1985.02

85/060
Cicero má pozoruhodné pojetí etymologických souvislostí slova „religio“. Především (vše viz: *De natura deorum*, II, 28, – 72 – 4567, p. 192) odvozuje religio od relegere, event. religere; připomíná analogická slova eligere, diligere, intellegere, v nichž podobně jako v relegere vidí jako společný základ legere: „his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem in religioso“. Takže religiosi jsou ti, „qui autem omnia quae ad cultum deoram pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent“. Legere znamená sbírati, eventuelně čísti. Důležité je ono re- na počátku, které upozorňuje na cosi, co se opakuje. A právě to je zdůrazněno ve výměru těch, kdo jsou označeni jako religiosi, tedy náboženští – jak dnes překládáme. Jsou to ti, kdo se především vztahují k tomu, co náleží ke kultu bohů, a to tak, že to pilně a pozorně opakují a shrnují, že jdou znovu ve stopách toho, co náleží ke kultu, že znovu probírají, znovu čtou, znovu procházejí tím vším.

Nechme na chvíli stranou to, co měl Cicero především na mysli, totiž kult a bohy, a podtrhněme to, co řekl či napsal spíše mimoděky. Ten důraz na opakování a tudíž nápodobu toho, co tu už nejednou bylo provedeno, je mimořádně významný. Kdyby nešlo o oblast posvátného, mohli bychom mluvit o rutině; jde tedy o zbožnou rutinu či rutinní zbožnost. Kult či posvátný rituál přesně charakterizuje povahu onoho „relegere“ či „religere“. Ten, kdo pomýlen různými módami mluví o náboženské tvořivosti, neví vlastně, o čem mluví.
11. 2. 85

85/061
V situaci, kdy je ze života společnosti (mimo jiné) zcela vyloučen filosofický rozhovor (natož filosofická polemika) a kdy to, co je za filosofii vydáváno, už dávno ztratilo její atributy, nabývá na naléhavosti otázka, jak zachovat, zachránit alespoň elementární kontinuitu předáváním čehosi pro filosofii podstatného. Pro ten cíl je zapotřebí se nově soustředit na takové otázky, jako: co je to vlastně filosofie a co je v ní to hlavní ? , nebo: je vůbec možno právě to hlavní nějak předávat, nějak tomu – byť soukromě – vyučovat ? , či: je možné nějaké uvádění do filosofie ?
Snad nejstarší tradice pojetí filosofie, za jejíhož průkopníka byl již odedávna považován Pythagoras, sedimentovala v samotném názvu, který poukazuje k moudrosti, jež má být a je milována. Součástí této prastaré tradice je povědomí, že člověk jako bytost omezená mnoha směry onu moudrost nemá a nemůže nikdy mít v plnosti, neboť to je vyhrazeno bohům. Lidé nemohou moudrost uchopit do svých rukou (do svých myšlenek), ale mohou a mají ji milovat. Termín moudrost (*sofia*) ovšem má své problematické momenty; filosofie se jich zbavila (či pokoušela zbavit) tím, že „moudrost“ postupně zbavovala vazeb na nějaký subjekt, byt božský, a dělala z ní samostatný subjekt (personifikovala ji), i když tato linie byla později opuštěna či zůstávala kdesi zasuta jako spíše relikt někdejší myšlenky než cosi

aktuálního a nosného, docházelo čas od času k jejímu oživení a k pokusům o nové uchopení ústřední myšlenky. Tak třeba u Pascala je zdůrazněna potřeba (či nezbytnost) milování pravdy (tedy lásky k pravdě) (*Pensées* 739–864), nebo u Schelera zase je láska takříkajíc noetickým principem a předpokladem poznání, a zejména v české myšlenkové tradici byly vytvořeny předpoklady k celé rozsáhlé koncepci pravdy, která je svrchovaným kritériem a rozhodčím nejen o lidských myšlenkách, ale o celém lidském životě. A Rádl sám (v úvodní řeči na filosofickém kongresu) provedl – sice dost nenápadně, ale o to významněji – přesun v důrazu oné prastaré tradice: filosofii chápe (a navrhuje chápat) jako lásku nikoliv k moudrosti, nýbrž k pravdě, tedy jako *filalétheia* místo *filosofia*.
12. 5. 85

85/062
V předmluvě ke své *Rechtsphilosophie* (4939, s. 25) Hegel naprosto přesně formuluje tradiční přístup filosofie k tomu, co jest: skutečné je skutečné pouze v přítomnosti. „… weil es Wirklichkeit nur in der Gegenwart hat…“ Takto se charakterizuje „die(se) Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit“ (tamtéž, o pár řádek předtím); filosofie je „das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen“, tedy „nicht das Aufstellen eines Jenseitigen …, das Gott weiß wo sein sollte“ (tamtéž). Právě touto distancí dosahuje podle Hegela filosofie toho, že je „unbefangenes Bewußtsein“, „und hiervon geht diese ebenso in Betrachtung des geistigen Universums aus, als des natürlichen“ (tamtéž). Hegel ovšem z toho vyvozuje závěr, který nevyvozovali jiní filosofové, totiž „die Einsicht, daß nichts wirklich ist als die Idee“ (s. 26); jinde užívá formulace „das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee“ (tamtéž), ovšem doplňuje: „indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die außere Existenz tritt“. To znamená, že uprostřed „vnější existence“ a tedy uprostřed onoho zdání časného a přechodného najít sub-stanci, tedy to, co stojí pode vším proměnlivým, a to znamená to věčné, které je přítomno. „Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen.“ (s. 26) To je tedy jeho zvláštnost; ale to podstatné sdílí s celou tradicí: čas, časové, v čase se proměňující může být hodnoceno tu víc, tu méně, ale rozhodující je přítomnost, prezentní skutečnost. A proto také filosofie něco znamená, jenom když se přimkne výhradně k přítomnosti. Hegel výslovně praví, že „so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ (s. 27) Podle Hegela „es ist … töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus“ (tamtéž). Hegel proto upravuje starou výzvu „hic Rhodus, hic salta (us)“následovně: „Hier ist die Rose, hier tanze.“ Ovšem ta rozhodující otázka spočívá v tom, jak rozpoznat, kde je skutečně ta růže: „Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit…“ (tamtéž).
13. 2. 85

85/063

Hegel praví: „Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit, sprünge über Rhodus hinaus.“ (s. 27, 4939)

Základním problémem tu je, co to je ona „doba“, která myšlenkově uchopena představuje filosofii. V každé dějinné chvíli náleží k „době“ mnoho nejrůznějších prvků a složek jednak náležících minulosti, jednak předjímajících budoucnost. Rozpoznat, co je reliktem minulosti a co nezajištěnou tendencí možná budoucí, je tedy prvním předpokladem toho, aby filosofie odpovídala Hegelovu výměru. Myšlenkové uchopení doby musí tedy zahrnovat uchopení toho, co ještě k přítomnosti nenáleží, a také proto, co k ní už nenáleží, jakožt rozlišení mezi tím trojím. Jinak řečeno, v každé přítomnosti je vždy také přítomno kus minulosti i kus budoucnosti. Za druhé vzniká otázka, zda je vskutku doba tím, čím je a jakou je, bez ohledu na to, jak je myšlenkově uchopena. Není myšlenkové uchopení doby také složkou, která se významně podílí na konstituci toho, čím doba vskutku je? Což se význam dějinné chvíle neukáže teprve v dobách následujících, tj. v tom, jak budoucnost na tu chvíli, na tu kterou událost a na celou onu dobu naváže, jak na ni bude reagovat? Ale jestliže tomu tak je, pak 1) už samo „současné“ myšlenkové uchopení doby je de facto jednou z těchto reakcí, jimiž je skutečná podoba doby spolukonstituována; a 2) protože doba je svým současným myšlenkovým uchopením spolukonstituována právě jen zčásti, zatímco z větší části je spolukonstituována teprve budoucností, je přiměřené a řádné současné uchopení doby v myšlenkách (tj. ve filosofii) možné jen tak, že toto uchopení alespoň do jisté míry předjímá, jak bude na tuto dobu reagovat (a navazovat) budoucnost a jak ji tedy tímto svým reagováním a navazováním bude ještě dále dotvářet.

Kdyby tedy filosofie podle Hegelova výroku a výměru chtěla trvat na tom, že zůstane pouze myšlenkovým uchopením své doby, tj. své přítomnosti, aniž by se pokoušela překročit, přesáhnout svůj současný svět a uchopit také něco z dob příštích, z budoucnosti, zůstane odsouzena k nepochopení své vlastní doby – stejně tak, jako k tomu zůstane odsouzena, nepokusí-li se přesáhnout svůj přítomný svět také směrem do minulosti a uchopit svou dobu v souvislosti s touto minulostí, jako návaznost i reakci na tuto minulost.

Hegelova chyba spočívá v tom, že nesprávně lokalizoval onen Rhodos, do něhož jest filosofii skočit, a že nesprávně interpretoval povahu tohoto skoku samotného. Každá filosofie se musí vyslovit ve své době, nemůže se svým vyjádřením, se svým dobrozdáním či se svou kritikou počkat. Nevysloví-li se hic et nunc, přijde pozdě a možná se už k slovu nedostane vůbec. Ale vyslovit se ve své době, teď, vůbec neznamená vyslovit se jen o tom „teď“, o té právě přítomné chvíli, neboť tato chvíle má vždycky historický kontext, bez něhož je nepochopitelná, tj. myšlenkově neuchopitelná.
13. 2. 85

85/064
Filosofie, její úkol a poslání

Filosofie je vždy zakotvena v určité době, v určité dějinné chvíli – nebo lépe řečeno, je do určité doby postavena a „právě v ní musí žít a pracovat. Zejména to platí o každém filosofovi. Ale co je to vlastně doba, tj. přítomná doba, přítomnost? Hegel řekl, že filosofie je doba uchopená v myšlence (myšlenkách). Ale dopouští se základní logické chyby, když z argumentu, že reflexe (stejně jako pocit nebo jakákoliv jiná forma – Gestalt – subjektivního vědomí) je skutečná jen v přítomnosti, uzavírá, že filosofie nemůže překročit svou dobu, že nemůže vykročit ze svého přítomného světa, který zůstává jejím nepřekročitelným, nepřeskočitelným Rhodem. Chyba spočívá v tom, že myslit zajisté může filosofie (resp. filosof) pouze hic et nunc, ale to ještě neznamená, že v této své přítomnosti nemůže učinit předmětem (obsahem) své reflexe, svým tématem nic jiného než právě a výhradně svou přítomnost a přítomnost svého světa, své doby, a za druhé, že svou reflexi, své myšlení zakládá v každé své přítomnosti (a přítomné době) vždy znovu ab ovo. Každá filosofie je reflexí či „výrazem“ své doby jen do jisté míry a po některých stránkách. Pravdu má Rádl, když říká, že „žádný filosof nefilosofuje, nemůže filosofovat, odloučen jsa od způsobu myšlení své doby“ (DF I, 1). Ale což můžeme jen tak beze všeho předpokládat, že je vždycky shoda mezi dobou a mezi myšlením této doby? A což ostatně sama doba je veskrze a vždy ve shodě sama se sebou? Což není v samotné době vždy přítomno mnohé, co představuje pouhý relikt minulosti? A což i v samotném myšlení každé doby není nutně přítomno mnohé z toho, co bylo promyšleno v dobách starších, ba nejstarších? Každý filosof musí vycházet z myšlení své doby, v němž je tím či oním způsobem a ve větší či menší míře přítomno mnohé z toho, jak myslili filosofové dřívější. Přímo k podstatě filosofie a filosofování náleží nezbytnost navazovat ať pozitivně, ať kriticky na myšlení předchozích, ale i nejdávnějších filosofů. Myšlenkový aparát, postupy a metody, pojmy a argumenty, ba celé rozsáhlé strategie myšlenkové výstavby a systematického pronikání ke skutečnosti „přítomné“ doby přebírá každý filosof od myslitelů starších a tedy z minulosti, i když je podrobuje kritice a revizi anebo když proti nim zakládá postupy nové, své vlastní. A tyto jeho nové postupy se pak mohou připojit k onomu rostoucímu pokladu minulosti, na nějž zase vždy znovu budou muset navazovat filosofové příští, budoucí, někdy dokonce takoví, kteří budou myslit ve své přítomnosti, která bude velice vzdálená od přítomnosti jejich.
14. 2. 85

85/065
Za předpokladu, že virtuální částice mohou vznikat mimo rámec vesmíru a tudíž nezávisle na pravidlech, která v něm platí, je pravděpodobné, že jejich povaha může být velmi různá, takže se může vymykat všemu, s čím se můžeme setkat v rámci vesmíru. Dále za předpokladu, že zároveň a na stejném místě (má-li takový údaj ještě jiný smysl než ten, který je obsažen v konsekvenci) vznikne větší množství virtuálních částic, takže může dojít k jejich interakcím, je pravděpodobné, že povaha těchto interakcí sama je také značně variabilní (ne-li ve stejné míře), neboť ani interakce nejsou vázány žádnými pravidly hry (přesto lze mít za to, že povaha virtuálních událostí jako integrovaných událostných celků bude bohatší

než jemnost reaktibility částic ve vztahu k jiným; nicméně nelze s tím počítat jako se samozřejmostí, protože je možné, že vysoký práh a hrubý rastr reaktibility primordiálních a nejblíže vyšších událostí může vzniknout teprve v důsledku jejich vstupu a zařazení do časoprostoru univerza). Proto nejspíš mimo rámec vesmíru neexistují takové případy, jako že tvrdé záření není dost energetické, aby umožnilo vznik elektron-pozitronového páru, který však přesto může vzniknout tak, že si jakoby „vypůjčí“ chybějící energii, kterou však ve velmi krátkém čase musí zase odevzdat tím, jak dvojice se anihilací promění opět v kvantum záření. Proto je třeba buď podat výměr toho, co to je virtuální částice nebo kvantum, odlišný pro podmínky mimo univerzum a jiný pro podmínky v jeho rámci, anebo je třeba zavést dva různé pojmy a termíny.
14. 2. 85

85/066
Okazionalismus představuje pozoruhodnou myšlenkovou možnost, pokud se pokusíme jej odpreparovat od některých nadbytečných a pro podstatu problému nepodstatných kontextů. Jestliže se přidržíme toho, že každá myšlenka (pomyšlení) je příležitostí k tomu, aby něco bylo uvedeno v pohyb a ve skutek zásahem ze strany boží, pak můžeme provést tuto reinterpretaci či následující změny v koncepci: každý přítomný stav nějaké skutečnosti, který jinak postrádá schopnost vytrvávat a tak přetrvávat ze své přítomnosti do nějaké jiné přítomnosti, která de facto už není jeho (nýbrž náleží jinému stavu), je nicméně příležitostí pro onen jiný, teprve nastávající stav, aby onen předchozí jako pouhou „myšlenku“ (jíž se stává v okamžiku jeho přítomnost pomíjí) znovu buď ve stejné nebo poněkud pozměněné podobě uskutečnil a tak vzbudil dojem, jako by onen původní stav trval beze změny nebo jako by se jen pozvolna měnil. Jinak řečeno: každá událost (je nutno mluvit o události, protože přítomnost nikdy není bodová, nýbrž vždycky časově rozměrná, přičemž se v průběhu tohoto nebodového času vskutku děje, tj. proměňuje) má něco málo z oné schopnosti, kterou v nekonečné míře okazionalisté připisovali Bohu, totiž ve své přítomnosti uskutečnit něco z nějaké již uplývající či uplynulé přítomnost jiné události či jiných událostí, z nichž poté, co odplynuly a pominuly, nezůstalo nic než jakási „myšlenka“ či „forma“, kterou znovu realizovat může pouze nová událost. V rámci univerza představuje každá jsoucnost takovou příležitost.
14. 2. 85

85/067
Geulincx vychází z problému, který vznikl Descartovým dualismem res cogitans x res extensa. Vyslovil zásadu, že nemůže být provedeno nic, aniž bychom přesně a podrobně znali způsoby jakým to může být provedeno. Zní to takto: impossibile est, ut is faciat, qui nescit quomodo fiat; quod nescis quomodo fiat, id non facis. Proto nelze mít za to, že mysl nebo duše může působit na tělesa (ev. na tělo), neboť nemáme ponětí, jak vlastně probíhají různé změny a procesy v mozku, v nervech anebo svalech. I když to postupně můžeme poznávat

díky fyziologickým výzkumům, je to výsledkem pozorování ex post a nemůže to sloužit jako doklad skutečného působení duševního činitele na tyto procesy. Jestliže však ani vědomé bytosti nemohou působit na tělesné děje, tím méně mohou jedna tělesa působit na druhá, neboť neoduševnělé věci už vůbec nemohou nic „vědět“ o tom, co „dělají“. Podle Geulincxe máme schopnost bezprostředně poznávat a chápat své niterné akty vůle a tak ovšem zahrnovat do svých rozhodnutí i vnější důsledky těchto rozhodnutí, nejsme schopni sami tyto důsledky uskutečňovat ani ovlivňovat, neboť nemáme ponětí o tom, jak je možno od našeho vnitřního rozhodnutí k oněm vnějším důsledkům dospět: chybí nám „know how“. V důsledku toho je vliv lidské mysli omezen jen na vlastní stavy, zatímco ani na vlastní tělo, ani na vnější předměty absolutně působit nemůže.
Navzdory tomu dochází zřejmě ke změnám ve světě těles, které prozrazují jak trvalou spojitost událostí, tak souvislost těchto událostí s naším rozhodováním. Faktorem, který je podle Geulincxe odpovědný za tuto spojitost, je Bůh. Kauzální souvislost má proto principiálně nadpřirozený charakter. Geulincx uvádí pro přiblížení své myšlenky dva příklady. Někdy, když si dítě přeje, aby se jeho kolébka dala do pohybu, se stane, že se kolébka opravdu začne kolébat, ovšem nikoliv proto, že si to dítě přeje, ale protože byla nablízku matka nebo chůva, která kolébku rozhoupala. Druhý příklad uvádí dvoje hodiny, které jsou hodinářem seřízeny tak, že ukazují stejný čas a také v týž okamžik bijí. Jejich synchronizace však nemůže být argumentem pro nějakou kauzální spojitost jejich chodu. (Stejný argument najdeme též u Leibnize, i když v jiném interpretačním kontextu. /
Geulincxovo řešení problému kauzality představuje velmi užitečný myšlenkový model, dovolující nejen jistý odstup od běžného pojetí kauzality, ale díky tomuto odstupu též zřetelnější a bezpečnější rozpoznání vážných slabin onoho běžného kauzalismu. Po jistých nezbytných adaptacích se dokonce může stát výchozí základnou pro alternativní pojetí „moderní“, jež bude schopno otevřít nové cesty interpretace výsledků nejnovějších výzkumů mikrofyziky a – po mém soudu – zejména ultramikrofyziky (což de facto už nebude fyzika, alespoň nikoliv v běžném slova smyslu).
14. 2. 85

85/068
Gal-Or (4980, s. 410) uzavírá jednu část svých výkladů konstatováním, že koncepce tzv. „elementárních částic“ je naprosto mylným fyzikálním pojetím („what we called „elementary paricles“ is a totally false physical concept“), protože tyto částice nejsou v žádném případě tou základní rovinou, na které by mohl začít náš popis hmotného dění. Tím nemá na mysli, že je nutno opustit všechny dosavadní výsledky zkoumání tzv. elementárních částic jako neplatné, nýbrž že je nutno tyto výsledky především reinterpretovat, a za druhé že je nutno najít rovinu základnější, než jsou tyto zčásti již známé, zčásti stále nově objevované částice (mezi něž samozřejmě nutno počítat také energetická kvanta, neboť ta se také chovají v jistých případech či za jistých okolností jako částice). Jeho další krok však s sebou přináší problémy vážné povahy. Říká totiž, že je nyní

otázkou, co to může být jiného, co může dát vznik kvarkům, než samotná geometrie („what else is there out of which to build a quark except geometry itself?“). Pokusme se naznačit, co vlastně tato otázka může a co nemůže znamenat, a také, jak jinak musí být formulována, aby nevedla k absurditě.

Především tu nemůže být míněna geometrie jako disciplína, to je evidentní. Musí tu být v pozadí předpoklad, že ona základna, z níž mohou vznikat, resp. být tvořeny kvarky, má geometrické charakteristiky, a že tedy může být zkoumána geometrickými metodami (pochopitelně nikoliv eukleidovskými). Ovšem také druhá možnost může být (a musí být) vyloučena, totiž že jde o „základnu“, která může být ztotožněna se sférou ideálních geometrických obrazců či struktur, tj. se sférou intencionálních předmětů geometrického studia. Musí jít o sféru, která nepotřebuje zprostředkující pomoci myšlení a nějakých myšlenkových disciplín, aby mohla být takto teprve druhotně vtažena ke „skutečnosti“, nýbrž která je vlastností „skutečnosti“ samé. Ale v jakém smyslu tu lze vůbec mluvit o skutečnosti, jestliže jde o rovinu, z níž teprve skutečnost může vznikat, tedy rozumí se ta skutečnost, kterou jsme dosud byli vůbec schopni nějak zaregistrovat (byť nikoliv přímo, nýbrž za pomoci nesmírně komplikovaných metod a experimentů, k nimž je zapotřebí právě tak nesmírně náročného vybavení technického)? Jde vlastně o rovinu, kde ještě „nic“ není (tj. není skutečné v dosavadním smyslu toho slova), tj. rovinu, kde ještě není žádných částic, tj. nejen žádných hmotných částic, ale ani žádných energetických kvant, resp. kde je nejnižší možný stav energetické hladiny. Tomuto stavu se dostalo názvu „stav vakua“ nebo prostě „vakuum“. A toto vakuum by tedy muselo mít jisté geometrické vlastnosti, tj. vlastnosti, jež by bylo možno popisovat a studovat metodami geometrickými. A právě v tom smyslu mluví Gal-Or o „geometrické struktuře stavu vakua“. Vakuum je tu chápáno jako ona základní hledaná rovina, tedy jako ona dílna či továrna, z níž vycházejí takové primární výtvory jako solitony, instantony a jim podobné.
14. 2. 85

85/069
Gal-Or interpretuje „činnost“ zmíněné (85a068) „továrny“ na „skutečnost“ (přesněji na elementární částice či spíše proto-částice, které samy o sobě neobstojí a teprve ve složitějších konfiguracích mohou dát vznik trvalejším a samostatnější částicím) následovně. (viz 4980, s. 411)

V několika málo posledních letech hodně přispěla k problému matematika (teorie vztahů, „gauge theory“, „connections) (viz s. 410) atd. Závěr těchto matematických studií ukazuje, že „topologické solitony mohou existovat pouze v polích, která mají vícečetné stavy vakua. Vakuový stav nějakého pole představuje konfiguraci o nulové energii, tj. stav pole, jež má minimální nebo nulovou energii, je nazýván vakuovým stavem (stavem vakua). Z toho vyplývá, že ve vakuovém stavu musí být pole jak v čase, tak v prostoru konstantní, neboť jakákoliv změna by vedla ke kinetické nebo potenciální energii o hodnotě vyšší než nula. Proto představuje vakuum takový stav uniformního pole, jehož vnitřní energie je nulová.

Protože však vnitřní energie je určena velikostí (magnitude) pole, přijatelný je jen takový stav, v němž je vnitřní energie minimální, když pole samo je všude nulové.

Snad může překvapit, že existuje jistý počet rovnic pole, pro něž vnitřní energie mizí při nějaké nenulové hodnotě pole. Pravé vakuum může být proto popsáno jako prostor proniknutý uniformním polem. Nicméně jisté rovnice pole připouštějí vícečetnost (multiplicitu) stavů vakua. Avšak nejzajímavější vlastností těchto rovnic pole je skutečnost, že každý vakuový stav může nastat při různých hodnotách samotného pole. Z toho vyplývá, že ačkoliv všechny vakuové stavy mají stejně nulovou energii, jsou mezi nimi rozdíly. A hned další významnou vlastností těchto polí je skutečnost, že dávají vzniknout solitonům tam, kde existují alespoň dva vakuové stavy, což znamená, že to je jednoduchý matematický postup, dovolující vznik páru soliton-antisoliton ze stavu globálního vakua (to vše na úrovni matematického modelu). A právě pro moderní teorii kvantového pole odpovídá tento výpočet vzniku částice a antičástice ve stavu vakua. (A podobně soliton a antisoliton mohou kolidovat a anihilovat se, což lze zase pozorovat na skutečných částicích a antičásticích.)
14. 2. 85

85/070
Příprava na FS 18. 2. 85 – Kosmologie XV
01 Když jsme prováděli kritiku běžného a v přírodních vědách zcela zdomácnělého pojetí kauzality, nešlo nám nikterak o ospravedlňování nějakého indeterminismu, nýbrž výhradně o kritiku myšlenkových prostředků, jimiž je běžné pojetí kauzality vybaveno.

02 Přehlédneme-li pole zájmu takového oboru jako fyzika, vidíme, jak přes pojmovou nedostatečnost slouží běžné pojetí kauzality (čím dál tím méně výslovné, spíše jen implicitní/prakticky všude, s výjimkou tří oblastí, kde selhává: první je počáteční fáze expanze vesmíru (fyzika „bílých děr“), druhou je závěrečná fáze gravitačního kolapsu, vedoucího ke vzniku „černé díry“, a za třetí nepozorovatelné topologické fluktuace prostoru (resp. časoprostoru) menší než 10^{-33} cm.

03 Protože však tyto tři oblasti, kde kauzální myšlení kompletně selhává, mají eminentní důležitost a nepředstavují v žádném případě nějaké okrajové momenty skutečnosti, nýbrž pouze do extrémních hodnot vyhnané základní vlastnosti světa, v němž žijeme, musíme být připraveni chápat reálné vztahy v rámci univerza, které tradičně postihujeme koncepcí kauzality, jako zvláštní případ čehosi základnějšího a univerzálnějšího, tedy jako jakási speciální pravidla hry, která charakterizují náš vesmír, jako určité rysy v obličeji charakterizují tvář známé osoby (na rozdíl od osob jiných, přičemž všechny osoby jsou příslušníky lidského rodu).

04 Ve všech třech extrémních případech, v nichž selhává běžné pojetí kauzality, jsme konfrontováni s jakousi skutečností (neskutečností, které se obvykle dostávalo pojmenování

„nic“, ale o které musíme mít za to, že není totožná s ryzí nicotou, nýbrž že představuje jakousi „skutečnost“ za pomezím toho, co jako skutečnost běžně chápeme, aniž by však šlo o cosi „neskutečného“ opět v běžném smyslu.

05 Jak můžeme tuto podivnou „skutečnost-neskutečnost“ učinit tématem svých úvah a svého zkoumání? Jen v řeči, tj. v myšlení řečově strukturovaném. Musíme proto podrobit přezkoumání také vztah kosmos x logos.
18. II.

85/071
06 V některém z příštích večerů se budeme také zabývat otázkou tzv. antropického principu, a ukážeme si některá jeho úskalí a jistou z přírodovědeckého myšlení vyplývající nedostatečnost a omezenost. Nicméně dnes učiníme krok, který sice antropisticky orientovaní vědci neučinili (pokud vím), ale který je v dobrém souhlasu a shodě s antropickým principem.

07 Když vykročil člověk z rámce „pouhé přírody“, stalo se to tak, že vykročil před-člověk z rámce dosavadního univerza. Neboť teprve po tomto vykročení (které pochopitelně nebylo jednorázové) se přírodní tvor před-člověk stal nepřírodním či nepřirozeným tvorem, totiž člověkem, a zároveň se dosavadní univerzum stalo pouhou přírodou. (Fenomenologický rozbor tohoto faktu má enormní důležitost, i když fenomenologové by jednoznačně odmítli se věcí v rámci fenomenologie zabývat. /

08 Když mluvíme o tom, že se původní univerzum stalo pouhou přírodou, chceme tím zároveň říci, že v rámci univerza v širším smyslu došlo k emancipaci nové roviny, která sice v žádném případě nemůže obstát bez všech rovin dosavadních, ale není z nich ani odvoditelná, ani na ně není redukovatelná.

09 Nezáleží nyní na tom, jak detailně budeme hierarchizovat jednotlivé roviny univerza jako skutečného (tj. uskutečněného) celku světa. Důležitý je krok, který se tu pokusíme demonstrovat. Je vysoce pravděpodobné, že takových kroků bychom mohli odhalit a analyzovat více, a to na různých úrovních.

10 Aby mohl člověk uvažovat o světa vcelku, musí najít způsob, jak z jeho rámce odstoupit – byť jenom v úvahách – a potom se naň ze získaného odstupu podívat, znovu k němu přistoupit. To má svůj základní předpoklad: 1) že je kam odstoupit, 2) že tento odstup je uskutečnitelný, proveditelný.

11 Teorií je víc, jak k tomu kdysi došlo. Na tomto místě bychom mohli zařadit několik úvah o Marxových myšlenkách (z Úvodu ke kritice Hegelovy ffie práva), a to v souvislosti s např. s Vercorsem (který ten rozhodující krok vidí v rituálu magické povahy).
18. II.

85/072
12 Marx dělá jednu důležitou chybu: náboženství je pro něho výrazem bídy a zároveň protestem proti bídě. Ale protest proti bídě nemůže být přece redukován na pouhý výraz bídy. Protest proti bídě není jejím produktem, nýbrž reakcí na ni. Proto náboženství nemůže být ve všech svých podobách a formách a ve všech svých složkách opium, protože člověk, kterého uspali, neprotestuje. Protest je znamením toho, že se ten, který protestuje, probudil.

13 Jestliže je pravda, co říká Marx, že náboženství je uskutečněním lidské bytosti ve fantazii, protože lidská bytost nemá žádné pravé skutečnosti, pak ovšem ona fantazijní vize je – řečeno s Hegelem levicově interpretovaným – skutečnější než daná skutečnost. Právě v této fantazii se pozvedá člověk na lidskou úroveň, a bez tohoto kroku ve fantazii by nikdy nedošlo ke kroku skutečnému.

14 Jestliže tedy Marx vypovídá boj náboženství, protože vypovídá boj „onomu světu“, jehož je náboženství duchovním aromatem, nemíří dost přesně, protože vedle vymyšlených představ a obrazů „onoho světa“, je tu ještě jiný „onen svět“, který dovoluje, aby fantazie vykreslila představy a obrazy, jež mohou a mají být poté realizovány ve skutečnosti, tj. stát se nejenom skutečností (neboť vždycky se něco stane skutečností), nýbrž pravou skutečností.

15 Rozhodující je, že náboženství není jen produktem poměrů (bídných poměrů), nýbrž že je také protestem proti těmto bídným poměrům. Náboženství proto nelze odstranit tím, že likvidujeme iluze, nýbrž že likvidujeme stav, v němž je zapotřebí iluzí. Ale mají-li iluze něco do sebe, můžeme odstranit stav, v němž je právě těchto iluzí zapotřebí, jen když je uskutečníme. Marx něco takového říká o filosofii: nemůžete filosofii zrušit, aniž ji uskutečníte. Totéž však platí o náboženských iluzích.

16 Aby byly možné iluze, musí tu být napřed fantazie. Marx sám prohlašuje, že nechce trhat imaginární květy z okovů proto, aby člověk ty bezútěšné okovy vlekl dále bez jakékoli fantazie, nýbrž aby okovy odhodil a utrhl živý květ. Existuje tedy vedle „onoho světa“, v němž kvetou
18. II.

85/073
pouze imaginární růže, ještě jiný „onen svět“, kde kvetou růže skutečné, živé. Tím světem je budoucnost.

17 Extempore nám umožnilo připravit se na jinou konsekvenci, významnou v rámci tématu kosmologie. Aby se ne-člověk či před-člověk stal člověkem, musel nějak vykročit ze své zaklesnutosti ne pouze v osvětí, nýbrž v daném světě (to by měli fenomenologové námitky). Že je takové vykročení možné, to se ukáže teprve v okamžiku, kdy k němu dojde. Je to vykročení pouze ve fantazii? Do značné míry to tak zpočátku vypadá. Ale dnes vidíme, že alespoň na naší planetě takřka nezůstalo místečko, které by nebylo poznamenáno (většinou negativně) oním novým světem, do něhož kdysi tak nenápadně předčlověk vkročil a stal se tak člověkem, obývajícím už nikoliv pouze dosavadní univerzum, z něhož se tím krokem stala pouhá příroda, nýbrž novou dimenzi, novou rovinu rozšířeného univerza, v němž je doma lidská fantazie, reflexe a všechny výboje lidského stále lépe se kontrolujícího a opravujícího myšlení.

18 Významný průvodcem lidského vstupování do nového světa či na novou rovinu univerza je slovo. Ale lidské slovo je možné jen ve světě, tj. v milieu, v atmosféře, v elementu řeči, která není výkonem člověka. Logos (dříve ještě mythos) jeho prostor, kam mohl člověk vykročit, když překračoval hranice dosavadního univerza a když tímto překročením za sebou nechal pouhou přírodnost, se mohl zpočátku uplatňovat jen velmi sporadicky a tak okrajově, že to bylo až nepozorovatelné. Dnes je však jasné, že žijeme především ve světě logu, v němž dostal své místo jak původní vesmír, který se stal pouhou přírodou, tak dnešní vesmír, jak nám jej kreslí a líčí moderní věda, tak celý svět člověka, dějiny, společnost, kultura atd. , ale nakonec také logos sám.

19 Význačnou charakteristikou logu je to, že je schopen se vztáhnout sám k sobě a obsáhnout v sobě sám sebe. To pak je jen jakási příprava k tomu, aby v jistém smyslu ne-li „do sebe pojal“, tedy jaksi překročením sebe předjal a vztáhl se k něčemu, co je víc než logos a čemu se logos dává k dispozici tak, jako se svět přírody odevzdává logu (ve vědě, ve filosofii atd.).
18. II.

85/074
/přepis ze záznamu 8. 2. 85) Davies v knize *Other Worlds* (str. 135 a kolem) říká, že kvantová teorie, teorie kvantových stavů je nerozlučitelně spjata s chápáním superpozice jiných stavů a že tvoří neoddělitelnou součást mikrofyziky. V tradiční kodaňské interpretaci je ten důsledek interpretován tak, že z těch více světů, které se tak začnou od daného stavu rozbíhat, jenom jeden se promítá ze superprostoru do našeho prostoru, tj. do „'skutečné“ reality. Naproti tomu v interpretaci Eweretově a De Wittově – v teorii mnoha vesmírů, mnoha světů, se považují obě linie nebo celá řada těchto linií, které vznikají v takovém štěpení, za skutečné, takže nejde jenom o nějaký velmi limitovaný kvantový děj, který připouští dvojí (nebo víceré) východisko – příkladem tam je průchod kvanta polarizátorem – takže v jednom světě dané kvantum projde, v druhém neprojde – tedy oba tyto světy podle

teorie mnoha světů jsou reálné, skutečné. Je tedy jasné, že nedochází ke štěpení jenom v tomto okamžiku, nýbrž v celé řadě jiných okamžiků a jiných situací, takže celkově je tu nekonečné množství světů, které se v něčem podobají a v něčem nepodobají, a tak dále. Čím dále jsou vzdáleny, tím víc se od sebe odlišují. Zároveň však mluví Davies o tom, že k tomuto rozštěpení dochází jenom v lokálním světě. Tam jdou sice myriády kopií , ale jde jenom o lokální svět. Otázka vzniká, co to je ten lokální svět, jak asi ten lokální svět je velký a je-li to stále ještě mikrosvět, anebo přesahuje-li do makrosvěta, a jak veliká oblast makrosvěta to je, ale zejména se tu naskýtá jistá možnost interpretace, zavedeme-
/8. 2. 85/

li kromě neurčitosti, platící na kvantové úrovni, ještě podobnou neurčitost, ale jiného typu, totiž neurčitost reakcí na ty kvantové děje, které samy jsou neurčité. Tedy máme-li tady neurčitost toho, co se děje, a neurčitost reakcí na to, co se děje, přičemž ty primární reakce jsou na té původní kvantové rovině – tedy co nám to umožňuje? To nám umožňuje vysvětlit, aniž bychom předpokládali, že vše, co popisuje kvantování mechanika, že se lokalizuje do superprostoru, jak předpokládá kodaňská škola, a že jenom něco z toho se promítá do reálného časoprostoru našeho světa, aniž bychom opustili tu primární situaci neurčitosti a jakéhosi ustavičně se znovu a znovu uskutečňujícího rozpolcení, štěpení světa, můžeme neutralizovat to štěpení, nebo je můžeme opět zintegrovat v obdobné neurčitosti či za podobné neurčitosti těch reakcí. Takže věc by vypadala tak, že v každém okamžiku, při každé kvantové události se reálný svět (tady nepotřebujeme rozlišovat mezi prostorem a superprostorem, tady se všechno na kvantové úrovni děje v superprostoru, který může být jen jednoznačný v té míře, která nepopírá tu neurčitost, a ten průmět do reálného světa je vlastně prostředkován a zajišťován reakcemi, které jsou rovněž kvantové a rovněž neurčité. Při čemž ta obojí neurčitost se tady nejen setkává, ale navzájem vyrovnává do té míry, že v tom reálném světě dochází jenom k jednomu výsledku vždycky, takže jak ten lokální svět, tah ten svět vcelku po té reálné stránce, tj. na úrovni makro, je jakoby jediný, jakoby zintegrovaný. (přepis z 8. 2. 85/

85/075
Filosofie může být charakterizována jako úsilí člověka, plně vědět, co dělá, vyostřené resp. vyhnané do extrému: člověk v něm chce vědět, co dělá, když si uvědomuje, co dělá, a když chce kontrolovat dokonce i tuto kontrolu. Vidíme tedy, že základním elementem a živlem filosofického myšlení je reflexe, a to mnohonásobná, vždy znovu sebe samu kontrolující a analyzující reflexe. Ale to by bylo málo: je to reflexe, která se vždy znovu dotazuje na oprávněnost a zdůvodněnost každého provedeného kroku a která je připravena vydat z každého počet – anebo jej zproblematizovat a rozpoznat i ukázat jeho nedržitelnost anebo alespoň nezabezpečenost.
Základním nebezpečím této tendence filosofického myšlení spočívá v redukci uvedené sebekontroly na nějakou příliš úzce vymezenou a tudíž omezenou metodu (např. na pouhou

logickou výstavbu apod.). Přísně logický postup je samozřejmým předpokladem. Ale sama logičnost musí být podrobena také přezkoumání a kontrole – ani logičnost nesmí být považována za cosi samozřejmého a každé revizi a mimologické (formálně logickou přesahující) kontrole. Jde však nejen o logickou kontrolu každého provedeného kroku, nýbrž o uvědoměné i neuvědoměné prvky celkové strategie myšlenkového postupu, neboť taková strategie ani nevyplývá z jednotlivých logických kroků, ani na nich není na druhé straně nezávislá. V každém kroku logické výstavby sledu argumentů je nějak (byť v izolovanosti jen latentní) přítomna jakási strategická tendence, i když to zajisté není žádná úplná strategie. Až ve větších myšlenkových kontextech může být tato strategie exponována.
23. 2. 85

85/076
Teprve v důsledku expozice v rozsáhlejších kontextech argumentačních postupů a postupných kroků výstavby rozsáhlejšího komplexu filosofické myšlenky se ukáže, zda v jednotlivých krocích již latentně přítomná strategická složka je v onom širším kontextu integrovatelná a vskutku integrovaná v jednotný postup, anebo zda jde jen o přibližné seřazení jednotlivých argumentů, jež si ve svých hlubších polohách zůstávají cizí a jež nejsou schopny nést větší a vyšší systematické zatížení.
Ale i tam, kde jde o úspěšnou výstavbu vnitřně nerozporného systému myšlenkového, je nutno se na takovou stavbu dívat (a to už ve chvíli, kdy je budována, a ovšem tím spíš z dějinného odstupu) jako na jistý pokus něco pořídit na rovině myšlenkových dějin. Ty tam jsou doby, kdy se ideálem mohla zdát nějaká definitivní a ve svých principech již neotřesitelná philosophia perennis. Každý filosofický systém je nutno chápat jako dějinný krok jak konkrétního myslitele, tak jako událost v dějinách myšlení. Když si to však myslitel, který onen systém buduje, díky své schopnosti svou práci reflektovat uvědomí, pak je tu nebezpečí, že jeho zájem na přesné a detailní výstavbě systému více či méně bude oslaben a že se zaměří spíše na pouhé náznaky, eventuelně na poukazy ke krokům, provedeným už jinými mysliteli. Nebezpečí je tu skryto v tom, že ani sám myslitel, ani druzí myslitelé nemohou s dostatečnou jistotou kontrolovat souhru mezi vnitřní tenzí nižších argumentačních kroků (které nejsou provedeny od oculos, nýbrž jen naznačovány) a mezi celkovou strategií, která
23. 2. 85

je opět načrtávána jen v hrubých rysech a rozvrzích, takže místo aby byla provedena, jen se o ní mluví. Filosofie tak přestává být čímsi skutečně fungujícím (pracujícím) a stává se spíše jakýmsi komentářem jednak sebe samé, jednak jiných filosofií. V důsledku toho dokonce i způsob jejího vyjadřování se nezřídka odpoutává od vlastní roviny filosofická argumentace a upadá do žargonu, který poněkud připomíná formu recenzí či kunsthistorických studií (event. literárně-bědných studií). Zatímco však literární vědec z podstaty věci je někdo jiný

než spisovatel, a kunsthistorik je zase někdo jiný než malíř nebo sochař, ve filosofii není tato dvojí profese dostatečně oddělována a snad ani není dost dobře oddělitelná.
23. 2. 85

85/077
Jestliže tedy je filosofie myšlenkové úsilí, které poskytuje každé jiné disciplíně i každému člověku prostředky k tomu, aby lépe kontroloval, co vlastně dělá, když něco podniká, pak rozhodující, ano kruciální funkcí této myšlenkové práce je poskytnout podobné fungující prostředky také filosofům samotným, aby i ti věděli, co vlastně dělají, když uskutečňují a provádějí to nejpodstatnější, k čemu je jejich disciplína a jejich profese zavazuje, totiž reflexi, která je schopna reflektovat i sebe samu. A když tuto stránku své myšlenkové aktivity vezme filosofie vážně, tak musí dříve nebo později dojít k rozpoznání, že nemůže sebe samu omezit a redukovat jen na tuto funkci. Právě proto, že filosofování znamená reflexi toho, co bylo provedeno (nebo co je teprve záměrem, který ještě nebyl realizován, ale má být proveden či prováděn), musí dostatečně sebe-vědomá a sebe samu kontrolující filosofická reflexe rozpoznat místa, na nichž už nestačí ukazovat ze všech stran a ve všech souvislostech tu činnost, která měla být podrobena reflexi, tedy v onom speciálním případě postup samotné filosofie (přesněji: filosofa), nýbrž musí na těchto místech jakoby zaujmout sama stanovisko, či snad přesněji, musí se přiklonit k určitému typu řešení, k určité zaměřenosti, musí se sama jakoby „osobně“ nasadit (a to je právě důvod, proč je třeba mluvit o filosofovi a nikoliv jen o filosofii), anebo ještě jinak řečeno: myšlenková aktivita intenzivně reflektující filosofie se ocitne v situaci, kdy se musí přimknout k mimofilosofické, ano mimomyšlenkové, totiž životní orientovanosti filosofa.
23. 2. 85

85/078
Filosofie je záležitostí myšlení a myšlenek. Ale to neznamená, že zůstává odkázána na omezený prostor imanence „myšleného“ ve smyslu sféry intencionálních předmětů a jejich vzájemných vztahů. Filosofie se z principu vztahuje mimo tuto sféru, za hranice svých myšlenkových konstrukcí, i když – jako pojmové myšlení, s nímž je svázána nerozlučitelnými pouty – se za tyto hranice vztahuje pomocí těchto myšlenkových konstrukcí a postupů. A proto musíme v postupu filosofického zkoumání rozlišovat mezi taktikou (a eventuelně elegancí) argumentace v rámci „logické“ výstavby systému, jakož i strategie při dobývání nových poznatků a regionů výzkumu (v týchž mezích) od taktiky a strategie poznávání skutečnosti, jaká je mimo sféru myšlení a za hranicemi myšlenkových konstrukcí, jinak řečeno, filosofie si musí uchovat svůj žádnou jinou disciplínou prostředkovaný kontakt se „skutečností“, přičemž ovšem musí rovněž svými vlastními prostředky kontrolovat svůj přístup a vztah k této skutečnosti (který ovšem zcela nezprostředkovaný být nemůže, neboť filosofie se pohybuje myšlenkově, tj. v elementu myšlenky, jejž nemůže opustit, a proto se nemůže svým myšlením a v tomto myšlení přímo

dotknout samotné „skutečnosti“). Filosofie však musí podrobit kontrole své modelování skutečnosti, tj. své postupy při pojmovém upřesňování a při konstrukcích myšlenkových modelů, tj. intencionálních předmětů a jejich vzájemných vztahů; je to důležité zejména pro posouzení, zda její myšlenkové konstrukce a potom i postup práce s nimi nepředstavují v některých ohledech filtr, který prostě nepropouští některé stránky skutečnosti či dokonce některé skutečnosti vůbec. Pak by totiž musela být nutně položena otázka, jaké jiné postupy v myšlenkové práci by bylo vhodnější a schopnější otevřít přístup k oněm zanedbaným, zapomenutým, odfiltrovaným aspektům skutečnosti či jistým typům skutečnosti vůbec.
24. 2. 85

85/079
Hegel (4939, str. 22) upozorňuje na to, že filosofie se „u nás“ neprovozuje jako soukromé umění (jak tomu bylo u Řeků), ale že má veřejnou, publika se týkající existenci, především nebo pouze ve státních službách. Tím je odhalen jeden základní rozpor, do něhož je filosofie v naší době postavena: odedávna je láskou k moudrosti, láskou k pravdě, a to znamená, že její výlučná oddanost už má svou pevnou adresu. A nyní, když se dostává do veřejných, a to dnes znamená: státních služeb, má osvědčovat svou politickou loajalitu ke státu, ke společnosti, která není založena na hledání a propagování moudrosti a která nemá svou jedinou normu v nalézání a vyslovování pravdy. Tato politická, společenská a státní loajálnost znamená, že tady je pro filosofii jakási mimofilosofická instance, která má co mluvit do jejího nejniternějšího, nejintimnějšího a samo filosofování jedině konstitujícího poměru k pravdě, která tedy se alespoň v jistých ohledech staví nad pravdu, jež dosud byla chápána jako poslední a ničím nerelativizovatelná a na nějaké druhé místo neodstavitelná norma všeho filosofického podnikání. Stát je ve vztahu k filosofii chráněn a vlastně ideologicky tabuizován: pravda tu pro filosofii přestává mít závaznost, a na její místo nastupuje politická loajalita. Z této vnitřní rozpornosti a z tohoto napětí může filosofie hledat cestu trojího druhu. Buď vypoví svou základní odevzdanost samotné pravdě a přislíbí poslušnost státu – a stane se přinejmenším v jistých ohledech státní ideologií. Anebo se pokusí prokličkovat, čímž ovšem připravuje situaci pro nástup radikální antiorientace, de facto antiideologie revolučního charakteru, která nutně po svém vítězství povede k vytvoření nové politické loajálnosti a tím nové politické ideologie. Anebo konečně formuluje jasně a nezastřeně, že jediná služba, jakou smí a je ochotna poskytnout státu a společnosti, je a zůstane jedině v její oddanosti vůči pravdě, a tudíž i pravdě, jež ukazuje ve své světle stav společnosti, státu a politických poměrů. Čímž se ovšem dostane do konfliktu ihned a pod tlakem vnějších prostředků bude podrobena represím.

Za těchto okolností se zdá, že filosofie se znovu musí stát záležitostí jen zpola veřejnou a že musí být znovu pěstována přednostně jako „soukromé umění“, tedy jako kdysi ve starém Řecku.
24. 2. 85

85/080
Fyzika jako nejklasičtější přírodní věda dospěla na třech místech při sledování svých vlastních postupů k mezi, na níž selhává její aparát, zejména pak její pojetí kauzality (ale nejenom to). To neznamená, že meze přírodovědeckého myšlení jsou jenom tady, spjaté se zmíněnými třemi místy (jsou to: fyzika bílých děr, fyzika černých děr, fyzika kvantových dějů). Ovšem ostatní místa, na nichž metody a postupy fyziky selhávají, není fyzika svými prostředky schopna vůbec zaznamenat. Abychom mohli o nich mluvit a tematizovat je k potřebnému prozkoumání, musíme užít jiných než fyzikálních (resp. vůbec přírodovědeckých) metod. Základním východiskem je reflexe toho, co vlastně děláme, tj. co např. dělá už sama fyzika, když mluví o světě resp. o kosmu, o univerzu. (A o všem, co s tím souvisí a co je ještě schopna učinit předmětem svých úvah, tedy také ony partie, jež byly uvedeny – fyzikální úvahy o bílých děrách, černých děrách a kvantových dějích).

Chceme-li tedy učinit předmětem speciální reflexe to, co fyzika dělá, když mluví o světě, musíme se nejprve zastavit u rozhodující složce toho, co fyzika v takovém případě „dělá“, totiž u toho, že „mluví“, jinak tedy, že „vypovídá“, „činí výpovědi“. To tedy znamená, že musíme jako zvláštní a přednostní téma svých úvah (své reflexe) zvolit (stanovit) vztah fyziky a fyziků k mluvě, k promlouvání, vypovídání, k řeči. Na první pohled je zřejmé, že samotné fyzice se nedostává metod, jak kontrolovat a reflektovat (tj. myšlenkově uchopit a rozebrat) tento svůj vztah k řeči atd. Inkompetence fyziky (a přírodních věd vůbec) musí být vyrovnána kompetencí filosofie.
24. 2. 85

85/081
Filosofie, která nějak vždycky rozumí sobě samé, dovede ze svého sebepochopení odvodit žádoucí podmínky, za nichž může pracovat. Filosofie tedy má určité nároky na společnost, v níž žije a pracuje. Když tyto nároky nejsou splněny, filosofie jen živoří nebo skomírá. Stojí nicméně za to prozkoumat, jakým způsobem živoří a „skomírá“ za oněch nežádoucích či přímo nepřátelských okolností. Společnost či kultura, která totiž byla jednou infikována filosofickým virem, sice možná najde tu účinnější, jindy méně účinné protilátky, které vždycky na nějaký čas mohou potlačit jeho šíření, ale už nikdy se tohoto viru nezbaví. A nejen to: taková společnost je charakteristická tím, že se v ní vyskytuje hojný počet nosičů. Filosofie tedy má povahu jakési infekce, její rozšíření v dané společnosti, která je infekcí postižena, je endemické a vyznačuje se značným množstvím nosičů. Snad by bylo možno říci, že téměř každý inteligentnější příslušník společnosti je buď nosičem nebo filosofuje (na různé úrovni). Nosiče je těžko odhalit, protože jejich „onemocnění“ (infekce) probíhá inaparentně, jen tu a tam propukne s větší silou. Takovou společnost „vyléčit“ z filosofie je prostě nemožné. Protože však filosofie ke svému kultivovanému životu potřebuje jednak vědomé navazování a jednak kritickou reflexi, která v inaparentním stavu „infekce“ je vyloučena, žije v takové společnosti, kde podmínky jsou nepříznivé, v podobě nekultivované, tj. v podobě ideologií, předsudků a pověr. Protože úpadkové formy tohoto druhu jsou bez

kultivované filosofie nepostižitelné, obnovuje se v takových případech situace z doby mytické, totiž že ffie se šíří „nákazou“.
25. 2. 85

85/082
Podle Oxfordského slovníku znamenají následující termíny toto:
epidemic: prevalent among community at special time
endemic: regularly found among (specified) people, in (specified) country
pandemic: (disease) prevalent over the whole of a country or over the world
Z toho lze metaforicky pro filosofii užít:
Tam, kde jednou filosofie pronikne, proniká v jistém smyslu zároveň ne-filosofie, neboť v počátečních stadiích, kdy filosofie teprve proniká do společnosti, jsou podmínky pro její šíření a zejména pro její kultivovaný život zcela nepřipraveny a tedy málo příznivé (i když nikoliv zcela nepříznivé, neboť takové je možno vytvořit pouze uměle tam, kde už filosofie nějak pronikla a de facto za její „pomoci“, neboť ve specifické reakci na ni). Dalo by se říci, že filosofie má přinejmenším dvě složky, z nichž jedna zajišťuje její pandemické rozšířen, zatímco druhá zajišťuje jistou selektivitu, která za jistých – příznivých – podmínek umožňuje vznikání nových a nových (ať už specifických, ať nespecifických) protilátek proti deviovaným formám filosofické, tedy spíše „pa-filosofické“ infekční „choroby“. Všude tam, kde jsou organizačně (a tedy uměle) vytvářeny nepříznivé podmínky pro šíření kultivované filosofie (tedy jedině pravého filosofického myšlení, čímž není nic řečeno o konkrétní povaze jeho koncepcí), všude tam se s obnovenou silou šíří pa-filosofie jako nebezpečný endemický faktor, hrozící kdykoliv propuknout nejen v omezené epidemie, ale přímo v masové pandemie. Nebezpečnost takových epidemií či pandemií spočívá však právě v tom, že nejde o filosofii, nýbrž o pa-filosofii, tedy o jakýsi filosofický či pa-filosofický mýtus redivivus. Protilátky proti takovým epidemiím či pandemiím je schopna ovšem produkovat pouze skutečná (pravá) filosofie, a to zpočátku pouze selektivně, tj. ve vybraných složkách společnosti (převážně v řadách netechnické inteligence). Filosofický mýtus proto dosti dlouho přežívá a epidemie či pandemie utichá jen velmi pomalu – tím pomaleji, čím je vrstva netechnické inteligence užší či tenčí a čím je kulturní niveau společnosti nižší.
25. 2. 85

85/083
Podle situace ve společnosti dochází proto také k vytvoření jistých specifických rysů filosofie, která v této společnosti žije a pracuje. To neznamená, že filosofie je přímočarým produktem daného stavu společnosti či dané doby. Filosofie jednak na sobě nese příznaky doby, ale na druhé straně představuje také velmi komplikovaně zprostředkovanou reakci na společenskou, politickou atd. situaci a vůbec dobu. A v reakci na dobu se otvírá filosofii jistá svoboda, tj. jistá pluralita možných odpovědí; odpověď filosofie na výzvu doby není nikdy onou dobou ve svém celku determinována. Pokud tu můžeme o determinaci mluvit, tak

spočívá v jistých omezeních, tj. v tom, jak se některé cesty pro filosofickou práci a tím i pro její možné reakce na dobu uzavírají nebo alespoň silně ztěžují. Když je filosofie vystavena vysoce nepříznivým okolnostem, je v zájmu společnosti (ať si to většina jejich příslušníků uvědomuje nebo nikoliv), aby skutečná filosofie mohla přežívat alespoň v jistých „akváriích"; raději bych mluvil o „sérových bankách" nebo o „sbírkách čistých kultur", ale má to své problémy, protože je tu vždy otázka, zda v takových umělých podmínkách – a nadto za vysoce nepříznivých okolností, které nedovolují ani v takových bankách či sbírkách udržovat alespoň laboratorně příznivé podmínky (neboť předmětem útoků a represí jsou pak také a hlavně ona „akvária", aby totiž nepříznivé podmínky vnější pronikly i tam). Nicméně takové pokusy vždycky musejí být podniknuty; významnou pomocí je spolupráce s jinými bankami či sbírkami, které mohou pracovat za příznivějších okolností.
25. 2. 85

85/084
Příprava na 25. 2. 85 – Kosmologie 16 – Logos

01 Proč jsme se (po několika sondách do historie) orientovali na fyziku a astrofyziku – smysl tohoto omezení

02 Konfrontace tradičního a nového přístupu: člověk musí začínat u sebe resp. na své úrovni, na základě zkušeností se svým světem (x/

03 Význam zjištění trojí meze, na níž fyzikální (přírodovědecké) myšlení selhává: už na této nejnižší úrovni se ukazuje jakási zvláštní skutečnost-neskutečnost

04 Filosofie chce a musí jít dál než fyzika; ale musí si stále ujasňovat, co vlastně dělá, když chce jít dál a když případně opravdu dál jde

05 Jinak řečeno: filosofie musí být připravena, že cesta k tematizaci skutečnosti-neskutečnosti povede také a možná především jinudy

06 Už v rámci světa, ale zatím mimo dosah našeho zkoumání selhává kauzální myšlení v tom momentu světového dějství, když vzniká život

07 Nepravděpodobnost vzniku našeho vesmíru se pozoruhodně doplňuje s nepravděpodobností vzniku života; v této věci je životem sourodý s vesmírem, je téhož rodu

08 To je filosoficky sice velmi významné potenciálně, ale až dosud je život ve svém jádru pro přírodní vědu (biologii) mnohem víc uzamčen než vesmír pro astrofyziku

09 Naproti tomu se zdá být podstatně produktivnější další nepravděpodobná událost ve vesmírném dění, totiž proměna univerza v přírodu a jednoho přírodního tvora v člověka (analogie i rozdíly ve srovnání s rozdělením světa na sféru neživého a sféru živého: živé organismy nejsou s to se vztáhnout ke světu, ale jen k osvětí)

10 Jak svět (kosmos, univerzum), tak skutečnost-neskutečnost mohou být tematizovány pouze ve světě slova, ve světě řeči. Nutnost zkoumání, co to je vlastně slovo, logos. Řeč × mluva

11 Slovo jako další „místo“ či mez světa (našeho univerza), kde selhává nejen kauzální, ale vůbec přírodovědecké myšlení
25. 2. 85

85/085
12 Vláda logu a vláda kauzality: skutečná vláda proti pouhé váze. Převládání a převažování: jak se vůbec může logos prosadit proti setrvačnosti?

13 Místo akcí a aktivity ve světě života; jen tam, kde je možné se postavit proti tlaku okolností a vydobýt i udržet si kus svébytnosti, se otvírá cesta pro působení něčeho, co jakoby „nemá váhu“, co nic neváží a nikam netlačí. Hrubá chyba v konstituci pojmu „vis vitalis“

14 Schopnost vztáhnout se k sobě: musíme ji předpokládat i na nejnižších úrovních. Ale docela specifickým způsobem se otvírá až ve světě řeči. Slovo je schopno se vztáhnout k sobě: slovo „slovo“; řeč umožňuje, aby bylo něco řečeno o řeči; v myšlení jsme schopni se soustředit tak, že myslíme na myšlení

15 Lidské vědomí a vědění je charakterizováno touto základní schopností vztáhnout se k sobě, tematizovat samo sebe: dokonce dochází k neoddělitelnému srůstu obojího, takže už není možné pouhé oddělení, nýbrž jen náročná analýza

16 Když něco víme, tak vždy nějak a do jisté míry víme, že to víme. K omylu může docházet v obojí složce, a teprve přesná analýza to může odhalit. K vědomí náleží, že jsme si svého vědomí vědomi. Vědomí, kterému to chybí, vlastně není vědomí.

17 Logos sám je vlastně nepředmětnou skutečností, i když přece jen nikoliv ryzí. To vyžaduje zevrubnou argumentaci, na kterou nemáme čas ani místo. Jde o to, že logos sám je už do jisté míry jakousi ke zpředmětnění zaměřenou a je předjímající fází uskutečňování: skrze logos nás oslovuje něco, co zůstává za ním.

18 Tady se objevuje cosi zvláštního: vztah logu jakožto toho, co je formou oslovení, k pravdě jakožto tomu, co nás skrze toto oslovení vskutku a vposledu oslovuje, naznačuje nový typ strukturovanosti, jakého se lze nadít ve sféře nepředmětné skutečnosti. (Srovnání s A. N. Whiteheadem a jeho pojetím „boha“)

19 Slovo jako brána k pochopení, porozumění oslovující stránky nepředmětné skutečností (= ryzí nepředmětnosti).
25. 2. 85

85/086
4559, s. 93: Hegel byl denuncován restauračními právními teoretiky Fr. J. Stahlem a K. E. Schubarthem

4449, s. 160: Schleiermacher, v době povolání Hegela do Berlína rektor univerzity, s nevelkým nadšením se vyslovil pro Hegela (aby zabránil příchodu Friesovu), dostal se s Hegelem do ostrého sporu o případ de Wette-ův. Pozoruhodný je bod rozporu: Hegel zastával stanovisko, že stát má právo odvolat univerzitního učitele, pokud mu zajistí jeho dosavadní plat. A Schleiermacher to nazval ubohostí či spíše bídáctvím. Hegel odpověděl stejně ostře, později se Schleiermacher písemně omluvil, Hegel omluvu přijal, ale skutečné vztahy mezi oběma se zhoršily. Schleiermacher, který měl významné postavení v Akademii věd, znemožnil pak volbu Hegela za člena.
tamtéž: Hegel ostře kritizoval Schleiermacherovo pojetí náboženství jako založeného na pocitu naprosté závislosti v tom smyslu, že pak by nejlepším křesťanem byl pes, který považuje za milost, když mu pán hodí kost. – A kupodivu, právě tento Hegel se přiznával k tomu, že osobně je bázlivý a že má nejraději klid, zatímco Schleiermacher díky svému pocitu naprosté závislosti – ovšem na Bohu – si mohl dovolit kritizovat právo státu (krále) na odvolání univerzitního učitele.
3637, s. 448: Hegel vstoupil nejpozději koncem března 1819 do tzv. „Společnosti bez zákonů“ (Gesetzlose Gesellschaft) – ta existovala už asi 10 let, a později upadla rovněž v podezření z „demagogičnosti“ (ve smyslu Karlovarských usnesení z r. 1819).
3637, s. 450: Ke sporu mezi Hegelem a Schleiermacherem došlo pravděpodobně 13. 11. 1819 večer na schůzi „Společnosti bez zákonů“, tedy nikoliv v soukromém rozhovoru. Zpráva o tom, byť nepřesná a bez detailů, se rychle rozšířila (za dva týdny se dotazuje na podrobnosti Gaß z Heidelberku, v dopise Schleiermacherovi).
4449, s. 162: Philosophie des Rechts vyšla v říjnu 1820
3637, s. 422: Hegel přednášel Naturrecht u. Staatswissenschaft v zimním semestru 1817/18 ještě v Heidelberku
ale 4939, s. 395: až 1818/19
27. 2. 85

85/087
Proč se chceme věnovat „pěstování křesťanského myšlení“ a v jakém smyslu? V situaci, kdy spolu s veškerým ostatním jinak zaměřeným myšlením bylo vše, co má s křesťanskou tradicí něco společného, vyloučeno jak ze škol, tak z veřejného života i z kul tury, a programově ze společnosti vůbec (pokud to nemohlo být provedeno v úplnosti, tak jen proto, že se to nezdařilo a nedaří, ale na programu se tím nic nezměnilo a křesťanství je podle sil a možností vylučováno, zatlačováno a také difamováno o to víc, oč víc odolává všem těmto tlakům než jinak zaměřené myšlení i než jiné životní orientace), má zajisté smysl vytyčit úkoly, které se víží k cíli, jenž musí tanout na mysli především každému křesťansky orientovanému členu společnosti, kterému se po celý život zvenčí vnucuje přijetí („dobrovolné“) role ne pouze nějakých druhých houslí v orchestru společenského života, ale spíše role dočasně trpěného černého pasažéra, který si prací – především ovšem u vesel, nikoliv mezi důstojníky, ani u kormidla, tím méně pak v kapitánské budce (kajutě) – má odsloužit to, že vůbec smí na palubě lodi zůstat. Tím cílem je přijetí společenské odpovědnosti jak za působení v současné společnosti, tak za přípravu přicházejících generací k práci na obnově společnosti, která je dnes hluboce narušena. A rozhodující otázkou je: co má být napraveno, jak je možno a nutno to napravit, a jak má vypadat společnost napravená. O tom je třeba hovořit. Že naše společnost není v pořádku, to ví každý a všichni se na tom víc nebo méně shodneme. Ale představy o žádoucích směrech dalšího postupu se silně různí a hlavně zůstávají jen při obrysech.
27. 2. 85

85/088
Když půjde o posouzení, zda nějaký příspěvek patří či nepatří do našeho časopisu, chcem postupovat nanejvýš ekumenicky v nejširším slova smyslu: dobrá vůle a dobré svědomí, s kterými takový text bude napsán, bude dostatečným doporučením – ovšem po této stránce pouze. Úroveň textu bude pochopitelně posuzována zvlášť. Naproti tomu vedení časopisu nemůže zůstat bez vlivu, neboť by se muselo zdát být bez páteře a bez orientace. Domníváme se však, že určitá a nikterak neskrývaná orientace těch, kdo o časopis pečují, si nikterak nevyžaduje myšlenkovou cenzuru příspěvků. V důležitých případech má skupina editorů vždycky možnost vyjádřit své stanovisko, aniž by musela potlačovat stanoviska odlišná. Už z tohoto důvodu je časopis chápán jako principiálně dialogický. Rozhovor různých myšlenkových orientací a konceptů má dvě podmínky: že se obě strany pokusí spolu mluvit ve stejné nebo alespoň blízké řeči, i když stanoviska zůstanou rozdílná (tedy že nedostatek vlastní myšlenkové určitosti se nebudou pokoušet zakrývat odlišným žargonem a osobitou frazeologií); a druhou podmínkou je ochota naslouchat druhé straně s otevřeností, která svědčí o zásadní ochotě naslouchat pravdě. Jinak řečeno, k dialogu náleží ochota vyslovit své nejvnitřnější přesvědčení a důvody (ochota, která vyslovuje vše a nezakrývá nic, pokud si toho je vědoma), a zavržení každého zkreslování úmyslů i pojetí druhé strany (stejně jako předstírání, že nerozumíme něčemu, na co se nám nechce hledat odpověď).

27. 2. 85

85/089
Jaký má smysl vázat se na křesťanskou tradici, když jde o budoucnost pro všechny? Není to zase jen nějaký pokus o sešněrování příštího vývoje, který by byl pouze reakcí na pokus, který se u nás provádí již čtyřicet let? Tady je nutno s největší určitostí formulovat jednu základní myšlenku, ba přímo zásadu: ke křesťanské linii je možno se přihlašovat, je možno se cítit být v souhlasu s ní, anebo zase v rozporu, odmítat ji, ale neexistuje žádné spolehlivé jednoduché měřítko či kritérium pro to, aby se křesťanskost nějakému myšlení přiznala anebo zase upřela. Barth to jednou (2428, s. 382) formuloval asi tak, že právě ta rozhodující komponenta, která theologii dělá theologií, v žádném případě nenáleží k motivům, o nichž by bylo možno prokazovat anebo zase popírat, že jsou přítomny (vorhanden) v díle nějakého člověka. Důležité je, že Barth hned v následující větě (resp. ještě další po té, která následuje) mluví zároveň o theologii nebo filosofii a o jejich „křesťanskosti“: evangelium v plném smyslu je zastáváno a zvěstováno „ubi et quando visum est Deo“ a nikoliv tam, kde máme za to, že můžeme konstatovat nějakou křesťanskost theologie nebo filosofie. Barth pak pokračuje: křesťanskost nějaké theologie nenáleží k jejím motivům, které by bylo možno konstatovat, neboť to je vždycky motiv, který musí být znovu a znovu „stavěn do otázky“, – tj. znovu kontrolován, přezkoumáván a prověřován. Barth připouští, že lze mluvit a diskutovat o indiciích, ale má za to, že nelze kategoricky rozhodovat. (Barth to formuluje v souvislosti se Schleiermacherem.)
27. 2. 85

85/090
Barth vzpomíná s uznáním (2428, s. 385), jak Schleiermacher viděl, jaké pohoršení musí poskytnout filosofii, v každém případě filosofii své doby, když se chtěl stát theologem, a vskutku se toho odvážil, toto pohoršení poskytnout. – Dnes je situace velice odlišná od doby, kterou Barth v souvislosti se Schleiermacherem líčí. Dnes se ono místo, kde je nutno poskytnout pohoršení, poněkud přesunulo. Theolog dnes nepohoršuje tím, že je theolog; místo theologa a potřeba theologů je takřka všeobecně uznávána – a to dokonce v takových společnostech, jako je naše, ba v takových snad ještě víc než ve společnostech západního typu. Mohli bychom říci, že theolog u nás už tím, že je theolog, je respektován, ba víc, je mu přiznávána jisté neurčitá úcta, snoubící se s pocitem, že je už jen jako theolog nějak blíže čemusi pro člověka a pro lidstvo zásadně důležitého. Jestliže však naproti tomu něco dnes může vyvolat skutečné pohoršení pak to je filosof, který chce být a cítí se být křesťanem, resp. křesťansky orientovaným myslitelem. Stačí, aby si to lidé kolem ujasnili, a ihned se připraví na něco myšlenkově druhořadého, co jen parazituje na theologii a co veškerou svou váhu a závažnost čerpá právě jen z ní. Tak, jako filosofický příspěvek k otázkám přírodovědeckým má jen cenu popularizace, může filosof křesťansky orientovaný nanejvýš jen komentovat, objasňovat a a popularizovat theologii, která je jedině anebo alespoň

vposledu kompetentní, pokud jde o křesťanské myšlení. Chce-li filosof něco víc, stává se podezřelým pro všechny.
27. 2. 85

85/091
Hegel se mýlí, když postavení filosofie u starých Řeků charakterizuje jako soukromé umění („da ohnehin bei uns die Philosophie nicht wie etwa bei den Griechen als eine private Kunst exerziert wird…“ – 4939, s. 22). Právě naopak u nich filosofie byla primárně veřejnou záležitostí, odehrávala se – v rozhovorech a střetnutích – na veřejnosti, a dokonce i rozhovory v soukromých obydlích měly vlastně veřejný charakter nebo alespoň veřejnou působnost a dosah. V tom smyslu měly filosofické diskuse právě ten charakter, který připisuje Hegel až současné době, tj. byly „öffentlich“ a „das Publikum berührend“. Jestliže však Hegel tyto poslední dvě charakteristiky klade na roveň „vornehmlich order allein im Staatsdienste“, tak se dopouští dalšího omylu, neboť veřejná filosofie zdaleka nemusí mít povahu filosofie státní nebo filosofie stojící převážně nebo jedině ve státních službách. Naopak, filosofie takto vázaná na stát a státní rezónu přestává být záležitostí veskrze veřejnou, protože její veřejnost je reglementována nefilozofickými a mimofilosofickými nástroji. Tam, kde filosofie stojí ve službách státu, vyděluje se tato státní filosofie z celku filosofického myšlení a touž měrou, jakou se stává „státní“, přestává být veřejnou. Neboť veřejnost filosofie spočívá v tom, že se obrací na veřejnost, pochopitelně nejen laickou, ale také a především odbornou. Ale tam, kde se nějaká určitá filosofie postaví do státních služeb, dělá to proto, že tím získává jakési privilegované postavení oproti jiným filosofiím, které není založeno filosoficky legitimně.
28. 2. 85

85/092
Tam, kde se jedna filosofie stává filosofií státní, jsou všechny ostatní filosofie eo ipso stavěny do pozice filosofie ne-státní, odkud je už jen krůček k postavení filosofií protistátních. Tak, jako jedné filosofii je poskytováno privilegované postavení, je ostatním filosofiím upíráno. Hegel odvádí pozornost od tohoto faktu svou dvojznačnou a vlastně dvojsmyslnou koncepcí státu jako uskutečněného rozumu, jako by to bylo vždy to rozumné, co rozhoduje o udělení privilegia „státnosti“ nějaké filosofie. Jestliže pak v Encyklopedii anebo jinde zdůrazňuje, že není ještě skutečné všechno, co existuje, vypadá to sice, jako by v jeho formulacích byly zašifrovány kdovíjak revoluční myšlenky. Ale stačí si přezkoušet Hegelovu osobní praxi a hned se nám ukáže smysl jeho dvojsmyslů: teze o rozumnosti všeho skutečného měla uspokojit představitele státu, monarchie – vždyť jim vděčil jak za své povolání do Berlína, tak za oporu, kterou mu poskytovali v jeho situaci. A právě v této souvislosti se ukazuje jako svrchovaně významný Hegelův spor se Schleiermacherem o to, zda má stát právo zakázat přednášet univerzitním učitelům či nikoliv. Schleiermacher tu stál na straně svého kolegy, rovněž theologa de Wetteho. Jestliže Hegel zesměšňoval Schleiermacherovu koncepci tzv.

citu naprosté závislosti tím, že by v tom případě nejlepším křesťanem byl pes, pak svou praxí se zesměšnil sám, když v případě tak jasném dával státu právo odvolat profesora, nota bene theologa, neboť se skutečně zachoval jako oddaný pes. A právem to Schleiermacher nazval bídáctvím (ubožáctvím).
28. 2. 85

85/093
V listopadu tomu loni bylo již 165 let, kdy došlo k dost ostrému střetnutí mezi theologem (a filosofem) Schleiermacherem a filosofem Hegelem. Ke sporu došlo nejspíš při schůzce dost podivné Společnosti bez zákona (Gesetzlose Gesellschaft); ta byla založena 1809, Hegel do ní vstoupl v březnu 1819. Právě v těch dnech došlo k vraždě ruského diplomata (vlastně Němce v ruských službách) v Mannheimu, pachatelem byl jenský student theologie Sand a byl za to popraven. Úřadům se tento čin však stal záminkou pro zavedení řady drastických opatření nejen proti studentům a jejich spolkům, ale také vůči univerzitám vůbec a také vůči profesorům, zejména však proti tzv. demagogům (což byl termín vyložitelný jako „na odstřel“). Byla rovněž zavedena přísná cenzura na knihy a časopisy. Kuriózní je, že Společnost bez zákona upadla také v podezření z demagogičnosti, ačkoliv jejím členem (šlo ostatně o berlínskou smetánku) byl dokonce policejní ředitel, vrchní vládní rada von Kamptz. Když došlo ke sporu, byli si všichni přítomní vědomi napjaté situace; oba hlavní partneři ve sporu (jehož se účastnili s největší pravděpodobností i další přítomní) si museli být vědomi určité riskantnosti svých formulací – ačkoliv policejní prezident asi osobně přítomen nebyl, museli oba počítat, že se k němu jejich stanoviska dříve nebo později donesou, vždyť v krátké době se zpráva o sporu dostala z Berlína do jiných německých měst (a států). Záležitost, o niž byl spor: otázka, zda má stát právo odvolat univerzitního učitele. Souvislost: de Wette byl zbaven práva přednášet. Byl to theolog, žák Friesův, pro kterého měl Hegel jen slova kritiky a odsudku (Fries byl kantovec). Když se Hegel rozhodl obhajovat právo státu na odvolání profesora, musel vědět, že dostává protivníka na tenký, nebezpečný led. Věděl to ovšem zajisté také sám Schleiermacher; a přece neváhal a označil Hegelovo stanovisko za ubožácké (erbärmlich). Hegel si nebral servítky a Schleiermacherovi oplatil stejnou mincí. Ke sporu došlo přibližně dva měsíce po tzv. karlovarských ujednáních (která byla zrušena až 1848), jejichž jedním bodem bylo propouštění profesorů, kteří se politicky znelíbili. Hegel, jak vysvítá třeba z jeho dopisů nebo z toho, že odložil vydání své Rechtsfilosofie, žil také v obavách, a tak si tím zajišťoval zásluhy.
1. 3. 85

85/094
Před 165 lety došlo na schůzi berlínské Společnosti bez zákona (Gesetzlose Gesellschaft) k prudké slovní výměně názorů mezi snad největším filosofem 19. století a mezi asi největším (protestantským) theologem téhož století, při němž padlo nejedno ostré slovo z obou stran. Předmětem sporu bylo právo státu odvolat univerzitního učitele z politických důvodů;

abstraktně vyhraněná stanoviska se vlastně týkala konkrétního případu, který vyvolalo zbavení několika známých profesorů právě přednášet. Hlavně asi šlo o berlínského theologa de Wette, žáka rovněž odvolaného kantovce Friese. Hegel zastával názor, že stát má nepochybné právo profesora odvolat, pokud mu zajistí pokračování platu. Schleiermacher jeho stanovisko označil jako ubožácké; uražený Hegel odpověděl neméně tvrdě (stejně nevybíravě). Vztah mezi oběma profesory už předtím nebyl nejlepší, ale nyní se ještě zhoršil, i když Schleiermacher se po třech dnech jako první písemně omluvil a i když Hegel jeho smířlivé gesto opětoval. Nicméně osobní kolorit případu ani politické okolnosti (však) nemohou oslabit dojem, že šlo i věcně o jeden z rozhodujících problémů moderní společnosti, i když to, jak byl ve sporu formulován, musí být podrobeno revizi.

Schleiermacher viděl narůstající moc státu asi neméně zřetelně než Hegel; domníval se však, že je třeba tomuto vývoji čelit, zatímco Hegel se dával státu do služeb. Schleiermacher chtěl svébytnost křesťanství (jež ztotožňoval s náboženstvím) založit tak, aby zůstala mimo kompetenci i dosah státní reglementace. A proto dokazoval, že základem a zdrojem náboženství je pocit naprosté zá-
2. III.

85/095
vislosti. Hegel jeho pojetí zesměšňoval poukazem na to, že pak by byl pes nejlepším křesťanem. Ironie je mocná zbraň, ale někdy se obrací proti tomu, kdo jí užívá. Hegel vposledu zesměšnil sám sebe, protože se sice necítil naprosto závislý v náboženském smyslu, ale vůči pruskému státu a jeho úředníkům projevil o to víc servilnosti, oč méně se dovedl opřít o kritéria vyšší. Věc byla tím závažnější, že nešlo o nějaké jednorázové selhání.

Hegel sice sám o sobě píše, že je bázlivý člověk a že má rád pokoj (to dosvědčuje i Heine, že se Hegel vždycky jakoby bál, že mu bude porozuměno), podstatný vliv měla jeho filosofie, v níž Hegel svou vnitřní nejistotu překonává všemožným úsilím opřít se o skutečnost samu. Ale co je to ta „skutečnost sama“? Skutečné je jen to, co je nutné; a filosofie se nemůže opřít o nic lepšího než právě o to, co je nutné, neboť to jediné je spolehlivé. Nutné však je to, co je rozumné; rozum, idea je to jediné skutečné. Když to Hegel hlásal od katedry, tak to nadchlo a přesvědčilo mnoho mladých studentů. Ale jak vypadala tato filosofie v praxi? V osobní rovině vedla Hegela přinejmenším k politováníhodným kompromisům, leckdy k falešným krokům a k dvojsmyslným činům i výrokům. A pokud jde o onu dějinnou nutnost? Hegel dezertoval z té fronty, která chtěla zachovat a prohloubit jak svobodu univerzity a vůbec kultury, tak svobody politické. Hegel se v mládí nadchl pro francouzskou revoluci a ještě v Berlíně oslavoval výročí pádu Bastily šampaňským. Ale neváhal zároveň pohrdavě mluvit o „chátře svobody“ („Freiheitsgesindel“) a o lidu říkal, že „neví, co chce“ (Rechtsphilos. , s. 346 – § 301).
2. 3. 85

85/096

Evropa se samotným Evropanům stala problémem. Ve vrstvě vzdělanců došlo k narušení povědomí kulturní a ideové kontinuity, a sociální změny ukázaly, jak je takové vědomí naprosto cizí nejširším vrstvám. To může být zajisté stav přechodný, tak jako měšťanská vrstva se musela také až časem propracovat k chápání vzdělanosti. Ovšem už tehdy to nebyla záležitost všeobecná, nýbrž zase jen poměrně tenké vrstvičky humanitních vzdělanců. To se vymstilo dnes, kdy střední a nižší vrstvy nemají pro samu otázku vypěstovánu vůbec žádnou citlivost. Takže naše první věta musí být opravena: Jen někteří Evropané si uvědomují, jak dalece je Evropa pro samotné Evropany problémem; většina Evropanů si tento problém vůbec neuvědomuje.
Je tedy třeba především udělat něco pro to, aby si Evropané ve své většině problém uvědomili. Ale to by bylo málo, kdyby nebylo možno nastínit alespoň v obrysech a třeba hned v několika verzích (nešlo-li by to jinak) projekt na řešení onoho problému. Anebo formulovat alespoň některé stránky či složky tohoto problému tak, aby se změnily v celkem neproblematické výzvy k činu, k určitému typu jednání a vůbec stylu života, tak aby co největší počet lidí mohl pro řešení „problému“ Evropy něco udělat. A to znamená velký druhý úkol: co nejlépe si ujasnit situaci na co nejkvalifikovanější úrovni, jak individuálním promýšlení, tak zejména rozhovorem, diskusí, polemikou. A tady už nejde jen o to, jak problém či jeho řešení popularizovat, nýbrž jak se potýkat s jeho hlubokým pochopením a postižením, zejména pak s pochopením jeho výzvy na nás.
- 2. III.

85/097
Dějinná skutečnost je pro Hegela vposledu fatum, které se prosazuje s nutností, jež je totožná s rozumností či přímo rozumem. To znamená, že poslední, „pravá“ skutečnost „má v myšlence jen svůj výraz: to znamená Hegelova teze, že filosofie je doba vyjádřená v myšlenkách. Hegel naprosto neměl porozumění pro skutečnost, která není ničím daným, co by myšlenka měla jen vzít na vědomí a čemu by měla dát jen myšlenkový výraz a podobu, nýbrž co je výzvou pro nás a tedy i pro naše myšlení, abychom to vůbec vyslechli, porozuměli, oč jde a odpověděli na to alespoň trochu přiměřeně. Hegel ve svém pojetí nepřipouštěl, že by taková nesmírně důležitá výzva, pravá to skutečnost, žádající si být uskutečněna, mohla být také oslyšena, vůbec nezaslechnuta, nepochopena, a jako příležitost k pravému činu, k správnému jednání promarněna. Nutné, tj. rozumné už eo ipso je skutečné, tj. dříve nebo později se naprosto prosadí; a vše ostatní je vedlejší, nahodilé, okrajové, nedůležité.
Proto také Hegel zcela odmítá úvahy o tom, jaká by skutečnost (např. skutečnost státu) měla být. Takové úvahy jsou hříčkou libovůle, říká; filosofii nejde o to, ukazovat, jaká má skutečnost být, nýbrž jedinou její starostí je, jak ji poznat. A poznat ji neznamená pro Hegela správně o ní soudit, nýbrž nechat ji proniknout do myšlenek, tak aby ji tyto myšlenky vyjadřovaly. Rozum, který se prosazuje s nutností ve skutečnosti, se se stejnou nutností

prosazuje v myšlení (správném myšlení). Distance, která teprve umožňuje odstup, je tu de facto zrušena.
- 2. III.

85/098
01 Logos jako místo, kde selhává kauzální myšlení; logos se uplatňuje jinak než příčina, než síla.

02 Filosofická chyba č. 1: logos pochopený jako idea, jako substance (tuto chybu v jistém smyslu opakuje po Platónovi i Whitehead – „věčné objekty“)

03 Filosofická chyba č. 2: logos pochopený jako subjekt (Hegel: subjekt × substance) (chyba: pantheismus)

04 Dějinné myšlení se musí prosadit v opozici proti všemu, co skutečné děje (dějiny) redukuje na něco mimodějinného (mimočasového)

05 Subjekt pochopený radikálně časově, tj. jako událostné dění – je místem, kde se uplatňuje logos, ale sám logos nemůže být pochopen jako subjekt, protože každý subjekt má svůj vnějšek

06 Logos pochopený jako ještě nezvnějšněný (ne zcela) vyžaduje předpoklad něčeho, co oslovuje skrze něj, skrze logos (pravda)

07 Příklad uměleckého díla – a jeho meze: umělecké dílo není concretum, srostlice. Jeho vnitřní a vnější stránka nedrží organicky spolu, nýbrž jsou uměle drženy ve vztahu člověkem (tvůrcem, příjemcem, porozumivým přístupem, „krev z naší krve“)

08 Dílo je skutečně umělecké tím, že poukazuje dál, že se stává služebníkem pravdy a pravdivého vidění (krása sama nestačí, protože izolována upadá do líbivosti a tím do kýče)

09 Kritické posouzení uměleckého díla (věda o umění) spočívá především v otvírání přístupu k tomu, co je za díle, tedy v poukazu k jeho „poslání“; všechny na vnějšek orientované metody jsou jen pomocné a nemohou nám potvrdit, zda jde o umění (pravé) – jen to mohou demaskovat jako ne-umění

10 Příklad: jak obraz (barevné skvrny na plátně) organizuje sám náš přístup – např. perspektiva, odstup atd.
11 Poznávání předmětné stránky skutečností je podobně jen pomocné: má ukázat za vnějšek skutečností; a to, co nás oslovuje skrze tento vnějšek, je výzvou

2. III.

85/099
Patočka soustřeďuje hlavní pozornost při kritice moderního (vědeckého) myšlení na tzv. kvantifikaci a matematizaci. Ale matematizace je možná teprve v rámci tzv. pojmového myšlení, tj. myšlení, které pomocí nasouzených pojmů konstituuje (konstruuje) tzv. intencionální předmět, který není totožný s předmětem „původního“ mínění, nýbrž ten je jím reprezentován, tj. intencionální předmět je myšlenkovým modelem skutečnosti, která byla a je „původně“ míněna. Jen díky tomuto rozdílu mezi předmětem intencionálním a reálným je možné, aby byly konstituovány myšlenkové konstrukce, jimž neodpovídá (alespoň původně) žádný „předmět“ reálný. S tím je pak úzce spjatá celá další problematika předmětného myšlení, zejména pak okolnost, že myšlení se postupně přednostně orientuje na svých vlastních konstrukcích a tzv. reálnou skutečnost vidí takřka už jen prizmatem těchto „předobrazů“ či „Suchbildů“, ovšem právě předmětně deformovaných. Ale to nyní necháme stranou. Trvám však na tom, že kvantifikace a matematizace je možná pouze za toho předpokladu, že jednotlivé skutečnosti nebo části skutečností jsou nejprve převedeny na myšlenkové modely, jimiž mohou být reprezentovány, tj. že reálně existující skutečnosti jsou zbaveny všech svých individuálních odlišností a jedinečných vlastností a že jsou viděny výhradně jako „realizace“ jim společného modelu a tím jako sčitatelné „jednotky“. Když kupř. měříme výšku stromu, necháváme stranou, skutečnost, že délka metru u paty stromu je vlastně nesouměřitelná s metrem délky u špice. apod. Existuje však také předmětné myšlení, které nevede k matematizaci a už je scestím.
3. III.

85/100
Husserlovská koncepce „přirozeného světa“, resp. světa našeho života není v jednom smyslu dost radikální, protože „umělost“ světa moderní vědy vidí jenom – alespoň v Patočkově interpretaci – nebo hlavně v matematizaci. Ale „umělost“ je nutně všude tam, kde je skutečnost nahlížena prizmatem pojmového myšlení (aniž by muselo k matematizacím dojít) a tudíž prizmatem příslušných intencionálních předmětů, tímto myšlením konstruovaných. To znamená, že vymezení přirozeného světa jako „světa našeho života“ je buď nedostatečné v tom smyslu, že už sám náš život je nutně proniknut pojmovým myšlením, které nám nechává svět i jednotlivé skutečnosti vyvstávat pouze nebo převážně přes ono pojmové prizma, anebo – pokud postulát restituce původního světa radikalizujeme v tom smyslu, že chceme restituovat svět ještě nedotčený a neartikulovaný pojmovým myšlením vůbec, ztratíme vposledu „svět“ vůbec jakožto svět a zůstane nám to přirozené, s čím se setkává člověk jako ještě ne-člověk, tj. jako přírodní bytost – a to je pouhé „osvětí“. Nicméně člověk jakožto člověk už žije ve světě (i když jeho ponětí či představa o něm je velice odlišná od představy naší), resp. – čeština v tom dovoluje vynikající rozlišení – na světě ještě dříve, než rozvine onen světodějný vynález pojmového myšlení a než ve svém

myšlení objeví novou sféru, totiž sféru intencionálních předmětů, a než do ní vtrhne, aby odtud reformoval a reorganizoval nejen své nové „vidění světa“, nýbrž také a zejména svůj praktický vztah ke světu a k jeho složkám (ve smyslu techniky). Ovšem i tento „původní“ svět se ukazuje jen ve „světě“ slova-řeči, totiž „mýtu“.
3. III.

85/101
Vztah filosofie a křesťanství (křesťanskosti) je v jistém smyslu excentrický, resp. asymetrický. Nehodláme za ozdobným šatem či závojem „křesťanskosti“ nechat skrývat se filosofický diletantismus či spíše filosofickou ubohost, neboť problém filosofického diletování je třeba probrat odděleně od této záležitosti. (Filosofie se jakéhosi typu diletantismu či amatérství z podstaty věci nemůže nikdy zbýt, nemá-li přestat být filosofií.) Neexistuje žádná vyměřitelná ani popsatelná filosofická pozice ani metoda, která by mohla být chápána jako podmínka křesťanskosti filosofie *sine qua non*. Na druhé straně má přece jenom smysl mluvit o jistém konkrétním způsobu myšlení jako o křesťanském nebo křesťansky orientovaném v hlubším smyslu, než že něco, co samo v sobě je už filosoficky dostatečné a relevantní, dostává navíc ještě jakýsi kolorit či nátěr. V každém případě filosofičnost nějakého myšlení, které může být chápáno jako křesťanské, musí splňovat odborné nároky, které principiálně zůstávají nezávislé na této křesťanskosti, tj. nějaké nedostatky nemohou být omlouvány tímto zaměřením.

V případě, že se ukáže (jak k tomu už v minulosti došlo), že z křesťanského zaměření přece jen pro způsob myšlení něco vyplývá, co se může na první pohled jevit jako jakési vnitřní omezení resp. nemožnost dosáhnout nároků jinak běžných, znamená to ve svých důsledcích jen jedno z dvojího; buď je třeba prokázat, že toto „vnitřní omezení“ otvírá ve skutečnosti nové cesty pro veškeré myšlení, anebo že není nutně svázáno s křesťanskostí, tj. že pochopení, jako by náleželo k podstatě křesťanskosti, je hluboce mylné.
8. III

85/102
Filosofie samou svou podstatou není určena k tomu, aby se stávala a zůstávala akademickou disciplínou. Myšlení je ovšem činnost velmi náročná, a proto bude každá filosofická kritika velmi důrazně posuzovat úroveň provedení, vnitřní přesvědčivost a novost otvírané perspektivy každého myšlenkového výkonu. Ale filosofie má a chce působit univerzálně, na každého, na všechny; není to nějaká ezoterická, z kontextu denního života naprosto vyňatá a od života se odtahující myšlenková řehole, něco jako svébytný a sám sobě postačující svět (podobně, jako tomu je např. se šachovou hrou). To ostatně souvisí s tím, že filosofie, má-li filosofií zůstat (resp. se jí vůbec stát), být bez výpovědi věrná a odevzdaná pravdě; a je to pravda sama, která vede každého, kdo se jí odevzdá, doprostřed světa lidí, dějů, věcí. A pravda chce a má oslovovat každého, ne pouze vybrané, ne pouze elitu, jen zástupce, jen prostředníky atd. – naopak: každého osobně a přímo.

Tento univerzální prvek se však nesmí stát důvodem ke shovívavosti a smiřování s myšlením slabým, nedůsledným, konfúzním, nic nového nepřinášejícím, netvořivým, tedy s myšlenkovou průměrností a chabostí, nemohoucností a sterilitou. Filosofie je určena všem, chce oslovit vůbec všechny, ale má své koryfeje, vynikající znalce, učitele a také učedníky. Nemůže si každý myslet co chce a jak chce; filosofie není soukromou záležitostí , nýbrž věcí veřejnou, a tedy veřejně posuzovatelnou a kontrolovatelnou. Kritika není (nesmí být) zakřikováním.
8. III.

85/103
Chceme-li orientovat působení časopisu k pěstování nového křesťanského resp. na křesťanství orientovaného myšlení, neznamená to žádnou nekritičnost vůči tomu, co se za křesťanské nebo křesťansky orientované myšlení pokládá. Právě naopak: jednou ze základních podmínek naší práce má být a bude kritičnost, a to nikoliv kritičnost obracející se jen navenek a podrobující přezkoumávání a posuzování jen myšlení ne-křesťanské a mimokřesťanské (či dokonce protikřesťanské), nýbrž na prvním místě a přednostně každé myšlení, která se považuje nebo je považováno za křesťanské nebo s křesťanství sympatizující. Křesťanství je historický fenomén – přinejmenším také historický fenomén – a je v něm jako v každém historickém fenoménu vedle veskrze pozitivních a perspektivních jevů zahrnuto a obsaženo mnoho jevů od základu chybných a pochybných, nebo přinejmenším přičitatelných k době a jejím idolům (ve smyslu Baconově) a postupem času ve své problematičnosti a scestnosti již rozpoznaných anebo rozpoznatelných (a v tom smyslu představujících pro nás úkol je rozpoznat). V křesťanství je mnoho složek již překonaných anebo jež mají a musí být překonány, má-li to podstatné a základní pozměnit a zlepšit pravé vidění věcí a stát se tak východiskem pro nové myšlenkové, ale nejenom myšlenkové perspektivy. Ovšem na nějaké ne pouze „nové“, ale vskutku lepší a pravdivější vidění němá nikdo z nás, kdo se ke křesťanství přiznáváme a hlásíme, žádný patent. To znamená, že musíme pamatovat na zachovávání základní redakční tolerance, jež nicméně nesmí vyústit do naprosté bezbřehosti a beztvarosti, bezideovosti a bezcharakternosti.
9. III.

85/104
Proti velmi starému pojetí pravdy jakožto shody mezi skutečností a jejím poznáním byla formulována námitka: jak můžeme mluvit o shodě, když na jedné straně je skutečnost a na druhé pouhá myšlenka? Navíc: jak můžeme zjišťovat eventuelní shodu jinak než zase jen v myšlence? Nikdy přece před sebou nemám přímo skutečnost. Dokonce není jednoduché ani dostat přímo „před sebe“ samu myšlenku.

Heidegger demonstroval celou potíž na příkladu s kovovou pětimarkou. Když srovnáváme dvě pětimarky, nalézáme mezi nimi shodu. Ale jaká může být shoda mezi skutečnou pětimarkou a mezi výpovědí, resp. mezi myšlenkou či pojmem kovové pětimarky? Heidegger

ovšem mluví jen o výpovědi. Ale o krok dál se dostaneme jen za té podmínky, že od výpovědi, resp. soudu přejdeme k pojmu a od pojmu k tomu, co je jím míněno. Oním krokem blíž k řešení problému je totiž nahlédnutí povahy tzv. pojmového myšlení.

Pojem vzniká (je konstituován) nasouzením a představuje celé jakési hnízdo možností použití (tohoto pojmu) v celé řadě soudů (jiných). Pojem sám dovoluje myšlení dosáhnout té přesnosti, které – jak je nám dnes už samozřejmé – v obdivuhodné míře může vskutku dosahovat. Tato přesnost nemůže být založena ani zabezpečována subjektivně, tj. samotnými psychickými procesy. Myšlení se musí k takové přesnosti vzepnout a potřebuje k tomu určité nástroje, které si samo musí vytvořit. Pojem je jedním z takových nástrojů. Ale určitost pojmu a jeho nezaměnitelnost s jinými, třeba velmi blízkými a příbuznými pojmy, musí být také zabezpečena ještě něčím dalším. A tím je příslušný intencionální předmět. Příklad:

Chceme-li srovnat dva pojmy z oboru geometrie (euklidovské), totiž pojem rovnoramenného trojúhelníku a pojem trojúhelníku rovnostranného, nemáme jinou možnost než obrátit svou pozornost k jejich příslušným intencionálním objektům (předmětům), totiž provést porovnání mezi rovnoramenným a rovnostranným trojúhelníkem.

Obdobně je tomu ovšem i tam, kde nejde jen o geometrické obrazce (tedy o jakési ideálné quasi-skutečnosti), nýbrž třeba o dvě velmi podobné rostliny, o nichž má být rozhodnuto, zda náleží k témuž druhu, či nikoliv. Druh jako taxonomická jednotka je intencionálním předmětem; naproti tomu obě rostliny jsou skutečnými „předměty“, totiž skutečnými rostlinnými jedinci, kteří žijí nebo – jde-li o doklad z herbáře – alespoň někdy žili.

Tu ovšem už jde na prvním místě o srovnávání konkrétní rostliny s uměle vytvořenou, „konstruovanou“ taxonomickou jednotkou, tedy s naším myšlenkovým výtvorem – nikoliv ovšem s myšlenkou samou, a právě tak nikoliv s pojmem. Mezi myšlenkou, soudem, pojmem (představou ve smyslu představujícího) atd. a mezi myšleným, posuzovaným, pojatým nebo představovaným není žádná shoda, žádná podoba a žádné připodobnění. A shoda a podoba je mezi skutečností a mezi intencionálním předmětem.
14. III.

85/105

Lze se tedy pokusit přeformulovat problém: jaká je shoda mezi skutečností a mezi příslušným intencionálním předmětem, tj. mezi jejím myšlenkovým modelem? Sem náleží také problematika myšlenkových dějin, totiž posuny a změny v chápání, resp. konstruování intencionálních předmětů. Ale to momentálně nechme stranou. Analogie s geometrií nám tu teď nepomůže, spíš by nás zavedla. Zvolme si příklad z říše živých bytostí. Taxonomická jednotka „psovité šelmy“ není jednoznačně chápána jako intencionální předmět („psovitá šelma“) ani jako pojem, ale ani jako skupina či třída určitým způsobem (totiž právě pojmově) vymezených šelem, nýbrž ze všeho trochu a dohromady to dává konfúzi. Když míníme konkrétního (jedinečného) psa, můžeme ho mínit v různých souvislostech a na různých úrovních. Míníme-li skutečně Alíka našich sousedů, zůstává příslušný intencionální

předmět nevypracován, snad jen načrtnut či nahozen, a prakticky se s ním nijak vážně nepracuje (jenom ta možnost je zachována). Míníme-li psa, jehož štěkot slyšíme, ale o němž jinak nic nevíme, je náš předpoklad, že jde o psa, založen jen na tom, že slyšíme štěkání a interpretujeme je nějakým způsobem. Můžeme však mít konkrétního psa před sebou, můžeme o něm mluvit a mínit ho – ale jen jako nahodilého zástupce druhu psa domácího (*Canis canis*), eventuelně dokonce jako příklad či zástupce šelem psovitých, tedy jen jako šelmu psovitou. Pokaždé tu je jiný pojem a jiný intencionální předmět, ale táž konkrétní skutečnost, totiž týž jedinečný pes. Ze souvislosti poznáváme, v jakém smyslu druhý člověk o dané skutečnosti mluví.
14. III.

85/106
Souvislosti mezi pojmy jsou řečové, prostředkované či umožňované logem; souvislosti mezi skutečnostmi jsou „reálné“ (např. tzv. kauzální apod.). A jaké jsou souvislosti mezi intencionálními předměty? Ty jsou konstituované, tj. konstruované či nadekretované. Intencionální předměty jsou vlastně naprosto izolované, pokud nejsou vztaženy k jiným na základě nových intencí. U geometrických obrazců to není tak zjevné, protože poněkud splývá jejich konstruovanost s jakousi intelektuální názorností. U nich existuje možnost, že sami zpočátku nenahlížíme všechny konsekvence vyplývající z konstruovaných vlastností obrazce, např. trojúhelníka (což je *de facto* nesprávně formulováno, protože konsekvence jsou možné jen ve sféře řečově-myšlenkové, kdežto geometrický obrazec je takový, jaký konstruujeme). Geometrii jako systém je možno ustavit jen pojmově, je to věda, vědecký obor; předmětem geometrie jsou intencionální předměty (objekty) určitého typu a jistý typ jejich vztahů vzájemných, vztahů mezi nimi. Ale pokud jde o vztahy, tak zase dochází ke konfuzi, protože jednou mluvíme o vztazích mezi intencionálními předměty a podruhé o vztazích mezi příslušnými pojmy, tj. konec konců o vztazích ve světě řeči, logu. – Poněkud jinak se to má v případě skutečností, jakými jsou např. živé bytosti. Tam sice můžeme konstruovat intencionální předměty, tj. např. šelmu psovitou nebo psa domácího, jako taxonomické jednotky, ale i když se lze zabývat vztahy mezi těmito jednotkami, rozhodující budou vždy vztahy mezi skutečnými zvířaty, a vztahy mezi jednotkami musíme opravovat a upravovat tak, aby vystihovaly skutečné vztahy.
14. III.

85/107
Příkladem neschopnosti nejen se vyjádřit, ale vůbec myslit, je Vojtěchova nedávno vyšlá knížka *Česká historiografie a pozitivismus* (Pha 1984, 5336). Ukázka za jiné: na str. 6 uvádí, že „široce pojatý historický pozitivismus se téměř nikde nevyskytoval v ‚čisté‘ podobě a že ‚klasický‘ model pozitivismu v dějepisectví byl vlastně abstraktní sumarizací konkrétních různorodých forem pozitivismu…“. Co se tím chce říci? Aplikováno na psy: široce pojatá taxon. jednotka (druh) psa domácího se nikde nevyskytuje v „čisté“ podobě. Bodejť že,

neběhají tu všude přece taxonomické jednotky ani všeobecní psové domácí, nýbrž konkrétní a zejména od sebe se různící psi. A že by klasický model psa domácího byl jen abstraktní sumarizací rozmanitých konkrétních psů? Co to je sumarizace? Když provádím sumarizaci, tak sečítám. Je tedy „pes domácí“ jen souhrnem všech domácích psů? Je autor (Vojtěch) vůbec schopen od sebe odlišit jednotlivé pozitivisty mezi historiky a charakteristické znaky, jež jsou jim společné a jež mohou sloužit pro pojetí historického pozitivismu (lépe: pozitivismu v historiografii)? Může se však cokoli jakkoliv pojaté „vyskytovat v čisté formě“? Buď tím pojatým má na mysli pojem, a pak ovšem pojem se nemůže vůbec vyskytovat, ten můžeme jen nasoudit, tj. konstituovat souzením, nasouzením. Anebo tím myslí to, co je předmětem pojetí – a tím pak je buď intencionální předmět, a ten se také nemůže vyskytovat, protože je naší konstrukcí, anebo jsou to jedinci, konkrétní skutečnosti – a jak se u nich dá mluvit o „čisté podobě“?
14. III.

85/108
Jiný doklad nemyšlení a nedomyšlenosti: na str. 7 (5336) autor přičinlivě zdůrazňuje, že rozvoj marxistické historické vědy u nás po 2. svět. válce znamenal kvalitativně vyšší stupeň ve vývoji historického myšlení (a říká to v knížce o filosofické stránce historického myšlení). A hned pak čteme, že dosavadní kritika buržoazního dějepisectví, včetně pozitivismu (o němž autor v knize hlavně píše), se dala nejčastěji formou polemik marxistické historiografie s jednotlivými závěry buržoazních prací. „Důkladnější zpracování této závažné oblasti, týkající se nejen historiografie, ale i filosofie a dalších vědních oborů, předpokládá rozsáhlejší materiálový a teoretický výzkum.“ Ten si však autor odpustil, zejména ten teoretický. Ale v čem tedy je ta vyšší úroveň, kterou zdůrazňuje? A proč ji zdůrazňuje, když ji zrovna na tomto místě ihned de facto popírá? Cožpak to je ještě věda, vědecké myšlení, historické myšlení (natož vyšší stupeň téhož), když se polemizuje jen „s jednotlivými závěry“ a když se kriticky nepodává a neanalyzuje metodologie, výchozí myšlenkové principy, nepřesné nebo nesprávné pojmy, jichž ona kritizovaná historiografie používá, atd.? Ovšemže to je „nelehký úkol“, ale ne proto, že každý pes jiná ves, jak se snaží autor čtenáři namluvit, nýbrž protože vůbec si udělat nějaké ponětí, pojetí, něco pojmout, myšlenkově uchopit, je práce, která historikům většinou (u nás) příliš nevoní a nepřipadá jim dost vědecká a objektivní. Platí-li, že filosofická východiska v české buržoazní historiografii byla „nevyhraněná a nesystematická“ (proč ta generalizace?), platí to tím víc a autorovi.
14. III.

85/109
Ještě do třetice o nemyšlení autora knížky (5336): na str. 6 píše, že „navíc … nebyly pozitivistické tendence v historiografii pouze důsledkem vlivu pozitivismu jako filosofického směru. Nové metodologické prvky se objevovaly i nezávisle na vlastní filosofii či sociologii, uvnitř samotné historické vědy.“ Tím je dokumentováno, že autor má za to, že filosofie (v

podobě určitého směru) může pronikat do vědy jen zvenčí – a to je pak normální . Kdežto když se něco objeví uvnitř samotné vědy, pak je to leda nový metodologický prvek, ale ten může být zcela nezávislý „na vlastní filosofii či sociologii“ (tedy totéž platí pro sociologii). Autor nemá ponětí o tom, co to je filosofie jako obor a jak souvisí s jistými filosofématy, která mohou pronikat nekontrolovaně a aniž by si to kdo uvědomoval, buď v upadlé podobě, anebo jako semínka, z nichž v dobrých podmínkách, tj. v hlavách myslících lidí, vyrůstá širší systematické myšlení. Kde by se pozitivismus jako filosofický směr vůbec vzal, kdyby nějak nevyrůstal z nových metodologických prvků, jež se objeví v určitém kontextu, ať už filosofickém, anebo také vědeckém – pro pozitivismus bylo typické právě to, že se opíral o jisté pozice a předpoklady či spíše předpojetí, jak se objevovala v hlavách vědců. Ale filosofie přece nezačíná teprve tam, kde je už systém; každý systém jen propracovává myšlenkově určité rozvrhy, které mají zcela omezený okruh a kontext, v němž se nejprve objevují. Jediné, co tu autor řekl, že pozitivistické tendence se objevují i tam, kde si toho vědci nejsou vědomi.
14. III.

85/110
Sféra intencionálních předmětů nemá skutečnou samostatnost nejenom v tom smyslu, že je myšlenkovou konstrukcí, a tedy výtvorem myšlenkové činnosti, nýbrž také protože nikterak neobstojí jako zvláštní, ale integrovaná sféra či oblast. Intencionální předměty jsou izolované a nesouvislé se širšími kontexty, a s výjimkou těch nejjednodušších a nejelementárnějších jsou umělou konstrukcí samy o sobě, tj. jsou jen poskládány z jakýchsi prvků, totiž právě těch nejjednodušších (nejelementárnějších) intencionálních předmětů. Každá integrovanější oblast (jako je například určitá geometrie, geometrický systém) má garanta své integrity v myšlení a jeho aktivitě. Poznávat oblast geometrických vztahů nelze tak, že prostě konstruujeme např. trojúhelník a pak zkoumáme jeho vlastnosti prostým „nahlížením“, nýbrž jen myšlenkovou prací a usuzováním. Protože si toho však dlouho ani filosofové nebyli vědomi, promítala se předmětnost a izolovanost intencionálních objektů do skutečnosti samé, v níž pro ni nejsou ani podmínky, resp. kde se nikdy v čisté formě nemůže projevit a uskutečnit. Předmětné myšlení není schopno dospět k celkovosti a jeho pokusy „sestavit“ či „sestrojit“ celek z částí musejí vždy znovu troskotat. Při analýze má ovšem nepominutelné výsledky, ale je třeba neztrácet ze zřetele, že přitom vždy něco padá „pod stůl“, ztrácí se nekontrolovaně, upadá v zapomenutí, je zakrýváno, dostává se do stínu atd. Myšlení je třeba proto radikálně reformovat, aniž se významné funkce dosud se uplatňující znehodnotily nebo ztratily.
14. III.

85/111
Jestliže se pokusíme myšlenkově uchopit tzv. předmětné myšlení jako určitou dějinnou etapu, pak musíme také nějak uchopit a vymezit to, co jí předcházelo, a uvážit také, v jakém smyslu a do jaké míry předmětné myšlení tuto minulost v sobě nějak uchovává a činí ji tak

právě „svou“ minulostí. Dále tu musí být také položena otázka, nakolik se předmětné myšlení dokázalo emancipovat od této starší etapy resp. nakolik je i nadále ve svých zdrojích a kořenech zakotveno v onom myšlení před-předmětném či ne-předmětném. Při tom všem se každý pokus o odpověď na zmíněné otázky vystavuje námitkám, které jsou přinejmenším na první pohled značně přesvědčivé! Aby bylo možno řádně (a ne pouze zkusmo) takové otázky už jen položit, je zapotřebí vypracovat určité myšlenkové modely, tj. konstruovat celou řadu intencionálních objektů a vztahů mezi nimi – pochopitelně rovněž v podobě vztahů modelovaných – a tedy de facto pracovat takovým způsobem, že už jsme plně ponořeni do předmětného myšlení. Není už sama tato okolnost, které se buď vůbec nelze vyhnout anebo které alespoň zatím nevíme, jak se vyhnout, základní překážkou pro to, abychom přiměřeně vyjasnili sám fenomén předmětného myšlení a abychom třeba jen náznakově poukázali na možnost myšlení jiného, ať už staršího (před-předmětného) anebo paralelně, byť většinou skrytě se vyskytujícího a uplatňujícího? Na tuto námitku pochopitelně nelze jednoznačně a stručně odpovědět předem, neboť už v jejím položení se skrytě a neprogramově, dokonce nevědomky kladou nebo mohou klást určitá tvrzení, která musí být napřed komplikovaným způsobem odhalena, převedena do formulací a pak vyvrácena.
15. III.

85/112
Základní revizi je třeba podrobit sám pojem subjektivity poznání, s nímž se už velmi dlouho pracuje jako s čímsi nepochybným a samozřejmým. Je vůbec možné pojmout jakékoliv poznání jako ryze subjektivní? Nejde nám tu o to, zda je poznáním pravdivým, či mylným, nýbrž o samou jeho povahu a strukturu. Může se třeba hrubý omyl ztotožnit se subjektivitou, jíž „nic neodpovídá“? Obrovský význam má pro tento problém posun, k němuž došlo, když Husserl navázal na Brentanovo pojetí intencionality vědomí (myšlení) a provedl na něm jistou elementárně závažnou korekturu. Brentano zavedl pojem intencionality do psychologie, kdežto Husserl rozpoznal v něm významné filosoféma. Zatímco Brentano mluvil o „intencionální inexistenci“ v tom smyslu, jako by rozhodujícím problémem byl obsah myšlení (tedy to, co myšlení obsahuje, co je jeho součástí), Husserl dospívá k pojmu tzv. intencionálního předmětu (objektu). Intencionální předmět není v pravém smyslu obsažen v myšlení, nýbrž je jím konstituován (ustaven) jako něco, co má svou jistou samostatnost a jistou nezávislost na intencionálních aktech od té chvíle, kdy už bylo jednou jako intencionální předmět ustaveno. Ba je tomu dokonce tak, že pro každý příští intencionální akt je již jednou ustavený intencionální předmět jakýmsi vodítkem, takže legitimita a správnost intencionálního aktu (event. celé soustavy takových aktů) je ověřitelná a kontrolovatelná na jednou již ustavených intencionálních předmětech a na poznatcích a výpovědích, které se jich týkají.
16. III.

85/113
V Husserlově pojetí – pokud se mohu spoléhat na své dosavadní, zdaleka ovšem nedostačující pochopení – zůstává ještě mnoho věcí otevřeno a nedořešeno. Především se mi v dané souvislosti nezdá správné rozlišení mezi tzv. reálnými a intencionálními (ireálnými) obsahy vědomí, tedy – jak o tom Husserl mluví v jiných termínech – rozlišení mezi noesis a noema. Samo toto rozlišení je totiž výsledkem určité konstrukce, v důsledku čehož je vlastně obojí stále ještě ve sféře noema. Přístup vědomí k noesis je vážným problémem a tento problém nemůže být ani oslaben, natož odstraněn žádným poukazem k evidenci nebo podobně. Naproti tomu se mi zdá produktivnější a zejména sledovatelnější (a tedy i kontrolovanější), zavedeme-li do výkladu znovu „pojem". Pojem především není totožný s intencionálním předmětem (pojem trojúhelníka nemá tři vrcholy); ale pojem nespadá ani jednoznačně do sféry noesis. Ostatně to byl právě Husserl, který v *Log. Unters.* prokázal, že logiku nelze založit na psychologii. Logičnost myšlení nemůže být nejen vysvětlována, ale ani popisována, ani vůbec zjišťována psychologicky. Zároveň však nemůže být objasňována a vysvětlována ani poukazem na povahu konstituovaných intencionálních předmětů. Naopak, logické myšlení (zejména ve smyslu pojmového myšlení) zůstává předpokladem jak pro legitimní, správné nasouzení (konstituování) pojmů, tak pro správné konstituování intencionálních předmětů. To znamená, že rovinu pojmů a jejich vztahů, tedy pojmových vztahů (soudů), tudíž i rovinu samotných soudů, nemůžeme ztotožnit ani přivtělit na žádnou stranu, ani k noesis, ani k noema.
16. III.

85/114
Heidegger (4384, Holzwege, s. 91) píše, že pro Platóna znamenal termín EIDOS vlastně jsoucnost jsoucího (die Seiendheit des Seienden), a přitom dává do závorky jako překlad tohoto termínu „(Aussehen, Anblick)", což můžeme zase do češtiny přeložit jako vzezření, vzhled, tvářnost, vypadání nebo pohled, podívaná. Snad bychom to mohli dovést k následující konsekvenci: vzezření či vzhled nějaké skutečnosti se otvírá v konkrétní chvíli našemu pohledu na ni. Přitom nemusíme nutně zůstávat u termínů z oboru vidění. Také hlas můžeme považovat za skutečnost, která se otvírá našemu poslouchání či zaslechnutí v určitou chvíli. Ale právě tak jako nemůžeme přímo slyšet, co nám ten hlas povídá, nemůžeme ani uvidět, co se nám v onom vzezření či vzhledu ukazuje. Tak jako nejsme oslovováni přímo hlasem, nýbrž jen jeho prostřednictvím (a oslovuje nás to, co hlas říká), tak se nám neukazuje samo vzezření ani vzhled, nýbrž to, čeho to je vzezření či vzhled. Mluvíme-li pak o tom, jak se nám nějaká skutečnost dává, pak si musíme ustavičně uvědomovat, že to, co se nám dává, není jsoucnost, nýbrž že přes jsoucnost a skrze ni se nám dává skutečnost ve svém bytí. Mohli bychom tudíž přistoupit k takové formulaci, že jsoucnost je něco jako hlas, který je možno zaslechnout, ale sama skutečnost ve svém bytí je něco takového jako sdělení, k jehož přijetí nestačí slyšet hlas, nýbrž rozumět tomu, co říká. Empirismus se dopouštěl té elementární chyby, že chtěl založit poznání skutečnosti na

smyslových vjemech, což je totéž jako založit porozumění sdělení na slyšení měnícího se hlasu.
16. III.

85/115
Intencionalita je velmi komplikovaný jev či struktura. Především můžeme mluvit o intenci, jíž se nějaký subjekt (sem ovšem náleží vyjasnění, co považujeme všechno za subjekt) vztahuje k něčemu jinému. Dále můžeme mluvit o intenci určitého aktu, a to jak nějaké vitální akce (jakých je schopno třeba zvíře), tak aktu vědomí. Za akt vědomí považujeme také určitým způsobem organizované (modifikované) myšlení, jež pracuje s pojmy. Pojem (a soud) jsou zvláštní produkty či útvary vědomé či ve vědomí (myšlení či v myšlení) a také u nich můžeme mluvit o intenci, neboť také každý pojem a každý soud se vztahují k něčemu dalšímu. A posléze můžeme lišit mezi intencí, která se vztahuje k intencionálnímu předmětu, a intencí, která se přes intencionální předmět, jeho prostřednictvím a jeho pomocí vztahuje ke skutečnosti (tzv. „reálné“). Protože jde o tak různé vztahy a úrovně vztahů, je vždycky důležité přesně určit (zjistit), jak je ta která konkrétní intence strukturována, které její složky jsou dominantní a které podřazené atd. Komplikovanost je o to větší, že k neobyčejnému zmnožení vztahů dochází v případě pojmů a příslušných intencionálních předmětů. A nesnáz s tím spojená vyplývá z konfuze, která je běžná při obvyklé práci se slovy a jejich významy, totiž při promlouvaní a rozmlouvaní. Jedno a totéž slovo představuje vlastně pojmenování pro celé hnízdo pojmů, intencionální předmětů a reálných věcí. Jen podle souvislosti lze přesněji určit, které z nich jsou vskutku míněny a které jsou jako pomocné spolumíněny nebo podřízeně míněny.
16. III.

85/116
Husserl (*Ideen* Ia, str. 75) interpretuje aktuální (intencionální prožitek (intentionales Erlebnis) jako uskutečnění (Vollziehung) zaměření subjektu na intencionální objekt („so ‚richtet‘ sich in ihm das Subjekt auf das intentionale Objekt“). Z toho lze odvodit, že podmínkou a základem každého intencionálního vztahu je subjekt, zatímco všechno další, co má charakter intencionální a jako takové může být označeno, má funkci nositele intencionality (jak o tom ovšem v daleko konkrétnějším kontextu Husserl mluví o několik řádek výše – „Träger einer Intentionalität“). To znamená, že veškerá intencionalita, každý intencionální vztah má alespoň jeden nepominutelný a nerelativizovatelný skutečný, „reálný“ (nebrat etymologicky!) kořen, a tím je živý a aktivní subjekt. Proti Husserlovu pojetí budeme nakloněni rozšířit pojem subjektu i na ty sféry, kde k žádnému vytvoření vědomí zdaleka nedošlo a dojít nemohlo a nemůže, tedy přinejmenším na všechny živé bytosti (ale nejspíš – spolu s Teilhardem ve smyslu jeho „unitées naturelles“ – i na přirozené jednotky nižší a nejnižší). Nicméně s hlavní myšlenkou Husserlovou, o níž jsme se tu zmínili, budeme souhlasit. Intencionalita jakéhokoliv vědomého aktu je tudíž čímsi nesamostatným, co v

žádném případě neobstojí samo o sobě, ale jen jako nositel širší a základnější intencionality, která stojí u zrodu samotného intencionálního aktu a která míří dál než k tomu, k čemu je nasměrován ve svém omezení sám tento akt. – Jen mimochodem nutno připomenout problematičnost a zejména nejednoznačnost termínu „prožitek“.
16. III.

85/117
Specifická charakteristika tzv. pojmového myšlení záleží v té jeho pozoruhodné schopnosti, že zakládá možnost přísné totožnosti (tj. identity v přísném smyslu), která nemůže být jiným způsobem konstituována ani realizována. Proměny tzv. reálného světa umožňují jen srovnávání podobností, a tudíž jen přibližnou identifikaci (což je vlastně rozporný pojem, neboť co je jen přibližně stejné, ergo není stejné). Ačkoliv tedy vědomí a myšlení (tj. stavy a akty vědomí či myšlení) se od sebe vždycky do nějaké míry liší, a proto není nikdy možné je naprosto přesně zopakovat, není to žádnou nepřekonatelnou překážkou dosažení schopnosti tohoto vědomí a myšlení vztáhnout se jednoznačně (s veškerou proměnlivostí příslušných myšlenkových aktů) k předmětům, které jsou sice myšlenkově konstruovány, ale zato tak, že jako modely jsou vyzdviženy mimo každý „reálný“ prostor a čas, tj. nejsou „nikdy“ a „nikde“, ale zato „jsou“ provždy tytéž, jakmile jednou vskutku byly (platně) ustaveny.

Druhou nejzávažnější charakteristikou pojmového myšlení je jeho schopnost pracovat s takovýmito do extrému dokonalé identity vyhnanými ideálnými modely, jimž budeme říkat intencionální objekty (nebo předměty), jako s reprezentanty skutečných („reálných“) předmětů (či spíše „předmětů“), jež se sice ve skutečnosti od sebe tím či oním způsobem, více nebo méně liší, bez ohledu na tyto odlišnosti. Tím pak je umožněna jakákoliv kvantifikace a matematizace, kterou podtrhují od Husserla počínajíc fenomenologové (a na kterou tak velký důraz dával i náš Patočka).
16. III.

85/118
Husserl připouští, že intencionálním předmětem může být také kulatý čtverec (4439, s. 73). Praví, že lze popsat fenomén, jímž jest „myšlení kulatého čtverce“ vzhledem k jeho reelnímu obsahu, ale že kulatý čtverec není v něm, a že je prý evidentní, že je tímto myšlením myšlen a že tomuto tak(to) myšlenému jako takovému je přisuzována (přesně: přimýšlena) kulatost a čtvercovitost, nebo že objekt tohoto myšlení je kulatý a zároveň čtvercový.

Proti tomu je třeba vznést hned několik námitek, především je třeba zdůraznit, že popis fenoménu vymezeného jako „myšlení kulatého čtverce“ je nemožný, pokud neopustíme rovinu psychologického nebo jiného podobného charakterizování samotného myšlení, tj. samotných myšlenkových aktů (např. nemůžeme takto odlišit myšlení kulatého od myšlení normálního čtverce), a pokud nezahrneme do své analýzy rovinu či oblast intencionálních předmětností. A jakmile to učiníme, nutně zjistíme, že ve sféře intencionálních předmětů neexistuje nic podobného jako „kulatý čtverec“, protože takový intencionální předmět nebyl

a nemůže být konstituován. Je tomu tak proto, že intencionální předmět může být konstituován jen prostřednictvím pojmu, a pojem kulatého čtverce nemáme k dispozici, protože neexistuje možnost jeho legitimního, řádného či správného nasouzení. Lze tudíž prohlásit, že myšlení kulatého čtverce není žádné skutečné myšlení, nýbrž jen předstírání či iluze myšlení. Kulatost může být myšlena stejně jako čtvercovost, ale neexistuje možnost přisouzení jich obou zároveň témuž geometrickému obrazci.
16. III.

85/119
Husserl (*Ideen* II, 105) zdůrazňuje, že v každém aktu myšlení (aktu cogito) nalézáme pozoruhodnou polaritu: na jedné straně pól „já“ (Ichpol), na druhé straně Objekt jako protipól. Ovšem zároveň se dopouští velké chyby, když oběma pólům přisuzuje totožnost, identitu, byť – což je ještě další chyba – radikálně odlišného druhu a původu. Má tam potom takovouto formulaci: „Das ich ist das identische Subjekt der Funktion in allen Akten desselben Bewußtseinsstroms…“ Především nelze jen tak beze všeho mluvit o proudu vědomí jako o témž, co je garantem toho, že jde o „týž“ proud vědomí? Podle Husserla to je „já“ jako identický subjekt. Ale kde se bere identita tohoto subjektu? Jediná dosažitelná identita je identita intencionálních objektů. Když chceme proto mluvit o „já“ jako o identickém subjektu, tak je to možné jen za předpokladu, že máme na mysli „já“ jakožto intencionálně konstituovaný objekt myšlení skutečného subjektu, v reflexi se obracejícího k sobě samému. Ovšem onen skutečný subjekt, který svými myšlenkovými akty konstruuje vlastně model svého „já“, není identický ani s tímto modelem, ani – dokonce – sám se sebou, neboť právě jako skutečný podléhá změnám, prochází svým žitým životem jako na svou (od přítomnosti odlišnou) minulost navazující a svou (rovněž odlišnou) budoucnost projektující a jí aktivně dosahující (s rozmanitou mírou účinnosti a věrnosti onomu obrazu-modelu, který si o sobě učinil a k němuž se hlásí). Subjekt své praktické a přibližné totožnosti dosahuje ustavičným úsilím o vlastní integritu, a jedním z prostředků na úrovni myšlení je myšlenkově konstruovaný model „sebe“.
16. III.

85/120
Již Hegel (na začátku svých přednášek o dějinách filosofie dne 28. 10. 1816) poukázal jasně a přesvědčivě na docela zvláštní situaci, která vyplývá pro filosofii z její dějinnosti a z toho, že neexistuje žádná jiná povolaná instance, která by mohla rozhodovat o tom, co to je filosofie a jaké jsou její úkoly. O dějinách filosofie lze něco relevantního vyzkoumat a ukázat pouze za předpokladu, že je předem učiněno jasným a zřejmým, co to je filosofie, neboť jinak „budou dějiny samy vůbec nutně něčím kolísavým, a něčím trvalým, pevným budou jen potud, pokud budou předpokládat určitou představu, ale pak si snadno vyslouží výtku jednostrannosti ve srovnání s odchylnými představami jejich předmětu“ (1667, str. 15). S touto vnější nevýhodou (vyplývající z toho, že představa o tom, co to je filosofie, není

dostatečně ustálená) souvisí ještě jiná a to hlubší nevýhoda. „Jsou-li různá pojetí filosofické vědy, pak zároveň jedině pravdivé pojetí umožňuje porozumět dílům filosofů, kteří ve smyslu tohoto pojetí pracovali. “ „Vskutku však, má-li se pojem filosofie stanovit ne libovolně, nýbrž vědecky, bude takové pojednání již samotnou filosofickou vědou; neboť u této vědy je to zvláštní, že její pojem je jen zdánlivě počátkem a jen celkové pojednání o této vědě je důkazem, ba možno říci, samotným nalezením jejího pojmu, a že tento pojem je v podstatě výsledkem tohoto pojednání. “ (dtto, s. 16) Tato zvláštní situace, platící pro filosofii, vrhá nicméně významné světlo na dějiny a jejich chápání vůbec. Právě tak, jako platí, že filosofie sice musí mít o sobě jistou heuristickou
16. III.

představu, má-li se vyznat ve svých vlastních dějinách, ve své minulosti, platí stejně tak také to, že bez porozumění vlastní minulosti není filosofie schopna rozumět ani své přítomnosti, tedy sama sobě. A tím jsou charakterizovány dějiny všeobecně, ne tedy pouze dějiny filosofie. Člověk není schopen rozumět sám sobě, pokud si neučiní jasno o své minulosti, o svých kořenech. Zbavit člověka, národ, společnost její minulosti resp. narušit jejich vědomý vztah k minulosti znamená je zbavit jejich kořenů, jejich orientace, jejich rovnováhy a stability. A člověk, který nemá dost pevný „posaz“ v životě, který se neorientuje ve svém životě, ve svých vztazích k lidem, v životě společnosti, v níž žije, nenajde ani tehdy cestu ke svým kořenům, ke své minulosti, je-li mu otevřena, a už docela ztratí svou minulost a tím i sám sebe, pokud mu jsou stavěny do cesty ještě navíc překážky, takže se ani ke své minulosti resp. k tomu, co z ní a po ní zůstalo nemůže obrátit a dostat a nedostane.
16. 3. 85

85/121
příprava na 18. 3. 85 – Kosmologie 19: Povaha dějin – úvod

01 Jestliže na úrovni fyzis platilo, jak jsme si ukázali, že jen to je skutečné (a tudíž součástí skutečného světa), co na skutečnost reaguje (a tím se do skutečnosti zapojuje) a na co zase reagují jiné skutečnosti (a tím to činí něčím významným z minulosti – my tomu říkáme pak „příčina“), platí to ještě ve větší míře o dějinách

02 Specifičnost dějin spočíváv tom, že reagování na děje je prostředkováno nikoliv jakoukoliv, nýbrž právě lidskou subjektivitou, tj. vědomím, které si je vědomo sebe a které je schopno nějak rozumět své situaci na základě porozumění sobě, a naopak.

03 Nepřesnost výroku, že vědomí je schopno si rozumět (a ne člověk skrze své vědomí) je jen zdánlivě opravitelná: sebepojetí člověka se konstuuje ve vědomí a člověk má pak pochopitelnou tendenci sám sebe ztotožňovat se svým vědomím resp. se svým

sebepochopením, jež je vědomím konstituováno. Skutečná oprava musí být provedena jinak a na jiném místě.

04 Ve zpětném pohledu se nám zřetelně ukazuje, že sám vztah člověka ke světu, o němž jsme mluvili v historickém úvodu (Gilgameš atd.), a to znamená také ke kosmu chápanému přírodovědecky, se mohl uskutečňovat pouze dějinně, tj. v rovině dějin.

05 Máme tedy před sebou velmi pozoruhodnou, poměrně komplikovanou strukturu, na kterou se zapomíná nejen obecně, ale kterou dost nerespektují ani historiografové – zajisté především v důsledku své filosofické nedovzdělanosti (až pologramotnosti/: dějiny se odehrávají ve světě a v souvislostech, kde mají své místo a svou určitou důležitost setrvačnosti ryze fyzické povahy. Ty však v dějinách představují jen okolnosti a nikoliv samu hybnou sílu.

06 Za druhé nalézáme v dějinách určité významné setrvačnosti, které se prosazují, aniž by k tomu musely dosahovat souhlasu lidí, ale které nicméně nejsou schopny se prosazovat bez lidí, zejména bez prostřednictví jejich vědomí (čímž není řečeno, že lidé toto své vědomí musí reflektovat přiměřeně a správně).
17. III.

85/122
07 Za třetí nalézáme určité setrvačnosti v rovině samotného vědomí (např. určitý způsob myšlení, který může přetrvávat i mnoho generací, určité předsudky apod.).

08 Posléze nalézáme v dějinách něco vskutku a ve vlastním smyslu dějinného, totiž vědomé navazování na minulost (v nejširším rozsahu) a usilování o pochopení přítomnosti v perspektivě jak minulostní, tak budoucnostní, tj. také v podobě určitých projektů a odhadů.

09 Součástí toho, co bylo uvedeno naposledy, ale docela zvláštní a příznačnou součástí je pokus samotného myšlení o sebepochopení v dějinné perspektivě, tj. pokus o nalezení aktuálního místa v dějinách myšlení vůbec (přičemž samotné dějiny myšlení nelze prostě oddělit od ostatních dějin, ale nelze je z nich ani odvodit ani prokázat jejich naprostou závislost na obecných dějinách nebo na některých jejích složkách).
10 A teď závěr, který by měl sloužit nadále jako zásada či princip každé historické analýzy: veškeré setrvačnosti, ať už jsou schopny obstát samostatně bez asistence lidského vědomí anebo jim musí být vždy prostředkovány, představují – přísně vzato – jen okolnosti a nástroje dění vskutku dějinného. Skutečná dějinnost toho, čemu se nepřesně říká dějiny, spočívá na dějinných proměnách vědomí či myšlení.

11 Ovšem lidské (reflektované) vědomí a lidské myšlení je možné jen ve světě řeči; to znamená, že celé dějiny se bytostně (tj. ve své podstatě) odehrávají právě ve světě řeči, ve světě logu. Proto vzniká pro naše úvahy nová, nesmírně důležitá otázka; je přípustné chápat sám svět logu jako neproměnný? Anebo se logos také děje? Či dokonce se děje především to, co je tím vlastně oslovujícím a co nás oslovuje skrze slovo a skrze svět logu?

12 Aby tato otázka mohla být řečeno, je třeba přezkoumat povahu myšlení, zkontrolovat legitimitu a efektivnost myšlenkových prostředků, jež máme k dispozici, zhodnotit zkušenosti s prací s těmito prostředky (a to zase v dějinné perspektivě), zejména pak místo a význam filosofie v této perspektivě. Filosofii dějin nelze zkrátka vypracovat bez paralelního vypracování dějin ffie.
17. III.

85/123
Nebyl to Leibniz, kdo poprvé formuloval myšlenku, že skutečný svět je nejlepším ze všech možných, nýbrž byl to dávno před ním Platón, který v Timaiu napsal, že „tento svět je nejkrásnější z toho, co vzniklo, a tvůrce jest nejlepší z příčin“ (čes. překlad str. 33 – 0853). S tím je ovšem spjata další myšlenka, velmi pozoruhodná: „tento svět prozřetelností boží stal se živým tvorem, majícím duši i rozum“ (tamtéž, str. 35/- To sice na jedné straně jako by vyplývalo z toho, že tento svět je nejkrásnější, neboť jaká by to byla krása, kdyby neměl ve svém těle i duši a v duši rozum? Nicméně představa světa – kosmu – oživeného, oduševnělého a dokonce rozumného je pozoruhodná dokonce i svou starobylostí a zasluhuje, abychom se jí zabývali. Podle Platóna byl svět vytvořen jako jediný podle vzoru (mluví o světě jako o „jednorozeném“ – s. 36). Argumentuje tak, že byl-li vytvořen podle dokonalého vzoru, nemohl tím vzorem být živok, který jest jen částí něčeho; proto kdyby světy byly dva nebo by jich byl nesčíslný počet, musel by tu být ještě jiný živok-svět, který by je v sobě zahrnoval a objímal (35-36). Svět byl tedy podle Platóna stvořen jako jediný celek (38) a je bohem (39). Aby však v tomto celku starší nebylo pod vládou mladšího (40), nebyl tento svět-bůh stvořen napřed bez duše a pak teprve oduševněn, ale duše světa byla „sestavena“, „aby byla přednější než tělo i vznikem i dokonalostí“ (40). Jak je možná různost, je-li jejím východiskem jednota dokonalého celku, je pro Platóna zvláštním problémem, odsunutým do třetího „druhu jsoucnosti“. (40/
22. III.

85/124
01 Veškeré vědecké poznání je především úsilím o pravdu, o pravdivé vědomosti. Užitečnost pravdivých poznatků není věcí primární, nýbrž sekundární. Hegel správně rozpoznal důležitost systému a systematičnosti; izolované poznatky se v omezené perspektivě mohou ukázat jako užitečné, ale v širších souvislostech jako nebezpečné, ano zhoubné. A to nám ukáže širší a hlubší poznání skutečné pravdy.

02 Ačkoliv všechno vědecké poznání stojí a padá svým vztahem k pravdě, neexistuje žádná disciplína, která by nám mohla říci, co to vlastně je ta pravda. Vědy si rozdělily skutečnosti mezi sebe, každá z nich je odborně zaměřena na jeden kus světa, ale žádná nezahrnula a ani nemůže zahrnout do svého oboru samu pravdu.
03 Řada myslitelů a zejména mnoho vědců se pokouší zbavit relevance každý problém, který nemůže být řešen ani formulován vědecky. Proto zejména ještě koncem minulého a začátkem našeho století ztrácela filosofie všechnu svou reputaci a s tím i všechny její problémy, mezi jinými i její hlavní problém, problém pravdy.
04 Nejpozoruhodnější český myslitel, E. Rádl, naznačil ve své řeči při zahájení pražského filosofického kongresu v r. 1934 na samém konci, že filosofii je možno a snad dokonce zapotřebí nově chápat jako lásku k pravdě – v navázání na starou pýthagorejskou tradici, která podle podání stanovila i jméno pro filosofii, totiž jako lásku k moudrosti.
05 Nejrozšířenější tradice chápání pravdy je však vlastně velmi nefilosofická: je to adekvační teorie. Byla mnoho-
24. III.

85/125
krát podrobena kritice, ale přesto přežívá. Pravda tu je chápána jako shoda či připodobnění myšlení se skutečností nebo k ní. Heideggerův argument: kde je shoda mezi výpovědí a věcí? Zamlčený předpoklad, pocházející už ze starého Řecka, že místem pravdy je soud (výpověď).
06 Proč je adekvační teorie tak sugestivní, je-li vadná? Moment pravdivosti (správnosti): shoda mezi věcí jako reálným předmětem a věcí jako intencionálním předmětem. Výpověď (soud) a její souvislosti s jinými je zásadně jiného druhu než věci a vztahy mezi nimi (tj. vztahy jedné věci k jiným).
07 Co umožňuje svět řeči (logu) ve vztahu k tomu, co jest? Dvojí význam predikátu „jest“. Jsoucnost a bytí. V čase se (údajně) neměnící jsoucnost: to, co trvá (= to, co se mění či vyvíjí, se nemění a nevyvíjí). Myšlení předpojmové (a mimopojmové) a myšlení pojmové. Dvojí intencionalita myšlení: intence předmětné a nepředmětné.
08 Skutečná (pravá) jsoucna nelze nikdy chápat jako (ryzí) předměty či předmětnosti. Jestliže jsme tomu tak navykli, je to důsledek určitého způsobu myšlení: předmětnost intencionálních konstrukcí promítáme do skutečnosti a vidíme ji jejich nazíracími prizmaty. Důsledek pak je v tom, že nám uniká či že aktivně vytěsňujeme vše, co se zpředmětnit nemůže, resp. co je ve zpředmětnění odfiltrováno.
09 To zároveň vysvětluje, proč pravda nemůže být uspokojivě interpretována předmětným myšlením. Pravda není ani předmětnou skutečností, ani předmětným vztahem mezi předmětnými skutečnostmi.
24. III.

85/126

10 Problém pravdy se tak stává pro filosofii problémem její vlastní reorientace. Návrat k předpojmovému myšlení by byl neefektivní a možná dokonce nemožný. Problém času a jeho pojmového uchopení. Modelování událostného dění. problém integrity (celostnosti) v pojmovém myšlení.
11 Učme se od řeči a řečových struktur mluvy a myšlení. Časovost jazykového projevu – jenom nedostatkem? Jaký je vztah řeči (logu) k časovosti a času? Pomoc může ukázat analýza povahy uměleckého díla (zejména literárního, ale též hudebního a dokonce výtvarného). Vnitřní
čas uměleckého díla.
12 Rozhodující je otázka časovosti pravdy. Pravda není vlastností žadných daností, ani sama není žádnou daností. Jak se ukazuje pravda? Vždy jen ve vztahu k subjektu a k tomu, k čemu se subjekt zaměřuje (aktivně). Pravda se ukazuje v situaci, ale není její složkou. Proto se ukazuje nebo neukazuje. Kontingence pravdy.
13 Pravda, není jsoucno, nelze ji charakterizovat jako „něco“, co „jest“. Nelze tudíž vypracovat žádnou ontologii pravdy, i když předpoklady k tomu, aby se ukázala jakožto pravda, mají také ontologický charakter. Nezbytnost nové disciplíny – meontologie. Ta se musí stát „první filosofií“ ve smyslu „PRÓTÉ FILALÉTHEIA“.
14 Ve světle pravdy se tak konečně ukáže skutečnost jako skutečná, tj. jak vskutku jest, nikoliv v nějakém svém nahodilém kontextu či aspektu. Jen pravda může ukázat vše v pravém světle, tj. ve světle, jež vrhá celek a jež zastiňuje každá izolovanost.
24. III.

85/127
Husserl užívá pro „intencionální předměty“ (či objekty) též pojmenování „eideticky ideální předmětnosti“ (eidetisch ideale Gegenständlichkeiten“ – (*Ideen* I, 2. Halbband, str. 584, ř. 22-23), a praví, že jsou vztaženy na svět (ke světu) resp. na možný svět vůbec (dtto, ř. 23-24). Z toho se zřetelně ukazuje, že – alespoň v té myšlenkové podobě, kterou se Husserl zabývá a která je charakteristická pro naši epochu – vědomí či myšlení se vztahuje mimo sebe ve dvojím smyslu: jednak se vztahuje ke svému intencionálnímu předmětu, resp. ke své „eideticky ideální předmětnosti“, jednak – protože sama tato eideticky ideální předmětnost se vztahuje na svět či ke světu – se přes intencionální předmět a jeho prostřednictvím vztahuje ke světu, tj. k nějaké skutečnosti.
Svět charakterizuje Husserl na tomto místě jako univerzum jsoucího vůbec (das Universum des Seienden überhaupt). – Na závěr oddílku (příloha 33) pak Husserl upozorňuje na velkou chybu, spočívající v tom, že se vychází z přirozeného světa (aniž bychom jej ovšem charakterizovali jako svět) a že se okamžitě přejde k *eidos* – jako by se již bez dalšího nyní přišlo k exaktním vědám. Idealizace je zamlčena (Die Idealisierung ist verschwiegen). (dtto, s. 584-5). Zdá se, že Husserl měl na mysli tu chybu, že při přechodu od přirozeného světa k *eidos* si neuvědomujeme, že tu dochází k důležité fázi zprostředkující tento přechod, totiž k

fázi idealizace. Rozumím tomu dobře? Jak souvisí tato idealizace s termínem „eideticky ideální předmětnost“? Jaký je vztah mezi *eidos* a předmětem (či předmětností)?
24. III.

85/128
Husserl charakterizuje „osvětí“ (Umwelt) jako svět toho, co stojí proti osobnímu Já (nebo Já stojícímu v komunikativním svazku) a co (který) zahrnuje v sebe všechny předmětnosti, svět, který je konstituován pro ono Já jeho „zkušenostmi“ (viz *Ideen* II, s. 194, ř. 31nn.) Významný je tu pojem konstituce všech objektů osvětí (aktuelle Konstituierung von umweltlichen Objekten – Dingen, Wertobjekten etc. – s. 195, ř. 7–8). To je termín značně nepřiměřený, protože vystihuje jen část, a dokonce menší či méně důležitou část oné skutečnosti osvětí či světa, o níž je řeč. Ovšemže se osvětí jakožto osvětí nekonstituuje bez asistence, a dokonce bez velmi aktivní spolupráce subjektu resp. osobního individua, tj. Já; ale právě tak platí, že se osvětí nemůže chápat jako konstituované jenom subjektem. Daleko případnější obraz nabízí Rádl, když mluví o „vykrajování“ věcí z chaosu skutečnosti, i když i tu by bylo možno leccos namítnout.
Bez námitky nemůžeme přejít ani přehnanou, až nepřípustně jednostrannou charakterizaci osvětí jako „Welt des Gegenüber“, neboť k osvětí náleží nejenom to, co vskutku lze předmětně „konstituovat“ jako to, co je „před“ námi, ale náleží k němu i skutečnosti nebo stránky skutečností, které „před“ námi doopravdy nejsou. Tak např. nikdy není a nemůže být „před“ námi jednak to, co je „za“ námi nebo vpravo či vlevo od nás (přestože můžeme svou pozornost a svůj pohled zaměřit jinak, vždy se nám spolu s tím, jak se „před“ námi objeví to, co bylo jinde a jinak, něco z toho, co dosud bylo „před“ námi, nějak skryje a ztratí.
24. III.

Ale „před námi“ nikdy není osvětí celé, tj. osvětí samo, jako takové (to pak platí stejně i o světě). Osvětí není „před“ námi, ale „kolem“ nás, neboť my jsme v něm. Pochopitelně „před“ námi není ani naše Já, tj. my sami nikdy nejsme prostě „před“ sebou, nýbrž jsme sami sebou. Pokud něco ze „sebe“ dostaneme „před“ sebe, pak jen proto, že jsme něco svého, něco ze sebe zpředmětnili a učinili tak uměle a zvláštním zásahem před-mětem, zatímco to ve skutečnosti náleží k nám a předmětem to vůbec není. A tak bychom mohli ještě pokračovat.
Zvláště pak je třeba zpochybnit každé zpředmětnění tzv. hodnot. Hodnota není „před“ námi jakožto hodnota, nýbrž pouze jako nelegitimní zpředmětnění hodnoty. Náš vztah k hodnotám se podstatně odlišuje od vztahu k předmětům. Hodnota je daleko spíše něčím jako výzvou, rozvrhem, který volá po naplnění a realizaci, doléhá na nás spíše zevnitř než zvenčí, má svou přesvědčivost – to vše chybí předmětu a proto je hodnota toto genere odlišná od předmětu.
24. 3. 85

85/129

Vztahy mezi pojmy jsou prostředkovány či spíše zakládány soudy; soud nutně předchází pojem, i když se může zdát, že bez pojmů není možný. Ale opak je pravdou: každý pojem musí být nasouzen, kdežto soud je čímsi původním, primárním, co teprve dodatečně může být analyzováno a jakoby rekonstituováno za pomoci už ustavených pojmů. Je třeba na základě pečlivě prováděného rozboru prokázat, že chápání pojmů jako výsledku abstrakce (abstraktivní činnosti) z konkrétních vjemů je pouhým falešným předsudkem. Vnímání věci, tj. jednotlivých „předmětů“ vnímání, je možné pouze za asistence a dokonce řídící aktivity myšlení, tj. souzení, nasuzujícího také pojmy a přes (jejich prostřednictvím) upřesňují hranice vnímaných věcí (předmětů). Účast myšlení na vnímání resp. intervence myšlení v procesu vnímání má elementární význam. Kdyby myšlení nemohlo intervenovat, nemohla by vědomím (myšlením) řízená pozornost ozvláštňovat některé vjemy a naproti tomu zatlačovat či potlačovat jiné. To, že jsme schopni si vybírat „předmět“ svého vnímání, nám dovoluje také sestrojovat stále dokonalejší přístroje, jež znásobují naši schopnost vnímání nebo ji naprosto nahrazují (pro ten který okamžik a umožňují odložit okamžik, kdy je nějaký typ záznamu dodatečně vnímán – např. z fotografie, z magnetofonového pásku apod.). Lze mít za to, že v reflexi akce vchází do povědomí cosi jako zkušenost, která, je jednak dějová (týká se děje a sama má charakter dějový) a která zároveň v sobě stmeluje či nechává navzájem pronikat 'subjekt' i 'objekt' akce, jež tedy na rozdíl od samotné akce nejsou vědomí původně k dispozici.
29. III.

85/130
Že úsilí o poznání znamená v evropské tradici úsilí o poznání pravdy – to není nic samozřejmého a neproblematického. Vždyť i v téže evropské tradici dochází často ke konfuzi dvou pojetí, jež pak nejsou chápána jako odlišná, nýbrž jako totožná, jen jinak vyjádřená: pojetí pravdy o skutečnosti je chápáno jako pojetí skutečnosti (resp. poznání pravdy je totéž jako poznání skutečnosti, ovšem pravdivé poznání). Z omylu nás může vyvést a konfuzi dvou různých koncepcí prokázat poukaz na pythagorejskou tradici (alespoň v jisté tradici je věc připisována Pythagorovi) chápání samotné filosofie. Filosofie není sofia, tedy moudrost (ta je vyhražena bohům), nýbrž jen láska k moudrosti. Ještě zřejmější to bude, když nahradíme sofia-moudrost pravdou, tedy alétheia a filosofii pochopíme jako filalétheia, lásku k pravdě. Filosofie není samotnou pravdou, nýbrž jen láskou k pravdě. Co to obojí znamená? Především, že se prohřešujeme proti této tradici, když otázku poznání chceme řešit jako vztah mezi trojím: subjektem poznání, předmětem poznání, a pak poznáním samotným. Předpokládáme tudíž jednak poznávajícího, jednak poznávané, jednak sám akt poznání. Tradice chápání filosofie, u jejíhož zrodu prý stál Pythagoras, však zná ještě něco dalšího, nepřevoditelného na žádný z uvedených tří členů, o nichž byla zmínka. Tím čtvrtým je pravda (případně moudrost). To znamená, že vedle poznávajícího subjektu a vedle poznávané věci tu je jednak akt poznání jako třetí člen, ale navíc pravda jako norma a

kritérium správného poznání jako člen čtvrtý. Pravda totiž není součástí poznání, ale není převoditelná ani na poznávající subjekt, ani na poznávanou věc.
29. III.

85/131
Základní Pekařův omyl metodologický spočívá v předsudku, že „můžeme stavům minulosti popatřit přímo v tvář“ (Smysl českých dějin, Pha 1929, s. 6), takže „nejsme odkázáni na svědectví čerpaná z druhé či třetí ruky“ (tamtéž). To je de facto credo oné „empirickopozitivistické historiografie“, o níž Pekař říká, že stojí na její půdě (tamtéž, s. 7). Především je nutno namítnout, že stavy minulosti, o nichž Pekař mluví, jakožto minulé nejsou přítomné – což může na první pohled vypadat jako naprostá trivialita. Ale to, co není přítomné, nedovoluje tudíž, abychom tomu mohli popatřit „přímo v tvář“. To, co se v minulosti stalo a odehrálo, tu prostě není a nemůžeme se na to podívat. Jediné, co máme k dispozici, jsou jakési relikty stavů minulosti, tj. jakési střepiny, představující jediné stopy toho, co se kdysi dělo. Z těchto střepin se historik musí pokusit svou fantazií sestavit onen minulý děj, a protože zachovaných střepin je málo, musí chybějící složky iniciativně nahrazovat svými konstrukcemi, a kromě toho i ty zachované a zbylé musí těžce vybírat z hlušiny, která má jen malý význam nebo prostě nemá vůbec význam. A dále: mnohé ony zachovalé zbytky nejsou prostě kusem oněch kdysi proběhlých dějů a událostí, nýbrž jsou jen jakýmsi záznamem, svědectvím, komentářem apod. , takže svědomitý historik je musí nejen zařadit do správného kontextu, ale musí je kriticky a dokonce velmi obezřetně interpretovat a dešifrovat, neboť ví, že nepodávají zprávy naprosto spolehlivé a „objektivní“, nýbrž vždy z nějakého pohledu a stanoviska. A také takových interpretací bývá povícero.
30. III.

85/132
Příprava na 1. 4. 85 – Filosofie a reflexe

01 Události dějinné jsou „nepravé“ události, protože jejich „vnitřní“ stránka není srostlá (concrescere) se stránkou vnější, nýbrž souvislost obojího je přostředkována vědomím (lidským).

02 Pro lidské vědomí je charakteristická jeho reflektovanost. Vztah mezi vnější stránkou dějinných událostí a mezi jejich „nitrem“, „vnitřním světem“ je tedy prostředkován reflektovaným vědomím a reflexí.

03 Proč je toto prostředkující vědomí tak významné pro pochopení dějinných událostí a pro pojetí dějin vůbec?

04 Analýza reflexe. Reflexe se vztahuje k nějaké již provedené akci a vyjasňuje její povahu. Aby mohla být reflexe provedena (realizována), je zapotřebí a) odstupu, b) nového přístupu k tomu, co je reflektováno.

05 Otázka subjektu: s. akce a s. reflexe. V akci se subjekt opouští a zčásti přechází do své akce. To platí i pro reflexi, ale v reflexi (která je také akcí) odchází subjekt od sebe dvojím způsobem, tedy jedním navíc. Kromě výkonu vlastní síly je tu výkon otevřenosti, připravenosti přijmout.

06 Významnou složkou reflexe je její etapa mezi odstupem subjektu od sebe a mezi jeho novým přístupem k sobě. V této etapě je subjekt mimo sebe, nechal sám sebe za sebou: ek-stasis (ex-sistence). Její mimořádný význam spočívá v tom, že je místem setkání s pravdou jako ryzí nepředmětností.

07 Reflexe (a detailněji: ek-stasis) je dalším místem, kde selhává předmětné myšlení (zvláště ovšem kauzální m.). Liší se však čímsi významným: zatímco každá pravá událost je zakotvena v ryzí nepředmětnosti svým počátkem, v reflexi je tento „počátek“ vintegrován do průběhu bytí (života,) lidského subjektu. (Nejde o superudálost!)

08 Dějinnost dějin je umožněna a přímo založena ek-statickou povahou lidského vědomí. Odtud důležitost hebrejských kořenů dějinného myšlení. Pravá dějinnost se uskutečnuje a také vyjevuje ve vztahu k ryzí nepředmětnosti (např. pravdě).
30. III.

85/133
09 To na druhé straně znamená, že ryzí nepředmětnost se prosazuje (ať už mimodějinně – v přírodě – nebo dějinně – skrze vědomí a reflexi) vždy v určitém kontextu, v určité situaci. V dějinách – tedy v určité dějinné situaci. To má své důsledky pro chápání povahy pravdy (a ryzí nepředmětnosti vůbec).

10 Pravda, není dění ve smyslu zvnějšňování vnitřního, ale není možno ji chápat ani jako neměnnou, nehybnou, stále touž. Potíž s tím spojená; je možno ji vůbec překonat? Pravda není součástí dění, ale: pravda se stává, neplatí o ní, že „jest“.

11 Filosofie jako FILALÉTHEIA (= láska k pravdě). Nutnost filosofického přístupu k vyjevování pravdy, které má vždy situační (dějinně i osobně situační) charakter. Předmětné a nepředmětné myšlení; význam tématu pravdy pro dějinnou konstituci nepředmětného myšlení.

12 Tento svět je scénou, do níž zasahuje pravda dvojím způsobem: jednak tím, že za kulisami je u zrodu počátku všech událostí (pravých), ale na samotné scéně se neukazuje. (ALFA všeho událostného dění – integrov. /

13 Druhý způsob spočívá v jejím příchodu (adventus – na rozdíl od předchozího) doprostřed světového dění, do dějin – a tu se i ukazuje jako pravda (byť jen v jakémsi „kompromisu se skutečností“). A místem, kde se pravda prolamuje do tohoto světa, je individuální reflexe.

14 Jak je možná reflexe před vynálezem pojmového myšlení? Profetie: nahlédnutí skutečnosti a ohlášení tohoto nahlédnutí. Chybí jakékoli vědomí odstupu. Můžeme však trvat na tom, že tu není ani žádný odstup (neuvědomovaný/? Jediný rozdíl: k situaci proroka nenáleží myšlení v pojmech a tedy ani filosofie. Po rozšíření pojmového myšlení už není profetismus v dosavadní podobě možný.

15 Filosofie, která si správně uvědomí, co to vlastně znamená filosofovat, musí na sebe vzít – ať chce nebo ne – úděl prorocký. Velikost filosofie může být rozpoznávána jednak na tom, zda filosof tento úděl na sebe bere, jednak na tom, jak je schopen mu dostát. (příště Hegel/
30. III.

85/134
Šalda ve své přednášce o „Dvojím dějepisectví“ (zápisník I, 1928-9, s. 54-62 a 90-103) velmi přesně postihl podstatu problému, když proti Ranke-ho požadavku, ukázat, jak to vlastně bylo („wie es eigentlich gewesen“) – (citováno česky na str. 55) -, upozorňuje na to, že historická událost není jen fakt, jen jev, nýbrž něco víc, totiž čin, skutek (57). To znamená, že nejde jen o „jevy“, což podle Šaldy jsou „čiré objekty“ (58), nebot skutky jsou nemyslitelný bez subjektů. A poznání tvořivých subjektů se uskutečňuje jinak než poznání objektů (58). A Šalda pak precizně ukazuje na sám problém, když říká: „A my všichni, pokud konáme skutky, jsme jako čínské písmo: můžeme být čteni několikerým způsobem. “ (59)
Dokumenty, zprávy, záznamy jsou fakta, ale z těch nelze ještě sestavit obraz minulosti: „já ta fakta musím obdobou ze sebe dotvořit v činy, v skutky, v projevy uvědomělé vůle. To jsou písmenka známé sice abecedy, ale neznámého jazyka, která musím přečíst: tj. dobrat se jejich smyslu. Pouhé konstatování fakt mně nepomůže, není-li východiskem zvláštního procesu dotvářecího. Ano, svým pochopením cizího činu ho teprve dotvářím. “ (60/
K tomu lze jen dodat, že dotváření onoho činu není jen záležitostí jeho přečtení a rozluštění, nýbrž záležitostí hlubší a podstatnější. Čtením nedotvářím jen obraz onoho činu ve svém pochopení, nýbrž onen čin sám, a to v tom smyslu, že svým pochopením na ten čin mohu také vskutku nějak navázat (a zase ne pouze v rámci pochopení, ale v důsledku zapojení tohoto pochopení do celkového vidění nejen minulosti, ale i přítomnosti a budoucnosti, a tím eo ipso zapojením minulého činu do přítomnosti a do
30. III.

projektů budoucnosti. Tak dochází k tomu, že čin, vykonaný někdy v minulosti, může nést své ovoce, své důsledky ještě v daleké budoucnosti – ovšem pokud je určitým způsobem přečten (rozluštěn) a pokud je aktualizován tím, že naň v přítomné chvíli znovu (pozitivně nebo negativně) budeme reagovat a že v jeho smyslu (nebo v polemice s jeho smyslem) budeme rozvrhovat i svou a vůbec širší budoucnost.
30. 3. 85

85/135
V 5. Svazku pro dialog (s. 12-13) jsem se pokusil specifikovat jeden z rodzílů mezi filosofií a theologií tak, že na rozdíl od filosofie se theologie cítí být vázána „v určitém rozsahu a navíc specifickým, oboustranně dynamickým sepětím s reálným životem církve či ještě lépe „církví“ ve smyslu sborových resp. farních společenství“. Napsal jsem tam též, že po mém soudu paralelní, možná filosofická reflexe víry je ve vztahu ke sborům a celým církvím svobodnější, je ekumeničtěji orientována a chce oslovovat celý lidský „okršlek světa“, všechny lidi a celý svět. Z toho pak vyplývá permanentní nebezpečí, jež hrozí theologii a které spočívá ve scestném sklouznutí z cesty kritické reflexe na cestu církevní ideologie. Na zmíněném místě jsem (což bylo dáno kontextem) neuváděl permanentní nebezpečí, hrozící na druhé straně filosofii, byť se upřímně chtěla stát také reflexí víry, totiž že se odevzdá „logice“ svého myšlení natolik, že v důležitých momentech svých postupů a své cesty přeslechne hlas pravdy (který nemusí vždycky zaznívat v souhlasu a souzvuku s 'logikou', tedy s tím, co už je tu a z čeho je třeby jen vyvodit důsledky) a vůbec přehlédne rozcestí, na němž je nutno důkladně zvážit, kterou cestou se nadále ubírat. Také filosofie potřebuje ničím nezaměnitelnou kontrolu svého počínání, kterou nemůže zastat sama a pro niž jí je nezbytné sledovat, jak je chápáno to, co podniká, jak je to přijímáno nebo odmítáno a zejména v jakém duchu a v kontextu s čím to je přijímáno nebo odmítáno. To znamená, že také filosofie potřebuje ne pouze obecenstvo, nýbrž nějakou svou „církev“, byť jiného, odlišného typu.
- 6. IV.

85/136
4. dubna byl uveřejněn v novinách projev Vasila Bil'aka na manifestaci k 40. výročí osvobození Bratislavy. Mohli jsme se tam dočíst, že přirovnal 'vládnoucí kruhy členských států NATO' k teroristům a vrahům, zatímco socialistické státy přirovnal k „ochráncům pořádku“, protože V. Bil'ak je nejen členem politbyra, ale odpovídá za mezinárodně politickou problematiku, vzniká dojem, že všechna mírová jednání jsou vedena buď v souhlase nebo v rozporu s Bil'akovým pojetím. Jsou-li vedena – alespoň z československé strany – v souhlase s tím, pak to znamená, že nejsou otevřená a upřímná, ale že jsou vedena pod tlakem a donucením vrahů a teroristů, takže i případné pozitivní úmluvy vlastně nemají do budouctnosti žádnou platnost a budou prohlášena za neplaplatná v tom okamžiku, kdy se

strana pořádku bude cítit silnější resp. v bezpečí. Anebo tu souhlas neexistuje, a pak ovšem je otázka, zda může V. Bil'ak nadále setrvávat v tak odpovědné stranické funkci, když de facto svými výroky podminovává možný skutečný pokrok ve vyjednávání. K této otázce by se měl vyjádřit generální tajemník KSČ a prezident republiky, event. celý ÚV KSČ, a ovšem také ministr zahraničí Chňoupek a předseda vlády, event. celá vláda, kromě toho také zahraniční výbor Federálního shromáždění ČSSR, ba celé Federální shromáždění. Mezinárodní jednání není možné než jako jednání mezi vládami a mezi zástupci, vládami pověřenými. To znamená, že podle V. Bil'aka se tato mírová jednání podobají vyjednávání mezi ochránci pořádku a mezi vrahy a teroristy. Protože naprostá většina nejenom našich občanů, ale občanů všech zainteresovaných zemí si mírová jednání zajisté předsta-
- 6. IV.

vuje docela jinak, je třeba věc veřejně vyjasnit.
6. 4. 85

85/137
příprava na 22. 4. 85 – Hegel o ffii dějin – 1

01 Tento svět je scénou, na které se ukazují věci, děje a bytosti v pravém světle, tj. ve světle pravdy; to, co tuto scénu osvětluje, aby vše bylo vidět v pravém světle, je pravda.

02 Pravda tedy nevystupuje na tomto světě jako věc, ani jako jednající osoba atd. – ale přece do světa zasahuje a to dvojím způsobem: jednak je u zrodu všech událostí, tj. je jejich „počátkem“. Ale tímto způsobem nemůže vskutku pronikavě a účinně ukázat vše v pravém světle.

03 Specificky nejpřiměřenějším způsobem vstupuje pravda na scénu světa, v němž žijeme, skrze logos a skrze vědomí lidské, a to v ekstatickém momentu lidské reflexe.

04 Po tomto zopakování nechme promluvit samotného Hegela. Odvaha k pravdě, sebevědomí člověka (1667. s. 13). Velikášství Hegelovo – proti tomu nutná skromnost. Právě tam, kde je člověk nejvýš pozdvižen a povolán, ukazuje se nejlépe jeho nedostatečnost. Není hoden, je zcela „nehoden“ onoho povolání.

05 Jestliže filosofie má své dějiny („účel a nutnost dějin“ – s. 14), pak se k nim musí také vztáhnout jako k tomu aspektu či té složce obecných dějin, skrze niž lze nahlédnout povahu a smysl dějin vůbec. Dějiny určitého předmětu úzce souvisí s tím, jak ten předmět chápeme (výběr událostí – 15a).

06 Nejsou-li dějiny uchopitelné a popsatelné bez asistence filosofie dějin (žádná historiografie bez filosofie není možná), a jsou-li dějiny filosofie nejen podstatné pro filosofii, ale také pro pochopení dějin, dějí se obecné dějiny v jedné své složce či linii v rovině filosofické reflexe. Protože však reflexe zase v jedné své složce znamená ek-stasis, je nebezpečí, že je v novém podrobení reflexi pochopena v ek-stasi jakožto vytržená z dějin, z dějinnosti, z času a z časovosti. To považujeme za hrubý a nezdůvodnitelný omyl.

07 Hegel poukazuje na to, že sám pojem filosofie (pojetí) je neustálen, že se v dějinách filosofie precizuje a vypracovává. To znamená, že – proti němu nebo alespoň ne-

závisle na něm – musíme rozumět, že je to sama filosofie, která se děje – a to znamená, že třeba presokratovská filosofie nebo ffie Platónova či Aristotelova atd. nejsou jednou provždy dána jako definitivně minulé, ale že se v jistém smyslu a do jisté míry stále ještě dějí, stávají. (To je smysl toho, že ještě dnes mohou existovat platonici nebo aristotelici apod. /

08 Protože pravdivé pojetí (15c) jediné umožňuje porozumět dílům fiolosofů, a protože díla filosofů se dějí ještě po té, co jejich autoři již zemřeli, musíme si klást otázku, zda spolu se stále se dějící filosofií jako dějinnou podobou reflexe se také nějak – i když nikoliv v témž smyslu – neděje sama pravda nebo alespoň její pronikání do našeho světa, v němž žijeme a myslíme.

09 Hegel ukazuje, jak nelze pojem filosofie stanovit libovolně, nýbrž jen v rámci vypracované odborné (Hegel říká „vědecké“) disciplíny. Je tu tedy ta zvláštnost, že pojem filosofie tu z podstatných důvodů nemůže být na čátku, nýbrž teprve na konci vědeckého zkoumání (16b). Doplňme: protože však žádné filosofické zkoumání není tím posledním (na rozdíl od představ Hegelových), nějaká předem rozvržená koncepce filosofie může být pouhou hypotézou, pokusem – a musí být připravena v každé chvíli, kdy bude usvědčena z omylu, ustoupit a stáhnout se.

10 Tím je však v dějinách a v pochopení dějin pevně zakotvena nemožnost pevného určení, co to jsou dějiny a co to je pochopení dějin (a také historiografie). Dějiny se dějí, a v dějinách se děje vždy něco, co nelze pochopit z toho, co tu už bylo, nýbrž docela naopak, co vrhá docela nové světlo na to, co se už stalo a co se zdá být jednou provždy minulostí.

11 To vše proto, že když se stane něco nového, nemůže k tomu dojít leč zároveň s hlubokým zásahem do minulosti. Nové není možné bez minulosti; nové bez minulosti je vždy jen znovu se opakujícím starým. Proto na druhé straně každý nově rozvrhovaný program orientace do budoucnosti, která tu ještě nebyla (a kterou nelze ztotožnit s ničím jednou už daným), je

možný jen jako nový pohled také na minulost. Razit nové cesty do minulosti nutně znamená reformovat vidění minulosti a také reagování na ni.
22. IV.

85/139
Gerhard Krüger (3372, s. l83) artikuluje vztah mezi křesťanskou vírou a mezi filosofií (specielně existenciálním myšlením, on sán ovšem říká „existenzielles Denken“) hned v prvním vyložení výchozích pozic nesprávně. Podle něho se víra odvolává na specielní zjevení boží, a proto je „ta pravda, kterou tvrdí“ (či zastává – rozumí se víra), nepřekonatelná a exkluzivní: jako autoritativní slovo boží se vymyká lidskému přezkoušení či kontrole. Jakožto pravda skrytá, jen díky zvláštnímu zjevení poznatelná, vylučuje každý jiný přístup než právě víru.
Prvním omylem (byť historicky pochopitelným) je předpoklad, že víra tvrdí nějakou „svou“ pravdu (a že tedy má např. určitý obsah, jak dále Krüger uvádí); a dále, že tato pravda má svůj původ ve zjevení, k němuž odpovídající odpovědí je víra. Tím je zároveň řečeno, že dokonce ona zjevující se pravda sama má určitý obsah (který se může na druhé straně stát tématem pro filosofii). Ale tak tomu vůbec není. Pravda, která se zjevuje, je ryze nepředmětná, a jen díky tomu může mít vůbec něco společného s vírou. Víra zase není žádným přijetím ani osvojením nějaké jednotlivé „pravdy“, která by měla určitý obsah v sobě, tj. není přijetím ani osvojením žádné formulace. Víra je nakloněnost k činu, ať už praktickému, anebo činu třeba jen myšlenkovému. Jinak řečeno, víra znamená odevzdanost oné jediné nepředmětné pravdě, která oslovuje člověka v docela konkrétní situaci a ukazuje mu, jak se v této situaci má orientovat. Ale každá, (již uskutečněná orientace, tj. orientace víry; které se nechala oslovit a nasměrovat, je
- 6. IV.

už jistou konkretizací, tudíž 'synergií' oslovující pravdy a reagující víry resp. reagujícího člověka (ve víře reagujícího). Má na sobě taková orientace nutně něco lidského, či lépe člověčího. A právě tím přestává být čímsi nepřekonatelným a exkluzivním, neboť je nutně čímsi lidským. Ztotožnění takové lidské konkretizace odpovědi na výzvu pravdy s jakoukoli definitivní a neotřesitelnou „pravdou zjevení“ je nelegitimní. „Autoritativní slovo boží“ není identické s žádnou lidskou formulací, a to dokonce ani s formulací, kterou najdeme v bibli. Slovo boží není ztotožnitelné s Písmem, nýbrž zůstává posledním kritériem a poslední normou nad Písmem, protože nad každým lidským pochopením a nad každou lidskou interpretací biblických knih jakožto sedimentu určité lidské tradice, byť tradice nanejvýš významné, protože orientované na skutečném „slovu božím“, na skutečné pravdě jakožto ryzí nepředmětnosti.
6. 4. 85

85/140

To vše, co jsme uvedli v námitce proti Krügerově interprestaci, má své důsledky pro pochopení vztahu mezi vírou a filosofií. Společné není pro ně téma (obsah), nýbrž situace. Jestliže víra znamená určitou životní – a ovšem tudíž také myšlenkovou – orientaci, tak to je orientace specificky situační, časově i prostorově vázaná se situovaností člověka. Proto také jen takové myšlení a taková filosofie, která je orientována především situačně, může najít něco společného s vírou. Protože však filosofie je především reflexí, může se vztáhnout k víře právě také v reflexi. Filosofie může najít svůj nejdůvěrnější vztah k víře tam, kde se stává reflexí víry. To však nemůže se stejnou intenzitou a proto ani se stejným úspěchem (a produktivitou) podniknout každé reflexe; záleží také na jejím myšlenkovém východisku, na pravidlech, jimiž se spravuje, a na její strategii. To vše ukazuje na jednu důležitou věc: filosofie, která se chce stát reflexí víry, nemůže být sama víře cizí, nýbrž musí si orientaci víry sama také osvojit. Víra nemůže proto zůstat jen „předmětem“ filosofické reflexe, ale musí se svým způsobem stát i jejím „subjektem“. Pochopitelně víra jako taková není subjekt a nemůže se ani subjektem stát; ve sku-tečnosti jde vždy o člověka, když je řeč o subjektu. Proto platí, že své myšlení může dát k dispozici pro reflexi víry jen filosof, který věří, tj. který je celoživotně orientován vírou jakožto určitým nasměrováním aktivity. Filosofie nemusí proto zůstat vůči víře neutrální, ba ani nesmí, chce-li se stát reflexí víry.
- 7. IV.

85/141
Husserl pod vlivem tradice (kterou dostatečně neprověřil) a také v důsledku některých svých přístupů vyzvedává z celku světa v časovém smyslu jeho vždycky právě přítomný „výsek“. Podle něho „jediná všeobjímající věda, kterou je filosofie“, „si vytkla za úkol poznat vesmír, svět“. Ale „svět je vždycky právě přítomný svět“. (Krize, 4058, str. 532.) O několik řádek dál: „Bytí světa je časově modálním bytím, je bytím v modalitě času. “ Jestliže předtím (s. 531) vytýká vědě, že se zabývá „jen omezeným výsekem ze světa samého, který nejen svou přítomností, nýbrž sledem jedné dobové současnosti za druhou je a zůstává trvalým nekonečným tématem vědy, a zvláště filosofie“, můžeme této formulace použít také na samu (tu kterou) přítomnost: také ta je vždy pouze „omezeným výsekem ze světa samotného“, proto také nemůžeme platně prohlásit, že „svět je vždycky právě přítomný svět“, podobně jako nelze říci, že člověk je vždycky právě přítomný člověk. Právě protože bytí světa je bytím v čase či lépe časovým bytím (vždyť bytí je vždy časové), lze právě naopak říci, že přítomný (právě přítomný) svět není nikdy světem celým, světem vcelku. A poznat svět znamená – přinejmenším pro filosofii, ale už se všeobecně uznává, že nejen pro ni – poznat jej vcelku, a to znamená v jeho časovosti, časovém rozpětí.
A tu vzniká závažná otázka; je svět (nebo cokoliv ve světě) „jevem“, „fenoménem“ také ve svém časovém rozpětí? Co to znamená, kdybychom chtěli trvat na tom, že náš vesmír se nám jeví (vyjevuje, ukazuje) jako asi 18 miliard let starý. Může se nám tak dlouhý časový úsek vůbec nějak jevit?
25. IV.

85/142
Husserl dost pozoruhodně spojuje s vědou, kterou jinak posuzuje značně kriticky, jakési ne zcela legitimní naděje, když píše (4058, Krize česky, s. 531/: „prozatímně hotová věda má ve své a v každé době otevřený neurčitý horizont nepoložených otázek, přinejmenším neuzrálých, v nejasném neuzrání nedotknutelných otázek, a ve spojitosti s nimi horizont budoucího pokroku vědy. . . “. Mám za to, že Husserlův optimismus je poněkud jednostranný. Nepoložené, eventuelně za daných okolností (stavu vědy apod.) nedotknutelné otázky nemusí vždycky znamenat otevřený (byť neurčitý) horizont, nýbrž někdy také – podle povahy věci a příslušného kontextu – také horizont zavřený a zastíněný, zacloněný, a to právě tím, že určité otázky položeny nebyly anebo být ani nemohou. Právě tak mám pochybnosti o Husserlově tvrzení, že svět „je a zůstává trvalým nekonečným tématem vědy, a zvláště filosofie“ (tamtéž). Filosofii nechme stranou, tam je to věc jiná; ale věda není schopna tématizovat svět vcelku. A samo téma nemůže být vlastně nikdy nekonečné, nekonečnost může být pouze předmětem tematizace (tedy předmětem, a to intencionálním předmětem tématu). Naopak každá tematizace znamená určité omezení a vymezení tématu proti ostatnímu rovněž tematizovatelnému kontextu. To platí ovšem zase už také pro filosofii, nejen pro vědu. A platí také to, že lze určitý okruh či obor tématizovat tak, že se tím zároveň kladou velké nebo i nepřekonatelné překážky pro tematizaci jiných okruhů nebo oborů. A to právě mám na mysli, když podtrhuji možnost, že určité položení otázky může také zavírat další horizonty a nejen otvírat.
25. IV.

85/143
Myslím, že je třeba zdůrazňovat, že aktuálnost filosofie může být leda okrajově demonstrována na tom, jak se vědci ve svých oborech nemohou vyhnout filosofickým otázkám, anebo když se jim vyhýbají, tak vážně poškozují pověst a úroveň své vědy. Rozhodující je ukazovat nutnost filosofie samotné, neboť vědy jsou možné jen na základě, který je (nebo není) připraven filosofií (přesně: filosofiemi). Filosofii není třeba pěstovat pouze proto, že to vědy potřebují, ale protože to potřebuje současný člověk, který nemůže být redukován na odborného vědce. To pak může být provedeno třeba tak, že určité téma, filosoficky konstituované v kontextu jednoho oboru vědění, bude pak odhaleno jako relevantní, ba svrchovaně důležité v jiných oborech. A jestliže se pak ukáže, že žádný vědecký obor nemá k dispozici myšlenkové prostředky, jak se odborně a tedy legitimně oním tématem, jež bylo možno prokázat jako relevantní pro celou řadu oborů, zabývat a jak se mu dostat „na kůži“, bude tím také prokázáno, že ono téma v podstatě není vědecké a že filosofie tady nepřichází, aby řešila či pomáhala řešit vědě její vlastní problémy, nýbrž že jde o problémy, které si věda nejenom není schopna přivlastnit, neboť jí k tomu chybějí prostředky, nýbrž že to de facto nejsou ani žádné „její vlastní“ problémy, ale problémy, které jsou na ní nezávislé a které jenom věda musí respektovat a vůbec vzít na vědomí, nemá-li

ztrácet svou kvalifikovanost. Možná dokonce, že v některých případech se takové problémy ukáží být prvotně a původně spjaty s lidským životem jako takovým, a to beze všech aspirací vědy.
25. IV.

85/144
Hegel (1667, s. 16) v heidelberském úvodu k přednáškám o dějinách filosofie poukazuje na to, že předpokladem solidního výkladu o dějinách filosofie je vymezit, co to vlastně filosofie je. Jinak bychom byli odkázáni na to, abychom se chopili všeho, „čemu bylo někde a někdy dáno jméno filosofie“. To pak znamená podle Hegela, že takové pojednání o tom, co to je filosofie, bude „již samostatnou filosofickou vědou“. A právě u této vědy je to zvláštní, že „její pojem je jen zdánlivě počátkem“ a „jen celkové pojednání o této vědě je důkazem, ba možno říci samostatným nalezením jejího pojmu, a že tento pojem je v podstatě výsledkem tohoto pojednání“. Paradoxnost a vnitřní rozpornost tohoto východiska Hegel může překlenout vlastně jen svým přesvědčením, že filosofie dospěla ke svému cíli a konci. Jinak totiž každé nové konstituování pojmu filosofie musí sebou vzápětí nést jako důsledek naprosté přebudování výkladu o dějinách filosofie. Podle pojetí toho, co to je filosofie, budou pak někteří myslitelé za filosofy uznáni a jiní nikoliv. Hegel jen poklesá pod úroveň svého vlastního dotazování, když říká, že „je těžko předem stanovit“ pojetí filosofie samé v úvodu, a to „právě proto, že to lze prokázat a dokázat jen podáním těchto dějin samých“. To je circulus vitiosus, neboť podat dějiny samé může jen ten, kdo si hned od počátku ujasní, čeho dějiny to jsou, tedy v našem případě co to je filosofie. Ovšemže dějiny mohou poskytovat jistá vodítka a snad jisté mantinely, ale rozhodně nikoliv v nějakém definitivním a absolutním smyslu. Filosofie je už dnes tím, co z ní a s ní učiníme, čím se naším přičiněním či dopuštěním stane. A tento budoucí stav je nepředmětnou normou současnosti i minulosti.
25. IV.

85/145
Příprava na 29. 4. 85 – Dějiny a pravda
01 Je jediné místo, kde se pravda jakoby prolamuje do našeho světa znatelně a zjevně, ne tedy v podobě počátků, které se zároveň se svým uskutečněním (zvnějšněním) od pravdy vzdalují: je to reflektující vědomí, a to v okamžiku své ek-staze.
02 Vědomí a myšlení je nutně dějinné, tj. bez dějin a mimo dějiny není možné. Ek-staze znamená vytrženost z vazby na hotové a dané, na archetypy, na každodennost, na sebe a vlastní zvyky – je to vytrženost pro dějinnost a dějiny, tj. pro budoucnost, která se tak otvírá smysluplným proměnám.
03 Pouhá změna je transiencí; změna, která zachovává kus minulosti a mění se také pomocí tohoto zachovávání, je transgresí. Změna, která se otevírá pro nové, které ji proměňuje ve smyslu, nikterak neobsazeném v dané přítomnosti ani v dané minulosti, je transcendencí.

04 Akt transcendence je pro povahu dějin rozhodující v tom smyslu, že bez něho by dějiny nebyly možné jako dějiny, nýbrž byl by tu jen vývoj (obdobný biologickému). Transcendování je však prototypem nenaplněné a nepředmětné intence, kterou můžeme nazvat otevřeností. Bez ek-statické otevřenosti nejsou dějiny ontologicky možné.
05 Dějiny proto nejsou pouhým procesem, nýbrž samy mají existencielní základ: jsou umožněny a ve své dějinnosti zakládány ek-statickým momentem vědomí subjektů dějin, jimiž jsou jen lidé. Subjektnostní aspekt není totožný se subjektivitou, ale souvisí s ní.

85/146
06 Samo vědomí není jen subjektivita, ale je subjektní aktivitou; proto můžeme mluvit o aktech vědomí, pravé nebo falešné vědomí, správné nebo nesprávné myšlení – to je rozhodující otázka pro zkoumání smyslu dějinných událostí. Což nemá znamenat, že objektivní procesy mají být přehlíženy.
07 Všechno objektivní v dějinách má být rozpoznáno, uváženo a kontrolováno, tj. učiněno součástí lidského rozhodování. Pochopení svobody implikuje převzetí odpovědnosti za to, co objektivního se děje. Odpovědnost pak není oddělitelná od porozumění (rozumu) a tudíž od vědomí, spravovaného v duchu logu.
08 Dějinnost vědomí není založena jen v rozmanitosti nahodilých příhod, k nimž dochází, nýbrž v dějinnosti událostného charakteru. Nemáme-li rezignovat na smysl v hlubokém smyslu, musíme v porozumění dějinnosti dějin zahrnout vnímavost pro dějovost pravdy: pravda se děje ovšem nikoliv napříč dějinám, nikoliv vertikálně oproti dějinné horizontálnosti, nýbrž má také jakousi svou horizontálu, která ovšem není ani totožná s dějinami, ani není s nimi prostě paralelní.
09 Můžeme-li mluvit – s Toynbeem, resp. jeho terminologií řečeno – o tom, co v určité dějinné chvíli je pro nás (možnou) výzvou, čekající na naši odpověď, znamená to tolik, že pravda se prolamuje do našeho světa vždy konkrétně a situačně – a nikoliv tak, že by se nám ukázala, jen pokud bychom se nechali vytrhnout ze své konkrétní situace a ze své dějinné chvíle.
10 Přesto pravda nikterak nevyplývá z dějinné danosti.
29. 4. 85

85/147
Jaspers (3336, s. 136) se zmiňuje o hymnu z Rig-védy (tisíc let před Kr.), kde je položena otázka po vzniku, původu světa. Co bylo před tím? Ne bytí (Sein), ne Nebytí (Nichtsein), ne smrt a ne nesmrtelnost. . . Jenom to Jediné dýchá. – Napadá mi myšlenka, zda by nebylo možno to interpretovat jako jakési tušení, že před vznikem univerza není nicota v metafyzickém (absolutním) smyslu, nýbrž „dýchající Jedno“, což by mohlo odpovídat fluktuujícímu vakuu. Vakuum není nicota bez vlastností, nýbrž je to nicota či „nic“, které má tendenci přecházet v něco, přičemž něco má zase tendenci přecházet v nic. „Nicota“ má tedy

jisté vlastnosti, je nadána jakousi zvláštní hybností či tendencí, je čímsi nestabilním. (V každém případě to je nutno najít a zkontrolovat přesné znění, alespoň v překladu.)

Tzv. vakuum, tj. nemetafyzická nicota, musí být chápána jako nepředmětná skutečnost (nikoliv tedy jako třeba Hegelův absolutní duch, tedy subjekt, neboť každý subjekt má svou předmětnou stránku, je *con-cretum*). O nepředmětné skutečnosti nelze říci, že jest, neboť každé (pravé) jsoucno je vlastně celek vnitřně integrovaného dění, v němž vnitřní (nepředmětné) ze zvnějšňuje (zpředmětňuje). Proto pouze z nedostatku lepších termínů a pro jakousi obraznou přesvědčivost by bylo možno mluvit o „dýchajícím Nic". Nic je zaručeně nejsoucno, ale je to skutečnost, skutečné Nic, nikoliv popření vší skutečnosti. Bližší určení není možné, protože tu nelze konstituovat žádný intencionální předmět; nutně hledat jiné cesty.
1. V.

85/148
(Předneseno 23. 5. 85)
Příprava na 13. 5. 85 – Znamení časů a kontingence pravdy
01 Viděli jsme, že dějiny nelze redukovaně chápat jako objektivní proces, z vnějška popsatelný a dokumentovatelný.
02 V dějinách se vždycky také „děje" (stává) něco, co jenomže nelze předem odhadnout a vypočítat na základě toho, co tu bylo a je, nýbrž co je schopno to, co bylo a je, ukázat jako něco jiného, než jak to bylo chápáno, a ve skutečnosti to opravdu zjinačit, tj. proměnit (při zachování všech vnějších znaků a daností).
03 Přesně vyjádřeno, stává se uprostřed dějin, že nás osloví určitá na situaci vázaná výzva, kterou můžeme přeslechnout, ale i když ji zaslechneme, můžeme ji nepochopit, a i když ji pochopíme, můžeme selhat ve své odpovědi na ni.
04 Taková výzva může mít různý dosah a různě široký záběr: může to být výzva jen pro nás, jen pro úzkou skupinu lidí, pro celou společnost, pro celou kulturní obec (společenství), eventuelně (v poslední době) pro celé lidstvo (jak OIKOUMENÉ roste).
05 V izraelské tradici najdeme porozumění pro to, že sama nebesa, dnes bychom mohli říci sám vesmír, cosi vyjadřuje, vyslovuje, znamená – že tedy není pouhou daností, něčím prostě jsoucím (nebesa vypravují slávu Hospodinovu).
06 Jestliže sám vesmír, sama příroda je vždy také poukazem k něčemu mimo přírodu, pak to tím spíš platí o dějinách. Ale v dějinách tomu je podstatně jinak: situační výzva, která nás v určité dějinné chvíli může oslovit, není pouhým poukazem, nýbrž právě výzvou; nejde tu o *fainesthai* něčeho, co tu už je (a bylo), nýbrž o vytvoření, provedení něčeho, co tu nebylo a není, a to ve směru, který je výzvou vyznačován.
07 Oné „výzvě", což je termín převzatý od Toynbeeho, se v NZ dostalo pojmenování „znamení časů" (*Mt* 16,3). Situace je vylíčena zhruba stejně u všech synoptiků, ale termín „znamení časů" je jen u *Mt*. U *Lk* je navíc „poznání času" spojeno se souzením, „což spravedlivého jest" (12,57).

23. 5. . . . . Psáno rukou

85/149
08 Důležitý moment: národ (zlý a cizoložný) znamení hledá, ale znamení jemu nebude dáno (*Mt* 16,4). Kontingence: výzva oslovuje nebo neoslovuje (tj. není výzvou). To vrhá důležité světlo na reflexi a zejména na její ek-statický moment: ani reflexí, ani ek-stasí si nelze oslovující výzvu vynutit. Ovšemže kdo hledá, nalézá (*Mt* 7,7nn.); ale opravdové hledání má své náležitosti. Proto znamení nebude dáno národu „zlému a cizoložnému“.
09 Na pozadí tohoto porozumění, které je vlastně reflexí nad dosavadními dějinnými zkušenostmi Izraele, se ukáže v plném světle neinstituční instituce proroctví a proroků. Prorok je povoláván, aby zaslechl a poslechl dějinnou výzvu v určité chvíli a situaci a aby se stal jejím tlumočníkem, ať už se pak děje, co se děje. Prorok se dává k dispozici pravdě celý, svým myšlením i svou existencí.
10 Pravda se tedy vyjevuje, zjevuje vždycky v dějinách; ale to neznamená, že dějiny jako takové směřují k pravdě nebo že stále plněji vyjevují, zjevují pravdu. Dějiny jsou scénou, na které se pravda ukazuje (zjevuje) jako pravda.
11 Vázanost zjevování pravdy na dějiny je však podstatnější proto, že pravda se ukazuje jakožto pravda vždycky jen ve vztahu ke konkrétní situaci, a tedy i ke konkrétní dějinné situaci.
12 Pravda se tedy vždycky vyjevuje v „těle“ určitých dějinných událostí; ale tím na sebe bere také předmětnou stránku, ačkoliv sama je skutečností bytostně nepředmětnou (vnitřní povahy).
13 Rozpoznat pravdu v dějinách proto neznamená určit, které dějinné události jsou vyjevením pravdy (a do toho ovšem patří i každá v dějinách uskutečněná formulace), nýbrž rozpoznat v dějinách ta místa, kde se pravda prolamuje (prolomila) do světa a do dějin. Tedy: tím místem je vždy lidské vědomí, ale ne vědomí pravdy jako předmětu, nýbrž vědomí, které se přimklo k pravdě: tedy vědomí spjatého s pravdou, s-vědomí.
14 Pravda proto nemá nic společného s dějinnými procesy a setrvačnostmi či trendy, nýbrž je v dějinách kontingentní (v rámci dějin je vždy čímsi novým, na minulost nepřevoditelným).

85/150
Zákon č. 39 Sb. o vysokých školách, ze dne 10. 4. 80 (částka 11 z 18. 4. 80)
„Vysoké školy pod vedením Komunistické strany Československa v celé své činnosti spojují vědu, výchovu a vzdělávání do jednoho celku, vycházejíce přitom z marxismu-leninismu.“

Ústava ČSSR

čl. 16, 1 Veškerá kulturní politika v Československu, rozvoj vzdělání, výchova a vyučování jsou vedeny v duchu vědeckého světového názoru, marxismu-leninismu…

čl. 24, 3 Veškerá výchova a všechno vyučování jsou založeny na vědeckém světovém názoru…

čl. 28, 1 V souladu se zájmy pracujícího lidu je všem občanům zaručena svoboda projevu ve všech oborech života společnosti, zejména také svoboda slova a tisku… K témuž cíli se zaručuje svoboda shromažďovací…

85/151
Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě
3. 7. 1973 – zahájena
18. 9. 1973 – 21. 7. 1975
Závěrečný akt – 1. 8. 1975 – uzavřena

I – VII (13) státy budou respektovat lidská práva a základní svobody, včetně svobody smýšlení, svědomí, náboženství a přesvědčení pro všechny
- budou podporovat a rozvíjet účinné uplatňování občanských, politických, hospodářských, sociálních, kulturních a jiných práv a svobod, které všechny vyplývají z důstojnosti člověka a jsou nezbytné pro jeho svobodný a plný rozvoj
- v tomto rámci budou státy uznávat a respektovat svobodu jednotlivce vyznávat, jednotlivě nebo ve společenství s jinými, náboženství či víru v souladu s jeho svědomím
- státy uznávají všeobecný význam lidských práv a základních svobod, jejichž respektování je podstatným činitelem míru, spravedlnosti a blahobytu

Spolupráce v oblasti hospodářství etc. (25nn.)
4 – Věda a technika – Formy a metody spolupráce (39)
- mělo by se používat následujících forem a metod: výměny a oběhu knih, periodik a jiných publikací a materiálů i mezi (jednotlivými) pracovníky, pořizování výtahů z publikací a sestavování seznamů publikací
- výměn a návštěv i jiných přímých kontaktů a spojení mezi (jednotl.) pracovníky
- konání sympozií, seminářů, kurzů a dalších setkání věd-techn. charakteru a účastí zahraničních pracovníků
(s. 40) – studovat možnost uskutečňování konferencí, sympozií i takových studijních a pracovních skupin včetně takových, které by umožňovaly setkání mladých vědeckých a techn. pracovníků s významnými odborníky v jejich oborech
18. V.

85/152
Spolupráce v humanitárních a jiných oblastech (53nn.)
- rozvoj styků v oblasti kultury a vzdělání, větší rozšíření informací, kontakty mezi lidmi atd. budou přispívat k upevnění míru a vzájemného porozumění mezi národy a k duchovnímu obohacení lidské osobnosti

1. Kontakty mezi lidmi (53)
- rozvoj kontaktů se považuje za důležitý prvek v upevňování přátelských vztahů a důvěry mezi národy
/s. 54) – státy si kladou za cíl usnadňovat volnější pohyb a kontakty, též individuální i soukromé mezi osobami a přispívat tak k řešení humanitárních problémů, které v této oblasti vznikají
d) cestování – usnadňovat širší cestování občanů z osobních a profesionálních důvodů
- přispívat k rozvoji kontaktů a výměn mezi mladými lidmi

2. Informace (58nn.)
a) (59) – napomáhat rozšiřování ústních informací podporováním lekcí a přednáškových set významných osobností a odborníků z druhých států, jakož i výměny názorů za kulatým stolem, na seminářích, sympoziích, letních kurzech a jiných setkáních
- přispívat k zlepšení přístupu veřejnosti k periodickým i neperiodickým tiskovinám dováženým
(60) – zlepšovat možnosti pro čtení a půjčování těchto tiskovin ve velkých veřejných knihovnách a jejich čítárnách, jakož i v univerzitních knihovnách
3. Spolupráce a výměny v oblasti kultury (62nn)
(63) – rozvíjet kontakty a spolupráci mezi kulturními pracovníky
- vyhledávat nové oblasti a formy spolupráce v kultuře
(64) – podporovat přímé kontakty a styky mezi kulturními činiteli včetně – kde je to nezbytné – na. základě zvl. dohod a smluv
18. V.

85/153
/65) – podporovat. . . další rozvoj zájmu o kulturní dědictví druhých zúčastněných států u vědomí ceny a hodnot každého z nich
/66) – podporovat rozšiřování překladů děl v oblasti krásné liter. a ostatní kulturní činnosti
/68) – přispívat k rozvoji kontaktů a spolupráce v různých oblastech kultury, zejména mezi tvůrčími pracovníky a kulturními činiteli
- podporovat cesty a setkání kulturních činitelů . . .
- podněcovat udělování stipendií na přípravu a doškolení v různých oblastech kultury – a přisnívat k vytvoření příznivých podmínek pro přijetí v příslušných institucích
/69) – napomáhat takovým formám kulturní spolupráce jako . . . příprava, překlad a zveřejnění statí, monografií a knih. . . i sborníků . . .
- napomáhat též výměně informací a . . . setkáním expertů
/70) – zveřejňování statí v příslušných periodikách za účelem seznamování

Spolupráce a výměny v oblasti vzdělání (70nn. /

/71) – státy vyjadřují svůj záměr – rozšiřovat a zlepšovat . . . uzavírání dohod o spolupráci a výměně mezi . . . činiteli v oblasti vzdělání a vědy – pružnost -
- podporování přímých kontaktů a styků mezi činiteli v oblasti vzdělání a vědy (event. i na základě zvl. dohod/
- zlepšovat přístup studentů, pedagog. pracovníků a vědců do vzdělávacích a vědeckých institucí
/72) – rozšiřovat výměnu informací o možnostech studia a přístupu k přednáškám . . .
- podpory udělování stipendia na studia, pedagogickou a vědeckou činnost – též pro vědce druhých států
- pořádání sympozií a seminářů, uskutečnění projektů vědecké spolupráce . . .
- zajištění možností využívat příslušné učební vědecké a veřejné archivní materiály
/74) – zvláště uvedena filosofie
18. V.

85/154
V zákonu o vysokých školách z 10. 4. 1980 (Sbírka, zákonů, částka 11 z 18. 4. 1980) lze číst hned na počátku, že vysoké školy pod vedením KSČ „v celé své činnosti spojují vědu, výchovu a vzdělávání do jednotného celku, vycházejíce přitom z marxismu-leninismu. Tento zákon byl tedy vyhlášen 4 roky poté, co vstoupil v platnost také pro ČSSR Mezinárodní pakt o občanských a politických právech a Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech; ačkoliv se tedy ČSSR výslovně zavázal schválit zákonodárná nebo jiná opatření, nutná k tomu, aby byla uplatněna práva uznaná v Paktech, nejenže dosavadní zákony, která jsou v rozporu s přijatými závazky, neupravil ani během deseti let, jež uběhly od konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě (Helsinkách 1975), ale udržuje tento rozpor i v zákonech nově přijatých či novelizovaných.
Jaké podmínky tím jsou připraveny pro život filosofie a filosofů v naší zemi? Každá jiná filosofie než marxismus-leninismus je vyloučena jak z vysokých škol, tak z vědeckých ústavů, ale rovněž z odborných publikací a vůbec z veřejnosti. Chápeme-li stát jako produkt společnosti, můžeme říci, že státní školství tak bylo vyvlastněno a stalo se privátním školstvím jediné strany. Dokonce o tom, co je a co není marxistická filosofie, rozhodují instance politické, takže např. po roce 1969 byla dlouhá řada marxistických filosofů zbavena jak členství ve straně, tak možnosti odborně pracovat. A protože pojetí toho, co je ortodoxní, se mění s příslušnými usneseními stranickými,
18. V.

85/155
nemůže se ani na filosofických fakultách, ani ve vědeckých ústavech, ani nikde jinde na místech systemizovaných pro filosofy, udržet žádný skutečný filosof, respektující požadavek osobní myšlenkové integrity a kontinuity.

Mladí lidé, kteří se v poslední době rostoucí měrou zajímají o filosofické otázky, nemají proto nejen možnost se setkat s živě vykládanou filosofií nemarxistickou, ale ani se samotným marxismem jako filosofií svého druhu. A odborní filosofové (v případě, že jde o marxisticky orientované myslitele, jsou mezi nimi četní bývalí univerzitní učitelé) nemají možnost ani publikovat doma, ani přednášet a vychovávat příští generaci filosofů. I když posledních 15 let nemá po té stránce v našich moderních dějinách obdoby, přece je nutno přihlédnout k tomu, jak katastrofičnost soudobé situace je prohlubována okolností velmi nepříznivého vývoje myšlení v našich zemích v moderní minulosti. Výboje evropského myšlení nové doby jsme si začali osvojovat teprve v minulém století. Naši předkové byli téměř výhradně závislí na německých zdrojích, z nichž však převládl herbartismus. Teprve v poslední třetině století se ujímá vedení zejména pozitivismus a k rozvoji jinak orientovaného myšlení dochází teprve před válkou a pak ovšem zejména v období mezi válkami. I když lze uvést nejednoho pozoruhodného myslitele, lze souhrnně konstatovat, že evropské úrovně stěží dosahovalo jen několik málo z nich a že žádný nepodal svou prací příspěvek, který by znamenal podstatnější přínos pro evropské a světové myšlení (Husserla, ač moravského rodáka, si po roce 1945 přisvojovat opravdu nemůžeme). Krom jedné poměrně úzké domácí „tradice“ nelze mlu-
18. V.

85/156
vit o žádné skutečné škole nebo linii českého myšlení.
Do toho přišel Mnichov, okupace a zavření českých vysokých škol. Univerzitní učitelé byli zatýkáni, popraveni nebo vězněni či umístěni v koncentračních táborech; ti, kteří tomuto osudu unikli, museli většinou manuálně pracovat.
Poměrně krátké období necelých asi šesti let však nemohlo narušit samu atmosféru filosofického myšlení. Filosofové se scházeli ve Filosofické jednotě i soukromě, kolovaly opisy filosofických textů (zejména poslední knížka v roce 1942 zemřelého Emanuela Rádla), zpočátku vycházel i odborný časopis Česká mysl. Přes citelné ztráty mohla po skončení války filosofie opět začít působit jak na veřejnosti, tak na mládež studující.
To však netrvalo dlouho. Po necelých 3 letech se stal marxismus jedinou přípustnou filosofií, a v důsledku čistek bylo vyloučeno mnoho studentů i profesorů. Úroveň filosofické výuky pronikavě klesla, několik vskutku kvalifikovaných starších učitelů, kteří čistky přežili, nemohlo leč úpadek poněkud oddálit. Od roku 1948 není de iure v naší společnost místo pro jinou filosofii než pro marxismus-leninismus. Další vývoj přinesl jisté dočasné vlny obrody i filosofické, ale plné normalizace situace pro filosofy už nikdy dosaženo nebylo. V šedesátých letech už řada mladých marxistů nejen věděla, co to znamená vskutku filosofovat, ale mohla na veřejnost předložit texty zajímavé i kvalifikované. V literárních časopisech (nikoliv tedy v odborné literatuře filosofické) se porůznu objevovaly i texty autorů, kteří se za marxisty nevydávali, ale kteří tuto stránku nezdůrazňovali nebo obcházeli. Teprve v roce 1968
18. V

85/157
se několik filosofů veřejně přihlásilo k odlišnému zaměření a největší poválečný český filosof, vyloučený po r. 1948 z univerzity, se mohl na univerzitu vrátit, aniž musel marxismus integrálně koncedovat (byl to Jan Patočka). Zase však trvalo toto období jen krátce; Patočka je v r. 1972 ve svých 65 letech znovu z univerzity vykázán. Ale už v r. 1970 bylo jak z vysokých škol, tak z odborných ústavů vyloučeno velké množství filosofů. Studium filosofie je problematické již v důsledku samotného postavení filosofie v oficiální kultuře; navíc naprostá většina přednášejících je odborně nekompetentní. Výběr studentů představuje vlastně antiselekci; ti, kdo mají zájem o skutečnou filosofii, jsou bud ze studia vyloučeni, dojde-li k odhalení jejich sklonů, anebo jsou-li opatrnější, jsou trpce zklamáni. Přístup k filosofické literatuře je krajně omezen; produkce filosofických knih event. článků je přísně selektivní a početně neobyčejně omezená; každé vydání filosofického klasika v překladu je nutno těžce probojovat. Odborné knihovny neslouží veřejnosti, nýbrž vybraným pracovníkům, kteří musí předkládat potvrzení o svém pověření. Řada nejpozoruhodnějších českých klasiků nejenže není vydávána, nýbrž je stahována z knihoven a z výkupu v antikvariátech je vyřazována do šrotu. Oficiální styky filosofických kateder na univerzitách a filosofických ústavů jsou v posledních letech redukovány na minimum, pokud jde o filosofy a filosofické společnosti jiných než socialistických zemí. Česká filosofická společnost „Filosofická jednota“ byla po 1972 rozpuštěna, aby se zbavila nežádoucích členů, a byla vytvořena nová s členy prověřenými.

85/158
Jaké jsou možné cesty k nápravě? Především je třeba uvažovat o svépomocných iniciativách. Již od počátku sedmdesátých let se začínají objevovat malé soukromé kroužky, na nichž se společně pracuje ať už na určitých tématech a problémech filosofických, na studiu v té době stále velmi vzácných filosofických novinek ze zahraničí, eventuelně na výchově a vzdělávání potenciálního filosofického dorostu. Frekvence podobných aktivit pronikavě vzrůstá po lednu 1977. Díky jedné pozoruhodné iniciativě a díky porozumění zahraničních filosofů se množí jejich návštěvy a přednášky v soukromých bytech. To, co opomíjejí oficiální instituce, je takto nahrazováno díky osobním kontaktům. Domácí filosofové jsou informováni o hlavních trendech ve světové filosofii a dostávají do ruky i nové filosofické publikace. Roste počet neoficiálních (samizdatových) vydání filosofických textů původních i samizdatových. Začínají vycházet dokonce filosofické samizdatové časopisy. Všechny tyto aktivity jsou čas od času více nebo méně ohrožovány oficiálními intervencemi a represemi, které však zatím nebyly zničující a zejména jsou v rozporu se zákony i s mezinárodními závazky, které jsme přijali. To umožňuje v práci vytrvávat a pokračovat.
Filosofie tedy žije mimo oficiální veřejné prostory, když z nich byla vykázána. Nelze si však dělat iluze o tom, že by bylo dosaženo stavu, který by mohl být uspokojivou alternativou veřejného života filosofie a filosofů ve společnosti. Vynaložené prostředky nejsou dostatečně

efektivní. Malé kroužky, jejichž velikost je limitována i soukromými bytovými prostorami, neumožňují dost účinné

85/159
vyhledávání a ohalování mladých talentů; okolnost, že mladí lidé se musejí filosofii věnovat po večerech při zaměstnání, a navíc jen v omezeném časovém rozsahu, zpomaluje jejich intelektuální vývoj. Svízelnost situace nutí i ty, kteří se už orientovali a získali jakési vědomosti i přehled, aby zúžili předčasně pole svého zájmu, takže tu přečasto hrozí tendence k tak úzké specializaci, že to hraničí s jakýmsi filosofickým sektářstvím; zachování širšího zájmu zase s sebou přináší tendenci k diletování a povrchnosti. Dočasně likvidovaná myšlenková atmosféra, bez níž se filosofie neobejde, se jen pomalu znovu ustavuje; skutečný filosofický dialog, rozhovor je vzácností.
Proto je nutno již dnes uvažovat o projektu obrody filosofického myšlení v naší zemi (ostatně v celé řadě „našich zemí“), až příští politikové nahlédnou, že také filosofie musí být pěstována svobodně a v ovzduší volného rozhovoru různě myšlenkově orientovaných filosofů. Do té doby však je třeba zachraňovat, co se dá, a postupně obnovovat respekt k přesnému a přísnému myšlení, bez něhož náš rozporný svět a naše rozporů plné společnosti ztrácejí a nakonec by docela mohly ztratit svou budoucnost.
(20. 5. 85 dokončeno)

85/160
Příprava na 27. 5. 85 – Kritika pojmu absolutna

01 Máme důvody, proč škrtnout slovo „bůh“ s řady filosoficky používaných termínů, zejména pak v případě filosofie, která má hlubší affinitu ke křesťanské tradici a která samu sebe chce chápat jako reflexi víry (což by ovšem potřebovalo podrobnější výklad, tj. již provedenou reflexi víry).

02 Nicméne si nepřestáváme být vědomi toho, že s tímto termínem nikterak neškrtáme skutečnost, k níž poukazoval a mířil. Důvody, proč užíváme pro „staré věci“ nových názvů, by bylo zapotřebí opět podrobně rozvést.

03 Když budeme tudíž v dalším mluvit o „pravdě“, pak je třeba podržet v paměti, že tím chceme mínit to, co dřívější tradice mínila slovem „Bůh“, nikoliv tradice v širokém smyslu (tj. „bůh“, „bohové“, „božstva“), nýbrž ona poměrně úzce vymezená tradice izraelsko-křesťanská, zdaleka napokrývající ani všechny proudy a složky tradice izraelské, ani křesťanské.

04 Pod vlivem řecké metafyziky se ujalo pojetí, které „boha“ chápalo jako „absolutní skutečnost“, tj. jako nejvyšší jsoucno, jež je odděleno, odloučeno ode všeho ostatního jsoucího.

05 Toto pojetí bylo zejména pod vlivem Aristotela (v tomismu) vedeno k tezi „semper movens, sed immotum“, která vede k četným rozpornostem a konfuzím. Všimněme si argumentace Charlese Hartshorna (Whiteheadova pokračovatele – prvního asistenta v USA) v knize, kterou nedávno přivezl Richard Rorty (původně vyšlé 1948).

06 Celá koncepce stojí a padá se starým antickým předsudkem, že to, co se nepohybuje, je vyšší a lepší než to, co se pohybuje. Tento předsudek byl odevždy spjat s jiným, totiž že pouze to, co nevzniká ani nezaniká, (a tedy co nepodléhá vůbec žádné proměně), je vskutku jsoucí, zatímco to, co vzniká (a i kdyby to vznikalo neustále), nikdy se jsoucím nestane, nikdy není jsoucí. (Viz *Timaios*, s. 31 čes. překladu.)

07 Vzniká tak závažný problém; jak může něco, co se nemění, hýbat něčím, co se mění? Připustíme moderní myšlenku vývoje: může nehybné pohybovat tím, co se vyvíjí,

přiměřeně právě dosaženému stupni vývoje? To by znamenalo, že v průběhu času ono nehybné pohybuje tím, co se mění, různě, tj. jinak na začátku vývoje, jinak na vyšších úrovních vývoje a už docela jinak na onom právě dosaženém nejvyšším stupni vývoje. To ovšem nutně vede k závěru, že ono „nehybné“ se musí samo nějak měnit, neboť se mění jeho působení.

08 Je tu ovšem ještě jedna neméně závažná věc. Nehybné, chápané jako absolutní, je podle definite ne-relativní, tj. je bez závislosti, bez vztahu vázanosti na cokoliv jiného. Ale jak může být ono nehybné nezávislé na daném stupni vývoje, když hýbe proměnlivými skutečnostmi přiměřeně onomu dosaženému vývojovému stupni, tj. závisle na tom, jakého stupně právě bylo dosaženo? To, co se nemění, nemůže ani reagovat, tj. nemůže přijmout žádnou informaci o současném stavu vývoje (to by ještě mohlo být překlenuto „předzvěděním“) a zejména nemůže na žádnou takovou informaci nikterak odpovědět (to by byla změna, pohnutí).

09 Hartshorne to vyjadřuje asi tak: právě nastalou situaci světa nazývá aktuální totalitou (něco jako kompletní prezentní průřez veškerenstvem jsoucího). Je-li nejvyšší jsoucno (bůh) příčinou, a to eminentní příčinou všeho ostatního jsoucího, které je proměnlivé, je ergo příčinou všeho nového, co vzniká v průběhu vývoje, a to příčinou, která podle toho, co můžeme pozorovat, musí být v každém okamžiku schopna intuice aktuální totality – naší terminologií řečeno: musí být schopna reagovat na momentální situaci světového vývoje.

10 Platí-li, že „nejvyšší jsoucno“ (bůh) je schopno reagovat na momentální stav v dějinách světa, pak to znamená, že není „absolutní“ ve smyslu naprosté oddělenosti ode všeho, co se ve světě děje, nýbrž je „relativní“, neboť je schopno se vztahovat k tomu, co se právě děje. Absolutní znamená netečný; naproti tomu vnímavý nutně znamená schopný být ve vztahu, v relaci, tedy: relativní.

11 Jestliže ono „nejvyšší jsoucno“ je schopno přijímat informace o daném stavu světového vývoje, musí se samo měnit a dokonce vyvíjet. Nemá-li být tento vývoj závislý na vývoji světa, musí mu předcházet. Bude pak platit

85/162
nejenom to, že „bůh“ je poslední příčinou všech účinků, nýbrž také obráceně, že je nejvyšším a posledním účinkem všech příčin (viz H. s. 80).

12 S „nejvyšším jsoucnem“ se tedy něco děje a není nehybné („that which is supremely related is far from 'unmoved' or independent of becoming“ – s. 81-2). Bůh dělá zkušenost se světem – proto můžeme mluvit o jeho prvotní povaze a o jeho sekundární, druhotné povaze (jak to dělá už Whitehead).

13 Uvedu ještě jeden pozoruhodný Hartshornův argument, zejména pro jeho názornost (ale také pro nahlédnutí jisté podobnosti v jeho pohledu). O pouhé „hmotě“ máme za to, že je nanejvýš pasivní; ve skutečnosti však musí být nanejvýš impasivní, pokud pasivita znamená schopnost „trpět“, tj. schopnost reagovat (odrážet – reflect) na rozdíly u ostatních věcí. Čím víc se blížíme nějaké 'pouze materiální' skutečnosti, tím víc přicházíme do blízkosti něčeho, pro co jsou zanedbatelné takřka všechny proměny ve vesmíru, na něž prostě nereaguje (je to všechno pod prahem reaktibility). (s. 77) Jenom nejbrutálnější nebo nejbližší proměny jiných věcí mohou ovlivnit vztahy takové „pouze materiální“ entity k okolí, tak aby byly zaznamenatelné jako změna této entity.

14 Proti Hartshornovu (ostatně i Whiteheadovu) pojetí ovšem existují i platné námitky. Ale to si necháme na jinou příležitost. Dnes nám šlo o to, ukázat problematičnost tradičního pojetí „absolutna“ a ještě větší problematičnost aplikace tohoto pojmu na „boha“ či „nejvyšší jsoucno“.
27. 5. 85

85/163
Milan Balabán ve studii „Nepředmětný Bůh“ (zatím rkp.) píše mj., že „Hospodin se kategoriálně liší od kenaanských a jiných božstev tím, že není zpodobitelný“ (s. 5 rkp.). To je nepřesně řečeno, neboť kdyby byl jenom nezpodobitelný a kdyby nešlo o nic dalšího, nebylo

by zapotřebí žádného zákazu: nezpodobitelnost by znamenala jen tolik, že žádné zpodobení čehokoli by se nemohlo stát zpodobením Hospodina. Zákaz by proto nemohl být nikdy překročen, nebylo by ho proto ani zapotřebí stanovovat. Co zvláštního je třeba dodat, má-li mít takový zákaz vůbec smysl? Pomineme-li možnost zákazu něčeho, co je obecně možné – to by byla ta nejtriviálnější možnost, které se obvykle ve svém myšlení i ve výkladech uchylujeme, ať už vědomky či nevědomky – a trváme-li ne pouze na nepatřičnosti, nýbrž na nemožnosti zpodobení Hospodina, pak nám zbývá už jen jedna možnost, totiž že Hospodin 'je' zároveň nezpodobitelný a zároveň nezpodobitelný 'není'. Nemá-li to dále znamenat absurditu, vyjádřitelnou jiným protikladem, že totiž zároveň 'je' a zároveň 'není' nezpodobitelný, tj. platí-li „dialektika“ jen v negativním a nikoliv v pozitivním smyslu, pak musíme nahlédnout nutnost jediného legitimního závěru, totiž že se Hospodin vymyká ne pouze zpodobitelnosti, nýbrž čemusi radikálně hlubšímu, totiž onomu „rozporu“ mezi „jest“ a „není“. Důsledkem pak je to, že jakákoliv výpověd o Hospodinu – přísně vzato – je nepatřičná a může mít pouze charakter metaforický. To znamená, že žádná kategorie – přísně vzato – nemůže být považována za legitimní či přípustnou, neboť kategorie vždy něco postihuje, zpodobuje, o něčem předmětně vypovídá. A právě to není možné ani přípustné.
2. VI.

85/164
Milán Balabán vykládá onen zákaz tak, že nelze sahat k nějakému analogickému ztvárnění některého božstva, protože mezi náboženstvím Izraelců a náboženstvím Kenaanců „není v tomto nejzákladnějším punktu analogie“: Hospodin „je v tomto smyslu bez analogie“ (str. 5 rkp.).
Balabán připouští analogie (říká, že jen formální) v kultické bohopoctě v obou náboženských okruzích; snad by připustil, že tedy jsou nějaké analogie mezi obojím náboženstvím „v jiných punktech“. Bez analogie tedy není samo náboženství Izraelců, nýbrž bez analogie je jejich Bůh. Je však jejich Bůh, tj. Hospodin, bez analogie jen v punktu nezpodobitelnosti, anebo i v jiných 'punktech'? Není tomu snad tak, že není jen „jiný“, nýbrž že 'je' naprosto jiný? Tj. naprosto bez analogie? To by znamenalo v tom případě, že žádný „logos“, žádné slovo, žádná výpověď by nemohla být novažována za „přiměřenou“, neboť každá užívá obecných pojmů a tedy připouští analogie? - Sám Balabán dále říká: „také Hospodin je bůh – božstvo – ELOHÍM jako Baal či Anát“ (tamtéž). Připomíná ovšem ihned, že užití „jednoho obecného širokého náboženského pojmu“ (tamtéž) s sebou nese „něco matoucího, zatemňujícího“. S odvoláním na Daňka upozorňuje, že takový pojem označuje „kvalitu i diskvalitu“, a vykládá dále: označuje živého Boha i lidský kultický výtvor, transcendentální Ty (zase s odkazem na Bubera) i opiátní projekci mého já do nadlidských kosmických personifikací (a tu zase denuncuje Feuerbacha). Ale pak hledá pozitivni moment onoho sběrného, „integračního“ označení – a vskutku jej i
2. VI.

nalézá. Tak tedy přece lze v nějakém smyslu mluvit o analogii? Ovšem ta analogie, o níž mluví Milan Balabán, se týká lidské strany, totiž „že se tu vychází z předpokladu . . . “ analogického, člověk – analogicky – hledá, něco očekává, přináší oběti, pokleká atd. Balabán mluví a domýšlení, jdoucím dál než vyslovování, chtění; jež chce víc, než může docílit; míření jinam, než se směřuje; atd. Vytýká, že se tu nemyslí dost hluboce a radikálně (str. 6). Obecně náboženská tendence je nedostatečná, musí být „vyhrocena“ izraelskoui orientací. Ovšem tady sám Balabán „zůstává trčet v konfózní neurčitosti a konsekventní polovičatosti“, kterou vytýká onomu jen „tušivému náboženskému ponětí“ (6).
2. 6. 85

85/165
Milan Balabán upozorňuje na celou řadu případů, kdy v průběhu staletí „nacházeli myslitelé Izraele a židovstva (a později křesťanství) jiné výrazy vyjadřující skutečnost (či skutečnosti) 'Bůh'„ (7). Liší tady mezi lidským výtvorem a mezi skutečností. Je to dostatečné rozlišení? Není třeba tady – právě v důsledku oné „naprosté jinakosti“ – provést rozlišení mezi dvojí různou „skutečností“? Není také co do skutečnosti Bůh jiný, tj. jinak skutečný, než veškerá ostatní skutečnost? Nemusíme tady zavést jiný výraz ne pouze pro Boha, nýbrž také pro skutečnost? Balabán píše o „nepředmětném Bohu“: nemusíme přinejmenším mluvit v dané souvislosti o „nepředmětné skutečnosti“, která není analogická žádné skutečnosti, která je předmětná či má alespoň předmětnou stránku? A není podstata zákazu zpodobování resp. toho, že Bůh je nezpodobitelný, právě v tom, že je jinak skutečný, tj. že jinak „jest“ – resp. že o něm neplatí, že „jest“ (a zároveň o něm neplatí, že „není“/?
A právě tady se své zásady „promýšlet a domýšlet až do konce“ (6) Balabán dost nedrží, když připomíná „specificky personální povahu entity 'bůh'„ (9). Mluvit o Bohu nebo bohu jako entitě znamená připustit onu analogii, kterou Balabán zprvu odmítá a vyvrací. Je-li Bůh či bůh nějaké 'ens', musíme se pak zajisté tázat po povaze tohoto 'ens'. A Balabán ochotně – a ovšem nedomyšleně – předmětně vypovídá o této povaze (přirozenosti, natura!), že je „specificky personální“. To znovu – a hned dvakrát! – potvrzuje Balabánův prohřešek proti vlastnímu důrazu na jinakost Hospodinovu: v personálnosti je dána analogie věcně, ve specifičnosti pak formálně (species = druh).
2. VI.

85/166
Nechceme-li zůstávat v zajetí starého metafyzického (či ontotheologického) konceptu Boha jako nejvyššího jsoucna, nemůžeme interpretovat setkání člověka s Bohem (a Boha s člověkem – tu by ovšem bylo třeba upřesnit, že ze strany boží nejde o setkání první“, neboť člověk se stává a je tím, kým je, na základě toho, že je Bohu znám „ze jména“ od počátku, resp. ještě před tím, co považujeme za jeho počátek) jako „interakci mezi 'tady jsem' božím a 'tady jsem' člověka, resp. společenství (víry), 'lidu božího'„ (9). „Já jsem“ boží je bez analogie s „já jsem“ člověka. Boží „já jsem“ je adventus, příchod, přímluva, oslovení, výzva atd. , tedy

akt, nikoliv jsoucnost. Naproti tomu „já jsem“ šlověka může být dvojí: u poučeného a připraveného (vzděláním, poučením, naučením, předáním zkušenosti druhých nebo na základě zkušenosti vlastní) to muže být otevřenost, očekávající oslovení, anebo to může být už sama odpověď na zaslechnuté a pochopené oslovení, které samo člověka otvírá. Lidské „já jsem“ je tedy vždy záležitostí vědomou, záležitostí vědomí, je možné – tj. děje se – ve vědomí, které si uvědomuje sebe samo, tedy v reflexi. Ani otevřenost (což je odstup od sebe, tak aby nebyl člověk determinován a ohlušován vlastní daností a minulostí), ani poslušnost (což je přístup k sobě obnovenému z prostředků, které člověk neměl a ani nadále nemá k dispozici, tj. které nejsou jeho ani jako něco daného, ani jako jeho spontánní výkon) najsou ovšem samotným setkáním s božím oslovením, nýbrž jedno je před ním a druhé až po něm.
2. VI.

85/167
Oslovení boží, které není „za zrakem“ ani „za porozuměním“ (tj. mimo ně – to je hráz proti důrazu na prožívání, jak často lze najít u mystiků), je oslovením našeho vědomí, našeho chápání, porozumění, a to v momentu, kdy je svrchované a suverénní, tedy samo jediné aktivní. Nejde tudíž o žádnou „interakci“ (9), jak píše Balabán, nýbrž o jednostranou a jednosměrnou akci, po níž teprve následuje přiměřená nebo nepřiměřená lidská odpověď. Vztah výzva a odpověď nemůže být vystižen jako interakce, pokud v interakci může jít o dvě sobě přiměřené veličiny či entity, výzva je jiného rodu než odpověd na ni. Proto musíme blíže ozřejmit, co se to vlastně děje v té situaci, v níž dochází k oslovení člověka a k jeho následné odpovědi na toto oslovení. – Milan Balabán píše, že tu jde o „rozhodnutí dát se přicházejícímu hlasu k dispozici“ (9). Přes správný celkový směr tu jsou nepominutelné nedostatky a chyby ve formulaci (a pravděpodobně v samotném myšlení, jež tu je formulováno). O přicházejícím hlasu nemůže člověk nic vědět; buď hlas už „přišel“, tj. k oslovení již došlo, a člověk se otvírá vůči hlasu již zazněvšímu; anebo se otvírá v naději, že hlas zazní a k oslovení že dojde, ale to je možné pouze na základě dřívějších vlastních nebo předaných zkušeností a nenese v sobě záruku, že očekávání bude právě v ten okamžik, kdy se člověk rozhodl otevřít, naplněno, z toho vyplývá jednoznačná priorita božího oslovení před každým lidským rozhodnutím k otevřenosti, at tím, že oslovení onu otevřenost přímo zakládá, anebo že založilo předchozí zkušenost.
2. VI.

85/168
Milan Balabán mluví především o personální povaze entity „bůh“, a dodává, že tato personalita není předmětně nahlédnutelná (9). A pak mluví o boží subjektnosti (10) proti každé substančnosti, které tím je postavena stranou a v tomto případě škrtnuta jako nepotřebná, neupotřebitelná. Zřejmě také tato subjektnost je předmětně nenahlédnutelná, stejně jako personalita. Ale to buď znamená překročení zákazu analogie, anebo nevíme, o čem to vlastně je řeč, když personalita boží je „naprosto jiná“ než personalita lidská a když

„subjektnost“ boží je naprosto jiná než subjektnost lidská. To, že subjektnost boží zakládá a ustavuje (10) subjektnost lidskou, nestačí k žádnému usouzení o tom, jaká povaha boží personality a subjektnosti sama o sobě 'jest', a ještě méně k tomu stačí poukaz, že lidskou personalitu a subjektnost předchází. (10). Slovo „personalita“ nebo „subjektnost“, pokud je aplikováno na „entitu“ boží, je pouhý *flatus vocis* – anebo nepřípustná analogie, daleko horší než proslulá *analogia entis*. – Pokud se Balabán domnívá, že příliš radikální postup by mohl vyústit v „nedomyšlenou purifikaci“ a k „zabstraktnění a zideologizování 'živé' oslovující a vysvobozující exodické Pravdy“, má obavy předčasné, které ho nechávají trčet v oné konfuzi, kterou na jiné strany odmítal a odsuzoval. O purifikaci anebo o abstraktnosti lze mluvit jen v rámci pojmového myšlení. Musíme tedy podrobit zkoumání svůj myšlenkový aparát a neskákat sem tam jednou na rovinu „boží entity“ a podruhé na rovinu našeho myšlenkového přístupu a zpracování.
2. VI.

85/169
Milan Balabán si je ovšem jedné věci dobře vědom – nebo alespoň formálně vědom: že totiž „označíme-li Boha jako subjekt sui generis, je to jen metafora“ (10). Tady ovšem se před nás staví otázka, jaké místo má metafora v myšlenkově přísné disciplíně, jakou je theologie (i filosofie). Především to, co je možné v básni, v religiózním prožitku, v modlitbě apod., není ještě zdaleka ospravedlněno v myšlení theologie jako vědy, nýbrž musí být vždy zvlášť zdůvodňováno a ospravedlňováno. Navíc je třeba si pečlivě ujasnit, co to znamená, když filosofie nebo theologie použije na nějakém rozhodujícím nebo alespoň svrchovaně významném místě metafory, protože nemůže jinak. A tu se nutně ukáže, že oprávněnost metafory je spjata s použitím slova, označujícího něco důvěrně blízkého a známého: např. když o Bohu mluvíme (resp. se k němu obracíme) jako o Otci (resp. k Otci). Každá legitimita však musí být odepřena, chceme-li metaforicky užít slova, mířícího na nějakou skutečnost za pomoci pojmové konstrukce – a takovým případem je označení Boha jako subjektu. Subjekt je totiž slovo-pojem, které se pokouší postihnout něco skutečného tak, že nejprve ustaví příslušný intencionální předmět jako myšlenkový výtvor, myšlenkovou konstrukci, a pak pomocí této konstrukce a jakoby jejím prizmatem přistupuje ke skutečnosti. Skutečnost je tu viděna pod vedením a za intervenujícího tlaku pojmové konstrukce. A právě tady platí nejenom, že Boha nelze interpretovat jako myšlenkovou konstrukci, ale ani za pomoci a prostřednictvím takové konstrukce právě pro její předmětnou povahu
3. VI.

85/170
Milan Balabán užívá následující formulace: „N e p ř e d m ě t n o s t Boží se stává (= vždy znovu stane = vždy znovu může stát) in actu a per actum vyvádění 'na cestu z Egypta (který je modelem substančnosti, nedějinnosti atd.) do Kenaanu'. Nepředmětný Bůh je toliko Bůh exodu, zaslíbení, věrnosti člověku. “ (10). Milan Balabán nevědomky upadá do ne-li

pantheismu, tedy alespoň panentheismu, který na jiném místě vytýká např. mně, tím, že o nepředmětnosti boží (tj. o ryzí nepředmětnosti) vypovídá, že „se stává“. Co to je, toto „stává se“? Nevím o vhodnějším pojetí „stávání se“ (*fieri*) než je „zvnějšňování vnitřního“, případně „zpředmětňování nepředmětného“. Pokud nepodá Balabán vysvětlení jiné a pokud nepředloží jiné pojetí, musíme předpokládat, že jeho formulace představuje konfuzi a přímo nonsense, protože pak by platilo, že „nepředmětnost boží se stává ve zvnějšňování vnitřního či zpředmětňování nepředmětného“. Vezmeme-li to doslova, budeme nuceni předpokládat dvojí nepředmětnost boží, totiž jednak tu, která se stává v dění, jímž nějaká primární boží nepředmětnost se zpředmětňuje tak, že se tím stává (děje) boží nepředmětnost sekundární. Pak ovšem není zřejmé, proč tu máme užívat termínu „zpředmětňuje“, když výsledkem není předmětnost, nýbrž jenom jiná nepředmětnost. – Anebo jde jen o nepřesnou formulaci, kterou autor míní něco jiného, totiž že v jistém činu, „*in actu*“ a dokonce „*per actum*“(!) se nepředmětnost boží zpředmětňuje v podobě onoho exodu, „vyvádění“. A pak ovšem tu je rozpor jiný, totiž mezi nezpředmětnitelností boží a mezi tím, jak se mluví o jejím zpředmětňování.
3. VI.

85/171
Náprava v těchto a dalších bodech, kdy dochází ke konfuzi a k rozporům, může spočívat jen v tom, že o nepředmětné skutečnosti se přestaneme předmětně vyslovovat a že se omezíme na oblast, kde už skutečně k zpředmětnění nepředmětného, resp. zvnějšnění vnitřního dochází, kde je registrovatelné, popsatelné a kde tedy o něm můžeme předmětně vypovídat – byť s tou výhradou, že tak nepostihujeme skutečnost celou, neboť její nepředmětná stránka nám v takovém případě nutně uniká.

Pokud pak jde o problém „postižení“ nepředmětné stránky konkrétních (od *con-cresco*) skutečností (u nichž předmětná a nepředmětná stránka jsou „srostlé“), musíme podrobit nejprve přezkoumání možnost takového myšlenkového postupu, který by dovedl „metodicky“ a co možná precizně mínit to, co je ryze nebo konkrétně nepředmětné za pomoci nepředmětných intencí, jimiž je každé myšlení (tedy i každé předmětné myšlení) neseno a doprovázeno a které je nutno ovšem nějak organizovat a v této organizovanosti či kultivovanosti pak v samotném myšlení spřáhnout či spojit s konotacemi předmětnými (které tudíž musí nadále intencionálně mířit k tomu, co je ve skutečnosti, resp. na skutečnosti předmětné). Nelze tedy věc chápat tak, že bychom se mohli spokojovat po předmětné stránce s nějakými nepřesnostmi, že bychom přesnost předmětného myšlení relativizovali a že bychom jí přestali dbát. Proto také v kritičnosti vůči předmětné stránce našeho myšlení a vypovídání nelze nikterak polevovat a poukaz na nepředmětnost chápat jako příležitost k refugiu a skrývání nedostatků myšlení.
3. VI.

85/172

Nemůžeme-li legitimně vypovídat cokoliv předmětného o Bohu (či pravdě), musíme pečlivě dbát na to, abychom se při analýzách i při vyvozování konsekvencí nedostali za hranici přípustného. Prakticky to znamená, že musíme pečlivě vážit své formulace v tom smyslu, že předmětem našich výpovědí muže být pouze předmětná stránka událostného dění. A jde-li konkrétně o Boha (Pravdu), pak oním událostným děním je oslovení, v němž se ryzí nepředmětnost ukazuje, vyjevuje jakožto výzva pro nás, nikoliv jako danost, jako nějaké skutečnost před námi a na distanci od nás. Událost této výzvy (tohoto oslovení) má svůj počátek (jako ostatně každá pravá událost) v ryzí nepředmětnosti, ale ono dění samo znamená „individuaci" (termín není nejšťastnější, Kozák jej pejorativně označoval za „řeznický"). Podobně nějak jako Whitehead na konci své knihy Process and Reality musíme rozlišovat (se vší opatrností a rezervou) jisté uspořádávání a přípravu realizace takové individuace ještě ve sféře před-předmětné, která je dějištěm toho, čemu Whitehead říká „konsekventní" povaha boží – my bychom tedy mluvili o „konsekventní" povaze (či schoposti nějak „reagovat" na skutečné, tj. konkrétní situace) za hranicemi (či spíše před hranicemi) každého zpředmětnění, každého zvnějšnění. Nicméně do té doby, dokud nebudeme mít vypracované zvláštní myšlenkové prostředky, vhodné pro postižení nepředmětnosti, musíme se vzdát pokusů o analýzu této před-předmětné strukturace, vedoucí posléze k počátku samotného zpředmětňování, o němž pak ovšem už můžeme předmětně myslit i vypovídat. Vyjevování ve vědomí má ovšem svou odlišnou specifičnost.
3. VI.

85) 173
Milan Balabán má obavu, aby v mé recepci „dominus", k němuž se Augustin (mnou citovaný) obrací, nebyl de facto hlubinou našeho nitra", a pak hned mluví o možnosti „sestoupit dost hluboko do sebe; ptá se také, zda v mém přístupu DOMINUS a FIDES Augustinových Konfesí nesplývají v jedno (str. 13). To je ovšem důsledek přehlédnutí skutečnosti, že nitro a niternost, o níž mluvím, není nikterak totožná s nitrem a niternosti psychologickou apod. Nelze sestupovat do sebe, jestliže se noříme do „svého" nitra, neboť právě tak jako směrem navenek v jistém momentu přecházíme od sebe k něčemu, co už nejsme my, právě tak „nořením" do svého nitra se od sebe vzdalujeme a necháváme sebe za sebou a mimo sebe. Setkání s Bohem (Pravdou) na cestě ven ze sebe do okolí, jež nás obklopuje a které se přes distanci mezi námi a sebou k nám obrací svou vnější, předmětnou stránkou, je nemožné, vyloučené. Bůh (Pravda) jsou totiž ryzí nepředmětností a žádnou předmětnou stránku ani žádný vnějšek nemají. Naproti tomu ke skutečnému setkání s Bohem (Pravdou), přesněji s jejich výzvou či oslovením, dochází tam, kde se člověk od sebe odvrací směrem dovnitř (nikoliv navenek), kde jde ve svém nitru a skrze ně dál až tam, kde už sebe dávno nechal za svými zády a kde už je jenom personální otevřeností, dávající se plně k dispozici slyšení onoho očekávaného oslovení, adresovaného zcela konkrétně a jedinečně právě mně nebo právě jen nějakému jinému člověku, skupině lidí a podobně. A

právě v tomto ek-statickém momentu niterného ponoru „ven“ ze sebe sice směrem „dovnitř“, ale ne do-
3. VI.

vnitř sebe, může dojít (ale také nemusí) k setkání s ryzí nepředmětností. Je to ovšem setkání docela jiné, než jak je známe ze setkání člověka s člověkem (a tím nemáme nyní na mysli fyzické přiblížení, provázející událost setkání ve vnějším smyslu, nýbrž setkání skutečné, pravé, pro něž tím nejdůležitějším je porozumění, pochopení toho druhého), při němž navenek stojí dva lidé stále naproti sobě a v distanci od sebe. Jediná podobnost spočívá v tom, že v obou případech dvojího tak naprosto odlišného setkání musí setkávající se člověk splnit jeden základní předpoklad, totiž vyjít vstříc tomu druhému, a to znamená vyjít ze sebe, být připraven opustit sám sebe, nechat sebe za sebou a otevřít se tomu druhému. Díky této jediné podobnosti si může a musí každý člověk nacvičovat svou otevřenost pro očekávané setkání s oslovením Pravdy na případech setkání s druhými lidmi, které neškatulkuje a neobjektivuje, nýbrž vůči nimž se otvírá, aby naslouchal jim a tomu, co říkají, aniž by je překřikoval anebo překládal do podoby sobě přizpůsobené a tak přijatelné.
3. 6. 85

85/174
Milan Balabán projevuje (s. 13), jak neosobně praví, „rozpaky“, když shledává, „že se filosof opírá o taková místa biblická jako jsou *Sk* 17,25+28“. Už tato formulace volá po korektuře. Filosofie se nemůže opírat o žádný biblický text jinak, než se opírá o jakýkoliv text jiný, např. text jiného filosofa. Ale může-li považovat některou formulaci třeba tak dávného filosofa jako je Platón či Aristotelés za vhodnou pro své cíle, může si stejným právem ocitovat nějaké místo z bible. A jestliže citát z Aristotela nemá znamenat a neznamená, že citující myslitel je aristotelik, nemusí znamenat a neznamená citace z bible, že citující filosof se stává theologem a že interpretuje biblický text. Stalo-li se, že apoštol Pavel citoval řeckého básníka Aráta a navazoval tak na řeckou náboženskou a kulturní tradici, může dnešní filosof plným právem citovat zase citujícího Pavla, a to tím spíš, že nejde o spekulaci nad samotným citátem, ale o použití formulace (nadto v českém překladu Kralické bible), kterou filosof považuje za pěkně vystihující to, o čem chce mluvit sám. Vždyť sám Balabán upozorňuje, že Pavel cituje Aráta „bez ohledu na vlastní záměr básně a v protisměru k jejímu obsahuje“ a vytrhuje tak citované místo z celkové souvislosti jako „působivé poeticum“. Proto nemůže být námitek, jestliže dnešní filosof – a dokonce vůbec nikoliv bez ohledu na Pavlův záměr ani v protisměru k němu – vytržené místo znovu vytrhne z nové souvislosti a užije ho, protože v něm vidí „působivé“ a zejména nosné filosoféma. Balabán zapomíná, že ve vztahu k bibli je filosof mnohem volnější a svobodnější než filosof.
3. VI.

85/175

Milan Balabán (s. 15) zdůrazňuje, jak Bůh (Pravda, JHVH) není status quo ani v rovině člověku radikálně nadřazené, ale že je Stvořitel, Vytvořitel a Vytvářitel nového. A pak dodává, že toto nové, nečekané a nečekatelné, nevídané, nebiděné a nenabízející se k vidění = zpředmětnění. To je nejasné: znamená to, že toto nové = zpředmětnění, anebo to znamená, že toto nové se nenabízí k vidění, tj. k zpředmětnění? Zdá se, že spíš měl na mysli to druhé, ať se to zdá jakkoliv protismyslné, neboť brzo potom zdů-razňuje, že tento Bůh sám proměňuje svůj 'status quo'/sit venia verbi – dodává ještě), své Ego, Sebe sama. A prý tak činí vstupováním svého příběhu do „/pa/příběhu člověka ('egyptsky' otročícího). Bůh prý vyvolává nové v 'patickém' zápase se starým, dosavadním, v kruh uzavřeným, dějinně i kosmicky uzamknutým (tamtéž).
Vzniká tu otázka, zda onen boží příběh se vskutku děje na rovině a v rámci světového dění či lidských dějin, a zda lze mluvit o vstupování tohoto příběhu do lidských příběhů jako o něčem, co se „stává“ ex post, anebo spíše tak, že to náleží k podstatě božího příběhu od samého počátku. V každém případě však vstupování božího příběhu do lidských příběhů, tj. do lidských dějin a vůbec do světa, znamená, že boží příběh na sebe bere předmětnou podobu a že tedy uprostřed světa a uprostřed dějin dochází k vyjevování, zjevování božských dějů, tedy k hierofanii. To je pak v rozporu s kř. tradicí, která trvá na tom, že žádná znamení z nebe, žádné zázraky atd. nejsou nepochybným a nepopiratelným vnucujícím se zjevením, kterému člověk nemůže odolat a které se mu stává důkazem.
3. VI.

85/176
Užití slova „bůh“ či „božstvo“ na Hospodina, resp. na pravdu je samo o sobě metaforou a má pouze metaforickou platnost. Navíc je to metafora, která pro svou platnost potřebuje vhodné podmínky, zejména jakousi všeobecně religiózní atmosféru a náladu. Právě proto je to dnes metafora nejen neúčinná, nýbrž falešná, chabá a chybná. Právě protože dnes je atmosféra jiná, je zapotřebí najít metaforu vhodnější a působivější. – Balabán docela zapomíná, že vedle všeho toho, nač odkazuje a co připomíná, lze doložit zřetelné tažení proti religiozitě, ba proti každé bohoslužbě jakožto svébytné aktivitě a rituálu. Jozue omezuje a podvazuje bující náboženský život hned jako první historická postava, biblí doložitelná. Proroci relativizují a přímo zpochybňují oběti a bohoslužebné rituály a zdůrazňují naproti tomu „milosrdenství a soud“, což jsou záležitosti veskrze nerituální, neodvádějící a nevytrhující z profánního života, nýbrž zaměřené právě doprostřed tohoto profánního světa a doprostřed společnosti v jejím každodenním životě. – Zákaz vyslovování tetragramu JHVH má vícerý smysl; jedním smyslem je jistě odbourávání magického nimbu, jímž alespoň ve svátečních chvílích bylo ve vědomí archaického člověka provázeno a proniknuto slavnostní pojmenování, vyvolání jména a tím i samotné osoby. Tady by bylo možno postavit otázku, co s tím zbytkem jednou ročně v nepřítomnosti kohokoliv dalšího za oponou ve svatyni svatých, ale nechme to zatím. Hospodina nelze magicky, rituálně vyvolávat a přivolávat. Nejde tu o právě nenaplněnou otevřenost k tomu, co možná přicházl a určitě jednou přijde?

3. VI.

85/177
Milan Balabán chce zajišťovat spjatost ryzí nepředmětnosti (Pravda – Boha) člověkem, tedy s konkrétní (konkrescentní) skutečností, tím, že mluví o jejich „společném příběhu“ (s. 16). Ještě nápadněji to vynikne, když za ještě adekvátnější než „věřit v Boha exodu“ považuje „věřit (v) Boha jakožto exodus“ (s. 16–17). V témž smyslu jako shora mluví o „vstupu a vstupování Božího příběhu do ztracených 'příběhů' lidských – a což s tím nejúže souvisí – vstupem a vstupováním lidských příběhů do příběhu Božího“, a hned říká: „to je exodus, to je cesta orientovaná k budoucnosti“ (s. 11). „Na této společná cestě Boží s člověkem se . . . 'odehrává' Boží subjektivita a s ní podraženě korespondující subjektivita lidská. “ (tamtéž). Tuto věc považuji za mnohem závažnější lapsus než ten, který se Balabán domnívá vidět v mém pojetí (a navíc který já sám nenahlížím a nepřiznávám). Exodus je totiž událost, která má dvojí stránku: jednak tu je aktivita člověka, který vychází – a bez jeho vycházení není prostě žádný exodus možný. A pak to je ona otevřenost, bez níž by lidské vycházení bylo narážením na neprostupnou a nikterak nepřekonatelnou zeď. Tato otevřenost není lidským výkonem a nesmí být zaměňována s jeho vlastní otevřeností, nezbytnou k tomu, aby oslovení bylo zaslechnuto a vyslechnuto. Když však B. mluví o společné cestě, strhává ono „dění“, jímž se otvírá otevřenost vůči člověku, na rovinu dějícího se zvnějšňování vnitřního. Jen proto může o Bohu mluvit jak o exodu, tj. jako o událostném dění v rámci dějin, v rámci světa.
4. VI.

85/178
Milan Balaban si klade otázku, zda DOMINUS a FIDES Augustinových konfesí v mém pojetí nesplývají v jedno (13), ale sám výslovně připouští pojetí Boha „jakožto e x o d u“ (16-17). Co je však exodus jiného než událost uplatnění víry? Víra vede k exodu a sama je jeho začátkem. Má-li B. pochybnosti o přípustnosti ztotožnění Dominus a Fides Augustinových konfesí, a nemá-li pochybnosti o přípustnosti ztotožnění Boha s exodem, znamená to buď závažný lapsus a konfuzi z nedostatečného domýšlení, anebo je pro něho víra něčím subjektivním (na rozdíl od skutečného exodu) – a v tom případě chápe víru vskutku nebiblicky. Naproti tomu v mém pojetí ovšem ani jedno z obou ztotožnění není legitimní. Víra je skutečností zaslechnutí a uposlechnutí boží výzvy (oslovení Pravdy), což znamená, že je místem původní konkrece či snad spíše syntézy či synergie oslovení a lidské odpovědi na ni (při čemž ona odpověd tím není vyčerpána, nýbrž rozvíjí se dál v činy a v nový způsob jednání, v nový styl života atd.). Víra je tedy ten moment životní, v němž je možno vidět start nových životních rozhodnutí a činů, při němž však už je člověk sám při sobě, sám sebou (byť nově), tedy něčím, při čem člověk uz osobně je přítomen – vždyť jde o jeho víru! – a na čem se už zčásti (byť jakkoliv malé, nejde nyní o kvantifikaci) sám aktivně podílí. Tradice praví, že víra je dar; to je zcela správné, pokud si uvědomujeme, že k daru náleží nejen to, že

přichází odjinud, od někoho jiného, ale také to, že je nám nejen určen, nýbrž že k jeho plnosti náleží také to, že jsme jej přijali. Víra je tedy přijatý dar, nikoliv dar vnucený či nám vpašovaný.
5. VI.

85/179
Na str. 13 mluví Milan Balabán o jistém typu „zniternění nepředmětné entity“, na tom je dost dobře patrno, jak nesnadno je uvést druhého, byť byl našemu pojetí sebebližší, na cestu přesného odvažování jak jednotlivých myšlenkových kroků, tak pečlivého nasuzování pojmů, eventuelně uvážlivého užívání slov a termínů. Jak bychom mohli užít takového termínu, jakým je „nepředmětná entita“? Vždyť entita je něco, co jest; a všechno, co jest, má také svou předmětnou stránku. Žádná ryze nepředmětná entita neexistuje, není možná. Nadto mluvit o zniternění nějaké entity znamená předpoklad zniternění něčeho vnějšího; proč by se nepředmětná 'entita' měla zvnitřňovat, zniterňovat, když nepředmětné je tolik co vnitřní?
Je zjevné, že pod slovem „vnitřní“ a „zniternění“ má B. na mysli tolik co subjektivní, zatímco když mluví o nepředmětném a nepředmětnosti, má na mysli „entitu“, tj. něco, co není záležitostí naší subjektivity, našeho prožívání apod. Dále má B. za to, že o tom, co je nezávislé na naší subjektivitě, lze samozřejmě a bez jakéhokoli váhání prohlásit, že to „jest“. Ryzí nepředmětnost „jest“ stejně nebo podobně jako kterákoliv předmětná skutečnost. Tak dělá s ryzí nepředmětnosti jsoucno, „entitu“. Tím však zůstává v metafyzické tradici, převzaté křesťanskými mysliteli minulosti, že totiž Bůh je nejvyšším jsoucnem (summum ens). Má pochybnosti o „zniterňování“ – a tak zůstává při zpředmětňování, proti kterému se původně chtěl obracet a o němž se sám domnívá, že se mu vyhýbá. V čem je chyba? Evidentně v povrchní recepci termínu bez dostatečného promýšlení a domýšlení důsledků.
- 5. VI.

85/180
V bibli nenajdeme žádnou filosofii, nanejvýš filosofémata. Proto přístup filosofa k biblickým textům není primárně exegetický. Filosofovi nejde a nepůjde o to, najít „pravý smysl“ toho kterého místa, té které formulace, tj. nejde mu o co nejpřesnější reprodukci toho, co měl na mysli pisatel resp. poslední redaktor apod. , nýbrž o postavení nalezené formulace do nového kontextu, v němž její smysl nabývé nové plasticity, objevuje se nová, dosud netušená interpretace, která má aktuální dosah a význam. V jistém smyslu přistupuje filosof k biblickému textu nebo spíše části tohoto textu, k jisté formulaci tak, aby vytěžil z oné nové konfrontace to hlavní, totiž možnost, aby aktuálně zaznělo oslovení, jež není žádnou metodou izolovatelné z textu samotného, ale ani z filosofova právě realizovaného přístupu. Předpokladem a základem takového přístupu je důvěra filosofova, že nové myšlenky se rodí v kontextu a v navázání na myšlenky staré a tudíž v konfronatci dvou kontextů ve formě jakéhosi dialogu, uprostřed něhož se stává ono oslovení, ona výzva hic et nunc, jež jako

svrchovaná instance platí nad oběma partnery setkání a zejména nad oním aktuálním setkáním samotným a jež jediná může postavit pozice a přístup obou stran do takového nového světla, že dá obojímu nový smysl v celkovém aktuálním smyslu, jenž se právě odehrává a k němuž obě strany už nemají vztah jen jako přístup, nýbrž jako nápověď odpovědi, na niž oslovení svobodně navazuje a naznačuje v tomto navázání možnost navázání samotného filosofa. Pro filosofa tak není biblický text ničím apriorně platným či dokonce posvátným, nýbrž jen významnou okolností možného nového oslovení.
- 5. VI.

85/181
Milan Balabán praví, že „jen s principiálními obtížemi lze koncedovat větu, že 'Bůh je'„, protože zní fatálně předmětně. Proto si máme být podle něho vědomi, že ono „je“ musí týt chápáno „nikoli ontologicky, nýbrž dynamicko-aktualistně – v biblicko-starozákonním smyslu, kde býti' . . . = stávati se“ (17). – Tady je nutno říci, že samo užité predikace „jest“ – nehledě na to, zda výrok aplikujeme na Boha (Pravdu) nebo na jakékoliv (pravé) jsoucno nitrosvětské – je nelegitimní. Odmítání metafyzického myšlení nemůže být omezováno na Boha. Naproti tomu, je-li každé (pravé) jsoucno de facto událostí, děním integrovaným v jednotu, pak stávání se (fieri) znamená zvnějšňování vnitřního. A to je přesně to, co nemůžeme a nesmíme aplikovat na Boha (Pravdu, ryzí nepředmětnost). Budeme-li trvat na možnosti legitimní predikace „Bůh se stává“, musíme buď přijmout to, že se zpředmětňuje, zvnějšňuje a že se s jeho zvnějšněním zásadně můžeme setkat tak, že máme Boha před sebou jako před-mět (alespoň po jeho předmětné stránce), anebo musíme radikálně a důsledně odlišit dvojí rovinu dění, nitrosvětskou, která znamená zvnějšňování vnitřního, a pak mimosvětskou, která nic takového nezamená, takže predikace „stává se“ je vlastně pouhou metaforou, ale nikoliv metaforou služebnou, nýbrž takovou, která je vyústěním a tedy jakýmsi slavnostním, posvátným heslem, šifrou (tudíž návratem k mýtu a jeho prostředkům). První eventualita vede buď k panteizmu či panenteizmu, anebo k rozlišování vnitro-světské sféry na oblast sakrální a profánní. Obojí je v rozporu s dosavadní nejhlubsí tradicí křesťanského myšlení.
- 5. VI.

85/182
Pochybnou se mi zdá být Milanova tendence interpretovat nepředmětnost jako zahalenost, jako skrytost (25). Pro předmětné myšlení je ovšem nepředmětnost skryta, zahalena, přesněji: není pro ni „ničím“. Ale zahalenost, skrytost má ve starších tradicích dvojí význam, který vykazuje vůči druhé eventualitě nejenom nepochybnou odlišnost, ale který ukazuje a vede odlišným směrem než druhá eventualita. Už Hérakleitos věděl, že „slyší-li nechápaví, podobají se hluchým“ (Zl. B 34). Hluchým a nechápajícím je zahalen smysl toho, co je řečeno – jedněm proto, že to neslyší, druhým proto, že slyšené nechápou. Ale tento typ skrytosti se podstatně odlišuje od té skrytosti, která se sama skrývá a zahaluje, tj. která nechce být

viděna ani slyšena ani jinak registrována, nebo alespoň každému odkrývání a odhalování klade překážky, ne-li proto, aby vůbec nabyla zjevná, tedy přinejmenším proto, aby její zjevnost nebyla laciná. I to zná Hérakleitos, když praví, že „nezjevná harmonie je lepší než zjevná“ (Zl. B 54). Ale jsou také neskrytosti, které vyjevují hlubší skrytost, která jen neprávem může být nazývána skrytostí, neboť tu není nic skrýváno, zakrýváno: jde o neproniknutelnost nikoliv uměle aranžovanou, nýbrž vyplývající ze zásadní (principiální) neuzpůsobenosti k tomu, aby to bylo pronikáno; krátce řečeno, pronikání není přiměřenou cestou, metodou přístupu. Tak je tomu u tajemství; to může být vyjeveno, a dokonce má smysl jen tehdy, když je vyjeveno, ale v tom vyjevení nepřestává být tajemstvím.
- 5. VI.

85/183
Milan Balabán mluví (s. 28) o zpředmětnění nezpředmětnitelné Pravdy jako o pokusu (nelegitimním, scestném pokusu) zastavit její pneumatický pohyb k budoucnosti. To je opět nepřesný a zejména nedomyšlený případ formulace. Jestliže bychom připustili, že Pravda se pohybuje směrem k budoucnosti, musíme se tázat, odkud k této budoucnosti směřuje, tj. kde je její výchozí stanoviště. Formulace sama nás pak nutí k předpokladu či závěru, že buď pravda přichází z minulostí a směruje do budoucnosti, anebo že z bezčasí se vlamuje do času tak, že nejprve přichází (vtěluje se) do budoucnosti a pak přes přítomnost (aktualitu) se prosazuje tak, že její vestigia lze najít v minulosti. Ani jedna z obou uvedených možností neobstojí. Pravda přichází z budoucnosti jako ze své původní „dimenze“ či sféry; Pravda je původně doma v budoucnosti (s Rahnerovým dočasně drženým termínem: v absolutní budoucnosti, resp. je s ní totožná). To jen člověk může vycházet pravdě vstříc svou otevřeností a svých očekávání tak, že směřuje do budoucnosti: orientace do budoucnosti a na budoucnost – to je přece víra! Optika vnějšího pozorovatele, která vidí Pravdu jako pronikající do budoucnosti, dělá z Pravdy subjekt resp. osobu, která se otvírá do budoucnosti a očekává něco nového nikoliv od ní, nýbrž od sebe: orientace do budoucnosti je pak orientací do volného prostoru, do prázdna, které chce zaplnit a tak poznamenat svou vlastní aktivitou, svými činy. Tak je ovšem Pravda transformována v archetypický subjekt, který razí cestu kupředu, kam dosud nikdo nepronikl, a poskytuje tak božský vzor pro napodobování. Tedy zase ústupek mytickým představám.
7. VI.

85/184
Rudolf Boehm píše (4264, s. XI), že ústřední hledisko fenomenologie samotné je hledisko konstituce předmětností vědomí („Der zentrale Gesichtspunkt der Phänomenologie ‚selbst‘ ist der der Konstitution der Bewußtseinsgegenständlichkeiten…“) Přijmeme-li toto vymezení, pak tematika nepředmětného myšlení a nepředmětných skutečností sice výsledky fenomenologických zkoumání předpokládá, ale fenomenologickou metodu principiálně překračuje. Mám dokonce za to, že – ačkoliv to může znít tradičně myslícím snad i absurdně

– jediným místem, na němž je možno bez popření fenomenologických přístupů tyto přístupy přece jen překročit, je právě téma nepředmětnosti. Na tomto místě také – a výhradně na něm – lze překročit onen zatěžující nepřekročitelný kruh subjektivismu (resp. absolutního subjektivismu), v němž zůstal vězet sám Husserl a který se jen značně nepřesvědčivě pokoušejí prolomit někteří jeho žáci (např. také náš Patočka, ale také Heidegger atd.). Zní to zajisté dost podivně, když ztráta „objektivní reality" má být nahrazena nikoliv jejím znovudobytím a znovuzískáním, nýbrž ziskem tak na první pohled pochybným, jakým jsou nepředmětnosti. Nicméně důraz na to, že skutečnost sama (na rozdíl od tzv. „věcí samých") nejenom že nemá šmahem charakter věcnosti, reálnosti (věci vlastně vůbec nejsou „pravou skutečností", skutečností samou), ale že nemá sama o sobě ani předmětný charakter, nýbrž že pouze některé její stránky jsou zpředmětnitelné v přístupu zvenčí, tj. uchopitelné za pomoci fenomenologií demonstrovaných a vědomím konstruovaných intencionálních předmětů, znamená ten rozhodující přelom: nejde tu jen o hypostazování nějaké neprokazatelné a pro naše poznání nezachytitelné nepředmětné skutečnosti nebo i nepředmětné stránky skutečností, nýbrž zároveň o poukaz na přístupovou cestu k těmto nepředmětnostem. Konstituce intencionálních předmětů je tak postavena do širšího kontextu, v němž není rušena a naprosto odmítána, ale v němž je pouze relativizována a interpretována v rámci hlediska, jež se fenomenologickému vymyká. Vědomí, konstruující své předmětnosti, je odhaleno jako nedostatkové a nedostačující nikoliv v tom, co dělá, nýbrž v tom, co nedělá, totiž v nedostatku reflektující pozornosti, která by mu dovolila lépe vědět, co to vlastně dělá, když konstruuje své intencionální předměty, právě v reflexi, která překračuje metody fenomenologické reflexe, se ukazuje, že konstituce intencionálních předmětů pracuje jen s některými intencemi, zatímco všechny ostatní vytlačuje ze svého povědomí, a tím i ze své kontrolující pozornosti. Ale tyto ne-předmětné intence, které se nepodílejí na konstituci intencionálních předmětů, jsou principiálně a elementárně důležité pro náš vztah ke skutečnostem, zejména pak k pravým skutečnostem, které nikdy nemohou být postačujícím způsobem modelovány v podobě předmětných myšlenkových konstrukcí. Zaměření pozornosti na „pravá jsoucna" a pečlivé zjišťování, jak je ono neadekvátní jejich předmětné modelování vůbec umožněno a zakládáno primárnějším naším vztahem k nim, který nemusí být a není prostředkován žádnými konstrukcemi zpředmětňujícího vědomí, nutně povede k odhalení nových možností stejně precizního postupu, využívajícího intencí nepředmětných.
7. 6. 85

85/185
Byl to Platón, který s neobyčejnou vyhraněností ve svém *Timaiovi* vyložil, jak stvořený svět je od počátku celkem (na rozdíl od Parmenidova „jednoho", jež stvořeno nebylo a jež vlastně pravým ‚celkem' není pro svou homogennost), a to celkem živým – Platón (v překladu Novotného) mluví o „celistvém živoku" (853, s. 37 aj.). To zároveň znamená, že Platón toto živé tělo všehomíra (dtto) obdařil také duší (39), která je jednak vložena do jeho středu,

celým tělem však je rozpjatá, a navíc ještě toto tělo zvnějška obaluje (39). Oživené tělo všehomíra pak nazývá Platón také bohem, ovšem bohem stvořeným (na rozdíl od věčného boha, který tohoto stvořeného stvořil). O způsobu stvoření samého se Platón vyjadřuje ne zcela důsledně. Tak třeba říká, že věčný bůh stvořil v myšlenkách (či myšlenkami, ev. na základě myšlenek) „z úplných těl tělo celistvé a úplné. . . “ (39), jako by nejprve byly po ruce nějaké jednotliviny, z nichž ex post byl integrován celek živého všehomíra, stvořeného tedy z těchto preexistentních jednotlivin. Na druhé straně to však Platón popírá, neboť nechce, aby „ve spojeném celku starší bylo pod vládou mladšího“ (40), a tak předpokládá, že duše vesmírného živoka je „přednější než tělo i vznikem i dokonalostí, vynikajíc jako paní a příští vládkyně nad poddaným (a to z těchto prvků a tímto způsobem . . . /? (40) Zase tu je ovšem předpokládána preexistence prvků a duši je svěřen úkol takového jejich ovládnutí, aby vzniklo živé tělo všehomíra. O stvoření samotných nedělitelných jsoucen (atomů) Platón nikde nemluví. Přesto však říká, že „odnikud“ totiž k němu nic nepřicházelo ani z něho nevycházelo – neboť
- 7. VI.

ničeho nebylo – nýbrž úmyslně byl tak stvořen, „aby sám sobě poskytoval potravy stravováním sama sebe . . . “ (38-39). Stavitel měl prý za to, že „jsa soběstačný, bude lepší, než kdyby potřeboval jiných věcí“. Z toho by zase vyplývalo, že tu nemá být předpokládán ani nejhrubší materiál, s nímž by musel stvořitel počítat. Nejasnost v otázce spjatosti stvoření jako učinění něčeho, nějakých prvků či pralátky, tam kde ničeho předtím nebylo, a stvoření jako uspořádávání toho, co tu odevždy bylo, ale jako neuspořádané, zůstává. Proto nelze říci, zda Platón vskutku razil jednoznačnou myšlenku vzniku všehomíru postupemtak, že nejprve bylo stvořeno mnohé a to teprve potom bylo integrováno v celek.

85/186
Myšlenka časového kužele je zásadní důležitosti pro otázku, zda vznik vesmíru je od počátku součástí vesmíru jako integrované události, zda tudíž lze o vesmíru mluvit jako o celku i v časovém smyslu a od prvního okamžiku. Kužel ten je totiž dán okolností, že nejrychlejší způsob vzájemných informací mezi různými částmi vesmíru má svou mez v rychlosti světla c. Jestliže jsou proto některé lokální oblasti od vesmíru od sebe dostatečně vzdáleny, pak je jejich kontakt s jinými prostředkován jen v obrovských časových dimenzích, a to ať už ve směru do minulosti v podobě antecedencií, anebo směrem do budoucnosti v podobě následků. Z toho vyplývá, že za předpokladu nějakého počátečního stavu, z něhož se náš vesmír začal formovat, lze uzavřít, že čím větší je dnes náš vesmír, tím více je v něm oblastí, jež spolu dosud vůbec nemohly komunikovat – pokud se rozpíná rychlostí souměřitelnou s rychlostí světla, za druhé, je-li těchto oblastí dnes jistý omezený (byť velký) počet, lze mít s jistotou za to, že jich dříve bylo mnohem víc, takže postupně jejich počet klesá (v důsledku toho, že čím delší čas uplyne, tím víc kontaktů může být navázáno mezi lokálním oblastmi,

jež dosud v žádných kontaktech nebyly). Pokud bychom (zatím bez intervence dalších konceptů) provedli extrapolaci, pak takových oblastí by mělo co do počtu přibývat ve směru stále většího přiblížení k počátku („k velkému třesku“). To by pak znamenalo, že „vesmír“ byl maximálně pluralizován právě na počátku a že se v průběhu „svého“ trvání teprve postupně integruje, tj. že „velký třesk“ nelze považovat za jednu událost, jíž vzniká vesmír.
7. VI.

85/187
Je otázkou, může-li zvrátit na předchozím listu uvedenou argumentaci předpoklad platnosti tzv. inflačního modelu vývoje vesmíru (scénáře), za jehož hlavní (nebo alespoň jednu z hlavních) přednost se považuje to, že umožňuje období zpomalení počátečního rozpínání vesmíru, během něhož (toho zpomalení) mohlo dojít k jakési všestranné proinformovanosti mezi jednotlivými oblastmi vesmíru. Je-li vůbec z uvedených důvodů třeba takové zpomalení předpokládat, lze mít za to, že předchozí rozpínání až do doby předpokládaného zpomalení takovou všeobecnou a všestrannou proinfomovanost mezi jednotlivými oblastmi tehdejšího vesmíru neumožňovalo a nepřipouštělo. Takže bez ohledu na inflační teorii se klade otázka, jak tomu bylo či mohlo být na počátku, tj. v průběhu tzv. „velkého třesku“. Zdá se však, že vzhledem k počáteční neprostupnosti (neprůhlednosti) vesmíru pro elektromagnetické záření se nedostávalo hlavního prostředku žádoucí komunikace. Je ovšem otevřenou otázkou, zdali ona komunikace nemohla být zprostředkována jinými formami. Jistě to však nemohly být neutrina, protože jejich interakce s těžšími částicemi jsou extrémně vzácné (přinejmenším ve srovnání s fotony). – V každém případě tedy musí být alespoň uvážena možnost, že vesmír nevznikl velkým třeskem, nýbrž teprve v průběhu dalšího vývoje, a že vlastně dodnes asi nemůže být považován za celek, který by byl nějakým způsobem – byť na nejnižší úrovni – integrován. Proto bychom vlastně měli mluvit o proto-vesmíru, na rozdíl od pravého vesmíru (a přitom zůstává navíc otázkou, zda vůbec někdy v budoucnosti vesmír sjednocenou událostí být začne).
7. VI.

85/188
Je nutno mít za to, že tzv. zákon o zachování hmoty (a energie) platí jen v současné etapě vývoje „vesmíru“, resp. „našeho vesmíru“, a to pravděpodobně pouze relativně, nikoliv absolutně. Prakticky to znamená, že s největší pravděpodobností i v rámci našeho vesmíru hmota (a energie) vzniká a zaniká, ale v omezené míře a tak, že to je velmi nesnadno pozorovat a za druhé že to nemá podstatný (nebo alespoň větší, pozorovatelný) vliv na hospodaření našeho (pozorovatelného) vesmíru s hmotou (a energií). Už teorie virtuálních částic (a kvant) ukazuje, jak je náš vesmír jen jakousi lodičkou na oceánu dění, které z největší části nejsme schopni sledovat a kontrolovat. Lze mít proto za to, že nikoliv pouze některé omezené oblasti představují otevřené systémy, ale že otevřeným systémem je celý vesmír (alespoň náš vesmír, ale zřejmě celý vesmír, neboť ten nemůže s principiálních

důvodů být považován za nekonečný – a z uvedených důvodů ani za uzavřený). Protože jen třírozměrný vesmír může mít ty vlastnosti, které pozorujeme, je možné mít za to, že emergoval a stále v jistých formách emerguje (v některých alespoň složkách či trendech) z jakéhosi „super-vesmíru“, o němž nemáme a nemůžeme mít žádných přímých zkušeností. To pochopitelně neznamená, že se nemůžeme anebo nemáme pokoušet a vypracování myšlenkových metod přístupu tam, kde jiné cesty jsou uzavřeny. Jestliže dáme obecný název (obecné jméno) tomu dění, které známe v třírozměrné (prostorové) podobě, v navázání na starou tradici, totiž jméno „fyzický“ a „fysis“, pak se otvírá možnost použít eventuelně starého (ovšem zatíženého“ termínu „metafyzický“ pro onen „supervesmír“.
10. VI.

85/189
Heidegger v dopise mladému studentovi (z 18. 6. 50, viz Doslov ad: *Das Ding*) píše, že „‚bytí‘ totiž vůbec není identické se skutečností nebo s tím, o čem jsme právě zjistili, že to je skutečnost. Být také nestojí v protikladu k „už nebýt“ a „ještě nebýt“; obojí naposled zmíněné patří totiž k bytostnému jádru bytí. “ – Je to ovšem otázka také terminologická, jak se rozhodneme užívat slov, která jsou už v jazyce připravena a jistým způsobem také už nasměrována. Jestliže však „být“ nestojí v protikladu k „už nebýt“ ani k „ještě nebýt“, je nutno dodat, že to platí jen a výhradně v rámci bytí celku, a to bytí právě v čase. Proč bychom měli potom „skutečnost“ chápat jako pouze aktuálně přítomnou, tj. redukovat ji na jsoucnost? Okamžitá jsoucnost právě naopak je neskutečná, je pouhou abstrakcí, závislou na tom, kdo abstrahuje a tedy kdo pozoruje – na pozorovateli. Podle lokalizace pozorovatele v čase a prostoru se jako okamžitá jsoucnost jeví něco, co se nejeví a nemůže jevit pozorovateli časově i prostorově od něho vzdálenému. Příkladem je třeba hvězdné nebe: že vidíme souhvězdí tak, jak je vidíme, je dáno jednak časem, v němž je pozorujeme, jednak umístěním naším, tj. naší Země a celé sluneční soustavy, eventuelně celé galaxie ve světovém prostoru, před miliony a miliardami let vyhlíželo hvězdné nebe zcela jinak, a docela jinak vyhlíží třeba z opačného konce naší galaxie nebo z jiné galaxie. To, co vidíme, vlastně není opravdová skutečnost, neboť v tom, co vidíme, jsou pomíchány jsoucnosti, jež doopravdy náleží různým okamžikům, různým časům a jsou do naší přítomnosti jen jakoby promítnuty.
23. 6. 85

85/190
O něco dále píše Heidegger (tamtéž – viz 85-189), že „bytí není nikdy jen tím, co je zrovna skutečné“. Je zřejmé, že má na mysli okamžitou jsoucnost – proto „zrovna“ (v originálu: das gerade Wirkliche). Ale skutečnost je přece to, co vede ke skutku, v čem má skutek, čin svůj zdroj, svůj počátek, odkud se stává účinným činem – v němčině ostatně „wirklich ist, was wirkt“. Můžeme snad říci, že působení je jen něco okamžitého, momentálního, výhradně přítomného? Což nepůsobí v nás a v našem životě i myšlení celá dlouhá minulost (byť nikoliv všechna minulost)? To, co v dané chvíli, v „okamžiku“ (jak měl na mysli

Kierkegaard) vskutku působí, co vede k činu, ke skutku – v tom je „při tom“ či-li přítomno také mnoho z toho, co „už není“, a ovšem také mnoho z toho, co „ještě není“. A je-li tedy skutečnost to, co vede ke skutku a co je účinné, pak nemůžeme skutečné ztotožňovat s okamžitě „daným“ či „vyskytujícím se“, nýbrž musíme přihlédnout vždy také k onomu „ještě ne“ a „už ne“, tedy k bytí jako celku (integrovanému celku), pak ovšem musíme rozlišovat mezi skutečností pravou a nepravou, neboť ne všechno, co spolu nějak (např. kauzálně) časově souvisí, tvoří opravdový celek. O bytí můžeme mluvit jen u skutečností pravých resp. u pravých jsoucen. Proto také můžeme pravá jsoucna pojmenovat „bytosti“. Bytost pak je skutečná (pokud „jest“, tj. pokud např. žije, pokud trvá jako integrované dění, sjednocená událost) nikoliv pouze v okamžiku, nýbrž jako celek: k její skutečnosti náleží jak její aktuální přítomnost, ale také zpřítomněná minulost a zpřítomněná budoucnost, tj. její „už ne“ i její „ještě ne“.
23. 6. 85

85/191
Tematizovali jsme v průběhu semináře o filosofické kosmologii ryzí nepředmětnost a naznačili jsme místy, ale opakovaně, že máme za to, že se tímto zvláštním „pojmem“ orientujeme myšlenkově přibližně tím směrem, kam se orientovali největší myslitelé křesťanství a ještě před nimi proroci ve starém Izraeli. Abychom dali výraz svému odstupu od obecné religiozity, užívali jsme jen zřídka a spíše jen na upozornění termínu „bůh“ a raději jsme se pokoušeli obdařit novými konotacemi slovo „pravda“.
Jedno nebezpečí je v tomto užití slova „pravda“ však skryto, totiž jakýsi intelektualismus. Jako by tím nejzákladnějším vztahem člověka k pravdě bylo myšlení. Ale tak tomu ovšem není, přestože jsme zdůrazňovali, jak je element myšlení významný, neboť poskytuje prostor pro setkání člověka s pravdou, které je pro člověka specifické, a tedy jiné, bohatší a hlubší než v jiných případech, kdy se pravda (nepředmětná skutečnost) „prolamuje“ do tohoto světa (a do dějin). Abychom tomuto nebezpečí mohli účinně čelit, musíme nejen nově promyslet a pře-myslet pojem pravdy (resp. celé její pojetí), ale zejména se musíme dotazovat po tom, co je pro vztah člověka k pravdě základní, základnější než samo myšlení a než vědomí, a co teprve dodatečně může do lidského vědomí vcházet a co může být podrobeno vědomému přezkoumávání, totiž reflexi. Tímto základním je zvláštní vztah, který je zároveň vztahem pravdy k člověku a zároveň vztahem člověka k pravdě. V navázání na starou tradici tomuto vztahu říkáme víra. Prozkoumat blíže tento vztah by mohlo být předmětem našich večerů v příštím roce.
23. 6. 85

85/192
Víru musíme chápat nikoliv jako subjektivní výkon člověka, nýbrž kosmicky jako jeden z elementárních „faktorů“ či „prvků“ samotné stavby jak světa přírody, tak světa dějin. Jde o to, že z příčin (či spíše důvodů), které dosud nenahlížíme, se nemůže ryzí nepředmětnost,

pravda, uplatňovat přímo ve faktech světového dění, nýbrž pouze na nejelementárnější rovině (skrze primordiální události), kdežto ve všech ostatních případech jen tak, že „tanguje“ a „atrahuje“ události „přesvědčivým“ způsobem, tak aby modifikovaly svůj průběh. A tato atrahence, která nerozlučně spadá v jedno s (adekvátními) „odpověďmi“ atrahovaných událostí, představuje tu základní skutečnost, bez níž by náš svět nemohl být světem nebo alespoň takovým světem, jak jej známe, protože člověku byla nejbližší jeho vlastní zkušenost s touto atrahencí, rozpoznal ji nejdříve na své úrovni a ve svém vlastním životě. Ale neméně naléhavě se nabízela jeho zkušenosti i všude v říši živých bytostí. Snad nejnaléhavěji tomu bylo a je v poznávání hlavních rysů vývoje organismů (viz např. Teilhardova „orthogeneze“). Ovšem nejnověji se vnucuje tato tématika teoretickým fyzikům, hlavně kvantovým (a ovšem také kosmologům), ovšemže aniž by to zatím dost tušili a aniž by měli pohotově myšlenkové prostředky k tomu, aby celou věc dovedli přiměřeně artikulovat – třeba jen v podobě otázek. – Můžeme proto říci, že víra představuje událostný prvek, konstitutivní pro povahu světa, v němž žijeme. Vyjádřeno nepřiměřenými termíny (bohužel historicky spjatými s nesprávnými konotacemi) je víra „*stoicheion*“, anebo spíše něco jako Láska a Svár u Empedokla.
23. 6. 85

85/193
V interview, poskytnutém r. 1965 (myslím, že *Literárkám*), se hned na počátku dovídáme z první Patočkovy věty, že „po národním charakteru se obyčejně ptají národy, které mají nějaké trauma“ (citováno podle „*Jan Patočka – Osobnost a dílo*“, Index 1980, s. 55 n.) „Dnes je pravděpodobně hlavním podnětem k těmto otázkám morální ochablost…“ Pro konstituci a další život národa je rozhodující „kontinuita vůle jedinců ke spolupráci na díle historicky stvořeném a obnovovaném. Z tohoto hlediska mizí falešné otázky, jaký „smysl“ má naše národní existence (není to teoretická, nýbrž spíše praktická otázka, věc naší tvorby)…“ „Vcelku je to neplodná metafyzika. “ –

Jaký má smysl poukaz – ostatně i věcně dost problematický – k „traumatu“? Je to věcná otázka či nikoliv? Může národ v současné době zanedbávat otázku po svém charakteru? Nebylo by to dokladem toho, že filosofie v tomto národě prostě v té věci selhala a selhává? Anebo: v čem je chybnost, vadnost takové otázky? Teprve po průkazném zjištění, že sama otázka je vadná, můžeme přistoupit ke zkoumání, jak k položení takové vadné otázky dochází. Takže: proč jde o neplodnou metafyziku? – Jak v tradici Husserlově, tak Heideggerově má otázka po smyslu základní důležitost. Sám Patočka (např. v doslovu k *Přiroz. světu* po 33 letech) píše, že metafyzika (ve své přírodovědecké verzi) ignoruje problém smyslu vůbec (s. 157). I když je tomu v duchovědách jinak, zůstává tu otevřena vážná otázka: proč je problém smyslu národní existence či národních dějin „vcelku neplodnou metafyzikou“? Metafyzika sleduje „bytí jsoucího“ bez vztahu ke smyslu (tamtéž); co tedy může být metafyzického na otázce po smyslu?
30. 6. 85

85/194
Redukcionismus jako přístup a metoda moderní přírodovědy (a zejména fyziky) se ukáže v ostrém světle tehdy, když si uvědomíme, jak jsou živé organismy možné jen díky tomu, že – řečeno s Whiteheadem – atomy a dokonce elektrony se v živém těle chovají jinak než v neživém kontextu. Co to znamená? Musíme i pro nejmenší částečky hmoty předpokládat jejich schopnost reagovat na prostředí, v němž právě jsou, mnohem citlivěji, než má např. jaderná fyzika za to. Reaktibilita elektronů je zkrátka větší, než se zdá být v neživém prostředí. Ale to je právě podstata problému: je tomu vskutku tak, že se tato vyšší úroveň reakcí v neživém prostředí prostě neprojeví, anebo jsou to naše necitlivé metody, které si oněch citlivějších reakcí vůbec nevšimnou? A nevšimnou si jich do té doby, dokud se výsledky právě oněch citlivějších reakcí nestanou tak nápadnými, že je fyzika jednoduše přenechá zájmu jiných disciplín (např. biologie), aby se jich zbavila. A ovšem biologie se pak zabývá jen oněmi novými, celkovými fenomény, tj. organismy a jejich životními projevy, a nestará se o to, že celá úroveň života a životních projevů je umožněna právě tím, že molekuly, atomy, elektrony atd. nejsou netečné k těmto životním projevům jako ke svému „prostředí“. Fyzika zkrátka předpokládá, že některé vlastnosti elementárních částic nemusí sledovat a zkoumat, protože v čistě fyzikálním kontextů se buď vůbec neprojevují anebo se projevují jen zanedbatelně málo. Ale je to oprávněný předpoklad? Jestliže Rádl chce vykládat ‚opici podle míry člověka‘, pak je třeba vykládat i povahu atomů z toho, jak se chovají v živém těle.
30. 6. 85

85/195
Podle *Le nouvel Observateur* No 1077 28. 6. – 4. 7. 85, str. 72. Martin Heidegger, *Etre et temps*, trad. par Emmanuel Martineau. 326 stran, vydáno 1 500 exemplářů, nejsou však v prodeji, jsou určeny jen pro knihovny, univerzity, nakladatele nebo žurnalisty. Vydali Joël Lechaux a Eric Ledru v Paříži – jako „pirátské vydání“, protože všechna práva si zajistilo nakladatelství Gallimard, které vydalo první část v roce 1964 a od té doby nic. Přitom všechna práva má už 30 let. Prakticky to znamená, že téměř 60 let po prvním německém vydání *Sein und Zeit* nemají Francouzi k dispozici překlad hlavního díla velkého, snad největšího filosofa nejen německého, ale evropského, který žil v našem století. Přitom dílo je už přeloženo např. do japonštiny nebo do arabštiny atd. –

Gallimard vydal první část překladu v roce 1964 a pak přinejmenším ještě 1969 znovu (možná i ve více vydáních), a to v překladu Biemelově a de Waelhensově. Překlad pravděpodobně nebyl uspokojivě dokončen pro úmrtí jednoho z překladatelů, ačkoliv Waelhens zemřel teprve 198 a Biemel 19; možná také, že překladatelé už nebyli s to překlad dokončit pro náročnost.

Proto zaráží, že nový překladatel uvádí, že s překladem neměl žádné nesnáze, protože znal text už dvacet let (či: od svých dvaceti let? = depuis vingt ans). Navíc se dočítáme, že

celé dílo přeložil za 8 měsíců. Není-li Martineau zároveň překladatelský a filosofický genius, je možno se obávat, že jeho překlad nebude bez nedostatků (vážnějších).
7. 7. 85

85/196
Příprava na 9. 9. 85 (1) Téma roku – úvod a rozvrh

1 Je třeba odložit všechny předpojatosti; na tomto místě nás nezajímá běžný význam slova „víra“, ani proměnlivost, s jakou se tohoto slova používá v křesťanské tradici atd.
2 V minulém roce jsme si ukázali na několik závažných kontextů, jimiž je svět, jak jej známe – také a především díky moderní vědě, ale aniž bychom vyloučili svou celkovou zkušenost – vázán na to, co jsme nazvali „nepředmětnou skutečností“.
3 Zopakujme: Především jde o moment všech pravých počátků: jednak počátku vesmíru (ať už to je jedna událost anebo pluralita událostí: singularita nebo singularity), jednak počátku každé pravé událostí, k níž dochází uvnitř našeho vesmíru.
4 Za druhé jde o tzv. vývojové procesy, při nichž dochází k zvyšování nepravděpodobnosti jistého uspořádání (snížení entropie), kde musíme předpokládat možnost vztahu či orientace na nepředmětnost také uprostřed událostí, tj. v jejím průběhu.
5 A posléze za třetí jde o vztah k ryzí nepředmětnosti *kat’ exochén*, tedy v reflexi (na lidské úrovni).
6 Pro všechny uvedené typy „kontaktu“ jsoucen s ryzí nepředmětností (která jsoucnem není) je typické, že rozhodující význam má sama ryzí nepředmětnost; nicméně právě proto, že si přítomnost ani působení ryzí nepředmětnosti nemůžeme vynutit, je třeba se především orientovat na možnosti subjektů podniknout něco pro usnadnění „příchodu“ a „uplatnění“ ryzí nepředmětnosti v „našem světě“ (také a zejména naším prostřednictvím).
7 Pro tematizaci problému aktivní přípravy k odevzdanosti vládě (aktuálnímu „působení“) ryzí nepředmětnosti se nám zdá jisté pojetí víry, které však není totožné s běžným a které proto musí být znovu odkryto, pochopeno a znovu promyšleno na úrovni dnešního myšlení (resp. v jeho kontextu).

85/197

8 Věnujeme tomuto pojetí, resp. této tradici trvale pozornost, ale také jeden večer. Zároveň si ověříme blízkost Rádlova pojetí této tradici. Po celou dobu však budeme konfrontovat při dalším vypracovávání tohoto nově odkrytého pojetí jeho jednotlivé složky a problémy s pojetím Jaspersovým. To snad netřeba předem ospravedlňovat; výsledek bude představovat lepší prověření.
9 Obecně lze tento postup považovat za ospravedlnitelný podle zásady, vyslovené např. Rádlem v *Útěše*, že nižší je třeba chápat z nižšího *[správně: vyššího, pozn. red.]*, nikoliv naopak. Zmíněná tradice se omezuje na člověka k ryzí nepředmětnosti (podle výrazových prostředků této tradici vlastních: k Bohu).

10 Protože však chceme platnost pojmu (a pojetí) víry rozšířit nejen na živé bytosti, nýbrž na všechna (pravá) jsoucna vůbec, vzniká otázka, zda taková „kosmologizace“ je dostatečně – tj. také teoreticky, ale neméně s hledáním starších, tradičních opor – oprávněna.

11 „Víra“ v kosmologickém pochopení nemůže být interpretována jako „arché“ v původním smyslu, ale může se odvolat na dva řecké pokusy, která zůstaly – byť ne zcela využity – trvalou součástí antického odkazu.

12 Empedoklés: vedle typických „*archai*“, resp. elementů (*stoicheí*) uvažuje Emp. o Lásce a Sváru jako hybných silách, jež „ovládají“ vzájemné míšení nebo oddělování prvků. – Hérakleitos zase mluví o Logu, sice věčném (což nemusí znamenat totéž co neměnném), ale především vládnoucím všemu. Důraz na vládu, kontrolu, apod. (ve smyslu řízení, ovládání) otevírá možnost legitimního uplatnění např. pojmu víry; empedoklovská Láska to ještě dále usnadňuje. Logos i Láska či Svár jsou jakési „kosmické faktory“. Teoreticky však jejich pojetí nebylo dotaženo.

8. 9. 85

85/198

(8. 11. 84, Písek) Naši katolíci chtějí navazovat na své vlastní tradice, chtějí je uplatňovat v současném životě naší společnosti. To je zcela pochopitelné a je to možno v zásadě jenom přivítat. Ovšem je zcela nepřiměřené věci, málo pochopitelné a zejména málo prozíravé, jestliže to chtějí dělat v polemice s jinými tradicemi, konkrétně s reformační tradicí protestantskou, protože na polemiku nemají dost vlastní substance, a to jak ve své osobní připravenosti, tak v analýze skutečně významných a přínosem bohatých vlastních katolických tradic. Dosud je katolictví do jisté míry odsunováno do pozice outsidera právě proto, že hlavní tradice, na které bylo navazováno, které byly zdůrazňovány, podtrhovány, jsou namířeny polemicky proti všemu tzv. pokroku, a jsou to tradice konzervativní. V padesátých a hlavě šedesátých letech tady vznikla jakási počtem nevelká, ale vnitřním duchovním a myšlenkovým významem vše ostatní převažující tradice jakéhosi progresivního katolictví, která ovšem se zdá dnes být poněkud vyvedena z konceptu, jako by ztratila půdu pod nohama, jako by si dost sama nedůvěřovala a sama bez jakéhokoliv zvláštního nátlaku, jak se mi zdá, se uchyluje do ústraní. To je na pováženou a mám dojem že právě protestantské menšiny, které usilují o dost podobnou orientaci, tj. o aktivní podíl na společenské, kulturní i politické odpovědnosti, musejí uvítat, musí v nich vidět pomoc a spolupracovníky, a s jistou kolegialitou pomáhat tam, kde to je zapotřebí. (přepis z mgf/1985)

85/199

Náboženství, „Religion“, je pro Hegela „eine Region der Andacht und des Genusses“ (Vorles. über die Philosophie der Religion, ed. Glockner, Bd. I, S. 36). Filosofie pak může učinit náboženství předmětem svého uvažování, přičemž zůstává od něho oddělena a na něm

nezávislá (stejně jako náboženství ve vztahu k filosofii). Předmět úvahy a úvaha sama jsou tak odlišné, jako jsou kupř. prostorové obrazce v matematice odlišné od uvažujícího ducha. Tak se to alespoň zprvu jeví. Když však přihlédneme blíže, ukáže se, že obsah, požadavky a zájem filosofie je stejný i pro náboženství (37). „Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explication Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des Nichtweltlichen, nicht Erkenntnis der äußerlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens, sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt. Denn diese Natur musß sich offenbaren und entwickekeln. Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. . . . So fällt Religion und Philosophie in Einzusammen; die Philosophie ist in der That selbst Gottesdienst, ist Religion, . . . “ (37)
28. IX.

85/200
Jaspers (3362, s. 7) píše o „theologické atmosféře“, v níž i tehdy, kdy v takovém ovzduší („in solcher Luft“) vzniknou pojmově propracovaná myšlenkově umělecká díla („begrifflich durchgearbeitete Gedankenkunstwerke“), žijí ve své naladěnosti z cizího, nefilosofického zdroje církevního náboženství („lebten sie in ihrer Stimmung aus der fremden, nicht philosophischen Quelle der kirchlichen Religion“). – To jsou formulace, které je třeba podrobit bližšímu ohledání a přezkoumání. Především se tu jako samozřejmá předpokládá úzká spjatost theologické atmosféry a náboženství (specifikovaně: církevního náboženství). A jako další samozřejmý předpoklad tu je okolnost, že filosofii je jak ona theologická atmosféra (a zřejmě theologie vůbec), tak církevní náboženství (a možná náboženství vůbec – to je třeba ještě ověřit) naprosto cizí. To všechno není vůbec nic samozřejmého. Uvažme, že takový Hegel ještě spojuje filosofii a náboženství nejužšími svazky a že prohlašuje filosofii za opravdovou bohoslužbu, a tím náboženství (*Vorles. über die Philosophie der Religion*, ed. Glockner, Bd. I, s. 37).

Pro nás je theologie nutně, ale také legitimně spjatá s filosofií, neboť je vlastně jen určitým způsobem aplikovanou a snad i poněkud deformovanou filosofií. Na druhé straně je theologie spjatá fakticky, historicky s náboženstvím, ale tuto spjatost považujeme za problematickou a vlastně nelegitimní. (Máme tu na mysli theologii křesťanskou – a tedy církevní, nebo alespoň jak by církevní theologie měla vypadat). Nemůžeme sice říct, že náboženství je pro theologii něčím cizím, protože to není pravda; ale není-li ničím cizím, neznamená to ještě uznání oprávněností oné spjatosti mezi theologií a náboženstvím. Ostatně ani pro filosofii není náboženství ničím cizím. Řekl bych, že Jaspers spojuje ve svém hodnocení onu cizost náboženství – z filosofického hlediska – s jeho církevností.
28. IX.

85/201

Musíme se tázat, proč Jaspers začíná kapitolu nazvanou „Pojem filosofické víry“ otázkou po tom, z čeho a k čemu žijeme, a dokonce ne pouze žijeme, nýbrž máme žít: „woraus und wohin wir leben sollen“ (3362, s. 7). Na první pohled to nepochybně uniká pozornosti většiny čtenářů, ale jde o věc základní důležitosti. K podstatným rysům života náleží, že žijeme z něčeho, z nějakého zdroje, kterým je náš život nejen učiněn možným, ale přímo založen či zakládán. V dalším se ukáže na příkladech, co všechno může být považováno za takový zdroj či pramen života. Ale jiným takovým základním rysem života je jeho zacílenost, nasměrovanost – a s nimi spojená smysluplnost (smysl a cíl i směr náleží k sobě). A pak ještě třetí a zatím poslední rys: to, z čeho žijeme a k čemu žijeme, nemá charakter danosti, nýbrž výzvy a normy. Život se vztahuje ke svému základu a ke svému cíli tak, že odpovídá na výzvu, že uznává to, co „má být“, jak „má“ jeho založenost a zacílenost vypadat.

A když jsme si vyjasnili tyto tři body, stává se zřejmým, jak je tu rozvrženo pojetí víry, a speciálně pojetí víry filosofické. Vztah života k tomu, co jej zakládá a k čemu se na druhé straně život může zaměřit, a zejména k obojímu, jak má vypadat, je prostředkován a uskutečňován ve víře a vírou. Vírou se ve svém životě vztahujeme k tomu, k čemu máme směřovat a co má být základem a zdrojem i cílem a zaměřením našeho života: život je schopen speciálního vztahu ke svému základu i k cíli, a tímto speciálním životním vztahem k tomu, co má být, je víra.

Nestačí tedy jen žít, je třeba žít z něčeho a žít k něčemu. Tato formulace ovšem má základní vadu, totiž že mluví o „něčem“, jako by šlo o něco předmětného, daného. Dále to vypadá, jako by život vždycky z něčeho žil a k něčemu žil, jen že to „něco“ je vždy „něco jiného“. Tady je třeba na základě důkladnějšího zkoumání provést nezbytnou korekturu.
24. 10. 85

85/202

Existuje něco jako společenství víry. Musíme se proto tázat, jaký prostor intersubjektivní povahy otvírá sama víra – to jest ne reflexe víry, která má intersubjektivní povahu už jenom tím, že je možná ve světě logu – a potom také tím, že všechny její výpovědi se ve svých předmětných intencích vztahují ke skutečnostem, jež mají rovněž intersubjektivní povahu (eventuelně dokonce „objektivní povahu“). Stojíme proto před otázkou, co je společné víře jednoho a jiného subjektu, tedy „dvojí“ víře.

Věřící subjekt je v takovém případě různý; pokud je aktivně na „své“ víře účasten, je tato účast rovněž různá (nemluvíme o podobnostech a analogiích). Je-li možno mluvit o něčem, co je různým „vírám“ (tj. víře různých subjektů) společné, pak jen ve dvojím směru. Předně tu může (ale nemusí, takže to potřebuje další zkoumání) jít o tu část víry subjektu, která není jeho výkonem, jeho aktem, nýbrž které se mu dostává „odjinud“. A pak tu je právě ono „odjinud“, resp. jinde, „něco jiného“ atd. – což pro nás znamená ryzí nepředmětnost (výklad proveden jinde a jindy). Máme tu tedy jen jednu nepochybnou možnost: ryzí nepředmětnost je tím, co není ani součástí (složkou), ani produktem (výkonem, aktem) subjektu, a k čemu se subjekt ve víře vztahuje na základě toho, že této víře-aktu ze strany subjektu předchází ta

složka víry, která žádným aktem ani výkonem subjektu není. Důvody, které tu také nebudu uvádět, nás vedou k tomu, že ani tu složku víra, která není aktem ani výkonem subjektu, nemůžeme považovat ze společnou všem jednotlivým případům,neboť právě protože se tyto případy subjekt od subjektu a situaci od situace liší, musí nepředpokládat určitou schopnost přizpůsobení konkrétní situaci také u vztahu (a to každého vztahu) ryzí nepředmětnosti k jednotlivým subjektům, schopným víry.
25. X.

85/203
Nehledíc k tomu, že každá predikace je v případě „ryzí nepředmětnosti“ problematická a nepřípustná (předmětně), zcela mimořádným způsobem to platí i o tak negativní výpovědi, jako že ryzí nepředmětnost je „absolutní“ či „cosi absolutního“. Platí totiž, že ryzí nepředmětnost nemá omezení ani hranic, a proto nemůže být „oddělena“ od čehokoliv. Jde pochopitelně také o to, čemu říkáme „cokoliv“. Platí to o skutečných jsoucnech (tzv. pravých jsoucnech); ostatní tzv. nepravá jsoucna nejsou de facto žádná skutečná jsoucna, nýbrž pouhé agregace pravých jsoucen. Ta, protože jsou ne-skutečná, resp. ne-jsoucí, nemohou být považována za oddělená od ryzí nepředmětnosti – nebo ona od nich. Naproti tomu všechna pravá jsoucna mají nikoliv pouhou jsoucnost, nýbrž integrované bytí – a pokud se toto jejich bytí ještě děje, tj. pokud jsou tato pravá jsoucna ještě skutečná, potud jsou svou budoucností zakotvena, a tedy spojena s ryzí nepředmětností.

Termín „absolutno“ je tedy zcela nevhodný nikoliv pouze všeobecně (protože každý termín je nevhodný), nýbrž ještě navíc konkrétně, neboť náleží plně do kritizované onto-theologické tradice.

Predikace je možná pouze tam, kde ryzí nepředmětnost sama na sebe bere něco z konkrétní situace, do níž míří a v níž „má“ k něčemu dojít, „něco má nastat“. A tak je možno se pokoušet o vyjádření oné nepředmětné výzvy, která už na sebe cosi předmětného vzala, a dávat tomuto „před-zpředmětnění“ výraz, nechat je přijít k slovu. To pak je čin básníkův, který si je tohoto činu vědom jako „božího činu“, užívajícího si jeho úst pro své vlastní cíle; atd. A i v takovém případě musí být vedle předmětné přesnosti a přísnosti vyjádření kontrolovány také co možná všechny nepředmětné konotace, neboť jen jimi je možno „mínit“ (intendovat) samu ryzí nepředmětnost, byť již v jejím přizpůsobení dané konkrétní situaci. „Výzva“, „oslovení“ atd. musí dostat takové „slovo“, že „ke slovu“ přijde ne pouze situace, ale sama ryzí nepředmětnost, mířící do situace.
25. X.

85/204
Máme-li učinit jasno kolem pojmu „zjevení“, musíme jít k základům. V samotném jazyce máme uloženo leccos, co nám může sloužit jako vodítko a pokyn. Všimněme si např. slova „nápad“. Obvykle mluvíme o nápadu tam, kde se objevila nová myšlenka, kterou nebylo možno odvodit ze žádné jiné: taková myšlenka nás „napadla“, nedošli jsme k ní „postupně“.

Sám jazyk nám napovídá, že taková myšlenka vlastně na nás „padla“, že nás pře-padla, na-padla, a my jsme přitom ti „přepadení“ a „napadení“.

Nápad není zajisté ještě zjevení. Co tu však brání podřadit pojmově zjevení obecnějšímu „nápadu“? Také zjevením jsme „přepadeni“ a „napadeni“. Ale napadnout nás může leccos, zejména také leccos nesprávného, mylného. Jak rozpoznáme zjevení od náhodného nebo dokonce mylného nápadu? Při rozlišování obojího se zajisté nemůžeme spolehnout na nic vnějšího, na žádnou vnější autoritu. Ovšemže můžeme být poučeni a můžeme, ba máme se nechat poučit jinými, vzdělanějšími, zkušenějšími atd., ale to může být jen pomoc, která má své meze. Nikdo nemůže rozhodovat za nás a nám předložit jen výsledek a důsledky. Nakonec jsme to vždycky jen my sami, kteří – ať už za pomoci jiných anebo bez ní – musíme pro sebe rozhodnout, zda „nápad“ je víc než pouhý nápad, zda nás v něm „napadlo“ či „přepadlo“ oslovení, které má svou vnitřní oprávněnost a autoritu, již nelze zvenčí ničím podepřít, jen snad objasnit a vyjasnit. A pak tu zbývá už jen otázka, je-li jaká hranice mezi správným, pravým, oprávněným nápadem a mezi zjevením. Jsme nakloněni uvažovat o zjevení tam, kde jde o něco životně významného a svrchovaně závažného. Ale jsme vždy schopni posoudit dosah nějakého vynikajícího nápadu? Vždyť máme co dělat, abychom vůbec posoudili jeho oprávněnost, pravost, správnost. Je to vždy možné jen cestou uvádění onoho „nápadu“ do širších a nejširších kontextů – ovšem takových, o nichž sami máme přehled – tedy s rezervou.
25. X.

85/205
Karl Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (3333) R. Piper & Co., München 1963, str. 49–50 (překlad)

(2) Pojem víry obecně lze určit následovně:

Víra není věděním o něčem, které mám, nýbrž jistota, jež mne vede.

Vírou žiji ze zdroje, který ke mně mluví v myšlených obsazích víry. Víra, kterou (jíž) věřím, a obsah víry, který stavím před sebe, jsou neoddělitelné. Subjekt a objekt víry jsou jedno, žít ve víře a žít ve víře v něco je možno jen pospolu.

Jestliže věřím, pak chci myslit obsah víry. Ale pokud nechci obsah víry jen myslit, ale chci jej ve vědění vlastnit v podobě dogmat a vyznání a mít jej tak k dispozici bez ohledu na to, co jsem sám, pak mi má poskytnout jistotu jako zajištěnost, aniž by ze mne samotného přicházel vstříc zdroj víry. A proto mohu „věřit“, co vyznáváme jako obsah víry, i když před transcendencí a před sebou samým selhávám, pln nevěry uprostřed vůle k víře, v úzkosti, že jsem odkázán sám na sebe, s ostatními společně a jsa nesen a zajišťován.

Víra nemůže být vynucena myšlenkou, ani být udána a sdělována jako pouhý obsah. Víra je síla, v níž jsem si jist ze zdroje, který mohu opatrovat, ale nikoliv vytvořit. (50)

Víru můžeme nazvat objímajícím, celkem, který je neotřesitelný a je otřesen teprve když je vzata pro sebe jedna strana, buď pouhého věřícího subjektu nebo pouhého věřeného objektu.

Víra je základem přede vším poznáním. V poznávání se může vyjasňovat, ale nikdy nemůže být dokázána.
Písek, 2. 11. 85

85/206
Příprava na seminář o „víře“ – 4. 11. 85

1 Pojem filosofické víry: Jaspers vůbec nezkoumá, zda 1) je možno víru pojmově „uchopit“ prostřednictvím myšlenkového modelu, tj. zda je možno víru modelovat jakožto intencionální předmět. Budeme si toto přehlédnutí pamatovat a časem se pokusíme na otázku najít odpověď.
2 Dále 2) nezkoumá, v jakém smyslu je možno (a dovoleno) mluvit o „filosofické“ víře. To není nic samozřejmého; obsahuje to jako vnitřní předpoklad určité pojetí víry na jedné straně a určité pojetí filosofie na straně druhé. Tady musíme proto začít.
3 Jaspers nadpisuje oddílek, v němž chce objasnit, co rozumí vírou, otázkou: Co tedy znamená víra? (3362, s. 12) Nicméně na otázku přímo a věcně neodpovídá. Proč? Protože se nemůže stát pro nás předmětem. V naší knížečce to neříká výslovně, ale mluví o „Sein“ jako o „objímajícím“ (s Umgreifende).
4 Ve své pozdější rozsáhlejší knize však výslovně mluví o tom, že víru můžeme nazvat „objímajícím“, a tedy celkem (3333, s. 50). To je pak osvětleno v našem textu tak, že víra není ani subjekt, ani jen objekt, ale že je spíše na obou stranách oné rozpolcenosti na subjekt a objekt. (14)
5 Víra je podle Jasperse záležitostí „bytí“ (Sein) v tom smyslu, že „je“ jak na straně subjektu, tak na straně objektu. V naší terminologii má tedy charakter „konkréta“, tj. srostlice subjektní a objektní stránky. – Ale jde ještě o něco dalšího, co musíme uvést: člověk (a tedy věřící člověk též) je nejenom „bytí“ či „tu-bytí“ (Sein, Dasein), nýbrž je především existencí.
6 Ve svém pojetí existence Jaspers navazuje na Kierkegaarda, ale modifikuje je: existence je něco, co se nikdy nemůže stát objektem, je to zdroj (Ursprung), z něhož myslím a jednám a o čem hovořím v myšlenkových sledech, které nic nepoznávají; existence je to, co se vztahuje k sobě samému a v tom i ke své transcendenci.
7 Poněkud zjednodušeně, ale s přesným užitím Jaspersových formulací můžeme podat asi takové objasnění: pro Jasperse se nevyčerpává veškeré bytí bytím světa. To, co se v mytickém vyjádření nazývá duší a bohem a ve filosofické mluvě existencí a transcendencí, není svět (nenáleží do světa). A proto je oprávněná otázka: co stojí veškerému světovému bytí vstříc, naproti? Tím je bytí, které není, ale být může a má. A tímto bytím jsem já sám jako existence.

Písek, 3. 11. 85

Pokračování viz 85/207–208

85/207

8 Je-li vztah existence k sobě samé s to v sobě zahrnout i její vztah k „její vlastní“ transcendenci, neznamená to, že jde o jediný typ transcendence, a tím o jediný vztah existence k transcendenci.

9 Jaspers mluví o trojím způsobu promlouvání (řeči) transcendence. První z nich je bezprostřední řeč transcendence (v okamžiku dějinné jedinečnosti se zpřítomňuje absolutnímu vědomí existence); druhý se uskutečňuje skrze názorné sdělení mezi existencemi (jako vypravování, obraz, tvar, Gebärde). A za třetí: jestliže se na tuto pouhou názornou mluvu zaměří myšlenka a proniká až k počátku, uchopuje ve formě metafyzické spekulace něco, co sice není poznatelné, ale představuje v myšlení třetí řeč, totiž řeč filosofického sdělení. (*Phil. III*, 129–30)

10 Aniž bychom zkoumali, zda Jaspers vyčerpává vskutku všechny možnosti, musíme zdůraznit, že rozhodující je možnost první, totiž řeč (promlouvání) transcendence, které není ničím prostředkováno. Jaspers však právě tady kolísá, resp. je nadmíru opatrný. Jeho opatrnost dostává svůj výraz v naprostém odmítnutí zjevení.

11 Když mluví Jaspers o tzv. bezprostřední řeči transcendence, je to vlastně protimluv, neboť nejde o nic bezprostředního. I tady je prostředník, a tím jsou „metafyzické předmětnosti“, které Jaspers chápe jako šifry. Metaf. předmětnost se nazývá šifrou, protože není sama už transcendencí, nýbrž jenom řečí (Sprache, promluvou, oslovením apod.) transcendence. A není to řeč běžná obecnému vědomí, ba není pro takové obecné vědomí ani zaslechnutelná. Způsob této řeči a způsob, jak oslovuje, jsou tu jen pro možnou existenci (člověka jako možnou existenci).

12 Z toho vyplývá, že člověk jako možná existence je schopen se vztáhnout k oslovující transcendenci svým vlastním „transcendováním“, tj. uskutečněním sebe samotného jakožto možné existence. A tento vztah možné existence k transcendenci, jímž se člověk stává skutečnou existencí, je právě víra.

13 Jaspers upozorňuje hned na počátku na rozdíl mezi vírou, skrze kterou věřím (akt víry), a mezi vírou, k níž se v onom aktu vztahují. Je to starý scholastický rozdíl mezi *fides qua creditur* a *fides quae creditur*. Jaspers to objasňuje také jako rozdíl mezi aktem víry a obsahem víry, jejž chápu a jejž si přisvojuji. Až na nuance to odpovídá rozdílu mezi vírou a její reflexí, jak jsme o tom mluvili a jak o tom budeme mluvit my.

14 Zároveň však Jaspers zdůrazňuje, že přes uvedený rozdíl jedno bez druhého není možné. A to je právě bod, v němž se od Jasperse budeme lišit.

Písek, 3. 11. 85

85/208

15 Chyba Jaspersova – po mém soudu – spočívá v tom, že onen poltící předěl mezi „subjektivní“ a „objektivní“ stránkou víry (my bychom spíše řekli mezi vnitřní a vnější stránkou) vidí předně posunutě – my bychom jej stanovili jinde, na jiném místě – a za druhé že s touto dvojí stránkou u fenoménu víry nevystačíme.

16 Jaspers chápe subjektivní stránku víry jako věřivost, něco jako optimismus: víra bez předmětu, která takříkajíc věří jen sama sobě, víra bez bytostného obsahu. Naproti tomu objektivní stránku samu o sobě chápe jako obsah v podobě předmětu, věty, dogmatu, tedy jakéhosi mrtvého něco.

17 Poučeni diskusí o intencionálních předmětech musíme upozornit na zásadně významný rozdíl mezi myšlenkovým modelem a tou skutečností, která má (měla) být modelována. Pokud je intencionální akt součástí víry (a my trváme na tom, že se víra tímto intencionálním aktem nevyčerpává – ale o tom blíž v dalším), pak to je intencionální akt, jehož intence je bytostně nenaplněná, a pokud se naplní, tak nikoliv díky konstituci, již provedl věřící subjekt.

18 Víra je jednotou (sjednoceností) lidského aktu intence očekávání a naslouchání a naplněnosti tohoto aktu „obsahem“, který není konstruktem v podobě intencionálního předmětu. Proto na tomto obsahu není zprvu vůbec nic objektivního – a to v žádném smyslu.

19 Je-li víra tím, co Jaspers nazývá „objímajícím“, pak to není jednota toho, co odlišujeme jako subjekt a objekt, nýbrž jednota toho, co (my, ne Jaspers) odlišujeme jako ryzí nepředmětnost a konkrétní „subjekt“, přičemž právě tento subjekt chápeme jako jednotu subjektního a objektního.

20 Mimochodem: okolnost, že nenaplněná intence víry jako aktu může být naplněna, aniž by byla „naplněna“ v podobě konstruovaného intencionálního objektu, je na jedné straně dokladem toho, že intence víry jsou nepředmětné povahy; a na druhé straně jen to, že takové nepředmětné intence akceptujeme, nám dovolí pochopit, co to je víra.

21 Naplnění nenaplněné intence aktu víry (té složky víry, která je naším aktem) však nějakým způsobem ne-li přímo koordinuje, tedy alespoň zakládá koordinaci předmětných intencí, které se nějak víží k oněm nepředmětným, jež se soustřeďují v očekávání a naslouchání. Díky tomu „zakoušíme“ oslovení ryzí nepředmětnosti jako pokyn k obrácení pozornosti ke skutečnostem uvnitř světa, které mají vždy také předmětný charakter. Můžeme uzavřít: ta druhá složka víry, jež není naším aktem, má tendenci jednak k vlastnímu zpředmětnění, jednak k zásahu doprostřed (také) předmětné skutečnosti, tedy do světa.

Písek, 3. 11. 85

85/209

Má kritičnost a samostatné usuzování byly od nejútlejšího mládí provokovány zvláštní, a dokonce mnohonásobnou nedůsledností a dvojakostí života a myšlení mých rodičů. Ukážu to na dvou případech, na svém (a jejich) vztahu k „náboženství“, přesněji protestantismu, a na vztahu k majetku.

Otec byl původem z rodiny dost formálně katolické, jak to bývalo v Čechách zvykem. Jako dítě žil s rodiči jako jediná česká rodina v jinak výhradně německé vesnici (Kolešov); vzpomínal na to, jak někteří sedláci si nechávali opravovat starší šaty, když nepotřebovali

nové, aby dali českému krejčímu práci, když bylo práce málo. Občas se zastavil katolický farář, aby zjistil, má-li mistr co dělat – a když práce nebyla, vždycky si něco vymyslel, co potřebuje upravit, předělat, ušít. Národnostní třenice tam prakticky neznali. – Když byl větší, býval zaměstnán u židovských obchodníků, kteří potřebovali někoho, kdo mluvil a pokud možno i psal česky i německy (či spíše německy i česky). Kupodivu o tom nikdy později nemluvil s výčitkou, že němečtí obchodníci ho nechtěli zaměstnávat; asi v tom nic takového necítil. Jeho tolerance vůči jiné národnosti se tak rozšířila na toleranci vůči Židům (což nebyla jen národnost). A stejně tolerantní byl i vůči protestantům. Konfesijní rozdíly nepovažoval za příliš důležité. Nicméně – nejspíš pod vlivem svého o 10 let staršího bratra, který byl v tom směru mnohem vyhraněnější, vystoupil ještě jako mladík z katolické církve, nejspíš však z důvodů politických, nikoliv náboženských. (Protirakouské motivy, které od počátku století sílily, ale byly starší.) Když se otec ženil, vstoupil do evangelické církve (čbr. ev.) kvůli své ženě. Vnitřně si uchoval vždycky jakousi svobodu a nezávislost, aniž by potřeboval ji nějak stavět na odiv. Jeho rozumné uvažování i v základních otázkách života na mne mělo asi větší vliv než nesrovnatelně větší konfesijní vyhraněnost matky. Ale přesto na mne působilo divně, že byl v zásadních věcech příliš liberální.
Písek, 3. 11. 85

85/210
Matka byla nadšená, ba až vášnivá evangelička s neotřesitelným sebevědomím všestranné superiority protestantů. Pocházela z prostředí tradičně evangelického, v němž však vlastní duchovní obsah ustoupil do pozadí a pod okázalou slupkou pravidelných návštěv bohoslužeb, čtení Bible a zpívání duchovních písní zůstalo jen málo z autentického vnitřního života. Snadno jsem se jako dítě nakazil přesvědčením, že my evangelíci jsme jaksi lepší lidé, slušnější, mravnější, spolehlivější atd. K tomu přistoupila šťastná okolnost, že jsem se ve vinohradském sboru ocitl pod trvajícím duchovním a myšlenkovým vlivem vynikajícího faráře, který za vydatné pomoci (ale nejednou i kritiky) staršovstva zorganizoval dobrou přípravu mládeže od nedělní školy přes vyučování náboženství, pečlivou přípravu konfirmandů až po pravidelné schůzky Dorostu a Sdružení. Myslím, že jen díky jeho kvalitám jsem se v době dospívání své církvi neodcizil, když jsem stále víc rozpoznával, že mé od rodičů, zejména od matky přejaté přesvědčení o elitnosti protestantů ve společnosti se nemůže dost opřít o skutečnou hloubku víry a o důslednost v životní praxi. Měl jsem možnost se seznámit se skutečnými vrcholy křesťanského života i myšlení již v době dospívání, a tak přirozený kriticismus nevyústil v odvržení všeho (což naopak bylo běžné u většiny mých spolužáků na střední škole – chodil jsem do tzv. nekatolické třídy, kde bylo evangelíků jen několik málo).

Shrnuji: zatímco otec, promýšlející základní životní otázky samostatněji a hlouběji než matka a měvší na mne v tom směru větší vliv, mne provokoval k zaujímání zásadnějších postojů myšlenkově, matka mne jistou vnějšností své religiozity provokovala k zaujímání zásadnějších postojů životních a praktických. Vždy jsem cítil potřebu se vyrovnat se všemi

problémy jasným promýšlením, ale zároveň zaujímat zřetelná a jednoznačná stanoviska také v konkrétních životních situacích.
Písek, 3. 11. 85

85/211
To obojí se až přehnaně projevilo v době mého studia na vysoké škole a také později, až i po dlouhých letech. Slíbil jsem jako druhý příklad uvést vztah mých rodičů k majetku. Už dlouho vím, že jsme nepatřili mezi chudé. Otec pocházel sice z velmi skrovných poměrů, ale když jsem se narodil a vyrůstal jako malé dítě, měl už poměrně slušné postavení ve Svazu nemocenských pojišťoven a hlavně definitivu, která ho zachránila před následky hospodářské krize. Hlavně však to byla matka, která pocházela z rodiny hostinského (a hospodáře) v malé vesnici (Kánín u Libice n. C.). Otec jí sice zemřel, když jí byly 2 roky, a nechal rodinu zatíženou velikými dluhy, ale babičce (její matce) se podařilo – nejspíš dosti tvrdými metodami – se z dluhů vyhrabat asi za 12–13 let. Pole propachtovala a plně se věnovala obchodu („s koloniálním zbožím“), který patřil k hostinci, a samotné hospodě. Později došlo k nějakým sporům o dědictví, nakonec to bylo vyřešeno tak, že hostinec i s obchodem dostal matčin bratr s tím, že musel vyplatit sestře poměrně značné věno.

Přede mnou se majetkové poměry držely vlastně v tajnosti; měl jsem dojem, že patřím mezi nejchudší (navenek to tak také vypadalo – jak co do mého oblečení, tak co do svačin, které jsem si nosil do školy, tak co do způsobu, jak jsem trávil prázdniny, atd.). I později, když už jsem byl větší, jsem dostával jen velmi malé kapesné a většinou jsem si knihy, do kterých jsem veškeré peníze investoval, musel kupovat za to, co jsem si porůznu (hlavně kondicemi) vydělal. Po válce jsem pak byl překvapen, ba otřesen, kolik peněz propadlo zkáze v podobě vázaných vkladů (většinou šlo o vklady předválečné, protože asi od roku 1941 nebo 2 byl otec v invalidním důchodu a už za války se to ukázalo být značně nedostatečné, když bylo třeba kupovat některé potraviny na černém trhu apod.). Šetrnost vpravdě protestantská, ale bez zkušeností, a zejména bez odhadu proměňujících se okolností se ukázala být čímsi nesmyslným.
Písek, 3. 11. 85

85/212
Ricoeur (*Philosophie und Religion bei Karl Jaspers*, in: Schilpp, ed. str. 613) interpretuje Jaspersovu pozici v tom smyslu, že vrcholným bodem filosofování je pro něho „orientovat se v šifrách“. Vskutku Jaspers ve své knize *Von der Wahrheit* (3326, s. 871) píše, že rozum a láska jsou základem a šifra docílením (dokonáním) pravdy ve filosofování. Jaspersovo pochopení celé skutečnosti (empirické) jako šifry, jako zašifrovaného písma transcendence (*Philosophie III*, s. 35 – 3339: „Über die in der Weltorientierung erfaßte empirische Wirklichkeit und die in der Existenzerhellung appellierende Wirklichkeit der Freiheit hinaus transzendiert der Gedanke, indem er dem *Lesen* allen Seins *als einer Chiffreschrift der Transzendenz* nachgeht, wie sie sich für Existenz entziffern mag.“) a pochopení hlavního

úkolu filosofie orientovat se v těchto šifrách a přečíst je („das Lesen der Chiffreschrift“ – *Philos. III*, 35), činí základním rysem filosofie vztah k transcendenci. A protože transcendence je přístupná pouze člověku jako možné existenci, je filosofie zároveň cestou člověku k sobě, a tím také ke své transcendenci. Filosofií, resp. ve filosofii člověk svou transcendenci pouze neodhaluje, nýbrž uskutečňuje. Proto filosofie není a nemůže být především poznáním, nýbrž existencielním vztahováním k transcendenci: „Das *Suchen* der Transzendenz ist in den existenziellen Bezügen zu ihr, die Gegenwart der Transzendenz in der Chiffreschrift; …“ (dtto) Kdo čte šifry, je „existencí“, je tím, kdo existuje (Ricoeur, 614). A samo čtení šifer je aktem víry (Ricoeur, 614). Filosofie je tedy v Jaspersově pojetí vírou (a není tedy věděním, systémem ani ontologickou vědou; Ricoeur, 614). Rozdíl mezi vírou náboženskou a filosofickou spočívá v tom, že filosofická (na rozdíl od náboženské) nezrazuje svět; podle Jasperse je náboženství zradou na světě. (Ricoeur, 614, 615).
Písek, 4. 11. 85

85/213
Existence je podle Jasperse to, co se vztahuje k sobě a v tom (tím) také ke své transcendenci. To však zároveň – teď už uvažujme po svém – znamená, že ve svém vztahu k sobě dostává člověk-existence „před“ sebe něco, co se odlišuje ode všeho, co se „před“ ním ocitlo a na co se proto díval jako na „před-mět“ (v rámci tradice předmětného myšlení). Jaký je důsledek této nové situace? Jsou tu dvě možná řešení. Buď zůstane myslící člověk-existence v rámci předmětného myšlení a nepochopí svou transcendenci jako transcendenci, tj. bude se pokoušet ji pochopit jako vztah k nějakému zvláštnímu, mimořádnému, nejvyššímu „předmětu“, anebo bude nucen prolomit rámec předmětného myšlení, učinit radikální krok k pochopení své transcendence jakožto transcendence – a bude stát před problémem, jak myšlenkově pojmout onu transcendenci, která je „protějškem“ existence, a nikoliv její vlastní transcendencí. Přeformulována naším způsobem bude tato věta znít následovně: člověk ve svém bytí žije z budoucnosti, kterou nelze redukovat pouze na jeho vlastní budoucnost. Proto ve vztahu k vlastní budoucnosti se člověk nemůže zároveň nevztahovat k budoucnosti vůbec, zejména pak k tomu z budoucnosti, co přichází jako poselství a výzva, jako oslovení a vybídnutí k činu, aniž by to při sebelepším našem zaslechnutí, porozumění a poslechnutí plně a cele přicházelo do našeho činu a skrze tento čin do „reálného“ světa.

Člověk bude tak stát před problémem, jak myšlenkově pojmout, pochopit a „uchopit“ skutečnost „ryzí nepředmětnosti“, která představuje nejenom zdroj jeho vlastního života a bytí a zároveň zdroj jeho „pravých“, správných rozhodnutí a činů, nýbrž zdroj všeho „pravého“ ve světě a zdroj světa samého, jeho skutečnosti. Jinak řečeno: zdroj k vlastní transcendenci, tj. transcendování, nutně vede k protaženému transcendování tohoto vztahu až k transcendenci samé jako podmínce a předpokladu každého transcendování, tj. transcendujícího vztahu.
Písek, 5. 11. 85

85/214
Když Jaspers poukazuje na ten „rys“ či „charakter“ člověka, jemuž říká „možná existence“, a když tuto existenci označuje za zdroj (Ursprung), z něhož myslím a jednám, pak tím vlastně naznačuje, že tento zdroj je zdrojem „možným“ a že tedy jeho „místo“ či lépe „čas“ je v budoucnosti. Myšlení a jednání (Denken und Handeln) v pravém slova smyslu nemohou být jen následkem a důsledkem toho, co bylo, co předcházelo, nýbrž naopak to, co bylo a předcházelo, je pouhým materiálem, který má a musí být zpracován v minulost toho, co má přijít. Skutečné (pravé) myšlení a skutečné (pravé) jednání není nikdy vyvoditelné a odvoditelné z toho, co předcházelo, nýbrž jeho pravá skutečnost a důsažnost i váha (či spíše převládání) je založena v něčem novém, co mění vše: nejen přítomnost, ale také minulost – a ovšem i budoucnost nebo spíše cesty do budoucnosti. Neboť nejde o proměnu ve všeobecném smyslu, nýbrž vždy ve výrazném sepětí s činem (myšlenkovým nebo praktickým), tj. konkrétním činem: jím není proměňována minulost vůbec, nýbrž z minulosti je vybíráno a vykrajováno a k použití hic et nunc připravováno jen něco určitého. A podobně je tomu i s budoucností: nejde o budoucnost vůbec, nýbrž o určité konkrétní cesty k budoucnosti (či naopak cesty budoucnosti), o určité „narovnávání“ jistých cest, o přípravu určitých konkrétních kroků atd. A zdrojem toho všeho je ta „složka“ naší bytosti, která „není“, nýbrž která „má být“, která se teprve má ustavit, rozhodnout, která má začít působit, jednat, určitým způsobem žít, a tak se stávat přítomnou našemu životu, našemu bytí. To však znamená, že existence, resp. „její transcendence“ není tím posledním zdrojem, nýbrž že je sama zakotvena ve zdroji „poslednějším“, hlubším, totiž v samotné transcendenci (ne tedy ve „své“ transcendenci). Ovšem ta „konkretizace“ na určitou osobu a její určitou konkrétní situovanost je podstatná – tu je třeba především vzít vážně a vyjasňovat.
Písek, 5. 11. 85

85/215
Filosof chce vědět, co dělá, když filosofuje – to znamená: chce reflektovat a kontrolovat své podnikání. Je to pochopitelné, legitimní a dokonce pro filosofii nezbytné. Ale co to všechno obnáší? Samo filosofování spočívá v reflexi; reflektujeme buď nějakou svou myšlenkovou aktivitu, anebo tzv. praxi (i když myšlení má také svou praxi). Praxe ovšem je vždy nějak projektována a organizována myšlením (předcházejícím myšlením) – a proto reflektovat praxi znamená vždy také reflektovat ten myšlenkový rozvrh a plán, který v ní byl s větším či menším úspěchem realizován. Ale ono myšlení, které praxi organizovalo a bez něhož by žádná praxe nemohla být (jakožto praxe a nikoliv akce nazdařbůh) uskutečněna, také není prvopočátkem, nýbrž může onu novou praxi lépe organizovat díky zkušenostem s dřívější praxí. Když filosof kontroluje své myšlenkové podnikání, vychází také ze zkušeností s dřívějším kontrolováním svého podnikání, tj. vychází ve své reflexi z dřívějších reflexí. Zkušenosti, které jsou mu vodítkem, nemusí být vždycky jeho vlastními autentickými zkušenostmi, nýbrž mohou představovat jakousi zkušenost se zkušenostmi jiných. Proto když chce filosof vědět (a kontrolovat), co vlastně dělá, když filosofuje právě tak, jak to činí,

nemůže zanedbat ani širší kontext svých vlastních zkušeností (a to jednak filosofických, jednak ne-filosofických a mimo-filosofických), ani ještě širší kontext obojího druhu zkušeností druhých lidí – a dokonce ne pouze současníků, nýbrž i velmi dávných předchůdců. Filosof tedy může lépe rozumět sám sobě, když bude lépe rozumět tomu, co to je filosofie a co náleží k filosofickému podnikání a vůbec filosofování. Ale filosofie sama, které chce rozumět, ho zase nutně vede k porozumění mnoha jiným záležitostem, než je filosofie. Vyjasnit si, co to znamená filosofovat, si člověk-filosof nemůže jinak, než že si – s pomocí filosofie – vyjasňuje, kdo je on sám a jeho spolulidé, co je to svět, v němž lidé žijí, atd. atd.
Písek, 5. 11. 85

85/216
Jaspers mluví o metafyzické předmětnosti jako o šifře, protože sama jako taková není transcendencí, nýbrž její mluvou. Jako mluva není chápána vědomím vůbec a není jím ani jen slyšena, ale druh mluvy (promlouvání) i způsob, jak oslovuje, jsou pro možnou existenci. (*Philosophie III*, 3339, str. 129.) – V několika kritických poznámkách chci ozřejmit vady a nebezpečí, je-li problém formulován (a strukturován) tímto způsobem.

Především tu není učiněn důležitý rozdíl mezi předmětností, která je „transcendencí“ přímo „organizována“ ve skutečný celek, který je srostlicí předmětné a nepředmětné stránky, a na druhé straně mezi předmětností, která postrádá vlastního bytí a která se jako taková konstituuje teprve v rovině fenoménu. Jinak řečeno: jsme-li ochotni připustit, že „transcendence“ promlouvá skrze předmětnosti, pak trváme na tom, že jinak promlouvá skrze chování rostlin, zvířat nebo lidí a jinak skrze „hvězdné nebe nad námi“, ranní červánky nebo zapadající slunce, skrze bouři, krajinu atd. Mluvíme-li o předmětné skutečnosti, máme na mysli buď pravá jsoucna, nebo nepravá jsoucna. O nepravých jsoucnech přesně vzato nemůžeme říci, že skrze ně promlouvá „transcendence“ (kterou tu ztotožníme s nepředmětnou skutečností, resp. s ryzí nepředmětností), jak to platí o jsoucnech pravých (a tam zase nejde jen o promlouvání, nýbrž nasměrování a „řízení“ či nápovědu toho, co se má uskutečnit). Bouře, západ slunce, krajina atd. „promlouvají“ nikoliv jakožto oslovení transcendence, nýbrž jsou jen kulisami takového oslovení, které se ve skutečnosti prolamuje do lidského světa skrze lidi (a ne skrze krajinu, bouři apod.), a to skrze jejich schopnost ek-statické otevřenosti vůči ryzí nepředmětnosti. „Nebesa vypravují slávu boží“ nikoliv tak, že by jako „metafyzická předmětnost“ prostředkovaly mezi transcendencí a existencí, nýbrž teprve oslovená ek-sistence do nich ukládá ony šifry.
Písek, 5. 11. 85

85/217
„Metafyzická předmětnost“, jak o ní mluví Jaspers, je buď stopou přímého „promlouvání“ („působení“) ryzí nepředmětnosti ve smyslu konkrescentního uskutečňování jednotlivých pravých jsoucen zvnějšňováním toho, co jim je vnitřní, anebo je stopou toho, jak pravá jsoucna různé úrovně na nejrozmanitější agregace jiných pravých jsoucen reagovala (což je

jen druh akce, jež je také zvnějšňováním vnitřního, ale už pod koordinujícím vlivem „informací“ o některých vnějších či předmětných skutečnostech). Skrze rostlinu nebo živočicha (ale také skrze elektron, atom atd. – pokud bychom měli potřebné senzorium) „promlouvá“ konkrétně ryzí nepředmětnost asi tak přímo, jako jeden člověk promlouvá k druhému. Naproti tomu skrze hromadné přírodní jevy, jako je vichr, krajina, zemětřesení apod., „promlouvá“ transcendence jen pro ty, kteří touto transcendencí byli již napřed osloveni a svou zkušenost a zážitek si spojili s určitými okolnostmi a kulisami, které pak jindy jsou zasociovány s oním již prožitým oslovením. Proto také zážitek a prožitek takových přírodních jevů sám zůstává bez obsahu a musí být vyložen jako třeba haruspicium nebo pod. Ještě trochu jinak to je s jevy dějinnými, jejich dění je umožněno a vlastně zakládáno uváděním různých událostí a dějů do smysluplných souvislostí ne pouhou dodatečnou, následnou interpretací, nýbrž zasahováním do dějů ve smyslu určitého porozumění situacím. Příroda – vyloučíme-li pravá jsoucna jako zvláštní případy a výjimky – není schopna tlumočit žádné sdělení, promlouvání „transcendence“, aniž by k tomu nezbytně potřebovala lidského prostřednictví v tom smyslu, že její promlouvání je v plném rozsahu podmíněno lidským vědomím a myšlením. Naproti tomu dějiny, resp. dějinné chvíle či události mohou člověka oslovovat, aniž by jeho porozumění mělo pro samo oslovení konstitutivní charakter, protože podmíněnost lidským porozuměním byla splněna nesčíslněkrát již dříve a nemusí proto čekat na porozumění naše hic et nunc.
Písek, 5. 11. 85

{Nepředmětná skutečnost}
85/218
Nepředmětnou skutečnost, tj. tzv. ryzí nepředmětnost, nemůžeme charakterizovat jako transcendentní, neboť slovo transcendentní je spjato s aktivitou jakéhosi transcendování, tj. přelézání, šplhání pres něco a nad či za něco. Tím by jednak byla ryzí nepředmětnost uváděna ve vztah (a dokonce – přinejmenším formálně – konstitutivní vztah) k naší aktivitě, totiž šplhání, lezení vzhůru, a na druhé straně by se výslovně připouštělo, že cestou k ryzí nepředmětnosti je aktivita z naší strany, totiž lezení a šplhání. – Podobně se to má i s jinými analogickými termíny, jako je např. trans-ience nebo trans-grese. Už jsem napsal (K otázce založení „ontologie subjektivity“, 1982, str. 9 orig.), že ex-sistence ani ek-staze nejsou transiencí ani transgresí ani transcendencí, protože vůbec nejsou akcí, výkonem subjektu.

Ani v kantovském smyslu není ryzí nepředmětnost něčím transcendentálním, protože ji nemůžeme vykázat za hranice poznání; pochopitelně se ryzí nepředmětnost vymyká pouze poznání předmětnému, tj. zpředmětňujícímu, ale nikoliv poznání vůbec. Právě naopak: ryzí nepředmětnost přichází, vstupuje do našeho poznání a prosazuje se v něm právě jako pravda. Ale na druhé straně nemůžeme o pravdě mluvit jako o tom, co má transcendentální charakter, neboť pravda se vyjevuje a uplatňuje vždy v kontextu a v souvislosti, tedy také v souvislosti s naší zkušenosti, a nikoliv nezávisle na ní a před ní. Zajisté nevyplývá ze zkušenosti, nýbrž je platná pro zkušenost a prosazuje se ve zkušenosti a skrze ni. Ale neplatí

nezávisle na naší konkrétní zkušenosti, nýbrž vždy v konkrétním situačním kontextu s ní a v ní.
10. 9. 85, Pha

85/219
Líčení o „vyjití“ Abrama nebo o odchodu Lotovy rodiny do Ségor může být pochopeno a interpretováno jako určitý druh reflexe víry. Ovšem není to reflexe toho druhu, jaká byla umožněna vynálezem pojmového myšlení. Protože jí chybí jakýkoliv účinný prostředek pro nezbytný odstup, není to reflexe kritická, protože nedovede ještě pracovat s pojmy, není schopna konstituovat intencionální předměty, a proto nemůže být ani systematická. A pokud jde o principiálnost, má v tom směru schopnost jakéhosi tušení, ale protože nemá po ruce pojmovost, nemůže dospět metodicky až k vyjasnění nějakých „předpokladů“ na základě analýzy jejich důsledků. Nicméně fenomén víry přesto přese vše může být podroben reflexi. Je jenom terminologickou záležitostí, budeme-li raději v takovém případě mluvit o „pro-reflexi“ nebo „proto-reflexi“, anebo připustíme-li, že je možná „předpojmová“ reflexe. Sám bych se klonil spíše k druhé eventualitě.

Věcně ovšem musíme připustit možnost „reflexe“ (ať už jí tak budeme říkat, nebo ne) i v předpojmové podobě, neboť sám mythos, tak jak nám ve svých posledních stadiích je ještě do jisté míry blízký, je nepochopitelný, aniž bychom připustili, že se v něm mj. také realizuje něco takového jako reflexe. A jestliže podržíme v paměti, že ve starém Izraeli byl sám mythos a mytická životní orientace překonáván a zejména že určité formulace např. proroků (ale pak i jinde) jsou polemikou s mýtem, pak je třeba si připustit myšlenku, že je přece jenom možná jakási forma „polemiky“ ještě i tam, kde nedošlo k odstupu, jaký je umožněn teprve pojmovým myšlením.
Pha, 11. 10. 85

85/220
Nedůslednost pojetí některých historiků (u nás např. Golla a Pekaře), že historické epochy jsou od sebe odděleny, na sebe nepřevoditelné a bez společného jmenovatele či spíše jazyka, tkví v tom, že vůbec připouštějí něco takového jako „epochy“. Každá společnost, každý národ, ani každý jedinec je čímsi oddělen a vydělen, má vlastní způsob myšlení a vůbec vlastní subjektivitu a nemůže se ve své subjektivitě přímo setkat se subjektivitou druhého člověka, v tomto smyslu nejen neexistuje kontinuita mezi epochami, ale ani kontinuita mezi generacemi, ba mezi jednotlivými lidmi. Jestliže není lidem jedné epochy možno porozumět lidem epochy jiné, pak na základě stejného uvažování musíme připustit, že ani jeden člověk nemůže porozumět druhému člověku. A naopak: je-li možné porozumění mezi lidmi, je možné i porozumění mezi epochami.

Je tu ovšem ještě jedna důležitá podmínka. Lidí, kterým chybí dějinné povědomí a kteří se ještě nenaučili dějinně (tj. v dějinách orientovaně) myslit, budou ve svém přístupu k lidem jiných epoch handikapováni, protože budou v zajetí svých subjektivních nebo i celou

generací či epochou, v níž žijí, sdílených předsudků. Ale to zároveň znamená, že ve chvíli, kdy si lidé uvědomí dějinnost individuálního lidského života i života celých společností, mohou se v zásadě naučit překonávat svůj subjektivismus a mohou najít cesty k porozumění společnostem, které jsou od jejich vlastní naprosto odlišné. Není to nic snadného, ale je to zásadně možné. A Masaryk (po Palackém atd.) se pokusil právě o něco takového.
13. X.

85/221

Příprava na 14. 10. 85 – Víra V.

1 Seminární cvičení „starých marburských“ s pozvaným Heideggerem – 22. 10. 1959 (theolog. pracovní skupina); jen začátek (a to Heideggerův).

2 Téma: „křesťanská víra a myšlení“. To nelze ztotožnit s otázkou vztahu theologie a filosofie ani s otázkou vztahu mezi Bohem a člověkem. Otázka vztahu mezi vírou a myšlením musí být objasněna jako první.

3 První nesnáz, před kterou jsme postaveni, není spjata s obsahem, nýbrž s tím, že tématem „víra a myšlení“ se zabýváme tak, že již myslíme. Tím se stavíme jakoby mimo tematické pole. Z tohoto stanoviska myšlení, které stojí mimo to, co je tématem pojmenováno, vyplývá už docela určitá cesta pojednání, vedoucí k určitým krokům a také k tomu, abychom určité kroky nedělali. Oč jde? Pokoušíme se o výklad vztahu mezi vírou a myšlením. To znamená, že je to myšlení, které již předem objímá a chce obsáhnout téma „křesťanská víra a myšlení“, čímž se přesouvá těžiště postavení tématu k jedné straně. Stavíme se na stranu myšlení.

4 Jsme postaveni jen před tuto nesnáz, anebo ještě před jiné nesnáze? Musíme se při probírání tématu nutně postavit na stranu myšlení? Není víra také jakýmsi druhem myšlení?

5 Jeden z účastníků semináře říká, že se mu nezdá, že by nutně muselo dojít k takovému posunu těžiště: vždyť přece můžeme věříce myslit.

6 Heidegger tuto námitku hned přeformuloval: Míníte tedy, že víra nevylučuje myšlení. Snad se opravdu prokáže, že víra je také druhem myšlení. Snad přece je něco, co je víře i myšlení společné. Co to říká k našemu tématu? Když myslíce pojednáváme o víře a myšlení, znamená to eo ipso, že „myslíme“ o víře a o myšlení. Co potom znamená ono „myslíme“? Znamená to, že myslíce reflektujeme o tématu? Myšlení <u>o</u> víře nebo <u>o</u> myšlení se ve filosofické tradici nazývá <u>reflexí</u>. Kam pak náleží reflexe v našem schematu? S touto otázkou by se mělo vyjasnit stanovisko, z něhož se orientujeme. – Atd. – viz dál.

85/222

7 Po mém soudu je Heideggerovo uvedení do tématu zavádějící. Náleží k obecně lidské situaci, že každé myšlení o čemkoli je vždy také do jisté (ne vždy stejné) míry myšlením o myšlení. Naše myšlení je dnes nadobro a skrz naskrz proreflektované. Jestliže je tedy

stanoveno jako téma samo myšlení, znamená to nikoliv převahu myšlení jen proto, že potom nutně jde o „myšlení o myšlení“, nýbrž samo myšlení – a s ním také myšlení o myšlení – je učiněno tématem a předmětem zkoumání, kontroly a eventuelní revize.

8 A pokud je téma rozšířeno ze samotného myšlení na vztah mezi vírou a myšlením, takže se tu myšlení má zabývat jak vírou, tak myšlením, a to v jejich vzájemném vztahu, má myšlení o víře v rámci zvoleného tématu jinou funkci než myšlení o myšlení (v témž rámci). Objasnění je asi nezbytné.

9 Myšlení, které je myšlením o víře, je vždy zároveň myšlením o myšlení – viz shora. Jestliže je tedy tematizována nejenom víra, nýbrž výslovně víra a myšlení, není tomu tak proto, že by se myšlení o víře mohlo vyhnout myšlení o myšlení, nýbrž protože tu je vlastně postavena otázka, zda vůbec a za jakých podmínek se myšlení, které je vždy myšlením o myšlení, může stát zároveň myšlením o víře.

10 Ale to není vše. Jestliže je téma stanoveno jako vztah víry a myšlení, a nezůstává se v zajetí zjednodušeného pojetí, které automaticky redukuje vztah mezi vírou a myšlením na vztah myšlení k víře, a navíc na myšlenkový vztah myšlení k víře, pak musí být otevřeno myšlení možnému vztahu víry k myšlení, a to vztahu ne pouze myšlenému, nýbrž „skutečnému“, tj. efektivnímu (ve skutek přecházejícímu, ke skutku, tedy i k myšlenkovému skutku vedoucímu).

11 Říkali jsme, že reflexe je vždy reflexí nějaké akce; a že tou reflektovanou akcí může být také sama reflexe, tedy myšlení. Téma vztahu mezi vírou a myšlením musí být tedy rozuměno ne pouze ve smyslu reflexe toho, jak myslíme o víře, nýbrž také a zejména ve smyslu reflexe samotné víry (pokud ji můžeme chápat jako akt, čin) anebo reflexe nějaké akce, která je co nejúže spjata s vírou.

14. 10. 85

85/223

Husserl rozlišuje (5484, s. 414) dvojí intencionální předmět: jednak předmět, jak je intendován („der Gegenstand, so wie er intendiert ist“), jednak předmět, který je intendován („schelchthin der Gegenstand, welcher intendiert ist“). To činí proto, že jeden a týž předmět může být intendován více různými způsoby, tj. může být společným předmětem různých intencí. Příklad (německého císaře, který je zároveň synem jiného císaře a vnukem královny atd.) má doložit, že předmět, který je intendován, má vlastnosti, které nejsou pojmenovány ani představovány („hat sonst vielerlei hier nicht genannte und vorgestellte Eigenschaften“); snad můžeme tento výrok rozšířit v tom smyslu, že má i vlastnosti, které nejsou intendovány – řečeno obecně. Můžeme tedy – zase již podle Husserla – ve vztah na určitou představu zcela konsekventně mluvit o intencionálním, ale též mimointencionálním obsahu jejího předmětu („könnte man, mit Beziehung auf eine gegebene Vorstellung, ganz konsequent von dem intentionalen und außerintentionalen Inhalt ihres Gegenstandes sprechen“ – 415).

Husserlovo rozlišení je významné především proto, že dává výraz skutečnosti, že v předmětu, který je intendován je nebo zásadně může být víc, než bylo „naintendováno“. To

pak umožňuje, aby týž intencionální předmět mohl být intendován jinak, jinými intencemi. Ale myšlenku je třeba dotáhnout. Vzniká totiž otázka, zda je tomu tak, že všechny mimointencionální vlastnosti předmětu zásadně mohou být intendovány jinými intencemi, tj. zda se mohou z mimointencionálních změnit na intencionální.
14. X.

85/224
(pokrač.) Husserl pak dělá další rozdíl, totiž mezi předmětností, na kterou se (intencionální) akt plně a cele zaměřuje („Gegenständlichkeit, auf die sich ein Akt voll und ganz genommen richtet") a mezi předměty, na něž se zaměřují různé částečné akty („Gegenstände(n), auf die sich die verschiedenen Teilakte richten", welche denselben Akt „aufbauen"). (5484, s. 415.)

Leccos si žádá ještě dalšího upřesnění a objasnění. Můžeme však sami uzavřít pro sebe asi toto:

Zkoumání povahy intence (intendování) je třeba metodicky odlišovat a oddělovat od zkoumání povahy intencionálního předmětu, který je intencemi ustavován a fixován. Zajisté by bylo nepřípustným zjednodušením, a dokonce omylem, kdybychom považovali intendování za ryze psychologickou záležitost. Psychologicky nelze vysvětlit, jak je možné, aby různí lidé a různé intence měli totožný intencionální předmět. Nicméně metodologicky je přechod mezi psychologickou doménou a logickou doménou velmi obtížné nejen zpřístupnit zkoumání, ale vůbec jen stanovit. Tradice zavedla takové pojmy, jako je třeba pojem „pojmu" (nebo „soudu" apod.); v žádném případě však nemůžeme psychologicky zkoumat povahu pojmu nebo soudu, a přitom jde o psychický akt nasuzování (pojmu) nebo souzení, event. usuzování atd. K pojmům této skupiny náleží také pojem „intence". Akt intendování je zajisté akt psychický, ale psychologie nám nemůže podat vysvětlení, jak může být tímto psychickým aktem míněn naprosto přesně týž intencionální předmět. Řešení je ve funkcionální interpretaci pojmu „pojmu".
14. X.

81/125
Evropa je v krizi: to nás nutí si postavit otázku, co je příčinou této krize. Zajisté je – jako už tomu obvykle bývá – příčin více. Nejvíc nás zajímají ty nejdůležitější. Ale jaké je měřítko pro posuzování důležitosti? To je velmi nesnadná otázka – a proto se myslitelé, posuzující příčiny krize, ve svých analýzách značně rozcházejí.

Filosofie nemůže zůstat při posuzování krize a jejích příčin nezaujatým divákem. Důvodů je víc; především snad můžeme poukázat k tomu, že evropská krize je také krizí filosofie; když se filosofie zabývá evropskou krizí, zabývá se nutně také svou vlastní krizí. Odpovědnost v myšlení velí z toho důvodu filosofii postavit také otázku takového druhu: nakolik je krize filosofie nejenom projevem krize všeobecné, tj. všeobecně evropské, a nakolik se filosofie na evropské krizi podílí také aktivně? A to zase není otázka jen historická a položená z distance. Jestliže filosofie zjistí svůj aktivní podíl na všeobecné evropské krizi, je

to už znamením, že byl učiněn první krok, po němž musí následovat další: filosofie nejen musí podniknout něco pro to, aby se sama ze své krize dostala, ale je si vědoma toho, že překonáním vlastní krize bude moci přispět k překonání krize evropské. Filosofie se dokonce musí tázat, čím může přispět v kritické situaci – to by musela učinit, i kdyby se ukázalo, že na vzniku krize podíl nemá. A tím spíše, ukáže-li se naopak, že takový podíl má, a navíc nikoliv nevýznamný, okrajový.

Naše otázka proto bude znít: jaké filosofické přehmaty a omyly významně přispěly k dnešní krizi Evropy? A jaké jsou možnosti a perspektivy nápravy?
15. X.

85/226
Myšlení ve vztahu k ryzí nepředmětnosti (např. k pravdě samé) nestojí před úkolem ‚uchopit' nepředmětnou skutečnost svou interpretací, svým pojmovým aparátem tak, jak jsme si v dosavadní evropské myšlenkové tradici navykli, totiž že nasoudí potřebné pojmy, jimiž se mu zdaří konstituovat v podobě intencionálního předmětu takový myšlenkový model této skutečnosti, který by mohl být – stejným způsobem, tj. intencionální konstrukcí – vybaven příslušnými myšlenkovými modely všech podstatných vlastností a charakteristických rysů, jaké lze odhalit a poznat na oné ryzí nepředmětnosti. Situace je tu naprosto odlišná, zcela jiná. Ryzí nepředmětnost nelze myšlenkově modelovat jako nějaký „předmět" – to vyplývá z její povahy samotné.

Myšlení se proto musí vztahovat k ryzí nepředmětnosti tím, že se jí dá k dispozici, tj. že se otevře její vztaženosti k nám myslícím a ke světu vůbec – a protože nemůže nebýt zároveň myšlením, které se předmětně vztahuje k určitým skutečnostem v rámci světa (tj. vnitrosvětským skutečnostem), musí zároveň s tím, jak „míní" předmětně tyto skutečnosti, nepředmětně „mínit" jednak jejich příslušné nepředmětné stránky, jednak ryzí nepředmětnost samu. Aby mohly být podrobněji vyjasněny možnosti myšlení v tomto směru, je zapotřebí znovu provést nezbytnou analýzu toho, čemu se od dob Brentanových, a zejména Husserlových říká „intencionalita". Přesněji řečeno, je třeba vrhnout ostré světlo na problém, který sám Husserl přehlédl anebo který nepovažoval za problém, ačkoli mu nebyl příliš vzdálen, totiž jak může být v intencionálním předmětu víc, než do něho intencí (intencemi) bylo vloženo.
15. X.

85/227
Raný Jaspers (3324, *Psychol. der Weltansch.*, s. 342) – ač jeho vymezení víry nemůže vždy dojít našeho souhlasu – vyslovuje pozoruhodnou myšlenku: Je to prý mnohem spíš akt víry, co charakterizuje ducha, než přijetí (uchopení) nějakého obsahu. („Es ist vielmehr der Akt des Glaubens als das Hinnehmen eines Inhalts, was den Geist ausmacht.") Důsledky této myšlenky jsou dalekosáhlé – ačkoliv Jaspers sám tak daleko nemířil. Pojmové myšlení je charakterizováno tím, že za pomoci nasouzených (a novým souzením vždy znovu

upevňovaných) pojmů konstituuje (konstruuje) myšlenkové modely, tzv. intencionální předměty, které jsou mu průhledné právě proto, že jsou jeho výtvorem (jak velmi trefně a výstižně řekl Kant v předmluvě k 2. vydání *KRV* – 4045, s. 20: „daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt"). Necháme-li si vyložit něčí myšlenku a pochopíme ji, pak – v rámci naší tradice – převezmeme její obsahy, tj. příslušné intencionální předměty. Můžeme pak kontrolovat dokonce samotnou jeho myšlenku a eventuelně ji opravit tam, kde nebyla dost přesná a důsledná v poznávání těch složek obsahů, jež sice nebyly původně míněny, a tedy vědomě do konstrukce vloženy, ale jsou tam bez ohledu na to. Tady jde opravdu o pouhou racionální kalkulaci, o něco na způsob matematického uvažování. Jestliže v takové matematické kalkulaci najdeme stopy ducha, pak nikoliv v tom, jak jsou zachovávána pravidla logiky apod., nýbrž v celkové strategii myšlení, v její eleganci, v jejím odhalování nových cest zkoumání atd. A právě v tom jde o víc než o pouhou racionální kalkulaci: tady jde o víru, že se dostaneme někam dál, že se ukáže nová tvář problému, že bude vrženo nové světlo na vše, co jsme zatím dělali, že vůbec naše počínání není nahodilé a zanedbatelné, nýbrž že má hluboký smysl, že něco znamená pro naše další myšlení a pro náš celý život atd. atd. (A ovšem to „že", vysvětlující víru, je pokus o reflexi, ne už ona víra sama.)
Písek, 6. 11. 85

85/228
Jüngel (4425, s. 316nn.) cituje Tomáše Akvinského citujícího Jana z Damašku: „dicit enim Damascenus: in Deo quid est, dicere impossibile est" (viz *Sum. theol.* I, q. 1 a. 7 arg. 1).
V navázání na Jana Tomáš zřejmě sám za sebe říká, „quod sciat se Deum nescire" (*Quaest. disput. de potentia*, q. 7 a. 5 ad 14); a dále „de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit" (*S. th.* I, q. 3 introd.). A Jüngel pak rozvádí úvahy o negativní theologii. Kořeny vidí v řecké antice (uvádí Hérakleita a Xenofana, také Platóna) a táže se, jak je možné, že se navzdory faktu bible (trotz des Faktums der Bibel) prosadila myšlenka, že nemůžeme o Bohu říci, čím je (co je). Ve formulaci Damašského vidí myšlenku z ducha Platónova: „unsagbar ist, das Göttliche und unbegreiflich" (ARRETON … TO THEION KAI AKATALEPTON) (Expositio fidei, (De fide orth.) 1/1). A sám – nemaje postačující průpravu myšlenkovou – dospívá k hodnocení, které se nám jeví jako svrchovaně problematické: „Ein solcher Überstieg wäre aber ein Schritt ins Bodenlose, der das gesamte positive Instrumentarium des auf dem Boden des Seienden vorwärts schreitenden Denk- und Begriffsvermögens zu Fall bringen müßte." (S. 319). A zároveň dospívá k závěru, že touto myšlenkou se Bůh člověku velmi vzdaluje: „Nur aus äußerster Entfernung entsprechen wir Gott." (319)

Na první pohled se nám však ukazuje jiná možnost interpretace. Neberme výrok Jana z Damašku v jeho extrémním a nedějinném významu, ale chápejme ho jako kritiku daných možností soudobého myšlení (a vůbec myšlení dané epochy). Připusťme, že výrok o jsoucnosti Boží je problematický nikoliv proto, že zásadně je vyloučeno říci, co je Bůh, nýbrž

proto, že Bůh není jsoucno a že není vůbec předmětnou skutečností, zatímco naše celé myšlenkové a pojmové instrumentárium je zařízeno na výpovědi o jsoucnech. Pak ovšem naše neschopnost myšlenkově, resp. pojmově „uchopit“ (zmocnit se!) povahu boží není dána boží vzdáleností, a tudíž nemožností jakéhokoliv našeho přiblížení, nýbrž nevhodností a nepřiměřeností našeho instrumentária. Ve skutečnosti nám Bůh může být velmi blízko – jen my jsem „slepí“ a „hluší“, chybí nám senzorium, disponujeme naprosto neadekvátním myšlenkovým aparátem. – A ovšem nesmíme zapomínat ani na problematičnost samotné religiozity, tedy také tak zatíženého slova a pojmu, jako je „bůh“.
Písek, 9. 11. 85

85/229
Reakce je akce, která na něco reaguje. Aby mohla nějaké akce reagovat na něco vnějšího (cizího), musí se jí předem dostat nějaké informace o tom, nač reaguje (má reagovat). Je-li sama akce zvnějšňováním vnitřního, musí se tedy ukázat i možnost „opačná“, totiž zvnitřňování vnějšího. – Ale tady se ukazují jisté nesnáze. Jestliže totiž „spád“ tzv. zvnějšňování vnitřního souhlasí (spadá vjedno) s „časováním“ událostného dění, tedy přechodem budoucího „ještě ne“ přes aktualizaci v přítomnosti k minulému, „již ne“, pak opačný směr, zvnitřňování vnějšího, by znamenal nutně obrácení časového spádu. To je však na první pohled vyloučeno. Časový spád musí být a je dodržen i v případě reakcí, jejichž předpokladem je získání informace předem (o tom, nač má být reagováno). Ono „předem“ ovšem nemůže předcházet – časově – onomu prvnímu kontaktu s tím, nač potom má být následně reagováno. Širší kontext resp. průběh vypadá tudíž tak, že nejprve tu dojde ke kontaktu akce nazdařbůh s nějakou věcí (vnější skutečností), že však tato akce neskončí celá ve zvnějšnění, které zůstává mimo subjekt akce (např. ovlivněním nějakých skutečností v okolí subjektu), nýbrž že část resp. jedna složka akce se odděluje od hlavního spádu akce a přináší zpět subjektu zprávu či informaci o setkání a střetu oné akce „nazdařbůh“ s nějakou skutečností. To má ovšem závažný důsledek: také tato složka akce, která se jakoby obrací zpět k subjektu a „dovnitř“ subjektu, je stále ještě zvnějšňováním vnitřního, takže dospěje a skončí sice uvnitř subjektu, ale jako zvnějšněná. To znamená, že musíme uvnitř subjektu předpokládat jakousi menší sféru, kde končí
Pha, 13. 11. 85

85/230
ona informující akce – a tedy sféru, která má výrazné rysy vnějšího charakteru. Této sféře budeme říkat subjektální. Tato sféra však musí být nějak integrovaně propojena s příslušnou stránkou vnitřního charakteru, aby byla přístupná příští akci, která už může (má) mít charakter reakce, tj. má (může) být reagováním na něco, o čem už byl subjekt informován onou „zpětnou“ složkou předcházející akce (která proběhla ještě nazdařbůh). Máme tu k dispozici dvě možnosti: buď má subjektální sféra charakter konkrétní (od *con-cresco*) a je tedy jakýmsi integrovaným subsystémem v rámci subjektu, takže vnitřní stránka

subjektální sféry je „přímo“ propojena s ostatkem vnitřní stránky celého subjektu, anebo má charakter obdobný jako třeba obraz, tj. příští akce-reakce se jednou svou složkou (nebo celá) zaměří nejprve na subjektální sféru, „dešifruje“ příslušnou informaci a po jejím využití přizpůsobí svůj další průběh této informaci tak, že se může stát re-akcí. Tato druhá možnost zase má velké těžkosti, protože by bylo třeba vyložit, jak nová akce-reakce vytřídí ze zásobárny informací právě tu, kterou potřebuje. Za pravděpodobnější lze proto označit první možnost, totiž že subjektální sféra má kon-krétní charakter, je integrovaným subsystémem v rámci subjektu a je aktivně účastna přípravy a projektu akce-reakce, takže dává k dispozici právě ty informace, které mají pro reakci význam. To však má zase jiný závažný důsledek, totiž že problém obráceného časového spádu, kterému jsme se před chvílí vyhnuli, se nám tu objevuje znovu, a to na místě, které je mnohem nesnadněji kontrolovatelné a sledovatelné. To se na první pohled může jevit jako nevýhoda, ve skutečnosti však se to v posledu ukáže být výhodou – pro interpretační cíle.
13. 11. 85

85/231
Heidegger upozorňuje na to, že „v otázce po smyslu bytí“ je obsažena „jakási pozoruhodná ‚zpětná nebo předběžná vazba‘ toho, po čem se tážeme…, k tázání jakožto modu bytí jistého jsoucna“, a že „tázání je bytostně zasaženo tím, po čem se táže“ (*S+Z*, čes., s. 11). To však platí pouze za předpokladu jistého upřesnění, resp. korektury. Otázka po něčem může být konstituována pouze tak, že zároveň v jistém smyslu a v jistém rozsahu ono „něco“, po čem se táže, zároveň či dokonce předem „klade“. To lze ukázat na každé otázce, která nemůže předpokládat z kontextu anebo s všeobecného povědomí žádné předběžné určení toho, po čem se táže, nýbrž která musí takový kontext, resp. povědomí nejprve vypracovat a předestřít. Pak se vskutku ukáže, že nutnou složkou otázky je jisté tvrzení, bez něhož otázka nedává buď vůbec smysl anebo je víceznačná, eventuelně dává nesprávný smysl. Tak kupř. otázka, jaký je součet vnitřních úhlů v trojúhelníku, předpokládá, že jsou vyjasněny významy slov jako trojúhelník, úhel, sčítati atd., ale také třeba pojmy jako rovina, rovinný obrazec, přímka, úsečka, strana atd., ačkoliv v otázce samé není příslušných slov vůbec použito. Co to znamená?

V našem konkrétním případě je za pomoci pojmu trojúhelníku (který je nasouzen zase za pomoci dalších pojmů jako úhel, úsečka, bod, atd.) konstituován trojúhelník jakožto rovinný obrazec, tj. příslušný intencionální předmět. Každý platně konstituovaný intencionální předmět má mnohem víc vlastností (ať už přímo konstitucí daných, ať už takových, které se vyjevují až v souvislostech dalších), než bylo do pojmu nasouzeno a pomocí pojmu v myšlenkovém modelu konstruováno. Tak v našem případě konstituovaný trojúhelník je zá-
17. XI.

85/232

roveň trojstranem, ačkoliv to nebylo výslovně obsahem intence. Naproti tomu má onen trojúhelník jakožto myšlenkový model, tj. intencionální předmět, ještě takové vlastnosti, jako je třeba těžiště nebo střed kružnice opsané či vepsané, ale teprve za předpokladu nasouzení příslušného pojmu (s příslušným kontextem) a konstrukcí takového bodu se uvedené vlastnosti „vyjeví".

Jsou však vlastnosti, které se v novém kontextu nevyjeví tak, že ve „skutečnosti" jsou jakoby „dány" již dříve, tj. nezávisle na tom, zda příslušné pojmy byly vypracovány či nikoliv, nýbrž v závislosti na povaze těchto dodatečně nasouzených pojmů. Příklad – ostatně ne zcela přesný – je následovný: za předpokladu (a to je to nové!), že stanovíme jednotku délky, můžeme mluvit o součtu stran (délky stran) trojúhelníku, ale jinak nikoliv. Stanovíme-li jako takovou jednotku poloměr kružnice opsané, bude tento součet menší než v případě, že za jednotku stanovíme poloměr kružnice vepsané. Naproti tomu se můžeme vyhnout tomuto součtu a zůstat jen u stanovení poměru délky stran vůči sobě.

Nebudeme již déle prodlévat u intencionálních předmětů, o jejichž „způsobu bytí" je obtížné říci něco rozumného. Vrátíme se k výchozímu citátu z Heideggera. Lze říci, že tázání po součtu vnitřních úhlů v trojúhelníku nebo po souvislosti mezi poměrem stran a poměrem úhlů v trojúhelníku je možno chápat jako „modus bytí" příslušného jsoucna, tedy trojúhelníku atd.? Je vůbec trojúhelník možno chápat jako jsoucno a určit jeho „modus bytí"? Mám za to, že nikoliv; a přece je i tu tázání „bytostně zasaženo tím, po čem se táže".
17. XI.

85/233

Na základě předchozích úvah můžeme uzavřít asi následujícím způsobem: otázka pracuje se soudy a nasouzenými pojmy. To, co otázka tvrdí, představuje intencionální předmět, resp. výpověď o něm. Pouze přes tento intencionální předmět se může – protaženě – otázka tázat po nějaké skutečnosti, tedy např. po jsoucnu. V otázce samé proto není a nemůže být žádné „porozumění bytí", nýbrž pouze porozumění např. pojmu trojúhelníka, eventuelně trojúhelníku jakožto intencionálnímu předmětu samotnému. Porozumění bytí musíme hledat pouze tam, kde je sám myslící člověk „při tom": je to jeho porozumění bytí, které je možno odkrývat, ale v žádném případě porozumění, které je možno hledat v „hloubce" otázky samotné (např. otázky po trojúhelníku).

Pro otázku Heideggerova pojetí kladení otázky po smyslu bytí to má proto důležitou konsekvenci: otázka po bytí a po smyslu bytí je docela jiného typu než otázka po součtu úhlů v trojúhelníku. Otázka po smyslu bytí totiž nemůže zůstat v rovině intencionálních předmětů, protože ani bytí, a tím méně smysl bytí, nelze konstruovat jako intencionální předmět. Zatímco otázka po součtu úhlů v trojúhelníku je otázka tak řečeno technická (předmětná, odborná atd.), je otázka po smyslu bytí a ovšem také otázka po bytí otázkou filosofickou. Toto rozlišení má ovšem smysl pouze za předpokladu, že filosofické myšlení nebudeme nadále ztotožňovat s jeho dosavadní převládající či převažující tradicí a že je tedy

nebudeme redukovat na myšlení předmětné. Otázka po bytí a po smyslu bytí nemůže být předmětně ani položena – a už vůbec nikoliv zodpovězena.
17. XI.

85/234
Jakmile se rozhodneme rozlišovat mezi vírou samotnou a reflexí víry, musíme se zároveň rozloučit s chápáním víry jako svého druhu poznání. Přesněji řečeno, musíme „poznání víry" zbavit všech aspektu nejen reflexe, ale dokonce vědomí vůbec. Existuje totiž jakýsi druh „poznání", který se obejde bez vědomí i bez reflexe; je to poznání, bez něhož si např. nedovedeme vysvětlit zacílenost, téličnost životních projevů. Darwinistický pokus „vysvětlit" tuto téličnost evoluce ze dvou „slepých" principů, totiž z nahodilosti genetických změn (jakožto nepřesností reprodukce genetického souboru informací) a ze stejně nahodilého střetnutí genetických úchylek (odchylek) s prostředím (ať už nezměněným nebo naopak se měnícím), nemůže objasnit celý fenomén evoluce jakožto směřování ke stavům stále nepravděpodobnějším. (Srv. Portmannovy studie.) Uvážíme-li důsledky takového rozpoznání, musíme vidět jedinou uspokojivější alternativu v přijetí předpokladu „ne-slepoty" živých bytostí vůči dlouhodobému plánování či řízení (termíny zajisté nejsou bez nesnází přijatelné) vývojových směrů a trendů (Teilhardova „orthogeneze"); tato „ne-slepota" předpokládá jakousi základní „vnímavost" vůči zcela nebo převážně nepředmětné povaze takového „plánu", který je spíš nepředmětnou výzvou než jakýmkoliv druhem jsoucna. Jestliže tedy připustíme takový druh „proto-noeze" jakožto elementárního druhu poznání, pak ovšem také víra musí být „vnímavá" vůči podobné „výzvě". Pak ovšem není důvodu, proč nepředpokládat víru v rámci přírody a kosmu.
21. 11. 85

85/235
Karel Barth zdůrazňuje, že si vykladač (Erklärer), tj. theolog, musí být zásadně vědom toho, co dělá („muß sich … dessen, was er tut, grundsätzlich bewußt sein") (*KD* 1/2, s. 818). Tomu by bylo možno rozumět jako požadavku, aby si theolog byl vědom své pojmové a vůbec myšlenkové výbavy, s níž přistupuje k interpretaci. Ovšem Barth hned v následujícím (s. 819) stanovuje meze tomuto požadavku: užití určitého s sebou přineseného způsobu myšlení a filosofie při úkolu výkladu Písma nemůže pro sebe vytyčit nárok na samostatný zájem („Es kann der Gebrauch einer bestimmten mitgebrachten Denkweise und Philosophie bei der Aufgabe der Schrifterklärung kein selbständiges Interesse für sich in Anspruch nehmen." – Tady je ovšem třeba věc upřesnit a rozlišovat mezi dvojí možností.

„Samostatný zájem" může znamenat na jedné straně izolovaný zájem. A pak ovšem jde o chybu, která neplatí specificky pro zájem o užitý způsob myšlení, nýbrž prakticky o všem a pro vše. – Ale může tím být míněno také to, že myšlenková výbava se nesmí stát samostatným tématem, tj. že může být „tematizována" vždycky jen na okraji jiného tématu, které na takovou samostatnost legitimní nárok naopak má. To potom nemůže znamenat nic

jiného než odmítnutí důkladnosti a radikálnosti toho, jak si theolog uvědomuje, „co dělá“, tj. jak také užívá pojmového a vůbec myšlenkového aparátu, kde ho vzal a do jaké míry jej má pod kontrolou.

Novou perspektivu však otvírá naší úvaze rozlišení mezi předmětnými a nepředmětnými intencemi a konotacemi. „Být si vědom“ svého způsobu myšlení znamená vždy zároveň vystavit toto své myšlení kontrole a kritice ne pouze jeho samého, ale „pravdy“ (a také „řeči“). To znamená, že reflexe vlastního myšlení se nemůže obejít bez onoho ek-statického momentu „setkání“ s ryzí nepředmětností, které nemůže být předmětně tematizována – a přece musí být vždy „při-mýšlena“, tj. nepředmětně intendována jako ta, která je významně „při tom“.
Písek, 22. 11. 85

85/236
Johannes B. Lotz ve své knize o transcendentální zkušenosti (4081, s. 64 a jinde) mluví o předmětné a nadpředmětné zkušenosti (Gegenständliche und übergegenständliche Erfahrung). Příkladem nadpředmětné zkušenosti je pro něho sebezkušenost (Selbsterfahrung). Lotz má za to, že v průvodní reflexi, s níž (jejíž pomocí) akty zakoušejí sebe samy skrze samy sebe, nelze najít žádný předmět, protože přitom zakoušené spadá v jedno se zakoušením jakožto totéž („… findet sich in der begleitenden Reflexion, mit der die Akte sich selbst durch sich selbst erfahren, kein Gegenstand, weil [dabei] ja das Erfahrene mit dem Erfahren als dasselbe zusammenfällt.“). To je ovšem tvrzení, které je nutno důkladně prověřit; na první pohled vypadá jako houževnatý, ale svrchovaně podezřelý předsudek. Pro Lotze souvisí toto tvrzení s představou, že v sebezkušenosti je díky blízkosti zakoušeného jistota větší a nebezpečí omylu menší než u předmětné zkušenosti, u níž zakoušené stojí před ní a které proto má zapotřebí prostředkující služby smyslovosti (tamtéž: „Zugleich ist in der Selbsterfahrung wegen der Nähe des Erfahrenen die *Gewißheit größer* und die Gefahr der Täuschung geringer als bei der gegenständlichen Erfahrung, der das Erfahrene gegenüber-steht und die deshalb der Vermittlung durch die Sinnlichkeit bedarf.“).

Především je zapotřebí přesněji vymezit, co se míní oním termínem sebezkušenost, Selbsterfahrung. Řecká tradice nám přece předává rozpoznání či poznatek, že poznat sebe je nejenom životním i myšlenkovým cílem člověka, ale že to je cíl jen velmi nesnadno dosažitelný. Nápis v Delfách, jímž se nechává oslovit většina filosofií, je toho dokumentem. Proč má člověk tolik usilovat o sebepoznání, má-li být sám sobě tím nejbližším? Jaký je rozdíl mezi sebe-zkušeností a sebe-poznáním? Jakou roli hraje reflexe ve zkušenosti? Jistě najdeme něco jako proto-zkušenost i u zvířat, nikoliv však reflexi (tu dokonce ani u archaického člověka). Je možná sebezkušenost bez reflexe?
Písek, 22. 11. 85

85/238

Příprava na 2. 12. 85

1 Potřeba vyjasnit si směr cesty, po níž jdeme (čas od času to je zapotřebí).

2 Problém, jak tematizovat „ryzí nepředmětnost“. Obě hlavní filosofická řešení jsou pro nás neakceptovatelná: předpoklad nahodilosti světa, v němž žijeme, je v rozporu s naší zkušeností – právě tak jako předpoklad, že svět je rozvržen podle preexistentního plánu.

3 Ryzí nepředmětnost nelze pochopit jako „danost jiného typu“, ale ani jako nicotu. To znamená, že odmítáme na jedné straně každý typ „*arché*“, ale na druhé straně také imanentismus sebeorganizujícího světa jako procesu.

4 Náboženství (resp. vůbec mýtus) se dopracovalo pojetí, které sice poskytuje lepší možnosti než filosofická onto-theo-logie, ale pro svou antropomorfičnost je rovněž problematické a nepřijatelné.

5 Nutnost hledání nových způsobů myšlení „ryzí nepředmětnosti“ (a vůbec nepředmětnosti, tedy také nepředmětné stránky konkrétních „pravých“ jsoucen); v reflexi však zároveň nutnost restrukturace „předmětného myšlení“ (ve vědomí, že obojí druh intencí je třeba „organizovat“).

6 Zcela zvláštním „předmětem“ zájmu se pak stává vzájemný vztah mezi ryzí nepředmětností a mezi „konkrétní“ skutečností. Místem, kde dochází ke „kontaktu“, je ex-sistence (resp. ek-staze), kterou jsme se pokusili myšlenkově „uchopit“ (a interpretovat) v analýze reflexe, tj. na (v) rovině lidského bytí, ale kterou se chceme pokusit (zdůvodněně) kosmologizovat.

7 Potřebujeme slovo, termín. Ve filosofické tradici bylo povědomí nutnosti nepředmětného vztahu k čemusi, co nám není k dispozici, ale co nám je leda darováno a svěřeno naší další péči (a jen relativně, spojován s termínem „láska“, jak to je upevněno v samotném jménu „FILOSOFIA“. (Pythagoras, Sókratés v *Hostině*).

8 Empedoklés se také pokusil pojetí „lásky“ kosmologizovat (jeden z aktivních principů – archai; u Platóna (i jinde) ERÓS je „protientropickým činitelem“.

85/239

9 Zatíženost termínu „láska“ ve smyslu řecké „FILIA“ i řeckého „ERÓS“ – a nedostatečná vyjasněnost (a také „zatíženost“) křesťanské „*caritas*“ nás vede k jiné volbě: slovo „víra“. Rozšíření dosahu „víry“ z antropického okruhu na všechny úrovně kosmické, aniž by rovina antropická ztratila svou mimořádnost a jedinečnost.

10 Náš skutečný problém: kosmologicky pojatá víra je naší myšlenkovou konstrukcí, resp. dostáváme se k ní a k jejímu pochopení přes svou myšlenkovou konstrukci. Jaká je ne-li záruka, tedy alespoň kontrola, že se v našem myšlenkovém modelu neprosadí víc způsob našeho myšlení (ve smyslu Kantově – viz předml. k 2. vyd. *KRV*) než ta skutečnost, o kterou nám v posledu jde? Špatné zkušenosti se „spekulativními“ postupy v minulosti.

11 Otázka tzv. metafyzické zkušenosti (event. ontologické, transcendentální atd. zkušenosti). Je to skutečné „východisko“? Zkušenost je vždycky už zpracováním za účasti a pomoci reflexe (pro člověka). Otázkou je tedy to, co je základem každé

zkušenosti (transcendentální atd.), a tedy dříve než tato zkušenost: *prae-experientia*. A tou může být jen skutečné setkání, kontakt s „ryzí nepředmětností“.

12 Je však možný kontakt nějakého jsoucna (pravého) s ryzí nepředmětností? Za jakých podmínek a jakým způsobem? Každé jsoucno je spjato s ryzí nepředmětností svými počátky, tj. když ještě není jsoucnem. A jakmile se „stane jsoucnem“, ztrácí schopnost kontaktu s ryzí nepředmětností, protože se již zvnějšnilo – a není možný vnější přístup k ryzí nepředmětnosti (přístup zvnějšku).

13 O zkušenosti (přímé) může být řeč jen v případě našeho lidského kontaktu s ryzí nepředmětností (a navíc jen v případě našeho osobního, jedinečného, na druhou osobu nepřenosného kontaktu). Problém extrapolace.

14 Aplikace struktury reflexe na nižší roviny: ek-statický moment na primordiální úrovni. Problém nového začátku uprostřed událostného dění. Význam „akce“ jako něčeho, co si „subjekt“ akce musí nejprve osvojit (aby to byla „jeho“ akce). „Konkretizace“, „inkarnace“ událostného dění do „daného“ kontextu.

Pha. 28. 11. 85

85/240

Gollwitzer napsal (2202, s. 137), že pro theologii není rozhodujícím důvodem, proč se vzdát mluvení o Bohu, jestliže filosofie ráda zahrnuje theologické mluvení o Bohu pod mythologii („Daß die theologische Rede vom Gott von der Philosophie her gern unter die Mythologie subsumiert wird, kann für die Theologie kein entscheidender Grund sein, sie aufzugeben.“) Pochopitelně nemůže být dostatečným důvodem prostý fakt, že filosofie každé mluvení o Bohu považuje za mytologii, za řeč mýtu (a navíc ještě ne vždy, nýbrž filosofie to jen dělá „ráda“); nejde jistě o to, co filosofie tvrdí nebo ráda dělá. Jde o platnost oněch argumentů, kterých filosofie pro své posuzování užívá a jimiž se řídí. Ty buď platí – anebo neplatí. A to bez rozdílu, zda jich používá filosofie nebo jiná disciplína. Chtěl-li však Gollwitzer říci, že ani nejlepší důvody, které filosofii v jejím posuzování vedou a které jsou tedy filosoficky dostatečně pádné a platné, nemohou být pro theologii rozhodující, pak je to něco jiného: pak to znamená, že theologie neuznává argumentaci, kterou uznává filosofie. (Nejde tu o případ, kdy jeden filosof jisté argumenty bere jako platné, zatímco jiný filosof jejich platnost neuznává, nýbrž o to, že zatímco filosof, který určité důvody neuznává jako platné, musí jejich neplatnost prokázat a eventuelně formulovat protiargument nebo argument, který dokazuje něco jiného či přímo opak, theolog prostě jen nemusí argument, jehož užil nějaký filosof, považovat za „rozhodující“, tj. uznat jeho platnost a závaznost – tedy aniž by se musel namáhat s jeho vyvracením!) – Ovšem Gollwitzer mohl mít jiný záměr: mohl položit důraz na to, že pro filosofy a filosofii je často důležitější její sympatie či antipatie k něčemu, to, že něco dělá ráda či naopak nerada, že existuje také filosofická „móda“ apod. – a to vše ovšem nemá theologie zapotřebí hned napodobovat. Pak má pravdu; a neplatí to jen pro theologii, ale také pro filosofii a každého filosofa, takže vlastně nejde o nic, co by specificky vyznačoval vztah theologie-filosofie.

Písek, 6. 12. 85

85/241

Je-li filosofii třeba chápat jako systematickou principiální, a proto také kritickou reflexi, a chápeme-li zároveň reflexi jako reflexi nějaké aktivity a akce (kterou může být buď jiná reflexe anebo také přímo fyzická akce apod.), vzniká otázka, je-li filosofický pokus o reflexi víry legitimní. Víra totiž nemůže být redukovaně chápána jako akce, neboť aktivita subjektu je pouze jednou – a navíc nezbytně do velké míry kontrolovanou a omezovanou – složkou víry jakožto integrovaného dějství, jež nemá pouze jedno integrující ohnisko, nýbrž nutně hned dvě. Reflexe, chápaná jako myšlenkový návrat k tomu, co si subjekt (reflexe) osvojil ze své aktivity v podobě zkušenosti, by neměla principiálně žádného přístupu k integritě, která není výkonem subjektu reflexe. Naproti tomu jediný způsob, jak by taková reflexe mohla být schopna onu „jinou" integritu pojmout a myšlenkově uchopit, by spočíval v heuristické hypostazi nějaké jiné, „druhé" bytosti jakožto partnerského subjektu, který má také svou vnější (předmětnou) stránku, ale jehož vnitřní (subjektní) stránka je právě zdrojem oné „jiné" integrity. Tím je ovšem celý problém jen odklizen a skryt. Víra zůstává pochopena jako výkon věřícího subjektu a ono „druhé" ohnisko integrity je prostě zapomenuto nebo škrtnuto. To, co může integrovat někdo „druhý", už není má, nýbrž jeho víra.

To vše představuje doklad pro to, že víra jako skutečnost musí být hledána tam, kde se ještě zcela neprosadilo rozpolcení na subjekt a objekt. Víra – řekli bychom – je akt, který si nejprve musíme osvojit, aby se stal naším vlastním aktem. Proto to není výhradně věc našeho výkonu, i když bez našeho výkonu – totiž bez onoho „osvojení" – by se naším vlastním aktem stát nemohla. – A nyní je připravena půda pro posouzení, zda a za jakých podmínek a v jaké podobě je možná reflexe víry jakožto aktu, který není naším aktem původně, nýbrž teprve v osvojení a po osvojení.

Písek, 7. 12. 85

85/242

Aby mohla být s dostatečnou přesvědčivostí zodpověděna otázka legitimity filosofické reflexe víry (viz 85/241), je třeba připravit pro srovnání interpretaci (filosofické) reflexe smyslové zkušenosti. Především se ukazuje význam našeho staršího důrazu na to, že neexistuje žádná rovina smyslového vnímání, na kterou by nemohla (leč ex post) proniknout myšlenková interpretace – nebo jinak řečeno: že neexistují žádné „počitky" ve smyslu ryze receptivních elementů, které jsou teprve následně zpracovávány a interpretovány myšlenkově. Myšlení, rozum, logos proniká až k nejnižším vrstvám čití a vnímání, intervenuje tam od samotného počátku, účastní se konstituce veškerého vnímání a vněmů – je tedy spolukonstituujícím činitelem veškerého vnímání a veškeré zkušenosti vůbec. To už napovídá něco o povaze receptivity samotné a o povaze jejího vztahu k reflexi. Reflexe se nemůže zaměřovat a přivracet ani k nějaké vnější skutečnosti, ani k nějakému setkání či střetnutí vnější stránky svého subjektu s vnější skutečností, nýbrž vždy pouze a

výhradně k provedené akci (svého) subjektu. A k této již provedené, tudíž minulé a ergo nepřítomné, jen re-prezentované akci se může obrátit pouze v její již nějak za asistence myšlení spolukonstituované zkušenostní zachycenosti, tj. v podobě, na jejíž konstituci se myšlení už jednou podílelo. Toto myšlení, jež spolukonstituuje onu elementární skutečnost „setkání“, z níž se pak vynořuje to, čemu říkáme vnímání, tedy toto myšlení nejenže nemá charakter myšlenkového aktu, který by byl kompletně výkonem myslícího (a vnímajícího) subjektu, nýbrž v němž je dokonce i onen předěl mezi vnější stránkou subjektu a tím, co později označujeme jako předmět, nejprve zcela smazán a teprve v druhé fázi opět obnoven, i když nikoliv pouhou redukcí onoho „smazání“: spíše bychom mohli mluvit o znovu-zřízení či rovnou o zřízení nového předělu, totiž právě o rozpolcení na subjekt a objekt a na jejich příslušné sféry.
Písek, 7. 12. 85

85/243
Horst Heinz Holz (4637, s. 5) říká v rozhovoru se Schickelem a Reutherem, že je třeba si zpřítomnit, že filosofie se rozvíjí jako reflexe nějakého již daného stavu vědění a že tedy filosofie neposkytuje přímo (bezprostředně) poznání, nýbrž jen poznání v reflexi na poznání, a že tento proces reflexe je počátkem filosofování.

To je formulace držitelná, pokud se blíže vyjasní pojmy, s nimiž pracuje; bez takového vyjasnění je však zavádějící. Především není nejvhodnější slovo „vědění“, když Holz mluví o reflexi již daného stavu vědění. Holz vlastně, jak zjišťuji, užívá slova „poznání“ (Erkenntnis, Erkenntnisbestand) – ale problém je stejný. Mohu totiž něco poznat či vědět, co neplatí, co neodpovídá pravdě; obvyklé užití obou slov, tj. jak „poznání“, tak „vědění“, obsahuje také hodnocení, tj. za „vědění“ či „poznání“ považuje jen správné vědění a pravdivé poznání. To ovšem nemůže platit pro Holzův výměr filosofie a jejího počátku, neboť reflexe plní svůj hlavní úkol především v odhalování vadnosti nějakého poznatku či problematičnosti nějakého vědění. To je sice Holzem naznačeno slovy „daný stav“, ale tato slova mohou být chápána také jenom jako poukaz na historičnost poznání či vědění.

Druhým bodem, který je nutno upřesnit, je tvrzení, že filosofie neposkytuje bezprostředně poznání. Když v *Menónu* otrok navrhuje jako řešení Sókratem formulovaného problému, jak konstruovat čtverec o dvojnásobné ploše, než má čtverec původní, zdvojení strany čtverce, je to především nesprávné „vědění“, nepravdivý „poznatek“. Když však otrok nahlédne, že zdvojení strany čtverce vede nikoliv ke zdvojení, nýbrž ke zčtyřnásobení plochy čtverce, nahlédne zároveň, že jeho první tvrzení (poznatek, vědění – leč nesprávné) je nedržitelné, protože nesprávné, nepravdivé. Je tento poznatek, který se týká pravdivosti resp. nepravdivosti „poznatku“ předchozího, poznatkem či není? Co tu znamená slovo „bezprostřední“ (unmittelbar)? Je-li předchozí tvrzení nahlédnuto jako nepravdivé, co tu je prostředkováno?
Písek, 7. 12. 85

85/244
Stanislav Soukeník (*Hostina*, 1985, rkp. str. 50) začíná svůj text („Některé aktuální otázky české filosofie“) konstatováním, že „úkoly, před nimiž filosofové v té které době stojí, bývají určeny dvěma skutečnostmi. Jednak jsou dány požadavkem řešit problémy, které se v dané společenské situaci pociťují jako zvlášť naléhavé, jednak závisí na tom, jak dalece lze ony problémy řešit na základě předpokladu, jež vytvořila předchozí filosofická tradice“.

I když bereme v úvahu, že Soukeník mluví o situaci obvyklé, nejčastější – říká „bývají určeny“ – přece musíme tomuto tvrzení vytknout základní nedostatek. „Předpoklady“, jež vytvořila, a tudíž i připravila předchozí filosofická tradice, jsou pouhými okolnostmi a podmínkami, nikoliv tedy něčím, co by mohlo „úkoly“ dané doby určovat. Navíc to jsou okolnosti a podmínky řešení oněch úkolů, nikoliv jejich povahy a způsobu jejich konstituce. A konečně předpokladem užití filosofickou tradicí připravených (vytvořených) myšlenkových prostředků je jejich náležité osvojení filosofickou současností (přítomností); to znamená, že tu ještě musíme rozlišovat mezi předpoklady, které jsou k dispozici, a mezi jejich skutečným využitím. A podobně tomu je v případě „pociťování“ určitých úkolů jako „zvláště naléhavých“: také zde je nutno rozlišovat mezi úkoly samotnými a mezi jejich „náležitým nebo naopak nedostatečným „pociťováním“. Jestliže na jedné straně připouštíme, že předpoklady k řešení naléhavých úkolů současnosti (přítomnosti) si nemůže konstituovat přítomná filosofia samotná, musíme ze stejných důvodů připustit, že ani úkoly nemohou být konstituovány tím, jak jsou ve své naléhavosti pociťovány.

Chceme-li tedy připravit řešení úkolů, které jsou pro dnešní (a eventuelně speciálně naše) filosofy naléhavé, aktuální a závazné, musíme – z metodických důvodů – vyjít od otázky, čím a jak jsou konstituovány ony úkoly samy – a jak jsou „dány“ k dispozici našemu „pociťování“.
Písek, 8. 12. 85

85/245
Teoretikové „mezí růstu“ zcela zapomněli, že před stejnou situací, v jaké se ocitá dnešní a zítřejší společnost v zásadě na celém světě, již asi tři miliardy let a nejspíš déle stojí všechno živé na této planetě. Jaké poučení plyne z tohoto srovnání? Množství živé hmoty zřejmě nemůže stále růst tím tempem, jakým rostlo brzo po prvních počátcích. Ale to neznamená, že je vývoj odsouzen k nějaké stagnaci; zřejmý opak je skutečností. S extenzivním růstem je brzo konec, ale pak začíná to hlavní: růst intenzivní, přesněji vzestup života ve směru stále komplikovanějších a zároveň efektivnějších forem. Chceme-li proto mluvit věcně a platně o „mezích růstu“, musíme dodat, že máme na mysli jen růst extenzivní, založený na využití v minulosti Země v důsledku zcela zvláštních procesů nahromaděných zásob určitých surovin. Perspektivní zaměření příštího hospodaření se musí poučit ze „zkušeností“ živé přírody a počítat právě naopak s recyklizací všech procesů a s využíváním všeho, co bylo vytvořeno člověkem, k vytváření nových produktů. Základem je jednak likvidace pokud možno veškerého odpadu při výrobě, jednak velmi opatrné a dalekosáhle promyšlené rozšiřování (vždy jen „jednorázové“ a ve stanovených mezích se držící) primární surovinové základny.

A zase to ovšem nikterak nemusí a nebude znamenat, že se ekonomika bude pohybovat v kruzích a že se veškerý hospodářský vývoj zastaví. Už miniaturizace ukazuje cestu k východisku: je třeba jen zavrhnout nehospodárnost a nadměrnou náročnost na suroviny, a orientovat se na efektivnější využívání toho, co je k dispozici a už v oběhu. Zkrátka efektivita se bude posuzovat podle zcela nových parametrů a kritérií. Úspěšnější budou ty způsoby výroby atd. , které budou surovinově a energeticky méně náročné a které zároveň budou dosahovat kvalitativně lepší úrovně výrobků. Dosud jsme např. u nás špatně hospodařili, protože jsme prodávali suroviny a polotovary místo práce; příště se už nebude prodávat ani práce, nýbrž vynalézavost, chytrost, rozum.
Písek, 8. 12. 85

85/246
Halík ve svém příspěvku pro *„Hostinu“* („Ego dormio“) představuje povážlivý ústup od racionality k tomu, čemu – nesprávně – říká tajemství („Místem zjevování tajemství podstatného, božského, není oblast stojící pod diktátem rozumu, ale spíše Noc…“). Evropské tradici však není zkušenost tajemství odepřena, nezůstává jí čímsi cizím. Ale chápe tajemství jinak. Halík si pomáhá sofistikou a sugescí, když mluví o „diktátu rozumu“, ale nemluví na druhé straně o diktátu noci nebo tmy (166). Stejně tak, když mluví o bohu (on píše „Bohu“), „jehož kompetence se soumrakem jaksi přestává“, ale nemluví o bohu (on by psal „Bohu“), jehož doménou je noc a tma a jehož moc je oslabována a jinak ohrožována světlem a dnem. Vlastním prostorem tajemství není příšeří, tím méně tma. Tajemství, které zůstává ve tmě anebo jen ve stínu, jako by nemělo sílu. Jeho síla a moc se projeví teprve tam, kde se tajemství zjevuje. Tajemství se vsak vůbec nezjevuje přednostně v noci, protože dává přednost soumraku, temnu, příšeří; je tomu spíš docela naopak: tam, kde se tajemství zjevuje, zjevuje se jako světlo uprostřed tmy – a tak tomu je i uprostřed bílého dne. Světlo zjevujícího se tajemství nepotřebuje, aby všechna jiná světla zhasla, byla odklizena nebo sama zašla a aby se skryla. Tak jako sluneční světlo jakoby zháší – spíše však přezáří světlo všech hvězd, tak zjevující se tajemství přezáří všechna ostatní světla, takže jsou bližší příšeří a temnotě. Bůh (a zde pochopitelně míním „bůh“), jehož kompetence přestává se soumrakem, je sice o maličko lepší, než bůh, jehož kompetence se soumrakem teprve začíná, ale oba jsou pouhými pa-božstvy, modlami, produkty náboženské „tvořivosti“ atd. Tam, kde se zjevuje … Bůh, „pravý Bůh“ (pro mne tedy Pravda), tam všechno dosavadní blikání se stává pouhým temným pozadím přicházejícího velkého Světla. A přitom – to je nutno stále připomínat – takto na světle a ve dne se vyjevující tajemství nepřestává být tajemstvím.
Písek, 9. 12. 85

85/247
Hegel rozeznává trojí dějiny, totiž původní (die ursprüngliche Ge-schichte), reflektované (die reflektierte Geschichte) a filosofické (die philosophische Geschichte) (2872, s. 4). Později mluví Hegel také o reflektujících dějinách (die reflektierende Geschichte – s. 10). Do jisté

míry problematizuje po letech toto rozdělení sám, když (1830) zdůrazňuje, že filosofie dějin není ničím jiným než myslivým pozorováním dějin (nichts anderes als die *denkende* Betrachtung derselben; s. 25) Protože však myšlení nemůžeme nikdy zanechat („und das Denken einmal können wir nirgend unterlassen" – s. 25), neboť člověk se právě tím liší od zvířete, že myslí („denn der Mensch ist denkend"), je myšlení ve všem, co je lidské („Alles, was menschlich ist, Empfindung, Kenntnis und Erkenntnis, Trieb und Wille – insofern es mesnchlich ist und nicht tierisch, ist ein Denken darin, hiemit auch in jeder Beschäftigung mit Geschichte." – s. 25.) Buď je nutno vymezit reflexi oproti pouhému myšlení – anebo uvedené dělení ztrácí oprávněnost, protože myšlení neproniká jen reflektované a filosofické dějiny, nýbrž i dějiny původní. – Také nesedí formulace, že ve všem, co je lidské, už je myšlení. Lidské tělo je lidské – a pro mnohé jeho funkce neplatí, že „v tom" je myšlení nebo že se myšlení nějak podílí na jejich průběhu. A chtít funkce lidského těla, na kterých se myšlení nepodílí, prohlásit za „zvířecí" (tierisch), to by bylo poněkud svévolné. Navrhuji tedy celou problematiku reformulovat. To, čemu říká Hegel „původní" dějiny, už svou konstitucí nějakou reflexi či spíše prae- reflexi předpokládá. Není to však ještě reflexe dějinného charakteru našeho minulého a možného příštího jednání, která se objevuje teprve tam, kde dojde k odvratu od paradigmatických stereotypů a k otevřenosti do budoucnosti (antiarchetyp víry). A teprve další reflexe tohoto „svobodného" jednání a role rozvrhujícího myšlení v něm (s ním) otvírá perspektivu skutečné „filosofie dějin".
Písek, 13. 12. 85

85/248
Chceme-li blíže upřesnit, co vlastně vypovídá často užívané slovo „prožitek", pak musíme na prvním místě upozornit na matoucí povahu tohoto slova, které jako by naznačovalo, že jde o kus života, kterým jsme my nebo nějaký jiný subjekt prošli, tedy který jsme prožili. Ale hned letmá orientační úvaha nám naznačí meze tohoto etymologií sugerovaného výkladu: spánek je nepochybně kusem života – a přece svůj spánek nikdo nemůže „prožít", tj. nemůže mít „prožitek" spánku. Můžeme prožít chvíle před usnutím anebo chvíle po probuzení, ale nikoliv dobu samotného spánku. Dokonce i tehdy, když se nám něco „zdá", a navíc když si to nějak zapamatujeme, nejde o zapamatovaný prožitek onoho kusu života, jímž je spánek, nýbrž něčeho chimérického, totiž snu. Můžeme nanejvýš prožít snění, ale nikoliv spánek (a ještě méně bezvědomí).

O skutečném (pravém) prožitku tedy můžeme mluvit pouze tam, kde „obsah" prožitku „odpovídá" skutečné naší aktivní „přítomnosti" ve světě, v dění, v událostech – a to v událostech ne pouze vnitřních, nýbrž majících vždy také vnější komponentu. Pochopitelně nemůžeme prožívat cizí předmětnost, do té se můžeme leda vmýšlet, můžeme na ni usuzovat, můžeme ji vnímat atd. Prožitek však vždycky je nějak svázán s integritou, která spojuje a sjednocuje naši vnitřní a vnější stránku. To znamená, že především má intencionální charakter: každý prožitek je vždy prožitkem něčeho, není to prostý kousek života, jímž procházíme. A za druhé je v prožitku vždy jakási receptivní složka, kus

vnímavost? či vnímání čehosi, co není funkcí ani produktem prožívání. V prožitku můžeme vidět jakousi prvotní rovinu zkušenosti s něčím, co nejsme jen my – snad spíše proto-empirie, ještě nezpracovaná z většího materiálu v opravdovou zkušenost, která už je shrnutím mnoha podobných případů a vyvozením závěru, na mnoha případech založeného.
Písek, 14. 12. 85

85/249

Nietzsche (4576, s. 432–3) (česky 5451, s. 33–34) pozoruhodně předjímá určitou stránku víry jakožto vztahu k oslovující „ryzí nepředmětnosti“: „tak jsem zas našel … i cestu k *sobě*, – k *svému* úkolu… Ono skryté a panovačné něco, pro něž dlouho nenalézáme jména, až se konečně projeví jako náš úkol, – tento tyran v nás, strašlivě splácí každý náš pokus vyhnouti se, nebo uniknouti mu, každé předčasné uskromnění se, každé postavení se na roveň těm, k nimž nepatříme, každou sebeúctyhodnější činnost, odvádí-li nás od naší hlavní věci – a dokonce každou ctnost, jež by nás ochraňovala před tvrdostí naší nejvniternější sebezodpovědnosti –. Chceme-li pochybovat o svém právu na svou úlohu, počínáme-li si v něčem ulehčovati, je vždy odpovědí nemoc. Jak podivné, a zároveň strašné! Právě za svoje spočinutí musíme nejtvrději pykati. A chceme-li býti zase zdrávi, nezbývá, než se obtížiti ještě větším břemenem, než jsme byli obtěžkáni.“

Nietzsche sice mluví o panovačnosti a tyranství toho, co je nám nejvlastnější, totiž našeho úkolu, našeho poslání – to není nejšťastnějším způsobem vyjádřeno. Navíc to sugeruje jakousi schizofreničnost toho našeho „já“ – ten tyran je v nás, a přece to nejsme my, jak jsme teď, nýbrž jsme to my, jací máme být, jak máme splnit onen úkol, jejž máme přijmout za svůj, ano za sebe samotné. Naše vlastní (pravá) budoucnost je tu označena jako panovačná a tyranská. Rádl kupodivu zdůrazňuje naopak bezbrannost (viz *Útěcha*). Kdo má pravdu?

Nejspíš oba. Nejde o vnější moc, ale naproti tomu „uvnitř“ se nás zmocňuje něco, před čím není obrany. Proroci mluví o spalujícím ohni apod. Ovšem kde je hranice mezi pravým, autentickým posláním a mezi patologickými stavy? A nejde jen o kritérium pro vnějšího pozorovatele, ale také pro sebereflexi. Jak si člověk může být jist svým vlastním posláním? Jak si může být jist, že to je vskutku jeho pravé – a vskutku vlastní – poslání?
Písek, 14. 12. 85

85/250

1 Přítomná duchovní a myšlenková situace Evropy
2 Mýtus, religiozita a dvojí cesta jejich překonání
3 Vynález pojmového myšlení: logos jako myšlení z distance
4 Myšlení skutečnosti jakožto předmětu (objektu); struktura předmětného myšlení
5 Myšlení jako prizma; deformace konkrescentních skutečností a slepota pro ryzí nepředmětnost jako důsledky „polarizačního filtru“ předmětného myšlení
6 Skutečnost úvah o způsobu myšlení: reflexe a její povaha. Jeden směr: reflektování reflexe – nekonečné počínání. Druhý směr: základ reflexe (nebo reflexe beze dna?).

7 Reflexe jako zaměřenost myšlení k vlastní aktivitě (myšlenkové) a jako zaměření k aktivitě vlastního subjektu, ale nikoliv myšlenkové povahy.
8 Povaha akce: její struktura. Subjekt jako událost – a akce jako událost. Akce a reakce. Zvnějšňování vnitřního – a zvnitřňování vnějšího. Tok času v jednom a v druhém případě.
9 Skutečnost „nepředmětnosti“ a problém jejího myšlenkového „uchopení“. Kde jsou ona místa, kde končí možnosti dalšího postupu „předmětného“ zkoumání? (Kosmologie: začátek a konec světa, ek-statický moment reflexe a eventuelní nižší jeho formy, které je nutno předpokládat pro vývoj živých bytostí.)
10 Nutnost tematizovat způsoby kontaktu konkrétních událostí (bytostí, pravých jsoucen) ne na začátku jejich událostného dění, nýbrž v jeho průběhu; a otázka vypracování nových myšlenkových přístupů k tomuto tématu.
11 Možnost navázat na způsoby, které již – alespoň zčásti – byly v minulosti rozvrženy a uskutečňovány: mythos, umění, víra.

Písek, 10. 12. 85

85/251

3. května 1842 pronesl Thomas Babington Macaulay v britské dolní sněmovně řeč, jejíž některé pasáže silně upomínají na to, co o několik let později psal Karel Havlíček Borovský. Je obecně známo, že se Havlíček v mnoha směrech nechal ve svých politických názorech inspirovat anglickým politickým myšlením. Je třeba si ověřit v Havlíčkových životopisech, zda se o tom píše natolik podrobně, aby se našla nějaká dokumentace vztahu Havlíčka k Macaulay-ovi.

Chtěl bych zejména poukázat na 4932, s. 193, kde Macaulay velmi výrazně formuluje svou pozici ve vztahu k „revoluci“ (pochopitelně nemluví o revoluci, nýbrž o „extensive change in the polity of a nation“): není prý slepě oddán starým zvykům („I have no blind attachment to ancient usages“), a také ví, že každá velká změna politická s sebou přináší vážné zlo. Ale takové zlo může být převáženo výhodami. A proto je třeba vždycky zvážit zlo i výhody a zjistit, co převažuje. Macaulay pak prohlašuje: „I am bound by no tie to oppose any reform which I think likely to promote the public good.“ Tato místa přímo upomínají na pozdějšího Havlíčka.

Dalo by se říci, že tu lze vidět i jeden z nejdůležitějších kořenů tzv. českého politického realismu: někdy je třeba udělat politické kroky, které s sebou nevyhnutelně přinášejí nějaká negativa, „zlo“, neblahé důsledky – negativa je nutno snést jako nezbytnou oběť, chceme-li dosáhnout nějakého vyššího, podstatnějšího dobra. Nejde tu však jen o srovnání menšího zla a většího dobra, nýbrž také o posouzení pravděpodobnosti, že obětí onoho většího dobra vskutku dosáhnu. Nejde o to, snášet zlé a utěšovat se pouhou iluzí většího dobra. Havlíček klade veliký důraz právě na onu (ovšem vždy relativní) jistotu, že většího dobra bude na cestě, které je nutně provázena obětí a zlem a všeho druhu nepříjemnostmi, vskutku dosaženo.

Je v tom obsaženo také přesvědčení, že málokdy (nebo nikdy – to je extrémní tvrzení) lze něčeho vskutku dobrého dosáhnout bez obětí a tedy bez příměsi věcí nepříjemných a zlých. Chtít se vyhnout každému zlu pak nutně znamená vrhnout se slepě a bezmocně do náruče tomu horšímu či nejhoršímu. Po etické stránce to znamená opuštění představy, že je nutno se neochvějně řídit určitými maximy. Je tu důraz na situačnost, na okolnosti a kontext: za jisté situace je možno připustit určité zlo, kterému v jiné situaci by bylo naprosto nutno se vyhnout.
Praha, 23. 12. 85

85/252
Chceme-li zkoumat – ještě na bázi předmětného myšlení a do značné míry v jeho rámci – možnosti myšlení jiného, „nepředmětného", nezbývá nám než učinit jisté první kroky, o nichž se pochopitelně nemůžeme ještě domnívat, že představují skutečnou alternativu. V naší možnosti je pouze relativně pomalu a krok za krokem odbourávat některé složky dosavadní myšlenkové tradice, a to přednostně na určitých zvlášť k tomu vhodných místech, jakýchsi „uzlových bodech", ve vztahu k nimž se historicky formovalo samo myšlení předmětné. Existují dva typy takových zvláště k tomu shodných „uzlových bodů". Jeden typ má povahu jakýchsi neutrálních „předpokladů", často vůbec nevyslovených či neuvědomělých, zůstávajících mimo tradiční tematizace kdesi stranou, v pozadí a ve stínu; a tento první typ je třeba nejprve odkrýt, vtáhnout do okruhu zájmu, podrobit zkoumání a podrobné analýze atd. Druhý typ má povahu předpokladů velmi dobře uvědomovaných, mnohokrát a různými způsoby formulovaných, znovu a znovu přezkoumávaných a nabyvších už jakéhosi charakteru neotřesitelnosti, evidence, jistoty, základních principů apod. V tomto druhém případě je třeba věnovat hlavní pozornost logickým souvislostem v co nejširších kontextech, ale také konfrontaci nejenom předpokladů samotných, ale také a zejména jejich dalekosahajících konsekvencí se „zkušeností", pokud to vůbec je možné zkušeností neredukovanou a „neučesanou", „nepolarizovanou" (nebo alespoň ne příliš a pokud možno maximálně kontrolovaně) nějakými „apercepčními schématy", založenými nebo úzce souvisejícími s oněmi předpoklady. Nejlépe bude uvést příklady.
Pha, 25. 12. 85

85/253
Jaroslav Kříž ve svém starším článku (z r. 1980), zařazeném do 2. čísla *PARAFu* (s. 18–30), mluví hned v druhém odstavci o Husserlovu „objevu intencionality vědomí" (a uvádí, že „do jisté míry" jde už o objev Brentanův – což je nespravedlivé), ale později ztotožňuje intencionální objekt (někdy hovoří také o předmětu) s pojmem: „Intencionální objekt … nazvu pojmem." (S. 23). To je ovšem hrubá chyba, která svědčí o nepochopení nebo spíše nedostatečném, povrchním chápání Brentanovy a Husserlovy myšlenky. Co je však ještě povážlivější: Kříž nejen nepochopil Husserla, nýbrž nedostatečně promyslel své vlastní pojetí. Když – na s. 21 – říká, že „toto ‚jak' se mi dává jako ‚co'", končí formulací: „zjevná

kvalita je vždy v posledním důsledku objektem – byť nikoliv věcí“. Tato formulace se zdá naznačovat, že Kříž má na mysli objekt ve smyslu myšlenkového modelu, myšlenkové konstrukce. Tak je také Husserlem míněn tzv. intencionální předmět (objekt). Zůstává nyní otázkou, proč vůbec Kříž mluví o objevu intencionality a proč jej připisuje Husserlovi, když o pojmech se mluví už po mnoho staletí. Je-li intencionální předmět (objekt) ztotožněn s pojmem, je vlastně celá problematika opět ztracena a zmarněna. Že pojem není věc, to je již dávno konsenzus většiny filosofů (a v jistém smyslu možná všech vůbec). Ale význam Husserlova pojetí (a mezi předchůdci lze uvést nejen Brentana, ale již Bolzana) je docela jinde – a souvisí právě s rozlišováním mezi pojmem a intencionálním předmětem (čímž se ovšem vyčerpává). Tady se mi vybavuje vzpomínka na Tugendhatovu pražskou návštěvu na začátku r. 1982, kdy to T-ovi také nebylo hned jasné, ale mohlo to být velmi rychle vyjasněno poukazem na příklad s trojúhelníkem.
Pha, 25. 12. 85

85/254
Kříž mluví o „činně přítomném vědomí“ (např. s. 20), což asi odpovídá – v daném kontextu – Husserlovu „intencionálnímu aktu“ (event. „aktu vědomí“); a mluví dále o tom, že toto vědomí je „zjevné především samo sebou“ (tamtéž), a to – Kříž upozorňuje, že jde jen o hrubou klasifikaci – zjevné jednak svými intencionálními obsahy, jednak samým „jejich jevením se“ a jeho způsobem (kterýžto aspekt byl podle Kříže Husserlem zanedbán). Dále pak provádí významné rozlišení a upřesnění: oba zmíněné typy „jevení“ jsou způsoby, jakými se vědomí vyjevuje „samo sebou“, a tudíž se tím nestává – jako takové – předmětem uvědomění. – To je třeba všechno blíže přezkoumat.

Především tu je první téma, které de facto navazuje na problematiku karteziánskou: co to znamená, že vědomí je „zjevné samo sebou“? Tedy za prvé: komu zjevné? Sobě samému? Nebo spíše svému subjektu? Je vědomí možno chápat jako subjekt, anebo tu musí vždycky být subjekt vědomí? (Sem náleží ona „ztráta subjektu“ v moderním myšlení, jak o ní mluví např. Ricoeur – ve strukturalismu atd.) Dále: znamená ono „samo sebou“ totéž co nezprostředkovaně, tedy konkrétně „bez reflexe“? Náleží nutně k vědomí jako takovému, že ví-li něco, vždy eo ipso ví, že ví? – tedy je-li si (něčeho) vědomo, *eo ipso* si je vědomo, že si toho je vědomo? A jestliže Kříž mluví o „činně přítomném vědomí“, pak tedy že v samotném aktu vědomí si je vědomí „přítomno“ zjevně, tj. jako vědomí a jako přítomné? Znamená tu tedy ona přítomnost víc, než pouhou aktualitu aktu vědomí?
Pha, 26. 12. 85

85/255
Aby diskuse o tom, co to je vědomí a zda je „samo sebou zjevné“, měla naději, že bude alespoň trochu věcná, resp. že povede k vyjasnění alespoň některých aspektů problému, je nutno z něčeho vyjít a na tom se domluvit jako na společné bázi. Společný je nám samozřejmě také

jazyk, ale to v tomto případě nestačí, protože potřebujeme komunikovat pojmově, nikoliv pouze mimopojmovým porozuměním (rezonancí, naladěností apod.).

Zdá se, že má smysl odlišovat chování (eventuelně jednání, aktivitu), které je ve své struktuře, sjednocenosti neseno fyziologicky nebo instinktem, od takového, které je ne-li neseno, tak alespoň nenahraditelně spoluneseno a spolukoordinováno vědomím nebo přinejmenším skrze vědomí. Dále se zdá, že můžeme legitimně rozlišovat mezi případy, kdy vědomí jen doprovází nějaké jednání (chování, aktivitu), a jinými případy, kdy se vědomí podílí konstitutivním způsobem na určité aktivitě tak, že bez této synergie by ona aktivita vůbec nebyla možná (i když to zdaleka nejde tak daleko, že sama tato aktivita by mohla být pochopena jako aktivita vědomí samotného).

Pokud pak jde o intencionalitu, musíme ji připustit také tam, kde žádné intencionální předměty nejsou vůbec konstituovány. To znamená, že o intencionalitě můžeme mluvit především u vědomí, které si není ještě vědomo sebe samého, tj. které „samo sobě“ ještě není „zjevné“. Vědomí je už tam, kde je „něco“ zjevné a kde se toto zjevné jeví právě jako sama skutečnost ve své přítomnosti, aniž bychom si (aniž by si vědomí) byli vědomi komplikované zprostředkovanosti samotného zpřítomnění (např. při smyslovém vnímání apod.).
Pha, 26. 12. 85

85/256
Jestliže Kříž mluví o tom, že „činně přítomné vědomí je zjevné především samo sebou“ (s. 20) tak, že (v jednom případě či typu případů) je samo sebou zjevné svými intencionálními obsahy, dostává se na nejistou půdu. Dovolává se Husserlova objevu intencionality, ale nevyjasňuje, jak chápe ony „intencionální obsahy“. Jsou tu dvě základní možnosti. Buď jsou tyto obsahy součástí a složkou aktů vědomí, tj. kusem vědomí – a pak ovšem je intencionalita jejich vlastností, složkou jejich povahy – a znamená to, že se odnášejí, že směřují, že ukazují k něčemu jinému, co už nejsou obsahy samy a co není vůbec vědomí samo, ani akt vědomí sám. A tu vzniká pro nás problém, co vůbec můžeme říci o těchto obsazích, kromě toho, že jsou „obsaženy“ ve vědomí jako jeho součást, jeho složka. Pak ovšem intencionální obsah je něco docela jiného, než o čem Husserl mluví jako o intencionálním předmětu. Samo slovo obsah pak spadá pod Husserlovu kritickou distanci od zbytků psychologismu, které ještě zůstávají v pojetí Brentanově, když mluví o inexistenci nebo o imanenci intencionálního předmětu „ve“ vědomí. Naproti tomu stojí možnost chápání intencionálních obsahů jakožto intencionálních předmětů: pak ovšem tyto obsahy nejsou součástí vědomí, takže jejich zjevnost je pouze jejich vlastní zjevností a není spjata žádným způsobem (přímo) s tím, jak je zjevné samo vědomí. – A tak můžeme uzavřít. Buď jsou obsahy vědomí součástí vědomí, a pak se jako takové původně vůbec nevyjevují; anebo se vyjevují jakožto něco, co není součástí vědomí, a pak se v nich a s nimi nevyjevuje vědomí. (O třetí možnosti, kompromisní, viz dále.)
Pha, 26. 12. 85

85/257
Existuje ještě jedna dokonce tradiční možnost, totiž možnost kompromisní: obsahy vědomí nejsou prostě součástí aktů vědomí (jakožto prožitku vědomí – prožívaného kusu vědomí), ale nejsou to ani intencionální předměty, které jsou mimo proud vědomí. Tato možnost je „tradiční“ v tom smyslu, že takto bývaly pojímány „pojmy“. Funkci pojmů je soustředit „mínění“, tj. intence „aktů vědomí“ k jednomu a témuž intencionálnímu předmětu, a to dokonce tak, že nemusí jít o akty vědomí téhož subjektu, nýbrž o akty vědomí vůbec, tj. akty různých subjektů. Pochopitelně nejde o jednorázovou konstituci intencionálního předmětu, nýbrž spíše o víckrát až mnohokrát opakovaný obousměrný akt, o jakousi vibraci či oscilaci, v níž je pomocí pojmu konstituován intencionální předmět, sloužící ihned zase zpětně k upevnění a lepšímu zaostření pojmu, díky kterému je upřesněn zase intencionální předmět atd. Přitom přesně vzato nejde zejména zpočátku nikdy o singulární pojem, nýbrž o celé hnízdo pojmů, které jsou si blízké natolik, že mohou být spojeny s jediným slovem; a právě tak o hnízdo příslušných intencionálních předmětů. Přitom je významné, že vztah mezi intencionálním aktem a intencionálním předmětem není jednoduše redukovatelný na vztah produkujícího a produktu: v intencionálním předmětu je vždycky víc, než bylo „míněno“ (aktuálně). To je zřejmé např. z toho, že i dostatečně a „dokonale“ konstituovaný intencionální předmět (tj. naprosto nezaměnitelný s jiným) má obvykle vlastnosti, které mohou být teprve dodatečně rozpoznávány a zjišťovány. Jde však také o to, že i nedostatečně „míněný“ int. předmět může zpětně pomoci k lepšímu a úplnějšímu „mínění“ – tedy „sebekonstituci“.
Pha, 26. 12. 85

85/258
Tzv. konstituce intencionálního objektu se při bližším přezkoumání ukáže jako „spolupráce“ konstituujícího myslícího, tj. mínícího „subjektu“ a sebekonstituujícího intencionálního předmětu samotného. Zkušenost „sebekonstituování“ intencionálního předmětu, o jehož konstituci se pokoušíme, jakož i zkušenost jakéhosi „vedení“ našeho pokusu (počínajíc motivací a inspirací a končíc respektem k jakési „autokrystalizaci“ intencionálního předmětu samotného) vedla už v minulosti k různým interpretacím, jež sice vcelku nejsou přijatelné, ale jež onu základní zkušenost dosvědčují (např. Platón, Hegel atd.). Proto je třeba z tohoto hlediska blíže přihlédnout k povaze intencionálního aktu: ten nemůže být chápán jako suverénní a subjektivně svévolný. „Romantická násilnost“, jak na ni ukazuje Rádl v *Romantické vědě*, je vadná právě ve svém důrazu na to, jak třeba Duch „klade“ proti sobě Přírodu apod. Ani Kantovo apriori není řešením tohoto problému, protože uniká z dějinného času (podobně jako Platón) a upírá jakoukoliv svébytnost oněm apriorním formám či pojmům atd., kterou ještě Platón respektoval. Pojmové myšlení – celá dosavadní evropská tradice – zbavila sféru intencionálních „skutečností“ svébytnosti a samostatného „života“ a redukovala ji na jakési skladiště intencionálních předmětů. Ale všechno se má jinak: nejenom sféra reálného světa, ale také sféra intencionálních „skutečností“ představuje vedle

fixovaných „předmětů“ také pohyblivé a proměnlivé struktury, poukazující k širším kontextům a otvírajícím se perspektivám. Nejsou to jen intencionální předměty, které se prostřednictvím našeho myšlení „sebekonstituují, nýbrž také struktury jakýchsi krátce i dlouze rozvrhovaných (či spíše rozvrhovatelných) strategií, které nelze fixovat v nějakém předem zřetelném zpředmětnění, protože v nich jsou nejrozmanitější rozcestí, o nichž není předem jednostranně rozhodnuto (protože na rozvinutí postupu i na konstituci situací se partnersky podílejí ještě jiné faktory a komponenty), zejména však protože nejde o „hru“ v rámci „uzavřené soustavy“ (jak tomu je např. ve hře šachové a pod.). Na rozmanitých rozcestích jen některé cesty skutečně „končí“ a v tom smyslu jsou v důsledku omezenosti svého „vedení“ *de facto* „slepé“, resp. „bezvýchodné“; jsou tu vždy také cesty, které vedou dál a které „vyzývají“ k vynalézání a rozvíjení nových, podstatně posunutých strategií, jež nejsou jen pokračováním a rozváděním oněch strategií původních. V důsledku toho dochází k tomu, že první kroky v rámci původní strategie nerozhodují (nebo alespoň nemusí rozhodovat) nutně o dalším postupu a průběhu „hry“, nýbrž vedou na místa, kde z jedné hry lze přejít do hry jiné, eventuelně zahrnující v sebe hru původní (nebo alespoň podstatné její složky), ale vyšší, kvalitnější, komplikovanější, náročnější a také perspektivnější, do „budoucna“, tj. do ještě kvalitnější úrovně „her“ otevřené.
Pha, 26. 12. 85

85/259
Zd. Neubauer mluví ve své práci „Obrana spekulace“ (*PARAF* 1985, č. 2, str. 5) o rozdílu mezi tím, co „skutečně víme“ a mezi tím, co je sice „také nějak součástí naší zkušenosti“, ale „co však ‚vlastně nevíme‘, co si jen myslíme nebo představujeme, protože jsme to slyšeli či vymyslili, nebo nás to třeba jen tak napadlo; tedy celá oblast mínění a spekulací, toho, co se skutečnému vědění pouze podobá“.

Tam jsou víceznačné formulace, zárodky konfuzí, spojeny s trivialitami. Pokusme se je poněkud „přesít“. Triviální složka spočívá v tom, že se tu říká, jak v našem vědomí jsou ještě jiné složky a součásti než „vědomosti“. Naproti tomu víceznačná je formulace, že to, co skutečně víme, je součástí naší zkušenosti (ale že se naše zkušenost na to, co víme, neomezuje). Co se tu rozumí zkušeností? Je to zkušenostní prožitek anebo předmět naší zkušenosti? Jde-li o prožitek, tj. konec konců akt vědomí, pak to, co víme, není součástí tohoto aktu. Naproti tomu jde-li o předmět naší zkušenosti, nemůže být konstituován jinak než jako vědění o tomto předmětu. Jako každé „vím“ je pro nás, kteří žijeme hluboce (ať to víme a uznáváme či nikoliv) zakotveni v evropské tradici, vždycky spjato s nějakým „Vím, že vím“, tak je také každá naše zkušenost spjata s nějakým „vím, že…“. A nejenom spjata ve smyslu průvodnosti, nýbrž každá zkušenost je proniknuta a spoluorganizována nějakými „vím, že“ takovým způsobem, že je od nich neoddělitelná dokonce neodmyslitelná. A můžeme snad jít ještě dál: zkušenost, v níž neintervenuje a nedominuje nějaké „vím, že… “, vlastně není zkušeností, resp. zůstává pod prahem, na okraji a ve stínu tak, jako by neexistovala.

Pha, 28. 12. 85

85/260

Neubauer ukazuje na omezenost „filosofií jednoho východiska“ a dává přednost východisku „z plnosti zkušenosti“ (vypůjčuje si dělení od Ricoeura, ale znepřesňuje je). Zcela nezdůvodněně (a po našem soudu chybně), vychází z předpokladu jakési vnitřní, „organické“ jednoty (s. 6) celku zkušenosti. Hned však přiznává, že tento (hypotetický) „celek zkušenosti“ vlastně žádným východiskem být nemůže a obrat „vycházet z plnosti“ relativizuje jako metaforický. Jde mu o „postoj předběžného uznání celku zkušenosti jako takového, důvěru v její přirozenou celistvost, v původnější jednotu zkušenosti, než jakou představuje kterýkoliv výklad a uspořádání“ (6).

Vzniká otázka, co je garantem oné jednoty, a zejména, o čí zkušenost tu vlastně jde. Má snad Neubauer na mysli (trochu po vzoru Bolzanově, resp. Bolzanových „vět o sobě“) nějakou „zkušenost o sobě“? Snad nikoliv; potom ovšem zbývají ještě dvě možnosti: buď onen „celek zkušenosti“ je chápán asi tak, jako v marxismu je chápán celek vědění v určité historické situaci (v podstatě tedy sociálně a pozitivisticky), kde garantem nikdy ovšem nedovršené integrity je vývoj vědění – tady snad vývoj zkušenosti? –, anebo je garantem celku zkušenosti vždycky příslušný subjekt, člověk-jedinec. A tu se ovšem nemůžeme vyhnout otázce, zda v takovém případě nenáleží nutně ke každému „celku zkušenosti“ spousta balastu a nahodilostí a nesmyslů atd. A co vlastně znamená v takovém případě slovo „celek“? A jak se mohu o takový „celek“ opírat, k čemu je mi dobrý, když jeho garantem jsem jen mýlící se, chybující a klopýtající „já“ a celá zkušenost je zanesena a zavalena především zkušenostmi onoho chybování, pomýlenosti a klopýtání i nezdarů?

Pha, 28. 12. 85