1988.6

[Osudy a úkoly české filosofie]

88-901

V dosavadních dějinách české filosofie došlo především mnohokrát k nešťastným obratům, které měly na další rozvoj filosofického myšlení především krajně negativní vliv, ale který byl – pokud to vůbec bylo okolnostmi umožněno – vždy znovu reflektován (podroben reflexi) a obracen v pozitivum. Tak např. nejen pro filosofii, ale pro jiné univerzitní obory neméně nepříznivý důsledek dekretu Kutnohorského byl v následujících desetiletích překonán jednak faktickou demokratizací filosofického (i dalšího, zejména theologického) myšlení, zejména pak některými pozoruhodnými a pro další cesty českého myšlení směrodatnými výkony. Ale nakonec přišla únava, nezájem společnosti a obrovský úpadek, který byl důsledkem politické katastrofy. Nemohli jsme sdílet leč pouhý počátek humanismu a propásli jsme obrovský vzmach evropského myšlení nové doby, na němž se mohli podílet, resp. s nímž se mohli konfrontovat jen někteří emigranti, především pak J. A. Komenský, jehož hlavní filosofické dílo však zůstalo neznámo až do třicátých let našeho století a z něhož bylo v češtině vydáno jen něco málo (latinsky vše). Co následovalo, lze jen s výhradami započítat k českému filosofickému myšlení. Nejde o to, že šlo vesměs o přebírání myšlení z jiných evropských zemí (bohužel nikoliv těch nejlepších složek), ale hlavně o to, že tu nešlo vlastně nikdy o konfrontaci s myšlením vlastním, nýbrž o pouhé přenášení cizích myšlenek na naši půdu, která byla vyprahlá a neúrodná. O zajímavých pokusech o skutečné počeštění přejímaných filosofií lze mluvit teprve v době počínajícího nového zájmu o reformační dobu a o její evropsky důsažné prvky demokratické a ve filosofii orientované na společenskou a filosofickou *<patrně mělo být „politickou“, pozn. red.>* problematiku.

8. X. 88

88-902

Z tohoto nového pohybu, ano probuzení českého filosofického myšlení vzešla nejpozoruhodnější linie, která nezůstala pouhou epizodou, ale představovala jak navázání na některé významné linie staršího českého myšlení před-protireformačního (a zejména v jeho společenských a politických intencích), tak navázání na aktuální myšlení některých evropských proudů, které zatím neměly většího vlivu na domácí myšlenkový život. V této linii šlo opět především o navázání na myšlení úzce spjaté se společenským a politickým životem, a teprve druhotně o zájem vysloveně teoretický, tj. o zájem o tzv. fundamentální tematiku. To mělo později několikerý pozitivní i negativní důsledek. Především se myslitelé této linie pro svou i praktickou angažovanost na společenském a politickém dění nedopracovali přiměřeného teoretického tvaru svého myšlení, ale většinou zůstávali jen u náznaků a náběhů. Nejde tu však o nějakou myšlenkovou povrchnost; hloubka myšlení představitelů této linie je prokazatelné srovnatelná s evropskou elitou. Formální, resp. technická nedostatečnost výrazu, formulací, důsledné terminologie a celé pojmové výstavby může být považována za minus, zatímco ustavičná aktuálnost a spojování filosofické problematiky s konkrétními, praktickými životními problémy naopak za velký klad. Bohužel lze říci, že tato linie zůstávala i v období mezi válkami spíše na okraji zájmu jak společnosti, tak odborníků, a stala se spíše čímsi ornamentálním a

součástí rétoriky, místo aby si ji myslitelé a lidé vůbec osvojovali především myšlenkově. Nové možnosti a vzrůst zájmu o filosofii neznamenaly proto žádné skutečné prosazení zmíněné linie. A pak přišla nová katastrofa v podobě hrubé mocenské a byrokratické intervence do čes-

8. X. 88

88-903

kého myšlení, které již tak bylo oslabeno a otřeseno dočasným uzavřením vysokých škol za okupace a internací, někdy dokonce likvidací špiček české inteligence, mezi nimi i filosofů. Než se české myšlení stačilo trochu vzpamatovat a začít si léčit rány, jež utrpělo, byli nemarxističtí filosofové z vysokých škol i z institucí většinou vůbec odstraněni nebo jim byla znemožňována nebo přinejmenším ztěžována jakákoli práce, zejména pak působení pedagogické. Výchova mladých adeptů byla nejen nedostatečná po věcné a technické stránce, ale byla hluboce ideologicky deformovaná a soustavně zbavovaná každého kritického prvku. Navzdory tomu se někteří mladší marxističtí myslitelé domohli toho, že pronikli hlouběji do skutečné filosofické problematiky a zvýšili si svou odbornou kompetenci. Leč navzdory tomuto nepopiratelnému zlepšení nedošlo fakticky k žádnému relevantnějšímu navázání na významné české tradice. Koncem šedesátých let bylo samotného maxima dosaženo položením otázky, zda by nebylo na čase se opět začít vážně zabývat tou tradicí českého myšlení konce minulého století a prvních necelých čtyř desetiletí století našeho, která byla hned po únoru 1948 vytlačována z myšlenkového a duchovního života českého a posléze ostrakizována pod hlavičkou tzv. masarykismu. Na víc nebylo sil ani času, problém, resp. úkol zůstal jen pojmenován, ale zůstal nerealizován. Navíc největší myslitel poválečný, Jan Patočka, přispěl k tomu, že i nadějní mladší myslitelé a studenti byli od studia a promýšlení českých tradic vlastně odváděni tím, že tyto tradice (a mezi nimi i ona zmíněná linie) byly důsledně historizovány a pevně zasazovány do v podstatě vzdálené a hotové minulosti.

8. X. 88

88-904

A s takovouto nedostatečnou přípravou společnost upadla do letargie a dusivé atmosféry pointervenční politické reakce, která se uvedla tím, že v rámci represí ještě prohloubila mocenské a byrokratické intervenování do situace filosofických kateder a institucí. Ze svých míst a funkcí byli vyřazováni nejlepší představitelé filosofie marxistické a na jejich místa přišli myslitelé buď slabší, kteří se cítili dost nejistě a někdy i ukřivděně z minulosti, a nyní se jim otevřela možnost dosáhnout postavení vyššího, než by jim náleželo v podmínkách otevřené konfrontace názorů i schopností, anebo vyslovení oportunisté, pro něž nastal skvělý čas, kdy mohli filosofování beztrestně předstírat a ve skutečnosti nabízet ubohý surogát v podobě vyčichlé rétoriky a bezzubé sofistiky, jen když to vždycky okořenili vhodnými quasi-politickými frázemi. Koncem sedmdesátých a začátkem osmdesátých let se situace vyhrotila do takové podoby, že filosofie u nás na oficiální půdě prakticky přestala existovat jinak než pouze podle jména. Pěstována byla a je především na půdě soukromé, většinou jen individuálně, pouze výjimečně v malých několikačlenných pracovních skupinách. V poslední době počet takových malých skupin pozoruhodně vzrostl, i když jen některé se mohou prokázat profesionální úrovní. Filosofická atmosféra však stále ještě obnovena nebyla, jednak proto,

že neexistují platformy pro veřejné diskuse (k setkání příslušníků různě zaměřených malých skupin dochází zřídka a ani v neoficiálních samizdatových sbornících nebo časopisech se nesetkáme se skutečným filosofickým rozhovorem, jen tu a tam a velmi výjimečně s věcnou kritikou a rozborem, na něž však druhá strana zase obvykle vůbec nereaguje).

8. X. 88

[Podmínky nápravy situace filosofie u nás]

88-905

Aby mohlo dojít alespoň k pokusům o nápravu, je třeba především skoncovat s ideologickou diktaturou, která vylučuje z veřejného myšlenkového a duchovního, vůbec kulturního života nejen nemarxisty, ale dokonce i nepohodlné marxisty, a to s odvoláním na tzv. vedoucí úlohu strany a monopolní postavení marxismu-leninismu (někdy pod jménem „vědecký světový názor“), jak jsou zakotveny přímo v ústavě. Vzhledem k přípravě nové ústavy je třeba se maximálně zasadit o to, aby tato místa v ústavě, na něž se ideologický monopol a nejednou přímo teror odvolává, byla napříště vypuštěna, a to tím spíš, že jsou v eklatantním rozporu se závěrečným helsinským dokumentem i s u nás ratifikovanými mezinárodními pakty o lidských a občanských právech. Dále je zapotřebí ve shodě s těmito pakty, které se staly součástí našeho právního řádu a jež se náš stát zavázal respektovat, a dokonce uvést své starší zákony do souhlasu s nimi (což až dosud nejen neučinil, ale uzákonil nové normy, jež jsou s oněmi pakty v rozporu, např. zákon o vysokých školách), uvolnit prostor pro veřejný život filosofie, tj. pro na státu a na straně (i na jiných eventuelních stranách) nezávislé společnosti i pro ad hoc vytvářená pracovní společenství, pro nezávislé časopisy a vydavatelství knih, která by nebyla nucena předkládat své nakladatelské plány předem ke schválení dohlédacím orgánům, tedy pro filosofické podnikání nesevřené byrokratickým dohledem ani po stránce ideové, ani po stránce materiální (papír, tiskárenské kapacity atd.), pro začátek pak naprosté uvolnění všech předpisů omezujících soukromé vydávání filosofických textů, ať už jednotlivci, nebo malými skupinami. Velmi důležitý je také rozšířený styk se zahraničními filosofy.

8. X. 88

88-906

Je ovšem vnitřní záležitostí filosofické obce u nás, jak pochopí své úkoly aktuální a momentální a jak pochopí své úkoly dlouhodobé. Nicméně právě zde jde o mnoho, a proto je třeba co nejdříve zahájit diskusi. Filosofie se nemůže stát nikdy pouhou odborností, ale musí se ustavičně vztahovat k celku. To ovšem pro filosofii znamená, že se musí vždy vztahovat také k aktuálním situacím, k dění společenskému, k životu individuálnímu i politickému. Aby filosofie mohla být filosofií, musí k tomu mít ve společnosti potřebný prostor a svobodu. Ať je filosof jakéhokoliv zaměření, v této záležitosti se jeho zájmy, požadavky a program vlastní angažovanosti solidárně stýkají. Filosof, který bez odporu přijímá výhody v situaci, kde jsou jiní filosofové z mimofilosofických příčin znevýhodněni, nebo dokonce zneprávněni, deklasuje sám sebe, a to nejen jako člověk a občan, ale také jako filosof. Podobně trpí poškozením i myšlení filosofa, který se nechá zmanipulovat, aby se o některé životně důležité otázky jednotlivcova života anebo života společnosti nestaral a aby okolnosti a podmínky určitých oblastí lidských aktivit nepodroboval svým reflexím. Filosof může metodicky a dočasně

soustředit své úsilí jedním směrem, ale i samotné motivy tohoto soustředění, a tím omezení zájmu musí být zkoumány, zda neznamenají nějaký druh přizpůsobení a kolaborace s něčím, co nelze filosoficky ospravedlnit. Velké nebezpečí pro naši filosofii představuje sklon mnoha milovníků filosofie pěstovat si svůj obor jako exkluzívního koníčka, navíc s příchutí zakázaného ovoce, aniž by byli nuceni vyjít na veřejnost do otevřené konfrontace s názory jiných filosofů. To, jak mnoha našim filosofům vyhovuje práce v malých rybníčcích a kalužinkách, je na pováženou.

8. X. 88

88-907

Filosofie je záležitostí nikoliv pouze odbornou, ale má svou nezaměnitelnou zvláštnost, která ji odlišuje od každé vědecké disciplíny: filosofie si činí nárok i na myslitelův život. A to neznamená zdaleka jen to, že vyžaduje, aby se jí člověk odevzdal cele, ale také a snad především to, že její „věcí“, její „záležitostí“ je vše, čím člověk žije a jak žije, a to jak ve svém soukromí, tak veřejně. Politický režim, který znásilňuje filosofii a filosofické myšlení, nutně se tak zmocňuje samotného člověka a znásilňuje jeho rozum i jeho svědomí. Žádná moc na světě, žádný stát, žádná vláda, žádná strana – ani žádná strana „nového typu“ – nemá právo určovat, jak má myslit filosof, který žije v jejím dosahu a pod jejím tlakem. Samozřejmě může mít tu moc, a bylo by naivní říkat, že do hlavy nikdo druhému nevleze a že si stejně každý může tiše a v soukromí myslet, co chce. To právě není pravda, a je to vidět na filosofii. Především tu panují zvláštní psychické zákonitosti: když tlak trvá velmi dlouho anebo je velmi vtíravý, lidská mysl se alespoň v některých případech uchyluje – aniž by to sama věděla a aniž by to prohlédla – k zvláštnímu obrannému triku, že se totiž pokouší sama sebe přesvědčit o pravosti a pravdivosti toho, k čemu je nucena. Tady nemá smysl a ani oprávnění nějaké moralizování; je to otázka duševní a duchovní odolnosti. A jako jsou některé organismy méně odolné vůči nákaze, některé mysli jsou podobně méně odolné vůči ideologickému tlaku. Ovšem důsledky jsou maligní nejen pro ty, co takto vnitřně podléhají, ale také a především pro celou společnost. Proto je třeba vytvořit ve společnosti takové podmínky, aby se podobnému křivení mysli předcházelo a bránilo.

8. X. 88

[Potřeba obnovy univerzity]

88-908

S otázkou znovuoživení a vlastně znovuustavení myslitelství a myslitelské atmosféry v naší společnosti ovšem úzce souvisí také otázka obnovy skutečné univerzity, hodné toho jména, která by nebyla pouhou hromadou nejrozmanitějších disciplín, pěstovaných zcela utilitárně, ale která by představovala směrodatné provedení a každodenní znovuprovádění integrace všech vědeckých oborů, jejich sjednocení, sblížení, svedení do jediného celku, tak, aby se ukázalo jejich společné zaměření a aby bylo možno pociťovat, jak společně vytvářejí ovzduší jednoho společného a navzájem propojeného a stále znovu propojovaného vědění. To je univerzita, jakýsi jeden svět všeho vědění, kde se každá věda chová, jako by si byla vědoma tohoto svého spoluobyvatelství v jediném společném světě. Ta integrita ovšem není a nemůže být zvenčí vnucovaná, ale vždy jen zevnitř, v živém a každodenním úsilí jednotlivých vědců i vědeckých disciplín vytvářená a vždy jen relativně a

provizorně dosahovaná. Je absurdní se pokoušet takovou jednotu nějak administrovat, reglementovat, nebo dokonce předpisovat a nařizovat. Tak se z univerzity stávají jen kasárna nebo fabrika. A tak se musíme znovu vrátit k zapomenutým akademickým svobodám, bez nichž univerzita přestává být univerzitou a stává se majetkem – v našem případě bohužel majetkem nejabsurdnější povahy, totiž majetkem jedné ideologie a jedné strany, která si osobuje právo rozhodovat o osobách vyučujících i o výběru studentů, o látce přednášené a zkoušené, o směru bádání a výzkumů, která stanovuje – a samozřejmě navíc nekompetentně – plán výzkumu a rozděluje finanční prostředky podle svého uvážení. Univerzita se musí radikálně oddělit od státu, a to neméně než např. církve. Způsob se musí najít.

[Role filosofie ve vědách]

88-909

Ovšem budoucnost filosofie nesmí být viděna pouze a výhradně ve spojení s univerzitou. Na univerzitě má ovšem filosofie své důležité a ničím jiným nenahraditelné místo. Je třeba si uvědomit, že prakticky všechny disciplíny současné vědy jsou – aniž <by> si toho byly většinou vědomy – v zajetí starých filosofických schémat a nejrůznějších reliktů starých filosofií, které se pro vědce staly jakousi samozřejmostí, o které netřeba uvažovat. A právě zajetí tohoto typu má za důsledek sterilitu některých oborů a váznutí pokroku v oborech jiných. Tady nelze dekretovat, jakou filosofii si vědci mají (či dokonce musí) osvojit (a už vůbec to nelze postulovat jako podmínku toho, aby se té či oné vědě mohl a směl někdo věnovat). Vědec musí sám nahlédnout, jaký typ filosofie se mu hodí, a musí na své vlastní riziko vyzkoušet nosnost té, která jej zaujala, při aplikacích v rámci jeho vlastního oboru. K filosofii totiž náleží bytostná rozdílnost myšlenkových přístupů, filosofie je ve vztahu k vědám vlastně zavázána podávat nejrozmanitější modely myšlenkové, aby si je vědci různých oborů mohli prakticky vyzkoušet. Zatímco věda představuje tzv. donucující vědění, k němuž nové poznatky mohou být v zásadě jen přidávány (jen výjimečně dochází ve vědách k myšlenkovým revolucím, a pak ovšem u toho filosofie musí být, nemá-li vše ztroskotat na nepřipravenosti profesionálních vědců a na jejich filosofickém diletantismu), a zatímco třeba experiment se považuje za platný pouze tenkrát, když může být kýmkoliv za uvedených podmínek zopakován, ale zatímco na druhé straně věda nemá ke své dispozici nic, co by moderovalo její tendenci k stále užším specializacím, kdy si specialisté různých oborů stále méně rozumí,

8. X. 88

88-910

filosofie je povolána především k úkolu integrovat různé obory vědění, dále integrovat vědění a život, integrovat život jedince i život společnosti – a přitom každý filosof (alespoň pokud jde o významné, směrodatné myslitele) to zkouší udělat po svém, neboť integrita tu vždy zůstává cílem, zatímco na začátku je různost, divergence, někdy dokonce chaos. Předpisovat, jak má být chaos překonáván, znamená vposledu vždy jej prohlubovat a znemožňovat účinný zápas s ním. Právě tato rozmanitost filosofických pokusů o dosažení životní i myšlenkové integrity, soukromé i veřejné, musí být podnikána na osobní riziko myslitele, a bylo by absurdní mu to ztěžovat, jestliže se naší společnosti – a vůbec celé moderní společnosti – právě integrity tragicky nedostává. Filosofie je výzkumnictví, a

k tomu musí každá společnost – alespoň rozumná a moderní společnost – poskytnout filosofům svobodu a reálné možnosti. Nikdo není předem povolán rozhodovat, která filosofie je správná a která nikoliv, nebo dokonce dávat filosofům nějaké pokyny, jak to mají „dělat“. Ale jednotlivci i společnost mají právo od filosofů očekávat, že jim něco rozumného povědí na otázky, které jsou pro ně životně důležité. U nás se zahnízdil odporný způsob chápání úkolu filosofů jako těch, kdo mají potřebné vzdělání a zručnost v tom, jak podpořit každý názor a každé rozhodnutí, které je formulováno bez nich; nějaký ‚génius‘ (jako Stalin) nebo nějaké grémium (stranické) formuluje nějakou poučku, a všichni filosofové jsou pak povinni ji „rozpracovávat“ a prokazovat její správnost. Tak se filosofie vytratila z naší společnosti a byla nahražena sofistickou, rétorikou, propagandou a fabrikací ideologií.

8. X. 88

[Výročí událostí z let 1938, 1948, 1968 a současná situace]

88-911

Bylo by málo, kdybychom na Mnichov, na únor 1948 a na srpen 1968 vzpomínali jen jako na zlo a křivdu, která postihla nás. Nepochybně to bylo něco zlého a špatného, ale jednak jsme tím nebyli postiženi jen my sami, jednak jsme na tom zlu a na té špatnosti měli také svůj vlastní podíl. Dokud si tyto dvě věci řádně neuvědomíme a dokud si je vskutku do hloubi duše nepřipustíme, zejména tu druhou, nebudeme s to se onomu zlu a špatnosti opravdu vymknout a pořád na nás budou znát důsledky nejen vnější, ale především vnitřní, tj. budeme vnitřně poškozeni. Tak např. si musíme dobře uvědomit, že Mnichov neznamená jenom, a dokonce ani především zradu západních demokracií na nás, na naší republice, ale na prvním místě zradu demokracie, tj. zradu principů, k nimž se Francouzi a Angličané sami hlásili a za jejichž přední zastánce a bojovníky se považovali. Francouzští a angličtí vyznavači demokracie nečelili protidemokratickým silám zásadově, principiálně, a dokázali tím, že svou vlastní demokratičnost neberou vážně. Demokracie a demokratický styl společenského života není nic samozřejmého a automaticky se obnovujícího a udržujícího. Naopak, je to systém, který musí být usilovně zachováván a neustále obnovován v přesvědčení, že navzdory všem svým nedostatkům, jež musí být stále překonávány (a tedy také odhalovány a vyjevovány), je tím nejlepším způsobem politického soužití – a proto také způsobem nejméně pravděpodobným, nesnadným, nesamozřejmým. K demokratismu a demokracii musí být lidé důsledně vychováváni, tj. nesmějí být ponecháváni sami sobě, ale musí v nich být probouzeno a stále posilováno přesvědčení, že demokracie za to velké politické úsilí, jež předpokládá, stojí.

8. X. 88

88-912

Mnichov ovšem neznamená jen zradu demokratické myšlenky a demokratického způsobu života národního i mezi národy, ale také zradu evropanství. Vítězné velmoci přihlížely vzniku a růstu fašismu v Itálii a ve Španělsku a nacismu v Německu, a nejenže se neangažovaly, ale dokonce dopustily, aby se těmto hnutím dostalo podpory, zatímco demokratům v oněch zemích (a např. ve Španělsku to nebyla žádná hrstka) se pomoci (dostatečné pomoci, jaká by se mohla očekávat od demokratických velmocí) nedostalo. A ovšem na této zradě se podílel také nezájem o Evropu a celoevropské záležitosti a celoevropské perspektivy. Kdo myslil opravdu kompetentně politicky na budoucnost

Evropy? Mnichov znamená nejenom opuštění smluvního partnera, ale především opuštění demokratické Evropy a evropské demokratické perspektivy. A na tom právě nejsme my sami bez viny. Na jaře 1938 uznalo Československo de jure italskou okupaci Habeše. Ragaz v jednom dopise Františku Linhartovi, svému žáku, cituje slova známého, velmi významného politika (nejmenuje ho), který prohlásil, že „věc Československa je tím ztracena“. A Ragaz k tomu dodává: „Jestliže Československo schvaluje znásilnění slabšího národa národem silnějším a zradu každého nadnárodního právního řádu, pak vyslovuje svůj vlastní rozsudek smrti. … Takové jednání je mnohem horší než prohraná válka. Jen silné protestní hnutí ze středu vašeho národa může snad jeho následky trochu zmírnit.“ (Dopis z 25. 4. 1938, otištěn v KR XVIII/1951, s. 269.) Také my, tj. náš prezident, naše vláda, naši politikové, ale také všichni my, resp. naši rodiče, všichni občané republiky měli v třicátých letech myslet především na budoucnost Evropy a na budoucnost demokracie; prohraná válka by byla mohla potom znamenat i vítězství.

8. X. 88

88-913

Nenechme se příliš ovlivnit výročími, která nás jakoby přitahují k tomu, co se stalo minulostí. Vzpomínka na výročí by měla být vždycky motivována úsilím o aktuální odkaz minulosti. Co nám mohou ona výročí, na která vzpomínáme, říci do naší dnešní situace? Proti takto kladené otázce bývá formulováno mnoho námitek, ale jsem přesvědčen, že žádná z nich vposledu neobstojí. Nemá-li nějaké výročí pro nás žádné poselství, neznamená-li pro nás něco, co nás ještě i dnes a právě teď formuje, orientuje, inspiruje nebo co je nám varováním, pak vzpomínání se stává čímsi samoúčelným a končí naposled v jakési konsternaci, ba v posedlosti mrtvou minulostí. A proto trvám na tom, že se máme a musíme tázat: čím nás ještě dnes oslovuje rok 1918? Co máme chápat jako jeho poselství, jako jeho odkaz? Budeme jej považovat za závazný a platný? Přijmeme jeho platnost ještě dnes? Anebo to je něco, co necháme proběhnout kolem sebe v dálce, aniž by nás to nějak zasáhlo? Má nám být vposledu lhostejné, máme-li svůj vlastní stát, anebo jsme-li nějakým protektorátem nebo o něco méně podmíněně suverénním státem, který funguje s ohledem na „historické“ a „geopolitické“ reality, jež silně limitují možnosti jeho vývoje, anebo s ohledem na menšinu společnosti, která se nedemokratickým způsobem zmocnila vedení a vlády a od té doby nepřipustila, aby lid ve skutečných, tj. demokratických volbách mohl rozhodnout, zda chce dál žít pod touto vládou, anebo zda si raději vyzkouší vládu jinou? Chápeme svou národní existenci tak, že jsme a chceme být politickým národem, anebo nám na politických formách mnoho nezáleží a naším jediným přáním je, aby nám stát a politikové dali pokoj a nechali nás žít po svém? Jenže otázka je: jak toho máme dosáhnout?

8. X. 88

[Masaryk, křesťanství a víra (proti Říčanovi)]

88-914 (881008–14)

Když teď (náhodou) čtu Říčanův článek v KR XVII/1950 (na troje pokračování) o Masarykovi, musím sám sobě formulovat několik protitezí. Říčan např. oceňuje „veliký význam“ Masarykův, jaký má „pro náš evangelizační úkol“ „jasným poukazem k potřebě náboženství a k jedinečnosti křesťanství“ (76). I

toto pozitivní ocenění však Říčan omezuje: a) „Masaryk zůstal filosofem náboženství. Nepostavil se do řady vyznavačů.“ (110) „Ježíš spasitel, Ježíš, v Něhož věřím, … – není Masarykovi znám.“ (111) b) Masaryk ví, že náboženství spojuje lidi, ale „pro společenství a obecenství křesťanské v církvi nemá mnoho smyslu“ (112). c) Masaryk „nedal … na zjevení“ (113). Zůstanu tedy jen u uvedených bodů. a) Pokud zůstal M. jen u filosofie náboženství, dobře učinil a je mu možno přiznat ctnost křesťanskou, neboť křesťanství ve své podstatě není náboženstvím. To neznamená, že bych přiznával nějakou laxnost nebo neutralitu ve věci náboženství. Filosofie z podstaty věci může být reflexí náboženství (náboženských aktů, života, orientace), ale nemůže legitimně filosoficky učinit náboženství svou vnitřní základnou. Když tak činí, dostává se na půdu gnóze a přestává být opravdovou filosofií. To je zároveň část stanoviska k bodu c). Oponoval bych v něčem jiném: Masaryk byl vyznavač celou svou bytostí – ovšem nikoliv vyznavač toho, co by si Říčan přál. A tedy b): pro dějiny prvotní církve je jedna věc velmi důležitá: z navázání na Ježíšovu víru se stala „víra“ ‚v‘ Ježíše. To není jen tak obyčejný posun, to je základní změna v chápání samé víry. Tady ovšem ani sám Masaryk dobře neví, oč jde, ale nevědí to většinou ani theologové a neví to konkrétně Říčan. Zdá se být naprosto jisté, že Ježíš sám nikdy požadavek na víru v něho samého nevznesl, naopak užíval slova víra absolutně.

8. X. 88

[Nenáboženská interpretace víry ve filosofii a Masaryk]

88-915

Filosofie ve vztahu ke křesťanství musí náboženské, religiózní prvky ve fenoménu křesťanství nechávat „před sebou“ jako cosi, k čemu se přibližuje zvenčí. To znamená, že k podstatě křesťanství nebude tyto náboženské prvky nikdy počítat, ale že se bude snažit po svém, tj. filosoficky pochopit a vyjádřit základní orientaci víry způsobem, který by se vyvaroval každé religiozity a který se tudíž může chápat jako významný úkol, přímo poslání filosofie, nezbytné pro tu pravou ‚theologii‘, která se rovněž bude pokoušet nejpodstatnější rysy evangelijní víry očistit od religiózních nánosů (v nichž lze vidět jen vliv doby a podmínek, jakýsi dobový kolorit, folklór). Filosofie musí proto podniknout ten významný pokus interpretovat „víru“ nenáboženský, a to – jak jinak? – svými filosofickými prostředky, a to s tím cílem, aby přitom zachovala – po očistě od náboženskosti – jinak všechny kvality a především samu strukturu víry. To nemůže filosofie podniknout jinak než v podobě vypracování myšlenkového modelu. Filosof důvěrně blízký křesťanské tradici, pokud možno v ní vyrostlý, se nemusí příliš obávat o svou křesťanskou integritu, když se do podobné práce pustí. Aby se nemusel obávat ani o svou integritu filosofickou, musí pečlivě připravit a provést každý svůj myšlenkový krok takovým způsobem, aby byl filosoficky legitimní, vyargumentovaný a i vnitřně přesvědčivý (což nemusí být totéž). Z tohoto hlediska se pak i Masaryk jako myslitel objeví v jiném kontextu i jiném světle. Jeho „sekulární“ chápání křesťanství se pak ukáže ještě málo radikální právě nedostatečnou rezistencí proti religiozitě. A pozitivní rysy víry se u něho ukáží být pojaty příliš ploše a povrchně, bez filosofické hloubky.

8. X. 88

[Subjekt ve společenství a trojí nárok na něj kladený]

{Subjekt – konstituce}

88-916

Vypracovali jsme si alespoň v hrubých obrysech pojetí subjektu, který a) není dán žádným děním událostným ani FYSIS, ale ani tělem, i když s obojím souvisí a nemůže se bez obojího nikterak obejít, ale který b) musí být stále znovu obnovován, rekonstituován, a to se může dít z jeho strany jen způsobem, jakým rozvrhuje a prostřednictvím těla uskutečňuje své akce, a který posléze c) se může upevnit ve své subjektnosti tím, že se zabydlí ve světě řeči, tj. že vyvine zvláštní typ aktivity, jemuž říkáme mluvení či lépe promlouvání. Právě tím se otvírá cesta k subjektu, který se ve svém vědomí obrací sám k sobě, který si tedy sám sebe uvědomuje v rámci všeho toho, co jinak svým vědomím všechno do široka zabírá. Vznik jakési stále obnovované a vždy znovu divergující jednoty vědomí a sebevědomí subjektu je podmínkou a předpokladem vzniku společenství, v němž se na každého jedince (byť podle typu společenství v různé míře, pro jednotlivé členy společenství nestejné) klade trojí nárok (rozlišení tohoto nároku je ostatně až druhotné, pozdnější): jednak to je nárok morální (zvyky, morální pravidla, mravní svědomí), jednak nároky společensko-politické (priorita zájmů společenství v některých ohledech, obrana a válečnictví atd.) a posléze nárok „kulturní“, nárok na tvořivost a přesahování života jen biologického a pudového v ostatních oblastech (rituální aktivity, religiozita, umění, jazykově institucionalizovaná paměť, výroba, technické dovednosti). Člověk se stává mravním subjektem jen svými mravními aktivitami, společenským a politickým subjektem pouze svou účastí na životě společnosti-obce a kulturním subjektem tím, jak si osvojuje kulturní aktivity, jimiž spolu s aktivitami předchozími přesahuje svou fyzickou a instinktivní existenci.

10. X. 88

[Problémovost adekvační teorie pravdy v případě negativních výpovědí]

{Pravda – adekvace}

88-917

Už mnohokrát bylo řečeno to, co nyní připomeneme. Adekvační pojetí pravdy, které pravdu pojímá jako shodu myšlení se skutečností, se dostává do potíží v případě negativních výpovědí (či soudů). Aristotelés např. říká (v *Prvních analytikách*, 2031, s. 27), že „premisa je výrok, který něco o něčem tvrdí nebo popírá“. Tak např. v bibli čteme, že zajíc přežívá (přežvykuje), že tedy je přežvýkavec. I když tu jde o jinou, starší terminologii, příklad může vyhovovat. Pravdivý je naproti tomu výrok, že zajíc není přežvýkavec. S čím se shoduje tento výrok, který považujeme za pravdivý? „Nebýt přežvýkavcem“ není přece žádná skutečnost, nýbrž naopak neskutečnost, jako ostatně každé „nebýt něčím“. O shodě přece nelze mluvit tam, kde nemůžeme provést srovnání. – Jediným možným východiskem je to, že převedeme výrok „zajíc není přežvýkavec“ na příslušný výrok opačný, totiž „zajíc je přežvýkavec“, a tento výrok prohlásíme za nepravdivý, neplatný. Tedy: neplatí, že zajíc je přežvýkavec. Co to značí? Popírat nelze způsobem „zajíc není přežvýkavec“, neboť tady není shoda možná. Ale jak můžeme popírat platnost? Tam je shoda možná? Vždyť když říkáme, že není pravda, že zajíc je přežvýkavec, musíme opět užít negativního výroku, totiž že onen pozitivní výrok není pravdivý. Ale jak může být pravdivý tento negativní výrok o pravdivosti výroku, že zajíc je přežvýkavec? Tu jsme se sice zbavili negace v samotném výroku, ale tím, že jsme o výroku museli prohlásit, že je nepravdivý neboli že není pravdivý, přešla negace z původního výroku do výroku o

tomto původním výroku, a tak jsme se jí vlastně nezbavili. Trvá nadále rozpornost v tom, že negativní výrok (ani výrok o výroku) nemůže být chápán jako shoda, a tedy ani pravda nemůže být vymezena shodou.

10. X. 88

[Interpretace nepravých událostí...]

88-918

Pravé událostné dění nás v podstatě nenechává na pochybách o tom, kdo, resp. co je subjektem tohoto dění (této události). Jsme zvyklí považovat událost běhu koně za dění, jehož subjektem je kůň. U nepravých událostí tomu tak není; tam je rozpoznání subjektu takového dějství (dění) jedním z předpokladů porozumění události jakožto události i porozumění jejímu smyslu a tomu, oč v ní jde. Ovšem i tam je nám zvyk a návyk čímsi, co překrývá a zastírá skutečnou povahu našeho vztahu k události a eventuelně povahu vztahu nějakého jiného subjektu k ní. Tak např. když použijeme jedovatého zrní proti přemnožení krys, jsme tu na jedné straně my lidé, resp. pracovníci deratizační služby jako subjekty oné události otrávení mnoha krys, ale na druhé straně tu jsou jiným subjektem také ohrožené a eventuelně otrávené krysy. Pro lidi to je boj proti různým škodám a nebezpečím, jež s sebou přemnožení krys přináší, pro krysy je to smrtelné nebezpečí a ohrožení, kterému na své úrovni mohou čelit jedině svou příslovečnou opatrností a tím, že mladí jedinci se obětují za ostatní a nejprve ochutnávají a pak hynou, čímž varují ostatní. Krysy se nám tak jeví jako mazané, opatrné, obětavé atd. – ale to všechno je jenom naše interpretace, v níž se do jejich vnímání a chování jakoby vžíváme (pokud nám o interpretaci jejich chování vůbec jde), identifikujeme se s nimi (nebo je se sebou). Tak se jeden – hlavní – typ nepravých událostí ukazuje být záležitostí inter-subjektní, jakousi konfrontací, střetnutím mezi dvěma druhy subjektů. Něco takového ovšem najdeme i na úrovni ryze přírodní, třeba ve vztazích mezi šelmami a jejich obětmi nebo mezi vyššími organismy a nějakými viry, bakteriemi nebo parazity apod. Ale tam nehraje vědomí žádnou nebo jen okrajovou roli.

10. X. 88

88-919

Existuje ještě jiný typ nepravého dění, které vlastně ani nelze chápat jako událostné dění (byť nepravé), nýbrž jen jako produkování, vytváření nějakých předmětů. Tak larvy chrostíků si budují na svou ochranu jakési schrány z různého materiálu, larva mravkolva hloubí v písku jamku jako past na mravence, jež pak ještě ostřeluje zrnky písku, ptáci a některé ryby si budují hnízda, křeček nebo sysel síť chodeb se zásobami atd. Tady všude jde o jednostranné vytváření a utváření nebo přetváření materiálu, který se sám chová zcela pasívně. Při intersubjektních vztazích jde o dění komplikovanější, v němž se uplatňují iniciativy a útočné či obranné akce přinejmenším na dvou stranách. Nemusí jít vždy o relaci útočník–oběť, ale může jít o symbiózu (např. sasanka a rak poustevník), o společenství (váleč koulivý, kolonie korálů, smečka či stádo, mraveniště či úl, ale také určité biotopy s příslušnými společenstvími rostlin i živočichů, jejichž vazby jsou mnohem volnější, jindy však nepostradatelná vazby třeba klíčících semen orchidejí na specifické houby, což už lze považovat za symbiózu, atd.), a také o všelijaké formy přechodné, jako je třeba bacilonosičství, přenašečství (klíště jako vektor určitého viru), anebo dokonce pěstovatelská péče pro nějaký užitek (mšice a mravenci, houby a

termiti). V říši rostlinné a živočišné najdeme nejrozmanitější formy intersubjektních vztahů mezi subjekty téhož nebo jiného druhu (ostatně sem patří také všeobecně všechny typy nevegetativního rozmnožování, zejména sexuálního). Nebudeme se tím vším blíže obírat, stačí zmíněný poukaz na bohatost forem intersubjektních vztahů, jejichž výsledkem (i předpokladem) je docela specifický typ nepravých událostí, nepravého událostného dění.

10. X. 88

88-920

Samo vědomí se objevuje docela jistě již na před- či podlidské úrovni. Chování některých zvířat nebo ptáků atd. ve skupinách či společenstvích po mnoha stránkách vykazuje obdoby s chováním lidí. (Klasické jsou výzkumy K. Lorenze s husami apod.) Tady jsme ovšem odkázáni právě jen na analogizování, jde-li nám o interpretaci těchto podobností. Dostáváme se do nesnází, máme-li spíše interpretovat chování lidí podle paradigmat, jež nacházíme i u zvířat nebo ptáků, a domnívat se proto, že navzdory lidskému vědomí a vědomému myšlení se v chování člověka prosazují jisté stereotypy, jež jsou silnější než jeho proreflektované vědomí, anebo zda máme spíše vidět v onom analogickém chování zvířat nebo ptáků doklad pro to, že už tam se uplatňuje v nějakém stupni vědomí a vědomá kontrola vlastního chování. Ale to pro nás také – tj. pro náš problém, jak se jím chceme zabývat – není rozhodující, i když ovšem samu otázku vědomí, jeho vzniku, vývoje a vyspívání ve vědomí reflektující a reflektované by to nepochybně mohlo blíže osvětlit. Možná, že bychom termín „vědomí“ měli vyhradit vědomí lidskému (a předpokládat jeho proreflektovanost, větší či menší) a na nižších úrovních mluvit raději o psychice (již Aristotelés předpokládal u rostlin duši vegetativní, u zvířat animální – ostatně latinské *animal* a *anima* už napovídá něco o této prastaré tradici). K podstatě (lidského) vědomí náleží, jak už jsme si kdysi říkali, že si nejen jsme něčeho vědomi, že si vždycky přitom nějak jsme vědomi toho, že jsme si něčeho vědomi. Věcí mimořádné důležitosti je tu okolnost, že tato proreflektovanost není ničím automatickým, ale že představuje jakousi uvolněnost mezi různými vrstvami či stupni, rovinami reflexe. A to nám může osvětlit povahu vztahů vědomí k předmětům i k subjektu.

10. X. 88

[Povaha dějinných událostí]

88-921

Příprava na 10. 10. 88 – Povaha dějinných událostí – metodologické úvahy

01 Když chceme uvažovat a mluvit o nějaké (významné) události, musíme se nejprve tázat po subjektu, který se na takovou událost dívá a k ní se i prakticky vztahuje jako na událost a k události.

02 Ten, kdo se připravuje k tomu, aby uvažoval a hovořil o události, obvykle není tím prvním, kdo událost jako událost vidí a chápe. Buď už jej někdo předchází, kdo první razil pojetí takové události, anebo je původ přesně neurčitelný a ztrácí se v „obecném mínění“. Někde na přechodu mezi obojím se ustavuje „historická metodika“.

03 Do jaké míry je dějinná událost ustavena svými aktivními účastníky? Každý z nich ji vnímá a chápe jinak: státník nebo generál v širším kontextu, který prostému ‚občanu‘ uniká a o němž vysílený,

mrznoucí, hladovící a jinak trpící obyčejný voják nemá a ani nemůže mít představu. O kom z nich můžeme říci, že vidí správně?

04 Může vůbec účastník (aktivní) nebo svědek (očitý) rozumět tomu, co se „skutečně“ děje, když je odkázán na svou omezenou perspektivu a když je nemožné, aby obsáhl všechny podrobnosti onoho dění? Každé dění se „skládá“ z jednotlivých „faktů“ (detailních kousků dění, které „nastaly“, k nimž „došlo“); ale můžeme oprávněně událost považovat prostě za úhrn takových „faktů“? Kdo je posbírá a sečte?

05 Velká, významná událost musí být jako taková nejprve „ve skutečnosti“ integrována, a to v podivné spolupráci mnoha lidí, kteří mají odlišné zájmy i schopnosti pozorovat, různá stanoviska a různé naděje atd. atd. To všechno ukazuje na to, že součástí takové události se může stát jen něco, co je jako takové viděno, uznáno, chápáno, co je s onou událostí ve vědomí spojováno – ovšem sama zprostředkující role vědomí musí být podrobena bližšímu zkoumání.

06 Když plní prostý voják bojový úkol, který mu byl svěřen rozkazem velitele, podílí se na oné události, jíž je bitva, ale také na širší události, jíž je válka, a na ještě širší události, jíž jsou osudy nějakého města, nějaké země, nějakého národa, nějaké civilizace apod. A voják o tom nemusí nic vědět – dokonce ani jeho bezprostřední velitel o tom nemusí nic vědět. A přece to, co o tom voják nebo jeho bezprostřední velitel ví, resp. co si o tom pří-

10. X. 88

88-922

padně ví *[na nahrávce „mysli“ (pozn. red.)]*, může být velmi důležité pro to, jak voják splní svůj úkol a jak se tím bude podílet na průběhu oné události (zejména, když podobně budou „uvědomělí“ i další vojáci i velitelé na všech úrovních).

07 Ukazuje se, že povaha dějinné události nemůže být pochopena jako úhrn „faktických dějů“, které lze přesně popsat (zásadně – technicky se to ovšem vymyká našim možnostem) a jejich „úhrn“ či spíše „hromada“ by byla onou událostí. Vědomí nemá v konstituci události význam ani jen druhotný (ve smyslu chápání události jako události – ať už jde o běžné lidi, generály, státníky nebo historiky), nýbrž také prvotní (událost se vyvíjí do značné míry v závislosti na tom, co si o ní a vůbec „přitom“ její aktivní účastníci myslí).

08 Ještě vyostřeněji řečeno: dějinná chvíle jakožto „situace“ nemůže být popsána, vyfotografována, vyobrazena, ale to znamená: ani vnímána (smyslově) – vůbec totiž nespočívá v předmětnostech, které takto vnímat, popsat atd. lze. Proto ani historické dění, dějinné události, nejsou jen sérií a střídou takových okamžitých „situací“, vnějšně zachytitelných. Vezmeme-li tuto věc vážně, musíme z toho vyvodit také důsledky pro hodnocení archivních dokumentů nebo zachovaných zpráv tzv. očitých svědků apod.

09 Dějinná událost je tedy nepochybně spjata s určitými vnějšími „daty“ a „fakty“, ale nemůže na ně být redukována a zejména z nich (pouze z nich) nemůže být pochopena ani interpretována. Vědomí jednotlivých lidí je nejenom nezbytným prostředníkem, bez něhož by k dějinným událostem vůbec nedocházelo, ale je spolukonstitutivním faktorem pro každou takovou událost. Dějinné

události totiž vznikají a probíhají v závislosti na tom, jak lidé jednají, a lidé ovšem jednají také v závislosti na těchto událostech, a tím ovlivňují jejich další vývoj. A to vše prochází lidským vědomím ne pouze jako prizmatem, nýbrž jako místem chápání vcelku a v kontextu a také místem, kde jsou integrovaně rozvrhovány činy a způsoby jednání (a kde je realizace jednání kontrolována a uváděna do více méně souvislé jednoty a jednotné souvislosti jako více nebo méně rozsáhlá a ve vidění více nebo méně pronikavá strategická koncepce).

10 Při tom všem se u každého chápání a u každé interpretace i u každé strategické koncepce atd. klade a otvírá otázka správnosti a nesprávnosti, pravdivosti a mylnosti. Ale pravda i lež, správnost i omyl se v dějinách uplatňují a prosazují skutečně, tj. ve skutcích.

10. X. 88

88-923

Správnost a nesprávnost, pravdivost a lživost jsou tedy spolukonstitutivními „prvky“ každé dějinné události. Přístup k dějinným událostem, který je slepý k jejich „pravé povaze (tváři)“, se podobá přístupu k rostlině nebo zvířete, který by nedbal toho, že jsou to živé bytosti.

11 Na tomto základě jsme nyní s to lépe a hlouběji pochopit to, čemu např. Heidegger říká „In-der-Welt-sein“: svět, v němž (resp. na němž) člověk žije, je především světem dějin, do nějž je svět přírody vtažen. Člověk je vždy nějak situován, ale nikdy nezná dopodrobna, ale leckdy ani v hlavních rysech všechny parametry své situovanosti. Jako FYSIS ani jako tělo nežije člověk v dějinách, nýbrž pouze jako subjekt. Ale můžeme vskutku říci, že člověk jako subjekt je „bytím na světě“ (rozumí se dějinném)? Dojem vrženosti do světa nebo zaklesnutosti ve světě je dojmem jednostranným a vlastně hluboce nesprávným. Jak FYSIS, tak tělo znamenají pro člověka určité omezení; jako subjekt však je člověk „povolán“ (právě skrze vykloněnost do budoucnosti) uprostřed těchto i dalších (dějinných) omezení být svoboden.

12 Kdo nechápe, co to je subjekt, nemůže pochopit jeho svobodu, a kdo nechápe, co to je svoboda, nemůže pochopit subjekt. Právě vykloněnost subjektu do budoucnosti je základem jeho svobody. Ale tato vykloněnost je důsledkem víry jako spolehnutí na to, co přichází z budoucnosti, jako důvěry ne ve své síly, ale v síly, které teprve přicházejí, které se teprve rodí v tom momentě, kdy se jim subjekt odevzdá a tak se subjektem stane (teprve tak se stává opravdu svobodným subjektem). A to nejpozoruhodnější: člověk jako subjekt nemůže být ke své svobodě vysvobozen v odvrácenosti od situace (do níž se cítí být vržen a v ní zaklesnut a uzamčen), nýbrž právě naopak svou svobodu uplatňuje, uskutečňuje svou aktivitou uprostřed této situace, svými akcemi zaměřenými na tuto situaci a do ní a usilujícími o její proměnu nikoliv v jejím směru a v její vlastní tendenci (nikoli jako „pochopení nutnosti“), ale ve smyslu prolomení hranic a vykročení po cestách, jež by se bez aktivního subjektu a jeho invencí nikdy součástí situace nestaly.

13 Když je tedy řeč o tzv. lidských právech, jde o lidský subjekt (a to konkrétní, dějinný, situační) a jeho nikoli „přirozenou“ svobodu – jde o základní právo subjektu na respekt těch druhých k jeho vykloněnosti do budoucnosti.

10. X. 88

[Filosofická reflexe víry]

88/924

Myšlenka podrobit víru, resp. akty víry filosofické reflexi předpokládá, a tudíž vyžaduje, aby bylo jednak jasno, co to vlastně je filosofie, filosofické myšlení a reflexe vskutku filosofická; dále samozřejmě je třeba mít jasno alespoň v hrubých rysech, co rozumíme pod „reflexí"; ale vůbec nejdůležitější je vyjasnění problému samotné víry, co to je víra a jaká je povaha aktů víry. V tomto posledním bodě je možno sice přistoupit k interpretaci toho, co se za víru v oné dlouhé tradici křesťanského myšlení (a vlastně ještě dříve!) pokládalo. Ale filosofie musí jen opatrně přistupovat k takovým dokladům starého myšlení, má-li být předmětem jejího zkoumání nikoliv samo toto myšlení, ale ono „myšlené", k němuž se vztahuje a jehož je nějakým pojetím, myšlenkovým porozuměním či „uchopením". A proto filosofie musí přísně rozlišovat mezi vírou a mezi různými jejími pojetími a reflexemi. Zajisté může, a dokonce musí tato starší pojetí a tyto reflexe brát také v úvahu, ale musí tak činit kriticky. Aby to bylo možné (tj. aby to dokázala udělat do všech důsledků a aby nemusela zůstávat jen u odhalování nějakých vnitřních rozporů a inherentních nedostatků), musí si zjednat nějaký svůj vlastní přístup ke „skutečnosti" víry. Její vlastní přístup je ovšem přístupem myšlenkovým: filosofické myšlení nemůže vycházet z nějaké původní evidence, evidentní danosti víry (jako ani v žádném jiném případě nemůže vycházet z jakékoli jiné evidentní danosti, nebo přinejmenším nikoliv tak, že by tuto zdánlivou a třeba i vnucující se „evidenci" nechala bez kontroly a prověřování, pokud jde o její platnost. Každé takové prověřování a každý vlastní, samostatný, svébytný filosofický přístup ovšem znamená, že k tématu přicházíme vyzbrojeni nějakým myšlenkovým aparátem, nějakou pojmovou výbavou.

11. X. 88

88/925

A tak to je nakonec vždycky tak, že na začátku jde o myšlenkový experiment. A protože dnes stojíme vlastně na konci jedné epochy myšlení a na začátku, nebo dokonce ještě před začátkem epochy nové, budeme se muset pokoušet o takové základní myšlenkové experimenty, jež budou připomínat samy počátky filosofie ve starém Řecku.

Tam, kde filosofie sama selhává nebo prostě neví, jak dál, anebo dokonce neví, jak začít, bývá pro ni dobré se opřít o jazyk. Ovšemže nikoliv tak, jako by hledala filosofická východiska v samotném jazyce – to je metoda nefilosofická. Ale filosofie nesmí přehlédnout, že v jazyce jsou přítomny jakési pokyny, které připravenému mysliteli stačí. To, co Hérakleitos prohlásil o Apollónovi, platí o jazyce: jazyk sám nemluví, resp. nic neříká, ale ani neskrývá (i když může být pramenem nedorozumění); nicméně jazyk pokynem naznačuje (SÉMAINEI). A proto také chceme dát na pokyn, který nám pro naše úvahy z filosofické logiky poskytuje či svěřuje jazyk, v tomto případě řecký jazyk. Budeme pozorně naslouchat, co nám naznačuje řecké slovo LOGOS a příslušné sloveso LEGEIN. To potřebujeme jako východisko, které nás – jak doufáme – povede dál a umožní nám upřesnit pojem, který na počátku ještě nebudeme mít, ale k němuž (resp. k jehož ustavení) se budeme postupně blížit, jak budeme sledovat jisté filosoféma.

Ovšem naším vlastním cílem není upřesnění pojmu LOGOS a pojetí filosofické logiky; to je jen cesta, prostředek k tomu, jak se pokusit filosoficky pochopit, pojmout víru, tedy jak k tomu účelu ustavit pojem víry a aktu víry. Zajisté je nutno čekat nějaký výsledek teprve tam, kde budeme moci akt víry podrobit filosofické reflexi.

11. X. 88

88/926

A tak přece jen musíme požadovat dvojí základ či dvojí východisko: předně tu musí být filosofie, vyzbrojená přiměřeným pojmovým aparátem a přiměřeným způsobem myšlení tak, aby celý pokus o podrobení aktu víry (aktů víry) filosofické reflexi nebyl hned od počátku pochybný. A za druhé ovšem musíme – tj. musí mít filosof jakožto subjekt oné reflexe – k ‚dispozici' nějaký akt víry, aby jej mohl své filosofické reflexi podrobit. A pochopitelně to nemůže být žádný cizí akt víry, nýbrž akt vlastní. Filosof jako subjekt musí v sobě sjednocovat dvojí: musí být subjektem filosofování a subjektem víry. Toho si v nějaké podobě byl vědom např. i Hérakleitos, když pravil, že většina těch nejvyšších a nejzávažnějších (on sám říkal: božských) věcí pro nevíru uniká a není poznávána. Jeho myšlenku ovšem nebudeme přejímat jako nějakou normu, ale také ji budeme chtít podrobit přezkoumání. Ale obávám se, že tu nenajdeme podobný pokyn v samotném jazyce, když se budeme chtít dobrat nějakého určitějšího pojetí samotné víry. Mohli bychom ovšem – jsouce poučeni již jinak a odjinud – poukázat na to, že třeba PISTIKOS znamená nejenom věrný, ale také pravý, tedy nejen vírou se spoléhající, nýbrž také víry hodný; a že samo slovo PISTIS znamená nejen důvěru jako přesvědčení a důvěřování, ale také dané slovo nebo slib, nejen jistotu, nýbrž také ujištění, a to ujištění mající jistotu v sobě, přinášející jistotu nikoliv odkazem na něco dalšího, nýbrž sebou samotnou, tedy důvěryhodnost. PISTIS sama je tedy něco podstatně dvoustranného či oboustranného, není to subjektivní přístup k něčemu objektivnímu, nýbrž vlastně setkání dvojí „subjektnosti", kterou my sice odlišujeme, ale která původně byla považována za jedinou a nesla jedno jméno.

11. X. 88

88/927

Mnohem výraznější je tato zvláštní integrovaná podvojnost v hebrejštině; dokladem pro to je mj. okolnost, že při překladu do řečtiny (v Septuagintě) nestačilo užití slova PISTIS, přestože onen druhý, „objektivní" pól tu byl pociťován jako přítomný, ale že překladatelé v některých případech užili slova ALÉTHEIA na podtržení oné „objektivity", jež akt víry činí oprávněným a pravým spolehnutím na to, co samo je posledním zdrojem a legitimací této pravosti a oprávněnosti, totiž na pravdu samu. Ovšem sám tento důraz na „objektivitu" znamenal ihned politováníhodnou deviaci, neboť jednak hrubě zkresloval povahu onoho „garanta" oprávněnosti sdůvěření tím, že nechal pravdu odkazovat na to, co jest, na jsoucí, a tím ji činil čímsi sekundárním, prostředkujícím a poukazujícím na jsoucí, tj. dané, jako na základ (poslední základ) každé jistoty, jednak – ostatně ve shodě s tím – celý problém transponoval do rámce tzv. předmětného myšlení, tj. do rámce filosofické atmosféry a filosofických kontextů, jež za poslední a pravou skutečnost měly předmětné jsoucno. Proto se nemůžeme dost dobře opřít ve svých úvahách o jazyk řecký, a už vůbec nikoliv o řecká filosofická východiska, tedy ani o Hérakleita, o nějž se v prvním případě (když šlo o půjde o LOGOS) opíráme a opírat podle svého

přesvědčení a nejlepšího vědomí opřít legitimně můžeme, nebo přinejmenším nikoliv výhradě o ně. A důvod, proč se právě zde musíme opírat o tradici, která byla původně pro řecké myšlení cizí, může být ještě podtržen tím, jak byl akt víry v oné hebrejské myšlenkové tradici „reflektován“ (eventuelně, budeme-li samu reflexi spojovat s nezbytně předchůdným vynálezem pojmového myšlení, „praereflektován“, neboť u starých Hebrejců lze opravdu mluvit jen o praereflexi).

11. X. 88

88/928

Jinými slovy řečeno, v tomto druhém případě se už nemusíme tolik opírat o sám jazyk a o ještě mnohem méně „promlouvající“ pokyny, jež nám jazyk může poskytnout, ale už také o jistou myšlenkovou „prae-reflektivní“ tradici, zejména pak o jeden její zásadně důležitý prvek, jímž se prokazatelně vyjevuje prazvláštní povaha samotného aktu víry, který se tak elementárně odlišuje ode všech jiných aktů lidského (i před-lidského) subjektu. V tradičním chápání se víra interpretuje jako lidský akt, ale zároveň jako něco, co nevykonává vposledu lidský subjekt sám, ale co chápe mnohem spíš jako dar. To pak umožňuje onu zvláštní podvojnost, s jakou se o víře mluví. K aktu víry je člověk vybízen, ale když akt víry jakoby „vykoná“, je nabádán k vděčnosti a vůbec k vyostřenému povědomí toho, že tento akt nevychází od něho, že sám by tohoto aktu nebyl nikdy schopen. To ovšem v podstatě vyplývá z toho, že víra má onu „objektivní“ stránku, totiž že je nikoliv jakoukoli důvěřivostí, že není jakýmkoliv spolehnutím, ale že musí být důvěrou v důvěryhodné, spolehnutím na spolehlivé a pevné. Avšak již toto naše vyjádření nese v sobě nebezpečí, ba přímo pobloudění (myšlenkové), neboť akceptuje onu rozštěpenost na subjektní stránku onoho aktu a na stránku předmětnou, takže sama víra je pak chápána jako intencionální akt, totiž vztaženost k „předmětu“ víry, zatímco ve skutečnosti ‚předmět‘ víry není žádný předmět, neboť jinak by nemohl akt víry být subjektu víry „započten“ za jeho vlastní akt, ačkoliv se mu ho dostává v podobě daru. Věc je dokonce ještě vážnější, protože sám subjekt není ani částečně (nějakou svou stránkou) předmětem, a proto mu také nic „předmětného“ nemůže být ani „připočteno“.

11. X. 88

[Ústup filosofie z veřejné sféry po únoru 1948]

88/929

Spolu s tím, jak marxismus vytlačil z vysokých škol i jiných odborných ústavů, ale také z veřejného života vůbec veškerou filosofii a prosadil jen své pojetí „filosofie“, které ovšem nemá se skutečnou filosofií (dokonce ani se skutečnou marxistickou filosofií, jak se ve světě pěstuje) takřka nic společnému, bylo vyvoláno velké zmatení v samotném pojetí filosofie. Marxismus tím, že sám sebe představoval jako jedinou „vědeckou“ formu filosofického myšlení, vlastně jen absurdním způsobem provedl to, co jsme si mohli přečíst u Engelse, totiž že celá filosofie musí přejít v jednotlivé odborné vědy, takže na místě dosavadní filosofie zůstane jen logika a dialektika. Navíc ovšem v padesátých letech byla zcela potlačena i tzv. formální logika, takže na místě filosofie zůstal jen „dialektický materialismus“, podobně jako na místě sociologie, prohlášené za „buržoazní vědu“, zůstal jen „historický materialismus“. Po několika letech pozvolna se obnovujících pokusů o myšlení filosofické došlo k jejich radikálnímu potlačení a úpadku, ba téměř zrušení filosofie na školách i ve veřejném

životě. Jediný filosofický spolek, Filosofická jednota, byla podobně jako jiné společnosti rozpuštěna, a když byla po mnoha letech kvůli mezinárodním stykům obnovena, stalo se tak utajeně (za nečinného přihlížení či nepřihlížení mezinárodní filosofické veřejnosti). – Možno celou věc vystihnout slovy, že filosofie, která od počátku byla vždy věcí veřejnou, byla po únoru 1948 radikálně odspolečenštěna a stala se privátním monopolem stranou určované a taky podle potřeb a okolností proměňované ideologie. Rozhodujícím úkolem tedy bude udělat z filosofie opět záležitost veřejnou a záležitost celé společnosti.

12. X. 88

[Lidská a občanská práva a pravda…]

88-930

Všechny své vyhlídky do budoucnosti jsme spojili s myšlenkou lidských a občanských práv, s myšlenkou, která byla v dějinách spojována s přirozenoprávními teoriemi a se starým, dnes už nedržitelným chápáním lidské „přirozenosti“. Právě v pojetí pravdy, která není svazována se silou vnější a s mocenskými pozicemi, ale dějinně se ukazuje jako silnější a mocnější než kterékoliv jsoucno, se ukazuje možnost založit onu myšlenku lidských a občanských práv, práva a spravedlnosti vůbec, na tom, co je tím vposledu „pravým“ pro člověka, pro společnost i pro dějiny, a co má ve své nikoliv předmětné moci každého člověka i všechno společenské i politické dění, neboť nakonec se všechno dostane do světla pravdy a vyjeví tak svou pravou tvář, pravou podobu. Ale to není jediná perspektiva, neboť to by ještě nestačilo. Vítězství pravdy nemůže znamenat jen to, že se všechno dostane do pravého světla, a nic dál. Nic nepravého totiž neobstojí ani jen fakticky v pravém světle, tj. neztratí jen svou předstíranou tvář, nýbrž i své mocenské pozice a svou sílu, svou nadvládu. Pravda tedy tím, jak své světlo vrhá na vše, vede tím zároveň k zápasu proti všemu nepravému a k všemožnému napomáhání k vítězství toho pravého, a tím pravdy samotné. Tím se právě toto pojetí bytostně liší od pojetí lidských práv jako výbavy, které se dostává každému člověku při narození. Liberalismus hluboce nesprávně aplikuje poměry přírodní a přirozené na společnost a na politiku, vůbec na dějiny: stačí zasadit správné „semínko“ nebo „sazeničku“ – a pak už stačí se jenom postarat o to, aby „přirozený“ růst rostlinky nebyl ničím ohrožován. Právě to však v případě člověka, tj. ve společnosti a v dějinách neplatí.

12. X. 88

[Karl Barth o Bohu…]

88-931

Karl Barth mluví např. o tom, že mezi člověkem a Bohem, či spíše mezi Bohem a člověkem dochází k jistému „dění“, o němž je přesvědčen, že je možno je popsat („eine konkrete Beschreibung des Geschehens zwischen Gott und Mensch zu geben“ – KD II, 1, § 27, s. 201). Přitom nemá na mysli žádnou pouhou metaforu, neboť výslovně hovoří o mezích, hranicích tohoto dění, o ‚*terminus a quo*‘ a ‚*terminus ad quem*‘. Oním děním myslí v dané souvislosti především zjevení, resp. dějící se poznání Boha (Erkenntnis Gottes, seine Grenzen: „der zwischen diesen Grenzen verlaufende Weg der Erkenntnis Gottes“ – tamtéž). – Musíme se nyní tázat, zda ono dění je děním pravým, či nepravým, a dále zda je vůbec děním událostným, či nějakým jiným. Pokud chceme zůstat v rámci úvah ryze (a

legitimně) filosofických, musíme upustit od užívání termínu (i pojmu, pokud by někdo na rozdíl od Bartha měl za to, že nějaký takový pojem je čistě z lidské strany vůbec možný) „Bůh“, jak to ostatně ví i sám Barth. Můžeme to dokumentovat, např.: „Gott ist unerfasslich.“ (s. 209) – „Hier, indem wir ..., wissen wir faktisch nicht, was wir sagen, wenn wir ‚Gott‘ sagen...“ (s. 212). Filosofie se nemůže vzdát úsilí o to, vždy co nejdůkladněji vědět, co dělá, když myslí; pokud přijmeme Barthovu tezi, že v případě pojmu „Bůh“ to není možné, musí filosofie upustit od tohoto problematického pojmu. Kdyby si totiž vymyslela nějaký svůj pojem „Boha“ nebo „boha“, byl by sám Barth první, kdo by zcela jednoznačně prohlásil, že „unsere Wahrnehmungsbilder, Denkbilder und Wortbilder als solche keine Bilder Gottes sind...“ (s. 218). A dodává-li, že jimi být nemohou, ale že se jimi mohou stávat, že se mohou stát pravdivými, tak to jistě platí i o pojmech legitimně filosofických. (Např. „pravda“.)

12. X. 88

88-932

Z našeho hlediska ono dění „mezi Pravdou a člověkem“, jak si přeformulujeme Barthovo dění „mezi Bohem a člověkem“, není pravým událostným děním, neboť se základně liší od „stvořitelského aktu“ (podle nás: od zvnějšňování vnitřního, integrovaného FYSIS) právě v tom, že jde o vztah mezi Pravdou a člověkem jakožto subjektem (tedy nikoliv jako tělem a nikoliv jako FYSIS, resp. životním celkem). Proto také „popis“ tohoto „dění“ není nikterak samozřejmý a musí být co do své možnosti nejprve přezkoumán. Zejména pak si musíme vyjasnit, co to vlastně znamená „popis“; pokud máme na mysli takový popis, který slovy vyjadřuje to, co lze vidět, slyšet a jinak vnímat a zvnějšku poznat, pak ovšem popis je v tomto případě nemožný. Pokud tím myslíme postižení některých vnitřních stránek, parametrů či rysů, pak nám nastává povinnost odlišit tento zvláštní druh „popisu“ od nasouzení pojmu nebo od práce s pojmy vůbec (čili od pojmového myšlení vůbec). Ale vraťme se zpět k onomu „dění“. To, co zdůrazňuje Barth, totiž že člověk „sám od sebe“ se k Bohu nemůže nikterak vztáhnout, to z našeho stanoviska lze vyslovit ještě radikálněji: nebýt oslovující Pravdy, nebylo by vůbec člověka jako subjektu. Chápeme totiž vznik subjektu jako možný jen v důsledku jeho „vyvolání“ z průběhu událostného dění, a to tak, že zčásti vyčnívá, přesahuje toto dění, jako by byl „vytažen“ z onoho dění „ven“. Ale toto „ven“ vlastně není žádné skutečné „ven“, neboť jeho důsledkem je vykloněnost subjektu „dovnitř“, resp. do budoucnosti, ovšem protože do budoucnosti v jiném smyslu, než abychom tuto vykloněnost mohli „uzavřít“ do rámce budoucnosti samotné události a jejího dění, musíme obojí niternost od sebe lišit.

12. X. 88

88-933

Když Barth zdůrazňuje, že počátkem a východiskem (Anfangs- und Ausgangspunkt der Erkenntnis Gottes – s. 201) je Bůh sám, takže Bůh může být poznán jen Bohem samým (skrze Boha samého – „Gott wird nur durch Gott erkannt, Gott kann nur durch Gott erkannt werden“). To je ovšem formulace nedostatečná, protože dvojsmyslná. Může znamenat buď to, že my můžeme poznat Boha jenom skrze Boha, což sice může mít někde v pozadí smysl, ale v tomto vyjádření to je nepochybně nesmysl, neboť onen Bůh, skrze něhož bychom měli Boha poznat, by musel napřed být také nějak poznán; anebo to může znamenat, že Bůh může poznat jen sám sebe, ale nemůže být poznán námi

(člověkem). V prvním případě se (paralogicky) Bůh stává prostředkem a pomůckou našeho poznání Boha, v druhém případě se člověk stává v rámci božího sebepoznávání vlastně zcela zbytečným (jen Hegel měl za to, že světoduch onoho geniálního myslitele docela nezbytně potřebuje k tomu, aby se mohl ve svém vědomí vztáhnout sám k sobě a tak si sebe uvědomit). Ovšem Barth se vyjadřuje zcela jasně na s. 202: „Wir reden von der Erkenntnis Gottes, deren Subjekt /203/ Gott der Vater und Gott der Sohn ist durch den Heiligen Geist.“ A důležité je, že Barth dodává: „Aber eben in dieses Geschehen sind wir, ist der Mensch als sekundäres nachfolgendes Subjekt mit aufgenommen.“ (s. 203) Tedy nikoliv sice tak, že by to bez něho nešlo, ale přesto platí, že subjektem i „předmětem“, „objektem“ (Gegenstand – tohoto slova užívá Barth zcela běžně) je tu vždy Bůh sám, kdežto člověk na tomto základním dění jen jaksi „participuje“, tj. je do něho „přibrán“ (mitaufgenommen). Musíme přezkoumat, do jaké míry jsou tyto formulace držitelné (jako formulace).

12. X. 88

88-934

Zdá se tedy, že Barth vidí věc tak, že člověku je z milosti dovoleno participovat na onom dění, jímž Bůh poznává sám sebe. Vzniká nyní otázka, proč toto boží sebepoznání je tak důrazně interpretováno jako dění, které má svůj *terminus a quo* a svůj *terminus ad quem*. Aby toto odlišení obojí hranice (Grenzen) bylo možné a smysluplné, je nutno zajisté uvážit také hledisko časové. Kdyby mezi obojím „koncem“ neuplynul nezbytně jistý čas, nebylo by možno mluvit o žádném dění, neboť slovo „dění“ nepřipouští, aby se něco dělo mimo čas, vně času. A připustí-li Barth vůbec tuto myšlenku, pak tu je hned další otázka, je-li čas tohoto božského, božího sebepoznávacího dění týž jako čas našich vnitrosvětných událostí, anebo jde-li o čas zásadně jiný. Řekl bych, že odpovědí právě na tuto otázku se rozhoduje o tom, je-li Barthova koncepce po filosofické stránce (a samozřejmě tu mluvím jen o těch stránkách, resp. o tom paragrafu, z něhož pocházejí naše citace, neboť jinak dobře víme, že dialektika a důraz na ni dovolovaly Barthovi na různých místech vyslovovat teze a věty, jež jsou navzájem v pronikavém rozporu) jen variací na myšlenku Hegelovu, anebo zda znamená jakýsi zvláštní dualismus jakéhosi „Heilsgeschehen“ a „Weltgeschehen“. – Zdá se mi dále, že Barth nevzal v těchto místech vlastně dost vážně samu skutečnost stvoření a poněkud přespříliš se přiblížil lehkomyslnému přehlížení jeho samostatnosti a svébytnosti. Lidské myšlení (pojmy atd.) podle Bartha nikdy nejsou v pořádku, pokud jde o Boha, ale mohou se takovými stávat. To pak znamená, že pravost, pravdivost je z milosti přičtena tomu, co samo v sobě je nepravé. A to dále znamená, že samo o sobě lidské poznání Boha je lhostejné, že hlavní je, aby za takové bylo „uznáno“.

12. X. 88

[O filosofii...]

88-935

Dokument k tématu „filosofie“ může mít jen vymezený a omezený obor legitimní působnosti. Především by neměl říkat pokud možno nic, nebo alespoň velmi málo o tom, co to je filosofie, neboť to je věc filosofů. Spíše by měl hovořit o takových věcech, jako jsou podmínky pro život a působení filosofie a filosofů, tj. měl by se zmínit o tom, v jakých podmínkách se filosofie jako filosofie cítí dobře a v jakých se jí naopak těžko dýchá nebo v jakých se přímo dusí. Také může být položen důraz na to,

že stav filosofie do jisté míry ukazuje na stav širší, stav celé společnosti, resp. na určité politické zřízení, jež za stav filosofie, ale i za stav společnosti je odpovědno (pokud tomu tak je). – Tak kupř. filosofie má na společnost, v níž žije, především ten základní požadavek, aby jí bylo samotné dovoleno žít, tj. nejen soukromě myslit, ale vyjadřovat se veřejně a veřejně působit v obci. To znamená, že filosofie si musí udělat jakous takous představu o tom, jak by měla společnost (obec) vypadat, aby se v ní filosofii dobře žilo a myslilo. Ale to už bude jistá filosofická koncepce, kterou eventuelní dokument může jen těžko předpokládat jako nějakou již dosaženou shodu mínění. Otázkou je také, jak má a jak smí navazovat na všelijaké vágní a velmi nepřesné představy o významu a funkci filosofie ve společnosti, jaké panují mezi lidmi. Filosofie se jen těžko může vykázat něčím víc než pouhým poukazem na to, že kulturní společnosti považují jistou péči o filosofii a pozornost vůči filosofům za vizitku své kulturnosti. A i tu je otázka, zda to lze takto opravdu říci a tvrdit a zda to lze také nějak doložit. Místo filosofie v obci a ve společnosti je vždycky nezajištěné.

14. X.

88-936

Filosofie představuje v každé společnosti jakýsi luxus; už ve starém Řecku bylo obecně zřejmé, že k filosofování je zapotřebí značné dávky volného času (SCHÓLÉ). Úpadek filosofie nastal v době helénismu (dokonce už na konci klasického údobí filosofie, ba na jeho vrcholu, ve hnutí sofistickém), když filosofové se početně rozmohli a když filosofovat začali také lidé, kteří neměli dostatečný majetek, který by jim onu SCHÓLÉ umožnil a zaručoval. A filosofové začali brát za své výkony peníze: za uvádění mladíků do filosofie (ale také rétoriky a sofistiky, většinou jako přípravu na politickou dráhu), za různé veřejné přednášky (o tom se můžeme dočíst v řadě Platónových dialogů) i za jiné služby, např. politikům apod. Někteří slavní sofisté a rétoři se domohli značného jmění – a to ovšem učinilo dráhu filosofickou (mezi filosofií a sofistikou se už nikterak přesně nerozlišovalo) ještě atraktivnější, a to z důvodů již zcela mimofilosofických. Brzo se společenská potřeba pokryla a zájem o služby filosofů (a sofistů) nasytil, takže kariéra filosofa se nemohla měřit s jinými, lukrativnějšími možnostmi. V dalších evropských dějinách docházelo sice znovu čas od času o oživení zájmu o filosofii, ale vždycky došlo brzy k jistému vyrovnání nabídky a poptávky, a tak zhruba řečeno docházelo v každé době k tomu, že pro filosofii se rozhodovali především lidé motivovaní zcela „ideálně“, tj. skutečným zájmem o filosofii. A obvykle docházelo k tomu, že většina z nich se pak v životě uplatňovala jinak, že si vydělávala na živobytí něčím jiným než filosofií a že se jim filosofie stala spíše koníčkem, zálibou, ovšem vážnou zálibou, přímo životní láskou. Ale vždy to mělo a má jisté negativní důsledky pro profesionalitu.

14. X.

88-937

Filosof se tedy nutně ocitá v jakémsi základním dilematu, které nelze jednoduše a jednoznačně a v úplnosti řešit a vyřešit: filosof musí být ve svém filosofování dostatečně nezávislý a svobodný, aby se v jeho filosofii (proti jeho vůli) neprosazovala žádná mimofilosofická instance, ale zároveň potřebuje zájem společnosti, bez něhož filosofie na dlouho nemůže obstát jako vážná myšlenková disciplína a stává se pak spíše soukromou zálibou nevelkého záběru a malé hloubky, eventuelně

nadšeneckým sektářstvím, které v úzkém rozmezí dosahuje téměř profesionálních znalostí, ale ztrácí něco, bez čeho filosofie jakožto filosofie nemůže společensky existovat, totiž onen nejširší možný záběr, vztah k celku. Filosofičtí sektáři, „specialisté“ na úzké problémy nebo osoby apod. ovšem mohou nejen legitimně, ale i velmi užitečně filosoficky pracovat. Jde mi spíš jen o to, že jejich třeba i početnou a pilně pracující skupinou či vrstvou nemůže být prostor skutečné, plnokrevné filosofie ani obhájen, natož ustaven a udržován. Řekl bych proto, že zatím jediným vyzkoušeným způsobem, jak zajistit mimofilosoficky, zvenčí, ze strany společnosti, filosofování na patřičné a žádoucí úrovni, jsou katedry filosofie na filosofických fakultách univerzit. Tam pak je to už otázka filosofů samotných, jak pracují sami a jaké nástupce si vybírají a vychovávají. Předpokladem zcela samozřejmým či nezbytným je ovšem tzv. „akademická svoboda“ a univerzitní samospráva, kdy stát učitele nejmenuje, ale jen uznává, a vůbec už nerozhoduje o tom, kdo z mladých bude přijat ke studiu a kdo ne (nanejvýš zasedá v odvolacích komisích někdo státem, ale raději jen společností pověřený). Pak to ovšem je ihned otázka celé univerzity a postavení ffie.

14. X.

88-938

Mám vážné pochybnosti o tom, má-li se dokument pokoušet o jakýkoliv způsob argumentace pro užitečnost nebo nezbytnost filosofie pro obec, pro společnost. Pokud ano, znamenalo by to nutně výklad, který by nemohl vystihovat žádné obecné mínění ani mlčenlivý souhlas všech, ba ani jen většiny filosofů. Tak např. je filosofie na univerzitách elementárně nutná, nemá-li se univerzita změnit v pluriverzitu, tj. v řadu od sebe oddělených a na sobě nezávislých, ba dokonce navzájem o sebe ani se nezajímajících speciálních oborů, tedy nemá-li se univerzita změnit v jakousi vysokou školu polytechnickou (a mnohovědeckou). Samozřejmě pak náleží na filosofické fakulty obor filosofické theologie (i když třeba já sám jsem přesvědčen, že tento obor je filosoficky nelegitimní, a budu s ním polemizovat), a mezi fakulty by měla být zařazena také univerzitní fakulta theologická – s katedrami nikoliv konfesně trvale přidělenými některým církvím, ale kde by rozhodovala kvalifikace a kompetence odborná. (Naproti tomu na univerzitě nemají co dělat církevní vysoké školy, na nichž si církve každá pro svou potřebu vychovávají své duchovní, eventuelně i laiky.) Tak, jako by univerzita měla být i v těchto oborech nezávislá na státu, měla by být nezávislá i na církvích, tj. nezávislá ve smyslu univerzitní samosprávy, a tedy oddělenosti univerzitních záležitostí od záležitostí státních nebo církevních, stranicko-politických nebo nejrůzněji spolkových apod. To by byla ostatně jen konsekvence krajní, jež by se však projevovala na všech fakultách a oborech jiných – při posuzování odborné kvalifikace a kompetence by neměla hrát roli ani konfese či církevní příslušnost, ani politické zaměření atd.

14. X.

88-939

Uvažujeme-li o lidských právech (poznámka ad 88-923, bod 13), pak musíme pochopit, že tzv. právo na život není základním lidským právem, nýbrž leda základním „biologickým“ právem, neboť život se týká FYSIS a těla, nikoliv přímo samotného subjektu. Lidská práva se však týkají subjektu a jeho svobody, založené na jeho vykloněnosti do budoucnosti. Proto tzv. právo na život opravdu lze chápat

jako právo „přirozené“, tj. jako právo založené na FYSIS, na tom, že se tu začala odvíjet událost jednoho života. Ale ve skutečnosti nic takového jako „přirozená práva“ neexistuje, je to pouze fikce a výmysl. Tzv. právo na život je jen odvozeno z práva na to, aby subjekt naložil se svým životem (jakožto FYSIS a také jakožto tělem) svobodně, tj. tak, aby sám zůstal pánem, arbitrem, tím rozhodujícím činitelem ve vztahu k FYSIS i k tělu, bez nichž by nemohl ex-sistovat. Ale základní, a to skutečná práva jsou práva tohoto subjektu, a tato práva nejsou založena ničím, co by náleželo k výbavě či majetku onoho subjektu, co by vyplývalo z jeho „danosti“ a fakticity, neboť subjekt není „faktem“ ani není „dán“. Práva subjektu vyplývají z jeho svobody či spíše z toho, že byl osvobozen ke svému poslání, a ještě dříve že byl vyvolán k ex-sistenci a ke svému poslání. Lidská práva, to jsou práva lidských subjektů, jež mají svůj původ nikoliv v těchto subjektech, nýbrž mimo ně, v tom, co vyvolalo tyto subjekty k ex-sistenci, tj. k jejich vykloněnosti do budoucnosti a k jejich poslání. Součástí tohoto poslání a součástí oné vykloněnosti je také otevřenost vůči vykloněnosti a poslání druhých subjektů. Lidská práva jsou sice spjata s lidmi-subjekty, ale aktem, který není jejich vlastním aktem ani jejich vlastním rozhodnutím.

16. X.

88-940

Ačkoliv již u události můžeme a vlastně musíme mluvit o integrovanosti jejího událostného dění, a tedy o integrovanosti její vnitřní a vnější stránky (včetně integrovanosti procesu zvnějšňování jejího vnitřního), v pravém smyslu toho slova ještě nemůžeme dost dobře mluvit o její konkrétnosti, neboť událost je sjednocená již původně a nejde tedy u ní o žádné srůstání jednotlivých aspektů, stránek, prvků atd. ex post. Naproti tomu tam, kde se emancipoval z událostného dění subjekt a kde se velkým problémem stává právě jeho integrita, která není a nemůže být původní, ale které musí být vždy znovu dosahováno, která musí být opět a opět ustavována a znovuustavována, konstituována a rekonstituována, a to také vlastním úsilím (ačkoliv pouhé vlastní úsilí by toho nebylo schopno) – tam jde opravdu o dodatečné srůstání něčeho, co původně sjednoceno, integrováno nebylo (nebo alespoň nikoliv přímo, bezprostředně, nýbrž v nejlepším případě zprostředkovaně přes akce a přes událostné dění atd.). A ovšem nebudeme zůstávat jen u samotného subjektu, neboť právě subjekt sám o sobě je nesoběstačný a nesvébytný: subjekt se může konstituovat a může ožívat jen díky své spjatosti s nosnou dějící se událostí a může se uplatňovat, prosazovat svá rozhodnutí, svou „vůli“ pouze prostřednictvím a ve spolupráci s tělem. Proto všude tam, kde budeme mluvit o konkrétnu, o konkrescenci a o konkrétních skutečnostech, půjde o integrovanost všech tří základně významných složek, totiž onoho nosného událostného dění, „života“ těla a „kontinuity“ ex-sistujícího subjektu. A protože subjekt sám sebe chápe jako tuto konkrétní integritu, musíme na lidské úrovni ještě počítat s jeho sebe-vědomím.

16. X.

[Osudy filosofie a české filosofie obzvlášť]

88-941

Mnoho civilizací a mnoho kultur v dějinách lidstva žilo bez filosofie, která je výhradním vynálezem starých Řeků. Evropská myšlenková tradice je v celé své dosavadní dynamice bez těchto řeckých

kořenů nemyslitelná, i když své živiny přijímá i odjinud. Specifičností a přímo základem filosofie bylo a je myšlení v pojmech; bez vynálezu pojmů a pojmového myšlení by nebylo vědy, a tím ani moderního světa, v němž dnes žijeme a který se zejména prostřednictvím vědy a na ní založené techniky prosazuje globálně. Věda se ukázala jako neobyčejně pronikavý a účinný nástroj, ale bohužel také jako nástroj krajně nebezpečný. Jádro nebezpečí nespočívá v morálních kvalitách vědců a těch, kdo si výsledky jejich zkoumání osvojují a kdo jich užívají, ale vyplývá ze samotné povahy věd jako speciálních disciplín, jež ztratily svůj vztah k celku světa a k celku lidského života. Zároveň s rozpadem univerzit jako intelektuálních ústavů, kde všechno lidské vědění má dosahovat jednoty, se rozpadal a rozpadá individuální i společenský život člověka a pokusy o jeho reintegraci se nemohou už opírat o jednotu, jíž bylo dosahováno nejvyšším intelektuálním úsilím v mezinárodním dialogu.

Navzdory tomuto selhání přežívá takřka obecné povědomí, že kulturnost každé společnosti lze mimo jiné a snad i hlavně měřit stavem a úrovní její filosofie, resp. jejích filosofů. Filosofie vskutku přinejmenším tak jako umění je výrazem a symptomem své doby a svého společenského zázemí, ale je také nepřímou, ale o to hlubší výpovědí o nich. Už tím se ovšem stává podezřelou v těch společnostech, které chtějí vytvářet a šířit pouze takové obrazy své přítomnosti i minulosti, jaké podléhají jejich přímé kontrole. To

pak přivádí vládce oněch společností do životního rozporu. Návrat k formě kultur, jež skutečnou filosofii neměly a neznaly, není možný, ale nechat filosofy, aby dělali, co dovedou, je nežádoucí a leckdy pro tyto společnosti neúnosné. Proto si platí quasifilosofy, tj. intelektuály, kteří filosofování doma a zvláště na mezinárodních fórech předstírají, ale kteří bedlivě kontrolují, resp. snaží se kontrolovat vše, co se blíží onomu nepřímému vypovídání o době a společnosti, z níž filosofie (resp. jejich quasifilosofie) vyrůstá.

Pravá filosofie však nevypovídá o své době a o své společnosti jen nepřímo a takřka nevědomky. K podstatným rysům filosofického myšlení náleží jeho nikdy nekončící kritičnost a neustávající úsilí o vyostřování a prohlubování této kritičnosti za pomoci nových přístupů a nových prostředků a také o maximální možnou šíři záběru. A protože k filosofii bytostně náleží její neumdlévající a co nejsystematičtější reflexe, zaměřuje každá pořádná filosofie ostří své kritiky také na sebe, na své výkony a ovšem na své poslední principy. To pak znamená, že při všem svém podnikání chce filosof stále co nejpřesněji vědět, co dělá, když filosofuje. A je jenom pochopitelné, že dosažené výsledky srovnává s výsledky podobně systematické, kritické a principiální analýzy všeho toho, co podnikají nejenom jiní myslitelé, ale co podnikají také směrodatní vědci, umělci a v neposledním případě také státníci a politikové. A to pak vede velmi často k takovému napětí a takovým konfliktům s režimem, stávajícím řádem a politickými institucemi, že filosofové jsou souzeni, vězněni, popravováni nebo lynčová-

ni, vypovídáni jako psanci anebo se musí útěkem a emigrací pokoušet zachránit někdy jen život. Tak tomu bylo bohužel od samého počátku rodící se filosofie a v některých zemích tomu tak je dodnes.

Jak vypadá situace filosofie a filosofů v naší zemi? S národním obrozením se pomalu začínají objevovat neumělé pokusy o implantaci většinou německých filosofů do českého, teprve se obsahově i věcně rodícího kontextu; hlavní filosofií je herbartismus. (Kant ani Hegel u nás nezapustil kořeny, i když by bylo možno uvést některá jména, např. Aug. Smetana jako český hegelovec.) Určitý vliv mezi akademickou mládeží měl také Bolzano, ale ne jako filosof; jako filosof musel být ostatně objeven až později i mimo české prostředí. V druhé polovině či spíše v poslední třetině minulého století začíná vliv comtovského pozitivismu, jen výjimečně doplňovaný později pozitivismem humovským a millovským. Naproti tomu v myšlení politicko-filosofickém se anglosaský vliv ohlašuje již dříve (důležitý je zejména u Havlíčka). Filosoficky nejvýznamnější postavou konce XIX. a počátku XX. století je nepochybně Masaryk svým realismem, jímž programově koriguje pozitivismus a představuje pozoruhodný pokus o překlenutí příkopu, který české myšlení dělí od současných trendů evropských a amerických, poněkud sice jednostranný (resp. mající své meze), ale největší u nás a poskytující specifické východisko pro českou filosofii a její znovuustavení jako významné ingredience české duchovní a myšlenkové kultury.

Tak mohla Masarykem začít nová éra české filosofie. Ale

17. X.

88-944

nedošlo k tomu. Až na Rádla neměl Masaryk opravdových a dost filosoficky hlubokých žáků a následovníků, a po válce šla světem navíc vlna idealismu. Mladší filosofové navazovali na nejrůznější světové myšlenkové směry, ale české poměry je odpuzovaly a vedly k podceňování a někdy i opovrhování domácí ‚tradicí'. (Spíše se snad dá říci, že vlastně žádná tradice ještě neexistovala.) Za první republiky mezi staršími filosofy převládaly relikty pozitivismu a mezi novějšími, mladšími idealistická opozice proti pozitivismu. Rádl zůstal osamocen, za spojence získal protestantského theologa Hromádku, myslitele v nejednom směru pozoruhodného, ale v očích veřejnosti Rádla jakožto filosofa spíše denuncujícího. Jeden z nejpozoruhodnějších mladších myslitelů odešel ještě před válkou do Spojených států (ale jeho publikovaná habilitační práce se velmi inteligentně, leč bez dotazování na souvislosti s českými myslitelskými kořeny zabývala vztahem Bergsonovy filosofie k nejnovějšímu vývoji v teoretické fyzice), druhý se celoživotně zaslíbil fenomenologii a obnovení vztahu českého myšlení k řeckým kořenům. V obojím směru dosáhl asi maxima, jaké vůbec bylo možné v našich poměrech: zájem o antiku byl vskutku probuzen, a nebýt krajně nepříznivých vnějších okolností, byl by pravděpodobně už dnes přinášel své plody (takto si budeme muset ještě pár let počkat); a také fenomenologie u nás zapustila kořeny, a to jak Husserlova a jeho ortodoxnějších žáků, tak heideggerovská její podoba. Zatím jde ovšem téměř výhradně o recepci a interpretační pokusy, samostatné české filosofické dílo po Patočkovi ještě nebylo napsáno (či zveřejněno). Nejpozoruhodnějším plodem konfrontace rovněž implantované, relativně krátké tradice mar-

17. X.

88-945

xistické s myšlením fenomenologickým byla a dosud je před čtvrtstoletím vyšlá „Dialektika konkrétního“ Karla Kosíka.

Již zcela divácký pohled zvenčí ukáže, že se naše filosofie zejména za posledních dvacet let nemá čím pochlubit. Kořeny tohoto stavu jsou ovšem starší a snad bude dobré je připomenout. V posledním půlstoletí nemohla vzniknout ani docela malá škola či tradice filosofická nejen proto, že tu nebylo potřebných filosofických vůdců, ale především proto, že objektivně k tomu neexistovaly podmínky. Přerušení způsobené uzavřením českých vysokých škol za okupace, likvidací nemarxistické filosofie po únoru 1948 a současnou neexistencí filosofie marxistické způsobený obrovský úpadek úrovně oboru na vysokých školách, takřka zázračný vzestup marxistického myšlení v letech šedesátých, jehož všechna pozitiva byla opět anihilována po srpnu 1968 – to je bilance, která nepřipouští žádné iluze o stavu filosofie neoficiální, tzv. „paralelní“. Kdo neměl možnost cestovat a účastnit se mezinárodních sympozií, studovat nebo hostovat na zahraničních univerzitách apod. (a tuto možnost měl jen velmi omezený počet šťastlivců), mohl nabýt vůbec nějakých představ o náležitostech a kritériích filosofické práce pouze od Patočky. S výjimkou privátních styků nebo styků na pracovišti (FÚ v těch letech, kdy tam Patočka pracoval v edičním oddělení) k tomu měli studenti možnost po tři roky hned po válce a po asi čtyři roky Patočkovy pedagogické práce „po dvaceti letech“ nato. Faktické výsledky jeho působení přesahují to, co by bylo možno teoreticky očekávat, ale stejně jsou příliš hubené na to, aby mohly samy o sobě znamenat něco vskutku směrodatného. Objektivně vzato u nás dnes filosofie a filo-

17. X.

88-946

sofická práce veřejně neexistují nebo téměř neexistují, neboť to, co lze dokumentovat bibliograficky nebo co lze zaznamenat v rozmanitých formách publikování (oficiálního), tohoto jména nedorostlo (a přiznejme si, asi dorůst ani nemohlo).

Je tu ještě ona tak často uváděná „druhá kultura“ a v ní také neoficiální, „paralelní“ literatura filosofická; o skutečném životě filosofie nemůžeme pro neveřejnou povahu takového „života“ vůbec mluvit, to bude možno zvážit až někdy v budoucnosti, „za lepších časů“. To, co je v nějaké formě dostupné ve formě různých samizdatových edic, svědčí o překvapivě velkém zájmu o filosofické problémy a o relativně nevelkém povědomí o náročnosti filosofické práce. To je ovšem vcelku dobře pochopitelné a uvádím to jen proto, že sebevědomí některých mladších filosofujících adeptů je poněkud příliš bezstarostné, pokud jde o normy a kritéria, neboť jim zůstala a zůstávají neznámá nebo málo známá. Ale i kdyby to bylo v této neveřejné nebo poloveřejné sféře i mnohem lepší, nemohlo by to ničeho změnit na našem posuzování situace filosofie a filosofů v naší zemi.

Rozhodující tedy vlastně zůstává ona politická stránka věci, tj. politické kořeny situace, která se pro filosofii vyvíjí u nás tak neblaze a která vlastně způsobuje, že filosofie veřejně nemůže dýchat vůbec a neveřejně že se jí dýchá špatně. Rozhodujícím bodem tu je ústavou i zákony vyhlášený monopol marxistického „vědeckého světového názoru“ a marxisticko-leninské filosofie. Teď se připravuje nová

ústava, a v ní by měl být tento monopol podle všeho zachován. Proti tomu je nutno se postavit a o tom je třeba znovu a znovu zavádět řeč.

17. X.

[Marxismus a jeho sklon k mocenským zásahům vůči vědě…]

88-947

Odporu proti marxismu a komunismu bývalo třeba v době první republiky dost, ale důvody ne vždy mohly a mohou obstát. Proto je hodno pozoru, jaké důvody ve své kritice a pro svou distanci uvádí Rádl. Čtyři měsíce po převratu řekl ve své přednášce o „demokracii ve vědě“ (24. 2. 1919), že v socialismu a zvláště i v učení Marxově jsou „od počátku prvky protivědecké a právě proto i protidemokratické“ (s. 14). Upozorňuje zejména na „víru v úspěšnost násilné taktiky“, „víru v násilí“, odnímání práva jednotlivce „bojovati za svoji pravdu proti všem“. Byl to v té době odhad neobyčejně přesný a hluboký. Mocenské intervence, nejednou vskutku hrubě násilné, k jakým docházelo v průběhu rozvoje sovětské vědy, způsobily, že vědci nemohli hájit svého přesvědčení ani svých názorů, pohledů na skutečnost: sovětská biologická věda byla na dlouho rozvrácena mocenským prosazováním lysenkismu a likvidací (často fyzickou) zastánců „buržoazní“ genetiky. Analogicky se vyvíjela situace i v jiných vědách, stejně tak přírodních jako – ještě větší měrou – společenských nebo ve filosofii, logice atd. Na těchto příkladech se ukazuje, že hrubá a hloupá moc se samozřejmě může prosadit ve vědě, která nemá jiných prostředků obrany než podrobnou znalost skutečnosti a argumentaci, logické vývody a smysl pro systematické sjednocování poznatků, ale zároveň se ukázalo, že poruchy a deformace v rozvíjení vědy se každé společnosti vymstí tím, že ji zpomalí nebo zastaví v jejím vývoji, a někdy dokonce vrhnou i zpět. Na druhé straně se tu i mnohde jinde ukázalo, jak mocenská podpora i pravdivým koncepcím vědeckým rozvoji příslušné disciplíny spíše uškodí, než aby prospěla. To je pak důvodem, proč moc v některých směrech nemá a nesmí zasahovat.

17. X.

[Rádl a „vláda odborníků“…]

88-948

Rádl ovšem v uvedené přednášce poněkud nepromyšleně a nedomyšleně doporučuje „vládu odborníků“ (15) či „vládu vědy“ (18). Je sice pravda, že hned vysvětluje: „nebude-li vládnouti věda, tj. rozum, tj. theorie, …“ (18–19) – ale jak může vládnout rozum? Jen skrze lidi. A můžeme snad říci, že na rozum mají patent jen vědečtí specialisté? Jen odborní vědci? Jaké by potom bylo postavení neodborníků? Jistěže odborníci musí být v demokratické společnosti slyšeni, ale pokud má vládnout rozum, tak jen proto, aby mohli ostatní občany přesvědčit, ne aby mohli rozhodovat za ně a místo nich. Demokratičnost vědy, o které Rádl přednášel, musí znamenat také, že věda a vědci musí uznávat v určitých směrech kompetenci neodborníků, obyčejných občanů. Pochopitelně nemohou prostí lidé rozhodovat otázky vědecké; ale demokratismus vědy a vědců musí spočívat v tom, že postavení vědeckých odborníků a znalců nebude zneužito k demagogii, tj. k vedení lidu, založeném na obecné nevědomosti a neschopnosti kontrolovat, kam jsou lidé vedeni. Vědci mohou doporučovat různá řešení, mohou varovat, mohou analyzovat možnosti a také vzdálenější důsledky nejrůznějších řešení, ale nemohou rozhodovat, ke kterému řešení se má sáhnout, které má být zvoleno –

s výjimkou drobných rozhodování vysloveně technického rázu, kde vlastně všechno vyplývá z nějakého širšího a zásadního rozhodnutí „lidu“, a nyní už jde jen o způsob provádění. Chce-li si vědec stěžovat na nízkou úroveň znalostí a zkušeností většiny občanů, obviňuje sám sebe. Řešením není vůli občanů obcházet, ale kultivovat tak, aby se nedostávala do rozporu s vědou. Věda a vědci sami však jen na sebe rozhodování vzít nemohou a nesmějí.

17. X.

[Filosofie a Bůh či bohové…]

88-949

Filosofie má své důvody, proč nemluvit o Bohu (a vůbec o bozích); přesněji však řečeno, může takové důvody mít, ale také nemusí. Konec konců to náleží ke svobodě filosofie (takže nelze filosofii, která nějak zařadila bohy nebo Boha do své soustavy, do stavby svého myšlení, prohlašovat za ne-filosofii). Ovšem filosof, který chce navazovat na nejhlubší tradice křesťanského myšlení, se tím nesmí nechat zmást a musí vzít vážně „proces“ odnáboženšťování, který docela zjevně započal a pěkně pokračoval už ve starém Izraeli a který byl sice povrchně vzato ukončen a odklizen stranou nástupem křesťanství, ale přesto v dějinách církve, a dokonce i v dějinách dogmatu stále tu a tam znovu pronikal na povrch. Protože právě tato občas podzemní řeka, do velké míry odpovědná za sekularizační proces, tak příznačný pro Evropu, poskytuje pozoruhodné pokyny a orientační body pro dnešní filosofy, kteří stojí, ať chtějí či nechtějí, před nutností nových filosofických počátků, zůstává nadále možnost zapracovat do celku filosofie také theologii jako zvláštní filosofickou disciplínu, jen pro filosofy, kteří buď vůbec ke křesťanství nemají žádný vztah a spojovali svou filosofii tím či oním způsobem s pohanskou religiozitou, anebo kteří se sice ke křesťanství více nebo méně hlásí, ale považují je za jedno z náboženství (byť třebas i takříkajíc „nejvyšší“, vrcholné náboženství). Nicméně i filosofie pojatá tak, jak to činíme my, může docházet k určitým závěrům nebo se na své cestě chápat takových témat a formulovat taková filosofémata, kterých se pak zpětně může zmocnit theologie a interpretovat je theologicky, tj. alespoň v jistém rozsahu religiózně. V takovém případě ovšem nemůže být odpovědnost přičítána samotné filosofii.

17. X.

88-950

Není záležitostí filosofie, aby za theologii řešila její problémy; theologie si je musí vyřešit sama. Ale nemůže na druhé straně chtít na theologii, aby vycházela jako ze samozřejmosti z nějakého náboženského cítění apod., když filosofie nevidí žádného filosofického důvodu, proč tak činit. Jestliže platí, že veškeré obrazy atd. o Bohu, které je filosofie s to pojmově vytvořit, jsou a zůstanou obrazy něčeho jiného než „skutečného Boha“, pak nemůže theologie na filosofii vůbec chtít, aby nějaké takové obrazy vytvářela. Na druhé straně však nemůže theologie chtít ani na filosofovi, aby filosofoval v rozporu se svým celoživotním zaměřením. To znamená, že ani oklikou přes filosofa jako jednotlivce nemůže theologie chtít, aby do své filosofie propašovával něco, co tam ani podle jeho nejhlubšího vědomí a svědomí, ani na základě žádných vnitrofilosofických důvodů prostě nepatří (a co kdyby tam filosof navzdory tomu přece jenom vnášel, theologie by stejně musela považovat za povážlivé, nelegitimní a v podstatě „modloslužebné“ či modlářské – tak třeba Hegel považuje filosofii

za nejvyšší formu bohoslužby). A tak jediným možným důsledkem pro theologii (typu bathovského např.) je respekt vůči filosofii, která se cítí sice inspirována nejedním prvkem starožidovské a křesťanské tradice, ba dokonce která vnitřně vychází z toho, co sama považuje za jádro křesťanské zvěsti a křesťanského myšlení (i když se v tom třebas tak docela neshodne s tím či oním theologem), ale která se rozhodla omezit své vztahy ke každému náboženství a k religiozitě (a mýtu) vůbec na pouhý předmět svých reflexí a úvah a nepřipustit, aby jimi byl její vlastní způsob myšlení ovlivňován a usměrňován zevnitř.

17. X.

[Filosof a komentování ostatních filosofů…]

88-951

Přirovnejme pro přiblížení filosofii k hudbě. V hudbě koneckonců záleží na tom, co se hraje; rozhodující pro to, co se hraje, je to, co skladatel napsat do not; značně však záleží na tom, jak hudebníci uvedou tyto noty v život. Hudební kritikové mohou být sebepozornější, sebevnímavější, sebemistrnější ve svých kritických postřezích a v tom, jak je veřejně vysloví – hudbu nedělají oni, nýbrž skladatelé a hráči. Ovšem i v hudbě může dojít někdy k tomu, že skladatel zahraje sám svou skladbu anebo že skladatel dovede mistrně analyzovat a zkritizovat nějakou skladbu nebo její provedení. A právě tento v hudbě tak zřídkavý, přímo výjimečný případ se ve filosofii stal běžným, přímo obvyklou normou. Filosof musí být schopen svou filosofii vymyslet a formulovat – jako skladatel svou partitur; filosof však musí umět to, co vymyslel a formuloval, také zahrát. Co to znamená v jeho případě? Musí svou filosofii, její principy a její finesy uvést v život, prosadit je v určité filosofické atmosféře, vymezit a přímo vyhrotit je proti jiným pojetím, prokázat jejich platnost argumentačně tak, že je uvede do vztahu a do konfrontace s běžným chápáním i s rozmanitými, od běžného chápání se odlišujícími koncepcemi atd. A tím už přechází tak trochu k třetí funkci: filosof musí na nejrůznějších úrovních strategických úvah konfrontovat své pojetí s pojetími druhých filosofů a tak vlastně komentovat svou filosofii a filosofii těch druhých. Přitom tato forma filosofické práce, která spočívá vlastně v kritické konfrontaci záměrů a strategií, musí být prováděna filosoficky poučeně a zasvěceně, nemůže to být v žádném případě komentování jen povrchní a rétorické. Jaký je výsledek?

17. X.

88-952

Jsou možní filosofové, kteří se specializují jen na onu poslední normu filosofické práce, totiž na filosofickou kritiku (obdobu hudební kritiky). Ale každému musí být zřejmé, že tito filosofové vlastně nejsou žádnými skutečnými pěstiteli filosofického myšlení, neboť buď jsou nakloněni měřit nějaký filosofický výkon měřítky vypůjčenými od jiných filosofů, a pak zůstávají jen jakýmisi lepšími příživníky v oboru filosofie, anebo v náznacích a zkratkách poukazují na měřítka a kritéria vlastní, ale formou filosofického díla do života dosud neuvedená – a tím poněkud chimérická! – a pak jejich břitkost a literární hbitost a dovednost neznamená v nejlepším případě nic víc než možnou inspiraci pro ty, kteří po nahlédnutí, že by na tom něco mohlo být, se pustí do vlastní filosofické práce a provedou to, co ti kritici jen naznačovali a nanejvýš náčrtky zpřítomňovali. A pak jsou filosofové, kteří svou filosofii

promyslí a sepíší, formulují, ale nikdy neprovedou, tj. neuvedou do kulturního, společenského a politického kontextu, kteří zůstanou u svých abstrakcí a těžko srozumitelných tezí – a čekají na to, že se provedení ujme někdo jiný, jejich žáci nebo třeba i někdo, kdo se jejich odkazu ujme až za dvě, za tři generace. Někdy se takovým filosofům nedostává dost času, aby stihli ještě vlastní provedení (či spíše provádění – to je vždycky práce trvalá, nikoliv jednorázová). Ovšem může se pak snadno stát, že v důsledku nedostatečné konfrontace s realitou, a tedy s kontexty, jež přesahují závislosti a vztahy jen teoretické a logické, může taková filosofie vést k nebezpečným důsledkům, jejichž nebezpečí se ukáže až po jejich uvedení do života (málokdo vidí dost dopředu).

17. X.

[...]

88-953

Uvědomuji si, že by se theologové mohli pokusit reinterpretovat náš důraz na to, že subjekt sám svými silami nemůže ani vzniknout, ani trvat a že na druhé straně nemůže ani být výtvorem, produktem událostného dění (bez něhož ovšem nemůže ex-sistovat a prostřednictvím těla působit), takovým způsobem, že by na tom bylo možno založit jakýsi nový „důkaz“ bytí božího (nechci tu mluvit o existenci, ačkoliv to bývalo tradičnější). Z hlediska našeho (tj. filosofického) to ovšem nemůže být považováno za legitimní, zejména pak proto, že filosofické důvody nás vedou k zásadnímu rozlišování mezi LOGEM, odpovědným za kontinuitu trvání subjektu, a mezi Pravdou, odpovědnou za ex-sistenci subjektu. Hlavním všeobecným důvodem pro odpírání legitimity takové reinterpretace nám ovšem zůstává odmítnutí religiozity jako platného vztahu ke světu i k mimosvětným skutečnostem. Filosofie může religiozitu brát na vědomí pouze v její fakticitě, ale nemůže akceptovat žádnou její platnost. Filosofie může proto religiozitu učinit svým tématem, svým předmětem, tj. předmětem svých zkoumání a své reflexe, ale v žádném případě nemůže připustit, aby se jí stala něčím víc, něčím filosoficky vnitřně závazným. Zbývá udat důvod, proč tomu tak je. Rozhodující je utopičnost a uchroničnost mytického a religiózního vztahu k tomu, co považuje za podstatné a základní (tj. k božskému, k bohům a Bohu), což souvisí s nadčasovou povahou archetypů, která nadto má povahu pra-minulosti, tedy hotovosti, nastalosti a pouze schopnost se vracet a opakovat. Neudržitelnost mýtu se ukazuje právě v religiozitě, neoprávněně dělící svět na dvě odloučené sféry, totiž profánní a sakrální skutečnosti.

17. X.

[...]

88-954

Barthovo stanovisko a jeho vztah k filosofii, a zejména k oné otázce, o které byla řeč, je nedomyšlené a vlastně nedůsledné. A je také a snad především nedějinné, je charakteristické svým nedějinným myšlením. Barth si dost vážně nepostavil otázku po vztahu mezi samotným zjevením a mezi tím odkazem, který máme v ruce jako bibli, jako Písmo. Nejen filosoficky (a z našeho hlediska), ale ani theologicky nemůže být obojí identifikováno. Má-li Barth důsledně domyslit svobodu zjevení (zjevujícího se Boha nebo po našem zjevující se Pravdy), musí přece vědět, že žádná stopa události zjevení nemůže toto zjevení v jeho událostném dění, tedy v jeho aktuálním oslovení hic et nunc,

nahradit, že nemůže být ničím víc než poukazem, připomínkou, ale jako pouhý relikt jen odkazem k tomu, co se stalo, a připomenutím nezbytnosti očekávání, že se opět hic et nunc, ale dnes a nám znovu otevře, aniž by nutně muselo být jen zopakováním toho, čím bylo včera a kdysi. Barth má ovšem pravdu, když říká, že vše, co jsme schopni myslit, mínit, pojmově konstituovat, je něco jiného než sám Bůh (my řekneme: než sama Pravda) a že se pravou výpovědí nebo pravým myšlenkovým uchopením může teprve stát. Pravdivost tohoto tvrzení spočívá v tom, že žádná pravdivé pojetí a žádná pravdivá výpověď není a nemůže být pravdivá svou vlastní povahou, ale že se nutně vždy k něčemu odnáší, co je mimo ni. A toto „mimo ni“ můžeme chápat dvojím způsobem, neboť jde vskutku o dvojí vztah: jednak jde o vztah k příslušnému intencionálnímu předmětu, jednak ke skutečnému předmětu. Ale protože Bůh (ani Pravda) nejsou předmětné skutečnosti, tak je nutno zkoumat možnost vztahu k intencionálnímu nepředmětu.

18. X.

[Demokracie a hlubší základ lidského života…]

88-955

Sama demokracie není a nemůže být nejhlubším zakotvením života jednotlivce ani společnosti, i když je relativně nejlepším politickým systémem, jaký dějiny znají. Zejména se zdá, že i demokratické společnosti selhávají tehdy, když jsou oslabeny samy kořeny, z nichž demokracie vyrůstá, a základy, na nichž stojí. Rádl ukazuje, jak Masaryk kolísá mezi většinovým a smluvním pojetím demokracie a jak tvrdost vyplývající z moci absolutní majority omezuje humanitou, lidskostí. Rádlovi je však právě tento humanitní program „příliš realistický“, „příliš ‚jen lidský‘“, „příliš ustupuje positivismu“ – a je „tedy nahodilý“. „Stát jako nástroj pro národní ideály nemá pevného cíle, protože tyto ideály jsou nahodilé, příliš hmotné, světské.“ Podle Rádla však „svoboda není z tohoto světa, nýbrž předpokládá smysl poslání, kvůli němuž má člověk svoboden býti“, a pak ovšem jak národnost, tak stát – a tedy demokracie a demokratický politický život atd. – „nemohou býti cílem společenského úsilí, nýbrž také jen jedním z možných nástrojů pro cíle vyšší“. Rádl očekává, že v budoucnu „realismus naší doby bude opuštěn“ a že bude zapotřebí „nových ideálů pro budoucnost“. (Vše: *Válka*, s. 212.) – A právě zde nám naše česká minulost, specificky česká tradice, spjatá s určitým chápáním pravdy, ukazuje cestu dál. Národní i státní, politický život má svůj smysl pouze v tom, že napomáhá vítězství pravdy (a práva a spravedlnosti, prostě všeho pravého) – a to jak ve vytvoření svobodného prostoru k tomu, aby byla (mohla být) pravda atd. pravena tak, aby společnost byla i prakticky pravým způsobem spravována, tj. po právu, spravedlivě, opravdově a pravdivě.

18. X.

88-956

Zůstává zajisté úkolem filosofie, resp. filosofů, aby se daného tématu chopili a zpracovali je důkladně, do hloubky a s přesvědčivostí, uspokojující i náročnost nejkritičtějších myslitelů. Ale sama teze je jasná a zřetelná a nemusí nikoho nechávat na pochybnostech, co se jí vlastně rozumí. Nesnáz spočívá spíše v něčem jiném: mnoho, snad většina myslitelů považuje z těch či oněch důvodů toto pojetí pravdy za v podstatě theologické, a tedy pro filosofii a priori nepřijatelné, historicky odbyté a zastaralé. To je však předsudek, který je sice rozšířen takřka pandemicky, ale zůstává předsudkem a

pouhým výrazem nálady (naladění), charakterizující onen Nietzschem odhalený a prohlášený nihilismus tzv. modernity. Myslitelé post-modernismu nepředstavují žádné nové myšlení ani žádnou novou životní orientaci, ale spíše jen jakousi kocovinu z modernismu. Vidím skutečné, a tedy možné řešení pouze v novém, skutečně novém myšlenkovém přístupu, který předběžně označují jako ne-předmětné myšlení, abych je postavil do opozice a konfrontace vůči tzv. myšlení „předmětnému“, kterému se obvykle říká „metafyzické“. Protože však se domnívám, že slova „metafyzika“ je pro označení něčeho minulého a vlastně již mrtvého nebo přinejmenším hynoucího a rozkládajícího se, nadále už neschopného nést větší myšlenkové stavby a dostávajícího se do stále většího napětí a do rozporů dokonce se samotnými odbornými vědami, které ze základů předmětného myšlení vyrostly, škoda, mluvím o „předmětném myšlení“ a termín metafyzika hodlám nadále používat v novém smyslu, přiměřeném kontextům nepředmětného myšlení.

18. X.

[...]

88-957

Důvody, které mne vedly a vedou k přesvědčení, že víra je skutečností eminentně významnou pro správné porozumění filosofie a konkrétního filosofa sobě samým a že filosofické pojetí víry je mimořádně významným sloupem v budově filosofie, jak ji musíme dnes stavět a jak zejména bude muset být postavena v budoucnosti, vysvitnou v průběhu celé práce. Není z principiálních důvodů možné je uvést na začátku, protože jejich smysl a zvláště jejich platnost může vysvitnout teprve v rámci myšlenkových, filosofických kontextů, jež napřed musí být s náležitou pozorností, pečlivostí a důkladností zpřítomněny a předvedeny. Přechod od „starého“ způsobu myšlení k pokusům o myšlení „nové“ se nejčastěji děje takovými způsoby a po takových cestách, které je nanejvýš nesnadno převést do elegantně vyargumentované podoby, pedagogicky vhodné a na každém kroku přesvědčivé a nahlédnutelné. Tato obtížnost nezbavuje filosofy, kteří se o to pokoušejí, povinnosti se o něco takového přesto pokusit. Musí však být od počátku jasno, že to znamená dopouštět se opětovně kompromisů. Upozorňuji na to proto, že filosof má vždy vědět, co dělá, když podniká svůj myšlenkový, filosofický pokus, tj. když myslí, když filosofuje. Vzhledem k rozšířeným předsudkům, jež jsou takřka neoddělitelnou součástí tradičního „předmětného“ myšlení, a vzhledem k tomu, že jsme všichni v tomto myšlení nějak zdomácněni a že i ti, kdo se s nejvyšším úsilím pokoušejí své myšlení z tohoto „babylonského“ zajetí vysvobodit, do něho vždy znovu a nečekanými způsoby upadají a zabředávají, budeme chtíce nechtíce odkázáni na myšlení kompromisní, tj. plné kompromisů mezi novým a starým přístupem a postupem, takže povrchní kritikové budou mít snadnou a lacinou příležitost.

19. X.

[Mnichov 1938 jako zrada demokratických principů]

88-958

Hlavní vzpomínaná výročí sugerují hledisko státně politické samostatnosti. Proti takové jednostrannosti je třeba věnovat více pozornosti hlubšímu poselství, jímž k nám ona leta promlouvají! Zrada, o které obvykle mluvíme v souvislosti s Mnichovem a na které jsme se ostatně také podíleli,

nebyla jen zradou národa a státu, ale zradou demokratického programu vůbec, a zejména také onoho základu, bez něhož demokracie ztrácí smysl. Tím základem není dokonce ještě ani myšlenka lidských práv a občanských práv; ta také musí být založena hlouběji. V našich dějinách existuje tradice, která vrcholná vzepětí individuálního i národního vzepětí spojuje s angažovaností ve službách pravdy, která je po vnější stránce bezbranná, a která je přesto vposledu vítězná. Obnovit toto povědomí, dát mu filosoficky důkladně promyšlenou podobu a zařídit přiměřeně k tomu všechen soukromý i veřejný život by mohlo představovat příspěvek k rehabilitaci nejlepších tradic evropského duchovního, myšlenkového i společenského a politického života.

K Mnichovu nedošlo pouze nedodržením smluv a dosavadní politiky hlavních západoevropských mocností, ale opuštěním demokratického programu (ideje). To ukazuje na hlubší vadu, kterou je třeba teprve hledat. Sama myšlenka lidských práv, dnes znovu aktuální, vyžaduje hlubšího založení. K tomu by mohla přispět stará myšlenka, jež se uplatnila ve významné české tradici před půl tisíciletím a která byla připomenuta se vznikem republiky, o pravdě, která vítězí nade vším a podržuje si sílu na věky. Obnova tohoto povědomí, přiměřeně filosoficky interpretovaná, by se mohla ukázat jako důležitá nejen pro nás, ale pro celou Evropu.

19. X.

[...]

88-959

V mnoha ohledech je moje práce („kniha“, ale vlastně řada knih, jak je plánuji) dílem protestujícím, a to asi v tom smyslu, jak např. Hans Küng prohlásil o Barthovi ve smuteční pobožnosti po smrti Barthově, totiž že Barth byl přesvědčen, že z hlediska evangelia musí v určitých bodech ostře mluvit proti katolické církvi a katolické theologii, že proti nim musí protestovat. Nevím ovšem, zda si mohu jako filosof dovolit odvolat se rovněž na evangelium (což v jistých očích by bylo spatřováno již jako koncese theologii, což nehodlám ani v nejmenším podporovat), ale také zda si mohu dovolit srovnávat malé s velkým. Nicméně poskytne-li mi laskavý čtenář tuto odvážlivou licenci, pak bych chtěl prohlásit, že mým cílem je protestovat nejen proti katolické církvi a katolické theologii, ale také proti protestantským církvím a protestantské theologii, a to především v tom bodě, v němž se cítím kompetentní, totiž v jejich politováníhodné závislosti na tradičním způsobu myšlení, jejž mnozí spojují se jmény „metafyzický“, zatímco já jej budu spojovat raději s adjektivem „předmětný“, abych si termín „metafyzika“ a „metafyzický“ zachoval pro lepší příležitost. Zároveň jsem se však u svého „učitele“ v netechnickém smyslu, Emanuela Rádla, poučil o problematičnosti metody vykládat své pojetí způsobem protestu proti pojetím jiným. A tak faktických, vnějšně zřejmých protestů nenajde čtenář v mých textech příliš mnoho. Můj protest bude spíše ve věci než ve formulacích. A na „evangelium“ se nebudu ani odvolávat, protože už předem vím, že toto právo by mi stejně bylo upíráno. Upozorňuji na to jen ty, pro které to snad není příliš urážející.

19. X.

[...]

88-960

Z hlediska filosofie lze theologii položit otázku, zda si chce sama svými prostředky a silami pohlídat způsoby svého myšlení a promlouvání tak, aby věděla, co myšlenkově provádí, když theologicky pracuje, anebo zda je nakloněna se v té věci spíše spolehnout na nějakou sobě blízkou, „spřátelenou“ filosofii. Polovičaté řešení, jaké nabízí např. před třiceti lety vydanou knížkou *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* Friedrich Gogarten (5755, s. 164), totiž nemůže stačit, už proto, že je zřetelně pouze deklarativní, ale že neříká nic bližšího o tom, co to konkrétně a prakticky pro theologii znamená. Gogarten totiž praví, že zkoumání způsobu myšlení, jehož si theologie užívá, nejsou nikdy ústřední otázkou theologie. To je tvrzení až kuriózní svou naprostou zbytečností; existuje snad na rozdíl od theologie nějaká skupina věd, které jsou v tom ohledu v naprosto odlišné situaci? Odlišnost by mohla nastat teprve tenkrát, kdyby theologie odmítla postavit se – jak tomu chtěl např. Heidegger v r. 1927 – do jedné řady s ostatními vědami, dokonce i přírodními. Pro ostatní vědy ovšem není tak zásadním problémem uznat legitimnost filosofie, když půjde o přezkoumání způsobu myšlení příslušné vědy (věda sama má vypracované metody ve vztahu ke svému „předmětu“, ale nemůže se legitimně sama stát předmětem svého zkoumání). Theologie však nemůže prostě následovat jejich příkladu, ale musí si důkladně vyjasnit otázku kompetence ať už své, nebo nějaké (a jaké?!) filosofie, půjde-li o otázku způsobu myšlení, jehož theologie užívá a hodlá nadále užívat. V sázce je sama vědeckost theologie, resp. jinak formulovaná korektnost jejího myšlenkového aparátu a jejích myšlenkových postupů.

19. X.

[Karl Barth…]

88-961

Podle Bartha je naše poznání Boha založeno na tom, že Bůh poznává sama sebe (totiž, jak dodává, Bůh Otec poznává Boha Syna a Bůh Syn poznává Boha Otce skrze Ducha svatého Otcova a Synova; KD II, 1, § 26, s. 73: „Daraufhin erkennen wir Gott, daß Gott sich selber erkennt: …“). Poznatelnost boží tedy není jen nějakou abstraktní možností, protože je Bohem (v Otci a Synu a Duchu svatém) konkrétně uskutečněna (73), a to od věčnosti a na věčnost (72). Skrze zjevení boží získáváme na božím sebepoznání, jakož i na boží sebepoznatelnosti podíl, a to i když nikoliv bezprostřední, nýbrž zprostředkovaný, přece jen o nic méně reálný podíl (73). Přitom Barth neopomene zdůraznit, že naše myšlení je myšlení lidské, nikoliv boží (božské), takže celý obor (Bereich), o který tu jde, by ve své nenázornosti a nepochopitelnosti mohl ovšem zůstat pro nás nepřístupný, ale fakticky nám nepřístupný není (72). A právě tato faktičnost jeho přístupnosti je pro Bartha zřejmě totožná s fakticitou zjevení (to asi nazývá Bonhoeffer oním termínem „Offenbarungspositivismus“). Celá tato konstrukce, založená na pro tento kontext „nahodilém“ slovu Písma, a tedy překládající onen text do kontextu zcela cizího, musí být ovšem filosoficky přezkoumána, aby byla ověřena její myšlenková nosnost (a to bez ohledu na to, zda je možno ji považovat theologicky za legitimní a ortodoxní, či nikoliv). Když už theologie nemůže přestat a nepřestává na pouhé citaci Písma, ale pouští se do interpretace, musí legitimnost svých prostředků vykázat ještě jinak než tím, že v nějakém omezeném rozsahu ona interpretace vede ke shodě s příslušnou citací. Kdyby se toho theologie chtěla vzdát, musela by skončit znovuupadnutím do mýtu.

20. X.

88-962

Zdá se tedy, že Barth považuje zásadně za možné, že boží sebepoznání nevede nutně ke zjevení, nýbrž pouze fakticky. To znamená jinak řečeno, že událost zjevení je jiným aktem než akt sebepoznání. Máme tu tedy předně rozdíl mezi božím „bytím“ (Sein) a mezi božím sebepoznáním a za druhé rozdíl mezi božím sebepoznáním a božím sebezjevením. Dále pak musíme alespoň pamatovat na to, že samo zjevení s sebou přináší nutně ještě další, třetí rozdíl, totiž mezi sebezjevením božím a mezi zjevností (poznaností) Boha pro člověka. Barth tyto rozdíly nechce brát příliš vážně a doslovně, a tak je jednou tvrdí a podtrhuje, podruhé naopak stírá a popírá. Tak třeba rozdíl mezi božím „Sein“ a jeho výkonem (napříkl. sebepoznávacím) stírá slovy „Gott ist, der er ist, in seinen Werken.“ (KD II, 1, § 28, s. 291.) A hned o něco dál podobně stírá i rozdíl mezi božím sebepoznáním a mezi jeho sebezjevením: „... in seinen Werken ist er selber offenbar als der, der er ist.“ (dtto, s. 291.) Až sem by to spadalo pod souhrnné téma „*veracitas dei*“, což ovšem filosoficky musí být označeno jako odklizení problému, nikoliv jako vyargumentované řešení. Skutečný problém však začíná vlastně až tam, kde sebezjevnost boží se má změnit v lidskou poznanost Boha. I tu Barth zůstává jen u „řešení“ slovního, a to dokonce u řešení řeckého původu, totiž u myšlenky participace, „podílu“ (Anteil). To je ovšem zcela nevyhovující už proto, že mít na něčem podíl vůbec nemusí znamenat nic jednoznačného, pokud jde o poznání. Mít podíl na kulatosti ještě neznamená vědět něco o kulatosti, nýbrž být kulatý. A právo to musíme nyní aplikovat na myšlenku „podílu“ člověka na sebepoznání božím.

20. X.

88-963

Má-li člověk podíl na sebepoznání božím a nazývá-li se tento podíl zjevením, pak může mít člověk podíl na takovém zjevení, aniž by o tom věděl a aniž by věděl o „obsahu“ onoho zjevení (neboť má jen podíl na tom, jak Bůh poznává sám sebe a tím sám sebe sobě zjevuje). Člověk totiž může mít podíl na sebezjevování božím, aniž by se na tomto sebezjevování podílel tím, že by si z něho něco osvojil jakožto „zjevení pro sebe“. Jestliže základním rysem, ano podstatou božího sebepoznání je akt, jímž Bůh poznává sám sebe, pak podíl na tomto aktu znamená, že člověk se podílí na tom, jak Bůh sám poznává sám sebe, a vůbec z toho neplyne, že přitom také člověk Boha nějak poznává, neboť účast na božím sebepoznání nemůže být interpretována jako něco jiného než právě účast na něčem, co se děje i bez nás. Bez nás se děje sebepoznání boží; proto účast na tomto dění nemůže znamenat nic víc než identifikaci (relativní, omezenou atd.) s tímto děním, a nikoliv něco nového, něco navíc. Zkrátka: sebezjevení boží ještě není eo ipso přijetím, akceptací a zejména porozuměním, pochopením tohoto zjevení. Sebezjevení boží už je dáno v božím sebepoznání, ale žádný „podíl“ na něm nestačí k tomu, aby se ze sebepoznání božího stalo byť jenom částečné lidské poznání Boha, ani aby se ze zjevení ve smyslu sebezjevení božího stala zjevenost pro člověka, pro nás. K tomu je zapotřebí buď dalšího aktu ze strany boží, anebo aktu ze strany člověka, eventuelně obou aktů. Neexistuje zjevení pro člověka, jehož prvkem by nebyl akt člověka, jímž si ono zjevení osvojuje, tj. nějak jej zařazuje do svého horizontu, do oboru svého chápání a pochopení, vůbec do svého vědomí a povědomí.

20. X.

88-964

Je tu ještě jeden problém, který se zdá u Bartha zůstávat nevyřešen. Barth chápe zjevení (sebezjevení) boží jako jeho čin, jeho dílo („Gott ist, der er ist, in seinen Werken." – str. 291; „Gott ist, der er ist, in der Tat seiner Offenbarung." – str. 293). I když nemusíme nutně z této formulace vysuzovat, že právě svými činy, svým dílem se Bůh tím, kým je, stává – a s tím by metafyzikou zatížený Barth nepochybně nesouhlasil –, přece je nepochybné, že se v těchto formulacích nemůžeme domnívat vidět tvrzení, že Bůh je tím, kým je, v tom, jak si jeho zjevenost osvojuje ve svém vědomí a ve svém poznání člověk. To je dokladem toho, že i sám Barth musí rozlišovat mezi zjevením zjevujícím se a mezi zjevením již „zjeveným", vyjeveným, v oné zjevenosti osvojeným. Vždyť na jiných místech s takovou úporností trvá na svém odporu a protestu proti formulacím I. Vaticana o poznatelnosti Boha jako počátku a konci všech věcí „*naturali humanae rationis lumine*" z věcí stvořených, resp. z těch, které jsou učiněny (*quae facta sunt*), tedy z činů a z děl božích. (Barth ovšem na řadě míst podtrhuje, že je rozdíl mezi faktickými danostmi, které kolem sebe můžeme vidět, a mezi skutečnými akty, činy božími; ale k tomu se vrátíme jinde.) Když se tedy Barth ostře staví proti zmíněné tezi fundamentální theologie římsko-katolické (§ 26, s. 86), je zjevné, že motivem mu je odmítnutí „přirozeného" přístupu člověka k oné „sebezjevenosti" boží, jíž poznává Bůh sám sebe. Proto mluví o „podílu" na této sebezjevenosti boží, a nikoliv o lidském aktu poznání této sebezjevenosti. Ale to není žádné uspokojivé řešení, neboť to zabředává do zbožného (pobožného) klišé a vymyká se tak tomu, co lze ještě považovat legitimně za theologii.

20. X.

88-965

Zvláštní je u Bartha jeho náběh k identifikaci Boha s pravdou (KD II, 1, § 26, s. 73 a n.): „Gott ist die Wahrheit…", „daß Gott selber die Wahrheit ist" (s. 73). Hovoří ovšem také dost záhadně o „pravdě pravdy": „Und nun haben wir es in der Offenbarung ja gerade mit der uns geschenkten Offenheit für diese Offenheit Gottes selbst zu tun, mit der Wahrheit der Wahrheit selber also, …" (73). Kuriózní je zvláštní bezstarostnost či nevšímavost k řeckým konotacím, když Barth jakoby samozřejmě vysvětluje: „Wahrheit heißt Unverborgenheit, heißt Offenheit." (73) Snad proto může mluvit o „pravdě pravdy", totiž jako o „otevřenosti otevřeného", kde subjekty oněch otevřeností jsou různé, jak naznačuje předchozí citát. Ale je to velmi podivné hned po několika stránkách. Dobře hebrejsky myšlená „pravda" je čímsi zcela jiným než otevřeností, či dokonce neskrytostí. Bez rozpaků jedněmi ústy a jedním dechem mluvit o Bohu, který je pravda (který je totožný s pravdou), a o tom, že pravda je neskrytost, a tedy otevřenost – a vidět v tom přiblížení k pojmu zjevenosti a zjevení – je nejen filosoficky (a dějinně filosoficky), ale i theologicky na pováženou. – Za značně důležitý považuji náznak hlubší koncepce zjevení, které je interpretováno jako naše, nám však věnovaná (darovaná) otevřenost pro otevřenost samotného Boha, a právě v této souvislosti je řeč o zmíněné „pravdě pravdy". (73) Ze strany Boha („von Gott her" – 70) je tu otevřenost jakožto sebezjevenost, ze strany člověka („vom Menschen her") je tu nikoliv spontánní, nýbrž věnovaná, darovaná (geschenkte Offenheit) otevřenost pro onu první sebezjevující otevřenost boží – vůči sobě a vůči člověku.

20. X.

[Subjekt a Kierkegaard…]

88-966

Pro otázku subjektu je věcí základní důležitosti přesně uchopit pojmově to, co je pro subjekt podstatné, abychom pak měli pevné vodítko pro rozhodování, co ještě subjekt není a co už je, a co ještě subjekt je a co už nikoliv. Právě v této záležitosti panuje velké zmatení a za subjekt se považuje kdeco, co subjektem ve skutečnosti není. Především intervenuje pojetí gramatické, v němž se subjektem může stát opravdu cokoliv, o čem se něco vypovídá. Avšak nehledě na tento zdroj nedorozumění je to ještě celá řada případů sice věcnějších, ale tím povážlivějších pojetí, kde za subjekt je třeba považováno mraveniště, úl nebo stádo, na lidské úrovni pak společnost, kmen, národ, civilizace, stát a mnoho podobných. Intervenuje také pojetí právní, neboť za právní subjekt je považován také spolek, organizace, firma (podnik), úřad atd. V biologii např. se vývojové hledisko aplikuje jak na jedince (ontogeneze), tak na vyšší taxonomickou jednotku, varietu, druh, rod, čeleď atd. V této souvislosti je dobré si připomenout, jak např. Kierkegaard (*Saml. Vaerker* 18, s. 135, pozn. p. č. – něm. s. 84) považuje za specificky lidské (!), že každý jednotlivec (a ne tedy pouze nějaký mimořádný jedinec) je víc než rod (Slaegt – Geschlecht), což podle Kierkegaarda má svou příčinu (základ) ve vztahu k Bohu. To sice poukazuje zcela jednoznačně na mimořádnou, zvláštní povahu subjektu lidského, ale na druhé straně docela zbytečně připouští možnost, jako by rod (tj. druh i čeleď atd.) živočišný nebo rostlinný za jakýsi nižší druh subjektu vedle subjektů individuálních přece jen mohl být považován. Tak je třeba na Kierkegaarda v něčem navázat, ale na druhé straně je stejně tak nezbytné se vůči němu v jiných bodech kriticky vymezit.

21. X.

88-967

Kierkegaard říká, že vztah jedince k Bohu je čímsi daleko vyšším než jeho vztah k rodu anebo i k Bohu prostřednictvím rodu. Tady přicházíme k tematice, kterou jsme se v semináři vůbec nezabývali a zatím ani zabývat nehodláme, protože chceme rychle přejít k problematice vztahů společenských, a zejména občanských, politických. Nicméně otázka fylogenetických kontextů a vztahů jednotlivce k lidskému rodu vůbec, ne tedy v chápání společenském nebo kulturním a civilizačním, nýbrž v chápání čistě biologickém, je otázkou vážnou a musí být také řešena. Hned na prvním místě je nutno vidět, připustit a prohlásit, že tzv. taxonomické jednotky, až bývají stanoveny konvencí, mají vždy více nebo méně jakýsi základ, *fundamentum in re*. A právě tento věcný základ je nutno prověřit a přezkoumat. Zatímco třeba ještě Linné stanovoval taxonomické jednotky podle nápadných vnějších znaků, později se ukázalo, že ohled na takové nápadné znaky vnější není spolehlivý, a zejména není rozhodující. Ohled na fylogenetické příbuznosti je mnohem důležitější, protože se týká čehosi podstatného. Ale jak podstatného, to zatím nebylo a není objasněno. Po mém soudu tu bude věcí základního významu důsledně rozlišovat mezi FYSIS a mezi tělem, k němuž ovšem náleží i celá genetická informace, jak je v současné době chápána (tj. jako sbírka genů v chromosomech, resp. v oněch dlouhých „textech“ DNA a RNA). Právě pokud je veškerá pozornost soustřeďována na tělo, a tedy i na soubor genetických informací v jádře buněk (a to ještě necháváme docela stranou mimojaderné, protoplasmové dědičnosti), musí unikat možnost správného pochopení neindividuální FYSIS a jejího nadindividuálního vývoje („podle LOGU“).

21. X.

88-968

Kierkegaard napsal (1859, in: *Die Schriften über sich selbst*, s. 85): Aber das ist doch wohl offenbar, daß die Christenheit irre gegangen ist in Reflexion und Gescheitheit. Unmittelbares Pathos, und wenn einer gleich in unmittelbarem Pathos sein Leben opferte: hilft zu nichts; man verfügt über allzu viel Reflexion und Klugheit um nicht seine Bedeutung zunichte zu machen. (Ale to je přece docela zřejmé, že křesťanství [-stvo] zašlo na scestí v reflexi a chytrosti. Bezprostřední patos není k ničemu, i kdybychom v bezprostředním patosu obětovali svůj život; je zapotřebí příliš mnoho reflexe a chytrosti k tomu, abychom nezničili jeho význam.) – Rozumím tomuto slovu tak, že Kierkegaard nemluví proti patosu (jak by také právě on mohl?), ale proti bezprostřednímu, tj. právě nereflektovanému patosu. Ovšem v našem kontextu a naší terminologii to vypadá, že patos reflektovaný znamená reflexi, která se vrací k patosu přímému, bezprostřednímu. Kierkegaard však má na mysli něco odlišného: patos má přistoupit k reflexi, ale reflexe jej má předcházet: patos sám už má být orientován reflexí a také chytrostí. Chytrost si má (podobně jako reflexe) užít patosu k tomu, aby se spíš prosadila, aby se uplatnila, aby nabyla na váze a přesvědčivosti atd., ale nemá se teprve ex post připojovat k nějakému předcházejícímu patosu. Patos je vážné a vášnivé nasazení celé osobnosti (proto lze mluvit dokonce o oběti života). Ale sama oběť života nemá žádnou samostatnou váhu, váhy se jí dostává teprve, když je nasazena správným směrem, ve jménu pravdivé myšlenky nebo zásady, pro správnou a ospravedlnitelnou věc apod. Rádl by řekl, že patos musí „procházet soudností“.

21. X.

[Smysl dějin a smysl v dějinách…]

88-969

Příprava pro Brno, původně březen 1988, odloženo:

„Smysl dějin contra smysl v dějinách“ (Fyzika a metafyzika dějin; Dějiny a vítězství pravdy)

01 FYSIS u Řeků (od FYEIEN a FYESTHAI): jen „pravá jsoucna“ mají FYSIS, nikoliv „hromada věcí náhodně rozházených“ – srv. Hérakleitos, zl. B 124, a Empedoklés, zl. B 8 – FYSIS × THANATOS.

02 Struktura pravých událostí: LOGOS (ev. FILIA atd.), přebývající uvnitř, vrostlý v údy – Empedokl. zl. B 17, event. „přilnavou lásku“ (zl. B 19). Teilhard de Chardin: „unitées naturelles“, které mají „dedans“ a „dehors“. SYMFYSIS jakožto *concretum*. Agregace contra konkrescence (Whitehead).

03 Povaha uměleckého díla a rozdíl od „konkrescentní“ skutečnosti (tj. pravého jsoucna): vnitřní svět díla × jeho vnější podoba. Umělecká díla žijí „nepravě“, protože na lidský účet. Garantem vztahů mezi jejich vnitřní a vnější stránkou není nic jim vnitřního (imanentního), nýbrž člověk, který jim dá žít tak, že jim poskytne kus sebe, kus svého života, něco své krve.

04 Ani dějinné události nejsou „pravými jsoucny“, nýbrž garantem jejich aktivity je také člověk. Všechno, co se děje dějinného v dějinách, prochází lidským vědomím („hlavou“) – což neznamená, že vědomí si uvědomuje všechno a vždy správně, „pravdivě“. Rozdíl mezi „nutností“ přírodní a „nutností“

vskutku dějinnou. Význam vědomí, myšlení, poznání pro povahu dějinných struktur. LOGOS v myšlení a LOGOS v dějinách.

05 Stará myšlenka rozhovoru (dialogu) jako místa, kde se vyjevuje pravda, již původně „nemá“ žádný z partnerů vstoupivších do dialogu. V jakém smyslu je dialog „celek“ či „integrita“? Garantem integrity dialogu mohou být pouze jeho účastníci. Kde však máme hledat garanta sjednocení integrovaného dialogu s pravdou, která není podmínkou jeho integrity, nýbrž leda podmínkou toho, že uprostřed dialogu (v němž žádný z partnerů z pravdy nevychází, protože ji „nemá“ a „nezná“) se pravda vyjeví (ale může se také nevyjevit)?

06 Dějiny jako místo, kde se odehrává každý dialog, a tedy jako místo, kde se uprostřed některých dialogů může vyjevit pravda (aniž by ji k tomu bylo možno donutit, jako

21. X.

88-970

se příroda donucuje v experimentu, aby na sebe vyzradila vše). Dějiny jako místo, kde pravda (smysl) člověka oslovuje a stává se pro něho výzvou, na kterou je třeba odpovědět (Toynbee: challenge × response).

07 Reflexe jako místo, kde se pravda vyjevuje jako pravda. Struktura reflexe: odstup od sebe, který je nutným předpokladem přístupu k sobě. Moment odstupu od sebe, kdy se subjekt ještě k sobě nevrátil: kde „stojí ven ze sebe“ (EKSTASIS). Ohražení proti možnému neporozumění – rozdíl od mystického pojetí.

08 Antropologický exkurs: člověk jako bytost víc než biologická, totiž jako bytost reflektující, tj. schopná „stát ven ze sebe“, přesunout jakoby své těžiště z toho, kým a čím „jest“, do budoucnosti: bytost, která „je“ spíš tím, čím „bude“, než čím „jest“ (nyní). EKSTASIS – v latině *ex-sistentia*. Jaspersovo pojetí člověka jako Dasein a jako „mögliche Existenz“.

09 Místem setkání člověka s pravdou je budoucnost: pravdu nemá člověk nikdy před sebou jako předmět, ale pouze jako ne-předmět, tedy ne-nejsoucno, to, co (ještě) není. Ale s tím, „co“ ještě není, se člověk nemůže setkat takový, jaký už jest, nýbrž jenom rovněž takový, jaký „ještě není“. Při setkání s pravdou tedy „u toho“ člověk ve své aktuální danosti není a nemůže být přítomen („při tom“). Má-li se s pravdou vskutku setkat, musí člověk nechat sám sebe za sebou, otočit se k sobě zády. To mj. znamená, že musí umlknout a pravdě naslouchat, tj. být připraven ji zaslechnout. Pravda ovšem může také mlčet; svou připraveností ji zaslechnout ji nemůžeme (ani jinak „magicky“) přinutit k tomu, aby promluvila. Jsou doby, kdy se pravda „odmlčí“ (staří Izraelci říkali, že v některých dobách „vzácná byla řeč Hospodinova“ apod.).

10 Skrze člověka, jejž oslovila, může pravda „promluvit“ v dějinách. A skrze lidi, kteří jsou ochotni tlumočení pravdy vyslechnout a nechat si pravdu „dojít“, může pravda v dějinách „vítězit“ (nikoliv ovšem definitivně zvítězit: každé vítězství je vítězstvím určité formulace, a pravda nikdy nezůstává ve formulích, nýbrž emancipuje se z jejich sevření – pravda se nikdy definitivně neobjektivuje, nezpředmětňuje). Proto smysl dějin nemůže být hledán v tom, co se stalo, a v souvislostech realizovaných a etablovaných, nýbrž v souvislostech, jež přesahují

21. X.

88-971

vše, co se stalo, tak jako symfonie přesahuje vše, co je zapsáno v notách. Tak jako je umělecké dílo zapotřebí oživit, např. zahrát, tak je třeba, aby historik mezi spoustou not našel ty, které k sobě náleží, a pak je „zahrál“ ve své, jejich smysl oživující interpretaci. Ale zatímco dílo zůstává do značné míry uzavřeno v sebe, každá správně, „pravdivě“ (tj. ve světle pravdy) interpretovaná událost, resp. dějinná výzva se stává výzvou ukazující do budoucnosti. Smysl dějin lze „zahrát“ jen tak, že správně „zahrajeme“ minulost teď a zde, tak, aby se naše nohy daly podle té melodie do pohybu a abychom v rytmu oné melodie vykročili do budoucnosti.

(původně z dopisu 14. 3. 88, jako příprava na květen či červen)

Dodatečná poznámka: v této době ještě nebyl vypracován pozdější pojem subjektu jako nejsoucna, odlišného od těla na jedné straně a od „životní historie“, tj. událostného dění živě se odvíjející (běžící) události, eventuelně od její FYSIS. V těchto bodech je třeba přípravu na výklad doplnit.

a) Ek-staze je záležitostí subjektu a má také svůj (nepravý) „vývoj“. Už nejjednodušší události, schopné reagovat na jiné události, resp. na jejich hromady, si musí vytvořit jakýsi primitivní subjekt, aby byly schopny „akce“ (každá reakce je totiž akcí).

b) I na nejnižší úrovni je subjekt vždy „vykloněn“ do budoucnosti, aby odtud mohl zakládat původně nepředmětné, ale ve svém průběhu se zvnějšňující a zpředmětňující akce.

c) Zvláštní kvality tato vykloněnost do budoucnosti dosahuje tam, kde se subjekt stává vědomým subjektem a kde se stává obyvatelem světa LOGU. Právě tím se subjekt emancipuje radikálně od svého těla (tj. instinktů, biologických automatismů atd.) a může dosahovat čehosi „nového“ nikoliv pouze náhodně, nýbrž tak, že vědomím proniká souvislosti a svými akcemi intervenuje do širokých kontextů.

d) Rozhodující pro svět LOGU je to, že umožňuje a zakládá rozdíl mezi „pravým“ a „nepravým“, správným a nesprávným, pravdou a omylem nebo lží. Člověk se pak stává bytostí, která je víc než jiné určována Pravdou (tj. je v pravdě nebo ve lži, není nikdy jen fakticky dána).

21. X. 88

[Budoucnost, dějiny, křesťanství, víra a Rosenstock-Huessy…]

88-972

Eugen Rosenstock-Huessy napsal ve své knížce *Des Christen Zukunft* (3651, anglicky vyšlo 1945 – nebo 1946? – a německy poprvé 1955, cituji z druhého vydání 1956) ve 3. kapitole (s. 99), že otázka po budoucnosti křesťanství by nebyla na místě, protože křesťanství samo je zakladatelem a pečovatelem budoucnosti, je samo procesem, jak budoucnost najít a zabezpečit, a že bez křesťanského ducha by nebylo žádné budoucnosti pro člověka. Tyto formulace jsou nepřesné a ve své nepřesnosti přehnané. Především je absurdní mluvit o křesťanství v tomto smyslu a neupřesnit, co se tímto mnohoznačným termínem míní. Totéž ostatně platí pro termín „křesťanský duch“. Pokud je křesťanstvím míněn historický proces vzniku, rozvoje a dnešního stavu, eventuelně i další perspektivy onoho vnitřně velmi pluralitního „hnutí“ a „způsobu života“, eventuelně způsobu myšlení atd., pak

citované formulace neobstojí. Budoucnost se před lidmi otvírala dávno předtím, než křesťanství vzniklo. Lze dokonce s trochou objektivační nadsázky, ale jinak naprosto legitimně prohlásit, že právě po Velkém Třesku se otevřela před takto vzniklým světem budoucnost, neboť se vznikem světa vznikl i čas, a tím i budoucnost jako nejsoucí dimenze času, jíž však je čas vždy znovu zakládán jako událostné dění. To ovšem platí o čase a o budoucnosti, které ještě nemají dějinný charakter. Aby vznikly dějiny, k tomu je zapotřebí něčeho víc než pouhého času, plynoucího ustavičně z oné „nedané“ budoucnosti. Dějiny nemohou být založeny takto objektivně, zvenčí, nýbrž pouze tak, že člověk začne jednat dějinně. Ale ani pak neobstojí zmíněné citace, neboť dějinně začal člověk jednat a žít ještě před počátkem křesťanství, totiž ve starém Izraeli. A proto se musíme tázat, co je tím společným pro starý Izrael a pro ‚křesťanství‘, co zakládá tuto dějinnost a také skutečné, pravé dějiny. Zdá se, že to je specifická reflexe či ještě před-reflexe víry (sama víra totiž je zase ještě starší). A pak ta rozhodující otázka: co z křesťanství, která jeho složka to je?

24. X.

88-973

Historické křesťanství je fenomén „objektivně“ posuzováno v podstatě stejný, jako jsou ostatní historické fenomény. Jeho zvláštnost není v jeho religiozitě (ani v nějakém speciálním druhu religiozity), ale ani v jeho nepochybných zvláštnostech a jedinečnostech, jako je např. církevní organizace aj. To všechno má sice svou váhu a není možné to přehlížet, ale rozhodující je něco docela jiného. Po mém soudu to je opravdu nový vztah k budoucnosti; v tom případě jde ovšem o navázání na dřívější, starší příklad takového nového vztahu k budoucnosti, jaký lze dokumentovat např. již u proroků starozákonních. Tento nový vztah, jemuž budeme říkat „víra“, znamená pronikavou změnu od úzkosti a děsu, který provázel pomyšlení archaického člověka na přicházející budoucnost, v níž se může stát cokoliv a co vlastně znamená životní ohrožení, až po důvěru v budoucnost a spolehnutí na to, co přináší, neboť právě v budoucnosti se také může stát cokoliv, ale najednou to je pomyšlení spíše úlevné a útěšné. Už v tom je vidět, že velmi důležitou, přímo rozhodující úlohu tu hraje vědomí, uvědomění: úzkost a děs z budoucnosti nebo naopak důvěra v budoucnost a spolehnutí na to, co má přijít a co přichází, je záležitostí nikoliv jednoduchých pocitů, nýbrž pocitů z uvědomění. A právě výkon takového vědomí a uvědomění, jež je zdrojem oněch pocitů, může a posléze musí být podroben reflexi – nebo tam, kde ještě reflexe nebyla vynalezena a provedena, alespoň praereflexi (to je případ staroizraelských proroků, kteří už praereflexi znali). A když už tady je vědomí, tak tu může být také takové jeho uspořádání, které si je „vědomo“ času, dění v čase a událostnosti tohoto dění – a pak také tu může být dějinné myšlení, dovolující, aby se časové průběhy „nepravých událostí“ jistým, vědomím zprostředkovaným způsobem k sobě navzájem vztáhly tak, aby vznikly skutečné dějiny. A máme-li na mysli budoucnost dějinnou, pak opravdu může <být řečeno> téměř spolu s Rosenstockem-Huessym, že určitý typ reflexe víry je schopen zakládat dějinnost a dějiny.

24. X.

88-974

Rosenstock-Huessy má ve zmíněné knížce zajímavou myšlenku: vykládá, že „křesťané věří na konec světa, ale ne jednou, nýbrž vždy znovu“ (s. 100: Christen glauben an ein Ende der Welt, nicht nur

einmal, sondern immer wieder [oder: nicht eins, das einmal geschieht, sondern an ein ständiges]). Bez ohledu na širší kontexty (např. bez ohledu na chybné užití slov „víra v konec světa“ apod.) je tu významné filosoféma: jestliže tvrdíme, že událost se v každém svém okamžiku děje celá (a že tedy se neděje „po etapách“), pak to znamená, že po celou dobu svého událostného dění stále začíná, ale také stále končí. Konec události tedy nepřichází až po veškerém průběhu událostného dění, ale událost končí v každém jeho okamžiku. A nyní je tu otázka, zda se něco podobného může vypovídat i o světě vůbec. Předně tu záleží na tom, zda svět je celkem (pravým celkem), anebo zda se stává celkem (a ještě jen relativním) pouze pro nás, tj. díky našemu výkonu integrace. I kdyby v jakémsi smyslu celkem byl, byl by to celek nutně velmi nízké úrovně, neboť jeho celkovost by musela být krajně chudá; v takovém případě by však bylo těžko lze takové chudé jednotě připisovat nějaký větší význam i pro člověka. Navíc: protože máme za to, že trvání světa je založeno na primordiální úrovni extramundánního dění, které je nutně pluralitní povahy, je každá vyšší integrita především sekundární, a kromě toho musí mít zdroj své sjednocovací mohutnosti extramundánní povahy.
V citované formulaci tedy nelze považovat zmínku o světě (vůbec) za korektní. Nicméně to neoslabuje nikterak závažnost samotného filosofématu. To, co nelze vypovídat v přísném smyslu o světě „vcelku“, lze přesto držet v případě jednotlivých pravých událostí. Pro svět vcelku to sice platí do jisté míry také, ale nikoliv jako o pravé události, nýbrž jen v nepřesném, paušálním smyslu. Avšak i to má svou důležitost: svět trvá díky trvajícímu dešti primordiálních událostí – a také tomuto dešti bude jednou konec. Svět vlastně trvá „z milosti“ tohoto trvajícího deště, i když proto ještě sám nemusí být celkem.

24. X.

88-975

Rosenstock-Huessy ostatně ani neměl na mysli jakousi „jednotu“ světa vcelku, jak se ukazuje z jiných formulací. Vždyť zdůrazňuje dokonce i to, že nelze sdílet dnešní domněnku, že člověk a jeho dějiny jsou prostě čímsi „jedním“, a říká, že jednota není dána, není žádnou přirozenou nebo přírodní záležitostí („Die Einheit ist nicht gegeben, ist keine Naturtatsache“ – s. 114), ale je společným úkolem nějakých devětadevadesáti generací až po dnešní den (s. 115). Její jednota (či jejich – jde o dějiny) zcela odvisí od rozhodnutí (… daß die Einheit ganz von Entscheidungen abhängt, s. 115). Ryze sekulární „historky“ nikdy nemohou dospět k jednotě. To vše ovšem si vyžaduje důkladné „meta-fyzické“ podezdívky, aby to dávalo jednotný smysl a aby to nezůstalo jen na úrovni jednotlivých intuicí, mouder a průpovědí. A právě v této záležitosti si Rosenstock-Huessy vůbec neklade ani základní, hlubší otázky, a už vůbec se nepokouší problém zvládnout systematicky. Vítězství nad smrtí vidí v tom, že člověk se může stát věčným v okamžiku (… wie der Mensch ewig sein könne im Augenblick, s. 114), že může svým činům dát věčnou, tj. jednou provždy platnou závažnost (Der Mensch gibt seinen Taten eine ewige, d. h. „ein für allemal“ geltende Bedeutung – s. 114). Ale vůbec se netáže, jak to je právě v tomto bodě s jeho aktivitou, kdo vlastně je subjektem této aktivity a zda jednota, která je úkolem oněch početných generací, je dosažitelná právě určitými výkony jednotlivých lidských subjektů. Vůbec si neuvědomuje onen mimořádný případ aktu víry, který zakládá vztah k budoucnosti, jehož „výkon“ však je nutně lidskému subjektu přičten jako jeho vlastní, ale ve skutečnosti jej v jeho subjektnosti právě zakládá. Zkrátka: najdeme u Rosenstocka

mnoho správného, ale také mnoho nedomyšleného a nesprávného – a to právě proto, že mu chybí systematičnost, úsilí o onu jednotu, o které mluví jako o úkolu v dějinách, jako by myšlení nebylo dějinnou záležitostí a jako by dějinná jednota neměla nic společného s jednotou LOGU, prosazujícího se též v myšlení a promlouvání.

24. X.

[Wittgenstein a subjekt…]

88-976

Wittgenstein má již ve svém *Traktátu logicko-filosofickém* zajímavé výroky o subjektu. 5.5421: není žádné takové věci, jako je duše nebo subjekt (jak se domnívá povrchní psychologie dneška). – 5.631: Není takové věci jako subjekt, který myslí nebo má ideje. Kdybych napsal knihu „Svět, jak jej vidíme", resp. jakým jej shledáváme, pak právě subjekt by nemohl v té knize být zmíněn. – 5.632: Subjekt nenáleží ke světu; spíše je hranicí (limitem) světa. – 5.641: Nicméně přece je způsob, jak filosofie může mluvit o „já" (self) nepsychologickým způsobem. „Self" je spíše metafyzický subjekt, limita světa – nikoliv jeho součást. – A snad ještě 5.633: otázka, kde uvnitř světa může být nalezen subjekt? (A podoba s okem.) Wittgenstein se sice – náhodou – strefuje takřka přímo do cíle, ale právě srovnání s okem ukazuje, jak nedomyšlené a nepromyšlené jeho výroky vlastně jsou. Jestliže totiž trvá na tom, že nic v rámci vizuálního pole nám nedovoluje usuzovat na to, že vše je vidět okem, pak je tím jeho argument velice oslaben, neboť na základě toho přeci nelze ani říci, že oko není součástí světa. Lze trvat jen na tom, že není součástí vizuálního pole. Pokud ovšem pod „světem" míníme analogii takového pole, tj. to, co lze najít, shledat, vidět atd., pak nemíníme svět v plném smyslu. Tím je Wittgensteinova formulace velice oslabena, neboť vlastně nevylučuje přítomnost subjektu ve světě, ale jen jeho přítomnost v Eigenweltu, a to ještě přítomnost předmětnou. Nepochybně je pravdou, že subjekt není součástí svého vlastního Eigenweltu. Ale jak to je tenkrát, když je subjekt schopen si sám sebe uvědomovat? Je přece mimo veškerou pochybnost, že sám sobě musí rozumět v kontextu se svou situovaností, tedy se světem, s dobou, se společností… Subjekt sám sobě nějak musí rozumět. A pak se nutně otvírá otázka, jaký je vztah mezi subjektem, jímž jest, a mezi subjektem, jak si sám rozumí. A ovšem je tu i otázka legitimity toho, že takto otázku stavíme. Jak vůbec můžeme chtít mluvit o subjektu, uznáme-li tento rozdíl?

24. X.

[Heidegger a aristotelská logika]

88-977

4293, Vzpomínky na Heideggera (1977), s. 127–8. Paul Shih-Yi Hsiao vzpomíná na svou návštěvu (s jedním evropským přítelem) u Heideggera. Přítel uvádí několik citátů z Lao-Tse a táže se Heideggera, proč se čínští myslitelé tak podivně vyjadřují. Autor vzpomínky do toho skočil a řekl: ‚Protože jsme my Číňané tehdy neznali Aristotela.' A Heidegger hned dodal (spontánně): Bohudíky, že Číňané neznali aristotelskou logiku. – Zdá se, že Heidegger neměl velké mínění o tzv. aristotelské logice a ostatně o logice vůbec (školské, formální). Poznámky tohoto druhu najdeme i v jiných spisech a přednáškách. Gadamer např. referuje o konfrontaci dvou interpretací Aristotelova termínu LOGOS (event. LEGOMENA a PÓS LEGETAI) po příchodu Heideggera do Marburgu, kde už delší čas působil

Nicolai Hartmann. Tento poslední ony termíny překládal jako „pojem“, „míniti“ nebo „mysliti“, zatímco Heidegger důsledně trval na překladu „výpověď“, „říkati“ a „mluviti“. Odtud také Heideggerův důraz a kritika, že Aristotelés (dodatečná pozn.: Gadamer viz rovněž ve Vzpomínkách, s. 110) určil výpověď za místo pravdy, zatímco pravda původně (a správně) znamená neskrytost jsoucího jakožto jsoucího. To úzce souvisí, resp. je jednou ze základních složek Heideggerovy distance od Aristotela, zejména pak od jeho logických spisů (tzv. Organon), jež považuje za chybnou odbočku, vedoucí pak k tzv. školské (nebo též formální) logice. V jistém smyslu lze Heideggerův důraz na zapomnění západního myšlení na bytí aplikovat i na filosofickou logiku: v našem smyslu (a kontextu) lze říci, že tradiční logika je přímo založena na zapomnění na to, že LOGOS je třeba chápat ontologicky, a nikoliv jen „logicky“, a že pravda je původně měřítkem všeho, a tedy nade vším, a nikoliv měřítkem pouze myšlení, že tedy její místo (původní místo!) není ve výpovědi, ale – naproti Heideggerovi – ani v soudu, v myšlence. LOGEM se neřídí jen myšlení, ale podle Hérakleita vše, veškerenstvo, a skrze LOGOS – to nad Hérakleita – vládne všem sama Pravda.

(24. X., dokonč. 30. a 31. X.)

24. X.

[Zpráva o zadržení a výslechu ohledně manifestu „Demokracii pro všechny“]

88-978

Začátek: jde o manifest „Demokr. pro všechny“. Dotazy na jména, okolnosti, kdy, kde, kdo atd. Odmítám odpovídat a podávám vysvětlení (podat vysvětlení je každý povinen podle § 19 zákona o SNB): jde o výzvu všem občanům, aby se účastnili diskusí o politických otázkách, zejména o politické budoucnosti země. Do toho samozřejmě náleží také intenzivní promýšlení a diskuse o formulaci připravované nové ústavy. Na otázku, jakým právem a kdo nás pověřil, odpovídám, že samotná ústava zavazuje každého občana k aktivní odpovědnosti za veřejný a politický život. Na námitku, že taková veřejná diskuse nebyla ještě zahájena, odpovídám, že Gorbačov vyzývá sovětské občany, aby začínali všude iniciativně a nečekali na pokyny shora. Na námitku, že chceme změnu politického systému, zejména že napadáme vedoucí úlohu strany, odpovídám, že takovou změnu opravdu chceme a že to je naprosto v souladu s Gorbačovovou linií. Říkají, že se hluboce mýlíme, že tady jde o ekonomicko-sociální reformu, ale socialismus a politický systém že zůstává neotřeseně zachován. Odpovídám, že se hluboce mýlí oni. Odvolávají se na XIII.[1] konferenci, já na to, že kdeže je XIII. konference, že mají číst novější věci, především že mohli nejen v RP, ale ve všech novinách číst v interview Gorbačova se *Spiegelem*, že tady půjde o pronikavou politickou reformu, že dokonce lze říci, že půjde o politickou[2] revoluci. Opakuji to a dodávám, že tahle politická revoluce přijde nutně i k nám a taky do Písku. Zdá se, že oni to nečetli, že jim to uniklo. Převádějí řeč na banální ideologické průpovídky, staré skoro jako oni. Upozorňuji je, že ze mne nemají dělat vola. V Praze je i v Bezpečnosti už atmosféra jiná, oni že se chovají jako pražští v sedmdesátých letech, kdy mne vyslýchali v místnosti, kde ještě visel obraz Stalina. Že v tom prostě vidím přežitky stalinismu, a doporučil jsem jim, aby se starali o to, aby byli lépe informováni, aby sledovali víc RP, že jinak by mohli ohrozit svou kariéru. Strašně se zlobili, že jim vyhrožuji. Ujistil jsem je, že mne to ani nenapadá,

[1] Rukopisná poznámka po straně: „sic!“. – Pozn. red.

[2] V průklepu strojopisu opraveno: „právní revoluci“. – Pozn. red.

že je mi jejich kariéra zcela lhostejná. Mínil jsem to jako dobrou radu; ale komu není rady, tomu není pomoci. Všechno, co říkám, si oba pečli-

31. X.

88-979

vě poznamenávají na papír. Upozorňuji je na to, že to, co jim říkám, není pro protokol, že jim to říkám docela soukromě. Oni protestují a říkají, že to všechno musí jít do protokolu. Já na to, že do protokolu půjde jen to, co já chci, jinak že si tam rovnou mohou napsat, co jim je libo, ale já jim to nepodepíšu. Oni, že to vůbec nevadí, že můj podpis není nutný. Já zase na to, tak ať si to podepíšou sami a mne do toho vůbec nezatahují. Pak zmírnili, udělali přestávku, nabídli mi kávu, nabízeli i „občerstvení", odmítl jsem, jen jsem chtěl sodovku nebo minerálku. Přinesli asi po půl hodině kávu a limonádu (už nepamatuji značku – malá lahvička). Po další hodině přišli se zapisovatelkou a byl sepisován protokol. Začali diktovat, jako bych to říkal já. Zarazil jsem je a řekl, že buď si to budu diktovat sám, anebo že to nepodepíšu. Oni že si tam do toho mohou diktovat otázky a na každou nadiktovanou a napsanou otázku pak budu já diktovat svou odpověď. Po delším handrkování před zapisovatelkou nakonec přistoupili na mou podmínku. Nadiktovali (dost hloupě) tři otázky, předem připravené (asi už z Prahy, ale oba kapitáni[3] byli zdejší). Postupně jsem na všechny odmítl odpovědět a uvedl jsem vždy znovu (pokaždé trochu jinou formulací) dva důvody: 1) jde o záležitost politickou, do které se Bezpečnost nemá co vměšovat; půjde o celonárodní diskusi, kterou oni nesmějí narušovat, natož reglementovat, nebo dokonce jen chtít falešně předstírat. Jejich intervence do politických a občanských záležitostí musí už jednou skončit, jsou tu od toho, aby se zabývali špionáží a podobnými delikty, a ne aby zastrašovali řádné občany, dokonce právě ty nejaktivnější, kterým jde o budoucnost této země. Oni že ji rozhodně určovat nebudou, protože oni musí sloužit lidu, a to znamená, že všichni lidé, všichni občané budou rozhodovat a oni že musí vzít na vědomí vůli lidu. Brzo po začátku už se přestalo psát, protože to zarazili. Že své politické výklady si mohu nechat pro sebe a pro své (ironizovaně) „přátele". Tak jsem to zkrátil: jde po mém přesvědčení

31. X.

88-980

o věc, která je plně v souladu s ústavou, s našimi zákony, a především s ratifikovanými mezinárodními pakty o lidských a občanských právech, a proto o celé věci nebudu s pracovníky Bezpečnosti vůbec jednat, neboť se nemají při svém dotazování oč opírat. A 2) odmítám odpovídat také proto, že oni zřejmě myslí, že onen Manifest v rozporu se zákony jest, v čemž se ovšem mýlí, ale že pro mne by to tedy mohlo znamenat nebezpečí stíhání, a to je důvod uvedený výslovně v zákoně o SNB jako důvod přípustný pro odmítnutí výpovědi. Když jsem to skončil, vpadl do toho jeden z nich, že tedy přiznávám, že jsem se dopustil nezákonného jednání. Opáčil jsem, že je asi neučili dost důkladně logice, když dělá ve svých dedukcích takové chyby, a že nechápu, jakých výsledků může za takových okolností dosahovat při svém vyšetřování. (Při druhém výslechu opakoval totéž druhý, údajně Dr. – nevím, čeho –, a tak jsem řekl, že ten první asi není výjimkou, že zřejmě je chyba už v jejich školení.) Zapisovatelka se po celou dobu mírně šklebila a dávala najevo potěšení. Při dalším zápisu na mně

[3] Rukopisný dodatek s odkazem na toto místo: „Kpt. dr. Bauer, kpt. Kekrč (hlav. vyš.)" – Pozn. red.

chtěli, abych vypověděl, že jsem dostal občerstvení v přestávce, trvající půl druhé hodiny (v té době údajně sháněli zapisovatelku, ta mi to potom popřela, zajisté ve skutečnosti žhavili pražskou linku, aby se poradili, co se mnou); na jejich naléhání jsem nadiktoval, že „na žádost vyšetřovatelů dodávám, že byla přestávka“, a oni trvali na té kávě a občerstvení, tak znovu diktoval: „na žádost vyšetřovatelů ještě dodávám, že jsem dostal kávu a limonádu“. To byli už oba vzteklí. Skončili a odešli, když mne předali uniformovanému SNB, který mne později dovedl dolů, kde se mnou (vše bylo na náměstí proti radnici) sepsali protokol o zadržení a pak mne odvezli do CPZky (cely předběžného zadržení). Na můj dotaz, jaký je důvod mého zadržení, pokrčili rameny a řekli: „to víte“. Opáčil jsem, že nevím, ale nic dál mi neřekli. 29. ráno před 6. hod. pro mne přišli, abych se sbalil, vydali mi všechny odebrané věci, musel jsem se převléci do civilu a pak mne propustili. Jenže před vraty stáli už dva uni-

31. X.

88-981

formovaní SNB s vozem a dovezli mne zase na náměstí. Tam jsem čekal asi ¾ hodiny, než přišli titíž kapitáni, značně naštvaní (asi nebyli pochváleni), a začali znovu. Ve své naivitě se domnívali, že takové dva dny v lochu způsobí změknutí. Ovšem přijde taky na náturu. Tak to začalo znovu, byli dost ostří (vůbec v tom neumějí chodit, odedávna je zásada, že jeden dělá hodného a druhý zlého, oni docela vypadli ze své role), já taky, a chvílemi jsem sám musel trochu mírnit ovzduší, vypadalo to už dost na to, že se přestanou kontrolovat. Upozornil jsem je na to, oni trochu zchladli a začali jsme psát protokol. Už se neodvažovali volat písařku (možná, že tam taky žádná nebyla), psal jeden z nich (ten Dr.). Zase se ptali na totéž, ještě říkali, že v Praze se „děly věci“, že kdybych viděl ty, co tam pochytali, že bych se k nim jistě nehlásil (odpověděl jsem: to víte, to je ta vaše výchova), a nadiktovali otázku.[4] Já jsem začal diktovat stížnost proti způsobu, jak je se mnou jednáno, že jsem nebyl propuštěn po 48 hodinách, oni řekli, že jsem přece propuštěn byl, já jsem řekl, že nikoliv, že jsem byl zadržen hned při tzv. propuštění, a to že je hrubé porušení zákona o zajištění občana, jestli to někdy četli, oni, abych je nepoučoval, já na to, že by je tedy měl poučit někdo poučený, zase se zlobili. Já jsem jim řekl, že v Praze se pracovníci Bezpečnosti při takovémhle postupu dlouho ve funkcích neudrží, a přes jejich protesty jsem začal vykládat o nějakém jejich kolegovi, který se mi představoval jako Karban a který mi vyhrožoval, že bych se měl vystěhovat, že bych tak ušetřil za pohřeb. Oni výhružně, abych neposuzoval pracovníky Bezpečnosti, já na to, že na to si budou muset zvyknout, že v Sovětském svazu muselo z funkcí odejít několik desítek tisíc pracovníků Bezpečnosti, zejména vyšších funkcionářů, a že tady tomu bude muset být podobně. Gorbačov řekl: kdo nepochopí potřeby přestavby, s tím se budeme muset rozloučit. Tak to vzdali, nechali mne nadiktovat stížnost proti nezákonnému postupu (jejich) a nechali mne zase odvézt do CPZetky na dalších 48 hodin. Propuštěn jsem byl o 12 hodin dříve, že prý „pominuly důvody vazby“.

31. X.

[Patočka, Husserl a víra…]

88-982

[4] V průklepu strojopisu opraveno: „nadepsali ‚odpověď‘“. – Pozn. red.

Patočka ve své práci „Masarykovo a Husserlovo pojetí krize“ (in: J. Patočka, *Masaryk*, Pha 1979, rkp.) (str. 105–6) odmítá Masarykovo objektivistické pojetí Boha (věcně lze naprosto souhlasit, otázkou je, zda jde opravdu o pojetí Masarykovo), ale říká: „Avšak hluboce vážný problém, který právě Masarykova filosofie nám dává k úvaze, je problém víry.“ Husserlovo pojetí je v právě v tomto bodu i Patočkovi nepřijatelné. Říká pak, že „víra ve smyslu absolutního spolehnutí není teoretickým, nýbrž daleko spíše praktickým stanoviskem; je věcí osobního rozhodnutí…“ Patočka pak se ještě distancuje i vůči Masarykovi v tom, že je „třeba … právě se zbavit falešného theologického racionalismu a postavit problém víry na stanovisku energicky subjektivním“. A pak už uzavírá svou studii takto: „problém, který vyplývá z konfrontace Husserlovy filosofie s Masarykovou, je otázka osobní víry na půdě radikálního subjektivismu.“ (A pak ještě spojuje víru s nadšením: „odhodlaná víra potřebuje nadšení“.) – Domnívám se, že Patočkou nabízené řešení by bylo scestím. Masaryka je ovšem třeba revidovat právě v souvislosti s jeho „objektivismem“, který si Masaryk nedovedl odmyslet od svého pojetí „realismu“ (sám termín „realismus“ je zavádějící a naprosto nevýstižný). Ovšem nepřijatelnost subjektivistického řešení je v podstatě zcela vyvážena s nepřijatelností řešení objektivistického. Chtěl bych právě prokázat, že problém víry je nikoliv pouze řešitelný, ale dokonce již myšlenkově uchopitelný výhradně za předpokladu, že nahlédneme hlubokou vnitřní spjatost (a tedy nerozdělenost) „subjektního“ (nikoliv „jen“ subjektivního!) a „objektního“ (objektivního) aspektu aktu víry (jakožto aktu „přidaného“, „připočteného“ subjektu jako jeho vlastní).

1. XI. 88

[K očekávaným námitkám vůči méontologickému východisku…]

88-983

Proti našemu „ontologickému“ (vlastně – přesněji vysloveno – „ontologicko-meontologickému“, jak uvidíme) východisku mohou být ovšem námitky (jako proti každému jinému). Doporučujeme však i těm, kdo budou trvat na dosavadním tradičním způsobu myšlení, aby s námi alespoň metodicky kus cesty ušli, neboť některé výsledky, které jim budeme moci podat, budou mít – jak se alespoň domníváme – charakter invariantů, tj. filosofémat platných v různých filosofických systémech (i když nikoliv nutně ve všech). Jedním z takových filosofémat je určité chápání subjektu jako ne-jsoucího, resp. jako jsoucnem neurčitelného, nevymezitelného (přinejmenším nikoliv přesně, pojmově).
V rámci našeho filosofického postupu lze pojmově konstruovat (i když způsobem, který se nutně musí poněkud odlišovat od tradičních postupů pojmových konstrukcí, neboť si musíme zachovat plnou bdělost, abychom nesklouzli při pojmovém konstruování „subjektu“, resp. modelu subjektu do tradičního způsobu konstruování „objektů“, resp. předmětných modelů; subjekt je *ex definitione* ne-předmět, non-objekt!) subjekt kontrolovatelným způsobem, takže nemusíme zůstávat jen u nějakých intuitivních postřehů a tuch, jak je tomu třeba u Kanta nebo zase u Wittgensteina apod. (viz příslušná místa v *KRV* nebo v *Traktátu*). Zároveň ukážeme, jak je možno skoncovat se zmatky, jež otázka „subjektu“ vyvolává i u největších a nejmetodičtějších myslitelů, např. jako je Husserl (viz *Krize*, s. 513–14 českého překladu). Mám za to, že tato tematika se musí pro každou filosofii (resp. pro každého filosofa, ať už jeho východiska jsou jakákoliv) stát výzvou k přezkoumání a buď k recepci, uznání platnosti onoho filosofématu, anebo k jeho kritickému odmítnutí a překonání, tj. k výkladu přesvědčivějšímu a vyargumentovanějšímu.

1. XI. 88

[Husserl a vědomí…]

88-984

Husserl předpokládá, že epoché (resp. tr. redukce) dovoluje očistit a takříkajíc „extrahovat“ z celého obsahu vědomí ty jeho „prvky“, v nichž vědomí nahlíží sebe samo, resp. v nichž je samo sobě „dáno“. Základním nedostatkem jeho „fenomenologické metody“ je však nevyjasněnost toho, do jaké míry a v jakém rozsahu jsou ony subjektivní prvky legitimní a spolehlivou základnou pro další kroky. Husserl totiž nekriticky sdílí předsudek, že lze dospět k nějakým posledním „danostem“, které jsou zároveň absolutně evidentní. Tento předsudek (v podstatě empiristický) však nikde nezdůvodňuje a nezabývá se možností, že žádná taková „bezprostřední zkušenost“, resp. poslední data takové zkušenosti nejsou našemu vědomí ani v reflexi tohoto vědomí vskutku „přímo“ přístupná. Vždyť je přece možné, že – pokud vůbec o něčem takovém je možno a záhodno mluvit (a to samo o sobě je také problém!) – k takovým „bezprostředním datům“ je třeba dospět pouze cestou analýzy těch „dat“ vědomí, resp. cestou analýzy samotného vědomí, jak je samo sobě přístupné, a tedy „dáno“, jež nelze považovat za poslední „data“ – neboť jimi je „dáváno“ ještě něco dalšího – a jež nám toto „další“, totiž ona „bezprostřední data“, eventuelně „dává“, ale právě jen svým prostřednictvím, takže nejde ani o bezprostřednost, ani o přímou danost. Vůbec je tu jistý hluboký vnitřní rozpor, neboť úpornost, s jakou Husserl hledá ony „poslední evidence“, naznačuje, že má za to, že v nich je už každá intencionalita (nebo přinejmenším ta, jakou známe z běžných případů) zrušena, protože v nich právě dochází k identifikaci, resp. k identitě (původní!) data jakožto „dávajícího“ a data jakožto „dávaného“: datum tu „dává“ vlastně jen samo sebe – a v tom spočívá pak ona absolutní evidence.

1. XI. 88

[Husserl, subjekt, tělo a FYSIS…]

88-985

Husserl zůstává v otázce po subjektu zcela na půdě karteziánské metafyziky. Táže se, zda psychofyzická souvislost je souvislostí dvou realit (příloha XXII, v *Krizi*, česky s. 512). To pak nutně vede k tomu, že sám problém subjektu ani dost dobře nevidí a nechápe (v tomto bodě stojí vlastně pod úrovní Kantovou) a že vlastně zaměňuje mezi sebou subjekt, duši, osobu a „já“ (viz s. 513). Proto také jediným problémem je pro něho psychofyzická jednota. My ovšem víme, že je především nutno vidět rozdíl mezi bytostí (událostí) vcelku a mezi jednotlivými jejími jsoucnostmi. Tím si otevřeme pohled na rozdíl mezi FYSIS a mezi tělem: FYSIS bytosti je koextenzivní s jejím trváním, kdežto tělo je vždy jen „*hic et nunc*“. Jen tak je možné, aby tělo „fungovalo“, tj. aby provádělo, vykonávalo rozhodnutí subjektu. A tak se dostáváme k druhé dvojici, totiž na jedné straně tělu a na straně druhé subjektu. Zatímco tělo je vykloněno z událostného dění bytosti (jakožto události vcelku) jednak do minulosti (resp. do toho, co z minulosti „přetrvává“), je naopak subjekt vykloněn do budoucnosti (resp. do toho, co z budoucnosti přichází, nadchází). Jinak je ovšem subjekt také vždy subjektem jen *hic et nunc*. Na první pohled není ona omezenost těla na aktuální přítomnost tak docela přesvědčivě nahlédnutelná, neboť se nám všechno zdá nasvědčovat tomu, že samo tělo trvá, žijíc v čase. Ale tak je tomu jen proto, že jsme si zvykli na konfuzi, neboť chápeme tělo a FYSIS jako něco totožného. Ve

skutečnosti se před námi otvírá několik velmi závažných problémů. Především je tu otázka, jak souvisí jednotlivé stavy těla spolu navzájem; dále tu je otázka, jak spolu navzájem souvisí „subjekty“ různých akcí, jež považujeme za akce ‚téhož‘ subjektu. A ovšem další...

1. XI. 88

88-986

Takže je zřejmé, že otázka integrity bytosti jako celku je záležitostí mnohem komplikovanější, než by se na první pohled zdálo, a zejména komplikovanější, než aby bylo možno vše redukovat na otázku psychofyzické paralelity nebo souvislosti, jednoty apod. Vždyť můžeme jmenovat hned ještě celou další řadu problémů, jež ukazují na „spojitosti“ zase jiného druhu. Otázkou je např., zda subjekt můžeme považovat (a v jakém smyslu) za součást akce, anebo zda jej musíme chápat jako něco mimo samu akci a její průběh (je nepochybné, že z rozhodnutí subjektu něco přechází do akce, ale je zřejmé, že nikoliv celý subjekt „in natura“; protože však ani nezůstává zachován mimo akci, ale musí být právě akcí /na jejím konci/ rekonstituován, ovšem za pomoci a vlastně na základě vyvolanosti subjektu k ex-sistenci, musíme tu vidět rovněž velmi závažný problém souvislosti mezi subjektem a akcí, jakož i akcí a subjektem); další otázkou je vztah mezi subjektem jako ex-sistencí a jeho sebechápáním, tj. „já“. Sebepoznání a sebeprojekce se může ovšem stát „já“ pouze díky tomu, že subjekt jakožto existence se identifikuje se svým sebechápáním a skrze toto sebechápání do jisté míry i se svým tělem a se svou „životní historií“ a dále v jejím rámci se svou FYSIS, pokud je s to ji rozpoznat a nahlédnout v odlišení od zmíněné životní historie (do níž ovšem náleží i mnohé z osvětí a jeho proměn). Takže tu zase máme nové problémy: také spjatost subjektu s okolím či osvětím (s tunelem osvětí), byť prostředkována nezbytně tělem a FYSIS, musí být jako základně významná podrobena detailnímu zkoumání. Zkrátka: jestliže jsme na začátku zavedli slovo LOGOS jako nevyplněný pojem toho, co sbírá, sjednocuje, integruje, pak již nyní vidíme, že tu nepůjde zdaleka o jedinou funkci a úlohu.

3. XI. 88

[Husserl a změna...]

88-987

Husserl má za to, že „reálná změna je změnou něčeho stálého, k jehož smyslu patří nerozlučné setrvání v kauzálním stylu mezi spolurealitami právě téhož smyslu ve formě prostoročasovosti“ (*Krize*, česky, s. 515). To je však předsudek, resp. předpojetí, jež ovšem Husserl sdílí s dosavadní filosofickou tradicí, nicméně je nevykazatelné. Jestliže by Husserl měl být důsledný a nepředpokládat nic o „reálném světě“, pak by musel vyjít ze zážitku vnitřní změny samotného vědomí (subjektivní změny). Husserl sice praví, že to, „co lze v duši odlišit a co se ve zkušenostních danostech duše ukazuje jako její duševní život sám“, „to vylučuje jakékoli pojetí reality, které získalo svůj smysl původně na tělesné realitě“ (s. 515), ale vůbec se nepokouší objasnit, jakým způsobem získává nebo může získávat nějaké pojetí svůj smysl na tělesné nebo vůbec přírodní realitě, na čem vlastně vůbec zakládá subjekt svou zkušenost s „přírodním prostoročasem“ apod. Kromě toho ovšem sama moderní fyzika přináší nové a nové doklady pro to, že „reálnou“ změnu nelze chápat jako změnu něčeho stálého, nýbrž naopak že stálost je třeba chápat jako pomalou (velmi pomalou) změnu anebo jako změnu cyklickou, která se

makroskopicky jeví jako trvání či stálost. Husserl by ovšem namítal, že moderní věda je založena na konstrukcích (a v tom má zajisté pravdu), kdežto on že vychází z „přirozeného světa“ (resp. ze „světa našeho života“). Přitom ovšem zapomíná zcela na to, že to, co je pro nás „svět našeho života“, je založeno na starých, dnes již neplatných konstrukcích mytických, filosofických a dávných vědeckých. Veškeré pojmové myšlení je spjato s konstrukcemi, a dnes už evropský člověk nedovede jinak myslit než právě pojmově, a tedy tak, že konstruuje pojmové modely.

3. XI. 88

[Husserl a pravá a nepravá jsoucna...]

88-988

Husserl se táže (mimochodem dost naivně, jak je zřejmé), „jaký je to zákon světa, že živé fyzické organismy nemohou být v duchovním smyslu mrtvé a nemohou se bez ‚duchovní stránky‘ vyskytnout? Je přece dosti těles ve světě zkušenosti, jež jsou ‚pouze‘ tělesy“. (*Krize*, česky, s. 513) Citát dokazuje, že si byl vědom rozdílu mezi „pouhými tělesy“ a mezi „organismy“ (živými, fyzickými); někdy mluví také o „animálních bytostech“ (tamtéž). Zná tedy to, co my nazýváme rozdílem mezi pravými a nepravými jsoucny. A co tedy můžeme my na jeho otázku odpovědět? Oním „zákonem světa“ musí nutně být to, co je s to garantovat „psychofyzickou jednotu animální bytosti“, jak se vyjadřuje Husserl, nebo naším způsobem vyjádřeno, co sjednocuje, shromažďuje, „sbírá“ dohromady to, co by jinak tvořilo pouhou ‚hromadu věcí náhodně rozházených‘, tj. nepravé jsoucno, „pouhé těleso“. My jsme zatím našli pro ono „něco“ jméno, a to u Hérakleita: LOGOS. Ovšem můžeme mluvit právem o LOGU také jako o „zákonu světa“. Tento svět se „rodí“ nikoliv jako svět, nýbrž jako nezměrná a nespočetná pluralita nejjednodušších, nejprimitivnějších událostí, událostných kvant. Tak vlastně ještě ani žádným světem není. Svět se vlastně rodí teprve z onoho základu, z oněch nesčetných primordiálních událostí, stojí na nich, resp. staví se na nich – je na nich stavěn. A jak? Jedině tak, že hledá obtížnou a vždy znovu riskantní cestu invence: vybudování větších a vyšších událostí jednak díky jejich reaktibilitě (a tedy díky jejich schopnosti akce), ale také díky jejich schopnosti podřídit své akce jistému vyššímu řádu, jak jej představuje příslušná superudálost; tady jde vlastně o jakýsi jiný, odlišný typ ‚reaktibility‘, kterou jsme se zatím řádně nezabývali.

3. XI. 88

[Nemetafyzické myšlení...]

88-989

Jedna věc je poukázat na nemetafyzické myšlení, ať už v přítomnosti (např. u básníků), nebo v minulosti (předmetafyzické, předpojmové myšlení) – a jiná věc je metafyzické myšlení dnes (a na nejvyšší možné úrovni) překonat. Napříště budeme raději ovšem mluvit o předmětném myšlení, neboť samo slovo „metafyzika“ se nám docela líbí a hodláme je napříště spojovat s pojmem, který bude velmi dobře odpovídat samotnému slovu. Filosofická fyzika (eventuelně fyziologie) bude pro nás naukou o FYSIS; protože však FYSIS nevyčerpává zdaleka plnost skutečnosti, svěříme zkoumáme té skutečnosti, která nemůže být pojata jako FYSIS, nýbrž pouze jako co, co FYSIS přesahuje a zároveň umožňuje i zakládá, jiné filosofické disciplíně, totiž filosofické metafyzice. Základní důležitost ovšem bude mít způsob, jakým budeme chápat samotnou FYSIS. Na tomto místě jen stručně: FYSIS „mají“

všechny skutečnosti, o nichž platí, že vznikly („zrodily se“), vyrostly, nějakou dobu trvaly („žily“) a nakonec zanikly (zahynuly, zemřely). Na první pohled jde především o živé bytosti – a také lze právě na živých bytostech sledovat a zkoumat hlavní rysy tzv. pravých jsoucen. Ovšem velmi důležitým momentem přístupu filosofické fyziky (fyziologie) ke skutečnostem je sledování toho, co vzniká, trvá a zaniká, až na těch nejnižších úrovních skutečnosti, tedy i u atomů, elementárních částic, kvant – a vposledu i u zatím jen myšlenkově modelovaných primordiálních událostí. Základním problémem filosofické fyziky, který však může být řešen pouze s pomocí filosofické metafyziky, je spjatost jednotlivých jsoucností nějaké pravé události (pravého jsoucna) mezi sebou a všech pospolu s bytím této události. Tak se ukazuje, že samo pojetí události nemůže být jen otázkou pro ffic. fyziku.

4. XI. 88

88-990

Jestliže budeme chápat FYSIS jako vlastní dění (pravé) události, pak musíme dobře odlišit od samotného průběhu tohoto událostného dění všechno to, co na ně není převoditelné, co není jeho integrální součástí (tj. součástí jeho dění) a co tedy nějak z onoho dění vyčnívá, vybočuje – anebo naopak je do něho nějak neúplně či relativně „zapojováno“ (jako materiál v podstatě „mrtvý“, tj. nepodílející se na jeho dění plnohodnotně, nýbrž jen zčásti). Tak např. atomy a molekuly, bez nichž nemůže žádná událost (vyšší) ustavit své tělo, nejsou a nemohou být chápány jako součást a složka událostného dění, jímž je život nějakého organismu. V jistém smyslu představuje tělo organismu jen první, nejbližší sféru jeho okolí či osvětí (za níž následuje druhá, ‚vzdálenější‘, jíž je „osvojené okolí“ či osvětí v běžném smyslu). Rozdíl mezi oběma sférami „osvětí“ je důležitý, ale nepředstavuje pevnou a jednoznačnou hranici, ostatně podobně jako nelze stanovit ostrou hranici mezi osvětím a ‚cizím světem‘ (tj. mezi osvojeným a neosvojeným světem). Vše je v pohybu: osvojení probíhá různými formami, od nalezení a uchopení až po pronásledování a zranění či zabití, uvaření nebo upečení, ochočení (domestikaci), pěstování na více méně kultivovaných pozemcích, tedy také vypálení lesa, obdělávání půdy atd. atd. Odtud je přechod jednak k užití jako potravy (tam se překračuje hranice mezi okolím a vlastním tělem), ale také jako oděvu nebo nástrojů či jiného vybavení: kůže zabitých zvířat doplňuje nebo nahražuje vlastní srst, ale může též sloužit jako část stanu, kosti nebo rohy či paroží apod. jako jehly, bodce, ozdoby apod. – nahražují a vylepšují prsty, nehty, pěsti atd. Skutečný předěl je mezi FYSIS a vnějším světem, k němuž náleží i tělo.

4. XI. 88

88-991

Všechny tělesné procesy a děje lze chápat jako akce nebo soubory akcí, ale nelze je vztahovat pouze k jedinému subjektu. Každá superudálost v sobě organizuje a sjednocuje, integruje mnoho podudálostí a tak relativizuje a do jisté míry suspenduje jejich samostatnost (některé události jsou však takto podřízeny bytostně, tj. jako nepodřízené se vůbec nevyskytují, nemohly by existovat a jejich eventuelní existence by vůbec neměla smysl, pokud by byly izolovány a osamostatněny). To však neznamená, že je zcela potlačena jejich vlastní integrita, založená vlastním subjektem, tj. že je potlačena jejich subjektní povaha. To znamená, že trvání a tzv. „život“ těla v sobě zahrnuje trvání a život celé nepřehledné řady subudálostí, z nichž každá má svou vlastní FYSIS, byť ovlivněnou ze strany

FYSIS vyšší události (superudálosti) a v důsledku takového ovlivnění zapojenou do kontextu širší organizovanosti. Zvnějšku (tj. pro pozorovatele) to vypadá tak, jak to líčí třeba anatomie, histologie apod. Obrovským problémem však je právě ta okolnost, že schopnost subudálosti se vintegrovat (a se nechat vintegrovat) do superudálosti není pozorovatelná leč na výsledcích, takže právě základní, vlastní „mechanismus“ (a to slovo je nevhodné, neboť právě o žádný mechanismus nejde!) oněch vzájemných vztahů našemu pozorování, a tedy i naší zkušenosti uniká, je jí nepřístupný (v tom smyslu, jak je postuluje tradiční „věda“). Když napsal Whitehead o tom, že elektron se chová v živém těle jinak než mimo ně, otevřel jen dveře do jakési 13. místnosti, kam však věda v té podobě, k níž dospěla v přítomnosti, vůbec nedovede vstoupit. Jedním z cílů našeho pokusu je prozkoumat podmínky alespoň několika prvních kroků po vstupu do ní.

4. XI. 88

88-992

A tak musíme na jedné straně vidět, jak tělo mnoha směry a v mnoha ohledech, v mnoha momentech vybočuje z rámce FYSIS téže události a jak na druhé straně subjekt, v němž jsme si navykli vidět jakoby personifikovánu samu událost, nejenom že ji nevyplňuje v celém rozsahu (vždyť pouze FYSIS je koextenzivní s časovým průběhem události, zatímco tělo na jedné straně a subjekt na straně druhé jsou „pouze“ *hic et nunc*, jsou fakticky, reálně, účinně spjaty pouze s jednotlivými jsoucnostmi události, a to výhradně v jejich aktuální přítomnosti), ale přesahuje ji, vybočuje z ní takříkajíc „bytostně“, tj. jakožto subjekt je vykloněn do budoucnosti a v každém okamžiku aktuální jsoucnosti, a to zejména proto, aby vůbec mohl ovlivnit svými akcemi jak tělo (včetně myšlení, tj. včetně „duše“, jak zněl starý a tradiční název), tak zejména vnější okolí, tj. část vnějšího světa, která je v dosahu jeho akcí, a posléze i sám sebe, neboť každou svou akcí subjekt sám sebe rekonstituuje (jinak nemá žádnou „setrvačnost“, žádné vlastní trvání). Tělo tedy přesahuje samu událost (její FYSIS) směrem do minulosti (tak, že v aktuální přítomnosti přetrvávají jisté setrvačné momenty, jež jsou relikty toho, co už minulo a co už není), zatímco subjekt přesahuje událost (její FYSIS) směrem do budoucnosti (tak, že subjekt je vykloněn nejenom do budoucnosti vůbec, nespecifikovaně, ale specificky do budoucnosti, která není „původní“ budoucností samotné události, ale která se díky subjektu a jeho akcím její budoucností stává). Když pak chceme mluvit o integritě události jako celku, musíme se tázat po tom, čím a jak jsou tyto událost v její FYSIS překračující a z ní vybočující momenty do ní přece jenom vintegrovány.

4. XI. 88

88-993

Jak si pravá událost, pravé jsoucno uvědomuje samo sebe? Pokud organická komplexita dosáhne potřebných kvalit, aby to umožnilo zrod vědomí, můžeme popsat situaci asi následovně: vědomí je aktivita, nikoliv stav. Základním prvkem každého vědomí jsou akty vědomí (což je třeba neplést s vědomými akty: vědomé akty mohou být akty vědomí, ale také nemusí, jsou to však vždycky akty vědomím nějak reflektované, tj. právě uvědoměné). Co je „bezprostředně“ přístupné vědomí, resp. aktům vědomí? Tady se musíme rozejít s převážnou částí tradice. Jestliže vůbec lze mluvit o nějakých bezprostředních „datech“ (danostech) vědomí, pak můžeme nicméně s určitostí prohlásit, že tyto

eventuelní „bezprostřední danosti“ nejsou uvědomovány jako předmět vědomí. Zdá se být nepochybné, že vědomí se musí nějak přimykat k něčemu, co mu je „dáno“, že k tomu musí mít přístup, že s tím nějak musí a může počítat a pracovat, že to může zpracovávat, že z toho může a musí vycházet atd. Důležité však je, že takové danosti se nemohou stávat prostě obsahem, resp. předmětem uvědomění již tím, že jsou vědomí nějak „dány“. Vědomí je celou svou bytostnou povahou odlišné od čehokoliv, co se mu takto „původně“ a „přímo“, „bezprostředně“ dává. Proto je záležitostí právě aktivity vědomí, tj. aktů vědomí, aby z toho, co se mu „bezprostředně“ dává, svou vlastní aktivitou něco vyzískalo. Základní otázkou tu tedy není „absolutní evidence“, nýbrž akt myšlenkového (více méně zkusmého) uchopení čehosi na základě oné „danosti“, která sama jako taková nemůže „vejít do vědomí“, ale k níž se vědomí musí samo nějak vztáhnout, a to právě svým aktem. A tak tedy: co to vlastně je, s čím se vědomí nejprve setkává?

4. XI. 88

88-994

Naší tezí je: jediná „skutečnost“, jediná „danost“, s níž se akt vědomí může setkat, je nějaký jiný akt subjektu, ať už akt tělesný, výkon mířící do okolního světa, anebo akt myšlenkový, prostě jiný akt vědomí (což jakožto akt a výkon počítáme rovněž k aktům „tělesným“). Vědomí se ve svých aktech a v jejich výkonu nemůže setkávat s ničím jiným, zejména nikoliv s čímkoliv předmětným, „věcným“, „objektivním“. Svým vědomím, svým myšlením se nikdy nemůžeme dotknout „reality“, ryzí, „objektivní“ skutečnosti, nýbrž vždycky jen toho, co na sobě nese stopy takové skutečnosti, ale zároveň i stopy aktivního subjektu, resp. jeho akce, výkonu této akce. Je to však právě ona akce, jež představuje jakousi směs či spíše propletenec, možná i sjednocenost záměru a zacílení s tím, co je předmětem záměru a cílem. Vědomí, které „má“ jakoby „před sebou“ pouze takovouto akci, a to ještě zprostředkovanou pamětí, se musí pokusit vybrat ze stop, jež výkon akce na sobě takto smíšeně nese, právě to, co „padá na vrub“ předpokládané „objektivní skutečnosti“, a oddělit od toho vše, co bylo pouhým subjektním a subjektivním aktem a příslušným záměrem, projektem, rozvrhem. Subjekt se výkonem tohoto aktu svého vědomí, který je nutně aktem analytickým (analyzujícím), ale jde vždy ruku v ruce s pokusem o syntézu, o ucelené uchopení oné „předmětné skutečnosti“, může někdy strefit, ale může se také mýlit. Na počátku tedy není žádná evidence, k evidenci (a to vždy jen relativní) <se> může subjekt po řadě svých aktů vědomí, může teprve postupně propracovávat, a to pouze prostřednictvím uvádění různých podobných pokusů do vzájemné souvislosti a posléze do celkového pojetí, do jakéhosi „systému“, který jedno ověřuje druhým.

4. XI. 88

[Subjekt u Kierkegaarda…]

88-995

Když mluvíme o vnitřním a o vnějším a také o tom, že vnitřní se zvnějšňuje (a považujeme to za bytostný rys událostného dění), navazujeme tak do jisté míry na Hegela, který o vnitřním a vnějším, jakož i o zvnějšňování vnitřního první konsekventně přemýšlel a mluvil. Ovšem Hegel právě ono zvnějšnění chápal jako vnější projev vnitřního, tj. vyjevení esence, podstaty navenek, její „přechod“ v jev, ve fenomén. A tuto fenomenální „skutečnost“ (tj. skutečnost fenoménu) pak nazývá

„existencí“. V tomto porozumění pak existence znamená fenomenální danost, zjevnost fenoménu, tedy něco jako „Dasein“. Proto také se již dávno Dasein překládalo do češtiny jako existence, a vzhledem k českým konotacím tohoto slova a slov příbuzných to plně vyhovovalo. K jisté významné proměně ovšem došlo v Kierkegaardově polemice proti Hegelovi: jeho pojetí existence je ostře protihegelovské. Ale aniž bychom chtěli na tomto místě ukazovat v plné šíři, co všechno Kierkegaardova kritika a polemika v Hegelovi zasahuje, chceme zůstat jen u jednoho: pro Kierkegaarda (lidský) subjekt zůstává takovým polo-epifenoménem, jako u samotného Hegela. Tak jako pro Hegela jediným skutečným subjektem je Weltgeist nebo absolutní duch apod., tak pro Kierkegaarda Bůh Stvořitel. Ovšem Kierkegaard se dostal na práh velkého objevu, když – nedbaje střízlivé skepse Kantovy – se pokoušel blíže vyjasnit povahu subjektu a jeho „svébytí“ (viz *Nemoc k smrti*). Tam se ukazuje, že Kierkegaardovo pojetí existence má ještě jiný smysl a dosah, než jak se jeví z jeho polemického užití (protihegelovského). A právě v tomto bodě na něho mohli navázat filosofové existence, a v tom bodě na něho můžeme navázat i my svým důrazem na vykloněnost subjektu do budoucnosti (a tedy jeho „nejsoucnost“).

5. XI. 88

[Tématem filosofie se může legitimně stát vše…]

88-996

Tématem filosofie je vše, tj. veškerenstvo nejen „věcí jsoucích“, ale také nejsoucích, skutečnosti i nicoty, skutečnosti předmětné i nepředmětné, tj. předmětná i nepředmětná stránka každé konkrétní skutečnosti, ale také ryzí nepředmětnost, a ovšem také onen prizmatický svět LOGU, v němž teprve se může cokoliv utvářet, událostně dít (i hynout), ale v němž se také může nejen ukazovat, ale i vyjevovat to, co se ukazovat nikdy nemůže (např. samo dění a čas), díky němuž je možno vůbec něco mínit a myšlenkově uchopovat, pojmově modelovat, myslit a také filosofovat. A tak je legitimním tématem filosofie nutně také samo vědomí a myšlení, a především (anebo jako nejvyšší cíl) samo filosofování. Filosofie se tak stává svým mimořádně významným, snad vůbec (až si to vysvětlíme blíže) nejvýznamnějším tématem. Filosofie se totiž sama sobě <stává> základním, bytostným problémem: jde jí o to, čím vlastně je, co dělá, když filosoficky myslí, zvláště však o to, čím má být, co má dělat, když filosofuje, k čemu vede a k čemu má vést, jaké je její poslání, v čem spočívá její povolanost a eventuelní vyvolenost, a to vše v rámci, v kontextu povolanosti a vyvolenosti člověka vůbec, lidstva, ale i určité kultury, civilizační epochy, jednotlivého národa i kulturního a duchovního svazku národů atd. atd. Jen díky tomu, že filosofie chápe toto své poslání, tento svůj úděl, může říci něco podstatnějšího ke všem ostatním oborům a sférám lidského individuálního i společenského života, může podstatně a nezastupitelně přispět k chápání smyslu takového umění, vědy, politiky, ale i k lepšímu chápání techniky, náboženství či ideologie atd. atd. Neexistuje nic, co by nemohlo být filosoficky tematizováno, co by se tomu mohlo legitimně vymykat.

5. XI. 88

[Filosofie je sama sobě metadisciplínou…]

88-997

Gilles-Gaston Granger (in: 6177, *Pour la connaissance philosophique*, 1988, s. 10) praví: „Il n'y a donc pas, à proprement parler, de ‚métaphilosophie', ou, si l'on préfère, toute philosophie est déjà ‚métadiscipline'." To je formulace, která je jen v jednom smyslu legitimní, zatímco v jiném, bohužel však běžnějším, je nesprávná. Filosofie je totiž sama svou vlastní metadisciplínou, ale je také pro tuto svou meta-kompetenci svou vlastní základní disciplínou. Každá filosofie je sice již metadisciplínou, neboť zbavena tohoto charakteru by přestala být filosofií, ale stejně tak by přestala být filosofií, kdyby přestala být zároveň a vždy také základní disciplínou, tj. disciplínou provádějící základní výzkum (a tedy nejen metadisciplínou, zabývající se metodami, způsobem práce, východisky a výsledky jiných disciplín, nefilosofických). Jsou přece témata, jichž se nejenom nedovede nikterak zmocnit, ale k nimž vůbec nenachází přístup žádná speciální věda. Neexistuje žádná (speciální) věda o povaze dění, o čase, o skutečnosti (hmotě, duchu, počátcích či elementech atd.), o FYSIS nebo o LOGU (to znamená např. o podstatě života nebo o podstatě myšlení apod.) atd. atp., zejména pak o skutečnosti „vcelku" a o jednotlivých skutečnostech „vcelku". Odborné vědy se zabývají vždycky jen aspekty skutečnosti a skutečností, jen určitými jejich výseky a úseky (Kozákovo upozorňování na řeznickou povahu těchto termínů nebylo bezdůvodné). Ve vztahu k filosofii ovšem nemůže existovat jako metadisciplína nic jiného než zase sama filosofie. Neexistuje žádná vyšší instance, která by byla kompetentnější než sama filosofie. Ale neexistuje ani žádná jiná disciplína, která by byla základnější než filosofie: všechny odborné vědy v jistém smyslu stojí na ní jako na svém základu.

5. XI. 88

[...]

88-998

Je třeba znovu otevřít otázku, která byla zastřena a zkaleně viděna a interpretována před více než půlstoletím v diskusi německých theologů o tzv. přirozené theologii. Chyba celé diskuse spočívala v tom, že ani jedna ze stran nepodrobila reflexi pojem „přirozeného poznání" nebo „přirozeného myšlení". Myšlení jako takové je ne-přirozené, na myšlení není nic (původně) přirozeného (nebo přírodního). Proto také je pojem „přirozeného poznání" nebo „přirozené theologie" prostě nesmyslný a je odpovědný (resp. jeho autoři a uživatelé jsou odpovědni) za konfuzi, která směšuje vážný a platný problém s pseudoproblémem a nedovede, či dokonce zamezuje a brání odlišení a oddělení obojího. „Přirozený LOGOS" je LOGOS, který se projevuje a prosazuje skrze FYSIS – a FYSIS nikdy nemůže dospět k myšlení, protože sama svými silami nemůže nikdy dospět ani k akci, tedy ani k aktu myšlení a jeho výkonu. Výkon myšlení je vždycky výkonem subjektu, a subjekt není součástí ani složkou FYSIS, a není ani součástí a složkou těla. To má samozřejmě velmi široké konsekvence – např. se ihned musí jevit jako naprostý nesmysl, když je řeč o „*anima naturaliter christiana*". Ale je to nesmysl docela stejný jako „*anima naturaliter achristiana*" nebo *antichristiana*, *kantiana* nebo zase třeba *mythica*. Samozřejmě je tu hned další, ale pro nás nyní vedlejší problém, co máme rozumět „duší" (pro nás je duše buď součástí a složkou těla – anebo je to subjekt; pochopitelně detailnější zkoumání by ukázalo, že za tímto zdánlivě jednoduchým rozdílem je obrovská a nesnadná hromada problémů). Skutečný, legitimní problém je tedy třeba formulovat znovu a lépe, tak, že bude zbaven oné konfuze pojetí a pojmu „přirozenosti".

5. XI. 88

[...]

88-999

Když se chceme zabývat otázkou víry tak důkladně, že chceme dokonce založit zvláštní filosofickou disciplínu zkoumající tento problém (nechceme a nemůžeme mluvit o „předmětu“, neboť – jak uvidíme – víru vlastně – jakožto skutečnost – „předmětem“ učinit nelze), pak musíme hned od samého počátku upozornit na to, že naproti tomu pisteologii jako vědu (odbornou vědu) nepovažujeme vůbec za možnou. Pisteologie může být pouze filosofickou disciplínou, a proto bychom podobně, jako filosofická fyziologie může být nazývána také filosofickou fyzikou, místo o filosofické pisteologii mohli dobře mluvit o filosofické pistice. To jen na připomínku, že ona koncovka -logie nesmí být důvodem k představám, jako by šlo o speciální vědu, která se – podobně jako kdysi celá řada jiných věd – oddělila a odloučila od filosofie, chápané jako „původní, jednotná, ještě nerozdělená věda – celková věda, vševěda“. A tak je nutné vyložit, jak odlišný mají jednotlivé filosofické disciplíny vztah k filosofii vcelku ve srovnání s vědeckými disciplínami a subdisciplínami a jejich vztahem k příslušným širším a obsáhlejším superdisciplínám. Hlavní rozdíl spočívá v tom, že každá filosofická disciplína v sobě musí nutně obsahovat celou filosofii, že tedy se nestává filosofickou subdisciplínou tím, že by si omezila svůj „předmět“ (případně „ne-předmět“) nebo že by omezila, redukovala počet metod, jichž si bude užívat, anebo něco jiného podobného. Filosofickou disciplínou se stává jen tím, že se přednostně soustředí na určitý okruh problematiky, aniž by však mohla a směla, ba i chtěla jiné okruhy vyloučit ze svého zájmu nebo na ně zapomínat. Je to, jako by hlavní filosofická melodie byla svěřena jen některým nástrojům, ale jako by stále hrál celý orchestr.

5. XI. 88

[Pojetí subjektu...]

88-1000

Náš model události, která se děje zvnějšňováním vnitřního, ale která se v každém okamžiku děje celá, je zajisté modelem myšlenkově vykonstruovaným. Cílem této modelové konstrukce je dosažení základny, z níž pak je možno upřesnit obrovskou důležitost toho, co obvykle – bez této předchozí přípravy – prostě uniká pozornosti nebo alespoň přesněji chápajícímu vymezení. Otázkou povahy subjektu jsem se zabýval od studentských let, ale dlouho jsem nemohl přijít na způsob pojmového uchopení a zpracování tohoto problému. Dva kroky, dvojí proměna přístupu a chápání se tu ukázala jako nezbytně podmiňující každý relevantní pokrok: má-li být událost pochopena jako vnitřně integrovaná, a přesto reaktibilní, musí být vypracován takový pojem subjektu, který již od samého počátku neproměňuje tento „subjekt“ prostě v „objekt“ (a tak subjekt jakožto subjekt ve skutečnosti ztrácí). A to znamená pro začátek alespoň povědomí, že dosavadní myšlenková tradice je nepostačující, že se musíme alespoň pokoušet o myšlení ne-předmětů, nepředmětných skutečností, nepředmětné stránky konkrétních skutečností a ryzí nepředmětnosti. Teprve takové myšlení bude s to legitimně a relevantně „myslit“ dokonce i pravé události, resp. pravá jsoucna v jejich plnosti, v jejich plné skutečnosti. Zároveň tím ovšem vznikne povinnost takového byť jen teprve začínajícího nového typu myšlení nově myslit samo sebe, nově chápat, co to vlastně znamená „myslit“. A protože elementem reflexe, jíž se myšlení dovede vztáhnout samo k sobě, a dokonce ještě dál ke svému

vlastnímu vztažení k sobě, je umožněna a může být za jistých dalších předpokladů založena filosofie, znamená to dále povinnost nově promyslit povahu, předpoklady a úkoly nové filosofie.

5. XI. 88

88-1001

Přesto, že jsem si nezbytnost tohoto prvního kroku vcelku dost jasně uvědomoval, stále jsem ještě nebyl s to učinit rozhodující krok kupředu. Ukázalo se tak, že sama strategie nestačí, i když je nezbytná. Filosofie nežije jen z úmyslů a záměrů, nespočívá dokonce ani především ve strategii. Sama strategie má vlastně vždycky jen pomocnou úlohu; rozhodující rovinou pro každou relevantní filosofickou práci je rovina detailního promýšlení a vypracování konkrétního postupu krok za krokem. Bez toho každá strategie upadá na úroveň „pivních“ diskusí o fotbalu: také ve fotbalu rozhodující dění se odehrává na hřišti, příprava, trénink, diskuse o taktice „psychologii“ hry atd. atd. mají jen pomocný charakter. V této chvíli se mi zdá, že k významnému kroku na hřišti filosofie (a tedy nikoliv mimo hřiště) došlo vyjasněním rozdílu mezi FYSIS události na straně jedné a mezi dvojicí subjekt–tělo na straně druhé, zejména však vyjasněním toho, že subjekt nelze chápat jako (předmětné, tj. konkrétní) jsoucno. Jak se mi nyní celá věc jeví, překročili jsme jakýsi horský předěl, o kterém jsme sice in abstracto věděli (resp. tušili jsme, že tu někde bude a že k němu dříve nebo později musíme dospět a překročit jej), ale k jehož skutečnému překročení je zapotřebí něčeho víc než pouhého tušení nebo vědění o něm. Je jistě pravda, co říká Heidegger, že myšlení jedná tím, že myslí. Ale ne každé myšlení je jednáním, je činem (nebo alespoň důležitým, rozhodujícím činem). Myšlením se také vztahujeme k myšlenkovým činům a myšlení, jež reflektuje takový myšlenkový čin, se tím eo ipso ještě nemusí stávat samo také činem. A tak tím druhým významným krokem se, jak se mi zdá, stalo objevení pravé povahy subjektu jako vykloněného do budoucnosti a ne-jsoucího.

5. XI. 88

[Potřeba vidění ve filosofii…]

88-1002

Filosofie se – jak opětovně připomínáme – vztahuje vždy k celku, resp. k celkům, kdežto věda (každá odborná disciplína) jen k abstrakcím, k aspektům nějaké skutečnosti. Na první pohled se to zdá být překvapivé nebo i nepřesvědčující tvrzení, protože filosofii se obvykle vytýká právě její abstraktnost. Ale to je buď důsledkem nepochopení na straně publika, anebo důsledkem nepochopení již u filosofů samotných. Filosofie se ovšem nechce ztrácet v detailech; ale množství detailů ještě zdaleka neznamená celek. Přístup k celku nemusí tedy vést k množení detailů – naopak, docela dobře se může přidržovat jen toho podstatného, ale o tom, co je opravdu podstatné, nesmí rozhodovat žádné před-pojetí, žádná formální volba aspektu skutečnosti, nýbrž je to záležitostí samotné filosofie, aby se co nejlépe v dané situaci orientovala a soustředila se na podstatné. Základem pro její orientovanost nejsou žádná „před-pojetí“, jak je tomu u speciálních věd, nýbrž náhled (byť zajisté nikoliv naivní, nýbrž poučený): filosofie, resp. konkrétní filosof musí vidět skutečnost v její plnosti, musí mít schopnost vidění, náhledu, musí mít smysl pro celostné, plné vidění. Když říkáme, že dobře vidět umí jen ten, kdo hodně ví, neznamená to, že musí vidět vždy jen to, co ví, a že nevidí to, co neví. Vědění tu nemá funkci takovou, že by vedlo samo vidění, ale že je umožňuje <a> usnadňuje. Tady platí, že

poznávat můžeme jen to, co už předem (nějak) známe. Znát něco, vědět o tom co nejvíc, je předpokladem k tomu, abychom to mohli poznávat lépe a důkladněji (jinak totiž uvázneme vždy na tom, co je nápadné). Dát dva odlišné jevy do správné souvislosti znamená také „vidět“, ale předpokládá to rozsáhlé znalosti příslušných kontextů.

5. XI. 88

[Zvnějšňování vnitřního, transience a transgrese…]

88-1003

Zvnějšňování vnitřního, jež je podstatou událostného dění (v případě pravých událostí), lze, jak už bylo řečeno, charakterizovat jako transienci: míníme tím ovšem proces změny, jímž událost prochází celá, nikoliv po částech, po etapách. O transienci nebudeme tedy mluvit v případě zjevného, ukazujícího se přechodu (resp. směny) od jedné jsoucnosti k druhé (a protože mluvíme o tom, co se navenek ukazuje, pak vlastně by šlo o směnu jestot – bez přihlédnutí k tomu, že ke každé jestotě jako momentálnímu stavu zvnějšnění náleží vnitřní aspekt, vnitřní stránka, která i pro jednotlivou jestotu je koextenzivní s událostí jako celkem, a to prostorově i časově). Naproti tomu o transgresi můžeme mluvit teprve v případě akce, tj. dění akce. Akce není pouze zvnějšňováním vnitřního, ale je několikerým přechodem přes stupně, přes hranice: akce je především založena subjektem, který není jsoucnem, ale je vykloněn do budoucnosti, a odtud zahajuje, rozbíhá akci. Akce však z nejsoucího (které nelze ztotožňovat s vnitřní stránkou události!) překračuje „hranici“ tím, že se začíná uskutečňovat, realizovat za pomoci těla a skrze tělo (k němuž počítáme i akty myšlení, akty vědomí); významnou „stanicí“ či „instancí“ je tu subjektální sféra, bez jejíhož zprostředkování se žádná zacílená akce nemůže obejít. Takže musíme ještě i v rámci těla počítat s přechodem hranice mezi sférou subjektální a sférou „fyzickou“ (resp. fyziologickou). A konečně jde ještě o další hranici, která – jak jsme už říkali – není tak ostrá, jak bychom snad mohli mít za to, ale je přesto významná, totiž hranici mezi vlastním tělem a okolím, okolním světem, osvojeným světem, osvětím. K podstatě běžné (fyzické) akce náleží přesah do světa kolem, tj. zasažení a proměna předmětné skutečnosti.

6. XI. 88

88-1004

Transgrese pro nás znamená překročení stupně – může to být překročení o stupeň výš anebo také o stupeň níž. Proto mluvíme o transgresi tam, kde akce zasáhne nějaký předmět (skutečnost) ve světě kolem sebe, ale také tam, kde zasáhne a ovlivní samu událost v její FYSIS (neboť jako aktuální je akce akcí tělesnou a jako tělesná ovlivňuje akce nejen svět kolem, ale také samotné tělo, jež je pro subjekt vlastně kusem světa, zejména pak jeho subjektální sféru a v ní na prvním místě zase sféru subjektivní, sféru vědomých, myšlenkových aktů – a to vše buď přímo, nebo nepřímo ovlivňuje nejen faktický [výsledný] průběh samotného událostného dění, ale také samu FYSIS, která se novým okolnostem a podmínkám, ať už vnějším, nebo ‚vnitřním‘ [v rámci těla] vždy znovu přizpůsobuje a rozvrhuje další průběh události s ohledem na ně). A posléze lze – byť s jistou opatrností, a dokonce výhradami – mluvit také o jistém druhu ovlivnění samotného subjektu, ovšem nikoliv přímo, nýbrž prostřednictvím vědomí a způsobu, jakým subjekt chápe prostřednictvím „subjektivních“ aktů (tj. aktů vědomí a myšlení) sám sebe. Pochopitelně subjekt sám sebe nechápe jako cosi odděleného a

nezávislého na těle a na samotném událostném dění a jeho FYSIS, nýbrž jako integritu toho všeho, tj. jako konkrétního člověka (a tím musí ve svém sebepochopení vtáhnout do pochopeného svébytí i své tělo i svou životní historii a její peripetie, ovlivněné minulými akty a akcemi atd.). Když v nějaké akci dojde třeba k fyzickému selhání (selhání sil kupř. nebo k neúspěchu v důsledku nedomyšlenosti a nepromyšlenosti akce), subjekt to chápe jako své selhání, přebírá za to odpovědnost, neboť chápe, že měl o mezích svých sil nebo své informovanosti nebo své inteligence vědět a měl s nimi počítat.

6. XI. 88

88-1005

Transgrese akce směrem k subjektu není a nemůže tedy být přímá, nýbrž je prostředkována aktem odpovědnosti ze strany subjektu. Ale až s touto výhradou můžeme klidně mluvit o skutečné transgresi, neboť vlastně není tak velkého rozdílu mezi akcí jako takovou, která je akcí subjektu (a nemůže nebýt akcí subjektu), a mezi aktem transgrese, neboť i tento akt je nutně vždy aktem subjektu (na rozdíl od transience, kterou můžeme připsat události samotné, ale nemůžeme ji považovat za akt ani za akci). – Posléze tu je na pořadu otázka transcendence. Akt transcendence je docela zvláštním aktem: není to zajisté akt události samé, ale není to ani akt subjektu, podobající se aktům jiným. Vlastně lze říci, že aktem transcendence sám subjekt teprve vzniká, tj. je jím konstituován nebo rekonstituován (pokud už „trvá“ od dřívějška). Je-li subjekt konstituován (nebo rekonstituován) aktem transcendence, nemůže to být původně akt samotného subjektu (je tu jistá obdoba s událostí: nemůžeme říci, že událostné dění je výkonem události, jako by ono dění bylo něčím, co ta událost dělá, vykonává – docela naopak je právě událost tím, co z ní udělá, resp. jakou ji konstituuje ono událostné dění). Avšak protože akt transcendence je skutečným aktem a protože nelze tento akt přisoudit žádnému jinému subjektu, neboť pak by to byl akt transcendování jiného subjektu, a nikoliv toho, od něhož jsme vyšli (a protože bychom se pak mohli tázat po jiném aktu transcendence, dostupnému našemu původnímu subjektu – tím by celá věc poklesla do nesmyslnosti), zbývá jen jediný předpoklad: je to akt, který sice původně aktem našeho uvažovaného subjektu není, ale je mu za jeho akt počítán, je mu připočten za jeho vlastní, a to nikoliv formálně, ale skutečně: ten akt se stává konstitutivním pro subjekt.

6. XI. 88

88-1006

Svým způsobem se tu opakuje něco, co známe už z počátků svého zkoumání: řekli jsme, že až dosud ani filosofie, ani věda nebyly s to ukázat na nic, co by se chovalo jako „to, co trvá uprostřed změn nebo pod změnami“, a že tedy jsme povinni se s tím vyrovnat tím, že vyjdeme od změn a trvání budeme řešit jako problém (vyložíme, jak na základě změn může dojít k trvání a trvalosti). Máme-li se vyvarovat nebezpečí, že subjekt nakonec zase budeme chápat jako substanci, tj. jako něco trvajícího, co díky svému trvání garantuje integritu celého života jakožto událostného dění, přináležícího témuž subjektu, pak musíme podobně hledat první zdroj, počátek subjektu v aktu transcendence, jenž není původně aktem subjektu, jako jsme i počátek události museli hledat jinde, nikoliv u události samotné, a jako jsme onen počátek museli považovat nikoliv za akt události, nýbrž za něco pro tuto událost samotnou konstitutivního. Ovšem tady se přece jenom dostáváme o kus dál, než kde jsme byli na

počátku. Zpětně pak můžeme spatřit v nové perspektivě vztah mezi počátkem události a mezi jejím přivoláním, vyvoláním v „život“. Zatímco však událost, vyvolaná v život, se děje kontinuálně (díky FYSIS) až do svého konce, subjekt, vyvolaný v „život“ (můžeme-li ovšem mluvit také o životě, anebo můžeme-li naopak mluvit o životě také u pravé události), nemá v sobě vlastního trvání, ale jednak svou záchovu nemá ve své ruce, nýbrž je v každém okamžiku odkázán na „akt milosti“, který mu otvírá cestu, aby se mohl vždy znovu obnovovat a zároveň na sebe (v minulosti) navazovat nebo nenavazovat, jednak je schopen se podílet na svém trvání, tj. obnovovat se, oživovat svou minulost jejím zpřítomňováním a brát na sebe odpovědnost za své činy, právě jenom svou aktivitou, svými akcemi.

6. XI. 88

[Pravá a nepravá událost…]

88-1007

Povaha nepravé události ve srovnání s událostí pravou spočívá v tom, že nemá žádnou svou FYSIS, tj. že není vnitřně integrována. Proč však můžeme mluvit vůbec o události, byť nepravé? Protože tu přece jenom jakási integrovanost existuje. Jejím garantem však není vlastní FYSIS události, nýbrž akt, resp. celá řada aktů jednoho nebo spíše mnoha subjektů. Tyto subjekty jsou především přímo v nepravém dění oné události angažovány: koordinují své vlastní akce a koordinují své akce s akcemi jiných subjektů takovým způsobem, že to dává oné faktické agregaci různých složek a kousků událostného dění a jakoby nahodilých pohybů a změn atd. jistý smysl, který od nich nezůstává oddělen jako nějaký subjektivní přílepek a doplněk, nýbrž má jistou nepopiratelnou organizační moc, kterou je správným porozuměním možno v oněch událostech či spíše jen „faktech“ najít, odhalit, nechat se jí oslovit a buď jí svou loajálnost odepřít, anebo naopak za ni vzít svou odpovědnost, stát se jejím vykonavatelem, dědicem a tím, kdo její odkaz přenáší dál, když sám už nemůže úkol dokonat. Ale co nejzvláštnějšího: smysl události (nepravé) není jednoznačně dán a rozhodnut ze strany subjektů na události angažovaných, i když ovšem tato přání a úmysly, tyto projekty a programy mají velkou důležitost a i když bez nich by událostí nemohlo vůbec být. Spoluangažovanost subjektů na vytváření a uskutečňování záměrů a programů, a tím i událostí dělá ze sociálního a dějinného pole místo intersubjektních a intersubjektivních kontaktů, o nichž platí to, co platilo pro staré Řeky o situaci rozhovoru, dialogu: společnost, polis a dějiny (obojí pospolu) se stávají místem, kde promlouvá, totiž může oslovit člověka sama pravda.

6. XI. 88

[Subjekt a dějiny podle Husserla a Rádla…]

88-1008

Příprava na 7. 11. 88 – Subjekt individuální, společenský, politický, filosofický

01 Proti Husserlovi odmítáme charakterizovat „ega“ (die Egos – die Ichs) jako „absolutně jsoucí“. Především termín sám je nevhodný: *absolutus* znamená oddělený, odvázaný, nezávislý, samostatný, eventuelně dokonaný i dokonalý. Nic z toho o „ego“ jakožto lidském subjektu neplatí. Subjekt je vyvolán k ex-sistenci, tedy je na tomto vyvolání a povolání závislý, nikoliv nepodmíněný.

02 Proto Husserlova věta (1. z *Monadologie*, s. 505) obsahuje spor: „Podle toho jsou výhradně ega ve své komunikativní vzájemné odkázanosti na sebe absolutně jsoucí.“ Vzájemná odkázanost na sebe vylučuje absolutnost, tj. oddělenost, a naopak. Leda že bychom se pokoušeli termínu „absolutní“ dát jiný, odlišný smysl. Ale to už necháváme stranou.

03 Husserl takto problematicky radikalizuje Leibnize, ale na druhé straně jej koriguje ve věci „monády monád“. Na její místo klade dějiny, jež označuje jako „velké faktum absolutního bytí“ (506), ale tyto dějiny činí závislými na oněch „absolutních ego (já)“. Husserlova korektura Leibnize tedy jde dvojím směrem: jednak pluralizuje „monádu monád“ a za „absolutní nositele světa“ považuje jednotlivé lidské subjekty, jednak obrací vztah mezi „monádou monád“ a jednotlivými monádami (jednotlivé subjekty jsou primární).

04 Každý jednotlivý subjekt („ego“, „já“) je vpravdě autonomní (není zcela jasné, co to znamená – zda je posledním zákono-dárcem?), tj. má tu sílu i smysluplnou možnost (die Kraft und sinnvolle Möglichkeit /506/) jednak absolutního sebeuskutečňování či sebeformování (der absoluten Selbstgestaltung) a také ustavení a uspořádání světa (der Gestaltung der Welt), a to podle své vlastní, autonomní vůle. Výzkum se tedy musí zaměřit na „absolutní otázky“ rozvoje a „smyslu“ (transcendentálně-teleologického) veškerých dějin.

05 Podle Husserla má – absolutně posuzováno – každý subjekt, každé ego svou vlastní historii, své vlastní dějiny, a tak je subjektem pouze jedněch dějin, těch svých. Každé komunikativní společenství absolutních já (absolutních subjektivit) – v úplné konre(scen)ci, k níž náleží konstituce světa – má svou ‚pasivní‘ a ‚aktivní‘ historii (dějiny) a jakožto takové společenství jest jen v těchto dějinách.

7. XI. 88

88-1009

06 Když ovšem Husserl mluví o „absolutním smyslu dějin“ a když otázku po tomto absolutním smyslu prohlašuje za shodnou či totožnou s těmi posledními otázkami metafyzickými a teleologickými, pak se opět dopouští nedůslednosti, neboť absolutní smysl nemůže přece mít historie (dějiny), které jsou ustaveny spoluprací komunikativního společenství absolutních „já“, absolutních subjektivit. Buď je tím „velkým faktem absolutního bytí“ pluralita ego (já, subjektů, subjektivit) – anebo jím je „absolutní smysl dějin“.

07 Proti Husserlovi především odmítneme já, subjekt považovat za jsoucno, tj. odmítneme připustit, že „ega“ (subjekty) mohou být považována za jsoucí. Také odmítneme považovat tato „ega“ (subjekty) za „absolutní nositele světa“, neboť subjekt může (prostřednictvím těla) do světa zasahovat a měnit jej, ale nemůže svět konstituovat. Naproti tomu ty „skutečnosti“, které bychom mohli za „absolutní nositele světa“ ještě tak nejspíš považovat, totiž primordiální události ve smyslu nejprimitivnějších událostí mimosvětných, nemůžeme považovat za subjekty (a nemůžeme ani žádné subjekty u nich předpokládat).

08 Zcela musíme odmítnout fenomenologický subjektivismus Husserlův. Samo pojetí fenoménu musíme korigovat v tom smyslu, že k podstatě každého fenoménu náleží to, že se v něm něco ukazuje, co samo fenoménem není, a že každý fenomén tedy bytostně poukazuje k něčemu dalšímu,

co už není pouhým fenoménem. Dokonce ani dějinné události nehodláme převádět na rovinu pouhých fenoménů, a tím na pouhou subjektivitu, i když chceme zdůrazňovat, že samy o sobě nejsou vnitřně integrovány. Tím se však vydáváme na cestu značně obtížnou, neboť nám půjde o ontologii (a meontologii) dějinných událostí a dějiny vůbec.

09 Když jsme odmítli charakterizovat subjekt v našem smyslu jako jsoucno, řekli jsme tím, že není možná žádná ontologie subjektu. To však neznamená, že se o subjektu nemůže nic vypovědět; znamená to jen tolik, že o subjektu nelze vypovídat jako o čemsi předmětném nebo alespoň majícím příslušnou předmětnou stránku (a také tak nelze subjekt myslit, tj. v myšlenkách jej uchopit jako objekt). Proto musí být založena a rozvinuta nová disciplína, do jisté míry obdobná ontologii, ale varující se nelegitimně objektivizovat skutečnosti, jež nemají předmětnou povahu ani předmětnou stránku.

7. XI. 88

88-1010

10 Husserlův důraz na to, že subjekt je subjektem jenom jediných dějin, těch svých, zdůrazňuje takříkajíc osamocenost samého subjektu i jeho dějin. Husserl na zmíněném místě vůbec nevykládá, jakým způsobem subjekty tuto svou izolovanost od jiných subjektů (a izolovanost svých vlastních dějin od dějin jiných subjektů) vlastně překonávají. Srovnejme však tento jeho důraz s Rádlovým důrazem na přetržitost dějin.

11 Rádl poukazuje na to, že se neprávem mluví např. „o dějinách atomu železa“ (*Národnost*, s. 23), neboť tam je nepřetržitost onoho atomu základem souvislosti a plynulosti jeho „historie“. Ve skutečných dějinách podle Rádla „právě ten neproměnný kus hmoty schází, jenž má plynulost zaručiti“ (23), naopak „v historii kulturní jest to právě duch, který spojuje spolu jednotlivá období“. Rádl se pak táže, co je „tento nehmotný, smysly nepostižitelný duch“.

12 Je zřejmé, že Rádl pochopil lépe povahu dějin než Husserl, avšak i Rádla je třeba korigovat. Východiskem je nám rozpoznání, že jednotlivý (individuální) subjekt sám nemá v sobě nic, co by mohlo garantovat dokonce i jeho individuální kontinuitu a sjednocenost. Rádl ovšem také nemá na mysli jednotlivého lidského ducha (ten náš rozdíl on nedělá), ale mluví o „historii ducha“ jako o historii kulturní, o historii národů, politiky, umění, vědy, náboženství – a poukazuje na to, že tento „duch“ se nevyvíjí (str. 24), že v jeho historii není plynulosti, že „život duchovní však musí každý člověk začíti znova“, „každý člověk zvlášť“. Dokonce tu nacházíme jisté podobné důrazy jako u Leibnize a pak u Husserla: „Jsme uzavřeni se svými plány sami do sebe a není prostředků, jimiž by subjekt mohl vystoupiti sám ze sebe.“ (24) Nejenom tedy, že v dějinách „kontinuita neplatí“, ale „duch se neustále rodí znova a znova“.

13 Máme za to, že Rádl se tu dopouští jisté konfuze, kterou musíme odhalit a překonat, napravit, máme-li se dostat opravdu o krok dál. Přetržitost neplatí jen o dějinách (i o jednotlivých dějinných událostech), ale platí také a především o jednotlivých subjektech. O každém subjektu platí, že je „nehmotný, smysly nepostižitelný“, a v tom s Rádlem souhlasíme. Ale jakmile začneme mluvit o „duchu“, musíme být bdělí a opatrní. Těžko můžeme připustit, že se duch „neustále rodí znova a

znovu“ – slovo ‚rodí‘ jako by poukazovalo na FYSIS. Avšak ani subjekt nemá žádnou FYSIS (jen tělo), a tím méně ji má „duch“ (třeba umění či politiky apod.).

7. XI. 88

88-1011

14 Rádl má také na mysli jen metaforický význam slova „rodí se“; odmítá přiznat „duchu“ organickou spojitost a kontinuitu a hlavní pozornost soustřeďuje na „program, který má skutečnou organizační sílu“ (21). Nebudu tu zacházet do podrobností, ale pro Rádla např. už pojem je takovým „programem“, jakýmsi „návodem“, jak myslit. Přetržitost je tu tedy překonávána tím, že se lidé přihlašují k plnění téhož programu. Rádl mluví o „plodech organizovaného života společenského“ (17). Jako příklady takových „projevů lidského jednání“ uvádí: „kmen, národnost, umění, věda, náboženství, spolek, politická strana, stát“ (17).

15 Rádl tedy zdůrazňuje nutnost rozlišování mezi dvojím druhem smysluplnosti a smyslu: na jedné straně v živé přírodě vidíme skutečnosti, tj. „organismy a jejich orgány“, které mají „přírodní smysl, objektivně daný“ (zatímco příroda neživá „pouze existuje“ – 17). Máme-li takto chápati (Rádl to podmiňuje!) otázku po smyslu v dějinách a samotných dějin, pak národ, stát, umění atd. „nemají objektivně daného smyslu“ (19). Nemůžeme tu mluvit o smyslu přírodním, nýbrž lidském (21). Ale je tu ještě jeden významný rozdíl: lidský smysl není jen lidským napodobováním toho, co člověk nachází v přírodě už „hotové“, dané. Lidská společnost není jen napodobením mraveniště nebo úlu či zvířecí smečky, stáda apod., kde instinkt je pouze nahražován vědomým stanovením a zachováváním formulovaného (postupně stále přesněji formulovaného) „programu“.

16 Rozhodujícím „obsahem dějin“ není podle Rádla „zachovávání, nýbrž přetvořování“ (26). Dějinné jednání a dějinné skutečnosti nejsou sice možné bez minulosti a bez navazování na ni, ale navazování nespočívá jen v zachovávání a opakování, ale v kritickém vybírání toho minulého, nač je „dobré“ navazovat, a odmítání toho, nač navazovat „dobré“ není. Také v přírodě se jen nezachovává, ale dochází k vývoji – ale bezděky. V dějinách jde naproti tomu o navazování vědomé, cílevědomé. Člověk se vědomě „obrací zpět k životu předchozímu, opíraje se oň a tím tvoře historickou souvislost“ (29). „Historie nabývá smyslu skrze jednání těch, kteří takovýmto způsobem ‚navazují na minulost‘...“ říká Rádl (29) a odvolává se v tomto pojetí na Masaryka. „Duchovní život je v samé své podstatě nemožný bez neustálého vracení se k minulosti.“ (30) „Čím energičtější je myšlenka, tím prudčeji *[tj. i kriticky!; připsáno rukou, pozn. red.]* se obrací zpět ke svým předchůdcům.“ (30)

7. XI. 88

88-1012

17 Rádl se ovšem nehodlá spokojit s oním subjektivismem, s jakým se spokojuje Husserl. Při nezbytném ‚spojování smyslu jedné doby se smyslem doby následující‘, v němž „leží podstata smyslu dějin“, velice záleží na tom, jak lidé navazují na minulost. „Historie je historií záměrů lidských, jejich úspěchů a porážek; historie civilizovaného života pak je historií světových plánů, opírajících se o zkušenost.“ (31–2) Ale to vše je pouze scéna, v níž jde především o pravdu, a to ve dvojím smyslu.

18 V prvním smyslu jde o to, že onen smysl dějin (dějinného období, dějinné události) není prostě dán, není objektivní – Rádl se odvolává na Diltheye, když zdůrazňuje, že dějinám je třeba porozumět a že „porozumění tu neexistuje bez aktivní účasti na smyslu dějství“ (35). V rozporu s pojetím Hegelovým je třeba vidět, že „to je právě vlastností ducha, že není ‚objektivní‘ (jak myslil Hegel)“ (35). A právě uprostřed té „aktivní účasti“ subjektu se dostává pravdě slova, pravda přichází k slovu a dějiny se vyjevují nikoliv jako dané (objektivní), nýbrž ve světle pravdy, tj. tak, že pravé je nutno odlišovat a oddělovat od nepravého. Proto také „subjekty, které zaujímají stanovisko“ (35), jsou podmínkou a předpokladem dějin a jejich smyslu. Neboť také v dějinách, a zejména v dějinách platí jediná pravda, „pravda však, která není chladným zákonem objektivního dějství, nýbrž pravda, která se teprv pak pravdou stává, až se přihlásí bojovník za její práva“ (35).

19 Proto nelze mluvit o smyslu dějin, jako by byl něčím jsoucím: smysl dějin „neexistuje jako výstavní předmět, postavený na odiv všech v museu, nýbrž smysl dějin platí, t. j. jen tehdy je vystižen, jestliže jako spodní tón vypravování o něm se ozývá vědomí závaznosti pro toho, kdo porozuměl“ (35–6). Příklad Rádlův: „Nikdo neporozumí bídě lidské, kdo jí nechce odpomoci.“ (37) Vidět dějiny ve světle pravdy znamená již orientovat se ve světě i prakticky i teoreticky – celoživotně. Ale to poukazuje hned i na druhý smysl toho, jak jde především o pravdu. Pravda „má být“, chce se prosazovat, potřebuje své bojovníky a hledá si je. Bojovat za práva pravdy a za to, aby pravda vládla a prosazovala se, znamená bojovat za pravý stav věcí, za nápravu světa, za „všenápravu“ (Komenský).

20 Smysl dějin (českých nebo všeobecných) „vlastně neexistuje: není to část světa; je to něco, co není, ale má býti: je to program…“ (38) – A zde je přechod k myšlence, že „má smysl celý svět“, že smysl se „vznáší“ nad světem (39).

7. XI. 88

[Dvojí užití termínu „subjekt“]

88-1013

Termín „subjekt“ je vlastně krajně nevhodný vzhledem ke svým etymologickým konotacím. Ale je nevhodný ještě z celé řady dalších důvodů věcných. Zatím by však bylo asi předčasné uvažovat o zavádění nějakého nového termínu. Na prvním místě stojí úkol co nejpřesněji a také nejpřesvědčivěji vyjasnit skutečnou povahu „subjektu“ – jen pak může být volba jiného termínu něčím víc než náhodnou volbou. Již nyní bychom si však mohli ujasnit, jaký nový smysl bychom pak spojovali se starým termínem „subjekt“. Mohli bychom udělat něco podobného, co se stalo kdysi s termínem „metafyzika“, jehož etymologie připouštěla nový, zcela od původního odlišný výklad. Jestliže termín „objekt“ budeme důsledně vykládat ze slovesa „*obicere*“ (*ob-iacio*), a tedy jakožto intencionální objekt (tedy myšlenkovou konstrukci), mohli bychom analogicky odvozovat termín „subjekt“ od „*sub-iacio*“: šlo by zase o myšlenkovou konstrukci, ale zvláštního druhu, kdy je neprávem objektivizován non-objekt, tedy ne-předmět. To je přesně to, co lze vytknout především německé idealistické filosofii, která vrcholí v Hegelovi a jeho objektivizaci „absolutního ducha“ – což pochopitelně nechalo své následky i v dalším vývoji evropské filosofie. Rozpad a ztráta subjektu v nejnovější filosofii je pak jen důsledkem nesprávného chápání „já“ jako „subjektu“ (tj. objektivovaného „ego“ či „self“). Nicméně do té doby, než budeme moci podniknout tuto kritiku, budeme muset podržet termín

„subjekt“ i v pozitivním smyslu a připravovat se pouze na to, že časem se budeme muset rozhodnout pro termín nový a pak jej vehementně prosazovat a razit jak v kritice, tak v diskusích a polemikách. Jinak řečeno, dočasně budeme muset užívat termínu „subjekt“ ve dvojím smyslu a vyhradit si předem pozdější změnu za účelem upřesnění.

17. XI. 88

[Subjekt u Descarta, Leibnize, Kanta…]

88-1014

Descartova myšlenka „(já) myslím“ (cogito) byla pouze předpokladem ustavení a prohloubení pojetí „já“, resp. subjektu. Rozhodující byl pro moderní pojetí subjektu mnohem spíš Leibniz se svou myšlenkou monád. Aby však monáda mohla být chápána jako „já“, jako „subjekt“, bylo nutně zapotřebí dávat hlavní důraz na její „vnitřní stavy“, zkrátka na její nitro. Jedinečnost a osobitost monády spočívá v jejím vnitřně dosaženém stavu, neboť navenek se jedna monáda podobá druhé více než vejce vejci: rozhodující je dosažené vnitřní vyčeření monády, vlastně její nedostatečnost ve srovnání s onou normou, jíž jest, resp. kterou představuje pro každou monádu prestabilizovaná univerzální harmonie. Tato harmonie, ustanovená „monádou monád“, je jakýmsi nikdy nedosaženým programem vnitřního vyčeřování, je to jakýsi nekonečný cíl, jehož je dosahováno konečnými, a tedy omezenými monádami. Avšak ani Leibnizova myšlenka vnitřně strukturovaných monád vlastně nemohla zůstat trvale vůdčí ideou při vývoji významových posunů slova „subjekt“, eventuelně koncepce „já“ či „ego“. Již u Descarta spočívá nesnáz v tom, že subjektem u něho vlastně není „já“, tedy „ego“, nýbrž „ego cogito“ (tak to formuluje např. Georg Picht, 5969, *Kants Religionsphilosophie*, s. 135 aj.); podle Pichta zůstává tato situace nezměněna ještě u Chr. Wolffa, a dokonce u Hegela, který chce proti dosavadní tradici „to pravé“ (das Wahre) chápat nikoliv už jako substanci, ale jako subjekt. (135) Ostatně samo Descartovo „*ego cogito*“ v Descartově pojetí poukazuje přece na samo myšlení (jakožto *res cogitans*), a nikoliv na jeho subjekt (tedy *ego cogitans*). Proto i ta nejasnost u Kanta, který nepovažuje „subjekt“ vůbec za řádný (možný) pojem a mluví jen o matné představě (provázející…).

17. XI. 88

[Potřeba nového myšlenkového modelu subjektu]

88-1015

Na prvním místě snad je třeba vyřídit alespoň v rámci možností základní problém či přímo rozpor: jestliže víme dost o tom, jak myslíme a jakým způsobem zpředmětňujeme vše, co chceme nějak myšlenkově uchopit, musíme si uvědomit také protismyslnost každého pokusu o stejný druh myšlenkového uchopení toho, co *ex definitione* objektem, předmětem není a být nemůže, totiž subjektu. Subjekt je zkrátka ne-předmět, ne-objekt (non-objekt). A tak prvním základním problémem je otázka, jak vůbec je možno o subjektu nejenom mluvit, a zejména myslit, aniž bychom tím již subjekt deformovali a dělali z něho „objekt“, byť s připomínkou, že to je objekt zvláštního druhu. A i když nejsme zatím s to se vysvléci ze způsobu myšlení, do něhož jsme byli „vrženi“, do něhož jsme se „nořili“ již svými prvními krůčky, jimiž jsme vstupovali do světa „řeči“, do světa LOGU, a tedy i když musíme počítat s tím, že budeme ještě dlouho znovu a znovu upadat do starých kolejí a do

nebezpečí, že zase zapomeneme na to, že skutečný „subjekt“ je nutně „ne-předmět“, „non-objekt“, tak se musíme vždy znovu alespoň pokoušet o co nejpřesněji pojmově vypracované myšlenkové modely, jež by se maximálně bránily upadnout znovu do oněch kolejí předmětného myšlení. To tedy znamená, že v našem případě se musíme pokoušet o jakýsi předběžný model (myšlenkový model), jímž bychom nějak postihli povahu subjektu (jakožto ne-předmětu, non-objektu), a protože to není možno učinit izolovaně, tedy také povahu událostného dění a události, akce, v tom také mj. aktu vědomí, resp. myšlení, reflexe a last not least LOGU a Pravdy jakožto nepředmětných skutečností. Přitom subjekt, LOGOS (určitého jsoucna či události) i Pravdu je třeba chápat jako nejsoucna (ale naproti tomu jako skutečnosti)!

17. XI. 88

[Lidská představivost a její svoboda u Huma a kritika jeho pojetí]

88-1016

Hume ve svých *Enquiries concerning Human Understanding* (4204, sect. V, part. II, 39 – s. 47) říká, že nic není svobodnější či volnější než lidská představivost („Nothing is more free than the imagination of man“). Proti tomu musíme vznést ze svých pozic námitku. Také představivost člověka je vždy nějak vázána na zkušenost, a zejména na zaběhané stereotypy. Představivost sama o sobě, pokud ji nezaujatě zkoumáme, se ukazuje být velmi chudou, daleko chudší, než by se nám na první pohled mohlo zdát. Zajisté jsou někteří lidé obdařeni představivostí mimořádně „svobodnou“ – ale sám tento fakt ukazuje, že obvykle naše představivost není nijak zvláštní. A naproti tomu můžeme ukázat, že mnohem volnější, mnohem svobodnější jsme „my“ sami jakožto „subjekty“. Ani „subjekt“ není „absolutně“ svobodný, neboť je omezen „svým“ tělem a jeho situovaností ve světě. Nicméně svobodu přece nesmíme chápat jako vágní možnost čehokoliv, nýbrž jako schopnost svobodného činu v dané situaci. „Daná situace“ má ovšem rozmanité „sekce“ a „roviny“ – mezi situovanost subjektu náleží také schopnost fantazie, schopnost představivosti. A tady je důležité říci, že subjekt je svoboden i ve vztahu ke své vlastní představivosti, a tedy ve vztahu k jejím vlastním mezím, k omezeností její „svobody“. Díky tomu, že subjekt nemá svou vlastní setrvačnost, ale „žije“ díky své vždy znovu se obnovující „povolanosti“, je jeho svoboda původně závislá nikoliv na daných omezeních. Kdybychom totiž veškerou pozornost upírali jen na „daná omezení“, znamenalo by to, že svobodu samu považujeme za cosi samozřejmého, „přirozeného“. Ale tak tomu není. Ke svobodě musí být subjekt vysvobozován – a představivost subjektu je vysvobozována skrze svobodu, tj. povolanost subjektu.

21. XI. 88

[Víra u Huma…]

88-1017

Pro Huma je víra (belief) záležitostí mysli (mind), ale není žádnou ideou ani pojetím (pojmem – conception), nýbrž jen zvláštním způsobem pojetí (manner of conception), o němž pak mluví jako o pocitu (feeling) nebo citu (sentiment). Zatímco mysl (případně představivost, imaginace nebo fantazie) je schopna vládnout svými ideami a představovat si předměty (objects) nejdivočejší fantazie či imaginace, žádnou silou své imaginace není s to (a vůbec svými silami) dosáhnout víry (belief),

neboť víra není závislá na naší vůli, nemůžeme prostě věřit, jak se nám zlíbí. Jsme-li o nějaké skutečnosti (any matter of fact) přesvědčeni (convinced), pak neděláme nic jiného, než že ji chápeme, pojímáme (conceive it), ale toto naše pochopení, pojetí je provázeno určitým pocitem, který se liší od pocitu provázejícího pouhé výmysly představivosti. Tento pocit víry (sentiment of belief) je založen buď na aktuálně přítomné impresi, anebo na „historii a zkušenosti“ (truths founded on history and experience); ovšem i v tomto druhém případě je víra spjata s nějakou přítomnou impresí (tj. aktuálně přítomnou) anebo aktuálně přítomnou vzpomínkou. Zároveň však Hume nejen připouští, ale dokonce trvá na nezbytnosti toho, že dokonale vysvětlit (objasnit – perfectly to explain) tento pocit nebo způsob pojetí je nemožné, a opírá se o to, co „je každému dostatečně srozumitelné v běžném životě“ (a term that every one sufficiently understands in common life). Nicméně podotýká, že filosoficky lze říci, že onen zvláštní způsob chápání (pojímání), jímž je pocit víry, vzniká v důsledku obvyklého spojení (arises from a customary conjunction) objektu s něčím přítomným v paměti nebo ve smyslech (with something present to the memory or senses).

21. XI. 88

88-1018 – chybí

[Kritika Humova pojetí asociace idejí]

88-1019

Je zřejmé, že celá Humova koncepce (a nejen koncepce víry) stojí a padá s jeho pojetím asociace nebo konexe idejí. Víra je možná jen na základě takové konexe či asociace. Co však zajišťuje takovou konexi či asociaci? Hume mluví nejčastěji o zvyku či návyku. Ale to není žádné vysvětlení, neboť otázka zní, jak je možný takový návyk: zvyk předpokládá asociaci, nemůže být jejím základem a zdrojem. Proto je důležité si všimnout míst, kde Hume hovoří více k věci. Takovým místem je např. *Enquiries*..., s. 50 (4204, sect. V, part II, 41), kde činí přírodu (nature) odpovědnou za ustavení konexe mezi jednotlivými ideami. Této otázce bude třeba věnovat pozornost zejména vzhledem k naší tematice z oboru „filosofické logiky“ (v níž LOGOS právě chápeme jako to, co zajišťuje spojení, sebranost, sjednocenost odlišného). Kdybychom totiž předběžně chtěli poukázat na to, že „nature“ souvisí přes latinské „natura“ s řeckým slovem FYSIS, pak se dostáváme k významné diferenci, kterou dokonce považujeme za fundamentální: zatímco Hume chce za spojení „idejí“ činit odpovědnou „nature“ (a tedy FYSIS), my budeme zdůrazňovat, že jednak sama FYSIS je možná jen díky tomu, že je sama sjednocena a sjednocována LOGEM, že však, zejména pokud jde o „ideje“, přesněji „předměty“ (a pro nás i „ne-předměty“) aktů vědomí, resp. myšlení, souvislost mezi nimi není zajišťována LOGEM jen „vposledu“, nýbrž způsobem, v němž FYSIS zůstává sice nezbytnou náležitostí, ale přestává být tím vskutku „shrnujícím“, „sjednocujícím“, „spojujícím“. „Asociace“ idejí není a nemůže být založena psychologicky (přičemž duševní děje chápeme jako druh dějů tělesných), nýbrž výhradně „logicky“, tj. díky LOGU.

21. XI. 88

[...]

88-1020

Jedním z vrcholných průběžných cílů filosofie je vědět co nejlépe, co děláme, když filosoficky myslíme (pracujeme). A náš postup musí tomuto vědomí také odpovídat. Když se např. chceme zabývat Aristotelem, musíme si přitom být dostatečně zřetelně vědomi, že Aristotelés žil před více než 23 stoletími a že je zcela na nás, abychom si jeho samotného, a zejména jeho myšlení dnes zpřítomnili. To můžeme udělat jenom těmi prostředky, které máme k dispozici, a jenom jejich okamžitým, aktuálním použitím. Nemáme-li tedy Aristotela interpretovat příliš podle sebe a v závislosti na svém myšlení, musíme si dostatečně být vědomi také svého myšlení, svých filosofických prostředků, abychom si plně uvědomili také rozdíl mezi nimi a mezi prostředky Aristotelovými. Základním předpokladem každé interpretace druhého filosofa – a tím spíše filosofa dávného, náležícího vzdálené epoše – je jednak více méně vypracovaná filosofie vlastní (neboť interpretovat filosofa lze jen filosofickými prostředky a může to udělat jen filosof), jednak více nebo méně vyjasněné vlastní pojetí toho tématu, jímž se Aristotelés nebo jiný myslitel zabýval a jež nyní přednostně zpřítomňujeme a interpretujeme. Tomuto přístupu je třeba dávat přednost, i když ovšem není zajisté vhodný propedeuticky (pro začátečníky): začátečník nemá ještě vypracováno své stanovisko, nemá ještě svou filosofii – a proto není schopen přistupovat k jinému filosofovi s plným vědomím vlastních východisek, vlastních pozic a vlastní myšlenkové výbavy (neboť žádnou ještě nemá, nebo alespoň nemá ji ještě dostatečně promyšlenou). Nicméně čím vyšší úrovně filosofického myšlení myslitel dosáhne, tím zřetelněji musí udržovat ve svém povědomí rozdíl mezi myšlením vlastním a mezi myšlením filosofa, kterého vykládá.

22. XI. 88

[Jan Amos Komenský a reflexe]

88-1021

Docela zvláštní „příspěvek“ k otázce reflexe (a k otázce otázky) by bylo lze založit na prvních větách Komenského *Všenápravy* (*Panorthosie*). Komenský vychází z latinského znění Kaz. 7,29 (Eccl. 7.30 – jak cituje Komenský). Čeští Bratří přeložili následovně: „... učinil Bůh člověka dobrého, ale oni následovali smyšlínek rozličných“ (1613). Komenský ovšem pracuje se zněním: *„Deus facit hominem rectum, ipsi autem miscuerunt se quaestionibus infinitis.“* Hendrich pak překládá: „Bůh učinil člověka přímého, ale oni sami se zapletli do nekonečných otázek.“ Komenský pak pokračuje ve smyslu překladu latinského a praví: *„Basis ergo humanae felicitatis esset, liberari homines ab infinitis quaestionibus et occupationibus, ad agendum fundamentalia, in quibus rectitudo posita est divinitùs.“* (*De rerum human. emendatione II*, s. 211.) Bez ohledu na význam citovaného místa z Kaz. v původním znění lze zřetelně vidět, že latinský překlad (snad Vulgáta, to ještě musím ověřit) spojuje tázání a otázky s tím, co narušuje onu „*rectitudo*“, Bohem ustanovenou. Otázka, tázání vůbec je tu postaveno do protikladu k původní přímosti člověka. Pravá, původní přímost se tedy netáže, tj. není na rozpacích, nepociťuje tíživě své nevědění, považuje za zcela dostatečné vědět jen to, co je základní. Ale už tato formulace docela zjevně vede k rozporům. Jak mohu vědět, že vím to základní, když nedovedu odlišovat základní od vedlejšího? A jak bych mohl být takového rozlišování schopen, kdybych nevěděl také něco o tom vedlejším, abych je mohl se základním srovnat? A když už něco o onom vedlejším vím, ale nepovažuji za nutné se o něm dozvědět víc, může být můj soud nepochybně také ukvapený a povrchní: to, co se mi zdá být vedlejším, by se mohlo při důkladnějším prozkoumání

vyjevit jako důležité a možná přímo základní (také základní). Nemám-li se spoléhat na nějakou vnější, mnou nekontrolovatelnou autoritu, musím připustit, že alespoň někdy může mé „dotazování“ mít také dobrý smysl. A protože předem nevím, zda v tom či onom konkrétním případě takový dobrý smysl má, či nemá, musím považovat za obezřetnější, když se budu tázat, než když se tázat nebudu. Nicméně stále ještě musíme respektovat rozdíl mezi tázáním smysluplným (nebo alespoň podle prvního zdání rozumným) a mezi tím, když se „sami zaplétáme do nekonečných otázek“. Ovšem i když jde o takové zaplétání do nekonečných otázek, můžeme v takovém případě souhlasit s tím, že si tím opravdu „my sami“ „mateme své štěstí“? Lze lidské štěstí vůbec chápat jako stav, který se nenechává vyrušovat nějakými otázkami? A protože tázání předpokládá, že si uvědomujeme rozdíl mezi tím, co víme, a mezi tím, co (ještě) nevíme, je předpokladem tázání, a dokonce i samotného povědomí o nejasnostech, a tedy o možnosti se tázat, reflexe. Reflexe již slovně, etymologicky je opakem či protivou „přímosti“: flexe je „ohyb“, ohnutí, re-flexe je opětovný ohyb, zpětné ohnutí, eventuelně opětovné ohnutí (opakované ohnutí). Zdá se tedy, že jak sám latinský překlad (a možná již originál), tak i způsob, jak s citátem Komenský pracuje, má charakter protifilosofický, neboť filosofie stojí a padá otázkami, a to nekonečnými otázkami, nikdy nepřestávajícím tázáním – neboť filosofie je svou bytostnou povahou ustavičná a nikdy nepřestávající reflexe.

22. XI. 88

[Zjevení jako oslovení; postavení theologie ve vztahu ke zjevení]

88-1022

Heinrich Ott ve své knize *Denken und Sein* (1959, s. 37) říká, že theologie je myšlení, jehož předmětem je zjevení. To je právě u něho, poučeného již filosofií existence, zajisté na pováženou. Sám pokračuje následovně: Boží zjevení získává řeč (gewinnt Sprache) – (mohli bychom také říci: se dostává k slovu, přichází k slovu); stává se událostí v čase; vztahuje se ke světu, děje se v prostoru světa a nabývá světské tělesnosti (welthafte Leibhaftigkeit). Zjevení má tedy svou slovní (řečovou), časovou a světskou dimenzi. Pouze v těchto třech dimenzích může zjevení být (kann die Offenbarung sein). – Z našeho hlediska je tu několik nepřesností a přímo omylů. Především tu cítíme základní nedostatek v nerozlišenosti (či nerozlišování) meontologické a subjektní (event. subjektivní) stránky zjevení. Takové rozlišení má velkou důležitost především proto, že nám umožní přesněji určit vztah samotného zjevení ke slovu (řeči, LOGU). Jak „získává“ (gewinnt) zjevení slovo (řeč)? Jak přichází ke slovu? Jenom tak, že někoho oslovuje, tj. že onen někdo (oslovovaný subjekt, člověk) ono oslovení zaslechne a že mu (nějak, správně nebo nesprávně) porozumí. Pochopitelně nelze mluvit o tom, že chápající subjekt (rozumějící člověk) sám onomu „zjevení“ dává k dispozici svůj jazykový (myšlenkový) projev, že tedy se zjevení slova dostává od člověka. To je Aristotelova chyba, že člověka charakterizuje jako toho, který „má“ slovo, který „drží“ (ECHEI) slovo. Není žádného zjevení bez slova či před slovem: mimo slovo zůstává jen ne-zjevenost. Ale člověk nemůže dát svůj slovní projev, své tlumočení do služeb zjevení, které by zůstalo nezjevností. K samotnému zjevování je zapotřebí slova; proto je nutno zjevení chápat jako oslovení.

22. XI. 88

88-1023

Ale oslovení, které se (pro nás) stalo předmětem, eo ipso přestalo (pro nás) být zjevením. Proto theologie, která sama sebe chápe jako myšlení, jehož předmětem je zjevení, nebere vlastně ono zjevení dost vážně, tj. nebere je právě jakožto zjevení, neboť samo zjevení není nikdy předmětem, nýbrž oslovením, a to aktuálním oslovením. Zjevení jako předmět je už zbaveno své aktuální naléhavosti, své oslovující moci, která je a musí zůstávat jeho bytostnou charakteristikou, má-li ještě stále jít opravdu o zjevení. Zjevení, z něhož „zbyl“ jen předmět, je pouhým reliktem, pouhou zkamenělinou, z níž vyprchal všechen život. Proto je v onom Ottově výměru theologie cosi důležitého zadržováno v skrytosti. To, co theologie (stejně jako jakákoliv jiná disciplína) může učinit svým předmětem, vlastně není zjevení, nýbrž je to pouhý relikt, pozůstatek zjevení. Ovšemže se tu pro theologii otvírá přinejmenším stejná možnost jako pro každou jinou disciplínu, která si musí nejprve najít přístupovou cestu přes jisté předmětné relikty ke svému vlastnímu tématu. Ovšem každá věda se cestou hermeneutiky dostává ke svému tématu přes své vlastní rekonstrukce toho, co po sobě ony relikty zanechalo. To však znamená, že ani theologie na tom není nijak lépe než třeba filologie, literární věda a literární kritika atd., které se rovněž musí ke svému tématu dostávat přes nějaké texty a zápisy, jež je třeba nejprve rozluštit, přečíst a pochopit. Spíš je na tom theologie hůř v tom smyslu, že jejím tématem (máme-li naznačit, do jaké míry jsme ochotni přijmout tezi Ottovu) je „obsah“ zjevení, a nikoliv zjevení samo (jako fenomén), přičemž jak zjevení samo, tak jeho „obsah“ (smysl) má nepředmětnou povahu a nemůže se proto stát pro theologii „předmětem“.

22. XI. 88

[Mylnost „objektivistického“ přístupu k dějinám]

88-1024

Teprve když jsme ve svých úvahách dospěli na rovinu dějin, dostáváme se ke spolehlivému základu pro pochopení světa celého, světa vcelku. To, co jsme mohli přehlédnout (ať už z nepozornosti, nebo pro nepostřehnutelnost) ve světě „přírody“ neživé a živé, se nám nyní ukazuje a vyjevuje jako skutečnost dějinná. A právě na dějinách a na způsobech odborného (vědeckého) přístupu k historii se nejlépe demonstruje nedostatečnost a přímo vadnost tzv. „objektivistického“ přístupu k (dějinné) skutečnosti. Ještě poměrně nedávno všeobecně a dodnes v podobě opožděných odbornických předsudků je předmětem historiografie objektivní běh („faktických“) událostí, zatímco pokus o chápání smyslu tohoto dění je výhradně záležitostí sekundárních úvah, resp. „dodatečných reflexí“, majících význam „smyslodajný“, nikoliv „smysl odhalující“. Představa historické objektivity je však zcela neudržitelná. Všechno, co vskutku náleží do dějin, prochází prizmatem lidské subjektivity, lidského vědomí, ale také a zejména lidské subjektnosti, tj. lidské aktivity a spontaneity. Rankeho požadavek, aby úkol historika zůstával ve vyslovení toho, jak to vlastně bylo (wie es eigentlich gewesen – viz *[zde nedoplněná mezera, pozn. red.]*), je nesen falešným předpokladem, že taková objektivace není až výsledkem našeho přístupu, ale je nezávisle na subjektivních přístupech (a hodnoceních atd.) dána již samotnou povahou toho, co se stalo. Odtud také představa, že „co se stalo, nemůže se odestát“, že tedy jednou nastavší a proběhlé dění, jež se již stalo minulostí, je zcela jednoznačné prostě tím, že se realizovalo v objektivní podobě. Tato představa je však hrubě chybná, neboť ono dění je vždy spolukonstituováno subjektními (a subjektivními) reakcemi účastníků, ale pak také potomků a též historiků.

22. XI. 88

[Povaha dějinného dění a vyjevování pravdy v dějinách]

88-1025

Průběh dění vskutku dějinného není sice událostný v pravém smyslu, tj. není zevnitř integrován prostřednictvím FYSIS, ale jeho zvláštností je okolnost, že navzdory tomu, jak je závislý na přístupu a reakcích dějinných subjektů, není na pouhý produkt (resp. ko-produkt) těchto subjektů redukovatelný. A to neplatí jen o relativně omezených, resp. vymezitelných „událostech“, nýbrž také, a dokonce především o celých „historických procesech“, o dějinně společenských pohybech a hnutích, zvláště však o dějinných tradicích. Dějinné události jsou tedy „nepravými“ událostmi, ale to nikterak neznamená žádnou druhořadost. Právě naopak: díky tomu, že to jsou události nepravé, může se v nich pravda vyjevovat mnohem mocněji a zřetelněji, dokonce do té míry mocněji, že můžeme říci, že pravda se může vyjevovat jenom v dějinách, a tedy bez prostřednictví FYSIS, zatímco mimo dějiny, a tedy prostřednictvím FYSIS se může vyjevovat jen nepřímo, jen jako náznak, pokyn, znamení... Abychom však byli s to myšlenkově povahu tohoto vyjevování pravdy v dějinách pochopit a pojmout, musíme ještě provést další rozlišení. Pravda se v dějinách může vyjevit jednak tím způsobem, že někdo z lidí uslyší její oslovení a dá se jí k dispozici jako tlumočník, jako hlasatel, ohlašovatel, anebo tím způsobem, že se jí nějaký člověk či spíše nějaké společenství dá k dispozici, aby ji nejenom vyslovilo, ale aby se jí prakticky ve svém životě řídilo, aby ji prosazovalo, uskutečňovalo. A právě tady platí, že pravda pochopená není ještě pravda uskutečněná a že pochopit pravdu lze za zprostředkování LOGU, kdežto uskutečnit, prosadit pravdu jako životně „to pravé“ lze pouze „fyzickou“ odevzdaností Pravdě, přičemž LOGOS tu může posloužit vlastně jen druhotně a dodatečně.

22. XI. 88

[Dějinné události a dějinné subjekty; smysl dějinných událostí a dějin vůbec]

88-1026

Příprava na 5. 12. 88 – Struktura dějinných událostí a otázka dějinného subjektu (ev. děj. subjektů)

01 Ukázali jsme si nezbytnost některých zásadních korektur přístupu ke skutečnosti již na úrovni přírodní, zvl. k tzv. „pravým“ jsoucnům (či událostem). Na úrovni dějin se tato nezbytnost ukazuje jako ještě mnohem naléhavější, ale její respektování je také mnohem komplikovanější.

02 Protože se filosofie, jak stále opakujeme, nikdy nesmí vzdát svého vztahu k celku a k celkům, nesmí si nikdy nechat příliš imponovat ve vědách obvyklým rozdělováním skutečnosti na sekce (výseky), roviny či aspekty, zkrátka „regióny“. To, co se nám ukáže nebo vyjeví v dějinách (na dějinách, ve věci dějin), to musíme znovu vztáhnout k celku světa a provést nezbytné další korektury.

03 Tato zásada platí také všude tam, kde se významnou měrou projevuje (lidské) vědomí a myšlení. To je příznačné právě pro dějiny: dějiny nejsou možné, nemohou být založeny tam, kde se ještě s dostatečnou pevností neustavilo vědomí a myšlení, dokonce jen docela určitý způsob myšlení. Myšlením jsou tedy dějiny, tj. dějinné události, vždycky spolukonstituovány; nikdy však nesmíme

podlehnout iluzi, že dějiny jsou výtvorem mysli (myšlení) – ani vcelku, ani ve svých částech či aspektech.

04 Budeme-li tedy držet své dřívější rozlišení mezi tím, co se ukazuje, a tím, co se jeví, vyjevuje, pak musíme zdůraznit, že dějiny se nikdy neukazují jako dějiny. Proto registrování, shromažďování a zpracovávání tzv. „faktů“ může sice posloužit jako jeden z dílčích přístupů k dějinám, ale nemůže být ani pro historiografii, natož pro filosofii dějin žádnou nosnou základnou. Ale to platilo již o FYSIS; zde jde o nemožnost ještě hlubší, radikálnější.

05 V dějinách (resp. z dějin) se „ukazují“ jednak akce, činy lidí, jednak příhody (včetně náhod), jednak prosté setrvačnosti (a jejich entropická tendence). Žádný z těchto tří „prvků“ není s to se svou vnější podobou (jako „úkaz“) kvalifikovat jako dějinný, ale stává se součástí dějin teprve prostřednictvím reakcí dějinně orientovaných lidí. Díky reagování dějinně orientovaného člověka se může nějaký přírodní děj (výbuch sopky, záplavy – potopa, požár lesa apod. nebo početní rozmnožení nebo vyhubení, nemoci atd.) stát něčím, co má dějinný význam, který však není „vidět“ (ne-

2. XII. 88

88-1027

ukazuje se), nýbrž je možno mu rozumět, chápat jej (vyjevuje se prizmatem LOGU či v mediu LOGU).

06 Dějinného významu se může dostat podobně prostřednictvím reakcí dějinně orientovaných lidí také mezilidským příhodám: intersubjektní vztahy mezi lidmi mohou nabýt dějinného charakteru, jestliže jim tak lidé začínají být schopni rozumět a jestliže v důsledku této schopnosti jsou s to je tak již v jejich rozvrhu mínit. Jak chápání, tak i mínění již v rozvrhu je opět možné jen v mediu LOGU, tj. konkretizovaně v mediu myšlení/řeči. Nicméně zapojení přírodních jevů i mezilidských příhod do dějin není jen „subjektivní“ (tj. dodatečnou, samotného dění se netýkající) záležitostí.

07 Závěr: běh dějin není „objektivním“ procesem, nýbrž je to dějství, jež má nějaký smysl (nesmysl je možný na základě a na pozadí smyslu). Co to znamená „mít smysl“? Znamená to poukaz na souvislosti, které nemají povahu „reálných“, „objektivních“ vztahů a nejsou vysvětlitelné kauzálně ani na kauzalitu převoditelné. Smysl dějství není ani jsoucnem (pravým, tím méně nepravým), ani aspektem nebo vlastností jsoucna. Proto musíme nahlédnout, že jak smysl dějinných událostí (a dějin vůbec), tak dějiny samy (skutečné dějiny, nikoli postupné hromadění a odplývání příhod) mají své těžiště mimo sféru objektivit (předmětností), že po své předmětné stránce zůstávají neintegrovány a že jejich „vnitřní“ integrita je „nepravá“ (= nemá svou FYSIS), a navíc spočívá v multi-dialogu dějinných subjektů (a navíc je umožněna a vždy znovu zakládána tou nepředmětnou skutečností, bez níž by nebylo ani dějinných subjektů a subjektů vůbec).

08 Jak souvisí dějinný smysl s předmětnou stránkou dějinných „příhod“ a „náhod“? Je třeba vyloučit výklady magické a mytické, ale se špinavou vodou nesmíme z vaničky vylít i dítě. Jsem přesvědčen, že myšlenkový model, který jsme si až dosud připravili, nám umožní ne-li zcela přesně, tedy přinejmenším mnohem přesněji <u>vidět</u> onu poměrně komplikovanou strukturu toho, čemu říkáme „smysluplnost dějinné události“, resp. dějin vůbec.

09 Rozhodujícím krokem k pochopení pravé povahy dějinného smyslu je správné pochopení povahy subjektu, jak jsme si ji objasnili: subjekt je rozhodujícím „činitelem“, jehož prostřednictvím se integrující moc Pravdy (jakožto ryzí nepředmětnosti) vyjevuje a prosazuje v dějinách; a záro-

2. XII. 88

88-1028

veň se pravda může vyjevovat jakožto pravda pouze v dějinách. Proč tomu tak je? Proč se pravda nemůže vyjevovat také v přírodě nebo v předdějinných společnostech jakožto pravda? To zase souvisí s povahou vědomí, resp. myšlení, spravujícího se LOGEM, a to bez prostřednictví FYSIS.

10 Sjednocenost, integrita není posledním cílem veškerého dění (přírodního i dějinného), zejména nikoliv integrita „faktická“, „realizovaná“. Proto se lidská společnost (a lidské dějiny) tak pronikavě liší od organismu nebo od společenství živých bytostí (rostlinného, hmyzího, živočišného). Jedině společenský člověk, a nadto jedině dějinný člověk je schopen se „vztáhnout“ k pravdě jakožto takové způsobem jí přiměřeným, tj. v otevřenosti a v připravenosti se jí naprosto odevzdat. Proto ona poslední integrita zůstává až „doposledka“ nerealizována v dějinných událostech, v reálně probíhajících dějinách, ale přesto se uprostřed dějin a v jejich rámci vyjevuje.

11 Pravda se nevyjevuje ovšem jako „idea“, jako koncepce, jako soud – a tím méně jako výpověď, jako formule. Vyjevuje se jako nepředmětná výzva, na kterou člověk (dějinná bytost) v dějinách odpovídá celým svým životem (včetně myšlení). Pochopit smysl oněch lidských odpovědí (či nesmysl lidských neodpovídání) je možno jen tak, že za vším tím odpovídáním i neodpovídáním se pokoušíme zaslechnout onu situačně aktuální výzvu, bez níž žádná odpověď prostě nedává smysl.

12 Zaslechnout výzvu pravdy, ať už ve své vlastní situaci, nebo v situaci aktuální pro jiného člověka, resp. jiné lidi však nelze jinak než v podobě odpovědi – kdo není připraven odpovědět na výzvu, není připraven ani výzvu zaslechnout a uslyšet. A odpovědět na zaslechnutou výzvu znamená dějinně jednat. To může jen dějinný subjekt. Každý subjekt – a tedy také dějinný subjekt – má ke svému jednání k dispozici tělo, ale nikoliv jako svou FYSIS. Proto také jeho odpověď na onu výzvu je dějinná (může taková být): není ani přímo realizována, ani zprostředkována FYSIS, nýbrž jistou (disponovanou) FYSIS předpokládá a druhotně ji může ovlivňovat.

13 Smysl dějinných událostí a celých dějin tedy není v dějinách obsažen, realizován, ale pouze se uprostřed dějin vyjevuje (nebo nevyjevuje) konkrétním dějinným subjektům, tj. konkrétním lidským jednotlivcům, a vždy jako výzva.

2. XII. 88

[Charta 77 v *Rudém právu*, krize socialistických států…]

88-1029

„Soustavná psychologická válka, kterou“ někteří redaktoři (pisatelé?) RP „vedou proti“ Chartě 77 a jejím signatářům, „patří bohužel k nejreálnějším realitám“ specificky československého chápání politické přestavby. – Tak bych mohl začít po vzoru A. Baka, M. Boudové a J. Kojzara svou odpověď na jejich článek v RP z 3. 12. 88, a mohl bych použít dokonce i jejich nadpisu a zaměřit jej na ně samotné:

„Oč jim ve skutečnosti jde?“ Ale jejich způsob psaní se mi do té míry nelíbí, že nebudu používat jejich způsobu (či spíše nezpůsobu) psaní. Raději se odvolám na myšlenku, kterou RP uveřejnilo o 17 dní dříve.

Přečtli jsme si: „Když už vyznáváte demokracii, veřejnou informovanost, zveřejněte tedy i jiné názory, ať se vám líbí, nebo ne. To bude demokratické, to bude čestné vůči lidem. Musíme absolvovat tuto školu demokracie, musíme zvládnout umění diskutovat, právě tím, že budeme diskutovat, že se budou střetávat názory.“ Pro všechny strany však platí, „že nelze připustit věcné chyby, deformaci skutečnosti ani urážky lidské důstojnosti“. Večer před uveřejněním v RP si mohli televizní diváci tato slova poslechnout v rozhovoru, jehož se zúčastnil mj. také šéfredaktor RP a v němž na otázky představitelů našich sdělovacích prostředků odpovídal sovětský host, Alexandr Jakovlev.

Jak je vidět, redaktoři ani autoři RP si nic z toho k srdci nevzali. Tak např. podsouvají Chartě 77 názory i záměry, kterých nechová, citují z nějakého „chartistického letáku“, ačkoliv nic takového neexistuje (Charta 77 vydává dokumenty, a to podepsané třemi mluvčími, a ti, kdyby napsali něco takového, co RP ‚cituje‘, byli by nejenom stíháni, ale byli by

3. XII. 88

88-1030

také podrobeni ostré kritice z řad samotných chartistů – nemluvě již o tom, že sám jejich výběr činí něco podobného prostě nemožným). Uvedený článek neinformuje, ale hrubě pomlouvá celou řadu lidí, kteří jsou terčem útoků jen proto, že mají kritický vztah k současnému politickému vedení a jiné názory, než jaké jsou společnosti shora vnucovány.

Nebudu se přít, nebudu se ani hájit. Chci vyslovit svůj názor; když už byla (už po kolikáté!) veřejnost „informována“ nesprávně, nechť je jednou informována autenticky, přímo z pramene. Nebudu ovšem mluvit za nikoho, leč za sebe. A zůstanu jen u věcí docela základních.

Po srpnové intervenci v roce 1968 byly postupně naší společnosti vnuceny změny, ke kterým by bez oné intervence nikdy nedošlo. V důsledku těchto změn se etablovala politická skupina, která nebyla reprezentativní nejen pro celou společnost, ale ani pro stranu, ale naopak ve straně provedla čistku neslýchaného rozsahu. I když se jí časem podařilo kolem sebe seskupit jistou nepříliš silnou vrstvu souputníků, nebylo to spojenectví ideové, ale užitkové. Na skutečnou oporu ve společnosti to nestačilo; nové politické „vedení“ se muselo proto především opírat o vedení sovětské, jímž bylo (především) instalováno. Po nástupu nového Gorbačovova vedení tuto svou jedinou oporu ztratilo, aniž by bylo schopno si posílit své pozice doma. I když došlo k některým personálním změnám (a jistě k nim bude docházet i nadále), nezměnilo se nic na politické a vůbec společenské izolovanosti našeho vedení, které se nadále udržuje pouze mocí. Je ovšem otázkou, jak dlouho budou nejvyšší představitelé mocenských složek (Bezpečnosti a armády) pasivně přihlížet

3. XII. 88

88-1031

celospolečenskému úpadku v době, kdy řada jiných socialistických států si krizi plně uvědomuje a hledá nové cesty. Zkušenost ovšem učí, že nechávat politický vývoj na odpovědnosti mocenských orgánů (ať už armády, nebo policie) představuje obvykle nešťastné a vždycky nouzové řešení.

Jaké jsou tedy možnosti východiska ze specificky československé situace? Ústy se naše politické vedení přihlásilo k politice přestavby, především přestavby ekonomické, ale stále častěji se hovoří také o přestavbě politické. Zjevně však to jsou jen pokusy o manévrování, protože naše vedení nevěří, že by se sovětská perestrojka mohla opravdu prosadit. Příliš totiž připomíná reformní politiku roku 1968. To je však zároveň hlavní příčinou toho, že naše vedení nenajde potřebnou podporu ve společnosti, dokonce i kdyby to s přestavbou mínilo vážně a chtělo s ní opravdu začít (a ne ji stále odkládat a pak „urychlovat“ tím, že se odklad trošku zkrátí). Současné vedení se nemůže distancovat od politiky posledních dvaceti let, za kterou a za jejíž očividné výsledky nese přímo osobní odpovědnost. I když by se podařilo vedení poněkud „omladit“, nic to nepomůže, neboť nové politické vedení může získat širokou, nebo dokonce všeobecnou podporu pouze za předpokladu ostré distance vůči vedení starému a vůči jeho politice. A v žádném případě nepostačí distance jen rétorická; to už dnes nikoho nepřesvědčí. V rámci společnosti a jejích stávajících struktur se musí proto vytvořit předpoklady pro to, aby se mohla zformovat vedoucí politická skupina alternativní, která nebude zatížena závazky ani chybami a hříchy posledních dvaceti let. A tato nová garnitura si od počátku musí budovat a upevňovat co nejširší společenské a po-

3. XII. 88

88-1032

litické zázemí, tj. musí být otevřená vůči společenské skutečnosti (a přestat předstírat podporu namísto jediného přesvědčivého argumentu, jímž jsou svobodné volby).

Problém naší současné situace spočívá v tom, že v důsledku všeobecné umrtvenosti a vyprázdněnosti všech potenciálně politických struktur by nepřipravené volby mohly přinést jen ještě větší prohloubení zmatků a krize. Potřebujeme nutně přechodné období, v němž se budou moci obnovit normální a plně životaschopné struktury nejen politické, ale také kulturní, myšlenkové a duchovní (Gorbačov ví, o čem mluví, když zdůrazňuje také duchovní stránku přestavby!). Teprve za tohoto předpokladu se budou voliči moci důkladněji přesvědčit, že ti, kterým chtějí dát svou důvěru na nejbližší období, jsou opravdu schopní a kompetentní a že mají také své osobní zásady a nejsou jen „kam vítr, tam plášť“. Dnes neexistuje žádná, ani malá politická skupina, neřkuli společenství, jež by se mohlo stát politickou stranou (pokud by to bylo vývojem umožněno), která by měla skutečnou politickou podporu. Něco takového si musíme vybudovat teprve v budoucnosti. A proto je ono „přechodné“ období naprostou nezbytností. Je nezbytností dokonce i v ohledech hospodářské a technické přestavby, protože nevíme, komu může být řízení takové přestavby právem svěřeno. Antiselekce byla až dosud prováděna tak efektivně, že na nejvyšších úrovních nebude ještě hezkou dobu nikdo, kdo by takovou důvěru měl. A bez široké důvěry politické nebude možno provádět ani nezbytné reformy ekonomické.

Současné politické vedení by po jistých spíše deklarativních očistných personálních změnách mohlo sehrát

úlohu v tom, že by politickou liberalizací a prvními kroky směřujícími k odčinění těch nejkřiklavějších přehmatů a nehorázností (sovětský příklad: Sacharov) mohlo změnit politickou atmosféru tak, aby talentovaní, vzdělaní a ke své práci co nejlépe připravení mladší lidé, politici i odborníci, mohli na veřejnosti prokázat alespoň předběžně své schopnosti a svou kompetenci a aby se tak mohli představit jako vhodní kandidáti na vedoucí funkce nebo – v politice – na členství v zastupitelských orgánech.

Bohužel je v posledních týdnech a měsících z mnoha příznaků zřejmé, že současné politické vedení (a je to ovšem zcela pochopitelné, k jiné linii by bylo zapotřebí mnohem větší politické prozíravosti a odpovědnosti, než jakou můžeme u většiny jeho členů předpokládat) se orientuje na pokračování v dosavadní politice při změněné rétorice, a to s hlavním cílem: zachovat své vlastní pozice. To ovšem nevěští nic dobrého nejenom pro ně, ale bohužel také pro všechny ostatní příslušníky společnosti. Naše stanovisko v této chvíli je však toto: tento případný neblahý vývoj není nezbytný. Je v možnostech současného vedení mu předejít (i když třebas v jiných směrech tyto možnosti jsou velmi omezené). Já osobně jsem přesvědčen, že s odchodem současného politického vedení ze scény po oné žádoucí přechodné době politické restrukturace nemusí být nikterak opuštěna myšlenka socialismu a socialistické společnosti. Ale to je pochopitelně jenom můj odhad a vyslovení mého osobního zaměření. Rozhodnout o tom musí společnost samotná, a to ve volbách. Příliš dlouho politická špička skutečnou vůli lidu jen vyhlašovala, aniž by se na skutečnou vůli opravdu dotazovala. A tak budoucnost soci-

alismu v této zemi musí spočinout zase na vůli jejích členů a nesmí být nadále lidem oktrojována. Zejména také proto nikoliv, protože jen lid sám, tj. voliči mohou rozhodovat, jaký typ socialismu si přejí a jakému dávají přednost před jiným.

To pak souvisí s jinou základní věcí, tj. s postavením komunistické strany v politických strukturách země. Já osobně nemám nic proti tomu, aby komunisté byli třeba sami ve vládě, pokud si to bude přát většina voličů ve skutečně svobodných volbách, kterých se budou moci rovnoprávně zúčastnit také jiné strany. Ale vedoucí úloha může být takto kterékoliv straně svěřena jen na jedno volební období a potom se každá strana musí o důvěru voličů ucházet znovu. Komunisté si nesmí vyhražovat privilegium, že jejich dominantní postavení musí být zakotveno přímo v ústavě. Proto podmínkou a součástí smysluplnosti onoho přechodného období je zrušení oněch článků ústavy, v nichž se takové privilegium vyhlašuje jak pro komunistickou stranu, tak pro marxismus-leninismus (resp. tzv. vědecký světový názor). Tato ustavení nemají v žádné demokratické ústavě místo ani oprávnění. Každá politická strana se musí o přízeň voličů ucházet ve volbách, každá filosofie, resp. „světový názor“ apod. se musí ucházet o zájem společnosti v rovnoprávné soutěži s filosofiemi a názory jinými.

Nemyslím, že by bylo jakkoliv možné pro současné politické vedení se znovu ujmout skutečné iniciativy a skutečného vedení na základě výsledků v rovnoprávných volbách skutečně

demokratických. Ale nehodlám to předem vylučovat (jak to s jinými stranami udělali a nadále dělají komunisté). *Hic Rhodus*: nechť jsou vypsány volby a nechť se kandidáti svobodně ucházejí o přízeň voličů. Uvidíme.

3. XII. 88

[...]

88-1035

Hartmann napsal kdysi knihu *Stavba reálného světa* (*Der Aufbau der realen Welt*). Slovo „reálný“ má pro nás některé nepřijatelné konotace, a proto podnikneme malou revizi: budeme mluvit o stavbě skutečného světa. Skutečností totiž budeme rozumět i skutečnost, o které z těch či oněch důvodů nelze legitimně prohlásit, že je „reálná“. Aniž bychom se museli nejprve dohadovat o významu slova „reálný“, užijeme raději adjektiva „předmětný“. Nějaká skutečnost může být předmětná v tom smyslu, že má zčásti předmětný charakter, anebo že je ryze předmětná. Naproti tomu nepředmětná skutečnost je buď taková, která má (vedle předmětné) svou nepředmětnou stránku, anebo taková, která může být označena jako ryzí nepředmětnost. Nyní ještě musíme zkontrolovat, zda tyto formální podmínky mohou všechny a za všech okolností naplňovat podmínky pro legitimní označení něčeho za skutečnost. Brzo se ukáže, že ryzí nepředmětnost takové podmínky nesplňuje, neboť nemůže být skutečná, rozumíme-li pod skutečností to, co vede ke skutku, a tím vskutku, „opravdu“ jest. Příkladem ryzí předmětnosti (a tedy ne-skutečnosti) jsou intencionální objekty, tj. myšlenkové konstrukce; později se ukáže, že to není jediný případ. Příkladem ryzí nepředmětnosti nám bude Pravda (ovšem v našem pojetí); jakákoliv charakteristika ryzí nepředmětnosti tradičním způsobem myšlení (a vypovídání) je nemožná nebo alespoň hrubě vadná (a musíme se jí z opatrnosti vyhýbat nebo se k ní v některých nezbytných případech uchylovat jenom s krajní obezřelostí a vědomě metaforicky). Později si ukážeme, že myšlení disponuje dvojím typem intencionality a že nepředmětné skutečnosti (či nepředmětné aspekty konkrétních skutečností) mohou být míněny jen nepředmětnými intencemi.

5. XII. 88

88-1036

Zvláštním případem č. 1 jsou tzv. syntetické skutečnosti, tj. ty, které mají svou předmětnou i nepředmětnou stránku. Jsou zásadně dvojího druhu: pravá jsoucna a nepravá jsoucna. Jejich odlišnost spočívá v tom, že pravá jsou sama v sobě sjednocena, integrována, tj. že jejich předmětná a nepředmětná (jinak: vnější a vnitřní) stránku jsou vskutku srostlé. Nazýváme je skutečnostmi konkrétními. Naproti tomu nepravá jsoucna jsou jen jakési množiny, případně hromady, jež žádné skutečné (tj. skutku schopné) vnitřní stránky či nepředmětnosti nemají a jejich integrujícím principem je nějaká další, od nich odlišná skutečnost, jež naopak takovým „pravým“ jsoucnem jest. A protože taková odlišná skutečnost je takto jakoby „odjinud“ či „zvenčí“ může integrovat pouze v jistém druhu akce či aktu, můžeme rovnou říci, že touto odlišnou skutečností musí být nějaký subjekt (přičemž subjektem může být každé jsoucno, resp. každá událost, která je nejenom vnitřně integrována, ale která je schopna nějaké akce, na kterou nějaká jiná jeho akce může navázat jako na „zkušenost“). Mohli bychom to říci také tak, že pravým jsoucnem se stává každá množina (vposledu pravých

jsoucen nižšího řádu), která je integrována ve vyšší celek (jednotu) zevnitř – a to znamená: vlastními silami –, zatímco nepravým jsoucnem je množina nebo hromada, která nijak vnitřně sjednocena není a je jako jsoucno „brána“ pouze nějakým subjektem v rámci jeho reakcí. Nepravé jsoucno např. není schopno žádného skutku, žádného aktu či akce a je s to navenek „působit“ pouze jako setrvačnost nebo výslednice nějakých setrvačností (relativních, takže vždycky vlastně jde o výslednici navzájem nesehraných a už vůbec nesjednocených událostí).

5. XII. 88

[Evoluce pravých jsoucen a pravda v dějinách...]

88-1037

Charakteristickým znakem souvislosti a vzájemné spjatosti pravých jsoucen je to, že jsou schopna směřovat k vyšším organizačním jednotkám, ale jen za dvou podmínek: jednak pouze cestou tzv. evoluce (jak ji známe nejlépe z vývoje živých bytostí), jednak pouze za předpokladu určitého uspořádání prostředí, „milieu“, v němž k onomu vývoji může dojít a dochází. Zejména tato okolnost má význam pro odmítnutí tzv. monadologického pojetí světa, jak bylo formulováno zejména Leibnizem, ale jak se k němu nově vrací např. Husserl (byť jen okrajově).

Tato poslední okolnost je však velice důležitá ještě z jiného hlediska. Prostředí („milieu“), v němž je vývoj vnitřně integrovaných pravých jsoucen k vyšším úrovním organizovanosti možný, musí být předmětem samostatného zkoumání a nemůže být považováno za něco okrajového, nedůležitého, za jakýsi hrubý materiál či surovinu apod. To se pak na vyšších úrovních ukazuje zvláště jasně jednak všude tam, kde dochází nebo došlo k narušení tzv. přírodní rovnováhy a kde vzniká nebo již vznikla „mrtvá krajina“; ale především to je jasné na úrovni nejvyšší, lidské, totiž ve společnosti a v dějinách. Právě pokud jde o dějiny, je příznačné, že ryzí nepředmětnost se může uplatnit jakožto taková, tj. nejenom „nějak“, nýbrž tak, že se „bytostně“ vyjeví právě jako ona sama (pokud něco takového je vůbec možné a do jaké míry vůbec to je možné) právě v dějinách, a to ještě v dějinách pochopených v jejich dějinnosti, a tudíž pochopených ve vědomí, resp. myšlení vědomě a programově dějinném. Ryzí nepředmětnost, „Pravda“, se totiž nikdy nemůže nejen ukázat, ale ani vyjevit prostě jako dějinná danost, nýbrž pouze jako výzva, jako oslovení.

5. XII. 88

[Nepravá jsoucna: technická a umělecká díla...]

88-1038

Abychom se mohli úspěšně pustit do výzkumu nepravých jsoucen, musíme zase provést nejprve některá rozlišení. Především tu jsou zvláštní jsoucna, která sice jsou vnitřně neintegrovaná, ale jsou určitým způsobem vyrobena nebo jinak uzpůsobena tak, aby plnila jistou funkci, takže velice záleží na tom, jak přesně odpovídají určitým potřebám. To je především charakteristické pro celý obor techniky a technických věd. Dále tu jsou artefakty docela jiného druhu, jejichž hlavními představiteli jsou umělecká díla. Mezi nimi jsou některá, která představují analogii k dílům technickým v tom směru, že nejen k trvalosti směřují, ale přímo si co nejtrvalejšího materiálu používají (kámen, bronz apod.), ale jiná se ničemu podobnému nepodobají a naopak to, co je nejtrvalejší na jejich podobě, je

de facto odsunuto na druhé a další místo nebo se stává něčím vysloveně prostředkujícím a pomocným, ba okrajovým. Tak tomu je u partitury nějaké hudební skladby nebo u textu divadelní hry apod.: tam se to hlavní musí teprve provést, teprve uskutečnit, a autor, skladatel či básník nebo dramatik atd. nemůže víc než naznačit, jakým způsobem se to má provést a uskutečnit. Každé provedení je pak čímsi jedinečným a nese na sobě znaky dokonce i takové, že je autor na mysli nejenom neměl, ale ani míti nemohl, a přece tu diváci, posluchači, a dokonce i herci, režiséři atd. celou svou prací, svým výkonem vlastně odpovídají na výzvu samotného díla, jsouce za určitých okolností (připraveni teoreticky) rozeznat v díle jako oslovující i to, co tam autor nevložil a vložit nemohl. Dílo se pak stává ve vědomí těch, co je provádějí, i těch, co provedení sledují, něčím, co si muselo nějak podmanit i autora.

5. XII. 88

[Námitky proti Husserlově fenomenologii: radikálně nový počátek, absolutně ospravedlněné poznání]

88-1039

V několika základních bodech musím vznést námitky proti Husserlově pojetí fenomenologie. Jedním z nich je jeho požadavek radikálního nového počátku, a to v karteziánském smyslu. Tedy ta radikálnost je z mého hlediska základně problematická tím, že se vztahuje k tomu tzv. novému začátku (Neuanfang). Mám potud pochybnosti a jsem nucen vyjádřit svou distanci, protože nepovažuji pro filosofii vcelku otázku jejích počátků v žádném smyslu za rozhodující. Tedy počátků jednak výkladu, ale také počátku ve smyslu základních východisek, a tedy vlastně základních pozic, které jsou vždycky v každém východisku nějak skrytě přítomny. Naopak se domnívám, že důsledný postup kriticky filosofický může vždycky dojít k revizi, že si může otevřít cestu revize vlastních počátků, že tedy takový počátek není ničím fatálně rozhodujícím o celém dalším postupu filosofického tázání a bádání, ale že je možno začít odkudkoliv, a že filosofie je schopná sebe samou revidovat, pokud je to skutečná filosofie. Filosofie je tedy něco, co je schopno z nesprávných východisek a nesprávných počátků se dostat ke správným pozicím, správným závěrům a vůbec k pravdivému vidění skutečnosti. Tak to je jedno; druhá věc je onen požadavek absolutně ospravedlněného poznání. Po mém soudu patří k podstatě filosofie, že žádné její pozice, tzn. žádná její východiska, ale ani žádné její důsledky, výsledky, poznatky nemají, nemohou a nikdy nebudou mít povahu absolutně oprávněných poznatků, neboť filosofie vždycky nějak tápe, vždycky nějak zkouší, experimentuje myšlenkově a vždycky si musí nechat – dříve nebo později – říci, kde udělala chybu nebo kde něco nedostatečně domyslela, prostě musí být připravena na malé i velké, a dokonce generální revize všeho svého myšlení, postupu, východisek i třeba až dosud uznávaných závěrů a konsekvencí.

5. XII. 88

88-1040

Tedy: ten požadavek absolutní ospravedlněnosti je po mém soudu nefilosofický, a proto je třeba jej odmítnout. (Poznámky k „doplňujícímu textu“ in: *Erste Philosophie* II, str. 251 nn. – mgf. záznam – přepis.)

Požadavek „absolutně ospravedlněného poznání“ svědčí o naprosto mylném chápání pravdy, o nepochopení nejvlastnější povahu procesu (či postupu) poznání a vůbec o nepromyšleném obrazu (představě) samotného myšlení, zejména o nepochopení jeho experimentální povahy. Myšlení je vždy pokusem porozumět souvislostem ve skutečnosti tím, že je modeluje myšlenkově a pak sleduje, zda v širších souvislostech onen model obstojí. Základní důležitost má okolnost, že ono experimentování se netýká pouze modelování předmětného, nýbrž že nemenší důležitost má i experimentální rozvrh samotného postupu myšlení, jeho vnitřních vazeb, umožňující přechod k souvislostem a širším kontextům v nejrůznějších směrech atd. Samozřejmě k tomu náleží i všechno to, co Kant chtěl chápat jako „apriori“, a také všechno to, o čem třeba Husserl mluví jako o „absolutní evidenci“. Tak např. po celé věky bylo pro matematiky, resp. geometry „absolutně evidentní“, že nejkratší spojnicí dvou bodů je (a může být) jenom přímka. Ale dnes je stejně tak „evidentní“, že to platí jen v euklidovské geometrii, a nikoliv „absolutně“. Neeuklidovské geometrie otevřely do té doby netušené možnosti alternativních řešení, aniž by musely nutně popírat platnost řešení euklidovského. Jsem přesvědčen, že tento příklad má obecnější platnost. Postulát „absolutně ospravedlněného poznání“ s takovými alternativami nepočítá; „ontologicky“ (a meontologicky) to znamená, že se nepočítá s kontingencí pravdy (v posledním smyslu).

5. XII. 88

[Problém subjektu...]

88-1041

Eisler (6026, s. 1435) mluví o trojím významu termínu „subjekt“ (HYPOKEIMENON): ontologickém, logickém a psychologickém. Ve všech třech případech užívá pro příslušnou charakterizaci slova „nositel“: v ontologickém smyslu je subjekt nositelem stavů (Zustände) či působení (Wirkungen), je tedy substrátem či substancí. V logickém smyslu je subjekt nositelem predikátu, tj. tím myšlenkovým obsahem (Denkinhalt) v soudu, o němž je vypovídáno (predikováno). A konečně ve smyslu psychologickém je subjekt nositelem psychických prožitků, je psychickým či duchovním subjektem, nazývaným také „duší“. Společným znakem je jednota všech tří druhů subjektu; pouze o subjektu psychickém však platí, že jde o jednotu aktivní (my bychom raději řekli „vnitřní“, neboť každá jednota je aktivní – rozdíl je pouze v tom, zda ona aktivita je aktivitou vlastní, vnitřní, anebo zda přichází odjinud. Odkud však? Zase jen může pocházet od subjektu ve smyslu psychologickém, tj. od subjektu, jemuž ona aktivita je vnitřní). Tak dochází posléze k posunu, v jehož důsledku je subjekt nově pochopen jako „subjektivní bytí“, resp. „svébytí“. Tím dochází k jistému novému typu integrace či sjednocení subjektu psychického se subjektem ontickým (tj. subjektu ve smyslu psychologickém se subjektem ve smyslu ontologickém). Hned se ukazuje, že ne každý ontický subjekt (v původním chápání) může být zároveň chápán jako subjekt psychický (tj. vnitřně aktivní, a tedy vnitřně sjednocený). Ačkoliv skutečný vývoj procházel mnoha případy „zkoušek a omylů“ a mnoha zákrutami i scestími, nakonec muselo dojít k chápání subjektu (ať už tohoto termínu bylo užíváno, nebo spíše jiného, např. „přirozená jednotka“ apod.) jako „monády“ (integrity na základě FYSIS).

6. XII. 88

88-1042

Lze tedy říci, že zatímco novověká filosofie položila největší důraz ve svém myšlení na subjektivitu subjektu, ve smyslu chápání subjektu jakožto subjektu psychického, tj. vybaveného (nadaného) vědomím (a myšlením), dnes se začíná stále víc prosazovat tendence ke generalizovanému pojetí subjektu jako nejenom psychického, ale jako vnitřně sjednoceného a aktivního, tj. schopného sjednocovat (byť relativně) i své akce (činy) a prostřednictvím těchto akcí také své osvětí a jednotlivé „věci“, „předměty“ v tomto osvětí. Jedna věc však nadále trvá, tj. chápání subjektu jakožto jsoucna, jakožto jsoucího ve smyslu tradičního chápání toho, co to je „jsoucí“ a „jsoucno“. Hlubším myslitelům je však už delší dobu nápadné a stále zřejmější, že způsob, jak „jest“ subjekt, se fundamentálně liší od toho, jak „jsou“ ne-subjekty, tj. běžné objekty, předměty, jak je známe ze svého osvětí, resp. ze světa kolem sebe. Tomuto sílícímu povědomí dáváme výraz svým rozlišováním jsoucen na tzv. „pravá“ a naproti tomu na „ne-pravá“ jsoucna. Nicméně ani tu ještě nejsme na konci vývoje chápání „subjektu“. Ještě u Descarta můžeme mluvit o pronikavém pokusu chápat skutečnost myšlení jako základně odlišnou od skutečnosti fyzické (tělesné, rozprostraněné), ale tento dualismus je postupně v hlavním proudu evropského myšlení relativizován a vposledu odbouráván. Důsledkem je ovšem tzv. „ztráta subjektu“. Ukazuje se totiž, že subjekt zůstává problémem i tam, kde je „subjektivita“, tj. vědomí, myšlení, ode všeho tělesného oddělena a jakoby osamostatněna (navíc jsou tím vyvolány další problémy). Tak se ukazuje nutnost dalšího neméně pronikavého obratu v chápání subjektu, který je „vyňat“ ze „světa vůbec“.

6. XII. 88

[Vztah subjektu a objektu a povaha „věcí“]

88-1043

Vztah subjekt–objekt (někdy nazývaný také rozpolcenost na subjekt a objekt, tzv. Subjekt-Objekt-Spaltung) není pouze záležitostí vědomí či myšlení; Nic. Hartmann se proto mýlí, když tento vztah považuje za „výtvor ducha“ („Das Subjekt-Objekt-Verhältnis ist eine eigentümliche Schöpfung des Geistes.“ – 3248, *Das Probl. des geistigen Seins*, s. 120). Musíme tu co nejpřesněji rozlišovat. Na lidské úrovni zajisté dochází k tomu, že si subjekt uvědomuje sám sebe, že tedy ustavuje a rozvíjí své „vědomí sebe“, své „sebe-vědomí“. To však neznamená nikterak, že by se s ustavením takového sebe-vědomí ustavoval sám subjekt tohoto sebe-vědomí. Subjekt, který si sám sebe neuvědomoval, ustavuje své sebe-vědomí, ale neustavuje sám sebe. Otázka, jak se ustavuje subjekt jakožto ještě sebe si nevědomý subjekt, je legitimní otázkou. Stejně tak je legitimní otázkou, jakou povahu má „objekt“ ještě předtím, než se stal objektem pro nějaký subjekt. Hartmann zajisté právem poukazuje na to, že korelativně k subjektu nestojí věci, nýbrž pouze jejich objektnost („nicht die Dinge stehen korrelativ zum Subjekt, sondern nur ihr Objektsein, d. h. ihr Gegenstehen selbst, oder ihr Objiziertsein“ – dtto, s. 121). Ovšem takovýto „popis“ nám toho moc neobjasní. Naší otázkou se musí stát: jakou povahu mají ony „věci“, ještě než se staly objektem nějakého subjektu, tj. ještě než byly „objektifikovány“ (nebo „objektivovány“?)? A dále musíme mít na paměti ještě jinou otázku: mohou být (legitimně) objektifikovány všechny „věci“? Co vůbec rozumíme pod „věcí“? Není už sama věc ve své věcnosti, věcovosti produktem naší (nebo obecné) objektifikace? Hartmann má za to, že „bytí“ (das Sein – spíše jsoucnost, ovšem nikoliv v našem specifickém smyslu) věcí je „nadpředmětné“ (übergegenständlich). To se mi zdá zcela nedržitelné; Hartmann tím má na mysli, že je víc než pouze

předmětné. Ale to může být pravda jen v jediném případě, když totiž onou „věcí“ je nějaký subjekt; jinak to je pouhá hromada, o jejímž „bytí“ (či jsoucnosti) nemůže být vůbec řeči.

13. XII. 88

88-1044

Abychom si vytvořili spolehlivý základ pro rozlišení „věcí“ (Dinge v Hartmannově smyslu) na ty, které „jsou“ (v silném smyslu), a to „übergegenständlich“, tj. které nejsou jen předmětně, ale „samy v sobě“, a na ty, které „jsou“ jen pro nějaký subjekt (či nějaké subjekty), ale „samy v sobě“ vůbec nejsou (v silném smyslu), resp. „jsou“ pouze jako aglomeráty, jako hromady, nebo dokonce jen nahodilé množiny, shromážděné do „hromady“ pouze z hlediska nějakého subjektu a pro něj – tedy abychom takový základ našli a mohli z něho pak vycházet, musíme na prvním místě vyjasnit svůj pojem „subjektu“, tj. vyjasnit, co považujeme (a nadále budeme považovat) za bytostný rys skutečností (podle Hartmanna „věcí“), jež budeme označovat za subjekty. Do jisté míry lze říci, že novým pojetím subjektu (nebo spíše a přesněji: důsledným a radikálním pojetím subjektu právě jakožto subjektu, tedy non-objektu) se nám – jak doufáme – podaří se alespoň pro začátek a v prvních krocích rozloučit s dosavadní epochou filosofie, která od starých Řeků (přinejmenším od Parmenida) je nerozlučně spjata s tzv. předmětným myšlením, tj. s myšlením, které již tím, že se pokouší něco myšlenkově uchopit, a tedy pochopit, to chápe jako předmět (důsledkem čehož je, že skutečnosti, které nejsou jen předmětné, redukuje na pouhé předmětnosti, a skutečnosti, které vůbec nejsou předmětné, prostě nepovažuje za skutečnosti). Zvláštností předmětného myšlení je, že své vlastní myšlenkové konstrukce (zde si můžeme vypůjčit Husserlův termín „intencionální objekt“) hypostazuje a dává jim jakousi zvláštní „skutečnost“ (již ve skutečnosti nemají). Celá dosavadní epocha filosofického myšlení je tedy hluboce zatížena jednak celou řadou takových hypostazí (spor o univerzálie!), jednak slepotou vůči skutečnostem (opravdovým), jež nelze objektivovat (objektifikovat), a tudíž jež vůbec nelze nijak uchopit předmětným myšlením. (Někdy docházelo a dochází k tak podivným situacím, že na místo neregistrovaných skutečností jsou kladeny falešné hypostaze, jež si tím dobývají jistého respektu.)

13. XII. 88

[*(přímo navazuje)* Vědomí, objekt a subjekt…]

88-1045

Nicolai Hartmann mluví o tom, že v důsledku jisté reorientace vědomí (Umorientierung des Bewußtseins) je „učiněn“ svět objektem, zatímco vědomí je „učiněno“ subjektem (dtto, s. 121). Jde-li o reorientaci, o změnu orientace, znamená to, že před touto změnou je (bylo) vědomí orientováno jinak. Hartmann se (alespoň na tomto místě) nešíří nikterak o tom, jak. Jenom jedinou zmínku v uvedené souvislosti nalézáme, když se Hartmann zmiňuje o „vědomí v zajetí pudů“ (das triebgefangene Bewußtsein, dtto, s. 121), pro něž je podle něho charakteristické, že to vůbec není žádné „vědomí sebe“ (Selbstbewußtsein), navzdory ústřednímu postavení, jež si (samo sobě) dává (trotz der Zentralstellung, die es sich gibt – dtto, s. 121). Toto místo a zmíněné citace sice leccos naznačují, ale nechávají příliš volnosti rozmanitým výkladům, než abychom mohli spolehlivě pochopit, co měl Hartmann na mysli. Přesto snad můžeme – alespoň bez závazku zůstat u věrné

interpretace Hartmannových názorů – uvážit zmíněnou myšlenku v širších kontextech, a zejména pokud jde o některé její důsledky. Jako rozhodující se nám zdá otázka, čím je svět bez ohledu na vědomí a čím je vědomí (pokud možno také) bez ohledu na svět, a ovšem čím jsou ve vzájemném vztahu, který by důsledně zůstával v „ontologické“ rovině. Na tu je jen jediná možná odpověď: vědomí je skutečné jen ve formě aktů vědomí a všechny akty vědomí (stejně jako všechny akty jiné) náleží do rámce světa, jsou vnitrosvětné děje, vnitrosvětné akty. Mimo akty vědomí není žádného „vědomí“ vůbec; jak mohou však být jednotlivé akty vědomí „učiněny“ subjektem? Snad každý jednotlivý akt vědomí je „učiněn“ jednotlivým, konkrétním subjektem? Ale jak potom můžeme hovořit o témž subjektu celé řady aktů vědomí? Anebo snad jsou učiněny subjektem všechny akty vědomí? Jak potom ovšem máme mluvit o různých subjektech? Proč se potom jediný subjekt nestává subjektem všech oněch aktů vědomí? Je zřejmé, že musíme subjekt chápat zcela jinak a že musíme vyjít odjinud než od vědomí.

13. XII. 88

[*(přímo navazuje)* Subjekt a „já“…]

88-1046

Na témž místě říká Hartmann, že „já“ je věděním o sobě. To je zase velmi problematická formulace. Jestliže totiž Hartmann připouští, že napřed tu je jakési „pudům propadlé vědomí“, jež musí projít zásadní změnou orientace (reorientací, Umorientierung) tím, že se stane subjektem, znamená to, že vědění tu je ještě dříve, než se stalo subjektem, tj. než je tu subjekt. Můžeme se proto tázat, jaké to je vědomí, a také, čí to je vědomí, ne-li vědomí nějakého subjektu. Je vůbec něco takového možné? Řekli jsme, že vědomí je skutečné jen v podobě aktů vědomí. Každý akt, a to nejenom akt vědomí, je ovšem aktem nějakého subjektu. Aby byl akt aktem nějakého subjektu, nejen sám nemusí být aktem vědomí, ale nemusí být dokonce ani aktem subjektu nadaného vědomím, a to už vůbec nemluvíme o subjektu, který by byl s to se svým vědomím zaměřit sám na sebe a dosáhnout tak toho, že se stal subjektem sebe-vědomým. Musíme tedy předpokládat, že subjekt tu je dříve, než si sám sebe uvědomuje, a jestliže přijmeme, že „já“ je věděním o sobě, znamená to, že subjekt původně není žádným „já“, ale že se jím za určitých okolností (resp. podmínek) může eventuelně stát. To vcelku odpovídá tomu, že subjekt je schopen o sobě říci „já“, resp. vztáhnout se k sobě jakožto k „já“ pouze ve svém vědomí a skrze ně. Ovšem Hartmannova formulace říká ještě něco víc. Zásadně bychom mohli připouštět, že každý subjekt je jakýmsi „já“, a to i když si toho není dostatečně vědom a i když si sám „já“ neříká. Nicméně to je pak už otázka spíše jenom teoretická, ba dokonce jenom terminologická. Stejně bychom potřebovali nějaký termín pro ono „já“, které se ustavuje jako intencionální nepředmět svého subjektu, který se ve svém vědomí chce pomocí tohoto intencionálního nepředmětu sám uchopit, myšlenkově se „mínit“. Můžeme tedy vše formulovat tak, že subjekt sám sebe chápe jako „já“, pokud mu jde o vlastní jedinečnost, zatímco sám sebe chápe jako subjekt, pokud se vidí v intersubjektních kontextech (tedy kontextech „sociálních“).

13. XII. 88

[*(přímo navazuje)* Subjekt, „já“ a „ego“…]

88-1047

Sám termín „subjekt“ ovšem jazykově sugeruje již jakousi objektifikaci; abychom této tendenci, navíc důrazně podporované naším myšlenkovým územ (tj. tendencí myslit předmětně), kladli účinné překážky, musíme trvat na tom, že každý subjekt, ať si to uvědomuje, nebo nikoliv, je vlastně takovým „já“. Protože však jsme se již rozhodli termínu „já“ užívat pro intencionální nepředmět, jímž subjekt míní sám sebe ve své jedinečnosti, musíme se rozhodnout ještě pro nějaký další termín, jímž by subjekt mohl mínit to, co je všem analogicky se k sobě ve své jedinečnosti vztahujícím subjektům společné; a tak tomuto obecnému „já“ budeme říkat „ego“. Tak by se docela na začátku mohlo zdát, že „ego“ je pouhou abstrakcí, ale byl by to omyl nebo alespoň předčasný úsudek. Jde totiž o to, že již tím, jak nějaký subjekt, který sám sebe chápe jako „já“ a který si tedy říká „já“, respektuje i řadu druhých subjektů v tom, jak si také říkají „já“, aniž by je ihned objektifikoval, a dokonce aniž by je hned mínil jako (pravé) subjekty (a tedy non-objekty, ne-předměty), leč bez toho, že by v nich právě respektoval jejich sebechápání v podobě „já“, – tedy již tím je náš subjekt („já“) uznává také za „já“ (byť cizí, jiná) a vlastně tím zakládá a udržuje svou solidaritu s nimi. Proto „ego“ není pouhá abstrakce, ale je to útvar de facto sociální, sociálně „reálný“: všude, kde taková cizí, jiná „já“ jsou uznávána, je zároveň spoluuznávána jejich spolupatřičnost k „já“-subjektu a také vlastní spolupatřičnost „já“ k oněm „druhým já“. Je tomu tak tím spíše, že základy podobné spolupatřičnosti jsou položeny v rozmanitých formách již na úrovni některých zvířat či ptáků apod., tedy na úrovni, kde nepředpokládáme ještě ani plně ustavené vědomí (v podobě dostatečně strukturovaných aktů vědomí), a ovšem tím méně jakkoliv ustavené vědomí sebe. S tím ostatně souvisí velmi úzce i to, že subjekt se může ustavit jako „já“ pouze ve společenství jiných, druhých „já“, jež se navzájem uznávají a jež uznávají za „ego“ i onen subjekt, který se zatím ještě ani skutečným „já“ nestal.

13. XII. 88

[*(přímo navazuje)* Subjekt, sebevědomí, svébytí]

88-1048

Na téže stránce (121) najdeme u Hartmanna tyto dvě věty: „Das Selbstbewußtsein ist vermitteltes Bewußtsein. Und die Unmittelbarkeit, in der es sich als ‚Ich‘ erscheint, ist vermittelte Unmittelbarkeit – eine solche (122) also, in der das Bewußtsein um die Vermittelung, die es vollzogen hat, nicht weiß.“ Analýza by ukázala hned několik pozoruhodností, ale zůstaneme jen u jedné. Hartmann tu říká, že se sebe-vědomí (= vědomí sebe) samo sobě jeví jakožto „já“. Z toho by ovšem vyplývalo, že „já“ je pouze jev, tj. způsob, jak se jeví sebevědomí sobě samo. Ovšem jedna věc tím zůstává naprosto nevysvětlena, totiž čeho je takové sebevědomí vědomím, tj. čím je vlastně ono „sebe-“, Bewußtsein des „Selbst“. V němčině je zvláště dobře možno vyjádřit odpověď: ono „Selbst-“, jež dochází uvědomění v „Selbstbewußtsein“, je zřejmě „Selbstsein“; česky to vyjádříme tak, že vědomí sebe je vědomím svébytí, přičemž ovšem musíme trvat na tom, že subjektem onoho svébytí je týž subjekt, který je zároveň subjektem onoho vědomí sebe, tj. sebe-vědomí. Hartmannova chyba je tedy nyní zřejmá: Je-li „já“ interpretováno jako jev, pak se můžeme (a musíme) tázat, čeho je „já“ vlastně jevem, vyjevováním. Zatímco Hartmann v oné větě vlastně říká, že tím vyjevujícím se je sebe-vědomí, trváme na tom, že jím je svébytí subjektu. Hartmannova interpretace neobstojí prostě již proto, že není dostatečnou odpovědí, přijatelným řešením. Vždyť samo slovo sebe-vědomí, Selbst-bewußtsein, poukazuje na nějaké „Selbst“, resp. Selbstsein, jehož je uvědoměním, vědomím. Pokud bychom spolu

s Hartmannem chtěli nadále trvat na tom, že „já“ není způsobem, jak si svébytí subjektu uvědomuje samo sebe (resp. jak si subjekt uvědomuje sám sebe), pak bychom museli příslušně vypracovat celou další teorii, nějak obdobně, jak učinil Kierkegaard ve své *Nemoci k smrti*, ovšem *mutatis mutandis*. Např. bychom mohli zdůrazňovat, že subjekt si nemůže dost dobře uvědomovat sám sebe ve svém svébytí, ale pouze může reflektovat své akce či akty, např. akty svého vědomí.

14. XII. 88

[*(přímo navazuje)* Subjekt, osobnost, sebevztah…]

88-1049

Hartmann trvá na tom, že „já“ je pouhý jev a že jeho povaha jakožto fenoménu může být správně pochopena na základě „osobnosti“ (Personalität) (dtto, s. 122), v čemž odkazuje na další (11.) kapitolu. V tom se ovšem ukazuje, jak dalece je ponořen do předmětného myšlení. Právě „osobnost“ je něco, co je výsledkem objektivací, konstrukcí, co je „konstruktem“ – jednak subjektu samotného, jednak těch „druhých“ (subjektů). Naproti tomu, když se subjekt sám k sobě vztahuje jako k „já“ a když sám sobě říká „já“, když se sám s tímto „já“ identifikuje, pak to nemůže být „odvysvětlováno“ jako pouhý „jev“, jako „zdání“, tedy psychologicky. Samo slovo „subjekt“ budeme užívat s ohledem už na to, co samo říká, totiž že nejde o „objekt“ – subjekt je tedy „non-objekt“. A pouze „non-objekt“ se sám k sobě může vztáhnout a v tomto vztažení sám sebe chápat jako „já“ – a může to udělat pouze a výhradně on, nikdo jiný, žádný jiný subjekt. Subjekt se sám k sobě vztahuje tak, že ono „k sobě“ chápe jako „k ‚já‘“, tj. sebe chápe jako „já“, mluví o sobě jako o „já“: Selbstsein znamená totéž co Ichsein. Subjekt však nemůže nikdy sám sebe chápat jako jev, jako fenomén, stejně tak jako se nemůže k věcem, resp. skutečnostem kolem sebe vztahovat jako k fenoménům. Když řeže třeba kus dřeva, neřeže fenomén, nýbrž dřevo. Když přesazuje stromek, nepřesazuje fenomén, ale rostlinu (živou rostlinu – fenomén není sám živý, nýbrž může být fenoménem, vyjevením života). Když staví dům, nestaví fenomén, ale skutečné stavení. Proto také jeho „já“ nemůže být ani jím samotným, ani žádným jiným vědomým subjektem chápáno jako fenomén, neboť fenomén nepíše, nechodí, nespí atd. – Ovšemže jsem ochoten připustit, že jde o terminologii, pokud se prokáže, že Hartmann míní onu skutečnost „subjektu“, o níž platí, že jedná nebo nejedná, slovem „osobnost“; je ovšem třeba také přezkoumat, zda tak míní opravdu to, co my míníme oním „já“. Přesto však se nám zdá i sama terminologie nepříliš vhodná a šťastná, neboť již sám jazyk ukazuje, naznačuje…

14. XII. 88

[*(přímo navazuje)* Duch, subjekt, Descartes…]

88-1050

Hartmann vychází z „ducha“ a mluví o tom, že tento „duch“ (Geist) se „skutečně učinil“ subjektem. Z této formulace (dtto, s. 122) by se zdálo vyplývat, že duch původně subjektem není, ale že se subjektem stává. To je třeba ještě přezkoumat z jiných míst Hartmannových spisů; nyní zůstaňme jen u této hypotetické (předpokládané) myšlenky. První věc, která nás napadá, je předpoklad, že původně je duch nerozdělen v jednotlivé subjekty, ale že se jimi (dočasně) stává, tj. že se do nich jakoby „rozděluje“. Tato interpretace by znamenala legitimní navázání na kartezianismus (a možná na ještě širší a starší tradici): duch by tu byl „myšlením vůbec“, tj. Descartovou *res cogitans*. Descartes

buď problém vztahu mezi myslícím „ego“ (*ego cogitans*) a mezi „*res cogitans*“ necítil jako naléhavý, anebo si s ním prostě nevěděl rady (spíše se zdá platit to první). Pak ovšem je samo myšlení vskutku jinak nemožno chápat leč jako „substanci“. To je asi ten hlavní důvod, proč samo pojetí „subjektu“ není u Descarta vůbec tematizováno a proč povaha subjektu není zkoumána, ačkoliv se všeobecně má za to, že právě Descartem začíná nová kapitola v evropském myšlení, totiž kapitola, v níž se jednak prosazuje subjektivismus, ale v níž se na druhé straně subjekt stává stále významnějším a vždy znovu zkoumaným a probíraným tématem. Nicméně bez ohledů na vznik této tendence musíme dnes mimo veškerou pochybnost vznášet podobné dotazy, jak jsme tu právě učinili. Jak by se „duch“, který v žádném smyslu není „subjektem“, mohl takovým subjektem stávat, jak by se jím sám mohl „činit“? – Hartmann ovšem právě tím, jak zdůrazňuje, že se duch subjektem sám činí, zdůrazňuje, že právě proto „subjekt“ není pouze fenoménem, způsobem, jak se duch jeví, nýbrž naopak, jakým duch (potom, co se subjektem sám učinil) „o sobě“ jest (Denn zum Subjekt hat er sich wirklich gemacht, ist es also an sich. – s. 122). To je pro Hartmanna jen první krok; dalším krokem pak je, když se duch stává osobností (dtto, s. 122).

14. XII. 88

[Politika KSČ od první republiky po rok 1968...]

88-1051

Politika KSČ už v době první republiky přejímala četnými svými rysy charakter politiky zahraniční, ačkoliv byla prováděna v rámci politiky vnitřní. V průběhu války, zejména po prvních porážkách německých vojsk hluboko v Sovětském svazu, počínajíc již bitvou o Stalingrad, užívala politika čs. komunistů převážně jako argumentů své opory o stalinské vedení v Moskvě. Po necelých třech letech, jevících zřetelné rysy jakéhosi intermezza či mezivládí, se komunisté zmocnili vlády sami a vyřadili všechny ostatní politické síly z podílu na moci (pokud je dále nechali „existovat“ pod hlavičkou Národní fronty, šlo o pouhou formalitu, zbavenou jakéhokoliv skutečného obsahu). Před většinou národa (resp. obou národů) stála alternativa: buď občanská válka, nebo přijetí postavení poddaných, resp. občanů druhého řádu. Tady sehrála značnou roli smrt Stalinova a nová politika Chruščovova po likvidaci Beriji a po přechodném triumvirátu. Zdálo se, že občanská válka by nemohla přinést víc, než přinese sám vývoj (a toto mínění se ostatně zcela potvrdilo, alespoň krátkodobě posuzováno). Tyto naděje byly nejdříve zklamány, zejména u nás pod vedením Novotného. Uvnitř strany se však vytvořila frakce, která nabyla přesvědčení, že změny zejména hospodářských, ale také (právě proto) politických struktur jsou nezbytné, a pokoušela se je prosadit v rámci nadále pokračujícího privilegovaného postavení strany a straníků. Protože šlo o skupinu minoritní, bylo jen logické, že se starala o podporu ve společnosti; odtud politika „řízeného dialogu“. V tom spočívala myšlenka demokratizace: strana měla získat změnou své politiky a změnou dlouhodobějšího programu větší část společnosti, především však inteligenci (a zase především vědce a techniky), bez níž bylo jakékoliv „aggiornamento“ v komunistické verzi nemyslitelné. O skutečné demokracii však nemohlo být řeči; strana si hodlala své postavení hegemona ponechat a s ním i veškerou moc ve svých rukou. Tato politika se zhroutila v důsledku zásahu zvenčí, takže nemohla prokázat své kvality ani nekvalitnost.

14. XII. 88

[Zemětřesení jako metafora pro současnou situaci společnosti; současná krize…]

88-1052

Velké zemětřesení v Arménii bychom měli chápat jako memento, tj. jako něco, co mluví také k nám, co nám něco říká, co nás varuje. (Ostatně nejenom nám, ale nechť nám nyní jde jen o to, co to může znamenat právě jen pro nás.) Nezáleží na tom, že žijeme na tzv. českém masivu – dosti velkém a dosti pevném, aby zemětřesení podobných rozměrů byla krajně nepravděpodobné (i když zcela vyloučit něco takového rovněž nemůžeme). Poselství, jež nám adresuje neštěstí v Arménii, se nese přes ony možné a myslitelné vnější podobnosti. Nejde doslova o zemětřesení jako přírodní událost; původem řecké slovo „metafora“ znamená poukaz k tomu, co se nese (FEREIN) za to (META), co je před očima. Také naše společnost žije jakoby před ‚zemětřesením‘, byť nikoliv přírodním, ale spíše před otřesem společenským. Přírodní zemětřesení je vyvoláno obrovskými protivnými tlaky, kdy na sebe třeba tlačí celé ztuhlé kry zemské kůry a kdy mohou být do obrovské výše vyzvednuta celá horstva za katastrofálních průvodních jevů, zatímco na jiných místech se celé oblasti mohou propadnout do hlubin a být zavaleny vodami apod. A něco podobného platí také o naší společnosti (našich společnostech), neboť dění, jehož jsme svědky a účastníky, se neomezuje na naše země, na Čechy, Moravu a Slovensko, ale týká se s určitými odchylkami také našich sousedů a spojeneckých zemí tzv. socialistického bloku. Nicméně nadále budeme hovořit jen o naší situaci, i když si budeme nadále vědomi, že tato naše situace nesmí být chápána izolovaně od širších mezinárodních kontextů.

Ony dvě obrovské síly, které mohou vést k politickému a společenskému zemětřesení a které se se stále větší intenzitou staví proti sobě, jsou ovšem povrchnímu pohledu pozorovatele skryty za vnějšími jevy, které sice k sobě poutají pozornost, ale zároveň zakrývají to podstatné, to nejvíc „skutečné“. Zůstaňme nejdříve na chvíli u tohoto zřejmého a takřka se vnucujícího povrchu. Nejzjevnějším způsobem se tento povrch ukázal v Polsku; naši situaci můžeme proto chápat (a

14. XII. 88

88-1053

také nejčastěji chápeme) pod sugestivním vlivem vývoje v Polsku. Tam už trvá velmi dlouho napětí mezi režimem, zvnějška (v důsledku sovětských intervencí) vnuceným polské společnosti za významné pomoci části této společnosti samotné, a mezi většinou polské společnosti. Rozdělení tu nejde podle nějaké čáry, ale do značné míry také uvnitř lidí samotných. Lidé jsou většinou zakotveni a zasazeni na obou stranách tohoto napětí a rozporu, ten rozpor jde uvnitř jich samých, on je dělí jakoby na dvě části. To je právě zdrojem oné ustavičně znovu se projevující nestability a ustavičně nových pokusů o odpor až o jakousi vzpouru. Polsko nepochybně vede, pokud jde o počet takových pokusů, ke kterým došlo po válce, v poválečném uspořádání Polska. To samo by nás mělo nabádat k opatrnému hodnocení situace: kdyby šlo opravdu jen o rozpor mezi režimem a mezi národem (společností), nedocházelo by k takovým výbuchům a hnutím tak často a vždy znovu. Hlubinná situace je u nás např. skryta za vnějšími projevy mnohem důkladněji než v Polsku, a proto každý pokus o proniknutí do hloubky, až ke kořenům opakujících se krizí, se nejspíše může poučit na situaci polské.

Ovšem způsob, jak jsou v Polsku takové krize překonávány (aniž by se cokoliv podstatného vyřešilo), představuje zase jen jiný způsob skrytosti toho „podstatného“. Proto na druhé straně zasluhují jiné společnosti stejnou míru pozornosti a stejné úsilí o analýzu, neboť v nich se zase projevují jiné stránky krize, právě ty, jež jsou oněmi relativně drobnějšími povrchními krizemi i jejich povrchními řešeními hodně a někdy i zcela zakrývány. V Maďarsku se např. politický režim v průběhu desetiletí následujících po velké krizi v roce 1956 do té míry liberalizoval a demokratizoval, že mohla na povrch vystoupit jiná stránka onoho hlubokého napětí, za kterou opravdu nemůže být činěna odpovědnou sama politická struktura společnosti. (Nepochybně ovšem k prohloubení a k trvání hlubší krize přesto přispívá.)

[Rozdíl mezi politikem a státníkem...]

88-1054

Proč vlastně máme zkoumat, jaké jsou kořeny a zdroje krize, která se nám na povrchu jeví jako politická nebo hospodářská atd.? Proč vůbec máme předpokládat, že za tím, co se zřejmě jeví, je ještě něco důležitějšího, co je jen velmi nesnadno možno postihnout? Někde tady se vlastně rozhoduje, v čem spočívá rozdíl mezi chytrým politikem, který dovede přizpůsobit své přístupy situaci, najít cestu nejmenšího odporu a odhadnout, co může mít nejspíš úspěch, a mezi státníkem, který je s to převzít odpovědnost za to, co se děje, nepřizpůsobovat se pouze vývoji situace, ale situace formovat, připravovat si vhodné situace a pak jich využít nikoliv k upevnění vlastních pozic, ale k dosažení zvolených cílů, k realizaci vlastních projektů a plánů (pochopitelně nikoliv zcela libovolných a subjektivních, ale to je jiná kapitola). Politická a společenská situace se nemění ve své hloubce takovým tempem, aby politické zaměření státníka muselo být měněno (dokonce několikrát za jeho život). Skutečným státníkem může být jen takový politik, který se ztotožní se svou společností (eventuelně dříve se svou částí společnosti, např. se svou třídou, se svým národem, se svou skupinou nebo stranou apod.) a své vlastní cíle podřídí cílům této společnosti, s níž se ztotožnil. (To je asi hlavní a nejhlubší překážkou toho, aby se filosofové stali vládci, protože žádný skutečný filosof se nikdy natrvalo neztotožní se svou společností ani s částí své společnosti.) Toto ztotožnění však má zvláštní rysy: nikdy nejde a nemůže jít o ztotožnění s okamžitými náladami oné společnosti, nýbrž státník „ví“ vždycky lépe než kdokoliv ze členů té společnosti, čeho je třeba a co je nutno dělat. Ale když to státník jednou takto lépe (nejlépe) „ví“, pak to drží po celý svůj život a přebírá odpovědnost za uskutečnění takového programu pro sebe navždy. Ukáže-li se, že ho společnost, národ, strana apod. nechce, ustoupí stranou, ale své přesvědčení si zachová. Státník, který musí předstírat, že je někým jiným, aby se uplatnil, upadá na úroveň pouhého politika.

14. XII. 88

[Sebepoznání a Descartes]

88-1055

Nejfilosofičtější předfilosofická myšlenka, resp. věta, jaká kdy byla vyslovena a zapsána, byla vepsána nad vchodem do delfského chrámu: GNÓTHI S’AUTON, Poznej sebe sama. Tato myšlenka může být považována za základní postulát veškerého filosofického myšlení, i když časem prošla jistými proměnami. Uvedená formulace volá po soustředění veškeré pozornosti (anebo soustředění

pozornosti na prvním místě) na poznání sebe. Ale co to je ono „já“, které je vyzýváno, aby poznalo samo sebe? U Descarta, považovaného za původce průlomu do dosavadního myšlení a za průkopníka moderního subjektivismu, najdeme zmíněnou myšlenku formulovánu s jistým posunem: na místě poznání sebe je na první místo postaveno poznání vlastní aktivity, vlastních činů: „A měl jsem vždy svrchovanou touhu, abych se naučil rozeznávati pravdivé od klamného, abych viděl jasně do svých činů a kráčel s jistotou tímto životem.“ (*Rozprava o metodě*, č. překl. 1947, s. 15 – „pour voir clair en mes actions“.) Dalo by se říci, že ona „ztráta subjektu“, připisovaná teprve nejnovější filosofii, začíná už tímto posunem. Podle Descarta není zřejmě nezbytné pro to, abychom kráčeli s jistotou tímto životem, znát sebe, ale naproti tomu nezbytné je vidět do svých činů, tj. vědět, co děláme, když něco děláme, rozumět tomu a kontrolovat to, nenechat ve svých činech nic, co by se vymykalo naší pozornosti a naší kontrole. A to zároveň znamená: suspendovat vše, co děláme jen samovolně, mimoděky, co dělá takříkajíc jen naše tělo samo, a pokud přece něco takového existuje a prosazuje se navzdory našemu úsilí redukovat maximálně to, co nechceme vědomě dělat a co „se“ v našich činech děje jakoby samo, pak je třeba to důkladně poznat. Odtud také evidence Descartova výměru onoho „já“, po němž se vlastně ani netáže: „začínám lépe poznávat sám sebe“, „jsem si vědom své existence“, „má podstata záleží v tom jediném, že jsem myslící věc“ (s. 106 *Úvah o první filosofii*, Pha 1970); „mám jasnou a zřetelnou ideu sám o sobě, pokud jsem toliko myslící věc“ (dtto).

15. XII. 88

[Descartes, „idea“, pojem a intencionální předmět…]

88/1056

Descartes ve své třetí meditaci (o první filosofii) (č. překl. s. 59) praví, že pokud jde o ideje, lze říci, „že uvažuje-li se o nich samotných a nevztahujeme-li je k něčemu jinému, nemohou vlastně být klamné“ (*Oeuvres*…, s. 178). To je sice částečná pravda, která však je vyslovena způsobem uvádějícím do ještě většího omylu, než jaký je vyvracen. „Idea“ tu znamená vlastně „pojem“ v naší terminologii. Můžeme však uvažovat o „pojmu samotném“, „nevztahujeme-li jej k něčemu jinému“? To není možné, neboť k podstatě, k bytostné povaze pojmu náleží, že je pojmem něčeho, co není on sám, co se od onoho pojmu zásadně liší. Chceme-li proto přesto uvažovat o pojmu samotném a nevztahovat jej k něčemu jinému, pak to může znamenat jedno z dvojího. Buď chceme odhlédnout od toho, co je *vposledu* pojmem míněno jako samostatně „existující“ a na onom pojmu zcela nezávislé, anebo chceme odhlédnout od toho, co je sice od onoho pojmu zásadně odlišné, ale je jím „konstituováno“ (a tedy není na něm nezávislé). Jinak řečeno: míníme buď reálný předmět, anebo míníme intencionální předmět. Klamy mohou být rozmanitého druhu; nejčastěji máme na mysli možnost omylu, když máme za to, že za pomoci určitého pojmu (s jeho intencionálním předmětem) míníme nějakou skutečnost, a zatím se ukáže, že ona skutečnost právě tímto pojmem postižena a vystižena není, že se tedy s touto skutečností míjíme, že jsme „trefili vedle“. Descartes se pokouší celou tuto problematiku vyřadit svým postulátem úvahy o pojmu samotném (o „ideji“ samotné), naprosto nedbající jeho možného vztahu k „něčemu jinému“. Ale to se mu nemůže podařit z následujících důvodů. Především se pojem zbavený svého intencionálního předmětu sám ničí, ten pojem sám je likvidován, neboť jde o nerozlučnou dvojici pojem – intencionální předmět, z níž žádný z obou členů není samostatný a nemůže být od druhého izolován. Pojem sám o sobě není ničím, nemůže se stát samostatným

předmětem zkoumání; zbaven svého partnerského intencionálního předmětu přestává mít smysl a přestává být pojmem, ba vůbec čímkoliv.

15. XII. 88

88/1057

Uvažme tedy, jakým způsobem mohou být pojmy (podle Descarta ideje) klamné ještě jinak než ve vztahu k reálným předmětům (reálným skutečnostem). Na prvním místě můžeme uvést případ nejběžnější a vlastně nejjednodušší, takřka triviální: pojem může být ustaven (nasouzen) nesprávně, neplatně. Někdy to může být zřejmé na první pohled, ale jindy je k tomu zapotřebí velmi důkladných analýz, ba jsou případy, kdy se neplatnost způsobu, jakým byl pojem nasouzen, ukáže teprve po zavedení pojmu do nových, původně vůbec netušených souvislostí. To vše poukazuje na to, že ještě krom oné spjatosti pojmu s příslušným (jeho!) intencionálním předmětem existují ještě další souvislosti, bez jejichž posouzení (třebas jakkoliv povrchního) nelze posoudit a vůbec ani „chápat“ žádný pojem. Jde o to, že pojem musí být konstituován, konkrétně řečeno: nasouzen. Možnost opět mínit totéž je podmíněna dvojím: jednak ustavením příslušného intencionálního předmětu, který je jedinou zárukou toho, že znovu míníme *totéž*, jednak určitým racionálním, ale také psychickým (a tudíž i fyziologickým) širším kontextem (včetně paměti), který jedině nás činí schopnými něco doopravdy *znovu mínit* (což znamená: rekonstituovat do aktuální podoby a funkce pojem, přičemž přesnost této rekonstituce závisí nejenom na přesnosti jejího aktu, který ostatně nikdy nemůže sám o sobě dosáhnout leč relativní přesnosti, nýbrž také a především na jaksi oscilačním způsobu rekonstituce – a vůbec konstituce – každého pojmu; akt konstituce pojmu totiž není a nemůže být jednorázovým aktem, nýbrž je složitou kooperací mnoha takových aktů). Abychom vyloučili jakýkoliv vztah k reálnému předmětu, zůstaňme u geometrických obrazců, kde se nedopouštíme žádného velkého přehmatu, když ideální trojúhelník prostě ztotožníme s trojúhelníkem jakožto intencionálním předmětem. Pokusme se tedy ustavit pojem „zaoblený trojúhelník“ a tažme se, zda tu je, nebo není skryt nějaký omyl v samotném onom pojmu. Jak to vůbec můžeme zkoumat?

15. XII. 88

88/1058

Především je hodno pozornosti, že termín „zaoblený trojúhelník“ (nebo podobně „trojúhelníkovitý kruh“ nebo „trojvrcholový kruh“) není pojmem složeným – pouze termín je složen ze dvou slov. Pokud tento pojem (či ‚pojem‘) uvažujeme sám o sobě, pak se na první pohled zdá být mimo veškerou pochybnost, že je to pojem neplatný, neplatně nasouzený. Pokud chápeme trojúhelník jako obrazec omezený třemi úsečkami, dotýkajícími se ve vrcholech a vytvářejícími tak vždy dvě a dvě celkem tři úhly, jejichž součet tvoří dva úhly pravé, pak je nemyslitelné, aby mohla být řeč o jakékoliv zaokrouhlenosti nebo zaoblenosti. Je tomu <tak> však jen proto, že se samozřejmostí předpokládáme, že jde o obrazce v rovině, přesněji v euklidovské rovině. Jakmile však zavedeme do svých úvah možnost rovin neeuklidovských, zborcených nebo jen tak deformovaných, že mohou tvořit povrch válce, kužele nebo koule apod., pak se nám náhle objevuje možnost nového pochopení smyslu užitých slov „zaoblený trojúhelník“. Tento nový smysl pak můžeme dokonce přenést zpět do úvah omezujících se na euklidovskou rovinu a můžeme zkonstruovat takový „zaoblený trojúhelník“ i

tu, i když pak musíme provést některé korektury ve svém vyjadřování, zejména pokud jde o význam dosavad užívaných slov nebo o zavedení slov nových. Tak např. můžeme nakreslit rovinný obrazec, který má jako trojúhelník tři vrcholy a tři úhly, ale jeho strany nejsou tvořeny přímkami, resp. úsečkami přímky, nýbrž úsečkami kružnice (pro jednoduchost předpokládejme, že kružnice jediné, tj. o témž poloměru). Je-li dáno *r* příslušné kružnice, pak limitními případy takového „zaobleného trojúhelníku“ jsou jednak kružnice onomu trojúhelníku opsaná (o nejmenším *r*), jednak sám trojúhelník (předpokládejme trojúhelník rovnostranný), kdy *r* nabývá nekonečné délky ($r = \infty$). Všechny příslušné útvary mezi těmito limitami, tj. kdy *r* nabývá hodnoty větší než *r*, ale menší než nekonečno, lze nazvat (a chápat) jako „zaoblené trojúhelníky“, jejichž tvar je jednoznačně určen příslušnou hodnotou *r*.

15. XII. 88

88/1059

Co to vlastně znamená pro naše téma? Ukazuje se, že platnost či neplatnost (mylnost) nějakého pojmu závisí na příslušném nasouzení, a tedy na širším kontextu, bez něhož je jakékoliv nasouzení nemyslitelné a nemožné. Pojem trojúhelníku (a zejména pak trojúhelníku rovnostranného, o němž jsme tu stále mluvili) je nemyslitelný bez pozadí a ještě spíše základu určité geometrické soustavy; izolovaný pojem rovnostranného trojúhelníku neexistuje, není možný, nemá vůbec žádnou platnost ani neplatnost, není na něm nic, co by s platností mohlo vůbec mít něco společného, vlastně to není pojem. Ovšemže, když slovo trojúhelník vyslovíme, hned se nám k tomu začnou družit nějaké významy, ale důležité je, že se k onomu slovu druží neplatně, neprávem, že dochází k jakýmsi hybridním úkonům „aktů mínění“, na nichž nemůžeme nic postavit. Má-li Descartes na mysli, že prostě takové „stavy vědomí“ či „akty vědomí“ bez ohledu na platnost a neplatnost prostě existují, „vyskytují se“ v naší mysli apod., pak se dopouští základního omylu, když mluví o „ideji“ (pro nás: o pojmu). Neboť ona změť, chaos různých napolovic provedených aktů k žádné ideji nemohou dospět, a pokud něco přece „fakticky“ najdeme, jsou to jen rezidua a relikty dříve míněných (myšlených) „idejí“ (pojmů a co k tomu patří). Kdyby nebyly žádné příslušné „ideje“ (pojmy) nikdy míněny, nasouzeny, pak tato změť, tento chaos by nemohl dát žádné ideji, žádnému pojmu vůbec ani vznik. – Takže z toho všeho je naprosto zřejmé, že o idejích (podle Descarta, o pojmech podle nás) nelze nikoliv jen prakticky a fakticky, nýbrž ze zásadních, principiálních důvodů uvažovat jako o „nich samotných“, tj. izolovaně. Nejde totiž o to, že nikdy izolované fakticky nejsou a být nemohou, nýbrž o to, že nemohou být ani *ex post* izolovány, odděleny od „faktických“ souvislostí, neboť některé z těchto souvislostí jsou přímo konstitutivní pro jejich vlastní „existenci“. „Ideu“ (nebo pojem) nemůžeme izolovat ode všech kontextů stejně, jako nemůžeme život (žití) oddělit od organismu.

15. XII. 88

[Descartův argument – pokračování…]

88-1060

Celá stavba Descartova argumentu je založena na faktu reflexe, nikoliv na nějaké evidenci. Evidence sama totiž může být pouze falešnou, zdánlivou evidencí. Descartes sice říká, že všechno, co poznávám velmi jasně a zřetelně (*clare et distincte*), je pravdivé, ale jak jasnost, tak zřetelnost závisí

na pravdivosti boží, *veracitas Dei*. Na tu však mohu jen usuzovat. Z toho vyplývá, že sama evidence nestačí, že musí mít racionální oporu. Ostatně co to vlastně znamená, že chci rozlišovat to, co vím jasně a zřetelně, od toho, co tak jasně a zřetelně nevím? Už toto rozlišování a rozpoznávání předpokládá reflexi. Mnohé se mi může zdát jasné a zřetelné, dokud to nepodrobím zkoumání, vůbec reflexi. Jasnost sama ukazuje k racionalitě a racionalita znamená požadavek, aby něco obstálo před prověrkou rozumu, tedy před rozumnou, rozumovou reflexí. Takže všechno stojí na tom, že ze všech svých aktivit mám jednu, která je mi „bližší", „jasnější a zřetelnější" než ostatní, a tou je myšlení. Proto také onou jedinou jistotou, kterou mám, je nahlédnutí, že myslím, když myslím. To zajisté nevylučuje možnost, že mohu (nebo někdo může) myslit, a zároveň si to vůbec neuvědomovat, tj. nevědět, že myslí. Už z toho zase vyplývá, že Descartes vlastně nemůže vycházet z myšlení samotného. Proto chybně uzavírá, že na otázku: co jsem tedy já? lze odpovědět: „myslící věc" (viz např. s. 48. č. př. *Meditací* a mnohde jinde). Nestačí, abych byl myslící, musím si uvědomovat, že myslím. Otázka „kdo vlastně jsem?" může být položena pouze bytostí (?!), která nejenom myslí, ale zároveň ví, že myslí, tj. pokud si uvědomuje, že myslí. Karteziánské východisko tedy není samo myšlení, ale vědomí, že myslím, myšlení na myšlení, tedy reflexe. Tam, kde se zatím nekonstituovalo důkladně proreflektované myšlení, tam Descartova argumentace neobstojí, ba dokonce tam není vůbec možná. „Myslící věc" je málo; je nutno trvat na „reflektující věci". A ovšem pak tu je onen trapný poklesek, že se vůbec mluví o „věci".

16. XII. 88

88-1061

Descartes vlastně ustavičně mluví o „sobě", tj. o „já" (je, moi). Je si jist, že toto „já" existuje, ale táže se, kdo vlastně je („Je mi známo, že existuji, a ptám se, kdo jsem já, o němž je mi to známo." – č. př. s. 48). Samotnému Descartovi se však zdá podivným, že nejrůznější věci, které shledává pochybnými, neznámými a sobě cizími, poznává jasněji než to, co je pravdivé a co je známé, než konečně sám sebe (dtto, s. 50). Vysvětluje si to ovšem dost podivně tím, že jeho duch se raduje z bloudění (s. 50). Descartes si tedy stanoví: „Pouze sám se sebou budu mluvit a hlouběji nahlížet do svého nitra, a tak se pomalu budu pokoušet sám se sebou se více a důvěrněji seznámit." (s. 56) Ovšem přímo se k sobě, ke svému „já" obrátit nemůže, musí sám sebe poznávat spíše oklikou (s. 54–55). Nahlíží, jak vlastně poznáváme tělesa (těla), že je totiž poznáváme „pouhým rozumem", „že je nepoznáváme tím, že se jich dotýkáme nebo že je vidíme, ale toliko tím, že je chápeme rozumem. A tak tedy jasně poznávám, že nic snáze nebo jasněji nemohu pochopit než svého ducha" (55). Proto je rozhodující, tj. tak nesmírně důležité, že se Descartes obrací k myšlení, neboť pochopit svého ducha, pochopit sebe, znamená pochopit své myšlení. Myšlení patří k podstatě „já", to jediné nemůže být od „já" odloučeno (s. 47). Descartes jde dokonce tak daleko, že si není jist existencí svého „já", tj. svou vlastní existencí jako něčím trvalým, nýbrž jen pokud vskutku (aktuálně) myslí, „neboť bylo by snad také možno, že kdybych přestal vůbec myslit, ihned bych zcela přestal existovat". (47) Tedy: existovat znamená myslit a myslit znamená existovat. Když Descartes mluví o dvou substancích, je vlastně ještě v zajetí starého myšlení, které sám prolamuje a proráží. Jeho argumentace je platná, pokud (s. 48) odmítá si vymýšlet něco, co neví a nezná: „opravdu bych si vymýšlel, kdybych se snažil představit si

svou podstatu“ (s. 48). Nic neznamená, že smysl této poznámky se hned snaží uhladit výkladem, co to znamená „představovat si“ něco.

16. XII. 88

[Ještě Descartes, myšlení a uvědomování…]

88-1062

Když si správně vybereme to, co znamenal Descartes se svým nejpodstatnějším přínosem, pak musíme vycházet z jeho důrazu na myšlenkové akty (jichž jsme si „přímo“ vědomi, což nelze ovšem brát doslova, spíše jen jako vyjádření toho, že každý svůj akt vědomí, resp. myšlení si vždy nějak uvědomujeme, tj. že – nějak – víme, že si uvědomujeme, že si uvědomujeme, že víme, že si uvědomujeme a že víme, že myslíme, atd. atd.). V tom je rozhodující obrat, že Descartes upřel veškerou pozornost na tuto pozoruhodnou skutečnost, která se nám jeví tak, jako by nám každý akt vědomí byl čímsi velmi blízkým, nesrovnatelně blízkým a přístupným, jako by téměř splýval s aktem, jímž si tento akt uvědomujeme, tedy jako by vědomí nutně a vždy znamenalo sebeuvědoměné vědomí, kdežto „vědomí“, které by si nebylo vědomo samo sebe, jako by ani dost dobře řádným vědomím nebylo a být nemohlo. Proto také Descartes netematizuje samostatně subjekt oněch aktů vědomí či myšlení, mluví jen o „já“ a ponejvíc o svém „já“ (což ovšem lze jistě právem považovat za zvolenou formu výkladu, neboť každý chápe, že stejně tak je to s jeho vlastním „já“), přičemž ovšem neopomene zdůraznit, že ono „já“ vlastně ani pořádně nezná a že by nebylo nijak nemožné ani nesnadné se dost mýlit v tom, co za své „já“ považuje a jaké vlastnosti, jakou výbavu mu přičítá. Jediné, co o „já“ ví s jistotou, je, že existuje, a i to platí jen pro ty chvíle, kdy to aktuálně ví, kdy si to aktuálně uvědomuje nebo kdy si uvědomuje něco jiného, a přitom zároveň ví, že si to uvědomuje. Co si pak můžeme myslit o smyslu onoho slova „existovat“, „být“, když je tak hluboce spjato s reflexí? Sebe samo si uvědomující vědomí si je jisto tím, že nějak „jest“ (existuje): co to může být jiného než jeho jistota, že si něco uvědomuje, založená na jeho schopnosti reflexe, totiž na tom, že si v té chvíli zároveň uvědomuje, že si něco uvědomuje? Co to jiného může znamenat? Prototypem „bytí“ (existence) je uvědomovat si v reflexi, že si jsem něčeho vědom, že si něco uvědomuji.

16. XII. 88

[Étienne Balibar, Jean-Luc Nancy a otázka politického subjektu (občana)…]

88-1063

Polemika Étienna Balibara („Citoyen sujet“) s článkem Jeana-Luca Nancy-ho „Qui vient après le sujet?“ je plná nejrůznějších konfuzí, s kterými je poněkud obtížné si poradit nějakým jednoduchým způsobem. Konfuze začíná už tím, že vychází z francouzského jazyka a jeho slova „sujet“, které má dvojí smysl, totiž jednak že znamená subjekt (gramatický, psychologický atd.), jednak poddaného (latinsky *subjectus* × *subjectum*); ostatně obdobu najdeme ještě také v angličtině. Na to upozorňuje sám Balibar ve své polemice, ale jednu věc nechává zcela stranou, totiž že zejména německá filosofie vypracovala a ostatní evropské filosofii vtiskla, vnutila ještě další rozdíl či dvojznačnost, totiž subjekt jako téma, jako předmět rozhovoru či výzkumu (což provází právě také francouzštinu i angličtinu), a to v navázání na středověkou tradici, a potom subjekt jako centrum aktivity (zejména myšlenkové, teprve dodatečně rozšířeně chápáno jako centrum jakékoliv aktivity, tedy i na nejnižších úrovních, ve

smyslu Teilhardovy „unité naturelle“). Balibar odhaluje Nancy-ho otázku (z nadpisu studie) jako sofistickou; to ovšem by platilo jen, pokud by Nancy opravdu stavěl vše na oné terminologické, tj. jazykové konfuzi, spočívající v homonymitě slova „sujet“. Bohužel jsem Nancy-ho práci neměl k dispozici (ani nevím, zda a kde vyšla, Balibarovu polemiku o 53 stranách mám jen v rukopisu, resp. v kopii z malé tiskárny u osobního počítače). Sama opozice sujet × citoyen by však naznačovala, že bychom tu česky měli přeložit „poddaný × občan“. Pak by ovšem odpadlo mnohé z toho, čím se ve své polemice Balibar zabývá. Nezbývá nám proto než se pokusit formulovat problém po svém, a to s plným pochopením pro významové konotace charakteristické pro české slovo „subjekt“. A pak se problém ukáže znovu, byť v jiné podobě (v jiné formulaci). Německé (Kantem počínající) ražení „subjektu“ jakožto subjektu akcí je velmi smysluplné a pro veškerou filosofii cenné, ale zůstává maximálně abstraktní. Subjekt je třeba vidět též konkrétně, např. jako občana.

16. XII. 88

88-1064

Problém tedy můžeme postavit následovně: jakým způsobem přechází filosofický důraz z čistě abstraktního „subjektu“ na subjekt ve smyslu politickém, tedy na subjekt-občana? Co to je vlastně politický subjekt? A pak ovšem vůbec nechceme mít nic společného s onou pouze jazykovou nahodilostí, že slovo „subjekt“ mohlo v jiných kontextech označovat také poddaného, ale chceme se především dopátrat (a vlastně se chceme pozitivně ujistit), zda politické dění je neseno politickými činy, anebo zda představuje neosobní, přesněji a-subjektní proces, na němž subjekty mohou měnit jen nepodstatné okolnosti a stránky, ale v podstatě jsou takovým velkým dějinným procesům (a také politickým změnám, hnutím, politickým pohybům) „poddány“. Primární význam chápání abstraktně pojatého lidského subjektu jako občana-subjektu by potom nespočíval v kontextech právních, nýbrž právě v oněch stránkách, jež byly abstraktně odhaleny už v oné době německých spekulací o subjektu vůbec. Sem náleží ona významná Masarykova otázka ze *Sociální otázky* (přesně: z *Otázky sociální*), co je onou *vis motrix*, tím posledním zdrojem aktivity, ba spontaneity člověka-subjektu ve společnosti a v dějinách. Chyba Nancy-ho otázky není v jejím bezprostředním věcném významu, nýbrž v její nedějinnosti. „Občan“ nepřichází „po subjektu“ (chápaném jako zdroj aktivity, spontaneity), nýbrž znamená demokratizaci subjektu. Také před velkou francouzskou revolucí existovali lidé, kteří mimo veškerou pochybnost byli výraznými politickými subjekty, ale byli to lidé tím či oním způsobem privilegovaní. A nyní přichází to nejdůležitější: jde o povahu, o základ, a především o legitimnost toho či onoho privilegia a privilegovanosti vůbec. Někteří lidé se rodili do rodiny již privilegovaných a statutu „politického subjektu“ se jim dostalo již touto okolností. Jiní byli privilegováni přírodou, tj. byli vybaveni schopnostmi, jimiž přesahovali své okolí. A posléze něco jakoby uprostřed: ne zvláště hloupí se stávají výraznými politickými subjekty díky privilegiu vzdělanosti.

16. XII. 88

88-1065

Co znamená na uvedeném pozadí demokratizace politického subjektu ve smyslu rozšíření platnosti tohoto pojmu na každého občana? Pochopitelně takové společenské a politické uznání člověka za občana, a tím za politický subjekt mu nepřidá přirozeného nadání; může však podstatně ovlivnit jeho

všeobecné i politické vzdělání. Má-li rozšíření chápání politického subjektu na každého občana nějaký praktický a docela bezprostřední, konkrétní smysl, pak v tom, že vede k respektu ke každému člověku a k tomu, že mu má a musí být umožněno plné a všestranné vzdělání, jehož je díky svým přirozeným schopnostem schopen nabýt, a umožnit mu tak stát se občanem-subjektem v maximální, jemu vůbec dostupné míře. V rámci onoho všestranného vzdělání musí být započteno také vzdělání politické, a to nejen teoretické, ale také praktické. Takovému občanu-subjektu musí být umožněno se konstituovat nejenom svým vzděláním (a tedy teoretickými znalostmi), ale také a vlastně na prvním místě praktickými zkušenostmi („od píky") jako subjekt politický. Říkám: umožněno; těžko by mohla být prokázána oprávněnost nějakých donucovacích opatření, kterými by byl každý člověk jako člen společnosti, a tedy občan násilně formován v politický subjekt, v politickou osobnost, nebo dokonce v politického vůdce (jak si to např. představoval kdysi Platón). Jiná je ovšem otázka mravní a také politické odpovědnosti; to je otázka, kterou na tomto místě musíme ponechat stranou (a budeme se jí muset zabývat později). Tím provádíme sice jistou, ne zcela co do oprávněnosti zabezpečenou abstrakci, neboť nasnadě je přece námitka, co může vůbec zbýt z politického subjektu, ba dokonce z občana-subjektu, abstrahujeme-li od jeho politické (a tím nutně také mravní) odpovědnosti. Přechod od „subjektu k občanovi", jak o něm uvažuje Nancy, musíme tedy interpretovat jako přechod od aktivního subjektu, kterému je (tak či onak) znemožňováno nebo krajně ztěžováno, aby se stal politickým subjektem, k usnadnění této proměny, totiž konstituce občana jako politického subjektu.

16. XII. 88

[Vědomí, myšlení a subjekt – pokračování…]

88-1066

Vědomí a myšlení je samou svou povahou čímsi podivuhodným <a> je to téměř nepochopitelné, že k něčemu takovému kdy mohlo dojít a došlo. Co je na myšlení tak mimořádného? Ve vědomí a v myšlení se setkávají dvě naprosto rozdílné skutečnosti. Na jedné straně jakýmsi zdánlivě pasivním, nebo alespoň receptivním způsobem doprovází a registruje nejrozmanitější děje a rysy skutečnosti vnější, na druhé straně je výkonem, produktem, výtvorem těla (neboť fyziologické procesy, bez nichž by myšlení nemohlo existovat, náleží k tělu). Jestliže navzdory tomu obojímu lze vědomí a myšlení organizovat tak, aby jeho postup měl nejenom nějaký smysl (konec konců všechno má „nějaký smysl", co souvisí se životem a s organismy), ale platnost, je zřejmé, že oním integrujícím a organizujícím agens nemůže být ani okolní svět, ani vnitřní psychické stavy jako nálady, pocity apod., ani samo tělo, nebo dokonce *fysis* (kterou od těla důsledně odlišujeme). A protože myšlení samo se může uskutečňovat jen v podobě myšlenkových aktů (případně vědomí se může uskutečňovat jen v podobě aktů vědomí) a protože všude tam, kde jde o nějaké akce, akty, činy, výkony, musíme připustit jako legitimní otázku po jejich subjektu, je zřejmé, že myšlení musí být organizováno (tak, aby bylo platným myšlením) příslušným subjektem, tj. myslícím subjektem. Když tedy budeme rozlišovat mezi *cogito cogitans* a mezi *cogito cogitatum*, tak nemůžeme v žádném případě celou záležitost pochopit tak, že tím myslícím je myšlení samo, nýbrž musíme vždy dobře vědět, že tím myslícím je (u Descarta) *ego cogitans*, a že když budeme chtít reflektovat nějaký akt myšlení, pak jej nutně budeme, ano musíme reflektovat tak, že kromě pozornosti vůči samotnému aktu myšlení (jejž

podrobujeme reflexi) a kromě intencionálních předmětností, jichž se onen akt týká a k nimž se odnáší, jimž rovněž musíme věnovat svou pozornost, musíme pamatovat také na to, že jako každý jiný akt je i tento aktem myslícího subjektu, myslícího „já“.

17. XII. 88

[Myšlení jako akt těla a myšlení samotného subjektu; problém subjektu a Kant…]

88-1067

Nyní se však dostáváme k základní otázce, která je vlastně původně zcela karteziánská. Kdo vlastně myslí, kdo je myslícím „já“, *ego cogitans*? Tady nezbývá než provést zásadní rozlišení, které – pokud vím – zatím nikdy nebylo provedeno, totiž rozlišení mezi myšlením jako aktem těla (v našem smyslu) a mezi myšlením samotného subjektu. V jakém vlastně smyslu můžeme mluvit o myslícím subjektu, myslícím „já“, jako by ‚já‘ mohlo samo (bez těla, bez fyziologických procesů a co s nimi souvisí) také myslit? Descartes měl za to, že „*res cogitans*“ nemusí zásadně mít s tělem, s tělesnými procesy nic společného. Naopak jeho problémem bylo, jak dát do souladu tělesné procesy a myšlení, abychom vůbec mohli pochopit a vysvětlit, jak je možné, že se můžeme jako tělo chovat způsobem, který je zcela nebo alespoň v rozhodující míře pod kontrolou vědomí a myšlení, jehož subjektem jsme my. Až na tento problém, jejž se Descartovi nepodařilo vyřešit (poukaz na šišinku je zcela nefilosofický), zůstává jeho chápání myšlení v jeho nejhlubší podobě jako čehosi zcela netělesného, od těla odděleného a na tělu nezávislého, výzvou všem následujícím filosofům. Je pravděpodobné, že Kantovo pojetí „věci o sobě“ se formovalo nikoliv na předmětech či věcech vnějšího světa, ale na „já“ jako subjektu myšlení. Kant potom šel tak daleko, že nepřipustil ani, že by „subjekt“ mohl být řádným pojmem – je to pro něho jen vágní představa. Co to znamená? Zajisté to lze pochopit několikerým způsobem, ale pro nás, kteří na to hodláme navázat, je asi nejvhodnější následující interpretace. Skutečný subjekt není – *ex definitione* – žádný objekt, žádný předmět. Navyklý způsob myšlení však pracuje jen s takovými pojmy, jejichž korelátem je intencionální předmět. Kdyby pojem „subjektu“ měl být řádným pojmem, pak by skutečný subjekt byl míněn prostřednictvím tohoto pojmu, spjatého s myšlenkovým „modelem“ subjektu, jímž pak „chápe“ skutečný objekt *[či „subjekt“? – pozn. red.]* jako zpředmětňujícím prizmatem, tedy jako předmět. A tudíž falešně. Proto subjekt nesmí být míněn ‚pravým‘ pojmem.

17. XII. 88

[Problém subjektu, Kant, předmětné a nepředmětné myšlení…]

88-1068

Kant si ovšem ještě nedovedl představit, že se jednou otevře perspektiva pojmového myšlení, jehož pojmy budou spjaty nikoliv už s intencionálními předměty, nýbrž které budou spjaty s intencionálními nepředměty. Někteří dnešní filosofové, ba vlastně většina dnešních filosofů, si to nedovede představit o nic lépe než kdysi Kant. Takže za daných okolností nemůžeme leč vysoce ocenit vynikající filosofický „čich“ Kantův, který navázal vlastně na to vůbec nejdůležitější, co bylo lze načerpat z karteziánské myšlenkové revoluce. Nelegitimní, neřádný „pojem“ subjektu nemohl vzniknout žádným myšlenkovým záměrem nebo zacílením, ale jaksi „mimoděky“. Bylo to spíše něco jako „nádor“ v těle předmětného myšlení. Výsledek je překvapující, ba ohromující: dodnes si to filosofové

(většinou) nedovedou srovnat v hlavě, jak vůbec mohou pojmově uchopit subjekt nikoliv jako objekt. Prakticky vůbec nikdo z toho nevyvozuje jediný možný závěr: že se subjekt stal ústředním filosofickým tématem, že na jeho řešení naprosto nestačí myšlení vybavené tradičními pojmovými prostředky a že je tedy nutno uvažovat o možnostech myšlení alternativního (jak já říkám, nepředmětného či nezpředmětňujícího). – Jenže co vůbec můžeme v tom směru již dnes podniknout? Neznáme ani dost přesně a úplně povahu předmětného myšlení, natož abychom měli alespoň trochu jasněji o povaze myšlení nepředmětného. Můžeme-li se alespoň trochu spolehnout na to, že každé myšlení má vedle – pro nás – nápadnějších předmětných intencí také intence nepředmětné, jichž si tradičně evropská filosofie prostě vůbec nevšímala, pak by to znamenalo, že o subjektu můžeme něco přiměřeného a platného říci jen tak, že předmětně budeme mluvit o něčem jiném. V tom směru se ostatně můžeme lecčemu přiučit z dosavadní běžné praxe, zejména však od básníků a nejlepších spisovatelů. Ovšem zároveň budeme muset udělat ještě něco vlastně „neřádného“, totiž budeme muset starými předmětnými prostředky zkoušet nějak postihnout to, o čem víme, že takto postiženo být nemůže.

17. XII. 88

88-1069

Problém subjektu je komplikovaný zejména proto, že se tu dostáváme do nesnází dvojího druhu. Především tu je problém nepředmětné a nezpředmětnitelné skutečnosti vůbec: jaký je modus „skutečnosti“ (nebudeme mluvit ani o jsoucnosti, ani o bytí, protože si tyto termíny necháváme pro jiné použití) – nebo eventuelně její stránky –, o níž můžeme říci, že je „nepředmětná“? V minulosti již existovaly – a dokonce četné – pokusy o nějaký způsob myšlenkového uchopení skutečnosti, o níž se mohlo říci, že je nadsmyslová. Co to znamenalo? Mínila se skutečnost, kterou nebylo možno smysly vnímat, tj. kterou nebylo lze ani vidět, ani slyšet, ani hmatat atd. Již od samotného počátku filosofie můžeme sledovat pokusy o hledání takové nad-smyslové, před-smyslové nebo za-smyslové skutečnosti. Nejznámějším příkladem takové skutečnosti byla *arché* (nebo *archai*, pokud jich byla více). Lze dokonce říci, že filosofie vůbec začíná rozlišováním mezi poznáním smyslů a poznáním rozumu; až na výjimky většina filosofů považovala smyslové poznání za nejisté, spíše za zdání, kdežto za jediné správné, pravdivé považovala poznání rozumové. A i když někteří si smyslového poznání nepřestali vážit, přece jenom si byli vždycky velmi dobře vědomi, že rozumem je zapotřebí smyslové poznatky ustavičně kontrolovat a případně revidovat. V jednom mimořádném případě (tím byla elejská škola, založená jedním z největších presokratiků, Parmenidem) bylo veškeré smyslové poznání šmahem považováno za mylné, za pouhý smyslový klam, za pouhé zdání, a rozumová úvaha byla považována za jedinou možnou cestu k správnému poznání skutečnosti. Ale právě na tomto extrémním případu si můžeme nejlépe doložit, jak málo lze onu „nad-“ či „mimo-smyslovou“ skutečnost Parmenidovu, totiž ono „*hen kai pan*“, považovat za předchůdce naší „nepředmětné“ skutečnosti. Tak se otevřela cesta k rozpoznání, že předmětné myšlení zůstává (může zůstávat) předmětným, i když se pokouší uchopit skutečnosti nad-smyslové, přístupné toliko rozumové úvaze.

17. XII. 88

88-1070

Z toho všeho je zřejmé, že právě předmětnost myšlení není ani tak jednoznačně a výhradně spjata se smysly a smyslovým vnímáním, ani se skutečnostmi, které takto smyslově vnímat lze. Myšlení je schopno si své předměty samo vytvářet a není omezeno na smyslové dojmy, které by pak mohlo jen dodatečně upravovat a zpracovávat (jak se domnívali empiristé). Jistá souvislost tu ovšem je. Smysly nám podávají informace o vnější stránce skutečností, dokonce jen o „vzhledu“ (rozšiřujeme tento význam na všechny smysly, ač slovo samo se zdá poukazovat jen k zraku). Smysly nám poskytují informace pouze o části, o té nejpovrchnější části vnějšku každé skutečnosti (tak se to alespoň jeví do té doby, než pronikneme svými výzkumy k lepšímu poznání toho, jak smysly vlastně pracují). Vnějšek (vnějšnost) a předmětnost ovšem náleží k sobě, jsou si velmi blízké, i když nikoliv totožné. Dalo by se zjednodušeně říci, že předmětnost je asi tolik co zpředmětněný vnějšek, vnějšek viděný (vnímaný – neboť naše vněmy jsou vždy koordinovány, neboť právě původně se vztahují, resp. jsou vztahovány ke „skutečnosti“!) jako něco, co je před námi (tady je výstižný právě německý termín Gegen-stand, znamenající to, co stojí před námi, was uns gegenüber steht). Zvláštní a velmi důležité je právě to, že původně jsme nakloněni samozřejmě předpokládat, že ten vnějšek, který stojí před námi, resp. který máme před sebou, není vnějškem prázdným, nýbrž že je vnějškem něčeho celého, dokonce jen částí vnějšku něčeho celého (přední částí). Samozřejmě předpokládáme, že za tímto vnějškem (kromě toho, že také krom té strany vnějšku, kterou máme před sebou, má ona skutečnost svůj vnějšek také ze všech přístupových stran) je také nějaké „uvnitř“. A tady to začíná: předmětné myšlení vlastně likviduje starší (archaické, tj. mytické) povědomí o tom, že krom toho, co je „před námi“ (před očima), jsou ještě významné, ba nejvýznamnější skutečnosti jiné, a také „nitro“ chápe jako to, na co se lze „podívat“ jako na něco „vnějšího“.

17. XII. 88

[Selhání reálného socialismu a socialismus vůbec…]

88-1071

Situace: ekonomicky se neprokázala převaha toho, co bylo označováno za socialistickou ekonomiku. Pro některé to je důvodem pro odmítnutí socialismu vůbec. To je pak ovšem otázka jen terminologická, ale má značné politické důsledky. Věcně jsem nakloněn zůstat u konstatování, že ta forma socialismu, jakou jsme ve společnostech, jež se vyvíjely pod sovětskou dominancí, poznali (tzv. reálný socialismus v jeho celé víc než 70leté historii), v podstatě selhala, a to nejenom ekonomicky, ale také a vlastně především politicky. Reálný socialismus se ukázal nejenom jako ekonomicky neefektivní, ale také a snad především jako politicky inferiorní a přímo reakční. Velkou část odpovědnosti na selhání reálného socialismu má téměř všestranná antiselekce, kterou přivedl na svět a kterou svéhlavě udržuje. A právě tato antiselekce je možná jen v rámci naprosto nevyhovujícího, leckdy a v lecčem přímo absurdního politického systému, který preferuje hlediska společensky vysloveně škodlivá, zpátečnická (jde o jakousi formu refeudalizace společnosti v době, kdy demokratizace všech pokročilých společností je sice na pomalém, ale trvalém postupu, byť v jistých vlnách a nepravidelných postupech vpřed a zase úkrocích zpět). Proto je vlastně hluboce nevěcné si dělat úsudky o socialismu vůbec a ztotožňovat tak – na základě nelegitimní generalizace – jednu jedinou, byť tak mohutně se projevivší, ale scestnou formu socialismu se socialismem jako takovým. Daleko věcnější a rozumnější je prostě mluvit o té formě socialismu, kterou tak dobře, ba důvěrně

známe: a tento socialismus opravdu selhal, a navíc jej odmítáme, i kdyby neselhal ekonomicky, protože je zhoubný také a především kulturně a duchovně. Základním naším požadavkem je osvobození svědomí, ducha, myšlení, bádání a last not least politické vůle všech.

22. XII. 88

[Politická a občanská situace v Československu v posledních letech...]

88-1072

V listopadu jsme se v *LN* dočetli úsudek Zdeňka Mlynáře, že exkomunisté „dnes už jako jednotně charakterizovatelná politická skupina neexistují“. Můžeme tento výrok uvítat jako potvrzení toho, co jsme mohli sami sledovat a co je součástí naší zkušenosti; je to potvrzení, které má samo o sobě jistou autoritu. Stejně tak musíme však zase sami potvrdit (a předtím jasně vidět), že zatím neexistuje u nás ani žádná jiná politická skupina, kterou by bylo možno „jednotně charakterizovat“. Navzdory tomu, že k jistému pohybu jak v naší politické špičce, tak na nejnižší občanské rovině došlo, je zřejmé, že by bylo předčasné a zejména nevěcné tomu připisovat nějakou zásadnější politickou důležitost. Ani mnohatisícová účast na nepovolených demonstracích v srpnu a v říjnu t. r., ani několikatisícová účast na první povolené neoficiální (nezávislé) manifestaci v prosinci zdaleka neznamená nějaký zlom. Je to pouze průvodní jev změn, k nimž došlo a dále dochází v sovětské společnosti. Jiným, daleko důležitějším průvodním jevem – či snad spíše přímo důsledkem – je okolnost, že naše politické vedení ztratilo po smrti Brežněvově nebo přinejmenším po nástupu Gorbačova do funkce generálního tajemníka svou vlastně jedinou oporu (politickou) v Moskvě. To nutně znamenalo ztrátu jistoty a zvýšenou nervozitu, neboť doma toto vedení žádnou politickou oporu (skutečnou) nemá; jedinou oporou mu je armáda a policie. Když k tomu připočteme narůstání předkrizových a již i krizových jevů nejen v naší společnosti, ale ve všech společnostech socialistického bloku, a navíc relativně otevřenou sovětskou diskusi o předkrizových a krizových jevech, jakož i nutnost něco udělat pro naši domácí „perestrojku“, máme tu všechny hlavní podmínky a okolnosti.

23. XII. 88