87-131

870315–1

Příprava na 16. 3. (event. 30. 3.) 87 – Původ a povaha zla

1 „Unde malum?“ – to je otázka metafyzická, nikoliv pouze etická. Proto je třeba ji řešit ve spolupráci všech filosofických disciplín.

2 Každá (pravá) událost začíná jako vnitřní a postupně se zvnějšňuje. Ona vnitřní stránka události představuje de facto tendenci, trend k uskutečnění, jehož součástí či spíše snad ne-součástí je „ty máš“.

3 Událostné dění nemá charakter kauzálního sledu jednotlivých stavů; kauzalita je vůbec záležitostí vztahů mezi dvěma nebo více událostmi – a tudíž záležitostí reaktibility. Proč se událost děje, odehrává oním zvnějšňováním vnitřního, nelze vysvětlovat kauzálně. Ale jak tedy?

4 Odmítnout musíme i Aristotelovo pojetí nějakého předem hotového rozvrhu, který se – s určitou větší nebo menší volností („vůlí“, tolerancí) uskutečňuje – a to proto, že je v nějaké formě předem dán, tudíž že je chápán předmětně (a to je chyba).

5 Situačnost a partikularita každého aktuálního „ty máš“ nemůže být chápána jako pouhá okrajová adaptace plánu, který je v hrubých rysech předem dán. Nemůže jít proto o jakousi větší nebo menší toleranci ani takového plánu či rozvrhu, projektu.

6 Naopak musíme předpokládat, že k žádnému zvnějšnění předem (v jakékoliv formě) nedochází, nýbrž že tu je při „práci“ vždy jen přesah *hic et nunc*, a k tomu *ad hoc*. A tento přesah je integritou několika pohybů, které musíme od sebe pojmově odlišit.

7 Jeden z těchto v jediný krok integrovaných pohybů spočívá prostě ve zvnějšňování vnitřního. V případě izolovaných primordiálních událostí je tento první pohyb vším a nic jiného k němu nepatří.

8 Druhým z těchto pohybů je navázání kontaktů s tím, co je „okolo“, tj. s jinými událostmi (téhož nebo jiného typu, pravými nebo nepravými, tedy s okolím či osvětím). Tento pohyb je odpovědný také za přebírání prvků okolí či osvětí a jejich použití při výstavě „těla“, tj. přetrvávajícího zvnějšnění.

15. III. 87

87-132

870315–2

9 Třetí pohyb je vlastně odrůdou či spíše specifickou degenerací pohybu druhého. Mohli bychom také říci, že je problematickým důsledkem druhého pohybu. Jeho podstata je založena na skutečnosti, že při použití vnějších (jiných) událostí (nebo v případě vyšších událostí jejich

složek či dokonce reliktů) při výstavbě vlastního zvnějšňování dochází k jistým anomáliím.

10 Anomálie tohoto druhu vznikají v důsledku toho, že do procesu sebevýstavby jsou zapojovány „cizí“ události, aniž by se podařilo je plně vintegrovat, takže se nechovají „patřičně“, ale stávají se zdrojem odchylek, disharmonií, dysfunkcí (a to většího nebo menšího rozsahu). Třetím pohybem je v této situaci potlačování zmíněných poruch; tento pohyb znamená už jistou degeneraci v rámci navazování kontaktů s jinými událostmi, ale také a vlastně zejména degeneraci celkové integrity uskutečňování události jako celku, neboť je tak do událostného dění zařazována represe a vylučování působení některých složek vlastního pohybu uskutečňování.

11 V důsledku zvláště odolného dezintegrujícího pohybu a neefektivního nebo málo efektivního systému potlačení a vyřazení z toho vznikajících anomálií může dojít k celkovému zabrzdění, případně desorganizaci a vposledu likvidaci dalšího průběhu zvnějšňování hlavního událostního dění. Vztah tohoto případu „konce“ či „smrti“ události ke konci, k němuž událost „měla“ dospět a vskutku spěla, je třeba v konkrétních případech jednotlivě objasnit. Musíme uvážit také skutečnost, že smrt je naprogramována do průběhu života organismů také proto, že bez ní je evoluce nemyslitelná nebo alespoň nepředstavitelně ztížena. Ale i to naprogramování náleží mezi represivní opatření a nemůže být odvozováno z toho, co „být má“.

12 Zvláště významný je však pohyb čtvrtý, který je posílením degenerativního charakteru v novém smyslu: je to pohyb, kterým se událost dává k dispozici nepravému dění, které není schopné jinak samostatné existence, má parazitární charakter a čerpá své rozvrhy, projekty a vůbec své kvality z oné události, na které parazituje. Jde o jev, který můžeme charakterizovat jako odcizení hlavní události sobě samé, a tedy nikoliv jakou pouhou dezintegraci a konec. Nápodoba (imitace) „hodnoty“ pahodnotou.

15. III. 87

87-133

870315–3

13 Pojetí tzv. odcizení je rozhodující pro správnost posuzování povahy lidských aktivit a lidského života. Zapojování lidského života do nadindividuálních kontextů může personalizaci posilovat a umocňovat – ale také naopak nivelizovat a narušovat či docela odbourávat. Autentičnost je možná jen tam, kde těžiště lidského života je vychýleno jednak do bu-

doucnosti, jednak – a to je tady významné – do „společné“ budoucnosti, tj. do budoucnosti, která není jen b. mojí, nýbrž také (a možná především) těch druhých.

14 Malé, individuální, soukromé zlo spočívá v tom, že se člověk této společné budoucnosti neotevře (nebo jen málo a v podstatě „sobecky“). Tím maří jen sebe a svůj život, eventuelně neblaze ovlivňuje několik nejbližších. (Např. zejména své děti.) Ale velké zlo se rodí a mohutní z jiných zdrojů.

15 Předpoklady vytvořil už Hegel, ale problém posunul Feuerbach a z pouhé spekulativnosti doprostřed skutečnosti postavil Marx. Jeho pojetí je sice jednostranné, ale je základnou, z níž je třeba vyjít při každém pokusu o pojetí znovu rozšířené a neredukcionistické.

16 (2179, *Ek. fil. rkp.*, s. 62n.) Zhodnocování světa věcí × znehodnocování světa lidí. To, co je řečeno o práci, je třeba rozšířit na každou aktivitu, akci: akce produkuje nejen svůj výsledek (= produkt), nýbrž samu sebe a svůj subjekt (= člověka). (parafráze, s. 63)

17 (s. 63) předmět, který práce (= aktivita) produkuje, její produkt, se proti ní staví jako nějaká cizí bytost, jako moc nezávislá na výrobci (= subjektu). „Zpředmětnění práce.“ „Uskutečněním práce je její zpředmětnění.“

18 Důsledek: „čím víc se dělník zdokonaluje ve své práci, tím mocnějším se stává cizí, předmětný svět, který si proti sobě vytváří, tím chudším se stává on sám, jeho vnitřní svět, tím méně mu náleží jako jeho vlastní.“ „Pak už život nepatří jemu, nýbrž předmětu.“ „co je produktem jeho práce, není on sám.“ – Odcizení.

19 Naše oprava spočívá v tom, že za rozhodující faktor nehodláme považovat „poměry“, i když nepopíráme jejich významný vliv. Jde o to, že je to vždy sám člověk, který spolupracuje na svém odcizení (a prohlubuje je).

15. III. 87

87-134

870315–4

20 Marx (*Úv. ke krit. polit. ekon.*, 1857): výroba vyrábí nejen předmět spotřeby (předmět pro subjekt), nýbrž i způsob spotřeby – a nejen objektivně, ale také subjektivně vyrábí spotřebitele (subjekt pro předmět). Na druhé straně spotřeba vyrábí výrobu (i její výrobek, resp. alespoň jej dotváří). Teprve ve spotřebě se výrobek stává tím, čím jest. Spotřeba teprve vyrábí výrobkům subjekt, pro nějž výrobky jsou výrobky.

21 Aplikujme tuto myšlenku (spolu ještě s předešle citovanou) na morální situaci. Mravní jednání není jen záležitostí mezi izolovaným subjektem a jeho „ty máš“, ale je určeno ke „konzumu“, tj. musí být jako mravní jednání přijato a uznáno (nejen ve vědomí, nýbrž prakticky). Teprve když někdo naši pomoc přijme jako opravdovou pomoc, stává se náš čin, naše jednání vskutku pomocí. A my se stáváme těmi, kdo pomohli.

22 Mravní jednání nevede jen k předmětnému výsledku, ale zároveň konstituuje mravní subjekt. Ale to se neděje v izolaci, nýbrž ve vztahu k „těm druhým“, takže také oni spolukonstituují mravní subjekt. Proto nemůže být žádný člověk o mnoho lepší než ostatní lidé, mezi nimiž žije. (Srv. *Iz* 6,5.)

23 Ovšem je možno jednat mravněji a odpovědněji (stejně jako umělec může tvořit vskutku umělecky, uměleč těji, než nač jsou připraveni lidé-konzumenti), než je zvykem. To pak nastávají svízele a zdvíhá se odpor – ale jen tak je možno zvedat morální úroveň ve společnosti. (Je to pak výzva, aby i ti druzí jednali mravněji a odpovědněji.)

24 U výrobku (podle příkladu Marxovy redukce) neexistuje nějaká další, vyšší norma vyrábění ani produktů. Mravní jednání však je také ve vztahu k tomu, co „býti má“. Akceptovat běžnou morálku a nedbat toho, co „býti má“, vede rovněž ke „zlu“, i když postupně. Lze vyhovět platným pravidlům (navenek), a přece se hrubě provinit proti „ty máš“.

25 Hlavní zlo nespočívá v porušení pravidel (které je zjevné), nýbrž v pokrytectví, které vynaloží všechno úsilí, aby vyhovělo pravidlům – a přitom dosáhlo něčeho, co je v rozporu s „ty máš“. A tedy: v krystalizaci předmětného centra integrity (a-morální) – baala, molocha apod.

15. III. 87

87-135

870315–5

Požadavek /(okamžitého) stažení sovětských vojsk je politicky nereálný, protože se netýká jen dvou stran, ale má své významné místo v kontextu evropském a světovém. Naproti tomu by za nových okolností přítomnost / pokračující ještě nějaký čas/ nemusela brzdit, nýbrž naopak napomáhat žádoucímu vývoji. To právě záleží na nové politické linii. Nevím, proč bychom měli ‘neočekávat‘, že tato linie přes podstatné vnitrosovětské změny by mohla či měla zasahovat svým vlivem i u nás. Konec konců i v mezinárodních vztazích by se omyly, chyby atd. měly aktivně napravovat. Bylo by absurdní, kdyby teď měli Sověti vyklidit kus své mocenské sféry /nebo dokonce celou/ a nechat tam situaci kontrolovat ty mocenské kruhy, které tam až dosud /omylem resp. v důsledku nesprávné

politiky/ zaštiťovali. Naopak mám za to, že by se měly odpovědně postarat o klidný přechod k opravdové normalitě. /I v minulosti se to považovalo za povinnost koloniálních mocností, aby neodešly „a po nich potopa“. /Odstrašující příklad: jižní Vietnam – dnes se všeobecně soudí, že způsob odchodu byl krajně neodpovědný, protože vedl k nesčíslným lidským tragédiím./ Po mém soudu je třeba požadovat na Sov. svazu, aby srpen ’68 byl z jejich strany aktivně odčiněn. – Nelze také na novém sovět. vedení chtít nemožné: Gorbačov nemá ještě zdaleka vnitřní situaci pod kontrolou a může postupovat jen krok po kroku a v některých směrech rychleji, v jiných pomaleji. To je třeba chápat a podle toho také formulovat požadavky. A jaké tedy požadavky mohou být /po mém soudu/ postaveny na první místo jako aktuální?
15. III. 87

87-136
870315–6
1/ především jsou nutné personální změny /zřetelně označené jako provizorní/ – při dočasném zachování dosavadních právních norem i dosavadního aparátu atd. Nové – prozatímní –
vedení by mělo na první pohled přesvědčivě reprezentovat různé demokratické síly /a jejich minimální program národní jednoty/

2/ zároveň musí pomalu zavládnout nový duch /zatím ve starých formách a institucích/ – a to bude možno dokumentovat na uvolnění tisku /a ostatních médií/, kultury a náboženského života

3/ zvláštní důraz musí být položen na rozvoj svobodné vědecké diskuse, zejména pak ve společenských vědách; je třeba ustavit pracovní týmy, které by /lépe než kdysi Šikův a Mlynářův, a muselo by jich být víc pro více oblastí/ připravily projekty společenských a politických změn /včetně časových postupů/

Teprve ve vzdálenější budoucnosti – nejdříve za dva, tři roky – je možno počítat s podstatnějšími společenskými a politickými změnami – až po volby /jejichž forma musí být také předem důkladně prodiskutována/.

Po mém soudu toto vše by mohlo proběhnout, aniž by nutně musela být na závadu přítomnost sovětských posádek na našem území. Pro sovětského partnera by to dokonce mohla být vítaná forma vyzkoušení forem pře-

chodu od neostalinismu brežněvovského typu k demokratické socialistické společnosti přímo v SSSR.

(Poznámka na okraj: vůbec nesouhlasím, že ČSSR nepotřebuje vojenskou ochranu a že není ohrožována – to je iluze, která by do budoucnosti mohla být tragická. Proto je třeba co nejdříve jednat o úzké spolupráci se sousedy o nové politické struktuře střední atd. Evropy.)
15. III. 87

87-137
870320–1
Heidegger mluví o „Seinlassen des Seienden“ a zdůrazňuje přitom „Offenbarkeit des Seienden im Ganzen“ (*WdW*, konec 5. kapitolky). Jsoucí vcelku však nám není možno zachytit, pokud vycházíme od „právě zjevného jsoucna“ (aus dem jeweils gerada offenbaren Seienden). – Tady je nutno upřesnit a poněkud korigovat. Především rozlišíme jsoucnost jsoucího od bytí jsoucího. To lze ovšem provést jen u „pravých“ jsoucen. Jsoucnost jsoucího je jeho okamžitá podoba, jeho okamžité zvnějšnění, momentální aktuálnost; naproti tomu bytí jsoucího je „jsoucno vcelku“. Nejnázorněji to lze demonstrovat na živém organismu, eventuelně přímo na člověku. Člověk je jsoucí od chvíle, kdy se narodí (event. kdy je počat), až do okamžiku smrti. To je jeho bytí, neboť jde o člověka „vcelku“ (o jeho celý život). Proti tomu můžeme z různých důvodů a motivů soustředit svou pozornost na určitou chvíli v jeho životě, např. na jeden den (či chvíli) v jeho dětství – a to je jeho okamžitá jsoucnost v jisté chvíli. Německy to není vyjádřeno dost jednoznačně, ale na základě našeho odlišení jsoucnosti od bytí jsoucího můžeme interpretovat heideggerovské „Seinlassen des Seienden“ jako nechat jsoucí být, ponechat mu jeho bytí, tj. nebrat, neredukovat, neokrádat jsoucí o jeho bytí, neomezovat jeho „jest“ na pouhou jsoucnost. – Ale i když touto interpretací je učiněn významný krok, není to krok postačující. Korigovat je nutno ještě ono „Lassen“, „ponechat“. Protože jde o přístup či vztah („Verhalten“), nemůžeme redukovanou připustit ani zde. Vztah k pravému jsoucnu musí být stejně vychýlen nejen k ponechání, ale k přijetí budoucnosti jsoucího, jako je jsoucí samo nachýleno ke své budoucnosti a do ní.
20. III. 87

87-138
870322–1

Francisca Murphy ve své přednášce (první části své teze) staví vlastně všechno na transcendentálním „krásnu“. Avšak docela obdobně, jako třeba Heidegger ukazuje na ontologickou diferenci, tj. na to, že o „bytí“ nelze vypovídat, že „jest“, můžeme úspěšně zpochybnit zmíněné východisko otázkou, zda (transcendentální) krásno samo je krásné. F. Murphy se sice distancuje od „objektivistického“ pojetí a doporučuje místo něho pojetí „objektivní“, ale není jasné, co si o tom máme myslit. Zdá se být nepochybné, že tzv. „krásno“ je pouze myšlenková konstrukce, tj. že jde o nikoliv reálný, nýbrž jen intencionální objekt, konstituovaný za pomoci příslušného pojmu (který zase sám byl nasouzen). Je třeba se tudíž kriticky podívat na ontologickou hodnotu pojmu „krásna“ a na to, zda projekce „krásna“ jakožto intencionálního objektu není pouhou nezdůvodněnou a o nic neopřenou – a tudíž nelegitimní – ontologickou hypostazí. Jaký je vlastně ontologický status „krásna“ (v transcendentálním smyslu)? Identifikace „krásna“ (transcendentálního) s Kristem, jak o tom podle von Balthasara mluví také F. Murphy-ová, je jakýsi dost frapantní „kurcšlus“ a vlastně theologická svévole. Nehledíme-li však na tento moment, pak je vlastně Kristus zbavován skutečného lidství (*vere homo*) a pouhá myšlenková konstrukce je vybavována „lidstvím“ ve smyslu dalšího intencionálního předmětu (asi tak, jak *Canis canis* ve smyslu taxonomické jednoty je „vybaven“ schopností „štěkat“, pochopitelně nikoliv schopností hlasitě zaštěkat, takže by to bylo možno slyšet, nýbrž „schopností“, která sama je intencionálním objektem). Je to všechno stará metafyzika až na půdu.
22. III. 87

87-139
870324–1
Body k článku o pravdě /pro Hol./ - 1. rozvrh

01 Jaký je, jaký může být filosofův vztah k pravdě? Podle Platóna /Ústava VI, 499 C/ je zapotřebí „opravdové vášně pro opravdovou filosofii“, přičemž „opravdový“ je řecky aléthinos. A v čem spočívá opravdová filosofie? V tom, že se v lásce /s láskou/ díváme na pravdu /Ústava V, 475 E/. /filotheaomai tés alétheias/. Zdá se tedy, že ve vztahu k pravdě je krom dívání /které ještě budeme mít možnost zpochybnit/ nejdůležitější láska, filia. Ale to samo by ještě nestačilo: dobrý filosof potřebuje víc, má-li se stát opravdovým filosofem, tj. „vpravdě“ filosofem. Musí být jat vášní /tedy láskou jiného druhu než filia, totiž erotickou láskou, ale zase nikoliv jakýmkoliv erotem, nýbrž pravým erotem – aléthinos erós, VI, 499 C/.

02 Máme tu dost spletitou situaci: filosofie se nám musí stát vášní, máme-li být opravdovými filosofy, ale musí to být opravdu vášeň. Aléthinos ovšem znamená také vytrvale, věrně oddaný – nicméně i jinak je zřejmé, že tady všude dávat hlavní důraz na etymologické souvislosti, tj. na „odkrytost“, nedává dost smyslu a není udržitelné. Také výklad theaomai ve smyslu theóreó, theama jako theória, „podívaná“, musí být silně korigován právě ohledem na onu zanícenost a vášeň k filosofii a také na onu lásku k dívání, k podívané na pravdu, která zároveň musí prostupovat samu vášeň k filosofii a dávat tak samotné filosofii „tu pravou“ opravdovost.

03 A protože Platón nejenom zná tradovaný výklad slova filosofie /samo slovo podle této tradice prý vytvořil a zároveň vyložil Pythagoras, ale sám Platón nikde Pythagoru neuvádí; místo toho nechá Sókrata připisovat onen pythogorejský výklad slova filosofie nejspíš jen fiktivní kněžce Diotimě/, ale hlásí se k němu ve své Hostině, lze mít za to, že filosofie, která se s láskou dívá na pravdu, může právem nést název filalétheia, láska k pravdě. To má dobrý smysl právě dnes, kdy význam slova moudrost byl velmi zúžen, zatímco naopak význam slova pravda je natolik široký, že dopadá /doléhá/ na všechny sféry lidského života i myšlení, na celý lidský svět i na člověka samého.
24. III. 87

87-140
870324-2

04 Milovat pravdu ovšem nemůže znamenat milovat odkrytost, neboť co to je za odkrytost a jak může být milována? Bylo by dost nesmyslné zdůrazňovat lásku k dívání se na odkrytost, neboť odkrytost sama není vidět, jsou vidět jen odkryté věci, skutečnosti, záležitosti apod. /události atd./. Milovat odkrytost by vlastně muselo znamenat milovat to, co je odkryto; dívat se na odkrytost znamená dívat se na odkryté resp. nezakryté. Můžeme však interpretovat povahu filosofie jako lásku dívat se na všechno a na cokoliv, jen když to je nezakryté?

05 Ale co to vlastně znamená, když chápeme pravdu jako nezakrytost? Pravda je vlastně ničím vedle věcí, pravda spočívá v tom, že věci se stávají vším, že věci jsou rozhodující, že pravda se musí řídit věcmi, nikoliv věci pravdou. Věci jsou tím, čím jsou, bez ohledu na pravdu, bez jakéhokoliv

nutného, důležitého vztahu k pravdě, zatímco pravda je naprosto závislá na věcech – znamená jen, že nic nebude vadit pohledu na ně, že nebudou zakrývány ani skrývány, nýbrž že zůstanou nezakryté.

06 Zřejmě ani staří Řekové neměli takovéto divné pojetí pravdy, přestože jisté etymologické souvislosti by se tomu zdály nasvědčovat. Ale pro evropskou tradici myšlení o pravdě je důležitý ještě jiný pramen, totiž myšlení hebrejské. Tam pravda znamená „spolehlivost, stálost, věrnost“ /viz 87-095 a -115/. Spolehlivé je to, nač je možno se spolehnout, oč se lze opřít. A proč hledá člověk oporu a spolehnutí? Protože stojí v nejistotě!

07 Odkrytost věcí nezbavuje člověka nejistoty; na Řeky ještě plnou vahou doléhal osud, ležela na nich tíha určenosti, proti které člověk nic nezmůže /ani když se bouří/ a která nakonec prosadí své. Někdy je proto lépe nevědět a nechat budoucnost v její nezřetelnosti a skrytosti. Na věci a jejich chod se nelze spoléhat, nelze jim důvěřovat, nelze v nich skládat naději. Sama naděje je pouze jedním zlem, jež shodou okolností zůstalo zavřeno v Pandořině skřínce.

08 Filosofie potřebuje také takovou jistotu, na kterou se lze spolehnout. Ne tedy jen láska, ale i důvěra v pravdu je pro filosofa vztahem základně důležitým. A důvěra má ovšem především časový rozměr, totiž vztah do budoucnosti.
24. III. 87

87-141
870324-3

Chceme-li uvažovat o vztahu filosofa a filosofického myšlení k pravdě /a pravdy k nim/, okamžitě zjistíme, že nejde o žádnou jednoduchou relaci, kterou bychom mohli bez nesnází nahlédnout a myšlenkově uchopit. Především jde každé „opravdové“ filosofii o to, aby se mohla pravdy dovolat v tom smyslu, že její myšlení je pravé a pravdivé, tj. že před pravdou obstojí. To v sobě ovšem zároveň zahrnuje vědomí, že ne každé myšlení se takto pravdy může dovolávat, a dále i vědomí, že pravda je tím nejvyšším rozhodčím, tou poslední instancí, před níž každé myšlení stojí a před níž se musí odpovídat. Filosofie se necítí být sama tím rozhodčím, filosofie ví, že není povolána, aby rozhodovala o pravdě, ale že tu je proto, aby uprostřed všeho svého uvažování, zkoumání a přemítání nakonec nechala

promlouvat pravdu, a tedy aby ji sama nezastiňovala, nezakrývala a nepřekřikovala. Tohoto základního vztahu k pravdě, totiž respektu k ní, chce filosofie dosáhnout všude tam, kde se myšlenkově zabývá jakýmkoliv svým tématem. – Ale tu se můžeme tázat: co vlastně chce filosofie na pravdě samé, co chce od pravdy? Proč jí nestačí, když se zabývá svým tématem, a proč ještě navíc chce, aby to její „zabývání“, tj. její myšlení, její myšlenková práce „obstála před pravdou“, aby se sama pravda k výsledkům jejího zkoumání „přiznala“, aby těmto výsledkům dala své „placet“? Odkud vůbec filosofie ví o tom, že nejsou jen věci, že nejsou jen předměty myšlenkové práce, témata, filosofémata, ale že je ještě zapotřebí něčeho dalšího, co je neodvoditelné ze žádných kvalit filosofa samého, ani z „věci“, tj. z povahy toho, co si filosof zvolil jako své téma, ale ani z povahy samotného myšlení, tj. oné aktivity, jíž se filosof teprve stává filosofem?
24. III. 87

87-142
870324–4

Vztahy filosof – pravda:

a/ filosof chce poznat /“vidět“/ pravdu – uchopit ji /myšlenkově/

b/ pravda si „chce“ podmanit filosofa, chce ovládnout jeho myšlení

c/ pravda se filosofovi neukazuje /nevyjevuje/ sama jako taková, ale ukazuje něco jiného /ve svém světle, ve své perspektivě/

d/ filosof chce „pravdivě“ uchopit /myšlenkově/ skutečnost – ale to znamená: nechat se vést pravdou, otevřít se jí, dát se jí k dispozici

e/ filosof se může otevřít pravdě jen jako člověk /ne pouze myšlenkově/ - a to znamená: v celém životě; člověk /nejen filosof, tj. ne teprve, když se stane filosofem/ jako člověk je bytostí, která je vztažena k pravdě

f/ filosof se myšlenkově nemůže vztáhnout k pravdě přímo, jako k „předmětu“, neboťn pak mu pravda sama uniká a ztrácí se mu

g/ filosof se může k pravdě vztáhnout /myšlenkově/ pouze oklikou, totiž tak, že podrobí reflexi svou obecně lidskou vztahženost k pravdě

h/ specificky filosofický vztah k pravdě je podmíněn splněním předpokladu: jako člověk se filosof musí k pravdě napřed vztáhnout celoživotně, a teprve pak má jakákoli reflexe naději na úspěch

i/ vědomá otevřenost vůči pravdě, očekávání adventu pravdy: ta je možná jen v reflexi /a praereflexi/

j/ pravda proniká do světa skutečnosti /vnější, předmětné/ i jinými cestami – a to znamená, že také těmito jinými cestami může pronikat skrze člověka – ale to pak se nevyjevuje /neukazuje/ jakožto pravda /a tyto způsoby náleží do jiné kapitoly/

k/ v tzv. setkání s pravdou nechává člověk nutně sám sebe za sebou, tj. sám jako jsoucí u tohoto setkání není /=ne-jest/: vzniká otázka, jak může jako filosof reflektovat něco, co není a nemůže být jeho vlastní akcí
24. III. 87

87-143
870324-5

/dále: provizorní text a komentář německy psané studie/

K povaze vztahu mezi filosofií a pravdou

Filosofické myšlení se vztahuje k pravdě v několikerém směru a v několikerém smyslu. Na jedné straně usiluje o dosažení pravdivých poznatků, a to znamená také o vyjasnění jistoty o jejich pravdivosti a o co nejpřesnější vymezení jejich platnosti. Není to však filosofie, ale vždycky jen určitý filosof, kdo dospívá k pravdivým myšlenkám /nebo který k nim nedospívá/, /doplněk!/ a každý pravdivý poznatek platí jen o určité skutečnosti nebo druhu skutečností; a kromě toho o otázce pravdivosti filosofova myšlení se nerozhoduje teprve na konci myšlenkové cesty, nýbrž už od samého jejího počátku. /úprava:/ Nemá-li být odkázán na nějaké nahodilé a sporadické pravdivé nápady/, musí se filosof už ve svém myšlenkovém /myslivém/ přístupu a vůbec v celé své myšlenkové aktivitě /činnosti/ chovat pravdivě a být tak pravým filosofem. Jenom pravý filosof je schopen pravdivě filosofovat, tj. provozovat /podnikat/ pravou filosofii /-ování/. Avšak kdy je filosof pravým filosofem? A co to je vlastně pravá filosofie?

V Platónově je pravým filosofem ten, kdoho z božského vnuknutí ovládne jakási /“erotická“/ láska k pravé filosofii. A co to je pravá filosofie? Platónův Sókratés přejímá a precizuje interpretaci, tradovanou jakožto pythagorejská, že totiž filosofie není samotnou moudrostí, nýbrž pouze láskou k moudrosti. Již sama tato láska /filia/ je inspirována a vyvolávána Erótem, a nyní je tak charakterizována i /erotická/ láska k filosofii: pravý filosof tedy miluje lásku k moudrosti /sofia/. Však také o této /ero-
24. III. 87

87-144
876~~6~~0324-5/~~6~~ = 25-1
tické/ lásce k filosofii platí, že musí být pravdivá. Jinde říká Platón, že jen takoví filosofové smějí být uznáni za pravdivé /pravé/, kteří se s láskou dívají na pravdu. Snad není nezbytné právě zde přehnaně podtrhovat řecký sklon ke spíše optickému chápání poznávacího přístupu ke skutečnosti. Naproti tomu je třeba nepřehlédnout, že k pravdivému dívání je životně důležitá láska, neboť bez této lásky k pravdě není možné žádné pravdivé vidění, žádné pravdivé filosofování a žádný pravý filosof.

Zcela zřetelně z toho vyplývá něco základně důležitého: nikoliv každé dívání na pravdu, nýbrž pravé; ne každá láska /k pravdě nebo k filosofii/, ale jenom pravá; nikoliv každá filosofie, nýbrž pravá; a nikoliv každý filosof, nýbrž jen ~~ten~~ pravý – to je, oč tu běží, když uvažujeme o poměru mezi filosofií a pravdou. Dokonce i pro takového Platóna není pravda pouze předmětem filosofování /nebo nahlížení/, ale musí být sama nějak ve filosofování přítomna. A proto se musíme dotazovat nejenom na vztah filosofujícího k pravdě, ale také a možná především po vztahu pravdy k filosofujícímu. Nejde totiž vlastně o jednostranný přístup filosofa k pravdě / jako k nějaké „věci“, k nějakému „předmětu“/, nýbrž o jakési setkání obou. A právě povaha tohoto setkání nás nanejvýš zajímá. Mohli bychom též říci, že přemýšlení /rozmýšlení/ o každém takovém setkání, o každém takovém rozhovoru s pravdou náleží k nejdůležitějším a nikdy nekončícím úkolům filosofie. Tak jako k lásce k filosofii náleží vždy nové přemýšlení o tom, co nás potkává v setkání s pravými filosofy, k lásce k pravdě náleží jednak očekávající otevřenost vůči jejímu příchodu, a na druhé straně vždy znovu podnikaná reflexe zážitku
25. III. 87

87-145
876~~6~~0325-1 %

každého našeho setkání s pravdou, nebo snad lépe vyjádřeno, našeho každého zážitku příchodu pravdy v její vyjevenosti /v jejím vyjevování/.
Tak se vyjasňuje jeden aspekt, který dosud nevyvolával žádnou zvláštní pozornost, anebo lépe, který náležel jen k okrajovým významům pythagorejské tradice výkladu, co máme vlastně rozumět pod slovem filosofie / nebo co bylo třeba…/. Budeme-li – tak jako právě shora provedeno – interpretovat filosofia jako filalétheia, a budeme-li nadále držet, že filosofie / či filalétheia/ ještě zdaleka není samotnou pravdou /vcelku/, ani že ji nemá /nýbrž poskytuje nám v nejlepším případě jen jednotlivé pravdivé soudy nebo poznatky/, dojdeme k poněkud neobvyklému nahlédnutí do struktury noetické situace. K té totiž náleží nejen subjekt poznání /tj. filosofující/ a objekt poznání /předmět, o němž se filosofuje/, a také nikoliv jen poznávání či myšlení /jako aktivita subjektu/, nýbrž nevyhnutelně ještě něco čtvrtého: pravda sama, která nemůže být převedena ani redukována na pravdivost poznatku, soudu nebo myšlenky, bez níž by však žádný poznatek, soud ani žádná myšlenka vůbec nemohla být pravdivá. /Dodatek: nikoliv kvůli nějaké „participaci“ na pravdě či pravdivosti!/ /Zcela obdobné to je i v případě, když budeme mluvit jen o lásce k moudrosti: také zde je lidem odepřena jen moudrost vcelku, ev. ryzí moudrost a to navzdory tomu, ~~že~~ jak je více či méně důležité a nezbytné rozlišování mezi člověkem, který si v jisté situaci za daných okolností vede moudřeji než některý jiný. Nehledíc však na tento rozdíl nemůžeme přece žádného člověka označit jako dokonale moudrého, stejně jako nikoliv dokonale / nanejvýš/ pravdivého.
Pokračování –> 87-144
25. III. 87

87-146
870325–2
Picht napsal v dříve nepublikovaném textu o zlu (4894, *Hier und Jetzt II*, 491), že myšlenka, jako by se Bůh měl zodpovídat před soudnou stolicí lidského rozumu, je nejen přesné převrácení představy o posledním soudu, ale je přímo „krajní blasfemií“ (äußerste Blasphemie), jíž je lidské myšlení schopno. – To vypadá dobře orthodoxně, theologicky a nábožensky legitimně (protestantsky, a specielně pak barthovsky či barthovsky-orthodoxně), ale je to plné problémů a aporií. – Vzato doslova a přísně, je myšlenka takto „převrácená“ prostě absurdní. Buď uznáváme, že Bůh je Bůh, a pak něco takového říci nemůžeme; anebo to z jakýchkoliv důvodů neuznáváme, a pak ovšem svrchu uvedená myšlenka znamená de facto něco jiného, než zmíněná formulace a říká, totiž požadavek dešifrovat

všechny lidské aspekty a ingredience atd. všeho toho, co – lidsky a tedy zpochybnitelně – připisujeme samotnému Bohu. Před soudnou stolicí lidského rozumu nebude a ani nemůže být posazen sám Bůh (ať už proto, že to je právě Bůh, anebo proto, že „samotného Boha“ prostě popíráme), ale může tam být předvoláno, aby se před rozumem a rozumně zodpovídalo vše, co my lidé si o Bohu myslíme, co si myslíme, že o něm víme, a co si myslíme, že je ryzí čin nebo ryzí slovo boží. Právě protože jsme jen lidé, nejsme vůbec schopni se setkat s Bohem či s nějakým jeho činem nebo slovem jinak, než smíšeně s mnoha lidskými prvky a faktory, ingrediencemi a přimíšeninami, takže ve všem, s čím jsme jako s Bohem nebo božím konfrontováni, je vždycky mnoho lidského znečištění. A všechno takové zohýbané, polámané, překroucené, a proto zpochybněné údajné „boží“ musí být podrobeno kontrole, včetně pojmu „Bůh“.
25. III. 87

87-147
870325–3
Dodatečná příprava na 30. 3. 87 – Zlo II.

1 Zlo zakoušíme, zlo si nemusíme vymýšlet. Ale zároveň je zlo problémem, zejména v evropské myšlenkové tradici, v níž bylo přinejmenším zčásti prolomeno mytické myšlení. Mýtus se spokojil s tím, že zlo pojmenoval. Evropské myšlení se je pokouší pochopit, tj. vysvětlit anebo odvysvětlit. Ale zlo je temné a nemůže být osvětleno.
2 Proto říká Georg Picht (1913–1982), že zlo je čímsi naprosto nemyslitelným („Das Böse ist das Undenkbare schlechthin.“ – 484). Jde totiž o to, že je nelze myšlenkově uchopit. Proniká k nám v nejrůznějších maskách a přestrojeních. Zvláštním jeho charakterem je, že se nejraději a také nejúčinněji skrývá za maskou mravnosti, ideálů a také za slávou, úspěchem a rozmanitými výdobytky, vůbec za něčím pozitivním, za hodnotami. A kde se nám ukáže bez masky, v odkrytosti, ocitáme se před propastí.
3 To se ukazuje právě v období tzv. modernismu, který je posedlý jakousi demaskační mánií (např. Darwin, Marx, Nietzsche, Freud atd.). Naděje – planá –, že demaskování povede k exorcismu (jako k němu v mýtu a magii vedlo pojmenování a zaříkávání). Ale právě opak byl a je výsledkem. Odhalené zlo má fascinující moc. A demaskování samo se ukazuje jako něco zlého, jako zlé počínání, jako dopomáhání zlu k pronikavějšímu úspěchu a vítězství.
4 A tak právě dnes nejenže stojíme před zlem takříkajíc s prázdnýma rukama a bezbranní, ale navíc si to právě daleko víc uvědomujeme než

kdykoliv předtím. Nevíme, jak zlo odstraňovat a likvidovat. Každý pokus toho druhu ukazuje, že zla pak vždycky jen přibývá. Mnoho lidí si to dokonce ještě dnes neuvědomuje a svým domnělým „bojem proti zlu“ napomáhají zlu ještě většímu a hroznějšímu. A to na všech stranách. (Picht: „Ahnungslosigkeit“, 485.)

5 Ale Picht jde ještě dál. Nejenom praktické pokusy a nejenom teoretické demaskující pokusy, které chtějí proti zlu účinně zasáhnout, vlastně se stávají jen nástroji jeho dalšího, a dokonce mocnějšího šíření. Picht se táže, zda vůbec sám pojem není zlem, není od zlého – nejen, že se proti zlu ukazuje jako bezmocný a bezbranný, ale že se sám stává – jako takový – již manifestací zla (486).

25. III. 87

87-148

870325–3b

6 Je-li tomu opravdu tak, že zlo nelze myslit, že je naprosto nemyslitelné – a my teď už víme, že Picht má na mysli pojmové myšlení (i když to výslovně neříká) –, vzniká tu otázka, jak vůbec můžeme a máme zlo poznat, když nejsme schopni je myslit a myšlenkově přesně vymezit? Jak vůbec můžeme kontrolovat, o čem je řeč, když zlo nemůžeme pojmově postihnout? (486)

7 I když to většina moderních lidí už zapomněla a neví, někteří ještě pamatují na starou moudrost (je také v evangeliu, ale nejenom tam), že zlo lze přemáhat jen dobrem. (Obdobná formulace, že jen pravdou lze přemáhat lež, už něco ztrácí, protože dnešní člověk už dobře neví, co to je pravda a co lež.) Ale co by to bylo platné připomenout onu pravdu třeba všem, když na otázku, co to dobré, nikdo z nás nedovede odpovědět? A pokud by přece někdo podnikl ten pokus a vymezil by dobro, zase by se ukázalo, že tím poskytne zlu jen novou masku a nový převlek.

8 Už jsme tu připomínali Hermanna Brocha a jeho pojetí kýče ne jako nedokonalého umění, ale jako dokonalého paumění, jako reprezentanta zla (Ludwig Giesz rovněž). Důležité je jeho rozpoznání, že pro pochopení zla je důležité jeho nejvyšší a nejnebezpečnější formy hledat tam, kde napodobuje, imituje dobro, vůbec pozitivní hodnoty. Každé dobro, každý hodnotový systém může být napaden a téměř po pravidle bývá napaden imitačním systémem, představujícím v malém něco jako masku Antikrista (vydávajícího se za pravého Krista).

9 Problém je tedy v tom, rozpoznat dobré od zlého, aniž bychom měli už předem k dispozici tahák, definici, pojem, přesný obraz nebo dokonce

odbornou vědu, která by to rozhodla za nás. Jak tomu tedy rozumět? Kdo sledoval naše dosavadní semináře, musí dostat ten pravý nápad: není-li možné ani dobro, ani zlo „jako takové“ předem pojmově postihnout a vymezit, neznamená to (jak se mnozí dnes domnívají), že je to věc subjektivní a relativní, nýbrž že jak dobro, tak zlo představuje skutečnost neuchopitelnou tím myšlením, na které jsme zvyklí, tj. předmětně.

10 Stojíme tedy před úkolem myslit jinak. Ale jak dobro, tak zejména zlo musíme být schopni rozpoznat. Abychom je mohli poznat, musíme je nejprve uznat, musíme si je přiznat, a to nejen mimo sebe a jakoby proti nám stojící, ale také jako zlo v sobě. My sami jsme a vždy budeme plni obojího – tedy „ambivalentní“.

26. III. 87

{Bůh u Patočky (a Holana)}

87-149

870326-1

V 3. svazku Patočkových textů „Umění a filosofie“ byl pod názvem „Holan“ otištěn dvoustránkový rukopis (s. 220), kde čteme: „Bůh – nejvyšší jsoucno – se vejde pouze v n i c, tj. ne-jsoucno, tj. bytí / Bohatství tvorů či tvarů – neplatí proti tomuto n i c, tj. událost bytí, které přichází v oddanosti a povolnosti.“ – Je zřejmé, že Patočka předně neváhal o Bohu mluvit jako o nejvyšším jsoucnu a zároveň prohlásit, že „se vejde“ pouze v ‚nic‘, tj. že přesahuje veškeré jsoucno vcelku (tak bychom to mohli reformulovat). „Nejvyšší jsoucno“ pak nejenže není a nemůže být součástí a složkou „jsoucna vcelku“, ale nemůže být se „jsoucnem vcelku“ ani koextenzivní. Tím je odmítnuta koncepce, jež Boha nebo bohy chápe jako vnitrosvětské bytosti, a je tím také zamítnut pantheismus, ztotožňující Boha s veškerenstvem. Bůh se do rámce Veškerenstva prostě „nevejde“. Ale proč potom připouštět, že – nevejde-li se celý – může se do veškerenstva alespoň nějak vsunout, zasáhnout částečně, vložit se do vnitrosvětských záležitostí? Vždyť tu je ještě známá možnost koncepce Boha zcela mimosvětného, transcendentního, uvnitř světa vůbec se nevyskytujícího /ani částečně/?! Navíc připustíme-li Boha, který „zčásti“ je ve světě, ale celý se do rámce veškerenstva „nevejde“, vypovídáme tím také cosi důležitého o světě. Především jsou buď ve světě „lokality“ takříkajíc posvátné, sakrální – a snad je zase v Bohu nějaká složka /?/ profánní, světská, nitrosvětská. Ale nejen to: svět je tak vlastně nabourán, je otevřen /roztržen/ směrem k Bohu. Anebo jinak: přímo ke světu /a do světa/ patří něco, co sahá mimo jeho rámec – svět je víc než pouhé „jsoucno vcelku“.

26. III. 87

{Jsoucna pravá a nepravá}
87-150
870327–1 (%)
Abychom vůbec mohli mluvit o tzv. nepravých jsoucnech, musíme předpokládat, že na určité úrovni /a možná dokonce na velmi nízké úrovni, téměř od samého počátku/ jsou některá pravá jsoucna schopná reagovat nejenom na jiné pravá jsoucna jednotlivě /individuálně/, nýbrž dokonce na určité shluky či skrumáže /agregace/ jiných pravých jsoucen. A to znamená, že musíme předpokládat již na těchto relativně velmi nízkých úrovních značný význam něčeho, čemu jsme si navykli na lidské úrovni říkat „fenomén“. Jde totiž o to, že – na rozdíl od kantovského pojetí např. – není za každým fenoménem nějaká „věc o sobě“, nám sice nedostupná, ale s oním fenoménem přece jenom určitým způsobem spjatá /pochopitelně vylučujeme pouhé zdání či iluzi – to je jiná kapitola/. Není žádné „skutečnosti o sobě“, když se nám něco jeví jako dvojice nebo trojice jenom proto, že se dva nebo tři předměty /věci/ nahodile vyskytují vedle sebe nebo že se nám tak jeví /např. když se nám Orionův pás jeví jako trojice hvězd, které však k sobě vlastně vůbec nikterak nenáleží a jen se tak našemu pohledu „promítají“/. Souhvězdí ovšem vůbec nelze prohlásit za pouhé „zdání“, neboť každý pozorovatel hvězdné oblohy se může na vlastní oči přesvědčit, že to jsou nezaměnitelné sestavy hvězd /něco jiného je poznání, že jejich skutečné vztahy neodpovídají vůbec tomu, jak se nám jejich vztahy jeví/. Ale podobně jako tomu je s naším zrakovým reagováním /“viděním“/ oněch sestav – na ony sestavy – podobně tomu je i na nižších a nejnižších úrovních. Tak můžeme pozorovat, že molekuly /a jejich agregace/ reagují /např. gravitačně apod./ na celé agregace jiné, nebo že izotopy navzájem reagují tak, aby zachovaly pravidlo tzv. poločasu rozpadu apod. Schopnost reagovat nikoliv pouze na „pravá jsoucna“, nýbrž na celé agregace pravých jsoucen předpokládá, že pro reagující jsoucno se ona agregace ‘skládá‘, ‘integruje‘ do jakéhosi zdánlivého „celku“ – a to je právě onen jakkoliv primitivní fenomén či – chceme-li zajistit odlišení od lidského charakteru fenoménů – jakýsi předfenomén, protofenomén. – Na druhé straně je třeba uvážit, že nevíme, zda jednotlivá pravá jsoucna na sebe reagují a vůbec jsou schopna reagovat jinak než na pouhé fenomény /tady zase s výjimkou lidské roviny, kde se možná poprvé objevuje schopnost člověka ‘vidět‘ v druhém člověku bytost sobě podobnou, druhé „já“, nejenom tedy fenomén druhého člověka/. – Tento druhý problém musí zatím zůstat předmětem úvah a zkoumání. Je to téma vysoce důležité, neboť úzce souvisí s pojetím života: je možné, aby se –

podle Whiteheadovy formulace – elektron choval v živém těle odlišně než v anormagických souvislostech jen díky tomu, že je díky specifickým vlastnostem „agregace“ jiných jsoucen ve svém okolí a tedy díky ‘objektivní‘ možnosti a zároveň své subjektivní schopnosti reagovat na onu „agregaci“ jako na fenomén, tedy ‘celkově‘, s to modifikovat své chování už na tomto základu a tedy jen díky vztahům k předmětným stránkám oněch pravých jsoucen ve svém okolí, anebo je za určitých okolností schopen takový elektron reagovat nejen na vnější stránku jiných pravých jsoucen, ale i na jejich stránku vnitřní? Je takový elektron ~~mmm~~ za určitých předpokladů vnějších schopen se „zařadit“, vnitřně vintegrovat do vztahů mezi jejich vnitřními stránkami, tj. vstoupit do jakéhosi „tajného“, nevnějšího svazku s nimi?
27. III. 87

{Bůh u Patočky (a Holana)}
87-151
870327-2

Patočkovy poznámky k Holanovi /viz 87-149/ se zčásti vztahují k sbírce „Bez názvu“, přesněji k její první básni /co vlastně je jakýmsi mottem – viz 3660, s.10/:

Jen tvar chceš míti,
jím veden, jím vést…
Leč pravzor bytí
beztvárný jest.

Svět tento vděchna,
jen přání jsi zdvih…
Opusť je všechna,
bys původ stih.

Pln chceš být věcí,
pln tvarů a skic…
Leč Bůh se přeci
vejde jen v nic!

Pozoruhodné je, jak Holan sám popírá /či tiskne do rozporu/ některá svá vlastní slova. Když mluví o pravzoru /bytí/ nebo o původu, pak hned v první básni sbírky /A není začátku, s.11/ říká: „A není začátku. Jen první

konec s druhým…“ Jak tomu rozumět? Pravzor bytí je beztvárný – to znamená mimosvětný, mimo sféru tvarů, tvorů a skic. A o tomto pravzoru, či snad začátku, platí, že „není“. Jen proto, že není, tj. že „je“ „nic“, vejde se do něho Bůh. To znamená, že Bůh je „nic“, tj. nejsoucno, bez tvaru – ale právě proto je začátkem, pravzorem… Proti sobě jsou postaveny na jedné straně tvary, věci, tvorové, skici – na druhé „nic“, pravzor a původ, event. „svět tento“ a – Bůh. Pravý začátek „není“, zatímco to, co nazýváme začátkem, je jen „první konec“.
27. III. 87

87-152
870329–1
Vztah mezi filosofií a politikou. Aby filosofie mohla žít a vzkvétat, potřebuje k tomu určitou společenskou a politickou základnu a atmosféru. Toho si musí být vědoma, a také si musí být vědoma svého závazku k obci /ke společnosti, tj. ke všem, ne jenom k nějaké skupině nebo třídě/. Musí si tedy – byť jen na okraji svého zájmu – vyjasnit svůj vztah k daným společenským a politickým skutečnostem. Již proto si také politika musí filosofie všímat: filosofie má nebo alespoň může mít za určitých okolností značný vliv na vývoj politické situace, zejména v dobách krize, anebo v dobách, kdy se formulují politické požadavky nového typu. Politická moc /establišment/ se může ovšem pokoušet buď filosofii tento vliv mít znemožnit – anebo ho využít ve svůj prospěch. A to zase ve dvou různých situacích: politika, která má za cíl osvobození, může využít revolučních momentů kritického myšlení. Naproti tomu politika, která má konzervativní charakter nebo která usiluje o nějaký typ restaurace, potřebuje zase filosofii, která zdůvodňuje status quo, eventuelně status quo ante. V obou případech hrozí filosofii skluz do ideologičnosti a do poplatného, eventuelně otrockého postavení. Proti tomu se filosofie zase brání především svým kriticismem. Podmínkou filosofického kriticismu v oblasti politiky je vypracování určitých principiálních východisek a stěžejních myšlenek, které obvykle mají prakticko-politické důsledky až po delší době, v další generaci anebo dokonce po dvou generacích /leckdy dokonce trvalejší vliv po dlouhou dobu/. Je tudíž zapotřebí rozlišovat mezi filosofií politiky /kritickou/ a mezi filosofickou politikou /tj. nepolitickou politikou/.
29. III. 87

87-153
870329–2

Politická filosofie by měla být filosofie, která se zvláště intenzivně zaměřuje na politické působení a na politickou účinnost. Naproti tomu filosofie politiky je filosofický obor /filosofická disciplína/, navazující na filosofickou etiku /jako její „druhá kapitola“/. Filosofie politiky má kritický charakter a analyzuje politický život, politické programy a způsob politického myšlení různých vrstev i jedinců z filosofického hlediska /tj. tak, že poukazuje všemi směry na širší kontexty, pro analyzované politické jevy a tendence relevantní, a posléze na kontext celé společnosti, eventuelně celého lidstva, a to v časově dlouhodobém závěru/ - tedy kritická reflexe politiky s ohledem také na dosavadní dějiny politického myšlení jak nefilosofického, tak filosofického. Politická filosofie proti tomu nemusí zůstávat jen u politických fenoménů jako u svého předmětu, nýbrž má podstatně širší záběr, může svou argumentaci opírat o disciplíny vzdálenější, eventuelně i o disciplíny nefilosofické /např. o politickou vědu, sociální psychologii, sociologii, právní vědu, ale také o ekologii atd./, ovšem to vše s určitým politickým záměrem. Nicméně aby nepřestala být filosofií, musí ~~mmm~~ politická filosofie dbát určitých zásad, které jsou a vždy zůstanou v jistém napětí s jakoukoliv pozitivní resp. technickou /mocenskou/ politikou. Proto lze tento aspekt vyjádřit asi tak, že političnost politické filosofie bude vždy v napětí a přímo sporu s politikou politiků, tj. politikou „politickou“, a proto může být označena za političnost „nepolitickou“ /zejména s odvoláním na ražbu Masarykovu/.
29. III. 87

87-154
870403–1
Politika /ve smyslu oblasti politického a vůbec veřejného života, ale rovněž a snad především ve smyslu zapojenosti člověka do života obce/ je pro každou opravdovou filosofii, která nezapomněla na své poslání, vztahovat vše k celku, opravdovou, ano životní výzvou. Filosofie totiž nevzniká jako dumání o tajemství bytí, veškerenstva nebo života, nýbrž z potřeby se vyznat, vědět, znát, mít přehled, kontrolovat, myšlenkově se zmocnit atd. atd. Proto filosofie nemohla vzniknout /ustavit se/ tam, kde nedošlo k vynálezu pojmového myšlení, tj. k vynálezu, který usiluje o pojmové ovládnutí veškeré skutečnosti. Slova pojem – jímati, pochopiti – uchopiti, begreifen – greifen, ergreifen, concipio – capio atd. představují zřetelné stopy onoho zmocňujícího se, uzurpátorského, manipulujícího až donucujícího přístupu ke skutečnostem, k věcem, k předmětům, jimž vládne, protože mu jsou prostě k dispozici, dány na milost a nemilost. A proto se potom filosofie pouští stejným nebo analogickým způsobem také

do otázek, jež znali a jimiž se zabývali také různí mudrci východu atd. /a ovšem troskotá na nich, neboť nerespektuje vůbec tu jejich stránku, která hraničí s tajemstvím, jak se říkávalo, nebo jak dnes možno říci, setkává se, /s tou jejich stránkou, která je neuchopitelná předmětným myšlením/. Proto ovšem je filosofie nakloněna politické angažovanosti, neboť to odpovídá jejímu myšlenkově se zmocňujícímu přístupu ke všemu: filosofie se domnívá, že díky své pojmové, myšlenkově výbavě je schopnější a také povolanější politicky rozhodovat než filosoficky nevzdělaní političtí vůdcové a představitelé.
3. IV. 87

87-155
870403–2
V dějinách pozorovatelná postupující demokratizace všech pokročilých a zejména co do pokroku na špičce stojících společností má nutně své důsledky také pro filosofii a pro její sebepochopení. Filosof už se nemůže spokojovat /anebo nemůže už dokonce po tom toužit/ s postavením soukromého učence, kterým se straní společenského a politického dění a hloubá nad svými problémy. /To si daleko spíš může dovolit vědec – a také mnozí vědci tak činí – jak je známo již z anekdotického vyprávění o Archimedovi a jak je známo dnes z příběhů atomových vědců apod./ Jaký vztah může a má filosof zaujmout k procesu demokratizace? Zajisté to nebude vztah jednoznačně pozitivní; půjde totiž o otázku, kam demokratizace míří, k čemu cílí a kde je legitimní a kde nikoliv. Filosofie je láskou k pravdě /když to aktuálně reinterpretujeme/, a to k pravdě, kterou nemáme, která nám není k dispozici. Pravda nemůže být demokratizována v tom smyslu, že by bylo možno o ní hlasovat /např./. Ale na druhé straně i filosof musí mít porozumění pro takovou demokratizaci lásky k pravdě, která znamená, že sama tato láska pronikne nejširšími vrstvami. Vždyť všechny demokratické společnosti uznávají, že v jistých oborech jsou někteří lidé kompetentnější než jiní. Uznávat pravdu, „milovat“ ji – a přece se neplést do zkoumání, co je pravdivé v té či oné situaci, jako pes do kuželek, bez předpokladů a bez náležitého vzdělání – to může být také velmi rozšířená forma lásky k pravdě. Respekt k pravdě může vést i k respektu k těm, kteří o té pravdě vědí něco víc než my – vždyť takový respekt musí být vlastní každému filosofovi bez rozdílu, neboť žádný přece nemá na pravdu patent.
3. IV. 87

{Právo / Spravedlnost}
87-156

870404–03
Také v politice a v politických otázkách musí filosof zůstat filosofem, tj. nesmí si hrát na vědmu či mudrce-vševěda, ale musí nejenom sám dbát, ale i ostatním připomínat, že pravda je svrchovaná, že ji nikdo nemá pod svou kontrolou, a že je – to hlavně – jen jediná pravda, společná pro všechny, před kterou si jsou všichni rovni /vposledu/, a to jak ve svých právech, tak ve svých povinnostech. – To pak v důsledcích znamená, že také uprostřed politických diskusí musí filosof připomínat, že vedle subjektů politiky, vedle „předmětů“ politiky a vedle politického jednání /postupů, činů, rozhodnutí/ je tu ještě „to čtvrté“, totiž cosi, co sice můžeme / i musíme/ nějak – a to znamená vždy po svém a na své riziko – chápat, ale co není konstituováno naším chápáním a co má povahu výzev či norem. Tak kupř. stará a dosud trvající diskuse o tom, zda je spíše oprávněné to pojetí, jež právo chápe jako „přirozeně“ založené, anebo spíše to, co přirozenoprávní teorii odmítá a omezuje se na právo pozitivní /tzv. právní pozitivismus/, musí být označena za falešně vůbec založenou, neboť právo je / podobně jako pravda/ na jedné straně mimo cokoliv, co můžeme zahrnout pod pojem „fysis“ /přirozenost/, ale na druhé straně zůstává pro každé „pozitivní právo“ normou, kritériem – a dokonce přímo jeho předpokladem. Filosof tedy bude vždy poukazovat za nutnost respektu k oné nepředmětné normě /čímž má být zdůrazněno, že ani sama tato „norma“ nesmí být chápána jako něco daného, tj. pozitivního, v dějinách lidmi ani bohy „položeného“ a založeného/. Vedle pozitivního práva a zákonů zůstane vždycky důležitá otázka „pravého“ práva a spravedlnosti.
4. IV. 87

87-157
870404–1
Je pozoruhodné, jak se již několik desetiletí /od šedesátých let/ až do omrzení v socialistických /reálně-soc.!/ zemích opakuje, že žijeme v epoše tzv. vědeckotechnické revoluce, a ve skutečnosti celá tato společnost právě v ohledu rozvoje vědy a techniky markantně zaostává /a dokonce aktivně staví skutečnému rozvoji vědy a techniky obrovské překážky – kde to naopak naléhavě potřebuje, uvolňuje prostor i prostředky, takže dochází k jednostrannému urychlenému vývoji některých oborů, zejména významných pro vojenské potřeby apod./. Sama tato skutečnost ukazuje, že naše dnešní epocha musí být rozpoznána ve svém základu jako orientovaná na něco jiného – primárně – než na vědu a techniku. A vskutku tomu tak je: naše doba se vyznačuje něčím základnějším než je vynakládání „veškerého“ úsilí do pokroků vědy a techniky – totiž něčím, co mo-

tivuje mj. také toto vědecko-technické šílenství. A tímto základnějším je vposledu něco, co velmi se skutečnosti blížícím způsobem odhalil Nietzsche jako „vůli k moci“. Konkrétně jde o vůli k nadvládě nad co největšími částmi světa a vposledu vůbec nad celým světem; nejmarkantněji se to vyjevuje v podobě dvou supervelmocí, ale musíme si uvědomit, že nové „zbraně“ mohou jen dočasně zůstat v rukou jedné strany a že se brzo stanou majetkem i těch druhých, původně slabších, aby se onomu útoku k dosažení světové nadvlády mohly nějak bránit. V posledních dvou katastrofách světoválečných se ukázala převaha nikoliv na straně lepší vojenské připravenosti /totiž Německa a Japonska/, nýbrž na straně vědecky a technicky schopnějších /ovšem včetně surovin atd./.
4. IV. 87

{Patočka a fenomenologie}
87-158
870404–2
Situace naší filosofie není dobrá, i když si to většina našich filosofů nepřiznává. Nemluvím o tom, co není známo, co nekoluje ani v samizdatech nebo třeba jen několika opisech. Z pochopitelných důvodů se to vymyká posouzení. Ale jedna věc zaráží: stalo se módou vyzdvihovat Patočku a jmenovat jej při každé příležitosti a skloňovat jeho jméno ve všech pádech. Patočka vlastně znamená pokus vnést do českého filosofického myšlení novou ingredienci, nový proud, novou problematiku. Sám asi rok před svou smrtí v kruhu svých žáků velmi střízlivě mluvil o tom, jak se mu přece jenom zdá, že vsadil na nosný projekt, když se rozhodl pro fenomenologii (jako student). I když se Patočka (zejména ovšem později) zabýval českým myšlením, jeho hlavním cílem bylo, aby napomohl v českých poměrech fenomenologii a fenomenologickému myšlení. Můžeme se tedy tázat, v jakém smyslu a do jaké míry se mu tento záměr zdařilo uskutečnit. Když se dnes kdekdo na Patočku odvolává, můžeme se tázat, má-li vskutku nějaké své nejen žáky, ale následovníky, kteří by šli dále jeho cestou (i když nepochybně s jistými modifikacemi, neboť nemohou dogmaticky zůstávat u Mistra a opakovat, co „on sám řekl“). A co vidíme? Největší Patočkovo systematické dílo (vlastně jediné systematické dílo) byla a zůstala jeho habilitační práce *Přirozený svět*. Loni uplynulo půlstoletí od napsání a publikace této práce, letos v březnu je tomu 10 let, co Patočka zemřel, v červnu tomu bude 80 let od jeho narození – a dosud nemáme českou práci některého z Patočkových žáků, která by třeba jen srovnala Patočkovo pojetí s Husserlovým, neřkuli zhodnotila je vůbec.
4. IV. 87

{Pravda}
87-159
870404–3
Tam, kde se nám pravda bude krýt se jsoucím anebo kde bude odvislá od jsoucího, musí se úsilí o pravdu /=pravdivé vidění a poznání/ nutně jevit jako úsilí o odvrácení a odstranění všeho, co náš pohled může zkreslit. Tím je především každý náš zájem, který může ovlivnit to, co vidíme, buď tak, že podtrhuje to jsoucí /nebo tu jeho stránku/, která vyhovuje našim zájmům a našemu přání, anebo že potlačuje to, co je z hlediska našich zájmů a přání lhostejné anebo se jim dokonce příčí /pak ovšem zase může být důvod, proč se o takovou nežádoucí věc nebo stránku opět zajímat, ale jen v negativním smyslu, nepřátelsky/. V tomto smyslu právě Patočka může ve svém doslovu k *Přirozenému světu* z r. 1969 napsat, že člověk, jemuž jde o pravdu /dalo by se tedy říci, že filosof, pokud filosofii chápeme jako filalétheia/, je „interesovaný na dezinteresovanosti, na pravdě“ / s. 161/. Tady je zcela zřejmé, jak Patočka, který ovšem o českých pokusech o nové pojetí pravdy /zejména o pokusu Rádlově, o němž Patočka sám dokonce před válkou psal, a o pokusu Hromádkově, jímž se musel zabývat, když v malém kroužku ve Filosofickém ústavu diskutoval o mé studii ze sborníku na počest JLH /věděl, jim nevěnoval náležitou pozornost / mne např. se snažil tehdy přesvědčit, že nejsem tak daleko od Heideggera, i když jsem zdůraznil, že za chybné považuji pojetí, že pravda „ponechává skutečnost tím, čím jest, jenom ji odkrývá…“ /2154, *O svrchovanost víry*, s. 73/, ačkoliv i jemu bylo zřejmé, že jsem užil právě zmíněné formulace, abych se distancoval od heideggerovského „Seinlassen“/. Patočka staré pojetí pravdy vlastně nepřekonal vnitřně.
4. IV. 87

{Reflexe u Patočky}
87-160
870404–4
Patočka předpokládá, že všude mimo oblast člověka platí, že každá bytost je interesována naivně na tom, aby upírala svou pozornost něčemu jinému než k sobě. Mluví o „samočinné tendenci života nevidět se takovým, jakým jest, odhlížet od sebe, od své podstatné nejistoty sebou a svými možnostmi – pohlížet jinam nebo se utíkat do iluzí a uklidnění, jimiž se chráníme před pohledem na sebe samy, který by nás odhalil a tím ochromoval krátkozrakou zajištěnost před úskalími lidské existence. /Je zvláštní, jak Patočka – protože nechce vyjasnit tuto stránku věci – balancuje

mezi náznaky, jako by šlo o bytosti, od člověka se lišící, a mezi jinými náznaky, které o oné naivitě mluví jako o naivitě člověka /byť neprobuzeného/, ale to je jiná záležitost, které se budeme věnovat jindy./ A proti těmto jiným bytostem /anebo proti člověku, který se vlastně ještě nestal vpravdě člověkem/ poukazuje Patočka na to, že „existuje bytost, která musí své bytí vykonávat jako něco, co je jí „uloženo“, co není prostě zde, takže jí nezbytně běží o způsob, jak jest“ /3681, s.159/. – V této věci nelze s Patočkou souhlasit. Chyba v jeho myšlenkovém postupu a v argumentaci spočívá v jisté nevyjasněnosti slov, jichž používá, a tedy i v příslušné nevyjasněnosti a vzájemné neodlišenosti příslušných pojmů. Každá událost /a tedy každý i podlidský subjekt/ je „interesována“ na sobě do té míry, že „usiluje“ samu sebe „vykonat“ jako to, co jí je „uloženo“. Kdyby nebylo tohoto interesu na sobě, nebo střízlivěji: tohoto vztahu, této vztaženosti k sobě, nebylo by ani těch nejnižších subjektů. Proto k ontologickým předpokladům /158/ toho, aby reflexe byla vůbec možná, náleží nutně ještě něco víc.
4. IV. 87

87-161
870405–1
Hned z prvního odstavce Patočkova *Úvodu do Husserlovy fenomenologie* / FČ 13/1965, 693nn. – 11254/ se ukazuje, že Pat. vidí jako cíl onoho „souběžného zamyšlení /reflexe/ nad smyslem věcí i lidského života“, jímž je fenomenologie E. Husserla, „dát člověku onen ‘duchovní smysl‘, obsah a cíl života, kterého potřebujeme k tomu, abychom na světě a v životě byli skutečně u sebe, doma“ /693/. Pat. dokonce mluví o tom, že fenomenologie, jakožto „souběžná reflexe nad smyslem věcí i života“, chápaná jakožto „přísná věda“, „musí a dovede“ člověku onen smysl „dát“. – Tady nesedí hned dvě věci, dva body. Především je třeba nahlédnou nedostatečnost každého zprostředkování /filosofického, v tomto případě fenomenologického/, které nám je schopno „dát“ smysl či obsah a cíl jen v úrovni fenoménů. Ke skutečnému životu totiž potřebujeme, abychom se nějak mohli vztáhnout ke skutečnému, tj. k opravdovému, pravému smyslu /a to navzdory tomu, že tento smysl nikdy nemůžeme „mít“ a žádná filosofie nám jej nemůže „dát“, nýbrž nanejvýš k němu otevřít cestu nebo alespoň pohled, porozumění/. A za druhé: je otázka, zda onen pravý, skutečný smysl /a ne pouze nějaký fenomén smyslu/ je potřebný našemu životu proto, abychom mohli na světě „doma“, anebo abychom ve svém životě byli „u sebe“. Po mém soudu má lidský život smysl, když člověk nezůstává „u sebe“, ale otvírá se druhým lidem, a to ne jenom proto, že ti druzí představují nezbytnou podmínku toho, abychom se stali sebou, nýbrž tak,

že se sebou samými stáváme právě tam a tenkrát, když „jsme u druhých“ a s druhými. A na světě se vždycky musíme cítit trochu jako „příchozí“, nikoliv „doma“.
5. IV. 87

{Fenomenologie – meze}
87-162
870405–2
Nepřekročitelné meze fenomenologie jsou založeny tím, že v té podobě, jak je fenomenologie koncipována Husserlem, je stále ještě poplatná předmětnému myšlení, kterému se nepředmětná skutečnost vůbec a nepředmětná stránka pravých jsoucen trvale vymyká. Když tedy chce fenomenologie do centra svého filosofování stavět „způsob, jak každá jednotlivost, o níž máme zkušenost, nabývá svého smyslu – jinými slovy: jak se nám zjevuje, objevuje, ukazuje v tom, čím jest“ /701, in 11254/, prozrazuje Patočka při své interpretaci Husserla míru vázanosti fenomenologie na jsoucna, a navíc na to, jak se jeví, tedy na jejich vnější, předmětnou stránku. Nepředmětná stránka pravých jsoucen se nejeví nikdy jako fenomén, ale musíme se jí domýšlet /a tedy ostatně hodně záleží na tom, jak dalece myšlení všude tam, kde se něco jeví, je už od počátku ‘při tom‘, nakolik myšlení intervenuje už při samotném ustavení fenoménu jako takového – nicméně to nyní necháváme stranou/. A ryzí nepředmětnost se „nejeví“ vůbec, neboť sama se jako taková nezvnějšňuje, nezpředmětňuje – a to znamená dále ještě něco podstatnějšího: neukazuje se nám zejména v tom, čím „jest“. Předně tedy ryzí nepředmětnost není „něco“ ani „něčím“, a za druhé není „jsoucí“. Nepředmětné myšlení /v programu to neznamená odvrat od myšlení předmětného, nýbrž kultivaci obou druhů intencí, předmětných i nepředmětných, a to ve vzájemně vyváženém vztahu/ si proto musí najít kritický přístup nejenom k tradiční metafyzice /ontologii/, ale také k fenomenologii, která sama určitý významný krok ke kritice ontologie představuje. Ve skutečnosti to znamená odhalit nepřiznanou ontologičnost ve fenomenologii – a dotáhnout f. legitimně do „ontologie“.
5. IV. 87

87-163
870405–3
Patočkovo pojetí světa /jak je naznačeno na závěr jeho *Úvodu do Husserlovy fenomenologie* – FČ 14/1966, s. 21 – 11256/, jež v daném kontextu má být interpretací Husserlovy koncepce, je pouze prvním krokem

k novému pojetí, ale jako pouze první krok je velmi nedostačivé. Především např. zůstává na starých řeckých pozicích /a tím i na pozicích řecké ontologie a zejména archeologie/ v pojetí vztahu světa a chaosu. Prohlašuje: „…chaos je něco jiného než žádný svět, je právě neuspořádaný svět. Neuspořádaný svět neznamená neexistenci celku, nýbrž pouze neexistenci celku jistého typu“ /21/. Nepochybně lze chaos považovat za „horizont“ třeba počátku nějakého formování, strukturování, organizování. Ale kde je počátek onoho chaosu? A odkud se bere ona organizující síla, která začíná ten chaos strukturovat a formovat? Odkud se vůbec berou „ve světě“, který je pouhým chaosem, nějaké prvky či zdroje organizovanosti? Považujeme-li za svět už pouhý chaos, odkud se bere jakákoliv tendence k organizování tohoto chaosu? – A potom: jak je možno vůbec mluvit o „celku“ někde, kde není vůbec nic, co by garantovalo, že onen celek je vskutku celkem, tj. že je nějak vztažen k jedinému, že je sjednocen, integrován? Pat. mluví o tom, že chaos či neuspořádaný svět znamená neexistenci pouze jistého typu celku; ale o jakém typu celku chce mluvit tam, kde je pouhý chaos? – Ze všeho názorně vyplývá, že pojem světa znamená pro Patočku /a event. pro Husserla/ něco pouze formálního. Je to jakési formální apriori, obdobné /byť i s jistými diferencemi/ Kantovým nazíracím formám: podobně jako nemůžeme nic vidět leč v čase a prostoru, nemůžeme tu uznamenat nic než „ve světě“.
5. IV. 87

87-164
870405–4
Podle Patočky „svět není pouze objekt, věcná syntéza, nýbrž zásluhou objektu je percepční pole“, a to „otevřené percepční pole“ /11255, FČ 13/1965, s.849/. Toto percepční pole je „současné s našimi aktuálními prožitky, je spolu s nimi imanentní téže nepřítomnosti, ale nikoli subjektivní“ /dtto/. Tím je řečeno, že je to především prožitek nebo něco jako prožitek /neboť to má týž čas jako naše prožitky ve své aktualitě/, a protože se praví, že toto pole není subjektivní, je zřejmé, že představuje něco našim prožitkům neaktualizovaně preexistentního, co se však může aktualizovat pouze v současnosti s našimi prožitky. Předpokládá se, že prožitky samy jsou subjektivní. Ovšem to neznamená, že se tato subjektivita nemůže podílet na ustavení něčeho ne-subjektivního /např. na ustavení intencionálního objektu/. Ovšem o intencionálním objektu /např./ nelze říci ani to, že by mohl být /jako takový/ aktualizován, ani že by byl současný s našimi aktuálními prožitky. Proto asubjektivnost onoho „percepčního pole“, o němž Patočka mluví v nejužší vazbě na „svět“ ve svém /či Husserlově/

pojetí, nemůže být „produktem“ či „konstruktem“ naší subjektivity /na způsob intencionálního objektu/. Máme tedy důvod k podezření, že ono „percepční pole“ má charakter apriorní, a v tom smyslu naprosto formální. Protože však svět jako pozadí či horizont všech našich „percepcí“ je ne snad jenom od člověka k člověku různý, ale dokonce i u každého člověka proměnlivý a související např. se znalostmi a vědomostmi, zážitky, zkušenostmi atd., ale proměnlivý pro různé typy myšlení a i pro dějinné epochy apod., je v tom smyslu zapotřebí odlišit apriorní složku od oné zkušenostní – a to nutně zproblematizuje celé pojetí.
5. IV. 87

87-165
870405–5
Když Patočka říká, že svět „se nikdy nemůže projevit jako jednotlivost, že jej nikdy nemohu mít ‘před sebou‘ jako jednotlivý předmět“ /11,256, FČ 14/1966, s. 21/, směšuje dvojí různý aspekt problému. Pochopitelně nemohu mít svět „před sebou“, neboť jsem uprostřed světa – a „před sebou“ mohu tudíž mít vždycky jen něco ze světa, nikoliv svět jako celek. Svět jako celek se protož nemůže ukázat, vyjevit. Ale co to znamená pro otázku, zda se může chápat jako jednotlivost nebo nikoliv? Předně jednotlivost neznamená ještě pouhá jsoucnost, tj. okamžitá podoba /takže „projevit se jako jednotlivostů“ by znamenalo aktualizovat z časového celku momentální průřez bodově-přítomností/; vždyť také celek je jednotlivostí. Dokonce jenom celek může být skutečnou jednotlivostí. Celek a celkovost není vůbec záležitostí percepce, není vůbec záležitostí subjektivity, není vůbec záležitostí čehokoliv vně celku /aniž bychom tím chtěli jakkoliv popírat nebo relativizovat, znevažovat význam vztahů určitého celku k eventuelním jiným celkům apod./, nýbrž je věcí vnitřní, niterně založené organizace, integrity, sjednocenosti, bez níž celek není celkem a kterájí je podmínkou či spíše praktickou cestou k jeho ustavení jakožto celku. – Říká-li Pat., že „svět je něco podstatně obsahujícího, nikdy obsaženého“ /21, dtto/, pak vymezuje buď pojem, nebo – co? Představuje-li svět celek /a to znamená jistou sebechudší integritu/, pak je jednotlivinou – a může nebo nemusí být ‘obsažen‘ v něčem dalším /někteří kosmologové dnes hovoří o pluralitě světů/. A není-li takovým celkem, zbývá jen na jedné straně úhrn /ale kdo tu „shrnuje“?/, a na druhé pak percepční /nebo jiné/ apriori.
5. IV. 87

87-166

870406–1
Patočka /11255, FČ 13/1965, s.849/ doslovně říká: „svět není pouze objekt, věcná syntéza, nýbrž zásluhou objektu je percepční pole“. Snad interpretuji dobře, když vyvozuji, že svět je /zásluhou objektu/ percepční pole, nikoliv objekt. Jako percepční pole je svět „současný s našimi aktuálními prožitky, je spolu s nimi imanentní téže přítomnosti“ /byť nikoliv subjektivní/ /tamtéž/. Naproti tomu v témž článku /11256, zakončení, FČ 14/1966, s.21/ čteme, že „svět v celku je stále přítomný, a to v podobě horizontu; tato horizontová danost je cosi původního. Zároveň není horizont žádná jednotlivá perspektiva a anticipace“. – Není to dost průhledné, zejména to není dost přesně a vzájemně skloubené. Svět je stále přítomný /a protože to není jednotlivá perspektiva, a protože to zároveň je přítomnost pro všechny, ne pouze pro jednoho či pro každého zvlášť a jinak, znamená tato věčná přítomnost neproměnnost/; ale jak může být stále /a neproměnně/ přítomný a zároveň být stále /a neproměnně/ přítomný a zároveň být „současný s našimi aktuálními prožitky“, jak může být „imanentní téže přítomnosti“:? Co může znamenat tato „stálá přítomnost“, která je zároveň „imanentní téže přítomnosti“, tj. imanentní jednotlivé, konkrétní přítomnosti – a tedy každé jednotlivé přítomnosti, každé jednotlivé aktualitě? „Horizontová danost je cosi původního“ /11256, s.21/ - ale jako původní to nutně musí být zakotvenou hlouběji než každá aktuálnost, každá přítomnost /okamžitá/; protože tato přítomnost světa je ovšem „stálá“, musí každou konkrétní přítomnost také přesahovat – tedy přesahovat do minulosti i do budoucnosti. To tedy je ona „transcendence světa v celku“? /tamtéž/.
6. IV. 87

87-167
Když Patočka zmiňuje problém „vzniku nevlastní svébytnosti“, tj. svébytnosti v modu „ono“ či „se“, ukazuje na „únik, útěk pobytu do světa před sebou, před nevolnem z vlastního bytí pobytu“, a klade otázku: „Je nyní otázka, do kterého světa, do které dimenze světovosti uniká pobyt na útěku před sebou.“ /3681, Přiroz. svět, doslov, s.203/. Zajímá nás nikoliv jeho odpověď, ale postavení otázky. „Únik“, „útěk“, před sebou je v jistém smyslu a do jisté míry odchod od sebe, odstup od sebe. Můžeme se proto tázat dále: v čem spočívá odlišnost odstupu od sebe, který je únikem od sebe, a jiného odstupu od sebe, který je předpokladem a podmínkou toho, aby pobyt „přišel k sobě“? – Před několika dny tu byla Vlasta Chram. a vyprávěla příhodu ze setkání s jedním českým hercem, který dostal roli, v níž „vlastně“ měl hrát sám sebe, tj. svůj typ, svůj charakter. A protože

šlo pochopitelně o charakter značně problematický, vznikla složitá situace, takřka šaráda či bludiště, míněné pro diváky, ale v němž nakonec musel zabloudit herec sám. V. Chr. To vyjádřila asi takto: Onen herec se potkal /= potkal sám sebe/ - Skočil jsem jí do řeči a doplnil: ale nepoznal se... Vl. Chr. opakovala: ale poznal, ovšem nehlásil se k sobě. Tomu všemu ovšem muselo předcházet něco, o čem v daném případě /pochopitelně/ vůbec nebyla řeč: aby se onen herec potkal sám se sebou, musel být nejen „tu“, ale musel také /a zároveň/ „nebýt tu“, být někde „jinde“, ovšem ne tak daleko, aby se nemohl se sebou potkat. V daném případě autor hry vytvořil postavu, která v podstatných rysech odpovídala onomu herci /jako člověku/, a on jako herec měl tuto postavu ztělesnit.
%
6. IV. 87

87-168
870406
%
Již úkol herčův předpokládá, že při ztělesňování nějaké postavy ve hře do jisté míry přestane být herec sám sebou a začne prožívat onu postavu, začne ji představovat, „hrát“. Aby byl něčeho takového schopen, musí být především s to jakéhosi základního odstupu od sebe. To v daném případě znamená takový odstup dočasné „nechání sebe za sebou“. Po skončení hry se herec zase „vrací“ k sobě a do sebe. Aby však herec mohl postavu, kterou „ztělesňuje“, představovat dobře a řádně, musí alespoň v hlavních rysech znát sám sebe a díky tomu sám sebe v postavě hry potlačit, nenechat dojít k tomu, aby v nejhrůznějších postavách v různých hrách hrál nakonec vždy „sebe“, aby se on sám prosadil tak, že z oněch postav nezbude nic osobitého, nic bytostného, nic – než snad několik velmi okrajových znaků, které nemají nic společného nejen s bytostí herce, ale nevystihují nic významného ani z bytosti postavy ve hře.

Tak tu máme druhý typ odstupu, odchodu od sebe. A tento typ je důležitý v tom, že nám ad oculos a velmi názorně demonstruje něco, co děláme každý den, i když nejsme herci a nejsme angažováni v žádném divadle. V životě na sebe bereme velmi často rozmanité „role“, a to ať už jen pro danou chvíli, nebo pro dané prostředí /ale trvaleji nebo trvale/, někdy jen pro určité lidi, ale někdy dokonce pro celý život a v celé jeho šíři. Vlastně „nejsme“, ale ustavičně samy sebe „hrajeme“ – lépe či hůře. Ale co to znamená jiného, než že tím odstupujeme, ano přímo utíkáme od „sebe“? Výchova velmi často neznamená nic, než že jsme ze sebe vyháně-

ni. A ne-li vyháněni, tedy alespoň lákáni, přesvědčováni, abychom se stali někým jiným.
6. IV. 87

87-169
870406
01 Nejrozšířenější pojetí pravdy je adekvační. Námitka, o jakou že adekvaci může jít, když máme srovnat myšlení s věcí, je sice přesvědčivá potud, že ani pravdivý výrok nebo pravdivý soud se nemůže ničím „podobat“ tomu, o čem se vypovídá nebo soudí, má nesnáz.
02 Podle Aristotela je místem pravdy soud. Ale Heidegger ukazuje, že se ničím nepodobá myšlenka pětimarky skutečné pětimarce. „Mince je z kovu. Výpověď není vůbec z nějaké látky. Mince je kulatá. Výpověď nemá vůbec prostorovou povahu.“ atd.
03 Jde však opravdu jen o srovnání výpovědi s věcí? To vyžaduje zvláštní pozornosti a přímo analýzy. V čem spočívá pravdivost výroku „mince je kulatá“? A co je její podmínkou?
04 Aby byl výrok výrokem, slova v něm užitá nesmějí být pouhým označením. Před námi je kovová pětimarka, ale výrok zní: mince je kulatá. O pětimarce se jakoby nemluví. Pochopitelně se můžeme domluvit, že „mince“ v našem výroku znamená „pětimarka“ – nebo také M. Podobně se můžeme domluvit, že „kulatý“ znamená jistý tvar – a totéž že znamená N. Pak M je N-ové. Je zřejmé, že musíme přejít k pojmům.
05 Objasníme-li vztah mezi pojmy a příslušnými intencionálními předměty /objekty/, jakož i jejich funkci v myšlení, ukáže se, že pojetí adekvační přece jenom má jakýsi fundament *in re*. Mezi intencionálním předmětem a věcí je vskutku podoba. Ale nutnost upřesnění rozsahu té podoby.
06 Ovšem i když jsme našli rys oprávněnosti adekvačního pojetí, dostáváme se do sporu s Aristotelem, neboť podobnost shledáváme mezi intencionálním a reálným předmětem. I když myšlení /např. soud/ může hrát roli při aktu srovnávání, nestává se nikterak předmětem srovnávání. Pravda /v adekvačním pojetí/ může potřebovat prostřednictvím soudu, ale její místo není v samotném soudu. /!/
07 Navíc takováto pravda je produktem těžké redukce. Chceme chápat člověka jako bytost vztahující se k pravdě, opírající se o pravdu, usilující o „život v pravdě“ a nikoliv pouze sbírající pravdivé výroky /a poznatky/. Filosofie jako láska k pravdě /ne k pravdivým výrokům/.
6. IV. 87

87-170

870406
01 Na otázku, „co je pravda?“, nelze odpovědět, aniž samu otázku podrobíme kritice. Pravda není „něco“, není to žádné jsoucno. Také není možno ji myšlenkově uchopit dosud běžným způsobem, totiž tak, že pomocí nasouzeného pojmu ustavíme příslušný intencionální objekt, který by ji reprezentoval jako myšlenkový model. A posléze, protože pravda není jsoucno, nelze o ní vypovídat, že „jest“ /takže otázka, „co“ „jest“ pravda, se ukazuje jako předsudečná a eo ipso hluboce mylná/.
02 Že pravda není skutečnost mezi skutečnostmi, vyplývá i z evropské tradice, která – bez ohledu na teorii – chápe pravdu jako „něco“, čím může být „nesena“ lidská existence. Co to znamená? To nemá být odkaz k nějaké antropologii, která by mohla sloužit za základ pojetí pravdy. Právě naopak: bez pravdy nemůžeme vědět, co je člověk, bez pravdy není možná žádná antropologie, ano, bez pravdy není vůbec možný člověk jakožto člověk. Proto se člověk k lidství probuzený „stará“ ne pouze o sebe /vždyť by ani nemohl vědět, o koho či o co se vlastně stará/, ale především o pravdu /v jejímž světle zajisté bude moci vidět i sebe, ale – a to je důležité – nejenom sebe, a především zase: nemohl by vidět sebe, kdyby se neviděl v kontextu s jinými lidmi, ale také jinými živými bytostmi, dokonce i s věcmi, a hlavně ne pouze v momentálním průřezu, nýbrž v čase, jak hned uvidíme/.
03 Člověk je bytost, která je „víc“ než kterákoliv jiná orientována na pravdu – bytost, která je v bytostném vztahu k pravdě. /Všechny ostatní bytosti nižší úrovně zůstávají bez vztahu k pravdě, pouze pravda se vztahuje k nim, tj. zakládá je, poskytuje jim rozvrh pro jejich uskutečňování, otvírá jim možnosti odboček, jež mohou vést k prošlapání nových cest./ Mohli bychom říci – ostatně se stejnou nebo podobnou nepřesností – že člověk je bytost, která je víc a jinak určena pravdou než ostatní bytosti – tj. „určena“ „něčím“, co „není“ „jsoucno“, co tedy není.
04 Časově je tato určenost „ničím“ jsoucím, tj. „něčím“, co není ‘koextenzivní‘ /pokud vůbec lze mluvit o extenzi/ s lidskou orientovaností do budoucnosti a na budoucnost: ne tedy na „něco“ v budoucnosti, nýbrž na „ne-jsoucí“.
6. IV. 87

87-171
870407–1
Heidegger /S+Z 33, č. př. 45/ kriticky odmítá pojetí, jako by pravda „vlastně“ příslušela soudu, a prohlašuje, že se takové pojetí neprávem odvolává na Aristotela, protože vychází z nepochopení řeckého pojmu prav-

dy. Sám pak říká, že ne pouze soud, nýbrž „LOGOS právě nesmíme považovat za primární „místo“ pravdy“ /č. 44-45/. Nicméně jeho zdůvodnění už tak beze všeho přijmout nelze: „LOGOS je jen jeden z modů, jak nechat vidět“ /č. 44/. Tady už je chyba, pokud H. nezůstává při pouhé interpretaci řeckého pojetí a pokud sám se na toto stanovisko staví. Pravda nespočívá v tom, že /resp. její smysl nespočívá v tom, že /“nechává vidět“; a nic se nezlepší, když se vyhneme řecké tendenci chápat poznání vizualizovaně a řekneme, že smysl pravdy spočívá v tom, že „nechá být“. V evropském povědomí je pravda spojována s něčím podstatně závažnějším a zejména životně důležitějším, než „nechat být“ tím, čím něco jest. Vždyť osobní vztah člověka k pravdě je založen na důvěře v pravdu, přesněji na důvěře, že člověk, který se nechá pravdou vést ve své aktivitě a v celém svém životě, se může na pravdu spolehnout a nechat si tak ‘dát smysl‘, získat životní smysluplnost. Člověk, který se takto s důvěrou obrací na pravdu, nečiní tak proto, aby „se poznal“ takový, jaký jest; nepochybně každé setkání s pravdou v sobě zahrnuje také tuto složku, ale právě tato složka nepřevažuje, není rozhodující, a už vůbec není „vším“, co pravda může poskytnout. Důvěra v pravdu /či důvěřování pravdě, abychom se vyhnuli zpředmětnění/ spočívá v očekávání, že pravda právě nenechá jen vidět, ano že ani nenechá jen být, ale vždy se pro naše dobro prosadí sama jako něco nového, že „zvítězí“.
7. IV. 87

87-172
870407–2
Jestliže v jistém smyslu a v omezeném rozsahu /zejména pokud jde o kontext/ souhlasíme s Heideggerem, že LOGOS nesmíme považovat za primární „místo“ pravdy, vzniká problém, jak dochází k uplatnění pravdy, která „platí“ /neboť nemůžeme říci, že „jest“/ dříve, než se začne „vyslovovat“, pak v onom vyslovení, v oné vyslovenosti. V této souvislosti je důležité ono upozornění Hromádkovo /Problém pravdy v theologii, 1928, s.13/, že „všechny lidské slovné pokusy, tuto pravdu vyjádřit, jsou nedostačující, nepřiléhavé, nevystihující“. – Tady ovšem vyvstanou další četné problémy. LOGOS nelze redukovat na lidské promlouvání a vypovídání, ani na lidské myšlení. Promlouvat lze jen v „elementu“ či ve „světě“ LOGU /= řeči, slova/, a v tomto světě lze také výhradě myslit. Proto se musíme tázat, jaký je vztah mezi pravdou /Pravdou/ a mezi LOGEM. Pravda se uplatňuje buď bez prostřednictví LOGU /v celé skutečnosti, tedy také v celé přírodě/, anebo ve zprostředkování LOGEM. Člověka tedy oslovuje Pravda /jako ryzí nepředmětnost!/ skrze LOGOS v jeho „rozumu

a svědomí“ /jak vyjádřil HUS/ a nabízí mu „určení“ navzdory a napříč všem určením, založeným v tom, co jest, tj. „určení“ vůči němuž se musí nejprve otevřít, dát se mu k dispozici, potlačit všechna předmětná určení a nechat se „určit“ tím, co není dáno, tedy „ne-jsoucím“. Jestliže však rozpoznáváme pravdu /Pravdu/ jako ne-jsoucí, pak nemůže vůbec mluvit o tom, jaké je její „místo“, neboť každé místo, které bychom pro ni našli a které bychom jí chtěli vykázat, by bylo nutně uvnitř světa – zatímco světa by vůbec nebylo, kdyby nebyl „v Pravdě“. Tudíž sama otázka po „primárním ‘místě‘„ je problematická.
7. IV. 87

87-173
870407–3
Když Hromádka říká, že „Bůh nemluví k lidem přírodou“, říká /ať vědomě či nikoliv, záměrně či nikoliv/ dvojsmysl. /Bez dalšího zdůvodňování přijímáme Hromádkovu interpretaci Boha jako Pravdy z jeho inaugurační přednášky./ Zajisté Pravda skrze přírodu „nemluví“, tj. nemluví ve slovech, která by bylo možno „číst“, dešifrovat, vyluštit. /Mnoho myslitelů minulosti však rádo mluvilo o „knize přírody“, dokonce hojně i náš Komenský./ Ale Pravda skrze přírodu působí. A toto působení lze zkoumat, promýšlet a ukládat do lidských formulací, jejichž prostřednictvím pak Pravda přece jen – byť částečně a nedokonale – i sama „vypoví“ své slovo, své svědectví. Hromádka se velmi mýlí, když praví, že „v přírodě je jen mrtvá zákonnost anebo slepý, neuvědomělý pud“; to si ovšem zase vyžaduje detailnější prozkoumání povahy „zákonitostí“ nebo „pudů“. Že vůbec něco takového jako „pudy“ se objevilo na planetě, kde by nemuselo být nic živého, jen ovocem „působené“ Pravdy. Pud může být slepý, ale to nic neimplikuje, pokud jde o Pravdu. Vývoj živých bytostí může být sice plný nejrůznějších nahodilostí a slepých „zkoušek a omylů“, ale jen slepotou a jen omyly se nevysvětlí, že dospěl k podivuhodným výsledkům. A tyto výsledky nelze převést ani na žádnou zákonitost, neboť každý typ, každá úroveň skutečnosti má své vlastní zákonitosti /tj. setrvačnosti/, a vyšší zákonitosti nevyplývají z nižších ani z nich nejsou odvoditelné. – Bůh tedy nepochybně mluví k lidem skrze logos a skrze jejich vlastní myšlení a jazyk /a nikoliv skrze přírodu/; ale veškerá skutečnost, tedy i příroda vykazuje tomu, kdo je schopen rozumět, stopy působení Pravdy, nepřevoditelného na „promlouvání“.
7. IV. 87

87-174

870407–4
J. B. Kozák ve své studii „Das Wesen der geistigen Intention“ z r. 1936 /Philosophia 1, fasc. 1, s. 25–52/ v oddíle o sféře objektů /s. 33/ praví, že „Objektivierend kann man über alles denken. De omni re /scibili – dodávám LvH/ et quibusdam aliis, wie das humorvolle Wort sagt. Deshalb kann die Objektsphäre, die virtuell ganz unbegrenzt ist, nicht ihrem Umfang nach bestimmt werden.“ Kozák přitom má na mysli něco, co pro sebe prostě identifikuje s „duševní intencí“, eventuelně s „míněním“ /das Meinen/. Pro JBK tedy každá intence /ducha/ je intencí předmětnou. Cokoli může být míněno, intendováno tak, že to objektivujeme, že z toho učiníme předmět. A v tom smyslu mluví – v navázání na Bolzanovy „představy o sobě“ nebo „věty o sobě“ o tzv. předmětech o sobě /Gegenstände an sich /-/34/. /A upozorňuje, že tyto „předměty o sobě“ nemají nic společného s Kantovou „věcí o sobě./ Kozákovi však vůbec nepřijde na mysl, že by se myšlení mohlo zaměřit na skutečnosti, které samy nemají charakter předmětu a které vůbec nelze učinit předmětem, ani předmětem mínění – a přesto je můžeme „mínit“, mít na mysli, intendovat /pochopitelně jinými než předmětnými intencemi!/. Proti jeho tezi tedy musíme prohlásit, že „objektivierend kann man nicht über alles denken“, tj. že nemůžeme přinejmenším nějaké, některé skutečnosti myslit tak, že z nich učiníme předmět svého myšlení. Je-li každý duševní /ostatně nejen duševní/, zejména pak duchovní akt charakterizován svou intencí /intencionalitou/, pak musíme připustit, že vedle tendencí objektivujících musíme předpokládat v myšlení i tendenci neobjektivovat, ale vztahovat intencionálně jinak /ne-předmětně/.
7. IV. 87

87-175
870407–5
J. L. Hromádka v „Zásadách čbr. církve evang.“ /nekontroloval jsem, odkdy tam tato formulace, tato interpretace je, cituji podle IV. vydání z r. 1946 – s. 58/ nepřehlédnutelně navazuje na řecké termíny a formulace a dává jim nový smysl a obsah. „Bůh, ve kterého věříme, je svrchovaná pravda a Ježíš Kristus věčná moudrost Boží.“ Filosofie je láska k moudrosti, eventuelně k pravdě. Takže láska ke Kristu a láska k Bohu je tou pravou filosofií. Pochopitelně tam JLH tohle neříká, ale není třeba žádného žonglování, abychom k tomuto závěru dospěli. – Není mi zcela jasno, proč je Bohu Otci /a jde vskutku o Boha Otce?/ přiřazena spíše pravda, zatímco Ježíši Kristu zase moudrost. Možná to je nějaké navázání na nějaké starší nebo docela staré theology, snad církevní otce – nevím. Nicméně

pro naše filosofické závěry je důležité, že je možno samotného Hromádku citovat, bude-li třeba na adresu „domácích“ obhajovat nejen pojetí Boha jakožto pravdy /sám Hromádka tady vypovídá o Bohu, že je svrchovanou pravdou/, ale také že filosofie je láskou k pravdě /nejenom k moudrosti/. Bůh a Ježíš Kristus jsou „jedno“ – a proto také pravda a moudrost jsou „jedno“. – Hromádkova interpretace umožňuje podstatně posunout význam slova „pravda“ a přisoudit pravdě /pojmu pravdy/ řadu konotací, které byly původně přisuzovány obecně náboženskému termínu „bůh“. Tak čteme o nutnost dát se „ve službu pravdě, která k němu přichází jako absolutní norma, požadavek, vyzvání, rozkaz, kterou je vyzván k odpovědi /je mu zjevena/, a které musí uposlechnouti“ /TGM a dneš. diskuse o náboženství, in: MS III, 1929, s.115/. V tomto kontextu pak filosofie jakožto láska k pravdě má nový, ano pravý smysl.
7. IV. 87

87-176
870408–1
Hromádka shledává u Masaryka /TGM a dnešní diskuse o náboženství, MS III/1929, s. 113/ „jemné náznaky“, „že ani rozum není poslední instancí, nýbrž že nad myšlení klade Masaryk eth_os: člověk je mravně povinen hledat pravdu, je odpověden za své soudy a rozumové these, pravda není věc, kterou jen rozumem objevím, najdu, zkonstatuji; pravda je patrna jen tenkráte, když si uvědomuji závazek vůči ní, když ji uznám jako normu a jí se podrobím“. – Hromádka ovšem vidí četné Masarykovy formulace, jež nazývá „imanentistickými“, ale chce dávat důraz právě na ony „jemné náznaky“, nikoliv na to, co je na první pohled zřejmé. Dovoluje mu to dvojí okolnost, jež charakterizuje jeho přístup: Hromádka ještě v té době má za to, že před protestantismem stojí nesplněný úkol, vypracovat svou vlastní filosofii – a proto se nikterak neobává myslit filosoficky. A za druhé – právě na tomto základu – má odvahu interpretovat obecně náboženský pojem „bůh“, který byl biblickou tradicí přeznačen, nově – resp. ani ne tak nově, jako jej interpretovat s dosud nebývalou naléhavostí a systematičností, dovolující přinejmenším v rozvrhu načrtnout /aniž to bylo výslovně řečeno/ ne-náboženské /tj- každé religiozity zbavené/ pojetí „Boha“ jakožto Pravdy: „Bůh theologii není předmětem, věcí myšlení, nýbrž tvůrcem pravdy, věčnou, absolutní pravdou, která stále volá k odpovědnosti a pokání.“ /dtto, 120/. Když tedy JLH zdůrazňuje, že „všechen boj o pravdu, dobro, spravedlnost má jen tenkráte smysl, existuje-li absolutní, věčná pravda, dobro, řád“ /dtto, 209/, nesmíme to chápat ve smyslu platónském atd., nýbrž: pravda není věc, nýbrž výzva.

8. IV. 87

87-177
870409–1
Hromádka zdůrazňuje nejen, že pravda není „věc“, ale že jí plnou pravdu vůbec nelze nalézt ve světě /Zásady 1946[4], str. 59/ - a mluví v té souvislosti o „věčném, nadsvětovém bodu v Bohu“ /dtto/. Tedy: pravda /“plná pravda“/ tedy má mimosvětový charakter, není součástí světa – ale to je míněno tak, že není „pouhou substancí světovou“, není to „jen princip světové harmonie, pořádku a zákonitosti“, „není jen nehybné bytí a idea“ atd. „Je to osobní, nesmlouvavá, o mně se zajímající, mne soudícím, ~~mmm~~ mne atakující, ode mne bezvýhradnou poslušnost vyžadující norma.“ /Problém pravdy... 1928, s.13: 12-13/. Z toho pak vyplývá, že tato „absolutní pravda a absolutní norma životní není ve své podstatě jinak poznatelná, než pokornou poslušností a rozhodnou věrou“ /Ústř. princ. prot. 1929, s.26/. Poznání je možné, ale nikoliv takové, které se chce k Pravdě přiblížit jako ke svému předmětu, nýbrž jen takové, které je připraveno Pravdu zaslechnout, uslyšet a poslechnout – a poslechnout, to zase znamená napomoci jí k tomu, aby se uplatnila, aby zavládla, aby byla uvedena ve skutek. A ono uvádění ve skutek, inspirované pravdou a založené na pravdě – to je víra /Rádl o víře říká, že je nakloněností k činu/. Pravda není tudíž nikdy záležitostí pouhého poznání, nýbrž předpokladem poznání je osobní angažovanost pro pravdu /a teprve dodatečně může být taková aktivní angažovanost podrobena reflexi a vést také k poznání/. Proto nelze pravdu poznat „bez aktu víry“ /Ústř. princ. 1925, s.26/, a to v sobě zavírá také, že „není pro člověka pravdy bez osobního rozhodnutí“ /dtto/. Ovšem JLH mluví /možná jen marginálně/ o tom, že pravda „jest“; tady je nutná korektura.
9. IV. 1987

87-178
870409–2
Heidegger prováděl své analýzy nejraději tak, že rozlišoval různé pojmy, resp. různé významy slov. Např. se pokouší „rozplést mnohoznačnost“ slova „svět“ /S+Z 64, č.87/. Podobně „rozplétá mnohoznačnost“ slova pravda. Ale tímto rozplétáním úkol filosofie zdaleka nestačí. Není pochyb o tom, že v určité tradici kulturní, duchovní, myšlenkové apod. leckdy dochází k „mnohoznačnosti“ resp. k „spletenosti“ různých prvků, kontextů a buď celých tradičních složek nebo jejich zlomků, reliktů. Z této změtenosti a často ke konfuzi vedoucí „synkrezi“ různých tradičních momentů musí

filosof vyzvednout jen některé prvky a jiné naproti tomu potlačit, aby dosáhl vnitřně sjednoceného, nekonfuzního, kongruentního pojetí. Byl by však na omylu ten, kdo by měl za to, že je třeba se dějinnými nánosy prokutat k nějakému počátečnímu konceptu, kterému tak napomůžeme, aby se prosadil proti oněm pozdějším nánosům. Jednat totiž bývá nejednou značně obtížné rozhodnout, co je „původnější“ a „pravější“ a co je naproti tomu pouhý „nános“. Heidegger sám bývá nakloněn považovat všecko řecké za originérní, za původní a odvolávat se k ražbě pojmů, jak jí prováděli Řekové. Se zpochybněním tradice pojmového myšlení /toho typu, jak je právě razili Řekové, tj. předmětného, zpředmětňujícího myšlení/ však přestává taková reverence k Řekům mít ono absolutní a neotřesené zdůvodnění a oprávnění. Zejména pak musíme brát přinejmenším některé rysy myšlenkového vývoje evropského také vážně a nevidět v nich jen úpadek a scestí zkrátka musíme být připraveni, že tam jsou i jiné nebo nové prvky, které mohou mít pronikavější přesvědčivost a legitimitu.
9. IV.

87-179
870409–3
Pravda není vztah, nýbrž /samostatná/ skutečnost. Není to však skutečnost vnitrosvětná, neboť není ztotožnitelná se žádnou /pravou/ událostí /a tím méně s nepravou, např. dějinnou/. Přesto pravda ve světě /i v dějinách/ „působí“, ale pouze tak, že její „působení“ je zprostředkováno aktivitami různých subjektů /předlidských a zejména lidských/. Vynecháme otázku působení skrze předlidské subjekty /t.zn. v přírodě/ a omezíme se na lidskou rovinu. „Místem“, kde se pravda „prolamuje“ do světa jakožto pravda, je reflexe. V reflexi dochází k „setkání“ reflektujícího subjektu /= subjektu reflexe/ nikoliv snad s Pravdou /jakožto ryzí nepředmětností/, nýbrž s jejím „oslovením“, s její „výzvou“. Každé její oslovení či výzva jsou situační v tom smyslu, že jsou adresovány určitému /reflexe schopnému/ subjektu a do jeho konkrétní situace. /Tam, kde ke „konkrétnosti“ situace náleží také situace teoretická resp. myšlenková, míří oslovení pravdy také do této teoretické resp. myšlenkové situace. /Zvláštnost a přímo mimořádnost povahy tohoto setkání a jeho „místa“ /či spíše ne-místa, u-topos/ spočívá v tom, že subjekt se může a musí k tomuto setkání dostavit tak, že se „nechá za sebou“, tj. že on ‘sám‘ u toho setkání nebude. Aby tato formulace byla jasnější, je třeba rozlišit bytí od jsoucnosti subjektu: bytí však není jen série jsoucností, v každé jsoucnosti je celé bytí nějak „při tom“. Ale při setkání reflektujícího subjektu s pravdou – tj. „při tom“ – je pouze „ještě-ne“ tohoto subjektu, a naproti tomu „při něm“ nesmí být ani jeho

přítomná jsoucnost /aktuální/, ani žádná z jeho minulých /a již nejsoucích/ jsoucností. To si žádá ovšem vyjasnění.
9. IV.

87-180
870409–4
V evropské myšlenkové tradici lze najít velmi rozmanité pokusy o pochopení pravdy jakožto pravdy, ale zejména dvojí základní linii či tradici, z čehož jedna má ražbu výrazně řeckou, druhá se v dějinách evropského myšlení prosazovala pomalu a hlavně nenápadně, takřka nepozorovatelně, totiž tradice hebrejská. Na tomto místě bychom chtěli jako nejzávažnější rozdíl mezi obojím chápáním vytknout vztah pravdy k jsoucnům /jsoucím skutečnostem/; ovšem již samo toto vytčení směru je zatíženo jednostranně řeckou tradicí. To je však základně pochopitelné, protože myšlenkový aparát, kterého musíme zatím stále ještě používat, jsme vlastně skoro výlučně převzali od Řeků. Onen rozdíl bychom mohli vyjádřit asi následovně: v „řeckém“ pojetí je pravda závislá na tom, co jest /na jsoucím/; naproti tomu v „hebrejské“ tradici je naopak každé jsoucno závislé na pravdě. Byly vykonány mohutné filosofické pokusy razit jednotné pojetí pravdy pro naši dobu. Filosofie se totiž nemůže spokojit s tím, že rozliší různé pojmy pravdy a že je vykáže do různých myšlenkových kontextů a tradic. Konec konců náleží k povědomí dnešního člověka stejně jako k povědomí lidí minulých věků, že pravda ~~je~~ má základní, funadamentální význam pro orientaci života i myšlení. Proto nejen filosof, ale ani člověk nefilosof se nemůže spokojovat s pojetím pravdy, která by byla redukována na předmět nebo na předmětnou souvislost /vztah/. A už vůbec se nemohou spokojit s rozložením toho, čemu se říká pravda, na několik různých pojmů, vztahujících se k několika různým skutečnostem. Takže úkolem č. 1 je pojmout pravdu v integritě a přece jako něco, nač se život může orientovat a nač se může spolehnout.
9. IV.

87-181
870410–1
Už několikrát jsem při různých příležitostech naznačil nutnost rozlišování trojích základního pohybu bytí /jsoucna, tj. pravého jsoucna/. První pohyb je pojmenovatelný jako transientní /lépe než transitivní//od iens, euntis – lépe i než transeuntní/ a je v čisté podobě předpokladatelný pouze u primordiálních událostí, a ještě izolovaných /což ostatně závisí na koncepci primordiálních událostí/. Bytí „jsoucna“ je vždy časové, tj. je to bytí udá-

losti. Událostné dění má počátek, průběh /zvnějšňování/ a konec. Postup událostního dění od počátku ke konci má transientní charakter. – Druhý pohyb je spjat s reaktibilitou pravého jsoucna /pravé události/. Díky reaktibilitě je událost schopna registrovat i jiné události, ovšem jen „zvenčí“. Je tu už možné setkání, a každé setkání předpokládá, že událost /subjekt/ je schopna „vyjít ze sebe“ /jinak by šlo o pouhý „náraz“, o srážku, při níž by obě strany byly pouze nějak poznamenány „cizím vlivem“. To je pochopitelně možné, ale pak ještě nejde o skutečné setkání. K tomu je zapotřebí jaksi „vylézt ze sebe“ a alespoň v nějakém smyslu „být u toho druhého“ /u té druhé události/. Pohyb, jímž událost – v akci a reakci – vychází ze sebe a samu sebe jaksi „překračuje“ /aby se pak zase obohacena o „zkušenost“ a „informaci“ vrátila k sobě zpět/, nazveme transgresí. /Zatímco z transientního pohybu není návratu, je naopak návrat z transgrese jejím smyslem – bez návratu by z transgrese zbyla opět pouhá transience./ A konečně třetí pohyb pojmenujeme jako transcendentní, jako transcendenci. K jeho podstatě náleží otevřenost pro nepředmětnou stránku jsoucen, ev. pro ryzí nepředmětnost vůbec.
10. IV.

87-182
870410–02
Charakterizujeme-li pohyb transcendence jako transgresi, jež je zároveň /navíc/ otevřena vůči jiným událostem /či vůbec dění/ nikoliv pouze po vnější stránce /což není pravá otevřenost/, nýbrž vstříc jejich stránce nepředmětné /a tato otevřenost vrcholí na nejvyšší úrovni vstřícností vůči ryzí nepředmětnosti/, pak je zjevné, že samo slovo vlastně není zcela vhodné, neboť sugeruje jakési šplhání vzhůru, zatímco popravdě jde o jakousi odevzdanost. Přesto podržíme tento termín, a to ze dvou důvodů. První důvod je věcný: otevřít se vstříc nepředmětnosti /ať už jsoucna nebo ne-jsoucna/ není ani samozřejmost, ani pouhá pasivita, nýbrž je to zvláštní druh aktivity, a to aktivity ne zcela běžné a nutící nás přehodnotit dosavadní chápání akce a aktivity. Vezměme příklad z Whiteheadovy knížky Science and the Modern World, kde říká, že elektron se v živém těle chová jinak než v neživém kontextu. Nemůžeme tuto skutečnost /předpokládanou, abychom si vůbec otevřeli cestu k chápání vzniku a povahy života/ interpretovat tak, že toto „jiné chování“ elektronu je důsledkem „manipulace“ ze strany organismu. Kdybychom chtěli přece stát na takovém stanovisku, ztratili bychom to nejdůležitější, k čemu nám ona myšlenka otvírala pohled: jak je vlastně možné „fungování“ organismu, tj. jak je možný život. A potřebovali bychom zase nějakou vis vitalis nebo něja-

kého démonka atd., který by byl subjektem oné manipulace /ne pouze onoho jediného elektronu, ale všech elektronů a vůbec všech významných pro daný cíl částic, atomů atd./. Takže musíme nakonec předpokládat vedle ‘působícího‘ organismu též aktivitu ze strany elektronu.
10. IV.

87-183
870410–3
Motto pro text o pravdě:

a/ Svět se nám všem jeví jako pravdivý, a přitom je pro každého jiný.
Marcel Proust
b/ Tento svět, týž pro všechny…
c/ … jeden společný svět…
Hérakleitos

a/ Hledání ztraceného času /1923/, čes. 1985, s. 193.
b/ Zl. B 30 /z Klementa a Plútarcha/, čes.1962[2], s. 57.
c/ Zl. B 89 /z Plútarcha/, čes.1962[2], s. 51.

Povaha pravdy se dostává do zvláštně ostrého světla, když konfrontujeme několik zkušeností, které nám jsou důvěrně známé a které byly porůznu vysloveny již dávno, ale jsou vyslovovány tím či oním způsobem vždy znovu. – Svět se nám jeví jako pravdivý – už na této rovině máme jistou zkušenost rozdílu mezi pravdou a zdáním – víme, že svět není zdání, nýbrž že se jeví být „pravý“. Zároveň si uvědomujeme, že každému se svět „jakožto pravý“ jeví jinak. A to ne proto, že by se „jako spící“ obracel každý do „svého vlastního světa“ /jak praví Hérakleitos/. I když víme, že se svět každému jeví jinak jako pravý, přece víme – resp. jsme přesvědčeni – že rozdílnost je v našich zkušenostech, nikoliv v samotném světě. I když je svět pro každého jiný, je to přece jenom týž svět. Ale jak je možné, že to je týž svět? Co zakládá to, že to je „týž svět“? Jak je možné, že to je „jeden společný“ svět? V jakém smyslu je „jeden“? A co garantuje jeho „jedinost“, eventuelně „jednotu“ /integritu/? Neříkáme snad, že svět je „vpravdě“ jeden?
–> 87-196
10. IV.

87-184
870410–4

Když se filosofie myšlenkově vztahuje k tématu „pravda“, nemůže nerozpoznat, do jak zvláštní situace se tím dostává. Chce-li totiž ze své strany postihnout co nejlépe povahu pravdy, ocitá se zároveň jakoby před jejím tribunálem, neboť je sama vážena a hodnocena právě pravdou. Tváří v tvář pravdě se filosofie sama dostává do světla pravdy a ukazuje se ve své pravé podobě. A tu je vždy otevřenou otázkou, zda filosofie nikoliv už před otázkou pravdy, ale před pravdou samotnou, před její „soudnou stolicí“ právě jako filosofie obstojí. Dokonce to je možno formulovat tak, že pokud neobstojí alespoň do jisté míry, nemůže si dělat nárok na to, že je opravdu filosofií – tj. že je filosofií vpravdě, ve světle pravdy. Vztah k pravdě je konstitutivní pro to, je-li filosofie pravou filosofií či nikoliv. A tak pravda není jen jedním z prominentních filosofických témat, nýbrž je podmínkou a předpokladem filosofování. Ale v jakém smyslu může být považována za „předpoklad“? Je pro filosofii pravda vskutku v čímsi, co je před ni „kladeno“ /napřed kladeno“? V jakém smyslu ~~j~~ se filosofie konstituuje jako filosofie na „základě“ pravdy resp. na základě toho, že činí svým „předpokladem“ pravdu? Pravda ovšem není „předpoložena“, nýbrž filosofii právě není k dispozici. Filosofie se konstituuje jako filosofie, když se vztáhne /resp. ustavičně vztahuje/ k pravdě, kterou nemá k dispozici, tj. která jí není „dána“, „před ni položena“ ani jako předpoklad. Filosofie neví~~m~~, co je pravda a jaká je pravda, a proto se na ni dotazuje. Od koho však může dostat odpověď než pouze od pravdy? Vždyť jakákoliv jiná odpověď /jiného původu/ by se sama musela odpovídat před pravdou.
10. IV.

87-185
870410–5
Žijeme v epoše, která je spjata s obrovským úsilím o pravdivé poznání. /A pochopitelně tam, kde je pravda tak vysoce ceněna, najdeme také neméně mohutné úsilí o napodobování a předstírání pravdy – ale to je jiná kapitola./ I když byly vyslovены již četné teorie o tom, co to je pravdivé poznání a pravda, nakonec je to vždycky pravda jako nejvyšší instance, která rozhoduje o tom, jak se tyto teorie ukáží být pravdivé či nepravdivé. „Veritas est index sui et falsi.“ /Spinoza/ Převádění pravdy na cokoliv jiného, na jistotu, evidenci, shodu se skutečností, korespondenci, užitečnost /zda to „funguje“/, atd. jen odvádí od problému, neboť buď pravda zůstává tím nejvyšším kritériem všeho, co pro poznání pravdy můžeme podniknout /a tedy všech našich pomocných kritérií, metod, nástrojů, koncepcí a přístupů/, anebo prostě definujeme něco jako dogma a o pravdu se přestaneme starat. Nakonec se tomuto rozpoznání, že pravda je tou nejvyšší instancí /

a to nejen pro poznání, ale pro celý lidský život/, nevyhneme, neutečeme mu. A přece žádná věta, jak se která ustavila, nemá k dispozici potřebným myšlenkový aparát ani postupy a metody, aby se třeba jen pokusila si tento problém ujasnit, natož jej řešit – rozumí se legitimně, zdůvodněně, odborně, kompetentně. A tak se pochopitelně přemýšlivější vědci vysoké úrovně stále znovu pokoušejí alespoň sami sobě tuto otázku zodpovědět mimo rámec své odborné kompetence, tj. jako diletantští filosofové. Neboť otázka je to v podstatě filosofická a jediná filosofie je schopna ji řádně formulovat a prozkoumávat možnosti jejího řešení /a jejich zřejmé nebo skryté předpoklady/.
10. IV.

87-186
870410–6
(ad 87–183) Co znamená, že svět se všem jeví jako pravdivý, a přesto je pro každého jiný? Má nějaký význam, že Proust jednou mluví o tom, že se nám „jeví“ jako pravdivý, a po druhé, že „je“ pro každého jiný? Vždyť obvykle to říkáme právě opačně: svět se nám každému jeví jako jiný, ale ve skutečnosti je pro všechny jeden a týž – „po pravdě“. A jak máme rozumět tomu, že svět se jeví nebo je „pravdivý“? V čem spočívá „pravdivost“ světa? Snad v tom, že je „opravdu skutečný“? Ale lež nebo omyl jsou také skutečné – a to přece nemůže smazat jejich lživost ani mylnost. Můžeme vůbec říci o světě, že je „pravdivý“? Není tomu spíš tak, že je scénou, na které vede pravda zápas s omyly a se lží? Není daleko spíše zapotřebí ve světě a na světě rozlišovat mezi pravdou a omylem /nebo lží/? Není svět dokonce plný omylů a lží – zatímco pravda jen tu a tam osvětlí jako paprsek tu celou temnotu omylů a lží? – Zdá se, že je třeba vyjít spíše z jiné interpretace /ať už odpovídá Proustovu záměru nebo nikoliv/: svět je opravdu pro každého jiný, a ostatně nejenom svět. Každý jednotlivý předmět je trochu jiný pro různé lidi, i když mu jsou nablízku /a což teprve, když nejsou!/. A přece se každému ten jeho „jiný“ svět jeví jako pravdivý. Je to snad chyba? Jen za předpokladu, že pravdivost znamená objektivitu resp. shodu s objektivní skutečností, přičemž svět /a každá jednotlivá skutečnosti/ jsou považovány za objektivní skutečnosti, za „objekty“. S tím však jsou známé problémy /kam patříme my jako subjekty, ale zvláště: redukujeme-li svět na soubor objektů, „skladiště věcí“, přestane to být svět!/. Nemůže být pravdivost spjata vždy jen s docela osobní, jedinečnou perspektivou?
10. IV.

87-187
870410–7
To nám pak umožní nově chápat také Hérakleita. Není-li onen jeden svět, společný pro všechny /pokud jsou bdící/, pouhým skladištěm předmětů, pak jeho jednota nemůže spočívat v nějakém souboru objektivit, nýbrž integrovány musí být nějak ony nesčetné individuální světy. Je-li pro Hérakleita svět „jeden“, nemůže tu jít pouze o jeho „jedinost“, nýbrž o „jednotu“, tj. právě o sjednocení těch všech individuálních „světů“, které nejsou zdáním, nýbrž skutečností, pravou skutečností /nebo jí mohou být/, tj. světů, které se nám všem jeví jako „pravé“, „pravdivé“. Ale pravdivé nikoliv tím a pouze tím, že prostě jsou /vždyť ani pořádně nemůžeme říci, že „jsou“, neboť pak bychom – alespoň ve smyslu běžného myšlení – museli připustit, že těch světu je „opravdu“ nesčíslně mnoho, pro každého člověka jiný svět/, nýbrž že pro každého člověka se na tom místě a v tom okamžiku, kdy je on sám „při tom“ a kdy je „při tom“ také ten „jeho“ svět, otvírá napětí mezi tím, co jest /a nemá být/ , nebo co jest /a může být, ale stejně to pomine/, a mezi tím, co není, ale má být – a co tohoto konkrétního člověka /každého jinak, protože každému se tato perspektiva otvírá pravdivě jen na tom místě a v té chvíli, kde a kdy je vskutku „při tom“ a odkud může začít se svou praktickou životní odpovědí /hic et nunc oslovuje a vyzývá, aby zaujal stanovisko a zejména aby prakticky reagoval na tuto výzvu, aby odpověděl a aby odpověděl „odpovědně“. Jednota světa tedy nemůže být z podstaty věci jeho ingerentní vlastností, není a nemůže mu být imanentní, nýbrž musí být založena a garantována mimosvětně, tj. nikoliv jsoucnem, nýbrž ne-jsoucím /= ryzí nepředmětností/.
10. IV.

87-188
870410–8
Hra má zejména v životě vyšších organismů /přinejmenším pak v jejich mládí/ velký význam jako příprava na dospělých věk. V tom je jisté základní, byť jednoduché oprávnění pro pokusy pochopit na základě hry život sám – a to i na úrovni lidské. Leccos z povahy životních situací lze modelovat na „situacích“ herních /pochopitelně náročnější životní situace musí být modelovány pomocí náročnějších her/. Vezměme např. královskou hru, totiž šachy. Bylo by absurdní se pokoušet „nahlédnout“ pouhým přemýšlením do všech tajů této hry nebo dokonce nahlédnout její „podstatu“ na základě porozumění pravidlům o pohybu figur atd. Tato pravidla je třeba vzít na vědomí a zachovávat je /jejich porušení kazí a ničí hru, tj. způsobuje, že hra je „neplatná“/ - ale to rozhodující spočívá v tom,

jaké nápady dovedeme vymyslet a uplatnit, jak daleko dopředu jsme schopni kombinovat, eventuelně jak pozorně jsme četli šachovou literaturu a jakou kapacitu má naše schopnost si zapamatovat různé významné již kdysi odehrané partie atd. atd. Podstata hry není v jejích pravidlech, i když ovšem platí, že pravidla mohou dovolit sehrát vynikající partie, stejně tak jako jiná pravidla to nedovolujíe, naopak způsobují, že hra je nezajímavá, že tam příliš velkou roli hraje náhoda apod. Pravdidla představují jen podmínky a okolnosti, zatímco rozhodující je živá hra, v níž se sice pravidla dodržují, ale právě jenom proto, že umožňují lepší, kvalitnější hru – a také možnost rozvinutí hráčských kvalit, přímo hráčů jako osobností. Pravdou hry nejsou její pravidla, nýbrž ony vynikající momenty, kde se hráči /a vždy oba!/ dostávají k tomu, aby dotáhli své výkony k největší možné dokonalosti.
10. IV.

{Pravda}
87-189
870411–1
Pravda nespočívá v tom, aby se věci „ukázaly tím, čím jsou“ /jak říká např. Patočka – 3681, doslov, s. 232/ - stejně jako se „pravda“ šachové hry nevyjevuje tím, že „věci“ – to jest figury, pravidla atd., které jsou „dány“ od počátku jako „to, čím jsou“ – se ukáží být právě tím, čím jsou. Pravda šachové hry se „ukáže“ teprve tehdy, když věci /figurky, pravidla, teorie zahájení a koncovek atd./ jsou uvedeny, zataženy do hry a kdy se začnou ukazovat v novém světle, protože v nových souvislostech, v jedinečných /nebo kvazi-jedinečných, jedinečnosti se modelově do značné míry blížících/ situacích. Skutečný šach jako živá hra není „dán“ figurkami a pravidly atd., nýbrž situacemi a jednáním v nich, tj. aktivním, dělajícím se hraním. A tak se „vyjevují“ také věci nikoliv tak, že se ukazuje jejich izolovaná „danost“, nýbrž že se ukazuje, jak se zapojují /jak jsou zapojovány/ do dějů, do událostí, do vývoje rozmanitých situací, do procesů, ale také do jednání, chování, do aktivit ze strany lidí /a navíc různých lidí, s tím či oním přesvědčením, s těmi či oněmi zvyklostmi atd./. Mohli bychom proto po příslušné korektuře mluvit o tom, že pravda spočívá v tom, že „věci“ se ukazují ve své /více či méně/ „pravé“ podobě tak, že se ukazují v tom, čím se „mohly stát“ /eventuelně,
čím by se mohly stát/ díky novým situacím, novým kontextům, novým přístupům a postupům, novému způsobu jednání atd. atd. A pravda se „ukazuje“ či snad lépe: uplatňuje, projevuje, prosazuje/ nikoliv právě tím, že a jak se ukazují věci v nových kontextech, nýbrž ve vytváření a uspořá-

dání těchto nových kontextů, tj. uprostřed společného /nebo individuálního/ jednání a chování lidí, na pravdu reagujících.
11. IV.

87-190
870411–2
Mluví-li Patočka na závěr svého doslovu k *Přiroz. světu* o „plně ‚pravdivém‘ člověku“ (s. 232), který „nese plným právem jméno bohočlověka“ /233/, pak se dopouští blasfemie, neboť filosoficky nic takového nelze připustit. Žádný člověk není a nemůže být „cele pravdivý“ – už jen proto, že pravda se „cele“ nemůže realizovat, neboť pravda sama zůstává „ode všeho oddělena“ a nezúčastňuje se procesu zvnějšňování vnitřního. Jak by také bylo něco takového možné, když mezi ryzí vnitřností /niterností, nepředmětností/ a mezi nepředmětnou stránkou konkrétní /pravé/ události je jakási mez-nemez, hranice-nehranice, která zaslouží zajisté zvláštního zkoumání /neboť je jen jednosměrná: ze strany jsoucího je to nepřekročitelná mez, ze strany ryzí nepředmmětnosti tam žádná mez není, jen buď adventus nebo absentia oné ryzí nepředmětnosti/, ale musí být především respektována a nikoliv zastírána nebo zamlouvána. Pravda v plnosti je vyhražena „bohům“, kdežto lidem je odepřena. Lidem zbývá jen láska k pravdě, doprovázená vědomím, že pravdu nemáme, ale že platí, že platí i pro nás a právě pro nás, že pravda čeká na naši odpovědnou odpověď, a to znamená na naši aktivní reakci, na naši službu, která má přispět tomu, aby pravda platila, aby se uplatila, aby se uskutečnila, aby zavládla jakožto pravda. Theolog může mluvit o Bohu /nebo bohu/, který se stal člověkem, s jistou /relativní/ vnitřní oprávněností /theologickou/; filosof pak vyloží jeho slova v jiném smyslu /jako vykládá mýtus/. Ale filosof by musel mluvit o člověku, který se stává ne-li bohem, tedy bohočlověkem – a to je právě zmíněná blasfemie.
11. IV.

87-191
870412–1
Filosofické téma „pravda“ zahrnuje v sobě nejen problematiku pravdy, nýbrž i filosofie /neboť jedinou a dokonce ani hlavní otázkou není, jak má filosofie chápat pravdu jakožto takovou, nýbrž jak má filosofie jako taková obstát před výzvou a normou pravdy/. Ale vedle tohoto dvojího významného okruhu se tu objevují nepřehlédnutelné vazby k problematice, jež na první pohled příliš nesouvisí nebo jež se zdá být značně vzdálená. Jedním z takových zvláště důležitých okruhů je i vztah filosofie k náboženství a

religiozitě. Tu je ovšem zapotřebí věc objasnit blíže. Tradiční filosofický vztah ke křesťanství a ke křesťanským tradicím /včetně tradic myšlenkových, tedy theologických/, ať už kladný a k recepcím ochotný, anebo negativní a více nebo méně polemicky odmítavý, vycházel z jednoho společného předpokladu, či spíše předsudku, totiž že filosofova cesta /myšlenková!/ ke křesťanství a k jednotlivým jeho složkám či prvkům vede přes filosofický vztah /tj. přes filosofické myšlenkové ovládnutí/ k náboženství a religiozitě. Filosofové, kteří se pokoušeli i ve své filosofii uplatnit kontexty, významné pro zvěst evangelia apod., považovali za samozřejmé, že ergo nemohou odmítat náboženství; na druhé straně ~~d~~ filosofové, kteří byli orientováni silně protináboženský, měli za to, že je jejich povinností odmítat celé křesťanství. Pravdě nejblíž byli jen ti, kteří se natolik ztotožnili s určitými ne-li mýty a mytologiemi, tedy alespoň vybranými mytologumeny a odtud vycítili vnitřní nezbytnost se co nejostřeji a nejútočněji postavit proti křesťanství. Naproti tomu protináboženští a protikřesťanští myslitelé, kteří se o takový základ neopřeli, skončili jako sekularizátoři křesťanských forem.
12. IV. 87

87-192
870412–2
Problematika, spojená s otázkou pravdy, vede filosofii nutně k dvojímu závěru. Především – ve shodě s tradicí, jež byla připisována Pythagorovi – se filosof vztahuje k pravdě ve vědomí, že se jí myšlenkově nemůže zmocnit tak, jak si navykl se zmocňovat většiny skutečností: jeho vztah k pravdě samotné není vztahem poznávajícího a v tomto poznávání suverénního subjektu. Filosof ví, že z pravdy poznává vždycky jenom část, aspekt, náznak, že se pravdě pouze blíží, ale nikdy ji nemá v držení a pod svou vládou. V analogii ke staré formulaci můžeme říci, že „žádný člověk není pravdivý, jenom bůh“, nebo: žádný člověk nemá pravdu, jenom Bůh“. /podle Diogena, č. s.42/ Pravda se tu tedy jeví jako cosi božského či bohům příslušejícího, co daleko přesahuje možnosti člověka. Pythagoras byl ovšem člověk všelijak náboženský až pověrčivý s velice malou rezistencí vůči nejrůznějším předsudkům, pověrečným zvykům a vůbec vůči sakrálnu /v. zl. A 4 z Isokrata, že „zvláště dbal, zřejměji než ostatní, o oběti a posvátné obřady“/. Ale byl by to náš omyl, kdybychom se pokoušeli celou věc relativizovat pouhou náklonností Pythagorovou k religiozitě a mytičnu. Mu, který ze presokratiků náleží k největším, Hérakleitos, mluví také o ‘božských věcech‘, ač ani na krok neopouští filosofické pozice. Ale zvláště pozoruhodné je jeho – filosofické! – rozpoznání jisté problema-

tičnosti samotné religiozity a mluvení o božských věcech a o bozích právě tam, kde by to všichni theologové právě s nadšením uvítali: onu jedinou moudrost, tedy v naší interpretaci: jedinou pravdu, připisuje „jednomu“, jež je odděleno a jež „nechce i chce být zváno Diem“ /zl. B 32 z Klementa/. (č. př. str. 62)
12. IV. 87

87-193
870412–3
Spor a střetnutí řecké a hebrejské tradice, k němuž došlo hned v prvních fázích helenistické epochy a který od té doby pokračoval a pokračuje až dodnes, umožnil a přímo stimuloval onen pozoruhodný, takměř zázračný dynamismus /onu dynamiku/ celého evropského myšlené, o které však právě dnes nabýváme stále víc se vnucujícího dojmu, že povážlivě slábne a ztrácí nejen svou pronikavou sílu, nýbrž především své zaměření, svou zacílenost, neřkuli cíle-vědomost. Největší myslitelé se – podobně jako na konci středověku – ohlížejí zpět a hledají novou sílu a novou inspiraci v dávné tradici a ve starých, ba nejstarších myslitelích. Je to orientace v podstatě legitimní, neboť myšlení čerpá vždy svou sílu ze starších myšlenek a z jiných, starších myslitelů. Ale v obtížné a přesto velmi naléhavé dnešní situaci si myslitel musí být mnohem lépe a přesněji vědom toho, co vlastně u oněch starších myslitelů a jejich myšlenek hledá, čeho mu je právě v dané situaci nejvíc zapotřebí. To však zase nezáleží ve filosofově libovůli, nýbrž musí být zdůvodněno a precizováno. A z čeho lze takové hodnocení vyvozovat, čím je lze zdůvodňovat – než z jistého „rozpoznání znamení časů“? Bez jistého předporozumění a jistých náklonností a sympatií to zajisté není ani možné, ale tato předporozumění a tyto sympatie musí být pečlivě prověřeny a přezkoumány v konfrontaci s určitými nepřehlédnutelnými rysy doby, dějinné chvíle, konkrétně s rýsujícími se hranicemi mezi končící epochou a neznámou a v podstatných rysech neodhadnutelnou budoucností. Zde se nevyhneme určitým schematickým východiskům a postupům, neboť nejde o historické vystižení, nýbrž o myšlenkový experiment.
12. IV. 87

87-194
870412–4
Dosud nikdy a nikde v dosavadních dějinách lidstva se nestala pravda tématem takové důležitosti a tak usilovně vždy znovu promýšleným jako v myšlenkové tradici evropské tzv. pojmového myšlení, tradici, která se

podle četných příznaků zdá schylovat ke svému konci. Pojmové myšlení dovolilo otázku po „podstatě“ pravdy vůbec postavit a po nejrůznějších stránkách precizovat, domýšlet a pokusně řešit. Ale byla to vlastně pravda, která se všem podniknutým pokusům vždycky znovu vzepřela, nenechala se pojmově uchopit a určit, a vposledu to byla ona, která jakoby ze své strany iniciativně evropské myšlení přiměla, aby začalo pochybovat o sobě samém. Evropská filosofie začala uvažovat o svém možném konci. Lze to pochopit jako paradox: pouze pojmové myšlení, jež je vynálezem starých Řeků, dovolilo otázku po pravdě kvalifikovaně formulovat a pokusit se o její řešení. A byl to /snad jen mimo jiné, ale jak nám se zdá, především a hlavně/ právě problém pravdy, na němž evropská myšlenková tradice troskotá nikoliv pouze jako na nevyřešeném a jak se zdá neřešitelném úkolu, nýbrž v konfrontaci s nímž se sama sobě jeví jako problematická, v některých životně důležitých ohledech neschopná a nadále nedržitelná. Tváří v tvář nikoliv už problému pravdy /který přece vždy sama formuluje/, nýbrž pravdě samotné, jak se stala událostí evropské zkušenosti /a proto možná pravdě, jak se přihodila uprostřed evropských duchovních dějin, jak se „vlomila“ do lidské zkušenosti i do lidských úvah – tedy tvář v tvář této Pravdě samotné je filosofie připravena abdikovat, rezignovat na sebe samotnou, považovat se za nicotnou a nehodnou – zkrátka v nahlédnutí toho „podstatného“ nechat sebe za sebou.
12. IV. 87

87-195
870412–5
(pokračování z 87-194) a dát se až do sebepopření k dispozici té Pravdě, která jediná je tou nejvyšší instancí a i nejvyšší inspirací a která jediná je povolána rozhodnout, zda se napříště ještě filosofie v nějaké podobě použije nebo nikoliv. A filosofie, připravená až do sebezničení se odevzdat tomuto soudnímu tribunálu – a pouze taková filosofie – může být pověřena novými úkoly, a tím „uznána“, akceptována. Podmínkou této akceptace je však rozchod s čímsi podstatným a dosud za něco od filosofie neodlučitelného považovaným, totiž rozchod s určitým typem myšlení, jež se právě v setkání s pravdou /živou Pravdou/ dostalo do bezvýchodné situace, totiž na svůj konec, z něhož nevede dál žádná cesta. Filosofie je tedy v konfrontaci s Pravdou vyzvána k pronikavé vnitřní přestavbě, ano víc, k hluboké proměně, jež neznamená jen nové mínění nebo nová poznání, nýbrž celé nové myšlení /metagnósis, metanoia/.

Až dosud se pokoušela ffie myslit pravdu stejným způsobem jako věci: pravda pro ni byla také „věc“. Ale pravda se tomu vzepřela a tento

přístup učinila nemožným /a někteří staří řečtí myslitelé to tušili již dávno, ale upadlo to do zapomenutí, když řecká metafyzika zvítězila ve střetnutí s hebrejsko-křesťanským myšlením a plně ovládla křesťanskou theologii/. Ale neučinila tak proto, aby demonstrovala tezi, že pravdu nelze lidsky myslit, protože je vyhražena bohům, nýbrž aby božské učinila lidským, tj. aby nechala slovo se stát tělem – tj. aby dala pokyn a první směrnice pro start nového myšlení, které si podrží všechno to cenné, co obsahuje dosavadní evropská tradice, ale vintegrovala to do postupů hluboce odlišných, vše dosavadní překonávajících.
12. IV. 87

87-196
870414–1
ad 87-183: motto z Prousta – v originálu zní jinak než v překladu

Podle sdělení (telef.) J. P. zní citát takto:
„L'univers est vrai pour nous tous et dissemblable pour chaqu'un."

V překladu Jiřího Pechara to pak je česky:
Svět se nám všem jeví jako pravdivý, a přitom je pro každého jiný.

Především je nikoliv překladem, nýbrž výkladem onen rozdíl mezi tím, jak se svět „jeví" a jak „jest"; to u Prousta prostě není. Čtenáře to musí zavádět (jako to zavedlo mne v poznámce na 87-183!); Proust má na mysli, že pro nás pro každého je svět jiný, odlišný /v tom smyslu se říká, že se zemřelým odešel celý svět, totiž ten jeho svět/, ale že to nemá znamenat, že se jako jiný pouze jeví, že jeho odlišnost proti světům jiných lidí je pouhé zdání. Nikoliv: ačkoliv to je vždycky jiný svět, je to svět pravý, doopravdický, „pravdivý". Ačkoliv se svět můj nepodobá světu tvému, přesto je to pravý, pravdivý svět. Proust neříká, že všechny ty odlišné světy jsou pravé, neříká, že tu je nějaká vyšší instance, před kterou je třeba všechny ty světy uznat za pravé: pro nás pro každého je to vždy pravý svět, ale těch světů se např. ráno probouzejí milióny /viz dál na téže str. 193 – „každé ráno se jich probouzejí milióny"/. Řekl bych, že jediná přijatelná interpretace je tato: pravost není objektivita, pravda se vyjevuje situačně a pro každého jinak, nikoliv však v důsledku jeho subjektivity, nýbrž jeho subjektnosti – jako výzva, promlouvající hic et nunc k němu.
14. IV. 87

87-197

870416–1
Požadavky, kterým musí vyhovět nová „ontologie/meontologie“ (mohli bychom užívat též kompromisního termínu „rheontologie“ – na zdůraznění, že „jsoucí“ – *to on* – má být chápáno jako dějící se, tj. „tekoucí“):

a) ryzí nepředmětnost se vymyká pojmovému přístupu, který organizuje pouze předmětné intence a svůj přístup formuje jako přístup k předmětu, objektu
b) je proto třeba vypracovat (postupně vypracovávat) nové myšlenkové přístupy, ale aniž by dosavadní pojmový přístup byl zanedbáván
c) každá jednotlivá (pravá) událost – a také všechny události (svět či vesmír jako celek) – mají svůj počátek, průběh a konec, přičemž počátek nelze ztotožňovat s počátkem zvnějšňování (událost se děje dříve, než se začne zvnějšňovat)
d) zvnějšňování vnitřního jako podstata všeho dění je svými počátky zakotveno (koření) v ryzí nepředmětnosti, ale konkrescentní nepředmětnost je nutno odlišovat specifickým způsobem od ryzí nepředmětnosti; v tom je velký problém
e) v rámci ryzí nepředmětnosti není takových mezí či hranic, jež by dovolovaly jakýkoliv vztah k vnějšku; proto nemůže být žádným vnějškem oddělena ani nepředmětná stránka žádné konkrétní události, zejména nikoliv její počátek; přesto však konkrétní nepředmětnost (stránka události) nemůže splývat s ryzí nepředmětností
f) ať pochopíme „přechod“ z ryzí nepředmětnosti ke konkrétní nepředmětnosti jakkoliv, musí být hodnocen pozitivně, nikoliv jako úpadek nebo vypadnutí z ideálního stavu apod.; rovněž událostné dění jakožto zvnějšňování vnitřního nemůže být chápáno jen negativně, i když v něm už jisté (avšak nezbytné) negativní momenty jsou
g) ryzí nepředmětnost má vnitřní nepodlomitelnou tendenci dávat vznikat nesčetným konkrétním nepředmětnostem jakožto počátkům pravých událostí – a tedy vznik těchto událostí i vznik těchto událostí i vznik světa jako celku (ten „celek“ je problém!) je smysluplným pohybem, nikoliv náhodou, tím méně politováníhodným omylem – přesto nelze svět chápat jako zvnějšněnou, realizovanou ryzí nepředmětnost!

16. IV. 87

87-198
870416–2
Ve víře všechno záleží na „přístupu“ a jeho „stylu“ atd.; „předmětná skutečnost“ se „poddá“. To pochopitelně musí být poněkud korigováno. Především je třeba vidět historickou stránku věci: víra /orientace víry/ je od-

mítnutím mýtu a orientace na minulost. Proto je zdůrazněna „novost“, vykročení do „neznáma“ apod. Ale v polemice s mýtem se víra zbavuje nejen balastu, ale také užitečného „závaží“, které má jistou pozitivní funkci. Ani víra totiž se neobejde bez nějakého vztahu k předmětům a
k předmětnosti. Jde jen o to, aby onen vztah k předmětům a předmětnosti nenabyl převahy. Lze demonstrovat i na antiarchetypu Abramova vyjití: pochopitelně se nevzdálil ze světa věcí a neodešel do naprosté prázdnoty. I při svém vyjití musel rozhodovat o pochodu na každý den, řídit všechny nutné práce, nebýt jen na pochodu do neznáma, ale také každý den nechat zvířata, aby se napásla a napojila atd. – jít do neznáma neznamená vymanit se ze všech konkrétních povinností a každodenní rutiny tak, že se prostě o to vše přestaneme starat. Zvířata si žádala své a lidé také. Jde o to, že víra míří dál než rutinnímu opakování téhož, zejména pak že se žádnou rutinou nenechá docela ovládnout, že je schopna začínat znovu a jinak. Také víra musí „respektovat skutečnost“, ale tato skutečnost není pro ni tím posledním argumentem. Víra je záležitostí dlouhodobé a dalekosáhlé strategie, nikoliv naivní náhražkou za racionalitu a ekonomizaci každodenní drobností v rovinně nižších funkcí. Proto nesmíme chápat věci tak, že by víra byla iracionálním a snad dokonce laciným spoléháním místo promýšlení plánů. Víra si nechává otevřen výhled na nečekané uprostřed svého plánování.
16. IV. 87

87-199
870416–3
Jaké jsou podmínky myšlenkového přiblížení k problému vztahu mezi ryzí nepředmětností a konkrétní předmětností /tj. nepředmětné stránky pravé události/? Žádný z dosavadních pokusů se nezdá vyhovovat. Především nelze mluvit o oddělování „kousku“ ryzí nepředmětností od jejího celku – takže by pak tento kousek přecházel událostným děním ve zpředmětnění. Ryzí nepředmětnost je a musí zůstat nezpředmětnitelná – a nemůže od ní být nic „odděleno“. Nejde tudíž ani o žádný vedlejší „produkt“ nebo „účinek“ ryzí nepředmětnosti, o žádnou „emanaci“ atd. Také je třeba naprosto odmítnout, že by šlo o pouhé „zdání“, jako by nějaké události probíhaly, jako by svět trval atd. Tzv. „realita“ /lépe: skutečnost/ světa je nepochybná, problematické se předmětnému myšlení musí jevit spíš ryzí nepředmětnost. Pro předmětné myšlení je ryzí nepředmětnost „ničím“, „nicotou“. Ovšem pokud budeme trvat na odmítnutí „metafyziky“ jakožto myšlení, které trvá při „archai“ nebo „stoicheia“/ apod., pak musíme odmítnout také pochopení „nicoty“ jako „arché“, tedy jako něčeho, co trvá

beze změny a z čeho „věci“ vznikají a do čeho zase zanikají. „Nicota“ je právě tak přechodná a nestabilní jako jakákoliv „realita“ – a to znamená, že má tendenci přecházet v „něco“. Ovšem tím je eo ipso řečeno, že ryzí nepředmětnost nemůžeme ztotožnit s touto nicotou, která má tendenci přecházet v něco. Nicoty, která má tendenci přecházet v něco, je už jakási preformovaná nepředmětnost, ale nikoliv ryzí nepředmětnost. Musíme proto za konkrétní nepředmětností /“nicotou“/ předpokládat ještě nicotu „ryzí“, která sama nepřechází v žádnou jednotlivost – ba ani ve „svět vcelku“.
16. IV. 87

87-200
870417–1
Odedávna panovaly spory mezi zastánci „pořádku“ a mezi těmi, kdo odmítali vládu, nadvládu /arché/ a byli proto nazýváni „anarchisty“. Zejména v křesťanských dějinách docházelo vždy znovu k hnutím a proudům, které odmítaly stát. Na tuto tradici navázaly – ať vědomě či nikoliv – některé proudy v socialistickém hnutí. Marx byl přesvědčen, že stát zanikne /tato vize dosud nebyla prohlášena za neplatnou, ale byla odkázána do marxistické eschatologie/. Patří ke kuriozitám našeho podivného století, že se v praxi uplatnil ve ssvětodějných dimenzích jen dvojí „reálný socialismus“, totiž fašistický a bolševický – a v obojím byla moc státu posílena měrou do té doby naprosto nebývalou /někteří autoři proto mluví o „totálním státu“ a o „totalitarismu“/. Rádl však již koncem dvacátých let upozornil /Válka Č. s N. 91n./ na to, že obecná mínění /u nás/, které se staví za demokracii a považuje komunismus a fašismus za hlavní její nepřátele, po jeho soudu není tak odlišné od komunismu a fašismu, jak se za to má. Rádl sice zdůrazňoval rozdíl mezi západním typem demokracie a mezi demokracií, která je spjata se středoevropským nacionalismem, ale jeho kritika zasahovala do větší šíře a postihovala veškerou demokracii, tedy i západní. Zdá se mu problematickým, že se axiom, že stát má býti a že se oň máme starati, je považován za neotřesitelný a že se o něm vůbec nedebatuje. Rádl dokonce říká, že je na pováženou, že po válce v Evropě docela zmizel anarchismus, před válkou dost rozšířený. Je mu to znamením, že převládl upřílišený zájem o stát a o všechno, co s ním souvisí, a je přesvědčen, že „myšlenka, že stát nestojí za /o/ vážný zájem, jest hlouběji založena než všechny teorie politické.
17. IV. 87

87-201

870417–2
Von je her hat der Mensch zwischen Wahrheit und Irrtum, bzw. Lüge unterschieden, aber zum Problem wurde konnte die Wahrheit erst nach der Erfindung des begrifflichen Denkens werden. Diese Erfindung fand im alten Griechenland statt. Nie und nirgends in der bisherigen Geschichte der Menschheit wurde die as Frage /n/ nach der Wahrheit als Wahrheit mit einer solchen Dringlichkeit zum Thema des Nachdenkens gemacht als dann folgenden in der europaischen Überlieferung des begrifflichen Denkens. Die Vielfalt sichinnerhalb dieser Übereinstimmung vorfindenden der Wahrheitswerstandnisse zeugt jedoch dafür, dass es sich notwendigerweise um mehrere Quellen handeln muste und nicht nur um eine einzige, nämlich die mit der Etymologie des griechischen Wortes „ALÉTHEIA“ verknüpfte Bedeutung, in der Wahrheit als Entborgenheit verstanden Würde. Es wäre unmöglich die letzten Motive hervorragender Persönlichkeiten zu verstehen dass sie z. B. bereit waren sogar ihr Leben zu wagen für die Wahrheit, wenn Wahrheit für sie nichts mehr als bloße Aufdeckung des Gegebenen, der vorhandenen Wirklichkeit bedeuten sollte. Sicher setzt sich darin bedeutend die einzige nichtgriechische Überlieferung, nämlich die des hebräischen und bzw. des prophätischen Denkens, die ihre Wörter ‘met oder‘ muna /und andere mehr/ häufig durch die griechische ALÉTHEIA in der Septuaginta übersetzt hat /manchmal aber auch durch PISTIS usw./ Aus dieser hebräischen Quelle ist auch z. B. unsere tschechische Tradition entsprungen, in der an das apokryphische sg. III. Buch von Esra /3,12 und 4,38/ angeknüpft wurde, und zwar noch vor Hus, aber besonders entschieden von Jan Hus, und dann von seinen Nachfolgern /siehe: F. M. Bartoš, Aus der Geschichte des Schlag-
17. IV. 87

87-202
870417–3
wortes „Die Wahrheit siegt“, Praha 1947/. Und wieder ist in dieser Zeit die Bedeutung des Wortes „pravda“ /Wahrheit/ breiter, weil damals damit auch Gerechtigkeit /spravedlnost/ gemeint wurde.

podle F. M. Bartoše, Z dějin hesla Pravda vítězí /Pha 1947/:
před Husem:
a/ tzv. Quadragesimale Admontského, nejspíš Johlín z Vodňan, zderazský křížovník

b/ tzv. „Tomášek“ /známo jen křestní jméno; snad johanita nazývaný Johannicius Carbonista, možná totožný s převorem pražského kláštera na Malé Straně Tomášem, kazatelem školy Miličovy/
/oboje viz. s. 15 a též poznámka s. 23/

a/ pravděpodobně z let devadesátých 13. stol.
b/ zmíněný převor Tomáš doložen 1402

Bartošovu stručnou práci je třeba porovnat s Molnárem z r. 1985 /Na rozhraní věků, Vyšehrad/, s. 9–21: „Hledej pravdu! Jan Hus“. /Také Molnárova distance od Bartoše, s.16/
Myšlenka trojí, eventuelně čtvrté pravdy /významný bod k navázání!/ je Molnárem odklizena a zneutralizována, ačkoliv je ve svém významnosti doložena na rozhodujících místech. Výklad Molnárův /nehledíc na Husa/ je nedržitelný. Logika je tato: základem je Pravda, která se zjevuje. Toto první zjevení je právě osobní zjevení. Teprve z něho mohlo sedimentovat corpus Písem jako pravda druhé roviny. Potom tu je rozum, proti němuž se žádná formulace osobní ani Písem nesmí prohřešovat /ledaže na základě rozumných důvodů/. A pak tu je osobní /praktická/ zkušenost, spíše jen jako kontrola a prověření /neboť vše podléhá lidským chybám/.
17. IV. 87

87-203
870417–4
Vážná otázka, jak filosoficky založit a zajistit myšlenku lidských práv a lidských svobod, když se ukázala koncepce tzv. přirozených práv jako nedostačující a v podstatě nedržitelná, musí být ovšem nově řešena také s ohledem na tuto sice již věcně nedržitelnou, ale dosud značně rozšířenou koncepci. Zdá se, že nejschůdnější, ale také věcně nejospravedlněnější /resp. nejvíc ospravedlnění hodnou a schopnou/ cestou je rekurs k původním kořenům myšlenky přirozenoprávní. Tam šlo o to, že přirozenost, natura, je dána od samého stvořitele, a že tím pádem je původně dobrá /dokud nebyla pokažena pádem/. Velký myslitel našeho století se již tázal, zda je „příroda“ dost „přirozená“. Jestliže budeme to, čemu Řekové říkali „FYSIS“, chápat důsledně jako „zpředmětněnou skutečnost“, pak si otevřeme cestu k novému pojetí, které – alespoň po mém soudu – obstojí. Sama „přirozenost“ lidských práv musí být totiž nějak vyjasněna a v něčem zakotvena. Jak se stalo, že některá práva /či svobody/ se staly „lidskou přirozeností“ /resp. její složkou, výbavou či pod./? Počátek veškeré „přirozenosti“ je „nepřirozený“, nebo jinak řečeno, počátek veškeré

zvnějšněné, zpředmětněné skutečnosti je vnitřního, nepředmětného charakteru. A když to obrátíme, hned vysvitne, jaký dosah tato interpretace může mít. Jestliže mluvíme o svobodách a z toho vyplývajících právech, pak jde vlastně o závazek těch „druhých“, respektovat každé „pravé jsoucno“, tj. živou lidskou bytost /v tomto případě/ jako zakotvenou v ryzí nepředmětnosti /“pravé skutečnosti“/ a tedy jako „mající budoucnost“. Respekt k právům a svobodám toho druhého je respektem k jeho budoucnosti.
17. IV. 87

87-204
870417–5
Základní přesvědčení Husovo, že navzdory různým pramenům pravdy je pravda jen jediná, je nutno chápat – dnes – naprosto pozitivně v tom smyslu, že tu je základem důvěra, že vůbec pravdě lze „věřit“ a že se jí můžeme „svěřit“, spolehnout se na ni, že nás „nezradí“ /např. tím, že se ukáže jako nepřekonatelný rozpor jakýkoli další krok, a to bez možné revize a nápravy jiným řešením/. Konec konců na této důvěře či víře je založena – ač nikoliv výslovně – veškerá věda. Dnes je tato otázka mimořádně aktuálně zejména proto, že dosavadní tradiční rozdělení a oddělení speciálních věd s přesně vymezenými obory kompetence se hroutí a se vzrůstající naléhavostí jsou zřizovány nejrůznější mezi-vědy a hraniční vědy, eventuelně dokonce jakési metavědy či snad spíše super- či supra-vědy, jež se zabývají stránkami, společnými hned několika zcela – podle původního dělení – navzájem vzdálených oborů /např. kybernetika apod./. – Husovo pojetí je tudíž nesprávně Molnárem vyloženo v tom smyslu, že „první pravdou“ je pravda Písma. To je mystifikace, založená na záměně významů za týmž slovem. Jestliže – celkem tradičně – Hus klade pravdu Písma vedle pravdy rozumu a pravdy smyslů, a dokonce vedle pravdy osobního zjevení, pak je to proto, že všemi těmi cestami a způsoby se vyjevuje jedna a táž Pravda, která nesmí být ztotožněna s žádným z nich tak, že ty ostatní by byly jen marginální nebo podřízené. Jediným možným legitimním výkladem je interpretace, která nepřipouští žádnou identifikaci poslední Pravdy s čímkoli daným, tj. ani s Písmem. Prostě: pravda Písma není nic víc, než ta jediná Pravda, která kdysi promluvila a byla v Písmu lidsky zachycena a může skrze Písmo promluvit znovu.
17. IV. 87

87-205
870417–6

Vzhledem k zaběhnutým zvykům se stalo nebezpečným se pohybovat na pomezí filosofie a theologie. Je třeba se na jedné straně pokusit zůstat spolehlivě v rámci filosofie a na její půdě, a přitom vykázat stranou všechny filosofické poklesky, jež chtěly představovat jakýsi most mezi filosofií a náboženstvím a náboženskostí /religiozitou/, tj. zcela se vyhnout veškeré filosofické problematice náboženství /konec konců ve shodě s klasickou linií od proroků až po roztržení opony chrámové/ - a do téže míry také jakémukoliv koketování s theologií, která je vlastně důsledkem dost pochybného pokusu o apologii prostředky, převzatými z filosofické tradice /přičemž dějinně došlo k tomu, že ústřední momenty hebrejsko-křesťanské /resp. hebrejsko-evangelijní/ tradice byly ne-li poztráceny, tedy alespoň pozapomínány anebo zatlačeny stranou a do stínu/, a navazujícími filosoficky pro řecké období typicky kompromisnickým způsobem /pouze racionalizujícím staré mytické struktury a onu „retrodynamiku“, orientovanou na hotové, „pominulé“ archetypy/ na myšlenkové i jazykové tradice předchozí, tj. mytické. Theologie si pro sebe bez skrupulí reklamuje název, který razil Platón pro obor státní cenzury básní ve své utopické „republice“, ale nejen to, převzala bez skrupulí i celou řadu obecně religiózních slov, termínů, a jen je trochu přeznačila. Převzala posléze i vzor, podle něhož se vytvářely jednotlivé filosofické disciplíny tím, že jim byl vymezen jistý obor /“výsek“/ jsoucna a „omezila se“ na jsoucno nejvyšší, totiž na božské, božstvo, Boha. Theologie je vlastně „věda“ /logos/ o Bohu“ /viz ještě Heidegger 1927!/.
17. IV. 87

87-206
870417–7
V literatuře o lidských právech se prosazuje jakýsi absurdní historismus /či jak bychom to nazvali/ tím, že se velmi často a naprosto neuváženě mluví o „vzniku“ nebo „vývoji“ lidských práv – a nikoliv o vzniku a vývoji myšlenky lidských práv, formulací lidských práv apod. Na a první pohled by bylo možno říci, že se tak proti přirozenoprávnímu myšlení prosazuje právní pozitivismus. Ale problém je hlubší a také důsledky jsou mnohem fatálnější, neboť nejde jen o určitou f filosoficko-právní /právně-filosofickou/ orientaci, nýbrž o základní prohřešek proti logickému charakteru myšlení. Je třeba dělat principiální rozdíl mezi právem a mezi zákony jako vyjádřením práva /práv/, a to stejně tak, jako je třeba dělat rozdíl mezi spravedlností a zákony /nebo legálností/, nebo na jiné úrovni mezi pravdou a vědeckým poznatekem nebo výrokem, mezi mravností a morálku /tj. mravy ve smyslu zvyky, zvyklostmi/, atd. Tak např. když Möller

zmiňuje Jellinek-a a jeho poukaz na souvislost mezi reformací a „vznikem lidských práv“ / , s.76/, nebo dokonce v titulu Pietzkerovy knihy „Entstehung und Entwicklung der Menschenrechte /1981/, a četné jiné. Je to asi takový nesmysl, jako kdybychom řekli, že např. pravoúhlý trojúhelník vznikl ať~~b~~ už v Egyptě nebo v Řecku, že éter vznikl nevím kdy a zanikl při pokusu Michelsona a Morleye, že atomy vznikly díky Leukippovi a Démokritovi atd. Tady všude, ať už trojúhelník nebo éter apod. považujeme za skutečné nebo nikoliv, je třeba rozlišovat mezi myšlenkou /cogitatio/ a myšlením /cogitatum/; myšlené nevzniká ani se nevyvíjí, nýbrž je buď míněno nebo není /ev. přestává být míněno a je míněno jiné míněné/.
17. IV. 87

87-207
870417–8
Mezi lidská práva je třeba zařadit právo na práci vůbec, právo na práci, pro niž je každý kvalifikován, právo na získání kvalifikace ve zvoleném oboru, právo na studium podle schopností resp. výsledků až na tu úroveň, které je každý schopen atd. Toto právo musí být nějak založeno, nerozumí se nikterak samo sebou – právě naopak, samo sebou se rozumí, že to je jen štěstí, když někdo může dělat to, co chce, k čemu se hodí, pro co má talent, kde může plně využít nejen svého talentu, ale také své kvalifikace, k níž měl příležitost atd. Zmíněná práva nemohou a nesmějí být formulována tak, že jsou přiznána člověku bez ohledu na společnost a eventuálně přímo proti ní. Vedlo by to k absurditám. Konec konců uplatnění základních lidských práv může být jen situační a tedy závislé na okolnostech; ostatně zase nejen uplatnění, nýbrž dokonce i vědomí těchto práv, jejich chápání a formulování. Konec konců tzv. dav se „vzpourou“ dožaduje toho, co nějak zná, co vidí kolem sebe, co je vyhraženo jen některým – a dav to chce také pro sebe /přičemž – a na to nesmíme zapomínat, protože to je právě charakteristikou davu – na rozdíl od tzv. prostých lidí / - si to osvojit, přivlastnit jako samozřejmé právo, aniž na sebe vzal závazky, které to sebou přináší, aniž by uznal normy, pravidla, výzvy, které jsou s oněmi novými perspektivami nutně spjaty/. Nicméně je třeba vidět a těm, kteří nevidí, ukázat, že to je v zájmu všech ostatních /a tedy celé společnosti/, když se otevře perspektiva každému jednotlivci, když dostane možnost se „rozvinout“ a dělat potom s chutí a radostí nejen to, co se mu líbí, ale také to, co dovede, co se mohl naučit, v čem mohl vyniknout.
17. IV. 87

87-208
870426–1
Hans Wagner ve své knize o „Filosofii a reflexi“ /9559, s. 35/ říká, že „dass das Bewusstsein zunächst und zumeist sich selbst vergisst, seiner nicht bewusst ist...“ atd. Formulace je chybná, protože předpokládá /nevysloveně, ale beze vší pochyby/, že vědomí si „původně“ je sebe vědomo a že teprve druhotně na sebe zapomíná a upírá se k předmětu. To je de facto descartovský předsudek. Ve skutečnosti je tomu tak, že vědomí se ustavuje a formuje původně jako vědomí něčeho jiného /a to je třeba dodat, že toto „něco jiného“ není ještě předmět v přesném smyslu/, tj. že vědomí od počátku a původně je při něčem jiném. Teprve díky paměti nabývá vědomí schopnosti nejprve si vybavovat ono „něco jiné“, i když to není „tu“ a tak se pomalu „učí“ si být vědomo něčeho uvědomovaného, jako by to bylo tu /a zpočátku se v tom právě ještě nevyzná a velice se mýlí/. Možná, že začátky této emancipace vědomí od toho, co je „tu“, je třeba klást do snů a halucinačních představ /eventuelně náhodně nebo později i vědomě vyvolaných pozřením např. některých rostlin/. Ale uvědomované se vskutku může dostatečně odloučit od toho, co je „tu“, teprve s vynálezem slova a ustavením jazyka /byť zpočátku sebeprimitivnějšího/. Tato možná emancipace je chápána jako jistý typ magie a je ještě velice vzdálena každému pokusu obrátit vědomou pozornost k vědomí samotnému, čehož předpokladem je rozpoznání rozdílu mezi představou a představeným. A teprve zase ještě mnohem později dochází k rozpoznání, že v samotném představování je třeba ještě dále rozpoznávat představu jakožto představující /tedy akt/ a představu jako představované /tedy jako produkt představování jako aktu/, a to dále od skutečnosti.
26. IV.

87-209
870426–2
Chyba Hanse Wagnera /5995, s.35/ je tedy také v tom, že mluví předčasně o „předmětu“: „Es /=das Bewusstsein/ ist zunächtst und zumeist nicht bei sich selbst, sondern beim Gegenstand, an die Welt und die Weltstücke verloren und verfallen. Das ist einfach eine Folge der Natur des Bewusstseins, die eben Gegenstandsbezogenheit, Gegenstandsgerichtet ist.“ Vědomí je původně u věcí, aniž si je sebe samo jakkoliv vědomo. A „věcmi“ tu nesmíme mínit „předměty“, neboť nic není ve skutečností pouhý předmět, a to, co bychom jakou pouhý předmět mohli označit, naproti tomu „není“. Podstatná věc: vědomí je schopno se vztáhnout ke skutečnosti jako k předmětné, teprve když je schopno se vztáhnout samo

k sobě a na základě tohoto vztažení k sobě. To pochopitelně neznamená, že vědomí, které se v nějakém počátečním stadiu vztahuje /ve skutečnosti/ k sobě, zároveň už /plně/ ví, že se vztahuje právě k sobě a do jaké míry k sobě a do jaké míry nikoliv k sobě. To je potom záležitostí zase další reflexe, která se vztáhne k oné předchozí. Wagner prostě chápe celou záležitost reflexe příliš zjednodušeně. /Ledaže by se později ukázalo, že to byl jen vstupní výklad a že má pokračovat výklad podrobnější, nuancovanější a vše, co bylo do té doby řečeno, upřesňující – ale na to bude třeba počkat, až to přečtu celé./ To, čemu Wagner říká „das Aussersichsein des Bewusstseins“, je jen nepřesné označení intencionality; naproti tomu ono pravé „Aussersichsein“, jež je pro opravdovou reflexi charakteristické, nespočívá ve vztaženosti k „něčemu“ jakožto k předmětu, nýbrž ve „vztaženosti“ k nepředmětu, a tou je otevřenost, pohotová k přijetí, k „nechání si dát“ sebe a své.
26. IV.

{Hromádka o filosofii a theologii / Filosofie a theologie u J. L. Hromádky}
87-210
870426–3
Hromádka koncem dvacátých a počátkem třicátých let je přesvědčen, že víra musí být myšlenkově zpracována /“Reformace se nikdy nevzdala kladného vztahu k myšlenkovému zpracování víry...“ – KŽM 404./, ale považuje za nutné, aby zpracování theologické bylo „podepřeno“ „podrobným noetickým a filosofickým rozborem okrajových principů theologických“ a aby proto zejména reformace vytvořila „reformační filosofii, která by byla protivahou filosofie scholastické“ /405/. Je dokonce přesvědčen, že v „myšlením reformačním byly sice předpoklady pro novou koncepci filosofickou, podstatně odlišnou od filosofie antické a středověké“ a že „reformační víra dává náměty a směr k nové metafyzice vskutku křesťanské“ /406/. „Biblická koncepce Boha, člověka a světa čekala od počátku dějin křesťanských na své filosofické zpracování, ale nedošlo k tomu. Křesťanství zvítězilo v dogmatě a ve víře v církev nad antickou spekulací a metafyzikou, ale ve vlastním myšlení filosofickém a theologickém používalo stále filosofických a metafyzikých principů antických...“ /s.406./ „Reformace znamená očistu evangelia, ale filosoficky nezdolala starých motivů myšlenkových. Proto se duch staré metafyziky vrací i do protestantské theologie.“ /dtto/ A vyvozuje z toho programový závěr. „Problém reformační filosofie je dnes základní otázkou protestantské theologie.“ /s.407/. Dialektickým theologům Barthovi, Gogartenovi a Brunnerovi rozumí Hromádka tak, že hledají „případný noetický výklad

reformační víry a pokoušejí se o adekvátní reformační filosofii“ /412/. Hromádka v tom smyslu mluví o „předním úkolu protestantské theologie“. Ale může theologie vybudovat svou vlastní filosofii? Co by to znamenalo?
26. IV.

87-211
870426–4
Co se např. v bibli praví o stvoření, jsou starší mýty, které jsou doložitelné, ale které při použití autory a redaktory Geneze byly přeznačeny tak, aby něco nového, odlišného a
zejména jiné životní orientaci odpovídajícího bylo do toho, co bylo vysloveno, „vloženo“ /spíše „uloženo“/ jako to „nevyslovené“. Jak mýtus, tak také hebrejský anti-mýtus pracoval převážně s nepředmětnými významy / konotacemi, jinak též nepředmětnými intencemi/, zatímco předmětné mu byly čímsi vedlejším. Proto je absurdní chtít při interpretaci theologické / tj. nikoliv pouze filologické a religionistické či pod./ dávat důraz právě na ty předmětné momenty. – Kromě toho je tu ještě další důvod, který je mnohem závažnější a který také mluví proti tomu, dávat důraz na předmětné momenty „zvěsti“ /kérygmatu/. Rozhodující linie životní orientace i způsobu myšlení v dějinách starého Izraele a zajisté není ničím na první pohled zřejmým, ale je třeba ji zachytit, odhalit, dostat se k ní docela specifickým přístupem /protože jinému přístupu se neotevře/ a tím i pochopením. Ale když tuto linii pochopíme, tak nahlédneme, že se rozvíjela ve znamení obrovského zápasu proti mýtům, mytičnosti a také proti religiozitě. Tento zápas nemůžeme chápat nehistoricky jako „jinou pozici“, protože ona nová, odlišná „pozice“ se musela nejprve nějak formovat. Dějinné pochopení nám musí otevřít cestu k nahlédnutí nikoliv toho, co se tak či onak nazývá /nesprávně/ starozákonní theologií, nýbrž na prvním místě toho, co je zdrojem dynamiky, která se ani v SZ, ale ani v NZ a vlastně dodnes ještě zdaleka nevyčerpala. To, co se dočtete v onom sedimentu
26. IV.

87-212
870426–5
živých dějin onoho zápasu /jímž je Písmo/, je třeba chápat nikoliv jako něco jednou se staršího, hotového, nyní již jenom k našemu přijetí určeného, nýbrž jako něco, co se děje, tj. co se naplňuje ještě i dnes, ba právě dnes. Nedějinnost myšlení spočívá také v tom, že se pokoušíme jednou provždy a abstraktně uchopit v myšlenkách tuto dynamiku dění, jež bylo

zahájeno ve starých, nejstarších dějinách Izraele a ve kterém měla pokračovat také celá historie křesťanské církve, jako by to bylo stále totéž, tj. v podstatě způsobem mytického myšlení /= to podstatné se vždycky tu, vždycky totéž, stále znovu se vrací, vždycky, když je „tu“ živé a v plnosti, znamená to, že jsme podílníky na tomto věčném, jinak řečeno, že jsme vytrženi z horizontality své historičnosti a stáváme se účastníky na vertikalitě toho, co je vzdáleno každé dějinnosti a vůbec i časovosti/. Základní metoda pravého přístupu k této dynamice překonávání každé mytičnosti a každé religiozity je ve vší stručnosti shrnuta v Lukášově vyprávění o Ježíšově výkladu proroka Izaiáše o sabatu v synagoze v Nazarétu, kde byl vychováván a kde vyrůstal jako dítě, když se s rodiči vrátil do Betléma, kde se byl narodil. /Lk 4, 16-21/. V překladu Kralických to zní takto: „I počal mluviti k nim; Že dnes naplnilo se písmo toto v uších vašich.“ Co to znamená? Jediné, totiž že číst Písmo správně lze jen tak, že z toho porozumíme té chvíli, která je hic et nunc aktuální, přítomná, že tuto chvíli pochopíme jako naplnění něčeho, co bylo zaslíbeno, a zároveň jako zaslíbení toho, co se dále má naplnit. Jinak řečeno: porozumět přítomnosti jako dějinnému momentu rozsáhlého dění, při němž se „neděje“ stále totéž, nýbrž kdy přicházejí „nové“ věci.
26. IV.

87-213
870428–1
Pokusit se prozkoumat vztah mezi theologií a filosofií je záležitost, o niž se může pokusit právě jen myšlení. Navíc jde o zkoumání dvojího myšlenkového postupu, dvojích myšlenkových východisek a pozic, tedy zase o záležitost myšlení. Chceme myslit o myšlení. Tento podnik sám, totiž myslit o myšlení, je něčím naprosto nesamozřejmým, a kdybychom nevěnovali pozornost všem okolnostem, v nichž to děláme, mohli bychom se dopouštět těžkých chyb. Filosofie si z toho vzala poučení a chápe reflexi jako jednu ze svých hlavních, ano ne nejvlastnějších povinností. Zásadou filosofie je nenechat trvale nic ze svého myšlení nepromyšlené, tj. podrobit ne-li hned vše /to je nejen obtížné, ale do důsledků to nikdy definitivně provést nelze, zůstává to nekonečným úkolem/, tedy v největším možném rozsahu to, co myšlenkově /myslitelsky/ podniká, reflexi. Filosofie chce vědět, co dělá, když provozuje filosofii. Tím se liší od speciálních věd. Každá věda má své metody, jež jsou přiměřené oboru skutečnosti, jíž se věda kompetentně zabývá. Do tohoto oboru však nespadá nikdy /nebo s nepatrnými, vždy však velmi částečnými výjimkami/ věda sama. Protože se ovšem žádný vědec neobejde bez jistého pojetí své vlastní vědy a bez jis-

tého porozumění tomu, co jakožto odborník určitého zaměření dělá, když vědecky pracuje a myslí, dochází k tomu, že každou takovou reflexi podniká vědec nekompetentně, diletantsky. Ačkoliv tedy věda chce vědět co nejvíc, o sobě samotné má vždycky jen mínění /doxa/, nikdy vědění /epistémé/. A nyní je nutno se rozhodnout, zda theologie je spíše věda anebo zda se spíše podobá v uvedených momentech filosofii. Podle toho dopadne také řešení vztahu mezi oběma.
28. IV. 87

87-214
870428–2
Považujeme-li theologii za vědu, pak musíme především vymezit její obor, neboť každá věda je kompetentní v jeho rámci. Pak ovšem se theologie nemůže kompetentně vztahovat ke všemu, k celé skutečnosti, k celému světu, nýbrž musí se spokojit nějakým „výsekem“, nějakou složkou nebo stránkou světa. Ve skutečnosti k tomu má theologie opravdu sklony. K. Barth např. v jednom dopise své snaše, která byla pro jeho vkus poněkud přespříliš nadšená Teilhardem de Chardin, vyjadřuje svou distanci od uvádění přírody a zejména vývoje do souvislosti s Kristem. Vidí v tom pokleslost a označuje to za novou gnózi. Pro mne to byl kdysi (v posledních třídách gymnázia) jeden z důvodů, proč jsem se nakonec rozhodl pro studium matematiky (kvůli symbolické logice) a proti studiu theologie: logika se sice zabývá jen jistými a aspekty skutečnosti, ale aspekty veškeré skutečnosti, zatímco theologie nejeví o přírodu žádný podstatnější zájem. Později jsem nahlédl, že ani to mi nestačí a rozhodl jsem se pro filosofii, protože jejím oborem je všechno, veškerenstvo, nebo ironicky starým výrokem řečeno, je to scientia *de omni re scibili et quibusdam alliis* (až na to, že nikoli „scientia“ v dnešním smyslu). Ale pojímat takto theologii jako vědu znamená vydat ji v jistém smyslu pod kontrolu filosofie, totiž stejně jako je kontrole filosofické vydána každá jiná věda. Tím by však vznikla nutnost vymezit také theologii rozsah její odborné kompetence – a thgie by ztratila svůj vztah k celku (na který si ovšem jinak dělá nárok). Druhou možností je theologie pojatá jako jedna z filosofických disciplín, a posléze třetí možností je theologie pojatá jako zvláštní případ filosofie.
28. IV. 87

87-215
870428–3
Filosofie a theologie /výklad 29. 4. 87/

01 Prolegomena /a/: hodlám být zdrženlivý ve výkladu toho, co to je thgie. Důvody: jsem filosof, nikoliv theolog; reklamuji pro filosofii právo, aby sama rozhodovala o tom, co je a co bude /proto jsem ochoten za určitých podmínek – totiž že thgie se nechápe jako věda v přísném smyslu, viz později – totéž právo přiznat thgii/; filosofickou thgii neuznávám /vyložím rovněž později/.
02 /b/ - metodicky: filosofie ví, že každá myšlenková intence – a zejména každý pojem – vykrajuje z neobyčejně složité kontextury, jevící se spíše jako chaos, určité skutečnosti. Záleží na pojetí, kde stanovíme hranici mezi starověkem a středověkem, mezi neživým a živým, mezi mýtem a logem, mezi ffií a thgií /nebo vědami/ apod. Vědy „vykrajují“ skutečnosti tradičně a nemají možnost toto své počínání podrobit jiné kontrole než diletantské /= nevědecké/. Filosofie naproti tomu chce vždy co nejpřesněji vědět, co dělá, a mít to pod kontrolou. /Její úsilí je ovšem stejně nikdy nekončící, jako úsilí vědy – ví jen lépe než vědy, že veškeré poznávání je podmíněno naším přístupem – o to je na tom lépe, ne o víc.
03 Vykrajování skutečností ovšem není libovolné – můžeme totiž sledovat, k čemu to či ono vykrojení vede; jde proto o otázku myšlenkové strategie – věda nemá prostředky, jak od otázek taktických přejít k strategickým.
04 Bude proto velice záležet na tom, pojmeme-li theologii jako vědu anebo jako disciplínu, podobnější v této záležitosti spíše filosofii /srov. Heidegger, Fenomenologie a theologie, 1927/.
05 Navzdory systematické disciplinovanosti ffie ví, že každá myšlenková strategie představuje cestu, nikoliv krajinu samotnou. Myšlení znamená vždy cestovat krajinou, nikoliv krajinu obhlédnout jedním pohledem, ani ji vyfotografovat. V krajině nacházíme stopy dřívějších myslitelů, můžeme pořídit mapu a také ony stopy do ní zakreslit. Ale to všechno má smysl jen pro toho, kdo se vydá sám do krajiny a zvolí si nějakou cestu. V tomhle se ffické myšlení od thgického asi liší; ale nechme to zatím otevřené.
28. IV. 87

87-216
870428–4
06 A nyní již k věci. Vztah filosofie a theologie je vztahem mezi dvojím typem myšlení. Když jsme si zvolili toto téma, znamená to, že chceme myslit o myšlení. Pouštíme se tedy do reflexe. A proto výklad zatím vedu já jako filosof, pouštíme se /tj. pouštíte se i vy spolu se mnou/ do reflexe filosofické. Jaký je tedy vztah reflexe a filosofie? /Filos. reflexe o vztahu ffie a thgie si musí ujasnit, co to je ffie a co to je thgie!/

07 Navrhuji chápat filosofii jako reflexi, ovšem reflexi kritickou, systematickou a principiální. /Není to všechno, co se dá o ffie říci, ale stačí to – zatím – na rozlišení od ne-filosofie./
08 Jaký je rozdíl mezi myšlením, které nereflektuje, a mezi reflexí? /Ve francouzštině se rozdíl nedělá!/ Rekurs k mýtu: mýtus nezná odstup, nýbrž jen ztotožnění; proto mýtus není schopen reflexe. Naproti tomu k podstatě logu náleží distance. Podstata distance, jaké dosahuje pojmové myšlení: *cogito cogitans* × *cogito cogitatum*. Už se nelekáme, když někdo řekne: tygr. Nejnověji /v posl. století – asi/ zjišťujeme, že distance je ještě složitěji zajištěna: myšlení /akt/ × pojem × intencionální objekt × skutečnost.
09 Tato klasická struktura je ovšem zatížena tzv. předmětným způsobem myšlení /= skutečnost je chápána jako objet; Marx – např./. Protože u proroků a dále je v SZ doložena provedená distance, je třeba předpokládat, že i tam byla nějak prováděna jakási „reflexe“ – říkejme ji praereflexe / nebo protoreflexe, což je ovšem filologicky hybrid/.
10 Filosofie má historický začátek – neexistovala před vynálezem pojmů a pojmového myšlení, a neexistuje tam, kde se pojmové myšlení neprosadilo. Je to vynález řecký – a ffie existuje pouze tam, kde pronikl řecký typ myšlení. /Proto nedává smysl onen eklekticismus historiků myšlení, kteří mluví o „pojmech“ a o „filosofii“ třeba ve staré Indii a Číně, nebo dokonce ve starém Sumeru – Kramer: Sumerové vytvořili ve 3. tisíciletí ante „řadu metafyzických a teologických pojmů“, „rozumové úvahy a filosofické závěry Sumerů“ – s.83/12. kap./
11 Vznik theologie byl vázán na filosofii: obrana proti helenistické ffii / úpadkové/, apologetika jako začátek, rekurs k Platónovi a později k Aristotelovi.
28. IV. 87

87-217
870428–5
12 Celá křesťanská tradice si byla vázanosti thgie na ffii dobře vědoma a ffii chápala jako předsíň thgie. Kdo je fficky nevzdělán, nemůže thgii ani chápat, ani v ní pracovat. Ale současně byla ffie sama o sobě chápána jako ne zcela svéprávná: musela být vedena thgií, thgie musela vykonávat dohled /odkud až kam ffie smí/, ffie musela mít guvernantku.
13 Odkud je toto schéma? Kupodivu nemá žádný základ ve SZ, ale je to svérázná interpretace sebepojetí ffie, jež je autorsky připisováno Pythagorovi a jež je velice důkladně rozpracováno v Platónově Symposiu: filosofia není sofia, nýbrž pouze láska k sofia; sama sofia je vyhražena bohu /bo-

hům/. Ale zatímco řečtí bozi nemají poslední zájem o lidi /ten se najde pouze u titána Promethea/, takže bozi odhalují lidem pravdu jen tehdy, když se to hodí jim, bohům, kdežto jindym zase lidi klamou, v kří je Bůh chápán nejen jako nanejvýš moudrý, ale také jako nanejvýš pravdivý /tj. který neklame/, tudíž spolehlivý /pravdivost a spolehlivost jdou i filosoficky pospolu/. JK o sobě říká, že je Pravda /a také Cesta a Život/.
14 Uvedená tradice ukazuje na možnost rozlišení mezi pravou a nepravou filosofií. Rozbor myšlenky: filosof jako subjekt, fysis /atd./ jako objekt, předmět, filosofování jako akt/ivita/ - a vedle toho jako čtvrtý člen „moudrost“ či „pravda“, lidem nedosažitelná a vyhražená Bohu. Filosofie, která neuznává toto „čtvrté“ /vlastně „první“/, je scestná, falešná filosofie – sofistika, která pomocí „dovednosti“ činí slabší silnějším a silnější slabším, neboť neuznává a nezná „pravdu“.
15 Sem pak vložila svůj prost theologie, pochopitelně úředně /církví/ schválená: jako disciplína, která si užívá všech prostředků filosofických, pokud se jí hodí, ale liší se od filosofie tím, že „má“ pravdu, neboť pravda jí /resp. vyvoleným, od nichž to thgie má z první ruky /byla zjevena.
16 Celé další evropské dějiny jsou rozhovorem a nejčastěji sporem mezi theologií a ffií: ffie usilovala o emancipaci ze svého služebného postavení /ancilla/. To se jí podařilo, ale většinou tak, že upadla do sofistiky /anebo se rozdrobila do tzv. pozitivních věd/. Naproti tomu thgie se držela „metafyzicky“ – a dnes je jedním z jejích rezervoárů /vedle věd a vedle obecného mínění/.
28. IV. 87

87-218
870428–6
16 JLH – Kří v myšl. a živ.: reformace nevytvořila svou přiměřenou ffii, zbývá to jako úkol. Ale ani JLH to nemyslel jen v tomto omezení: je „biblická koncepce mmm Boha, člověka a světa“, která „čekala od počátku dějin křesťanských na své filosofické zpracování“ /406/, „ale nedošlo k tomu“. Ovšem JLH mluví také o tom, že „ku podstatě thgie patří kladný vztah k tzv. přirozenému a rozumovému poznání Boha /403/. V tom provedl revizi /pod vlivem Bartha/ a potom Lochmana na tom založil svůj výklad.

17 Ale Barth a někteří jeho žáci, především bývá uváděn Bultmann a bultmannovci, ale já bych na prvním místě uvedl Bonhoeffera, vykonali něco obrovského: znovu odhalili a podtrhli napětí a spor mezi vírou a religiozitou. Domyšleno /Bonhoefferem i jinými/ to znamená: relativizovat a

problematizovat i náboženskou nomenklaturu, včetně slova i pojmu „bůh“. Ð

18 Důležitější než „bůh“ a „božské“, což jsou termíny obecně náboženské, je skutečnosti i pojetí víry. Víra není sice vynález /jako je vynálezem pojmové myšlení/, ale je to světodějný /doslova!/ objev. Je to jiná, ale mnohem důležitější „fronta“ zápasu proti mýtu. Ve světle „fronty víry“ se fronta logu jeví jako polovičatá a nedůsledná, proti revolučnosti víry je pouhým reformismem, který to nejhlavnější nechává být a opravuje jen okraje a povrch.

19 Víra byla odhalena asi někdy v 9. století ante /možná i dříve/; ale že to bylo odhalení světodějné a že to je počátek likvidace mýtu a veškeré religiozity /i v moderním hávu třeba vědy apod./, to se začíná odhalovat a~~m~~ objevovat až dnes /resp. v našem století/. Křesťanské církve na tom dnes jsou dost podobně /strukturálně/, jako Izrael v době působení Ježíše Kr. a potom první církve. A do této situace je chtíc nechtíc zatažena i theologie.

20 Absurdita: ateistická theologie?! Ffie je mnohem volnější, není vázána do té míry jako thgie. Vzniká proto otázka, zda právě ffie není dnes povolána, aby vydala mocnější „svědectví pravdě“, tj. aby se pustila do experimentu a stala se „specificky“ /tj. jako species ffie/ reflexí

víry. Má k tomu alespoň momentálně lepší předpoklady. Aby to mohla účinně provést, musí revidovat samo pojmové myšlení /naučit se myslit ne-předmětně, také, zároveň vedle plně zachované dovednosti myslit také předmětně/.
28. IV. 87

87-219
870428–7
Gogarten /5755, s. 162–3, Verhängnis/ ukazuje falešné zmetafyzičtěné pojetí víry /s metaphysische Missverständnis des Glaubens – 160/ mj. na pojetí resp. pojmu světa: „Wohl kann die Welt als der Inbegriff oder, wie es in Neuem Testament mit einem der Gnosis entliehenen Begriff heißt, als der Äon der sündigen Wirklichkeit erscheinen. Aber es ist, wie wir schon sagten, hellenistisch-gnostisches Denken, wenn solche Aussagen so verstanden werden, als hafte die Sünde an der Welt und als habe der Mensch durch seine Berührung mit der / Welt teil an der Sünde. Nach christlichem Denken ist es vielmehr umgekehrt: die Welt hat teil an der

Sünde, geneuer gesagt, an den Folgen der Sünde, nämlich der Nichtigkeit und Vergänglichkeit, und zwar hat sie teil daran durch den Menschen, weil dieser gesündigt hat.. .“ Tady je spleteno a zapleteno hned několik věcí, správných i nesprávných. Zajisté svět neleží v hříchu, zajisté že zhřešit může jen člověk. „Hřích“ je nepochybně antropologická kategorie a ta nemůže být legitimně aplikována na oblast pod-lidskou, před-lidskou a mimo-lidskou. Proto se Gogarten také opravuje: že má svět podíl na hříchu, je i podle něho vyjádření nepřesné, přesnější je, že má podíl na následcích hříchu. Ale když tyto následky interpretuje v tom smyslu, že jde o „nicotnost“ a „pomíjivost“, je zcela vedle, neboť pomíjivost nepochybně náleží k veškeré nitrosvětské skutečnosti i k světu samotnému. Pokud jde o nicotnost bylo by zapotřebí nejprve vyjasnit, co onou „Nichtigkeit“ G. míní. Znamená-li to, že každé bytí je mnohem víc není než je /mluvíme-li o bytí jsoucen/, pak o takové nicotnosti platí přesně totéž, co o pomíjivosti.
28. IV. 87

87-220
870428–8
Pro posouzení Gadamerova výkladu (pokrač. z 87–219) je také důležité upřesnit rozdíl mezi hříchem a zlem /a nejen rozdíl, ale též souvislost/. Pokud chápeme hřích jako druh zla, pak je třeba vidět, že zlo je starší než člověk /a tedy i než lidských hřích/. Svět jako takový /před lidským „pádem“/ nemá sice podíl na hříchu, ale má podíl na zlu. A protože – jak se Gadamer opravil – nejde vlastně ani poté, co člověk zhřešil, o podíl světa na hříchu, nýbrž o jeho podíl na následcích hříchu, a protože následky hříchu – ačkoliv je třeba je odlišovat od hříchu samotného – jsou také zlem /otázkou ovšem je, zda jsou jenom zlem/, představují následky lidského hříchu jen zvýšení podílu světa na zlu, ale nikoliv sám jediný počátek a původ zla ve světě. – A nyní k onomu nezbytnému upřesnění: 1/ jaký je specifický rozdíl mezi zlem obecně, a mezi lidským hříchem? 2/ jaký je specifický rozdíl mezi zlem, jež předchází hříchu /a není jeho následkem/, a mezi zlem, jež je následkem hříchu? Bylo by také možné formulovat některé podotázky: pokud je lidský hřích specificky vázán na lidské vědomí, vzniká otázka, zda lze zhřešit nevědomky, tj. aniž bychom věděli, že hřešíme. Kdyby tomu tak bylo, vzniká nesnáz, jak vymezit povahu hříchu, jehož se člověk dopouští mimoděky, nevědomky a o němž si teprve dodatečně udělá jasno, že to byl hřích a že způsobil zlo. A dále: způsobí hřích, učiněný vědomě, větší zlo než hřích, jehož se člověk dopustí nevědomky? Má vědomí vliv na zlo, které je způsobeno, takže stejné zlo je „horší“, je-li

způsobeno vědomě, než pokud je způsobeno nevědomě /v obou případech člověkem/ ? Anebo je zlo stejné, ale vědomí působí vznik dalších následků hříchu, jichž je zdrojem samo – a nikoliv sám hřích?
28. IV. 87

87-221
870430–1
První „dopis příteli“ jsem napsal 10. 2. 77; bylo to téměř 6 týdnů poté, co vstoupila Ch 77 na naši scénu, necelé 4 týdny potom, co byl zatčen první mluvčí, a o málo víc než měsíc před tím, než zemřel druhý z původní trojice mluvčích. Byla to doba vzrušená, doba výslechů a domovních prohlídek, doba výhrůžek a úředních varování, ale také doba obrovské kampaně ve všech informačních prostředcích, jež svou přehnaností vyvolala liché naděje, jako by se objektivně začalo něco měnit. Nebo alespoň vyvolala nepřiměřené představy o Chartě, na jedné straně obavy a strach, na druhé iluze a nerealistická očekávání.

3. 1. 77 Čím je a čím není Charta 77
Proč nemá Charta 77 být zveřejňována a jaké jsou logické prostředky jejího zkreslování a utajování
1. 2. 77 K prohlášení Generál. prokuratury ze dne 1. února 77
3. 3. 77 Prohlášení
8. 3. 77 Co můžeme očekávat od Charty 77?
9. 3. 77 Poslední interview

Patočka byl jediný filosof v první trojici mluvčích; filosofie je ostrá, na kořen jdoucí, nic nevynechávající /ani sebe/, systematická reflexe. Proto Patočka také jako první pocítil naléhavou nutnost reflektovat svou vlastní úlohu a své místo, a ovšem také reflektovat onen čin, jímž bylo základní prohlášení Charty 77, a také důsledky, k němuž jeho zveřejnění a signování prvními 241 signatáři. Proto je úvahy o tom, čím je a čím není Ch 77, a také co lze od ní očekávat. To nejsou dokumenty Charty, jsou to texty filosofa, který vybízí ostatní k přemýšlení a k dialogu.
30. IV. 87

87-222
870430–2
Patočka zdůraznil ve svém posledním interview /ještě i tam/ v *Die Zeit* z 9. 3. 77, jak „starý profesor se snažil, aby byl ve styku s mladými, aby jim zprostředkoval myšlenkové obsahy, které se jim jinak odpíraly, a že je

upozorňoval na morální stránku jak záležitostí ideových, tak politických“ /sborník s. 30/. Ke konci interview pak znovu zdůrazňuje, jak je důležité „trvat na morálním akcentu politických záležitostí“ /s. 31/. – V úvaze o tom, „čím je a čím není Charta 77“, napsal Patočka, že „Charta nezamýšlela nikdy působit jinak než pedagogicky“. A hned pokračuje: „Ale pedagogicky působit – co to znamená? Vychovávat se může pouze každý sám, ovšem často stržen příkladem; též varován špatnými výsledky a poučen rozmluvou, diskusí.“ /Sb. s. 27/. – To je třeba poněkud objasnit. Výchova – latinsky *educatio* – znamená vyvádění; je to vyvádění z uzavřenosti do vlastního světa /Eigenwelt/ do otevřenosti světa, který je společný všem lidem. Výchova proto znamená vzdělání, kultivaci, zkulturnění, nikoliv drezúru ani specializaci, tj. přípravu na plnění nějakého předem daného úkolu, určité společenské a technické úlohy, role. A ovšem: do onoho společného, všem lidem otevřeného světa musí vstoupit každý sám. Výchova nespočívá v tom, že např. dítě vtáhneme do světa lidí, nýbrž že je připravíme k tomu, aby do tohoto světa samo vstoupilo. Budeme mu jistě nápomocni, ale nemůžeme to udělat za ně. Nápodoba a schopnost nápodoby hraje jistě svou roli, ale dítě např. nemůže začít mluvit, tj. rozmlouvat s druhými, pokud nepřestane druhé v jejich rozmlouvání je napodobovat a pokud nepochopí, že na promluvu toho druhého je třeba odpovědět ze své strany a ze sebe: stát se sebou.
30. IV. 87

87-223
870430–3
Nietzsche – vyrostlý ve farářské rodině a tedy pod značným vlivem křesťanství, i když ne zrovna nejčistší podoby – docela správně rozpoznal, kde je chyba orientace víry na budoucnost: nejde totiž o opravdovou víru, nýbrž o „víru“ pokleslou, zvrácenou, zvrhlou, která si představuje, maluje, zpředmětňuje to, k čemu se v této „budoucnosti“ /a to zase znamená, že jde o „budoucnost“ nepravou, falešnou/ vztahuje jako ke svému „ideálu“, o který usiluje, který se snaží v „procesu“, v dění či „stávání se“ nahlédnout /neboť tento ideál se v onom dění vyjevuje, zjevuje!/. Ale tento ideál je pouze /zpředmětněnou/ potřebou, tj. vnitřní záležitostí víry – která je spíše jen věřením na to, co si sama před sebe klade, co sama vytváří, čím uspokojuje svou /soukromou/ potřebu. Nietzsche tento posun a pokles chápe jako charakteristický pro Hegla /a pro navázání na Platóna/ a vidí v něm „kus romantiky a reakce“ /či romantičnost a reakčnost/. – Viz: 14127, Wille zur Macht, § 253, s. 182–3/. „Der Hegelsche Ausweg, im Anschluss an Plato, ein Stück Romantik und Reaktion, zugleich das

Symptom des historischen Sinns, einer neuen Kraft: der „Geist“ selbst ist das „sich enthüllende und verwirklichende Ideal“: im „Prozess“, im „Werden“ offenbart sich ein immer Mehr von diesem Ideal, an das wir glauben -, also das Ideal verwirklicht sich, der Glauber richtet sich auf die Zukunft, i der er seinem edlen Bedürfnisse nach anbeten kann. …“ Za základní vadu považuje Nietzsche, že sám onen Ideál není nikdy podroben kritice: „Man sieht: es ist niemals die Kritik an das Ideal gerückt, sondern nur an das Problem, woher der Widerspruch gegen dasselbe kommt, warum es noch nicht erreicht oder warum es nicht nachweisbar … ist.“
30. IV. 87

87-224
870430-4
V etice (a zejména již v mravním jednání) je zapotřebí značné dávky jistého impresionismu; ten nás uchrání před „zákonictvím“ a moralismem, pro něž je charakteristická mravní necitlivost. To nikterak neznamená, že se impresím, dojmům máme dát docela k dispozici, že se máme nechat impresemi dojímat a unášet. Imprese je nutno přebírat a vybírat, kontrolovat, ověřovat, pročišťovat a interpretovat velmi kriticky, ale bez impresí etického charakteru zůstaneme jako slepí, kteří chtějí mluvit o barvách, nebo dokonce barevně malovat. Ale etika je založena na reflexi mravní zkušenosti – a mravní zkušenost je zkušenost ze setkání s určitými mravními situacemi a z toho, jak jsme v těch situacích jednali, jak jsme se zachovali. Abychom vylepšili, napravili svůj mravní přístup k lidem a k situacím, musíme si vypěstovat větší vnímavost, nejenom lepší způsob uvažování. Etika stanovuje jistá pravidla, která ani nejsou tak přímo normami jednání, jako spíše pokyny, jak nezapomínat, jak nepřehlížet, jak se nenechat opít rohlíkem, jak si nenechat nasadit brýle mámení (z Komenského *Labyrintu*) apod. Ale předpokladem toho, že „podhlížení“ zpod brýlí mámení bude mít nějaký význam, je to, že jsme bez brýlí schopni pozorovat a zpozorovat, uvidět, nejen se dívat. Etika je záležitostí poznání, ale každé poznání je založeno na jednání, a daleko nejvíc to platí o mravním poznání a jednání. Musíme napřed mravně jednat – a pak to můžeme podrobit zkoumání, reflexi, kontrole, sebekritice, abychom poznali, zda jsme jednali mravně nebo naopak nemravně. Kdo se nepokusí napřed mravně jednat a chce jen teorizovat, nenajde spolehlivou základnu pro žádnou etiku.
30. IV. 87

87-225

870430–5
Základem mravního jednání je odpovědnost, nikoliv poučenost nebo vzdělání, znalost fakt a norem apod. A odpovědnost není odpovědností před poučkami, příkazy a zákazy, normami (nějak formulovanými) apod., nýbrž před výzvou chvíle, tj. vposledu před skutečností (oslovení a výzvy), která není a nemůže být v žádné podobě „před námi“ jako fakt, jako danost, tedy ani jako formulace, myšlenka, příklad, o kterém můžeme mluvit a tak jej zpřítomňovat (kazuisticky). Mravní charakter nelze budovat za pomocí návyků, trestů a odměn, zajišťování všeho druhu závislosti atd., neboť k podstatě pravé odpovědnosti náleží, že člověk svým myšlením a hlavně jednáním odpovídá na nepředmětnou výzvu, a nikoliv na pobídku nebo příkaz druhých lidí. Mravní jednání je ovšem jednáním v mravní situaci, k níž nenáleží jak vztahy k druhým lidem, tak vztahy (a ohledy) k věcné skutečnosti a věcným souvislostem. I když je mravní jednání odpovědí na nepředmětnou výzvu situačního „ty máš“, jež nikterak ze situace ani z povahy subjektu jednání nevyplývá, je jednáním v dané situaci a musíme respekt a ohledy jak k věcné stránce situace, tak k lidem, kteří jsou do situace také postaveni nebo zataženi, ba dokonce i k vlastní danosti a jejím možnostem, musí být integrální součástí a složkou neméně situační odpovědi na onu výzvu. Skutečností základní důležitosti je však právě to, že člověk není do situace neprodyšně uzavřen a že není odkázán jen na to, co je v něm (a jím samým) nebo jeho okolím dáno, ale že je „povolán“ k přesahu a že je také schopen sám sebe i svou situovanost přesáhnout. Nepředmětná výzva není tedy jen další „danost“, omezující „možnosti“ subjektu, ale je to výzva ke svobodě, k transdendování daného.
30. IV. 87

87-226
870504-1
Nietzsche /1412, WzM § 257/ obrací naši pozornost k okolnostem, když je řeč o mravnosti. Říká: „Ehemals sagte man von jeder Moral: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“. Ich sage von jeder Moral: „Sie ist eine Frucht, an der ich den Boden erkenne, aus dem sie wuchs“. – V tom je hned několik chyb a omylů, také některé schválně. Především jde o evangelijní výrok, který mluví o „ovoci“ v souvislosti s varováním před falešnými proroky, kteří přicházejí v rouše ovšem, ale uvnitř jsou vlci hltaví /Mt 7,15n./; tj. nejde o mravnost ani o morálku. Pokud – za druhé – dáme důraz na morálku /na rozdíl od mravnosti/, tedy na „zvyklosti“, pak vůbec nejde o poznávání po „ovocích“, neboť zvyk sám je zároveň strom a zároveň ovoce. Anebo nám jde o charakterové vlastnosti – jde o to, zda

strom je „dobrý“ nebo „zlý“ – a pak se to může poznat jen po ovoci. Možná, že lze na ovoci poznat, odkud pochází, např. odkud, z kterých vinic pochází víno. /Je vždycky několik znalců, kteří toho jsou schopni./ Ale to je jiná otázka; vinice neplodí – jako pozemek, pole – ještě víno, k tomu je zapotřebí vinných kmenů, ratolestí. Obyčejným lidem stačí, že jde o dobré víno; fajnšmekři se mohou dohadovat, odkud pochází, z jaké vinici, z jaké půdy – a také z kterého roku, protože některé léto je slunné, jiné deštivé apod. Nietzsche předstírá spor, protikladnost tam, kde není. Okolnosti neplodí morálku /tím méně mravnost/, ale morálka /a mravnost/ může být uplatňována jen v určitých okolnostech – a ~~mmm~~ proto musí nutně nést stopy těchto okolností vše, co bylo nebo je výsledkem mravního jednání. A morálka ovšem – jakožto sediment mravního jednání – takové stopy nese také.
4. IV. 87

87-227
870504–2
Příprava na 4. 5. 87 – Vztah mravnosti a poznání

1 Rádlovo srovnání Isókratovy školy a Platónovy akademie (praktičnost contra teorie) – *DF I*, 158–9.
2 (rozvedení myšlenky citované z Nietzscheho) – podle N. Hartmanna (4162, *Kl. Schr. I*, 280n.): zvíře je „dokonalejší“ než člověk, protože přichází na svět už reálně nebo potenciálně „vybaveno“ – člověk se člověkem musí teprve stávat.
3 My už jsme o tom mluvili: vstup do světa řeči, a tím i do světa lidí – první dva výkony transcendence (nejenom transgrese). N. Hartmann zmiňuje jen význam inteligence – ale to je málo. Nejde jen o „přizpůsobení“.
4 Čím je živá bytost na vyšší úrovni, říká H., tím více jí ubývá na dokonalosti; nejdokonalejší mohou snad být atomy, ale v každém případě dynamické struktury světa těles, kde nedochází k odchylkám od přírodních zákonitostí (to je dost pochybné – viz kvantová rovina!). Už organismy jeví poruchy, znetvořeniny, nemoci a ovšem smrt – jen živá bytost umírá. Ve vědomí je odstup od nutností ještě větší, v duchovní rovině je dosaženo nebývalé svobody, takže kterýkoliv duchovní akt může cílit správně nebo se minout.
5 Nejvyšší dar je nebezpečný dar. Zvíře je ohrožováno jen zvenčí, ze svého okolí; člověk je ohrožován zevnitř (též a hlavně zevnitř), svou podstatou, svým bytostným charakterem. Je zajisté nejvyšší bytostí, jakou známe, ale právě proto zároveň tou nejméně dokonalou. Je to tím, že je

stavěn před úkoly, jež musí řešit svou vlastní iniciativou, spontánně, na základě svého vlastního uvážení a rozhodnutí. Proto člověk není nikdy „hotov“: může a musí se přizpůsobovat stále novým okolnostem a situacím.

6 Ve svém rozhodování nezačíná vždy znovu („ab ovo“), nýbrž dovede navazovat na své vlastní i na cizí zkušenosti. A tím právě je schopen a později i nucen budovat a udržovat celé systémy struktur, společenství, právo a prostředky zajišťování spravedlnosti, až po stát, politický život (ale také kulturu, vědy, techniku atd.). Tu je všude zapotřebí výchovy, kultivace, vzdělání. Aby získal nové schopnosti, musí se člověk učit.

4. V. 87

87-228

870504–3

7 Vlastní i cizí zkušenosti, a zejména jejich kultivovanost a neustávající další kultivace mají ten důsledek, že pouhá aktivita se postupně proměňuje a stává se jednáním, dokonce odpovědným jednáním, které je buď dobré, nebo zlé, špatné (nikoliv už jenom úspěšné nebo neúspěšné). To je tím, že člověk poznává stále širší a širší okolnosti, a zejména i vzdálenější a původně nezamýšlené následky svého jednání (a tím také zvyšuje nároky na svou odpovědnost). Každé jednání nějak postihuje i další lidi, s nimiž je člověk v kontaktu, i když se přímo vztahuje pouze k nějaké věci.

8 Hartm. pak říká, že ještě i to je jen pohled zvenčí na lidské jednání. Teprve když přihlédneme k mnohovrstevné spleti lidských zájmů, účelů a činností, můžeme začít pronikat blíž a „dovnitř“. (Tady ovšem jmenuje H. v té „spleti“ příliš málo!) Klíčový význam tu má pojetí situace: každé jednání je vždycky nějak situováno, je to jednání v situaci a ze situace. (Mluví o situaci trochu jinak, než jsme učinili my, a uzkazuje ve čtyřech bodech na důležité rysy situace. Pak jde směrem, který se k nám k našim cílům přestává hodit, a proto přejdeme k Patoč.)

9 Patočka říká hned na začátku svých privátních přednášek „Platón a Evropa“ (1973): „Situace je úplně jiná podle toho, zdali lidé, kteří jsou v situaci nouze, se vzdávají, anebo nevzdávají.“ Jinak řečeno: „ty věcné komponenty jsou jenom jistá složka situace.“ (s. 2 rkp.)

10 V aplikaci na náš problém to tedy znamená: jen některé složky situace jsou opravdu dány, situace jako taková a vcelku dána není, ale my jsme podílníky na její konstituci i na jejím dalším vývoji. – Tady se ukazuje jakási nejasnost, mnohoznačnost a možná snad i konfuze fenomenolo-

gického přístupu, který ve své metodě není dost důsledný. Rozdělení složek situace na věcné, objektivní a na druhé straně na – jaké? Subjektivní? (Pat. to neříká) – je po mém soudu nesprávné. Právě tzv. objektivita je subjektivně konstruovaná (nejenom ve vědě, ale už v samotném Lebensweltu!). Skutečnost je „objektivně“ nejednoznačná, víceznačná, mnohoznačná – zkrátka neobjektivní.

11 To znamená, že mravní aspekt je důležitou stránkou také každé „objektivity“, a to ve dvojím hned smyslu. Přede-

4. V. 87

87-229

870504–4

vším jej do situace vnáší jednající (a ovšem také všichni jeho spolulidé, protože jsou tím či oním způsobem spolujednající). Ale pak ještě tím, že samo poznávání a rozpoznávání – a nejen aktivit vlastních nebo spolulidských – už je někdy inaparentně, někdy vysloveně také „jednáním“, jež má svou mravní stránku a jež ji nějak vnáší dokonce i tam, kde podle rozšířených představ o ‚objektivitě‘ by neměla být, kam žádná nepatří.

12 Tím se ovšem mění také pohled Hartmannův na zvířata, rostliny nebo až atomy atd. jako na „dokonalé bytosti“, či alespoň dokonalejší, než je člověk. Ale zůstaňme u Patočky. Přezkoumejme mravní aspekt nikoliv jenom jeho přístupu ke skutečnosti vcelku (to je přístup filosofický), ale také jeho pojetí mravního postoje a jednání člověka ve vztahu k té nejširší, nejrozlehlejší „situaci“, totiž ve vztahu k univerzu.

13 Patočka, žák Husserlův a první z jeho žáků, kdo se pokusil Husserlovy myšlenky o Lebensweltu (Naturweltu) integrovat v jednotné koncepci (!), situuje člověka (lidstvo) do světa – ale nikoliv Lebensweltu, nýbrž do moderní vědecké konstrukce univerza, ovládaného entropií. „Jsme součástí univerza, které upadá…“ (s. 3) A mravní stránka toho, jak si to uvědomujeme? „Všechny naše životní pokusy jsou z určitého hlediska jenom zadržovaným úpadkem, zadržovaným rozkladem…“ (3)

14 To má být argumentem pro Patočkovu tezi, že „člověk je v podstatě vždycky v zoufalé situaci, člověk je přece vždycky bytost angažovaná do dobrodružství, které nemůže skončit v jistém smyslu dobře. My jsme, abychom tak řekli, loď, která nutně ztroskotává.“ Jsme „součástí procesu, který jak takový ten běžný životný pocit, tak také moderní věda, která v jistém smyslu naň navazuje a podbudovává jej, nazývá úpadkem.“ (2–3)

15 Nejde tedy jen o konstrukci, i když ta konstrukce onen „životní pocit“ (který sám není konstrukcí, ale který je autentický) podbudovává. Už to by bylo zapotřebí podrobit kritice, tj. celé pojetí Lebensweltu (naším Lebensweltem je už právě ten konstruovaný svět, svět předmětů, nepravých jsoucen atd.). Ale vystupuje tady zcela zjevně mravní stránka vidění světa, „názoru“ na svět. Je nám svět opravdu tak „cizí“?

4. V. 87

87-230

870504–5

16 Je základní rozdíl mezi tím, když se člověk v situaci nouze nevzdává, i když „ví“, že to nedopadne dobře, a mezi tím, když člověk přijímá svou prohru jako okrajovou a má přitom jistotu, že to dopadne tak, jak má (i když by nemohl říci, jak to tedy dopadne). Je to rozdíl mezi antickým heroismem a hebrejskou jistotou (spolehnutím na spolehlivé) víry (jako otevřenosti do budoucnosti). Heroismus je gesto, víra je pracovitá.

17 Mravní jednání se neobejde bez poznání mravní situace. Ale toto poznání samo není pouhou technikou, pouhým prostředkem, nástrojem, jak jsme se tomu naučili nesprávně rozumět ve vědecko-technickém věku. Předně jde v tomto aktu poznání o to, rozpoznat výzvu situace, která je nepředmětná, ale útočící a vyžadující naši (poslušnou) odpověď. Za druhé jde o poznání těch druhých, které svým mravním jednáním (tedy i třeba pouze technickým, jakýmkoliv, protože každé jednání má tuto stránku) ovlivňujeme a měníme tím jejich situaci. A druhé lidi také nelze poznat „objektivně“, bez lásky a bez důvěry jako také noetických principů.

18 Ale dokonce ani poznání zcela věcných složek situace, v níž máme odpovědně jednat, nemůže být správné, „pravdivé“, nenajdeme-li správnou přístupovou cestu, správné stanoviště, z něhož se otevře ta pravá perspektiva. Takže vztah mezi mravním jednáním a poznáním nespočívá jen v tom, že poznání je předpokladem správného (mravného) jednání, ani jen v tom, že můžeme mravnost a mravy poznávat, nýbrž že určitý způsob mravního přístupu k sobě, k druhým lidem, k vnitrosvětským skutečnostem i ke světu vůbec („vcelku“) je předpokladem toho, zda naše poznání se přiblíží pravdě, nebo se od ní vzdálí. Poznání se tak stává mravní záležitostí a mravní povinností (proto také může Bonhoeffer hloupost považovat za „hřích“, totiž za provinění vůči mravní povinnosti) – není žádného poznání bez mravního aspektu.

19 Jde ovšem o víc než o pouhý mravní aspekt. Chyba může být skryta hlouběji, a obvykle hlouběji skryta bývá. Zakotvenost ve víře (a tu mys-

lím onu otevřenost do budoucnosti, a žádnou konfesi) je jedinou cestou k poznání – kdo nevěří, „jižť jest odsouzen“, tj. jeho situace je zoufalá – a žádný heroismus mu nepomůže.

4. V. 87

87-231

870510–1

Příprava na 11. 5. 87 – Situace a její otevřenost

1 Patočka: součástí situace je nejenom to, co lze konstatovat, ale také něco, co nelze konstatovat, „totiž to budoucí“ (*Pl. a Evr.*, s. 5). Situace je situací právě proto, že je nerozhodnuta. Rozhodnutá situace už není situací.

2 Podle Pat. nedovedeme jinak „dostat do ruky“ situaci, než když ji objektivujeme: „nemůžeme vůbec jinak myslet“. A ta objektivace není jen vědecká, nýbrž je to i určitý pocit – „celkový pocit situace“, „celkový pocit doby“. V tom je jisté sebeporozumění, ale ovšem není to ještě poznání.

3 Pat. cituje Ionesca (viz 277 n.) – p o c i t

4 Elaborát Římského klubu – Pat. komentář – r e a l i t a

5 Jak z toho ven? Patoč. se táže, zda existuje ještě něco v „evropském dědictví“ (s. 14), co by i nám ještě mohlo být uvěřitelné natolik, abychom mohli „pojmout naději“ v určitou perspektivu, v určitou budoucnost (!).

6 Otázka je falešně položena, a proto na ni existuje jen falešná možná odpověď, ať už pozitivní, nebo negativní. Patoč. chce najít v dědictví (tedy v tom, co je k dispozici) něco, co by nám otevřelo cestu k určité budoucnosti (tedy jde jen o otevření cesty, ale víme, kam a k čemu), aby nám dovolilo pojmout určitou naději (tj. naději v něco určitého). Falešná naděje, falešná budoucnost.

7 Pat. na tuto expozici pak odpovídá platónskou myšlenkou „péče o duši“. Je to falešná odpověď, proti které stojí myšlenka evangelijní: ztratit duši, a tím ji najít.

8 Podobnosti mezi situací naší doby a doby Komenského. A co na to Rádl (*Věda a víra u Kom.*, s. 16 a 22n.). Nevzdychat a nezoufat – a neutíkat! (24) – vítězství pravdy.

9 Michelangello v Schulzovi (*Kámen a bolest*): to je spíš záležitost duševní hygieny, ale není to lék. Ale je to dobrá rada lidem nervózním, jako už umělci jsou.

10 „Evropské dědictví“ nám předává také štafetový kolík, nejen různé „něco“, „poklad“, věci a myšlenky. Víra a naděje, které se samy už o

nic dalšího neopírají, ale samy jsou oporou všemu. A k víře patří také projekty!

87-232

870515–1

Hans Wagner (5995, s. 48 i jinde) říká o vědomí, že je zprvu a ponejvíc zaměřeno ven do světa. Toto zaměření považuje za přirozené, vrozené. A proto je také vědomí přirozené a vrozené, že zprvu a ponejvíc na sebe zapomíná. Odtud zapomenutí na sebe a propadnutí světu; ale stejně tak je pro vědomí možné – za jistých podmínek a za předpokladu jistých motivů, aby se stalo vědomím sebe. Dokonce to formuluje tak, že vědomí je bytostně takovým sebevědomím, stejně jako je zprvu a ponejvíce vědomím předmětu. Může se totiž k sobě samotnému vrátit.

Wagnerův pohled na vědomí a jeho povahu vykazuje docela základní nedostatky. Nejenom že potlačuje genetický zřetel, ale starým trikem s pojmem „možnosti“ vlastně přeskakuje to rozhodující v problému vědomí. – Zaměřenost do světa, resp. na určitý kus světa (Weltstück, např. 43) či na předmět (Gegenstandsgerichtetheit, 43) je totiž nikoliv původním a přirozeným rysem, vlastností vědomí, nýbrž je starší než vědomí a než vědomá zaměřenost navenek, do okolí, do osvětí. Samo vědomí pak zprvu jen doprovází tuto aktivní, praktickou zaměřenost na vnější skutečnosti, tj. je vlastně a v podstatě uvědoměním (zprvu jen tuchou, později se postupně zpřesňující) této aktivity. Lze tedy proti Wagnerovi prohlásit, že vědomí je „zprvu a ponejvíc“ (zunächst und zumeist) zaměřeno nikoliv na předmět, nýbrž na aktivitu, na konkrétní akci, kterou nejprve jen doprovází, později však dokonce řídí a kontroluje. A je to právě tato schopnost vědomí se vztahovat k nějaké akci (téhož subjektu), která dovoluje vědomí, aby se vztáhlo také ke konkrétním aktům vědomí samotného.
15. V. 87

87-233

870515–2

Hans Wagner /5995/ rozlišuje reflexi noetickou a reflexi noematickou. Zdůrazňuje, že to jsou dvě různé reflexe a že je nutno je od sebe rozeznávat, ale že od sebe vposledu nejsou odlučitelné a že náleží k sobě / např. 44: sehr bestimmt voneinander unterschieden – letztlich voneinander nicht abtrennbar, gehören … integrierend zueinander; zdá se však, že je odděluje časově: ziehen einander unausbleiblich nach sich/. Wagner se pokouší co nejlépe precizovat, oč v obou reflexích jde, ale dělá základní chybu v tom, že pracuje s nedostatečně vypracovanými pojmy

„noese“ a „noematu“, eventuelně s pojmy přímo problematickými. „Noesis“ pro něho je aktem vědomí nebo poznání /mluví také o životě vědomí či životě poznání, také o „Aktleben des Subjekts“, 26; obecně také o myšlení/; naproti tomu „Noema“ je myšlenka /Gedanke, 26/, obsah myšlení /Denkgehalt, Gehalt des Aktes, Produkt se Aktes, 32/. Protože Wagner člení „teoretické dění“ na čtyři členy, představují noesis a noema třetí a čtvrtý člen /vedle poznávajícího subjektu a poznávaného předmětu/ - jde o Erkenntnistätigkeit a o Erkenntnisergebnis /15 i j./. Je zřejmé, že poznatek /jako výsledek, produkt poznání/ nelze ztotožňovat s předmětem poznání /jehož se poznatek ovšem týká/. Chyba je už v nedůsledném rozlišování vědomí a poznání. Poznatek je soud či spíš celá skupina soudů; co však můžeme postavit proti aktu vědomí? Jak nazveme „výsledek“ nebo „produkt“ vědomí? Wagner bez udání důvodu mluví náhle na jednom místě – když je řeč o reflexi – o trojím typu noemat: noema kusu světa, noema nějakého noematu, noema noematu nějaké noematu. Je možné něco takového provést v případě aktu vědomí? U Wagnera se to nestává předmětem reflexe.
15. V. 87

87-234
870515–3
Hans Wagner (5995) chápe intencionalitu jako vztaženost k předmětu (Gegenstandbezogenheit, Bezogenheit und Beziehung auf etwas, auf so oder so bestimmte Gegenständlichkeit, auf solche oder solche Bestimmtheit irgendwelcher Gegenstände) – (s. 22). Nechme zatím stranou, že si vůbec nepřipouští otázku, zda není možná ještě jiná intencionalita než „předmětná“. I tak u Wagnera zůstávají vážné nepřesnosti. Vztaženost k „předmětu“ (k „něčemu“) sama o sobě má dvojí význam, resp. „je“ dvojí. Především je to akt vztažení, a ten je součástí či složkou aktu vědomí, resp. myšlenkového aktu. Když tedy mluvíme o myšlenkovém aktu a o jeho vztažení k nějakému „předmětu“, musíme toto vztažení chápat jako subakt toho aktu, tj. jako jeho složku, podřízenou myšlenkovému aktu jako celku a nějak do tohoto celku vintegrovanou. Tím vzniká problém strukturovanosti myšlenkového aktu, který jednak něčím „jest“ (jak říká sám Wagner), jednak se vztahuje k něčemu, čím sám není. Ovšem kdybychom zůstali jen u takto formulované myšlenky, dostaneme se do potíží: uvažujeme-li subakt vztažení za akt, pak také tento subakt jakožto akt jednak něčím jest, jednak se „něčím“ a „nějak“ vztahuje, resp. je oním vztahem, vztažením. Atd. až do nekonečna. A tomu je třeba učinit přítrž. – A za druhé: vztaženost není slepou vztažeností „kamsi“ a k „če-

musi“, nýbrž je vždycky určitou vztažeností vědomí či myšlení právě k něčemu určitému, a tím vztažeností nezaměnitelnou s jinou vztažeností k něčemu jinému. Když tedy mluvíme o tom, že každé vědomí je charakteristické svou intencionalitou, abstrahujeme od konkrétní podoby té které intence; ale právě té konkrétní podobě musíme věnovat pozornost.
15. V. 87

87-235
870515–4
Hans Wagner se dopouští jedné naprosto základní chyby, totiž že na otázku, kterou sám si klade v podobě: „Was ist die elementare Urgestalt jenes dritten Gliedes, das wir bis her Erkenntnistätigkeit und theoretisches Aktleben genannt haben?“ /21/, odpovídá: „Alle Erkenntnis aber ist, selbst noch in ihrer dumpfsten und bescheidensten Gestalt, von gegenständlicher Struktur. Erkenntnisakte sind auf das Gegenüber des Gegenstandes gerichtet, sind vom Gegenstand bestimmt und bestimmbar, haben Gegenstandsbezogenheit, Intentionalität.“ /22/ Tak se dostává do sporu sám se sebou, kdy když tvrdí: „im Aktleben, im Denken vollzieht sich, vollbringt sich das Gegenüberstehen von Subjekt und Gegenstand. Durch die Akte bezieht sich und richtet sich das Subjekt von sich aus auf den Gegenstand und wird, korrelativ, die Gegenständlichkeit des Gegenstandes erwirkt.“ /29/ Můžeme to formulovat následovně: předmět /Gegenstand/ je předmětem svou předmětností; tato předmětnost předmětu je však způsobena, vyvolána akty vědomí, myšlením. Teprve v životě aktů vědomí, v životě myšlení se uskutečňuje ono postavení subjektu a předmětu proti sobě, a teprve tímto postavením proti sobě /jež je vyvoláno, způsobeno, „zaviněno“ myšlením myslícího subjektu/ se předmět stává teprve předmětem neboť odtud teprve – tj. z myšlení, z aktů vědomí – je zakládána jeho předmětnost. Základem všeho je tedy podle Wagnera vztaženost vědomí, myšlení k předmětu. Protože však předmět sám získává svou předmětnost teprve od vědomí či myšlení, je předmětnost předmětu produktem vědomí, myšlení, tj. jeho „předmětné struktury“. Předmětnost myšlení je tedy původní, předmětnost „předmětů“ naproti tomu odvozená.
15. V. 87

87-236
870516–1
(ad 87–235, pokrač.) Jestliže předmětnost „předmětů“ je teprve důsledkem přístupu vědomí /myšlení/, které je „vztaženo k předmětům“,

aniž by vůbec nějaké předměty – jakožto právě „předmětné“ existovaly, takže předmětnost předmětů je produktem předmětného myšlení, pak je zřejmé, že kdyby nebylo vědomí a jeho „vztaženosti k předmětům“, nebylo by ani předmětů samotných, neboť by nebylo jejich nepředmětnosti. Vzniká tedy otázka, čím je předmět, dokud není přístupem vědomí /myšlení/ způsobena či vyvolána jeho předmětnost, tedy dokud se ještě nestal předmětem. Jinak také, čím je tzv. předmět sám o sobě, bez jakýchkoliv „cizích příměsků“ vědomí či myšlení. Tato otázka je důsledkem toho, jak Wagner mluví o „noematu“ a o „noesi“. Budeme-li ji považovat za vadnou, chybnou, musíme celou věc pojmout jinak než Wagner. Především musíme nahlédnout, že intence není až věcí myšlení, nýbrž že náleží k projevům všeho živého /a dokonce v jistém primitivním vydání k charakteru veškerého událostního dění/. To, o čem se jakoby „kriticky“ mluví jako o „Subjekt-Objekt-Spaltung“, musí charakterizovat vztahy mezi skutečnostmi daleko dříve a na nižší úrovni, než se vůbec objeví byť jen náznak nějakého vědomí, tím spíše pak myšlení. Vyjevování tedy předchází vědomí /i myšlení/; ale každé vyjevování je vztaženo k nějakému „subjektu“. Slovo „subjekt“ je ovšem historicky a etymologicky nevhodné, ale nemáme zatím jiné; jeho etymologická vadnost však zdaleka není tak nebezpečná, jako tomu je u „objektu“, resp. „předmětu“. Celou věc dokládá pozoruhodně von Uexküll a jeho žáci: místo o /objektivním/ okolí mluví o „osvětí“, a základním rysem osvětí je jeho „Subjekt-bezogenheit“, vztaženost k subjektu a rozvrženost subjektem.
16. V. 87

87-237
870516–2
Základní problém při interpretaci povahy toho, čemu budeme říkat reflexe, spočívá v tom, jak vůbec, v jakém rozsahu a s jakou přesností se jeden akt vědomí může vztáhnout k aktu jinému, dřívějšímu. Husserlova koncepce retence a protence řeší jenom dílčí aspekt tohoto problému, i když aspekt velké důležitosti; ostatně bude i k tomu nutno přihlédnout blíže. Ale hlavní problém spočívá v tom, jak může jeden a týž člověk mínit totéž v různých obdobích svého života atd., a dále, jak různí lidé mohou mínit totéž. Chyba Wagnerova rozlišování reflexe noetické a noematické spočívá v tom, že pro dva naprosto různé vztahy resp. akty vědomí /poznání?/ užívá téhož slova „reflexe“. Reflexe je akt, který je schopen se zaměřit pouze a výhradně na nějaký jiný akt, a to ať už na akt vědomí nebo na akt „fyzický“ – a to zase dál pouze na jiný akt téhož subjektu. Jinak řečeno, reflexe se může zaměřit na nějaký akt pouze tak, že to je subjekt oné re-

flexe, který se zaměří na nějaký svůj jiný akt, na nějakou svou akci. A Wagner mluví o noematické reflexi, jako by se – na rozdíl od noetické, která se vztahuje k aktu noese – vztahovala přímo k produktu, k výsledku noese, totiž k noematu. Noema ovšem není akt, takže Wagner připouští možnost, že se reflexe vztahuje nikoliv pouze k jiným aktům téhož subjektu, nýbrž /přímo/ k jejich výsledkům. To je ovšem nemožné, neboť pak přestává mít smysl mluvit o reflexi. Šlo by o přímý akt, jímž by subjekt přistupoval k takovému „výsledku“ či „produktu“, aniž by vůbec bylo důležité a dokonce předem zjistitelné, zda jde o produkt či nikoliv. To však principiálně není možné.
16. V. 87

87-238
870516–3
Musíme předpokládat, že vědomí je schopno sebe samo organizovat a spravovat. Co to však znamená? Vědomí přece není žádný „subjekt“, to se tak jenom říká, že je vědomí schopno. Správně je to řečeno: subjekt, nadaný vědomím, je schopen své vědomí sám také organizovat a spravovat. Zkrátka každé dění je buď událostné dění /a pak je ona událost subjektem/, anebo je takové dění jen nepravě událostné /představuje nepravou událost nebo nepravé události/, a pak musíme vždycky přesně dbát toho, z hlediska jakého subjektu je uvažujeme, popisujeme, analyzujeme apod. Proto když uvažujeme o reflexi, musíme pamatovat na to, že jde vždycky o reflexi určitého subjektu; a protože reflexe je vždycky reflexí nějaké akce, musíme ihned dodat, že subjekt oné reflexe musí být týž, jako subjekt reflektované akce. Žádný subjekt nemůže reflektovat akci jiného subjektu – leda pod jednou podmínkou, totiž že si tuto cizí akci nějak zpřítomní a osvojí, tj. že ji rekonstruuje jako svou akci, a pak ji jakožto svou podrobí reflexi. To nám zároveň napovídá, jaký charakter ono zpřítomnění a osvojení asi má: také z vlastních akcí zbude subjektu jen několik stop, z nichž musí ony akce rekonstituovat, rekonstruovat, zpřítomnit a které si pak musí v této rekonstruované podobě jinak, nově, přiměřeněji osvojit / než jako pouhé stopy, pouhá rezidua kdysi proběhách akcí/. Takže když se subjekt ve svém vědomí, tj. nějakým aktem svého vědomí, vrací k nějaké dřívější, již proběhlé akci, vztahuje se de facto nikoliv k ní, nýbrž k nějakým stopám po ní, které přetrvaly /ať už jakýmikoliv mechanismy/, a k modelu /myšlenkovému/, který si na základě oněch stop vytvořil resp. rekonstruoval.
16. V. 87

87-239
870516–4
Když jsme v analýze předpokladů možnosti reflexe došli až k tomu, že paměť spočívá ve schopnosti dešifrovat /a předtím ještě rozpoznat ty správné/ stopy minulých aktů a akcí a ovšem ve schopnosti je rekonstituovat jako modely, které mohou být podrobeny zkoumání, analýze, eventuelním reinterpretacím apod., můžeme učinit ještě jeden krok dál. Popsaná situace nevystihuje jen způsob, jak subjekt ve svém vědomí rekonstituuje své akty a akce minulé, ale také své akty a akce právě prováděné a dokonce i ty, které teprve hodlá provádět. /Pak ovšem není na místě termín „rekonstituce“, nýbrž prostě „konstituce“./ A dokonce ještě dál můžeme jít. Subjekt tímto způsobem může na základě jistých „stop“ rekonstituovat nejen akce své, ale také akce /tj. subakce/ svých pod-subjetků /sub-událostí/, které do sebe vintegroval, čímž si zároveň přisvojil a osvojil. A to jsme u základů teorie smyslového vnímání. Tak kupř. při vidění reagují jednotlivé buňky na oční sítnici na dopadající paprsky /světelná kvanta/; stopou těchto reakcí jsou určité podněty vyslané do nejbližších ganglií a pak do dalších center /subcenter/, které slouží jako šifrované informace, z nichž některé jsou zesíleny, jiné potlačeny, až konečně jsou po celém selektivním procesu jistým způsobem „interpretovány“ /stále ještě bez zásahu vědomí/ ~~do~~ v podobě jistého rezultátu, na který /a ovšem nejen na tento, ale na celou řadu dalších, pocházejících odjinud a došlých docela jinými cestami, např. přes čich nebo sluch apod./ organismus jako celek /ale v jiných případech jen určitý k tomu zaměřený orgán/ zareaguje jistou celostnou akcí /prováděnou v opačném směru od „centra“ k periferii a přes ni do „osvětí“/.
16. V. 87

87-240
870516–5
Vynález vědomí spočívá v tom, že mezi proces recepce vnějších podnětů, jak byl popsán /87-239/, a proces rozvinutí akce /která je vlastně díky předchozí recepci reakcí/ je vložena ještě zvláštní fáze, odstraňující jistou – jak se nám „vědomým“ celá věc jeví – „slepotu“ reagování, nekontrolovanou jinak než výsledkem, takže selekce má obrovské procento odpadu~~v~~ v podobě neúspěšných reakcí resp. neúspěšně reagovavších subjektů, jež z té příčiny prostě nepřežily nebo se dostatečně neuplatnily, mizely až vymizely. Vědomí snižuje procento neúspěšných reakcí i neúspěšně reagujících subjektů /organismů/ tím, že dovoluje zkrátit a zefektivnit proces nabývání zkušeností tím, že jednotlivá neúspěšná /nebo i úspěšná/ akce

může být postupně stále lépe re-prezentována v podobě modelu, který zase může být analyzován a jinak prozkoumáván, aby se vyjasnily okolnosti, které vedly k neúspěchu /resp. k úspěchu/. Zatímco akce /reakce/ může být jen podniknuta nebo nepodniknuta, vědomí umožňuje něco mezitím, otvírá třetí možnost: rozvrhnout celou akci jen v myšlenkách jakoby
„na zkoušku“ a snažit se odhadnout její důsledky, tj. postupně se naučit předvídat výsledky a následky vlastních akcí /a reakcí/. Ačkoliv tohle je základní funkce vědomí, není vůbec jednoduché vyložit, jak se tohoto žádoucího výsledku dosahuje, jakými prostředky a „mechanismy“; naproti tomu leccos lze nahlédnout jasněji, když zaměříme svou pozornost
k tomu, co zprvu vypadá jako „abusus“, zneužití nebo scestí, falešné užití, jež se však později může ukázat naopak jako objevení nové cesty, po níž lze jít ještě spolehlivěji, ačkoliv se zdá směřovat jinam, než bylo původně cílem. Nicméně je dobře pamatovat, jaký to byl cíl, a opouštět jej pouze tehdy, když byl nalezen a stanoven jiný, vyšší.
16. V. 87

87-241
870524–1
Příprava na 25. 5. 87 – Mravní stránka hlouposti

1 V důsledku předmětného myšlení a jeho sklonu k objektivaci jsme nakloněni otázku chytrosti a hlouposti převádět na přírodní danosti, resp. „nadanosti“, nadání.
2 Existuje ještě druhý motiv: falešná demokratičnost. Ta sice připouští, že jsou rozdíly v inteligenci různých lidí, ale považuje tyto rozdíly za stejně nespravedlivé, jako jsou nespravedlivé rozdíly společenské.
3 Obojí motiv vede nejenom k podceňování mravní stránky chytrosti a hlouposti, ale přímo k podezíravosti vůči chytrým. Samo slovo „chytrý“ má v sobě téměř vždy pejorativní přídech. „Zrada vzdělanců“ (což ovšem není totéž co „chytrých“) přispěla k této podezíravosti a vůbec k neúctě a nerespektu vůči „chytrým“, ale také k jakémusi omlouvání „hloupých“.
4 V důsledku falešné interpretace evangelijního důrazu na „maličké“, „chudé duchem“ apod. se udržuje i v křesťanských církvích podezíravost vůči chytrosti a rozumu, a naopak předsudek až mýtus o zvláštní zálibě Hospodinově v prostých a „hloupých“. Proto se obracíme na Bonhoeffera – theologa (*W+E*, 1943, vlastně 1942/3 k Vánocům nebo jako novoročenka).

5 B. především vychází z toho, že chytrost a hloupost (s. 18) nejsou eticky indiferentní. To třeba pochopit: nejde o to, jak se s chytrostí nebo s hloupostí zachází, nýbrž o samu chytrost a hloupost. Už z toho je zřejmé, že sám pojem chytrosti a hlouposti je jinak ustaven než obvykle.

6 Mravní pozitivnost chytrosti není bezprostřední, nýbrž zprostředkovaná poznáním či spíše „rozpoznáním“, k němuž je na jedné straně chytrosti zapotřebí, ale z něhož na druhé straně chytrost vyplývá, resp. na němž je založena.

7 „Chytrý (podle B.) v plnosti konkrétního (konkrétna) a možností, jež v něm jsou obsaženy (!×!), rozpoznává zároveň nepřekročitelné hranice, jež jsou uloženy každému jednání trvalými zákony lidského spolužití, a v tomto rozpoznání (-znávání) chytrý jedná dobře, resp. dobrý chytře.“ (19)

8 Z toho lze uzavřít, že hloupost spočívá především v tom, že ony hranice nejsou rozpoznávány ani respektovány, ev. že jsou nesprávně interpretovány, redukovány apod. A to *[text dále nepokračuje, pozn. red.]*

87-242

870524–2

9 Jde-li o vztah k zákonům (pravidlům) lidského soužití jakožto základ rozdílu mezi chytrostí a hloupostí, pak je zřejmé, proč otázka tzv. inteligence není tím rozhodujícím (srv. *Tichého Američana* G. Greena). Hloupost totiž není defektem intelektuálním, nýbrž lidským (16).

10 B. poukazuje na fenomény: a) existují intelektuálně mimořádně pohybliví lidé, kteří jsou hloupí, a naopak intelektuálně těžkopádní jedinci, kteří jsou všechno jiné spíš než hloupí. (Což se ukáže v určitých situacích.) (16)

11 b) Hloupí jsou schopni prokázat „chytrost“, a dokonce být „kritičtí“, když si chtějí uhájit své předsudky navzdory předloženým faktům apod. (15)

12 c) Velmi často máme silný dojem, že hloupost není defekt od narození, nýbrž za určitých okolností že je možno lidi udělat hloupými, ohlupit je, resp. že za určitých okolností se lidé nechají ohlupovat (16).

13 d) Dále lze pozorovat, že uzavření a osaměle žijící lidé vykazují tento defekt jen zřídka, rozhodně řidčeji než lidé žijící nebo nucení žít v družnosti.

14 To vše naznačuje, že hloupost není problémem psychologickým, nýbrž sociologickým. Jde o zvláštní podobu působení dějinných okolností na člověka, tj. o jistý psychologický průvodní jev vnějších poměrů. (16)

15 Zvláště každé silné rozvinutí vnější moci, ať už politického, nebo náboženského charakteru, raní velký díl lidí hloupostí. Zdá se, že to je přímo nějaký sociologicko-psychologický zákon. Moc jedněch potřebuje hloupost těch druhých.

16 Podstata hlouposti pak spočívá v tom, že člověk je zbavován vnitřní samostatnosti, v níž se pokoušel najít svůj vztah (a chování) k daným (podávajícím se) životním situacím. Hlupák je při vší své tvrdohlavosti nesamostatný (16).

17 Ve své hlouposti se hloupý stává pouhým nástrojem v rukou jiných a je zároveň schopen všeho špatného a zlého, a zároveň neschopen je rozpoznat jako špatné a zlé. To je na hlouposti a hlupáctví to ďábelské. Hlupák je sám se sebou beze zbytku spokojen. Ale jen lehce třeba podrážděn, přechází do útoku a stává se nebezpečným.

87-243

870524–3

18 Hloupost se ukazuje jako nebezpečnější nepřítel dobra než zloba (zlomyslnost, ‚zlost' – když je někdo zlý). Proti zlobě lze protestovat, bránit se, překážet jí – ale proti hlouposti a hlupáctví jsme bezmocní. Na místě je větší opatrnost před hloupými než před zlými.

19 Zejména se nebudeme nikdy pokoušet hloupého přesvědčit nějakými argumenty a důvody: je to nesmyslné (beze smyslu) a nebezpečné (15). Hloupé nemá smysl poučovat, ale jejich hloupost je nutno překonávat tím, že je osvobozujeme (17).

20 A tady musíme pamatovat na to, že v naprosté většině případů je opravdové vnitřní osvobození možné teprve tam, kde mu mohlo předcházet osvobození vnější. Dokud k takovému vnějšímu osvobození nedošlo, je zbytečné se pokoušet poznat, co si opravdu myslí „lid" (národ); a také je taková snaha to poznat pro každého odpovědně myslícího a jednajícího vysloveně zbytečná – stále ovšem za uvedených daných okolností.

21 Na druhé straně je velmi důležité, zda si držitelé moci slibují víc od hlouposti a hlupáctví občanů, anebo spíš od jejich vnitřní samostatnosti a chytrosti (17). Máme tím stanoveno měřítko pro posuzování vlád a režimů.

22 B. upozorňuje, že toto hledisko má v sobě cosi utěšlivého, totiž že ani v nejhorších situacích nás nenutí považovat většinu lidí za za všech okolností hloupou a – dodali bychom: – stavět se tak do distance vůči „upadlému lidu", „nemožnému folku", „blbé většině" apod., což je jen rub onoho na počátku zmíněného nesprávného, falešného pojetí

hlouposti a hlupáctví jako nějaké danosti, s níž nelze nic podniknout, jen ji držet na uzdě.

23 Překračujeme jistě B-ův záměr, když z toho ještě vyvodíme některé další závěry. V rámci a v perspektivě předestřeného pojetí se ukazuje omezenost každého osvětaření a také osvícenského a u nás obrozeneckého programu. To může být za určitých nepříznivých okolností dočasná náhražka, ale musí být vždy s plným vědomím této dočasnosti doplňována programem přivození reálné změny, bez níž skutečné osvobození vnitřní, a tedy obrození, osvícení není možné ani myslitelné. Tak se ukazuje, že B-ovo pojetí je vlastně koncepcí politickou, tj. etickou v nejširším smyslu.

87-244

870524-4

Ačkoliv slova „*ekstasis*“ není použito, je fenomén sám velmi pěkně popsán v Platónově Iónovi (535 B–C) – což ostatně anglickému překladateli W. R. M. Lambovi (Loeb, s. 424–426, překl. 425–427) dovolilo v překladu užít slova „ecstasy“. Fenomén „vytržení“ je charakterizován a/ nejsme při plném vědomí /we are not in our senses/, naše duše je zachvácena nadšením /our soul is in an ecstasy/ a je jakoby přítomna událostem, o kterých recitátor mluví /the soul … supposes herself to be among the scenes he is decribing/ /užito českého překladu Jarosl. Šonky a anglického Lambova/. Tím také je nám umožněno dostatečnou měrou odlišit toto staré pojetí od našeho pojetí ek-staze. Předně musíme upřesnit, co to znamená, být „při plném vědomí“ resp. „při smyslech“, a co znamená opak toho. Jistá podobnost obou „ekstazí“ spočívá v tom, že člověk svým vědomím není „při tom“, co mu poskytují smysly, neboť smysly nám dávají vždycky vnějšek věcí /a to ještě všelijak, ale to nás nyní nezajímá/. Když se naproti tomu řekne „být při vědomí“, znamená to spíše být „při sobě“, tj. být si sebe vědom. Řecky je proti sobě postaveno „emfrón“ (ἔμφρων), což je „při smyslech“ nebo „při rozumu“ – a na druhé straně „exó sautou“ (ἔξω σαυτοῦ), což je „mimo sebe“ /také ven ze sebe, vně sebe, pryč od sebe apod./. Tato protiva jako by naznačovala, že být při smyslech znamená zároveň být při sobě, což ovšem nepovažujeme za platné. /Zvíře je při smyslech a přece nikoli při sobě!/ Pro nás při ekstazi nejde o to, že by subjekt nebyl při vědomí, nýbrž spíše že vědomí není při subjektu, ale ani při ničem jiném „předmětném“, „daném“, co by mohly prostředkovat např. smysly /včetně „vnitřního smyslu“/.

24. V. 87

87-245
870525–1
Pro filosofii, která se pokouší o přístup k Ježíšovi, není primárním problémem nejistota v otázce jeho historické existence a už vůbec ne to, že od něho nemáme žádný zachovaný vlastní text. Pokud jde o text, psaný osobně autorem, jsme na tom ve filosofii stejně se všemi presokratiky a také se samotným Sókratem. U všech těchto prvních filosofů jsme odkázáni na svědectví jiných, většinou pozdějších pisatelů, eventuelně na jejich citace, které byly shrnuty do tzv. Zlomků. Na druhé straně je ovšem těch citací dost, mnohem více než historicky relevantních dokladů existence Ježíšovy. Ale to nemůže být vposledu rozhodující. A citací Ježíšových výroků i dokumentace toho, co dělal a udělal, je v evangeliích víc než dost. Byly vypracovány metody, jak odlišit nejstarší, nejautentičtější pasáže od dodatečných redakčních úprav nebo přímo interpolací, vložených textů. Ale v jedné věci je podstatný, ba přímo převratný rozdíl. Presokratiky známe velmi málo jako lidské jedince, jako osoby s konkrétními životními osudy a způsobem, jako svůj život přijímali a jak na rozmanité životní okolnosti reagovali. A když se pokoušíme o zachované zlomky jejich učení restituovat ad integrum, pak oním míněným „celkem“ není příslušný myslitel jako osoba a osobnost, nýbrž myšlenka, koncepce, myšlenková stavba, snad dokonce dílo a jeho postavení v dějinách rodící se a dospívající filosofie. To, co víme o osobách a životních osudech presokratiků, je vlastně ještě mnohem zlomkovitější než citace jejich vlastních formulací, a má to ráz vysloveně anekdotický. Dalo by se říci, že už současníkům na osobě a bytí filosofů tak příliš moc nezáleželo. Proti tomu u Ježíše je veškerý zájem orientován právě na jeho osobu a osobnost, na jeho lidské bytí, na jeho život, na jeho „pobyt“, „Dasein“. Teprve dodatečně a druhotně je konkrétní osoba Ježíšova opřádána cizorodými příměsemi a mytizována.
25. V. 87

87-246
870601–1
Weischedel ve své pozici „radikálního skepticismu“ – pokud to ještě někde nenajdu – nedělá rozdíl mezi skepsí a skepticismem na jedné straně a mezi kritikou a kritičností /ev. kriticismem/ na straně druhé. Dalo by se to také řici tak, že o skepsi a skepticismu mluví v tom smyslu, v jakém jsme zvyklí rozumět kriticismu, a kritiku a kriticismus zřejmě zužuje na konfrontaci toho, co je kritisováno, s pevnými kritickými normami, které však samy o sobě nejsou nikterak založeny a zajištěny a mohou ~~b~~ být proto také předmětem „skepse“ /my bychom řekli kritiky/. – Problém je v tom, že ra-

dikální skepse /či radikální skepticismus/ jsou nemožné, protože by byly prázdné. Podrobit něco skeptickému přezkoumání není ničím, co by se odlišovalo od přezkoumání kritického, které si je vědomo, že nutně vychází z určitých předběžných a provizorně akceptovaných předpokladů, které zatím nebyly podrobeny kritickému přezkoumání, ale kdykoliv k tomu může dojít. Kritika vskutku není možná bez předpokladů; ale my bychom chtěli tvrdit, že ani skepse není možná bez předpokladů, pokud skepsí rozumíme myšlenkový přístup, připravený k analýze a kritice, a nikoliv pouhou náladu. Má-li být skepse něčím víc než prázdným pochybováním /kterého je schopen každý hlupák, neboť to je pouhé gesto, nevyžadující duševní práci/, musí se stát kritikou. A kritika musí pracovat tak říkajíc „na úvěr“ s jistými předpoklady, které může teprve jindy, dodatečně a zejména v jiném kritickém aktu podrobit dalšímu /jinému/ kritickému zkoumání a tak skutečně provést a nikoliv pouze demonstrovat nebo jen předstírat skepsi a skepticismus. Dalo by se říci, že stejně jako kritika, ani skepse se nemůže stát filosofickou „pozicí“, nýbrž se může a musí zůstat jen metodou.
1. VI. 87

87-247
870601–2
Příprava na výklad o JK /Vodr/[1]

1 Chci zůstat na půdě ffie; to není nikterak samozřejmé. Znamená to, že nechávám stranou svůj vztah k JK v jiných souvislostech a na jiných rovinách. Je to schizofrenie? Na to nebudu odpovídat předem – uvidíte sami.
2 Nemáme k dispozici žádný vlastní psaný text J-ův; obdoba se Sókratem. Jsme odkázáni na svědectví jiných osob /evangelistů/. To znamená, že nejenom to, co J. dělal, ale také to, co říkal /řekl/, muselo projít prizmatem subjektivity těchto svědků. Vzniká tudíž problém rozdílu mezi historickým /skutečným/ JK a mezi různými tradovanými představami o něm, různými způsoby, jak byl chápán a interpretován.
3 Tento rozdíl má základní důležitost, která je z několika důvodů nesrovnatelná s důležitostí obdobného rozdílu mezi historickým Sókratem a mezi Sókratem např. Platónových dialogů /event. mezi několika navzájem se lišícími Sókraty těchto dialogů/, nebo Sókratem Xenofón-

[1] Jedná se o přípravné poznámky k výkladu na bytovém semináři Milana Machovce a Milana Balabána konaném 3. 6. 1987 v bytě manželů Vodrážkových; srv. L. Hejdánek, *Myšlenkový deník*, 1990.1, 90/034 (15. 8. 1990). V přepisu přípravných poznámek do elektronické podoby pořízeném autorem je doplněn nadpis „Ježíš z filosofického pohledu“. – Pozn. red.

tových *Vzpomínek* či Arostofanových *Oblaků* apod. Pro filosofický přístup – alespoň dosud a většinou – nebývalo důležité si udělat obraz o osobě nějakého filosofa, ale šlo o pochopení myšlenky. Pojetí věčných idejí je spojováno s osobou Platónovou, ale vposledu není rozhodující, šlo-li o pojetí skutečně žijícího a myslícího Platóna, anebo o pojetí určitých osob z dialogů, jimž Platón vkládal určité věty a výklady do úst.

4 Pro křesťany a křesťanskou tradici má základní význam nikoliv to, co JK myslil, co řekl a co udělal, ale kým byl. To není vůbec tak nesmyslné, jak se to často vidí a líčí. Otec, matka, přítel, přítelkyně nejsou pro nás /pokud jde o vskutku plný lidský vztah/ pouze osobami, které to či ono myslí, říkají nebo dělají. Mezi lidmi dochází k navázání jedinečných vztahů, kde partneři jsou nezaměnitelní /tj. kde nejsou jen nositeli funkcí/.

5 Sem náleží kritika na stranu křesťanů: pro mnohé z nich je JK jen bůžek či magická postava, plnící úlohu, která je úzce spjata s lidským jedincem a jeho životem: úlohu či funkci spasitele. JK je pro mnoho křesťanů jen lepší šaman, ano, superšaman. Je vlastně produktem lidské projekce; křesťané se obvykle málo starají o JK jako osobu, jako konkrétního, živého člověka, „druhého“.

1. VI. 87

87-248

870601–3

1 Co po mně chcete? Ať už jste to chtěli nebo ne, jsem tu jako křesťan /doufám/, konkrétně protestant /evang./, a zároveň jako filosof. Má heterodoxnost /resp. podezřelost z ní/ je známa, takže půjde spíš o mou filosofii. Ale co mohu jako filosof říci o Ježíšovi? Nejde o zajímavost, odlišnost, „svojskost“: ffie musí chtít být přesvědčivá.

2 Podle Lukáše 2,34–35 pronesl v chrámu nad malým Ježíšem, který měl jako prvorozený být zasvěcen Pánu, „postaven přede Pánem“, stařec Simeon takřka prorocká slova. Literárním záměrem této epizody je jen další zdůraznění neobvyklého, ano jedinečného poslání, které si Ježíš nevymýšlí ani dodatečně (z tradice) nepřisvojuje, ale které je mu uloženo a které subjektivně jen přijímá, kterému se podřizuje.

3 Novorozeně několik dní, nanejvýš týdnů staré ani k onomu údajnému poslání, ani k tomu, co o jeho poslání říká starý Simeon, nemůže zaujmout ani vyjádřit svůj postoj. Ale jedna věc je tu nepochybná: Ježíš se narodil a pomalu vyrůstá v určitém kulturním a zejména duchovním milieu, je volky nevolky postaven do určité dějinné, sociální, rodinné

situace, do značné míry formované dlouhou předchozí tradicí /která není ovšem jednotná, ale sestává z celé řady tradic a proudů, nejednou navzájem polemických/. Simeon tu představuje tuto tradici, tento závažný kontext, bez něhož si Ježíše, jeho život ani jeho působení nemůžeme představit ani myslit.

4 Ale ještě jedna věc tu je také nepochybná: v epizodě, již Lukáš /resp. autor či redaktor atd./ zařadil do 2. kapitoly, máme vlastně především svědectví, jak jistý okruh lidí v Římem okupované a spravované maličké zemi chápal život a působení jistého člověka Ježíše, který se mezi nimi narodil, vyrůstal, dospěl, nabyl jistého vlivu na lidi kolem sebe, byl jistým způsobem chápán a hodnocen a posléze jako zločinec popraven. Jde o svědectví, co tento člověk Ježíš pro ně začal znamenat a co pro ně znamenal ještě i dále poté, co zemřel, tedy o svědectví jiné, nové tradice, která se už nevztahuje jenom k očekávané budoucnosti, ale která už počítá zcela specifickým způsobem s tím, co se stalo a co v této nové tradici bylo interpretováno jako naplnění onoho očekávání, jímž vrcholila ona starší, ano stará tradice.

1. IV. 87

87-249

870601–4

5 Nemáme zajisté žádných dokladů pro to, že starý Simeon není pouhou literární fikcí, která plní v rozvrhu evangelijní líčení jen jakousi úlohu. Nám jde také o něco jiného. Není myslitelné, aby si autor /nebo autoři a redaktoři/ dochovaného textu tzv. Lukášova evangelia tuto historku jen tak *ex abrupto* vymysleli /jako to dělá např. dnešní spisovatel/. Zachovaný text je jen jakýmsi sedimentem ústně předávaných vyprávění, tedy jakéhosi „mythu“ – byť velmi zvláštního a vybočujícího z běžnosti. Mythus nedbal na předmětnou stránku vyprávění a významů, ale na „poslání“, na hlubší smysl – theologové dnes říkají kérygma. Ale to je už jisté zúžení, a proto tu nebudeme theology bezvýhradně považovat za jedině kompetentní.

6 Co je tedy vlastním hlubším smyslem, „posláním“ uvedeného vyprávěné o Simeonovi? Nechceme vyčerpat vše – to není nikdy možné – ale vybereme si jednu stránku, kterou považujeme za důležitou, event. za nejdůležitější /pro nás a teď/. Už v tom se přistihujeme jako ti, kdo se nějak rozhodují a kdo tedy nepřicházejí s prázdnýma rukama a s prázdnou myslí, nýbrž přinášejí si něco, co není obsahem ani součástí vyprávění.

7 Zdá se mi, že vyprávění o Simeonově setkání s několikadenním, resp. několikatýdenním novorozenětem, již obřezaným a pojmenovaným Ježíš /jménem běžným, i když se evangelium ve věci jeho volby odvolává na vyšší instanci, totiž na anděla, „posla“/, k němuž došlo ve chvíli, kdy měl být malý Ježíš „postaven přede Pánem“ a za tím cílem byl také přinesen do Jeruzaléma, kde žil Simeon, a konkrétně do chrámu, kam jakoby „náhodou“ /ve skutečnosti však, jak nás evangelista ujišťuje, „ponuknut od Ducha svatého“/ Simeon také přichází, ‘nepředmětně‘ vypovídá o jednom důležitém faktu, totiž o silné vůli a potřebě oné skupiny lidí /které říkáme prvotní církev, resp. část prvotní církve/ manifestovat novou tradici, v níž se vztahuje k osobě Ježíšově, co nejvýrazněji jako navazující na tradici starou, na tradici očekávání, a to tak, že jistá nová skutečnost je interpretována jako naplnění z tradovaného starého očekávání. Očekávaný Mesiáš již přišel: je tu /resp. byl tu/ přítomen skutečný /“reálný“/ Mesiáš. Něco důležitého se stalo. Jiná místa to dosvědčují: *Lk* 4,18–21, zvl. 21: dnes naplnilo se písmo toto v uších vašich. /Odkaz na *Iz* 61,1/.

1. VI. 87

87-250

870601–5

8 Nechceme postupovat jako theologové, totiž abychom interpretovali, jak první církev chápala Ježíše, a abychom to pro sebe považovali za závazné. Obecně platí, že jak tradice očekávání Mesiáše, tak tradovaná vyprávění o přišlém Meisášovi vypovídají především o společnosti, v níž jsou ona vyprávění tradována. Srovnání obou tradic, pokud zachovává jistá metodická pravidla, nám však ukáže, že skutečně došlo k jistému přelomu, který nemůže být vysvětlen pouhým vývojem tradice samé. A to představuje jistou, byť nikoliv zcela snadnou a jistotu poskytující cestu postupně stále bližšího a plastičtějšího určení podoby skutečného Ježíše, tzv. historického Ježíše, a ovšem jeho života nejen vnějšího, ale zejména vnitřního, jeho chápání světa a člověka před Bohem a také jeho sebepochopení.

9 Ale to vlastně stále ještě nemá nebo alespoň nemusí mít v sobě nic filosofického. Dějinně filosofický přístup je na veskrz problematický, protože Ježíš nepochybně není filosof. Pokoušet se vydestilovat z jeho podobenství apod. nějaké stavební kameny možné filosofie je pochybný podnik, protože prostředky /myšlenkové/, jimiž Ježíš pracoval, nemohly mít filosofický charakter. Nanejvýš je možné se nechat různými zlomky inspirovat a pokusit se je v jejich významu uplatnit na filosofické rovi-

ně, zkrátka filosofii z toho teprve udělat. Ale pak je tu otázka, zda se takový filosofický přístup nemíjí nevědomky právě s tím hlavním.

10 To hlavní vidím v tom, že Ježíš je postava, zasazená do významné situace, a to situace filosoficky nekonstituované ani spolu nekonstituované, ba ani filosoficky neinterpretované /současníky/. Filosofie vyrůstá zase jenom z filosofie a její zdroj není a nemůže byt v ničem jiném. Můžeme filosoficky interpretovat i jiné skutečnosti než filosofy a filosofické koncepty, ale pak s sebou přináší něco, čím pronikavě ovlivňuje to, k čemu se blíží. Je otázka, zda právě tímto takřka násilnickým způsobem, který je pro filosofii charakteristický a který chce své téma, svůj „předmět“ ovládnout a zvládnout, si porozumění toho pro Ježíše pro /a/ to~~ho~~, co s ním nejúže souvisí/ neklade před sebe nepřekročitelnou překážku.

11 Filosoficky se můžeme pokusit interpretovat to významné, k čemu historicky došlo, totiž k setkání a střetnutí řecké myšlenkové tradice, totiž filosofie, s myšlenkovou tradicí hebrejskou, tedy ne-filosofie. Ale jaké místo

(pokrač --> 87–253)

1. VI. 87

87-251

870601–6

Když jde o vztah ffie k Ježíšovi, musíme hned od počátku vyjasnit, proč se má filosofie zabývat člověkem, konkrétní lidskou osobou či osobností a nikoliv jejími myšlenkami. – Křesťanství vůbec bylo od počátku ustavičnou a vždy znovu i nově se na ffii obracející výzvou. Filosofie se v průběhu svých /v podstatě evropských/ dějin proměnila právě zejména v důsledku nutnosti se nějak – ale filosoficky – vyrovnávat s křesťanstvím. A křesťanstvví se od samého počátku převážně, ba téměř výhradně orientovalo na osobu Ježíšovi. To je ten nejvážnější problém. Je to problém také proto, že v průběhu dějinného vývoje propadalo kří znovu a znovu nejrozmanitějším vnějším, cizorodým vlivům a velmi často zapomínalo na svou nejbytostnější směrnici, na svou „podstatu“. V naší souvislosti konkrétně zapomínalo na svou primární a přednostní orientaci na osobu Ježíšovu.
Z Ježíše se stávala postava mystická, archetypická, paradigmatická, osoba v božském dramatu, symbol a všelicos jiného, ale ztrácel se člověk. Přesto – anebo právě proto – znamená původní orientace na Ježíše jako konkrétního člověka nepřeslechnutelnou výzvu a dokonce nejhlubší úkol pro filosofické myšlení. Filosofie nesmí ztrácet ze zřetele celek – tedy ani člověka.

87-252
870601–7
Žid. 11,1 – o víře

Víra pak jest nadějných věcí postata a důvod neviditelných. (Kral.)

Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem das man nicht sieht. (Luther)

Es ist aber der Glaube Zuversicht auf das, was man hofft, Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht. (Stage, 1023)

Now faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen. (Jakub, 1611)

Now faith is the assurance of things hoped for the conviction of things not seen. (5805, Revised Standard Version)

Or, la foi est une vive représentation des choses qu on espére, et une démonstratiton de celles qu´ on ne voit point. (Ostervald, 1210)

Estin de pistis elpidzomenón hypostasis, pragmatón elenchos ou blepomenón. (Nestle)

Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις,* πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

* αποστ. (sic)

87-253
870602–1

může mít Ježíš jako konkrétní člověk v takovém pojetí? To musíme poněkud upřesnit a „usadit“ do skutečnosti.

12 Stručně zopakuji, co jsem říkal a napsal již mnohokrát a někteří to jistě už znají. Nedávno tu byl Vernant a u nás mluvil o tom, zda a co pro staré Řeky znamenalo individuum, subjekt a osoba /“já“/. Nezbýval se touto otázkou v kontextu světových duchovních dějin, a proto nechal zcela stranou starý Izrael. Na rozdíl od starého Řecka právě tam můžeme najít velmi vyostřené povědomí vlastního „já“, vlastní /odpovědné/ osoby.

13 To souvisí s dvojím světodějně významným průlomem, jímž lidstvo na dvou místech a v dvojí chvíli vystoupilo ze světa mýt. Řecko: mythos x logos; Izrael: mythos x antimythos. Ve světě mýtu nebylo místo nejen pro subjekt /neboť není subjektu bez objektu a naopak/, ale zejména pro osobou, pro „já“, neboť podmínkou sebezáchovy a spásy byla identifikace s archetypem /a tím ztráta, oběťování svébytí/. Řekové objevili distanci vůči objektu – prostředkem bylo pojmové myšlení a pojmy. Tím mohla být zahájena postupně dějinně pokračující konstituce subjektu a subjektivity, jak ji vidíme v novověké ffii zejména karteziánské a pokarteziánské – vrchol v německém idealismu. Za tímto vrcholem se začíná hroutit metafyzika, tj. předmětné myšlení – také jako odhalení důsledek od subjektivity a subjektu jako skutečnosti. Ale protože tradiční filosofie nemá k dispozici prostředky, jimiž by byla schopna problém nejen řešit, ale dokonce udržet, dochází k tzv. ztrátě subjektu v současné filosofii. Řada nejvýznamnějších myslitelů kritizuje tzv. Subjekt-Objekt-Spaltung a opouští pojem subjektu, resp. převádí subjekt na vztahy.

14 Tak stojíme u konce jednoho z obou uvedených „průlomů“. Ale ten nebyl ani jediným, ani prvním průlomem! Tím druhým byla protimytická orientace rozhodující linie staroizraelského myšlení /“prorocké“/: orientace na antiarchetypy /kdy člověk nesmí a nemůže napodobovat, resp. když napodobuje, když se nechá inspirovat, musí dělat něco jiného, něco nového/. Orientace na to, co není a co nebylo, na neznámé, na nové, na budoucnost. Tato orientace se nazývá orientací víry. Příklad: Abram, vycházející do neznáma.

15 Ježíš jako „člověk víry“ a „svědek víry“ byl již velmi brzy učiněn „předmětem víry“. To bylo katastro-

2. VI. 87

87-254

870602–2

fální nepochopení a misinterpretace jak Ježíše samého, tak také víry. Vlastně tu zvítězila metafyzika /pojmové myšlení řeckého typu/ nad prorockou tradicí, vyzývající k svobodě a odpovědnosti. Theologie učinila nejen Boha /to jen napodobila metafyziku/, ale samotného Ježíše intencionálním předmětem, resp. viděla jej prizmatem takového intencionálního předmětu. Řecká ontologie /“uřknutá“ eleaty/ se stala siamským dvojčetem theologie – obě měly najednou společný krevní oběh. A protože se po dlouhé věky /přes opakující se pokusy/ nezdařilo

chirurgické oddělení dvojčat, znamená dnes konec metafyziky také konec theologie – alespoň ve smyslu dosavadní tradice.

16 Sluší se dodat, že důsledný odklon od mytické životní orientace vedl k dějinně stálé silnějšímu odporu vůči religiozitě, k podezření a velké opatrnosti vůči náboženství a k postupně se v nových a nových vlnách prosazujícímu protináboženskému kriticismu /prakticky to ústilo zprvu v kanalizaci dané religiozity a k jejímu postupnému narušování a nabourávání/. V úpadkovém období helenistické vlny návratů mýtů a religiozity a potom po pádu Říma při pronikání kří do germánského a později slovanského světa docházelo k novým deformacím a hybridním synkrezím, takže se křesťané sami začali chápat jako nábožensští lidé a křesťanství rozuměli jako vrcholu náboženského vývoje, jako nejvyššímu náboženství. To pak s sebou neslo všechny politováníhodné důsledky pro chápání i samotného JK.

17 Spolužití obou tradic překonání starého mýtu však mělo také některé pozitivní stránky, které se ovšem mohly začít mocněji projevovat teprve po dlouhých historických epochách. Důsledkem, který nás v této chvíli bude zajímat především, byla nutnost, s níž se filosofie a filosofové znovu a znovu cítili být konfrontování se skutečnostmi, pro něž nebyli řeckou tradicí vůbec vybaveni, a museli si proto vypomáhat novými a novými invencemi, vynálezy. Ty pak musely být zapojovány do dosavadních myšlenkových kontextů, v nichž však působily revolučně, a někdy jako dynamit, který rozházel a destruoval všechny dosavadní myšlenkové stavby. Odtud pochybnosti a odpor ke katedrované filosofii, hledání nových, netradičních forem vyjádření a potom nové pokusy o systémy jiného druhu, kritika dosavadní ffie a úvahy o konci filosofie /včetně reflexe odhalující meze těchto úvah atd./.

2. VI. 87

87-255

870602–3

18 Stručně a krátce řečeno, filosofie byla tak dlouho fakticky /nikoliv programově ze žádné strany, nejméně ze strany theologů, kteří vlastně potřebují, aby filosofie byla omezená!/ konfrontována s osobou JK, že si nemohla najít výmluvu a musela vždy znovu zkoušet myslit tak, aby skutečného, konkrétního člověka učinila svým legitimním tématem. Aby z něho však týmž krokem neučinila vždy znovu pouhý objekt /jakékoliv povahy, např. ideu apod./, musela, resp. musí dnes svůj zájem intenzivně soustředit na to, co je pro JK zcela mimořádně charakteristické a co je – jak se pak filosofii začíná ukazovat – také tím rozhodují-

cím pro význam Ježíšův v dějinách lidstva. Protože theologie je stále ještě neschopná se odtrhnout od metafyzických schemat, stojí filosofie před touto dějinnou úlohou vlastně sama.

19 Přes Ježíše a význam pokroucené, deformované křesťanské tradice, která navzdory všem nedostatkům stačila na to, aby filosofii nutila ke konfrontaci s ním, se filosofie musela a ještě musí dopracovat nového pojetí člověka, který už nebude stranou filosofického zájmu ani vždy znovu činěn pouhým předmětem, pouhým objektem /a tím ne-subjektem, tedy ne-člověkem/. Tak je vlastně filosofie Ježíšem jakoby oslovována a vyzývána k metanoia. A tady se můžeme vrátit k starému Simeonovi. Ten Ježíšovým rodičům říká, že malý Ježíš, který je ještě nemluvnětem a naprosto neschopen nějakého rozhodnutí a tím méně činu zásadní důležitosti, představuje „spasení tvé“ /=boží/, „kteréž jsi připravil před obličejem všech lidí“ /31/. Nejde však o pravoslavnou apokatastatis tón pantón, nýbrž říká se, že Ježíš „položen jest /tento/ ku pádu a ku povstání mnohým /v Izraeli/, a na znamení, kterémužto bude odpíráno, /a tvou vlastní duši pronikne meč/, aby zjevena byla z mnohých srdcí myšlení“ /34-35/.

20 Dovolte mi, abych užil těchto slov, která nepochybně mají ve svém kontextu jiný význam, jako meta-fory, ukazující za to a nad to, o čem je bezprostředně řeč, a dotáhl onen podstatný význam až na místo filosofie a filosofického myšlení. Konfrontována s osobou Ježíšovou /v onom dějinném kontextu, který nemůže a nesmí být zanedbán/ filosofie zjišťuje, že právě tudy vede možná cesta k záchraně také filosofie samotné /aby neshořela/. Ovšem tato konfrontace povede nejen ku povstání, ale také ku pádu mnohým – filosofiím a filosofům.

2. VI. 87

87-256

870603–1

Pro filosofii, resp. pro filosofa je Ježíš strhujícím příkladem člověka, který na sebe vztahuje určitou tradici, ve které vyrostl a kterou do sebe nasál, přijímá její výzvu, bere na sebe úkol v jejím smyslu a cítí se za jeho splnění osobně plně odpovědným – nikoliv z pověření těch druhých, nýbrž svobodně a na své svědomí. Obdivuhodné je zejména, jak tento svůj za osobní přijatý úkol domýšlí, jak se rozhoduje, jak mění určitá východiska za jiná podle svého nového, lepšího poznání, jak je plně odhodlán se nasadit pro druhé, a přitom jak se jimi nenechá odvést na scestí nebo prostě stranou, jak nezapomíná na hlavní směr a cíl a jak se nebrání se stát mluvčím a vůdcem až do té chvíle, kdy jej všichni opouštějí. Osobní nasazení, které

není nutné a dokonce ztrácí smysl u vědce, zůstává elementární potřebou a nutností každého filosofa. Proto je nám pochopitelný a dokonce blízký i Sókratés, navzdory svým provokacím a svým poněkud pohrdavým vztahem k většině, k „mase“, k davu /což není nikde přítomno u Ježíše/. Ježíš není filosofem v tom smyslu, že nepracuje s teorií, s pojmovým aparátem, že nekonstruuje „dobra“, „ctnosti“, „krásu“ atd. jako dokonalosti o sobě a pro sebe, jako intencionální objekty. Ale Ježíš je filosofem svou naprostou oddaností Pravdě a svou neochvějnou připraveností, vydat Pravdě a o Pravdě svědectví. A jako pravý filosof připomíná, že žádný není mistr, žádný moudrý, nýbrž že je jen jeden Mistr a jen jedna Moudrost svrchovaná, jíž můžeme a musíme měřit všechnu moudrost lidskou a učednickou. Tato oddanost Pravdě a vydanost Pravdě, která zároveň znamená hotovost přijmout nebezpečí a rizika s Pravdou spojená, je pro každého filosofa neustálou výzvou
3. VI. 87

87-257
870603–2
Přísně vzato nemá, nemůže mít filosofie, co by o Ježíšovi řekla anebo co by v souvislosti s ním /ovšem v podstatné, bytostné souvislosti/ mohla učinit předmětem svého zamýšlení a zkoumání. Filosofie může ovšem leccos říkat /a také už – nejednou k svému zahanbení – říkala/ o bozích, božstvu anebo dokonce i o Bohu /případně o „nějakém bohu“/. Ale její „inteligence“ končí, když je řeč převedena na člověka Ježíše. Pokud jej ffie může stále ještě chápat a uchopovat jako „Boha“ resp. „božího Syna“, tak je doma a u svého. Ale jakmile jde o Ježíše-člověka, nastávají pro filosofii obrovské potíže. Není to však právě proto, že jí chybí potřebná myšlenková výbava, vhodný a případný aparát? Nedochází v tomto setkání, v této konfrontaci k tomu, co vyjádřil tak dobře Simeon, totiž že „z mnohých srdcí“ je zjeveno, vyjeveno, odhaleno, na světlo přivedeno jejich nejvnitřnější, nejniternější, nejintimnější myšlení? Tak vlastně setkání filosofie /jakožto filosofie/ s Ježíšem /jakožto člověkem/ znamená spíš osvětlení samotné filosofie a její vyjevení, odhalení v tomto světle jako nedostačivé, dosti nevybavené, dokonce špatně vybavené – a tedy jednak soud nad filosofií, ale zároveň pokyn, směrnici, výzvu, jak by se měla ffie změnit, jak by měla reformovat, revidovat svůj přístup, jak by měla najít nebo alespoň hledat přístup jiný, nový nebo jiným směrem atd. Takže právě uprostřed konfrontace filosofie s ne-filosofem Ježíšem a s jeho ne-filosofickým způsobem myšlení se možná objevuje nebo objeví cesta k záchraně samotné filosofie, která už ve své staré podobě vyčerpala své možnosti a je u konce – tedy

cesta k novému počátku, vstup do nové epochy, připravované celou dosavadní epochou střetávání ffie s JK.
3. VI. 87

87-258
870603–3
Kultura žádné země netvoří problematickou jednotu, ale představuje vždycky jistou pluralitu. Mluvit o druhé kultuře nebo alternativní kultuře neznamená vymezeovat se oproti této „přirozené“ či spíše „normální“ pluralitě, nýbrž vůči každému resp. nějakému pokusu o intervenci, o diktát, o monopol v oblasti kultury. Každý takový pokus ovšem sám již s sebou nese ono rozštěpení na kulturu oficiální a „tu druhou“, to znamená neoficiální. Je to pouze důsledek reflexe vlastního postavení a tedy výsledek sebeuvědomění té ne-oficiální kultury, která je tlačena na okraj, stlačována do marginality nebo vysloveně narušována, pronásledována a likvidována, že se ustaví jako „dissent“, jako protest, jako výkřik nesouhlasu a vůle k rezistenci. Druhá kultura je tedy především znamením a symptomem nenormální kulturní situace a nikoliv novou cestou, novou perspektivou apod. Když si představitelé „druhé kultury“ uvědomí tuto skutečnost, musí chápat, že jim zbývá jediná cesta kupředu: kvalitní tvorba a úsilí o normalizaci situace /pochopitelně skutečné, nikoliv „normalizace“/.
V žádném případě nelze z „druhé kultury“ /či „paralelní kultury“ apod./ dělat nějaký program univerzálního charakteru, tedy pro všechny společnosti a pro všechny situace. Paralelní nebo „druhá“ kultura představuje nouzové řešení, nikoliv ideál. Toto nouzové řešení ukazuje správným směrem v tom, že trvá na nezávislosti a na emancipaci od mocenského centra, ale na nezávislosti a emancipaci veškeré kultury, nikoliv pouze té „druhé“ či „paralelní“. „Druhá kultura“ není tedy nové, perspektivní řešení, nýbrž řešení do časné, přechodné – a tím nedokonalé, polovičaté, částečné a ergo de facto neperspektivní.
3. VI. 87

87-259
870603–4
Seneca v 72. dopise Luciliovi uvádí, jaký je rozdíl mezi „mužem dokonale moudrým a mužem k moudrosti se teprve ubírajícím“ (*„Hoc inquam interest inter consummatae sapientiae virum et alium procedentis…“*); užívá přirovnání k muži zdravému a muži, který se pozvolna uzdravuje z dlouhé těžké nemoci a kterému se při nedostatečné opatrnosti může zase přitížit, „kdežto mudrc je již uchráněn nejen možnosti obnovení cho-

roby, ale i pouhého jejího vzniku“ /5970, LXXII, 6; česky 5568, s. 110–111/. – To je ovšem na první pohled charakteristické upadnutí filosofie, která již od Pýthagorovy váhá sebe označit za moudrost /neboť moudrost je vyhražena bohu/ a chce být /jen/ láskou k moudrosti a touhou po ní. „Muž dokonale moudrý“ je proto z hlediska opravdu filosofického pouhým klamem, mýtem, idolem, pověrou – neboť nikdo z lidí není „dokonale moudrý“. A právě tak si žádný filosof /tedy nikoliv „sapiens“, mudrc!/ nemůže být nikdy jist, že neupadne do nějakého omylu, že nezbloudí, tj. že neupadne do nějaké staré choroby nebo do choroby zcela nové. Prostě ta Senecova jistota, že „sapiens recidere non potest, ne i incidere quidem amplius“ je příznačná pro filosofy průměrné či podprůměrné, kteří nemají tu pravou zkušenost s filosofováním a určitou vlastní nedostatečnost překonávají fantazírováním o dokonalosti, plnosti atd. Zdá se, že právě tento rys politováníhodným způsobem snižuje a kazí dojem ze Senekova filosofování. „Mudrc, který dospěl k vrcholu“ /Seneca se ovšem zmiňuje o opaku, ale tím je stejně potvrzeno, že vrcholně moudrého považuje za možnost/ - to nemůže vyslovit skutečný, pravý filosof. Je to potom vůbec kritika, když se některým vytýká, že se „řítí bez konce“? /111/
3. VI. 87

87-260
870608–1
Když Franz Brentano začal vypracovávat své pojetí tzv. imanentních /ev. intencionálních/ objektů – a specielně mám na mysli fragment „Das Seiende im Sinne des Wahren“ /ne pozdější než 1902; 6016, s. 30 a násl./, užil příkladu /s. 31/, kde má důležitou funkci Brentanovo pojetí pojmu a jeho tvorby /Bildung/. V uvedeném fragmentu se výraz ‘tvoření pojmů‘ vyskytuje hned několikrát. „Unser Geist bildet mannigfache Begriffe“ /30/, „der Geist hat diese Begriffe gebildet“ /30-1/, „wir bilden den Begriff eines Denkenden“ /31/. Nemělo by velkého smyslu zjišťovat, jak si Brentano ono „tvoření pojmů“ vysvětloval a jak je chápal /je přesvědčen, že všechny naše pojmy mají svůj původ v určitých konkrétně názorných představách – viz např. 1692, s.14 – „der Ursprung des Begriffs des Guten aufzusuchen, der, wie der Ursprung aller unserer Begriffe, in gewissen konkret anschaulichen Vorstellungen liegt“/. Důležitější je zmíněný příklad. Br. vychází z vytvořeného pojmu myslitele, který je ve svém myšlení zaměřen na nějaký předmět. Budiž to předmět A, jehož pojem má v sobě podobně jako pojem myslitele /přesněji: myslícího/ cosi podstatného /etwas Wesenhaftes/. O tomto podstatném A potom řekneme zcela pravdivě, že je to mnou jakožto myslícím myšleno. /Zpočátku totiž Br. poznamenal, že onen pojem

myslícího tvoříme „se zřetelem na nás samotné“ /mit Hinblick auf uns selbst/ a proto nyní může rekurovat k sobě jakožto myslícímu./ Ale právě tak je pravda, že to je myšlené A, jako že to je skutečné A. A může také přestat být skutečným A, zatímco může zůstat nadále být myšleným A, dokud jej myslící myslí. A obráceně jej myslící může přestat myslet, takže přestane být myšleným A, zatímco může nadále trvat jako skutečné A.
8. VI. 87

87-261
870608–2
(pokrač. z 87–260) Brentano potom ještě rozlišuje „ein wirklich gedachtes A“ a „ein wirkliches gedachtes A“ /přičemž podotýká, že to znamená totéž, ale v tom se právě mýlí/ na jedné straně, a proti tomu „ein gedachtes gedachtes A, a to za podmínky, „wenn einer denkt dass einer A denke“. – A právě k tomuto postupu argumentace máme kritické připomínky a výhrady.

Především „skutečně myšlené A“ nemusí být nikterak totožné s „A myšleným jako skutečným“ /to je ostatně námitka proti prastaré argumentaci Eleatů/. To ovšem Br. přijímá a je si toho dobře vědom – vždyť to je součást jeho argumentu! /Např. 6016, s.88: „Der Vorstellende hat etwas zum Objekt, ohne dass es deshalb ist.“ – To je ovšem tzv. „neue Lehre“, z dopis Martymu ze 17. 3. 1905, kdežto předcházející citace jsou z textu, kterým není starší než z r. 1902 ~~mmm~~/ Užívá na uvedeném místě ovšem jiného výrazu, totiž „skutečné myšlené A“. Tím ovšem /nikoli nedopatřením, nýbrž záměrně/ Br. znemožňuje jistou distinkci, která se později ukazuje jako významná, totiž distinkci mezi „myšleným skutečným A“, jež je samo nezávislé na tom, zda je myšleno či zda není myšleno, a mezi „myšleným skutečným A“, jež je na tom, zda je A myšleno, v jistém smyslu závislé, i když není součástí tohoto myšlení A. Že není jeho součástí, to nachází výraz v Husserlově kritice Br. termínu a koncepce „imanentního objektu“, o němž Br. pak mluví. Ale rozhodující je rozdíl mezi skutečným A a intencionálním předmětem myšlení skutečného A. Myslit skutečné A znamená /v tradici pojmového myšlení/ myslit je prostřednictvím intencionálního objektu „skutečné A“, který je myšlenkovou konstrukcí, a nikoliv skutečností samotnou.
8. VI. 87

87-262
870608–3
Příprava na 8. 6. 87 – Kýčovitý život a pokleslost obecně

1 Kdysi jsem se zabýval vztahem mezi kýčovitostí a ideologičností v umění. Četl jsem zejména Giesze a Brocha, jejichž příspěvky k otázce kýče jsou fundamentální. A ukázalo se, že oba ve své interpretaci vycházejí z toho, že kýč a kýčovitost je obecně lidská možnost, i když byly rozpoznány a popsány nejprve v umění, konkrétně v malířství.

2 Vezmeme-li jejich myšlenku vážně, znamená to, že upadnutí či sklouznutí do kýče a kýčovitosti představuje latentní možnost ne pouze estetična, nýbrž všeho lidského počínání, celého lidského života.

3 Giesz sám ještě mluví o „strukturálním momentu lidského prožívání vůbec“, ale nezužujeme-li předčasně sféru kýče a kýčovitosti, budeme vidět kořen kýčovitosti ve vratkosti nejen krásy, ale každé pravé, skutečné hodnoty (přičemž nemáme na mysli žádné hypostazované intencionální předměty!).

4 Tak jako kýč v umění neznamená nedokonalost ani omyl či zbloudění na cestě za pravým uměním, tak není ani kýčovitý život jen životem nezdařeným, nýbrž naopak zdařile převráceným, zvrhlým. Když chceme vystihnout kýčovitost, nemůžeme přejít lidský profil toho, jehož život právě známky kýčovitosti jeví. Broch je velmi ostrý právě v úsilí postihnout povahu člověka, jehož život nebo dílo vede ke kýči a kýčovitosti: kýčovitost je mu dokladem zla, kýčovitý člověk je zkrátka zlý člověk, špatný člověk, zavrženec, zločinec, který jen nezabloudil, nýbrž který zvolil cestu radikálního zla (byť třebas v nějakém užším výběru), ano: prase.

5 Kýčovitost není tedy morálním pokleskem, nýbrž zlým životem či životním zlem *kat’ exochén*. Ke kýčovitosti se člověk nepropadá zakopnutím a škobrtnutím, nýbrž je to zlá životní plavba s plnými plachtami. Že se k tomu kýčovitý člověk sám nepřiznává a že hledá způsob, jak by si napravil reputaci, jen podtrhuje bezedné zlo, jímž je proniknut a jemuž je oddán.

6 Jsme nakloněni vidět v tomto obrazu přehánění; v odporu proti romantismu chceme být střízliví a chceme odmítat každou diabolizaci. Jsme také nakloněni tolerantnosti a nechceme nikoho zatracovat. Zdá se nám to nepřípadné – bližší je nám nivelizace – „všichni jsme hříšní“.

8. VI. 87

87-263

870608–4

7 V tom jsou zaměňovány dva základně odlišné přístupy a postoje: otevřenost vůči druhému člověku, ať už je, jaký je, a na druhé straně měkkost vůči pahodnotám, prázdnému předstírání, augurství, pro-

lhanosti a podvodnictví. Nedostačivost hesla: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*.

8 Rozpoznat, kde ještě jde o přípustnou shovívavost vůči člověku a kde už jde o nepřípustnou měkkost vůči zlu, není vždy snadné. Obtíže rostou v období „rozkladu a ztráty hodnot“, jak o tom mluví Broch, v „epochách naplněných zlem a strachem ze zla“. Zlo pochopitelně slaví vítězství především tam, kde není jako zlo vůbec rozpoznáno. Tam, kde upadá vnímavost vůči zlu, nastupuje doba všeobecného předstírání, vnějškovosti, namlouvání sobě i jiným, že nejde o nich závažného atd.

9 Úkolem etiky je určit nejen hlavní metody, ale především strategii zápasu proti zlu, které se skrývá a přetvařuje, ale které ohrožuje vše, jednotlivce i společnost. Etika, která zůstane u abstrakcí a nedává orientaci v konkrétních mravních zápasech, je solí zmařenou, a tedy není už k ničemu.

10 Otázka životní jednoty, důslednosti, integrity. Na první pohled to je formální kritérium, ale ve skutečnosti je založeno na důvěře v moc pravdy. To je smyslem Janova označení ďábla „ten lhář“. Zlo, špatnost, zvrácenost, lež atd. milují přítmí a zejména rozpolcenost života na soukromí a veřejnost. Všechno, co se zdržuje ve stínu a v úkrytu, co se střeží vyjít na povrch a na veřejnost, co rozděluje svět a život na různé sféry s různými morálkami, představuje zlo daleko větší, než může představovat jakékoliv zlo, vystupující veřejně a navenek stejně jako „doma“ a „u sebe“.

11 Nebezpečí částečné identifikace zla: nelidskost a protilidskost fašismu a nacismu byla přinejmenším vyrovnána stalinismem a daleko překonána rudými Khméry. Tady je zapotřebí vyjevovat, ukazovat skutečnosti a analyzovat je padni komu padni. Proto měl takový význam Chruščov na XX. sjezdu a – jak se zdá – dnes nová vůle k odhalování historické pravdy o stalinismu atd. Hlavní fronta boje proti zlu na vlastní straně, nikoliv na straně těch druhých.

8. VI. 87

87-264

870610–1

Kynik Antisthenés ve spise (spisech) o Héraklovi má pěkné místo, které stojí za citování (6039, s. 81 – Nestle, *Die Sokratiker*; zachoval se pouze syrský text, překládám z Gildemeistrova překladu do němčiny):

„Prométheus takto pravil k Héraklovi: ‚Tvůj způsob jednání je velmi opovrženíhodný, že se staráš o světské záležitosti; vždyť jsi zcela zapomněl na péči o významnější. Nejsi dokonalým mužem, dokud ses nenaučil tomu, co

je vyšší než lidé, a když se tomu naučíš, naučíš se také lidskému. Když se však učíš pouze pozemskému, bloudíš jako divoká zvířata.‘„ – Samozřejmě je tu zapotřebí poněkud potlačit nebo přímo odpreparovat jakési názvuky pozdějšího dalšího úpadku filosofie a jejích konfuzí s mýtem apod. Antistehenés ovšem ono dosti příkré rozlišování mezi pozemským a božským zásadně držel; když se ho dotazovali, čemu bude vyučovat svého syna, odpověděl: /tamtéž, s. 86, č. 67/: Bude-li chtít žít s Bohy, filosofii; pakli s lidmi, rétorice. Ale bez ohledu na další kontexty tohoto druhu je tu jedna věc zásadní důležitosti, která nepomíjí ani pro toho, kdo náboženství relativizuje nebo odmítá, neboť „vyšší“ nemusí být vždycky interpretováno jako „božské“. Pokusme se to takto interpretovat. Člověk, který se stará jen o lidské záležitosti /a pozemské záležitosti, neboť lidské znamená v prvním významu právě pozemské/, neudrží své lidství, svou lidskost, ale bude jen divoká zvěř. Teprve ten, kdo se stará o vyšší záležitosti než pouze lidské, se bude chovat a bude jednat vskutku lidsky, jako člověk a nikoliv jako zvíře. Aby byl tedy člověk vskutku člověkem, musí se starat /a pečovat/ o věci vyšší než lidské.
10. VI. 87

87-265
870610–2
Ještě sokratik /kynik/ Antisthenes např. nerozlišoval dost zřetelně mezi slovem jako označením a slovem jakožto významem, smyslem, ev. pojmem. Když necháme stranou jeho další záměry a koncepce, musíme mu dát za pravdu, když napsal, že „počátkem veškerého vzdělání je zkoumání slov“ /6039, s.79 – Nestle, č.1/. Ale sám si toto zkoumání nepřípustně zjednodušil, když v jiném spise řekl, že „Pojem je označením něčeho, co bylo nebo jest“ /tamtéž, s.79 – č.2/. /Nestle užívá v překladu slov „Begriff“ a „Bezeichnung“./ Ani slovo nelze redukovat na pouhé označení, a tím méně potom pojem. Kromě toho Antisthenes má za to, že jednotlivou věc lze označit, lépe „nazvat“ /benennen/ pouze jí vlastním slovním pojmem /Wortbegriff/. Sám z toho vyvozuje, že logika je neplodná a zbytečná, protože užití správných „slovních pojmů“ vylučuje nejen rozpornost, ale vůbec nesprávnou výpověď /dtto, s.79 – č.5 a 6/. – Proti němu je třeba zdůraznit, že slovo není pouhým označením, a to právě proto, že je „slovním pojmem“, tj. že je /alespoň od doby, kdy bylo vynalezeno pojmové myšlení/ významně a nepřehlédnutelně spjato s významem a konkrétně s určitým hnízdem pojmů. Redukovat slovo na pouhé označení, na pouhý znak nic neřeší, protože vzniká otázka, jak je možno znaku rozumět jakožto znaku. Znak sám totiž nic neoznačuje – je zapotřebí se dohodnout na tom, co má

označovat a tuto dohodu je třeba si zapamatovat. U slov tomu je jinak: slovo samo jakoby připamatovává svůj vlastní význam. I když se na jeho významu nepochybně podílí naše konvence, není tato konvence bez kritérií a bez nějaké závaznosti /viz např. fylogenetické souvislosti, ale i jiné momenty/: slovo je spjato se svým významem podstatněji než nahodilou konvencí.
10. VI. 87

87-266
870610–3
Pokud bychom chtěli držet pojetí, které slovo má za označení, pak vzniká otázka, co je vlastně tím označeným, je-li samo slovo tím označujícím. Vezměme např. slovo ‘kůň‘ – co je tím označeným, když řekneme „kůň“? Je to tamhle ten hnědák, nebo grošák našeho souseda, nebo který vlastně kůň? Chceme-li říci, že tím označeným je „kůň vůbec“, pak se musíme hned tázat, kde je tento „kůň vůbec“, tj. kde je a jakým způsobem je to, co tím slovem je označeno. A protože jen jméno označuje konkrétního koně, znamená to, že žádné slovo /s výjimkou jmen/ neoznačuje „konkrétní skutečnost“, nýbrž právě jen nějaké „vůbec“. A co je tedy v tom případě tím označovaným? Nemá smysl uhýbat tím, že budeme mluvit o „množině všech koní“, protože tím není řešena právě naše rozhodující otázka, totiž jakým způsobem bude rozhodnuto, co do té množiny náleží a co nikoliv – a zejména, kdo bude tím, kdo to bude rozhodovat a jak bude vlastně myšlenkově postupovat. A to zároveň znamená, že nejde o prosté označení slovem, nýbrž prostředkování nějakými myšlenkovými prostředky. A tím se před nás staví otázka, zda by nebylo řešením, kdybychom slovo považovali za označení pojmu či představy /nikoliv ve smyslu psychologickém/, eventuelně za označení intencionálního objektu. Ale to má také řadu nesnází. Předně nemůžeme ani žádné „universale“ považovat za jednoznačně označené /oním slovem/, neboť např. slovo „kůň“ označuje nejen nejrozmanitější koně /konkrétní/, ale také různé druhy, poddruhy, rasy, typy atd. A protože vlastně všechny tyto možnosti ani nemusíme znát a obvykle vskutku neznáme, nelze o nějakém jednoznačném označení vlastně ani mluvit. Slovo „označuje“ individua, druhy, typy atd. tak, že upřesnění se vymyká možnostem, pokud jde o „označení“.
10. VI. 87

{Intence}
87-267
870610–4

Existuje základní problém, který – jak mám za to – nebyl dosud dostatečně analyzován a do hloubky prozkoumáván, totiž jak je vůbec založeno směřování k něčemu, a to nikoliv pouze na rovině vědomí, nýbrž všeobecně, tedy všude ve sféře živého. /Nejspíš také nikoliv pouze v této sféře, ale teprve tady nás to může vskutku zajímat a můžeme se tu také něco dozvědět, něčeho se dopátrat, zatímco pro zkoumání na úrovni předživého nemáme – snad jen zatím – vůbec žádné předpoklady a prostředky./ Aniž bychom chtěli problém redukovat na záležitost vědomí, můžeme proto mluvit o intencionalitě událostního dění již u nejelementárnějších událostí /pravých událostí ovšem/: každá, i ta nejjednodušší /primordiální/ událost má počátek, průběh a konec, a to znamená, že směřuje v každém okamžiku, v každé fázi svého průběhu k okamžiku resp. fázi další, příští, následující, ta zase k další, a tak dále až posléze ke svému konci a završení či přerušení celého dění. Už tady je problém přítomen vlastně v plnosti. Tím spíš pak se klade tam, kde se z průběhu událostného dění vyděluje zvláštní složka události, které říkáme akce, a u které vlastně musíme předpokládat buď její jakoby „nahodilou“ povahu /akce nazdařbůh/ anebo zaměřenost založenou na nějaké předchozí „zkušenosti“ a „informaci“ na ní založené. Když tedy např. Jennings píše svou knihu o chování nižších organismů, dostává se zase k uvedenému problému: jak může být akce zaměřena k něčemu vůbec – a jak může být zaměřena k něčemu konkrétnímu specielně. Můžeme otázku formulovat asi tak: jak může být intendující akt intencionálně zaměřen k něčemu, co není jeho součástí, ani složkou, přičemž ona zaměřenost jeho složkou jest?
10. VI. 87

{Intence (akt) / Událost a (její) akce}
87-268
870610–5
Analyzujeme-li – zatím zcela abstraktně – intendující akt, tj. akt, který kromě toho, že se odbývá, odehrává, že je prováděn, ještě se navíc vztahuje k něčemu, co není jeho součástí /tedy ani žádnou jeho teprve budoucí fází/, musíme nutně předpokládat, že onen akt se k tomu „něčemu jinému“ vztahuje něčím, nějakou svou složkou, nějakým specielním výkonem. Tak se dostáváme k první aporii nebo alespoň pořádné nesnázi: sám akt je aktem nějakého většího komplexu, jímž je nějaká integrovaná událost /jakožto subjekt onoho aktu/. A intencionalita onoho aktu míří k tomu, co bychom nejspíš – vedeni dosavadním způsobem myšlení – nazvali cílem nebo předmětem aktu. Ovšem aby onen akt mohl být k nějakému cíli či předmětu zaměřen, musí jej v jistém smyslu „mít“, musí jej nějak

„uchopit“ ještě dříve, než k němu fakticky dospěje, než se ho vskutku dotkne, než jej zasáhne či než jej reálně uchopí. Je to zaměřenost v rozvrhu, nikoliv ještě realizovaný vztah, realizovaná souvislost. Název byl pro tento typ zaměřenosti, resp. pro tento typ toho, nač je zaměřenost soustředěna, ražen už dávno. Ale slovo „cíl“ (*telos*, *finis*) ještě zdaleka nepředstavuje myšlenkové řešení našeho problému. Veškeré událostné dění je télické /tj. směřující k cíli/. Ale už nejasné je, jakým způsobem je onen teprve v budoucnosti dosažitelný cíl „zaměřen“ již ve fázích dřívějších. Zcela nejasné je ovšem, jakým způsobem je „zaměřen“ nějaký okrajový, vedlejší cíl jakožto cíl nikoliv celé události, nýbrž pouze jedné její složky /nebo třeba komplexu složek, komplexu akcí/, rozumí se akce. Zdá se, že ani Aristoteles si otázku, jak je *telos* „přítomen“ v entelechické akci /-ém aktu/, dost hluboce nekladl.
10. VI. 87

87-269
870610–6
Pro Aristotela je cílem /koncem/ forma /morfé/, která ovšem byla „dána“ odevždy, tj. daleko předtím, než k ní vůbec něco mohlo začít směřovat. Podle Aristotela „řídí“ forma všechno dění, „stávání se“. Na první pohled by bylo možno souhlasit s tím, že všechno toto „stávání se“ je – a Aristoteles to výslovně říká – přechodem z možnosti ve skutečnost. Ale když přihlédneme blíže, uvidíme, že to je zároveň vždy také přechod od jedné skutečnosti k jiné skutečnosti. Když vyrůstá strom, nejprve vyklíčí semeno, pak vyroste malá rostlinka, která postupně mohutní atd. Všechna stadia, jimiž musí projít, má-li dospět ve vysoký strom, jsou nezbytné přechodné, průběžné cíle a představují po sobě jdoucí sérii skutečností, z nichž každá je takovým přechodným cílem, a zároveň je každá z těchto skutečností specifickým způsobem spjata s příslušnou možností resp. s příslušnými možnostmi, ba sama představuje ve své skutečnosti zároveň možnost přechodu ke skutečnosti jiné, další, možnost zjinačení, v němž se objevuje něco nového, ale v němž je také zachováno něco z toho, co se již uskutečnilo, co tu bylo a je jako skutečné. Proto není použití dvojice pojmů možnost-skutečnost vůbec žádným osvětlením či vyjasněním, nýbrž zavádí novou, neméně svízelnou problematiku do té dosavadní. Nikam nevede ani případná interpretace Aristotelovy energeia resp. entelecheia jako individualizovaného daimona z Timaia /mnohem později sáhli po této nezdůvodněné hypostazi vitalisté, ale zůstali zase jen u pojmenování neznámého/. – Zkrátka: problém intencí a intencionality je jedním ze základních

problémů nikoliv jen logických a noetických, ale ontologických /resp. me-ontologicko-ontologických/.
10. VI. 87

87-270
870611–1
Vladimír Holan má ve své sbírce „Na postupu“ /v III. svazku Sebraných spisů, „Ale je hudba“, Odeon Pha 1968, s.103/ báseň „Zrcadlení?“, kde můžeme mj. číst:

...s hrůzou jsem si říkal:
To nastal Soudný den.
Byl jsem rázem tak sám,
že jsem neměl kdy ani na samotu,
...
Ó marnosti! Byl jsem tak nepřipraven,
že jsem se bludičkově dotýkal
prostých věcí z každé strany věků,
jako by hledání mohlo být ještě budoucností,
...
Soudný den teprve nastane.

Myšlenka, kterou nelze přeslechnout a přehlédnout ta na kterou chci upozornit, je vyslovena ve dvou verších: „byl jsem tak sám,/ že jsem neměl kdy ani na samotnu“. Být sám a nemít kdy si uvědomit svou samotu, tj. svou osamocenost – to není nic jiného než „být sám sebou“, aniž by tato osobní identita byla založena a garantována „těmi druhými“, neboť právě od těch je ten, kdo je „sám“, oddělen, z nich vydělen, před nimi a od nich osamocen. Zároveň ta nejhlubší složka osamocenosti /která je očištěna od každého pocitu osamění/ není spjata s odděleností od „těch druhých“, nýbrž s odděleností a odloučeností od budoucnosti. Tam, kde skončila budoucnost a kde tedy už nemá smysl žádné hledání /tj. ani hledání sebe samotného, viz Hérakleitos/, zůstává už člověk jen sám sebou. A to je podstata Soudného dne. Ale co pak jsou ony „prosté věci“ z „oné strany“ předělu věků?
11. VI. 87

87-271
870611–2

Slovo, označující /mj.!/ nějakou skutečnost, je víc než pouhým pojmenováním. /Ostatně pojmenování samo je něčím víc než pouhým znakem, pouhým označením!/ Slovo nám totiž umožňuje uvést pojmenované do souvislosti s jinými také pojmenovanými skutečnostmi, a to na základě řečových /slovních/ souvislostí užitých slov s jinými slovy. Přitom si musíme uvědomovat, že reálné souvislosti mezi skutečnostmi nejsou souvislostmi řečovými jen napodobovány či dokonce v jiných kontextech reprodukovány, nýbrž že jde o zvláštní, specifické souvislosti, které nelze na sebe navzájem nějakým jednoduchým způsobem /např. formulí postižitelným vztahem/ převádět. Řečové souvislosti nám umožňují nejen nějakou skutečnost pojmenovat, ale význam tohoto pojmenování /totiž užitého slova, názvu/ objasnit, upřesnit, „definovat“. Co to vlastně znamená? A jak se to vlastně provádí, jak je to vůbec možné? Tady nelze jinak, než analyzovat jednotlivé složky toho, čemu říkáme „slovo“, a každou z nalezených složek sledovat na jiné rovině souvislostí v jejích vztazích k jiným složkám téže roviny /tj. příslušného kontextu souvislostí/. Slovo např. má své jazykové /např. etymologické/ souvislosti, které mají jistý podstatný vliv na blízkost ev. vzdálenost daného slova k jiným či od jiných. Ale etymologické /a vůbec genetické/ vztahy nemusí mít vždy úlohu rozhodující a hlavní. Velmi důležité jsou kontexty vysloveně myšlenkové, ideové, které se často prosazují větší silou, takže relativizují a někdy dokonce překrývají souvislosti etymologické. Vněmová věrnost slovního vyjádření např. může být zcela nebo převážně překryta teoretickým věděním, což může etymologii prakticky anulovat.
11. VI. 87

87-272
870611–3
V morálním životě a chování jednotlivce je možné základně dvojí zaměření, které mutatis mutandis odpovídá dvojímu zaměření celého života. Tak jako archaický člověk žije ve světě mýtu tak, že se ve svém rozhodování a jednání chce vždy přimknout k nějakým pravzorům, tj. napodobovat to, co je považováno za jedině skutečné a co zároveň zaručuje naši vlastní skutečnost, to, že se nepropadneme do propasti nictoty, tak chce obdobně člověk jednat ve shodě s platnými zvyklostmi a obyčeji a tak respektovat řád, který je tradován z generace na generaci, aniž by se někdo pokoušel na něm něco změnit /což pochopitelně nijak nevylučuje, že ke změně fakticky stejně dochází/. A na druhé straně zase tak, jako ve víře se člověk orientuje na budoucnost, tedy na to, co není, a obrací se zády ke všemu, co je dáno, co je hotové a co tedy jako minulost už vlastně

ztrácí jak skutečnost, tak moc nad dalšími skutečnostmi, co nevládne, ale je odstaveno a stále víc odstavováno stranou a do stínu a ponecháváno vzadu, za zády, tak člověk, který se nehodlá spokojovat s pouhým dodržováním zvyků, obyčejů, příkazů a předpisů, ale chce vždy znovu posuzovat na vlastní svědomí a nejlepší vědomí /vědomost/, zda opravdu dělá to nejlepší, co je v tu chvíli na daném místě a v daných souvislostech možno udělat, se vlastně také obrací ke zvyklostem a obyčejům zády a hledá hlubší základ a vyšší normu, než jakou představují obyčeje a zvyky, považované v dané společnosti za závazné a normální. Vskutku mravně se rozhodujícímu člověk nestačí se přizpůsobovat danému kodexu a běžným zvyklostem, ale hledá bezpodmínečně platné „ty máš“, jehož nárok není založen na nějakém lidském konsenzu.
11. VI. 87

87-273
870611
Řecké slovo *ethos* se vyskytuje ve dvou podobách. Jednak jde o ETHOS / /, psáno na začátku s epsílon, a to znamenalo zvyklost, zvyky, mrav, obyčej – a podle toho pak eticky jednal ten, kdo jednal v souladu a souhlase se zvyklostmi a obyčeji. Jak je vidět, šlo tu o pohled čistě zvenčí, podstatou mravného, resp. eticky pozitivního chování a jednání je přijetí platného řádu, platného /tj. za platný považovaného/ „morálního kodexu“. Toto pojetí nemělo a nemá ovšem s filosofií nic společného a je nefilosofické. Naproti tomu filosofický přístup význam slov morální, mravný a mravnost zužuje a vyostřuje. Tomu pak odpovídalo druhé řecké slovo, navenek hodně podobné, totiž ÉTHOS / /, psáno na začátku s éta, a to znamenalo charakter. A v tomto druhém smyslu jedná eticky či morálně nikoliv ten, kdo bezmyšlenkovitě a aniž by chtěl nahlédnout k postatě, aniž by se tázal po důvodech a zdůvodnění, prostě jen poslouchá a splňuje tradiční nároky a požadavky na jednání a chování, nýbrž pouze ten, komu jde vždycky o skutečné nahlédnutí a prozření v dané situaci, kdo o nárocích chvíle a situace přemýšlí a kdo se pokouší co nejlépe nazřít a poznat, rozpoznat to, co je v té chvíli a v té určité souvislosti tím správným, pravým, tím vskutku dobrým jednáním. Zatímco mravnost v onom prvním smyslu může být pedagogicky nacvičována, mravnost v druhém smyslu může být upevňována nikoliv pouhými návyky, nýbrž pěstováním ctností, tj. sledováním ideálu, kterého je třeba obtížně dosahovat. Zatímco na jedné straně slušné vychování vede ke slušnému chování a jednání, mravně jedná /v druhém smyslu/ jen člověk s rozumem a svědomím.
11. VI. 87

87-274
870611
Příprava na 15. 6. 87 – Závěr ročníku

1 Etická problematika je filosoficky významná, protože staví před filosofii skutečnosti jiného typu, než je ffie zvyklá zkoumat. Ovšem je třeba zároveň nedopustit, aby se ffie problémů zbavovala svým navyklým způsobem (předmětným myšlením, zpředmětňováním – ctnosti, hodnoty apod.).
2 Etika je legitimní filosofická disciplína, a tak nás upozorňuje na to, že filosofii (pravé, k celku se vztahující ffii) nesmí chybět praktická stránka, tj. že ffie se nemůže vyčerpávat pouhou „*theoria*“, jak měli filosofové odedávna za to (Aristotelés!).
3 Protože však mravnost, mravní život a mravní rozhodování nejsou možné bez porozumění, stává se také z etického hlediska samo toto porozumění, a tím i kontrola a kritika tohoto porozumění eticky významným úkolem. Tzv. chytrost a hloupost jsou proto eticky hodnotitelné. Ale nejen to; veškerá intelektuální činnost, např. vědecká a technická, mají mravní stránku, která je jim inherentní a není tedy záležitostí cizí, odjinud přicházející a odjinud hodnotitelnou.
4 Příklad: pojmové myšlení je výrazem majetnického a násilnického přístupu ke skutečnosti. Experimentální metody se dopouštějí něčeho jako „trýznění“ přírody, kterou natahují na skřipec, pálí žhavými železy atd. (tortura). To nelze sprovodit ze světa jako antropomorfismus.
5 Etika nám tak zprostředkovává nový pohled na pravdu a na cestu k pravdě (resp. cestu pravdy k nám). Skutečnost se nám otevírá, přijímá nás mezi sebe a do sebe, naplňujíc tak své poslání a očekávajíc, že také my budeme naplňovat zase své. Naše místo ve světě (jakožto místo člověka ve světě a na světě) má své etické podmínky; jinak budeme „vymazáni“ (nejspíš tak, že se vymažeme sami).
6 Každá lidská situace má svou mravní stránku, tj. neexistují čistě technické situace a technické problémy s nimi spojené. A po té mravní stránce je třeba se aktivně tázat, pátrat po ní. A to znamená pátrat po situovanosti (zapojenosti do situace) u všech čtyř základních členů mravní situace: po vlastním svědomí, po tom, co býti má, po těch „druhých“ a po věcné stránce situace.

11. VI. 87

87-275
870611

7 Zcela legitimní je takový pohled na filosofii, který ji vidí především jako etiku, zatímco všechny ostatní disciplíny mají pomocný charakter: fyzika jako nauka o jsoucnech, metafyzika jako nauka o bytostech, antropologie jako nauka o lidech (jakožto „těch druhých“), tedy osobnostech, meontologie jako „nauka“ o ryzí nepředmětnosti, logika a noetika jako obory kritického zkoumání povahy myšlení, jehož užívají uvedené filosofické disciplíny, pragmatika jako nauka o lidské práci a jednání vzhledem k věcem („pouhým věcem“), tedy jako „filosofie techniky“ atd.

8 Zvláštní místo se tu musí vyhradit politice jako teorii jednání a chování uprostřed lidské pospolitosti, organizované v obec, eventuelně ve stát. Z uvedeného hlediska je třeba vidět politiku jako speciální aplikaci především etiky jako ‚vědy‘ (disciplíny) fundamentální, ale kombinované s aplikací některých filosofických (etických) disciplín „pomocných“, zejména antropologie, psychologie a sociologie, ale také historie (historiografie a teorie dějin) atd.

9 Ve spojitosti s tematikou filosoficko-politickou se ffie (etika) nutně dostává do úzkého sepětí s ffií práva, a tím i tzv. právní vědou. (Tuto stránku jsme nechali naprosto stranou, ale bylo by záhodno se jí důkladně zabývat. Otázky spravedlnosti a práva jsou neoddělitelné a neodmyslitelné od zkoumání etických.)

10 Etika má významné důsledky a vrhá zcela osobité světlo na teorie pedagogické, a zejména na pedagogickou praxi, která velmi často upadá do kolejí vysloveně mravně pochybných a eticky scestných. Problém výchovy je bytostně problémem etickým a vůbec se ostatně nemá redukovat na výchovu dětí a mládeže. Každá výchova je buď výchovou mravní osobnosti, anebo je více či méně zhoubná.

11 Lidský život je svou podstatou mravním jednáním, které je sérií rozmanitých odpovědí na situační mravní výzvy. Do tohoto kontextu náleží vše, s čím se člověk v životě může setkat a setkává, a jak k tomu sám zase přistupuje, jak se v tomto setkávání zachovává, jak jedná. Základním etickým problémem, k němuž všechno směřuje, je lidská svoboda. Ta má smysl jen tam, kde je rozlišováno dobré a zlé.

11. VI. 87

87-276

870615

Filosofická logika není totožná s logikou jakožto speciální disciplínou, obdobnou a blízkou např. matematice, tedy disciplínou nefilosofickou. Tradičně se logika jako speciální vědecká /= nefilosofická/ disciplína chápala

a chápe jako věda o obecných a formálních normách správného myšlení /či lépe: správně zdůvodněného myšlení/. V rámci tohoto pochopení logiky se má všeobecně za to, že jde o disciplínu, představující rozvržení základů každé další možné disciplíny, a to ať už vědecké /jak se vědy ustavily původně vydělením z filosofie/, anebo dokonce filosofické. Filosofie sama je možná jen na základě logickém, takže logika determinuje formální předpoklady možnosti jak samotné filosofie, tak každé speciální vědy. – Toto pojetí však z našeho filosofického stanoviska neobstojí, neboť logika, jak se historicky vyvinula, dokumentuje – jsouc ovšem podrobena důkladné a pozorné filosofické reflexi – svou spjatost s určitou metafyzikou /resp. ontologií/, kterou nejen předpokládá, ale nese ji v sobě jako svůj vnitřní předpoklad, tj. zároveň ji přináší, klade, implikuje, zahrnuje v tom, jak se ustavuje, uspořádává a rozvíjí. To se ovšem na první pohled zdá vést ke sporu: platná filosofická reflexe přece předpokládá logiku, takže reflexe samotné logiky se bez logiky neobejde a proto od ní nemůže mít pro reflexi nezbytný odstup. Tato obtíž je však jen zdánlivá a podrobnější její prozkoumání ukáže, že je problémem jen teoretickým, zatímco v praxi žádnou skutečnou překážku nepředstavuje. Jinými slovy řečeno, její původ, ale také dosah je limitován právě logikou určitého typu, zatímco pro jiný typ neplatí /potíž nemá charakter invariantu/.
15. VI. 87

87-277
870615
Co je tedy filosofická logika? Vyjděme nejprve z pojetí, které zůstává v rámci dosavadní tradice metafyzického, resp. předmětného myšlení. V původně řeckém jazykovém a také myšlenkovém kontextu se logikou rozuměla EPISTÉMÉ LOGIKÉ, což znamená věda /vědění/ o „LOGOS“, tj. slovu, řeči, mluvení, povídání. Tady je, jak vidět, velmi důležité, co se slovem „LOGOS“ vlastně míní, abychom tak mohli přesněji určit to, co logika jakožto věda /vědění, nauka, učení/ stanovila jako téma či předmět svého zkoumání. Jde totiž o to, že LOGOS znamená např. také myšlenku nebo rozum, tj. myšlení a chápání, porozumění. Tím zároveň přicházíme k otázce kompetence logiky jako disciplíny, neboť LOGEM ve všech uvedených i dalších významech se zabývají také jiné disciplíny. Tak na příklad myšlením se zabývá psychologie a sociální psychologie, mluvením rétorika, gramatika, logopedia atd., jazykem filologie, porozuměním a výkladem, k porozumění vedoucím, hermeneutika, věděním a vědou /věda o vědě/, získáváním vědění noetika čili gnozeologie, systematikou a tříděním věd klasifikace věd, atd. atd. Některé tyto disciplíny se staly samo-

statnými vědeckými obory a oddělily se zcela od filosofie /např. psychologie, gramatika, filologie apod./, jiné si udržují úzké vztahy k filosofii /klasifikace věd, hermeneutika, rétorika/, a některé zůstávají plně filosofickými disciplinami a tím součástí filosofie /jako celku/. Ovšem samotná logika podlehla onomu specializačnímu tlaku či tendenci, a tak můžeme mluvit o rozdělení, rozštěpení logiky na speciální nefilosofickou disciplínu /matematická či symbolická logika/ a na logiku v přísně filosofickém smyslu. A o tu nám půjde.
15. VI. 87

87-278
870617
Navzdory tomu, že si téma LOGOS mezi sebou do velké míry rozdělily jednotlivém vědecké disciplíny /speciální/, zůstávají i nadále ony jednotlivé zlomky či úlomky, které byly takto rozděleny, ve svých vzájemných vztazích oněmi speciálními disciplínami nepostiženy. Tak např. filologie byla sice do sebe schopna vintegrovat z větší části gramatiku, ale už nikoliv formální /“vědeckou“/ logiku, s níž sice musí pracovat, ale jako s pomocnou disciplínou anebo jako se svým vlastním základem a předpokladem. Podobně nebo ještě ve vyostřenější podobě tomu je s psychologií, která sice jako věda musí dbát logických zásad a norem, ale není schopna je učinit legitimně psychologickým tématem a předmětem svého zkoumání. Tak např. existuje pronikavý rozdíl mezi odhalováním logické nesprávnosti jako defektem logickým a alogičnostmi jako fenomény psychopatologickými. A tak zůstávají četné problémy, zejména pak problémy vztahů mezi různými skutečnostmi nebo stránkami skutečností, které všechny spadají nějakým způsobem pod dosah významu řeckého slova LOGOS, nadále záležitostí filosofické reflexe a filosofického zkoumání. Příkladem je třeba vztah mezi rozumem a řečí, eventuelněji ještě obecněji mezi rozumem myšlení a rozumem, který se projevuje nebo prosazuje jako tzv. „objektivní logika“, tedy rozumem dějin nebo rozumem přírodního dění apod. Jiným příkladem, který zároveň ukazuje, jak je každá speciální věda neschopná uchopit resp. zabývat se nějakou skutečností jako celkem, je otázka vztahů mezi různými složkami a aspekty slova. A právě to má zůstat v centru pozornosti filosofické logiky.
17. VI. 87

87-279
870617

Pokud je podrženo chápání pravdy, odvozované z řecké etymologie, totiž jako nezakrytost resp. odkrytost, obvykle se zapomíná na to, jakým obrovským problémem se pak stává možnost omylu a nepravdy ve smyslu skrytosti. Celá fenomenologie je tím zproblematizována, neboť náhled se stává nejasným, jak vůbec dochází k rozdílu mezi tím, jak něco „jest“, a tím, jak se to „ukazuje“. Odkud se bere rozdíl mezi jsoucím jak takovým a mezi fenoménem? Jak to, že se skutečnost prostě a vždy nedává tak, jak jest? Proč je třeba učinit každé „ukazování se“ předmětem zkoumání, které by umožnilo proniknout dál a nezůstávat jen u povrchního jevu, jak se nám takřka samočinně a bez „našeho přičinění“ dává? Jak vůbec dochází k tomu, že se do toho, jak se věci „dávají“ může připlést nějaké naše „přičinění“? Navíc ke všem těmto potížím se přidružují další, které lze považovat za ještě závažnější, ba přímo fatální. Pravda je podřizována skutečnosti, skutečnost je považována za normu a kritérium prvavdy. Takové pojetí znamená ovšem, že nutně stojíme na docela určitém pojetí skutečnosti resp. jsoucího, tj. považujeme jsoucí za cosi jednoznačného, samo sobě dostačujícího, ano, za nejvyšší hodnotu vůbec. Nejstarší filosofové dali tomuto přesvědčení výraz tím, že za tu pravou resp. nejskutečnější či jedině skutečnou skutečnost považovali ARCHÉ, kterou zároveň uznávali za cosi rozhodujícího a dokonce vposledu vládnoucího /arché znamenalo nejen poukaz na to, co je „první“, ale také na to, co „vládne“/. To vše ukazuje na nutnost chápat pravdu a její vztah k jsoucímu jinak – a tudíž také jinak chápat povahu slova /řeči/.
17. VI. 87

87-280
870617
Janku,
není mi nejlíp a hrabu se v kytkách a knížkách o nich, a tak Ti taky píšu o něčem, na co jsem přišel, protože to zase zapomenu. Ta podobnost té krasuly, co jsi nedávno přinesla /Crassula schmidtii RGL./ s tou, co máš už od loňska, je opravdu nápadná. Zároveň je třeba registrovat zřejmý rozdíl ve velikosti celkové i velikosti listů /i když to budeme moci posoudit až po delší době, kdy obě budou nějaký čas pěstovány ve stejných podmínkách, zejména z malých odnoží a pod. /. Pokud se pamatuješ, loni Ti ta starší kvetla, a to bíle. Nikoliv, xxx červeně! To nabízí vysvětlení: i když má Jacobsen právě tady trochu zmatek /neuvádí vůbec samostatně základní druh, jenom dvě varianty, a to první z nich ještě bez poukazu na autora pojmenování a popisu/, jedna věc je odtud zřejmá, totiž že var.schmidtii / která je dokonce uvedena na černobílé fotografii!/ kvete svítivě karmínově

červeně nebo do růžova červeně. Naproti tomu var. alba BOOM /o níž tam pak už nic jiného není/ kvete bíle. O rozdílu velikosti není ani zmínka, jen že to jsou jamkovitě tečkované, zelené + začervenalé výhonky 7-10 cm vysoké /to odpovídá té staré rostlině, ale vůbec nikoliv té nové, což se ovšem může časem srovnat/, listy shora zelené, na spodu začervenalé a klenuté, na okrajích bíle řasené, 3-4 cm dlouhé, 4-5 mm široké atd. – popis odpovídá vcelku té loňské. Ale jestliže ta nová pokvete červeně, tak to můžeme považovat téměř za jisté, že to je var. schmidtii.

Ty úlomky, které jsem si vzal, se ještě nijak neprojevují /ostatně času uplynulo zatím málo/, ale ten jeden list, co začal už zakořeňovat a vyrážet, vypadá nadále slibně.

Ahoj!

17. VI. 87

87-281

870617

Dostal se mi náhodou do ruky starší popularizující text Pavla Příhody z týdeníku *Rozhlas* o tom, co je největší a nejmenší ve vesmíru. A tam je možno se dočíst dvojí velmi pochybnou informaci. První spočívá v tom, že rozpínání časoprostoru po velkém třesku se prý šíří rychlostí světla – touto rychlostí se vzdaluje „okraj“ časoprostoru. Kdyby tomu tak bylo, znamenalo by to, že by nemohlo být pozorováno tzv. reliktové záření, neboť to by pronikalo stále do všech stran stále touž rychlostí, jakou se šíří onen zmíněný „okraj“ časoprostoru – a ono rozpínání by vlastně nebylo ničím jiným než šířením paprsků světla velkého třesku. Protože však reliktové záření přichází ve stejné „hustotě“ ze všech stran, je zřejmé, že „okraj“ časoprostoru se sám nepohybuje rychlostí světla, už proto nikoliv, že původní časoprostor byl pronikavě zakřiven a teprve relativně pomaleji než je rychlost světla se natolik „odkřivoval“, aby bylo paprskům světla vůbec umožněno „unikat“ k onomu „okraji“. Z toho pak vyplývá, že za předpokladu, že od velkého třesku uplynulo 18 miliard let /jak autor uvádí/, rozsah /rozměr/ dnešního časoprostoru je rozhodně menší než 18 miliard světelných roků. Jinak bychom totiž museli předpokládat, že ona okrajová vlna je nesena něčím jiným než zářením /které, jak řečeno, nemělo možnost se šířit přímočaře, zejména nikoliv v prvních fázích vývoje vesmíru/. Paprsky, které k nám dnes dorazily v podobě reliktového záření, nemohly urazit víc než 18 miliard světelných roků; naopak podstatně méně se mohla od sebe vzdálit kterákoliv dvě místa v časoprostoru v důsledku topologických proměn, k nimž došlo při jeho rozpínání.

17. VI. 87

87-282
870617
Druhou pochybnou informací, kterou ovšem nelze připisovat k tíži pouze autorovi /Pavlovi Příhodovi/, je jako zcela jistý uvedený výklad, že „atom vodíku kdesi až u horizontu událostí je stejný jako v našem okolí. Má stejnou velikost, tutéž hmotnost i další vlastnosti.“ Autor na srovnání uvádí hvězdy, z nichž žádná se zcela neshoduje s jakoukoli druhou. – Předpokládejme, že by někdo namítl, že atomy vodíku vůbec nemají naprosto stejné vlastnosti, nýbrž že se od sebe také liší. Jakým způsobem by jeden nebo druhý mohli své tvrzení doložit? Zajisté nijak; jediným správným tvrzením je, že fyzika elementárních částic si svou práci zjednodušuje a možná vůbec umožňuje tím, že s naprostou podobností částic a tedy také atomů počítá jako s fungující hypotézou. Je to asi tak, jako když se školáci učí počítat např. s jablky nebo švestkami. V takovém případě, protože jde vlastně o abstraktní vztahy, prostě zanedbávají skutečnost, že některé švestky jsou větší než jiné, a že dokonce některá jablka mohou být troj- i vícenásobně velká a těžká než jiná. Pro posouzení užitkovosti stromu stačí znát celkovou váhu dozrálého ovoce a eventuelně počet kusů, a to znamená zároveň průměrnou váhu jednoho jablka /nebo švestky/. A to jde o desítky, nanejvýš stovky kusů plodů. Fyzika naproti tomu počítá s miliardami atomů, takže statistické údaje jí plně vyhovují. Navíc nemá žádné prostředky, jež by jí dovolovaly zvážit, změřit a vůbec podrobně prozkoumat jednotlivý atom. Proto každé tvrzení, že atomy /nebo elementární částice kteréhokoliv druhu/ si jsou naprosto podobné, je třeba přičíst k tzv. vědeckým mýtům nebo alespoň o nich se neopírajícím předsudkům.
17. VI. 87

87-283
870619
Příprava k výkladu: Filosofie po Marxovi

01 Novodobá ffie se dělila na dvě období: před Kantem a po Kantovi. Kromě samotných Marxistů nikdo nepovažuje Marxe za podobnou dělící osobnost. Kromě toho Marx je filosoficky významný především svými ranými spisy, a to jsou převážně jen rozvrhy, dokonce jen nápady, leckdy podané formou aforismů.

02 To ovšem vůbec neznamená, že by jeho význam nebyl velký. Filosofie se udržuje tím, že udržuje tradici; a to se děje hlavně na akademické

půdě. Ale když se začíná dít něco vskutku významného, narůstá váha outsiderů. V minulém století jsou to především tři takoví outsideři, kteří takřka ovládli XX. století: Marx, Kierkegaard, Nietzsche.

03 Ale i oni museli navazovat na to, co předcházelo. A to byl především klasický německý idealismus po Kantovi: Fichte, Schelling, Hegel. Uvedení 3 outisideři se odvrátili kriticky především od této tradice, a to tak důkladně, že zavrhli vůbec systém a také formu „traktátů“ a vědeckých pojednání.

04 Když má jít o ffii „po Marxovi“, tak bychom měli vlastně vynechat vše, co by se stejně nebo obdobně vyvíjelo i bez Marxe, resp. bez oněch tří velkých outsiderů, tedy např. Marxem neovlivněný novohegeliánství, neokantismus. Comtovský pozitivismus a neopozitivismus, anglosaský utilitarismus a zejména empirismus, který spolu s vídeňským neopozitivismem stál u zrodu jednoho z nejmocnějších současných myšlenkových proudů /který se ovšem fií teprve stává a ještě musí stát/, také Brentana a jeho žáky, atd.atd. Ale není to možné, protože později docházelo a dodnes dochází k mnohostranným vzájemným ovlivněním. /Ještě vitalismus, Bergson atd./

05 Dnes je ffie ve veliké krizi. Marx ji sice ohlašoval, ale v docela jiném smyslu. /Ostatně konec ffie čekal už Hegel!/ Máme jasné doklady spíš u Engelse /který je slabý filosof a bližší pozitivismu/ : z klasické ffie zůstává jen formální logika a dialektika, vše ostatní přejde postupně do speciálních věd. Dnešní krize ffie je však velmi úzce spjata s krizí odborných věd. Vznikají nové, „hraniční“ disciplíny, ba jakési „meta“-disciplíny, které suplují ffii a stávají se jejím surogátem – a protifilosofická /sofistická/ analyt. ffie se pomalu propracovává ve skutečnou ffii.
19. VI. 87

87-284
870619

06 Je třeba také připomenout, že z krize, která propukla zejména po rozpadu Hegelovy školy, se řada filosofů pokoušela pozvednout nejedním pozoruhodným výkonem, což však ironií osudu neplatí o žácích Marxových. Marxistická ffie je v permanentní krizi od doby, kdy o tom

psal Masaryk, a pokud se objevily pozoruhodnější pokusy o nový vzestup, docházelo k tomu z inspirace a na základě motivů nemarxovských filosofů.

07 Krize současné ffie má vnitřní příčiny a není ani v nejmenším dílem nějaké kritiky ze strany marxismu. Na druhé straně je však třeba vidět, že Marx sám a jeho některé myšlenky jsou dodnes živé především proto, že na ně a na samotného Marxe navazují (a tak reagují) nemarxističtí myslitelé, zejména fenomenologové. /Sartre, ale též Merleau-Ponty -- negativně, ba – Lukács tomu věřil – i sám Heidegger; ten to popírá./

08 Lze shrnout, že v některých směrech Marx opravdu svými ranými spisy, které marxisté nechávali ve stínu a nejednou se báli vydávat, pronikavě ovlivnil současnou filosofii – ale nestal se prorokem nové ffie, ani základem pro rozhodující obrat, jen inspirací, důrazem /nic řádně nevypracoval/.

09 Odkud se tedy zrodila dnešní ffie a proč se dostává a už dostala do tak flagrantní krize? A jaká je vlastně povaha této krize? Zdrojem obratu v myšlení XX. věku jsou /resp. se stali/ Kierkegaard a Nietzsche. Z nich pak se až dosud pronikavěji prosadil Kierkegaard: zapomenut, znovu objeven Jaspersem, stal se základem pro navázání v různých směrech a tedy různými způsoby. Všem společný byl /a je/ důraz na existenci.

10 Nejdůležitější kořeny současné myšlenkové situace: analytická ffie – Wittgenstein, USA /v důsledku četných emigrací před nacismem a válkou/, od atomismu ke kontextům, objevování ffické problematiky omezenými prostředky, rehabilitace ffie; fenomenologie, Husserl /navázání na Bolzana a Brentana/, Heidegger /vedle toho orientován na Kierkagaardovi a Nietzschovi/, raný a pozdní /Kehre/. Sartre kombinuje ještě s Marxem. Nejnověji rozhovor mezi fenomenologií a analytickou ffií – a to z obou stran. Jakési náznaky konvergence, ale zároveň vlna kriticismu a skepticismu. Nový odpor k systémům. /Zvláštnosti americké situace; jinde jen recepce – Japonsko atd./
19. VI. 87

87-285
870619
11 Landgrebe: „ffii přítomnosti je třeba chápat jako jeho /novověkého myšlení/ krizi a obrat“ /24/. Ve shodě se svým učitelem vychází z Descarta. Scheler jde dál – ukazuje až do starého Řecka. Též Heidegger – chce

jít před počátky metafyziky, tj. před eleaty. Náš Rádl jde ještě dál: celá filosofie od počátku nakažena intelektualismem. Tím se dostává – jako Masarykův žák! – do jistého souzvuku s Marxem.

12 Proti ffii jako THEORIA /zírání/: svět je nutno změnit. Rádl: ffie je programem na reformu světa. Hlavní směry ffického myšlení zůstávají v distanci od společenské angažovanosti a od politiky. Nedostatečnost Marxova: odhalování problematičnosti a nespolehlivosti „vědomí“ a pokles k redukcionismu /analogie Freud!/. Destrukce subjektu /a ztráta subjektu/: strukturalismus, funkcionalismus, pragmatismus, historismus atd.: člověk se mění tak, že svět si ho utváří pro svou proměnu. Zhroucení normativity: etiky, politiky a práva, ale také /ffické/ logiky! /+ scientismus/

13 Problém normality; zkušenost absurdity, anormality, nicoty, smrti. Člověk jako „bytí k smrti“ /Heid./ Proti tomu dnešní ffie nemá mnoho co povědět. Ale najednou si uvědomujeme, že už od první světové války tu pracuje plejáda pozoruhodných židovských myslitelů, kteří evropskou ffii znovu upomínají na její evropskou odpovědnost /a už tím znovu staví do popředí otázku norem a normativity/: Buber, Rosenzweig, Rosenstock-Huessy, Levinas aj.

14 Pojetí pravdy – strategický význam i pro revizi pojetí vědy /odborných věd a jejich vědeckosti/. Krize ontologie /a „onto-theologie“ – Heid./. Nejen postavit proti essenci /odmítnuté/ existenci, ani jen proti věcem člověka /personalismus/, ale proti vnějšku vnitřek, proti předmětnosti nepředmětnost /problém: proti jsoucnosti – bytí – ale tendence fenomenologie k subjektivismu; pokusy o jeho překonání/.

15 Dějiny a dějinnost; ale také již pojetí události a událostného dění. Pravé a nepravé události /pravá a nepravá jsoucna/. Problém „přirozeného světa“ a nutnost jeho reformulace: svět „přirozených jednotek“ /Teilhard/. Znovunalezení místa člověka ve světě – a smyslu světa. Nutnost „ontologizovat“ intencionalitu. /Whitehead/
19. VI. 87

87-286
870622

Helferich /6049, s. 298/ interpretuje Heideggera a jeho pojetí „Sein“ /bytí/ způsobem, který vykazuje hned řadu vad a nedostatků. Tak např. říká, že „bytí“ je našemu poznání přímo nepřístupné. „Bytí“ je ryze spekulativní pojem, tj. „bytí“ nemůže být dáno nikdy takovým způsobem jako věc /“es kann ‘Sein‘ niemals ‘geben‘ in~~d~~ der Weise einer Sache“/. /A potom ještě mluví dost problematicky o „světě“, jako jsou zvířata, rostliny nebo lidské společnosti, které máme před sebou vždy jen jako nějaké určité jsoucno – to už je zcela pochybné./ -Především tedy pokud jde o „přímou“ přístupnost našemu poznání: našemu poznání ne „přímo“ přístupné nic, neboť pokud je něco vskutku přímo~~m~~ přístupné, pak našim periferním /smyslovým/ složkám, které nejsou žádného skutečného „poznání“ ~~mmm~~ schopné. O poznání lze mluvit teprve tam, kde jsou určité informace /tzv. smyslová data/ jistým způsobem uspořádána /a uspořádána jsou především mimo dosah našich vědomých intervencí, na úrovni nervové, v gangliích a tak dále/ a zejména interpretována, tj. vposledu jen tam, kde už je prováděna reflexe. A to je ovšem tolikrát a na tolika rovinách zprostředkováno, že o nějakém „přímém“ poznání nemůže být ani řeči. A mluvit o tom, že pojem „bytí“ je spekulativní, je opět hrubé nedorozumění, neboť spekulativní je každý pojem, tj. i pojem zvířete, rostliny – a ovšem tím spíš pojem lidské společnosti. Tady jde všude o porozumění tomu, čemu Řekové říkali FAINESTHAI ve významu „jeviti se, vyjevovat“; a to znamená také o porozumění resp. pochopení a pojem „fenoménu“. Vůbec se zdá, že tu musí být překontrolována platnost předpokladu nějakých „bezprostředních dat vědomí“ a jejich noetické hodnoty.
22. VI. 87

87-287
870822
Když aplikujeme vlastní Husserlův objev tzv. intencionálních objektů na pojetí „fenoménu“, pak musíme najít a odhalit intencionalitu i zde: fenomén je integrita toho, „co“ se jeví, a tohoto „jevení“ samotného. Nemůžeme ovšem mluvit o „aktu jevení“ či „aktu vyjevování“, neboť tady vlastně nejde o náš akt, resp. pokud jde také o náš akt, pak ono „vyjevování“ nemůžeme na tento náš akt v žádném případě redukovat. V každém případě však přístup, orientovaný na sám fenomén, musí respektovat, že jeho předpokladem je reflexe, která si uvědomuje, že se chce orientovat na fenomén. Nejde tedy v žádném případě o situaci, kdy bychom se mohli soustředit na fenomén jakožto to, co se nám samo dává, neboť sama se nám dává ta či ona skutečnost /ve smyslu naivního realismu/, aniž bychom ji v nejmenším považovali za fenomén. Jakmile se však na

tzv. „skutečnost“ začneme dívat jako na fenomén, je to dokladem toho, že k tomu, co je nám „dáno“, přistupujeme nikoliv „bezprostředně“ a „přímo“, nýbrž z distance, která nám umožňuje vůbec myslit skutečnost /která se nám dává/ jako fenomén. – Ale když už je tomu tak, že musíme připustit a přiznat intervenující reflexi, musíme s ní počítat v širším kontextu a tudíž také v ostatních jejích funkcích a uplatnění. Na prvním místě musíme počítat s tím, že se nám každá skutečnost „dává“ vždy jen za spolupráce či spoluaktivity našeho porozumění, přičemž toto porozumění se zajisté více či méně dobírá tzv. smyslu oné dávající se skutečnosti /tedy fenoménu/, ale tak, že již sám fenomén je naším porozuměním /jakožto naším aktem/ spolukonstituován, takže se nám nedává skutečnost „sama“ a „prostě“, nýbrž my si ji dáváme resp. na tom dávání se podílíme svou aktivitou.
22. VI. 87

87-288
870622
Fenomén znamená před Husserlem /podle Eislera 6023, s. 476/ jednak proces, děj /Vorgang/, a to na rozdíl od „věci“: věc /řekli bychom/ „je“, kdežto jev /fenomén/ se děje, stává, neboť je právě oním dějem jevení, vyjevování, ukazování se. Potom znamená jev něco odlišného od „věci o sobě“ v Kantově smyslu /eventuelně od absolutní skutečnosti, reality/. A konečně o jevu mluvíme jako o „obsahu vědomí“. – Ale tady začínají právě ty nejtěžší problémy. Především se musíme tázat, zda tzv. „obsah“ vědomí je součástí vědomí či nikoliv. Pokud je součástí vědomí, pak je třeba blíže určit kterou součástí, neboť každá součást vědomí může být považována za něco, co je ve vědomí „obsaženo“. Důležitá je také otázka možného přístupu k tomuto blíže určenému „obsahu“ vědomí, neboť víme, že samo vědomí nám není „dáno“ nijak bezprostředně, nýbrž že se k němu poměrně složitě a postupně musíme dostávat. Jak je tedy možné, že by – na rozdíl od jiných složek, „obsažených“ ve vědomí, tento jeho zvláštní „obsah“ byl snadno a dokonce přímo, bezprostředně přístupen, takže bychom jej měli „na mysli“ dříve než cokoli jiného ze složek svého vědomí. Ostatně lze mít za nanejvýš problematický pokus, určit blíže onen zvláštní „obsah“ vědomí jakožto součásti vědomí, když ty ostatní blíže a snadno či bezprostředně určit nedovedeme. Jak by bylo možné vymezení, nemáme-li k dispozici ono vymezující, mez a to, co je za ní? – Ale obsah můžeme chápat také v tom smyslu, v jakém nádoba obsahuje tekutinu. Pak ovšem by nebyl obsahem ve smyslu součásti vědomí, a vzniká proto otázka, jak se vůbec vědomí k tomuto „obsahu“, který je mimo ně, vztahuje. Tady je

vskutku asi jediné přijatelné řešení Husserlovo, byť po některých úpravách.
22. VI. 87

87-289
870622
Závažným problémem je časová struktura fenoménu, resp. procesu vyjevování. Především v ní musíme vidět něco elementárního, nepřehlédnutelného, ano svrchovaně významného. Veškéré mluvení o „jevu“ nebo o „jevech“ bývá neseno nevyslovenou předsudečnou myšlenkou, že místo „věci“ je nám dán „jev“, „fenomén“. Ale to je právě hrubý omyl a začátek mylné další cesty. Věc se nám totiž vyjevuje, ukazuje, a to znamená, že se nám ukazuje v celé sérii „jevů“ resp. „vyjevení“. Když např. pozorujeme lezoucího brouka nebo pohybující se kočku, je nám v každém okamžiku zcela evidentní, že jde o téhož brouka nebo touž kočku, a přece se nám co chvíli jejich „jev“, tj. způsob, jak se nám „ukazují“, dost podstatně mění. / Zvykněme si demonstrovat své teze raději na „pravých jsoucnech“ než na „nepravých“ – např. že stůl nebo dům se nám „jeví“ vždycky jen z jedné strany, a abychom se dozvěděli, jak vypadá ze všech stran, musíme jej obejít, apod. – což ovšem v tomto případě má platnost stejnou, i jen aktivita je přisouzena nám, kdežto v případě brouka nebo kočky je aktivita také na jejich straně./ Jako doklad pro názornou demonstraci nám může sloužit série jednotlivých políček zpomaleného filmu: na každém políčku se brouk i kočka „jeví“ trochu jinak, obrázky od sebe bez potíží rozeznáváme – a přece při pozorování plížící se kočky všechny okamžité jevy resp. okamžitá vyjevení či ukázání se kočky od sebe neoddělujeme, ani se nepokoušíme je jednotlivě od sebe odlišit, nýbrž prostě pozorujeme kočku v akci, v pohybu. Vedle okamžitých „jevů“ tu máme ještě celkový „jev“ plížící se kočky – a tento jev má jen nahodilý začátek a nahodilý konec – integrujícím faktorem je tu sama kočka.
22. VI. 87

87-290
870622
Když uvažujeme o povaze, tématu a smyslu filosofické logiky, musíme si nejprve nějak poradit s rozmanitými významy řeckého slova LOGOS. To ovšem naprosto a neznamená, že by nám snad stará řečtina mohla poskytnout vysvětlení nebo třebas jenom základ k takovému vysvětlení. Proto můžeme také pominout některé významy onoho starořeckého slova / jako je např. počet, vážnost, starost, platnost, čest, péče, účty aj., což

všechno mj. uvádí Lepař/. Zůstaňme jen u významů jako slovo, řeč, rozmluva, rozprávka, hovor, ale i úvaha jednání /ve smyslu vyjednávání/, také úmluva; ale i výrok, výpověď, průpověď, věta, přípověď, slib, rozkaz, zpráva, vypravování, pověst, zmínka, událost, příběh, vypravování příběhů a dějů, dějiny, popis, vylíčení, výklad, rozbor atd. atd. Také si zde musíme vybrat, nemůžeme sledovat všechny konotace. A nesmíme zapomenout ještě důkaz, důvod, příčina, smysl, rozum, myšlenka, pojem, /!?/, ponětí. /Všechno u Lepaře, 4452./ Když uvážíme, že hledáme obor, tématiku, jimiž se logika zabývá či má zabývat, a když necháme stranou logiku v nefilosofickém smyslu /tj. celou tradiční formální logiku i moderní matematickou, symbolickou logiku apod./, pak je zřejmé, že zájem logiky bude zaměřen na povahu slova a jazyka ve smyslu, jímž se nezabývá filolog, zvláště však na povahu řeči a smyslu, také pravdy /což zdůrazňuje zejména Heidegger/, povahy myšlení a vypovídání /ovšem nikoliv ve smyslu psychologickém ani literárně vědném resp. rétorickém/, a posléze – k tomu povedou naše vlastní úvahy, byť v navázání na některé myslitele starší a velmi staré – povahu řeči jako media, jímž se pravda prolamuje do světa člověka.
22. IV. 87

87-291
870625
Potřebujeme v češtině ustálit pro filosofické potřeby některé slovní významy. Když ve starém Řecku došlo k diskutování otázky, zda slova /jazyk, mluva, řeč/ jsou ustanovena lidmi anebo jsou „dána“ přirozeně /fysei x nomo, thesei/, pak tomu bylo právě tak nepochybně proto, že lidské promlouvání nemůžeme ve všech aspektech vyvodit z lidské aktivity a že slova, jazyk, mluvu a řeč nemůžeme považovat za produkt, za výtvor lidský. Musíme proto nějak rozlišit případy, když chceme mluvit o promlouvání jako o lidském výkonu, od případů, kdy naopak chceme zdůraznit, že právě promlouvání jako lidský výkon má své předpoklady a podmínky, které si člověk svou aktivitou nemůže vytvořit ani dát. Jinak řečeno, musíme promlouvání odlišit od řeči jako onoho „prostoru“, v němž teprve je jakékoliv promlouvání možné, a zároveň zas řeč v tomto smyslu odlišit od mluvy resp. jazyka jako sedimentu opakovaného promlouvání /a to nikoliv jednoho člověka, nýbrž celých desítek a možná stovek generací/. Jde o následující: člověk nemůže promlouvat, leč v nějakém jazyce. Jazyk si nemůže sám celý vytvořit, ale musí jej přijmout od svého okolí, do něhož se narodil. Může však od svého okolí přijmout také dva jazyky, nebo své okolí změnit /přesídlit/ a přijmout jeho druhý jazyk. Něco je těmto dvěma nebo

více jazykům společné; nazvěme to mluvou. Jazykům je společné, že se jimi /jejich prostřednictvím a pomocí/ mluví. Řeč je naproti tomu prostředí, v němž jedině se dá mluvit resp. promlouvat. Každý jazyk se tedy mohl ustavit a rozvíjet jen v prostředí řeči, ve „světě“ řeči. A právě tuto řeč /v uvedeném smyslu/ budeme považovat za jeden z hlavních, ne-li ten nejhlavnější problém a téma filosofické logiky.
25. VI. 87

87-292
870625
Otázka univerzálií se zdá být uspokojivě vyřešena, jestliže důsledně odlišíme pojem od příslušného intencionálního objektu. Ovšem, že pojem není „*res*“, nýbrž je to spíše jakási regulativní „zásada“ pro myšlení, které se chce přesně soustředit (intencionálně zaměřit) na příslušný „předmět“ či „objekt“. Naproti tomu intencionální objekt sice je jakási „*res*“ (Quine např. mluví o „reifikaci univerzálií“, *From a Logical Point of View*, 2. vyd., Harper 1963, str. 102 nn.), ovšem zase „nereálná“ (tady se ukazují problémy s etymologií a vůbec s jazykem). Nicméně platí, že každý pojem je více nebo méně univerzální (abstraktní), kdežto každé univerzále jakožto intencionální předmět (objekt) je sice nereálné, avšak jedinečné (tj. neuniverzální). Pochopitelně tu je zapotřebí revidovat také celé pojetí abstrakce a abstraktního. Tzv. abstraktnější pojem nevzniká tím, že bychom od konkrétnějšího pojmu něco odebrali, „abstrahovali“, nýbrž tak, že příslušný „abstraktnější“ pojem musíme jinak nasoudit, namyslit. Stejně tak ovšem musíme kriticky odmítnout myšlenku, že abstrakce znamená, že odebíráme nějaké vlastnosti samotnému intencionálnímu objektu. Na objektu naší přímé intence nelze nic měnit, je možno jej pouze zaměnit za jiný (třeba velmi podobný) objekt. Z toho ovšem vyplývá, že vztah mezi „obecným“ a „konkrétním“ byl a dosud bývá chápán velmi vágně až konfúzně a že musí být promyšlen zcela od základu znovu. Naše řešení problému tzv. univerzálií vlastně vůbec ruší pojem „*universale*“ v tom smyslu, jak s ním bylo pracováno. To pochopitelně neznamená, že je odklizen sám problém – ale musí být uchopen a formulován jinými prostředky.
25. VI. 87

87-293
870625
J. S. Mill v úvodu ke svému *Systému logiky* /§1, 2. odst., s.1/ vysvětluje poněkud absurdním způsobem, proč je přirozené, že různí autoři definují

logiku velmi odlišným způsobem. „It tis not to be expected that there should be agreement about the definition of anything, until there is agreement about the thing itself.“ Jde-li totiž o skutečnosti jiného druhu než fyzické předměty nebo živé tvory, na které můžeme ukázat, aby bylo jasné, o čem chceme mluvit a co chceme definovat, je definice /nebo obecně pojmové určení/ našeho předmětu /tématu/ jediným způsobem, jak se vůbec můžeme dorozumět s druhými lidmi o tom, co nějaké jméno nebo slovo znamená. /Existuje ovšem běžnější, ale méně efektivní a méně přesný způsob, totiž že vytvoříme nebo přijmeme nějaké návyky a zvyklosti, co pod kterým slovem rozumět. Takovýmto způsobem vstupuje do světa řeči resp. do světa jazyka každé malé dítě, když se učí mluvit. Bylo by ovšem absurdní, kdybychom si za cíl svého uvažování a myšlení vytkli jen přesněji definovat něco, o čem už předem dostatečně víme, co to je. Neboť buď to vskutku víme předem dostatečně, a pak je každé definování zbytečné; anebo to víme jen přibližně, a pak nesnáz, jak se o tom domluvit, trvá./ „Logika“ v našem případě není něčím, na co bychom mohli prostě ukázat, ale musíme se nějak domluvit o tom, co pod tímto slovem budeme rozumět. Logika sama pak bude tím, na čem jsme se domluvili. Ale domluvit se o tom, co budeme chápat pod slovem „logika“, se nemůžeme jinak, než že navrhneme nějaké takové pochopení výměrem čili definicí, a bude-li náš návrh přijat /třeba jenom pro usnadnění diskuse a tedy provizorně/, můžeme přistoupit k rozumnému rozhovoru.
25. VI. 87

87-294
870625
Chceme-li začít zkoumat povahu logiky a zejména logických problémů /a máme na mysli pochopitelně filosofickou logiku/, musíme si nejprve nějak /a ovšem platně!/ vymezit obor jejích témat. Toto vymezení, do něhož pochopitelně také náleží vymezení logiky jako filosofického oboru /ffické disciplíny/, musí být ovšem provedeno tak, že přitom dbá logických pravidel. Logiku zajisté nelze redukovat na disciplínu, zabývající se pravidly souzení /vysuzování, reasoning/, ale je nepochybné, že tatao pravidla nemůžeme považovat za nějaký invariant, společný pro různé logiky resp. různá pojetí logiky. Užijeme příkladu: dlouho byla Euklidova geometrie považována za absolutně platnou a jedině možnou a myslitelnou. Pak se ukázalo, že mohou existovat geometrie neeuklidovská, jejich vnitřní ingerence a racionální systematičnost nezůstává v ničem za geometrií euklidovskou. Pro všechny tyto geometrie však platí táž logika /tak se to alespoň předpokládalo a předpokládá i nadále/. V zásadě je však

možné uvažovat o eventualitě, kdy logika, která se takto zdá být pro všechny racionální disciplíny zcela invariantní /a o které se proto mluví jako o disciplíně, zabývající se formálními strukturami či pravidly myšlení a to takovými, které jsou všeobecně závazné a platné proš všechny obory/, má více nebo i mnoho alternativ, jimiž se třeba sami ve svém myšlení /ještě/ nemůžeme a nedovedeme řídit, ale které můžeme kupř. naprogramovat počítači, který se pak jejich odlišnými pravidly v určeném rozsahu a po určitou dobu /pro vybrané úlohy/ může řídit, aniž by upadl do rozporů v rámci svého „systému“. Právě pro takovou možnost je třeba se vybavit co nejpřesnější znalostí naší dnešní „logiky“.
25. VI. 87

87-295
870626
Slovo není pouhá vnějšnost, pouhý zvuk nebo pouhý znak, označení, ale je spjato s významem, a dokonce nikoliv s jedním významem, ale s celým významovým komplexem /který je nepochybně třeba rozplétat a analyzovat/. V tom smyslu je legitimní, když Mill /044, s.15/ chce důsledně mluvit ve své *Logice* o jménech /names/ jako o jménech samotných věcí, a nikoliv pouze jako o jménech našich ideí /ideas – pojmů, myšlenek/ věcí. Především slovo /jméno/ není jen pouhým označením /znakem/ – Hobbes říká „mark“ – ale je spjato s jinými slovy, odvozenými z téhož nebo podobného kmene, tj. je zapojeno do určitého etymologického kontextu; dále je zapojeno do určitého gramatického kontextu /zejména to ukazuje při tzv. ohýbání slov/, ano vůbec jazykového úzu, který je zase sice již volněji, ale přece významně spjat s kontextem kulturním atd. Tyto vztahy jsou zajisté prostředkovány člověkem, který slova a vůbec jazyku užívá, ale přesto jde o vnější stránku vztahů a spojitostí, kterou lze poměrně úspěšně sledovat /i když nám vždy dříve či později mizí v nedohlednu, protože jazyk je skutečnost dějinná a nikoliv mimodějinná/. To jsou ovšem všechno vztahy, které v dané chvíli a při konkrétním použití slova významově spoluzní, mohli bychom spíše říci intervenují, ale nejsou tím základním a podstatným, tím rozhodujícím. Tím je zvyk /návyk/ určité jazykové skupiny, určité společnosti, někdy jen určité malé skupiny lidí nebo dokonce jediného člověka spojovat slovo /a jeho odvozeniny/ s určitým významovým okruhem lépe či hůře určitelným. V tom smyslu opravdu slovo /jméno/ je především označením „ideje“, myšlenky, pojmu, ponětí atd. Teprve díky tomuto prvotnímu vztahu se může stát označením „věci“.
26. VI. 87

87-296
870626
Mezi Hérakleitovými výroky je také zl. B 101: (str.53) „Vyhledal jsem sebe samého“ /podle Svobodova překladu/. Patočka překládá „Hledal jsem sama sebe“ /s.168, Přehl. děj. ffie, Pha 1945-6/. Patočka při výkladu tohotom místa zdůrazňuje dvojí předpoklad onoho „hledání sebe samotného“, totiž a/ že člověk je sám sobě ztracen, b/ že si toho je vědom, že se ztratil /sám sobě/. Mluví dokonce o tom, že člověk „ztratil své skutečné já“ /dtto/. To je po mém soudu příliš moderní a tím anachronistická interpretace. Nicméně právě zde jde o opravdovou zvláštnost, specifičnost filosofie. /Patočkův výklad nechává filosofování, tj. filosofický ráz onoho hledání sebe samotného zcela stranou, a já jsem přesvědčen, že chybně./ Význam hledání sebe spočívá v tom, že člověk se v něm odvrací od vnějších /předmětných/ cílů svých aktivit /ať fyzických, ať duševních/ a soustřeďuje se na tyto aktivity samy. Člověk si uvědomuje, že nemůže – zejména v poznání – dospět k jistotám, bude-li stále obrácen jenom ven, k vnějším skutečnostem, protože mu tak bude unikat povaha toho, jak je k oněm skutečnostem obrácen, jak se k nim přibližuje, jak se jich zmocňuje, jak je chápe atd. V řeckém povědomí byla přece ona slavná věta z Delf, „Poznej sama sebe“, GNOTHI S’AUTON. Hérakleitova formulace svrchu uvedená musí být chápána jako varianta této slavné věty, eventuelně jako revize, jako oprava, snad až polemika. Výzva k sebepoznání přece jenom jako by předpokládala, že člověk si je blízko, že je sám sobě dán, takže stačí jen soustředit a zaměřit správě poznání právě na sebe. Hledat sebe však znamená, že si člověk není tak prostě dán, ale že obrácen k „sobě“ musí stále ještě rozlišovat a vyhledávat.
26. VI. 87

87-297
870626
Chceme chápat logiku jako filosofickou disciplínu o „LOGU“. Co je však ten LOGOS, jímž se filosofie jakožto logika chce zabývat? /Každá filosofická disciplína, rozumí se nikoliv svévolně a uměle ustavená, nýbrž vskutku základní filosofická disciplína/ může být pro dané – pochopitelné vhodné! – zkoumání považována za „první filosofii“; to znamená, že filosofie nemá nějakou přednostní asymetrickou strukturu, jak se vždy mělo za to. Lévinas právem může etiku považovat za první filosofii, ale stejně tak můžeme my nyní za první filosofii považovat logiku, atd./ Jak budeme koncipovat cestu filosofické výstavby, vyjdeme-li z logiky jako „vědy“ o LOGU? Zřejmě nejvhodnější cestou bude vyjít z nějakého staršího pojetí,

provést jeho analýzu a kritiku, a posléze formulovat protiteze, resp. celou alternativní koncepci. Také nemusíme v některých případech jít tak daleko a můžeme třeba jen navázat na některé starší pojetí a jenom je upravit a přizpůsobit vlastním záměrům. Hérakleitos chápal LOGOS jako věčně jsoucí, zároveň však vládnoucí všemu dění, a to vládnoucí jak mimo veškeré porozumění, tak také tam, kde onen LOGOS lidé eventuelně chápou. A je co chápat, ž neboť LOGOS u Hérakleita je zároveň něčím jako „řeč“, to znamená něco oslovujícího. Navážeme-li např. právě na Hérakleita, musíme celou koncepci domyslit a dostavět. Jak lze sjednotit pojetí LOGU, který se uplatňuje mimo jakékoliv prostřednictví vědomí a myšlení, s LOGEM samotného myšlení?
26. VI. 87

87-298
870626
Karel Svoboda v poznámce k zlomku B 1 z Hérakleita uvádí: „Logos značí u Hérakleita řeč, její smysl i vševládný rozum.“

Patočka ve výkladu Hérakleita /1586, Přehledné dějiny filosofie, Pha 1945-46, vycházelo tištěno po jedné straně ve volných listech, 9 kapitol, 243 s.; následující citace na s.164n./ říká: „Logos znamená i řeč, která má smysl, dále obsah řeči, knihy, dále míru, dále pověst, slávu.“ Opíraje se o Gigona, odmítá kosmologický význam slova ‘logos‘, který byl před stoicismem neznám. Nejde také o světový zákon: „není sám žádnou věcí, ani lidskou, ani kosmickou, jako je tomu u stoiků“. „Jeho bytí není součástí světa: je to bytí vůbec.“

Proto tam, kde Svoboda překládá „Tuto řeč věčně jsoucí nechápou lidé...“ /51/, Patočka spojuje jinak, jako ostatně sám Svoboda upozorňuje v poznámce: ‘Jiní spojují: tuto řeč stále nechápou‘ (časové určení je u Svobody vztaženo k LOGU, u Patočky k lidem/: „Pro smysl této řeči však, který je bytostný, provždy uzavřeni zůstávají lidé...“ /164/.

U Patočky však zcela otevřena zůstává otázka, jak vlastně může dojít k setkání čehokoliv vnitrosvětného s logem, tj. jakým způsobem LOGOS vlastně vládne všeobecně /“vše povstává podle této řeči“ – Patočkův překlad, „všechno se děje podle této řeči“ – Svobodův překlad/, zejména však jak může dojít k tomu, že lidé tuto řeč slyší a nerozumí, nebo dokonce slyší a rozumí /sám Hérakleitos/.
26. VI. 87

87-299

870627.
Jistým náznakem a poukazem nám může být zl. B 50, který podle Svobody zní: „Vyslechnou-li ne mne, nýbrž rozum /logos/, pak je moudré, aby uznali...“/ Patočka překládá: „Uslyšíce ne mne, ale hlas řeči /logos/, moudře učiní, souhlasí-li, že...“/. Z toho se zdá být zřejmé, že podle Hérakleita má základní důležitost, uslyšíme-li „hlas řeči“ samé, tj. sám LOGOS; naslouchá-me-li filosofovi, např. Hérakleitovi, je důležité uslyšet nejenom to, co říká on, ale především to, co říká LOGOS. Nicméně nelze vyloučit, že pro většinu lidí platí, že LOGOS neslyší, a pokud slyší, že nerozumějí. Proto slovo filosofa má zcela určitý smysl: má nechat skrze své promlouvání promlouvat samo Slovo, sám LOGOS. To, co říká filosof, nemá tedy za úkol zcela naplňovat uši naslouchajících, ale má být natolik průlinčité, natolik transparentní, že nechává zaznít samotnému LOGU. A to znamená, že Hérakleitos předpokládá, že LOGOS sám nějak lidi oslovuje, a že někteří jsou /jako zvláště nadaní či zvláště vyvolaní/ schopni nejen uslyšet, ale také porozumět jeho slovu, hlasu, jeho oslovení přímo, zatímco druzí mají zapotřebí filosofa jako tlumočníka, kterému pak je nutno naslouchat právě jen jako tlumočníkovi, tj. skrze jeho tlumočení naslouchat samotnému LOGU a skrze porozumění slovům tlumočníka rozumět oslovující řeči samotného LOGU. A tím se pro nás otvírá a před nás staví základní otázka: není-li „bytí“ LOGU součástí světa, jak je možno LOGOS /byť výjimečně/ ve světě zaslechnout?
27. VI. 87

87-300
870627
Filosofie se vztahuje vždycky k celku, a k celku náleží vedle vnějšího světa, vedle předmětných skutečností také subjekt, který je v onom vnějším světě nějak situován, k oněm předmětným skutečnostem se aktivně nebo pasivně vztahuje /neboť pasivita je jen zvláštní typ aktivity/. Filosofie se proto vždycky musí zabývat také lidskými aktivitami a prosvětlovat jen, činit je přehlednějšími a průhlednějšími. Tak se ovšem dříve nebo později musí začít zabývat též sama sebou. Filosofování je totiž také jednou z lidských aktivit, ale je to aktivita zvláštního typu, totiž aktivita, která se může zaměřit také na sebe samu. Filosofie je reflexe; a reflexe může učinit svým „předmětem“ nejenom jiné aktivity /téhož subjektu/, nýbrž také sebe samotnou jakožto jeden případ aktivity. A to tedy znamená, že jednak se filosofie stává sobě samotné problémem a jedním z hlavních témat, jednak si svým tématem musí učinit povahu myšlení, jímž filosofie disponuje a které v jistém smyslu ovládá a řídí /neboť elementem ffie je

právě myšlení, vůbec vědomí, ale zejména určitým způsobem disciplinované myšlení/. A právě tato disciplinovanost myšlení, jakási myšlenková řehole, znamenající, že se myšlení podřizuje jistým pravidlům, normám, kritériím, že sleduje svůj cíl nikoliv slepě vůči cestě, po níž za cílem jde, nýbrž že chce stále přesně kontrolovat své přístupy a postupy, se musí stát docela zvláštním a v jistém smyslu primárním zájmem filosofie /která chce být toho jména hodna/. Ovšem i zde hledat sebe znamená hledat se v kontextu: tématem filosofické kontroly se musí stát také živel, v němž jedině je ffie možná, totiž LOGOS. Nikoliv ovšem jako „předmět“, nýbrž jako „nepředmět“.
27. VI. 87