>>>

Absurdita / LOGOS / Nesmysl

Pascal si v *Myšlenkách* pochvaluje jako „božský“ starý výrok: „*Nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum. Divin.*“ (363–507) Tomuto výroku se obvykle rozumí jako odsudku filosofie. To by však znamenalo jen tolik, že zůstáváme na povrchu. Je třeba se totiž tázat, čím to vlastně je, že filosofové jsou vždycky napřed ve formulování (vyslovování) absurdit? Nelze z toho vyvodit něco zásadního pro bytostnou povahu filosofování? Proč by vlastně filosof měl tak usilovně vyhledávat vždy nové a nové absurdní myšlenky, takže všem ostatním (= nefilosofům) zůstane jen úděl znovuobjevování Amerik? Citovaný latinský výrok prozíravě nemluví o absurditách ve skutečnosti, ve skutečném světě, nýbrž o absurditách vyslovených. Vyslovit něco absurdního však lze pouze na pozadí, ba na základě čehosi neabsurdního, tedy na pozadí a na základě čehosi smysl „dávajícího“, smysl „majícího“, „smysluplného“. Hledat absurdnost čili nesmyslnost či protismyslnost uprostřed smyslu je nepochybně věc záslužná, neboť smysl a ne-smysl jsou nesmiřitelnými protivníky: nesmyslnost narušuje smysluplnost, a smysluplnost zahání a pronásleduje nesmyslnost. Filosof pak má hned několik důvodů, proč vyhledávat absurdní myšlenky. Především proto, že se spoléhá na „smysl“ jeho na živel, v němž jedině lze vskutku filosofovat, tj. milovat moudrost resp. pravdu (u Platóna v Symposiu je FILOSOFEIN položeno na roveň FILALÉTHEIN); buď onen poprvé nalezený nesmysl, ona odhalená absurdita se po důkladném přešetření ukáže jako v něčem smysluplná, takže její naprostá absurdita je jen zdánlivá, neboť je založena na našem nechápání a neporozumění, anebo se ukáže být skutečnou absurditou, a pak je možno ji takto odhalenou a označenou neutralizovat a zbavit ji její toxicity a destrukční moci. To není nikterak jednoduché a je k tomu zapotřebí velkého a výkonného myšlenkového aparátu. Jinak než ve světle smyslu (tj. LOGU a pravdy) totiž nelze žádnou absurditu, žádný nesmysl účinně rozpoznat, izolovat a účinně chirurgicky likvidovat.

(Písek, 960101-1.)

<<<

>>>

Kritická racionalita / Nesmysl a LOGOS

O klasickém evropském (kontinentálním) racionalismu (tj. především kartensianismu) lze říci, že nebyl dosti kritický, navzdory tomu, že mimořádně spoléhal na rozum. Rozum je ostatně často mylně chápán jako přehnaně kritický a meze rozumu bývají zdůrazňovány především proto, aby bylo otupeno kritické ostří rozumu. To je však hrubý omyl. Rozum dokáže být neuvěřitelně naivní; o tom nás přesvědčují celé dějiny filosofie. Zvláště však je třeba pamatovat na to, že ani předfilosofické, tj. mytické myšlení není zcela nerozumné, tj. není naprosto vzdáleno vší rozumnosti. Mýtus má rozumný obsah, má svou rozumnou a rozumovou stránku. Mýtus není pouhým nesmyslem; Patočka upozornil na to, že mýtus je „smyslem nevyčerpatelný“. Vytýkám tomuto jeho výroku pouze jakousi problematickou jednostrannost, spočívající v zamlčení (a snad zapomenutí) oné druhé stránky mýtu, totiž jeho nerozumnosti a nerozumovosti. Mohli bychom také – inspirováni Patočkovým výrokem – rovněž říci, že mýtus je „nevyčerpatelný nesmyslem“. Tím se ovšem mýtus a mytické myšlení neliší zásadně ani bytostně od „LOGU“ a myšlení „logického“, tj. pojmového (nemyslím teď na formální logičnost). Také myšlení pojmové může být na mnoha místech prosáknuto nesmyslem a nerozumem. Skutečně zásadní rozdíl je v něčem jiném. Mýtus a mytické myšlení nedisponuje žádným prostředkem, žádnou „metodou“, dovolující s větší nebo menší bezpečností a jistotou odlišit smysl od nesmyslu, rozum od nerozumu, zatímco myšlení

„logické“ (pojmové, tj. strukturované LOGEM v řeckém smyslu) to dokáže resp. už to půl třetího tisíciletí usilovně dělá, a nikoliv bez významných výsledků. Tato schopnost rozlišování smyslu od nesmyslu, správnosti od nesprávnosti, platnosti od neplatnosti, pravdivosti od mylnosti (či lživosti) byla do té doby v elementární, nerozvinuté podobě spjata jen s intuicí a jakýmsi tušením souvislostí, ale nemohla se stát metodou, nemohla si vypracovat celou řadu potřebných metod, jak to po vynálezu pojmů a pojmovosti dokázala nejen filosofie, ale také od ní se postupně oddělivší vědy.

(Písek, 960101-2.)

<<<

>>>

Interpretace myslitele

Nelze dost dobře porozumět žádnému (velkému ani menšímu) mysliteli, neznáme-li širší kontexty jeho myšlení. Vcelku jako dost samozřejmý se nám dnes jeví požadavek náležitého rozpoznání, v čem a na koho takový myslitel navazuje ze svých předchůdců (ať už pozitivně nebo ve více méně kritickém odmítnutí, ale třeba také zcela nevědomky, jen tak, že sdílí některé nereflektované předsudky své doby apod.). Také v tomto ohledu si interpret musí dát úkol porozumět zkoumanému mysliteli v nejednom ohledu lépe, než jak on rozuměl sám sobě. Daleko nejdůležitější však je ohled k tomu, jak onen myslitel „zapůsobil“ na dobu pozdější, tj. na své následovníky, pokračovatele, protivníky a oponenty. Tam už samozřejmě musíme respektovat skutečnost, že onen myslitel nemohl znát a vědět, jak na jeho myšlenky budou reagovat další generace, i když někdy mu snad i právem můžeme vytýkat, že to netušil a nepředvídal (např. že se nepokusil předem zabránit některým falešným interpretacím svých myšlenek). A právě v tomto ohledu se ukazuje, že určitá filosofie má někdy významný ohlas a vliv i daleko za hranicemi své disciplíny, v širší a někdy dokonce nejširší veřejnosti. Musíme na jedné straně trvat na tom, že každý filosof má odpovědnost za své myšlenky a jejich formulaci, neboť on je profesionálně povinen dbát na to, aby se vyjadřoval co nejprecizněji a aby co nejefektivněji bránil jejich odhadnutelné misinterpretaci a případnému zneužití. (V tom ohledu je např. možno vytýkat značnou neodpovědnost Nietzschovi, ale v jiném smyslu také Descartovi a mnoha dalším.) Na druhé straně však musíme ocenit některé vynikající myšlenky, často jen nápady, které později inspirovaly jiné filosofy, také v případě, že si jejich důležitosti sám myslitel ani nebyl dost vědom anebo že jejich závažnost sám nedocenil. Každého myslitele musíme proto interpretovat také s jasným vědomím toho, že jeho myšlenky a celá jeho filosofie jsou něčím poněkud jiným, než za co je sám myslitel považoval, tj. že ho přesahují a že se tedy vždy více nebo méně vymykají jeho sebepochopení a jeho záměrům. Tak se ukazuje, že žádnému mysliteli nelze dost porozumět, neporozumíme-li jeho předchůdcům i následovníkům, a to znamená: nemám-li také o nich své vlastní zřetelné mínění (které se nutně musí odlišovat od mínění myslitele interpretovaného). Jinak řečeno: jen filosof může interpretovat filosofa, a jen velký filosof může přiměřeně interpretovat velkého filosofa. Ani historik filosofie se nevyhne tomu, že musí sám být filosofem a že musí mít nějakou svou filosofii.

(Písek, 960101-3.)

<<<

>>>

960101-4

Filosofie může dostát svému poslání jen tak, že odliší několik vrstev v rámci toho, čím se

musí zabývat (a filosofie se *může* zabývat čímkoliv, ale pouze jako východiskem, tj. ne cokoliv může být jejím cílem), a v rámci tohoto odlišení si uvědomí, že jejím hlavním a rozhodujícím zájmem musí být myšlenky, ideje, nikoliv jejich geneze ani historie, nikoliv jejich eventuální personální sjednocenost, a už vůbec ne jejich asociace jakéhokoliv druhu. Proto důraz na kontext může podržet svou platnost pouze za předpokladu náležitého odlišení důležitosti jednotlivých rovin tohoto kontextu. Nejdůležitější rovinou musí zůstávat myšlenková (ideová) integrita, kterou je třeba důsledně nadřazovat jakémukoliv druhu fakticity. Interpretujeme-li myslitele, musíme na první místo klást interpretaci jednotlivých jeho myšlenek a myšlenkových konceptů, které musíme pochopit a uchopit tak, abychom zpětně mohli posoudit, nakolik se onen myslitel přijatelně nebo znamenitě zhostil sám jejich uchopení a pochopení (je tu podobnost s odlišením uměleckého díla od jeho pouze vnější stránky, totiž od pouhého artefaktu). To vše ovšem vůbec neznamená, že můžeme ostatní roviny kontextu nějak zanedbávat. Rozhodně to však znamená, že se nemůžeme nikdy zcela spoléhat na to, že i tam, kde integritu celkové koncepce nějaké myslitele nevidíme, ji musíme předpokládat. Právě naopak: pokud ji nedovedeme dešifrovat a odhalit, musíme o ní přinejmenším metodicky pochybovat. Úkolem interpretovým je především znovuustavení – a případně prosté ustavení – filosofického konceptu z vybraných partií textů příslušného filosofa ad integrum, ať už interpretovaný myslitel toho sám nějak dosáhl nebo nedosáhl (eventuelně ani nechtěl dosáhnout, jak to známe třeba u Kierkegaarda nebo Nietzsche). Jedině tak můžeme prozkoumat, zda měl onen myslitel své koncepce do hloubky promyšleny anebo zda mu hlavou šly četné, někdy snad i geniální nápady, které však nikdy potřebným způsobem nesevřel ve vždy zajisté relativní, ale skutečnou (živou) jednotu, bez níž filosofie přestává být filosofií. Samotné nápady mohou být cenné a inspirující, ale pokud nelze prokázat, že je jejich „autor“ náležitě zpracoval, musí být dodatečně zpracovány bez něho a někdy dokonce proti němu. Jinak by totiž filosofická interpretace ztratila svou kritičnost a eo ipso i svou filosofičnost.

(Písek, 960101-4.)

<<<

>>>

Nové – jak se osvědčuje

Když se ve filosofii (ostatně se to netýká jen filosofie) objevuje cosi nového, stává se velmi často a dokonce zcela pravidelně, že je toto nové velmi brzy doprovázeno čímsi jako průvodními fenomény, někdy stínovými, jindy docela masivními, které využívají atraktivity onoho nového spíše svůdcovským způsobem, napodobujíce přitom ono nové a předstírajíce tak něco, čím ve skutečně nejsou, jindy zase formou jakési pseudopolemiky, která využívá právě takových falešných napodobenin a jejich nepovedenosti a nepřiměřenosti (k níž někdy sama nemalou měrou přispívá) k tomu, aby odsoudila samo nové v jeho autentičnosti. Takové průvodní jevy někdy ono nové jen zkreslují, falšují a kompromitují, ale jindy rozšiřují jeho záběr, dodávají mu nové dimenze, obohacují je a významně je provokují v podobě inspirujících výzev. Někdy dokonce může dojít k tomu, že původně průvodní jev převezme iniciativu a vyjeví jakousi druhotně získanou „původnost“, tedy „novost“, které pak zastíní to, co představovalo původnost a novost vskutku „prvotní“. Když Hermann Broch užil metaforicky termínu „anti-kristovský“, situaci nutně zjednodušil. Oprávněný je nepochybně poukaz k onomu parazitnímu fenoménu pseudo-hodnot, předstírajících svými vnějšími rysy skutečné hodnoty. Zároveň si však musíme být vědomi toho, že něco, co (zdánlivě? skutečně?) začíná jako nápodoba nebo zase dost povrchní opozice, může za jistých okolností najít hlubší a mocnější pramen inspirace, do něhož posléze svede i všechno nosné, co zprvu jen napodobilo nebo proti čemu protestovalo. To vše

nás vede k závěru, že hodnota a význam nového nejsou a nikdy nemohou být předem zajištěny, ale že se nové vždy znovu musí nějakým způsobem osvědčit. Bylo by však hrubým omylem, kdyby se toto „osvědčení“ mělo redukovat na jediné hledisko, jediný aspekt, kdyby pro ně mělo být formulováno jediné a snad definitivní kritérium. Odhady jsou tu možné, intuice jsou na místě, ale kalkulace předem je nemožná.

(Písek, 960105-1.)

<<<

>>>

Apriori / Nové

Rádl poznamenává ve *Válce Čechů s Němci* (str. 129): „Těžko říci, odkud se berou koneckonců nové myšlenky; vždyť vůbec nevíme a snad nikdy se nedovíme, odkud se berou vůbec nové věci na světě.“ Filosofové se od samého počátku pokoušeli o zkusmou odpověď na tuto druhou otázku, a pochopitelně to dělal každý po svém. Všem jim šlo o odpověď na otázku, která pro ně byla společná, totiž na otázku po ARCHÉ. Kant vlastně následoval tuto tradici, když se pokusil dát odpověď na Rádlem formulovanou první otázku: pochopil ji jako otázku po ARCHÉ každého rozumného myšlení. Nazval tuto ARCHÉ (neboli latinsky „principium“) novým způsobem, totiž jako „apriori“. Tak jako se staří filosofové netázali, odkud se vzala ARCHÉ, tak se Kant netáže, odkud se bere apriori. Jedna věc je na pováženou jak u presokratiků, tak u Kanta, totiž že je do hloubky nezajímá, odkud jsou nové věci nebo nové myšlenky. Kritický pohled na ně si musí povšimnout toho, že vykládat všechno z vody nebo vzduchu nebo ohně atd. je jen racionalizovaný MYTHOS; tyto myslitele vlastně příliš nezajímá, jak se z jediného počátku může odvozovat ta obrovská mnohost a rozmanitost jednotlivých jsoucen. U Kanta už je to trochu komplikovanější a také filosofické motivy se tu uplatňují ve své „logické“ a tedy protimytické specifičnosti: Kant chce vyložit, jak je možná neproměnnost v matematice a geometrii. Proti anglosaskému empirismu chce zachránit autonomii rozumu a ducha, ale zase ji zachraňuje problematicky, ba falešně. Duch si přináší své zákony, tj. zákony rozumu s sebou, nedovozuje je ze světa. Ale jsou mu dány jako cosi hotového a dokonce pro všechny rozumné bytosti v celém vesmíru naprosto stejného. Aktivita, spontaneita, tvořivost ducha a rozumu tu opět zůstává stranou a nestává se v žádném smyslu hlavním, rozhodujícím tématem. Skutečnému problému se Kant vlastně vyhnul: nepokusil se zachránit apriori jako výsledek tvořivosti, ale chtěl umožnit a založit tvořivost něčím, co je dáno.

(Písek, 960105-3.)

<<<

>>>

960106-1

Filosofie je od samého počátku kritická. Jakési počátky „kritičnosti“ můžeme nepochybně doložit i v dobách před vynálezem pojmů a tedy před vznikem filosofie, ale kritika a kritičnost se mohly upevnit a rozvíjet, teprve když první řečtí myslitelé začali formovat a strukturovat své myšlení za pomoci pojmů. Od té doby je filosofie nerozlučně spojená se stále prohlubovanou a vyostřující se kritičností, takže nedostatek kritičnosti je nedostatkem samotné filosofie, tj. je jejím bytostným nedostatkem. To s sebou nese některé důsledky, kterých si každý opravdový filosof musí být náležitě (tj. kriticky) vědom. Především to – dokonce i historicky – znamenalo vždycky vědět o rozdílu mezi skutečností a pravým věděním o ní na jedné straně a mezi našimi dojmy, domněnkami a vůbec zdáním. Pro samotného filosofa to ovšem muselo zároveň

znamenat – a k tomu už bylo zapotřebí daleko rozvinutější kritiky – uvědomit si, že ani sama filosofie nám nedovoluje se skutečnosti přímo „dotknout“, že tedy v žádném (ani minimálním) smyslu skutečností nedisponuje, nad skutečností nevládne, skutečností nehýbe, ale že jejím terénem a jejím nejvlastnějším světem je myšlení, „pouhé myšlení“. Mohli bychom také říci, že filosofie začala jako kritika vědomí: vědomí se původně vztahuje vždycky k něčemu jinému, než je samo. Na jisté úrovni se však dokáže vztáhnout také k sobě samému: vědomí si uvědomuje sebe. V tu chvíli už je zapotřebí jen onoho velkého vynálezu pojmů a pojmovosti, aby se tato protoreflexe stala skutečnou reflexí. A reflexe je předpokladem vědomé kritiky vědomí, tj. autokritičnosti myšlení.

(Písek, 960106-1.)

<<<

>>>

Rozum a jeho autokritičnost

Upřímný a vážně míněný důraz na rozum a spoléhání na rozum nemůže natrvalo, ba ani příliš dlouho zůstat v mezích naivní důvěry v rozum. To ukázalo osvícenství, které filosoficky vyústilo v kantovský kriticismus. Kantova kritika čistého teoretického a čistého praktického rozumu, jakož i kritika soudnosti představují výkon rozumu, který je kritický sám k sobě. V tom smyslu je osvícenství opravdu jakoby čtvrtým sloupem, na kterém stojí všechny nejlepší evropské myšlenkové tradice (prvními třemi sloupy jsou tradice řeckého a hebrejského myšlení a o něco mladší tradice římského právního myšlení). Rozum sám totiž leckdy upadá do naivity, do nekritického spoléhání na sebe, zatímco jedině kritické spoléhání na sebe je legitimní a ospravedlnitelné. Nekritický rozum není dost rozumný; rozum může prohlubovat a vyostřovat svou rozumnost jen tak, že je a že vždycky zůstane kritický sám k sobě. To souvisí i s tím, že rozum znamená rozumění, porozumění, pochopení. Rozumět můžeme lecčemu, chápat můžeme leccos; je také možno rozumět něčemu špatně a pochopit něco nesprávně. Rozum se proto musí naučit přezkoumávat sám sebe a získávat tak vždy nově kontrolu sám nad sebou a nad svými výkony. Náleží k základnímu odkazu dosavadního vývoje evropského myšlení (a vůbec života), že člověk je sice rozumová bytost, ale že není bytostí dostatečně rozumnou. Meze rozumu ovšem nejsou nějak jednou provždy dány, nýbrž představují dějinnou podmíněnost dobového výkonu rozumu, podmíněnost, kterou sám rozum přikazuje vždy znovu rozpoznávat a tak připravovat její překročení.

(Písek, 960106-2.)

<<<

>>>

Kritičnost a filosofie / Rozum a kritičnost

Není jiné (lidské) kritiky než kritika rozumová, tj. kritika užívající rozumu. Dějiny evropského myšlení, které se především díky řeckým filosofům vydalo po cestách rozumu a rozumovosti, nicméně stále naléhavěji dokumentovaly jakousi nedostatečnost rozumu a rozumových postupů. To přicházelo velmi vhod všem, kteří ať už z jakýchkoliv motivů chovali nedůvěru či dokonce nenávist k rozumu. Středověk zvláště ve své druhé polovině ohromně přispěl k rozvinutí pojmovosti a logičnosti myšlení a vytvořil tím (navzdory stále ještě přetrvávajícím předsudkům) mimořádně dobré předpoklady pro novověkou vědu. Sama pojmovost a logičnost v tradičním smyslu však není a nemůže ještě být zárukou plné rozumovosti a rozumnosti myšlení. Kartesiánský racionalismus, sám ne dosti kritický, připravil půdu pro nepřiměřenou, až naivní osvícenskou důvěru v

„rozum“, aby tak prokázal, že rozum a naivita se nemusí nutně vylučovat. Přesto se osvícenství stalo vlastně jakoby čtvrtým sloupem evropanství, neboť jeho význam nespočívá v dnes často uváděné nekritické důvěře v rozum, ba až v jakémsi pověrečném spoléhání na rozum. Osvícenství na jedné straně přispělo k posílení do té doby jen velmi slabé důvěry v rozum v nejširších vrstvách evropských společností a tím položilo základy k dnešnímu stavu obecného vědomí. Na druhé straně však ve svém vyústění přispělo novým významným krokem k rozlišení mezi rozumem naivně dogmatickým (a tedy ne dosti rozumným) a rozumem kritickým. Rozum už nemůže být chápán jako jednou daný instrument, ale představuje cestu. Rozum může mít nedostatky, rozum se může mýlit, ale člověk nemá k dispozici žádný jiný prostředek, jak rozpoznat vlastní omyly, než právě rozum, tj. porozumění oněm omylům a pochopení, proč to jsou omyly. Není jiné instance, která může nahlédnout chyby a omyly rozumu než právě rozum sám.

(Písek, 960107-2.)

<<<

>>>

Kritičnost a filosofie

Zejména od doby Kantovy hojně užívané slovo „kritika“ a „kritičnost“ je odvozeno od řeckého slovesa KRINEIN, což znamenalo jednak rozlišovati a na základě rozlišení vybírati (ve velmi širokém smyslu), ale potom také posuzovati a rozsuzovati, a to jak soudcovsky, tak myšlenkově. Rozlišují ovšem již zvířata a dokonce rostliny, a obojí si např. vybírají potravu či živiny na základě schopnosti rozlišovat. Když si rostlina nebo živočich nedokáží správně vybrat a dopustí se chyby, onemocní a případně uhynou. Člověk je ovšem tvor myslící; Pascal napsal, že v myšlení spočívá veškerá důstojnost člověka. Hned se však táže: co to je toto myšlení? Snad můžeme mluvit o nějaké nižší formě myšlení i u některých vyšších živočichů, ale schopnost člověka se v myšlení tázat, co to je myšlení, je jedinečná a nemá obdoby. Předpokladem kritiky v novodobém a zejména moderním smyslu je tedy nejen myšlenkové rozlišování, ale zejména schopnost rozlišovat mezi myšlenkami, tedy schopnost reflexe. Jakousi prvopočáteční podobu kritičnosti můžeme zjišťovat v prastarých dochovaných dokumentech, ale skutečná kritičnost se mohla začít rozvíjet teprve díky řeckému vynálezu pojmů a pojmovosti. Trvalo však víc než dvě tisíciletí, než se podařilo filosoficky nejen tématizovat, ale se vší důkladností skutečně formulovat program a do velké míry i provést projekt kritiky samotné kritičnosti a toho, co každou kritičnost umožňuje, aniž by ji ovšem zároveň dostačujícím způsobem zakládalo, totiž rozumu.

(Písek, 960107-1.)

<<<

>>>

Kritičnost a filosofie

V čem spočívá ona kritičnost, bez níž rozum není dost rozumný a bez níž filosofie není dost filosofická? Především v plném vědomí, že rozum vůbec a filosofování zvlášť se nemůže přímo dotknout skutečnosti, že skutečnost nemá prostě před sebou a že jí pouhou svou myšlenkou nedisponuje. Rozum znamená rozumění, porozumění, pochopení. Rozumět však můžeme jen něčemu rozumnému, pochopit můžeme jen něco, co dává smysl. V tom musí být dokonce kantovský kriticismus kritizován a překonán: není pravda, že rozum vposledu poznává jen sám sebe. Není to lidský rozum, který „osmysluje“, tj. dává smysl tomu, s čím se (jakožto s ne-smyslným, smysl samo ze

sebe nedávajícím) setkává a střetá. Filosofie stojí a padá s důvěrou, že se můžeme setkávat s něčím, co „dává“ smysl, aniž bychom do toho sami nějaký smysl museli vkládat. Zajisté ne všechno dává smysl. Nepochybně se rozum a filosofie setkávají také s lecčíms, co smysl nedává, dokonce co je protismyslné a absurdní. Kritický rozum a kritická filosofie si budou vždycky dávat dobrý pozor na dvě věci: jedno nebezpečí ne-rozumu a ne-filosofičnosti spočívá v naivitě, s jakou předčasně, nezdůvodněně a bez znalosti věci přisuzujeme smysl něčemu, co možná smysl nemá; druhé nebezpečí spočívá v opaku, totiž že předčasně, nezdůvodněně a bez dostatečné znalosti věci popíráme smysl tam, kde jej zatím nejsme schopni (a často ani ochotni) nahlédnout.

(Písek, 960107-3.)

<<<

>>>

Kritičnost a filosofie

V jedné věci však není a nemůže být smíru mezi filosofií a nefilosofií právě v záležitosti smyslu: skutečnost, že myšlení po dlouhé věky prohlubuje svou rozumnost a že vyostřuje svou kritičnost, je možná a myslitelná jenom za předpokladu, že alespoň něco v tomto světě smysl dává a že tedy nějaký smysl má. I to je zajisté možno popírat, ale pak opouštíme filosofii, opouštíme cestu rozumu a musíme se v důsledku toho dokonce rozloučit s myšlenkou a programem kritičnosti. Naproti tomu opravdová filosofie se vždycky cítí lákána a provokována každou novou na první pohled sebe nesmyslnější, sebe absurdnější myšlenkou. Pascal, kterého jsem již jednou citoval, si na jednom místě svých Myšlenek pochvaluje starší výrok, že prý nelze vyslovit nic tak absurdního, co by nebylo zastáváno některým z filosofů. Vyloučíme-li pouhé rétory a sofisty, můžeme onen výrok pozitivně vyložit v tom smyslu, že filosof jako myšlenkový experimentátor demonstruje svou víru ve smysl a svou rozumovou zakotvenost ve světě smyslu a smysluplnosti právě tím, že se vystavuje možné absenci smyslu resp. smysluprázdnosti s nadějí, že přitom bude osloven čímsi smysluplným, co by jinak a zejména jiným přístupům mohlo unikat. Filosofie je ve svém nejstarším sebepochopení láskou k moudrosti (a moudrost je nepochybně něco, co dává smysl). U Platóna je milování moudrosti ztotožněno s milováním pravdy. Pravda se však nemůže prosazovat ani vyjevovat jako pravda leč ve světě (ve sféře) smyslu, tj. v prostředí toho, čemu nejstarší Řekové říkali LOGOS. Odvažovat se proto na půdu absurdity znamená pro filosofa vystavovat se možnému smyslu tam, kde dosud nebyl viděn ani hledán.

(Písek, 960107-4.)

<<<

>>>

960119-1

Slovo svým vnějším vzhledem, svou vnější podobou nic „neznamená“, pokud tu není někdo, kdo by mu rozuměl, kdo by je dovedl přečíst a „dešifrovat“. Jinak řečeno: slovo se stává slovem teprve ve spojení s významem. Význam však nikdy není před námi jako objektivní danost, není ani slyšitelný jako shluk zvuků (např. hlásek), ani viditelný jako shluk znaků (např. písmen). To, co můžeme slyšet nebo vidět (a také to, co jenom slyšíme a vidíme), není ještě slovo. Ke slovu jako celému slovu náleží to, o čem mluvíme např. jako o významu slova. Ne vždy si zřetelně uvědomujeme, že je to zavádějící způsob, říkáme-li, že slovo „má“ význam. Slovo nemůže „mít“ význam, dokud se nestalo slovem, a aby se mohlo stát skutečně slovem, potřebuje k tomu onen význam. Je tomu tedy spíše naopak: slovo „nemá“ význam, nýbrž význam „má“ slovo (nebo i

více slov, a to jak v jednom jazyce, tak zejména v různých jazycích). Slovo „význam“ je třeba analyzovat, protože pokrývá několik fenoménů, jež od sebe musíme odlišit. Nebudeme tedy následovat ony pokusy o odlišení „významu“ a „smyslu“, nýbrž obojí nejprve ponecháme spojené v jedno (ostatně ještě s dalšími komponentami resp. konotacemi). Vlastně tedy vyjdeme od jednoho „významu“ (jedné složky významů) starořeckého filosofy užívaného a interpretovaného termínu LOGOS. U Aristotela např. najdeme místo, kde při úvaze o dělitelnosti LOGU dospívá k tomu, že slovo sice můžeme dělit, ale pak už tam žádný LOGOS nebude. A co tedy zbude? můžeme se tázat. Zbude jen hromádka písmen nebo hlásek, zvuků atd. Je to tedy LOGOS, co ze skupiny zvuků, hlásek, slabik nebo písmen atd. teprve dělá slovo. Pochopitelně tu nejde o LOGOS, který Řekové stavěli proti MYTHU, neboť také MYTHOS dokázal dávat „smysl“ či „význam“ zvukům a později značkám.

(Praha, 960119-1.)

<<<

>>>

960129-1

Slovo „náboženství“ má velice různorodý a pro vážné přemýšlení nepoužitelně konfúzní význam resp. hned celou řadu významů, které od sebe nejsou obvykle odlišovány, ale představují spíše hromadu než nějakou jednotu. Nejčastěji různí myslitelé vycházejí od jakýchsi „přirozených potřeb“ či dokonce „pudů“, s nimiž se každý člověk vlastně už rodí a které jsou pak určitým způsobem, charakteristickým pro danou kulturu, kultivovány a pěstovány. To je půda tak nejistá, nepevná a plná propadlišť, jako bývají bažiny. Proto je užitečnější nevycházet od lidské subjektivity, tj. od náboženských zážitků, nýbrž spíše od lidského chování. Má to tu výhodu, že to dovoluje srovnávání s jistým typem chování některých vyšších živočichů, zatímco ke světu jejich vnitřního prožívání nemáme přístup. Proto se kloním k pojmovým a interpretačním prostředkům, které lze najít u Mircey Eliadeho; zejména pak jsem se rozhodl po svém, tj. filosoficky využít možností, které Eliade otevřel tím, jak historizoval Jungovo pojetí tzv. archetypu. Nebudu se nyní zabývat ani Jungem, ani Eliadem, ale přikročím rovnou k výkladu funkce rituálních a později narativních archetypů u tzv. přírodních tlup a kmenových společenství, zvláště však v archaických společnostech.

(Praha, 960129-1.)

<<<

>>>

960131-1

Víme, že myslíme, ale nevíme, jak vůbec k tomu dochází, že myslíme. Nevíme dokonce ani jak to děláme, když myslíme. Učíme se tomu v době, kdy

(Praha, 960131-1.)

<<<

>>>

Intence transgresivní / Intence transcendentní / Transgresivní intence (vědomí) / Transcendentní intence (vědomí) / Akt vědomí – struktura / Vědomí – struktura aktu vědomí

Akt vědomí není nikdy nestrukturovaný ani jednoduchý, dokonce ani pokud jde o jeho intencionalitu. Žádný akt vědomí nesměřuje k jedinému „cíli“, který není (a nemůže být) součástí ani složkou tohoto aktu. Neexistuje tedy nic jako nějaký „atomický“ akt vědomí, ale ani žádná složka výkonu jeho intence, která by obstála sama o sobě a z níž by bylo možno akt vědomí resp. jeho celkovou intencionalitu vyložit či dokonce „složit“. Jakožto akt či výkon má nutně svou transienci (či transeunci), ale jakožto akt intencionální se vyznačuje rovněž svou transgresí a transcendencí. V rámci mytického myšlení obojí, tj. intencionální transgrese i transcendence, jakoby splývají a samotným vědomím nejsou rozlišovány buď vůbec anebo (v pozdějších, vyšších stádiích) jen nedostatečně. Systémové a kritické odlišování a prověřování obou umožňuje teprve vynález pojmů a pojmovosti (což pochopitelně neznamená, že je ihned všechno jasné a průhledné). Musíme si uvědomit, že teprve v reflexi je něco takového možné, a kritická a zároveň systematická reflexe byla umožněna právě díky pojmům. To však s sebou nese také jisté negativní nebo alespoň problematické následky: řecký typ pojmovosti je naprosto převážně zaměřen k tzv. intencionálním předmětům (objektům), a to mnohem dříve, než je tématizován rozdíl mezi intencionálními a „reálnými“ předměty. Jakmile je tento rozdíl rozpoznán a učiněn tématem, může – a vlastně musí – být tématizován také rozdíl mezi transgresivními a transcendentními intencemi. Proto musíme uvažovat také o možných dalších pokrocích v tom, jak rozumíme povaze intencionality aktů vědomí. K „reálným“ předmětům směřují transgresivní intence (a navazují tak na intencionalitu mytho-logického, tj. před-logického typu). Trancendentní intence naproti tomu směřují k myšlenkovým modelům a pojmovým konstruktům, což v tradici řecké pojmovosti znamená k intencionálním předmětům. V přítomné a nejblíže budoucí době se však otvírá otázka revize spjatosti všech pojmů s intencionálními předměty a možnosti nové pojmovosti, kde myšlenkové modely nebudou konstruovány jako neměnné a nečasové (po vzoru geometrickém.

(Praha, 960201-1.)

<<<

>>>

Liberalismus

Liberální (-listická) zásada nechat každého, aby sledoval svůj vlastní zájem, spojená s předsudkem, že „ono“ se to všechno nějak vyrovná a uspořádá, takže svět stále půjde „svou cestou“, je v jedné zásadní věci nedomyšlená. Člověk, který sleduje svůj vlastní zájem, jej přece nesleduje dost dobře, jestliže se neohlíží na zájmy ostatních lidí, tj. jestliže s těmito zájmy alespoň nekalkuluje ve svém vlastním zájmu. V této situaci však není nikdy sám, ale musí počítat také s mnoha dalšími, kteří kalkulují a uvažují podobně. Znát třeba jen částečně a povrchně zájmy druhých je ovšem možno pouze na základě určitých informací. Stalo se obecnou zkušeností, že je ve výhodě ten, kdo má více informací a zejména kdo má informace, které nemají ti druzí. K vlastnímu zájmu každého jednotlivce náleží také mít co nejvíc informací. K takovým informacím ovšem náleží také znalost, jak druzí lidé pracují s informacemi. Jen výjimečně se zdaří některé informace zcela skrýt. Rozhodující úlohu tu hraje čas. Čas však zároveň umožňuje lidem si zapamatovat, jak se jiní lidé při sledování svých zájmů chovali v minulosti. Tak se vytváří jakési představy o tom, jak se každý má při sledování svých zájmů chovat, aby nestavěl druhé do situace diskriminovaných. Nejde tedy nakonec o to, že „ono“ se to nějak vyrovná, ale o to, že lidí se společně musí pokusit stanovit zásady a normy, aby k diskriminacím pokud možno nedocházelo. Při stanovování takových zásad a norem společného života a vzájemných vztahů při sledování prospěchu ne už pouze vlastního a soukromého, nýbrž společného (obecného) hraje velkou úlohu rozlišení mezi okolnostmi, na které člověk-jednotlivec nemá vliv, a těmi, které plně záleží na něm.

Když někdo neuspěje se svým podnikem, protože je neschopný a protože se příliš mnohému nenaučil, protože není dost vytrvalý nebo protože druhé lidí svých chování spíše odradí než získá, je to na něm a je to jeho vina. Naproti tomu docela jinak se to má, když utrpí velké škody vinou námořního neštěstí, požáru, katastrofálního počasí, zemětřesení apod. V takových (přesně vymezených) případech se lidé pojišťují. Tam, kde lze lidskými prostředky úspěšně a včas zasahovat, vytváří se zmíněné zásady a normy. Tak např. se dbá na to, aby podmínky pro podnikání byly pro všechny zásadně rovné, což v případě inforací znamená, že nikdo nemá mít přístup k jinak utajeným informacím (a pokud takový přístup v rámci svého pověření má, nesmí s nimi „obchodovat“ ani na jejich základě sám podnikat).

(Praha, 960201-2.)

<<<

>>>

Identita

Ve Filosofickém slovníku, vydaném v Olomouci (1995), se v hesle „Identita“ praví: „… binární relace, kterou splňuje jakýkoliv objekt sám se sebou, tj. nikdy nemůže nastat případ, že by tu relaci splňovaly dva odlišitelné objekty.“ To ovšem platí pouze pod podmínkou, že objektem míníme objekt intencionální a nikoliv reálný. V případě, že takovým „reálným objektem“ je to, čemu Teilhard de Chardin říká „přirozená jednotka“, můžeme sice také mluvit o identitě resp. totožnosti) , ale ve zcela jiném než matematickém smyslu. Otázka, zda všechna jablka, která máme před sebou na stole, pocházejí z „téhož“, tj. ze stejného stromu, má smysl, i když víme, že strom (stejně jako kterákoliv jiná přirozená jednotka) není a ani nemůže být v časovém smyslu totožný sám se sebou, protože se každým okamžikem proměňuje. V tomto druhém smyslu běžně mluvíme o osobní totožnosti člověka, kterou lze doložit např. průkazem totožnosti atd. Je napováženou, že slovník tento druhý význam slova identita či totožnost vůbec nezmiňuje.

(Písek, 960202-1.)

<<<

>>>

960203-1

nutnost odlišit LOGOS jako smysl umožňující od LOGU smyslu uplatněného!

(Písek, 960203-1.)

<<<

>>>

ARCHÉ / Změna

První filosofové chtěli poznat to, co nevzniká ani nepomíjí, ale z čeho naopak všechno vzniká a do čeho všechno vzniklé zase zaniká (formulace Anaximandrova). To, co chtěli takto poznat, nazvali ARCHÉ. Tuto základní myšlenku dokonale zpochybnil především už sám Anaximadros, když prohlásil ARCHÉ za cosi neohraničeného a neurčitého; to, co nelze ohraničit ani vymezit, a ovšem tím spíše to, co je samo neurčité, nelze totiž ani poznat, neboť poznat můžeme jen to, co je určité svou ohraničeností a vymezeností. Thalés a Pythagoras jsou výslovně uváděni v souvislosti s prvními výzkumy

geometrickými a pythagorejci i s výzkumy matematickými. To však znamená, že už věděli, že lze přece jen zkoumat a poznávat takové „skutečnosti“, které se nejen vůbec nemění, jakmile je jednou přesně míníme, ale jsou naprosto stejné pro všechny, kdo jsou s to je rovněž tak přesně mínit. Jestliže pak Hérakleitos prohlásí, že se mění všechno, že „všechno teče“ (a zároveň přísně rozeznává pravdivé poznání skrze LOGOS od soukromých domněnek těch, kteří nejsou dost „probuzení“), musíme se pokusit to nějak rozumně interpretovat, tj. nepředpokládat, že byl v geometrii a v matematice prostě nevzdělán. Jako první se nám nabízí výklad, že Hérakleitos trojúhelníky a jiné geometrické útvary nezahrnoval pod to, čemu říkal „všechno“. Jestliže naproti tomu jen o málo mladší Parmenidés právě naopak veškerou změnu, ale také veškerou mnohost prohlašuje za pouhé zdání a ono „všechno“ ztotožňuje s „jedním (jediným)“, přihlašuje se tak sice k oné nejstarší filosofické myšlence poznání toho, co nevzniká ani nezaniká, ale dovádí ji se zvláštní rigiditou do zcela absurdních konců, když vyhlašuje její jsoucnost za vždy aktuální (později se užívá výrazu *aeternum nunc*, což ovšem ztrácí něco z oné extrémní vyostřenosti elejského typu, neboť *aeternus* souvisí s *aetas* – podobně jako české *věčný* souvisí se slovem *věk*, takže vlastně znamená *po věky trvající*). Sugestivita elejské vize nespočívá ani tak v Parmenidově HEN KAI PAN, nýbrž ve zkušenosti zasvěcenců do geometrie a matematiky; Platónovo pojetí anamneze je úzce spjato se zkušeností geometra, že nelze např. trojúhelník myslit jinak, takže shoda všech geometrů musí být založena na nevzniklosti a neproměnnosti idejí, stejně jako na původní obeznámenosti duší s těmito „pravými skutečnostmi“. Na této zkušenosti zajisté neubírá nic vynález (či objev?) jiných, neeuklidovských geometrií, neboť ani v nich nemají místo nahodilosti.

(Písek, 960204-1.)

<<<

>>>

Zjevení – pozitivismus / Offenbarungs-positivismus

Bonhoeffer v dopisech z vězení zavedl (nebo už někdo před ním) termín „Offenbarungspositivismus“. Bez ohledu na to, že jej aplikoval na Bartha, můžeme tento termín považovat za dosti šťastný pro pojmenování jisté misinterpretace, spočívající v nedostatku přesného rozlišení mezi trojím pojmem (či spíše pojetím, které ovšem onu pojmovou konfuzi zahrnuje) „zjevení“ a „zjevenosti“ (či „vyjevenosti“). 1) Především jde o samo vyjevování toho, co až do chvíle (určité doby, určitého časového momentu) zůstávalo nevyjeveno a tedy „skryto“. V hebrejské a křesťanské (nepořečtěné) tradici je tím míněna aktuální a osobně člověku (nebo skupině lidí, lidu božímu atd.) adresovaná adventivní nakloněnost boží k člověku (skupině, lidu): Bůh („se“ nebo spíše „něco“ sám někomu (jako konkrétní osobě) aktivně zjevuje a oslovuje ho. (Nejde tedy o nějaké odkrývání, odhalování něčeho – to už je řecká a zejména filosofická řecká deformace). 2) Je tu za druhé něco, co je zjevováno, vyjevováno, co dosud vyjeveno nebylo, ale zůstávalo skryto. Vůbec se tím nemyslí ani neříká, že toto dosud nezjevené, nevyjevené a skryté tu nějak - byť v oné skrytosti – „jest“, nýbrž právě naopak veškerý důraz je položen na to, že toto zjevování, vyjevování znamená čin, který je samotným počátkem uskutečňování onoho vyjevovaného. Sama skrytost tedy nesmí být redukována na skrytost pouze „subjektivní“, tj. skrytost „jen pro nás“. 3) Posléze tu je oblast oné „pouhé subjektivity“: zjevení neznamená jen to, že někdo nebo něco zjevuje, vyjevuje, ani jen to, že oním „někým“ či „něčím“ je něco vyjevováno, nýbrž také a zejména, že je zjevováno, vyjevováno někomu, takže se pro něho stává vyjeveností jemu samému. Na počátku zmíněný „Offenbarungspositivismus“ spočívá, vezmeme-li vážně zmíněné rozlišení, v tom, že nějaká paměť, nějaký zápis, záznam (tedy relikt, sediment) subjektivní vyjevosti (něčeho) je ztotožněn s vyjeveností, zjeveností samotnou, a to buď

ve smyslu prvním nebo druhém. Tím je však zastřen a neobyčejně ztížen jakýkoli (ať už široký a obecný nebo naopak zcela konkrétní, partikulární) výzkum vztahu mezi skutečnou nakloněností a adveniencí vyjevujícího a jím vyjevovaného na jedné straně a subjektivně přijatým a osvojeným vyjevením či zjevením na straně druhé. Po skutečném „aktu“ zjevení jakožto jednoty vyjevujícího a vyjevovaného nezůstávají žádné „objektivované“ (ani objektivovatelné) relikty ani rezidua. V tom smyslu tedy Písmo v žádném případě a v žádném smyslu není reliktem nějakého minulého (skutečného) zjevení, nýbrž je sedimentem tradice, v níž byly (a jsou) předávány zprávy o subjektivních recepcích (a osvojeních) případů skutečných „zjevení“ (jakožto sjednocujícího a sjednoceného „aktu“ či alespoň „události“, adresně oslovující určitého člověka nebo určité lidí v konkrétní historické či výslovně dějinné situaci).

(Písek, 960216-1.)

<<<

>>>

Zjevení a tajemství

Zvláštním případem „zjevení“ je zjevené tajemství. Zde je třeba – ve smyslu rozlišení ve smyslu 1) zjevení zjevujícího, 2) zjevení zjevovaného a 3) zjevení subjektivního (= subjektivně přijatého, akceptovaného) upřesnit, že tajemství nemůže být „subjektem“ zjevení, nýbrž pouze jeho „obsahem“, tj. že tajemství může být pouze „tím zjevovaným“, nikoli tedy „tím zjevujícím“. Nejdůležitější však je uvědomit si, že tajemství nezjevené je tajemstvím neznámým, zatímco tajemství zjevené je tajemstvím již známým, tedy že zjevené tajemství nadále zůstává tajemstvím. Domnívat se, že tajemství zjevené už eo ipso přestává být tajemstvím, je hrubý omyl a neznalost. V čem tedy spočívá zjevené tajemství, nemá-li jeho vyjevení znamenat jeho konec jakožto tajemství? Tajemství lze považovat za vskutku „zjevené“, tj. zřetelně vyjevené, jen tam, kde dochází k nahlédnutí (nikoliv tedy tam, kde se místo nahlédnutí nabízí jakési náhradní, ve skutečnosti zcela nedostatečné údajné „vysvětlení, přesně jen „pojmenování“): tajemství se vyjevuje tam a jedině tam, kde je nahlíženo jako tajemství (nikoliv, kde zůstává nenahlédnuto či neprohlédnuto). Nahlédnuté tajemství není tedy jakousi obdobou sókratovského vědoucího nevědění, nýbrž je to v jistém smyslu vědění, a to zřetelné a jasně vědění, totiž právě nahlédnutí tajemství jako tajemství. Velkou nesnází tu ovšem je možnost předstírání takového nahlédnutí: právě proto, že je tajemství nahlédnuto jako tajemství, nemůže být sděleno, tím méně objasněno či vysvětleno. Proto se nahlédnuté tajemství nemůže nikde objevit jako argument: říci, že jde o „tajemství“, je jednak strašně laciné a může to říkat kdokoliv, aniž by měl o případném tajemství třeba jen potuchu (natož aby je vskutku nahlédl), ale nic víc než takový jinak než osobně nezaručený odkaz či poukaz nemůže ten, kdo vskutku nahlédl, poskytnout. Právě proto by se o tajemství mělo mluvit co nejméně. Zjevené tajemství zůstává tajemstvím také proto, že je nesdělitelné.

(Písek, 960216-2.)

<<<

>>>

Nicota u Pascala

Pascal mluví (72 – 199, 4254, s.67) o „prvních počátcích , které se rodí z nicoty“ (premiers principes, qui naissent du néant). Tato slova pozoruhodně připomínají Aischylova Aianta, když mluví o nezměrném čase, který „rodí“ (FYEI) to, co bylo skryté, a pak to zjevené (TA FANENTA) hned zase skrývá (KRYPTEI). Tato formulacce je hned v

několika ohledech zajímavá. Především se tu poněkud nadbytečně mluví o „prvních počátcích“, což se zadá naznačovat, že tyto „počátky“ nemůžeme ztotožňovat se starořeckou ARCHÉ resp. s ARCHAI, u nichž nemělo smysl rozlišovat počátky první a nějaké další. Za druhé se o těchto počátcích mluví tak, že „se rodí“, což znamená, že mají samy nějaký vznik jako svůj počátek resp. že vznikají z nějakého „počátku“ ještě počátečnějšího, základnějšího, než jsou samy. Tímto základnějším počátkem je - jak je s Pascalovy formulace zjevno – nicota (néant). Nemusíme tuto formulaci přetěžovat, pokud jde o samotného Pascala. Je dobře možné, že tu bez hlubší reflexe sehrála svou úlohu tradiční křesťanská myšlenka „stvoření z ničeho“. Ať už tomu v Pascalově myšlení bylo jakkoli, máme tu v každém případě formulaci, která přesahuje toho, kdo ji formuloval. Svět jako by byl jevištěm, na kterém se objevuje nespočet kontingencí a zmatků, napětí a rozporů (na to vše ukazuje Pascal na mnoha místech znovu a znovu). Přesto je to, že svět není pouhým chaosem, garantováno jistými principy, zejména pak „prvními principy“, o jejichž původu nelze říci nic jiného, než že se zrodily z „nicoty“. Všechno ukazuje k tomu, že nicota tu není chápána jako totožná s chaosem, neboť pak by bylo protismyslné hledat zdroj chaotičnosti světa někde mimo zmíněné „první principy“: jestliže samy tyto principy se rodí z nicoty – a měla-li by tato nicota být chápána jako totožná s chaosem -, byla by chaotičnost světa plně vysvětlitelná ze samotné nicoty. Je zřejmé, že „nicotou“ tu Pascal míní něco jiného než chaos. A to je právě myšlenka, která by nás mohla vést dál, než byl Pascal sám schopen (a možná i ochoten) dohlédnout.

(Písek, 960216-3.)

<<<

>>>

Smysl ve světě a dějinách / Entropie a smysl

Člověk je schopen si uvědomovat svět kolem sebe docela zvláštním způsobem: věci mu někdy dávají a jindy nedávají „smysl“ podle toho, jak je nebo není s to jim rozumět. Rozdíl mezi obojí možností si je opět schopen uvědomovat a v reflexi je také schopen své porozumění i neporozumění podrobovat kontrole a revizi. Proto je schopen si také uvědomovat, že tam, kde něčemu nerozumí, ještě není nijak zaručeno, že opravdu není čemu rozumět, a naproti tomu že je jeho porozumění tam, kde se domnívá, že něčemu rozumí, zaručeně správné. Jedna věc je však zcela nepochybná: každý člověk má zkušenost s tím, že lze něčemu porozumět, tj. má zkušenost setkání se smyslem, s tím, že některé věci, skutečnosti, situace „dávají smysl“. Tato zkušenost někdy překročí míru a může být proto někdy později otřesena. Protože lidské vědomí má samo o sobě tendenci fungovat jako zvlášť výkonný zesilovací a zeslabovací systém, může být člověk někdy v pokušení v návalu euforie z úspěchů považovat všechno za nějak smysluplné, zatímco jindy pod tlakem deprese z neúspěchů nebo tragických zvratů považovat stejně nezdůvodněně všechno za smyslu zbavené a nesmyslné. Necháme-li – spolu s Rádlem – stranou „mrtvou“ hmotu, které ještě zdaleka dost do hloubky nerozumíme, a „tmu kolem ní“ můžeme smysl a smysluplnost prokazatelně sledovat v říši živých bytostí. Život nepochybně vsadil na smysl a smysluplnost: ve světě, který je charakterizován dvěma základními tendencemi, totiž entropickou a negativně entropickou (negentropickou), jsou to právě živé organismy, které představují jak individuálně, tak druhově, rodově atd. – a obecně jakožto organismy *živé* – neustávající, po věky trvající úsilí o dosahování stavů stále méně pravděpodobných. Zatímco v geologické minulosti jediné oživené planety, o které víme, nedokážeme (zatím?) žádný smysl najít, ale ani spolehlivě vyvrátit, o jisté smysluplnosti evoluce, spjaté s jistou mírou smysluplnosti každého jednotlivého organismu, nemůže být rozumných pochyb. (Nebudeme tu mluvit o redukcionistických pověrách některých přírodovědců, kteří jsou připraveni po vzoru

Leukippově a Démokritově pevně stát na tom, že život i smrt jsou jen zdáním, zatímco ve skutečnosti jsou jen atomy a prázdno.)

(Písek, 960217-1.)

<<<

>>>

960219-1

Wilhelm Risse ve své knížce „Metaphysik“ (4093, München 1973, s. 14) píše dost na počátku: „Der Gegenstand der Metaphysik ist demnach das Sein des Seienden.“ Vůbec si ovšem nepoložil otázku, zda se právě toto „bytí jsoucího“ může legitimně stát pro naše úvahy (a tedy i pro metafyziku) „předmětem“, tj. nepoložil si vůbec otázku, co to vlastně znamená „učinit něco předmětem“ nějakých úvah, nějakého zkoumání, nějaké vědy. Jestliže přijmeme termín „metafyzika“ a „metafyzický“ ve smyslu toho, co je (ne knihovnicky, nýbrž věcně) za fyzikou, tj. za „fyzickými věcmi“, tedy za věcmi, které vznikly zrozením, vyrostly a posléze také umírají – a proto o nich můžeme říci, že mají svou FYSIS -, musí se nám jevit ve vší problematičnosti pokus pojímat „bytí jsoucího“ za nějakou jinou jeho charakteristiku, než je „FYSIS jsoucího“.

(Písek, 960219-1.)

<<<

>>>

Pascal / Rozum / Víra

Pascal napsal (Myšlenky, 272/182, Uhlíř s.162): „Není nic tak podle rozumu jako toto popření rozumu.“ (Il n´y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison.) V prvním opise bylo (někým?) připojeno: „ve věcech víry, a nic tak proti rozumu jako to, co jej odvrací od rozumu, nejde-li o víru“. To je ovšem dost pochybný výklad, směřující k oddělení „věcí víry“ od „věcí rozumu“. Pascalova formulace však má jiný smysl: jestliže rozum má zpochybňovat či popírat sám sebe, a jestliže toto sebepopírání nemá být proti rozumu, nýbrž podle rozumu a ve shodě s rozumem, je zřejmé, že tu jde o sebekontrolu a sebekritiku rozumu, který opravuje a napravuje sám sebe, a to ve shodě s tím nejrozumnějším svým charakterem. Na jiném místě vytýká Pascal rozumu, že „je ohebný všemi směry“ (La raison … elle est ployable à tous sens – 274/530). To znamená, že rozum sám na všechno nestačí a všechno nezmůže (v daném kontextu je zdůrazněno, jak se podvoluje a jak ustupuje citu). Uvedený chybný výklad chápe ono „popření rozumu“ jako hráz či mez, u které se rozum musí (má) zastavit, zatímco správný smysl spočívá v tom, že každé selhání rozumu musí být odhaleno a napraveno podle rozumu a v souhlasu s rozumem. Chybný výklad odpírá rozumu každou kompetenci ve „věcech víry“, zatímco správné je mít za to, že rozum sice sám k víře nevede, ale že víra správně orientuje rozum. Víra tedy nestojí proti rozumu, nýbrž rozum je povolán, aby stál a pracoval ve službách víry resp. ve službách její nápravy všeho, jejího vše napravujícího úsilí, které pochopitelně zahrnuje i sám rozum. Rozum není vírou blokován a omezován, ale reformován: jestliže víra „přemáhá svět“, znamená to také, že „přemáhá rozum“, tj. přemáhá vše. Přemáhání samo však nemůže chápat jako omezování nebo dokonce likvidaci. Ve víře má svět teprve svou pravou perspektivu, tj. teprve skrze činy víry se dostává světu jeho pravé, tj. vlastní skutečnosti. A stejně tak to platí o rozumu: rozum je právě ohebný všemi směry – a víry sama jediná je s to jej „ohnout“, tj. zaměřit tím správným směrem.

(Písek, 960222-1.)

<<<

>>>

960224-1

Tážeme-li se po pravdě, může to na počátku znamenat jen to, že se tážeme, co je společné všem pravdivým výrokům, všem pravdivým činům, vší pravdivé zaměřenosti atd. Ocitáme se zde ve stejné situaci, jako když se tážeme po tom, co je všem jazykům společné: může to být buď mluva (neboť každým jazykem se promlouvá), ale může to být také řeč (ve smyslu LOGU), neboť bez prostředí řeči by se nebyl býval mohl ustavit vůbec žádný jazyk. Tážeme-li se po „společném“, můžeme mít na mysli společnou vlastnost, která je všem uvažovaným partikulárním skutečnostem inherentní, anebo se tážeme po tom, k čemu se ony partikulární skutečnosti shodně vztahují, co však není jejich imanentní složkou ani vlastností, nýbrž k čemu se mohou vztáhnout pouze tím, že svou imanenci překročí, „transcendují“. Stará myšlenka participace tu nestačí, neboť předpokládá, že se skutečnost participující zčásti zmocňuje toho, co tak činí svým podílnictvím, tj. svým vlastnictvím.

(Písek, 960224-1.)

<<<

>>>

960224-2

Pověst praví, že sv. Vojtěch zapřáhl čerta, který jej stále obtěžoval, do pluhu. To je nepochybně pozoruhodná myšlenka, uvážíme-li

(Písek, 960224-2.)

<<<

>>>

Hermeneutika theologická / Petr Pokorný

Petr Pokorný mluví jednak o „hermeneutickém rozměru příběhu Ježíšova“ (2) (a o hermeneutickém rozměru teologie) na jedné straně, zároveň však zdůrazňuje, že hermeneutický rozměr má „již dění, k němuž se vztahuje a které nazýváme zjevením Božím“ (2). Jestliže užívá termínu „základní hermeneutické dění“, jehož výkladem je křesťanská teologie, má za to, že samo toto dění je již výkladem, takže teologie je vlastně výkladem výkladu (což by sice nebylo nic nového, neboť to platí i o teologii biblické; aby byla ona skutečná „novost“ zřejmá, musili bychom říci, že teologie je výkladem Písma, které samo je sedimentem nejrůznějších výkladů onoho nejzákladnějšího zvláštního dění, jež je samo – jakožto skutečnost, původně jen narativně postihovaná a interpretovaná – výkladem). A obojí (nadále budeme mluvit jen o dvojím) tento výklad – jak základní (= základní hermeneutické dění), tak teologický, se vposledu týká „skutečnosti vůbec“ (rozuměj: ne nějaké zvláštní, partikulární skutečnosti, která by byla vydělena a oddělena od jiných skutečností, svěřených zkoumání jiných věd). Právě proto „skutečná křesťanská teologie“ „musí být hermeneutikou principiální, ne křesťanskou nebo kérygmatickou hermeneutikou, ale kritickému ověřování přístupným výkladem skutečnosti vůbec“ a musí „zároveň směřovat k přesvědčivé orientaci v celém světě a oslovovat všechny lidi“. Velice vítám tyto myšlenky (navzdory tomu, že upozorňuji na některé nedostatky v jejich vyjádření, jak se jeví filosofovi), protože je jimi dostatečně, ba uspokojivě otevřena a vymezena

platforma rozhovoru teologie a filosofie, ba dokonce i rozhovoru teologie s některými dalšími vědami (tj. se všemi, které k tomu jsou připraveny tím, že vědí o širších kontextech, fakticky nezbytných pro ustavení a korektní práci kterékoli odborné disciplíny).

(Písek, 960226-1.)

<<<

>>>

Hermeneutika theologická / Petr Pokorný

Petr Pokorný píše: „Aby mohla vyjádřit tuto skutečnost, s níž se setkává víra, ale která není součástí každodenní zkušenosti, musela teologie / už v osobě autora čtvrtého evangelia hermeneutické kategorie patřičně ´ohnout´ a novou skutečnost vyjádřit tak, že mluví paradoxně o slovu, které se stalo tělem. Teologická interpretace klíčového dění spojeného s Ježíšem tak sama naznačuje, že termíny vzaté z oblasti jazyka jsou v tomto případě užity analogicky, metaforicky.“ Autor se tu dopouští chyby v tom, že má jakoby za to, že termín pro údajné (a překládané) „slovo“, totiž LOGOS, je čímsi základním, již nemetaforickým. Tuto chybu ovšem sdílí s většinou teologů, ale i filosofů, kteří si neuvědomují, že termín užitý filosofem (nebo teologem) nesmí být vykládán za pomoci stejného termínu, vzatého však s nefilosofického (a neteologického) kontextu. Stručně poukázáno: řecké slovo LOGOS je odvozeno od LEGEIN, což původně (tj. široce, ne-li obecně indoevropsky) znamenalo sbírati (ovšem nikoliv shromažďovati, hromaditi, nýbrž sbírati v jednotu, tedy na základě výběru (selekce) sjednocovati, integrovati (bez potlačení mnohosti a různosti). Hérakleitos byl asi první, kdo na tomto základě (a nikoliv na základě již široce zaběhaného *metaforického* užití slov LEGEIN a LOGOS) razil kosmologické konotace již výrazně filosofického významu slova LOGOS, když mluví o tom, že všechno, co se (ve světě) děje, děje se „podle LOGU“ a že bez tohoto LOGU by i „nejkrásnější krásně uspořádaný svět“ (KALLISTOS KOSMOS) byl „pouhou hromadou náhodně rozházených věcí“. Autor Janova evangelia ovšem zajisté nenavazoval na Hérakleita (nejspíš o něm vůbec nevěděl), ale zcela nepochybně navazoval např. na Filóna; nepracoval tedy na významovém posunu slova LOGOS (proti běžnému, rozšířenému užití) jako vynálezce ab ovo, ale opřel se o specifické, byť obecně nerozšířené posuny již připravené. Součkovská charakteristika, že tu theologický záměr musel „hermeneutické kategorie patřičně ´ohnout´, tu proto nesedí. V tomto případě můžeme spíše mluvit o narovnání, napřímení toho, co právě v každodenním užití bylo již ohnuto a snad i nalomeno.

(Písek, 960226-2.)

<<<

>>>

„Povaha“ Boží / O „zjevení“ / Petr Pokorný

Petr Pokorný považuje ústřední „obsah zjevení“ za prvořadý zájem teologie: „teologicky reflektované svědectví vede k události samé, ke zjevení Božímu“. „Ježíšův význam spočívá v tom, že je rozhodujícím zjevením Božím. Zjevení v tomto případě znamená, že na určitém místě dějin se odhaluje povaha Boží a jeho (?) záměr Boží“, který neplatí jen ve chvíli zjevení. Jeho milosrdenství je elementárnější skutečností, nežli čas našich dějin a stojí na jeho začátku a konci. Kristus ke alfa i ómega.“ (13) Tady se zřetelně ukazuje myšlenková (pojmová) výbava řeckého původu, neboť se mluví o „povaze“ (FYSIS) boží a záměr (cíl, TÉLOS) boží, k jejichž „elementárnosti“ náleží, že nejsou vázány na čas resp. jsou nad-časové a mimo-časové. Údajná (podle P.P.) „metafora“ z Janova

evangelia, že se Slovo stalo tělem, je tedy skutečně chápána jako pouhá metafora: tělo tu je pouze poukazem k ne-tělesnému „Slovu“ (jaspersovsky by se řeklo: je to pouhá „šifra“ Slova). S Bohem samotným se nic neděje, dokonce ani ve zjevení se vlastně nezjevuje žádné dění, nýbrž jen nadčasová a mimočasová „povaha“ (natura, přirozenost) boží, jakož i poukaz k počátku a konci, mezi nimiž není žádného rozdílu, protože se mezi nimi nic neudálo. Po mém soudu to však znamená, že je inkarnace zbavena své váhy a důsažnosti: rozhodující není žádná událost, nýbrž stav, statut, povaha, esence „boží“. Říká-li P.P., že satisfakční interpretace Kristovy oběti je vlastně „heretická“, protože činí vzkříšení něčím nadbytečným (13-14), musíme dodat, že důraz na nadčasovou a mimočasovou „povahu“ boží činí nadbytečnou dokonce i samu inkarnaci (interpretovanou jako zjevení něčeho nečasového a tedy nedějového a nedějinného). Je nepochopitelné, že P.P. se na závěr této expozice distancuje od chápání Ježíšova příběhu (myslí tím skutečný příběh nebo jeho narativní zpracování, tedy svědectví?) jako ilustraci „duchovního principu“. Ale co zůstane z Boha, interpretovaného nadčasově a mimočasově jako „natura Dei“?

(Písek, 960226-3.)

<<<

>>>

960226-4

Článek Petra Pokorného „Co je teologie?“ sice představuje ve své poslední verzi jisté oslabení (a také reformulaci) některých důrazů, jež známe z jeho výkladu v Bělči a také z písemné verze první. Přesto jej lze plným právem považovat za výzvu k diskusi o tématech, jež už dlouho diskusi nebývala podrobována, ale která musí být čas od času výslovně tématizována, tak aby se k nim mohl (a vlastně musel) vyslovit každý, kdo má k věci co říci. A to by měl především být každý teolog a zejména každý akademický teolog. Možná, že by zahájení takové diskuse mohlo být výslovně ohlášeno v editorialu nebo v několika řádcích před samotným příspěvkem.

Pro teologii jako pro každou vědeckou disciplínu je závazný nárok, aby jak výsledky jejích badatelských aktivit, tak i postupy, jimiž jich bylo dosaženo, byly maximálně průhledné a kontrolovatelné. Petr Pokorný se zejména na prvních partiích své studie zhošťuje tohoto úkolu příkladně, když se odvažuje řady formulací, které usilují o precizní reflexi toho, co je a co znamená teologická práce, tj. co to vlastně je teologie jako disciplína.

Otištění článku (po redakčních, vlastně jen gramatických úpravách – překlepů a interpunkčních přestupků je tam hojně) vřele doporučuji.

(Písek, 960226-4.)

<<<

>>>

960301-1

Historik, požádaný o příspěvek k otázce smyslu dějin, odůvodnil své odmítnutí: „Dějiny? A smysl? Vždyť dějiny jsou něco, co se nikdy nemělo stát!“ Alergie našich (a ostatně nejen našich) historiků na otázku po smyslu dějin je nejspíš do velké míry ještě reliktem historického pozitivismu, ale bylo by chybou, kdybychom přitom zapomínali na otřesné zkušenosti vnímavějšího, oči a uši (ani srdce) nezavírajícího a z dějin neutíkajícího člověka dvacátého století. Nicméně nikdy nekončícím filosofickým úkolem je zejména kritická analýza způsobů myšlení a také celé myšlenkové výbavy, a to jak v malém, tak

v nejširších kontextech. A tato analýza nám odhalí hned na začátku jistá nedopatření, která jsou v onom víceznačném „bonmotu“ (či spíše „mauvais-motu“) skryta.

Řekneme-li, že se ať už v každodenním drobném životě nebo v dějinných událostech něco „nemělo stát“, znamená to, že to nějak vybočuje z určitého kontextu, na který se ono „nemělo se to stát“ nevztahuje. Řekneme-li i o tomto širším kontextu něco podobného, zase to platí jen v poukazu na další a jiný kontext. Vyslovíme-li se však se vší radikálností vůbec o „celých“ dějinách, že k nim nemělo dojít, pak to může znamenat jen to, že jsme zaměnili jednu rovinu (dějinnou) za rovinu jinou, odkud pak posuzujeme onu – pro nás – smysl postrádající rovinu, a to třeba i bez výslovného poukazu k tomu, že na této jiné rovině, v tomto jiném kontextu je smysl možný. Popírat totiž smysl a smysluplnost vůbec by nutně znamenalo zahrnout spolu se „vším“ také sebe a své výroky i myšlenky (včetně oné smysl vůbec popírající) do toho, co tu je prohlašováno za nesmyslné a čemu je tím jakákoliv vlastní smysluplnost upírána, a tím tedy zároveň s tvrzením o nesmyslnosti resp. smysluprázdnosti dějin (tudíž i každého posuzování dějin) napodobit známého Korinťana-lháře. Ovšem vážně myšleno (což znamená: tak, aby to nepopíralo sebe samo) by to znamenalo popírat dějinný smysl ve prospěch smyslu ne-dějinného, snad mimo-dějinného či nad-dějinného: smysl by pak byl doma snad ve světě mýtu, ale ne ve světě dějin. Stručně uzavřeno: popíráme-li smysl určité dějinné příhody či události, nepopíráme tím ještě smysl dějin vůbec. Chceme-li však popřít smysl veškerých dějin a tedy samotné dějinnosti, prohlašujeme tím dějiny za politováníhodnou deviaci a slepou uličku, která se emancipovala ze světa mýtů a mytičnosti, jehož smysl zůstává nezpochybněn. Další radikalizace už není možná, protože se definitivně obrací také proti tomu, kdo smysl všeho popírá a kdo tím ovšem nejen neutralizuje, ale přímo podvrací eventuální platnost své vlastní výpovědi resp. svého pojetí.

(Písek, 960301-1.)

<<<

>>>

960301-2

Popírat totiž smysl a smysluplnost vůbec by nutně znamenalo zahrnout spolu se „vším“ také sebe a své výroky i myšlenky (včetně oné smysl vůbec popírající) do toho, co tu je prohlašováno za nesmyslné a čemu je tím jakákoliv vlastní smysluplnost upírána, a tím tedy zároveň s tvrzením o nesmyslnosti resp. smysluprázdnosti dějin (tudíž i každého posuzování dějin) napodobit známého Korinťana-lháře. Ovšem vážně myšleno (což znamená: tak, aby to nepopíralo sebe samo) by to znamenalo popírat dějinný smysl ve prospěch smyslu ne-dějinného, snad mimo-dějinného či nad-dějinného: smysl by pak byl doma snad ve světě mýtu, ale ne ve světě dějin. Stručně uzavřeno: popíráme-li smysl určité dějinné příhody či události, nepopíráme tím ještě smysl dějin vůbec. Chceme-li však popřít smysl veškerých dějin a tedy samotné dějinnosti, prohlašujeme tím dějiny za politováníhodnou deviaci a slepou uličku, která se emancipovala ze světa mýtů a mytičnosti, jehož smysl zůstává nezpochybněn. Další radikalizace už není možná, protože se definitivně obrací také proti tomu, kdo smysl všeho popírá a kdo tím ovšem nejen neutralizuje, ale přímo podvrací eventuální platnost své své vlastní výpovědi resp. svého pojetí.

Co z toho vyplývá? Tak jako paradox Korinťana zmizí, jakmile se vyhneme výpovědi o „všech“ Korinťanech a zůstaneme třeba jen u mnohých nebo u většiny, tak je třeba se vyhnout generálně negativní výpovědi o dějinách vůbec. V dějinách vskutku najdeme zajisté mnohé, co smysl nemá nebo dokonce co smysl ostatních dějin (a dějů) ohrožuje a narušuje – nezáleží teď na tom, „kolik“ je čeho. Oblast dějin a dějinnosti nemůže být

chápána jako něco, co jako úhrn (hromada) všech událostí má smysl, protože pak bychom dějiny musili chápat jako celek. Pokud máme na mysli úhrn všeho, co se v dějinách kdy dělo, děje a ještě bude dít, je mimo veškerou pochybnost, že některé z oněch dějících se událostí mají větší (významnější) smysl než jiné a že se leccos přihází také jakoby beze smyslu a nesmyslně. Bylo by tedy možno říci, že v dějinách se může dít něco smysluplného, ale také leccos málo smysluplného nebo vysloveně nesmyslného. Dějiny by si pak smysl nenesly s sebou jako nějakou samozřejmou výbavu, ale představovaly by terén, na němž se může – třeba mimořádně – dít i něco smysluplného. Tázání po smyslu v dějinách by pak znamenalo dotazování a pátrání po tom, co se opravdu děje uprostřed dějin (a nepřichází tedy odjinud) a co je usilovným hledáním a uplatňováním onoho „smysluplného v možnosti“. I když to s velikou opatrností takto formulujeme, znamená to, že jsme připustili nejen možnost uskutečňovaného smyslu v dějinách, ale že volky nevolky musíme připustit (v jiném, zatím neupřesňovaném významu toho slova) také smysl dějin a dějinnosti. Pak ovšem by smysl samotných dějin (jako terénu či prostoru) spočíval v tom, že právě v dějinách se může uplatňovat a uskutečňovat takový smysl, jaký se v žádném případě nemůže uplatňovat a uskutečňovat mimo rámec dějin, tj. nedějinně. Aristotelsky řečeno jde o odlišení „smyslu v možnosti“ od „uskutečněného smyslu“. Protože však pojetí „možnosti“ tradičně trpí vnitřními rozpory a potížemi s nimi spojenými, pokusíme se mu v dalším vyhnout.

(Písek, 960301-2.)

<<<

>>>

960301-3

Metodicky stojíme před dvojím úkolem: jednak bychom měli co nejpřesněji vyjasnit svůj pojem „smyslu“ a vymezit jej proti jiným (bylo by hrubou chybou se domnívat, že význam slova „smysl“ je něčím samozřejmým nebo že tu můžeme vystačit s nějakou „přibližností“), zejména však musíme precizovat své pojetí dějin a dějinnosti (dosud uváděná argumentace zabírala příliš do šířky a nijak specificky se netýkala dějin a dějinnosti). V obou případech se musíme kriticky distancovat od některých „samozřejmých“ předsudků, spojených se zpředmětňující tradicí evropského myšlení. „Smysl“ nelze myšlenkově uchopit jako konstatovatelnou danost, jako „factum“. I když říkáme, že nějaké factum „má“ nebo „nemá“ smysl, musíme zdůraznit, že „smysl“ není něco, co lze „mít“ jako nějakou vlastnost, výbavu či charakteristiku. Žádné sebedetailnější a sebedůkladnější shromažďování „fakt“ nemůže narazit na „smysl“ jako na jeden z jejich takto „daných“ druhů. Naproti tomu žádné faktum nemůže být „konstatováno“, aniž bychom mu ne-“dávali“ nějaký „smysl“, tj. nepřiřazovali k němu jakožto k „pouhému faktu“ – což je ovšem právě předsudek, jak chceme dovodit – jisté významy, které nemohly být pouze konstatovány, tj. „brány na vědomí“. Ony významy totiž představují výsledky našeho porozumění (resp. předporozumění): jsou to naše „výtvory“, naše „výmysly“. „Factum“ totiž už jazykově znamená to, co bylo uděláno, nikoliv to, co se prostě stalo, aniž by se na tom někdo podílel svým „děláním“. Kde není žádné „facere“ a nikdo „faciens“ (= dělající), tam není žádné „factum“. Na to nás už řadu desetiletí upozorňuje zejména fenomenologie (i když s řadou nevyjasněností a nepřesností), že totiž vše, co máme nebo můžeme mít na mysli, jakož i vše, co jsme poznali nebo co můžeme poznat, a také vše, o čem se můžeme nějak vyslovit a sdělit to někomu druhému, už eo ipso nějaký smysl „má“ resp. už nám nějaký smysl „dává“. To ve svých důsledcích znamená, že opak smysl dávajícího „faktu“, tj. nějaký nesmyslný nebo smyslu zbavený „fakt“ není prostě ani myslitelný, ani sdělitelný. Už sama tematizace (spojená s pojmenováním) navěšuje jisté významy a tím jistý smysl na to, co

je tématizováno. Potud platí, že „nesmysl“ nemůže být vůbec tématizován: za „nesmysl“ může být platně označeno jen něco, čeho *smysl* vybočuje nebo se dostává do naprostého rozporu se svým kontextem (a jeho „smyslem“). „Nesmysl“ je tedy jakýsi zvláštní „smysl“, jenž v docela určitém, totiž svém vlastním kontextu (který má také svůj „smysl“), nám (dost nebo vůbec) nedává smysl (eventuelně je se smyslem onoho kontextu v napětí a rozporu).

(Písek, 960301-3.)

<<<

>>>

960301-4

Až dosud jsem se cíleně zdržovali na rovině svého vědomí, myšlení a chápání. Je tu však ještě jiná rovina, totiž rovina skutečností, které ke své konstituci nepotřebují žádného vědomí, myšlení ani chápání (formulujme to zatím takto rigidně). Hnízdo, které si postavil párek ptáků, nebo hráz, kterou na říčce vystavěla kolonie bobrů, má smysl, i když to neviděl a když si to neuvědomil žádný člověk. Smysl tu znamená zároveň něco jako účel: hnízdo nevzniklo náhodou, nýbrž za jistým cílem, kterého bylo nebo nebylo, bude nebo nebude dosaženo. Účelnost, s jakou se napořád setkáváme v říši živých bytostí, se sice musí nějak osvědčovat; naproti tomu jednotlivé případy, kdy se „neosvědčí“, tj. kdy příslušného cíle není dosaženo, nepředstavují opak účelnosti, tedy non-účelnost, nýbrž buď jen jakési výjimky (třeba nešťastné „náhody“), anebo jsou dokladem nedostatečné, málo účinné účelnosti (míra účelnosti se pak prokazuje v „životní praxi“, tj. v soutěži s jinými typy a celými systémy účelnosti). A tak jako jsou vždy různé cíle, jsou vždycky i různé způsoby, jak cílů dosáhnout. V přírodě můžeme pozorovat nesmírné množství najrůznějších účelů a účelných aktivit i účelných přizpůsobení a výtvorů, a ze skutečnosti, že řada z nich stojí navzájem dokonce ostře proti sobě, naprosto nevyplývá, že se tím jejich účelnosti navzájem neutralizují nebo likvidují.

Účelnost v (živé) přírodě je nepopiratelnou skutečností, kterou si nemusel nikdo vymýšlet, nýbrž kterou bylo zapotřebí (a ovšem také možno) poznat a pochopit. Pokud někteří vědci s nadšením hodným lepších nápadů každou přírodní účelnost zarputile popírají a „vysvětlují“ ji redukcionisticky z nižších úrovní (zejména na základě eficientní kauzality, odmítajíce kauzalitu finální), jde o myšlenkový lapsus, který zaměňuje jednu z metod za univerzální dogma. Pokud ovšem přejdeme od pouhé účelnosti ke smyslu – a obojí musíme důsledně rozlišovat -, otvírají se nám otázky, které se zjevně vymykají „vědeckým“ postupům (jak se v přírodních a dokonce i společenských vědách rozvinuly a rozšířily) už svým položením, nejen řešením. Můžeme si například položit otázku, zda určitá (konkrétní) účelnost je dost účelná, nebo zda účelnost vůbec (pokud ji připustíme) je účelná. Je „účelné“, aby na planetě, která ještě nenese ani nejmenší stopy života, vznikl život? Myšlenka účelnosti je tu zřejmě aplikována per nefas, protože účelnost musí být vždycky vztahována nejen k nějakému cíli, nýbrž také k nějakému subjektu, který je svými aktivitami k onomu cíli zaměřen, zacílen. Takový „subjekt“ ovšem na planetě, kde žádný život není, chybí. Pro koho či pro co by eventuelně mohlo být „účelné“, aby život vůbec vznikl? Naproti tomu otázka po smyslu se tu nejeví jako otázka z týchž důvodů neplatně položená, tedy „nesmyslná“, protože – jak jsme se mohli rozhodnout a také rozhodli – uvažujeme nyní o pozorovaných skutečnostech a nikoliv už jen o svém uvažování o skutečnostech (a jejich pozorování). Tvrdit, že vznik života na naší planetě (zatím jediné, o které víme, že na ní život je) nemá žádný smysl, se zjevně nemůže o nic opřít (leda o nějakou naši „naladěnost“), zatímco opačné tvrzení se docela prostě může opřít o to, že v říši živých bytostí na této planetě najdeme mnoho smysluplných souvislostí (např. účelnost).

(Písek, 960301-4.)

<<<

>>>

960301-5

Čím to tedy je, že účelnost může být „konstatována“, ale otázka po její „účelnosti“ nedává dost smysl, zatímco otázka po „smyslu“ účelnosti smysl dává? Na tuto otázku dali svým způsobem „odpověď“ již dávní řečtí myslitelé ještě před Sókratem (a pozdější na to různě navazovali), a to způsobem postavení samotné otázky. Tážeme-li se po účelu, je naše pozornost soustředěna k cíli, k němuž je předchozí aktivita zaměřena anebo k němuž nějaké dění spěje (přičemž zůstávají obvykle poněkud stranou a ve stínu „subjekty“ oné aktivity, protože „účelnost“ jejich fakticity, jejich výskytu a přítomnosti v daném kontextu není tématizována). Tážeme-li se naproti tomu po smyslu nějakého dění nebo i nějaké aktivity (a dovedeme-li „smysl“ od pouhého „účelu“ náležitě odlišit), můžeme nejen výkon jednotlivých aktivit, ale i „subjekty“ jako výkonné „faktory“ neboli činitele oněch aktivit zahrnout do oné otázky po smyslu. Otázka po smyslu totiž nemůže být nikdy omezena a vymezena poukazem na vnitřní povahu a strukturu nějakého izolovaného, uzavřeného „systému“, ale míří nutně vždycky za hranice takového „systému“. Zdá se, že prvním, kdo upevnil ve svém uvažování pojem (a pojetí) celku v nerozlučném sepětí s pojmem (a pojetím) „smyslu“, byl Hérakleitos. Otázka „celku“ jakožto „jednoty“ či „sjednocenosti“ asi velmi brzo po ustavení a prohlubování filosofického myšlení visela ve vzduchu, ale ještě dlouho potom se vzpírala uspokojivému pojmovému řešení. Na další vývoj filosofie měl převládající vliv Parmenidés a jeho škola právě tím, že radikalizoval myšlenku jednoty až do výslovného popření mnohosti. „Temný“ Hérakleitos však ještě před ním (a nepochybně nezávisle na něm, tedy historicky ne v polemice) pochopil, že vlastní problém jednoty celku musí být řešen tak, že připustí, aby jednota zahrnula a obsáhla mnohost, aniž by ji zrušila, zlikvidovala. Dnes už víme, že tato úloha nemá jen to jediné řešení, které (asi) nabízí Hérakleitos, totiž hypostazi nějaké další, byť zcela mimořádné skutečnosti, nějakého dalšího, zvláštního jsoucna „vně“ oné pořádané a sjednocované mnohosti (a okolnost, že takto byl a dodnes nadále bývá Hérakleitův LOGOS – podobně jako Anaxagorův NOYS – chápán a interpretován, a právě proto ovšem většinou i odmítán, by si měla vyžádat naši zvláštní a co nejkritičtější pozornost). Dnes chápeme, že eventuelní „nezpředmětňující“ chápání LOGU se na velmi dlouho nemohlo šíře prosadit právě v rámci rozvíjení pojmovosti „řeckého“ typu, která se počínajíc Parmenidem vydala jen touto jedinou cestou, po níž se potom až donedávna ubíralo veškeré evropské myšlení. Známe bohužel jen málo z Hérakleitových formulací, abychom mohli přesvědčivě prokázat své tušení, že v jeho koncepci se otvírala jiná (možná) cesta, po níž se nicméně žádný filosof po dlouhé věky nevydal, která se však v našich časech stala znovu naléhavě aktuální. Právě proto je pro nás právě dnes tak velkou potřebou i nesnází chápat onen „smysl“, což je ovšem jen jednou z celé řady možností, jak překládat řecký termín LOGOS.

(Písek, 960301-5.)

<<<

>>>

960301-6

Myšlení si díky obrovskému, světodějnému řeckému vynálezu pojmů a pojmovosti v jednom směru otevřelo netušené možnosti kritického přezkoumávání nejrůznějších

mínění a údajných i skutečných poznatků a vědomostí, avšak zároveň si před sebe bohužel postavilo téměř nepřekonatelné překážky v jiném směru. Souvisí to zejména s genezí filosofického myšlení, přesněji řečeno s tím, že se filosofie zrodila, tj. ustavovala a rozvíjela v nepřehlédnutelně oscilujícím vzájemném ovlivňování s geometrií (resp. s „matematikou“). Pod vlivem postupně se ustavující geometrie se filosofickou metodou stalo konstruování MATHÉMAT jako nezbytného předpokladu dalšího přesného zkoumání: pokud je správně „pochopen“ (a tedy „uchopen“) trojúhelník jako „ideálný“ rovinný obrazec, může být následovně zkoumán tak, že bude ustavena a vybudována celá „učitelná věda“ (MATHÉSIS) o trojúhelníku resp. trojúhelnících (tedy „trigonologie“, což je v tomto smyslu vhodnější termín než zaběhaný název „trigonometrie“). Mnohem později byl formulován dokonce velký cíl takového postupu bádání, totiž ustavení sjednocené, jednotné nejobecnější učitelné vědy (mathesis universalis), která by uvedenou metodou obsáhla vše, tj. veškerenstvo, universum. To byl sice skvělý, ale pro myšlení řeckého (přesněji: zpředmětňujícího) typu naprosto nesplnitelný, nerealizovatelný projekt; o jeho ztroskotání bylo rozhodnuto již na samém počátku, i když rozpoznání jeho „principiální“ nemožnosti je recentní. Toto nové rozpoznání, jež charakterizuje mj. dnešní „postmoderní“ nálady, je však zatíženo stejnou hrubou chybou, jíž se vyznačuje celá dosavadní evropská myšlenková tradice, i když obrací hodnotící znaménko. „Postmoderní“ myšlení, které ukazuje nemožnost myslit třeba „smysl“ jako MATHÉMA (s Husserlem bychom mohli již přesněji říci: jako intencionální předmět, tedy analogicky jako je v geometrii myšlen „trojúhelník“), eo ipso jen pokračuje v myšlení moderním (a před-moderním), ale nepřekonává je. Skutečné, opravdové post-moderní myšlení by se muselo prezentovat jako myšlení post-řecké, jinak řečeno: post-zpředmětňující, tedy nezpředmětňující to, co není (ve skutečnosti čili doopravdy) předmětné.

Zdá se, že právě to je důvodem pro některé významné myslitele, proč se chtějí vracet k nejstarší řecké filosofii. Mají za to, že někde v těch prvních počátcích došlo k nesprávnému rozhodnutí, k vykročení nesprávným směrem, a hledají ono rozcestí, na kterém k oné chybě došlo. Bylo by zajisté naivní, kdybychom se domnívali, že stačí se na takové eventuelní rozcestí vrátit a vydat se – alespoň v myšlenkách – jinou cestou. Nejenom „skutečné“ návraty, ale ani takovéto „myšlené“ návraty nejsou možné, protože nemůžeme dost dobře odmyslit všechno to, co se až dosud v oněch myšlenkových dějinách odehrálo. Ba právě naopak: jenom proto, že se stalo to, co se vskutku stalo, jsme dnes tam, kde jsme, a jenom díky tomu si můžeme klást otázky tak, jak si je klademe. Nikde v tom není založeno *jenom* naše omezení (i když zajisté nelze pochybovat o tom, že dějinně vždycky nějak „omezeni“ jsme), ale vždycky se tu zároveň otvírá také možnost svá omezení (v nějaké míře a v nějakém rozsahu) rozpoznat a pak si uložit úkol se jim vyhnout nebo je překonat. Tím se dostáváme k „mauvais-motu“, zmíněnému na samém počátku. Filosof, který by si dnes řekl, že nikdy nemělo dojít k onomu příliš úzkému sepětí rozvoje filosofie a geometrie, by prokázal hrubý nedostatek kritičnosti svého myšlenkového přístupu, protože právě jeho rozpoznání (předpokládejme pro jednoduchost, že správné) by nebylo možné, kdyby si celou tu dosavadní cestu evropského myšlení odmyslil resp. kdyby se skutečně vrátil někam víc než dva tisíce let zpátky. Dělá-li si nějaký filosof nároky na to, že má smysl to, co říká, musí si kriticky uvědomovat, že tento smysl neodmyslitelně souvisí s tím, na co z minulosti evropského myšlení navazuje, jak porozuměl svým předchůdcům a jak si z nich něco vybral a převzal, zatímco v něčem jiném odhalil omyly a proto se proti tomu kriticky vymezil. (V tomto ohledu není situace odborníků jiných disciplín jiná, ale v případě např. historiků je třeba pečlivě odlišovat jejich vztah k minulosti obecně jako k tomu, co se stalo a co je „předmětem“ jejich zájmu a zkoumání, od jejich vztahu ke starším nebo vůbec jiným historikům, od kterých se něčemu naučili a na jejichž práci i způsob práce a metody navazují. Nezbytný *kritický* vztah k myšlení předchůdců a učitelů je ovšem bez filosofických předpokladů nemožný resp. nedostačujícím způsobem kritický.)

(Písek, 960301-6.)

<<<

>>>

960302-1

To, co jsme si ukázali na filosofovi (i s poukazem na vědeckého odborníka nějakého oboru, např. historika), platí ovšem obecně. Dějinnost dějinnost je umožněna či umožňována (nikoliv ještě přímo založena či zakládána) svobodným činem, jímž chce člověk nebo více lidí dosáhnout něčeho tak, že navazují na dřívější svobodná rozhodnutí, usilující o dosažení něčeho ať už podobného nebo i odlišného (či dokonce opačného). Pozitivní i negativní navázání tu dosahuje smyslu tím, že nějak rozumí smyslu toho, co bylo již provedeno předchůdci (ať už toto porozumění provází náš souhlas nebo naopak odmítnutí). Bez toho si nelze představit vznik a trvání kteréholi kultury (tedy ani prae-historické, ještě ne-dějinné, tedy před-dějinné). Musíme si proto postavit otázku, co vlastně dějiny a jejich dějinnost nejen umožňuje, ale co je zakládá. Takto postavená otázka obsahuje již nápověď k řešení: dějinný vztah k tomu, co bylo a co se stalo (tedy k minulosti) spočívá v pokusu porozumět smyslu toho, co bylo a co se stalo. Ne ovšem jakémukoliv smyslu, nýbrž právě se dějícímu (resp. již událému, nastalému, bylému) smyslu. Nedokážeme si představit, jak by to bylo možné, kdyby na počátku nebyl „výmysl“ smyslu, tedy – řečeno tvrdě - „iluze“ smyslu. (Tato charakteristika sama ovšem náleží do určité tradice, která mluví o „iluzi“ všude tam, kde nemůže registrovat nějakou „objektivitu“, takže vše přebývající resp. nadbytečné odkazuje do jediného pytle „pouhé subjektivity“, tedy iluze.) Dějiny beze smyslu jsou právě tak málo možné jako život bez účelnosti (pak to prostě nejsou dějiny, ani život, ale pouhé náhodné děje, které by dějiny nebo život mohly jen připomínat tomu, kdo o nich ví odjinud). Aby mohly být dějiny nastartovány, je zapotřebí dějinného činu, a ten je možný jen tam, kde smysluplný dějinotvorný čin může navázat na nějaký smysluplný „dějinný“ čin předchozí. Někde na samém počátku ovšem musela být smysluplně dějinná minulost „vymyšlena“, aby bylo na co „jakoby“ navázat a tak vykonat dějinný, dějinotvorný čin. Mluvit o iluzi znamená však starou, prastarou chybu, kterou známe už u mnoha presokratiků; nejzřetelněji se ukazuje třeba u atomistů. („Podle dohody sladké, podle dohody kyselé, ve skutečnosti však jen atomy a prázdno.“ – Zl. B 125.)

(Písek, 960302-1.)

<<<

>>>

960302-2

Počátek dějin lze proto pochopit různě. Patočka má např. za to, že „tento zvláštní *zářez* v celkovém dění lidstva“, jímž je vznik dějin, je výtvorem filosofie ve starém Řecku, „na půdě nebo v tradici staré středozemní OIKÚMENÉ (kde se rozšířilo řecké myšlení, jeho školy, jeho literatura, jeho popularizace, náboženská a theologická polemika s ním, poezie filosoficky určená či aspoň dotčená)“ (Pokus o českou národní filosofii, začátek). Ihned poté přidává Patočka k filosofii ještě politiku: „Politikou a filosofií, těmito dvěma úzce souvisícími projevy svobody, stal se člověk teprve ve vlastním smyslu historickým, tj. žijícím ne pouze přírodně, z toho, co prostě je zde, co lze jen konstatovat, nýbrž z toho, co v skrytu vždycky provází lidský život, zdánlivě jako neskutečná marginálie, vpravdě jako předpoklad všeho lidského života a chování. Dějiny vznikají tím, že lidé na určitém nepatrném okrsku země představují žít pro život a žijí, aby vybojovali pro sebe i spoluúčastníky téže vůle prostor svého uznání, prostor svobody: to je politika v

původním významu, život ze svobody a pro ni. Svoboda je však zároveň prostor pro myšlení, tj. pochopení, že svoboda není věc mezi věcmi, že svobodná bytost stojí na mezi mezi tím, co jest, a tím, co nelze nazvat jsoucím, poněvadž to právě člověka ze souvislosti věcí vylamuje, aby je mohl chápat a stavět se tak mimo ně, rozumět jim a svému postavení mezi nimi.“ (Tamtéž.) Všimněme si především toho, že se Patočka na jednom místě vyhýbá záležitosti nejpodstatnější, totiž jak se z člověka nedějinně a předdějinně žijícího stává člověk žijící dějinně; místo toho staví „historického“ člověka proti přírodním bytostem, tj. bytostem „žijícím pouze přírodně“. Potom hned přistupuje k Řecku a ke „staré středozemní OIKÚMENÉ“, k řecké filosofii a politice a jejich výkonům a důsledkům. Obojí, filosofie i politika, jsou charakteristické svou spjatostí se svobodou: Patočka ovšem mluví o svobodě jako o předpokladu resp. o něčem předchůdném, takže filosofie i politika jsou jejími „projevy“, zároveň však vidí smysl filosofie a politika v tom, že se pokoušejí svým úsilím svobodu resp. prostor svobody vybojovat a tím „člověka ze souvislosti věcí vylamovat“. Jde tu o život i myšlení „ze svobody a pro ni“. Sama svoboda však „není věc mezi věcmi“, „svobodná bytost stojí mezi tím, co jest, a tím, co nelze nazvat jsoucím“. Zde Patočka daleko překračuje řecký horizont. Mohlo by se zdát, že mu to nemůžeme příliš vyčítat, jestliže jsme řekli, že na začátku dějin a jejich dějinnosti musí být dějinná minulost „vymyšlena“. Ovšem je něco jiného to „vymýšlet“ na počátku dějin – a něco jiného to dodatečně vymýšlet, když už tady dějiny trvají nejméně třetí tisíciletí. Jedna věc ovšem zůstává bez pochyb: pro Patočku dějiny mají smysl.

(Písek, 960302-2.)

<<<

>>>

960302-3

Existuje alternativa k hypotéze, že dějiny začínají ve starém Řecku, totiž hypotéza, že začaly tam, kde se člověk osvobodil od svých vazeb na archetypy. K tomu došlo, když se ve své životní i myšlenkové orientaci obrátil o 180° a nejenom se přestal děsit budoucnosti, ale spolehl se na to jediné spolehlivé, totiž na to, co teprve z budoucnosti přichází. V něčem tato hypotéza připomíná onu prve zmíněnou: také jde o svobodu, také jde o to, že člověk je „vylamován“ ze svého sevření věcmi a okolnostmi, také zde se člověk osvobozuje ve svém vztahu k něčemu, co nemůžeme chápat jako jsoucí (totiž ve svém spolehnutí na to, co tu ještě není). Je tu však také jeden velký rozdíl: hlavní důraz je položen na čas, na orientaci v čase a na prioritu a superioritu budoucnosti. Odtud vynález anti-archetypů, jejichž „napodobení“ až do identifikace je vyloučeno, protože rozhodující je nikoliv vzdát se sebe a své zvláštnosti, jedinečnosti, nýbrž naopak převzít vlastní odpovědnost a tím se teprve stát sám sebou. Sám mám za to, že z tohoto důvodu musíme začátek dějin vidět nikoliv ve starém Řecku, ale ve starém Izraeli. Je jistě nepochybné, že pro Evropu a pro evropské dějiny bylo rozhodující setkání této dvojí tradice, takže ani jedna nemůže být pominuta ani odsunuta stranou. Všechno však nasvědčuje tomu, že jak řecká POLIS, tak řecká FILOSOFIA procházely úpadkem tak těžkým, že bez Říma a zejména bez pokřesťanštěného Říma by se možná velmi dlouho a možná vůbec nikdy nevzpamatovaly. Největší řečtí filosofové, Platón a Aristotelés, prošli renesancí (myšlenkovým „vzkříšením“) díky křesťanské Evropě; o významu arabského zprostředkování není zajisté pochyb, ale islám si svou dočasnou filosofickou ani politickou prioritu nedokázal udržet a dodnes ji v tomto smyslu neumí a snad ani nechce oživit a případně obnovit. Mám za to, že to úzce souvisí s tím, že nenavázal dost hluboce a dost trvale ani na dědictví židovské, ani na dědictví řecké (a že se téměř v ničem nepoučil z právního myšlení starého Říma, tím méně pak z evropského osvícenství). Je tu jistě možná náprava v budoucnosti; jisté nepochybné a

nepominutelné předpoklady tu jsou. Na druhé straně celý vývoj islámského „obrození“ (islámské renesance) vrší takové „nápravě“ v tomto smyslu jednu překážku za druhou.

(Písek, 960302-3.)

<<<

>>>

960302-4

Oba příklady interpretace toho, co to jsou dějiny a v čem lze vidět jejich založení resp. počátek, ukazují na význam tzv. navazování v dějinách. Nejde jen o navazování na to, co se „fakticky“ stalo (ostatně to, co se stalo, se stává minulostí a tedy „už není“: kdyby nebylo navazování, minulost by se stala ničím, opravdu by se propadla v nicotu), ale také o navazování na to, jak bylo to, co se stalo, chápáno současníky, jak bylo chápáno na jedné straně přívrženci a na druhé straně odpůrci a protivníky, a uplynula-li již delší doba, jak bylo chápáno pozdějšími generacemi až do dneška. Do rámce tohoto pochopení a porozumění náleží ovšem také úmysly a programy, která zčásti počítaly s danou skutečností a s danými okolnostmi, ale dávaly směr a perspektivu vykonávaným činnostem, jimž zase bylo a i dnes je třeba rozumět nejen jako reakcím, vyvolaným okolnostmi, nýbrž jako plánům, jak s okolnostmi naložit a jak je změnit. Kdo tomuhle všemu chce porozumět, nemůže zůstat nezaujatým pozorovatelem, nýbrž musí mít svou koncepci (přesně: svá pojetí v malém i ve velkém). Dějiny v pravém smyslu nejsou jen sérií nastalých událostí a jejich výsledků a následků, nýbrž jsou „životem“ tradovaných vizí, obav a nadějí, kulturních i politických atd. koncepcí různých úrovní, sledovaných cílů, ale často i iracionálních tendencí, vyžadujících psychologický vhled a dešifrující odhalení, které samo ihned zase vstupuje do dějin a stává se více či méně účinnou jejich složkou. Smysl, který je třeba minulosti oktrojován, se eo ipso stává skutečností, protože je aktuálně prosazován, a stává se skutečností významnější nebo méně významnou podle toho, jak jej lidé budou chápat a jak na něj budou reagovat. Takový smysl může být na počátku zcela vymyšlen, ale pak se stává závažnější nebo méně závažnou dějinnou skutečností. (Tak např. národy v nacionalistickém smyslu jsou výmyslem, ale staly se dějinnou skutečností.) Zkrátka: dějiny jsou přímo přeplněny nejrozmanitějšími většinou nedorealizovanými „smysly“, z nichž některé jsou lokální, jiné univerzální, některé závažné, jiné okrajové (a tyto jejich charakteristiky se ještě proměňují v souvislosti s tím, jak ten či onen „smysl“ nabývá na „popularitě“ nebo na „věcném“ významu, atd.).

(Písek, 960302-4.)

<<<

>>>

960304-1

Aristotelés, který si velice vážil Démokrita, uvádí, že „Démokritos dokazuje, že je nemožné, aby všechno vzniklo, neboť čas nevznikl“. (3478, překl. K.Svoboda, s. 129 – zl. A 71.) Kupodivu není v této souvislosti známa žádná zmínka o prostoru. Prázdný prostor je atomisty považován za jsoucí „nic“ (ve shodě s výslovným tvrzením, že nejsoucno jest). Tady došlo v průběhu vývoje evropského myšlení k hlubokým proměnám. Čas i prostor jsou dnes považovány za vzniklé, i když třeba pro Descarta byl prostor (tj. rozprostraněnost, res extensa) ještě chápán jako substance. Vznik a zánik se podle našeho dnešního poznání týká všeho: není věcí nevzniklých a nejsou žádné, které by nezanikaly.

(Písek, 960304-1.)

<<<

>>>

960304-2

Plutarchos cituje Démokritův výrok, že „Není spíše něco než nic“ (zl.B 156). Nevíme, zda Leibniz věděl o tomto výroku a zda právě s ohledem na něj formuloval svou velkou otázku, proč je spíše něco než nic (v Principech přírody a milosti). V souhlase s Démokritovým výrokem je i citovaný výrok Leukippův, který prý „učil, že jsoucí není o nic více než nejsoucí a že obojí je stejně příčinou vznikání věcí“. Atomy považoval za „tuhé a plné“, „učil o nich, že jsou jsoucnem a že se pohybují v prázdnu; to nazýval nejsoucnem, tvrdí však o něm, že *jest* neméně než jsoucno“ (zl. A 8 ze Simplikia; 3478, překl. K.Svoboda, s. 121).

(Písek, 960304-2.)

<<<

>>>

Interpretace smyslu

Jak poznáváme „smysl“? Tj. na jakou metodu se můžeme spolehnout, chceme-li zjistit, zda něco má nebo nemá smysl? V „lidském světě“ jsme si zvykli heuristicky předpokládat, že někdo, tj. nějaký člověk, jako jsme my, zanechal po sobě – záměrně a vědomě nebo nevědomky – nějaké stopy, které mohou být přečteny jako zprávy, jako informace. Tak např. Bedřich Hrozný přistoupil k dešifrování dosud neznámého druhu písma s tím, že příslušné otisky v hliněných destičkách vůbec nevypadaly jako hříčka „přírody“, ale byly už předem považovány za druh písma, aniž byl zatím kdo schopen smysl takto napsaného vyluštit. To znamená, že do té chvíle, dokud se nám přečtení nezdaří, jde vlastně jen o heuristickou metodu, o hypotézu, o domněnku. Ještě zřejmější to je tam, kde tato heuristická domněnka není potvrzena, nýbrž ukáže se jako mylná. Objev pravidelných přerušovaných signálů z dalekých částí vesmíru vyvolal senzaci, a to proto, že se zdálo, jako by šlo o signály vzdálených civilizací. Pak se zdařilo vysvětlit jev bez hypotézy nějakých civilizací v pozadí. Můžeme v takovém případě říci, že ony signály nemají smysl? Ovšemže nikoliv: jejich „smysl“ musel být také rozluštěn, i když se ukázalo, že jde o jiný druh smyslu či o jiný smysl, než jaký byl očekáván. Astronomie a zejména astrofyzika přece nedělá nic jiného, než že odhaluje smysl toho, co se nám ukazuje na noční obloze resp. co nám mohou ukázat nejrůznější přístroje, ať už umístěné na povrchu planety nebo na satelitech. Jde tedy o různé úrovně a typy „smyslu“: souvisí to ostatně s tím, že slovo pro smyslové orgány a pro to, jak rozumíme údajům, které nám poskytují, je stejné nebo – v jiných jazycích – blízké. Sama základní smyslová „data“ už představují první úroveň rozluštění smyslu toho, co smysly vnímáme, a toto rozluštění dokonce daleko předchází každé naše metodické úsilí: vidíme takříkajíc „automaticky“, protože si už nepamatujeme, že jsme se jako novorozenci museli onomu „vidění“ jakožto dešifrování poněkud chaotických smyslových dat naučit.

(Praha, 960320-1.)

<<<

>>>

960330-1

Nejvlastnějším elementem filosofie je reflexe. Reflexi však může být přímo podrobena pouze nějaká aktivita resp. akce. S výjimkou „akcí nazdařbůh“ je s každou akcí a aktivitou vždycky spjata nějaká zkušenost s podobnými akcemi dřívějšími. Proto můžeme také mluvit o tom, že filosofie spočívá na reflexích zkušenosti. A protože ke zkušenostem „vlastním“ se vždycky nějak druží také zkušenosti druhých lidí, o kterých nám něco řekli nebo napsali, dovedeme podrobit reflexi také takové přejaté, sdělené zkušenosti, ovšem jen tak, že s nimi zacházíme jako by to byly zkušenosti vlastní, které si už detailně nepamatujeme. (Tj. představujeme si je jako svoje akce a svoje zkušenosti, vmýšlíme a vciťujeme se do nich.) Zároveň platí, že filosofické reflexi může být podrobena každá zkušenost a každá s ní spojená aktivita. To znamená, že se žádná zkušenost a žádná aktivita takové filosofické reflexi nevymyká; a pokud má určitý typ reflexe v některých případech potíže, nevyplývá to nikterak z povahy oné zkušenosti anebo aktivity, nýbrž z nedostatečnosti daného typu reflexe, eventuelně z neschopnosti reflektujícího. Žádná zkušenost resp. aktivita nemá tedy právo se kritické reflexi principiálně vyhýbat, bránit či vymykat. Má-li proti určitému typu reflexe námitky jako nedostatečnému, musí buď nabídnout reflexi lepší nebo alespoň odkázat na potřebu nové reflexe s odůvodněním, které zřetelně poukáže na chyby a omyly, jichž se ona reflexe dopustila nebo dopouští.

(Písek, 960330-1.)

<<<

>>>

960401-1

Heidegger interpretuje (GA 48, s.1) nihilismus (resp. positivismus, jak potom dodává) jako „názor“, že jenom to jsoucí vskutku jest, které je přístupné smyslovému vnímání, tj. mé vlastní zkušenosti, a pak už nic jiného (die Anschauung, daß nur das in der sinnlichen Wahrnehmung zugängliche, d.h. selbsterfahrene Seiende wirklich seiend sei und sonst nichts). Tím že je popřeno vše, co je založeno na tradici a na autoritě (Obrigkeit) nebo jakkoliv jinak určené platnosti. To je vskutku výstižné, a je právě odtud možno začít s kritikou. Prvním krokem je zjištění, že smysly nás také někdy klamou. To znamená, že na jejich „informace“ se nemůžeme jen tak beze všeho spolehnout, ale že je musíme nějak prověřovat, kontrolovat a opravovat. Pak už záleží na tom, jakým způsobem ve svém pojetí zajistíme kritičnost této kritiky smyslových „dojmů“. Tak např. nás klame zrak, protože nám sice dovolí vidět, že někdo mluví nebo že orchestr hraje pod taktovkou dirigenta, ale neukáže nám nic ze slov ani z melodie. Sluch nám naproti tomu dovolí slyšet, co kdo říká nebo zpívá či hraje, ale neinformuje nás, jak vypadá on sám nebo jeho nástroj. Každý smyslový orgán nás tedy informuje o jistém aspektu nebo výseku toho, co se kolem nás děje, ale my jsme schopni to nějak skloubit dohromady a založit na takových sjednocených, integrovaných vjemech či dojmech celkovější zkušenost.

(Písek, 960401-1.)

<<<

>>>

960402-1

Dvě tendence v chápání smyslu: jedna zdůrazňuje to, co je jedinečné, neopakovatelné, nenahraditelné, nezastupitelné – druhá naopak to, co je společné, obecné, všeobecně

platné. K tomu teprve dodatečně přistupují další aspekty a motivy. Finkielkraut (7495, s. 12) vykládá „vystupňovanou kolektivní identitu“ u Jeny poražených Němců jako kompenzaci vojenské porážky a ponižující poroby v důsledku napoleonské okupace. Zároveň však ukazuje, že ideově je tento odvrat od univerzálních hodnot ve jménu německé specifičnosti připraven Herderem již o několik desetiletí dříve (1774, Auch eine Philosophie der Geschichte). Ten podle něho postavil do protikladu dějiny a rozum: není tomu tak, že dějiny jsou rozumné, nýbrž právě naopak: rozum je dějinný (Jochmann překládá „historie“ a „historický“, což je značně matoucí).

(Praha, 960402-1.)

<<<

>>>

960402-2

Na pokusy dostat se k „původnímu“ smyslu textů, které se buď dochovaly jen zčásti a nedokonale, nebo po úpravách pozdějších redakcí či vykladatelů, je třeba se dívat se značnou opatrností. V zásadě je myslitelné, že pozdější úpravy interpretace nemusí vždy znamenat újmu či poškození, degradaci původní myšlenky, nýbrž naopak někdy i její dotvoření a domyšlení. Zvláště však se zdá být poněkud přehnaným radikalismem, chce-li se někdo zcela distancovat od toho, jak byla nějaká starší myšlenka pochopena a přijímána (nebo odmítána) pozdější recepcí. Každý takový konrétní případ je nutno posuzovat zvlášť. Kratochvíl odmítá všechny pozdější konjektury při výkladu presokratiků, jako by dnešní myslitel byl při chápání jejich textů nutně v lepší pozici než myslitelé o generaci nebo několik generací mladší než samotní autoři. Tak tomu sice někdy může být v některých přesně vymezených aspektech, kdy už byly dostatečně vyjasněny některé předsudečné přístupy nebo konkrétní předsudky, společné všem nebo většině myslitelů té doby. Rozhodně však nelze šmahem odmítat všechny staré interpretace, jako by se nutně musely míjet původním smyslem příslušných citací. Takovýto postup musí spíše než běžný pečlivě a zejména konkrétně (ne obecně) odůvodňovat své motivy a zejména musí prokázat, že nevede ke ztrátám a myšlenkové chudobě při svých výkladech. Vůbec je třeba pamatovat na to, že myšlenka působí na další myslitele pouze tak, že oni sami ji musí vždy znovu myslet a to znamená „vymyslet“, neboť samotné myšlenky nelze nikomu prostě předávat. Veškerá tradice spočívá na aktivní recepci, to znamená na vždy nové interpretaci jistých „náznaků“ a „znamení“ - ať už zvukových (při ústním podání) nebo grafických (při zápisu). Již sám výběr toho, co tradice v podobě „zlomků“ uchovala, musí být rovněž interpretován, a tím spíše to, jak bylo s takovými „zlomky“ (citacemi) zacházeno, do jakých myšlenkových kontextů se ony citáty zapojovaly,

(Praha, 960402-2.)

<<<

>>>

Integrita životní (a nekonečný cíl) / Cíl životní (konečný a nekonečný)

Integrita náleží k bytostnému určení lidského života: není ničím samozřejmým, nýbrž je svou povahou spíše výzvou, tím, co „má být“. Lidský život se nestává lidským teprve tím, že oné integrity dosahuje, nýbrž že o ni usiluje, že se o integritu snaží, pokouší se jí dosáhnout. Právě zde je na místě ono významné Brochovo rozlišení mezi cíli konečnými a nekonečnými. Na první poslech to není označení případné a zvlášť přesvědčivé, ale je třeba je pochopit v jeho platnosti. Žádný „konečný“, tj. „vnitro-životní“ cíl nemůže dokázat sjednotit lidský život, nýbrž každý takový omezený cíl život vcelku korumpuje a

degraduje, je-li povýšen na cíl jediný nebo třeba jen hlavní. Lidský život dosahuje vnitřní sjednocenosti pouze svým zaměřením na cíle, které samotný tento život přesahují, které sahají dál za jeho meze a zejména za jeho individuální konec. Život vůbec (tj. nejen lidský) je možný jen jako úsilí či snaha, která míří za rámec individuální životní „historie“, je možný jen jako navázání na určité životní historie předcházející a zároveň jako směřování k méně určitým, protože „nejsoucím“ životním historiím budoucím. Tím může být vlastně vymezen také rozdíl lidské životní integrity od životní integrity před-lidské, „vitální“: ten spočívá v tom, zda jde o vztah k tomu, co individuální život přesahuje, bez asistence a zprostředkování vědomím nebo ve vědomí a skrze vědomí. Zdánlivý paradox pak spočívá v tom, že není životní integrity bez vztahu k tomu, co není a nemůže být její složkou ani součástí. Integrita není tedy založena ničím niterným, žádnou „povahou“ vnitřní“ stránky bytosti, o jejíž život jde, nýbrž jakoby „odjinud“, nicméně nepředmětně tak, že toto“založení“ nemá povahu ustavení, nýbrž výzvy k takovému ustavení. Teprve na tuto výzvu (která tu také nemusí „být“, nemusí se „ozvat“, nemusí onu bytost „oslovovat“, tj. „vyzývat“) je ono příznačné úsilí o jednotu, o sjednocenost vlastně „odpovědí“.

(Písek, 960405-1.)

<<<

>>>

Reflexe a její úrovně

Vlastním elementem filosofie je reflexe. Ta ovšem neprobíhá a ani nemůže probíhat na jediné úrovni, neboť i reflexe může být (a ve filosofii musí být) reflektována. Běžně jsme schopni udržovat si orientaci tak ve třech rovinách reflexe, výjimečně ve čtyřech. Jakmile se posunujeme na další úroveň (kterýmkoliv směrem), na opačně straně nám úrovně jakoby sedimentují resp. ztrácí se nám rozdíl mezi nimi. Počítejme tedy pro zjednodušení jen s trojí úrovní. Každá úroveň má tendenci se strukturovat tím víc, čím intenzivněji se na ní naše myšlenkové aktivity zdržují. A tato strukturovanost má tendenci se poněkud emancipovat od aktuálně probíhajících úvah, takže představuje spíš jakýsi „rastr“, který zůstává na místě i tehdy, když aktuální uvažování přejde na úroveň vyšší nebo nižší. Proto musíme rozlišovat dvojí význam, v němž lze uvažovat o „úrovních“. Vedle aktuální úrovně, která má povahu „relativní“, neboť zůstává ve vztahu, v „relaci“ k příslušné jedné úrovni vyšší a jedné nižší, musíme zvlášť uvažovat a případně zkoumat tři strukturované úrovně, mající povahu rastrů či prizmat. V tomto druhém smyslu musí opravdová filosofie vyhovovat zásadně vyšším nárokům než kterákoliv odborná věda. Filosofické myšlení musí stále dbát přinejmenším na trojí odlišně strukturovanou rovinu, relativně emancipovanou od právě promýšleného tématu či právě promýšlené problematiky. Především musí dbát na logickou strukturu svých postupů a své argumentace. To znamená že nesmí přeskakovat a pouze naznačovat logickou stavbu, nýbrž musí ji detailně uskutečňovat, provádět. Za druhé musí filosof s tímto logickým zázemím či spíše „základní“ úrovní sledovat samo téma v systematických souvislostech, což znamená pečlivě dbát na širší až nejširší kontexty (u filosofie nemá tato šíře zásadně mezí). Tu je zřejmé, že i zde platí povinnost logické čistoty, ale nahlédnutí této čistoty není v jednom okamžiku a dokonce ani v krátké chvíli možné. Sám systematický zřetel však stále ještě nestačí, neboť ve filosofickém myšlení jde především o myšlenkovou strategii, která má zase své specifické struktury (svou strukturovanost). Obecně pak platí, že strukturu strategickou nelze převést na strukturu systematickou a že ji nelze ani z oné systematické odvodit. Stejně tak resp. analogicky nelze systematičnost převést na logiku, ani ji nelze z logičnosti odvodit. Předsudek, že to možné je, vede k nejhrubším omylům a chybám v postupech nejen filosofického, ale také vědeckého myšlení. Ve vědách takové chyby a omyly nemohou být dost dobře

odhaleny a už vůbec ne napraveny bez filosofické asistence.

(Praha, 960417-1.)

<<<

>>>

Reflexe a subjekt / Objektivismus a role subjektu

Přehnaný nebo jednostranný důraz na „objektivitu“ neobstojí před kritikou vskutku filosofickou, i když sám představuje také jakousi „filosofii“ (a právě proto musí vskutku filosofické kritice čelit). Principiální filosofickou chybou je zapomínání na subjekt, bez něhož nemá přece žádný smysl o objektivitě myšlení a myslivých postupů mluvit. Ale nemenší vadou je odmítání odpovědnosti za strategii myšlenkových postupů a celých komplexů bádání a výzkumů pod záminkou podezření z ideologizace. Pozitivista se tváří, jako by shromažďování jednotlivých detailů a drobných faktů samo nějak vedlo k celkovějším pohledům a komplexním teoriím. To je stejná chyba jako v ekonomice předpokládat, že trh vše vyřeší. Něco jistě vyřeší, ale celkovou strategii nikoliv; a právě omyly a chyby ve strategii mohou vést k nenapravitelným ztrátám a někdy i katastrofám. To platí tím spíš pro strategie myšlenkové, které může projasňovat (tj. odhalovat i napravovat) pouze zdatná a zkušená reflexe. Ta při své analýze předchozí aktivity (a tudíž také aktivity myšlenkové) nezapomíná ani na jednu stranu, tj. ani na „subjekt“, ani na „objekt“. Navíc je schopna (a povinna) analyzovat a projasnit, co to vlastně znamená na základě analýzy akcí, aktů (ať už praktických, fyzických nebo myšlenkových, tj. aktů vědomí) „konstruovat“ obě tyto strany (sem můžeme také zařadit původně Derridův termín „dekonstrukce“, který neznamená v žádném případě – a zejména ne v našem užití – destrukci, nýbrž analýzu způsobu, jak je vlastně bez našeho řádného úmyslu a plánu „konstruována“ či lépe konstituována, ustavena, uskutečněna akce, po níž teprve může následovat rekonstrukce toho, co padá na vrub aktivního subjektu, jakož i toho, co padá na vrub skutečnosti, která nemůže být považována za produkt subjektní aktivity).

(Praha, 960424-1.)

<<<

>>>

960430-1

V reflexi resp. v ustavičně nových reflexích má filosofie svůj nejvlastnější terén a zároveň svou hlavní metodu. Jedním z omylů, jichž se lidé obecně a také filosofové dopouštějí, je záměna rovin tohoto terénu. Velmi často se stává, že jsou zaměňovány „principy“ se „strategiemi“. Je tomu tak mj. proto, že různí předfilosofičtí a mimofilosofičtí myslitelé-mudrci formulovali své myšlenky zestručněné do jakýchsi – zdánlivě – základních zásad či výzev a ponaučení, jež dělaly kdysi a dodnes nadále dělají dojem „principů“, jak jsou běžně (a tedy nikoliv znale a kriticky) chápány.

(Písek, 960430-1.)

<<<

>>>

960504-1

V roce 1927 zdůrazňoval Hromádka theologickou suverenitu také v tom smyslu, že

nejhlubší motivy zbožnosti stojí mimo rámec filosofie, vědy, politika atd., tj. že „ke zbožnosti nás nesmějí vést motivy filosofické, vědecké, politické nebo jakékoli jiné, přicházející zvenčí“. Odtud jsem si pro sebe odvodil, že filosofie, která si má z křesťanského pohledu uchovat svou legitimnost, ani nesmí podpírat nějakou zbožnost. Stále víc jsem si uvědomoval, že filosofie může samu sebe nabídnout víře (sám nerad mluvím o náboženskosti nebo zbožnosti způsobem, jakým těch slov tenkrát užíval Hromádka) jako vhodnější nebo méně vhodný prostředek reflexe, ale že víra je spíše něco, co proměňuje vše a mezi jiným také myšlení a tedy filosofii, nikoliv naopak.

(Písek, 960504-1.)

<<<

>>>

Intencionalita

Od dob Brentanových musí mít každý filosof jistou vnímavost pro tzv. problém intencionality myšlení. Brentano ovšem připisoval intencionalitu pouze a výhradně myšlení resp. duševním aktům; od té doby uplynulo ovšem dost času, aby si většina myslitelů a badatelů uvědomila, že takové vymezení je příliš úzké, zejména pokud samo myšlení připisujeme pouze člověku. Základním resp. stěžejním problémem zůstává nicméně intencionalita lidských myšlenkových aktů (resp. aktů vědomí). Brentano sám poukazuje na to, že představit si můžeme pouze něco, nějak soudit můžeme jen o něčem, milovat můžeme jen něco, toužit můžeme jen po něčem, obavy můžeme chovat jen před něčím, hrozit se můžeme jen něčeho, atd. Při výkladu tohoto fenoménu se dodnes setkáváme s charakteristikou, která nejenže nevystihuje dostatečně, oč jde, ale zkresluje vidění i toho, kdo je na fenomén poprvé vážně upozorněn: mluví o zaměřenosti vědomí či myšlení na objekt (viz např. 5481, Harney, Intentionality, Sense and the Mind, 1984, s.1: object-directedness). Tak to ovšem chápal nejen sám Brentano, ale také jeho velký žák Husserl, když svého učitele zevrubně kritizoval pro jeho charakteristiku intencionálního objektu jakožto něčeho inherentního resp. imanentního intencionálnímu aktu. Husserl tak učinil v rámci svého světodějného útoku na tzv. psychologismus v logice (dnes se zejména v americké literatuře mluví častěji o mentalismu). Husserlova kritika je v tomto bodě jistě oprávněná, zároveň však nemůže být pochyb o její nedostatečnosti resp. neúplnosti právě v pojetí tzv objektu či předmětu intencionálního aktu. Bez náležitého přezkoumání a tedy i bez náležitého zdůvodnění předpokládá Husserl, že akt vědomí může být vybaven pouze jednou intencí, a to právě intencí zaměřenou pouze k nějakému objektu či předmětu. To je však předpoklad mylný hned ve dvou směrech. Především i ve smyslu Husserlově vyplývá z rozdílu mezi objektem imntencionálním a objektem „reálným“ (což zajisté není vlastní problém Husserlův, neboť je k jeho uchopení zapotřebí nedbat onoho „uzávorkování“, s nímž počítá fenomenologická redukce), že akt vědomí musí disponovat přinejmenším dvojí předmětnou intencí. Zejména však je třeba vzít na vědomí, že původnější a původně zcela převládajícími intencemi vědomí jsou intence nepředmětné. Na ty poukázali zejména ti fenomenologové, kteří se učili nejenom u Husserla, ale také u Kierkegaarda, Nietzscheho a dalších; ti pak ovšem nemohli zůstat u Husserlova transcendentálního idealismu.

(Praha, 960520-1.)

<<<

>>>

960520-2

Přiznáme-li vědomí (a myšlení) intencionalitu, přiznáváme tím eo ipso, že je nemožné plně a výstižně pochopit a popsat akt vědomí bez odkazu k tomu, k čemu se onen akt odnáší, co však není jeho součástí ani složkou, a to prostě z toho důvodu, že samo vědomí jakožto akt bez tohoto vztahu nezůstává ničím, zejména nezůstává aktem vědomí (tj. samo sebou). Psychologismus, ev. mentalismus je proto principiálně neadekvátní metodou přístupu k fenoménu vědomí, protože chce vědomí redukovat na pouhý akt bez náležitého přihlédnutí k tomu, k čemu se tento akt vztahuje a co není jeho součástí (a ovšem navíc chce nejčastěji tento akt ještě převést na pouhý „objekt“). Protest proti psychologismu resp. mentalismu právě proto ještě zdaleka neznamená správný přístup k vědomí a k myšlení. Brentano měl svým způsobem pravdu, když chtěl hledat v samotném aktu vědomí to, co garantuje jeho zaměření správným (či žádoucím atd.) směrem. Jeho chybou bylo, že se jednostranně zaměřil na intencionální objekt, tj. že byl neodůvodněně přesvědčen, že tuto garanci lze svěřit vůbec nějakému „objektu“, nějaké předmětné skutečnosti. Problémy, které hodlal svým pojetím řešit, tím ve skutečmnosti řešeny nebyly, neboť nebyl řešen vztah intencionálního aktu k tomuto „objektu“: jakým způsobem se intencionální akt může řídit či spravovat příslušným intencionálním objektem, ať už je tento objekt jeho součástí, jak se domníval, anebo jeho součástí není, jak dost přesvědčivě ukazuje Husserl? Po mém soudu jediným možmným řešením - přinejmenším v současné chvíli – je jakási pomocná „konstrukce“, spočívající v pevném, nerozlučném sepětí vždy určitého pojmu s příslušným určitým intencionálním objektem. Vždycky jeden určitý pojem a jeden určitý intencionální objekt představují nerozdělitelnou dvojici (jakousi srostlici dvojčat), která jen za předpokladu této podvojnosti je s to zajistit aktu vědomí, aby se zaměřil přesně tam, kam má být zaměřen. A to je možné jen díky tomu, že pouze tato dvojice pojem/intencionální objekt dovoluje vědomí (resp. myšlení) vrátit se k „témuž“ navzdory nesmírné proměnlivosti myšlení a vědomí vůbec.

(Praha, 960520-2.)

<<<

>>>

960522-1

Biblický pohled, pro nějž sama nebesa vypravují slávu Boží, lze jistě právem reinterpretovat v možnou současnou tezi, že přinejmenším poznání přírody (ne-li veškerenstva, tedy i dějin) může v nějakém smyslu a rozsahu souviset s rozpoznáním stvořitelských činů a možná i záměrů. Námitka, že sama skutečnost, že nebesa vypravují slávu Hospodinovu, ještě nemusí znamenat, že my lidé jsme tomuto vyprávění připraveni rozumět, může být postavena stranou jako pouhá výmluva či vytáčka.

(Praha, 960522-1.)

<<<

>>>

960522-2

V dedikaci ke svým Meditacím, adresované theologické fakultě pařížské Sorbonny, vyslovil Descartes své trvalé přesvědčení, že otázka Boha a otázka duše jsou těmi prvními, jež mají být dokazovány spíše na základě zdůvodňování filosofického než theologického. Nevěrce podle něho nelze nijak přesvědčovat nejen o náboženství, ale dokonce ani o mravních ctnostech, pokud jim nejprve nedokážeme „tyto dvě věci“ (ces deux choses) prostřednictvím přirozeného rozumu. Z Descartovy formulace můžeme

vyčíst tradiční chápání jednak vztahu mezi filosofií a theologií, jednak bohužel neméně tradiční a zároveň falešné chápání samotné „víry“ (když totiž říká, že můžeme „vírou věřiti, že je nějaký Bůh“, *de croire par la foi qu´il y a un Dieu, 5253, s. 257*). Zejména důležitá je však na jedné straně Descartova formulace, že vírou věříme, že je nějaký Bůh, jednak že přirozeným rozumem o tom lze přesvědčovat nevěřícího.

(Praha, 960522-2.)

<<<

>>>

Theologie „přirozená“ / Theologie filosofická / Božské / Posvátné

Problém „přirozené theologie“ resp. vůbec „přirozeného rozumu“ nemůže být odklizen se stolu ani tím, že problematizujeme „přirozenost“, ani tím, že theologii jakožto legitimní a respektabilní disciplínu sterilně oddělíme ode všeho, co jen náznakem připomíná „přirozený rozum“. Bylo by krajně nepravěpodobné, kdyby se problém tak starý podařilo odvysvětlit či spíše „odeskamotovat“ takovým banálním způsobem, takže by z něho vskutku nic zajímavého ani důležitého nezůstalo. Vždycky je třeba se tázat, v čem je síla otázky, která se znovu a znovu vrací v nejrůznějších souvislostech a dobách - a tedy – naopak – nikdy nezůstávat u jejích slabin a nedomyšleností. A v takovém případě pak nezbývá, než se pokusit o novou formulaci problému či otázky, jež by dovolovala se vyhnout všem těm slabinám, o nichž už bylo tolikrát mlveno a psáno.

Nemluvme tedy o „přirozeném rozumu“ ani o „přirozeném myšlení“ (a už nejméně ze všeho o „přirozené theologii“) s poukazem k tomu, že na myšlení vlastně není vůbec nic „přirozeného“ (což je ovšem nepopiratelná pravda“), a zeptejme se, odkud se vlastně bere myšlení posvátného, božského, tedy nad-lidského, a proč je toto nad-lidské, božské, svaté navzdory tomu vždycky nějak spojováno s něčím, co je samo o sobě nesvaté, nebožské, jen lidské nebo prostě běžné a každodenní? Kde se bere u lidí toto rozlišování? Odkud pochází schopnost člověka se bát, děsit něčeho, co nevidí a neslyší (a dokonce ani nemůže vidět a slyšet), co jej nijak viditelně, hmatatelně neohrožuje a od čeho by vlastně ani neměl očekávat nejenom pomoc a spásu, ale ani nějaký náznak pozornosti či zájmu? Pokoušet se o vysvětlení poukazem na „zvláštnosti lidské psychiky“ se jistě může dobrat nějakých margináliií, ale metodicky nemůže v žádném případě uspokojit náročnějšího myslitele. Vědomí jistě působí jako zesilovací a zeslabovací systém, ale nepochybně je vždycky zapotřebí zkoumat to, co v daném případě je zesilováno nebo zeslabováno. Filosofie je pozoruhodná moc v rukou vědomí, která dovoluje našemu vědomí se zaměřit nejenom na samo zesílení nebo zeslabení a jeho produkty, nýbrž také a dokonce zejména na jeho nejvlastnější zdroje a předpoklady, tedy v našem případě na to, co může být zesíleno (a to nemůže být prostě nulové, nicotné), ani na to, co může být zeslabeno (a to zase nemůže být nekonečné, nemůže přesahovat veškerou míru).

(Praha, 960522-3.)

<<<

>>>

Filosofie a politika

Nedávno prý náš premiér prohlásil, „že intelektuálové a badatelé nemají právo se do věcí veřejných vměšovat, nýbrž soustředěně bádat v rámci svých specializací“ (cituji z článku Libuše Koubské v Lidových novinách z 25.5.96, nedělní příloha s. IV, kterým referuje o valném shromáždění Učené společnosti ČR). Unikl mi tento pozoruhodně

absurdní výrok, a nehodlám po zkušenosti s novinářským překrucováním různých jiných výroků přezkoumávat jeho původ. Všichni však víme, že tento názor sdílí celá řada lidí v politice i mimo politiku, i když – jak doufám – zdaleka ne všichni (to by totiž byla katastrofa). Budu se tedy zabývat jen jeho věcným obsahem. Absurdnost tohoto názoru spočívá v jeho fatální nedemokratičnosti, protože de facto neznamená nic jiného, než že jenom politici mají právo se do oněch „veřejných věcí“ vměšovat – což z nich dělá „specialisty na veřejné záležitosti“. Má-li být právo „vměšovat se“ do veřejných záležitostí upřeno intelektuálům, znamená to buď upírání základních občanských práv intelektuálům (a tím jejich snižování pod úroveň obyčejného občana), anebo – což je ještě horší – upírání těchto práv všem občanům s výjimkou politiků. To by pak dělalo z politiků jediné „posvěcené rameno“ politického rozhodování a také „spravedlnosti“, a zbývalo by pak jenom jediné: určit instanci, která by rozhodovala, kdo mezi takové posvěcené politiky náleží a kdo nikoliv. Kromě toho zahrnuje uvedený názor ještě dvojí základní omyl. Ztotožňuje na jedné straně intelektuály s odborníky-specialisty, kterým zároveň zapovídá starosti o veřejné zájmy. Dalo by se říci, že vtěsnává všechny intelektuály do jednoho pytle tzv. fach-idiotů. Druhá chyba představuje jakýsi podvojný omyl: politiky nepovažuje za intelektuály (pro politika by zřejmě bylo ponižující, kdyby byl snižován na úroveň „pouhého intelektuála“), na druhé straně je však považuje za specializované na veřejné záležitosti (což je všem ostatním zapovídáno). Tento názor zcela zapomíná na to, že se politik musí především ve svém myšlení i konání zaměřovat na celek obce, tedy nejenom na politiku (v technickém smyslu), a že právě v tomto ohledu se liší od odborníků-specialistů, které ovšem může a má kolem sebe shromažďovat jako opravdu zdatné experty. Neexistují žádní experti na politiku a na vládnutí jakéhokoliv typu; taková specializace není možná a zejména není žádoucí (právě proto spočívá demokracie na vždy nové selekci osob, zatímco odborníky nemá smysl obměňovat, jsou-li skutečnými odborníky). Podobně se však filosofie odlišuje ode všech speciálních věd: sama se nikdy speciální vědou nesmí stát, ale musí se politice nejenom nanejvýš podobat v tom, že se také vztahuje k celkum (a celkům), ale musí ji v tom dokonce ještě předčít, neboť se nesmí zastavit jen u celku jedné konkrétní obce a jejích konečných, omezených cílů. Tato vzájemná podobnost až blízkost politiky a filosofie však zavazuje jejich aktivisty, aby se drželi jenom jedné z obou linií a aby se nepokoušeli obojí nějak míchat nebo slučovat.

(Praha, 960523-1.)

<<<

>>>

Skutečnost a zdání u Nietzsche

Pavel Kouba charakterizuje (…., s. 23) jednu z vrstev apollinského a dionýského živlu – podle Nietzsche – jako „protiklad „*zdání*, tj. našich představ, a *strasti* jakožto podstaty světa“. Kouba říká: „Žijeme ve světě představ, které ve své uspořádané a přehledné souvislosti skýtají pocit bezpečí.“ Tu je ovšem třeba se tázat: odkud se bere ona „uspořádaná a přehledná souvislost“? V „představách“, ve vědomí vůbec se nám přece neotvírá jenom „pocit bezpečí“, ale stejně tak „pocit ohrožení“. Ten nemůžeme redukovat na „pocit“ nebo „zážitek“ chaosu, chaotičnosti světa, neboť ohrožení není jen strastí ve smyslu pocitu, nýbrž nabývá také určitějších až zcela určitých podob – a to potom také není možné bez nějakých „uspořádaných a přehledných souvislostí“. To znamená, že svět představ nám v zásadě a sám o sobě neposkytuje ani výhradně, ani přednostně „pocit bezpečí“, nýbrž neméně také „pocit ohrožení“. Dokonce tu dostává zvláštní funkci jakéhosi zesilovače a zeslabovače: pocit malého ohrožení může nepředstavitelně zvětšovat, ale také pocit velkého ohrožení může zeslabovat a umenšovat. A na druhé straně ne pouze zdání a iluze, ale skutečný svět poskytuje

živému jedinci také (relativní) bezpečí vedle jednotlivých případů ohrožení. Svět nelze redukovat na „strast“, stejně jako zdání nelze redukovat na iluzi bezpečí. V důsledku toho neplatí, co Kouba říká o kousek dále, totiž že „zdání zakrývá hrozivou, ničivou povahu skutečnosti a tato skutečnost (že naopak) boří zdání“. Je to přece také „zdání“ (byť v jiném smyslu), které člověku otvírá pohled na onu „skutečnost, bořící zdání“ – vždyť to zdání si jednak může, jednak musí uvědomovat, že je „bořeno“ (jak jinak by mohlo být bořeno jakožto zdání?) A na druhé straně je třeba uznat, že někdy může ono „zdání“ být skutečností také potvrzeno, neboť ukrýt se do bezpečí lze nejenom v rámci „zdání“, ale také skutečně, v rámci oné skutečnosti, o jejíž „hrozivé, ničivé povaze“ máme nutně také jakési „zdání“.

(Praha, 960601-1.)

<<<

>>>

Nietzsche o iluzi („zdání“) / Zdání (iluze) a tvorba u Nietzsche / Tvorba a zdání u Nietzsche / Nietzsche a křesťanství

Nietzschovo tragické chápání světa nelze jen vyložit a demonstrovat, jak to na začátku své monografie dělá Pavel Kouba, ale je třeba vidět kriticky ono zjednodušující vidění jak světa (skutečného), tak zdání (iluze). A zase nejenom tak, že odhalíme jeho chybnost (v tom smyslu, že svět není *jenom* zlý a hrozivý a ničivý, stejně tak jako „zdání“ není *jenom* iluzí bezpečí, takže také to, že je svět jenom zlý, je iluze, a to iluze přehnaného pocitu nebezpečí a zároveň, ač pouhá iluze, tedy iluze sama o sobě nebezpečná), ale je třeba si položit otázku, kde se bere ona iluzorní teze, že svět je *jenom* zlý, hrozivý a ničivý. Zde se nemůžeme asi vyhnout jistému psychologizování či odkazům biografickým. Sebemrskačský moment přehnaného, extrémního zdůrazňování, že svět je zlý a ničivý, má svůj původ jednak v protestantismu jistého (pietistického) typu, jednak v jeho křečovitém odmítnutí. V obou

případech jde o zdroje křesťanské povahy. Jde jednak o jednostranný důraz na to, že „svět ve zlém leží“ – a tento důraz je přijat a vintegrován do odmítnutí tohoto upadlého, pietistického, od světa se odvracejícího křesťanství, které opravdu nabízí „spásu“ jen v iluzi, tedy jen spásu iluzorní, neskutečnou. Na místo této iluzorní nabídky staví Nietzsche jinou „spásu“, nicméně také jakoby iluzorní, a dokonce tuto iluzornost křečovitě podtrhuje a vykřikuje ji do světa. Ved ho k tomu však jen polemický důvod; ve skutečnosti chce nabídnout „lepší iluzi“, která vede nikoliv k vyhledávání nějakého úkrytu v bezpečí, nýbrž k „umění“ jakožto tvorbě, vytváření něčeho, co „není“, tj. co není z tohoto zlého, ohrožujícího a ničícího světa „skutečnosti“ pouze „dané“, ale co má být ustaveno tvorbou, činem, aktivitou, vůlí, rozhodnutím jako skutečnost nebývalá, nová.

(Praha, 960601-2.)

<<<

>>>

Svět vcelku a Nietzsche

Nietzsche je filosoficky mnohoznačný myslitel – na jeho textech lze vybudovat celou řadu filosofií. V tom smyslu Nietzsche nemůže být považován za filosofa v pravém slova smyslu (ostatně za něho ani nechtěl být považován). Pro interpreta to znamená dvojí možnost: buď se uchýlí k filosofické (či spíše pseudofilosofické) biografii – anebo musí vybrat z Nietzschových textů jen to, co se mu pro jeho systematickou interpretaci hodí,

a vše ostatní – pokud to nelze nějak přeformulovat a reinterpretovat – prostě odhodí. S Nietzschem se to má tak trochu jako s biblí: každý si z toho může vybrat, co chce a co může, ale nikdo to všechno nemůže sevřít v jediné koncepci (a to prostě proto, že tam původně jednotná koncepce nikdy nebyla). – Toto konstatování resp. hodnocení je však možné jen za předpokladu, že máme možnost srovnání s jinými mysliteli a s jinými, vskutku filosofickými myšlenkovými stavbami. Jinak by zmíněné hodnocení nemělo dobrý smysl, vlastně by nebylo (legitimně) vůbec možné – bylo by hodnocením pouze iluzorním. Obávám se, že Pavel Kouba s takovou vehemencí opakovamě podtrhuje „dvojznačnost a neuchopitelnost celku světa“, protože se příliš nechal strhnout faktickou mnohoznačností Nietzschových konceptů a leckdy jen aforisticky nahozených filosofémat, tedy že propadl oné velké iluzi, kterou se Nietzsche pokouší nasugerovat svým čtenářům, totiž že sjednocení jeho vlastních vizí není ani pro něho možné, protože sám svět je nejednoznačný. Nietzsche má ovšem pravdu v tom, že se svět rozhodně vymyká oné jednoznačnosti, do které jej nutí téměř každý pokus tradiční metafyziky. Tato „pravda“ se však stává okamžitě pouhou polopravdou a tím zároveň omylem a nebezpečnou lží, jakmile vyústí ve výpověď o „světě vcelku“, totiž ve výpověď, že svět vcelku je nejednoznačný, ba mohoznačný.

Tu ovšem záleží na tom, co míníme oním „světem vcelku“. Jednoznačnost světa resp. každé jednotlivé vnitrosvětné skutečnosti chápeme buď jako jejich inherentní součást a složku – anebo jako záležitost správné perspektivy. Přitom perspektivu samu nesmíme redukovat na záležitost optickou, ale – ve shodě s Nietzschem – na záležitost životní angažovanosti. To pak znamená, že jednoznačnosti dosahuje jak individuální skutečnost, tak svět vůbec jenom za účasti a prostřednictvím životně angažovaného člověka (lidí, lidstva), tedy také v nezanedbatelné souvislosti s jeho (jejich) situovaností (a to nikoliv pouze okamžitou, nýbrž také a zejména dějovou a dějinnou). Svět je jakoby rebusem: vypadá to na zmatek, na chaos, na nesmyslnost, ale má to řešení. Toto řešení však má pouze díky člověku (lidstvu), neboť žádná jiná skutečnost ani žádná jiná bytost není s to se o to řešení – bez člověka – pokoušet. Svět bez člověka totiž není – rebus sic stantibus – světem skutečným.

(Praha, 960602-1.)

<<<

>>>

Pathos pravdy u Nietzsche

Pavel Kouba užívá při charakteritice Nietzschova nejstaršího pojetí formulace, že Nietzsche odmítá „optimismus logického, jednoznačného chápání světa, jež se domnívá, že zdání může být prohlédnuto, utrpení odstraněno a svět opraven“. Hned ovšem podotýká, že „Nietzsche se neobrací svou kritikou Sókrata ve jménu jakéhosi iracionalismu proti vědění jako takovému, nýbrž pouze proti jeho absolutizaci, proti jeho pretenzi bezprostředně postihovat *celek světa*“ (26). – Co to však konkrétně znamená? Je-li odmítán „optimismus“, domnívající se, že zdání může být prohlédnuto, a není-li zároveň proklamován iracionalismus, trvající na absolutizaci toho, že zdání v žádném případě prohlédnuto být nemůže, zbývá ještě „morálka“, že prohlíženo a odhalováno býti může a má, byť by takové prohlédnutí a odhalení nikdy nebylo konečné a definitivní. Podobně se tomu má i s utrpením: nemůže být odstraněno, ale může a má být odstraňováno, pokud jenom jsou možnosti a síly k dispozici. Svět nemůže být jednou provždy opraven, ale může a má být neustále opravován. Proč vlastně Kouba o této možnosti nikdy zřetelně nemluví? Proč zdůrazňuje, že podle Nietzsche má být poznávací pud krocen (181), a nechává bez analýzy řešení, které po ní ve skutečnosti přímo volá, když (180) „na otázku, odkud se ve světě lži bere tento pathos pravdy – jehož variantou je i přesvědčení o budoucím pozitivním poznání celku – Nietzsche

odpovídá, že z morálky“? Odkud se však bere morálka? Je morálka vůbec možná bez pathosu pravdy (nebo prostě „toho pravého“)? Což není naprosto zřejmé, že jakási citlivost, vnímavost vůči pravému (a nepravému) musí nutně přecházet jakoukoliv morálku, která je jen zkušenostní sedlinou mnoha starších výkonů oné citlivosti a vnímavosti? Vždyť jde o situaci naprosto podobnou té, jaká se vytvořila daleko dříve při přechodu z úrovně předživé k životu. Mohli bychom jít dále a hlouběji než sám Nietzsche, byť jakoby v jeho stopách, a prohlašovat, že sám život je podvod, iluze, zkrátka předstírání života. Odkud že se bere pathos života? Inu z morálky. Ale jak chceme přimět atomy a molekuly (či spíše elektrony těchto atomů a molekul) k nějaké „morálce“, chybí-li jim vnímavost např. vůči plánu organického těla?

(Praha, 960602-2.)

<<<

>>>

Objektivita skutečnosti / Svět vcelku a pravda

Pavel Kouba píše o Nietzschovi, že podle něho „poznávající člověk stojí sám sobě v cestě, že si věci zakrývá (184). „Většinou však trvá na tom, že pojem ´věcí o sobě´ je vnitřně kontradiktorický a nesmyslný, že žádné ´o sobě´ ani pravá tvář věcí neexistuje.“ Navzdory poněkud iritujícímu způsobu vyjádření se tu Nietzsche pozoruhodně přibližuje starožidovské tradici, na kterou už před Husem, zejména však jeho zásluhou navazuje specificky česká tradice pojetí pravdy, která představuje alternativu ke způsobu řeckého vidění. Právě v této tradici se neřídí (nespravuje) pravda „objektivně, tj. o sobě danými skutečnostmi“, nýbrž naopak skutečnosti jsou vždycky víceznačné, bez ostrých kontur, právě závislé na kontextech a zejména na perspektivě poznávajícího (resp. aktivně přistupujícího a zasahujícího). „Věci“ nemají žádnou vlastní „pravou tvář“, jež by byla jejich vlastností, jejich výbavou, nýbrž k tomu, aby se staly tím, čím jsou, aby dostaly „svou pravou tvář“, je právě zapotřebí pravdy. Jde vlastně o mnohem víc než o „světlo pravdy“, v němž se dosud nezřetelná, nezjevná tvář ukáže, vyjeví; to by znamenalo, že nezjevně už tu ta „pravá tvář“ byla. Ve skutečnosti v této druhé koncepci náleží ke každé skutečnosti „v její skutečnosti“ jakási nevyjasněnost, neurčitost, víceznačnost, neostrost kontur atd. A v tomto smyslu totéž platí o „skutečnosti vcelku“, o „světě vcelku“. Svět vcelku je neprůhledný právě proto, že sám je neurčitý a není schopen svými silami se stát určitějším nebo dokonce určitým. Teprve ve světle pravdy se může určitějším stávat – ale jenom tehdy, když pravda najde někoho, jehož prostřednictvím se může začít prosazovat tím, že učiní svět (nebo i kteroukoliv jednotlivou skutečnost) určitějším, vyhraněnějším, tj. světem s vyhraněnějšími a kontrastnějšími konturami. Proti Nietzschovi je třeba jasně říci, že tu nejde o žádnou iluzi: je to vskutku pravda, která se takto projevuje a prosazuje (anebo v jiných případech neprojevuje a neprosazuje). Ale toto prosazování – a v tom má Nietzsche částečnou pravdu – potřebuje aktivního, tvořícího člověka, neboť bez prostřednictví lidského subjektu (lidských subjektů) se svět nemůže ani ukázat, natož vyjevit jako „svět vcelku“. Objektivita v tradičním významu tu není možná, a proto nemůže být ani skutečná.

(Praha, 960603-1.)

<<<

>>>

960604-1

Kapitola o „křesťanství a nihilismu“ náleží k nejslabším částem Koubovy monografie. Výslovně prohlašuje, že „výklady, které odvozují Nietzsachovu kritiku křesťanství z jakési

původnější křesťanské motivace“, nejsou!při bližším přihlédnutí udržitelné“, ale to, jak líčí křesťanské chápání člověka a světa, svědčí o tom, že nemá dost předpokladů k tomuto hodnocení. Kouba nezná křesťanství vskutku z „bližšího přihlédnutí“, zůstává většinou u toho, jak křesťanství chápe Nietuzsche, a pokud se od toho odloučí, aby něco vysvětlil, prokazuje v tomto ohledu diletantské nedostatky. Mezi Kierkegaardem a Nietzschem je mnoho analogií, i když nepochybně také mnoho rozdílností.

(Praha, 960604-1.)

<<<

>>>

960619-1

Filosofické (kritické) tázání se nemůže zastavit před ničím, co je nějak vysloveno a vůbec nějak myšleno. To znamená, že teologické tvrzení, že Bůh Otec, Bůh Syn i Duch svatý jsou „jedno“, tj. že jde o jediného, vnitřně nerozděleného a nerozporného Boha, musí být podrobeno náležitě kritickému rozboru. Je-li Syn vskutku totožný s Otcem, pak na kříži zemřel nejenom Syn, nýbrž také Otec. Nezemřel-li Otec, pak Syn buď není s Otcem „jedno“, nebo jde o smrt jen zdánlivou i u Syna.

(Praha, ETF, 960619-1.)

<<<

>>>

Evropa – budoucnost

Přemýšlení o budoucnosti Evropy musí být vedeno kritickým posuzováním její minulosti (přičemž sama kritika nemůže být na této minulosti bez distance postavena). Nejde tu ovšem o pouhý historický přístup (i když ten je do velké míry nezbytným materiálovým předpokladem), nýbrž o hledání skutečného, byť na první pohled nepříliš zjevného základu toho, čemu říkáme „evropská kultura“ či „evropská civilizace“, a možná ještě spíše předpokladů a zdrojů, bez nichž si specifičnost evropských tradic nelze představit. To znamená především kritické přezkoumání míry, s níž lze tyto tradice odvozovat ze starého Řecka a starého Říma, jak se to dlouho dělo, a nezbytnou revizi oné relativizace spjatosti Evropy s křesťanstvím (a jím zprostředkovanou tradicí hebrejskou) - relativizace, která vyústila skrze renesanci a později skrze osvícenství v tzv. modernitu, Nietzschem dešifrovanou jakožto specificky evropský nihilismus. Evropské společnosti a jejich evropský způsob myšlení (zejména vědeckého, a zdaleka nikoliv pouze toho) musí být právě po stránce historicky dokumentovatelných zdrojů, ale zejména po stránce nejhlubších vnitřních předpokladů přezkoumány právě s ohledem na další cestu budoucí Evropy. Lze snad právem říci, že jedna významná epocha evropského vývoje se chýlí ke konci, protože nosnost řeckých a římských stavebně integrujících prostředků dospěla k mezím svých možností. Metodickou nutností se stává zejména co nejpřesnější ohledání povahy řecké pojmovosti a významných jejích proměn, k nimž došlo právě pod tlakem křesťanských resp. hebrejských motivů, ať tomu bylo zjevně v dobách napětí, ale nezřídka i velmi úzké spolupráce mezi theologií a filosofií, anebo později mnohem méně zjevně v podobách na první zdání vysloveně protitheologických a dokonce protikřesťanských. V tomto smyslu se pokusy o co nejpregnantnější zhodnocení evropského myšlenkového vývoje (a především o zhodnocení řeckého typu pojmovosti) stávají významnou složkou evropského sebepochopení (přesněji: sebepochopení Evropanů) v dnešní době, kdy se – jak tomu snad všichni rozumíme – rozhoduje nejen o budoucnosti samotné Evropy a evropského dědictví, ale o budoucnosti celého lidského světa, o budoucnosti lidské OIKÚMENÉ.

(Praha, 960625-1.)

<<<

>>>

Sein und Zeit – překlad

Překlad velkého filosofického díla do jiného jazyka znamená vždycky mimořádnou kulturní událost, tj. především událost pro myšlenkovou kulturu nového jazykového prostředí, ale také pro myšlenkový svět překládaného díla. Dobře víme a často také opakujeme, že každý překlad je vždy zároveň výkladem. Takový překlad-výklad musí především původní dílo dobře přečíst – a již toto čtení znamená, že daný text musí být takříkajíc dešifrován, neboť to, co leží jakoby mrtvě před čtenářem – a tedy také před překladatelem -, je pouhý potištěný papír. Jeden žijící německý filosof charakterizoval hermeneutiku jako disciplínu, která nás naučí najít v textu to, co tam není. To ovšem dělá každý Němec, když čte „Sein und Zeit“. Překladatelé do češtiny jsou však konfrontováni ještě s druhou výzvou, která souvisí s tím, že možnost dešifrování smyslu německého originálu je neoddělitelně spjata s nezbytností který v samotném textu jako součást tento nejsoucí, ale rozpoznaný smysl znovu nějak zašifrovat, což zejména znamená: pochopit svým vlastním myšlením, svým vlastním chápáním a rozumem. Naše myšlení je ovšem vždycky do velké míry strukturováno jazykově. Má-li český čtenář dešifrovat německý text v jeho skutečném, ale ne-jsoucím smyslu tak, že jej ihned znovu zašifruje do česky strukturovaného myšlení, dostává se pochopitelně do mnohem nesnadnějšího postavení než čtenář německý (i když nejenom průměrný německý čtenář, ale ani čtenář filosoficky „znalý“ tu není v postavení nijak závidění hodném).

Až dosud jsme byli my, donedávna nemnozí čeští čtenáři „Sein und Zeit“, odkázáni sami na sebe a na své kolegy a učitele – a tu je třeba vděčně vzpomenout zejména Jana Patočky. Dnes tedy máme v tomto ohledu významnou pomoc v právě vyšlém českém překladu „Bytí a času“. Je obecně známa okřídlená myšlenka, že je každý tolikrát člověkem, v kolika jazycích se ubytoval a zdomácnil. Budiž nám dovoleno aplikovat tuto zkušenost také na knihy a jejich osudy. V jistém smyslu můžeme tuto významnou chvíli oslavit jako jedno z dalších zrození Heideggerova epochálního díla z roku 1927, zrození v novém těle překladu do českého jazyka. Oživuje tím zcela novým způsobem nejen toto dílo samo, ale jakýmsi novým způsobem se obohacuje a vpravdě oživuje také český filosofický jazyk. Musíme však pamatovat, že tento překlad – jako ostatně každý překlad – je zase jenom potištěným papírem. Pro každého z českých čtenářů se text této knihy stává výzvou ke čtení, studiu a porozumění tomu, co tam jak řečeno – vlastně není a být nemůže. Jak smysl německého originálu, tak smysl českého překladu nemůže být prostě nalezen, nýbrž může být jen vždycky znovu uskutečňován filosoficky připraveným a zejména filosoficky angažovaným čtenářem.

(Praha, 960625-2.)

<<<

>>>

Sein und Zeit – překlad

Rád bych tuto myšlenku konfrontoval s tím, co sám Heidegger zvolil jako předběžné východisko svého díla. Heidegger hned na počátku svého *Bytí a času* soustřeďuje čtenáře na otázku po smyslu bytí, ale hned se pouští do zkoumání „formální struktury“ této otázky a dokonce otázky vůbec, a zůstává zprvu jen u tázání po jsoucím. Říká (7494, s. 20): „Každé tázání je hledání. Každé hledání je předběžně vedeno tím, co

hledá. Tázání je poznávající hledání jsoucna, co se týče toho, *že* a *jak* je. Poznávající hledání se může stát „prohledáváním“ (zkoumáním), totiž odhalujícím určováním toho, po čem se ptáme.“ Čtenář filosofického spisu, jakým je v našem případě překlad Heideggerova „Bytí a času“, jistě bude při čtení hledat, a jistě bude veden tím, co hledá. Ale upadne do těžkého omylu, když se nechá vést především nebo dokonce pouze tím, co už ví a co nyní v českém textu chce na základě prohledávání najít a odhalujícím způsobem určit. To, čemu musí čtenář svěřit vedení svého hledání a zkoumání, nemůže už na počátku mít jako něco, co tu před ním leží jako danost. Smysl tohoto filosofického díla v původní verzi, stejně jako smysl jeho českého překladu, tu prostě nikdy není, ale musí se vždy znovu rodit, vždy znovu stávat, a to za pomoci a prostřednictvím aktivně čtoucího a nejsoucímu smyslu díla otevřeného a k dispozici se dávajícího myslícího čtenáře.

Byl bych nerad, kdyby tomu, co jsem řekl, někdo chtěl rozumět jako pokusu o rozostření a roztřepení každého textu v závislosti na chuti a nechuti, náladě a možná přímo svévoli čtenáře. To, že filosofický spis může být čten různě, má zajisté své meze, asi tak, jako může být různě interpretováno nějaké hudební nebo dramatické apod. dílo. Tak, jako žádná interpretace hudebního díla nemůže být označena jako ta jediná správná, tak ani interpretace filosofického díla není pouze jediná. Lze dokonce říci, že rozhodující pro takové různé interpretace není ani to, jak to myslel a interpretoval sám autor. Každé dílo – a zejména filosofické dílo – je pouhou stopou, šlépějí, a záleží na kvalitě stopaře, co všechno z ní vyčte. Metafora, které jsem tu užil, však zavádí. Živočich, který jakousi stopu po sobě zanechal, bývá pravidelně už pryč. Tak tomu je všude tam, kde jde o jsoucna, byť o živá, tj. pravá jsoucna. Ve světě ducha, ve světě myšlenek však jde o „stopy“ čehosi jakoby „živého“, co tu (ještě) nebylo a není, ale co teprve (a vždy znovu) přichází – a tyto stopy můžeme hledat, nacházet prohledávat či prozkoumávat pouze tak, že správně porozumíme stopám, které po sobě zanechávali ti, kdo tomu přicházejícímu (a tedy ještě ne-jsoucímu) šli už před námi vstříc. Ne všichni, kdo takto šli a jdou vstříc tomu, co není, ale co přichází, jsou stejně významní pro nás ostatní. Významnost jejich vstřícného usilování nemůže být objektivně stanovena bez ohledu na ty, kteří jdou nebo nejdou v jejich stopách, tj. na nás. Překlad Heideggerova velkého spisu se tak pro nás stává znovu výzvou, na ktgerou nemůžeme neodpovědět, neboť také mlčení a nezájem je odpovědí či spíše pseudoodpovědí. Překladatelé nám tuto téměř sedmdesát let starou výzvu přetlumočili do češtiny jako výzvu samotného Heideggera. Ale protože Heidegger psal svůj spis rovněž jako odpověď na to, co chápal jako velkou výzvu naší době a naší evropské kultuře, musíme jeho text číst také s ohledem na to, jak této výzvě on sám porozuměl nebo neporozuměl. Právě v tom smyslu se může – a měl by se – překlad „Bytí a času“ stát událostí nejenom jednou provždy nastalou, nýbrž ještě dlouho do budoucna se dějící.

Francouzi měli po desetiletí přeloženu jen polovinu Heideggerova díla, a teprve pirátské a tedy (v civilizovaných podmínkách neprodejné) vydání jiného překladu vyvolalo vlastně až poměrně nedávno potřebu překladu dalšího, všeobecně dostupného, již třetího, ovšem jen druhého úplného. Český překlad vycházel ve velmi nepříznivých podmínkách po sešitech a samizdatově vyšla také polovina překladu vcelku. Normální knižní vydání, které nyní dostáváme do rukou, je vskutku filosofickou událostí, nepochybně srovnatelnou s vydáním Patočkova překladu Hegelovy Fenomenologie ducha. Kritiky a diskuse ještě ukáží, o jak dobrý překlad tu jde. Chtěl bych však vyjádřit hluboké uspokojení také nad tím, jak ta kniha i po vnější stránce vypadá.

Vivant sequentes! Filosofických dluhů máme ještě stále dost. Jeden z největších byl nyní překladatelsky splacen. Díky za to!

(Praha, 960625-3.)

<<<

>>>

960708-1

Řecký výraz DOXA se obvykle překládá jako „mínění“ (a staví se tak proti EPISTÉMÉ, což je pravé vědění). To však s sebou přináší jisté terminologické nesnáze, protože slova „mínění“ užíváme také tam, kde jde o důraz na intencionalitu: za pomoci pojmu míníme trojúhelník. Zde „mínit“ znamená právě přesně mínit, nikoliv zůstávat u domnění či domněnek. Žádné jiné sloveso nemůže uspokojivě nahradit slovo „mínit“ v tomto druhém významu (jako např. myšlenkově směřovat, myslit něco nebo na něco, odnášet se k něčemu, poukazovat na něco, atd.). Proto bude nejlépe, když řecký termín DOXA budeme důsledně překládat jako domnění či domněnka (eventuelně nepřesné, nedokonalé mínění), zatímco „mínění“ vyhradíme pro intencionální zaměřenost. Ta pak může být stejně tak před-pojmová či mimo-pojmová jako pojmová (tj. pojmově či pomocí pojmů a pojmovosti zpřesněná).

(Písek, 960708-1.)

<<<

>>>

960708-2

Chtěl jsem si ověřit místo v Politeii, kde THEOLOGOI jsou pověřeni cenzurou básníků a starců a stařen, pokud jde o mýty. Ale v novém Hoškově překladu jsem to nemohl najít. Je třeba to ověřit v Novotného překladu, kde to mám asi podtrženo, a pak v originále. Zároveň jsem zjistil, že v knížce „Filosofie a víra“ na str. 61 je pod čarou nesprávně uveden odkaz na 379a místo správného 378a.

(Písek, 960708-2.)

<<<

>>>

960709-1

Slovo „metafyzika“ je knihovnického původu (jako autor je uváděn Andronikos z Rhodu), a jeho filosofický význam byl ustaven dodatečně a v závislosti na posunutých významech jak slova „FYSIS“, tak předpony „META“. Problematizace těchto posunů, vyplývající z hlubokého otřesu celé tradiční „metafyziky“ v době tzv. modernity, uvolňuje toto docela pěkné slovo pro použití v nových významech resp. v nových interpretacích, které by se např. mohly opřít o původnější, autentičtější významy obou zmíněných kořenů. Především je třeba opustit onu problematickou prostorovost rozdílu mezi tím, co je dole a co je nahoře, která vedla k chybnému překladu/výkladu předpony META- jako supra- (takže se pak „meta-fyzická skutečnost“ stala skutečností supra-naturální, tedy „nad-přirozenou“). META znamená v řečtině „za“ (zatímco jako „supra“ by bylo možno přeložit pouze HYPER); metafyzická skutečnost by tak byla skutečností, která je za skutečností fyzickou a ke které by skutečnost fyzická měla být odkazem či poukazem. Všechno fyzické by tak mělo svůj smysl v tom, že a jak poukazuje „za sebe“, tj. ve skutečnosti (po změně orientace ve vztahu k času resp. k budoucnosti) „před sebe“, totiž k tomu, co přichází tak, že se uskutečňuje. Tak se proti prostorové opozici toho, co je „nahoře“ a „dole“, dostává k slovu opozice zcela jiného druhu, totiž opozice časová: proti tomu, co „jest“ (a „bylo“), stojí „to“, co sice (ještě) není, ale přichází. Docela zvláštní je pro tuto „opozici“ to, že nejde ani o rozpornost ryze vnější, ani o

rozpornost vnitřní. To, co jest (co už nastalo), dostává svůj význam a smysl pouze v kontextu s tím, co přichází a nastává (a tedy nejen v opozici vůči němu). Stručně by bylo možno říci, že metafyzické dává (pravý) smysl fyzickému a tak představuje (vyjevuje) fyzické jako poukazující k metafyzickému. V tom smyslu nejde tedy o prostou opozici, a pouhý rozpor, nýbrž o napětí, směřující (nebo také nesměřující) k fyzickému vyústění („uskutečnění“), které by mohlo (ale nemuselo) být v metafyzickém smyslu přijatelné, akceptovatelné.

(Písek, 960709-1.)

<<<

>>>

960721-1

Nietzsche buď nerozuměl dost dobře rozdílu mezi běžným a tedy upadlým a zpovrchnělým křesťanstvím a mezi „dobrou zvěstí“ o „orientaci víry“, anebo tento rozdíl marginalizoval (aby své útoky neoslabil), zatímco na druhé straně rozlišuje mezi („pravým“, spíše než „původním“) „řeckým náboženstvím“ a jeho upadlou, „zpátečnickou“ podobou [„weil die griechische Religion selber entartet (**zurück** *gegangen*) war“ – 4582, SW 12, s. 11]. Proto má kupodivu za to, že „židovsko-křesťanské náboženství“ zvítězilo nad náboženstvím řeckým, které bylo podle jeho mínění „vyšší“ [„in wiefern die griechische Religion die *höhere* war als die jüdisch-christliche“, tamtéž]. Jestliže trval na základním rozporu a konfliktu mezi apollinskou a dionýsovskou řeckou tradicí, měl přece rozpoznat také napětí, rozpor a konflikt mezi židovskou obecnou religiozitou a tradicí „víry“, která není „vírou v něco“ ani „v někoho“. Souhrnně můžeme říci, že Nietzsche nerozpoznal ve starých židovských (staroizraelských) tradicích hlavní frontu duchovního zápasu. Na druhé straně si musel ono „dionýsovství“ z větší části vymyslet a konfabulovat, protože se z něho moc nezachovalo (zejména žádné závažné přímé památky). Důraz na „vytržení“ převzal a racionalizoval Platón (a úpadek či spíše problematičnost lze spatřovat leda v tom, jak tento moment v Platónově zdrženlivé a opatrné recepci mýtu představoval jakýsi navazovací bod pro nové, již do jisté míry „filosofické“ mýty, které v helenistické době zahlcovaly celý středozemní prostor. Je docela možné, že Rádlovo překvapivě pozitivní hodnocení homérských mýtů, které vidí na stejné rovině jako židovskou tradici „víry“, má svou (nepřiznanou, nejspíš vůbec neuvědoměnou) inspiraci právě v Nietzschovi. Nebude to ovšem inspirace jednoduchá, protože Nietzsche hodnotí pozitivně dionýsovství, a to není mýtus ani náboženství homérské. Rozhodující tu je vztah k času: dionýsovství znamená vytržení z času, zatímco víra (v izraelském a Ježíšově smyslu) znamená vytržení či spíše osvobození z okolností aktivním spolehnutím na budoucnost, které se opírá o zkušenost spolehnutí již v minulosti (a tím o dějinnou zkušenost). Právě vynálezem dějinného myšlení a jednání stojí „vytržení víry“ (přesněji: osvobození pravdou) neskonale výš než nejdivočejší extaze, dovolující pouze zapomenout na okolnosti, nikoliv je aktivně a vědomě ovlivňovat a proměňovat.

(Písek, 960721-1.)

<<<

>>>

960722-1

Neobyčejně velký význam nejen ve vývoji člověka (lidstva), ale v celém vývoji světa má něco jako „odstup“ ve velmi širokém smyslu. Filosof se musí vždycky orientovat na široké a nejširší kontexty, na to, že svět stojí a padá aktivními vztahy a souvislostmi.

Navzdory tomu však je nutno vzít vážně to, že tyto souvislosti nejsou žádným základem, nýbrž že základnější je vždy to, co se v oněch souvislostech ocitá, co do nich vstupuje, a vůbec nejpřesněji: co svým reagováním tyto souvislosti teprve ustavuje. Nejde tu o problém, co je dříve, zda slepice nebo vejce, nýbrž o to, že – máme-li zůstat u příměru - stejně tak slepice jako vejce jsou nejenom vůči sobě v souvislostech, nýbrž že jsou také a zároveň dvojí samostatnou skutečností, že vejce se může stát slepicí (nebo kohoutem), ale že ani kohout, ani slepice se nemohou „stát“ vejcem. Samostatnost a svébytnost vejce od samého „počátku“ se musí prosadit proti samostatnosti a svébytnosti slepice, která posléze ono vejce snese. Nejde tu o žádný jednotlitý a nepřerušený proces, nýbrž o nový počátek uvnitř jsoucna/události (= slepice), které ještě nedosáhlo svého konce. Vejce tu je počátečním stadiem dění, které za příznivých okolností může vyústit až v samostatného ptáka (kohouta nebo slepici) – ovšem za předpokladu, že si uhájí svou samostatnost a svébytnost po celou dobu svého vývoje. Neplatí tedy zcela obecně, že všechno souvisí se vším, tj. neplatí, že svět je jen plný souvislostí, nýbrž platí také a zároveň, že je plný nesouvislostí, plný odstupů a úsilí o omezení souvislostí a prosazení nesouvislostí. To platí na všech, i na těch nejnižších úrovních. Žádné kvantum, žádný protón ani elektrón, žádný atom ani molekula atd. nepřecházejí beze skoků a bez přeryvů v jiné kvantum, jinou částici ani jiný atom atd. tak, že by záleželo jen na pozorovateli, kudy povede mezi nimi hranici. Dokonce i tam, kde můžeme demonstrovat rozdělení (rozčlenění, třeba i řezem) jednoho „individua“ na několik částí, můžeme být na nižších úrovních organického života svědky úspěšných pokusů o založení několika (eventuelně mnoha) nových „individuí“ (viz Drieschův pokus s vajíčky mořské ježovky nebo pokus s rozřezáním nezmara apod.).

(Písek, 960722-1.)

<<<

>>>

960722-2

Tendence k vytvoření vydělené sféry, která by dokázala (alespoň na nějakou dobu) udržet odstup od ostatního „světa“ (rozumí se zejména nejbližšího, které je však zároveň z pouhého okolí přetvořeno resp. přeznačeno v „osvětí“) musí být chápána jako zároveň integrující a zároveň individuační (ve smyslu staršího dotazování na tzv. principium individuationis, ovšem ve zcela novém smyslu). Sjednocení, integrace tu je závislá na nalezení (či spíše vytvoření, ustavení) hloubky, hlubiny. Integrita celku je nemyslitelná bez úsilí o osamostatnění za pomoci distance. Problém tedy nelze zjednodušovat tím, že jej redukujeme na otázku sjednocování, tedy necháme stranou zásadně důležitý zápas o omezenování spojitostí a závislostí (zcela likvidovat je ovšem také nelze, neboť naprostá distance jakožto přerušení veškerých vztahů navenek znamená sebelikvidaci, smrt.

(Písek, 960722-2.)

<<<

>>>

Jsoucí a filosofie

Ve filosofii dochází k pronikavé, tak říkající zásadní změně: z disciplíny, kterou nelze vymezit jinak než na základě (a tedy v rámci) určité filosofie, se stává něco jiného, než čím až dosud byla. To vede k pochybnostem o možnosti její re-generace, neboť pouhé přežití se zdá být do budoucnosti vyloučeno. Až dosud se navzdory všem vnitřním problémům tradovalo takové pojetí filosofie (které se pak nečekaným způsobem

prosadilo ve vědách), v němž se ústředním cílem a rozhodující úlohou této zvláštní, jen v Řecku vymyšlené, ale pak do celého intelektuálního světa pronikající disciplíny stalo soustředit se na to, co jest. Filosofie si však ode všech věd udržovala jistý odstup právě v tom, že jejím primárním zájmem nebylo prostě všechno, co jest (i když také v tom se ode všech odborných, speciálních věd odlišovala svým zájmem nejen o cokoliv, nýbrž také o všechno jako celek)), ale zejména smysl tohoto „jest“ či vůbec „býti“ (resp. – po jistých významových posunech – smysl „bytí“). Někteří myslitelé se pokoušejí celý soubor problematiky tohoto „býti“ resp. „bytí“ sklidit se stolu poukazem na to, že jde o záležitost pouze jazykovou (a tedy vůbec ne „věcnou“). Tím však jejich myšlení rychleji či pomaleji ztrácí filosofický charakter a buď se samo v sobě rozkládá a desintegruje, anebo je nuceno se konstituovat jako odborná věda. Dalo by se proto (samozřejmě s jistou závažnou nepřesností) říci, že filosofie stále víc opouští onen terén „jsoucího“, který z naprosto převažující většiny přenechává k výzkumu různým odborným vědám. Poměrně až do nedávné doby se řada myslitelů domnívala, že filosofii tak stále víc ubývá témat, jimiž by se mohla spceificky zabývat. Ve skutečnosti dochází k tomu, že se filosofii (pochopitelně za určitých předpokladů) pronikavě rozšířily perspektivy a že se jí otevřely jakoby celé nové dimenze a snad přímo „světy“.

(Písek, 960723-1.)

<<<

>>>

Nejsoucí a událost

Jestliže je rozpoznán hlavní omyl řeckého a potom celého evropského myšlení v jeho výhradní orientovanosti a soustředěnosti na to, co „jest“, zbývá učinit další krok, krok zásadního významu: začít myšlenkově pronikat na terén toho, co „není“. Tato formulace se může zdát paradoxem, ale když jí porozumíme, zjistíme, že vlastně nejde o paradox, že jako paradox se pouze jeví tomu, kdo je příliš zanořen do toho způsobu myšlení, kterým staří Řekové zatížili Evropu a jejím prostřednictvím většinu světa. Zcela formálně to můžeme demonstrovat známým způsobem: všem chodícím je společná chůze; chůze sama však nechodí. Daleko závažnější je ovšem pozitivní předvedení jiného způsobu myšlení. To je možné jen tak, že si jako schematický model zvolíme něco jiného než trojúhelník (nebo jiný geometrický obrazec). Učiňme tak (inspirováni Whiteheadem) volbou „události“. Zatímco „trojúhelník“ je něčím mimo čas (nikoliv ovšem mimo prostor, neboť rovinný obrazec je myslitelný jen ve dvourozměrném prostoru), „událost“ je nemyslitelná bez času resp. mimo čas. Tak jako u trojúhelníku se nemusíme zabývat prostorem jako jeho předpokladem, nemusíme se v případě události zabývat časem jako jejím předpokladem. (To pochopitelně neznamená, že tak učinit nemůžeme; zkoumáním povahy prostoru, v němž jedině platí naše výzkumy povahy trojúhelníka, posléze zjistíme, že v jiných typech prostoru bude mít trojúhelník také jinou povahu. Proto si musíme nechat v záloze možnost zkoumat povahu času, který je předpokladem platnosti našich výzkumů povahy událostí.) Chceme-li „událost“ či přesněji myšlenkový model události učinit „předmětem“ svých výzkumů, musíme si hned od počátku stále uvědomovat důležitost času, bez něhož událost nemůže být myšlena. To znamená, že událost můžeme pojmově legitimně „mínit“ jen tak, že zároveň budeme spolumínit její časovost (přesně časování: časování je výkon samotného událostného dění, samotné události). Časování události je charakteristické tím, že událost nemůže být jako celek míněna jako jsoucí, neboť k bytostné povaze události náleží, že není celá najednou a v jednom okamžiku, tj. nemůže být platně míněna v redukci na mimočasové (nebo nulově časové) „hic et nunc“ (čímž je zároveň položen základ k radikálnímu odmítnutí myšlenky „věčného nyní“, s nímž počítá tradiční metafyzika.

(Písek, 960723-2.)

<<<

>>>

Událost

Pracujme na chvíli prostředky tradičního pojmového myšlení, abychom si ukázali jeho neodstranitelné vady při analýze „události“ (která tu má nahradit onen starý geometricko-filosoficky „předmět“, jakým byl třeba trojúhelník). Jde vlastně o počátky takové relativně samostatné „disciplíny“, jakou je třeba trigonometrie resp. později analytická geometrie apod. Tak jako trigonolog (raději než trigonometr) řekne, že trojúhelník je část roviny omezená třemi přímkami (neprotínajícími se v jednom bodě) tak, že vždy dvě z přímek vymezují z třetí jednu úsečku, přičemž úhrnná délka tří takto vzniklých úseček je obvodem trojúhelníka, zatímco jejich sestava určuje jeho tvar; atd., „eventuolog“ pojmově určí událost jako část (kus) dění, které má svůj časový počátek, průběh a konec. Tak jako geometr řekne (zatím nepoučen fyziky, že i prostor je třeba kvantovat), že každá (i nejmenší) úsečka je tvořena nekonečným počtem bodů, mohl by (stejně nepoučený) eventuolog říci, že událost je tvořena nekonečným počtem okamžiků. (Vyvrácení Zénónových argumentů by nám tu nijak nepomohlo.) Dříve než dojdeme k rozpoznání nutnosti kvantování času (neboť v tuto chvíli toho pro svou argumentaci nemáme zapotřebí), zůstaňme ještě v rámci tradičního způsobu uvažování. Je totiž v každém případě zřejmé, že žádný z okamžiků příslušné události nemůže být časově totožný s kterýmkoliv jejím okamžikem jiným. Jinak řečeno, nikdy nemůžeme brát několik okamžiků či dokonce všechny okamžiky téže události jako zároveň vskutku „jsoucí“, nýbrž vždycky můžeme jako „jsoucí“ uvažovat je jediný okamžik, zatímco ostatní se dělí na dvě skupiny: v jedné jsou okamžiku „již nejsoucí“, v té druhé pak okamžiky „ještě nejsoucí“.

„Jsoucnost“ události jakožto celku je tedy čímsi krajně podivným: je založena na jsoucnosti pouze jediného jejího okamžiku (a na postupné střídě těchto jednotlivých jsoucností), ale také na „nejsoucnosti“ nekonečně mnoha jejích okamžiků buď již uplynulých nebo ještě nenastavších. Takto viděno by to znamenalo, že událost vcelku nemůže být vůbec považována za jsoucí. Zbývá tedy jediné, nechceme-li dát za pravdu Parmenidovi a jeho chápání jsoucna (jakožto toho, co opravdu, vskutku „jest“) jako něčeho, co nemá žádnou minulost ani budoucnost, ale co „vždycky jest“: musíme provést náležitá pojmová rozlišení a pokusit se „jsoucnost“ myslit tak, aby událost jako celek mohla být chápána jako jsoucí (pochopitelně jen po dobu jejího průběhu, tj. v době mezi počátkem a koncem události, přičemž tento počátek i konec chápeme jako její integrální součást, nikoliv tedy jako mez, která ji ohraničuje jakoby zvenčí).

(Písek, 960723-3.)

<<<

>>>

Jsoucnost a jsoucna

Analogie s chůzí ve vztahu k chodícím, aplikovaná na jsoucnost ve vztahu ke jsoucím, nás ovšem může přivést ještě k dalším konsekvencím. Koncept tzv. participace, „podílnictví“ konkrétních jednotlivin na „ideji“ obsahuje v sobě navzdory své vysoké atraktivitě a svému rozšíření a prosazení jeden významný omyl. Platónská „nauka o idejích“ je založena na předpokladu, že vztah mezi ideou a jejím otiskem v druhořadém světě, přístupném smyslům, tzv. „obrázkem“ (EIDOS), spočívá v podobnosti. Jestliže však platí, že chůze sama nechodí, znamená to, že všichni chodící se „podílejí“ na chůzi (ve smyslu ideje) jinak než podobou či nápádobou. Jestliže totiž o chodících ex

definitione platí, že chodí, a platí-li zároveň, že chůze, na které se svým chozením podílejí, sama nechodí, zůstává zcela nejasnou sama myšlenka podílnictví resp. nápodoby. Kdyby totiž mělo ono podílnictví být založeno na něčem jiném než podobě co do chození (chůze), kdyby ona participace měla svůj základ v něčem jiném, vznikl by tím obrovský problém vztahu mezi tímto „něčím jiným“ a mezi samotným chozením. Vedle neřešeného, ale pouze pojmenovaného vztahu mezi chůzí a skutečným chozením bychom tu měli něco třetího, o čem bychom nebyli schopni říci o nic víc než o chůzi, a navíc bychom pro to neměli ani žádné pojmenování. Tento příklad ukazuje, s jakými obtížemi a překážkami se od počátku setkával onen světodějný řecký pokus o racionalizaci mýtu (mytického způsobu myšlení), spočívající v odbourání narativity a v co nejpřesnějším myšlení určitých (tzv. reálných) „předmětů“, totiž v přesném „mínění“ pomocí myšlenkově vykonstruovaných „intencionálních předmětů“.

(Písek, 960723-4.)

<<<

>>>

960724-1

Starý spor mezi „filosofickou theologií“ a tzv. „theologií zjevení“ (Offenbarungstheologie, rozhodně ne „zjevenou theologií“, což je nesmysl) je nesprávně založen. Také filosof ví o „zjevování“, ale Řeky započatá tradice předmětného myšlení si nedovedla věc představit resp. ji myslit jinak, než že se zjevovat může jen „něco“, co tu už dříve – byť nezjeveně a nezjevně – bylo. Skutečný spor je třeba vidět jinde, totiž mezi filosofií a theologií, a je to theologie, která se ustavila proti filosofii a na obranu právě toho, oč theologii základně jde. Jestliže bude theologie chtít vést onu frontovní čáru tak, že její hlavní a rozhodující „věcí“ je zjevení, pak zůstává nevyjasněno, na základě čeho chce filosofii (resp. filosofům) upřít právo učinit rovněž jedním ze svých hlavních témat „zjevení“ či „zjevování“, „vyjevování“. Z filosofického stanoviska je především třeba trvat na tom, aby taková theologie řádně vyjasnila, jak ono „zjevení“, které chce učinit svou výhradní „věcí“ (dokonce snad základem své odbornosti, své specializace), vůbec chápe či chce chápat. Zjevovati se, vyjevovati se se řecky řekne FAINESTHAI, což je mediální tvar od FAINEIN; věda o zjevení či zjevování nese už nějaký čas pojmenování „fenomenologie“ a je přinejmenším od Hegela vyhlášena jednou z filosofických disciplín. Je tedy naprosto nezbytné, aby theologové vymezili přinejmenším rozhodující momenty, které odpovídají nejen za rozdílnost, ale dokonce snad za neslučitelnost, inkompatibilitu filosofické fenomenologie (ať už chápané jako filosofická disciplína nebo jako filosofická metoda) a theologického učení o zjevení (německy Offenbarungslehre), tedy theologické fenomenologie. V NZ najdeme sice odlišná slova, totiž APOKALYPTEIN a FANEROUN, ale Souček říká, že mezi těmito dvěma je „malý významový rozdíl, takže se jich do velké míry užívá záměnně (Novotného *Biblický slovník*, s. 1301); kromě toho FANEROÓ je odvozeno od FAINÓ – a souvisí tedy také s FÓS -, a u Lukáše 19,11 najdeme AFAINESTHAI. Ve SZ jde hned o celou skupinu různých slov, z nichž žádné nemá privilegované postavení. Důvody k pojmovému upřesnění na obou stranéch jsou proto stejně zřejmé jako naléhavé. Rozhodující bude zřejmě problém, zda zjevení může být objektivováno, aniž by přestalo být zjevováním.

(Písek, 960724-1.)

<<<

>>>

960724-2

Zcela chybný je protiklad tzv. přirozené theologie a tzv. theologie zjevení. Varující je už po terminologické stránce, neboť svádí k nesprávnému a dokonce nesmyslnému chápání „theologie zjevení“ jako theologie „zjevené“ (na rozdíl od theologie „přirozené“). Každá theologie (a tím spíš teologie, jak se naši teologové rozhodli dnes psát) je lidským podnikem a nic v ní není zjeveného. Teologie je tu proto, aby tehdy, když zazní nepředmětná výzva (kterou můžeme pojmenovat „hlas boží“, „slovo boží“, „oslovení Duchem svatým“, „oslovení Pravdou“ atd.atd.), byli ti, kdo ji zaslechnout, lépe připraveni jí porozumět. Podobnou přípravou ke slyšení je také četba Písma, která žádnou teologií nemůže být nahražena, přičemž ovšem sama ještě není teologií, ani nemůže teologii nahradit a učinit zbytečnou. Biblické texty nejsou integrovány jedinou teologií, už proto ne, že starozákonní texty neobsahují žádnou teologii, jen řadu jednotlivých teologúmen, na nichž může teologie postavena (-y), ustavena (či spíše: mohou být různé teologie postaveny, ustaveny). První teologické kroky mohou být spatřovány teprve v listech apoštola Pavla a v dalších novozákonních textech, a vlastní rozvoj teologie vidíme teprve ve spjatosti její výstavby s recepcí filosofie zejména Platónovy a o mnoho století později filosofie Aristotelovy. Stále tu však převládá chápání teologie jako „theologie“, zatímco k revizi chápání teologie jako disciplíny, která nemá a nesmí být pojata jako „věda o Bohu“ dochází teprve v našich časech, dokonce hlavně v druhé polovině 2O. století. Diskuse z 20. a 30. let jsou dnes beznadějně archaizované, tj. zastaralé a zvetšelé, a jejich výsledky musí být rozhodně zrevidovány s ohledem na sílící kritiku zpředmětňující tradice evropského myšlení, a to theologického neméně než filosofického.

(Písek, 960724-2.)

<<<

>>>

960728-1

Pozitivní novinkou pojmového myšlení byla možnost co nejpřesnějšího myšlení (mínění) určitých skutečností, a to s ohledem jak na jejich „reálnou skutečnost“ (a její „reálné“ kontexty), tak s ohledem na pojmové kontexty, tj. na vztah příslušného pojmu k celé řadě dalších pojmů (zejména také k pojmům v dané chvíli ještě nemyšleným a možná vůbec ještě neustaveným). Protože v rovině (ve světě) pojmů nebylo a principiálně není možno zajistit přesnost a určitost ani aktu mínění, ani vposledu „míněného“ reálného předmětu, musela (a nadále musí) být tato přesnost a určitost zajišťována pomocí myšlenkových „konstruktů“, jakýchsi „modelů“, totiž intencionálních předmětů. Protože však jeden a týž reálný předmět lze „mínit“ (tj. intencionálně se k němu vztahovat) hned několika dvojicemi „pojem/intencionální předmět“, docházelo po staletí ke konfuzím v důsledku nepřesného odlišování předmětů intencionálních od předmětů reálných. Spor, k němuž došlo na základě arabského komentáře k Aristotelovi ve středověku, totiž spor o tzv. univerzálie, nemohl být správně vyřešen, protože sám problém nebyl správně formulován. (V jistém smyslu šlo o obdobu nedorozumění, k němuž na obou stranách došlo později ve sporu geocentrismu s heliocentrismem.) Realisté trvali – chybně – na tom, že „universalia sunt realia“; chybnost jejich tvrzení spočívala v zaměňování roviny pojmové s rovinou skutečností (dokonce s dvojí rovinou: rovinou reálných předmětů a rovinou intencionálních předmětů). Relativní oprávněnost jejich odporu k nominalismu spočívala v tom, že tzv. reálnost byla v nominalistickém pojetí s hrubým zjednodušením a nepřípustnou redukcí chápána jako aristotelské TODE TI, „toto zde“. Tak se vlastně jako pouhé „nomen“ chápalo dokonce myšlení třeba „psa vcelku“, neboť pod pojem „tento pes“ nebylo možno zahrnout „tohoto psa“, jak je tu hic et nunc před námi, zároveň se štěnětem, jímž kdysi byl, nebo starým, hluchým psem, jímž se možná jednou stane, dožije-li se toho. Setkám-li se poprvé s určitým psem,

kterému je třeba deset let, pak už nikdy nemohu mít přímou zkušenost s „týmž psem“ jako několikatýdenním štěnětem. Ono štěně (a všechna další stadia ve vývoji „téhož“ psa) si proto musím rozumem vymýšlet a domýšlet podle analogií s jinými psy, jejichž životní běh jsem mohl pozorovat delší dobu a od začátku, ale myšlenka na něž nemůže být nikdy založena na mé přímé zkušenosti. Ale nominalismus má tendenci jít ještě dál: i když mohu v jiném případě sledovat vývoj štěněte v dospělého psa bez přerušení (což ostatně není nikdy možné v pravém slova smyslu, protože občas musíme také spát a pes ostatně rovněž není často po ruce a tak bez ustání podrobován mému sledování a pozorování), za „reálné“ mohu považovat jen okamžité jsoucnosti tohoto psa, nikdy však psa vcelku, tj. v celku jeho životního běhu. Tak se vlastně pojmové myšlení dostalo do potíží, jejichž překonávání pak nechtěně, ale de facto navíc způsobilo, že se dostalo do potíží ještě větších a na první pohled zcela nepřekonatelných. Drobné opravy tu již nemohou stačit, je zapotřebí se naučit myslit „jinak“.

(Písek, 960728-1.)

<<<

>>>

960731-1

Při všem teoretickém (tj. vědeckém i filosofickém) zkoumání jde o myšlenkové experimentování. K tomu je zapotřebí mít možnost takříkajíc všeho nechat a věnovat se každému slibnému nápadu, jakmile se „objeví“,, tj. jakmile nás „napadne“ (= padne na nás).

(Písek, 960731-1.)

<<<

>>>

960731-2

Experiment ve filosofii má naprosto jinou povahu než ve vědách, protože jej nelze hodnotit ani ověřovat ve zjednodušené „modelové“ situaci. Samozřejmě musí mít nějakou „svou“ logiku (či logičnost), ale to je jen ten nejjednodušíí, „minimální“ předpoklad (navíc velmi často nespolehlivý, protože jsme hluboko „pod kůži“ navyklí na určitý typ logiky či logičnosti, která třeba právě v daném případě nemusí „platit“ resp. kterpou – později - bude nutno právě proto podrobit analýze a revidovat). Dříve, než bude možno mluvit o ověřování celkové (spíše jen „širší“) „platnosti“ či dokonce úspěšnosti experimentu, je třeba jej podrobiut mnoha zatěžkávacím zkouškám. A zkušenost praví, že na všechny zatěžkávací zkoušku nemůže přijít ten, kde s experimentem přišel, nýbrž že je třeba experiment a jeho výsledky podrobit diskusi a zatěžkávací zkoušce ze strany odpůrců a kritiků (na tom je zároveň patrno, jak je sama „logika“ a „logičnost“ vlastně jen čímsi minimálním a navíc ani jako minimum nedostačujícím).

(Písek, 960728-2.)

<<<

>>>

960731-3

Po přečtení Watsonova čtivého vylíčení objevu dvojšroubovice DNA (*Tajemství DNA*,

Praha 1995) se mi ještě plastičtěji vyjevily rozdíly mezi špičkovými pracemi současných přírodních věd a tvořivou filosofií.

(Písek, 960731-3.)

<<<

>>>

960801-1

Pro předmětné myšlení je charakteristické, že myšlený (míněný) „předmět“ je celý najednou před námi (nebo si to tak alespoň myslíme). Skutečný život a praxe s ním spojená nás ovšem nutí ke kompromisům, takže ukazujíce např. na určitý strom nebo na určité zvíře, nemáme „na mysli“ jenom jejich aktuální přítomnost „hic et nunc“ (přičemž ono „nunc“ je dáno *naší* právě aktuální přítomností); se samozřejmostí předpokládáme, že onen strom vyrostl kdysi ze semene a z malého stromečku, a podobně že onen (třeba) pes byl kdysi malým štěnětem. A dobře víme, že strom nemůže být zároveň klíčícím semen a malým stromečkem a velkým stromem, stejně jako pes nemůže být zároveň čerstvě narozeným, ještě slepým štěnětem, mladým psem a starým, již hluchým a špatně se pohybujícím zvířetem. Manželství spolu uzavírají sice lidé, kteří si jsou většinou (tj. nejsou-li oddáváni na dálku) prostorově a vždycky časově blízko, ale každý z nich si bere toho druhého i s jeho „už nejsoucí“ minulostí a „ještě nejsoucí“ budoucností. Skutečný člověk je totiž žijící a tedy dějící se člověk; to, co se tomuto životnímu dění vymyká (a o čem nepromyšleně a s nepochopením mluvíme jako o „totožnosti“ člověka), to nás vlastně životně vůbec nezajímá, protože to je jen vymyšleno, jen (mylně, vadně) „míněno“, uměle „zpředmětněno“ – je to cosi neskutečného a proto neživého. Oboustranný slib manželů neznamená, že se nikdo z nich nesmí a nebude měnit (nebo dokonce že jeho platnost je podmíněna i neměnícími se okolnostmi), ale že půjdou životem spolu za všech okolností a také skrze všechny své osobní proměny. Jen slib toho, co tu ještě (plně a vcelku) není, má schopnost učinit z manželství něco trvalého; kdo tento slib, mířící do budoucnosti, nevezme vážně nebo kdo na něj zapomene, ztrácí svou totožnost (a neplatí to jen pro manželství).

(Písek, 960801-1.)

<<<

>>>

960801-2

Svazek mezi Hospodinem a Izraelem byl odedávna interpretován po vzoru manželského slibu: byl založen na smlouvě, na oboustranném závazku, jímž obě strany něco slíbily. Závažnou otázkou tu je, zda je „věci“ přiměřené chápat tento dvoustranný závazek, jak bývá zvykem, redukovaně v tom smyslu, že jeho porušení z jedné strany anuluje celou smlouvu. To by byla hned dvojí chyba. Předně tu je pochybná „kupecká“ stránka takové smlouvy, kde platí „do ut des“. Důležitější je ztráta *skutečné* budoucnosti, která je nahražena pouhým surogátem (je to budoucnost jen pro člověka a tedy budoucnost zdánlivá, lidsky subjektivní). Má-li se ona smlouva vztahovat ke *skutečné* budoucnosti, musí jít o budoucnost také pro Hospodina, nejen pro Izrael. A budoucnost je to, co ještě není. Inkarnace znamená nejenom vtělení, nýbrž především vstup do času a také do dějin. A je jen logickým domyšlením této okolnosti, budeme-li mluvit také o zkušenosti s časem a s dějinami, tudíž i o zkušenosti s budoucností, která „ještě není“. Cíl smlouvy jakožto oboustranného závazku nesmí být redukován na zachování nějakého původního stavu resp. na návrat k němu: nikoliv tedy nějaký návrat do ráje, nýbrž aktivní orientace na „ zemi novou“, ale i na „nebe nové“. Jakákoliv relativizace nebo dokonce

zpochybnění tohoto aspektu znamená misinterpretaci inkarnace a z aktuálního eschatologického dění hic et nunc dělá šarádu, divadlo a potěmkinádu. Neustálé exacerbace nedějinného a nečasového myšlení, charakteristické pro teologické a obecně křesťanské formy pseudozbožné (tj. religózní) „tvořivosti“, zaměřené na eschaton jako na cílovou stanici, v níž přestává veškerý pohyb, představují doklad toho, že relikty mytické a metafyzické (tj. racionalizovaně mytické) infekce dosud nebyly překonány a že ke spolehlivé rezistenci má i stará Evropa ještě daleko.

(Písek, 960801-2.)

<<<

>>>

960808-1

Jedna z nepochybných věcí, které jsme mohli zjistit a o které nemůže být pochyb, je skutečnost dvojí tendence ve světě, jak jej poznáváme, totiž jednak tendence jakoby úpadková (ta byla v tomto smyslu rozpoznána jako první, ačkoliv to nemá náležitou „logiku“, uvádíme-li ji na první místě): nejpřiměřenější vymezení ji určuje jako všeobecnou tendenci přecházet od stavů méně pravděpodobných k pravděpodobnějším. Vžitý termín pro ni (původně ražený v termodynamice) je „entropie“; můžeme tedy mluvit o entropické tendenci. Mnohem později, až v našem století, byl s dostatečnou přesvědčivostí vypracován koncept tendence právě obrácené, opačné, totiž tendence přecházet od stavů pravděpodobnějších k méně pravděpodobným. Rozšířilo se pojmenování negativní entropie resp. negentropie. Budeme tedy mluvit o tendenci negentropické. Skutečnost této druhé tendence nepochybně omezuje zmíněnou „všeobecnost“ tendence entropické, ale ve zvláštním smyslu. Entropie nemůže být zrušena ani „omezena“, ale pouze překonávána. Myslitelé, kteří se zabývali vztahem obou tendencí, velmi často zdůrazňovali, že negentropická tendence jakoby „žije“ na úkor entropie, že tedy ke svému prosazení využívá entropického spádu, takže každým krokem směrem k nepravděpodobnějším stavům se zároveň celkový entropický spád systému urychluje. Zdá se tedy, jako by negativní entropie parazitovala na entropii (a tak na ní byla závislá). Na druhé straně se však zdá zcela zřejmým, že entropie musí čerpat z nějakých původních, velmi nepravděpodobných stavů: kdyby totiž těchto nepravděpodobných stavů nebylo, byla by entropie jako tendence prostě nemožná. I kdyby v průběhu celkového vývoje vesmírných stavů negetropická tendence vskutku musela čerpat veškerou svou energii z entropického spádu (a to zatím nelze jednoznačně prokázat), sám počátek tohoto vývoje musí představovat obrovskou akumulaci nepravděpodobnosti, aby entropická tendence měla co degradovat.

(Praha, 960808-1.)

<<<

>>>

960808-2

Negetropická tendence byla intuitivně tušena vlastně od pradávna, ještě daleko předtím, než mohlo dojít k vynálezu pojmů a pojmovosti ve starém Řecku. Koncept entropické a později koncept negentropické tendence, charakterizující náš vesmír, byl formulován v minulém a tomto století pochopitelně již za užití pojmů a pojmového myšlení. Protože některé nedostatky a vady původně řeckého a později obecně evropského myšlení už byly v novější době řadou větších myslitelů více nebo méně zřetelně rozpoznány, nemůžeme těmto konceptům přiznávat nějakou definitivnost, i

když je zase naopak nehodláme a ani nemůžeme jakkoliv relativizovat nebo dokonce zpochybňovat. Lze dokonce říci, že objev entropie a později objev negentropie samy o sobě znamenají jistý závažný průlom do dosavadních myšlenkových („metafyzických“) tradic, protože v nich závažnou úlohu hraje čas. S tím souvisí obnovení širšího a zejména hlubšího chápání toho, čemu říkáme „smysl“: negentropická tendence resp. výsledky negentropických „procesů“ či spíše negentropického usilování (a toto usilování samo) nemohou být pouze konstatovány, pouze popsány, ale mohou a dokonce musí být pochopeny jako něco smysluplného a pochopitelného, tj. smysluplnosti čeho můžeme porozumět. Samo porozumění smyslu je nezrušitelným poutem vázáno na negentropii: porozumět něčemu znamená dosáhnout tím jistého stupně nepravděpodobnosti, neboť neporozumění je pravděpodobnější než porozumění. Pokusy porozumět smyslu skutečností kolem nás a vůbec světa jsou prastaré a odedávna jsou podnikány ve světě „mýtu“, tedy v podobě vypravování, v nichž významnou roli hrají bohové, heroové či zbožnění prapředkové. Když byly vynalezeny pojmy a když se staří řečtí myslitelé začali pouštět do filosofování a velmi brzo také do staveb pozoruhodných filosofických systémů, ukázalo se, že navzdory všem kritikám starých mýtů (nejen lidových a anonymních, ale i homérských a hesiodovských) museli nějak do svých filosofických vizí zapracovat také „to božské“, bohy a velmi brzo od ostatních bohů kvalitativně zcela odlišného nejvyššího nebo vůbec jediného „boha“. Jinak řečeno, filosofie od prvních počátků až do poměrně nedávné doby vždycky nějak počítala s bohy či s bohem, a filosofickou theologii považovala se nedílnou a obvykle nejvyšší filosofickou subdisciplínu.

(Praha, 960808-2.)

<<<

>>>

960808-3

Filosofie je ovšem svou „podstatou“ či lépe svým „bytostným určením“ reflexí, a to reflexí kritickou, systematickou a principiální. Ve filosofické reflexi se ona „akceptace“ božství a bohů resp. jediného boha musela dříve nebo později vyjevit ve své víceaspektové a také víceúrovňové problematičnosti. Byl to v leckterém ohledu už Augustin, ale na počátku nové doby především Pascal, který jasnozřivě odlišil „boha filosofů“ od Boha Abrahamova, Izákova a Jákobova. Navázal tím do jisté míry i na jakési tušivé rozpoznání, které najdeme ve starověku zejména u Plotina a které od té doby v nejrůznějších formách až do dneška tradovala tzv. negativní theologie. Protestantismus měl a má právě pro Augustina nebo pro Pascala mnohem větší porozumění než katolicismus, o němž nepochybně platí, že se nejvíc spolehl na zpředmětňující pojmovost metafyziky řeckého původu a typu. Velkým nedostatkem protestantnismu od počátku byl a dosud převážně je jistá lhostejnost a nezájem o filosofii, přecházející v některých případech až v nedůvěru a podezírání dokonce samotného rozumu.

(Praha, 960808-3.)

<<<

>>>

Předmět intencionální / Předmět „reálný“ / Akt a pojem / Pojem a intencionální akt

Intencionální akt je zamířen k cíli, a protože takové cíle jsou pro pojmové myšlení vždycky alespoň dva resp. jedna dvojice (nejméně), totiž reálný předmět a intencionální předmět, je konkrétní intencionální akt zaměřen vždy dvojím směrem (jde o podvojnou

intenci). Zkoumat, jak tomu bylo před vynálezem pojmů a pojmovosti představuje jinou kapitolu, ale takto to platí pro myšlení strukturované pojmově. K objasnění povahy pojmovosti je nezbytné se soustřeďovat nejenom na oba uvedené cíle intencionálního aktu, ale také na akt sám, na jeho provedení, neboť pouze tento akt představuje cestu jak k intencionálnímu předmětu, tak zejména k „předmětu reálnému“, přesněji ke skutečnosti (neboť tato skutečnost nemusí mít ani charakter „věcovosti“, ani ráz „předmětu“, nebo se alespoň předmětností nemusí vyčerpávat).

K úspěchu poznání, které samo sobě rozumí jako uchopení skutečnosti (a pojmovost řeckého typu rozumí chápání jako uchopování, jako zmocňování se pochopeného, jako ovládnutí toho, co bylo pochopeno), nestačí se jen soustředit na cíl a pak svůj cíl chápaný jako ovládnutý, zvládnutý předmět „mít před sebou“, ale je třeba také a dokonce především vědomě zvládnout cestu k němu, a to znamená zejména najít tu správnou cestu. Právě to však od počátku chybělo a dodnes chybí pojmovému myšlení řeckého typu. Tradiční pojmovost na jedné straně usnadňuje reflexi, ale na druhé straně je překážkou jejího radikálního uplatnění.

(Praha, 960809-1.)

<<<

>>>

Vědy a filosofie

Anthony Kenny vyslovil v roce 1995 (viz český překlad 1996, FČ 44, 1996, č. 3., s. 397) názor, že „určitá disciplína zůstává filosofickou disciplínou do té doby, dokud její pojmy jsou nevyjasněné a její metody kontroverzní“. Mám za to, že v tomto pojetí jsou hned dva omyly. Především všude tam, kde pojmy zůstávají nevyjasněné, buď vůbec nejde o filosofii nebo o filosofii špatnou, vadnou. Druhy omyl spočívá v naprostém nepochopení jedné ze základních odlišností filosofie ode všech odborných věd v tom, že ve filosofii nedošlo a nemůže dojít k nějakému konsenzu v principech a východiscích. Každá věda je však na nějaký takový základní konsenzus vázána; pokud se ukáže nějaký principiální rozpor na této úrovni, je zapotřebí jej nějak zvládnout a překonat ve vědeckých diskusích – obvykle to znamená jakýsi závažný převrat v rozvoji příslušné disciplíny. Naproti tomu ve filosofii je diskuse o principech a východiscích velmi často nemožná nebo nesmyslná (smysl má jen v rámci určitého směru, určité školy apod.). Dějiny filosofického myšlení jsou především dějinami nově vytvářených koncepcí a tedy také nově vytvářených pojmů. Pojem může být po svém nasouzení kritizován jen potud, že je demonstrována vadnost jeho nasouzení (např. když se prokáže jeho vnitřní inkonsistence nebo přímo rozpornost, jeho inkompatibilita s jinými v rámci koncepce užitými pojmy apod.). Skutečná filosofická kritika se však orientuje na strategickou stránku koncepcí, a ta nevyplývá s pojmů samotných a dokonce ani z vnitřně neroupronych systémů, nýbrž je záležitostí samostatnou, byť od povahy popjmů i pojmových staveb neoddělitelnou. Některé pojmy jsou pro zvolenou strategii vhodnější a jiné méně vhodné, a proto takový filosofický stratég některé pojmy opouští a nechává ladem, zatímco jiným dává přednost nebo – při nedostatku vhodných pojmů – ustavuje pojmy nové a potom zkoumá jejich vhodnost a nosnost. Mluví-li Kenny o „kontroverznosti metod“ jako o nějakém nedostatku, nechává zcela stranou, že v rámci některých strategií se určité metody mohou prokázat jako cenné nebo dokonce rozhodující, zatímco pro jiné strategie jsou málo významné, bezvýznamné nebod přímo nepoužitelné. Každá metoda vůbec a zejména každá metoda filosofická je velmi úzce spjata s určitými filosofickými východisky, principy a na druhé straně také s filosofickými strategiemi; metody jsou ovšem především záležitostí filosofické taktiky. Tak jako existuje inkompatibilita mezi některými filosofiemi, může existovat také inkompatibilita mezi metodami samotnými i mezi filosofickými metodami na straně

jedné a filosofickými koncepcemi či strategiemi na straně druhé. Unifikace, pokud jde o filosofická východiska nebo principy, je prostě nemyslitelná, protože tak, jako neexistuje jediná věda, ale pouze jednotlivé odborné specializace, tak neexistuje jediná filosofie, nýbrž pouze dialog různých filosofií a různě orientovaných filosofů. Za Kennyho pojetím se skrývá předsudek, že filosofie může a má být „zvědečtěna“, tj. má se z ní stát „věda“ (eventuelně „metavěda“). To však znamená nepochopení toho, oč ve filosofii vskutku jde (a zejména do budoucna má jít).

(Praha, 960809-2.)

<<<

>>>

Vědy a filosofie

S jistou nadsázkou by bylo možno říci, že vědy – ač se zpočátku v naprosté většině vydělily z filosofie – se orientovaly na své vlastní osvětí a že tím ztratily onen „jeden svět“, který je – podle Hérakleita – společný všem bdícím (takže všechny vědy resp. vědci, pokud nejsou filosoficky orientováni a vzděláni, ztratili něco z oné žádoucí „bdělosti“, která jediná garantuje náš přístup ke skutečnému světu. Filosofičnost vědců a vědy tedy má zachránit onen „jeden svět“, společný všem bdícím. Tím je také upřesněno, do jaké míry je vnitřní konsenzus ve jednotlivých odborných vědách vposledu možný a žádoucí. Není pochyb o tom, že přispívá k metodičnosti a efektivitě vědeckého zkoumání, sale zároveň znamená ztrátu přístupu ke světu v celku (raději než ke „jsoucímu vcelku“, preotože bychom se nejprve museli dorozumět v tom, jak rozumět onomu „jsoucímu“, jsoucnosti, jestotě, bytí atd.). – Bylo by ovšem velkým omylem se domnívat, že na rozdíl od odborných věd filosofie onen „svět vcelku“ prostě „má“. Právě to, že tento svět vcelku „nemá“, znamená, že to co je všem filosofům a všem filosofiím společné, není jejich „základ“ či jejich „východisko“, jejich „principy“ a metody“ (čímž vším disponují), nýbrž jejich „cíl“ (tedy to, čím nedisponují, co jim není „dáno“). Tím je třeba doplnit Hérakleitovu myšlenku. A tato „ne-danost“ světa vcelku (to jest: skutečného, opravdového, pravého světa, tj. světa „vpravdě“) jen založena a garantována zejména tím, že k tomuto skutečnému světu náleží mnoho skutečností, které vedle svých „daností“ („jsoucností“) mají také nepředmětnou, nedanou stránku, a že k němu (totiž k „celku“, už asi ne ke „světu vcelku“) náleží také ryzí nepředmětnost (tj. všechny ony nás oslovující „nepředmětné výzvy“ atd.)

(Praha, 960809-3.)

<<<

>>>

Pravda

Pascal se (podle citace J.Sokola) nejméně na dvou místech vyslovil o pravdě poněkud „postmoderním“ způsobem. A) „Dva důvody stojí proti sobě. Právě tím je třeba začít – jinak nic nepochopíme a všechno pro nás bude heretické. Dokonce i v cíli každé pravdy je třeba dodat, že si pamatujeme i tu opačnou.“ (567) B) „Všichni chybují o to nebezpečněji, že každý sleduje nějakou pravdu. Ne že by se nechávali vést něčím falešným, ale že nedokáží sledovat jinou pravdu.“ (863). (ověřit! nemám Pensées při ruce!) – Necháme-li stranou otázku důvodů a zdůvodňování (s ní je totiž spojeno několik předsudků, zejména týkajících se logiky) a zůstaneme-li u otázky „pravdy“, pak je třeba zdůraznit na prvním místě nezbytnost základního rozlišování mezi pravdou a jejím myšlenkovým „uchopením“ resp. slovním vyjádřením či vystižením. Pravda „vcelku“, tj. celá pravda, což nemůže být leč pravda celková, pravdě, která staví co pravého světla

vše, jednak veškerenstvo, jednak také mne, a to i s jednotlivými mými pokusy o její konkrétní a situační postižení. Nelze tedy legitimně mluvit o tom, že „každý sleduje nějakou pravdu“, nýbrž nanejvýš, že každý „nějak“ sleduje pravdu (a to ještě nemusí být nutně pravda, protože ne každý sleduje pravdu). Proto nelze sledovat „jinou pravdu“ než jedinou, totiž „pravou pravdu“; sleduje-li někdo „jinou“, pak to není pravda. Ale z toho ještě nevyplývá, že tu je nějaká etablovaná instance, která by mohla a směla rozhodovat o tom, která pravda je ta „pravá“, resp. co je hic et nunc tou pravdou – s výjimkou pravdy samotné, kterou ovšem nikdo nemá v ruce ani ve své moci. To závažné, co měl Pascal na mysli, je nutno vyjádřit jinak, opatrněji a zvláště přesněji. Když se pokoušíme sledovat pravdu, musíme vědět, že ji předem nemáme, tj. že nevíme dopředu, za čím jdeme, v tom smyslu, že by naše cesta byla zbytečná. Tzv. „naše pravda“ je vždycky jenom naším pokusem jít za pravdou – a jenom pravda sama se k tomuto našem poukusu může přiznat anebo se od něho odvrátit.

(Písek, 960809-4.)

<<<

>>>

Pojem

Sokol chce ve své (habilitační) práci (s. 8) začít „tím nejběžnějším a nejznámějším“, a tak se táže: „Co tedy máme na počátku našeho zkoumání takříkajíc v hrsti?“ A potom pokračuje větou velice problematickou: „Ať už jsou naše předchůdné názory a představy o povaze času jakékoli, je tu sám pojem, kterému prakticky rozumíme, a jeho vyjádření v řeči: slovo.“ Zde sluší ihned provést několik oprav těch nejhrubších chyb. Především žádný pojem nikdy není „tu“, neboli: o žádném pojmu – a tedy ani o pojmu „čas“ – neplatí, že „je tu“. Každý pojem musí být myšlen, tj. musí být aktualizován v určitém konkrétním myšlenkovém aktu (a proto jej nemůžeme ani ve velmi přibližném významu „mít v hrsti“) . Mimo takový myšlenkový akt nemá pojem žádnou vlastní skutečnost. Dále: žádný pojem nemůže být „vyjádřen“ slovem, nýbrž takové slovo může sloužit k pojmenování onoho pojmu. Přitom je třeba stále pamatovat, že jazyky žily a fungovaly daleko předtím, než došlo k vynálezu pojmů a pojmovosti. Jestliže mluví Sokol o tom, že pojmu času „prakticky rozumíme“, pak to nemůže znamenat nic jiného, než že rozumíme slovu, ale bez pojmového upřesnění. Pojmu totiž lze jen rozumět nebo nerozumět, a pokud rozumíme, tedy rozumět správně nebo nesprávně. Není nepřesných, přibližných pojmů – leda že bychom chtěli mluvit o nesprávných, neplatných apod. „pojmech“ či spíše o „pseudopojmech“. Jediným způsobem, jak může pojem být ustaven (konstituován), je jeho nasouzení. Každá jednotlivá aktualizace určitého pojmu nutně znamená aktualizaci jeho nasouzení. Je-li nám tato aktualizace už něčím běžným, opírá se nepochybně o prosté asociační vazby; odtud však nelze vycházet jako z nějakého „prostého počátku“, neboť to je už zdánlivě zjednodušený, ve skutečnosti stále, byť skrytě velmi komplikovaný rezultát jakési „ekonomizace“ onoho nasouzení (po delších zkušenostech již dobře nacvičeného, natrénovaného). Už z toho je zřejmé, že to „nejběžnější a nejznámější“ nemusí být a dokonce téměř nikdy není tím nejspolehlivějším východiskem. Je tu však něco ještě závažnějšího. Ono „praktické rozumění“ určitému slovu (ne tedy pojmu, jak říká Sokol) není v žádném případě nezávislé na „našich předchůdných názorech“, ať už jsou promyšlené a pojmově seriózně strukturované nebo jen na tušeních a dojmech nebo dokonce jen na napodobení slyšených výrazů a rétorických obratů založené.

(Písek, 960810-1.)

<<<

>>>

Čas a jazyk

Sokol si neupevnil základní pojmy, s nimiž ve své tezi pracuje. Na jediné stránce, ve vzdálenosti jen několika řádků, vyslovuje dvě myšlenky, které jsou v příkrém rozporu. Na jedné straně říká, že „každý přirozený jazyk je také historicky vzniklou stopou tisícileté lidské zkušenosti se světem“, a naproti tomu o několik řádek dále čteme, že „je právě jazyk jako takový v docela zvláštním vztahu k času: jednak se jistě v čase děje, to jest mluví, a různé časové vztahy vyjadřuje. Nadto je však patrně tím nejuniverzálnějším a nejrozšířenějším prostředkem odvěkého lidského zápasu s časem, úsilí rozšíři naši moc za hranice přítomné chvíle, jež je hlavním cílem civilizací vůbec. Snahy postavit uprostřed neustálých změn a do temné nejistoty budoucího něco pevného, trvalého a spolehlivého.“ (8) Tady je třeba jednak opravit výrok, že „jazyk mluví“: mluví jedině někdo (tj. člověk), jazyk sám nemluví. To, co má na mysli Heidegger, když říká „die Sprache spricht“, je něco jiného: Sprache je řeč, nikoliv jazyk. (I když to je všechno trochu také záležitost terminologická – ale pak je třeba tu terminologii vždycky vyjasnit a nikoliv využívat či spíše zneužívat terminologické nevyjasněnosti.) Jestliže budeme důsledně trvat na tom, že jazyk se děje (totiž když lidé spolu mluví), pak nemůžeme tento dějící se jazyk charakterizovat jako „stopu“. Stopa je to, co po dějícím se jazyku zůstane: relikt, pozůstatek. Stopa se sice také můžet dít a děje, ale její dění už není dění dějícího se jazyka (ledaže začneme pod slovem „jazyk“ mínit zase něco jiného, než když jsme mluvili o dění jazyka v rozhovoru mezi lidmi). Právě zde je zapotřebí se vyvarovat nekontrolovaných ekvivokací. V nepřesném chápání se ukazuje jazyk jako setava či kombinace několika okruhů skutečností, jejichž integrovanost není vnitřní povahy, ale je garantována teprve promlouvajícími subjekty. Jinými slovy, jaky sám není žádným subjektem.

(Písek, 960810-2.)

<<<

>>>

Čas

Jan Sokol staví otázku (s.15), zda „je čas spíš jako řeka, jejíž plynutí člověk pozoruje z pevného břehu“, „anebo je to naopak on sám, kdo se plaví na loďce času, a odtud pozoruje míjející – a přece stálé – břehy, a má za to, že „ať je tomu tak nebo onak, stojí tu proti sobě vždycky cosi, co je pevné, a něco, co se pohybuje, plyne“. Jde mu přitom o „ohmatání terénu“ (i když v přístupu ještě „před-filosofickém“), když předtím podal stručný přehled „svědectví jazyka“, dokonce různých jazyků. Stačí jen několik kontrolních otázek, aby se ukázala nedostatečnost příměru. Co by mělo být v onom prvním případě tím „pozorovatelstvím z pevného břehu“? V jakém smyslu se člověk může (byť mylně) domnívat, že sám uprostředd proudu času „stojí“ (dokonce jako pouhý pozorovatel)? Myšlenka „věčného nyní“ (aeternum nunc) je přece velice abstraktní a vůbec nemůže být připisována „naivnímu“ pohledu. Ke zkušenosti času neodlučitelně náleží naše vlastní „časování“. Jestliže se Odysseus vrací nezestárlý k nezestárlé Penelopě, je to dokladem o tom, že zkušenost času byla v té době zkušeností „nedospělých“ lidí, tedy neúplnou, omezenou zkušeností. A čím by měly být ony pevné, stálé, i když mizící břehy, když řeka času sama teče a nás také unáší (i když tu a tam můžeme svou rychlost veslováním zvýšit nebo zmenšit – a eventuelně snad chvíli ostře veslovat i proti proudu ?) – Zde nepomohou žádné příměry a přirovnání, ale pečlivá analýza, která se nemůže nikdy dogmaticky držet žádných „navyklostí“ ani „samozřejmostí“. V žádném případě nemůžeme připustit skutečnost nějakého „času o sobě“ (Kant tu šel ovšem příliš daleko, když čas spolu s prostorem redukoval na apriorní

nazírací formy). Proto nemůžeme předpokládat, že se čas sám nějak „pohybuje“, že sám čas „teče“ (jako voda, jako řeka, jako voda v řece). Říkáme-li, že zítřek nebo vůbec budoucnost „přichází“, je to metafora, která se týká zítřku, nikoliv času obecně. Skutečnost času je založena v tom, že stále přichází po jedné vteřině další vteřina, po jednom dni další den, po století další století atd. Tázat se po čase jako po tom, „co“ přichází, znamená se tázat na příští vteřinu, hodinu, den, rok, století, nikoliv tázat se na čas. Čas je vždycky časem nějakého událostného dění. Dějící se událost (rozumí se: pravá událost, tj. vnitřně integrovaná událost) aktivně „časuje“. Ale toto časování událostného dění má opačný směr než přicházení nových vteřin,minut, hodin atd. Mohli bychom říci, že čas (přesně: budoucnost) přichází, zatímco aktivní událostný subjekt vychází této přicházející budoucnosti vstříc. Právě v tom smyslu můžeme mluvit o „vykloněnosti“ subjektu do budoucnosti.

(Písek, 960811-1.)

<<<

>>>

960814-1

Konečná a dokonce konstantní rychlost šíření světla by mohla mít úzkou souvislost s kvantovou povahou času, tj. s tím, že kvantové děje mohou trvat pouze celistvé násobky nejkratšího trvání, tj. časového kvanta. Není zcela zřetelné, jaké by to mělo důsledky z relativistického pohledu: je myslitelné, že délka trvání nejmenšího časového kvanta by mohla být také konstantou?

S kvantovou povahou času by mohl souviset i počátek vesmíru (resp. počátky vesmírů). Jestliže doba trvání každé virtuální částice je tím kratší, čím je částice „hmotnější“ (event. „energetičtější“), pak se může stát, že při vysoce hmotných či energetických částicích nemůže k jejich anihilaci dojít prostě proto, že povinný termín takové anihilace spadá pod hranici nejkratšího časového trvání, tj. pod rámec nejmenšího kvanta času.

Vznik každé virtuální částice je nutně provázen příslušným vznikem určitého (možná ne vždy nejkratšího) kvanta času, ale je otázkou, zda mezi obojím je taková spojitost, která nepřipouští nějaký typ oddělení nebo alespoň jakéhosi přeryvu, fázové proměny.

(Písek, 960814-1.)

<<<

>>>

960817-1

Karel IV. byl první, kdo začal vědomě politicky organizovat střední Evropu tak, že centrem udělal České království. V jeho díle nepokračoval jeho syn Václav, ale spíš syn Zikmund, ovšem již bez „zemí koruny české“ jako centra. Zdá se, že heretizace husitství od samého počátku mířila k oslabení pozice Českého království, které se po nepochybném úpadku za vlády Václavovy hrozilo stát středem obnovného hnutí právě ve střední Evropě. Tak jako se později pro západní Evropu stalo hrozbou Německo, sjednocované myšlenkou nacionální, tak se mohla stát říše, kterou potomkům zanechal Karel IV., hrozbou nové velmoci ve střední Evropě, kdyby se bývalo podařilo ji sjednotit nábožensky a kulturně myšlenkou reformy církve a vůbec křesťanství. O obnovu církve i křesťanských společností šlo tehdy mnoha lidem i panovníkům; že se Zikmundovi podařilo tak dlouho zjednávat vojenskou pomoc při znovudobývání Čech (a Moravy), svědčí o tom, že šlo daleko víc o politické cíle než o cíle náboženské. To platí zčásti také o jednání kostnického koncilu, kde však hlavní roli asi hrál naprostý nezájem o reformní

myšlenky, které by byl filosoficky spjaty s realismem, tj. tehdy většinou za zastaralé považované myšlení filosofické i theologické (to bylo už důvodem pro odsouzení anglického wiclefovství).

(Praha, 960817-1.)

<<<

>>>

960823-1

Bernhard Welte docela věcně ukazuje (in 4666, s. 76n.), jak se dějinně utvářela podoba křesťanství, zejména pak pod vlivem helenismu. Podle něho to náleží k inkarnačnímu principu, že křesťanství vystupuje od samého počátku v lidské a tedy dějinné podobě. (Tady jsou zajisté nepřesnosti, neboť lidské nemusí vždy znamenat dějinné; zůstává také nejasným, co míní Welte „základním impulsem“ křesťanství, o němž se prý lze domnívat, že zůstává vždy identickým - 77. Později užívá termínu „původní zkušenosti“, „ursprüngliche Erfahrungen“ resp. „ursprünglich zugrundeliegenden sachlichen Erfahrungen“ – 79.) Proto by bylo iluzí se domnívat, že je možno z dějinných proměn nějak vydestilovat „ryzí“ křesťanství (77). V tom smyslu prý není možná ani radikální dehelenizace křesťanství (79). To už náleží k Písmu svatému („Aber all dies gehört zur Heiligen Schrift“ – 79). Takovou „dehelenizací“ by se dosáhlo leda toho, že by z původní křesťanské substance (sic!) zůstalo jen málo nebo dokonce vůbec nic (79). – Mám za to, že to je špatně uchopeno od samého počátku, už jako otázka. Nejspíš to souvisí s tradiční tendencí katolických myslitelů podržet v předstírané jednotě pozice či teze, které jsou neslučitelné, prostě jen oslabením jejich rozpornosti (nebo někdy jen odváděním pozornosti od ní). Není přece žádné zkušenosti bez myšlenkového zpracování – a sama zkušenost je nepřenosná, nesdělitelná a dokonce i v paměti se špatně vybavuje; pamatujeme si vždycky zkušenost už nějak myšlenkově zpracovanou, v reflexi interpretovanou. Tzv. „identita“ není a nemůže být garantována žádným „základním imupulzem“ (Grundimpuls) ani „původní věcnou zkušeností“, nýbrž pouze magickým rituálem (který s vlastní věcí nemá mnoho společného kromě toho, že je s ní psychicky asociován) nebo v reflexi pojmovým vymezením. Že se nelze pokoušet o vydestilování „čistého“ či „ryzího“ křesťanství, to vyplývá spíše z toho, že křesťanství nemá žádnou vlastní či dokonce původní „substanci“, která by mohla být oddělena od hebrejských tradic: křesťanství vzniklo reformou, proměnou těchto hebrejských, tj. dějinných a také dějinně uvědomovaných tradic, a to znamená navázáním na ně. Otázkou přece zůstává, proč mluvíme o vlivu helenismu jako o něčem křesťanství nevlastním, zatímco o „vlivu“ hebrejských tradic musíme mluvit jinak.

(Písek, 960823-1.)

<<<

>>>

960828-1

Když chceme přesněji zvažovat povahu „myšlení“, musíme si nejprve náležitě uvědomit, že toto zvažování musí mít myšlenkovou podobu. Jen myšlení nám umožňuje pochopit alespoň něco s povahy samotného myšlení. Proto může být každý pokus o vymezení nějaké počáteční formy myšlení, nějakého primitivního myšlení zatížen velkou chybou, spočívající v tom, že toto primitivní myšlení musíme vlastně konstruovat, musíme uměle vytvořit jakýsi jeho model. Jde totiž o to, že tento model může, ale také nemusí vyhovovat. Nějaký rekurz k „prostému fenoménu“ myšlení, „jak se nám samo dává“, je tu prostě nemožný, protože již v tom, že chceme uvažovat o myšlení jako o

fenoménu, je zajištěno, že nejde o fenomén „prostý“, „přirozený“, nefalšovaný žádnou intervencí myšlení reflektujícího (a tedy nikoliv prostého). Můžeme to říci také jinak: nikdy nemůžeme „čistě“ reflektovat myšlení nereflektující, nýbrž vždycky už jenom myšlení reflektující, tj. myšlení, které právě vykonáváme (resp. které jsme právě vykonávali). Nižší, resp. předchůdnou rovinu myšlení můžeme v rámci své reflexe jen konstruovat (rekonstruovat). Zvýšenou měrou to platí o myšlení předpojmovém, jež může být v pravém smyslu reflektováno pouze myšlením pojmově strukturovaným.

(Písek, 960828-1.)

<<<

>>>

960828-2

Když chce myšlení v reflexi porozumět samo sobě, musí vlastně jakoby odkrývat to, co „původnímu“ myšlení nutně zůstávalo skryto. A toto „odkrývání“ není možné jinak, než jako zkusmé konstruování tohoto původně skrytého a nyní přes onu konstrukci se jakoby vyjevujícího, neboť v myšlení není a vlastně nemůže být nic, co není myšleno. Tento „fenomén“ vyjevování původně jakoby skrytého je ovšem třeba pečlivě analyzovat a dešifrovat v něm jako něco „nového“ to, co se (zdánlivě) jeví jako původní. Leckomu to dělá potíže, ale nezbývá, než tomu posléze přivyknout. Tak třeba pojmy a pojmovost nejsou myšlení vlastní a nejsou skrytě součástí ani složkou myšlení předpojmového, nýbrž představují něco vskutku nového, co pro samo myšlení znamená pronikavou změnu, která se obecně prosazuje jen pomalu a obtížně a vlastně jenom zásluhou vynikajících jedinců.

(Písek, 960828-2.)

<<<

>>>

960828-3

Jak dnes rozumíme svému myšlení? Především je nám (na rozdíl od starých Řeků) zřejmé, že myšlení je aktivita, přesně že to je obrovské množství jednotlivých myšlenkových aktů, aktů vědomí, které spolu zajisté souvisí, ale nikoliv tak, že by se v důsledku souvislostí jednotlivých aktů vytrácely hranice mezi nimi, že by jednotlivé akty ztrácely svou samostatnost a stávaly se jakýmsi jediným, neurčitě strukturovaným „myšlením vůbec“. A každý myšlenový akt (či vůbec akt vědomí) je výkonem, a to naším výkonem – obecně vyjádřeno: výkonem myslícího (resp. vědomého) subjektu. Kromě toho, že je každý akt myšlení (vědomí) výkonem, který má svůj počátek a svůj konec, a kromě toho, že tento výkon je vždycky spjat s určitým subjektem, že je vázán na určitý subjekt tak, že je jeho vlastním výkonem, jeho vlastním aktem, náleží ke každému aktu vědomí (či myšlení) také to, k čemu se jakoby „cíleně“ vztahuje. Zajisté také o subjektu od samého počátku platí, že každý akt je k němu „vztažen“, tj. že každý akt vědomí je vztažen k nějakému subjektu, jak bylo právě řečeno. To však není jediný vztah, charakterizující myšlení; naopak, tímto vztahem je charakterizováno myšlení stejně jako každá jiná aktivita, neboť ta je také vždycky vztažena k nějakému subjektu tak, že je jeho akcí či aktivitou. Specifičností myšlenových aktů je jejich poukazování k něčemu, co není ani sám jejich subjekt (ani jeho část), ale ani jejich vlastní součástí, tj. že to není ani složkou příslušné aktivity subjektu, v našem případě složkou ani součástí myšlenkového aktu. Mluvíme nyní o tom, co se přinejmenším od dob Brentanových a zejména Husserlových nazývá „intencionalita“. Můžeme také mluvit o jakési základní metaforičnosti ve smyslu původního řeckého slova METAFEREIN, což znamená nésti se,

odnášeti se dál za sebe, poukazovati k něčemu, co je dál než samotné poukazování a co není součástí tohoto poukazování. Tradičně (ale zdaleka ne odevždy) se v protivě proti subjektu myšlení mluví o jeho objektu, předmětu. Užijeme-li zmíněného už termínu, metaforičnost myšlení spočívá právě v tom, že každý myšlenkový akt jakožto akt intencionální se vztahuje k něčemu dalšímu, a o tom pak mluvíme jako o intencionálním objektu či předmětu. To je však jenom počátek našeho zkoumání povahy myšlenkového aktu. Zdaleka ještě nemůžeme předpokládat, že jsme tím vyčerpali všechny významné složky myšlenkového aktu.

(Písek, 960828-3.)

<<<

>>>

960828-4

Když chceme analyzovat povahu myšlenkového aktu (resp. aktu vědomí), nemůžeme zůstat jen u aktu samotného. Jde totiž o to, že k myšlenkovému aktu nutně náleží také něco, co není jeho součástí. Především to je subjekt onoho aktu: k myšlení nutně náleží myslící (= cogitans), ale pochopitelně to neznamená, že myslící je součástí nebo složkou, a už vůbec ne výsledkem, produktem tohoto aktu. Dále platí, že každý myšlenkový akt se vztahuje k tomu, co je myšleno, tedy k myšlenému (= cogitatum). Zde si musíme vyjasnit, co to znamená „vztahovat se“ k něčemu. Běžně nebývá zvykem rozlišovat vztahy ve smyslu aktivního, činného vztahování k něčemu od vztahů, které může (a musí) zjišťovat a konstatovat někdo třetí (resp. další). Že určitý strom nebo určitý živočich v Severní Americe je či není větší než jiný určitý strom v Evropě, je konstatovatelný kvantitativní vztah, ale pouze za předpokladu, že tu je někdo, kdo oba stromy nebo živočichy konkrétně vybere a porovná. Jinak nemůže být takový nebo i jiný „vztah“ mezi obojím považován za „skutečný“, tj. uskutečněný aktivním oboustranným nebo alespoň jednostranným vztahováním. Analogicky je třeba rozlišovat také v případě tzv. srovnávání (přirovnávání) myšlenky a toho, co jí je myšleno. Nejde totiž o to, postavit se jako nezávislý pozorovatel mimo „myslící“ i mimo „myšlené“ a pokoušet se najít mezi nimi nějakou podobnost či shodu. Myšlenka (myslící) se těžko může něčím podobat tomu, k čemu se vztahuje, tedy myšlenému. Skutečný problém spočívá v tom, jakým způsobem a do jaké míry kontrolovatelně se myšlenkový výkon vztahuje přesně k „myšlenému“. Tento problém nelze zjednodušovat takovými krycími názvy jako je „název“, „pojmenování“, „označení“ apod., protože označení označuje něco jen pro toho, kdo je schopen mu jakožto označení porozumět. Jinými slovy, jazyk nám tu mnoho nepomůže, protože vždycky se nakonec dostaneme k rozpoznání aktu myšlení jako toho rozhodujícího, zatímco akt pojmenování nebo nazvání je záležitostí druhotnou. To ostatně ukazuje i ta okolnost, že určitému slovu se dostává přesnějšího významu teprve v kontextu, v širší souvislosti (a platí to nejen o jednotlivém slovu, ale také o jednotlivé větě atd.) Totéž slovo může označovat (pojmenovat) celou řadu různých „myšlených“. Ukažme si to na jediném příkladě: slovo „strom“ označuje resp. může označovat podle situace nejrůznější jednotlivé stromy, ale může označovat také „strom vůbec“ ve smyslu botanického rozlišení rostlin na byliny, polokeře, keře a stromy, dále může označovat intencionální předmět ve smyslu myšlenkového modelu, ale také pojem „stromu“, obraz nebo fotografii, znázorňující typ stromu, atd. (Nechme nyní zatím stranou metaforické významy jako „strom života“, „genealogický strom“ atp.)

<<<

>>>

960901-1

Filosofování je věcí myšlení. Myšlením se nikdy nemůžeme přímo dotknout skutečnosti; k tomu potřebujeme tzv. smysly. Svým myšlením také nemůžeme přímo ovlivnit myšlení druhých lidí; k tomu zase potřebujeme své myšlenky zašifrovat do něčeho, co samo o sobě není myšlením, totiž do jazyka. To se prakticky děje jednak gesty a mimikou, jednak slovním „vyjádřením“ (hlasem nebo písmem). Aby takové zašifrování bylo funkční, musí být druzí lidé schopni je dešifrovat. Otázka způsobu šifrování a dešifrování není tedy principiálně jen záležitostí technickou, nýbrž má neoddisputovatelnou sociální, společenskou dimenzi. To má závažný důsledek: filosofování není a nesmí nikdy být jen soukromým, indiviudálním podnikem, ale musí také směřovat k nějakému způsobu sdělování. Takové sdělování představuje interpersonální aktivitu, tedy sociální interakci, ovšem zdaleka nemůže být na takovou interakci redukováno. Pohlazení nebo úsměv je jistě velmi důležitá forma interakce např. mezi matkou a dítětem, a nepochybně je také sdělením, neboť něco znamená (má význam, tj. důležitost). Filosofické sdělení však není na prvním místě zaměřeno na upevnění meziosobních vztahů, nýbrž je nesrovnatelně větší měrou a také s nesrovnatelně větší jemností a porozuměním pro detail soustředěno na to, co je sdělováno, resp. to, o čem je něco sdělováno. (Zde je na místě, když budeme bedlivě odlišovat tzv. obsah a formu sdělení na jedné straně a to, čeho se sdělení týká, na straně druhé.) Filosofické sdělení se vždycky musí také týkat nějakých „předmětných“ skutečností, ale na prvním místě představuje výzvu posluchači nebo čtenáři, aby se sám přidal ke sdělujícímu a pokusil se ony „předmětné“ (a jiné) skutečnosti „vidět“ stejným nebo podobným způsobem (a „vidět“ tu znamená: chápat, pochopit, porozumět, určitým způsobem dát do souvislostí atd.). Filosofie se liší od vědy (tj. filosofické sdělení se liší od sdělení vědeckého, ovšem jen ve smyslu zejména od dob pozitivismu převážně rozšířeném) právě tím, že zdůrazňuje svůj způsob přístupu, svou podobu vidění, svůj výklad a své pochopení – a zdůrazňuje je třeba také tím, že zkoumá a formuluje původně nezřetelné a ani dost neuvědoměné předpoklady právě tohoto svého způsobu přístupu (a předkládá je k diskusi, v níž také podrobuje své kritice jiný způsoby přístupu a zase jejich ať už přiznané nebpo nepřiznané předpoklady, ovšem i vzdálenější důsledky, apod.).

(Písek, 960901-1.)

<<<

>>>

960901-2

Když se filosof obrací na druhé lidi, musí dbát na to, aby byl náležitě srozumitelný. To je jistá nesnáz, neboť srozumitelnost sdělení je vždycky závislá také na chápavosti a vůbec připravenosti k pochopení na straně těch druhých, kteří mají být osloveni a jimž je sdělení určeno. Filosof musí proto jinak oslovovat lidi filosoficky „nevzdělané“ a jinak své filosofické kolegy. Zásadní rozdíl mezi tímto dvojím typem adresování spočívá v tom, že v diskusi mezi filosofy nemá smysl žádný spor o principy (in philosophicis de principiis non est disputandum), zatímco při oslovování laiků, neznalců apod. je velmi často třeba o předpokladech, základech a principech výslovně mluvit, protože laici a neznalci tomu nejsou uvyklí (a má-li a chce-li je filosof oslovit vskutku filosoficky, musí se alespoň pokoušet je přimět k tomu, aby se o to začali pokoušet). V menších společnostech (zejména jazykově menších, méně početných) je obtížné obojí v publikovaných textech oddělovat, protože společenství filosofů jsou tam nepočetná. Proto bývá zvykem odbornější texty publikovat v mezinárodních časopisech a ve světových jazycích (jakožto texty, určené mezinárodnímu společenství filosofů). Posledním cílem každého filosofa však není oslovit druhé filosofy, nýbrž oslovit všechny nebo alespoň většinu společnosti. Už tato okolnost ukazuje na nutnou dvojí práci, jíž je filosof své společnosti a lidstvu povinován: jednak to je práce tzv. esoterická, přesněji práce, kterou musí

každý filosof udělat sám ve své myšlenkové dílně a o které musí být schopen alespoň svým nejbližším kolegům a zejména žákům podat přesvědčivý výklad; jednak to je práce na tom, aby hlavní výsledky a důsledky jeho práce byly co nejsrozumitelněji a bez většího zkreslení v plřesvědčujícím podání šířeny mezi co největším počtem alespoň trochu vnímavých a interesovaných posluchačů a čtenářů.

(Písek, 960901-2.)

<<<

>>>

960901-3

Platón patří k filosofům, kteří poměrně hodně psali, a přece má vážné pochybnosti o tom, zda právě to filosoficky nejzávažnější lze sdělovat písemnou formou. Možná že mu tyto pochybnosti trochu nasugeroval jeho učitel, který nenapsal vůbec nic (a o kterém bychom dnes téměř nic nevěděli, kdyby se Platón rozhodl také nepsat). Od dob Platónových se mnohé změnilo a náš dnešní vztah k písemnému upevnění a zachování slovem vyjádřených myšlenek se zkvalitnil a prohloubil (a to v několika směrech). Aktuální promluva a rozmluva na filosofická témata resp. filosofického charakteru má nepochybně některé jasné přednosti, ale má také nevýhody. Rozdíl lze snad nejlépe demonstrovat na vztahu mezi napsaným dramatem nebo filmovým scénářem a jejich hereckou (a režijní atd.) realizací. Herecký výkon oceňujeme právě proto, že nejde o pouhé přečtení nabo zarecitování pevně daného textu. Promlouvající nebo přednášející filosof má a vždycky bude mít ve filosofii a jejím životě pevné místo: filosof vždycky musí být (měl by být) také tak trochu dobrý rétor, dobrý řečník. Zažít živě přednášejícího filosofa je cosi nenahraditelného a nezastupitelného: kdo nikdy neslyšel mluvit velkého filosofa, o tom lze říci, že se vlastně nesetkal s celou filosofií jako specifickým kulturním fenoménem. Dnes máme k dispozici technické prostředky, jak zachovat hlas filosofa na magnetofonovém pásku a dokonce za doprovodu vizuální formy jeho projevu na videozáznamu. Je to velmi důležité, mnohem důležitější než kdysi vyobrazení a později fotografie: filosof nám cosi sděluje i svou tváří, svou mimikou, svými gesty a ovšem také svým hlasem, svým živým jazykovým projevem. Písemný projev otvírá však filosofovi jakoby nové prostory, nové cesty, nové způsoby předvádění vlastního myšlení a jeho charakteristických rysů. Živá promluva nemůže počítat ani s tím, že posluchač zachytil vše z toho, co promlouvající myslitel vskutku vyslovil; zejména však nemůže počítat s tím, že byl vskutku schopen sledovat i jen naznačené nebo dokonce ani nenaznačené souvislosti, kterých si sám filosof byl zároveň vědom nebo s nimiž alespoň jako se zřetelně vybavitelnými, protože již dříve myšlenými a promyšlenými prostě počítal. Kdyby to promlouvající chtěl nějak napravit, narušilo by to postup jeho výkladu do té míry, že by se posluchač rychle ocitl na pochybách a dokonce ve zmatku. To vše je možno v nesrovnatelně přehlednější podobě provést písemně a zejména tiskem (práce s různým typem písma, poznámkami pod čarou nebo za kapitolou, odkazem na jiná místa v textu nebo na jiné texty, které navíc mohou být citovány, přičemž je čtenáři velmi dobře umožněno některé poznámky nebo i partie přeskočit a vrátit se k nim později, anebo naopak některé partie číst několikrát a stále pozorněji a s větším porozuměním, atd.). Když se Platón domníval, že filosofovo písemné sdělení nemůže nikdy dosáhnout stejného účinku (můžeme-li takto jeho obavy zestručnit a zjednodušit, i když tam hrály svou roli ještě jiné obavy), neměl a nemohl mít dost zřetelnou představu o tom, co zase všechno navíc oproti ústnímu sdělení dovoluje autorovi sdělení písemné.

(Písek, 960901-3.)

<<<

>>>

960902-1

Ivan Chvatík a spol. překládají v „Bytí a čase“ Heideggerovu *Sprache* jako ´jazyk´ a *Rede* jako ´řeč´. Poněkud tím vzrůstá zmatek v termínech, ale jest si přáti alespoň jedno, aby se překladatelé Heideggera na něčem sjednotili. Pochopitelně to nemůže být závazné pro filosofování v českém jazyce. Jde totiž o to, že v češtině se v některých případech nedělá velký významový rozdíl mezi jazykem a řečí, např. mateřský (nebo cizí) jazyk a mateřská (nebo cizí) řeč. Ovšem etymologicky souvisí slovo *řeč* se slovesem *říkati*, takže pro překlad německé *Sprache*, souvisící se slovesem *sprechen*, se spíše doporučuje česká *mluva*, spjatá se slovesem *mluviti*. Naproti tomu *Rede* souvisí s *Redner,* takže české „řeč“ se zdá být v pořádku; z jiných důvodů je však po mém soudu vhodnější „promluva“, event. „proslov“. Takové doporučení nemusí žádný překladatel přijmout, ale je třeba se vystříhat přenášení celých filosofických frází z překladů do běžného filosofického jazyka. Česká filosofie musí pracovat s českým jazykem a k zavádění nových způsobů (a také slov) se může cítit být legitimně nucena pouze z věcných a nikdy z překladatelských důvodů. – Jestliže v českém překladu čteme, že „existenciálně-ontologický fundament jazyka je řeč“, pak musíme pamatovat, že proti ontologické charakteristice „řeči“ (Rede; to ostatně souvisí také s tím, že „fenomén sdělování“, Mitteilung, musí být také chápán „v ontologicky širokém smyslu“, str. 190) stojí „ontická“ charakteristika „jazyka“ (Sprache). Proto může Heidegger prohlásit, že „Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache“, v českém překladu: „Vyslovená řeč je jazyk.“ (s.189). (Správně by mělo být přeloženo „vyslovenost řeči“, ale prosím …) A proto také může H. říci, že jazyk je „soubor slov“ (německy ovšem opatrněji: Wortganzheit, tedy nikoliv soubor, nýbrž celostnost, celkovost, „logičnost“ v původním smyslu!) nebo že „jazyk lze rozdrobit do vyskytujících se slov-věcí“ (německy: Die Sprache kann zerschlagen werden in vorhandene Wörterdinge – ne rozdrobit, ale rozbít!). Jestliže Heidegger zdůrazňuje, že jazyk je nitrosvětské (raději říkám: nitrosvětné) jsoucno podobně (to si tam překladatelé přidali, v němčině to není!) jako jsoucno příruční (wie ein Zuhandenes), a jestliže německy zdůrazní, že jako takový je jazyk „vorfindlich“ (to překladatelům zcela spadlo se stolu), pak je zřejmé, že 1) překlad nechává čtenáře v situaci, kdy mu mnohé uniká, 2) že znejasněním toho, o čem je řeč, uniká zejména chybnost Heideggerova zařazení fenoménů jazyka, řeči, promluvy a zejména slov.

(Písek, 960902-1.)

<<<

>>>

960902-2

Pro posouzení Heideggerových výkladů o jazyku a řeči atd. je asi základně důležité se podívat nato, zda můžeme přijmout jeho tezi, že slova (jako „věci“, Wörterdinge, na které můžeme rozbít – zerschlagen! – jazyk = Sprache) jsou nitrosvětná jsoucna, která se tedy vyskytují uvnitř světa kolem nás (sie sind „vorfindlich“, tj. mohou být „nalézána“, shledávána). Není pochyb o tom, že něco z toho, čemu říkáme „jazyk“ nebo „slovo“, opravdu může být nalezeno v našem světě, ve světě kolem nás. Ale je to vskutku slovo, vzniklo-li rozbitím (nebo „rozdrobením“, jak říkají překladatelé)? Nemusíme sahat k žádným konstrukcím (které fenomenologové tak rádi kritizují), abychom zjistili, že vyslovovaná slova se ve skutečnosti nikde nevyskytují, ale že se dějí, a to velmi nakrátko, když jsou právě vyslovována. Vše ostatní je buď záležitostí naší paměti (a ta sama ani její obsahy nejsou ve světě kolem nás), anebo to vpravdě ani

nejsou skutečná slova, nýbrž nějaké znaky na hliněných tabulkách nebo na papyru, na provázcích či na stránkách knih apod. To, co je ve světě kolem nás, je např. potištěný papír, a ještě přesněji stránka papíru, na které je mnoho různých značek (a ještě spíše klikyháků, protože bez předchozí poučenosti není „vidět“, že to jsou značky). Kdyby jednotlivé skupiny značek nebyly od sebe oddělovány mezerou, vůbec by to jako „slova“ nevypadalo. Proto je třeba uzavřít, že nic takového jako „Wörterdinge“ neexistuje, pokud jsme jazyk opravdu „rozbili“ a nechali jen ty střepy (nebo drobty). Aristotelés přece už velmi dávno věděl, že „rozbíjením“ (dělením) knih na kapitoly, kapitol na odstavce, odstavců na věty, vět na slova může dostávat sice stále „menší“ kousky LOGU, ale dělením slov – které je nepochybně možné - že se každý LOGOS ztrácí. Má-li být tedy slovo slovem, i když vzniklo dělením (rozbitím, rozdrobením) nějakých větších jazykových útvarů, nemůže být nikdy redukováno na žádnou „věc“, na žádné „Wörterding“ (nebo jak bych já řekl: na žádou pouhou předmětnost“).

(Písek, 960902-2.)

<<<

>>>

960906-2

Archaický, myticky orientovaný člověk chápe (smysluplnou) minulost jako něco, co se může kdykoliv opakovat. Pokud se naopak něco opakovat nemůže, protože se to odchýlilo od „správného“ postupu, propadá se to do nicoty, nepřechází to do minulosti. Naproti tomu v minulosti, jak ji chápe evropské a tedy většinou i naše myšlení, je jakoby „uloženo“ vše, co se stalo, a zejména pod vlivem dějinného myšlení (uvědomění dějin a dějinnosti) víme, že se to nikdy nemůže a nebude přesně opakovat, že tam jsou možné jen vzdálené podoby. To, co se opakovat může a co se vskutku opakuje, vlastně do dějin a tedy do minulosti nepatří. Právě z tohoto důvodu je lépe v případě archaického, mytického myšlení mluvit o pra-minulosti, neboť archetypické události nebo činy mají nad-časový (nad-dějinný) charakter: mohou být kdykoli (nebo v některých případech jen někdy a za určitých okolností) zopakovány napodobením resp. aktualizovány ztotožněním, identifikací s nimi. (Praha, 960906-2.)

<<<

>>>

960906-3

Husserl kritizuje zejména novodobé vědy v tom, že tzv. skutečnost konstruují resp. že za opravdovou skutečnost (věci samy) podstrkují náhražky v podobě myšlenkových modelů, kostrukcí. Podobně u Rádla v Útěše najdeme kritiku tzv. konstruovaných pojmů. Chyba, skrývající se v obojí kritice, spočívá v tom, že se zaměřuje proti konstrukcím vůbec a nechává nerozlišenu konkrétní povahu oné metody konstrukcí. Pojmové myšlení (jako řecký vynález) je od samého počátku spjato s „metodou myšlenkových konstrukcí“, neboť pojmovost je nemožná a nemyslitelná bez ustavení vždy určitého intencionálního předmětu k příslušnému určitému pojmu. Chyba nespočívá v konstituci intencionálního objektu vůbec, nýbrž v tom, že je konstruován jakožto objekt, jakožto předmět. Bez myšlenkových modelů a tedy bez jejich konstruování se napříště už neobejdeme, ale musíme se naučit konstituovat resp. konstruovat myšlenkové modely, které nebudou napodobovat geometrické útvary, nehybné, mimočasové (a mimodějinné), nýbrž modely, kterým bude vlastní pohyb, změna, proměna. To má (a bude mít) jistě své nesnáze, protože mimořádnost vynálezu pojmů a pojmovosti spočívala právě v tom, že bylo jejich pomocí možno se vztáhnout vždy k „témuž“ (např.

ke kružnici, čtverci nebo rovnostrannému trojúhleníku). Nyní se zpočátku bude zdát, že tato možnost vztáhnout se k témuž bude ohrožena, jestliže připustíme, aby se intencionální „předmět“ (jakožto konstrukce) proměňoval, aby se „děl“. Právě zde se ukáže mez řecké pojmovosti dokonce i v případě jediného myslitele před Sókratem, který zpochybňoval neměnnost zdůrazňováním všeobecné proměnlivosti (PANTA RʰEI); v kulturní paměti se zachoval jiný jeho slavný výrok, že nelze vstoupit do téže řeky. Zde musíme vidět zásadní rozdíl mezi řekou (tj. nebrat řeku bezstarostně jako širokou metaforu) a třeba životem organismu: řeka není žádným skutečným celkem, je držena jakž takž pohromadě pouze svými břehy (tedy okolní krajinou, kterou ovšem svým tokem a jeho erozivními účinky také proměňuje), zatímco organismus celkem je. Z toho vyplývá, že sice dáme Hérakleitovi za pravdu, že nelze – přesně vzato - dvakrát vstoupit do téže řeky, ale naproti tomu je možno nejen dvakrát, ale mnohokrát potkat druhého člověka: nebude to vždycky „jiný“ člověk, ale bude to „týž“ člověk, i když garantem jeho identity nebude (a nemůže být) nic neměnného.

(Písek, 960906-3.)

<<<

>>>

960913-1

Ve filosofii je vystupňováno ono nebezpečí, o němž hovoří liška s Malým Princem, když říká: Řeč je zdrojem nedorozumění. Když to Antoine de Saint-Exupéry vkládá do úst lišce, má na mysli promlouvání a rozmlouvání obecně. Klamat nepřítele, soka, partnera nebo oběť lze nepochybně také způsobem chování, ale také třeba zbarvením (tzv. mimikry nebo odstrašující „jedovatá“ oranžová nebo žlutá barva apod.). Možnosti klamu i sebeklamu však nesrovnatelně vzrůstají tam, kde se objevuje možnost promluvit, něco říci, něco sdělovat. (Ovšem: kdyby jazyk nedával možnost klamat a lhát, nedával by ani možnost sdělovat něco správně a pravdivě.) Zvláštní na celé věci je to, že veškeré možnosti klamu nutně parazitují na možnostech dorozumění – a to zdaleka nezačíná až promlouváním. Má-li jazykové sdělení fungovat, je třeba, aby byla upevněna nějaká jazyková konvence: kdyby každý užíval svých slov a svých zvláštních názvů či termínů, nikdo by mu nerozuměl – ledaže by každý takový nezvyklý termín řádně vysvětlil za pomoci termínů a slov běžně známých. To znamená, že každý lživý, podvodný záměr musí využívat konvence a vůbec zaběhaných způsobů sdělování. K omylům a nedorozuměním ovšem může docházet také bez přímého úmyslu prostými nepřesnostmi ve vyjadřování a sdělování. Se všemi těmito svízelnostmi počítá sofistický argument (Gorgiův), že i kdybychom mohli něco poznat (jako že nemůžeme, protože nic není), nemohli bychom to sdělit druhému člověku, tj. nemohli bychom se o tom s nikým doopravdy domluvit. Ve filosofii jsou tyto nesnáze o to tíživější a dokonce nebezpečnější, že mezi filosofy neplatí žádná závazná konvence, pokud jde o významy zvláštně důležitých termínů. Filosofové se zajisté bez většiny zaběhaných termínů neobejdou, ale je zcela běžné a právě z hlediska vskutku filosofického přímo nezbytné, aby významy užitých slov upravovali a posouvali podle potřeb, vyplývajících z jejich celkových taktických a zejména strategických záměrů.

(Písek, 960913-1.)

<<<

>>>

960913-2

Nedorozumění, jež postihuje a eventuelně deformuje sdělovanou myšlenku, může mít svůj původ jak na straně sdělujícího, tak na straně toho, komu je sdělení určeno. Nechme pro začátek stranou jednu skupinu nedorozumění, kde hlavní úlohu má úmysl (ať sdělujícího, který chce osloveného zmást, nebo naslouchajícího či čtoucího, který záměrným zkreslením sdělení sleduje nějaké vlastní cíle, aniž by mu šlo o skutečné pochopení), a zůstaňme u základního fenoménu, jímž je rozdíl a vlastně odstup, distance míněného (myšleného) od vysloveného (formulovaného). Tento fenomén bývá opomíjen zejména „historiky“ filosofie, ale všeobecně při interpretaci. Jde na jedné straně o hermeneutickou nevyjasněnost, zda jsou dějiny myšlení neseny širším (až obecným) porozuměním velkým myslitelům ze strany interesované nebo jen ovlivněné veřejnosti, anebo zda jsou neseny především tím, jak na sebe velcí myslitelé reagují a navazují. (Jde tu o jistou obdobu otázky, zda jde v dějinách především o jednání císařů a králů, šlechty, velkých politiků, prezidentů, předsedů vlád nebo velkých politických stran a vůbec velkých osobností – nebo zda to všechno je jen povrch a způsob, jak si některé skutečnosti velcí lidé (vždy jen částečně) uvědomují, zatímco dějiny se valí kupředu svým způsobem, který je ani nejgeniálnějšími jednotlivci ve svých hlavních trendech neovlivnitelný. Rozdíl je ovšem také velký: myšlení se nemůže „valit kupředu“, aniž by jednotliví lidé, zejména pak geniální myšlenkoví vynálezci, na tom pracovali.) Na druhé straně jde o rozdíl mezi tím, co velký myslitel sleduje, co tuší a co se pokouší nějak vtělit do slov a nedokonalých formulací, a mezi těmito formulacemi samotnými. Tak jako hudební génius může být inspirován jediným (a možná jen šťastně náhodným či náhodně šťastným) obratem melodie nebo harmonie, aby na jejich základě rozvinul docela nový hudební styl, tak může být geniální myslitel inspirován jedinou myšlenkou svého předchůdce nebo současníka, aniž by nutně navazoval na celý způsob jeho myšlení, který ovšem má (může mít) daleko větší vliv na interesovanou veřejnost a menší následovníky a pokračovatele.

(Písek, 960913-2.)

<<<

>>>

960913-3

Dějiny filosofie jsou zajisté plné správných i nesprávných případů pochopení předchůdců i současníků a jejich myšlenek. Můžeme se proto tázat, v čem spočívá původ takových neporozumění a nedorozumění. Nepochybně může být chyba na straně samotného myslitele, a to buď chyba v samotném jeho myšlení, anebo chyba či nepřesnost jeho vyjádření, jeho formulace. Jindy může být chyba ve způsobu porozumění, ať už ze strany „odborné“, profesionální veřejnosti, nebo ze strany veřejnosti širší až nejširší.

(Písek, 960913-3.)

<<<

>>>

960914-1

Evropa nebyla nikdy bytostně politickou jednotou a zejména nikdy nebyla nesena politicky skutečně, efektivně sjednocena. Historické pokusy o evropský typ politického sjednocení různých kmenů, národů a dokonce kultů a kultur se nikdy nedařily, pokud nezahrnovaly zvláštní respekt k bytostné rozrůzněnosti povahy a tradic lidu („národů“ v dávném smyslu) rozmanitých zemí. U Alexandra Velikého ještě můžeme připustit, že na nějaké intenzivnější sjednocování ovládnutých (spíše než okupovaných) zemí neměl

dost času. Řím nepochybně na Alexnadrovu myšlenku i na jeho způsob integrace „světa vcelku“ navázal, a proto můžeme právě v římském pokusu o integraci „světa vcelku“ shledávat výraznější projevy toho, co bylo vlastní už pokusu Makedonců. Řekové kolonizovali Středozemí nikoli pouze vojenskou silou, ale zakládáním dalších a dalších ohnisek řeckého způsobu života a myšlení: správa dobytých zemí zůstávala v rozsáhlé míře v rukou místních vládců. Římané šli dokonce tak daleko, že na znamení zapojení nových zemí do římské říše (a to znamenalo do celku světa) nechali přenést sochy místních bohů do Pantheonu na znamení toho, že se z lokálních bohů stali bohy pro celý svět, tj. pro všechny Římany a tedy bohy římskými. A protože kulturně a civilizačně Římané nedokázali být nijak zvlášť svébytní, aby vtiskli „světu“ (tj. Evropě, k níž ovšem náležela i přední Asie a severní Afrika, na to nesmíme zapomínat) svou kulturu a také svůj jazyk, byla to kultura řecká (v té době už helenistická) a také řecký jazyk, jež umožnily velkolepý pokus o kulturní a civilizační sjednocení oné tehdy obrovské části světa, již Řeky považovaného za svět ve vlastním smyslu slova, za všelidský dům a domov. Budoucím dobám však dali Římané přece jen něco velkého a téměř nedocenitelného: smysl pro právní pořádek a pozoruhodně vypracovanou soustavu právních institucí a zákonů. Od té doby platí, že si Evropu nedovedeme představit bez onoho obrovského řeckého a římského dědictví, jemuž se někdy Evropané vzdalovali a nejednou i zprověřovali, ale k němuž se vždy znovu vraceli a jež stále obnovovali, oživovali, vylepšovali a rozmnožovali. I když povědomí toho všeho se ani dnes docela neztratilo, bývá nezřídka hodnoceno velmi kritiky až vysloveně negativně. Všechny pochybnosti o řeckých a římských kořenech evropských tradic mohou být pravdivé a zdůvodněné, ale nikdy nesmí vést k zavržení evropské minulosti, tj. nikdy nesmí převážit tak, aby musel být hledán nebo konstruován jiný základ, na němž by bylo možno stavět evropskou budoucnost. Evropská integrita, o jaké dnes (alespoň někteří) sníme a jakou očekáváme, je nemyslitelná bez dalšího vědomého, byť kritického navazování na řecký a římský odkaz. Také z tohoto důvodu se ani v budoucnosti evropští vzdělanci neobejdou bez znalosti řeckého a latinského jazyka. Řeči o tzv. „nové Evropě“ či „Evropě budoucnosti“ jsou zcela plané a k ničemu, nepočítají-li s novým způsobem navázání na řeckou a římskou minulost Evropy.

(Písek, 960914-1.)

<<<

>>>

960923-1

V úvodu k Bonitzově překladu Aristotelovy Metafyziky uzavřel Horst Seidel svůj výklad tezí, že je povinností interpreta, pokusit se pochopit každého autora tak, jak chce on sám, aby byl chápán (*Es ist aber Pflicht des Interpreten, jeden Autor so zu verstehen zu suchen, wie er sich selbst verstanden wissen will*. – 6443, s. LXIV.) To je formulace velmi problematická, poznamenaná dokonce jakýmsi psychologismem. Omezme se na autory-filosofy (Seidel mluví o autorech vůbec, ale říká to v souvislosti s překladem Aristotela.) Každý filosof mluví nebo píše o něčem a nepochybně chce, aby čtenář stejně jako interpret porozuměli především právě tomu. Ve filosofii nemůže jít na prvním místě o chápání filosofa jako osoby (včetně jeho sebepochopení), nýbrž o porozumění jeho filosofii. Filosofie žádného myslitele nemůže být ani redukována na jeho sebepochopení, ani jenom z tohoto sebepochopení (a dokonce ani z jeho chápání vlastních filosofických výkonů) jako z čehosi směrodatného vykládána. To tedy znamená, že pro porozumění něčí filosofii nemůže být rozhodující to, co si onen myslitel sám o své filosofii myslí. Protože však přání filosofického autora, pokud jde o pochopení jeho filosofie ze strany čtenářů a tedy také interpretů, je nutně spjato s tím, jak tento autor svou filosofii sám chápe, musíme trvat na tom, že autorské sebepochopení, jakož i autorovo přání, jak má

být jeho filosofie chápána, může sice být samo o sobě zkoumáno a konstatováno, že však nemůže být posledním kritériem skutečného (tj. opravdového, pravého) porozumění tomu, o čem ve své filosofii vykládá a k čemu se tak svým filosofováním vztahuje. Kromě této metodické zásady tu je ovšem ještě skutečný historický kontext filosofování určitého autora, který je vždycky třeba vidět nejenom v jeho vlastní myslitelské perspektivě, ale v perspektivě čtenáře či interpreta (prostě proto, že tento kontext nelze nikdy jednoznačně objektivovat). Navazuje-li nějaký autor na jiného autora (a to je věc, s níž se každý interpret musí nějak metodicky vyrovnat), pak to je třeba respektovat rozdíl mezi autorem, na kterého někdo navazuje, a mezi způsobem porozumění, v jehož duchu může druhý autor na něho navazovat. Onen autor, na kterého někdo druhý navazuje, mujsí však být viděn také v nějaké perspektivě, protože jeho filosofie tu prostě není před námi jako cosi daného (jako houska na krámě). Nikdo nemůže přijatelně vyložit, jak Aristotelés navazuje na Platóna, kdo nemá docela určité porozumění jako pro Platóna, tak pro Aristotela. Už jen z tohoto důvodu se žádný historik filosofie neobejde bez vlastního filosofování a bez vlastního určitého filosofického stanoviska. Odevzdávat se vedení čteného nebo poslouchaného filosofa není dost filosofické a představuje jenom jednu z metod přístupu, a to metodu provizorní a přípravnou.

(Praha, 960923-1.)

<<<

>>>

960923-2

Platí-li o dějinách filosofie, že jsou zejména dějinami myslitelských omylů (a že filosof vstupuje do dějin především tehdy, dopustí-li se nějakého velkého omylu po prvé – přesněji: vynalezne-li nějaký myslitelsky hluboký a přesně konturovaný nový omyl), pak platí také to, že dějiny filosofického

myšlení jsou založeny z velké části také na nejrůznějších nepochopeních, neporozumění a nesprávných interpretacích jiných filosofů (ať už minulých nebo současných). Právě také proto má smysl se vracet ke starým myslitelům, protože jsme-li vybaveni novými myslitelskými přístupy a vycházíme-li z nových myšlenoových předpokladů, může se filosofický koncept nějakého staršího filosofa ocitnout nejen v novém (nepochybně kritickém) kontextu, ale také v docela novém světle, takže myšlenka, považovaná jednou za „danou“ a v historii definitivně etablovanou, je najednou nečekaným způsobem aktualizována a oživena. To je právě na filosofickém myšlení to nejzajímavější, že každá velká myšělenka má jakousi svou samostatnost a svébytnost, k níž ovšem nezbytně náleží potřebný kontext (pojmový, dobový, kulturní nebo politický atd.atd.). Takový myšlenka ztrácí na osobitosti a závažnosti, je-li kontextu zbavena a jakoby od něho odpreparována, ale to není možno udělat, aniž bychom ji zapojili do nového kontextu, přinejmenším do kontextu svého výkladu, v němž je takto vypreparována. Pokud se v tomto novém výkladu ukáže jako nedržitelná, nemusí to vždycky být jen proto, že by sama taková byla, nýbrž že ji interpret svým výkladem zapojil do nevhodného, problematického kontextu – tedy může to být (i když zajisté nemusí) vinou samotné intepretace.

(Praha, 960923-2.)

<<<

>>>

960923-3

V navázání na Hérakleitovu myšlenku o tom, co zakládá jednotu celku, můžeme položit otázku, zda Evropa (a v jakém pojetí) představuje skutečný celek a co lze chápat jako LOGOS, který z plurality krajina zemí, jednolivců a kmenů, národů a společností dělá právě tento celek. Jaký je tedy onen LOGOS Evropy?

(Praha, 960923-3.)

<<<

>>>

961012-1

Kantova argumentace pro nepoznatelnost tzv. věci o sobě obsahuje v sobě de facto sofisma. Předpokládá se tu totiž, že samo poznání nutně a za všech okolností ovlivňuje to, co je poznáváno, takže věc sebelépe poznaná už není onou původní, ještě nepoznanou věcí o sobě. Z toho pak vyplývá, že jakákoliv sebeusilovnější snaha o objektivitu musí nutně troskotat, protože samo poznávání a poznání je vždycky záležitostí subjektu a tedy nezbytně v nějaké míře subjektivní. Tak tomu ovšem není. Objektivní poznání je v jistém smyslu možné, ale problém spočívá v tom, co vlastně ono slovo „objektivní“ znamená. A pak je tu ovšem druhý stejně závažný problém, totiž zda takovým objektivním poznáním můžeme poznat vše, přesněji: zda můžeme objektivním poznáním postihnout „věc“ vcelku, „věc“ celou (a kdy ano, a kdy ne). Protože se filosofie kdysi formovala zároveň s geometrií a zčásti po jejím vzoru, začněme nejprve s geometrickými útvary, např. s trojúhelníkem. Je vůbec trojúhelník „věcí o sobě“? To je jistě věcí zcela zásadní, neboť odpověď na tuto otázku závažně upřesní, co vlastně „věcí o sobě“ skutečně míníme. Od té chvíle, kdy někdo poprvé pojmově přesně mínil trojúhelník, nelze jej myslit ani mínit jinak (můžeme jen myslit či mínit něco jiného). Od té chvíle tudíž, kdy byl poprvé v něčí mysli trojúhleník jako přesný pojem nasouzen a zároveň jako intencionální předmět (= myšlenkový model) konstruován, se pro všechny další myslící bytosti, schopné to pochopit a mínit tedy trojúhleník stejně, tj. jako *týž*, chová jako „věc o sobě“: není už na ničem a na nikom závislý. Že přitom musí být zachovány některé předpoklady (např. že jde o geometrii eukleidovskou), není nic, čím by se tento případ vymykal s řady jiných, kde jde o něco tzv. „reálného“ resp. reálně skutečného (jak se to obvykle nazývá, přičemž nechme na tomto místě stranou své výhrady vůči termínu res a realis). Svým způsobem můžeme dokonce mít za to, že takovéto „ideální“ myšlenkové modely jsou vlastně jedinými „věcmi o sobě“, které mají vskutku objektivní charakter a které lze také objektivně poznat (přinejmenším do jisté míry objektivně, i když to neznamená, že nebudeme muset vymýšlet nové pojmy a nové myšlenkové modely, jež pak budeme moci konfrontovat resp. dávat do souvislostí s oněmi původními, protože řadu dalších, původně netušených vlastností např. takového trojúhelníku budeme moci poznat teprve tehdy, když si zavedeme takové dvojice pojem-intencionální předmět, jako je např. těžiště trojúhleníka, střed kružnice vepsané a opsané, když se pokusíme nějak kvantifikovat a měřit úhly, když začneme uvažovat o konstrukci čtverců nad stranami pravoúhlých trojúhelníků, když se naučíme vyjadřovat vztahy mezi stranami a úhly v trojúhelníku goniometrickými funkcemi atd.atd.). Tu se nepochybně ukáže, že poznávání neznamená jen zírání a nahlížení, jak se mylně domnívali staří Řekové, ale především duševní a myšlenkovou (a duchovní) aktivitu. Zároveň se však ukáže, že tato aktivita není a nemá být tím, co vposledu rozhoduje o povaze konstituovaného intencionálního předmětu, nýbrž že naopak musí být schopna na sebe brát povinnost dodržovat jistá pravidla, bez nichž by se nikdy nedokázala opětovně vztahovat k příslušné „věci o sobě“ jako k téže.

(Písek, 961012-1.)

<<<

>>>

961012-2

Jsou skutečnosti, které nemají povahu „věcí o sobě“ mimo náš přístup k nim, ale stávají se skutečnostmi, jimž v žádném případě nemůžeme připsat povahu pouze subjektivní resp. jež nemůžeme vykázat do sféry subjektivity.

(Písek, 961012-2.)

<<<

>>>

961014

Rytmus se vlastně netýká povahy času, nýbrž povahy jednoho typu časové struktury, umožňující „počítání času“.

177: S. užívá výrazu „´živá´ pravidelnost“, když chce charakterizovat „základní rys rytmu, ale ve skutečnosti mezi jeho příklady jsou jako základní předváděny vždy rytmy ´neživé´. Také pro životní procesy zvláště důležité oscilace relaxačního typu jsou předváděny nejprve v podobě technické.

Metodologicky by bylo těžkou chybou rytmem chtít osvětlit povahu času. Rytmy nejrůznějšího druhu mohou být nepochybně velkou pomocí v naší orientaci v čase, ale čas je třeba chápat jako něco

principiálně základnějšího než jakékoli rytmy. Rytmus předpokládá čas, ale čas nepředpokládá rytmus. Navzdory tomu Sokol mluví o „jaksi předčasovém fenoménu rytmu“ (196), který hned ztotožňuje s fenoménem „pravidelné struktury, jež tvoří také pozadí našeho časového prožívání“. Na jiném místě však čteme, že „rytmický zážitek je jakýmsi ´vytržením z času´“ (205), jako by čas byl přece jen něčím původnějším než rytmus.

Svůj přístup a postup chápe Sokol jako hypotézu (196). Mně však není jasné, o jakou hypotézu tu vlastně jde a proti kterým jiným hypotézám (nikoliv historickým, ale dnes aktuálním) ji staví a eventuelně obhajuje. Chce „ukázat jakousi vnitřní soudržnost, bytostnou koherenci, nebo alespoň konvergenci celého myšlení o čase“, ale dokonce i ta konvergence je u něho silně problematická a jenom tentativní, kdežto o skutečné vnitřní integritě jeho chápání času mi zůstává naprosto nejasno. Nabízí vskutku jen „prvky a základy, na něž mohou navázat další pokusy o celkovější pochopení fenoménu času“ – ale zůstává dlužen vyjasnění, zda vůbec jde o jeden fenomén, který může být myšlen jedním pojmem.

Poněkud neurčitý je Sokolův význam slova „fenomén“. Mluví o čase jako „jednom celkovém fenoménu“, ale zároveň záměrně „předvádí

a připomíná“ „pokud možno celou šíři časových fenoménů“ (196). Když už je třeba užít nějakého tradičního termínu, je třeba vymezit, v jakém smyslu se ho užívá. Fenomén je vždycky femnoménem něčeho, co samo fenoménem není, anebo se zvrhá v pouhé na ničem nezaložené zdání, které pak musí být jako takové odhaleno. Řekneme-li o čase, že to je fenomén, musíme také říci, co je to, co se takto – totiž jako čas – jeví. A pokud je tím jevícím se sám čas, pak o něm nemůžeme mluvit jako o fenoménu.

Sokol sám vzpomíná na Brentanovo zdůraznění, že „každé vědomí je vědomím něčeho“ (197-8); ve stejném či analogickém smyslu je každý fenomén (jev) fenoménem něčeho, co samo fenoménem (jevem) není, nýbrž co se ve fenoménu (jevu) vyjevuje.

Podobně je nejasný Sokolův pojem „rytmu“. Říká sice, že „fenomén rytmu je filosoficky obtížně uchopitelný a vůbec vzdorující každé verbalizaci“ a že „je někde na pomezí, v myšlenkové zemi nikoho“ (196). Prý „zřejmě není ani vnější, ani vnitřní, ani látkový, ani myšlenkový, ani soukromý, ani veřejný – anebo přesněji je právě obojí“ (196-7). „Zkušenost rytmu je pro člověka hluboce vnitřní a intimní, v myšlení i v řeči obtížně uchopitelná …“ atd. „Je to nepochybně řád, …“

Sokol chce filosoficky trvat na „primátu vnitřní zkušenosti“ (proti analytické filosofii). To je ovšem vysoce problematická formulace dokonce z fenomenologického hlediska, pokud se tím myslí něco víc než důraz na genezi. Ve stejném smyslu můžeme mluvit o primátu omylu v postupu poznání. Vnitřní zkušenost může být nanejvýš mediem a snad jednou z pomocných opor filosofické práce, ale nikdy se nemůže stát tím, co našemu myšlení a poznávání vposledu vládne. Tak např. nepochybně jistým způsobem vnitřně zakoušíme změnu tlaku nebo geomagnetického pole, ale náležitě rozumíme této své vnitřní zkušenosti teprve tenkrát, když jsme myšlenkovou, s pojmy pracující hypotézou spojili různými způsoby naměřené fyzikální veličiny s touto svou předvědeckou vnitřní zkušeností. (Mimochodem: v rozporu s tím je Sokolova kritická poznámka, že se ve fenomenologii prozrazuje „houževnaté přežívání primátu vědomí v pojetí subjektivismu“ - str.215, ale obě myšlenky nejsou kriticky postaveny proti sobě.)

Skvělá shrnutí historicky významných koncepcí času mají poněkud lexikonový charakter a chybí jim kritičnost toho, kdo s nimi měří síly ve své vlastní koncepci.

Filosofická integrace chybí (tu a tam je jen naznačována, a to ještě ne zcela důsledně), užito je nejrůznějších metod a způsobů výkladu, např. velmi časté jsou psychologizace atd.

V celé práci zcela chybí sebemenší zmínka o jakési „zázračnosti“, tajemnosti toho, že budoucnost stále přichází. Ačkoliv na příslušmém místě (když se mluví o oscilacích atd,) je řeč o nosné vlně a modulaci, chybí myšlenka, že rytmus může být pouze takovou „nosnou vlnou“, že však dějinný člověk ji musí modulovat nerytmicky resp. tak, že se orientuje ne na opakování (jako tomu bylo u člověka mytického, archaického), nýbrž na „nové“. A novost se vždycky každému rytmu vymyká, i když si ho může užít jako podkladu či materiálu. Co jiného by mohla znamenat svoboda, o které Sokol mluví? Svoboda je přesně to, co nelze převést do rytmu, co nelze rytmizovat. Napětí mezi svobodou a rytmem zůstalo u Sokola zcela netématizováno.

Pro samou časovost se ztrácí čas, tak jako pro samou dějinnost se ztrácejí dějiny.

14.10.1996

<<<

>>>

961014-1

Sokol chce ve své práci o „čase a rytmu“ filosoficky trvat na „primátu vnitřní zkušenosti“ (proti analytické filosofii). To je ovšem vysoce problematická formulace dokonce z fenomenologického hlediska, pokud se tím myslí něco víc než důraz na genezi. Ve stejném smyslu můžeme mluvit o primátu omylu v postupu poznání. Vnitřní zkušenost může být nanejvýš mediem a snad jednou z pomocných opor filosofické práce, ale nikdy se nemůže stát tím, co našemu myšlení a poznávání vposledu vládne. Tak např. nepochybně jistým způsobem vnitřně zakoušíme změnu tlaku nebo geomagnetického pole, ale náležitě rozumíme této své vnitřní zkušenosti teprve tenkrát, když jsme myšlenkovou, s pojmy pracující hypotézou spojili různými způsoby naměřené fyzikální veličiny na jedné straně s touto svou předvědeckou vnitřní zkušeností na straně druhé. (Mimochodem: v rozporu s tím je Sokolova kritická

poznámka, že se ve fenomenologii prozrazuje „houževnaté přežívání primátu vědomí v pojetí subjektivismu“ – str.215, ale obě myšlenky nejsou kriticky postaveny proti sobě.) Vnitřní zkušenost je právě tak málo posledním kritériem jako zkušenost „vnější“: je právě jen prožitkem. Aby se zformovala jako opravdová zkušenost, musí být nějak rozumově (a to znamená také: rozumně) zpracována a interpretována. Filosofie nemá jiných prostředků než pojmové modely, které si potom (po jejich konstruování v podobě hypotéz) ověřuje na dalších „zkušenostech“ (a to nikoliv pouze zkušenostech pouze analogických, týkajících se „téhož“, nýbrž také zkušenostech odlišných, týkajících se původně něčeho jiného, třeba i dost odlehlého, protože souvislost obojího nebo víceréhо se vyjeví teprve na základě pojmových souvislostí a nikoli již v rámci samotných, pojmově spolu navzájem nevztažených zkušeností). Výraz „primát vnitřní zkušenosti“ s sebou nutně nese zatížení empiristickými předsudky. Už sám jenom každý smyslový vjem je předrozumovou interpretací nějakých „základních smyslových dat“ (o kterých ovšem nic nevíme, protože se nám vždycky už „dávají“ jakoby věci samy). Bez nějakého předrozumového pořádání nejsou možné ani myslitelné dokonce ani smyslové vjemy, a tím méně nějaká širší zkušenost, at už „vnější“ nebo „vnitřní“.

(Písek, 961014-1.)

<<<

>>>

961014-2

Poněkud neurčitý je Sokolův význam slova „fenomén“ (v jeho habilitační práci). Mluví o čase jako „jednom celkovém fenoménu“, ale zároveň záměrně „předvádí a připomíná“ „pokud možno celou šíři časových fenoménů“ (196). Když

už je třeba užít nějakého tradičního termínu, je třeba vymezit, v jakém smyslu se ho užívá. Fenomén je v zaběhaném chápání vždycky fenoménem (= jevem, vyjevováním) něčeho, co samo fenoménem není, anebo se zvrhá v pouhé na ničem nezaložené zdání, které pak musí být jako takové odhaleno a zbaveno váhy. Řekneme-li o čase, že to je fenomén, musíme také říci, co je to, co se takto - totiž jako čas – jeví, tj. čeho je jevem čili fenoménem. A pokud je tím jevícím se sám čas, pak o něm nemůžeme mluvit jako o fenoménu. Vždyť Sokol sám vzpomíná na Brentanovo zdůraznění, že „každé vědomí je vědomím něčeho“ (197-8); ve stejném či analogickém smyslu je nutně každý fenomén (jev) fenoménem něčeho, co samo fenoménem (jevem) není, nýbrž co se ve fenoménu (jevu) vyjevuje.

(Písek, 961014-2.)

<<<

>>>

961014-3

Metodologicky by bylo těžkou chybou rytmem chtít osvětlit povahu času, jak se o to zdá pokoušet Jan Sokol. Rytmy nejrůznějšího druhu mohou být nepochybně velkou pomocí v naší orientaci v čase (a velmi dobrou pomůckou při technickém měření času, tj. při jeho kvantifikaci), ale čas sám je třeba chápat jako něco principiálně základnějšího než jakékoli rytmy. Rytmus předpokládá čas, ale čas nepředpokládá rytmus. Navzdory tomu Sokol mluví o „jaksi předčasovém fenoménu rytmu“ (196), který hned ztotožňuje s fenoménem „pravidelné struktury, jež tvoří také pozadí našeho časového prožívání“. Na jiném místě však čteme, že „rytmický zážitek je jakýmsi ´vytržením z času´“ (205), jako by čas byl přece jen něčím původnějším než rytmus. A podobně zase jinde čteme, že

rytmus „artikuluje čas“ (takže ho nutně předpokládá). Když jde o náš přístup k času jako k základní skutečnosti, je třeba vidět také od pradávna afekty strachu z budoucnosti a spoléhání na návraty známého resp. na možnost návratů k pravzorům a identifikace s nimi, ale také je třeba vzít velmi vážně pokusy o překonávání onoho strachu a oněch marných pokusů o návrat času nebo o jeho neutralizaci v orientaci odvážného pohledu do budoucnosti, vedoucího do neznáma (a tedy nikoliv k pouhým rytmům). Postup a rozvoj vědomí času dosahuje tedy větší hloubky a pronikavosti ne tam, kde se orientuje na rytmy, nýbrž právě tam, kde pouhou rytmičnost překonává postupem „vpřed a výš“, tj. když zakouší jedinečnost a neopakovatelnost uprostřed opakování a rytmů.

(Písek, 961014-3.)

961015-1

Hegel mluví (Vorles.über d.Philos.d.Religion-II., 5650, S. 32.) o tom, že náleží k povaze ducha, aby se manifestoval, aby se učinil předmětným (*„Die Natur des Geistes selbst ist es, sich zu manifestieren, sich gegenständlich zu machen;…“).* To je ovšem chybně řečeno (a také pojato, ale to se pak týká Hegelovy koncepce vcelku, tím se nyní nebudeme zabývat). Duch, který by sám sebe chtěl činit předmětným, tj. který by sám sebe chtěl zpředmětňovat a tak se stávat předmětem, by se tím nutně popíral, likvidoval jako duch. Duch právě celou svou „povahou“ je ne-předmět. Jeho cílem je nikoliv zpředmětňovat sebe, nýbrž zpředmětňovat – či lépe a přesněji: zvnějšňovat – své záměry a jejich uskutečňování, své činy. Zároveň pak platí, že čím více „duch“ (lépe: subjekt) zvnějšňuje – v praxi – své záměry, myšlenky, plány atd., tím více se stává sám sebou, tj. ne-předmětem. Jediným nebezpečím takového zvnějšňování vlastních záměrů je tzv. odcizení sobě, když totiž kolem sebe subjekt vytvoří takové „vnější“ podmínky, takové prostředí, nechá vzniknout a rozvíjet, rozpínat se takové předmětné, objektivní okolnosti, že v zájmu jejich udržení se stává jejich otrokem, místo aby zůstal jejich pánem nebo alespoň partnerem a tím, kdo si od nich zachovává nezbytný odstup. To mimochodem vrhá nové světlo na starý spor, vyostřený zejména v luterské linii reformační, zda víra nebo skutky. Jakub má nepochybně pravdu, že víra bez skutků není žádná víra. Naproti tomu jistě platí, že sám skutek jako pouhé zvnějšnění nemá tu poslední závažnost, neboť je jednak omezený, jednak nenese svůj smysl v sobě, nýbrž jeho smysl záleží na širším kontextu, do něhož náleží také mnohé z toho, co není lidským výkonem, ale co každý lidský výkon umožňuje a zakládá. Důraz na „víru“ je tedy nutně zároveň důrazem na to, že víra není redukovatelná na lidský výkon.

(Písek, 961015-1.)

<<<

>>>

961015-2

Podobně jako pojem „fenoménu“ je nejasný Sokolův pojem „rytmu“. Říká sice, že „fenomén rytmu je filosoficky obtížně uchopitelný a vůbec vzdorující každé verbalizaci“ a že „je někde na pomezí, v myšlenkové zemi nikoho“ (196). Prý „zřejmě není ani vnější, ani vnitřní, ani látkový, ani myšlenkový, ani soukromý, ani veřejný – anebo přesněji je právě obojí“ (196-7). „Zkušenost rytmu je pro člověka hluboce vnitřní a intimní, v myšlení i v řeči obtížně uchopitelná …“ atd. „Je to nepochybně řád, …“ V tom všem je Sokol velice nedůsledný, protože na jedné straně opouští rovinu věcí, jak se nám samy dávají (neboť poukazuje k tomu, co je teprve na pomezí onoho „dávání“, co ještě skutečným dáváním není), a na druhé straně toho využívá k jakési omluvě či výmluvě, že to není myšlenkově uchopeno (a možná vůbec uchopitelné), ba co se dokonce

vymyká verbalizaci (dokonce předpojmové, tedy mytické). To je až iritujícím způsobem provokující způsob promlouvání a lze za ním těžko a jen bezdůvodně předpokládat nějaké myšlenkové úsilí o zvládnutí problematiky, a už vůbec zvládnutí filosofické.

(Praha, 961015-2.)

<<<

>>>

961016-1

Lidský způsob „pobývání“ není zcela vystižen německým slovem „Dasein“, protože ono „Da“ není ve skutečnosti nikdy zcela a úplně „tu“, nýbrž náleží k němu docela specifickým způsobem také to, co „tu“ není (a to jak to, co tu již není, jako to, co tu ještě není). Způsob, jak se člověk k tomuto „už ne“ a „ještě ne“ vztahuje, se vyvíjí „dějinně“ (resp. už „před-dějinně“) a není redukovatelný ani objasnitelný individuálně, tj. v rámci jednotlivého života, rámci života jednotlivce. Můžeme zajisté vidět jisté tendence, jak se v individuálních případech projevují, ale jenom za předpokladu, že je dovedeme rozlišit. To není tak snadné, protože k tomu je zapotřebí docela určitého hermeneutického přístupu, tj. také určitého interpretačního aparátu, zakotveného v určitém přístupu k samotnému životu. Tak např. mytický způsob života (resp. způsob života archaického člověka) lze charakterizovat jako orientovanost na archetypy, ergo na jakousi „pra-minulost“, která je jediná skutečná (protože je vždy zde nebo alespoň může být vždy znovu aktualizována). Z této před-dějinné životní orientace se však člověk v určité linii emancipuje, osvobozuje tím, že svou hlavní pozornost odvrací od nadčasových stereotypů a od pra-minulosti, činí z ní pouhou minulost, již nechává za sebou, a orientuje se především na to, co přichází, na budoucnost – a to nikoliv na jakoukoli „budoucnost“ v onom neutrálním smyslu, jaký tomu slovu nejčastěji dáváme, nýbrž na „pravou“ budoucnost, tedy na to nové, co tu ještě nikdy nebylo. V jednom pohledu se tato reorientace lidského života, lidského „pobývání“ může interpretovat jako odvaha, jako statečnost, ale v jiném pohledu se může naoppak jevit jako akt zoufalství nebo třeba jen nutnosti, jako prostá adaptace na skutečnost nově a lépe poznanou a pochopenou, atd. Tak můžeme číst na významných místech u proroků výzvu, abychom se odvrátili od toho, co bylo a jest, a abychom s důvěrou a nadějí očekávali to nové, jež přichází od Hospodina. Nietzsche naproti tomu situaci interpretuje tak, že prostě nemůžeme zpátky k tomu, co bylo, protože jsme „spálili mosty“ (Nietzsche mluví o lodích), takže nezbývá než statečnost, ať už se stane cokoliv (v *Lidském, příliš lidském*, …., s. .). Je třeba správně vidět, že mezi obojí interpretací je jednak rozdíl přístupu, jednak cosi invariantního v tom, co je interpretováno. Nepochybně, to, co je interpretováno, není nic „objektivního“, neboť to je zakotveno sice mimo rámec individuální subjektivity, individuálního naladění, ale nikoliv mimo rámec myšlenkově i prakticky aktivního přístupu k této situaci, která se otvírá nebo uzavírá právě díky tomuto přístupu. Nicméně nejde tu o pouhý kolorit, o pouhou okrajovou výzdobu čehosi „prostě daného“. Existuje něco jako „inkarnace“ také ve způsobu myšlení: přístup k situaci, do situace a v situaci (uvnitř situace) tuto situaci ovlivňuje, a to ne pouze subjektivně: přístup se zvnějšňuje tím, jak situaci proměňuje či spíše „činí otevřenou“ (nebo naopak nečiní)..

(Praha, 961016-1.)

<<<

>>>

961016-2

Filosofický přístup k náboženství a k náboženským fenoménům se nesmí redukovat na naivní srovnávání náboženských představ s představami nenáboženskými a mimonáboženskými, nýbrž musí dbát především toho, k jaké životní strategii posléze vede (to je ostatně nezbytné nejenom v případě náboženství, ale třeba také vědy, kde to nebývá zvykem).

(Praha, 961016-2.)

<<<

>>>

961018-1

Z Patočkova hlediska jsem se jako jeho žák příliš nevydařil. Nemohl jsem přijmout fenomenologii jako svou filosofii – byl jsem nakloněn přijmout ji pro sebe jako jednu z filosofických metod, ale svými „pozicemi“ jsem stál jinde. To vyvolávalo nejen občasné doby jakéhosi osobního oddálení mezi námi (Patočka nade mnou střídavě lámal hůl a střídavě se znovu pokoušel mne pro fenomenologii získat), ale uvádělo mne to v mém myšlení do mnohých potíží. Obecně jistě platí, že každý adept filosofie by si měl najít svého Mistra, od něhož se naučí co možná všemu nejvýznamnějšímu, a pak teprve že se může a má pouštět vlastními cestami. K tomu je však zapotřebí především jakási otevřenost až plasticita jeho vlastního myšlení – a ta mi vždycky chyběla. Byl jsem vždycky od prvních krůčků ve střehu, kam mne to ten či onen filosof vede, a chtěl jsem si vždycky ověřovat přípustnost a platnost každého takového krůčku nebo – a to tím spíše – většího kroku. Dlouho jsem neměl rád Martina Heideggera, protože ten ve svých publikovaných textech nutí čtenáře (nebo v případě přednášek posluchače), aby to vždycky nějak polykal vcelku, bez rozkousání. Naproti tomu mi velice imponoval Husserl, když jsme s Patočkou (v jeho proseminářích – byl přece pouhý „soukromý docent“!) po válce v Břehové ulici četli první stránky Logische Untersuchungen (do té doby jsem Huserla nikdy nečetl). Tam je možno se při každém kroku zastavit a přezkoumávat, kam nás to Husserl vede – a téměř vždycky můžeme pochopit oprávněmost a dokonce nutnost takového kroku (Husserl v sobě tehdy, ale snad ani potom nikdy nazapřel matematika). Patočka byl naproti tomu laděn docela jinak a již samotným stylem myšlení mu byl mnohem bližší Heidegger (necháme-li stranou ostatní fenomenology).

(Praha, 961018-1.)

<<<

>>>

961020-1

Křesťanští myslitelé se téměř od počátku dostávali do vážných vnitřních obtíží tím, že byli konfrontováni s určitým typem vzdělanosti, totiž s typem nerozlučně spjatým s řeckou filosofií. „Dobrá zpráva“, „radostné sdělení“, jež zvěstuje Ježíš, je adresována především prostým, chudým lidem, nebo lépe, přesněji (protože v navázání na proroky) řečeno, bezprávným a utlačeným, nebo vyjádřeno s Dostojevským, uraženým a poníženým. Eu-angelion bylo odpovědí na to, o čem se třeba ve staré Jednotě mluvilo jako o „nouzi spasení“. A najednou bylo toto zvěstování konfrontováno s filosofií, které nejde o osobní spasení, ale o pravdu nebo o moudrost resp. o pravé poznání. Navíc tu byla velká konkurence ze strany orientální religiozity, jejíž mýty si do jisté míry osvojovaly zdání jakési filosofičnosti, díky kterému snadněji pronikaly do středních a vyšších vrstev helenistické, v té době už římské společnosti. Bylo nevyhnutelné se z křesťanské strany s touto situací vyrovnat a zároveň uchovat v co největší ryzosti

vlastní radostné poselství. Už v nejranějších dobách se proto formovaly a uplatňovaly víceré strategie, o kterých se dozvídáme především ve Skutcích apoštolů, ale také z jiných NZ textů.

(Písek, 961020-1.)

<<<

>>>

961020-2

Feuerbach měl svým způsobem kus pravdy, když zdůrazňoval, že theologie je svou podstatou vlastně antropologie. Porozumění člověku se nemohlo opírat o filosofii a vůbec řecký způsob myšlení, jak se prosadil ve vědách. Řecká antika nezná žádné „učení o člověku“. Antropologie se skutečně historicky ustavila nejprve v rámci theologie, a teprve odtamtud se mohla emancipovat jako samostatná disciplína, později hned celá řada samostatných vědeckých disciplín – nota bene: tzv. humanitní obory vlastně představují celou pleiádu antropologických subdisciplín.

(Písek, 961020-2.)

<<<

>>>

961021-1

Je dobré podrobit předem reflexi to, co hodláme nyní podniknout: byl jsem pozván jako ne-teolog, totiž filosof, abych řekl něco o Ježíšově významu pro filosofii, respektive abych vydal jako filosof alespoň sám za sebe počet z toho, jaký filosofický význam Ježíšovi přikládám, eventuelně jaký význam filosofie vůbec Ježíšovi může a má přikládat. Jak je možné, že k takovému podniku, takovému „hepeningu“ vůbec mohlo dojít? Jde o dvojí stránku věci: na jedné straně tu je otázka, proč se dnes křesťané starají a snad dokonce mají, musí starat o to, co v této věci dělá filosofie a jak je schopna se vztáhnout k Ježíšovi; a pak tu je druhá otázka, proč by se dnes měl nějaký filosof zabývat Ježíšem a jeho poselstvím? Obě tyto otázky musí považovat za platné a pro sebe jako úkol za závazné filosof, který se cítí být nejen filosofem, ale křesťansky orientovaným filosofem. Celý tento náš společný podnik musí ovšem splňovat určité další předpoklady, aby mohl mít dobrý smysl. Především je třeba, abyste nenaslouchali jen jako rozhodčí při nějaké krasojízdě, připravení ohodnotit můj výkon nějakou známkou. Náš rozhovor musí splňovat náležitosti dialogu, zejména pak vzájemné naslouchání tomu druhém resp. těm druhým. Za druhé je třeba, abyste jako teologové ze svého stanoviska nepovažovali filosofii předem za něco hodného odmítnutí. Ukážeme si, jak se něco podobného nevyplatilo Pavlovi a naopak jak se vyplatilo autorovi Janova evangelia, že se Pavlovou radou neřídil. A snad je v tomto okamžiku zbytečné uvádět ještě třetí důležitý předpoklad, totiž aby filosof předem nepovažoval teologii za cosi pouze historicky podmíněného a dnes už přežívajícího jen jako relikt dávných dob. To je ostatně rovněž podmínkou dialogu, že filosof vezme teologa a teologii vážně, tak jako je podmínkou, aby také teolog vzal filosofa a filosofii vážně.

(Písek, 961021-1.)

<<<

>>>

961021-2

Předpokládám, že téma, na které mám promluvit, bylo s největší pravděpodobností inspirováno závěrem mé habilitační práce z r. 1970. Když jsem uvedl některá stěžejní témata, jimiž se musí zabývat křesťansky zaměřený a inspirovaný filosof, přičemž na prvním místě jsem uvedl víru pojatou jako životní zakotvenost a orientovanost, zmínil jsem na posledním místě téma, které se zdánlivě vymyká všem předchozím, „totiž problém filosofické interpretace smyslu podstatné vázanosti víry na osobu Ježíšovu“ (Ffie a víra, s. 90). Možná, že někteří z vás starších si ještě vzpomínají na článek, který jsme spolu s Petrem Pokorným v roce 1962 věnovali prof.Součkovi k jeho šedesátým narozeninám, který jsme nazvali „Ježíš – víra – christologie“ (vyšel v KR a německy v ZThK). Pro mne byla spolupráce na této studii důležitá snad hlavně proto, že jsem se důkladněji seznámil s texty Gerharda Ebelinga a jeho žáka Willi Marxsena, nemluvě už o dalších Bultmannových žácích. Bultmannova myšlenka tzv. demytologizace má tedy jistý vztah k tomu, jak jsem o tématu přemýšlel, i když jsem se s Bultmannem samotným seznamoval až později a dost kriticky. Vždycky jsem byl nakloněn dávat za pravdu Bonhoefferovi, který Bultmannovi vytýkal ne to, že je příliš radikální, nýbrž naopak, že není dost radikální.

(Písek, 961021-2.)

<<<

>>>

961021-3

Mám-li tu hovořit o filosofickém pohledu na Ježíše, je třeba náležitě upřesnit samo postavení otázky a předpoklady legitimity a platnosti tohoto postavení otázky. Právě to si filosof nesmí nikdy odpustit. Zároveň bych hned na počátku chtěl varovat: filosofický přístup je především určitá myšlenková cesta, a proto nesmí být redukován na pouhé výsledky. U filosofů není nejzajímavější to, kam ve své myšlení došli (to jsou většinou omyly – dějiny filosofie jsou na prvním místě dějinami významných filosofických omylů), nýbrž cesta, po níž šli. Nečekejte tedy ode mne nějaké vyznání. Z vašeho hlediska by se muselo nutně jevit jako nedostatečné, právě jen laické, pokud by nepotvrzovalo to, co sami už předem dobře víte. Úkolem filosofa není potvrzovat nějaké názory, a to ani předfilosofické, ani fdilosoficky ovlivněné, nýbrž klást otázky. Je-li filosofie vedle své profesionality v něčem také uměním, tak určitě uměním v kladení otázek. Kvalitu otázky však nelze posuzovat z toho, jakou eventuelní odpověď dává sám ten, kdo se táže, nebo jakou odpověď má na takovou otázku pohotově ten, komu je otázka adresována. Porozumět otázce znbamená porozumět jí jako otázce, ne jako nějaké průběžné, přechodné fázi odpovídání. Připravte se tedy, prosím, na to, že celý můj výklad se bude soustřeďovat na otázka, nikoliv na odpovědi. Kde se přece jen nějakých „odpovědí“ dočkáte, bude to odůvodněno jen pokusem o otevření cest k dalšímu tázání.

(Písek, 961021-3.)

<<<

>>>

961021-4

Nejstarší pokus o sebepochopení filosofování, který je poměrně pozdním podáním připisován Pythagorovi a jehož nejstarší literární doklad najdeme teprve u Platóna, chápe filosofii jako lásku k moudrosti, neboť sama moudrost je lidem nedosažitelná a je vyhražena bohům. V Platónově podání (v Symposiu, v údajné Sókratově intepretaci) je

navíc sloveso FILOSOFEIN položeno na roveň slovesu FILALÉTHEIN, tedy láska k moudrosti je ztotožněna s láskou k pravdě. Co vlastně znamená toto pojetí? Znamená to, že filosof nikdy nemůže počítat s tím, že pravdu má, že se mu podařilo ji zachytit v myšlenkách a vyjádřit ve slovech, ale že zároveň s tím, jak něco říká a dokonce tvrdí, musí být stále otevřen možné kritice druhých filosofů, zejména však tomu, zda a jak se jeho myšlenkový a formulační pokus vyjeví ve světle samotné pravdy, kterou ovšem nemají ve své moci ani druzí filosofové, ani vědci, ani teologové, vůbec nikdo z myslících lidí. Toto pochopení, tato interpretace je ovšem možná teprve v situaci, kdy se na scéně evropské myšlenkové, teologické a filosofické tradice objevuje neřecké a de facto protiřecké, totiž hebrejské pojetí samotné pravdy. V našem prvním kroku se proto stane ústředním bodem tázání právě toto setkávání, střetání a vzájemné ovlivňování obou pro další evropské dějiny rozhodujících myšlenkových tradic, představujících sice jednak odkaz dávné minulosti, ale navzdory tomu také dva zdroj, z nichž dosud pijeme, tj. z nichž napájíme a živíme dodnes své myšlení, ať chceme či nechceme.

(Písek, 961021-4.)

<<<

>>>

961021-5

Filosof se tedy na prvním místě musí tázat, jaké místo má v tomto setkání dvou pro Evropu rozhodujících tradic právě Ježíš, rozumí se „historický Ježíš“, Ježíš jako osoba, jako Izraelec, který se narodil v Římem okupované zemi, v níž byla ještě krvavě živá zároveň „náboženská“ a zároveň „politická“ vzpoura proti cizí nadvládě, která byla poměrně nedávno rozdrcena a která měla zanedlouho znovu vzplanout, a to s ještě děsivějšími následky. Od tohoto příliš konkrétního zarámování dobou, které bylo v Credu shrnuto např. ve slovech „trpěl pod Pontským Pilátem“, budeme nyní metodicky odhlížet, asi tak jako odhlížíme třeba od Aristotelovy kolaborace s Makedonci, když chceme porozumět jeho filosofii, nebo když posuzujeme filosofickou hloubku (či spíše mělkost) filosofie Voltairovy nebo Rousseauovy a necháváme metodicky stranou, jaký význam měli oba pro přípravu Velké francouzské revoluce. (Víme přece, jak byl Ježíš nejednou ve své době obviňován z nedostatečného odporu proti římské nadvládě, nebo jak byl ve své době, ale zejména také mnohem později chápán jako velký odbojník (a snad i zbojník) a revolucionář.)

Na tuto otázku podám hned odpověď, abych se mohl tázat dál. Proto prosím, abyste tuto odpověď vzali takříkajíc „na úvěr“, protože se k ní budeme muset vrátit. To dělá filosof nejen často, ale dokonce zásadně: kdykoliv se filosof táže nebo dokonce dává na nějakou otázku odpověď, tj. kdykoliv filosof učiní nějaký krok, musí se zastavit – buď hned nebo alespoň dodatečně později - a začít přezkoumávat povahu tohoto svého kroku, zejména pak přezkoumávat nevyslovené a diskurzivně, vůbec zřetelně nemyšlené předpoklady tohoto kroku. Patočka zdůrazňoval, že v tom se filosofie právě liší ode všech odborných věd. Zatímco vědy pokračují ve své odborné práci především tak, že k dosavadním poznatkům přidávají další, a jen občas jsou nuceny ve svých poznatcích udělat mnový pořádek, filosofie postupuje kupředu, když couvá. – Tedy zpět k slíbené odpovědi. Ježíšovo místo v onom zmíněném rámci historického setkání a počínající synkreze až syntézy obou hlavních tradic, hebrejské a řecké, je mimořádně významné tím, že Ježíš představuje na jedné straně vyvrcholení určité starozákonní tradice (stručně ji označme jako prorockou) v momentě, kdy ještě nemůžeme najít žádné závažné známky vlivu řeckého resp. helenistického theoretického myšlení. Rádl to po mém soudu neobyčejně trefně vyjádřil (DF I, 277): „*Světoborné učení, nejhlubší ze všeho, co známe, a je zcela prosté theorie!*“ Rádl to ovšem poněkud problematicky rozšiřuje na evangelia vůbec: „Evangelia neznají ´theorie´ ani v řeckém, ani v

moderním slova smyslu …“ (dtto, 276). Tady musíme provést opravu, a to za pomoci ze strany theologie, přesněji, ze strany určitých, k tomu cíli dobře vybraných theologů. Ještě předtím si však pomůžeme odkazem na některé, rovněž k tomu cíli vybrané filosofy.

(Písek, 961021-5.)

<<<

>>>

961021-6

Rádl na uvedeném místě říká v úplnosti toto: „Evangelia neznají ´theorie´ ani v řeckém, ani v moderním slova smyslu, neznají ´spekulace´ ani štěstí z vidění pravdy, ani dialektiky ani noetiky, ani empirie ani experimentů, ani matematiky. Tato odcizenost evangelií duchu vědy je tak nápadná, že pro ni vylučují někteří evangelia z dějin filosofie; spíše do nich jsou ochotni přijmout Budhovo učení nebo Konfucia, protože tito orientálci mají jakýs takýs smysl pro vidění pravé podstaty věcí. Když se Ježíšovi odpírá originálnost a dělá se z něho pouhý mravní reformátor, myslí se právě na tuto jeho odcizenost jakékoli spekulaci.“ (276) Pochopitelně se podobné chyby nedopouští sám Rádl. O budhismu pojednává jen krátce a zcela okrajově v kapitole o mýtu, ale Ježíšovi, evangeliím, pojetí víry a vzniku křesťanství věnuje naproti tomu samostatně celou druhou kapitolu, když pojednává o středověku. Historik se může snad divit, ale filosof může rozpoznat vážný důvod tohoto zdánlivého anachronismu: Ježíše nelze filosoficky zařadit do filosofického starověku, ale filosofický středověk naproti tomu není bez něho myslitelný. V tom smysl Ježíš neodmyslitelně náleží do dějin filosofie, neboť nejen středověk, nýbrž ani filosofický novověk a naše filosofická současnost by bez Ježíše nebyla možná (resp. vypadala by docela jinak). – Jiný filosof, totiž Karl Jaspers, věnuje ve svém první svazku „Velkých filosofů“ 43 strany jako jednomu ze čtyř „směrodatných lidí“ (Die maßgebenden Menschen) – vedle Sókrata, Buddhy a Konfucia. Jaspers vidí Ježíše jinak než Rádl 27 roků před ním. Ježíš mu je „jevem pozdní antiky na okraji helenisticko-římského světa“ (GrPh I, 201). Historicky vzato jej zařazuje jako „posledního ze židovských proroků“ (202), neboť k nim také výslovně a často odkazuje. Čteme doslova: „Ježíš ještě jednou uskutečňuje prorockou víru, které po staletí tradována jej nesla a může lidi až dodnes nést.“ (203) S Rádlem se však shoduje v tom, že v pravém slova smyslu nejde o filosofa. Snad z toho můžeme odvodit, že i velcí filosofové se mohou tázat po filosofickém významu Ježíšově, aniž by z Ježíše nutně museli dělat filosofa. Později se k tomuto momentu vrátíme.

(Písek, 961021-6.)

<<<

>>>

961022-1

Jak Rádl, tak Jaspers si jsou dobře vědomi toho, že filosofický význam Ježíšův je úzce spjat s jeho chápáním víry, založeném na jeho životě víry. Kdybychom měli čas se blíže zabývat Jaspersovým pochopením resp. nepochopením toho, co pro Ježíše a už pro proroky znamená víra, zjistili bychom, že je Jaspers na tak velikého myslitele příliš, dokonce až nepochopitelně a zejména zcela nekriticky závislý na běžné (a ve skutečnosti problematické, ba upadlé) křesťanské tradici. Naproti tomu Rádl promýšlí celé téma nesrovnatelně kritičtěji a tím i hlouběji, když se pokouší víru v pochopení Ježíšově postavit proti onomu pojetí tradičnímu. Tím se zejména Rádl stává pro naše úvahy mimořádně významným myslitelem nejenom tím, že řadí Ježíše mezi evropsky

významné myslitele, směrodatné pro filosofii, ale že se pokouší filosofickými prostředky intepretovat onen fenomén „víry“, pro Ježíše mimořádně důležitý, snad centrální. Mohli bychom to formulovat tak, že Ježíš je filosoficky významný především jako člověk víry (bibličtěji řečeno: svědek víry), na němž jako na posledním představiteli tohoto životního zaměření před setkáním a střetnutím s filosofií jakožto myšlením řeckého typu se musí či má orientovat jako na směrodatné postavě každý evropský nebo evropsky zaměřený myslitel, který chce mj. rozumět sám sobě a svému evropanství.

(Písek, 961022-1.)

<<<

>>>

961022-2

Tím prozatím končí první část našich úvah a také naše přednostní orientace na filosofy. Nyní se budeme chvíli zabývat vybranými dvěma resp. třemi teology z Bultmannovy školy, totiž Ebelingem a jeho žákem Marxsenem, a také maličko Käsemannem, o nichž jsem se již zmiňoval. Je asi známo, že ona střemhlavá, divoká kritika, která se ze strany dialektické teologie snesla na představitele tzv. liberální teologie, se již nějakou dobu setkává s přístupem umírněnějším, který znovu rozpoznává některé pozitivní stránky onoho teologického liberalismu a pokouší se tato pozitiva s větší nebo menší obezřetností revokovat a aktualizovat, aniž by to v sebemenším znamnenalo nějaký návrat k minulosti. Jedním z takto rehabilitovaných témat liberální školy je jisté nepřehlédnutelné napětí a někdy vyslovený rozpor mezi některými závažnými myšlenkami a pojetími Ježíšovými na straně jedné a Pavlovými na straně druhé. Nebudeme se tím muset nyní zabývat v celé šíři – ostatně by to ani nebylo možné – ale soustředíme se právě na téma víry. Byl to Gerhard Ebeling, který koncem 50.let přednesl a pak publikoval svou rozsáhlou studii „Jesus und der Glaube“ (znovu otištěna v I.svazku jeho sebraných textů „Wort und Glaube“). Tam podnikl mj. významné statistické šetření, pokud jde o výskyt slov PISTIS a PISTEYEIN v tzv. LOGOI u synoptiků. Výsledek je překvapivý: vše se zdá prokazovat, že Ježíš užíval těchto termínů absolutně, tj. bez dalšího určení nějaké principiální vazby víry na Boha nebo na sebe. To znamená, že nejenom neuvažoval o předmětu víry, ale ani – opět zpředmětněně – o Bohu jako dárci víry. Ekumenický překlad v důsledku nedostatečné poučenosti (či nepoučitelnosti?) překladatelů počešťuje třeba genitiv PISTIS THEOY nesprávně jako víru v Boha, přestože Kraličtí správně přeložili „mějte víru Boží“. Už to ukazuje zřetelně na to, že i protestantští teologové jsou pod vlivem vadná tradice víc, než by se slušelo. Závažnější je ovšem stránka obsahová, věcná.

(Písek, 961022-2.)

<<<

>>>

961022-3

Ježíš chápe víru jako protiklad strachu: neboj se, toliko věř! Naproti tomu Pavel chápe víru jako předběžné a nedokonalé, prozatímní poznání: zatím chodíme jen u víře, nikoli u vidění. Až uvidíme tváří v tvář, pomine víra i naděje a zůstane jen láska, spjatá s tímto viděním, zíráním (to je nepochybně cizí, totiž řecký motiv). Bultmannovi žáci však rozpoznali něco, co bychom mohli nyní vyjádřit asi tak, že u Ježíše víra nemá (pevný, trvalý) „předmět“, zatímco u Pavla, helenizovaného Izraelce, je víra chápána jako trvale a dokonce výlučně intencionálně zaměřená na Boha nebo na Krista. Po vzoru Ebelingově a Käsemannově můžeme říci, že onen přelom spočívá v tom, že ze živého

Ježíše jakožto svědka víry se v první církvi stává předmět víry, tedy – jak se v diskusi s Bultmannem začalo říkat – Kristus kérygmatu. Nechme pro tuto chvíli ty dnes už 30–40 let staré diskuse stranou. Zůstaňme jen u toho, že do Ježíšova evangelia nejprve prostřednictvím apoštola Pavla a potom nepochybně i prostřednictvím některých dalších vůdčích duchů první církve začíná pronikat vliv řeckého způsobu myšlení, tedy také vliv řeckého filosofování (v té době jiý značně upadlého a znovu pokaženého nejrůznějšími orientálními mýty).

Neklamné známky pořečťování Ježíšova evangelia lze doložit i na synopticích, nápadné to však je zejména u čtvrtého evangelia, totiž u Jana. Zdá se však, že tu musíme proti Pavlovi vidět základní rozdíl: zatímco Pavel nemá ani nejmenší podezření, že by jeho zásada „Řekům Řek“ mohla být v rozporu s jeho varováním před filosofií, autor Janova evangelia píše sice řecky, ale pracuje s řeckými a dokonce filosoficky nabitými termíny cílevědomě polemicky s řeckým způsobem jejich užití. (Je to nejspíš vidět v tom, jak mluví o „pravdě“: „Zákon byl dán skrze Mojžíše, ale milost a pravda se stala skrze Ježíše Krista“ (Jan 2,17). Řecky chápáno to nedává dost smysl: ALÉTHEIA je neskrytost, ta se přece nemůže dít, nemůže se stávat. Pokud se skrze někoho něco děje, je to jeho PRAXIS, jeho dělání, práce, výkon. Ale PRAXIS směřuje k dílu (ERGON), kdežto k pravdě směřuje zírání, hledění, THEORIA. Jan tedy polemizuje s řeckou tradicí, a ovšem používá si při tom filosofických prostředků. LOGOS je jenom jeden, ten nejznámější filosoficky zatížený pojem. U Jana jich najdeme víc. Proto se musíme tázat, kde to vlastně začíná. Jak se vlastně dostává řecká filosofie do evangelia a potom do křesťanského myšlení?

(Písek, 961022-3.)

<<<

>>>

961022-4

Ve vztahu k filosofii došlo hned v první církvi k docela zajímavým proměnám. Apoštol Pavel ještě varuje (Kol 2,8) před „prázdným a klamným filosofováním, založeným na lidských bájích, na vesmírných mocnostech, a ne na Kristu“ (Ekum.př.). Humanisticky orientovaný kralický překladatel NZ, Jan Blahoslav, z obavy, aby nedal znovu záminku „misomúsům“, filosofii vůbec nezmiňuje, ačkoliv v řeckém textu zmíněna je, a nechá překlad mluvit o „moudrosti světa“: „Hleďtež, ať by vás někdo neobloupil moudrostí světa, a marným zklamáním, *uče* podlé ustanovení lidských, podlé živlů světa, a ne podlé Krista“ (Kral.př.). Obojí překlad je ne zcela přesný, neboť řecký text nemluví o prázdném a klamném filosofování, nýbrž – doslova přeloženo – o filosofiích a prázdných klamech (podvodech; DIA TÉS FILOSOFIAS KAI KENÉS APATÉS). Také výrazy jako „vesmírné mocnosti“ či „lidské báje“ (v Ekum.př.) jsou spíše výkladem než překladem (Kraličtí jsou o něco přesnější). KATA TÓN PARADOSIN TÓN ANTHRÓPÓN znamená přesně přeloženo: podle lidského podání (předávání, tradice), a KATA TA STOICHEIA TOY KOSMOY znamená: podle prvků (elementů) světa. Sám však tomuto velmi obecnému a tedy ne zcela upřesněnému pokynu nedostojí, když jen o kousek dříve (Kol 1,18) říká o Ježíši, že je ARCHÉ (HOS ESTIN ARCHÉ – ekum.překlad filosoficky stydlivě tlumočí: „On předchází všechno“); to je závažný terminologický rozdíl třeba od Zj 22,13, kde je Ježíš označen jako „ten první a poslední“ (HO PRÓTOS KAI ESCHATOS). To je asi první, tj. nejstarší pokus odpovědět na otázku, čím je či může být Ježíš pro filosofii resp. pro filosofa jakožto filosofa. Můžeme se proto dále tázat, co znamená pro nejstarší Řeky ARCHÉ. ARCHÉ je v řecké jazykové tradici to, co je první a co vládne. Snad nejvýstižnější filosofický výměr podal za všechny presokratiky (až do eleatů) Anaximandros: ARCHÉ je to, z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají. Myšlenka ARCHÉ je tedy zřejmě myšlenka nejen kosmologická, ale přímo kosmogonická. Ježíš chápany jako ARCHÉ je

tedy kosmický Ježíš, což je ostatně zřejmé z verše 16: „v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi“ a „všechno je stvořeno skrze něho a pro něho“. List tedy na jedné straně zanáší do Ježíšova evangelia pod nedostatečně uvědomělou kontrolou cizí prvek, totiž nejem řeckou terminologii, ale řecké a dokonce vysloveně filosofické konotace. A nechám zcela na teolozích, aby časově zařadili zmíněný list a aby podotkli, že uvedené kosmologické motivy jsou součástí staršího křesťanského hymnu o Kristu (viz poznámka v Ekum.př.).

(Písek, 961022-4.)

<<<

>>>

961022-5

Snad můžeme uzavřít: pokusy o postižení filosofického významu Ježíše jakožto kérygmatického, eventuelně kosmického Krista jsou prastaré a můžeme je najít porůznu takřka všude v novozákonních textech. Nejde o nějaký pozdní výmysl, pouhý „lidský nálezek“. Legitimnost pokusu o filosofický přístup k postavě Ježíše Nazarétského nemůže být otřesena, nemá-li být v tomto bodě otřesena legitimnost samotných NZ textů. K tomu je třeba připočíst další historický vývoj křesťanského myšlení. Poznamenám jen tolik, že filosofie by nejspíš byla zanikla smíšením s novými orientálními mýty, kdyby nebylo křesťanů a jejich potřeby se ubránit jednak náporu upadlých helenistických filosofií, zejména však náporu orientálních pseudofilosofických mýtů, především pak gnóze. Svědčí po mém soudu o dobré myšlenkové orientaci a také dobrém vkusu, že se největší křesťanští myslitelé opřeli nejprve o Platóna, později po řadě staletí o Aristotela, tedy o dva největší řecké filosofy klasického období. Evropské myšlenkové a vůbec kulturní dějiny by vypadaly naprosto jinak, kdyby nebylo tohoto křesťansky zaměřeného oživení platonismu a aristotelismu. To, že reformace nevzala význam filosofie vážně a že se reformátoři domnívali, že se při návratu k Písmu objedou bez filosofie, byla těžká chyba, o které se u nás naprosto jasně vyslovuje Hromádka ještě ve svém Křesťanství v životě a myšlení.

(Písek, 961022-5.)

<<<

>>>

961022-6

Druhý základní krok bude spočívat v prozkoumání, čeho vlastně filosofie může dosáhnout, bude-li se snažit Ježíše a jeho evangelium filosoficky interpretovat. To pochopitelně záleží především na jejím myšlenkovém vybavení, na její „výstroji“, tj. na typu jejích myšlenkových resp. pojmových prostředků. Zde mohu jen náznakem a zjednodušeně poukázat na hlavní rysy oné pojmovosti, k jejímuž vynálezu a rozvinutí došlo právě ve starém Řecku. Především si musíme náležitě uvědomit, že pojmy a pojmovost představují určitý vynález, jehož důsledkem je nová, odlišná organizace a strukturovanost lidského myšlení. O pojmech tedy nelze se samozřejmostí mluvit všude tam, kde najdeme slova. Slovo totiž má původně magický charakter v tom, že přivádí do přítomnosti to, co před námi v tuto chvíli není. Odtud představa, že znát jméno nějaké bytosti znamená mít na ni vliv, ovládat ji. Toto jakési „krátké spojení“ mezi slovem resp. jménem a tím, co označuje resp. pojmenovává, je díky vynálezu pojmů jakoby přerušeno a znovu nastaveno právě za pomoci pojmů. Mezi vyslovením určitých zvuků, lépe a přesněji: mezi aktem pomyšlení, mínění, tzv. intencionálním aktem na jedné straně a tím, co je označeno, pojmenováno, myšleno či míněno, je ještě místo na

něco dalšího, co vztah mezi intencionálním aktem na jedné straně a nějakou skutečností na straně druhů zprostředkovává. Brentano pojmenoval tento zprostředkující člen „intencionální předmět“ a měl za to, že je „imanentní“ resp. „inherentní“ intrencionálnímu aktu. Husserl jeho termín i problematiku s ním spojenou převzal, ale v ně+čem svého učitele opravil, když prokázal, že intencionální předmět nemůže být součástí ani složkou intencionálního aktu. Tím vlastně odmítl aristotelismus Brentanův a přihlásil se k platonismu (obdobně tomu bylo přes všechny rozdíly také u Masaryka, který byl starším kolegou svého krajana Husserla, s nímž poslouchal přednášky Brentanovy).

Husserl tak objevil v pojmovém myšlení další zprostředkující člen. Mezi aktem vědomí resp. mínění a tím, co je vposledu míněno (jako skutečné), je jednak pojem, díky kterému můžeme své myšlení po některých stránkách organizovat lépe, než to dovedlo mytické vyprávění, ale vedle pojmu tu je nutně ještě příslušný intencionální objekt. To má základní důležitost pro filosofickou theologii. Myšlenkově se zaměřit na Boha a pojmově precizovat toto zaměření znamená v původně řecké, ale dnes už dávno obecně evropské tradici konstruovat myšlenkový model „Boha“, tj. konstituovat „Boha“ jako intencionální předmět. To je však přesně to, co je v dobré izraelské tradici zakázáno slovy „neučiníš sobě rytiny aniž jakého podobenství atd.“ Ještě křiklavějším proviněním se pak nutně stává konstrukce kérygmatického Krista jakožto intencionálního předmětu. Intencionální předmět nabyl pro filosofii od samého počátku takové přitažlivosti pro svou obdivuhodnou efektivitu v geometrii. Cílem filosofické theologie byla především myslet „boha“ s takovou přesností, s jakou geometrie dokáže myslit trojúhelník nebo čtverec apod. O to se pokusil jako přední inspirátor scholastiky (Alberta Velikého a Tomáše Akvinského) právě Aristotelés, když podal výměr pojmu „boha“ jako první příčiny a nehybného hybatele. Tím se Aristotelés pronikavě odlišil od Platóna, kterého kritizoval pro jeho tolerantní vztah k mýtům (Platón nechal Timaia vyložit vznik světa na základě tří prvotních skutečností: nehybného světa idejí, beztvarého toku a Demiurga, který vtiskuje tvary (obrázky, eidola) tomuto toku). Má svou hlubokou logiku, že Platón byl prvním křesťanským myslitelům bližší (i když hlavní vliv mělo asi především to, že Platón byl aktualizován novoplatoniky, kdežto Aristotelés byl jako filosof zapomenut a v paměti žil spíše jen jako vědec).

(Písek, 961022-6.)

<<<

>>>

961026-1

Je dobré podrobit předem reflexi to, co hodláme nyní podniknout: pozvali jste ne-theologa, totiž filosofa, aby řekl něco o Ježíšově významu pro filosofii, respektive aby vydal jako filosof počet z toho, jaký filosofický význam Ježíšovi přikládá. Jak je možné, že k takovému podniku, takovému hepeningu vůbec mohlo dojít? Jde o dvojí stránku věci: na jedné straně tu je otázka, proč se dnes křesťané starají o to, co dělá filosofie a jak je schopna se vztáhnout k Ježíšovi; a pak tu je druhá otázka, proč by se dnes měl nějaký filosof zabývat Ježíšem a jeho poselstvím? Obě tyto otázky musí považovat za platné a pro sebe jako úkol za závazné filosof, který se cítí být nejen filosofem, ale křesťansky orientovaným filosofem. Celý tento náš společný podnik musí ovšem splňovat určité další předpoklady, aby mohl mít dobrý smysl. Především je třeba, abyste nenaslouchali jen jako rozhodčí při nějaké krasojízdě, připravení ohodnotit můj výkon nějakou známkou. Náš rozhovor musí splňovat náležitosti dialogu, zejména pak vzájemné naslouchání tomu druhém resp. těm druhým. Za druhé je třeba, abyste jako teologové ze svého stanoviska nepovažovali filosofii předem za něco hodného odmítnutí. Ukážeme si, jak se něco podobného nevyplatilo Pavlovi a naopak jak se vyplatilo autorovi Janova

evangelia, že se Pavlovou radou neřídil. A snad je v tomto okamžiku zbytečné uvádět ještě třetí důležitý předpoklad, totiž aby filosof předem nepovažoval teologii za cosi pouze historicky podmíněného a dnes už přežívajícího jen jako relikt dávných dob. To je ostatně rovněž podmínkou dialogu, že filosof vezme teologa a teologii vážně, tak jako je podmínkou, aby také teolog vzal filosofa a filosofii vážně.

(Písek, 961026-1.)

<<<

>>>

961027-1

Apoštol Pavel (Kol 1,18) říká o Ježíši, že je ARCHÉ (HOS ESTIN ARCHÉ); to je rozdíl třeba od Zj 22,13, kde je Ježíš označen jako „ten první a poslední“ (HO PRÓTOS KAI ESCHATOS). To je asi první, tj. nejstarší pokus odpovědět na otázku, čím je či může být Ježíš pro filosofii resp. pro filosofa jakožto filosofa. Můžeme se proto dále tázat, co to je v řecké filosofii ARCHÉ. Snad nejvýstižnější výměr podal Anaximandros: je to to, z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají. Myšlenka ARCHÉ je tedy zřejmě myšlenka kosmologická. Je pozoruhodné, že třeba Petr Pokorný ve svém „Vzniku christologie“ o tom nemá ani zmínku (Kol 2,10 není zmíněno a v Ekum.př. je ARCHÉ „vyložena“ jako „hlava“ všech „mocností“, zřejmě těch zmíněných jako STOICHEIA TOY KOSMOY, o nichž se v překladu praví, že to jsou „vesmírné mocnosti“. Myslím, že je zcela legitimní rozšířit christologii tak, že se dostane oprávněného postavení také filosofické christologii vedle christologie teologické. Možná, že to narazí na závažné teologické námitky, ale považuji za významné, že Pavel varuje před filosofií (správně: filosofiemi), pracující(mi) s tzv. elementy, prvky (STOICHEIA), ale že neváhá pro Krista užít termínu ARCHÉ.

(Písek, 961027-1.)

<<<

>>>

961027-2

1. Filosofický přístup k Ježíšovi je nezbytný – ostatně provází celé dějiny křesťanství, ať už si to křesťané uvědomovali a uvědomují nebo nikoliv.

2. Filosofie je zatížena zpředmětňující pojmovostí řeckého typu.

3. Rozpoznání této povážlivé vady je součástí a složkou proměn, k nimž došlo v evropské myšlenkové tradici v důsledku působení hebrejského fermentu.

4. Náprava je ovšem možná jen tak, že evropští myslitelé podniknou závažné experimenty s pojmovostí nového typu, kde pojmy nebudou vázány výhradně na intencionální předměty, nýbrž eventuelně také na intencionální ne-předměty.

5. Takovými ne-předměty jsou pro filosofii naší doby především tzv. subjekty resp. osoby. Každý člověk je především a na prvním místě ne-předmět, i když má nepochybně předmětnou stránku. Nikdo nemůže sám sebe chápat jako předmět (už proto, že nikdy nemůže mít sám sebe „před sebou“).

6. Také svět vcelku nemůže být legitimně myšlen jako předmět, proto nikdy není „před“ námi jako nějaká věc, ale je kolem nás: obklopuje nás, objímá a nese (Jaspers).

7. Pro teology je důležité si uvědomit, že ani Bůh nemůže být myšlen jako předmět (otevřenou otázkou ovšem zůstává, zda smí být myšlen jako subjekt).

8. Zvláštní místo má ovšem otázka, zda smíme Boha myslit jako subjekt. Po mém soudu je předčasné na tuto otázku odpovídat již nyní, protože dosud nebyla náležitě analyzována a vyjasněna.

9. Platí-li námitky Barthovy proti tzv. analogia entis (a já s tím z filosofického hlediska hluboce souhlasím), platí nepochybně tím spíš proti nějaké analogia subjecti (či analogia personae). Zbývá posoudit možnosti tzv. analogia fidei (u termínu bych zůstal, ale v jiném než Barthově pojetí).

10.Nutnost revize filosofických předpokladů a východisek: je třeba si odpovědět na otázku, zda výzva METANOETE platí také pro filosofa jakožto filosofa. A pokud ano, zda to je opravdu tak samozřejmé, že METANOIA filosofa nutně znamená, že se stane teologem.

(Písek, 961027-2.)

<<<

>>>

961028-1

Rudolf Bultmann mluvil o potřebě demytologizace (resp. demytizace) novozákonní zvěsti. Dotkneme se toho také, neboť mým úkolem je říci také něco o kritice mýtů a mytologií. Rád bych však začal zdůrazněním naléhavé potřeby „defilosofizace“, tj. odfilosofičtění novozákonní zvěsti. O obojím platí to, co známe z Ježíšova výroku o

(Písek, 961028-1.)

961104-1

Jaspers mluví sice o tom, že dějiny něco předávají („was die Geschichte überliefert“ – *Einf. in die Philos.*, s. 94), ale to je nepřesné vyjádření: dějiny jsou výsledkem určitého typu „předávání“, a nejsou to dějiny samy, které něco předávají, ale lidé, kteří uistavzují a formují tradici tím, že jedin předávají něco dalším. Ten způsob předání je ovšem základně důležitý, neboť předávaní existuje i na úrovni ryze biologické, ba dokonce – aniž ovšem mluvíme o tradici – na úrovni fyzikální a chemické. Už Aristotelés rozpoznal obrovský význam, jaký má schopnost učit se a učit (vyučovat, poučovat) pro odlišení úrovně lidské třeba od úrovně (a formy) u hmyzu (např. včel). Jiná je ovšem situace u vyšších obratlovců: tam zdaleka není vše „od přírody“ ve smyslu „na základě genetické výbavy“, na základě instinktů apod., ale stále většího významu nabývá individuální zkušenost. To je zřejmé už

(Písek, 961104-2.)

<<<

>>>

961107-1

Eine philosophische Reflexion der Situation am Ende des 20.Jahrhunderts muß ein wenig in Distanz stehen gegenüber der bisherigen europäischen Tradition, die sich schon seit den alten Griechen durchsetzte, nämlich sich vor allem um das Seiende als Seiendes zu kümmern. Den Historikern überlassen wir das schon Geschehene und deswegen nicht mehr Seiende. Was für uns Nicht-Historiker entscheidend ist, ist die Zukunft. Gerade jedoch weil wir in der Zukunft interessiert sind und sein müssen, brauchen wir eine gute Kenntnis der Vergangenheit, denn die Geschichte ist voller Fehler und Irrtümer, voller

Dinge, die nicht hätten geschehen sollen, wie es einer unserer Historiker, der auch hier anwesend ist, gesagt hat. Zu einem gewissen Maß hat er recht, jedoch ohne alle diese Fehler und Irrtümer, die als solche erkannt worden sind, wäre es / viel mehr wahrscheinlich, daß wir das alles von neum tun müßten. Ich kenne es beispielsweise aus der Philosophiegeschichte. Nur gute Kenntnis und gute Orientierung in der Vergangenheit verschiedener philosophischer Konzeptionen kann uns davon bewahren, womöglich nur neue große Fehler zu machen. Sowas gilt jedoch auch und ganz besonders für unser gemeinsames, gesellschaftliches und politisches Zusammenleben. Wir dürfen – und sehr oft müssen – uns mit der Vergangenheit recht sorgfältig auseinandersetzen. Unser Ziel ist es jedoch nicht, immer nur zum Vergangenen zurückzuschauen oder gar, es nachzuahmen und neu zu beleben, sondern nur das beste auszuwählen und sonst alles schlimme, Dumme und Unnützige in das „nicht-mehr-Seiende“ und damit zum Abfall der Geschichte fallen zu lassen. Gerade in diesem Sinne kann ich als Mitglied der protestantischen Minderheit, die in unserem Lande übriggeblieben ist, und später als aktiver Chartist sowohl an Beziehungen zu unseren ostdeutschen nichtopportunistischen Brüdern und Schwestern in der Kirche denken, als auch an deutsche Aktivisten der Menschenrechtsbewegungen. Wir verstanden einander und sahen klar, daß Zusammenarbeit eine bessere Perspektive darstellt als Konflikt und Kampf.

(Beitrag zur Podiumsdiskussion, Berlin, Schloß Bellevue am 7.November 1996; in: 7781, – Dissidenten, Präsidenten und Gemüsehändler, Essen 1998, S. 258-9.)

(Berlin, 961107-1.)

<<<

>>>

961107-2

Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß die Suche nach den Hauptschuldigen sehr häufig kontraproduktiv sein kann, wenn man die Vergangenheit wirklich klären will. Enthüllung konkreter krimineller Schulden ist ein Rechts- und ein politisches Problem, und ich bin überzeugt, daß wir gerade deswegen auf beiden Seiten Bestimmte Ämter und Behörden haben, die sich darum kümmern sollen. Es gibt jedoch Tendenzen, die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit von wichtigeren Dingen abzulenken, indem man alle aufruft, an dieser Enthüllung mitzuwirken. Damit degeneriert oft die echte Schuldfrage zum Ersatzproblem, weil die Schuldigen immer unter den anderen gesucht werden. Die Schuld ist letzten Endes eine Frage eines sensitiven Gewissens, und deswegen kann und darf sie nicht einfach vergegenständlicht werden. Alle wirklichen Hauptfragen betreffen unsere Zukunft, nicht vordergründig das, was schon weg ist, was zur Vergangenheit gesunken ist. Nur was aus der Vergangenheit für die Zukunft wichtig ist, soll gebraucht werden, alles andere gehört höchstens in die Museen. Gut und sachgemäß zu wählen gehört zu unerer aktuellen Verantwortung. Gerade aus dieser Verantwortung sind unsere Protestbewegungen entstanden, mindestens bei vielen von uns auf beiden Seiten. Unser Problem damals war nicht nur und auch nicht in erster Reihe, die Schuldigen zu nennen, sondern etwas für unsere eigene menschliche Integrität zu tun. Wir mußten es tun, um unsere eigene Mitverantwortung für das Schlimme zu vermindern und abzugrenzen. Wir haben dafür jedoch niemals genug getan; wir waren und sind immer auch mitschuldig. Nur aus dieser Position dürfen wir legitim darüber sprechen, daß die breiten Schichten kollaboriert haben, und erwarten, daß sie es auch zugeben. Sonst bleibt die Enthüllung und Bestrafung krimineller Taten bloß ein Ritual ohne wirkliche moralische Wirkung.

(Beitrag zur Podiumsdiskussion, Berlin, Schloß Bellevue am 7.November 1996; in: 7781,

– Dissidenten, Präsidenten und Gemüsehändler, Essen 1998, S. 263.)

(Berlin, 961107-2.)

<<<

>>>

961107-3

Ich höre langsam auf, noch weiter geduldig zuzuhören, wie wir als „alte Veteranen“ gesehen werden. Ich bin hier ja wahrscheinlich der Älteste, ohne Zweifel, aber es fällt mir gar nicht ein, mich als Veteran zu fühlen. Schlicht und einfach, wenn uns unsere Gesellschaft ins Museum abschieben will, dann liegt es an uns, dagegen Widerstand zu leisten. Oft hat man darüber gesprochen, daß die Charta 77 in ihrem Programm ziemlich arm war. Es handelte sich eigentlich um keine Organisation, keine Bewegung – die Charta konnte und kann sich nicht bewegen, sie ist nur eine Position in zwei Punkten: Orientierung an Menschenrechten und Legalität. Gerade deswegen konnte und kann sie noch heute und hoffentlich auch in der Zunkunft eine Basis für ganz unterschiedlich orientierte Bürger, ja sogar Politiker, sein, so wie es möglich war in dem ersten Jahrzehnt ihrer Existenz. Und noch was: eine naturrechtliche Interpretation der Menschenrechte ist philosophisch falsch und unakzeptierbar. Wir haben jedoch noch keine andere breit akzeptierte Deutung zur Verfügung. So bleibt vor uns auch eine theoretische Aufgabe: den Gedanken der Menschenrechte neu und besser zu denken. Auch das hat inmitten unserer Aktivitäten schon vor zwanzig Jahren begonnen, und auch hier müssen wir weitergehen.

(Beitrag zur Podiumsdiskussion, Berlin, Schloß Bellevue am 7.November 1996; in: 7781, – Dissidenten, Präsidenten und Gemüsehändler, Essen 1998, S. 266.)

(Berlin, 961107-3.)

<<<

>>>

961109-1

Člověk (= lidstvo ve svých nejlepších představitelích) si s postupujícím rozvojem svého vědomí začíná uvědomovat nesamozřejmost toho, že některé „věci“ či spíše děje, události „mají smysl“ nebo že za určitých podmínek „mohou mít smysl“ (do té doby jakousi „smysluplnost“ bere jako samozřejmou). Na otázku, zda svět vcelku má či nemá smysl, nemůže ovšem dát hned spolehlivou odpověď, která by odolávala kritickému přezkoumávání, protože takové kritické zkoumání předpokládá změnu myšlenkové orientace a vůbec myšlenkového stylu, totiž přechod od myšlení mytického k myšlení logickému. Proto můžeme najít první doklady relevantních úvah o vztahu mezi smyslem (smysluplností) a světem věcí resp. událostí teprve v začátcích myšlení filosofického. Protože se filosofie dějinně ustavila či ustavovala zároveň s geometrií (matematikou), muselo nutně dojít k tomu, že dojem z nalezeného smyslu světa geometricky myšleného byl na jedné straně neobyčejně sugestivní (mnohem sugestivnější než dokázal kdy být mýtus), ale na druhé straně nutně otřásl běžně pociťovaným smyslem „světa lidského života“. To zprvu řada filosofů prostě nebrala dost vážně, protože se nadšeně stavěla na pozice řeckou filosofií objeveného a vynálezem pojmovosti stále víc upřesňovaného LOGU. Někteří starověcí filosofové došli dokonce tak daleko, že prostě popřeli jak skutečnost samotného života, tak i mnohost a dějovost a vůbvec čas (např. eleaté nebo atomisté apod.). Znovuobjevení oné zvláštní „dimenze“ toho, o čem je možno a dokonce nutno myslet a hovořit jako o světě smyslu či smysluplnosti, úzce

souvisí s obnovením a domýšlením vnímavosti pro časovost, časování a čas vůbec: smysl není a nemůže být tam, kde není specifickým způsobem zpřítomňována budoucnost. Místo smysluplnosti a smyslu je tam, kde aktuálně se dějící přítomnost se vztahuje k „budosti“ a budoucnosti tak, že na ně odpovídá, tj. že odpovídá na nepředmětné výzvy, které z budoucnosti (adresně) přicházejí. A v tom smyslu je také „smysl“ a smysluplnost vždy čímsi ještě definitivně nerozhodnutým (tedy nikoliv nějakým TÉLOS, cílem a zároveň koncem, k němuž vše směřuje jako k tomu, o čem je rozhodnuto a co je nějakým zvláštním způsobem „dáno“ již na počátku).

(Písek, 961109-1.)

<<<

>>>

961109-2

Patočka ve své nikdy nezveřejněné a dnes začátku zbavené poválečné studii „Věčnost a dějinnost“ (6647, s. 123) klade následující otázku: „Ale není právě zvláštním rysem vší mravní problematiky, že k ní náleží *bolest* otázky po vlastním životě, po smyslu *vlastního* bytí, nikoli po povaze zákonů či hodnot v empyreu?“ Nechme nyní stranou kontext (jinak ovšem důležitý, protože Patočka tu formuluje námitky jak proti Rádlovi, tak proti Schelerovi bohužel bez náležitého porozumění a vůbec bez pečlivého výkladu s doložením hlavních tezí) a soustřeďme se na jediný aspekt, spočívající v tom, že otázka „po smyslu vlastního bytí“ je podle Patočky „bolestná“, že otázka sama je bolestí. Můžeme se tázat: kdy vlastně začala či začíná otázka po smyslu vlastního života člověka resp. lidi „bolet“? V době helenismu šlo přece o zcela jinou otázku, totiž o otázku „spásy“, záchrany. Otázka po smyslu vlastního života a touha po tomto smyslu by proto mohla být považována za bolestnou právě proto, že by mohla představovat pouhou náhražku otázky po spáse a touhy po spáse. Moderní člověk považuje otázku po spáse za nemoderní, zastaralou, překonanou, protože se cítí být povznesen nad její prostoduchost a primitivnost. TA EMPYRA – zápalná oběť, EMPYROS – na ohni (dělaný, připravovaný) EMPYREUM – snad pobyt v ohni, bytí v ohni, procházení ohněm (?)

(Písek, 961109-2.)

<<<

>>>

961110-1

Hypotézy o vzniku života, které počítají s velkou pravděpodobností vzniku života v teplé až horké „polévce“ plné nejrůznějších komplikovaných molekul, jsou málo přesvědčivé, protože pro sám začátek by musely počítat s masovým vznikem primitivních organismů, z nichž jen některé by byly schopny autoreprodukce. Kdyby opravdu mělo docházet k nahodilému vzniku prvních velmi jednoduchých organismů, které by ještě neměly schopnost se rozmnožovat, museli bychom být schopni něco podobného napodobit v laboratorních podmínkách (zajisté se stejným výsledkem, totiž že by naše umělé organismy rovněž nebyly dlouho schopny autoreprodukce). – Mým cílem není ovšem podpořit nějakou kreacionistickou pseudoteorii, ale spíše poukázat na nutnost předpokladu jakési primordiální tendence, která se uprostřed nepředstavitelného množství nahodilostí přece jenom dlouhodobě prosazuje.

(Písek, 961110-1.)

<<<

>>>

961113-1

Byl jsem ve svém myšlení – kromě vlivu doby a toho, co s ní přicházelo - ovlivněn nejprve bez možnosti vlastní kontroly tohoto ovlivnění tím, že jsem v roce 1943 opsal (podle diktátu Emy Brožové, která měla text od svého bratra, a ten jej měl vypůjčen od Miloše Materny) celou Rádlovu Útěchu z filosofie. Mám-li naproti tomu uvést některé myšlenky, které mne ovlivnili již kontrolovaně (tj. pod mou – byť jistě všelijak nedostatečnou kontrolou), pak bych uvedl na prvním místě dvě. První je Hromádkova teze, že reformace vlastně neudělala náležitě svou práci v oboru myšlenkovém, přesněji filosofickém, totiž že neustavila svou vlastní, tj. reformační filosofii. Tak byl pro mne formulován první závažný úkol, který jsem se rozhodl vzít za svůj. Brzy jsem jej však reinterpretoval: vybudovat filosofii reformační se mi stále víc zdálo něčím době nepřiměřeným. Od roku 1957 jsem se dostal na dlouhé roky do velmi úzkého nejen přátelského, ale zejména myslitelského vztahu k Jiřímu Němci, pozoruhodné postavě, evropské současnosti velmi otevřeného katolického intelektuála. Naše vzájemné porozumění a dlouhodobá spolupráce (např. v Ekumenickém semináři v Jirchářích) šly tak daleko, že jsem si uvědomil nepřípadnost a přímo zastaralost oné údajné hranice mezi katolicismem a protestantstvím. Nahlédl jsem na vlastní zkušenost, že skutečná hranice vede prostředkem konfesí a že s některými katolíky se cítím být mnohem blíže než s některými evangelíky, a potvrdilo se mi, že obdobný pocit mají také tito mně blízcí katolíci. Navíc se ukazovalo stále zřetelněji, že zarputilí, konzervativní a tradicionalističtí katolíci jsou bytostně (a tedy nejen z oportunismu a krátkozrakého taktizování) vázáni na zarputilé, konzervativní a tradicionalistické evangelíky. Vyvodil jsem z toho všeho závěr, vedoucí k revizi Hromádkovy teze: nejde o to, dodatečně a opožděně dobudovávat nějakou reformační filosofii, ale hned se pokoušet spolu s otevřeně myslícími katolíky o novou filosofii ekumenickou.

(Písek, 961113-1.)

<<<

>>>

961113-2

Druhá myšlenka, která mne ovlivnila téměř současně s onou první, Hromádkovou (kterou jsem sice znal o něco dříve, ale něco si přečíst a potom to nechat působit jsou dvě různé věci), byla formulována Patočkou v příspěvku, věnovaném Boženě Komárkové do soukromého sborníku k jejím padesátinám. S textem, který si moji přátelé hned začali opisovat, jsem se seznámil až nějaký čas po svém návratu z vojenské služby. V té době jsem se rozloučil s filosofickou orientací, protože jsem stále trpěl potížemi po včas nerozpoznané encefalitidě (suspektně diagnostikované až po několika měsících prof. Vítkem), ale také proto, že vyhlídky pro někoho, kdo se nehodlal ani vydávat za marxistu, byly tehdy nicotné. Z této jakési letargie mne vytrhl teprve v r. 1956 prof. Kozák, můj učitel, jemuž jsem předložil v roce 1952 svou disertaci, když mne pozval na společný seminář, který měl s prof. Zichem. Tam jsem měl poreferovat o hlavních tématech své doktorské práce. To mne později přivedlo ke kritické reakci na Jiřího Zemana, který na seminář také chodil; článeček vyšel ve Vesmíru a byl pro Jiřího Němce důvodem, proč se za mnou vydal (a od té doby jsem zůstali v těsných kontaktech). Byl to také Jiří Němec, kdo mne upozornil na Teilhardovu knížku „Lidská zoologická skupina“, kde jsem našel některé myšlenky, které mi byly blízké a které byly také formulovány v onom článečku ve Vesmíru.

(Písek, 961113-2.)

<<<

>>>

961115-1

Ve špatném Křížově překladu Aristotelovy *Metafyziky* 1028b2-4 čteme: *A již odedávna a také v přítomné době stále opakovaná a nikdy dostatečně nerozřešená otázka, co jest jsoucno, neznamená nic jiného než otázku, co jest podstata. (174)* V Beierwaltesově knize „Platonismus a idealismus“, která teď vyšla česky, je - pochopitelně v počeštěné verzi – tato věta obdařena docela jiným významem: *A skutečně, to, co je odedávna i nyní a vždy předmětem zkoumání a rozpaků, co je to jsoucí, to je jakási bytnost. (13)* V Tredennickově překladu (z Loebovy edice) to zní takto: *Indeed, the question which was raised long ago, is still and always will be, and which always baffles us – „What is Being?“ – is in other words „ What is substance?“ (s.313)*

Především tu je ta tradiční chyba, že OYSIA se (u Kříže, ale také u Tredennicka) překládá jako podstata resp. substance. Překladatel Beierwaltese znopvu zavádí starý český termín „bytnost“ (Patočka se pokoušel kdysi zavést termín „bytost“, já z didaktických důvodů navrhuji „bylost“, neboť také německé Wesen poukazuje k tomu, „was gewesen [und immer noch] ist, tedy, čím nějaká věc byla a dosud jest).

Vzniká tedy otázka, jak by měl znít co nejpřesnější překlad řeckého znění onoho místa. Rozhodující je základní čtení: je-li řeč o čemsi, co bylo odedávna a co je také nyní, je míněna *otázka* po něčem – anebo toto *něco*, nač se tážeme? (V českém překladu Beierwaltese je užito slova „předmět“ – což rozhodně nemá oporu s řeckém originálu.)

(Praha, 961115-1.)

<<<

>>>

961115-2

Paul Davies ve své nedávno česky vyšlé knížce „Poslední tři minuty“ (The Last Three Minutes, ?1994, česky 1994, s. 167-8) pozoruhodným rozporem: „Jestliže existuje účel vesmíru a vesmír tohoto účelu dosáhne, pak vesmír musí skončit, neboť pokračování jeho bytí by / bylo bezdůvodné a nesmyslné. Jestliže vesmír naopak přetrvá věčně, je obtížné představit si, že vůbec existuje jakýkoli konečný účel vesmíru.“ Uzavírá potom: „Kosmická smrt tedy může být cenou, kterou je nutno zaplatit za kosmický úspěch.“ Zvláštní je, že přitom vůbec nezmiňuje Aristotela, na kterého však nelze nevzpomenout, kdykoliv je aktualizováno pomyšlení na „účel“, který zároveň znamená „konec“, tedy na TÉLOS. Aristotelés nepřipouští, že by TÉLOS mohl být separován od pohybu: cíl ani konec nemají samostatnou skutečnost bez pohybu, který ke konci a cíli míří. Naplněný, uskutečnění cíl znamená sice konec pohybu, ale zase sám přestává být v momentě ukončení pohybu koncem i cílem.

(Praha, 961115-2.)

<<<

>>>

961116-1

Předpokladem zkoumání smyslu je třeba i nevyslovené uznání skutečnosti, že o smyslu má smysl uvažovat a hovořit, tedy uznání skutečnosti „smyslu“ v nějakém rozsahu a

nějaké podobě. Samo popření smyslu je možné jen v prostředí smyslu, jinak by nemohlo mít smysl, tj. nemohlo by „dávat“ žádný smysl.

(Praha, 961116-1.)

<<<

>>>

961116-2

Filosofická kniha (nebo třeba jen studie) nemůže být ničím víc než popisem cesty již vykonané; v tom se podobá každé jiné odborné studii nebo knize. Zatímco však ve vědách objektivujících je nejdůležitější konec takové popisované cesty, tj. výsledek zkoumání, je ve filosofii tím nejdůležitějším cesta sama. Většina lidí si asi vybírá filosofie (resp. pseudofilosofie) především podle jejich výsledků; to jsou ti, kteří nemají chuť sami myslet (přinejmenším filosoficky myslet). Nechá-li se někdo vpravdě zaujmout samotnou cestou nějakého filosofa, pak je už na půl cestě k tomu, aby se sám dal do vlastního filosofování (což ještě nemusí znamenat, že absolvuje druhou polovinu, a už vůbec ne, že se stane profesionálním filosofem).

(Praha, 961116-2.)

<<<

>>>

961121-1

ad: Metaf. IV,2 (1003b-1004a)

0.1

Rozdíl HENOLOGIE a ONTOLOGIE: dvojí důraz v tzv. ARCHEOLOGII. (Aristotelova chyba: první filosofové – tzv. FYSIOLOGOI – nebyli „hylozoisté“, nýbrž archeozoisté, lépe však archeologové, protože chtěli pojmově – LOGEM – vymezit ARCHÉ.) – ARCHÉ je to, co je první (PROTON), ale co nadále vládne (PROTOLOGIE je redukcí odvozena z ARCHEOLOGIE). – HENOLOGIE je založena na myšlence, že to, co vládne, je „to sbírající“ či „to sjednocující“, tedy vytvářející a zachovávající mnohost jako určitý celek. (Podle Hérakleita je toto „sbírající“ pojmenováno jako LOGOS.) – ONTOLOGIE (řecká) je založena na zpochybnění až popření jak mnohosti vedle sebe, tak mnohosti po sobě, tedy také dění a času. Tím je vlastně vyprázdněna základní henologická idea „vlády“ (a ovšem i myšlenka ARCHÉ).

0.2 Aristotelovo tvrzení, že „jedno a jsoucno jsou totožné a jednoho rázu“, nebo že „jedno neznamená nic jiného než jsoucno“, je významným kompromisem. OYSIA tu nahražuje konkrétní LOGOS: zatímco pro Hérakleita se všechno jsoucí (tj. dějící se, tekoucí) děje podle LOGU, pro Aristotela to „vskutku jsoucí“ se vůbec neděje, nýbrž zůstává „jedním“ ve smyslu trvalosti – tedy stává se vskutku tím, co „stojí pod“ neboli podstatou, substancí. Tu je základ tzv. substanční metafyziky, která přetrvala věky a v podobě předsudků přetrvává dodnes dokonce i v hlavách ne dost kriticky myslících vědců. Aristotelovo ojetí je kompromisem v tom smyslu, že připouští mnohost takových „bytností“ resp. „podstat“: „A tak kolik jest druhů jednoho, tolik i jsoucna.“ V tomto smyslu přejal myšlenku atomistů, pro něž sice každé „jedno“ je neměnné a tedy nedělitelné, ale atomů je mnoho druhů, které mohou být od sebe odlišovány podle tvaru, velikosti a pořádku. To je pro Aristotela výzvou k rozlišování „bytností“ podle jejich základních (nikoliv nahodilých – proto „nikoli mimochodem“) vlastností. Později jde o latinské termíny substance a atributy.

0.3 Jestliže je slovo OYSIA odvozeno od EINAI (proto překlad substantia resp. podstata je nevhodný), pak filosofie se musí zabývat různými rody těchto „bytností“. A protože není jenom jediná OYSIA = bytnost, ale je tu mnohost bytností, musí mít také filosofie mnoho oborů, disciplín (mnoho „částí“). A protože je jistá hierachie mezi bytnostmi, je nutně i jistá hierarchie mezi filosofickými disciplínami, které se „musí přidružovat“ k oněm druhům „rodům“ jednoho i jsoucna zároveň. Odtud možnost a zároveň nutnost rozlišení mezi první filosofií (PRÓTÉ FILOSOFIA) jako souborem disciplín teoretických a potom praktickými disciplínami, které stojí až na druhém místě a jejichž cílem není pravda, nýbrž dílo. Termín „první“ neznamená tedy nějaký návrat k tomu, co bylo starými filosofy nazýváno ARCHÉ, protože ARCHÉ v jejich smyslu už u Aristotela nenajdeme. Arist. zná jenom různé „relativní“ ARCHAI.

(zástup za nemocného Kranáta, ETF 21.11.96)

(Praha, 961121-1.)

<<<

>>>

961123-1

Theologie je řecký vynález, protože je nejdříve až do totožnosti spjatá s filosofií, která je výlučnou řeckou iniciativou, a později se – u Aristotela - stává nejvyšší filosofickou disciplínou. Mezitím však dojde k jedné pronikavé změně, za kterou je odpovědný Permenidés a vůbec eleatismus. Zatímco první filosofové se táží po ARCHÉ, z níž se rodí (vzniká) vše a do níž vše zase zaniká, takže se samozřejmostí předpokládají její oživenost, Parmenidés tuto ARCHÉ reinterpretuje v tom smyslu, že ji zbavuje nejen minulosti a budoucnosti a tedy dění, nýbrž také života. Proto třeba pluralista Empedoklés už nemluví o vodě, vzduchu, ohni a zemi jako o ARCHAI, nýbrž jako o prvcích (STOICHEIA, latinsky elementa), jež samy o sobě jsou ovšem „mrtvé“, takže potřebuje nějaké činitele (faktory), totiž Lásku a Svár, které s nimi budou něco podnikat. (Je charakteristické, že i Empedoklovo ztotožnění „prvků“ s některými bohy mu vůbec nepřekáželo v jejich pochopení jako o sobě nehybných, neaktivních.)

(Písek, 961123-1.)

<<<

>>>

961123-2

Nietzsche má v *Nachlaßu* pěknou myšlenku (jaro 1888, 15 – SW 13, 413): „Eine Correktur der Instinkte: ihre Loslösung von der Ignoranz …“. Tuto myšlenku však zbývá domyslit, a to *správně* domyslit. Instinkty fungují jen v určité vazbě na situaci, tj. na vnitřní a vnější podmínky. Domyslíme-li je v pouhé reflexi (což pochopitelně nemůžeme považovat za skutečné domyšlení), dostávají se vzájemně do konfliktů a do kolizí. Zbavíme-li instinkty (přesně: instinktivní jednání) nevědomosti nebo nedostatečného uvědomění, musíme dospět k poznání těchto konfliktů *z distance*, protože instinkty jsou z hlediska světa LOGU velmi často, až příliš často vzájemně nevyvážené až protichůdné. Podrobit instinkty reflexi znamená proto něco víc než si je pouze uvědomit: znamená to jim předepsat řád je přesahující, hierarchizovat je – anebo se o to alespoň ve svém vědomí pokoušet (udělat to v praxi není zajisté nijak snadné)

(Písek, 961123-2.)

<<<

>>>

961123-3

Nietzsche rozuměl „víře“ v tradičně křesťanském, nikoliv v Ježíšově resp. vůbec starožidovském (prorockém atd.) smyslu. Proto mohl napsat (SW 13, 23 - na konci r. 1887 nebo na začátku 1888): „Und auch der *Glaube* ist noch eine Form der Entselbstung.“ Rozumíme-li víře jako nové životní (i myšlenkové) orientaci, oponující mytické orientaci na praminulé archetypy (a to vskutku

byla „Entselbstung“, neboť identifikací s archetypem se archaický člověk právě vzdával sebe), pak je život víry právě cestou k tomu, aby se člověk stával sám sebou (jímž nikdy není *„původně“*, tj. od počátku). Můžeme tedy říci, že byl Nietzsche ještě stále příliš pod vlivem běžné křesťanské tradice. Naproti tomu dobře rozpoznal, že Ježíši nešlo o formule, rituály, řád a hierarchii, ale že v něm jsou nepřehlédnutelné „anarchistické“ prvky a momenty („dieser heilige Anarchist“ – SW 13, s. 107/ř.14), které míří doprostřed samotného života („ein wirkliches Leben, ein Leben in der Wahrheit“ – dtto, s. 106, ř. 19). Odtud je zřejmé, že ve věci je shoda, ale v terminologii neshoda.

(Písek, 961123-3.)

<<<

>>>

961127-1

O „vítězící pravdě“ (pdn. pro Žižkov I. dnes večer v 18.00.)

01 Literatura – význam tématu – české myšlenkové tradice a Evropa

02 Význam filosofickho zhodnocení české tradice „neřeckého“ pojetí pravdy

03 3.a 4.kapitola tzv. 3.Ezdráše – citování před Husem a u Husa, Payna atd.

04 V čem vůbec může být pravda „mocnější než vše“? Pravda jako „nejsoucí“

(Praha, 961127-1.)

<<<

>>>

Pojem a předmět

Ve velkém sporu kontinentálního racionalismu s anglosaským empirismem se dalekosáhle vlastní problematice přizpůsobila pouze kontinentální filosofie, navazující na kartezianismus. V Kantovi toto přizpůsobení, které znamenalo akceptování některých empiristických důrazů (zejména u Leibnize), dosáhlo vrcholu v tom smyslu, že se smyslovosti dostalo samostatné závažnosti a především nezastupitelnosti co do poznání. Pojmy čistého rozumu jsou pouze myšlenkovými formami (KRV B 150), jimiž nelze ještě poznat žádný určitý předmět. K poznání totiž náleží dvojí (Kant říká: zwei Stücke, KRV B 146): jednak pojem, jímž je předmět vůbec myšlen (Kategorie), a potom názor, v němž je předmět dán. Na tomto místě je zajímavé právě Kantovo pokračování: kdyby nebylo možno pojmu dát (přiřadit) žádný odpovídající názor, byla by to svou formou myšlenka, ale bez předmětu, a proto by jeho prostřednictvím nebylo možné vůbec žádné poznání jakékoliv věci. Právě v této souvislosti se můžeme tázat: znamená nemožnost poznání jakékoliv „věci“ eo ipso nemožno jakéhokoliv poznání vůbec? Jsou vůbec nějaké skutečnosti, které bychom mohli označit jako ne-věci? A je – v pozitivním

případě – možné nějaké poznání ne-věci, které by pracovalo s pojmem, jemuž nemůžeme přiřadit žádný odpovídající předmět? Je vůbec možná nějaký pojem bez příslušného předmětu? A protože po Husserlovi musíme počítat přinejmenším s dvojím předmětem, reálným a intencionálním, musí naše otázka znít takto: jsou možné pojmy, které nejsou nerozlučně spjaty s příslušnými intencionálními předměty? Je možné myšlení, které se nevztahuje jen k předmětům, nýbrž také ne-předmětům? Je možná ne-předmětnost ve skutečnosti? A je možná nepředmětnost v intencionálním vztahu k takovým eventuálním nepředmětnostem ve skutečnosti? – Samozřejmě nám nyní nejde o obnovení sporu o tzv. aprioritu. Kantovu absolutní, univerzálně platnou aprioritu asi nelze filosoficky držet (podobně jako nelze držet platónské ideje jako samostatná „pravá“ jsoucna). Aprioritu je třeba chápat jako výsledek dlouhodobého procesu tzv. „zkoušek a omylů“, tedy relativně. Náš problém tím však není dotčen, nýbrž zůstává plně v platnosti.

(Praha, 961127-2.)

<<<

>>>

961202-1

Na fakultu se každým rokem hlásí řada adeptů studia, kteří z nejrůznějších důvodů nemohou nebo nechtějí pracovat jako církevní bohoslovci. Učitelé fakulty se již nějaký čas zamýšlejí nad možností uplatnění takových studentů po absolutoriu. Pedagogická příprava musí odpovídat takovým požadavkům, které budou na absolventy kladeny v různých oborech civilní práce. Jednu z cest vidí ETF v zavedení dvouoborového studia teologie-filosofie, které by kladlo důraz na křesťanské kulturní a myšlenkové tradice, z nichž vyrůstala Evropa až do našich dnů, a to nejenom v historickém, do minulosti obráceném, ale především aktuálním a aktualizujícím, tj. do budoucnosti zaměřeném pohledu.

Filosofie má ovšem své místo mezi disciplínami, jimiž se musí během svého studia důkladně zabývat i každý budoucí bohoslovec. V průběhu vývoje fakulty v posledních osmi desetiletích se ukázalo, že náročnou úlohu nemůže uspokojivě plnit „filosofie náboženství“; dnes jsou od sebe filosofie a religionistika odděleny jako dvě samostatné disciplíny. Filosofii se dostává na univerzitách vůbec mnohem významnějšího postavení pro záruky skutečné vědeckosti všech disciplín, které ve své specializovanosti ztrácejí schopnost mít pod kontrolou své myšlení v rámci své odbornosti. V teologii je však situace ještě dramatičtější, neboť teologie se nemůže dost dobře stát jen odbornou vědou (nebo souborem odborných věd): všechny speciální disciplíny postupují vpřed právě ustavičným zúžováním své vymezené odbornosti – a tím ztrácejí svůj vztah k širším až nejširším kontextům, vposledu k celku všeho. Právě to si teologie nemůže nikdy dovolit, a je tedy mnohem podobnější, bližší filosofii než odborným vědám. To je bezpochyby důvod, který některé mladé lidi vede k přesvědčení, že jim teologie poskytne lepší výbavu do praktického života v širokém smyslu politického (neboť také politika se nikdy nemůže stát speciální profesí, ale musí si jak v praxi, tak v teorii zachovávat neustálý a zároveň co možno hluboký zájem o celek, v tomto případě o celek obce,

POLIS). *(Podklad pro zdůvodnění žádosti o akreditaci.)*

(Praha, 961202-1.)

<<<

>>>

961207-1

Karel Čapek v druhém ze „Tří listů Jaroslavu Durychovi (6673, s. 131) připomíná, jak se za Rakouska špatně chápalo „slovo loajalita“. Píše, že „To slovo se nám těžko polyká.“ A pak najednou – asi jen z literárních důvodů - přechází od „slova“ k „pojmu“ a praví, že „pojem loajality, jak zřejmo, má velmi špatnou minulost. Máme-li ho užívat, musíme jej očistit od všelikého neřádu pochlebenského, slaboduchého a neupřímného.“ A pak zase přechází od „pojmu“ k „představě“: „Vzdejme se dále nepříjemné představy, že loajalita je něco, co se slavnostně a nadšeně projevuje skrze dlouhé řečňování, pění hymen a volání slávy“. A pak už mluví rovnou o loajalitě samotné, totiž že to je „jakési občanské vojáctví“. Charakterizuje to jako „definici“. – To budiž jen příklad toho, jak ani věhlasný spisovatel, velice zdůvěřený s jazykem a jeho „duchem“, je málo zdatný v přesném myšlení.

(Písek, 961207-1.)

<<<

>>>

961207-2

V třetím dopise Durychovi (6673, s. 133) najdeme toto: „Katolicismus jako každé náboženství je lepší než polovzdělaný a laciný ateismus; jako kterýkoliv jiný vztah k bohu dává osobnímu životu hlubší hodnotu. Nepleť se do těchto věcí, kdo jsi nábožensky mrtev; neboť necítíš, oč jde.“ Každému by měl být zcela zřejmý onen podivný předsudek proti „ateismu“: proti „každému náboženství“ není postaven „každý ateismus“, nýbrž jen ateismus „polovzdělaný a laciný“. Jenže to je právě samo „laciné“. Pokusme se to obrátit: „Každý ateismus je lepší než polovzdělané a laciné náboženství.“ Na této formulaci okamžitě vidíme její chybu: o každém ateismu to rozhodně neplatí. A což takhle: „I každé polovzdělané a laciné náboženství je lepší než polovzdělaný a laciný ateismus.“ Tu je zase zřejmé, že každý spor je tady zbytečný a absurdní - již proto, že obě srovnávané eventuality nestojí za to, abychom se jimi zabývali.

(Písek, 961207-2.)

<<<

>>>

961214-1

V dnešních *Lidových novinách* (s. 9) píše Václav Klaus in: „Je to už sedm let! Nebo teprve?“ mj. o „druhé stránce“ proměn v jeho životě, vyvolaných tím, že byl před sedmi lety spolu s dalším tehdejším presidentem Husákem (krátce před jeho vlastní resignací) jmenován ministrem. K té „druhé stránce“ náleží podle jeho slov také „nesporná ztráta soukromí“: znamená to jistou ztrátu přirozené lidské spontaneity, ztrátu elementární anonymity, ztrátu osobní – pro každého jedince jistě výhodné – bezvýznamnosti“ atd. Když jsem toto místo přečetl, uvědomil jsem si, že jsem vlastně v celém svém životě až do dneška tento pocit „elementární anonymity“ a „osobní bezvýznamnosti“ nezaznamenal. Ne že by mi byl zcela cizí, zcela neznámý, ale jen v jisté nepochybné – jak se hned ukáže - nezpochybnitelné „pouhé relativitě“. Je to nejspíš otázka výchovy či spíše atmosféry, do níž jsem se narodil a v níž jsem vyrůstal. Teprve v konfrontaci s oním pro mne překvapivým Klausovým vyjádřením si kladu otázku, čím to bylo způsobeno či vyvoláno, na čem za záviselo, kdo tak odlišně „nastavil“ způsob,

jak jsem od počátku chápal svůj život a sám sebe, byť – ještě jako malé dítě - sebeprimitivněji a bez jakéhokoliv zdůvodnění, dokonce bez chápání toho, že takové

pocity musí být ospravedlňovány anebo prostě zamítány a odvrhovány. Byl to v mém případě nepochybně vliv mé matky, která – vůbec nevím, zda oprávněně či nikoliv, a řekl bych, ža na tom vlastně nezáleží, protože na tom z mého tehdejšího hlediska ani tenkrát nezáleželo a záležet nemohlo – odvozovala své protestantství resp. evengelictví přinejmenším od dob tolerančních a tím od husitství a zejména Jednoty bratrské. Od svých nejmladších let jsem byl stále vystaven tlaku a také ustavičné kontrole ve vztahu k základnímu postulátu, že totiž „my evangelíci“ musíme být – a proto jsme – „solí země“, musíme být lepší než ostatní, protože je nás jednak málo, ale zejména máme na co navazovcat, z čeho čerpat a na co ostatním ukazovat a co ostatním předávat nebo alespoň k předávání nabízet.

(Praha, 961214-1.)

<<<

>>>

961214-2

V témž článku (jako předchozí) zmiňuje Václav Klaus, že „rád cituje“ „myšlenky prof. Petera Bauera (z London School of Economics)“ a že se mu líbí „ i jeho zdůraznění, že je ´nejdůležitější povinností každého člověka z akademického světa neúnovaně trvat na věcech, které jsou zřejmé´“. A Klaus dodává: „Snažím se to dělat, i když to leckoho netěší.“ – Zase inspirován touto myšlenkou – a zejména její pochybností – musím vyjádřit svůj nesouhlas. Opakovat samozřejmosti je nepochybně nutné (i když leckdy problematické) pro každého člověka veřejně a zejména politicky činného. Má-li totiž člověk, odkázaný na porozumění, souhlas a pomoc druhých lidí, něčeho dosáhnout a něco uskutečnit, musí se opírat o jistý konsenzus těch, s nimi mucí a také chce počítat. Ale to přece nelze považovat za generálně platné pro „každého člověka z akademického světa“; při nejmenším to neplatí nezbytně a bez výhrady pro filosofa. Zajisté také filosof občas potřebuje pro svou práci a zejména pro své působení veřejné alespoň nějaké porozumění a nějakou pomoc ze strany dalších lidí. A toto porozumění a tuto pomoc potřebuje zejména a především tam, kde je jemu osobně zřejmé něco, co stojí proti tomu co je „zřejmé“ mnohým nebo dokonce všem ostatním. Právě ona zřejmost, která je tak rozšířená mezi lidmi, musí být filosofem brána se vší opatrností a přímo nedůvěrou. Filosof právě jako filosof musí z celé dosavadní evropské zkušenosti vědět, že všechno důležité se nejen ve filosofii, ale také ve vědě (odtud ona pochybnost generalizace směrem k „akademickému světu“) a dokonce vůbec ve vědomí i v praxi společnosti muselo vždycky prosazovat proti tomu, co bylo až dosud obecně nebo většinou nebo autoritami atd. považovány za „zřejmé“. Každá nepřekontrolovaná „zřejmost“ je pouhou zdánlivou zřejmostí – a tedy předsudkem (i když to výjimečně může být i předsudek legitimní, „správný“, jenž to se nikdy předem nevím, dokud to není opřekontrolováno – a pak už to přestává být pouhý předsudek).

(Praha, 961214-2.)

<<<

>>>

961217-3

Při zkoumání povahy pojmů a pojmovosti můžeme mluvit o několika odlišných krocích, které byly v minulosti podniknuty, ale které nezůstávají dostatečně v povědomí dokonce ani odborníků v různých vědách (které se bez pojmů zajisté nemohou obejít), natož v povědomí obecném. A situace je bohužel taková, že jasno nejen nemají, ale ani se o ně nepokoušejí – to budiž zvlášť důrazně žalováno – ani mnozí filosofové. A tzv. moderní

logika vytěsnila pojem pojmu přinejmenším na okraj (a někdy až mimo rámec) svého zájmu. Proto nebude na škodu si nejprve alespoň některé tyto kroky připomenout. K prvnímu takovému významnému kroku došlo už ve starém Řecku, když byl – zatím ještě nepříliš přesně – odlišen pojem od slova, s nímž byl spjat v jednotu. Dodnes však i v intelektuálních a vzdělaneckých kruzích panuje nejistota o tom, v jakém vztahu je význam (nebo dokonce „obsah“) slova a příslušný pojem. Nezřídka se mluví a píše také o „obsahu“ pojmu apod. Nezvládnuté terminologické i věcné potíže tu asi hlavně vedou k tomu, že se dnes zejména logikové termínu „pojem“ jak jen mohou vyhýbají. Problematika je také velmi zkomplikována nevyjasněností vztahu mezi myšlením a jazykem (a také mezi různými jazyky a řečí).

(Pozn.: starší text – připravováno pro Sobotku, ale nedokončeno.)

(Praha, 961217-3.)

<<<

>>>

961218-1

Rozmlouvat smysluplně o víře je možno teprve za některých předpokladů, z nichž základním je rozlišení mezi samotnou vírou a její interpretací, jejím vyjádřením (sebevyjádřením). V rámci evropské tradice konce 20.století to není možné jinak než formou reflexe. Ctižádostí každé pokročilé reflexe je vědět, co děláme, když reflektujeme. Máme-li proto podrobit víru jako skutečnost resp. skutek, akt víry reflexi, musíme si vyjasnit jednak povahu (a strukturu) samotné reflexe, jednak konkrétní povahu (a strukturu) reflexe právě určitých základních rysů či aspektů aktu víry.

(Praha, 961218-1.)

<<<

>>>

961225-1

Užijeme-li pro přiblížení biologického příměru, můžeme pojmy vidět jako viry, kdežto soudy (věty, výroky) jako buňky. Pojmy vlastně nejsou skutečně živé a nejsou schopny obstát samy bez buněk, které napaají a do kterých pronikají. Tak jako virus musí být vyroben a namnožen nějakou buňkou, pojem musí být nasouzen (a to obvykle hned několika soudy). Zároveň však platí, že virus, který pronikne do buňky, ovlivní (většinou – ale ne vždy – naruší) její vnitřní procesy, tak také pojem, který pronikne do „souzení“, ovlivní je (a někdy také naruší). Zavedeme-li do nějaké myšlenkové stavby nový pojem (a připusťme alespoň částečnou jeho kompatibilitu, tedy nikoliv naprostou různoběžnost), dojde k jednomu z dvojího: buď se ukáže nějaká dosavadní skupina či soustava soudů jako vadná a nedržitelná (takže musí být buď opravována nebo prostě opuštěna), nebo naopak jako nosná a schopná rozvíjení novými směry. Nejzřetelněji se to ukazuje v geometrii či vůbec matematice. Vztah k předmětu vlastně nikdy nemůže být redukován na vztah pomocí a prostřednictvím pojmu (ressp. dvojice pojem a intencionální předmět), nýbrž je to vztah celého komplexu soudů a celkových pojetí. A zavedení nového pojmu (a příslušného intencionálního předmětu) znamená ovlivnění a tedy proměnu tohoto komplexu. Na rozdíl od vztahu viru a buňky tady nejde o ohrožení (nebo naopak o bytostné zbohacení a zkvalitnění) živého organismu, nýbrž o „ohrožení“ nebo naopak prohloubení a vylepšení nějakého původního pojetí, nějaké původní koncepce širšího a komplexnějšího rozsahu a obsahu, než se to na první pohled jeví a než jsme schopni si hned uvědomit.

(Praha, 961225-1.)

<<<

>>>

961225-2

Rozpoznání, že Boha (= Hospodina, JHWH) nelze chápat jako „jsoucno“ (tedy jako „jsoucího“), je poměrně staré (třeba Tomáš Akvinský na několika místech problematizuje chápání Boha jako „ens“ a říká, že přiměřenější by bylo říkat, že Bůh je „esse“). Je tím ovšem zároveň problematizována teze tzv. analogiae entis (jejíž problematičnost má ovšem ještě i jiné kořeny). Vzniká však otázka - založená mj. také na biblické formuli -, v čem spočívá „podobnost“ mezi Bohem a člověkem, či jak říkají Němci: Ebenbildlichkeit. Teze, že člověk byl stvořen k obrazu božímu, naznačuje, že tu přece jen jde resp. může jít o nějaký typ analogičnosti. Mám za to, že by bylo možno tuto tezi formulovat jako analogii non-entis. Člověk je nepochybně jsoucí a tedy jsoucno (pravé jsoucno); v tom se Bohu nepodobá. Naproti tomu člověk je bytost, kterou nelze redukovat na to, čím (nebo kým) „jest“, protože lidskost člověka je nerozlučně spjata s tím, že člověk stále nějak musí sám sebe ponechávat „za sebou“, tj. obracet se v čemsi podstatném k sobě „jsoucímu“ vždy znovu zády, a čelem resp. tváří mířit do budoucnosti, tedy k tomu, co tu ještě není. A do této budoucnosti, která „ještě není“, nesmí, nemá sám sebe zavlékat jako toho „jsoucího“, tj. už daného, minulého, se „sebou“ a se svou minulostí svázaného. To ovšem v jistém obecnějším smyslu platí o všech „pravých jsoucnech“, tedy především o všech živých bytostech, živočiších, rostlinách i jednobuněčných živáčcích. „Jsoucno“ totiž nijak nelze legitimně redukovat na „jsoucí zde a nyní“, neboť každé pravé jsoucno je děním, je událostí, a k události náleží nejenom ta která právě aktuální „jsoucnost“, nýbrž také četné jsoucnosti minulé, ale i budoucí. Člověk se však na rozdíl ode všech, i těch nejvyšších živých bytostí odlišuje tím, že je schopen se ke své budoucnosti a k budoucnosti vůbec vědomě vztáhnout. Heidegger třeba jednostranně mluví o člověku jako „bytosti k smrti“ – a tím nemyslí prostě jeho smrtelnost, nýbrž to, že je schopen se ke své smrti ještě za života vztáhnout, tedy např. o své nevyhnutelné smrti vědět, uvědomovat si její nevyhnutelný příchod. Jednostrannost této formulace spočívá v tom, že ponechává stranou skutečnost, že se člověk daleko více vztahuje ke své živé budoucnosti než k jejímu konci, a že se dokonce v mnohém vztahuje k budoucnosti, která časově daleko přesahuje délku jeho života a tedy i jeho konec. Nicméně vědomí, že člověk žije a jedná směrem do budoucnosti, že je jak ve svých aktivitách, tak i ve svém vědomí a myšlení jakýmsi zvláštním způsobem „vykloněn“ ven ze sebe (jak „jest“), že tedy jako „subjekt“ je daleko spíše tím, kdo „není“, než tím, kdo (už) „jest“ a kdo (a kým) už „byl“, nám otvírá cestu k porozumění oné analogie non-entis. V tom, že člověk je spíše tím, kým (ještě) není, se právě podobá Bohu, který „je“ pouze tím, kým není, ale který vždy znovu přichází – tak, jako člověk se sám sebou musí vždy znovu stávat.

(Praha, 961225-2.)

<<<

>>>

961225-3

V křesťanské tradici je hluboce zakořeněno přesvědčení, že spasitelství (tj. záchranná moc) Ježíšovo spočívá v tom, že byl bez viny. Tady bude třeba pracně vysvětlovat, že právě ono synovství boží, které zachraňujeme důrazem na Ježíšovu nevinu, na jeho neprovinilost, by nám nemohlo být k ničemu. Inkarnace má smysl právě v tom, že „Bůh

přišel v těle“, že přišel jako člověk, tj. že to byl člověk Ježíš. A smysl tohoto „vtělení v člověka“ je nerozlučně spjat s tím, co také náleží k tradici, totiž že „naše hříchy vzal na sebe“. A tak se musíme rozhodnout: buď naše hříchy skutečně vzal na sebe, a pak ztrácí ten nejhlubší význam náš důraz na jeho nevinnost; anebo na sebe naše hříchy nevzal a zůstal bezhříšný, ale potom nám nepomohl a pomoci zásadně nemohl. Kdyby to totž šlo jinak, znamenalo by to pronikavou změnu v dogmatických formulacích a v celé křesťanské theologii. Kdyby mělo theologicky platit, že Ježíš byl bez hříchu a přesto byl obětován, šlo by především o velkou nespravedlnost, ale zejména o to, že jeho smrt nám nic nemůže přinést, žádné osvobození, žádnou spásu – byla to prostě smrt nevinného, protože smrt Boha (=božího Syna), a to není žádná skutečná smrt. A pokud by to byla skutečná smrt, pak by nejenom nemohla přinést spásu, ale naopak by znamenala konec jakékoliv naděje. To vše jsou rozpornosti, které je třeba zkřesťanského zvěstování prostě odstranit, protože jsou pro jen trochu myslícího člověka pohoršením, odstrašující výbavou něčeho, co se jen tváří jako dobrá zvěst, ale co dobrou zvěstí není a být nemůže. Inkarnace ve skutečnosti znamená, že žádný bůh nám lidem nemůže pomoci, že pomoc může přinést pouze člověk, a že ji může přinést pouze za té základní podmínky, že na sebe vezme vinu mnohých („vinu všech“ by asi bylo přehnané). A protože cesta Ježíšova má být všemi jeho věrnými následována (a to ne jako pouhé napodobené pravzoru až do nějakého „ztotožnění“, nýbrž inovačně, s vynalézavostí přiměřenou novým okolnostem a podmínkám, a v tom smyslu tak, že to bude nebo alespoň má být „více nadto“!), je zřejmé, že po Ježíšovi musí přijít další, že tedy Ježíšova oběť není jednou provždy definitivní v tom smyslu, že by dalších obětí už nebylo zapotřebí. Je to cesta, které ještě neskončila a která ještě hned tak neskončí.

(Praha, 961225-3.)

<<<

>>>

961226-1

Martin C. Putna citoval (v pořadu „Sněží“) výrok Marie Antoinetty před popravou o tom, že její víra je stará atd. Byl to pěkný doklad ideologičnosti, které by neměl podlehnout žádný kritický duch. Samozřejmě je víra „stará“, ale je stará právě jako překonávání, překračování pouze daného. Víra v nejširším smyslu je odpovědí stvoření stvořiteli. Proto právě lze o víře mluvit v kosmologickém významu, tj. jako o kosmickém činiteli. Bez víry by nebylo života, protože život spočívá v kroku k čemusi novému, co tu nebylo, protože vše byla jen neživá „příroda“ (kterýžto termín se nehodí, protože už svou etymologií ukazuje na svázanost se životem). Právě proto je víra ostře zaměřena proti pouhému napodobování pravzorů

(Praha, 961226-1.)

<<<

>>>

961226-2

Astrofyzikové dnes uvažují o možnosti mnoha (nesčíslně mnoha) „světů“, tj. vesmírů, mezi nimiž však není možná žádná komunikace. Ať už tento model je jakkoliv plausibilní mezi astrofyziky různé orientace, je možno zkoumat jeho filosofické aspekty resp. aspekty, k nimž může filosof zaujmout své stanovisko. Předpoklad světů, které spolu nekomunikují, znamená např., že tyto jednotlivé světy mají jenom své „nitro“ (nepravé, ovšem!), ale že nemají žádný vnějšek. A protože žádné jsoucno nemůže reagovat na „nitro“ jiného jsoucna, nýbrž jenom na jeho vnějšek, „svět“ jako celek není reaktibilní a

nemůže reagovat, tj. nejspíš mu také principiálně chybí reaktibilita. To by ovšem znamenalo, že není skutečným, „pravým“ celkem. (Eventuelně by to bylo možno interpretovat jako jakousi symetrii, neboť na jedné straně jsoucen, seřazených podle stupňů, by byly primordiální události, nevybavené reaktibilitou, zatímco na druhé straně škály by byly „vesmíry“, jimž by rovněž chyběla reaktibilita.) Ukazuje se zde také další problém, který vlastně přímo s tématem nesouvisí: proč nelze mluvit o vnějšku (vnější stránce) světa vcelku, když každé vnitrosvětné jsoucno svou vnější stránku má? Proč nelze souhrn těchto vnějších stránek jednotlivých jsoucen považovat za vnějšek světa vcelku? (To souvisí s pojetím vztahu mezi vnitřním a vnějším: jde-li o rostlinu nebo zvíře, pak jejich „nitro“ nelze spatřovat v tom, co je skryto pod kůrou nebo pod kůží; a právě tak nelze vnějšek určité rostliny nebo určitého zvířete považovat za část vnějšku světa vcelku.) Když určitá buňka v těle „komunikuje“ s něčím, co k tělu nepatří, např. s virem, s molekulou jedu apod., může se stát, že to naruší její komunikaci s tělem, jehož jednou buňkou původně byla a zčásti dosud je. Na druhé straně může být úkolem některé z tělesných buněk, aby právě do takových komunikací vstupovala a tím třeba samu sebe ohrožovala, ale ve službě organismu a jeho tělesné integrity. To všechno jsou případy reagování celků na jiné celky (a eventuelně z pověření supercelků). Nic takového však nelze předpokládat u „svět vcelku“, není-li jeho komunikace s jinými světy zásadně možná.

(Písek, 961226-2.)

<<<