde o záležitosti zanedbatelné – problém je pouze jazykový, nikoli věcný. Jiní naopak studují jazyk, analyzují jej nejrůznějšími metodami a prostředky a hledají jakési „prvky“ smyslu. Faktický vliv jazyka na vynošení problémů, zejména filosofických, je nepochybný. Málokdy se však aplikace tohoto rozpoznání týká konkrétních případů, jež nám poskytuje filosofická tradice. Obrovský vliv starořeckého jazyka na formování filosofie ještě nebyl dosti zpracován; podniknuty byly tu a tam některé krůčky. V případě pojetí „pravdy“ tomu tak vskutku bylo, ale cílem obvykle bylo restituovat původní řecké jazykové souvislosti a konotace slov i jejich kořenů, ale za jediným cílem, totiž přijmout a nadále prosazovat tyto souvislosti a konotace jako závazné a normující nejen pro další dlouhá dějinná období, ale i pro současnost. Mám však za to, že si podobnou pozornost a nemenší respekt zaslouží souvislosti a konotace, jak mají i určitá slova a obraty také v jiných jazycích, zejména v tzv. jazycích „původních“ (pochopitelně v relativním smyslu, neboť všechny jazyky mají v dohledné, ale zejména v nedohledné minulosti významové kořeny málo známé a neznámé. Když zůstaneme u jazyků tzv. indoevropských (Němci s oblibou mluví o jazycích indogermánských), jejich společnou minulostí je sanskrt a ještě hlouběji do minulosti prákrát – dál už naše vědomosti končí. Proto když mluvíme o „původních“ jazycích (aniž zdůrazňujeme, že jde jen o jazyky „evropské“), máme na mysli takové evropské jazyky, které nevznikly rozdělením oněch původních nebo nápodobou primitivních jazyků, přijímajících konotace, významové souvislosti a někdy hotová slova od jazyků pokročilejších (případně jen jiných a jinak orientovaných). Klasickým příkladem jsou románské jazyky, které jsou odvozeny z latiny, nebo sama latina, která se formovala nápodobou řečtiny. Zvláštním případem je angličtina, která vznikla velmi komplikovaně jako směsice prvků hned několika jazyků. V tomto ohledu čeština náleží k jazykům původním (ostatně zcela podobně jako němčina, jak opětovně zdůrazňuje Heidegger, který mluví o tzv. „rovnopůvodnosti“ – Gleichursprünglichkeit -němčiny s řečtinou). Můžeme dokonce právem tvrdit, že čeština je bližší řečtině než germánské jazyky, neboť náleží k témuž proudu jako ona. A právě proto má dobrý smysl, když třeba v otázce pravdy – alespoň pokusně – přestaneme vycházet z evropských a tedy vlastně původně řeckých konotací a obrátíme svou pozornost

ke konotacím českým, a to tím spíše, že díky některým dějinným okolnostem (jinak obvykle hodnoceným jako nepříznivé) jde o jazyk až pozoruhodně „čistý“, tj. málo ovlivněný cizími příměsemi (a to nejen co do slov a jejich kořenů, nýbrž také co do syntaxe atd.).

(Písek, 000923-1.)

<<<

>>>

### **000927-1**

Filosofická „estetika“ se – přísně vzato – zabývá (má a může zabývat) aisthesí, tj. čemu Řekové říkali AISTHÉISIS. Toto slovo poukazuje ovšem hned k několika „skutečnostem“, které je třeba od sebe odlišovat. Předně tu musí být nějaký prostředek, pomůcka, nástroj „smyslového vnímání“, řekněme schopnost vnímat; Řekové v tom případě mluvili o AISTHÉTÉRION (později, např. v NZ, jde o posun směrem k rozumu, smyslu, usuzování – Urteilskraft). Pak tu je sám aktuální (nebo kdysi aktuální, tedy minulý) vjem jako výkon naší schopnosti vnímat, tj. vjem in actu. A konečně tu je něco, co je nebo co může být vnímáno; Řekové pro to měli termín AISTHÉTON. To, že tyto tři významy (a ve skutečnosti složky či aspekty) vnímání můžeme a dokonce musíme rozlišovat, neznamena nikterak, že jde o skutečnosti od sebe oddělené, ba ani o skutečnosti jen k sobě vztažené, ale navzájem se nepronikající, spolu se nesměšující a vzájemně se neovlivňující. Především onen „prostředek“ či „nástroj“ smyslového vnímání (a přesněji bychom měli říci: vnímání, která pro nás má smysl, která nám dává smysl, které nám prostředkuje smysl) není něčím jednou daným a dále neproměnným. Podobně, jako cvičením nabývá každý výkon větší obratnosti a dokonalosti, tak také naše schopnosti vnímat něco dávajícího smysl se zdokonalují, vylepšují a pronikají i do hloubek nebo dále zprvu skrytých. Ovšem takový „výcvik“, trénink našich schopností registrovat a rozpoznávat „něco“, co dává nějak smysl, znamená zapojit do mnohočetných vzájemných vztahů jak tyto schopnosti, tak jejich upotřebení a využívání – a ovšem také to, co takové upotřebení umožňuje a k čemu se každé takové upotřebení vztahuje, co tomu upotřebení předchází a čemu naše vnímavá aktivita musí vyhovět, čemu se musí přizpůsobit, adaptovat, na co si musí někdy i těžko zvykat, k čemu si musí vypracovávat stále lepší přístupy a kvůli čemu musí právě také vylepšovat, zkvalitňovat zmíněné schopnosti. Toto „něco“ tedy zároveň nemůže a nesmí být chápáno jako součást či produkt výkonu vnímání, ale ani jako součást či produkt naší schopnosti vnímat. (To je mimochodem základním omylem oné kvázi-postmoderní teze např. našeho Bělohradského – nebo již daleko dřívější myšlenky Feuerbachovy, že každá planeta se vztahuje ke „svému“ Slunci, apod.)

(Písek, 000927-1.)

<<<

>>>

### **000927-2**

Jestliže rozlišíme význam dvou sloves, která se rovněž často zaměňují, totiž „ukazovat se“ a „jevit se“, resp. substantiva „úkaz“ a „jev“, v tom smyslu, že nějaká skutečnost se „ukazuje“ v určité chvíli způsobem, který naprosto není závislý na tom, zda to někdo (něco) registruje, zda někdo přihlíží, zatímco jevit se ona skutečnost může vždycky jen někomu (něčemu, ale s tím opatrně, neboť ono



„něco“, jemuž se skutečnost „jeví“, musí být subjekt nějaké úrovně, třeba nízké). Ten „někdo“, jenž je nezbytný k tomu, aby se nějaká skutečnost „jevila“, se aktivně podílí na onom „jevení“ (vyjevování). Když tedy Aristotelés mluví o „tomto zde“ (TODE TI), je to cosi jen zdánlivě jednoduchého a základního; abychom mohli na cokoli ukázat jako na „toto zde“, musíme to již nějak „vykrojit“ z chaosu „dojmů“, jimiž na nás „útočí“ skutečnosti kolem nás. Je pochopitelné, že v případě, kdy víme, co „toto zde“ vlastně jest, když to tedy umíme správně zařadit, je ono „vykrojení“ kvalitnější. A toto zkvalitnění je založeno zejména na našich vědomostech a dřívějších zkušenostech. A opět jako v předchozím případě platí, že musíme rozlišovat mezi tím, co se jeví (a co samo není jevem, neboť to přece není jev, který se jeví), a mezi tím, jako co se nám (nebo vůbec někomu) jeví, čili jak interpretujeme materiál svého vnímání (aisthese). Tato interpretace je něčím jako konstituováním „jevu“, neboť ve skutečnosti se nám ukazuje vždycky jen okamžitá a lokální stránka, a my si ten úkaz musíme nejen nějak vyložit (mj. tím, že konstituujeme resp. spolukonstituujeme příslušný jev), ale my si musíme nějak sjednotit, integrovat hned celou řadu úkazů, a dokonce je porovnat a pak sjednotit s mnoha takovými řadami jinými, takže nezůstáváme nikdy u „tohoto zde“, nýbrž zařazujeme „toto zde“ s mnoha dalšími (podobnými) do jedné (sjednocené) skupiny či třídy. Tímto zařazením, jehož předpokladem je stále postupující, stále přesnější vymezení takové třídy, do níž konkrétní „jev“ zařadíme (a tudíž ustavení takové třídy a další práce na ní) vytváříme vztahy, které nejsou součástí toho, „co“ se jeví (a „co“ se hic et nunc ukazuje), a které nemohou být nějak jednoduše, prostě vyvozeny ani z toho, co se jeví jakožto jev (v podobě jevu, ve formě jevu), nýbrž mají zcela odlišnou povahu a obvykle i strukturu. Povaha a struktura těchto nových vztahů je řečová (a konkrétně jazyková); a řečová struktura a povaha je původně jen narativní (teprve po vynálezu pojmů a pojmovosti se v některých ohledech (a vždy jen částečně) emancipuje z rámce narativnosti a – v řeckém duchu – konstruuje modely skutečností, jimiž se pak zabývá mnohem raději a také účinněji než skutečnostmi samými.

(Písek, 000927-2.)

<<<

>>>

## **001002-1**

Husserlův důraz na jevy, tj. fenomenální stránku našeho porozumění světu kolem nás, nemůže být redukován na pouhou kritiku vědecké metody myšlených modelů, „konstrukcí“. To je jen jeden typ selhání resp. omezenosti lidského přístupu ke skutečnosti, ovšem typ zvláště pro nás (v naší době) významný. Jde o to si uvědomit, že nejde jen o kritický přístup ke konstrukcím pojmovým (klasického řeckého typu), nýbrž také o konstrukce předpojmové a nepojmové, např. konstrukce mytické. Každý konstruovaný model něco přehlíží a něco naopak zdůrazňuje, o něco interpretovanou skutečnost ochuzuje a naopak k ní něco přidává. Pozorný a výstižný popis fenoménu, třeba zkusmý, ale vždy detailní výklad i jednotlivostí a složek či aspektů fenoménu může vždy znovu odhalit, co určitá konstrukce zanedbala, co si přimyslela a vymyslela, co přecenila a co nedocenila, zejména pak kde se dopustila přílišného zjednodušení a redukování fenoménu.

(Praha, 001002-1.)

<<<

>>>

### **001006-1**

Prudkého knížka o „Zvláštním lidu Páně“ (Brno 2000) trpí některými hrubými metodickými nedostatky. Z nich asi nejvýznamnější je nekritický, ale jakoby samozřejmý předpoklad, že židé, o nichž se mluví v bibli, a židé našich dob představují jedno etnikum, že je všechny spojuje nějaká zjistitelná a konstatovatelná jednota. Tento předpoklad je nepochybně velmi rozšířen, ale vědecká práce by se o takové nesprávné předpoklady neměla nekriticky opírat – anebo by patřičnou analýzou a dokazováním měla takový předpoklad zbavit jeho předsudečnosti a opřít jej o řádné argumenty.

(Písek, 001006-1.)

<<<

>>>

### **Otázka všech otázek**

Nejhlubší otázku všech dob položil kdysi Leibniz, když se tázal po důvodu toho, proč je vůbec něco. Jeho otázka nemohla (a nemůže) být zodpovězena poukazem na nějakou příčinu (třeba na Stvořitele), neboť se nutně vztahuje i na takovou eventuální „jsoucí příčinu“. Proto má dobrý smysl, jestliže Heidegger tuto otázku chápe jako otázku po smyslu, a to nejen po smyslu jsoucího (des Seins), nýbrž po pravdě bytí (Wahrheit des Seyns). Záleží ovšem na tom, jak budeme chápat ontologickou diferenci (tzn. rozdíl mezi jsoucím a bytím, eventuálně také formulováno jinak) a jak budeme zejména chápat onu „pravdu“. O pár stránek po tom, co jsme citovali (GA 65, 10-11) říká Heidegger lapidárně (GA 65, 30): „Das Seyn west als das Ereignis.“ Nesdílím všechny Heideggerovy myšlenky ani jeho terminologii. Řekl bych to raději svými slovy: na rozdíl od pouhých hromad je „pravé jsoucno“ (jednotlivé!) vnitřně integrováno, je „jednotou“, ale také a zejména „jednotou v čase“. To zároveň znamená, že není nikdy celé najednou zde, nýbrž ukazuje ze sebe jen něco, totiž to právě přítomné, ale v kontextu toho, co v něm a z něho přítomné není, ať už ještě ne nebo už ne. V tomto smyslu je každé skutečné („pravé“) jsoucí vždy událostí, tj. dějícím se jsoucím. Pravost či opravdovost takového událostního jsoucího však nespočívá vposledu v jeho jsoucnosti, v tom, že jest a že se děje, nýbrž že jest a že se děje v nějakém, tj. větším nebo menším souhlase s tím, co je jeho smyslem (jaký je jeho smysl). Poslední otázka tedy nemíří na jsoucí samo (jak se domnívali a jak celé evropské myšlenkové tradici nasugerovali Řekové), nýbrž míří na smysl jsoucího, tj. na smysl toho, co se událostně děje, a dokonce ještě za ně samo, totiž na smysl toho, že se vůbec něco událostně děje a proč (zase nikoli jako otázka po příčině). Zajisté není člověku možno na tuto otázku odpovědět nějakou poučkou, teorií, dogmatem, ale musí na ni odpovědět svým životem. Teprve druhotně může svůj vědomý život podrobit reflexi a pokusit se formulovat to, co ho životně vedlo resp. čím se nechal vést – ovšem právě proto, aby to mohl učinit podkladem pro kontrolu a revizi (nejen svou a nejen sobě, pro sebe). Smysl vlastního života, vlastní existence musí být uskutečňován životně, tj. životní praxí, ale ta není možná bez náležitého kontextu. A tím základním kontextem, bez něhož žádný jiný kontext nemá smysl a nemůže být pravý, pravdivý, ba bez něhož se vůbec nemůže strukturovat jako kontext, je smysl jsoucího vcelku, a ještě dál, smysl toho, že vůbec nějaké jsoucí může mít a má smysl.

(Písek, 001008-1.)

<<<

>>>

### **Lidská práva**

Abychom přiměřeně věci přistoupili k problémům základních lidských práv, je zapotřebí nejprve prozkoumat prostředky, které již v této chvíli máme k dispozici. Na prvním místě to jsou prostředky myšlenkové, konkrétně pojmové, které musíme přezkoumat, zda ob stojí a zda se na ně můžeme dostatečně spolehnout. Na druhém místě to jsou prostředky jazykové, neboť na jedné straně musíme věnovat pozornost konotacím, s nimiž pak budeme pracovat a které musíme hned zpočátku náležitě prověřit, jednak se musíme oprostit od nekritického přejímání výrazových prostředků jiných jazyků (zejména pro náš problém klasických nebo směrodatných), neboť diskrepance mezi významovými konotacemi vlastního jazyka a oktrojovanými nebo naroubovanými konotacemi jazyka cizího vedou často k narušení logické (od LOGOS, tedy nikoli ve smyslu formální logiky) integrity našeho vlastního myšlení. Teprve potom můžeme přejít k historickému aspektu problematiky a k analýze kontextů, které vedly k formulaci, poukazující k hlubším kořenům některých práv, kdy posledním slovem není a nemůže být tzv. právo pozitivní.

(Praha, 001019-1.)

<<<

>>>

### **Kauzalita**

Zdá se, že v posledních letech a snad desetiletích přestala být kauzalita i pro přírodovědce problémem myšlení a poznávání provokujícím. Šok, který jim před desetiletími připravily interpretace a teorie kvantové fyziky, nějak odezněl a velká většina přírodovědců je nakloněna si kauzalitu pro svou práci ponechat jako jen v praxi ověřený nástroj, ale nestará se o myšlenkovou konsistenci tohoto nejen myšlenkově nezajištěného, ale dokonce naopak již od doby Humeových principiálně zpochybněného „filosofického“ (dokonce metafyzického) předpokladu. Je to chování vědců a vědeckého postupu dost nedůstojné, připomínající pragmatismus politiků. Právě m.j. také na vztahu současné vědy k onomu dávno (již ve starém Řecku) ustavenému a formulovanému problému kauzality se ukazuje nebezpečný až hrozivý zlom ve vývoji vědy na sklonku modernity, totiž spočívající v tom, že věda přestává být skutečným poznáváním, usilujícím o vědění, přesněji o porozumění (neboť začínáme zapomínat, co opravdové vědění, řecká EPISTÉMĚ, vlastně jest), a stává se stále víc technikou, tj. rozlehlým souborem dovedností, pro něž jsou vědomosti pouhým pomocným nástrojem.

(Praha, 001020-1.)

<<<

>>>

### **Kauzalita**

V čem vlastně je zakotvena myšlenka kauzality? Jsou tu jen dvě hlavní tradice, protože tu jsou jen dvě možnosti. Starší tradice považuje kauzální vztah za vztah

jakési identity příčiny a následku: i když pozorujeme, že se jakoby něco děje, ve skutečnosti (tj. pro hlouběji rozumějící přístup) vlastně nic nového nenastává, ale vše zůstává při starém. To je předpoklad každé matematizace, jejímž cílem je postihnout změny (pohyby) pomocí formulí, které se samy nejen nemění, ale které platí jakoby mimo čas a mimo prostor. Původně však šlo o mýtickou až mytologickou představu osudu, proti kterému nic nepomůže, víme-li o něm z věštby a proto činíme nějaká opatření (známým příkladem je osud Oidipův). Pěkným novodobým a ještě současným příkladem jsou chemické rovnice: na obou stranách rovnice musí být stejný počet atomů příslušného druhu, neboť v průběhu reakce musí jejich počet zůstat přísně zachován, jen jejich „sestava“ (molekuly) se mění. (Proměny stavu energie, od nichž je v rovnicích odhlíženo, mají zase své vlastní formule, vlastní rovnice, a celkové množství energie opět musí zůstat zachováno, jak velí zákon.) Klasickou formulí tohoto pojetí je věta, že příčina se rovná následku (causa aequat effectum).

(Praha, 001020-2.)

<<<

>>>

### **Kauzalita**

A pak tu je druhé, vlastně opačné pojetí: mezi příčinou a následkem není totožnost, neboť poak by šlo o pouhou setrvačnost a neměnnost. Kauzalita je tak důležitá, protože mezi oběma je rozdíl, a to i když tam obvykle přece jenom něco trvá beze změny: kauzální nexus je událost, něco se v něm děje a stane, a toto něco – totiž následek – se významně liší od předchozího stavu, totiž od příčiny. Následek není v příčině obsažen, neboť pak by nám stačila sama příčina; náš zájem se upírá teprve v následku, a o příčinu nám jde pouze proto, že chceme toho následku dosáhnout (a to tím, že vyvoláme příčinu). S tímto druhým pojetím, které je méně logické (Hume trval na tom, že je nelogické), jsou ovšem spojeny nemalé teoretické těžkosti a možná přímo neřešitelné svízele. Vzniká totiž problém, jak můžeme teoreticky pracovat s myšlenkou kauzálního vztahu, když mezi příčinou a následkem je rozdíl, jehož povahu rozumově nenahlížíme a nahlédnout nemůžeme, a o němž se přesvědčujeme jen díky tomu, že se naší zkušenosti jeví jako něco rekurujícího, tj. za stejných podmínek se vracejícího a opakujícího. Kauzální vztah je vlastně mýtus: je to vypravování o tom, co se vždycky stane, když se vyskytnou určité okolnosti. Nikdy však nelze pochopit, *proč* se tak stalo – a tak je vlastně podvrácena sama původní myšlenka kauzality, která přece byla odjakživa zaměřena právě na ono „proč?“. V pohledu starých řeckých myslitelů je každá zkušenostní znalost „že“ pouhým „míněním“ (DOXA), založeným na nespolehlivých základech (zejména na smyslovém pozorování, ale také na tradici, poučení někým jiným apod.), ale ani v případě, že je toto mínění správné (ORTHÉ DOXA), nejde ještě zdaleka o skutečné vědění, o pravou vědu (EPISTÉMÉ).

(Praha, 001020-3.)

<<<

>>>

### **001021-1**

Jistě by se nám zdálo pošetilé, kdyby se nám někdo pokusil dokazovat, že domy jsou jen jistým způsobem uspořádané a spojené kameny nebo cihly. Na domech

je totiž to nejdůležitější a také nejzajímavější, jaký je právě ten „způsob“ onoho uspořádání, a hned potom, kdo je za ten „způsob“ odpovědný, komu jej máme připsat. Naproti tomu nám nepřipadá stejně pošetilé, když nás vědci přesvědčují, že živá těla (organismy) jsou jen jistým způsobem uspořádané buňky, a samy buňky je jistým způsobem uspořádané molekuly a vposledu atomy. „Komu“ (nebo „čemu“) máme připsat odpovědnost za ono „uspořádání“, považujeme předem za špatně postavenou otázku a škrtneme ji ze seznamu problémů, které je třeba řešit. Ale proč? Když nám dochází schopnost popsat některé procesy zcela „objektivně“, neváháme užít slov, která z rámce objektivit zjevně vybočují a vlastně samu objektivitu narušují. Tak třeba genetici mluví dnes o „přepisování“ genetických informací a o eventuelních „chybách“ (překlepech) při přepisu: jde o metaforu z oblasti, která nepochybně není a nemůže být čirou objektivitou, protože přepisovat, vůbec psát a také se dopustit chyb v přepisu může jen „někdo“, nějaký „subjekt“, který nemůže být „objektivován“ a chápán jako „objekt“. Subjekt je přece ex definitione non-objekt. Jak je možné, že nemáme jiný způsob, jak popsat dědičnost, než že vybočíme z rámce objektivit? Je to vskutku dáno jen nedostatkem našeho vyjadřování, našeho jazyka – anebo spíše non-objektivní a vposledu neobjektivovatelnou povahou onoho popisovaného dění? I když snad někdo bude namítat, že živé tělo ne, můžeme srovnávat s mrtvou stavbou, s mrtvým domem, skutečný problém je někde jinde: nejde o popis domu a popis organismu, nýbrž o stavění domu (jako dějství, jako událostné dění) a stavění resp. růst organismu. Nejde o analogii produktů, nýbrž o analogii dění, které zjevně nemůžeme v prvním případě redukovat na samopohyb kamení nebo cihel, zatímco v druhém případě máme předsudečně za to, že se popis musí obejít bez předpokladu jakýchkoli subjektivních aktivit (tj. že aktivity musíme redukovat na pouhé procesy).

(Praha, 001021-1.)

<<<

>>>

### **Práva lidská atd.**

Občanská práva mají jako svou normu resp. posledního garanta základní. nezadatelná a nesuspendovatelná práva lidská. Přírozenoprávní teorie připisuje ona základní lidská práva každému člověku při jeho narození odtud se jim také říká „přírozená“, čímž se vlastně rozumělo „přírodou daná“ a tedy obci samé (ať už reprezentované vladařem nebo volenými funkcionáři) a její kompetenci se vymykající. „Příroda“ je zde volána jako garant, protože je tu odmítána kompetence člověka. Nicméně dnes je naprosto zřejmé, že toto pojetí je ideologické a že neobstojí, je-li podrobena náležitě kritice. Otázka totiž je v zásadě antropologická: odkud se vlastně bere člověk? Jak se stává člověkem? Připustíme-li, že je produktem přírody, není jasné, proč ještě vedle jeho přírodou daného lidství tu musí být ještě nějaké právo (nebo dokonce více různých práv), rovněž dané přírodou, o které se pak člověk může opírat a na které se může odvolávat. Je snad člověk člověkem ještě dříve, než se mu dostává přírozených práv, a ta práva jsou tedy jakýmsi nádavkem ze strany přírody, anebo ta práva vyplývají z povahy takto přírodou daného člověka? Anebo je tomu jinak, snad právě naopak, že ne-člověk a „před-člověk“ se člověkem stává teprve tím, že se mu od přírody dostává oněch „přírozených“ práv? Nejsou to přece jenom ona udělená nebo přiznaná práva, která ze živočicha (byť jakkoli vysoce vyvinutého a pokročilého) teprve dělají člověka? Ovšem kdyby tomu tak bylo, znamenalo by to, že lidská práva jsou takto přidělena či přiznána živé bytosti, která ještě člověkem

není. Museli bychom se pak tázat, jakým právem se jednomu ze živých tvorů dostává oněch „základních lidských práv. A to nás vede k otázce (k níž lze ovšem dospět i jinými cestami, a nespíš platněji), zda základním, ba nejzákladnějším právem není právě ono zvláštní „právo být člověkem“.

(Písek, 001027-1.)

<<<

>>>

### **Právo být člověkem**

Když podrobíme bližšímu přezkoumání myšlenku práva na to, být člověkem, shledáme, že toto právo nemůže být uděleno leč někomu, kdo člověkem ještě není (ledaže bychom chtěli připustit, že se člověk může stát člověkem neprávem, a že udělení takového práva může toto jeho neprávem získané postavení dodatečně ospravedlnit - což však nevede naše úvahy nijak odlišným směrem). I tak se všechno zdá naznačovat, že takové „právo být člověkem“ nutně musí předcházet skutečnosti „být člověkem“, přinejmenším pak „být právem člověkem“. A nejbližším dalším krokem je rozpoznání, že tomuto právu být člověkem ještě dále předchází samo „právo být“. Že „být“ není pouhá danost, ale že má své místo v prostoru spravedlnosti a práva, rozpoznal už jeden z prvních filosofů, vlastně první filosof, z jeho zlomků rozpoznáváme skutečného filosofa, totiž Anaximandros. Ten měl za to, že už tím, že něco vznikne, dopouští se toto vzniklé jakéhosi bezpráví, a svůj dluh pak musí splatit svým zánikem jako pokutou. Pak by ovšem bylo ono „právo být“ principiálně zpochybněno, neboť samo „být“ by bylo vždy provázeno bezprávím. Zdá se, že jediným možným řešením je spojit obojí tak, že všemu nevzniklému přiznáme právo na vznik, tedy právo být, ale zároveň nahlédneme, že každé uskutečnění tohoto práva vznikem a tím jsoucností je spojeno s jistým „bezprávím“ vůči všemu tomu, co ještě nevzniklo a ani momentálně vzniknout nemůže, také zčásti proto, že to, co vskutku vzniklo, tomu překází a brání. Jde totiž o to, že všechno to, čemu se dostává práva na vznik a bytí (jsoucnost), zároveň se vším ostatním vzniknout a být prostě nemůže.

(Písek, 001027-2.)

<<<

>>>

### **Právo být**

Simone Weil-ová napsala (v Cahiers, 1942): „Dans tout ce qui est social, il y a la force. L'équilibre seul anéantit la force.“ Určitý „sociální aspekt“ ovšem najdeme na každé úrovni (jak zdůrazňuje procesuální myšlení, speciálně Charles Hartshorne), a tak musíme zmíněnou myšlenku aplikovat na vše. (To nás mimochodem vede k pozoruhodnému závěru, že sociální vztahy nejen v tomto nejširším, ale ani v nejužším, na člověka resp. lidstvo omezeném smyslu nesmíme redukovat na sféru jsoucího, ale musíme vždy počítat také s „nejsoucím“, přinejmenším ovšem s „ještě nejsoucím“, jehož „právo být“ nebylo ještě naplněno.) Otázka ovšem je, jaká rovnováha může být ustavena mezi tím, co jest, a tím, co není. Možná, že je tato rovnováha zajišťována právě onou Anaxagorou zmíněnou „spravedlností“, vyžadující ode všeho jsoucího splacení dluhu tím, že musí zaniknout, tj. přestat být. Zvláštní pozornosti by zasluhovala otázka, jak je ono základní „právo být“ distribuováno právě na oné nejnížší

úrovni. Zdá se, že se nevyhneme ani zde situačnosti, která v sobě bude vždycky mít něco kontingentního.

(Písek, 001027-3.)

<<<

>>>

### **Život jako příběh**

Odmítnutí "velkých příběhů" nemůže skončit leč upadnutím do "malých příběhů". Člověk se však nikdy nemůže spokojit s neintegrovanou pluralitou malých životních příběhů, ale potřebuje je alespoň v perspektivě sjednotit hlavním životním cílem. Ten cíl nemusí - a důsledně domyšleno ani nemůže - zůstat v rámci individuálního života, ale musí vést za jeho meze.

(Písek, 001101-1.)

<<<

>>>

### **Život a smrt / Život (a ne život)**

Pozoruhodné slovo, které lze najít v bibli, zní: „předložil jsem ti dnes život a dobro, i smrt a zlo“ (5M 30,15), a znovu ve verši 19: „Předložil jsem ti život i smrt, požehnání i zlořečení; vyvol si tedy život ...“; podobně u Jeremiáše (21,8): „Hle, předkládám vám cestu života a cestu smrti.“ To je výzva k hodnocení a následného vyvození důsledků: život stojí výš než smrt, výš než ne-život - ale je třeba se k němu a pro něj aktivně rozhodnout. Ve starém Řecku najdeme myšlenku, která se pak vrací i později v dějinách, totiž že je lépe nežít. Ze všeho nejlepší je prý se vůbec nenarodit, a hned druhá nejlepší věc, když už k narození dojde, je co nejdříve zemřít. To vlastně není nihilismus, ale prostě nízké ocenění všeho, co se zrodí, protože pak je zrozené eo ipso odsouzeno také zemřít. Tak to ostatně najdeme i v počátcích řecké filosofie (u Anaximandra). Ten dokonce zrod (a vznik) považuje za vinu, provinění, a smrt za jakési splacení dluhu: „A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času.“ (zl. A 9 a B 1 ze Simplicia). To vše souvisí s dávnou lidskou zkušeností, že život není pozitivní hodnotou za každou cenu, tj. že není nejvyšší hodnotou, nýbrž pouze za jistých předpokladů, na jistém hlubším, závaznějším, vyšším základě: život je hodnotou jen tehdy, je-li ospravedlněn, tj. musí se stavět pod normu, vyšší, než je sám život. A tato norma se týká jednak vztahu mezi životem a ne-životem (event. smrtí), jednak - a to především - vztahu mezi životem prostým a jeho zaměřením, jeho orientací.

(Mülheim, 001202-1.)

<<<

>>>

### **Reflexe**

Reflexe je jako myšlenkový výkon mnohem složitější, než si většinou uvědomujeme (pokud si vůbec dost uvědomujeme, co vlastně děláme, když - fakticky - reflektujeme). Reflexe obrací svůj zřetel k již provedené akci; pokud touto reflektovanou již provedenou akcí je jiná, tedy předchodí reflexe, může být

její zaměření hned několikeré. Řecký vynález pojmů a pojmovosti dovoloval filosofům od počátku velmi produktivní zaměření na tzv. předměty myšlení (dnes bychom mluvili např. o intencionálních předmětech či objektech). Velmi brzo však byla objevena jistá pravidla samého myšlení, která nebylo možno interpretovat jako „předměty“ či „objekty“ (to asi byl důvod, proč Aristotelés své logické úvahy nepovažoval za součást filosofie a logika za filosofickou vědu). Tak bylo možno postupovat i filosofickou reflexí zpět k jistým „počátkům“ myšlení, tzv. principům (také zásadám či prvním předpokladům apod.). To však bylo zřejmě samo o sobě značné zúžení, neboť předpoklady či principy „chování“ či „jednání“ myšlenkového, logického, jsou jenom jedním případem vedle „principů“ jiných, např. vedle orientace životní, tedy nejen myšlenkové.

(Praha, 001207-1.)

<<<

>>>

### **Řeč a jazyk / Jazyk jako krajina**

Po návratu do Písku jsem našel v mokřích Literárkách (do schránky na brance nám při dešti zatéká – snad už to jednou dáme do pořádku, jenže to budou muset být restaurována celá vrátka, a kdo ví, zda nebudou muset být vůbec nová) Vaculíkův (i Patočkův) text o cestě do Polska (Řeč pospolitá, in: Literární noviny 50, 6.12.2000, str. 4.). A tam docela pozoruhodnou větu: „Vyšší krajinou každé země je její jazyk.“

Potěšilo mne, že alespoň na tomto místě napověděl Vaculíkovi jeho jazykový cit, že mluví o „jazyku“ a nikoliv o „řeči“. Přirovnání jazyka ke krajině (třeba krajině ducha nebo kultury apod.) je neobyčejně trefné: krajina – tak jako i jazyk – musí nést stopy péče těch, kdo ji obývají. V pralese se nedá lidsky žít, a stejné to je s pouští (nebo jen stepí): vždycky tam je zapotřebí nějaký kus lesa vymýtít a pak tam něco postavit, něco zasadit nebo zasít, zkrátka se o to starat jako dobrý hospodář; podobně nějak kus pouště zavodnit, založit oázu, pak ji rozšiřovat atd. Naproti tomu „řeč“ je jakási „vyšší krajina“ jazyka resp. mnoha jazyků. Je to „svět“, v kterém se jazyky mohou zrodit, růst, být pěstovány, a někdy zanedbávány a tak i hynout.

(Písek, 001209-1.)

<<<

>>>

### **FYSIS a filosofická „fysika“**

Bude asi opravdu zapotřebí obnovit některé filosofické disciplíny, které už vymizely, zapomnělo se na ně a na jejichž místo nastoupily pod stejným pojmenováním disciplíny docela jiné, nefilosofické, od filosofie se distancující a od ní oddělené (totiž „vědecké“). A to ovšem vůbec neznamená, že bychom se měli k těm starým ve všech detailech prostě vracet, nýbrž že je musíme rekonstituovat nebo spíše nově konstituovat. Tak např. bude třeba znovu vzbudit smysl a porozumění pro filosofickou „fysiku“ (a budeme to nadále psát se -s- uprostřed, aby bylo hned na první pohled patrné, že nejde o fyziku v dnešním pojetí). Taková „fysika“ se bude zabývat povahou a vlastnostmi těch jsoucen v nejširším rozsahu, která jinak budeme označovat jako „pravá jsoucna“ a která vznikají „zrodem“, zanikají „smrtí“ a mají událostný charakter, tj. proměňují se ve



své průběhu, ohraničeném vznikem a zánikem, takovým způsobem, že přitom zůstává zachována jejich sjednocenost, integrita, událostná „identita“. Jistě je zřejmé, že jednou, ale asi největší složkou této filosofické fyziky bude filosofická biologie, neboť pravá jsoucna je třeba chápat v první řadě jako živé bytosti. U toho však nelze zůstat, jak ostatně tušili nebo nabrchovali již někteří jiní autoři např. na počátku století William Stern, který chtěl i atomy chápat jako „osoby“ (Person), nebo mnohem později Teilhard de Chardin, který zase užíval termínu „přirozená jednotka“ (unité naturelle), a také ji chápal jako zahrnující např. atomy (jimž říkal předživé, prévivants). Já jsem se po mnohé roky uchyloval k termínu „subjekt“, již od disertační práce přes článek do Vesmíru (polemika se Zemanem) a pak dál. Je to trochu problém, neboť tu bude stále intervenovat psychologizující interpretace, ztotožňující subjektivitu (subjektivitu) se subjektivitou. Ale tomu lze konec konců bránit vždy novým připomínáním rozdílu mezi obojím. (Ostatně jsou tu i další problémy – např. pojetí subjektu jako „konkrétní“, tj. srostlice subjektivní a objektivní stránky, přičemž subjektivní stránka je zároveň chápána jako ryze non-objektivní.)

(Písek, 001210-1.)

<<<

>>>

## MYTHOS a LOGOS

Mýtus je, jak říká Patočka, „smyslem nevyčerpatelný“, tj. je v něm mnoho smysluplného (i když ovšem také mnoho nesmyslného). Tam, kde je smysl a smysluplnost, tam může být někdy doma i pravda, tj. „pravý smysl“. Z toho ovšem nikterak nevyplývá, že pravda (tj. „to pravé“) se nemůže jinak vyjevovat leč prostřednictvím mýtu. Řeční filosofové si velice zakládali na tom, že „pravým“ prostředníkem pravdy jako „toho pravého“ je LOGOS, a MYTHOS tvrdě odmítali (jedinou výjimku před úpadkem filosofie představuje Platón). Dnes se ovšem pro nás stává znovu otázkou, zda LOGOS v řeckém chápání je vskutku tím pravým (nebo dokonce jediným pravým) médiem vyjevování pravdy (jako „toho pravého“, tedy nikoli pravdy jako vlastnosti soudu či výpovědi). Relativní superiorita LOGU spočívá ovšem v tom, že na rozdíl od mýtu umožňuje kritické přezkoumávání, které lze díky pojmovosti zaměřit i na konkrétní podoby LOGU samého. Mýtus nemá k dispozici žádné prostředky, jak odlišit pravé od nepravého. Pojmové prostředky ovšem dovolují rozpoznávat pravé od nepravého jenom v některých směrech a jenom v některých sférách, v některých oborech smyslu, zatímco v jiných jsou spíše přítěží a dokonce překážkou. Protože však LOGOS a pojmovost představují myšlenkovou cestu, z níže se už nemůžeme (jako Evropané) vrátit zpět k mýtus a do mýtu, zbývá jediná cesta: reorganizace, restrukturační, proměna povahy a stylu myšlenkové práce, oprava a úprava typu a způsobu pojmovosti, a to tak, aby její produktivnost byla nejen zachována, ale rozšířena a prohloubena. Teprve po této rekonstituci a restrukturační pojmu a pojmovosti bude možno čerpat také z hlubin mýtů nejen kriticky (mnohem kritičtěji, než to dokázali řeční filosofové, kteří de facto v lecčems, zejména v orientaci na ARCHAÍ, zůstávali na mytické orientaci na archetypy stále ještě velmi závislí), ale v lecčems porozumivěji právě díky lepšímu rozpoznávání pravého od nepravého.

(Písek, 001210-2.)

<<<

>>>

### **„Svaté“ a čas / Hodnoty a prostor**

Člověk archaický, žijící ve světě mýtu, spojoval tzv. „hodnoty“ především s prostorem, a to přetrvávalo samozřejmě do období úpadku mýtu, kdy se svět a život člověka rozštěpil do dvou světů či polosvětů, totiž do sféry posvátného, sakrálního a sféry obyčejného, (s)prostého, profánního. Svaté a posvátné je spjato s výšinami, obecné a obyčejné s přízemností. Řeční bohové sídlí (většinou) na Olympu, ale také v hebrejské tradici se udržuje představa, že spásy lze dojit spíše na horách. Dodnes někteří nábožensky založení lidé staví vertikální vztahy proti horizontálním, a má to své zastánce dokonce v theologii. V řadě jazyků se hodnoty staví na „pravou“ stranu, zatímco pahodnoty na stranu „levou“, což ukazuje také na orientaci přednostně prostorovou. V latině, která měla obrovský vliv na evropské jazyky z ní odvozené (tzv. románské jazyky), má s „pravou“ stranou úzké spojení jen málo slov, značících nějakou „hodnotu“, ale v jazycích původnějších, z latiny neodvozených je tomu jinak. V němčině například s pravou stranou souvisí Recht i Gerechtigkeit, ale také richtig a Gericht, richten i sich richten apod. V češtině to je nejen právo a spravedlnost i správnost, ale také pravda, pravost, dokonce sloveso praviti, pravítko, pravidlo a mnoho dalších. Tato orientace v prostoru, které se dostalo tak významného upřednostnění, se kupodivu ztrácí v důsledku velkého řeckého vynálezu pojmů a pojmovosti, ačkoliv první pojmy byly upřesňovány především v oboru geometrie, zatímco filosofové se pozoruhodné možnosti v geometrii pokoušeli uplatnit v jejich napodobení ve sféře, která už zjevně s prostorem neměla co činit. Přesto se „vysokosti“ a výšinám nadále dostávalo velkých poct a uznání, zatímco přízemnost a nízkost vždy ty lépe orientované odpuzovala. To přetrvalo samozřejmě až do křesťanské éry, jak lze doložit mnoha místy z církevních Otců. Jako příklad lze uvést třeba Anselma, který v proslogiu ujišťuje Boha, že se nikterak nehodlá pokoušet proniknout jeho výšiny („non tento, domine, penetrare altitudinem tuam“, 6825, s. 32). Je kupodivu, že nám až tak pozdě (a ještě ne všem) přichází na mysl, že tak byl hrubě pomíjen čas, jako by byl všem hodnotám cizí. To pochopitelně má svůj zdroj v celkové mytické orientaci, zaměřené na nadčasové archetypy a odvracející se jak ode všeho proměnlivého, tak – zejména – od všeho nového, co přichází (či spíše – pro mytického člověka – co hrozí) z budoucnosti.

(Písek, 001211-1.)

<<<

>>>

### **001223-1**

Definice není možná na základě a v rámci pouhé narativity, nýbrž pouze za pomoci pojmů. Jinak řečeno, definovat lze v pravém smyslu pouze pojmově. Tím je zároveň dáno, co je možno definovat: opět jen pojmy. Toho si většinou nejsou dostatečně vědomi ti, co jinak v praxi velmi dobře dovedou definovat. Nejen geometr má za to, že jeho definicí „část plochy, omezená třemi přímkami, jež se neprotínají v jednom bodě“ je vymezen a tím určen trojúhelník jako rovinný útvar. Je to však vážná chyba, neboť onou definicí je vymezen pojem trojúhelníka, nikoli trojúhelník jako útvar. Teprve sekundárně se zmíněná definice vztahuje k příslušnému geometrickému útvaru, a to pouze proto, že definici rozumíme, protože jsme se od počátku naučili pracovat s pojmy tak, že se jejich pomocí hned odnásíme k těm „skutečnostem“, k nimž nás pojmy „navádějí“ a „přivádějí“. V případě geometrie dochází k chybnému předpokladu, že lze

definovat sám geometrický útvar, prostě proto, že geometrické útvary jsou prvotně naším dílem, jsou to naše konstrukce. V důsledku toho, že tyto konstrukce jsou přímým výsledkem naší pojmové práce, totiž našeho zpředmětnění, je vztah mezi pojmem trojúhelníku a trojúhelníkem tak těsný a přesný, že záměna obojího nemá jiné než zcela teoretické důsledky. Horší to je všude tam, kde vztah mezi pojmovými konstrukcemi a těmi „skutečnostmi“, k nimž se tyto konstrukce odnášejí, má obrácený spád. Zatímco „reálný“ trojúhelník je ve skutečnosti jen nápodobou trojúhelníku myšleného, všude jinde je tomu naopak: skutečné jedle a skutečné krávy nejsou žádnou napodobeninou našich původnějších (pojmových ani jiných) konstrukcí, nýbrž právě naopak naše konstrukce jsou pokusem postihnout některé specifické vlastnosti a rysy živých jedlí a živých krav, které jsou jim společné, ačkoliv „reálně“ je každá jedle a každá kráva nejen individuálním „případem“, nýbrž jsou vskutku každá trochu jiná a tedy jedinečná.

(Praha, 001223-1.)

<<<

>>>

## **001225-1**

Jedním z nejpozoruhodnějších zjištění hned několika věd, zejména fyziky a také biologie, je prostorová asymetrie světa, v kterém žijeme. Jde ovšem o poznatek, vědění či spíše jen povědomost velmi starou, jak naznačují některé staré (tzv. původní – byť nikoli „nejpůvodnější“) evropské jazyky, např. právě čeština. Pravá strana byla odedávna považována za stranu kulticky (či magicky) čistou, zatímco strana levá za kulticky nečistou. Zdá se, že tato kultická asymetrie je starší a původně závažnější než jiná prostorová asymetrie, totiž „nahore“ a „dole“. Není to tedy tak, že jen čas je asymetrický; to se nám dnes jen zdá, protože jsme prostor resp. rozprotraněnost dalekosáhle objektivizovali a tím připravili mj. o jeho asymetričnost (podobně jako když čas znázorňujeme přímkou, na kterou zaznamenáváme série po sobě následujících okamžiků a po které se můžeme ve svém myšlení, tj. ve své fantazii pohybovat kterýmkoli „směrem“ a na jakoukoli „vzdálenost“). Tak jako čas je jednosměrný, tj. orientovaný, je orientovaný (být v jiném smyslu) také prostor. Rozdíl mezi „nahore“ a „dole“ se nám připomíná ovšem víc, protože jsme závislí na gravitaci, která však zároveň (s pokrokem poznání) způsobuje, že ono „nahore“ a „dole“ se nám jeví spíše jako relativní (např. víme o svých „protinožcích“, pro které míří „nahoru“ jiným a dokonce opačným směrem). Ve skutečnosti jsou však směry v prostoru stejně absolutní jako směry v čase, byť zcela jiným způsobem, než jak tomu rozuměli lidé po staletí. Tak např. směr otáčení hvězd, planet, měsíců i malých těles ve vesmíru, ale také fyzikálních mikročástic je čímsi absolutním a nemůže být relativizován – platí buď jedno nebo druhé. Podobně se to však má také v říši živých bytostí, např. některých rostlin, které se otáčejí buď doleva nebo doprava, nebo třeba ulit šneků atd. Elektron je prý levotočivá částice, zatímco pozitron je pravotočivý; nevím, zda tu jsou možné nějaké výjimky, k jakým zjevně dochází třeba u rostlin (nicméně ani u rostlin nejde o náhodné dělení, při němž má příslušná orientace padesátiprocentní pravděpodobnost). Ani u lidí není leváků polovina z populace, nýbrž mnohem méně. Tato okolnost by nás měla upozorňovat na to, že jde o orientaci na asymetrický prostor, která je sice méně nápadná než orientace na asymetrický čas, ale která navzdory tomu nemůže být zcela zanedbávána, natož popírána. Známe to ostatně i z techniky – např. také šrouby jsou buď pravotočivé nebo levotočivé.

(Praha, 001225-1.)

<<<