90/150
901210-1
Příprava na 13. 12. 90 – Úvod do ffie (2+1): Čas

1 Klasické místo najdeme ve 14. kapitole XI. knihy Augustinových *Konfesí*: „Co je tedy čas? Pokud se mne nikdo netáže, vím to; když to chci tážícímu se vyložit, nevím to. S jistotou však říkám, že vím: nebylo by minulého času, kdyby něco nepominulo, a kdyby nic nepřicházelo, nebylo by času budoucího, a kdyby nebylo ničeho, nebylo by času přítomného. Ty dva druhy času však, totiž minulý a budoucí, jakým způsobem mohou být, když minulý už není a budoucí ještě není? Kdyby však přítomný čas byl stále přítomný a nepřecházel by v minulý, nebyl by to už čas, ale věčnost. Jestliže se tedy přítomný čas musí změnit na minulý, aby byl časem, jak můžeme říci, že jest, jestliže důvodem (příčinou) toho, že jest, je, aby nebyl (že nebude). Nemůžeme tedy doopravdy říkat o čase, že jest, leda že směřuje k tomu, aby nebyl?“ (238)

2 Augustin je přesvědčen, že čas náleží k stvořeným věcem: *„omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus“* (dtto, kap. XIII – 236). (Ty jsi stvořil všechny časy a sám jsi přede všemi časy, aniž někdy byl čas, kdy nebylo žádného času.) Augustin z toho však nevyvodil výslovně, že čas je od stvořených věcí neodlučitelný. Pokusme se pochopit, co mu v tom zabránilo.

3 Především byl Augustin poplaten předmětnému myšlení, které nedovedlo od pouhých předmětů odlišit „pravá jsoucna“. Augustin bral vážně jako pravé jsoucno pouze člověka. A to jej právě zavedlo. Říká totiž (kap. 20), že se nesprávně mluví o trojím času, totiž minulém, přítomném a budoucím. Správnější by bylo hovořit o jiných třech časech, totiž o přítomném z minulosti, přítomném z přítomnosti a přítomném z budoucnosti. A dodává: a tyto tři jsou v naší duši, jinde je nevidím. Augustin tedy vidí minulost jako založenou v paměti a budoucnost v očekávání.

4 Augustin sice uvažuje o možnosti, že čas by byl pohybem těles, ale dospívá k popření této eventuality (kap. 24). Prázdnota času se mu však také nějak nezdá (tj. oddělenost od čehokoliv, co se děje). Říká: zdá se mi, že čas není leč jakousi roztažeností (*distentio* – rozsah, trvání?), ale nevím, čeho, a bylo by s podivem, kdyby ne samotného ducha (kap. 26). Odtud můžeme lépe pochopit, proč rozhodující filosofické pokusy o chápání času vycházely z vědomí času (Zeitbewußtsein), nikoliv ze samotného dění obecně.

10. XII.

90/151
901210-2

5 Pro naše východisko má zvláštní důležitost směr času, ať už jde o pohyb v čase, nebo o pohyb samotného času. Augustin výslovně mluví o tom, jak okamžik bleskurychle letí z budoucnosti do minulosti (kap. 242, 15: *„quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat“*). Jenom na okraj poznamenáme, že sice můžeme souhlasit s Augustinem, že přítomností můžeme rozumět takové kvantum času, které už nelze rozdělit na menší částečky, ale nesouhlasíme naopak s tím, že přítomný čas nemá žádného trvání (s. 244: *„praesens autem nullum habet spatium“*).

6 Když odmítneme možnost izolace času od dění, ale budeme trvat na tom, že obojí náleží nerozdělitelně k sobě, musíme akceptovat se směrem času také směr dění. Pak i nejmenší kousek dění je stále ještě děním a stejně i nejmenší kvantum času je stále ještě čas. Z tohoto spojení času s děním pak plyne, že dění i čas mají kvantovou povahu, že tedy každé vnitřně integrované dění, tj. událost, má svůj vlastní kousek času.

7 To, čemu běžně říkáme čas, je ve skutečnosti časové pole, které je založeno na vzájemném kontaktu a pronikání takovýchto jednotlivých částeček času, díky kterému vzniká něco obdobného jako gravitace nebo biosféra apod.

8 Kromě tohoto fenomenálního charakteru je tu ještě významná stránka meontologická. Aby se vůbec něco mohlo dít a ve svém dění trvat přes určitou hranici, musí být splněna jedna fundamentální podmínka, o které je ovšem zatím nesnadno s potřebnou jasností pohovořit. Touto podmínkou je adventivní povaha budoucnosti.

9 Obě tyto složky či stránky času a časovosti musíme principiálně odlišovat: čas jako pole a čas jako přicházející budoucnost. Časové pole je sekundárním důsledkem adventivní povahy budoucnosti. Kdyby nepřicházela budoucnost, nemohlo by se časové pole ani konstituovat, tím méně rozvinout. Nicméně časové pole je to jediné, které můžeme registrovat, a to ještě jenom podle určitých vybraných dějů.

10 Rozhodující dimenzí nebo spíše samotným základem času je adventivní budoucnost. Ta se především otvírá vůči všemu novému, nebo mnohem přesněji řečeno, je sama zdrojem všeho nového. Budoucnost se otvírá vlastně jen vůči subjektům v jejich vykloněnosti ven ze sebe, tedy v jejich otevřenosti směrem k budoucnosti a vůči budoucnosti.

10. XII.

90/152
901210-3
Příprava na 12. 12. 90 – Fil. antropol.: Religiozita a personalizace

1 Není sporu o tom, že člověk je společenská, tj. sociální, socializovaná bytost. Už jsme několikrát zdůraznili, že bez asistence druhých lidí by se z nikoho z nás nestal člověk. Dnes si musíme položit otázku, zda Aristotelova charakteristika „ZÓON POLITIKON“ je vyhovující alespoň svého druhu vyčerpávající.

2 Jsem přesvědčen, že tento známý výměr nejde k podstatě věci, nýbrž že se upírá spíše k okolnosti či podmínce. Člověk je totiž sociální bytost asi tak, jako je organismem, tělem. Člověk zajisté nemůže být bez těla, a tak nemůže být nejen bez společnosti, ale nemůže stejně být ani bez své společenskosti, tj. bez zapojenosti do sociálních vazeb. Obojí však musí být integrováno do lidského života způsobem, jehož kořeny jsou podstatnější, hlubší.

3 Když jsme opětovně zdůrazňovali, že člověk není tím, kým jest, ale především a hlavně tím, kým bude, kým se chystá být, kým má být, znamenalo to vždycky také to, že člověk se nesmí stát služebníkem, nebo dokonce otrokem svého těla – a stejně tak ani služebníkem či otrokem své společenské povahy a společnosti. Řekl-li kdysi Ježíš, že člověk není pro sobotu, ale naopak sobota pro člověka, platí to také pro jeho vztah ke společnosti: není tu člověk pro společnost, ale společnost pro člověka.

4 Toto stanovisko ovšem není obecně sdíleno, ale po mém soudu nesouhlas a opačné tvrzení představuje počátek něčeho nebezpečného a člověka v jeho nejhlubším lidství ohrožujícího. Rozhodujícím bodem pro naši argumentaci bude otázka integrity lidského života. Sama tato otázka nemůže být ani stavěna, ani řešena na lidské subjektivitě, ovšem ještě mnohem méně na jakékoliv objektivitě.

5 Vztah mezi člověkem a společnosti musí být postaven do plného světla otázky, co je tu tím integrujícím a na čem je taková integrita založena. Víme, že v říši živých bytostí je jejich integrita založena na příslušné FYSIS, přesněji na LOGU, uplatňujícím se přes FYSIS. U člověka FYSIS na tuto funkci nestačí a my musíme počítat s fungováním LOGU bez zprostředkování FYSIS. Základ integrity lidského života se proto přesouvá do říše slova, konkrétně do zprostředkující úlohy jazyka (a myšlení).

6 To samo ještě nestačí k rozhodnutí, zda ve vztahu mezi

<pokrač. → 90–155>

10. XII.

90/153
901211-1
Příprava na 11. 12. 90 – AVU: Dílo – Styl a dějiny

1 Pro uměl. dílo je podstatná jeho souvislost s jinými díly jako téhož autora, tak jiných autorů, se situací celého umění, se situací společnosti a s dějinami. Na této formulaci je asi polemice nejvystavenější slovo „podstatná“. Přesto na něm hodlám trvat.

2 Nemůžeme přehlédnout, že velcí umělci se vždycky vymezují vůči svým předchůdcům i mnohým současníkům kriticky a polemicky nejen mimo rámec své tvorby, ale především tvorbou. Nikoliv jenom, ba ani především není zdrojem napětí a konfliktů mezi různými tvůrci cosi osobního, co by se jen sekundárně přenášelo do tvorby, ale většina konfliktů má svůj zdroj právě naopak v uměleckém vidění a ve způsobu tvorby. Nejčastěji mluvíme o stylu.

3 Ve skutečnosti jde však o víc. Patočka jednou řekl, že univerzum uměleckých děl je univerzem hledání a zápasů (*Umění a ffie* I, 214 – 1978, samizd.) o způsob, „jímž historické lidstvo chápe podstatu a funkci umění“. Je pochopitelné, že již zde je půda připravená pro napětí a konflikty: málokdy je shoda mezi tím, jak podstatu a funkci umění chápou sami tvůrci, a mezi tím, jak je chápe společnost, resp. lidé a lidstvo.

4 Jistě musíme uznat, že chápání umění a jeho významu nemůže předcházet a ani nepředchází samotné umělecké tvorbě, ale je možné teprve jako reakce na ni. Ale to neplatí absolutně. Také umělci jsou „dětmi své doby“ a nemohou se zcela vymknout obecnému mínění – něco vždy sdílejí, i když to jsou nezřídka předsudky a omyly. (Většinou se týkají jiných oblastí života než samotného umění.) Už tím, že umělec svou tvorbou i mimo její rámec polemizuje s daným chápáním smyslu umění, se se svou dobou a se svou společností umělec nutně setkává.

5 Umělci se mezi sebou liší a dostávají se do konfliktu nejenom svou tvorbou a svým chápáním umění, nýbrž i ve svém vztahu ke společnosti i k době, přinejmenším pak k tomu, jak význam a poslání umění na rozdíl od nich chápe.

6 Konkrétně to znamená, že umělec buď vyhoví tomu, co společnost a doba od něho čeká, anebo že toto očekávání neakceptuje jako pro sebe závazné a odpoví na ně způsobem, který nejen neuspokojí, ale nejednou provokuje a pobouří. Někdy si to vše umělci usnadňují všelijakými náhražkami: vzezřením, ustrojením, způsobem života i silnými slovy a gesty. Ale nutně to proniká i do tvorby.

11. XI.

90/154
901211-2

7 Společnost zase naopak na umění reaguje, tj. na takové umění, kterým se cítí být vyprovokována, urážena, zesměšňována apod. Často tomu bylo prostě jen proto, že onomu novému umění nerozuměli, že se jím cítili být zaskočeni a znejistěni – a lidé propadali vášním, nejspíše založeným na jakési podivné xenofobii, kde těmi cizinci byli umělci.

8 V tomto smyslu zjišťujeme jakousi obdobu mezi nenávistí k filosofům ve starém Řecku, kamenováním proroků ve starém Izraeli a snadností, s jakou se dá vyvolat animozita a výbuchy odporu proti tzv. dekadentnímu umění, v Německu proti „entartete Kunst“, za stalinismu proti všemu modernímu atd. (obdoby najdeme i v jiných zemích a v jiných epochách).

9 Nemyslím si, že bych mohl podat uspokojivý výklad tohoto fenoménu ani jeho zařazení do širších kontextů. Zajímavé by mohlo být srovnání s novodobou přírodovědou, která na počátku také vyvolávala odpor a hrůzu a nezřídka vyústila do konfliktů, jež nebyly daleko od pogromů (např. Diviš a jeho bleskosvod atd.). Hrůza ze samohybů, ať na páru, nebo s výbušnými motory, odpor k prvním leteckým pokusům atd. nebo dnes k jaderným elektrárnám, žižkovskému vysílači nejsou opravdu převoditelné jen na racionální důvody, i když těch zejména dnes nechybí.

10 Mnohem zajímavější výsledky se však zdá slibovat zjišťování kořenů odporu mezi generacemi nebo skupinami umělců nebo eventuelně kritiků. Mně samotnému se zdá, že v onom zmíněném sklonu umělců k extravagancím buď je, nebo přinejmenším může být něco podstatnějšího než umělcův protest proti danému stavu společnosti, proti bornýrovanosti (omezenosti, která si na sobě zakládá) nebo zase proti odlišnosti stylu nebo uměleckého vyznání. Pokud se neklamu, nejde tu vlastně hlavně a možná vůbec o umění, ale o životní orientaci a vposledu o pravost, opravdovost, pravdivost umělce a jeho díla.

11 Mám za to, že této stránce povahy spíše umělce než umění můžeme nejlépe porozumět na základě předpokladu, že umění je pro člověka vůbec (nejen pro tvůrce) životně důležité a že na něm záleží právě proto, že lidský život má v sobě cosi nesmírně závažného a důležitého. Umění představuje docela speciální způsob, jak člověk může spět k sobě, jak se může stávat sám sebou – anebo jak se sám sobě vytrácí a odcizuje. Pravdivost díla je tu přímo spjata s opravdovostí a pravdivostí lidského života. Neznám jiný, a tím méně lepší výklad tohoto fenoménu.

11. XII.

90/155
901211-3
← <90–152>

jednotlivcem a společností je garantem integrity spíše jedinec, nebo společnost. Synchronický přístup ukazuje jak integrující, tak dezintegrující momenty a tendence na obou stranách. Ani diachronický přístup nám mnoho nepomůže, zůstaneme-li v rámci ontogeneze jedince. Překročíme-li však toto omezení a podíváme se na tyto souvislosti dějinně diachronicky, můžeme se zachytit jednoho velice významného fenoménu, jímž je personalizace.

7 Když chceme tento fenomén zařadit do souvislostí, stává se nápadným, jak se vytvářejí dvě řady fenoménů, a právě na základě těchto dvou řad či okruhů můžeme pak rozhodnout onu otázku po tom, co zakládá a garantuje integritu lidského, ať už individuálního, nebo společenského života. Na jedné straně vidíme, že důraz na společenství je úzce spjat s religiozitou (event. s životem v mýtu), s praminulostí, resp. nadčasovostí, s důrazem na trvalý řád a hierarchii co nejstabilnější a subjektivně s důrazem až vynucováním stejnosti a potlačením individuálních odlišností (přinejmenším s ohledem k tomu nejpodstatnějšímu).

8 Naproti tomu s důrazem na jedinečnost osobnosti je spjato myšlení i jednání dějinné, proti nadčasovosti tu vidíme orientaci na budoucnost a do budoucnosti, proti všemu trvajícímu a již v minulosti „bylému“ důraz na novost, proti neměnnému řádu je tu ustavičně zvyšování nároků a norem, religiozita je potlačována a přinejmenším kanalizována, ne-li vnitřně narušována, člověk se svými nejvyššími výkony a touhami nevidí konfrontován se společenstvím jako „tím pravým“, nýbrž vztahuje se k tomu pravému jako k něčemu, co je nad společenstvím a nad veškerou danou a uznávanou hierarchií.

9 Uznáme-li tyto dva od sebe pronikavě odlišné okruhy fenoménů, stává se jasným, že religiozita je bytostně na překážku rozvoji personalizace, protože vede člověka k identifikacím s něčím, čím sám není a ani nebude, totiž s archetypy. Protože však historicky došlo k novému pronikání religiozity jak v mnoha případech ve starém Izraeli, také v několika zvláště významných vlnách v dějinách kř<esťanstv>í a křesť. způsobu života, zdá se, že lze naší tezi oponovat. Právě křesťanství přispělo více než cokoli k procesu personalizace, díky kterému (jakožto významnému pozadí) vidíme mnohem jasněji než

v jiných kulturách a civilizacích depersonalizační účinky některých civilizačních tendencí a pudů. Může to zpochybnit naši tezi?

11. XII.

90/156

901211-4

10 Naskýtá se tu jedna mimořádná možnost, jak objasnit původ a stálý zdroj pokračující personalizace člověka, a to způsobem, který díky jisté konfuzi (v mých očích) řeší otázku za pomoci tradiční hebrejské narativity při zahmouření obou očí nad pronikavým přeznačením religiozity v cosi bytostně protireligiózního a nereligiózního.

11 Ukázali jsme si na onen staroizraelský důraz na to, že se Hospodin obrací na jednotlivého člověka adresně, „ze jména“, že ho „zná ze jména“. Jsem hluboce přesvědčen, že to je nejvážnější poukaz na zkušenost člověka, kterou naprosto nelze odvysvětlit a která naproti tomu musí být reflektována a co možno určitým, vyhraněným způsobem interpretována. Zároveň – a na to nyní kladu největší důraz – ovšem musíme podrobit takovou interpretaci samotnou nové reflexi, abychom nenechali neprověřený žádný, třeba nevyslovený, ale spolumíněný její předpoklad.

12 Vždycky upozorňuji na paralogickou představu, která do evropských myšlenkových dějin pronikla z Řecka, že něco, co nemá počátek ani konec a co nehybně trvá beze změny, může být základem a zdrojem nejrůznější mnohosti a změn, ani vůbec vší proměnlivé skutečnosti (ARCHAI). Stejně tak paralogická je v naší souvislosti myšlenka, že nějaké *infinitum ens* či *ens perfectissimum* (což znamená také nejbylejší, nejdanější, nejhotovější) může adresně a osobně oslovovat jednotlivce v jejich konkrétní situaci.

13 Mám za to, že nám zde dobře může pomoci jasné povědomí nepřípustnosti pokračovat v těchto myšlenkových tradicích, jež se nám rozkládají a rozpadají před očima. Musíme upustit od každé hypostaze a zůstat jen u toho, co může být záležitostí naší zkušenosti. Cítíme se každou chvíli být osobně osloveni, a tomuto oslovení jsme s to jako osobní výzvě nám adresované porozumět.

14 Rád bych uvedl jakousi analogii. Když se dítě cítí být osobně osloveno a vstřícně tomuto oslovení se pokouší samo něco vyslovit, není to proto, že se vztahuje k matce jako osobnímu původci tohoto oslovení, této výzvy ke komunikaci. Teprve mnohem později si dítě dělá jakýsi názor na svou matku, a to na základě mnoha dalších, velmi odlišných zkušeností s ní. Ale právě to je něco, co zkušenostem s adresným,

osobním oslovením, přicházejícím z budoucnosti, chybí a nepřestane chybět. Adresnost výzev nepředstavuje dostatečný důvod pro hypostazi nějaké božské bytosti. O té nic nevíme; máme jen zkušenosti s oněmi výzvami, které přicházejí a osobně nás oslovují.

11. XII.

90/157

901212-1

Příprava na 19. 12. 90 – Úvod do ffie (1+1): ffická politika

1 Rozlišili jsme minule mezi morálkou a mravností a upozornili jsme, že opravdový mravní závazek nevyplývá z dané morálky, která náleží pouze k okolnostem mravního činu.

2 Již Aristotelés se vyslovil, že etika je jakousi první částí politiky a politika naopak druhou částí, druhým dílem etiky. To nás vede k tomu, že také v politickém ohledu musíme dbát na rozdíl obdobný onomu mezi morálkou a mravností.

3 Tak jako je předpokladem mravního činu povědomí, že jsme mravně konfrontováni s nepředmětnými výzvami, na něž musíme odpovídat ve významném vztahu k dané morální fakticitě, tak jsme ve společenském životě vztaženém k obci konfrontováni rovněž s nepředmětnými výzvami, které nelze odvozovat ze společenských a politických požadavků obce.

4 To je věc elementárního významu a představuje předpoklad a základ pro každou společnost, která chce být doopravdy demokratická. Politika totiž není odborností a nesmí se odborností stát. Na ministerstvech a na úřadech mají být odborníci, ale sami ministři by měli být odpovědnými politickými osobnostmi. Zejména to však platí pro poslance, tj. pro volené zástupce lidu, obyvatelstva.

5 Více než kde jinde platí v politickém životě, že každý občan se dostává do situací, které si nevybral. Z toho pochopitelně nevyplývá, že by se měl dostávat do situací, které mu vybral někdo jiný, nebo snad dokonce že by ve společnosti měli fungovat lidé, kteří by byli pověřeni, aby vybírali a připravovali situace, do nichž pak většina musí chtíc nechtíc vstoupit.

6 Občan tedy už z povahy svého občanství musí situace, do kterých se dostává, brát na vědomí a jako cosi faktického přijímat. S faktickým ovšem jsou vždy spojeny nároky a povinnosti, které už nemusí občan prostě přijímat, nýbrž které buď přijímá, nebo nepřijímá na základě svého odpovědného rozhodnutí. Občan tedy – řečeno s Patočkou – nesmí ze situací, do nichž se dostává, utíkat, ale nemusí je se vším

všudy koncedovat a přijímat je i s jejich nároky. Naopak musí vždy tyto nároky přezkoumávat. V tom spočívá jeho politická odpovědnost.

7 Občan si tedy musí uvědomovat, že je v politickém životě vždycky konfrontován s dvojím typem požadavků, nároků a výzev, a musí mezi nimi pečlivě rozlišovat. Jeden

typ musí být poměřován druhým. Existuje také něco jako daná politická morálka, která může být v napětí, a dokonce zcela pravidelně bývá v napětí s politickou mravností.

8 Mohli bychom to vyjádřit také tak, že politická úroveň každé společnosti se měří na tom, nakolik si lidé uvědomují principiální rozdíl mezi obojím, mezi politickou morálkou a mezi politickou mravností. Lze to v jistém přiblížení charakterizovat i tak, že je vždy rozdíl a napětí mezi občanovou odpovědností před obcí a za obec.

9 Docela zvláštní podoby nabývá tento rozdíl a toto napětí tam, kde tím občanem je filosof. Ne že by jeho situace byla od základu odlišná od situace ostatních občanů. Právě naopak je třeba vidět, jak je to táž situace. Rozdíl je jen ve zvýšené politické odpovědnosti filosofa. Ale nejdůležitější je povaha této odpovědnosti. Abychom to blíže osvětlili, musíme poukázat na určitou nesnáz, do které se v tomto směru dostává filosof právě jako filosof.

10 Filosofie je vlastně velmi náročnou myšlenkovou disciplínou, které nejen vyčerpává myslitelskou energii, ale také čas filosofa. Filosof nejenomže nemůže nikdy říci, že mu padla, že má konec pracovní doby, neboť zůstává pod tlakem svých povinností a odpovědností po celý den, po všechny dny, po celý život. Filosof zejména nemůže nikdy oprávněně prohlásit, že se ho něco netýká jako filosofa, co se ho týká jako občana. Jeho odbornost není a nesmí být oddělena, vydělena z jeho života.

11 To má hned dvojí důsledek. Především nikdy nemůže filosof nechat nějaké práce jen proto, že začne dělat něco jiného, aniž k tomu měl vážný důvod, tj. aniž by mohl tuto změnu zdůvodnit tím, že prokáže, že to nová jeho činnost je důležitější, závažnější než dosavadní. A druhým důsledkem je to, že filosof vlastně nemá nikdy dost času na sebe a na své osobní atd. záležitosti. Musí se vždycky přednostně zabývat tím důležitějším, takže jeho soukromé, osobní záležitosti musí většinou stranou.

12 Aristotelés o tom mluvil tak, že filosof potřebuje mít na filosofování dost času, tzv. „prázdeň“, SCHÓLÉ. Mnoho filosofů spojovalo proto své filosofování s naprostou redukcí a zjednodušením svého osobního života: žili v naprosté chudobě, často nezaložili ani rodině minimální materiální základnu anebo neměli rodinu vůbec, anebo měli za to, že si nejprve musí vydělávat nějakou prací na život a teprve ve chvílích zbylých mohou filosofovat.

12. XII.

90/159

901216–1

Poznámky k posudku habilitační práce Jana Štefana, „Aby všichni lidé spaseni byli“ – (1990)

9 hledání protestanské a vůbec křesťanské identity českého evangelictví – obdoba k Hromádkovi v osvobozené republice

– Tzv. české reformaci napomohla k nalezení evangelické identity až komunikace s Wittenbergem a Ženevou. (ř. 26)

9/10 hlavní úkol české protest. theologie / v hledání vskutku autentického protestantismu – boj za slovo ‚evangelický‘, nikoli ‚českobratrský‘

– moje sympatie má … široká Jednota v unii s novoutrakvismem

11 práce nechce být monografií z NZ theologie (vším jiným!)

12 v překladu slova je vedle sebe bez dalšího hodnocení uváděno „uvedení do původního, pravého stavu“, tedy také napravení všeho a znovuzřízení božského řádu univerza – to vyžaduje korekci (slušelo by se poukázat na dvojí pozadí, řecké, zcela odlišné od hebrejského)

13 už samo psaní „teologie“ je pochybné, ale přímo nesnesitelný je přepis „teologumenon“ (!) 72, 76 *[čísla připsána rukou, pozn. red.]*

– přímo čítankový postup heretika (Origenés): zděděné učení je zachováno, ovšem za cenu zařazení do cizího systému, tradiční věty křesť. vyznání jsou depotencovány jako mytologické zbytky, jejich místo a úlohu přebírá „nové učení“

14 zcela chybí výklad posunu od myšlenky všenápravy k myšlence spasení (vykoupení) všech

31 (Calvin by se sotva vydal na) tenký led, pod nímž se skrývají bezedné hlubiny filosofické spekulace

33 (citát z Calvina, *Inst.* III,23,1 – pozn. II, 29d Št.): vyvolení samo o sobě, bez opačného zavržení, by vůbec neexistovalo. … viz!

35 zápas Jednoty bratrské o reformační identitu proti jejímu původnímu katolickému sektářství (?!)

45 chladná řeč odborné rozpravy (?!) – o sobě

73 teologický erós: to je poněkud ošidný termín. Filosofický erós (podle Platóna) je láska k filosofii, nikoliv k moudrosti (nebo pravdě) – to je přece FILIA. Proto theol. erós by analogicky byl láskou k theologii! Eventuelně posedlostí theologií.
112 nic heretizujícího (srovnatelného s pozdním učením o křtu)
113 Barth ve jménu Jména proti pojmům – ×
16. XII.

90/160
901216–2
Habilitační práce ThDr. Jana Štefana nese podtitul „Na téma APOKATASTASIS PANTÓN v evangelické teologii 20. století“, ale je míněna jako dílo systematické (je předložena katedře systematické theologie a její autor na této katedře pracuje). Obsahem sice podtitulem naznačené téma nevyčerpává (to ostatně od jediného autora vůbec nelze očekávat), ale představuje zcela osobitou sondu do situace jednoho problému či tématu v protestantské theologii našeho století (po úvodní části II., kde jsou stručně načrtnuty osudy tohoto tématu od poukazu na biblická místa před nejstarší theology až po reformátory). Nejen rozsahem, ale také věcně je rozhodující pozornost věnována Karlu Barthovi, ale vedle něho celé řadě dalších významných protestantských bohoslovců. Všude pracuje autor s důkladnou znalostí textů, s porozuměním záměrům jejich autorů a s ostrým viděním šířky theologických kontextů, což konkrétně Štefanovi dovoluje značnou míru kritičnosti. Poněkud neprůhledná je Štefanova strategie, pokud máme vzít vážně jeho závěr, který chce budit (chce?) zdání, že celý výklad byl inspirován tezí J. A. Bengela, citovanou na počátku práce jako její druhé motto. Kdyby tomu tak opravdu bylo, stala by se habilitační práce textem psaným „à la thèse“, a tedy z prakticky theologického hlediska poněkud problematickým. To však nic nemění na tom, že autor v ní prokázal vynikající schopnost zvládnout téma tak nesnadné a právě na půdě reformačního myšlení dosud nezvládnuté. Bylo by naivní žádat o jeho zvládnutí právě autora habilitační práce. Nicméně v jednom bodě lze vidět nedostatek práce. Nejspíš pod vlivem samotného Bartha, jehož nedůvěra k pojmům je několikrát podtržena, se autor vůbec nevěnoval pojmovému vymezení svého tématu ani dějinám samotného pojmu (tj. významu slova a jeho posunům).
16. XII.

90/161

901216–3

Doc. Ing. ThDr. Jakub S. Trojan náleží k předním intelektuálním reprezentantům českého protestantismu. Navazuje na své učitele J. L. Hromádku a J. B. Součka a v jejich duchu si uchovává po desetiletí velmi široké pole svých theologických zájmů, které proti nim ještě rozšířil o znalosti problémů ekonomických a jejich souvislosti s theologií. Náleží v tom směru k unikátům našeho kulturního života vůbec. Napsal a v mezích možností, dobou daných *[„vydal“?, pozn. red.]* (tj. někdy ve formě samizdatů) celou řadu podnětných studií, některé byly publikovány v cizině. Je kromě toho také vysoce interesován o jinou hraniční oblast theologickou, totiž o její (thgie) poměr k filosofii, a dále o vztah theologie a theologa, ale i křesťana vůbec k politice a ke státu. Tím vším právě navazuje na linii svých učitelů a představuje jejich důstojného nástupce v době, které je takových postav mimořádně zapotřebí. Jeho působnost učitelská je v důsledku represí minulých desetiletí krátká, ale nezůstává bez precedentních aktivit neoficiálních (po leta vedl soukromý theologický seminář, jehož se účastnili v minulosti četní zahraniční hosté). V současné době se ujal funkce děkana Evangelické theologické fakulty UK a stal se tak důstojným představitelem úsilí o myšlenkovou, mravní i duchovní obnovu jak fakulty samotné, tak vlastní církve a českého protestantismu vůbec. Za takového je ovšem v řadě zemí zahraničních uznáván již řadu let (zejména v Holandsku, Dánsku, Anglii, Německu aj.). Jeho intelektuální úroveň a pracovní kapacita jej ještě nadlouho předurčuje k aktivitám velkého dosahu nejenom pro fakultu a církev, ale pro společnost jako celek. Jeho jmenování řádným profesorem jednoznačně doporučuji, a to zdaleka ne jenom jako nápravu minulých omezení a křivd. Lze od něho čekat ještě mnohé.

16. XII.

90/162

901216–4

Příprava na 2. 1. 91 – Filos. antropol.: Smrt a smrtelnost

1 Člověk je jediná živá bytost, která ví o smrti a o své smrtelnosti. Mohli bychom přidat další k definicím člověka: bytost, která ví o tom, že zemře. Heidegger: „Sein-zum-Tode“, „bytí-k-smrti“. Ale právě proto, že jde o vědomí, o uvědomění smrti a smrtelnosti, jde o to, aby se toto vědomí nestalo posedlostí.

2 Připomeňme si, že existuje také pokusné vymezení člověka jako bytosti, která se směje, s poukazem na to, že jen zvíře zůstává vždycky smrtelně vážné. Můžeme se tázat: jak je to možné, že člověk jako

jediná bytost, která ví o své smrti, se také dovede smát, a tedy nezůstává smrtelně vážný? Jaká je vlastně mezi obojím souvislost?

3 V jakém smyslu vůbec je smrt a smrtelnost legitimním tématem filosofie vůbec a ffické antropologie zvlášť? Spinoza napsal ve své *Etice*: *„Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.“* (IV, 67 – propos.) (Svobodný člověk nemyslí na nic méně než na smrt a jeho moudrost je založena ne na úvahách o smrti, nýbrž o životě.)

4 Spinoza ovšem nemá pravdu: člověk, který nejméně ze všeho myslí na smrt, vlastně není ani dost člověkem. Vážnou otázkou je spíše něco jiného: je filosoficky legitimní smrt zamlouvat? Zapomínat na ni? Vytěsňovat myšlenku na ni z vědomí? Příklad ze Seneky: každý okamžik je smrtí předchozího. Proč se obávat toho, že jednou přijde, co se děje neustále? – To je ovšem sofisma.

5 Vyjděme ze zkušenosti: každý z nás ví, co to je závrať z běhu dění, z času. Víme, že se pravděpodobně nesejdeme už nikdy ve svém životě (mezinár. student. konference v Angl. a Belgii ’46 a ’47). A to všichni budou ještě dlouho žít. Když nám někdo zemře, víme, že už nikdy nebudeme v jeho blízkosti. V soustředěnosti na vlastní smrt je nějaká závada, a na tu poukázali právě stoikové. Jejich chyba je zase opačná: v ideálu ataraxie je cosi nelidského.

6 Smrtelnost je součástí a složkou lidské situovanosti, lidského pobývání na světě. Situaci nelze prostě odmítnout vcelku (tj. v sebevraždě), ale je třeba ji na sebe vzít a v tom smyslu přijmout – ne však akceptovat a prostě se přizpůsobit. Patočka: abychom neutíkali. Život znamená riziko. Pro život jsme se sice nerozhodli (na počátku), ale přijímáme jej – a smrt náleží k životu jako jeho konec. Dojem, že konec znehodnocuje to, co bylo před ním, musí být demaskován jako mystifikace.

16. XII.

90/163

901216–5

7 Filosoficky vzato není jádro problému smrti založeno jen v tom, že se všechno proměňuje, ani jen v tom, že všechno dění má nejen začátek a měnlivý průběh, ale také konec. Sám svět je založen na událostech, které začínají i končí. Také život ve svém celku, ve svém věkovitém vývoji není přece nicotný jen proto, že každá živá bytost se nejenom rodí, ale také hyne. Svět trvá už nějakých 15–17 miliard let, život na naší planetě trvá nějaké 3,5 miliardy let. (Délka života na Zemi je srovnatelná s délkou trvání Země a vůbec sluneční soustavy.)

8 Obava či strach o život je něčím, co je bytostně spjato se samotným životem; stejně tak je ovšem bytostně s životem spjata jakási základní odevzdanost v momentě, kdy život v živé bytosti hasne (např. endorfiny, vyplavované v těle oběti, která je právě rdoušena dravcem). Jako je sám život zřetelným poukazem ke smyslu (navzdory riziku), je i strach před smrtí či spíše strach o život, o sebe také čímsi nepochybně smysluplným. „Starost o sebe“ nutně náleží k životu. Ale to není zdaleka filosoficky vše.

9 I když ke každé živé bytosti náleží ona rozdělenost či spíše strukturovanost na trojinu, a tedy také to, že vedle těla a vedle životního běhu je také subjektem, dochází na lidské úrovni, a zejména na úrovni dějinné k tzv. personalizaci: subjekt si sám sebe uvědomuje právě jakožto subjekt, tj. odlišuje sám „sebe“ od svého těla i od svého života.

10 Celý problém smrti je pak zapotřebí postavit na jiný, odlišný základ. Je zapotřebí se tázat: čeho se vlastně týká smrt? Co nebo kdo vlastně ve smrti umírá? Už jsme si snad dostatečně objasnili, že sice život bez těla není možný, že však živá bytost není se svým tělem totožná. Není to tělo, které žije, ale živá bytost, a její život není soustředěn v aktuálních okamžicích (jak je tomu u těla), nýbrž je časově rozlehlou skutečností. Naproti tomu nemůžeme mluvit o „životě subjektu“, protože subjekt jednak není jsoucnem, jednak nedisponuje žádnou časovou kontinuitou.

11 Smrt není tedy záležitostí ani těla, ani subjektu, nýbrž „živé bytosti“ (která „není vidět“). Subjekt vlastně nemá, proč by se smrti obával, neboť smrt se subjektu netýká. Tím, že je subjekt ex-sistencí, tím, že je ek-staticky vykloněn do budoucnosti, a tedy vlastně není „jsoucnem“, nemůže být „ohrožen“ smrtí – je opravdu ohrožen neustále. Je naprosto závislý na svém osobním vyvolání v ex-sistenci.

16. XII.

90/164

901217–1

V dosavadních formách evropské společnosti (a tím méně mimoevropské společnosti) nemáme zatím vyřešen problém udržování jakési kontinuity se starozákonním poselstvím a se zvěstí evangelia jiným způsobem než prostřednictvím církve či církví. Církev sama však nezbytně potřebuje theologii a theology. Jedním z důvodů nezbytnosti theologie je skutečnost, že existuje zásadní rozdíl mezi kritikou faktického stavu církve, vedenou zvenčí, a mezi kritikou zevnitř. Theologie může a de facto musí provádět

takovou kritiku zevnitř. V theologii a jejím prostřednictvím provádí vlastně církev kritiku sebe samotné. To souvisí s celým pojetím theologie. Té ovšem hrozí vždycky nebezpečí, že se stane ideologií církve, církevního společenství, konkrétního sboru. Proti zideologizování církve je jediná obrana: kritika. Theologie musí proto být nejenom kritická vůči (své!) církvi, ale také vůči sobě. A platí to ovšem také naopak: theologie nemůže být dost sebekritická, jestliže zároveň není dostatečně kritická vůči (své!) církvi. Církev se musí k této sebekritické a zároveň vůči církvi a vůbec křesťanstvu kritické theologii znát a chápat ji jako svou vlastní sebekritiku. Hromádka sice má za to, že tak tomu je pouze u theologie a církve reformační, ale já bych to rozšířil generálně. Jestliže Hromádka mluví o tom, že „reformační theologie je orgánem autokritiky církve“ (1935, *Thgie v dnešních církevních zápasech*, např. 6637, s. 107), je to vlastně velmi šťastná formulace, až na to omezení na reformaci. Je to nosný program pro každou theologii. Katolická církev a katolická theologie bude muset přikročit k revizi dosavadního řešení vzájemného vztahu, takže ekumenická perspektiva mluví pro Hromádkovu formulaci, zbavenou konfesijního omezení. Thgie pak zůstává orgánem či funkcí církve, a přesto si zachovává kritičnost a vědeckost.
17. XII.

90/165
901226–1
Člověk je ex-sistencí, neboť „je“ subjektem. Jako ex-sistence „je“ ovšem člověk ne-jsoucnem – jakožto subjekt je ne-jsoucnem, subjekt není jsoucnem. Když mluvíme o subjektu jako o „vykloněném“ do budoucnosti, tedy do nejsoucího, celou záležitost jaksi neoprávněně objektivujeme – to je právě nebezpečí našeho způsobu jak mluvení, tak i myšlení. Tato vykloněnost do budoucnosti je čímsi podobným (i když zase po jiné stránce odlišným) nejsoucnosti uměleckého díla (na rozdíl ode všeho zvnějšněného, od artefaktu); zatímco vnitřní svět uměleckého díla je rovněž jakoby vykloněn do budoucna, ale může (a musí) být zpřítomňován, uskutečňován aktivitou „vnějšího“ činitele, totiž subjektu diváka, čtenáře nebo posluchače, je subjekt sám svým uskutečňovatelem. Přesně vzato, není uskutečňovatelem svým, nýbrž „svého člověka“. Co nebo kdo to vlastně je, tento „člověk“, který je člověkem onoho subjektu? Je-li „něco“ tématem filosofické antropologie, tak je to tento „člověk“, který je uskutečňován oním subjektem. Okolností a předpokladem takového uskutečňování je jednak tělo, jednak sama „živá bytost“, s níž je subjekt spojen jako „její“ subjekt. Člověk – živá bytost žije, zatímco

člověk–subjekt tento život pro-žívá. Co to je takové prožívání života (na rozdíl od pouhého žití života)? To není pouhá subjektivita, neboť subjektivita je jenom jednou stránkou či složkou samotného života. Aby byla subjektivita s to „prožívat“ život, jehož je složkou, potřebuje k tomu nezbytný odstup a zároveň vazbu na aktivní subjekt, který složkou ani součástí života není. Proto subjektivita není pouhým epifenoménem, ale ani pouhou replikou, reprodukcí, nápodobou, vzpomínkou atd., nýbrž je samostatnou aktivitou, která není a nemůže z principiálních důvodů být „produktem životního běhu“. Proto „život“ vědomí je něčím podstatně odlišným od života živé bytosti a od „života“ těla. Jen díky tomu je možné něco takového jako „dojem“ nebo „pocit“ ex-sistence, vědomí ex-sistence a zkušenost ex-sistence. Jde o zásadní odlišnost od vědomí předmětu.
26. XII. 90

90/166
901226–2
ad: smrt a smrtelnost – souvislost s Descartem (podle Finka) (137n.)
Pokud člověk žije, je si svého bytí vědom a je si jím jist; tato jistota má převahu oproti každému nám předmětně danému cizímu jsoucnu. Pokud jde o veškeré cizí věci, můžeme se klamat (mýlit); můžeme něco považovat za „jsoucí“, zatímco jde jen o smyslový klam, fantasmagorii naší obrazotvornosti. Ale pokud jde o nás samotné, nemůžeme se principiálně mýlit v tom, že jsme, pokud sami sebe zakoušíme. Zde by nás nemohla klamat ani žádná všemocná bytost, žádný lživý duch, jak to přesvědčivě vykládá Descartes ve svých *Meditacích*. Avšak v tomto sebou samým jistém a o sobě ujištěném bytí člověka je v nejniternějším nitru doma jistota smrti. Ať se dovede člověk sebevíc odstínit (zajistit) proti možnému klamu, nemůže se odstínit (zajistit) proti nicotě (nic). Klam je jenom jednou z forem nicoty a zdaleka ne tou nejstrašnější; existují mnohé dobrodějné klamy, které zkrásňují život: iluze, naděje, plány. Descartes se domníval, že nalezl archimedovský bod filosofie, tzv. „*fundamentum inconcussum*“, v jistotě meditujícího Já o vlastním bytí, která vylučuje omyl. Zajisté, dokud se samo zakouší, nemůže žádná moc, dokonce ani moc boží, člověka klamat v tom, že jest. Je zcela vyloučeno domnívat se, že existujeme, a přitom přece jen nebýt; Já tu přece musím být jako ten, kdo je klamán. Ale to, k čemu po této karteziánské cestě myšlenkově dojdeme, není žádné „absolutní“ a od nicotnosti osvobozené, ryzí a nenarušené bytí člověka. V krásném myšlenkovém ovoci Descartově sedí červ, červ smrtelnosti (smrti – Totenwurm). Toto sebou samým jisté bytí člověka není nikdy božským bytím. Člověk, který se ujišťuje neomylně

svým pobytem (svou existencí – Dasein), ví docela niterně o své smrtelnosti. Dokud se zakouší, musí být, nemůže představovat nikdy klam. Ale pokud se zakouší, pokud ví, že žije, ví také o budoucím nebytí – ví, že jeho pobývání zde (Währen) je konečné a omezené. … (138)
26. XII. 90

90/167
901226-3
Příprava na 2. 1. 91 – Úvod do ffie (1+1): politická odpovědnost filosofa

1 Filosofie se musí vztahovat k celku, a to i tenkrát, když jejím aktuálním tématem je něco partikulárního, konkrétního. To znamená, že zásadně se filosofie může zabývat čímkoliv. Proto se může zabývat také obcí, POLIS, a tedy dnes politickou společností a jejím životem, jakož i člověkem jako politickou bytostí, jako občanem.
2 Filosofie je blízká politice právě pokud jde o vztah k celku: také politik nesmí být jen úzkým odborníkem, ale především musí myslet na celek obce. Politikův program nesmí být omezený na některé aspekty politiky, ale musí být programem pro celou obec. Každá politika v sobě obsahuje jistá filosofémata, jisté principy, které, jsouce domyšleny, k nějaké filosofii vedou. Filosofie se proto musí na prvním místě vyrovnávat s politikou (určitým politickým programem a určitou politickou koncepcí) právě po této stránce, která může na první pohled unikat pozornosti.
3 Jaká kritéria může filosof vznášet, aby jimi zavazoval politika? Nasnadě je zajisté první takové kritérium: POLIS, politická společnost, má mít takové uspořádání a vůbec takovou povahu, aby v ní filosofie mohla být pěstována a aby v ní ffové mohli žít jako filosofové, tedy veřejně působit. Co to však ve svých důsledcích znamená, toto veřejné působení filosofů a filosofie?
4 Na jedné straně to je požadavek vůči obci: obec – a to znamená občané – mají respektovat právo filosofů myslet a promlouvat po svém, tedy filosoficky. Na druhé straně to je závazek pro filosofy: filosofové se mají starat o obec, a tedy o politiku nikoliv pouze jako občané, ale právě jako filosofové. Jaké jsou hlavní rysy politického působení filosofů?
5 Vyplývají jednoznačně z povahy samotné filosofie, která musí, jak jsme si ukázali, oponovat především dvojímu nebezpečí: odborničení a sofistice. Ve vztahu k politice a k politikům to znamená pro filosofa závazek odhalovat a demaskovat na jedné straně ty politiky, kteří předstírají, že vědí a že mají pravdu v kapse, a na druhé straně takové,

kteří politiku redukují na techniku a dovednost bez jakéhokoliv vztahu k pravdě a k tomu, co „má být“.

6 Vedle svůdců lidu (demagogů) a vedle manipulátorů s lidem má filosof před sebou také skutečné politiky. A každý takový politik má jistý přístup k problémům politické společnosti, v němž nezanedbatelnou roli mají jistá významná filosofémata, ať již neuvědoměná, nebo uvědoměná. A ta musí filosof hledat, vidět a posuzovat, a to ovšem znamená kriticky posuzovat. Kritičnost je jedním ze základních rysů a přímo podmínek filosofování. Filosof si tedy musí zachovat kritičnost ve vztahu k politice a k politikům. A to má své důsledky.

26. XII. 90

90/168

901226–4

7 Proti staré myšlence Platónově, že nejlepšími vládci by měli být filosofové, musíme postavit tezi opačnou: filosofové se nemohou stát vládci – ani politiky a státníky v užším smyslu –, aniž by přestali být filosofy. A pokud filosofy být nepřestanou, budou nutně neúspěšnými a možná přímo špatnými politiky.

8 Je známý nešťastný konec Platónova pokusu uvést ve skutečnost svou představu ideální obce v Syrakusách. Platón se do Syrakus nehrnul, nijak se nevnucoval, dokonce musel být dlouho přemlouván. Sám říká (v 7. listě): „Proto jsem se rozmýšlel a byl na vahách, zdali mám jít či co, ale přece jsem se naklonil k tomu, že se musím právě teď pokusit, zdali se kdy někdo odhodlá uskutečniti mé myšlenky o zákonech a ústavě.“ (*Listy* 42)

9 Hlavním důvodem mu však bylo: „abych si někdy nemusil o sobě pomyslit, že jsem naprosto jen samá slova, činu však že bych se nikdy žádného z vlastní vůle nechopil“ (tamtéž). Platón je přesvědčen, že jeho povinnost vůči filosofii nelze oddělit od jeho povinnosti vůči Diónovi, který jej do Syrakus zve (43); a když jeho pozvání nakonec přijímá, je přesvědčen, že svým příchodem do Syrakus „učinil zadost Diovi“ a že se zároveň osvědčil „bezúhonným ve svém filosofickém povolání“ (43).

10 Platón ovšem nešel do Syrakus dělat vládce, nýbrž poradce. Píše o tom, že se sluší rozumnému člověku raditi občanům, jsou-li splněny tři podmínky: 1) že se na radu ptají, 2) že ústava obce jde náležitě správnou cestou, 3) že člověk žádající o radu žije ve svém denním životě podle nějakého řádu a má dobrou vůli rady uposlechnout v tom, o čem se chtěl poradit. (45, 46)

11 „Pakli však se mne vůbec neptá na radu nebo je zjevno, že rádce nijak neposlechne, k takovému člověku sám od sebe nechodím radit, a nutit bych ho nešel, ani kdyby to byl můj syn.“ (46) Mnozí vládcové také jen „poroučejí, aby rádcové při své činnosti sloužili jejich záměrům a choutkám, jakým způsobem by to na všechen čas šlo / co nejsnáze a nejrychleji“ – a Platón dodává: „kdo by vydržel takovéto radění, toho bych pokládal za nemužného, ale toho, kdo by nevydržel, za pravého muže“ (45, 46).

12 Platónovi tedy vládu nikdo nenabízel; šlo tedy nikoliv o to, aby se filosof stal vládcem, ale aby vládce se stal filosofem. Platón si od počátku byl vědom nesnází s tím spojených – píše: „nalezl jsem veškeré okolí Dionýsiovo plno rozbrojů a udavačství“ (43), ale „Já jsem všechno to klidně snášel, zachovávaje v duši první myšlenku, s kterou jsem přišel, zdali by snad zatoužil po filosofickém životě; ale u něho zvítězil opačný směr“ (45). Souvislost politiky s filosofií je tedy složitější: filosof neví lépe než politik, co politicky podniknout.

26. XII. 90

90/169

901226–5

13 K čemu je tedy ffie v politice a konkrétně politikovi dobrá, nemůže-li vědět lépe než on, co má politicky podniknout? Řečeno s Platónem: jaký má politický smysl, aby politik nebo státník „zatoužil po filosofickém životě“? A i kdyby nakrásně zatoužil, není tím eo ipso ztracen pro politiku právě jako politik? Vždyť jsme řekli, že filosof může být jen neúspěšným a snad přímo špatným politikem, nepřestane-li být filosofem! (viz bod 7)

14 A nejde jen o vládce, o politiky, o státníky. Později se podíváme na vztah filosofie a filosofování k demokracii a demokratičnosti důkladněji. V této chvíli prostě budeme jen předpokládat, že mezi filosofií a demokratičností jsou dobré, pozitivní vztahy. Pak stojí před filosofií úkol ospravedlnit svou existenci a svou činnost nejen před vládci, ale zejména před většinou občanů. Jaký má tedy smysl pro obyčejného občana, aby zatoužil po filosofickém životě? Anebo aby se třebas jen trochu o filosofii a filosofy zajímal?

15 Aristotelés na tuto otázku odpovídal tak, že každý člověk od přírody touží po vědění. Pak filosofie odpovídá vlastně na přirozenou lidskou touhu. Je to příroda, přirozenost sama, která vede člověka k tomu, aby poznával. Že jde v našem případě o poznávání společenských skutečností, společnosti, obce, je vedlejší; příroda budí v lidech touhu

poznávat vše. Navíc podle Aristotela je člověk od přírody tvor společenský, takže sama společnost, sama POLIS je od přírody, FYSEI.

16 Tomuhle dnes ovšem již nevěříme. Musíme na onen základní problém jít jinak, odjinud. Zmínili jsme se již o tom, že filosof potřebuje ke svému filosofování, tj. ke své práci – upozorňuji, že to je myšlenková práce a že myšlení je skutečná práce! – hodně času, tedy volný čas, „prázdeň, SCHÓLÉ. Ty tam jsou doby, kdy se filosof mohl živit nějakým občanským zaměstnáním (např. Spinoza brousil čočky) a filosofovat mohl jen ve volných chvílích. Něco takového se dnes nežádá dokonce ani na předních sportovcích, ani na předních zpěvácích, hercích, hráčích na nějaký nástroj atd.

17 Ještě před poměrně nedávnými dobami na tom stejně jako filosofové byli i vědci, dokonce i přírodovědci. Věda byla chápána jako svobodná činnost, jako svobodné zaměstnání. Rádl ještě vzpomíná, jak jeho profesor uznával jen takové adepty vědy, kteří kromě svých schopností měli také kapitál, přesněji kteří byli finančně nezávislí (buď že zdědili dostatečný majetek, nebo že jej vyženili). Ty doby jsou dnes už nenávratně pryč, protože jsou neefektivní ve svých zvyklostech a metodách. Dnes potřebujeme vybrat ty nejlepší a pak je materiálně zabezpečit, aby mohli být ještě lepší. Společnost to už dovede dělat (naše zatím ne), ale není tím ještě vyřešena otázka, k čemu to má společnost dělat.

26. XII. 90

90/170

901226-6

18 Situace je tedy takováto: ať je filosofování sebezajímavější, ať se filosofům zdá sebedůležitější, filosofové si musí klást otázku, k čemu je jejich filosofování dobré pro společnost, na jejíž podporu jsou odkázáni a jejíž porozumění a sympatie je pro ně základně důležitá. I kdyby si tuto otázku měli klást jen oni sami a nebyla jim kladena ze strany společnosti (dnes např. má filosofie tak trochu čarovný zvuk a systemizovaných míst pro filosofy je u nás hodně – ale nevíme, jak dlouho tato situace bude trvat), každý opravdový filosof se musí pokoušet na ni dát svou odpověď.

19 Právě proto, že na prvním místě vůbec nejde o odpověď uspokojivou pro druhé, pro společnost, pro občany a pro politiky, ale o takovou, kterou může i pro sebe považovat za platnou sám filosof, tj. o odpověď filosoficky legitimní, musíme otázku po smyslu filosofie považovat za druhou nejdůležitější filosofickou otázku, když za první považujeme, co

to filosofie vůbec je. Obojí otázka je ovšem jen dvojí stránkou otázky jediné, kterou jako jedinou zatím nedovedeme formulovat.

20 Řekli jsme si, že filosofie je zvláštním druhem reflexe, totiž je to reflexe kritická, systematická a principiální. Každá reflexe však (nejen filosofická) má fundamentální význam svou ekstatickou složkou či fází. Tato fáze dovoluje a umožňuje člověku, aby se vnitřně proměnil, tj. nejenom aby se změnil v někoho jiného, nýbrž aby se z někoho, kdo ještě není vlastně on sám, stal sebou samým. V reflexi nechává člověk sebe, jaký byl, za sebou a vyklání se jakožto subjekt do budoucnosti, aby se stal sám sebou.

21 Mohli bychom tedy říci po právu, že filosofie má principiální význam pro to, aby se člověk stával sám sebou, aby se stále bytostněji stával subjektem. Liší se od umění všeho druhu tím, že člověka účinně vede k tomu, aby se stal vědomým subjektem. V kontextu vztahů k druhým lidem vede člověka k tomu, aby se stal mravním subjektem, v kontextu vztahů k obci, resp. k politické společnosti zase k tomu, aby se stal subjektem politickým.

22 Proto filosofie, která popírá skutečnost nebo alespoň důležitost subjektu v etice, v politice, v dějinách atd., popírá vlastně samu sebe, přestává být filosofií a zvrhá se buď v odborničení, nebo v sofistiku. Na druhé straně však důraz na subjekt je zároveň důrazem na sociální kontexty, bez nichž se subjekt nemůže konstituovat jako subjekt. „Subjekt subjektu nemůže být lhostejný," tak bychom mohli upravit známý výrok Masarykův. A to je také základ politické odpovědnosti a politického chápání společnosti. Demokracie je možná jen tam, kde jsou demokraté, a demokraté žijí tam, kde žijí politické subjekty, ne pouze DÉMOS, lid, občanské masy. Bez filosofie však politický subjekt nemůže dospět a vyspět, ale zůstává nedospělý.

26. XII. 90

90/171

[901228–1]

Tážeme-li se po českých duchovních kořenech, je v samotné otázce skryto napětí a rozpor. Skutečné duchovní kořeny, z nichž žijeme, nejsou původně české, ale do českých tradic byly převzaty. Existuje česká asimilace nečeských, předčeských duchovních kořenů. Opravdové české kořeny nepřežily, neprosadily se, nebyly dost odolné, dost kvalitní, zkrátka v historii neobstály. Duchovně jsme jakoby naroubováni na kmen evropských duchovních tradic, především na kmen křesťanství. Máme-li mluvit o českých duchovních kořenech, musíme začít až dobou, kdy

v Čechách a na Moravě zakořenilo křesťanství. Samo křesťanství však má dvojí zdroj, čerpá ze dvou studnic, je nejprve synkrezí a později pokusem o syntézu dvou duchovních či spíše myšlenkových tradic, řecké a hebrejské. Zdánlivě protismyslně uvádím řeckou na prvním místě, ale mám pro to důvod. Řecká myšlenková orientace se na dlouho prosadila a získala naprostou převahu. Do českých zemí proniklo křesťanství už v této helenizované podobě, a navíc přesycené religiozitou a s ní spojenou mytičností, která zejména ve dvou velkých, ale i několika menších vlnách zaplavila Evropu předkřesťanskou a prvokřesťanskou a pak středověkou. V závěrečných fázích středověkého křesťanství můžeme sledovat úpadek i tohoto již metafyzicky a religiózně deformovaného křesťanství, které se stává na jedné straně pouhou ideologií, maskující mocenské zájmy a spory, a na druhé straně ideově vyprázdněnou pověrčivostí širokých vrstev, skutečnému obsahu evangelia také již dalekosáhle odcizených. V protestu proti tomuto úpadku povstávali jedinci a malé nebo větší skupinky lidí, kteří se nechali oslovit samotným jádrem křesťanské zvěsti. Jejich reformní snahy se někdy podařilo vintegrovat do církve, která chtěla – jakožto obecná čili katolická – být otevřena velmi doširoka, a do jisté míry je izolovat a zneutralizovat v podobě mnišských řádů; jindy však se to nepodařilo anebo tu byly na překážku mocenské nebo materiální zájmy, a pak byli takoví jednotlivci a skupinky likvidováni anebo tvrdě pronásledováni.
28. XII. 90

90/172
[901228-2]
Čím byl úpadek církve nápadnější, tím byl ohlas protestujících a reformně naladěných skupin větší a tím také bylo stále nesnadnější zabránit tomu, aby takové skupinky přerůstaly v celá hnutí. K dovršení zmatků došlo při propuknutí rozporů v samotném vedení západní církve. A to byl právě okamžik, kdy na jeviště evropských dějin vstupuje první masový reformní proud, který po odsouzení a popravě upálením předního vůdce hnutí bere na sebe jeho jméno a nazývá se husitstvím. Janem Husem začíná dvousetleté období rozkvětu i úpadku české reformace a celé české (a moravské) společnosti, ale také do dneška trvající další rozdělení evropských křesťanů. Po schizmatu západo-východním dochází k rozdělení západního křesťanství. Po dlouhém období vojenských střetů i diplomatických jednání a theologických polemik a posléze po 30 let trvající válce dochází k nemravné dohodě, že o víře, resp. spíše náboženském přesvědčení svých poddaných rozhoduje ten, kdo vládne.

Zároveň však v té době vznikají první demokratické státy, na jejichž principy a ideály dnes znovu navazujeme; také zde jsme ovšem kdysi byli mezi prvními průkopníky, ať už v husitství a táborství, tak zejména v pozdní Jednotě a utrakvismu, jak o tom svědčí pozoruhodný dokument Rudolfova Majestátu.

I když konfesijní spory nezanikly, ustoupily dnes nepochybně do pozadí. Mnohé z kulturních tradic evropských se přežily, ztratily důvěryhodnost, nejsou už nadále nosné a někdy jsou vysloveně nedržitelné. Zatímco v ekonomickém a snad i politickém ohledu můžeme západní země napodobovat, v ohledu myšlenkovém a duchovním se musíme od samého počátku stavět na vlastní nohy. Proto také ono dotazování po našich vlastních duchovních a myšlenkových tradicích. V naší společnosti je mnoho lidí, kteří se církvím a křesťanství odcizili, resp. kteří si myslí, že jsou s křesťanstvím hotovi. Nemělo by asi smysl jim dokazovat, že tomu tak není a že to dokonce ani není pro Evropana možné. Nechme stranou dogmatické formulace (formule) a pokusme se
28. XII. 90

90/173
[901228-3]
vyložit něco z toho, co náleží k našim duchovním kořenům, ale tak, aby nikdo nebyl nucen nejprve skládat vyznání víry, než bude uznán za způsobilého se k tomuto navázání, resp. navazování přidat. Evropa se duchovně a myšlenkově formovala jako dialog především mezi dvěma velkými tradicemi, který ovšem někdy přecházel v polemiky, ale který znamenal přece jenom vzájemné ovlivňování obou. Dokonce nejde jen o dvojí tradici; Aristotelés, bez kterého je pozdně středověká Evropa nemyslitelná, byl zprostředkován evropským myslitelům Araby a arabskou filosofií. Je to dost zvláštní, pomyslíme-li, že největší odkaz starých Řeků mohl být z největší části ztracen a zapomenut, kdyby nebylo křesťanů a jejich úsilí o navázání na Platóna a platonismus (a ovšem také na stoiky), a kdyby později nebylo oné významné zprostředkující úlohy Arabů a na jejich zprostředkování založeném úsilí o navázání na Aristotela a aristotelismus. Evropa tu nalezla znovu sebe samou díky Neevropanům a Mimoevropanům. Europocentrismus tedy nenáležel původně k evropskému duchovnímu a myšlenkovému životu, a musíme jej tedy překonávat i dnes a také v budoucnosti. Ale to vůbec neznamená, že máme na své evropanství zapomínat, že je máme relativizovat. Seneka napsal v jednom svém dopise Luciliovi (č. 98): Nesnaž se znát něčeho víc, ale znát to líp. (*Stude, non ut plus aliquid scias, sed ut melius.* – 394.) To

platí i pro poznání evropské minulosti a evropských kořenů, zejména pak myšlenkových a duchovních.

A tak místo přehledu nejrůznějších momentů a složek našich duchovních a myšlenkových tradic bych chtěl upozornit na jednu myšlenku, na jednu ideu, která mluví i za mnohé ostatní, snad za všechny. Sám tuto myšlenku považuji za nejvýznamnější filosoféma v našich duchovních a myšlenkových dějinách. A právě tato myšlenka je mimoevropského původu, dokonce snad přímo polemicky protiřecky, a tedy protievropsky vyhrocená. Netažme se po mnoha dalších takových myšlenkách, ale pokusme se co nejlépe a až do hloubky porozumět této jediné. Bude to stát za to.
28. XII. 90

90/174
901228-4
Patočka, který naprosto nemůže být podezírán z nějakého národního šovinismu, který je celým svým duševním a myšlenkovým ustrojením myslitelem od počátku a původně nečeským a který se k českým duchovním a myšlenkovým tradicím teprve těžce v průběhu svého života dostával a propracovával, řekl jednou (v interview do LN Blažkovi), že právě v otázce pravdy podali čeští myslitelé svůj snad největší výkon. Počátky tohoto výkonu nás vedou daleko nazpět do naší historie, ale odtud ještě dále dozadu, do minulosti, kdy se světu o nějakém českém národě ještě ani nesnilo.

Původní myšlenka pochází nejspíš z konce 2. století př. Kr. (nejdříve kolem poloviny 2. století, nejpozději v prvních letech 1. století př. Kr. – tj. po Danielovi a před *Starožitnostmi* Josefa Flavia). Někteří autoři myšlenku interpretují jako dodatečnou vsuvku k nějakému staršímu vyprávění přidanou, aby se připodobnila líčení pravdy v řecké literatuře. Zde můžeme souhlasit s tím, že šlo o židovskou adaptaci staršího nežidovského vyprávění; to se nám zdá velmi pravděpodobné. Ale za hluboký omyl považujeme názor, že židovský dodatek či vsuvka se chtěly řídit řeckou myšlenkou. I když jde již o dobu helénistickou a vlivy řeckého myšlení na helenizované židovstvo jsou nepochybné, je zcela zřejmé, že tu jde o vyslovení myšlenky hebrejské způsobem, který se vzpírá každému připodobnění řeckému pojetí pravdy. Dokonce se zdá vše nasvědčovat, že jde o výslovnou polemiku s řeckým pojetím. I v řecké literatuře najdeme přesvědčení, že pravda se nakonec vždycky ukáže a prosadí, ale je tomu tak proto, že se skrze pravdu a jejím prostřednictvím ukáže a prosadí sama skutečnost, to, co „jest“. V řeckém pochopení se totiž pravda řídí

tím, co jest. Pravda, řecky ALÉTHEIA, je vlastně neskrytost, rozumí se neskrytost jsoucího. A právě s touto představou náš text z *3. Ezdráše* polemizuje. Rozhodující totiž není to, co jest. Nic z toho, co jest, není samo o sobě pravé, ale naopak nepravé. Jen pravda je pravá, je mocnější než všechno, co jest, a také
28. XII. 90

90/175
901228-5
nade vším jsoucím vítězí. Vítězí ovšem ne jako největší a nejmocnější jsoucno, věc, tedy tak, že by byla srovnatelná s jinými, méně mocnými jsoucny. To, co jest, není totiž vůči pravdě ničím neutrálním, inertním, není žádným pasivním materiálem, který by pravda ovládala, jen protože je mocnější a silnější. Celá země volá po pravdě (4,36) a nebesa jí žehnají. Stejnou myšlenku najdeme také v knize *Job* (25. kap.): ani měsíc by nesvítil, ani hvězdy nebyly by čisté před očima jeho (v. 5) – říká to ovšem ne Job, ale Bildad Šúchský. Také Elífaz Témanský říká totéž (15,15): Ani při svatých jeho není dokonalosti, a nebesa nejsou čistá před očima jeho.

Vidíme, že v této myšlence je postavena alternativa a protiva onomu řeckému chápání toho, co jest, jako toho posledního a nejvyššího. Parmenidés nakazil celou evropskou filosofii svým sugestivním tvrzením, že jsoucí jest a nejsoucí není, že jsoucí musí buď veskrze být – anebo naprosto není. A proto jsoucí nikdy nebylo a nikdy nebude, nýbrž „jest nyní, najednou celé, souvislé, jedno“. Proti tomu tu je postavena stejně vyostřeně myšlenka docela jiná, ano opačná: to, co jest, nikdy není „celé“, nikdy není „dokonalé“, ryzí, čisté, pravé. Zcela naopak: poměřeno tím vskutku pravým se vždycky ukazuje jako nedostatečné, nedokonalé, nepravé. Zároveň však po pravosti volá, touží a pravost uznává, považuje si jí, velebí ji a žehná ji. Ve světě není v té záležitosti rozdílu, nejsou některé věci, některá jsoucna pravá a jiná nepravá. Ani nebesa nejsou čistá před tím, co je tím opravdu pravým, tj. před pravdou, ani při svatých nenajdeme dokonalost a ryzost, naprostou pravost a pravdivost. Ta je vyhražena jen pravdě samotné, eventuelně „Bohu pravdy“ (*3. Ezdr.* 4,40b). Je ovšem příznačné, že volání „Požehnaný buď Bůh pravdy!“ je vloženo do úst židovského mládence, stojícího před davy lidu – zde i jména „Bůh“ je užito polemicky, neboť Bůh pravdy je někdo docela jiný než bohové nejrůznějších jsoucen, byť sebeposvátnějších.
28. XII. 90

90/176

901230–1

Příprava na 3. 1. 91: Filos. a theol. (F): Filosof. význam jedinečnosti

1 Naposledy jsme si ukázali, jak myšlenka jedinečné osobnosti není řeckého původu, ale jak je založena už ve starém Izraeli a do evropského myšlení vnesena zejména křesťanstvím. Rozhodující skutečností tu byla vnitřní nutnost vybudování zcela nového pojetí člověka v rámci christologie. Myšlenka „Syna božího“ sama o sobě nebyla rozhodující, nýbrž to, že se Bůh stal člověkem doopravdy, ne tak, že by na sebe vzal jen lidskou podobu, vzezření, ale zůstal přitom Bohem, a tedy nikoliv člověkem.

2 Dogmaticky vyústila zmíněná myšlenka ve formulaci „vere Deus, vere homo“. To muselo vést k promyšlení toho, co je vlastně opravdový člověk. V rámci theologie, konkrétně christologie, se ustavila – a to nikoliv náhodně, nýbrž z vnitřní nutnosti – antropologie, tj. theologická antropologie. Ta ovlivňovala pochopitelně také filosofii, a dokonce i v nové době, kdy se filosofie začala rozhodujícím způsobem emancipovat z theologické dominance. Protože se však v té době filosofie opírala především o přírodní vědy a zároveň se v nejednom ohledu vracela ke starým Řekům (navzdory odklonu od aristotelismu), téma jedinečnosti a nezaměnitelnosti lidské bytosti zůstávalo nadlouho tématem vysloveně theologickým.

3 Bylo nutně jen otázkou času, kdy pronikne myšlenka jedinečnosti také do filosofie, a dokonce do vědy. Nebudeme dějiny této světodějné proměny sledovat a popisovat. Zůstaneme jen u toho, že myšlenka jedinečnosti je původně vlastně protifilosofická, protože protiřecká. Vynález pojmů a pojmového myšlení znamenal orientaci na obecné, tj. na to, co může být pojmem pojato a pojímáno. Takto musí být chápáno Parmenidovo slovo, že „myslit a být je totéž“: co nelze myslit, to doopravdy není, přinejmenším to není podstatné. Naproti tomu to, co lze takto myslit, to nutně také jest. Vedle zl. B 2 (a 3) – viz nahoře – je tu ještě zl. B 7 (a 8): toutéž věcí je myslit a myslit, že jest (Svoboda, s. 56 a 58).

4 Měla-li si filosofie (a věda) osvojit myšlenku, že jedinečnost může být někdy podstatná, tj. významná, důležitá, musela se vnitřně přeorientovat, proměnit. To ostatně souvisí také s filosofickým vztahem k času a k dějinám. V tom všem došlo k hlubokým reformám a rekonstrukcím atd., které ostatně nejsou ještě dovedeny do konce. Bylo to působením křesťanství, a zejména theologie, že tyto změny byly vyvolány.

5 Jestliže dnes astrofyzikální kosmologové mluví o singularitách, jestliže si ekologové uvědomují jedinečnost tropických deštných pralesů a nevratnost jejich eventuelní likvidace, jestliže evolucionisté chápou jedinečnost takových přírodních „vynálezů“, jako je placenta – a jestliže historici umění nebo ffie atd. nahlížejí

30. XII. 90

90/177

[901230-2]

jedinečnost a nezaměnitelnost některých postav umělců nebo myslitelů atd., pak si musíme být vědomi toho, že cestu tu otevřelo křesťanství, usilující o postižení jedinečnosti a neopakovatelnosti Ježíšovy osobnosti, jeho díla a učení a jeho smrti na kříži. Zde totiž nešlo o mýtus, nýbrž o zlomení mýtu a každé mytičnosti.

6 Co vlastně znamená myšlenka jedinečnosti, která má velký, i když neopakovatelný význam, pro filosofické myšlení a jeho pojmový aparát? Nyní poněkud vybočíme z hlavního tématu, jímž je vztah mezi filosofií a theologií. Musíme tak učinit, protože jsme se dostali k otázce technické, která však má značný dosah pro náš problém. Musíme totiž nejprve odlišit nedějinný a dějinný typ jedinečnosti. Jedinečné je to, co je nové, tj. ještě se (přinejmenším v daném kontextu, ale eventuelně vůbec) nevyskytovalo a ani v budoucnosti se s největší pravděpodobností nevyskytne. Na první pohled tento výměr vypadá dostatečně, ale dostatečný není.

7 Předpokládejme, že dva body se pohybují stejnou rychlostí po dvou různých kružnicích, jejichž poloměry jsou k sobě v poměru vyjádřitelném iracionálním číslem a jejichž středy jsou od sebe vzdáleny o něco více, než činí součet jejich poloměrů, a mají pevné místo v souřadnicovém systému. Potom vzájemné postavení obou bodů v onom systému se nebude nikdy opakovat, takže každé postavení bude jedinečné.

8 Tomuto druhu jedinečnosti můžeme právem říci falešná jedinečnost, neboť nemá žádný zvláštní význam, je časově i vzhledem k předcházejícím i následujícím jedinečným stavům inertní, je s nimi spjat jen formálně, ale není s nimi sjednocen vnitřně. Novost každé sestavy je pouze zdánlivá, nepředstavuje skutečně žádný nový prvek v systému, není překročením toho, co tu už bylo, nezakládá novou linii, novou tradici dění.

9 Jeans kdysi uvedl příklad s týmem opic, které by byly schopny po milióny a miliardy let nahodile ťukat do psacího stroje. Jeans napsal, že

stačí, aby opice psaly nahodile dostatečně dlouho, aby bylo zajištěno, že někde v těch popsaných papírech budou všechny Shakespearovy sonety. Proti tomuto příkladu lze vznést závažné námitky. Předně musíme trvat na tom, že nahodile napsaný sonet není sonet, není vůbec báseň a že báseň sama spočívá v něčem jiném než v jistém pořadí seřazených nějakých znacích (písmenech). Zejména však neexistuje způsob, jak příslušné sonety (nebo i jen jediný sonet) v té obrovské záplavě nesmyslně natláskaných „textů“ najít. Dokonce ani nejvýkonnější počítač by nám ten sonet nemohl vyhodit na obrazovku, pokud bychom mu předem nedali potřebné instrukce, přesněji, pokud bychom mu ten sonet celý nedali do paměti a pak teprve ho nechali, aby jej v onom chaosu hledal. Bez toho by „jedinečnost“ stránky s příslušným sonetem byla téhož charakteru jako jedinečnost kterékoliv jiné, naprosto absurdní stránky.

30. XII. 90

90/178

[901230-3]

10 Příklady měly sloužit jen k demonstraci toho, že problém jedinečnosti nelze formalizovat, aniž by byl redukován na něco, co nás vůbec nezajímá. Malé dítě nemůže jedinečnost vůbec poznat, ba ani zaregistrovat. Abyste poznali jedinečnost a její význam, její cenu, musíte mít rozsáhlé zkušenosti, vnímavost kultivovanou a sami být s to překročit své vlastní návyky a zvyklosti. Jen člověk schopný vidět a respektovat jedinečnost druhého má smysl pro jedinečnost vlastní; a pouze člověk, který si je vědom své jedinečnosti, ocení jedinečnost toho druhého.

11 Ovšem není tu přece jenom pouhá symetrie: tak jako se dítě naučí mluvit jen ve vztahu k druhým, kteří na ně promlouvají, tak se člověk stává jedinečnou bytostí v tom hlubším smyslu pouze tváří v tvář jedinečnosti, která se mu otvírá a přichází k němu, vychází mu vstříc. Na tomto místě musíme provést ještě druhou korekturu. Je totiž rozdíl mezi tím, jak je jedinečná např. každá živá bytost a jak je jedinečný člověk. Mnohá zvířata a mnozí ptáci si brzo po narození vtisknou podobu své matky nebo svých rodičů (a může tu dojít k omylům). To je důkazem vnímavosti vůči jedinečnosti i na úrovni předlidské (podobně tomu je u partnerů ať už dočasných, nebo celoživotních – divoké husy aj.). Individuálnost a zvláštnost je všeobecně rozšířena; nelze vyloučit, že i mezi atomy nebo elementárními částicemi (event. kvanty) jsou individuální rozdíly. To nás vede k dvojí konsekvenci.

12 Především individuálnost a jedinečnost není pouhým subjektivním dojmem, nýbrž takříkajíc „realitou“. Proto se musíme tázat po tom, co ji umožňuje a zakládá. Kdysi tomu říkali filosofové *„principium individuationis“*. A potom, za druhé, subjektivita, přesněji vědomí a vědomí sebe, je místem, kde se individuálnost a jedinečnost nejenom uvědomuje a stává se tak uvědoměnou jedinečností, nýbrž kde se taková jedinečnost kumuluje, stupňuje, ba kde je zakládána nová, intenzivnější, kvalitnější jedinečnost skutečná, tedy již mimo rámec vědomí sahající. Vědomí se tak stává médiem pro umocňující se jedinečnost (lidskou).

13 Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že v tomto světě můžeme konstatovat nejenom samotnou individuálnost a jedinečnost, ale přímo tendenci k individuálnosti a jedinečnosti a k jejich stupňování až k ustavení osobnosti a osobitosti. Problém tedy nemůže být uspokojivě řešen poukazem na jedinečnost „těch druhých“, jež dítě obklopují. Musíme předpokládat celý komplex nepředmětných výzev, na něž tento trend směrem k vyšší a vyšší personalizaci je odpovědí. Pouze opětovné setkávání s osobně nám adresovanými výzvami může vyvolat naši osobní, osobitou odpověď, v níž výzvu (a něco s ní) přijímáme, a přitom to jsme my, a nezůstáváme jen sebou, ale stáváme se teprve sebou samými. Toto je tedy legitimní filosofické téma, kdysi filosofii nejen neznámé, ale přímo nedostupné.

30. XII. 90

90/179

901231–1

Apoštol Pavel byl helénistický Žid, i když pocházel z farizejské rodiny. Proto rozpoznáváme v jeho formulacích zřetelné stopy nejenom gnóze, jak se o tom už mnohokrát psalo a hovořilo, ale především jakýchsi zbytků anebo zárodků řeckého způsobu myšlení. Jedním z dokladů je také slavná 13. kapitola 1. epištoly ke Korinťanům, známá jako hymnus na lásku („chvála svaté lásky“, jak uvádějí Kraličtí). Tam čteme, že láska je větší a důležitější než víra i než naděje. Tradičně se o všech třech mluví jako o křesťanských ctnostech (konkrétně o theologických ctnostech); už to je ovšem chyba, neboť povaha ctností, jak byly chápány ve starém Řecku a pak v helénismu, je zcela odlišná. Ale nám tu jde o něco jiného. Sám Pavel ve zmíněné kapitole mluví o tom trojím tak, jako by bylo možné je navzájem oddělovat; výslovně píše, že „kdybych měl tak velikou víru, že bych hory přenášel, lásky pak kdybych neměl, nic nejsem“. Ale cožpak neplatí totéž i obráceně, totiž kdybych miloval z celého srdce, ale víru a

naději kdybych neměl, nic nejsem? Proč má vlastně apoštol za to, že víra ani naděje nedosahují toho významu a té velikosti, jaká je charakteristická pro lásku? Vždyť (v. 7) sám praví, že láska „všemu věří“ (ekumen. překlad lépe: „láska věří“) a že „všeho se naděje“ (ekumen. překlad: má naději); chce tím říci, že láska k víře a naději vede a že bez nich není skutečnou láskou? To lze vyložit dvojím způsobem: buď že víra a naděje jsou předpokladem lásky, anebo že jsou důsledkem lásky. Ani jedno, ani druhé ovšem nenajdeme u Ježíše; je to myšlenka vysloveně Pavlova. Souvisí ostatně s tím, že víru spojuje s jistým nedostatkem: skrze víru chodíme, ne skrze vidění (*2. Kor.* 5,7), nebo jak také ve zmíněné 13. kapitole *1. Kor.* (v. 12) píše, „nyní zajisté vidíme v zrcadle a skrze podobenství“ a „poznáváme z částky“. Ježíš naproti tomu mluví o víře jako o tom základním: stačí víra malá jako zrno hořčičné (řada míst: *Mt* 13,31; 17,20; *Mk* 4,31; *Lk* 13,19; 17,6); proti víře staví pochybování, vnitřní nejistotu, nikoliv vidění (např. *Mt* 21,21).
31. XII. 90

90/180
901231–2
Láska sama o sobě nic není, pokud se váže jen na to, co je (a co bylo). Láska má smysl a také cenu jen v tom případě, když je orientována do budoucnosti. Ale orientace do budoucnosti spočívá ve víře a v naději. Proto základem je vskutku orientace do budoucnosti, která je rozhodující. Apoštol Pavel sám říká, že láska se vždycky raduje z pravdy (*1. Kor.* 13,6). Ale pravda přece pro hebrejštinu je téměř totéž co víra! Jestliže se láska vždycky raduje z víry, znamená to, že víra předchází lásku a že víra se dovršuje v lásce. Když to nejprve aplikujeme na mezilidské vztahy, pak pravá láska je láska k člověku, jaký ještě není, ale jaký má být a jaký také chce být, protože uznává, jaký má být. Láska k druhému počítá především s jeho budoucností. Jinak to je láska falešná, která si druhého přisvojuje, která mu upírá otevřenost do budoucnosti a svobodu. Proto Pavlova představa, jako by víra byla dobrá jen do té doby, dokud nevidíme „budoucího“ člověka nebo „budoucího“ Boha či Ježíše oslaveného „tváří v tvář“ (dtto, 13,12), je přinejmenším neježíšovská a vůbec nehebrejská. Láska redukovaná na lásku „tváří v tvář“ by byla nutně ochuzena, oslabena, ano znehodnocena. To platí tím spíš, že – jak správně (ač kritizován) napsal Rahner – sám „Bůh“ či „pravda“ či „bod ÓMEGA“ atd. může být chápán jako absolutní budoucnost. Apoštol Pavel se zpronevěřuje staroizraelské eschatologické tradici, která na konci věků neviděla nehybnost, nýbrž nové, vyšší, slavnější dění. Vidění nikdy

nemůže nahradit a zastínit očekávání, otevřenost k tomu, co přichází. Adventivní charakter pravdy je myšlenka hlubší než trvalá přítomnost celé pravdy a jejího světla. Pavel má za to, že vidění tváří v tvář činí víru a naději zbytečnou. Víra má podle něho své místo jen tam, kde ještě nevidíme tváří v tvář. Jsou-li podle Ježíše blahoslavení ti, kteří neviděli (a uvěřili), nečekalo by na konci věků blahoslavenství nikoho, protože všichni budou vidět. (A už i tato evangelijní myšlenka prokazuje vliv helénismu, sám Ježíš tak nikdy o víře nemluvil.)
31. XII. 90

90/181
Dotazovat se po kořenech, to je metafora z říše rostlin. Strom, který ztratí kořeny, uschne. Podobně ovšem uschne také strom, když půda vyprahne a ztratí se i spodní voda. Samy kořeny nestačí, rozhodující je, odkud čerpají vodu a živiny. Neméně důležité je i to, že ani nejmenší bylina se nemůže spokojit s jediným kořenem, ale musí mít kořenů a kořínků mnoho. Ty však musí sloužit jediné rostlině, jedinému stromu, byť s mnoha větvemi a množstvím listí a někdy také květů a plodů. Když si tohle všechno dobře uvědomíme, nepřivede nás do rozpaků, zjistíme-li, že české duchovní a myšlenkové kořeny sahají daleko za český rámec a že náš národní život čerpá ze zdrojů nečeských a mimočeských. Náležíme k těm evropským národům, z jejichž nejstarších dob se nic opravdu cenného nezachovalo a které žijí z toho, co převzaly odjinud, především z křesťanství. Evropské dějiny jsou nepředstavitelné bez křesťanství, ale také křesťanství sahá svými kořeny mimo Evropu. Kulturně historicky viděno je křesťanství především synkrezí a potom i syntézou tradic izraelských a řeckých. Myšlenkově a duchovně se první církev konstituovala v prostředí helénistickém a nese na sobě v tom smyslu výrazné stopy. Jsou to však stopy velkého duchovního i myšlenkového zápasu. K nám do Čech se křesťanství dostává až na sklonku středověku, kdy je původně převažující vliv Platónův vystřídáván vlivem aristotelismu, zprostředkovaným filosofií arabskou. Kořeny našeho národního společenství mohly tedy začít čerpat ze zdrojů křesťanské Evropy poměrně pozdě. Přestože to bylo křesťanství takto dvojnásobně pořečtěné, a navíc přesycené obecnou religiozitou, a dokonce mytičností s ní spojenou, která ve dvou velkých a několika menších vlnách zaplavila Evropu již předkřesťanskou a prvokřesťanskou

90/182
a později středověkou, došlo k čemusi pozoruhodnému. Takřka neuvěřitelně brzo poté, co došlo k široké recepci křesťanství v našich

zemích, se našla řada vynikajících myslitelů a duchovních vůdců, kteří dovedli s překvapující jistotou sáhnout po těch nejvlastnějších zdrojích evangelia, spočívajících v tradicích starého Izraele, zejména v působení proroků. V závěrečných fázích středověkého křesťanství můžeme sledovat zřetelný úpadek i onoho dlouho již metafyzicky a religiózně deformovaného křesťanství, které se stále víc stávalo na jedné straně pouhou ideologií, maskující mocenské spory a zájmy, a na druhé straně ideově vyprázdněnou pověrečností širokých vrstev nevzdělaných nebo málo vzdělaných lidí, kteří se skutečnému obsahu evangelia také již dalekosáhle odcizili. Právě v protestu proti tomuto úpadku povstávali jedinci nebo malé a později i větší skupiny lidí, kteří se nechali oslovit samotným jádrem křesťanské zvěsti. Jejich reformní snahy se někdy podařilo vintegrovat do církve, a tak je v podobě mnišských řádů zčásti izolovat a zneutralizovat. Jindy se to však nepodařilo, anebo tu byly na překážku vážné mocenské nebo materiální zájmy, a potom byli takoví jednotlivci a skupiny likvidováni a tvrdě pronásledováni. Čím byl úpadek církve nápadnější, tím byl ohlas protestujících a reformně naladěných skupin větší a tím bylo také stále nesnadnější zabránit tomu, aby takové skupinky přerůstaly v celá hnutí. K dovršení zmatků došlo k propuknutí sporů v samotném vedení západní církve. A to byl právě okamžik, kdy na jeviště evropských dějin vstupuje první masový reformní proud, který na sebe po odsouzení a upálení předního vůdce hnutí bere jeho jméno a nazývá se husitstvím. Janem Husem začíná tak přibližně dvousetleté období rozvoje, rozkvětu i defor-

mací i úpadku české reformace a vůbec celé české společnosti, ale také jím, nebo alespoň hnutím na něho navazujícím, dochází k dalšímu rozdělení křesťanů, tentokráte západních. Po tzv. první reformaci dochází k dalším velkým proudům reformačním, totiž k reformaci lutherské a kalvínské, necháme-li stranou hnutí menší. Po dlouhém období vojenských střetů i theologických polemik a také diplomatických jednání a posléze po 30 let trvající, obě strany vyčerpávající, ale naši společnost takřka zničivší válce dochází k nemravné dohodě, že o víře, resp. přesvědčení poddaných rozhoduje ten, kdo jim vládne. V té době však už zároveň vznikají první demokratické státy, na jejichž principy a ideály dnes znovu navazujeme, a to tím spíše, že i zde jsme kdysi patřili mezi první průkopníky.

I když konfesijní rozdíly a spory nezanikly, ustoupily dnes nepochybně značně do pozadí. Leccos z kulturních tradic evropských se přežilo, ztratilo přesvědčivost a důvěryhodnost, není už nosné a někdy se stává

přímo neudržitelným. Zatímco v ekonomickém a snad i politickém ohledu můžeme západní země napodobovat, v ohledu myšlenkovém a duchovním se musíme od počátku postavit na vlastní nohy a řešit rozhodující otázky po svém. Proto se také dotazujeme po svých vlastních duchovních a myšlenkových tradicích. Neznamená to v žádném případě jen nějaký návrat, ale spíše dialog s oněmi tradicemi. Dialog znamená, že musíme vlastní minulost blíže a lépe poznat a najít s ní společný jazyk, či lépe: společná témata. Jedním takovým velkým tématem je pravda. V českém myšlení tohoto končícího století najdeme myslitelské pokusy o pojetí pravdy, které jsou hodny naší i světové pozornosti. A tyto pokusy jsou charakteristické právě tím, že navazují na

90/184

jednu velkou tradici, spojenou s Janem Husem, ale sahající do minulosti ještě mnohem dávnější. Jakýmsi zkamenělým reliktem této tradice je prezidentská vlajka, která nesla až donedávna heslo „Pravda vítězí“, dnes nahražené latinským „Veritas vincit“. Jde o citát z apokryfního spisu, tzv. 3. Ezdráše, pocházejícího nejspíš z konce 2. století př. Kr. (nejdříve z poloviny 2. stol.). Samo vyprávění má asi nějakou starší předlohu, ale citované místo je zřejmá vsuvka. Někteří autoři tuto vsuvku interpretují jako pokus připodobnit se líčení pravdy v řecké literatuře (helénistické). Považuji to za omyl a vidím naopak smysl této vsuvky ve výslovné polemice s řeckou tradicí. Jen proto se právě toto místo stalo nejcitovanějším z celé knihy již koncem starověku a pak ve středověku. Jde o vyslovení myšlenky nepochybně hebrejské, a to záměrně způsobem, který se vzpírá každému připodobnění řeckému chápání pravdy. Příště si přiblížíme tento starý text i možnosti, které nám dnes otvírá.

II.

Apokryfní I. kniha Ezdrášova, ve Vulgátě označená jako 3. Ezdráš. V 3. kapitole je líčena hostina pořádaná perským vladařem Dareiem, při níž je vyhlášena odměna tomu, kdo podá nejmoudřejší odpověď na otázku, co je na světě nejmocnější. Uvedeny jsou tři odpovědi. V první je za nejsilnější prohlášeno víno, v druhé odpovědi král (vladař) a ve třetí se praví, že nejmocnější jsou ženy, ale že pravda vítězí nade vším (3,12). Ve 4. kapitole pak každý ze soutěžících mladíků zdůvodňuje svůj výrok. Zerubbabel, židovský společník Dareiův, nejprve ukazuje, že i ten nejmocnější panovník se narodí ze ženy a potom svou ženu poslouchá, dává jí dary, na vše ostatní zapomíná a žije s ní po celý život tak, že ona mu vlád-

90/185
ne. A pak následuje ona vsuvka o pravdě, připravená již malou vsuvkou z 3. kapitoly. Nejprve je připomenuta celá země i nebesa a slunce a pak následuje řečnická otázka: není veliký ten, kdo učinil všechny tyto věci? A bez přechodu se praví: Pravda je veliká a mocnější než všechno. Celá země volá po pravdě a nebesa jí žehnají. Všechna díla Boží se chvějí a kácejí, ale u Boha není nic nepravého. Víno je nepravé, král je nepravý, ženy jsou nepravé, všichni synové člověka jsou nepraví a všechny jejich činy jsou nepravé. Není v nich pravdy a ve své nepravosti zhynou. Ale pravda trvá a je mocná na věky, žije a vše přemáhá na věky věků. Vše, co dělá, je pravé, na místě všeho, co je nepravé a špatné. V ní však není nic nepravého. Podržuje svou sílu a svou vládu i svou moc a důstojnost po všechny časy. Požehnaný buď Bůh pravdy! Tím mladík skončil; a shromáždění prý zvolalo: Veliká je pravda a nejmocnější ze všeho!

I v řeckých textech najdeme přesvědčení, že pravda se nakonec vždycky prosadí a prokáže, ale je tomu tak proto, že se skrze pravdu a jejím prostřednictvím ukáže a prosadí sama skutečnost, to, co „jest“. V řeckém chápání se totiž pravda řídí tím, co jest, co je skutečné. Pravda, řecky ALÉTHEIA, znamená vlastně neskrytost, rozumí se neskrytost jsoucího, neskrytost toho, co opravdu „jest“. A to je přesně to, s čím text 3. Ezdráše, resp. vsuvka do tohoto textu polemizuje. Říká se tu totiž, že rozhodující není to, co jest. Nic z toho, co jest, není samo o sobě pravé, ale naopak je vždycky nepravé. Jen pravda je doopravdy pravá, není v ní nic nepravého, a proto je mocnější než všechno, co jest, a proto také nade vším, co jest, vítězí. Pravda ovšem vítězí ne jako nej-

90/186
větší a nejmocnější jsoucno, skutečnost, věc, tedy tak, že by byla srovnatelná s jinými jsoucny, s jinými skutečnostmi, jinými věcmi, menšími a méně mocnými. To, co jest, není vůči pravdě ničím neutrálním, inertním, není žádným pasivním materiálem, nad kterým by pravda získala vrch a který by ovládala, protože je ještě silnější a ještě mocnější. Právě naopak: všechno, co jest, je zaměřeno k pravdě: celá země volá po pravdě a nebesa jí žehnají. Stejnou myšlenku najdeme také v knize *Job* (25. kap.): říká to tam ovšem ne sám Job, ale jeden z jeho přátel, Bildad Šúchský: ani měsíc by nesvítil, ani hvězdy by nebyly čisté před očima jeho (rozumí se Hospodinovýma, v. 5). A totéž říká také jiný Jobův přítel, Elifaz Témanský (15,15): Ani při svatých jeho není dokonalosti a nebesa nejsou čistá před očima jeho.

Vidíme, že v této myšlence je postavena alternativa a protiva k onomu řeckému chápání jak toho, co jest, jakožto toho posledního a nejvyššího, tak k chápání pravdy jako neskrytosti, která je neskrytostí toho, co jest, a je tedy na onom jsoucím závislá, řídí se jím a spravuje se podle něho. Podle Řeků je pravda tomu, co jest, podřízena. Proti tomu je v našem textu postavena námitka: všechno, co jest, má vady, je nepravé a ukazuje se jako nepravé právě ve světle pravdy. To, co jest, není nikdy dokonalé, ryzí, čisté, docela pravé, ale musí být napravováno podle toho, jak ukazuje pravda. Ale to, že je nepravé, vůbec neznamená, že nemá s pravdou nic společného, že se o pravdu nestará. Naopak: po pravdě volá, touží po ní, považuje si jí, velebí ji a žehná jí. Ve světě není v té věci rozdílu: nejsou některé věci pravé a jiné nepravé. Ve světle pravdy neobstojí nic. Ani nebesa nejsou bez poskvrny před pravdou, ani při svatých nenajdeme naprostou

90/187

dokonalost a ryzost, naprostou pravdivost. Ta je vyhražena jen pravdě samotné, případně „Bohu pravdy“ (*3. Ezdr.* 4,40) – považuji za příznačné, že zvolání „Požehnaný buď Bůh pravdy!“ je ve vyprávění vloženo do úst židovského mládence, stojícího před davy lidu – zde i jména „Bůh“ je užito polemicky. Důraz na „Boha pravdy“ znamená, že jde o docela jiného Boha, než jsou bohové nejrůznějších jsoucen, byť nejposvátnějších. Proti všem bohům, kteří jsou jen věcmi mezi věcmi, je tu vzýván Bůh pravdy, tedy Bůh, který je pánem všeho a nade vším, protože sám není žádná věc, žádné jsoucno. Proto se v žalmech nejednou praví, že jeho sláva je vyvýšena nad nebesa. Ve světle pravdy je tedy rozdíl mezi pozemským a nebeským zrušen, neboť ani jedno, ani druhé neobstojí před pravdou, není čisté před Bohem pravdy.

Tato hebrejská myšlenka sama má ovšem ještě starší kořeny v prorocké tradici. Zvláště důležitá je velice úzká souvislost mezi pravdou a vírou, jak ji zjišťujeme ve staré hebrejštině. Jde tu o jeden jediný kořen – asi tak, jako v češtině spolu etymologicky souvisí to pravé, pravda, spravedlnost, právo, správnost, oprava a náprava atd. Právě pod vlivem řeckým a helénistickým došlo k posunu v chápání „víry“, jako by se víra nutně vztahovala k něčemu, co jest, k nějaké jsoucí věci, skutečnosti jakožto ke svému předmětu. Dokonce i theologové velice často mluví o „předmětu“ víry. Ale nic takového nenajdeme ani v našem textu, ani v prorocké tradici, ba ani u samotného Ježíše. V minulosti upadlo ono původní chápání víry-pravdy do zapomenutí, a to velice brzo, již v prvotní církvi. Dnes už málokdo ví a málokdo si uvědomuje, že sám Ježíš mluvil o víře

vždycky jen samostatně, tj. absolutně, bez poukazu k nějakému předmětu víry. Ale o tom si řekneme víc příště.

90/188

Příprava na 3. 1. 91 – Úvod do ffie (2+1): dodatek k ‚času‘

1 Kantův pokus zbavit se myšlenkových nesnází s pojmovým uchopením povahy času tím, že čas (podobně jako prostor) prohlásíme za formu nazírání (a to apriorní), je neuspokojivý a nepřijatelný. Zároveň ovšem ukazuje na některé perspektivy řešení, jež se otvírají důkladnější kritice jeho pojetí. Problém vnitřního času má zásadní důležitost. V tom smyslu jsou také principiálně významné analýzy Husserlovy.

2 My však se budeme nadále tázat po „skutečném“ čase, tj. po čase jakožto skutečnosti, nikoliv jako prožitku. Vycházíme z toho, že čas je předpokladem každého prožívání, nikoliv jenom způsobem, jak prožíváme něco jiného než čas. Zároveň ovšem trváme na tom, aby skutečnost času byla chápána jako původně nepředmětná (neboť rozhodující pro čas je ještě nedaná, ale přicházející budoucnost).

3 Od času musíme odlišit časovost pravého událostného dění. Každá událost (pravá) „má“ svůj čas (svůj vyměřený čas), odlišný od jejího „umístění“ v časovém poli. V témž smyslu, v jakém hovoříme o tom, že se taková událost „děje“, budeme pak mluvit o tom, že „časuje“. Časování události má opačný „směr“ než přicházení budoucnosti: je vlastně vycházením vstříc oné adventivní budoucnosti. Právě proto nemůžeme legitimně říkat o nepravých událostech, že „časují“, neboť vycházet vstříc budoucnosti znamená ustavovat se jako subjekt (eventuelně: ustavovat svůj subjekt).

4 Mluvíme-li tedy o vědomí času (Zeitbewußtsein), musíme i zde rozlišovat mezi akty vědomí, jež jsou výkonem pravého (aktivního) subjektu, a mezi tím, čeho si jsou vědomy, resp. „co“ si uvědomují. Časování akcí je principiálně odvozeno od časování příslušné pravé události, o jejíž akci jde, ale zároveň je každá akce orientována do časového pole. Reflexe takové akce, která na sobě či v sobě nese v důsledku toho dvojí časovost, musí obojí přísně rozlišovat, nemá-li propadnout konfuzím.

5 Čas je tedy především čímsi skutečným, ale nikoliv objektivním, předmětným. Pokud nám o takovou objektivitu jde, musíme se spokojit s časem nějak prožívaným, tedy se subjektivním (event. subjektálním) časem – např. psychologickým, biologickým, historickým apod. Tím se však nyní nezabýváme.

3. 1. 91

90/189

Příprava na 8. 1. 91 – Uměl. dílo: na závěr semestru

1 To, co jsme tu dělali: první kroky na půdě „filosofie umění“, ovšem s omezením: aby to mělo smysl pro umělce. Základní otázka: není pro umělce reflexe (a ffie) něčím rušivým? Odkaz na evropskou tradici (ta ovšem může být též zpochybňována). Ffie se nechce vnucovat, chce se prosazovat vnitřní přesvědčivostí. Sami musíte posoudit…

2 Jsou různé ffické disciplíny: ffie státu a práva, ffie náboženství, ffie poznání, ffie života (FYSIS) atd. – a tedy také ffie umění. Dvě skupiny: ffie politiky v užším smyslu je legitimní jen z distance: filosof jakožto filosofe se nemůže, nesmí podílet na politické moci (mocenské politice). Sám mám za to, že i k mýtu a náboženství musí ffie přistupovat z distance (na to jsou různé názory mezi filosofy). Dále mám za to, že ffie se musí dát vnitřně restrukturovat a reformovat vírou – bez distance, nechat jí vládu, odevzdat se jí. Ffie života nemůže ustavovat distanci, protože myslí na základě a za předpokladu života, ze života a pro život. K poznání také nemůže přistupovat jako vnější posuzovatel – sama musí poznávat, když přistupuje k poznání a posuzuje je.

3 Vztah ffie k umění je vztah blízkosti až příbuznosti. Obojí znamená tvorbu, řecky POIÉSIS. „Počátky“ umění stejně jako ffie jsou „poietické“. To platí všeobecně a po všechny časy. Dnes však žijeme v éře, která znamená pro mnoho oborů a sfér lidského individuálního i společenského života otřesy, hroucení a zproblematizování samých základů. To platí také a mimořádně vážně pro ffii, pro její „metafyzickou“, resp. předmětnou orientaci. Zpředmětňující tendence nejméně postihla umění, tam nejvíc přežila a přetrvala schopnost práce s nepředmětnými intencemi.

4 Ffie se však nemůže jen jednostranně učit od umění a umělců, ale může oplátkou poskytnout své porozumění současnosti, přítomnosti v kontextu minulosti a budoucnosti. To by mělo umělce zaujmout, neboť umělec je vždy podstatně spjat se svou dobou: vyrůstá z ní, vidí a ztvárňuje ji velmi kriticky, tj. nepoddává se jí, obrací se nejen ke svým současníkům, ale chce oslovit i budoucí. Chce vytvořit dílo, které nepřestane promlouvat ani po jeho smrti, ani po střídě třeba i několika generací. To vede dál:

5 Umělec podobně jako filosof se nemůže z podstatných důvodů „specializovat“, omezit na partikulární

7. I.

skutečnosti, na omezené perspektivy. Právě v tom může filosofie být pro umělce pomocí, neboť její profesí je reflexe. Filosof musí přesně vědět, proč je podmínkou opravdového filosofování vztah k celku. A může to říci i umělci a za umělce všem ostatním. V tom se ostatně jak umění, tak filosofie blíží i politice, která se také musí vždycky vztahovat k celku, přinejmenším celku obce.

6 Ffie může tematizovat ty stránky umělecké tvorby, k nimž se sám umělec vztahuje spíše tuchou, gustem a vkusem, instinktem, jakýmisi zvláštními smysly atd. atd. Nedělá to proto, aby umělce těchto nereflektovaných vztahů zbavila, aby ho o ně připravila, ale aby mu dovolila je kultivovat a pročistit. Umělec sám musí posoudit, plní-li tento úkol dobře. Jedním ze základních úkolů ffie je – řečeno s Jaspersem – Existenzerhellung, vyjasnění ex-sistence.

7 Analýza uměleckého díla jako jevu nám zřetelně ukázala, jak je nutné dělat rozdíl mezi samotným dílem a mezi artefaktem. To samo o sobě vede k nutnosti nově chápat tzv. nepředmětnou skutečnost (a nepředmětné stránky konkrétní skutečnosti), zejména však budoucnost jako základní skutečnost času. V myšlení umělců přetrvává představa, že to, co tvoří, má být nadčasové. To je zbytek mytického uvažování. Proti nadčasovosti však nestojí pouhá efemérnost jako jediná alternativa.

8 Vlastní smysl uměleckého díla není v tom, aby „bylo“, ale má funkci, zaměření, úkol, poslání. A toto poslání je co nejúže spjato s posláním, povoláním (povolaností) člověka vůbec. Právě ve vztahu k času, a zvláště budoucnosti se člověk ustavuje jako subjekt. Umění má napomáhat tomu, aby se člověk stával víc člověkem, aby se stával sám sebou – neboť člověk je bytost, která mnohem spíše a víc je tím, kým ještě není, než kým už je.

9 Člověk se stává sám sebou především ek-staticky, tak, že toho, kým je, nechává za sebou a otvírá se „tomu pravému“ – jinak řečeno: pravdě. Pravdivost uměl. díla nespočívá především ve vztahu k vnější skutečnosti, ale ve vnitřní otevřenosti vůči pravdě. Tím je umění schopno napomáhat tomu, aby se i umělecky netvůrčí lidé takto otvírali.

10 Vztah k času vede ke vztahu k dějinám. Nejde jen o předmětné dějiny umění, ale o vztah umělce k dějinám, ne k historii. Zde nepomůže jen historik, ale dobrý filosof.

7. I.

90/191

(← 90–192)

mě, kde byl zadržen a zatčen. A hned také se přihlásil ke svému učiteli Gamalielovi a jeho škole, kde byl „přesně vyučen zákonu našich otců“ (v. 3). V 13. kapitole svého listu korintským bratřím najdeme doklady napětí mezi jeho židovstvím a jeho helénismem a také napětí mezi tradovaným chápáním víry, jak je nám známo z evangelií u Ježíše, a mezi chápáním posunutým, pro něž u samotného Ježíše nemáme žádných dokladů. Když proti sobě apoštol staví lásku a víru, užívá obratu Ježíšova, dochovaného u synoptiků, tedy u Matouše a Marka a jen s malou obměnou i u Lukáše, totiž o víře schopné způsobit, že hora se přemístí do moře (u Lukáše jde o moruši, která se i s kořeny vytrhne a přesadí se do moře). A zde říká tedy apoštol Pavel: kdybych měl víru tak velikou, že bych hory přenášel, bez lásky nic nejsem. Už tady můžeme zjistit, že tomuto rozporu nenajdeme nic podobného u Ježíše. Ale je tu ještě jedna mnohem podstatnější odlišnost. U Marka (11,22) říká Ježíš: „Mějte víru boží (zde přeložili ekumeničtí překladatelé chybně: mějte víru v Boha – zase jen pod vlivem řecké myšlenkové tradice, která přetrvává dodnes dokonce i v hlavách theologů)! Amen, pravím vám, že kdo řekne této hoře: ‚Zdvihni se a vrhni se do moře‘ – a nebude pochybovat, ale bude věřit, že se stane, co říká, bude to mít.“ I zde už jsou jisté posuny pod vlivem helénismu, ale stále ještě je víra chápána jako opozice proti pochybování. Naproti tomu u Pavla je protivou víry vidění tváří v tvář. V 2. listu Korintským (5,7) výslovně říká, že žijeme z víry, ne z vidění; to má sice dobrý smysl, ale sama opozice víry a vidění platí jen v kontextu řeckého smýšlení. Stejný vliv shledáváme i v Janově evangeliu (20,29), kde čteme o

→ 90–193

8. I.

90/192

V úvahách o pravém významu myšlenky vítězící pravdy jsme si minule připomněli, že v hebrejštině byl s jediným kořenem *-m-n* spojen význam pravda i víra. Řadu míst lze tedy překládat tak, že použijeme obou slov, a tak tomu je jak v řecké LXX, tak v latinské Vulgátě a v mnoha jiných překladech Písma. Řekli jsme si však také, že nejen v překladech starozákonních textů, ale už v první církvi, a tedy také v celém Novém zákoně můžeme najít doklady posunutého chápání významu mnoha slov. Ukážeme si to na apoštolovi, který se s živým Ježíšem nikdy nesetkal a který proto z vlastní přímé zkušenosti neznal způsob, jakým Ježíš mluvil o víře čili pravdě. Poslechněme si nejprve Pavlův slavný hymnus na největší

dar, kterého se lidem může dostat, totiž na lásku, která je větší a důležitější než všechno ostatní, i když také všechna ostatní „rozdílná obdarovaní“ jsou potřebná. Každý má nějaký svůj úkol a má k tomu také nezbytné vybavení. Teprve všichni dohromady tvoří jedno společenství. Ale to všechno nestačí: všichni, jeden jako druhý, musí usilovat o „vyšší dary“ (31), totiž o víru, naději a hlavně lásku. (Čtení *1. Kor.* 12,27–13,13.)

Apoštol Pavel vyrůstal v rodině farizea a sám byl také farizeus (*Sk.* 23,6), ale jeho rodina byla silně helénizovaná, Pavel se při zatčení dovolává své římské národnosti (nekoupil si římské občanství, ale jako Říman se již narodil). Uměl řecky, ale poznalo se, že není Říman ani Řek, vyslýchající ho hejtman měl za to, že je Egypťan. Ale Pavel se otevřeně hlásil k tomu, že je Žid, a když směl oslovit dav, a to židovsky (22,2 – zřejmě aramejsky), řekl o sobě, že se narodil v Tarsu, ale vychován že byl právě zde, v Jeruzalé-

→ 90–191

blahoslavenství těch, kteří neviděli, ale uvěřili. Ve skutečnosti víra původně znamená spolehnutí na spolehlivé, tedy na to pravé, na pravdu, která vítězí nade vším, a tedy také nade vším, co lze vidět, ale také nade vším ostatním, s čím se v životě můžeme setkat jako s tím, co jest.

Zastavili jsme se tak dlouho u apoštola Pavla, abychom si dostatečně ujasnili, k jakým významovým posunům docházelo hned v prvních dobách při zvěstování evangelia. Proto před námi stojí úkol pokusit se co nejlépe pochopit, v jakém smyslu hovořil o víře sám Ježíš. Jestliže křesťané trvají na rozhodujícím významu Ježíšově, pak si to, co říkal a jak smýšlel, nesmějí sami vymýšlet. Je úkolem theologů a křesťanských filosofů provést znovu a co nejdůkladněji náležitý průzkum a pokusit se obnovit onen původní význam slov „víra“ a „pravda“ v Ježíšově užití. Ale smysl toho, proč se touto věcí nyní zabýváme, je ještě dalekosáhlejší. Nejde totiž vůbec o otázku, která by měla význam jen pro křesťany, ale o perspektivu celé evropské myšlenkové a duchovní kultury. Myšlenkově a duchovně je dnešní Evropa v hluboké krizi. Bohužel na to většina Evropanů zapomíná, protože před očima mají kritické situace mnohem nápadnější, např. krizi ekologickou, politickou a ekonomickou krizi na východě Evropy, už dlouho hrozící a nyní vyhrocenou krizi na Středním východě, krizi energetickou a vůbec krizi zdrojů atd. atd. A přece právě v této situaci, která v lecčem připomíná závěrečné období před pádem starého Říma, může zaznít s novou silou a přesvědčivostí slovo: Neboj se, toliko věř! Proti obavám

a pochybnostem, proti úzkosti z budoucnosti a skepsi, proti únavě
a rezignaci, proti beznaději a zoufání má
8. I.

90/194
světodějný smysl výzva: věř! Potíž spočívá pouze v tom, že nevíme, co to doopravdy znamená. Samo slovo „víra“ nám nepomůže, i kdybychom je opakovali donekonečna. Nejde o slovo, ale o to, co znamená, co jím je označeno, pojmenováno. Jen tak můžeme správně posoudit, je-li to výzva k nějakému vnitřnímu usebrání a uklidnění, k zapomenutí na skutečné ohrožení, nějaký vnitřní útěk do „lusthauzu srdce“, jak o něm psal ve svém *Labyrintu* Jan Amos Komenský, anebo zda to je cesta k účinnému řešení skutečných problémů a překonání skutečných nesnází a krizí. Otázka „víry“ není tedy vůbec jen vnitřní záležitostí křesťanů a církví, ale je to základní otázka pro všechny Evropany, a nejen pro ně, ale pro všechny lidi vůbec, pro celý svět. Jak jsme řekli, víra a pravda patří v oné staré hebrejské tradici k sobě. Mohli bychom proto říci: rozhodující otázkou pro celý svět a pro všechno lidstvo je, spolehneme-li se na to jediné spolehlivé, co nepomíjí, ale vítězí nade vším, totiž na pravdu jako na to pravé. Život z víry je právě životem, který nespoléhá na sebe, ale na vítězící pravdu, a který se plně dává do jejích služeb. Co to však prakticky znamená? Pokusíme si to přiblížit příště.

IV.

Nejvýznačnější poválečný český myslitel, který navzdory nepřízni poměrů podstatně ovlivnil české myšlení, Jan Patočka, prohlásil jednou v šedesátých letech, že česká filosofie podala největší výkon právě v otázce pravdy. Sám se k této orientaci na pravdu přihlásil, když na počátku období tzv. normalizace, inspirován navíc Solženicynem, vyslovil heslo „života v pravdě“. K tomuto heslu se později mnohokrát vracel
v nejrůznějších podobách Václav Havel, náš dnešní prezi-
8. I.

90/195
dent. Bližší analýza, kterou se tu však nemůžeme zabývat, by ukázala, jak ono zdánlivé navazování nejde nikdy ke kořenům a jak shoda nesahá o moc dál než k užitým slovům, ne však k myšlenkovému základu. V závěru Patočkova doslovu k novému vydání jeho habilitační práce o přirozeném světě z r. 1970, které vyšlo s obtížemi ve 300 výtiscích, určených jen pro vybraná pracoviště, najdeme zvláštní, do značné míry provokující interpretaci „mýtu o božském člověku“, kterou lze chápat jako vztahující

se buď na Ježíše, nebo na Sókrata. A přitom filosofická základna, na které je interpretace postavena, je vypůjčena z Heideggera. Tento provokující a snad přímo iritující výklad zatím nebyl podroben ani analýze, natož kritice. Čteme tam třeba takovéto výroky: „Pravda, slovo se stalo tělem: událost bytí, která si zvolila člověka za místo svého zjevení, našla svou plnost v plně ‚pravdivém' člověku, žijícím cele v odevzdanosti, mimo péči o své zájmy, ne však tak jako polní zvěř a ptáci v povětří, na půdě instinktu, který poutá jen jsoucno k jsoucnu, nýbrž ve světle bytí. Je-li událost bytí pojata jako to, s čím je nerozlučně spjato božství, pak lze říci, že člověk tak plně spravedlivý nese právem jméno bohočlověka. Nyní však musí být vystoupení takového člověka nezbytně pojato jako útok na to, co světem vládne… neběží… o záměnu osob v tomtéž stroji lidské společnosti, nýbrž o to, co bude člověku vládnout vůbec – zda jsoucno a jeho přesila, nebo pravda bytí. A s tím souvisí i další: do této krize, před toto rozlišení jsou nyní postaveni všichni, všem je pojednou otevřena budoucnost, z níž vzchází nové já, já v odevzdanosti, království boží, které již nastalo, již je mezi námi – ale tak, že každý musí
8. I.

90/196
provést svůj obrat k němu… Bohočlověk tedy bude nezbytně zahuben: neboť to je jediný radikální způsob, jak ‚svět', který nevidí než jsoucno, se ho může zbavit. Zároveň však nezbytně vstává z mrtvých: neboť pravda, na kterou mířila smrtící zbraň, … nemůže touto zbraní být zasažena, není to žádná věc, není to nic, co by bylo v dosahu ničivé nitrosvětské síly."

Je zcela zřejmé, že tu před sebou máme filosofický pokus o navázání na docela určitou českou tradici, zakotvenou sice ve zmíněné apokryfní knize 3. Ezdráše, ale asimilovanou Husem a jeho pokračovateli a obnovenou koncem minulého století Masarykem a potom několika jeho žáky, na prvním místě pak dvojicí filosofa a theologa, totiž Emanuela Rádla a Josefa Lukla Hromádky, dvojicí, která v době mezi válkami zůstala na okraji českého kulturního a duchovního života, ale znamenala víc, než česká společnost byla schopna uznamenat. Patočkův pokus v tomto směru je proveden stejně marginalizující formou, jakou jsme znali u Rádla. Českým myslitelům je tak zase jen předán úkol, který nadále čeká na své provedení, na uskutečnění. K tomu však nestačí jen dobrá vůle a pevné rozhodnutí. V této chvíli jde nejprve o vypracování a přípravu myšlenkových nástrojů, nového pojmového aparátu, neboť dosavadní nestačí, a navíc se hroutí. Žijeme v údobí, kdy se rozkládá a rozpadá stará metafyzika. Toho slova je ostatně škoda. Jeho dosavadní užití je bohužel

spjato s povážlivě zpochybněnými filosofickými významy, které k němu původně vůbec nepatřily. Řecké označení Aristotelova spisu, kterému chyběl titul, znamenalo jen to, že spis byl zařazen za jiným spisem, který se zabýval „fyzikou“: META TA FYSIKA
8. I.

90/197
znamenalo prostě: spis, který je v knihovně uložen za *Fyzikou*. Přitom Aristotelova *Fyzika* je všechno jiného než to, co fyzikou nazýváme dnes. Byl to filosofický výklad o „FYSIS“. Toto řecké slovo bylo nesprávně, s posunutým významem přeloženo do latiny jako „*natura*“, česky tedy příroda nebo přirozenost. A potom to, co původně znamenalo knihovnické označení, kde je umístěna kniha zabývající se převážně „první filosofií“, bylo přeloženo jako to, co je nad přírodou a nad přirozeností, tedy jako něco nadpřírodního a nadpřirozeného. Ale právě tento význam a mnohé další, které s tím souvisí, se zcela přežily a jsou dnes filosoficky nepoužitelné. Chceme-li s kritickou distancí označit dosavadní, dnes se rozpadající myšlenkovou tradici, musíme si najít jiné označení, zatímco názvu „metafyzika“, který se alespoň mně osobně docela zamlouvá, bychom měli zjednat nový respekt a lepší pověst. Pak můžeme právem a s filosofickou závažností prohlásit, že pravda je metafyzickou skutečností. Všechno, co jest, nějak vzniklo a vzniká, nějakou dobu se děje a trvá a posléze končí a zaniká. A tomu právě staří Řekové říkali FYSIS, neboť to slovo znamená zrod a růst a nutně také zánik, smrt, i když pro to měli Řekové podobně jako my jiné slovo, totiž THANATOS. Pravda však nevzniká ani nezaniká, jen se děje. A děje se tak, že k nám přichází z budoucnosti. Pravda, která přichází z budoucnosti, aby zvítězila, však nemůže být chápána jako jsoucno, protože „ještě není“. Proto pravda nemá žádnou FYSIS, není to skutečnost fyzická, ale metafyzická. Ovšem zároveň platí, že pravda přichází. Kam? Inu, kam jinam než právě do světa, který jest, do světa fyzických skutečností. Pravda přichází, aby se ujala ve světě a nad světem vlády.
8. I.

90/198
Příprava na 10. 1. 91 – Ffie a thgie (F): Otázka „základu“

1 Včera (na antropol.) se diskuse soustředila posléze na tematizaci samotného „pravého“, resp. „pravdy“. Vyslovena obava, aby se na místo „bohů“ či „Boha“ pod jiným názvem nevrátilo totéž.

2 Zatím jsme si vyjasnili, že můžeme postavit stranou aspekt zpředmětňování. Jde o to, je-li nějaké „nahoře a dole“.
3 Vyslovil jsem ze své strany námitku „relativní“: rekuroval jsem k pojetí samotné filosofie – a žádal jsem vyjasnění, jakým jiným způsobem lze zajišťovat integritu myšlení.
4 Dnes bych chtěl navíc podtrhnout antropologický aspekt problému. Jestliže připustíme, že člověk není prostě to, co „je“, jestliže připustíme jeho základní znejistění a jeho potřebu orientovat svůj život na novém základu, pak máme před sebou dvojí myslitelné řešení: buď prohlásíme, že člk je bytost, která potřebuje iluze (namísto nevědomosti), tedy lži, anebo připustíme, že má smysl hledat…
5 Založit lidský „přesah“ na vůli znamená nutně sestup k iluzím, byť snad užitečným (!). Myslící bytost nemůže trvale suspendovat některé přístupy a postupy myšlení, otázky.
6 Ffie je právě hledání, kladení otázek, přičemž pokusy o odpovědi, o řešení mají ffii jen umožnit dále klást otázky, ale v souvislosti s jinými, již dříve položenými, tedy nikoliv nechávat jednotlivé otázky od sebe izolovány.
7 Způsob, jak filosofie (anebo jen uvědomující se člověk) klade rozhodující otázky, může být různý. Neexistuje ani přirozené, ani jinak dané východisko. Odtud dějinnost filosofie a vůbec myšlení. To však neznamená libovolnost či svévoli.
8 Když si tuto skutečnost uvědomíme, musíme vidět, že poukaz na LOGOS nedostačuje, neboť by ponechal stranou tuto různost, resp. nechal by v juxtapozici různé přístupy a postupy. To není možné z podstaty samého LOGU.
9 LOGOS nesmíme chápat jako pouze vnitřní spjatost nějakého celku (daného FYSEI) – to je jen jedna jevová podoba. LOGOS znamená prostor, prostředí, kde mohou být nová spojení navazována. To je LOGOS akcí a reakcí, zejména však jazykových komunikací. LOGOS umožňuje a zakládá DIALOGOS.
10 Tím je otevřena cesta komunikaci mezi ffy a ffiemi.
9. I.

90/199

A nutně také mezi filosofy a nefilosofy. A také mezi filosofy a theology. Atd. Ffování je nejen náročná a těžká cesta, ono „prorážení tunelu“ v různých směrech, ale je to víc: rozhovor mezi raziči různých tunelů.
11 Ten rozhovor není ovšem bez hranic. A není bez speciálních modifikací. Je to rozhovor přinejmenším ze strany ffie nezbytně kritický. Dialog a

kritičnost náleží neodlučně k sobě. Nekritický dialog přestává být dialogem: rozhovor musí být v něčem a o něčem, musí se něčeho týkat. A je konfrontací různých přístupů k tomuto „něčemu“.

12 Doporučení zůstávat u „věcí“ a nechat „pravdu“ (to pravé) stranou je nedomyšlené. Je založeno na zcela mylném předpokladu, že věcnost věcí je nám dána sama sebou. To je pozitivistický předsudek, ale vlastně jen dotažený do určitých důsledků sám starý řecký přístup ke skutečnosti, kde „jsoucí“ je prostě jsoucí a poznání i hodnocení se musí měřit tím, co „jest“.

13 Skutečný rozhovor, pravý dialog(os) mezi vědomými bytostmi je možný teprve tam, kde o věcech je zhruba jasno a jsou respektovány. Jde o různá životní zaměření, přístupy, cesty – tedy různé filosofie, více či méně vypracované. Je to rozhovor jedinečných osobitých bytostí.

14 Odkaz na věci znamená právě zapomínání na to, že člověk je (a má být) subjekt. Primární a také poslední zájem ffie nemíří k věcem, k danostem, protože to jsou jen kulisy (jakoby). Jde o životní příběhy, o dramata života, ne o kulisy. To je ovšem jen kulhající příměr. Ve skutečném životě hrají *<roli? (pozn. red.)>* i kulisy, tj. nejsou pouhými kulisami.

15 To je smyslem našeho tvrzení, že ve světě řeči mohou promluvit i kameny – pochopitelně jen prostřednictvím těch bytostí, které pobývají v řeči. Dokonce i mlčení těchto bytostí může křičet, řvát – ale zase jen proto, že jiné takové bytosti promluví.

16 Posledním smyslem ffie není proto praktický čin; ten je ffovi dobrý jen proto, aby jej mohl podrobit reflexi a tak se dostal ve svém myšlení dál. Ale filosof je povinen podat návod, program, plán, co dělat a jak dělat, a udělat to přesvědčivě, snad i nakažlivě. Má poskytnout své promlouvání, aby nechal promluvit skutečnostem. Ale na prvním místě skutečnostem nepředmětným. A tedy pravdě nejdříve a nejprvněji.

9. I.

90/200

Pekař (rektorská přednáška 1931, „Smysl českých dějin“) se přihlašuje k pojetí, resp. „filosofii“ dějin ve smyslu historiografie empiristickopozitivistické (386, in: *O smyslu českých dějin*, Praha 1990), a charakterizuje je následovně: „Nejde tu v podstatě o nic jiného než o poznání hlavních faktorů dějinného vývoje a výklad souvislostí jimi vytvořených.“ (dtto) O něco dále na téže stránce mu jde o „výklad o vůdčích důvodech a souvislostech vývoje“ (totiž dějin), což považuje právě za „jejich filosofii“ (387). A to je pro něho „první stupeň“, bez něhož nelze

postoupit „k úkolu širším významem slova ‚smysl‘ výše naznačenému“. To je nepochybně samo o sobě stanovisko metodologické, obsahující jistá filosofémata, jež sice nejsou vyslovena, ale která jsou nutným předpokladem smysluplnosti řečeného. Pekař má za to, že lze popsat historické děje, aniž bychom se předem jakkoliv dotkli smyslu těch dějů, a teprve poté, co jsme řádně tento popis provedli, fakta konstatovali, veškerý materiál zaznamenali, můžeme uvažovat o něčem dalším, širším, totiž o smyslu toho, co jsme tak v úplnosti popsali. To je ovšem právě filosoficky mylný předpoklad. Bez pochopení smyslu toho, co se dělo a děje, nejsme vůbec schopni náležitě popsat ani pouhou fakticitu, faktickou stránku dění, neboť ta je sama o sobě prakticky nevyčerpatelná jakýmkoliv popisem. Bez předběžného pochopení smyslu nejsme vůbec s to rozlišit fakticitu významnou od bezvýznamné, okrajovou od centrální. Již v samotném přístupu si s sebou přinášíme jistá vjemová a apercepční schemata, myšlenkové modely, s nimiž pak pracujeme. Ty jsme sice mohli prostě převzít od jiných, ale převzali jsme s nimi vědomky či nevědomky spoustu filosofémat, na nichž jsou založeny.

12. I.