

Myšlenkové deníky 1986

Strojopisný sešit

86-001

Extempore pro sem. 6. 1. 86 – Hérakleitos

- 1 Známy je výrok PANTA REI, citovaný např. Platónem (Zl. A 6): všechno přechází, nic netrvá. To však neznamená souhlas s tím, že to je zdání (× eleaté).
- 2 Bdící mají jeden společný svět podle H., jen spící se obracejí každý do svého vlastního (Zl. B 89). Změny jsou skutečné, skutečnost je změnou.
- 3 Proměnlivá skutečnost nepostrádá smyslu, neboť není chaosem, nýbrž vládne nad ní LOGOS: všechno se děje podle tohoto LOGU, „věčně jsoucího“. LOGOS je tedy výjimkou?
- 4 Tento svět, týž pro všechny, nestvořil žádný z bohů ani z lidí, ale vždy byl, jest a bude věčně živým ohněm rozněcujícím se podle míry a hasnoucím podle míry. (Zl. B 30) V tom smyslu je třeba také chápat výrok, že „vše je jedním“ (Zl. B 50), resp. že „ze všeho je jedno a z jednoho vše“ (Zl. B 10).
- 5 Zároveň se vyjasňuje, jak myslí H. ono „jest“, když predikuje: ono „jest“ znamená „byl, jest a bude“, tedy nikoliv jsoucnost, nýbrž bytí. Svět je časoprostorovým celkem, téměř „pravým jsoucnem“ v našem smyslu, který však má svou „míru“, totiž LOGOS, a ta je věčná (také „jest“ ve smyslu: byla, jest a bude).
- 6 Někdy mluví H. místo o LOGU či „míře“ také o moudrosti, resp. o „moudrém“, jež je „ode všeho odděleno“. Tady nám napadá vzpomínka na údajně pythagorejskou tradici rozlišování mezi filosofií a SOFIA (tam také je SOFIA oddělena od každé lásky k SOFIA). Ovšem pro Hérakleita je Pythagoras „vůdcem tlachalů“ (Zl. B 81) a ani nemůžeme očekávat, že by byl jmenován.
- 7 Jedno, jež jediné je moudré, chce i nechce být zváno Diem. (Zl. B 32) Zpochybnění, ale vědomí, že těžko vyjádřit jinak. Jméno Divo je tu jen symbolem, podobně jako jinde nepojmenovaný Apollón: Vládce, jehož věštírna je v Delfách, ani nemluví, ani neskrývá, nýbrž naznačuje. (Zl. B 93) Co to znamená, že LOGOS, který vládne všemu, nemluví, ale naznačuje?

86-002

- 8 Ti, kdo mluví s rozmyslem, musí se opírat o to, co je všem společné (... viz dál/-/Zl. B 114) – tedy o LOGOS. Ale tento LOGOS věčně jsoucí ne-

- chápu lidé, ani dokud jej neslyšeli, ani když jej uslyšeli (Zl. B 1). Když LOGOS nemluví, jak je možno jej uslyšet?
- 9 Lidé nechápající se podobají nezkušeným, když „se pokoušejí o taková slova a díla, jaká já vykládám“ (Zl. B 1). H. tedy slyší a chápe. V čem je rozdíl proti ostatním? Především v tom, že „většina lidí žije tak, jako by měli své zvláštní myšlení“ (Zl. B 2): „s LOGEM, s nímž se stále nejvíce stýkají, jsou v rozporu, a nač denně narážejí, zdá se jim cizí“ (Zl. B 72).
 - 10 Lidé jsou tedy ve styku s LOGEM, ale „slyší-li nechápaví, podobají se hluchým“, „Jsouce přítomni, jsou nepřítomni“ (Zl. B 34). Přesto „spící jsou dělníky a pomocníky toho, co se děje ve světě“ (Zl. B 75).
 - 11 LOGOS vládne i mimo porozumění a pochopení, ale sám nemluví. To znamená, že pochopit nelze promlouvání LOGU, nýbrž důsledky jeho vlády. Není to přímé sdělení, nýbrž nepřímé sdělení. Proto má H. za to, že „to, co nás obklopuje, má rozum a mysl...“ (Zl. A 16). (Srv. Jaspersovu periechontologii!) Porozumět rozumu a smyslu toho, co nás obklopuje, je právě cestou k porozumění oněm náznakům, pokynům apod. LOGU samotného.
 - 12 Kratylos tedy vlastně odpadl od svého učitele, když zdůrazňoval, že „o měnícím se nelze říkat nic pravdivého“ (a když hýbal jen prstem) – (Zl. 4 z Arist.). H. přece chápal a vyslovoval své učení.
 - 13 Pojetí „bytí“ (na rozdíl od jsoucnosti a v protivě k Parmenidovi): „jsme i nejsme“ (Zl. B 49a).
 - 14 Význam víry a naděje (doufání): „většina božských věcí uniká pro nevíru a není poznávána“ (Zl. B 86) – víra jako gnozeologický princip (srv. Scheler – láska).
 - 15 „Nedoufá-li, nenalezne, več nelze doufat, neboť je to nepostižitelné a nepřístupné.“ (Zl. B 18.) Předmět doufání není „skutečným cílem“ (koncem); náběh k rozpoznání nepředmětné intence. Možnost východiska pro výklad „pokynu“ či „náznaku“ ze strany „božského“ LOGU, jakož i předpokladu a cesty příslušného dešifrování.

Pha, 6. I. 86

86-003

Zdeněk Neubauer užívá např. takovéto formulace: „celek zkušenosti není zachytitelný jediným systémem vztahů“ (s. 7). Co v sobě tato formulace – byť nevysloveně – zahrnuje? Především se tu mluví o nějakém „zachycování“ zkušenosti. A což sama zkušenost, to ještě není žádné „zachycování“ něčeho? Jestliže ano, pak ono zachycování zkušenosti jakožto ‚zachycování zachycování‘ je zřejmě už reflexe. Ale pak i sama zkušenost, je-li také zachycováním něčeho, je už reflexe (nebo alespoň není bez reflexe

možná, i když na ni není redukovatelná). – Anebo zkušenost sama není žádným zachycováním něčeho, nýbrž je právě jen zakoušením samotným. V tom případě však není vůbec jasné, jak by takové zakoušení mohlo být „zachycováno“: snad pamětí? Obvykle ovšem ve zkušenosti (a pro zkušenost) už jisté pamatování předpokládáme. Zkušenost není pouhým zakoušením, nýbrž je výsledkem či spíše důsledkem takového zakoušení. – Dále však: jestliže je zkušenost právě jen zakoušením bez zachycování, je to nutně jen aktuální zakoušení. Jak potom můžeme mluvit o „celku zkušenosti“? Kdo nebo co je garantem celkovosti tohoto údajného celku? Nemůžeme to být my jako subjekt zkušenosti, protože ve zvoleném směru uvažování v samotné zkušenosti chybí onen prvek zachycování, takže může ke zkušenosti přistoupit jen jako něco vnějšího. Ale ono „vnější“ v takovém případě představuje jakýsi „systém vztahů“, a podle Neubauera „celek zkušenosti“ není zachytitelný jediným systémem vztahů – tedy asi jenom mnohostí různých systémů vztahů. Zvnějšku tedy zkušenost v celek integrována být nemůže. Takže zbývá závěr, že ve zkušenosti samotné už musí být v akci nějaké zachycování.

86-004

Neubauer (s. 4) mluví hned v prvním odstavci svého textu o „bezprostředním obsahu našeho poznání“. Co to znamená? Je to – podle toho, jak vyrozumíváme z toho, co je těmito slovy řečeno – ta část poznání (resp. složka apod.), která je v poznání „bezprostředně“, to znamená nezprostředkovaně čili přímo. Předpokládejme, že taková složka opravdu existuje (= se vyskytuje). Pak ovšem nemůže být obsahem poznání v tom smyslu, že by se poznání k tomuto obsahu vztahovalo, neboť pak by samo poznání zprostředkovalo tento obsah a nemohlo by tudíž jít o obsah bezprostřední. (Nejde tedy o ten význam slova „obsah“, jaký máme na mysli, když třeba mluvíme o obsahu nějakého pojmu.) Zbývá alternativa, totiž že jde o složku aktu poznání, nikoliv o složku intencionálního předmětu. Kdyby šlo o složku intencionálního předmětu, museli bychom totiž přijmout kantovské apriori a vidět „bezprostřední obsah“ poznání v tom, co nepochází ze zkušenosti. Naproti tomu však Neubauer mluví jako takřka o témž (a jedním dechem) o „původní danosti zkušenosti“. Bezprostřední a původní znamená zřejmě totéž (u Neubauera), takže bezprostředním obsahem našeho poznání je „zkušenost původně daná“. Jsou zřejmě různé způsoby, jak se nám obsahy jednotlivých zkušeností dávají (s. 4), a ten způsob, jímž se nám zkušenost dává „původně“, tj. nezprostředkovaně, bezprostředně, je třeba odlišit od ostatních. K této nezprostředkované, bezprostřední složce zkušenosti se můžeme dostat, teprve když ji odkryjeme pod nejrůznější-

mi nánosy (s. 4), které ji „neoprávněně“ překračují. Co to však znamená „neoprávněně“? A není pak ono odkrývání tím, co nám onu „původní danost“ zprostředkuje?

6. I.

86-005

Neubauer volí jakési filosofické „bon mot“, aby vyjádřil svou myšlenku (s. 4): „Pravdy se dobíráme tak, že poznáváme meze našeho vědění.“ (Otázka, proč ne „svého“ vědění, nechť zůstane stranou: má to zvláštní význam, anebo neumí Neubauer česky?) Vzniká tu otázka vážnější: můžeme poznat meze něčeho, aniž bychom poznali to, čeho jsou to meze? Zčásti možná ano, ale pak nelze mluvit o tom, že se v takovém případě „dobíráme pravdy“. Navíc meze vědění jsou něčím nepodobným jakýmkoli mezím něčeho hmotného: jsme-li uzavřeni v nějaké místnosti, poznáváme, že místnost má meze, resp. že náš volný pohyb má meze, neboť místnost tu je přítomna a hýbat se můžeme, pokud nejsme svázáni. Naproti tomu meze třeba takového trojúhelníka můžeme poznávat, jen pokud je trojúhelník „před námi“, tj. před naším duševním zrakem, pokud si jej pro sebe a pro své poznávání jeho mezí před-stavíme, konstituujeme jako intencionální předmět. Naše vědění však není „před námi“ jako předmět, a ani takto „před námi“ být nemůže, ledaže bychom je v reflexi mínili pomocí a prostřednictvím konstituovaného intencionálního předmětu „vědění“ nebo „naše vědění“. Jak tedy můžeme poznávat meze nikoliv intencionálního předmětu „naše vědění“, nýbrž meze našeho skutečného vědění, které nikterak není „před námi“, nýbrž které naopak odvádí naši pozornost k tomu, čeho je vědění a o čem je vědění? Máme-li poznat meze svého vědění, musíme učinit předmětem svého vědomí „je samo“; to však umíme – v dané epoše – jen tak, že konstituujeme „představu“ vědomí v podobě intencionálního předmětu. Ale protože vědomí – skutečné, aktuální, živé vědomí – není předmětem, nemůžeme se takto dobírat pravdy.

6. I.

86-006

Když mluví Neubauer o tom, že „původní danost zkušenosti je třeba teprve odkrýt pod nánosy předsudků, názorů, teorií, výkladů a hodnocení“, neříká, jak vůbec mohlo dojít k takovému zanesení a znečištění, ba překrytí „původně dané zkušenosti“. Jak se vůbec ony nánosy do naší zkušenosti dostaly? Není to tak, že předpokladem byla nutně nějaká zkušenost s těmi-to předsudky, názory, teoriemi, výklady a hodnoceními? Anebo si snad Neubauer představuje, že ony nánosy usedají na naši „původní zkušenost“

nějak zvenčí, aniž by naší zkušeností vůbec procházely? Jestliže ne, pak musí nutně existovat také jakási původní složka naší zkušenosti s těmito nánosy, či nikoliv? Jak by totiž vypadala zkušenost s předsudkem, která by nebyla původní a která by nemohla nasedat na žádnou původnější? Má snad Neubauer za to, že původní zkušenost je eo ipso legitimní, oprávněná, kdežto nepůvodní zkušenost nelegitimní a neoprávněná? Jak se to má se vztahem mezi původností zkušenosti a mezi její oprávněností? Je každá původní zkušenost oprávněná nebo každá oprávněná zkušenost původní? Podle čeho poznáme, že jde o zkušenost původní anebo oprávněnou? Jak rozeznáme mezi tím, co je v naší zkušenosti původní a co je pouhým nánosem? A navíc neoprávněným nánosem? Jak ve svém věděni rozpoznáme to, co „skutečně víme“ (s. 5), od toho, co víme „neskutečně“ (nemůžeme totiž zůstat jen u protivy „co skutečně nevíme“, protože nás nezajímá všechno to, co nevíme, nýbrž především to, co víme neskutečně, totiž nesprávně, špatně, ale myslíme si, že správně a dobře)? To je smysl toho „co vlastně nevíme“ (s. 5).

6. I.

86-007

Pro pojetí zkušenosti, které je v pozadí Neubauerových vývodů, je důležitý jeho poukaz k tomu, že pro pořádání (uvádění pořádku do) zkušenosti je třeba „odstranit vše, co tam nenáleží, a zbytek uvést do náležitých vztahů neboli poměru, takových, které jsou jednak správné, jednak spravedlivé“ (s. 5). Zd. Neubauer nás vůbec neseznamuje s tím, jak poznáme, že je něco správné nebo nespravedlivé (ať už to znamená cokoliv). Tak např. správné podle něho znamená „jednoznačné a bezrozporné“. Jak poznám, že je něco bezrozporné? Má Neubauer dojem, že to poznávám díky nějaké původně dané zkušenosti? Pak je tu dvojí možnost: buď je bezrozpornost předmětem mého „původně daného“ zakoušení, a pak ovšem vedle zakoušení toho, co je správné a bezrozporné, musím zakoušet ještě samu správnost a bezrozpornost jako takovou (což je absurdum). Není-li tomu tak, mohu zakoušet bezprostředně jen něco, o čem v rámci tohoto pouhého zakoušení nemohu nikterak říci, je-li to správné a bezrozporné, nýbrž musím eventuální správnost a bezrozpornost toho, co zakouším bezprostředně, velmi zprostředkovaně přezkoumat. Ovšem to neplatí jen pro správnost a bezrozpornost, nýbrž také pro to, „co“ původně a bezprostředně zakouším. Neboť bezprostřední, přímá zkušenost mi není dána jako zkušenost, nýbrž skrze zkušenost je mi dáno něco. Pokud má Neubauer na mysli nikoliv předmět zkušenosti, nýbrž sám akt, či prožitek zakoušení, pak ten sice prožívám, ale není mi nikterak dán, zejména pak

nikoliv bezprostředně. Tzv. bezprostřední data vědomí jsou nutně nevědomá, resp. neuvědoměná, neboť to, co je mi dáno, není součástí mého vědomí, zatímco to, co je součástí a složkou mých vědomých aktů, mi naopak není dáno.

6. I.

86-008

Když Neubauer píše o tom, „co je sice také nějak součástí naší zkušenosti, co však ‚vlastně nevíme‘, co si jen myslíme nebo představujeme“... (s. 5), zužuje vlastně poukazem na to, co si „jen“ myslíme nebo představujeme, okruh toho, co „vlastně nevíme“, nepřipustně, protože to, co si „jen“ myslíme nebo představujeme, není přece nikterak součástí naší zkušenosti (leđa nanejvýš součástí toho, co zakoušíme, tedy součástí zakoušeného). Neubauer se musí rozhodnout, když mluví o zkušenosti, má-li na mysli zakoušené anebo naopak jeho zakoušení. Pokud se vyjasní tento základní bod, můžeme se v dalším kroku tázat, zda onen celek zkušenosti, na který Neubauer s takovým důrazem poukazuje, je celkem zakoušeného anebo integritou našeho zakoušení. Pak teprve může být objasňováno, jakého druhu „celost“ či „integritu“ má či může mít N. na mysli. Integritu zakoušeného totiž můžeme vyloučit, protože sám Neubauer ukazuje na nutnost rozlišování např. jednoznačného a bezrozporného od nejednoznačného a rozporného; abychom mohli rozlišení řádně provést, musíme předpokládat, že jsme schopni zakoušet obojí, tj. že existuje mezi zakoušeným také leccos takového, co je nejednoznačné a rozporné. Pochopitelně to je „nános“, který musíme odstranit a nikoliv integrovat. Nu, a pokud jde o integritu zakoušení, víme, že každé aktuální zakoušení náleží určité chvíli a určité situaci. V čem může spočívat sjednocenost, celostnost našeho zakoušení vůbec, jestliže zakoušíme vždy jen aktuálně? Můžeme vůbec mluvit o celku samotné (naší) zkušenosti, aniž by její celkovost byla garantována právě jen námi a tím, že jde o naši zkušenost? Naše zakoušení?

6. I.

86-009

Zdeněk Neubauer interpretuje (s. 7) známý Pascalův výrok o tom, že srdce má své důvody..., jako výrok o tom, že srdce má své rozumy, totiž že „v srdci – sjednocujícím středu plnosti naší tělesné zkušenosti – dlí mnohost rozumů, kterou rozum – aktuální vidění celku souvislostí – nezná“. V této interpretaci má slovo „rozum“ dvojí smysl, a obojí je nejednoznačný (a tedy nesprávný, podle terminologie samotného autora). Onen „rozum“, který nezná početné rozumy srdce, představuje jakýsi druh vědomého,

myšlenkového přístupu. Naproti tomu ony „rozumy“, které „dlí“ v srdci, nejsou žádným myšlenkovým přístupem.

Neubauer tu také uvádí, že naše tělesná zkušenost je sjednocována „srdcem“; bylo by zajímavé se dozvědět, jak nebo čím je sjednocována ostatní naše zkušenost. Přesto,

že je sjednocována, dlí v ní resp. v srdci, které sjednocuje tuto zkušenost, mnohost rozumů. Můžeme-li předpokládat, že ony četné rozumy sídlí v srdci nikoliv jako něco srdci zcela cizího, pak je nasnadě otázka, zda sjednocující moc srdce sahá jen tam, kde je sjednocována tělesná zkušenost, ale už selhává tam, kde jde o ony různé a četné rozumy.

Pak by ovšem bylo na místě vidět v oněch rozumech – a možná v rozumu vůbec – něco, co je proti srdci a jeho integrující moci (a schopnosti): srdcem pak se nám může jevit naše tělesná zkušenost jako sjednocená, ale ony rozumy (resp. rozum sám a vůbec) nám tuto sjednocenost narušuje a ukazuje jako zdánlivou. – Ovšem účelem důrazu na mnohost rozumů by mohl být také Neubauerův úmysl odlehčit závažnost spekulace, o níž vlastně hlavně píše, a učinit z ní něco jako sféru jakési sci-fi či spíše fi-fi.

6. I.

86-010

Husserl ve své *Krizi* – např. na str. 150 – mluví o Lebensweltech v množném čísle (ř. 36); na téže straně mluví – rovněž v plurálu – o Lebensumweltech (ř. 23, 32) a připouští, resp. tvrdí, že světy, resp. osvětí života národů a dob (die wechselnden Lebensumwelten der Völker und Zeiten, ř. 23–4) se proměňují, takže historikové např., kteří o nich nutně jednají, se musí pokoušet o jejich rekonstrukci. Právě tak mluví o něco dále (ř. 35n) o relativních časoprostorových Lebensweltech, které je nutno „in Form einer iterierten Synthesis“ dospět k jakési Weltumschau tím způsobem, že „es wird Glied für Glied, dann in höherer Stufe Umwelt für Umwelt, Zeitlichkeit für Zeitlichkeit betrachtet“, „jede Sonderanschauung ist eine Seinsgeltung, sei es im Modus der Wirklichkeit oder der Möglichkeit“ (přechod str. 150–151). Protože však cílem Husserlovým je najít onu ryze subjektivní základnu konstituce světa, upozorňuje hned, že při rekonstrukci Lebensumweltů různých lidí, národů, dob v jejich pouhé faktičnosti (in ihrer bloßen Tatsächlichkeit – ř. 33), tedy „bei all dem ist die vorgegebene Welt noch in Bodegeltung, und nicht übergeführt in das Universum des rein Subjektiven, als eines eigenen universalen Zusammenhangs, um das es jetzt geht“. – Tak se zdá, že Husserl vlastně metodicky musí vycházet od individuálního Lebensweltu či Lebensumweltu jednoho nebo jiného člověka, pak postoupí k tomu, co je určité skupině lidí společné a co umožňuje roz-

poznat jejich společný Umwelt, pak totéž o celých společnostech, resp. národu, a ovšem také historicky určitých obdobích, tedy Umwelt celých civilizačních epoch atd. – nakonec snad i něco ještě „obecnějšího.“

7. I. 1986

86-011

Husserl tematizuje tzv. přirozený svět (resp. svět našeho života, jak to překládá Patočka) vlastně jen proto, aby ukázal, že zůstává v pozadí našeho vztahu ke světu, aniž si toho jsme dostatečně vědomi, a také aniž si to uvědomovali filosofové. Chápe to jako jaksi obecně lidské apriori, tedy společné pro všechny lidi a jakéhokoli jen myslitelného člověka. Ale nečiní tak proto, aby jen poukázal na nějaký nutný a žádným způsobem nevyložitelný základ, nýbrž aby jej prolomil radikálním obratem, v němž dojde k přestavení, přestrukturování celého přirozeného způsobu života. To není ovšem možné najednou a jednou provždy, protože vždy znovu hrozí, že v důsledku nepochopení a falešných interpretací spadneme zpět do oné přirozené orientace či přirozeného postoje (viz *Krisis*, § 48, pozn. pod č. na str. 170).

Vzniká otázka, jaká je vlastně souvislost mezi „natürliche Einstellung“ a mezi Lebenswelt resp. Lebensumwelt. Dosáhneme-li „eine totale Umstellung der ganzen natürlichen Weise des Lebens“, musí to znamenat také pronikavou proměnu našeho Lebensweltu. To má svou mimořádnou důležitost pro pochopení, že Naturwelt či Lebenswelt vlastně není posledním základem, na němž stojí vše ostatní, nýbrž že to je jedna z možností. Kde je pak její originalita a její nutnost? Nemá de facto jen genetickou hodnotu? Totéž pak platí o její aprioritě. V jistém smyslu pak se jen na jiné rovině dostáváme do postavení oněch historiků, kteří mají rekonstruovat rozmanité Lebens(um)welty různých lidí, národů a dob: nyní půjde ovšem možná o epochy, možná o mimodějinné alternativy.

Pha, 7. I. 86

{ Filosofie a pravda / Theologie a filosofie }

86-012

Gerhard Krüger se z nepochopitelných důvodů nechává zatlačit ve své práci o „Víře a existenciálním myšlení“ (3372, s. 183 nn.) do pozice, v níž jakoby nemůže filosofie uznat meze své kompetence resp. pravosti svého filosofování. Opak je pravdou: pravá filosofie byla vždycky připravena přiznat, že je pouhou láskou k moudrosti či pravdě, touhou po ní, ale nikoliv moudrostí či pravdou samotnou. Problém je jinde: filosofie těžko může

uznat, že kompetence theologie je apriorně větší či že sama theologie je vtělenou (vyslovenou) pravdou. Lze říci dokonce ještě víc: filosofie nemá – po mém soudu a na rozdíl od takového Jasperse – nic proti tomu, že ve svém vztahu k pravdě jako poslední normě svého filosofování musí respektovat základní zkušenost a skutečnost, že si tu pravdu nemůže vposledu nikterak vydedukovat a odvodit z nějakých jiných zdrojů (např. z empirie apod.), nýbrž že ve vsí své práci nakonec závisí na tom, že se pravda sama vyjevuje, a že se navíc vyjevuje jakoby „svobodně“, z naší perspektivy „kontingentně“, vždy ‚nově‘ a ‚osobitě‘ (nevíme, zda sama pravda „je“ osobitá či personální, ale její „vyjevování“ nepochybně ano). Filosofie ovšem ví, že ne vše, co se „vyjevuje“, je už eo ipso skutečná pravda; to je nutno vždy znovu prověřovat. A tak vlastní problém je v tom, že filosofie z principiálních důvodů nemůže předem a en bloc, beze všeho zkoumání a prověřování uznat, že to, co theologie jako zjevení pravdy předkládá, jím vskutku jest, a zejména že theologie je předem ustanovena za rozhodčího v té věci a za správce oné zjevení pravdy, za správce zjevení. Apriori nemá theologie větší výsady než filosofie, ale je na ní, aby svou kompetenci a převahu případ od případu prokazovala v konkrétní situaci a na konkrétních tématech apod. Pochopitelně tu nemám na mysli logické dokazování (formální), nýbrž uplatnění toho, nač se odvolává jako na zjevení (zjevenou pravdu), v určitých kontextech a souvislostech, tak aby prokázala převahu a větší oprávněnost a lepší porozumění atd. svého přístupu a postupu a své interpretace. Pokud theologie zůstává u nějakých všeobecných preambulí, je to nezajímavé a filosofie by se neměla nechat strhnout k diskusím a polemikám na této rovině. (Příklad nad jiné vhodný nám připravil např. Dostojevský, když nechal svého Ivana Karamazova interpretovat námitky a Aljošu když nechal interpretovat pokušení na poušti. Zjevení-nezjevení, je to něco, co každého jen trochu vnímavého člověka oslovuje a bude oslovovat. A o to právě jde: je-li „zjevení“ vůbec něčím, pak právě tím, že je čímsi oslovujícím. A chce-li theologie být správcem a vykladačem zjevení, pak to může udělat jenom tak, že to, co za zjevení považuje, udržuje ve stavu oslovující výzvy, která na lidi doléhá a mění je, resp. nutí je, má je k tomu, aby se měnili.)

Pha, 8. I. 86

86-013

Ve vztahu filosofie ke zjevení platí jedna důležitá zásada: zjevení jako takové se pouze děje, „stává“, ale z principiálních důvodů nemůže být jako takové fixováno a usušeno uloženo v herbáři nebo připíchnuto do krabice jako motýl, který kdysi byl živý. Každá formule, každý slovní pokus o za-

chycení představuje nanejvýš pokus z lidské strany, který se po prověření může ukázat možná jako lepší než jiné pokusy, ale který nakonec není a nemůže být ničím víc než stopou zjevení, které se jednou událo, a možná díky tomu také (ale nikoliv eo ipso) navíc okolností a jaksi připravenou kulisou k novému zjevení, tj. k zjevení jako k nové události, jež však vždycky zůstává suverénní vůči každé kulise i vůči každé své minulé stopě (což zase neznamená, že je svým minulým stopám nutně nevěrné resp. že je s nimi v rozporu). Ani v teologii, ani v samotném písmu není ona pravda, která se v minulosti zjevovala, zjevuje dnes a nadále (jak doufáme) bude zjevovat, tj. jejíž zjevování „bylo, jest a vždy bude“ aktuálním, vždy znovu jednorázovým, ale přes hranice jednotlivých událostí zjevování na sebe „dějinně“ navazujícím vyjevováním, ukazováním se „konkrétní“ pravdy v mnohosměrně partikulárních podobách, jež neobsahují ani nepředstavují žádnou identitu a tím neměnnost, nýbrž spíše „organickou“ integritu, vždy nějak a vždy odlišně poukazující k jakési „celosti smyslu“, který nikdy není v této celosti „tu“, obsažena. A protože je „celkem“, nemůže být plně, jednoznačně a „definitivně“ reprezentována žádnou svou „částí“, jež jediná může být pokusně a tentativně vyjádřena slovy.

Pha, 8. I. 86

86-014

Krüger přejímá falešnou představu, vlastně předsudek, že pravda („přirozená“ – což vůbec ukazuje naprosto přesvědčivě na provenienci) může myslícího člověka vést k tématům, o nichž mluví víra (... ihn ... auch zu Themen führt, von den der Glaube spricht; 3372, s. 186). Jinde zase říká, že se víra odvolává na speciální zjevení („daß sich der Glaube auf spezielle Offenbarung Gottes beruft“ – s. 183) nebo že k víře samé náleží poznání nebo porozumění („wenn zum Glauben selbst ein Erkennen oder Verstehen gehört“ – s. 184), atd. Proti tomu je nutno hájit zásadu rozlišování mezi vírou a reflexí víry: víra nemluví, mluví jen její reflexe resp. ten, kdo svou víru reflektuje. Pokud opravdu najdeme nějaké užší spojení mezi vírou a poznáním či porozuměním, pak to je třeba vždycky přesně interpretovat. Víra je životní orientace; ale každá životní orientace člověka předpokládá již nějaké porozumění světu a životu na něm. Proto sám akt víry (a přitom musíme upozornit, že víru nelze redukovat na pouhý akt ze strany člověka) je už vždycky nějak orientován a tedy předpokládá nějaké poznání a porozumění na straně člověka. Toto „předpokládání“ však vůbec neznamená, že ono předpokládané zůstane vírou nedotčeno, že z onoho předpokládaného víra vychází, aby na něm budovala dále, aniž by jím otrásla a aniž by toto předpokládané zpochybnila a proměnila (event. vy-

měníla za jinou orientaci a jiné poznání i jiné porozumění). Ono předpokládané je prostě jen ve své faktičnosti respektované, ale vírou samotnou nikterak dodatečně legitimované a ospravedlněné.

Pha, 8. I. 86

86-015

Došlo k pozoruhodné věci: v dokumentu Ch 77 o „Právu na dějiny“ byl na oporu postoje, který nevyjadřoval vnitrochartovní konsenzus a dokonce ani konsenzus všech katolíků, kteří Ch 77 signovali, **uveden** historik Pekař jako historik křesťanský (a katolický). Už bylo několikrát ukázáno, jak nekvalifikované formulace se do dokumentu dostaly. Odvolání na Pekaře k nim také náleží, ale poskytuje ještě nad konstatování, že Pekař ani katolík, ani křesťan ve skutečnosti – přinejmenším jako historik – nebyl, další možnosti interpretace. Možná že nejde jen o nedostatek, tj. neznalost a nekvalifikovanost autorů příslušné formulace, nýbrž o vědomý posun (a to znamená – nemohu si pomoci – de facto klam, úmyslný omyl, podvod). Nehodláme to kategoricky tvrdit, ale chceme poukázat na tuto možnost, abychom **umožnili** druhé straně, která se takto dostává do podezření (jak se ukáže dobře zdůvodněného), aby se od této možnosti výslovně distancovala.

Pekař trval na tom, že husitství nepředstavuje vstup a začátek do doby nové (ostatně zcela podobně hodnotil i tzv. druhou reformaci), protože viděl husitství pevně zakořeněno v „mythickém středověkém názoru“; nebyla to tedy reformace, která hnula lidstvem vpřed, nýbrž duch humanismu a renesance, event. (jinde) duch racionalismu a liberalismu. Mezi středověkem a novověkem tu zeje propast, již vyhloubil „vývoj lidstva cestou k pokroku“. Pekař sice zakládá svou periodizaci na protipólu gotika-humanismus, ale na stranu gotiky a vůbec středověku tu klade samu víru v osobního Boha, jehož vůle vede osudy národů. Masaryk ovšem tuto víru sdílí, a právě proto říká Pekař, že s touto vírou Masarykovou „jsme v plném středověku“. Přelom, jímž se vyznačuje konec středověku a počátek novověku, je pro Pekaře zároveň přelomem, jímž je rozpad a konec této víry a vznik osvícenství a nevěrectví v duši moderního člověka. Vracet se k Jednotě bratrské nebo dokonce k husitství znamená návrat do středověku. „Schopen takového návratu je jen ten, kdo stojí na půdě zjevení, na půdě bible, na půdě pozitivního křesťanství“. Proto Masarykův pokus navázat na Husa a na České bratry dokazuje, „že Masaryk sám stojí blízko duševnímu světu jejich a proto nepostřehuje s dostatek, jak my jsme od něho daleko“. Pomineme-li tedy pro tuto chvíli a pouze metodicky možnost, že údajní historikové, kteří dokument CH 77 připravovali, jsou fakticky odpovědní za

zmíněnou formulaci o Pekařovi (ačkoliv na veřejnosti tuto odpovědnost na sebe vzali mluvčí, o jejichž motivech tu nikterak pochybovat nechceme, přestože se dopustili chyby, že text nepublikovali jako diskusní), se Pekaře dovolávali, aniž jej znali a znají, zbývá jen druhá možnost, že pro ně Pekař znamená program v jiném směru než ve směru pojetí dějin, a dokonce než ve směru pojetí křesťanství. Co tedy zbývá? Zdá se, že pouze jediné: totiž program politický. To pak vrhá světlo i na ostatní formulace dokumentu, totiž na odvolání na sv. Václava nebo Jana z Nepomuku. Pekař je tu duchovním vůdcem společenského a politického konzervatismu. Nic proti tomu; ale jak to, že katolíkům nevadí skutečný vztah historika Pekaře ke křesťanství i ke katolicismu (nezbavenému křesťanství)?

9. I. 86

86-016

Celá situace kolem vztahu některých našich katolíků k Pekařovi atd. se zdá nasvědčovat tomu, že určitá část katolíků chápe své katolictví vskutku způsobem, který je třeba jak z obecně křesťanského, tak konkrétněji katolického hlediska považovat za nanejvýš povážlivý. Především je jaksi schizofrenický, protože chce zároveň být konzervativní a zároveň se zdát moderním a pokrokovým. Ale to je jen povrch a slupka. V hloubce je povážlivost mnohem podstatnější: křesťanství samo se tu stává jen symbolickým a ideologickým mediem sociální a politické orientace. To pak nutně znamená definitivní odpadnutí od původního významu slova „katolický“. Je-li katolicita záležitostí programového sjednocování lidí různého původu a různého zaměření (nově se tomu spíše říká ekumenismus, ale ten je míněn vlastně jen jako interkonfesijnost) a ne pouhé konfesijní výlučnosti, pak lidé, kteří katolických formulí, stanovisek a symbolů užívají k sociálně a politicky partikulárním cílům a záměrům, přestávají být nejenom v tomto smyslu katolickými, nýbrž poskytují tak průkazné svědectví o tom, že neberou nejen skutečné křesťanství, ale ani své vlastní a svou vlastní víru s poslední vážností a že pro ně určité sociální a politické postoje představují něco důvěrně bližšího a dokonce základního. Pak je to ovšem vysvětlením, proč tzv. obrození a oživení katolicismu nejen u nás, ale kupř. zejména také v Polsku, o němž sociologicky nemůže být pochybnosti, není alespoň doprovázeno, když už ne přímo vedeno a neseno, obrodou duchovní a theologickou. Zdá se pak, že vlastně nejde jen o výjimky a omezený okruh radikálů, nýbrž o vážné tendence v pozadí, o něž se tito radikálové mohou opírat a z nichž se rekrutují a vyrůstají. Tím spíše je třeba této okolnosti věnovat bedlivou pozornost, a měli by to dělat nejenom ti, kteří se cítí stát docela jinde, ale především samotní katolíci, kteří to se svým katolictvím,

se svou vírou, se svým nejniternějším duchovním životem a zejména a především s křesťanstvím a s evangeliem míní doopravdy, jimž záleží na tom, aby lidstvu byla otevřena cesta do budoucnosti jakožto do země zaslíbené a nikoliv cesta, která bude končit na poušti bez pokračování.

9. I. 85

86-017

Historicko-geneticky se tzv. předmětné myšlení ustavilo a ve stále větší šíři uplatňovalo tak, že si vytvořilo jisté modely skutečnosti, jež pak aplikovalo ve svém promýšlení povahy skutečnosti samotné. Vedlejším produktem tohoto postupu bylo mylné zaměňování povahy modelů za povahu skutečnosti samotné. To by nebylo nikterak fatální, pokud by mylnost této záměny byla brzy rozpoznána. Protože však v tomto případě omyl spočíval v tom, že právě jisté rysy a stránky modelování nebyly chápány jako myšlenková konstituce, nýbrž jako zkušenost a přímý kontakt s pravou skutečností samotnou, nechalo na sebe rozpoznání skutečné povahy oněch rysů a stránek čekat dlouhá staletí, ba více než dvě tisíciletí. Nicméně ani tak pozdní rozpoznání nikterak nebrání udělat ve věci potřebnou nápravu. Ta je de facto usnadněna tím, že jsme se naučili vědomě užívat a do velmi přesných metodických postupů propracovávat modelů a modelování. Díky této nové situaci se před námi otevírá dvojí nová možnost: 1) především jsme schopni lépe rozpoznávat, kde myšlenkově modelujeme, od těch případů či stránek, složek případů, kdy modely a jejich vhodnost ověřujeme na základě „zkušenosti“. Ačkoliv není snadné vymezit hranici mezi konstruováním intelektuálních modelů a mezi zkušeností, s níž tyto modely mají být srovnávány, resp. na níž a jejíž pomocí mají být ověřovány (a žádná přesně rozpoznatelná a fixovatelná hranice toho druhu de facto neexistuje), přece musíme obojí v reflexi a na ní založené analýze pečlivě rozeznávat. A 2) jsme více schopni kontrolovat i to modelování, jež aktuálně podnikáme a jehož jsme si díky reflexi stále lépe vědomi.

10. I.

86-018

Protože se tzv. předmětné myšlení ustavilo a upevnilo do celé velké tradice, jíž se vyznačuje dvou a půl tisíciletá epocha filosofického (a vědeckého) myšlení, na práci s myšlenkovými modely (i když si toho dosavadní myšlení nebylo vůbec nebo přinejmenším dostatečně vědomo), je tu jakási pravděpodobnost, že díky lepší a pozornější reflexi budeme dnes schopni nejenom rozpoznat vady dosavadního způsobu vytváření (konstrukce) oněch modelů, nýbrž také se jim postupně lépe a účinněji vyhýbat. Jinými

slovy řečeno, můžeme mít naději, že napříště se nám bude dařit konstruovat modely lepší, přiměřenější, a v práci s nimi rozvíjet také nové prvky myšlení, které nám postupně dovolí díky jejich novým kvalitám rozvíjet i celkově nový způsob myšlení, tedy zahájit novou epochu myšlení nebo alespoň začít podnikat první kroky k takovému zahájení.

Mohli bychom tuto perspektivu vyjádřit také následovně: dosud jsme konstruovali myšlenkové modely skutečnosti tak, že jsme je vytrhovali z proměnlivosti jejich reálných souvislostí s ostatní skutečností (resp. ostatními skutečnostmi), a že jsme je konstitovali samotné rovněž tak, jako by neprocházely proměnami, resp. – lépe vyjádřeno – jako by tím „podstatným“ pro ně bylo to, co se v případných proměnách na těchto proměnách neúčastní, co se na nich nepodílí, co se samo nemění. A případné nutné změny jsme později modelovali tak, že jsme je jakoby sestavovali z dlouhých sérií „stavů“ s možností nekonečné interpolace dalších a dalších stavů mezi jednotlivými sobě „vedlejšími“ stavy: tak jsme konstruovali jak prostor, tak čas.

10. I.

86-019

Filosofie někdy začala, nebyla tu odevždy. Obecně se má za to, že započala ve starém Řecku někdy v šestém století př. Kr. Ale proč se má za to, že právě tam a právě tehdy? Jsou možná i jiná mínění; někteří historikové filosofie hledají počátky filosofie také jinde (např. v Indii, v Číně apod.) a také jindy. Jako vždy v takových případech jde o obtíž s nalezením, rozpoznáním a určením počátků. Záleží vždycky také na našem přístupu, na naší myšlenkové výbavě, na naší zkušenosti s myšlením obecně a filosofickým myšlením zvláště. Určité pochopení, pojetí počátků filosofie v sobě zahrnuje také určité sebepochopení filosofie a ovšem i sebepochopení určitého filosofa. Problém počátků představuje vstup do celé široké oblasti problémů, tedy do celé problematiky vazby skutečného počátku, tj. počátků pravých událostí (a eventuelně i nepravých událostí), na ryzí nepředmětnost. To nyní necháme stranou. Počátek filosofie však z důvodů, které tudíž nebudeme uvádět, nemůže být konstatován jako nějaké faktum, tedy konec, závěr nějakého fiens, nýbrž právě naopak jako počátek tohoto fiens. Nezbývá proto než konstruovat jakýsi model onoho fiens, tj. příslušného dění – v našem případě filosofování – a pokusit se jeho pomocí simulovat jak počátek, tak i další rozvoj filosofie. Pokud si historik filosofie neuvědomuje tuto nutnost, pak buď s takovým (tudíž nedosti dobře vypracovaným) modelem pracuje nevědomky či polonevědomky, anebo vskutku žádný takový model ani náznak modelu nemá, a pak ovšem zů-

stane u tzv. mnohovědní (v nejlepším případě). Naším modelem, s nímž chceme vyjasnit povahu filosofie vůbec a jejích počátků speciálně, je model „pojmového myšlení“.

10. I.

86-020

Filosofie se tedy zrodila v nejužší vazbě a souvislosti s vynálezem pojmů a pojmového myšlení (možná lépe obráceně: pojmového myšlení a pojmů). Tím zdaleka nemá být řečeno, že každé pojmové myšlení už eo ipso je filosofii, ani že k filosofování nutně vede. Má tím být řečeno jen to, že filosofie se nezrodila a nemohla rozvíjet mimo rámec pojmového myšlení. Jestliže tedy na začátku šedesátých let začala být aktuální otázka eventuelního konce filosofie, je třeba rozlišit v dané otázce hned více vrstev. Především vzniká otázka eventuelního konce pojmového myšlení; a tu je třeba ještě uvnitř této otázky rozlišit dvě možnosti, totiž 1) otázku eventuelního konce pojmového myšlení vůbec, a 2) otázku konce jedné určité podoby pojmového myšlení. Za druhé či na druhém místě je tu před námi otázka, zda eventuelní konec filosofie není v tomto případě bez vazby na konec pojmového myšlení nebo jedné z jeho podob, a zda dokonce konec filosofie není vyvolán nějakým zásadním pokrokem samotného pojmového myšlení. A posléze – na třetím místě – musíme počítat ještě s otázkou opačnou, zda za konec filosofie není mylně považován konec pojmového myšlení či jedné z jeho etap (podob, forem), takže filosofie by v takovém případě mohla prokázat svou životaschopnost nejenom tím, že by konec a pád pojmového myšlení či jedné z jeho podob přežila, ale že by dokonce na tomto pádu mohla mít třeba nějaký významný podíl, a tím ovšem i neméně významný podíl na nové, další etapě myšlení, a to ať už nového typu myšlení pojmového, nebo na etapě myšlení ne-pojmového (po-pojmové na rozdíl od před-pojmové ne o mimo-pojmové).

10. I.

86-021

Aby se mohla připravit půda pro řešení celého tohoto hnízda problémů, souvisících s otázkou počátku a eventuelního konce filosofie, a případně pojmového myšlení s tím souvisejícího, je třeba vymezit, v jakém smyslu chceme o pojmovém myšlení a pojmech vůbec mluvit. Vycházíme z toho, že přechod od předpojmového myšlení k myšlení pojmovému není dán již prostě tím, že lze v myšlení odhalit (analýzou, kterou provedeme my) organizovanost, která není bez faktického užití pojmu myslitelná, nýbrž kde

dojde k prvnímu doložitelnému vědomému vztahu k takovým pojmům. Na druhé straně nevyžadujeme, aby tento vědomý vztah k pojmu nebo k pojmům byl už vztahem pravým, pravdivým, tj. vztahem, který by pojmy chápal jako pojmy, tj. který by už byl schopen konstruovat a vypracovat pojem „pojmu“. K tomu pochopitelně dochází mnohem později. Naproti tomu k praktickému užití pojmů zase dochází mnohem dříve, než si myslící lidé jsou schopni uvědomit, že své myšlení a jeho postup organizují něčím (eventuelně že jejich myšlení je vůbec organizováno něčím), co stojí mezi samotným myšlením a tím, k čemu se toto myšlení vztahuje, odnáší. Dalo by se to také vyložit a doložit poukazem k tomu, zda povědomí o možnosti mýlky ve vnímání a rozpoznávání toho, co je vnímáno, je chápáno jako intervence cizích (zlých, čarodějných) sil – anebo zda sílí a upevňuje se povědomí o zvláštní duševní aktivitě, která nutně prostředkuje mezi věcí vnímanou (registrovanou) a mezi jejím uvědoměním (chápaným neexpresivně jako ryzí pasivita). Konec konců je situace analogická v případě představy, až na to, že pojem představy předpokládá už pojmové myšlení.

10. I.

86-022

Rozlišení mezi skutečnostmi-jsoucný a mezi bytím, se jako prvnímu mysliteli přisuzuje Parmenidovi. Patočka např. ve svých Přehledných dějinách filosofie (z r.1945-6, nedokončených) – (str. 153) o něm mluví jako o autorovi, mysliteli, který je „původcem obratu od věcí, které jsou, k základnímu bytí, od obsahu světa k formě“. To je ovšem poněkud podezřelé, víme-li, že právě on postavil do tak ostrého protikladu to, co se jeví jako skutečné našim smyslům a naší smyslové zkušenosti na jedné straně a naproti tomu to, co je evidentní pro náš intelektuální názor, náhled, vhled, na straně druhé. Jak to dnes vidíme, dával přednost intelektuálnímu vhledu před zkušeností, prostředkovanou smysly (odtud polemický výrok Hérakleitův, že dává přednost tomu, co lze vidět, slyšet, poznat – Zl. B 55), tj. – řečeno našimi výrazy a posuzováno z našich pozic – intencionální předmětnosti před „reálnou“ předmětností. Úzká spjatost mezi myšlením a bytím, kterou Parmenidés podtrhuje, svědčí o tom, že „bytí“ je přisuzováno právě tomu, co lze přesně a hluboce myslit. Výrok, že „vždyť myslit a býtí je totéž“ (ze Zl. 2 a 3 z Prokla, Klementa aj.) je třeba vykládat formulací ze Zl. B 6 (ze Simplikia), totiž že „třeba je říkat a myslit, že jsoucí jest...“ Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že Parmenidés vskutku neměl na mysli bytí, ale jen jsoucnost, a i tu vlastně jen nepřesně, neboť mluví o tom, že „jest“. Naproti tomu říká, že „vůbec nebytí není“, což zjevně míří proti uznání změny za skutečnou, a ne pouze zdánlivou změnu (neboť každá změna znamená, že

to, co se mění, zčásti a nějakou svou složkou není, zatímco jinou složkou „jest“.

11. I.

86-023

Příprava na sem. 13. 1. 86 – Otázky tzv. normality

- 1 Nepředmětná skutečnost (ryzí nepředmětnost) nemůže být zatím „předmětně“ tematizována, protože zatím nemáme vypracované metody pojmové organizace a integrace nepředmětných intencí.
- 2 „Předmětem“ našeho hlavního zájmu se proto stává oblast „komunikace“ mezi ryzí nepředmětností a nepředmětnou (vnitřní) stránkou „pravých jsoucen“ (událostí). To je totiž oblast, kde se už „vnitřní“ „zvnějšňuje“.
- 3 Metodická zásada: zatímco dosavadní tradice předmětného myšlení zcela pomíjela „vnitřní“ stránku skutečností, my se chceme přednostně orientovat na „fenomény“, které nám mohou vyjevovat ne pouze tzv. kauzální (nebo vůbec předmětné, objektivní) souvislosti, nýbrž právě ono „zvnějšňování“ „vnitřního“, přičemž ono vnitřní se buď skrývá, anebo jeví jako kontingence (tj. ovšem jen zvláštní způsob skrývání, protože ne vše kontingentní může zvnějšněním nabýt významu).
- 4 Necháme-li zatím stranou dějinnost, zůstává nejvýraznější sférou, v níž se vyjevuje „zvnějšňování vnitřního“, sféra života, vitálnosti, speciálně pak fenomén vývoje (ontogeneze i fylogeneze).
- 5 Tato skutečnost byla i filosoficky objevena již vitalisty, organicisty, holisty a podobnými směry. Protože však neměla oporu v radikální reflexi tzv. předmětného myšlení, dopouštěla se tato myšlenková linie či orientace principiální chyby, jež představovala nadlouho hlavní překážku správného postavení a dokonce vidění problému. (Vis vitalis, élan vital apod.)
- 6 Obrovská komplikovanost životních procesů zatím prakticky znemožňuje rozpoznávat ty momenty ontogeneze, které nemohou být převedeny na kauzální řetězce (vysvětleny kauzálně), protože kauzální vysvětlení není dostupné v naprosté většině případů ani tam, kde je jeho možnost vysoce pravděpodobná.
- 7 Přesto tu jsou jisté procesy, které znamenají přinejmenším významné memento. Právě na ty se zaměřili vitalisté a holisté. Driesch a vývoj mořské ježovky apod. Regenerace a hojení; rozřezaný nezmar atd.

86-024

- 8 Mnohem suggestivnější a přesvědčivější jsou dlouhodobé procesy fylogenetické. Starý koncept nahodilých mutací a přirozeného výběru je příliš primitivní a nevysvětluje řadu fenoménů. Srv. Portmannovy studie o estetickém faktoru apod.
- 9 Odchytky a statistika. Gaussova křivka, frekvence výskytu. Otázka normality a dvojí chápání toho, co je normální. Statistické hledisko neřeší problém úspěchu nebo neúspěchu prosazení určitého typu organismů a určitého typu jejich života. Otázka „adaptace“, přizpůsobení, event. mimikry. Vývoj na základě „vynálezů“. Komplikovanost vynálezů není vysvětlitelná nahodilými mutacemi. Souhra mutačních komplexů.
- 10 Časové rozpětí mutačních komplexů. Zdánlivé vysvětlení a nezbytnost vysvětlit toto vysvětlující. Dlouhodobé časové rozvrhy, projekty (Teilhardova „orthogeneze“) a otázka „norem“. Možnost odvození proměn normality z proměn samotných norem. Jak lze pojmut samotné normy? Můžeme takovou normu modelovat jako intencionální předmět? Plán organismu a plán vývoje jako „plán plánů“. Co náleží k horizontu plánu určitého organismu a co k horizontu plánu vývoje toho rodu, druhu, poddruhu atd.?
- 11 Chyba „představ“ mimodějinných a mimočasových „norem“ ve smyslu aristotelských „forem“. Nepomůže ani představa „formy forem“ v podobě předzjednaného (na způsob Leibnize) pevného plánu vývoje jako celku. Situačnost „norem“ a normy situací. Pluralita důsledkem štěpení vývojových linií. Nejde jen o mechanismus, nýbrž o smysl pluralizace. Funkčnost, obsazování ekolokalit a ekotypů. Konvergence ve vývoji.
- 12 Tzv. dialektičnost ve vývoji. Oscilace mezi vůdčí „normou“ a její konkretizací v podobě normality. Co je normální a jaké instance o tom rozhodují?
- 13 Vnímavost vůči „stereotypům“ a vnímavost vůči převládajícím liniím proměn. Život (živý organismus) jako základní struktura pro upevnění vnímavosti tváří v tvář atraktivitě „plánu“, ovšem s omezeným rejstříkem reaktibility vůči tomu, co „není“ (nepředmětnosti). Dvojí typ reaktibility: navenek a dovnitř. Obtížnost rozlišení a nutnost objevu nových cest, nových metod. Předpokladem je také nový typ myšlení.

Pha, 11. I.

86-025

Jeden z největších vynálezů, který na jedné straně umožnil onu obrovskou převahu, jaké dosáhly evropské národy a státy nad veškerým ostatním světem, byl vynález pojmového myšlení a rozšíření jeho aplikace na všechny lidské záležitosti a do všech oborů lidské činnosti. Na tomto vynálezu byla a dosud je založena celá evropská kultura a dnes už alespoň některými složkami a prvky této evropské kultury je nesmazatelně poznamenán i veškerý ostatní svět. Díky pojmovému myšlení vznikla po staletích také moderní věda, bez níž si vůbec nedovedeme představit svůj život, ale která umožnila dvěma velkým, obrovským evropským provinciím, totiž severní Americe a ruskému, dnes sovětskému impériu, aby se zmocnily nejdůležitějších pák k ovládnutí světa (nebo jeho větších částí) a dokonce k rozdělení a ovládnutí samotné kolébky pojmového myšlení, totiž Evropy. Evropa přestala být rozhodující silou světové politiky, ale také společenského vývoje, ekonomiky, a dokonce i světové vědy. Nestala se bezvýznamnou, ale ztratila své vedoucí postavení a možnost podstatně ovlivňovat dějiny v příštích staletích pozitivním, konstruktivním způsobem (negativním, ničivým způsobem může dnes ovlivňovat budoucnost leckterá podprůměrně velká moc). V lidské společnosti a v dějinách lidstva lze poukazovat na nespočetné souvislosti a zavalovat vědomí lidí nekonečně rozmnožovanými znalostmi a poznatky. Přesto zůstává skutečností, že většina takto odhalovaných skutečností má spíše charakter příznivých nebo nepříznivých okolností, a nikoliv charakter vůdčího principu, organizující ideje a integrační mohutnosti či moci. Naproti tomu se zdá, že v jádru a v základech tak abstraktní pro-

11. l.

86-026

blematiky, jakou představuje téma „pojmové myšlení“, se skrývá jeden z hlavních, rozhodujících klíčů, otevírajících cestu k pochopení čehosi podstatného, co umožňuje nejen vidět evropskou a světovou minulost i přítomnost v novém světle, ale co nám alespoň do jisté míry dovolí pochopit evropskou vinu na neuspokojivém stavu současného světa i výzvu, která uprostřed této současnosti a jejím prostřednictvím lidstvo vůbec, zvláště však Evropany oslovuje. Právě tuto výzvu je třeba uslyšet a vyslechnout, porozumět jí a porozumět, jak osvětluje naši přítomnost, a zejména je nutno na tuto výzvu odpovědět. Na tom, jak odpovíme, záleží naše budoucnost, budoucnost příštích generací, budoucnost příštího lidstva. Lidé – a zase zvláště Evropané – si dovoľovali příliš dlouho odhadovat smysl přito-

mných chvil a situací jen od oka a navykli si zatěžovat budoucí generace příliš bezstarostně obrovskými břemeny, aniž by si to byli ochotni vůbec uvědomovat a připouštět. Situace se však podstatně proměnila: počet budoucích generací, jež některými svými rozhodnutími a opatřeními zatěžuje nad veškerou míru, pronikavě stoupá. Břemena, o něž jde, přesahují nejen naši představivost (která ostatně ještě ani nebyla dostatečně probuzena), ale hlavně schopnost příštích potomků jim čelit a unést je či dokonce je ne-zvětšit a nepředat dalším ještě fatálněji znásobená. Výzva, která nás oslovuje, je stále naléhavější, ale nestává se nikterak hlasitější. Kdo ji slyšet nechce, může ji snadno přeslechnout nebo i překřiknout. Ale co máme dělat my, kteří ji chceme uslyšet, porozumět jí a přiměřeně, tj. správně na ni odpovědět?

11. I.

86-027

Název „předmětné myšlení“ nevystihuje zcela povahu toho typu myšlení, které je nám už dlouho tak vlastní, že je považujeme za samozřejmé. Někdy se mluví o myšlení meta-fyzickém: ani to nevystihuje dost podstatu věci (navíc sám termín je poněkud matoucí a dovoluje interpretace, které svádějí k ideologizacím). Nejdůležitější asi stránkou onoho typu „pojmového myšlení“, jehož vynálezem a prvním důsledným uplatňováním prosluli staří řečtí myslitelé, je zvláštní „násilný“ či spíše „násilnický“ přístup ke skutečnosti. Rádl na to upozorňoval ve své *Romantické vědě*, ale ono násilnictví připisoval samotné romantické náladě. Mám za to, že se v této věci mýlil: romantismus byl všeobecně nakloněn k přeháněním a k vyostřování všeho, i idejí, do krajnosti. Ale to, co docházelo u velkých romantických filosofů tak nápadného vyjádření a uplatnění, mělo ve skutečnosti dlouhou předhistorii a je spjato s prvními kroky pojmového myšlení hned v počátcích filosofie. Souvisí to se samotným principem a strukturou myšlení v pojmech, jak se ustavilo nejprve v Řecku někdy v šestém století př. Kr. (možná dříve – těžko soudit, neboť nemáme dost přesvědčivých dokladů – nebo jsme je zatím nenahlédli; ale není pravděpodobné, že bychom opravdu nemohli najít nějakou přechodnou formu myšlení, kde se postupně funkce pojmů stále víc prosazovala, až mohla být podrobena myšlenkovému zkoumání, tj. učiněna předmětem reflexe, která zároveň již používala onoho vynálezu – pochopitelně ve svých prvních krocích způsobem, který se mnohem později ukazoval jako pochybný a ještě mnohem později jako vadný).

15. I.

86-028

Pro výklad, v čem vlastně onen vynález pojmů a pojmového myšlení ve starém Řecku záležel, potřebujeme alespoň orientačně zmínit několik charakteristických vlastností onoho myšlení, které pojmovému myšlení předcházelo. Nejsme tu odkázáni pouze na dohady, těžko doložitelné ze staré literatury (neboť tam může jít jen o interpretaci, která vždycky bude stát jen vedle jiných interpretací, pokud se nebude moci opřít ještě o jiné argumenty), ani o dnešní interpretace myšlení primitivních lidí, kteří se ještě tu a tam na zeměkouli vyskytují, pokud tam ještě nepronikl rušivý vliv ostatního světa, nýbrž dokonce o některé stránky našeho vlastního myšlení, jehož některé složky mají mimopojmový charakter, do značné míry připomínající charakter myšlení předpojmového. Hlavní – pro náš výklad nezbytnou – stránkou předpojmového či mimopojmového myšlení je jeho přímá prezentace fenoménů: myslit medvěda („na medvěda“) znamená mít medvěda před sebou. Primitiva můžete silně vyděsit jen vyslovením jména „tygr“. To souvisí s prastarou tzv. magickou mocí slova: vyslovením jména nějakého démona jej přivoláváte do své přítomnosti. Proto znalost jeho jména vám dává nad démonem jistou významnou moc. Stejnou funkci mělo kdysi také schematické vyobrazení takového démona nebo i zvířete apod. Na rozdíl od nás, kteří jsme si dobře vědomi toho, že slovem a myšlenkou (představou apod.) přivoláváme nějakou bytost nebo věc do své přítomnosti jen ve své mysli, tj. pomyslně, člověk myslící myticky onu pomyslnou přítomnost ztotožňoval s přítomností „reálnou“, tj. nebyl si oné „propasti“ mezi skutečností a pouhou „představou“ vědom.

15. I.

86-029

K podstatě pojmového myšlení náleží, že dovoluje zásadní rozchod mezi zpřítomněnou skutečností a mezi jejím zpřítomněním. To na první pohled nevyvolá žádný podiv, ale přesto je třeba zdůraznit, že veškeré důsledky, a zejména předpoklady tohoto rozchodu a oddělení si většina lidí, ba ani většina odborníků různých oborů, přesně, vědecky myslících lidí dodnes neuvědomuje. A pokud si to přece jenom nějak „tušivě“ uvědomuje, pak téměř vždy nepřiměřeně a nedostatečně.

Že je rozdíl mezi nějakou skutečností a mezi tím, jak si ji uvědomujeme, jak o ní víme, to je už dávno součástí obecného konsenzu. Ale tady nejde o přímou zkušenost, o nahlédnutí tohoto rozdílu, nýbrž o důsledek usuzování, leckdy o výsledek usuzování jiných, o převzetí závěrů jistých teorií a teoretizujících interpretací apod. K tomu, abychom nahlédnutí rozdílu

mezi skutečností samotnou a mezi tím, jak si ji jsme vědomi, jak o ní víme, je zapotřebí něčeho jiného, mnohem základnějšího. Abychom to mohli názorně předvést, musíme ovšem – v tomto výkladu – použít také určitého pojmového aparátu. Naším cílem však přece jenom a navzdory tomu zůstává připravit se k tomu, abychom vlastní přímou zkušeností a přímým nahlédnutím dostali tento rozdíl „před sebe“. Pokud se nám to vskutku podaří, budeme mít první krok za sebou: dosáhneme výchozího stanoviště pro nahlédnutí něčeho dalšího, totiž že jsme tím, jak jsme, onen rozdíl dostali „před sebe“, zároveň něco podstatného ztratili, resp. pominuli. Učinili jsme něco (určitou skutečnost, vztah) „předmětem“ a odfiltrovali jsme z toho to, co předmětem není.

15. I.

86-030

Brentano byl asi první, který rozpoznal epochální význam objevu intencionality a pokusil se v její přítomnosti vidět doklad psychické povahy příslušné skutečnosti. To byl ovšem omyl, ale omyl produktivní. (Srovnání s Rádlem, který provedl rozlišení na skutečnosti, které pouze jsou, a ty, které mají smysl.) Teprve Husserl vypracoval pojetí a pojem intencionality, jakož i pojmy logicky souvisící, do větší hloubky, ale i u něho zůstalo ještě leccos nedomyšleno a neprojasněno. Zůstaneme nejprve u problematiky vázané na vědomí, a to konkrétněji lidské vědomí. Vědomí je charakterizováno svou intencionalitou: je to vždy vědomí něčeho. To zároveň znamená, že neexistuje nějaký nediferencovaný anebo alespoň nepřetržitý, spojitý a integrovaný proud vědomí, nýbrž jednotlivé akty, výkony vědomí. A proto musíme v dalším uvažování vždycky rozlišovat mezi příslušným výkonem (aktem) vědomí a mezi tím, čeho vědomím tento akt jest, tj. k čemu se odnáší, za čím směřuje, co míní apod. Základní rozdíl mezi oběma spočívá v tom, že zatímco vědomý akt (přesně: akt vědomí) je součástí proudu vědomí, to, k čemu se odnáší, takovou součástí proudu vědomí není. Husserl užívá pro to, k čemu se akt vědomí odnáší, k čemu „intenduje“, intencionální předmět. To už ovšem předznačuje jistou cestu úvah, která není ani jediná možná, ani dostatečná, či dokonce správná. K tomu však bude třeba říci víc na jiném místě.

Husserl také užívá jiné terminologie: *cogitatio* je jednotou aktu vědomí, tj. *cogito*, a „intencionálního předmětu“, tj. *cogitatum*. Podle původního rozvrhu nepovažoval (viz *Log. Unters.*) *cogitatum* za součást *cogito*.

15. I.

86-031

Husserl odmítl Brentanovu charakteristiku „předmětu mínění“ jako čehosi inexistentního, imanentního vědomí či mínění. Uvedl své důvody pro toto odmítnutí v *Log. Untersuchungen II/1*. Ale např. v *Cart. Medit.* se k tomuto jednou odmítnutému pojetí zase vrací, když (s. 71, ř. 31 n.) prohlašuje, že „jedes *cogito*, jedes Bewußtseinserlebnis... meint irgend etwas und trägt in dieser Weise des Gemeinten in sich selbst sein jeweiliges *cogitatum*...“, nebo o něco dále (s. 72, ř. 1-5): „Bewußtseinserlebnisse nennt man auch *intentionale*, wobei aber das Wort Intentionalität dann nicht anderes als diese allgemeine Grundeigenschaft des Bewußtseins, Bewußtsein *von* etwas zu sein, als *cogito* sein *cogitatum* in sich zu tragen, bedeutet.“

Konstituce či konstrukce intencionálního předmětu má tu obrovskou přednost, že umožňuje témuž člověku v různých dobách mínit naprosto přesně týž (intencionální) předmět, zatímco proud vědomí je nekonečně proměnlivý, plný jedinečných momentů, aspektů, barevných odstínů, rozmanitých ladění, svrchních harmonických tónů atd. atd. V téže chvíli, kdy *cogitatum* učiníme součástí *cogito*, rozostříme přesnost, kterou nám fakticky intencionální předmět umožňuje a dovoluje. Učinit *cogitatum* součástí, složkou *cogito*, mluvit o tom, že *cogitatum* je v *cogito* obsaženo, že *cogito* je nese v sobě, znamená pustit zadními dvířky do vlastního pojetí opět něco z onoho psychologismu, proti kterému Husserl vytáhl tak mocně a vítězně do boje. Navíc by se tím zastíral velice důležitý problém vztahu mezi pojmem a intencionálním předmětem. Právě otázka tohoto vztahu otvírá cestu k možnému ustavení pojmového myšlení, jež nepracuje vůbec nebo alespoň jenom s intencion. předměty.

15. l.

86-032

Husserl mluví pozoruhodným způsobem o vztahu „já“ ke světu (*Cartes. Medit.* 73, ř. 27n.), když užívá formulace: „das natürlich in *die Welt* hineinerfahrende und sonst wie hineinlebende Ich“ (a o takovém mluví jako o „naiv interessiertes Ich“). Nechme zcela stranou širší i nejširší kontexty Husserlova celkového pojetí a zachovejme ve středu svých úvah a své pozornosti to, co vyslovuje citovaná formulace: „já“ musí svými zkušenostmi (svým zakoušením) teprve proniknout do světa, musí se do světa „vžít“, svým životem a svým zakoušením se ve světě teprve jaksí udomácnit, usadit se v něm, najít k němu vztah atd. To je nepřehlédnutelný doklad určitého pojetí subjektu: subjekt je původně konstituován jako „ne-ze-světa“, přinejmenším původně je založen „mimosvětne“, není pro-

duktem světa, nýbrž musí se ke světu a na svět a do světa teprve nějak dostat, stát se nitrosvětskou bytostí, navázat kontakty se světem a sám sebe přizpůsobit, upravit, adaptovat, aby to sžití se světem, aby to zapuštění sekundárních kořenů do světa a nitrosvětských souvislostí bylo možné a aby se mohlo uskutečnit.

Objektivní pohled ukáže, že každý subjekt má nějaká kauzální antecedenca; předsudečný způsob uvažování, kterému jsme přivykli, nás nelegitimně vede k přesvědčení, že kdybychom dospěli k poznání všech detailů v kauzálních vazbách vzniku subjektu s tímto vznikem předcházejícími okolnostmi a podmínkami, objasnili bychom sám vznik subjektu jako nutný následek úhrnu všech precedentů. Ale tady právě narážíme na hlavní paradox: kdo nebo co provádí příslušný jejich výběr?

86-033

Kauzální myšlení může být zásadně dvojího typu: buď jde o tzv. pankauzalizmus, který nemůže než celý světový proces chápat leč jako pletivo či kontexturu kauzálních řetězců, jež spolu kauzálně nesouvisují, anebo jde o pankauzalizmus „metafyzický“ (či spíše „náboženský“), kde jsou navíc všechny kauzální řetězce navzájem kauzálně spjaty. Obojí pojetí vede k nepřekonatelným a neřešitelným aporiím.

Jde-li ve světovém procesu o jeden jediný integrovaný kauzální nexus, pak všechny naše jednotlivé poznatky kauzálních souvislostí jsou nutně jen přibližné, neboť v každém vztahu mezi příčinou a následkem kointervenují vztahy další a další, vposledu pak celý vesmír. Protože však stav celého vesmíru, byť byl v tomto konceptu důležitý pro každou jednotlivou kauzální událost, nemůže být s dostatečnou přesností a detailností poznán a tudíž započítán, jsou všechny naše kauzální modely omezených, partikulárních souvislostí a kontextů jen přibližné a plné zadních vrátek, jež dovolují – nikoliv „skutečně“, ale pro nás, pro naše poznání – vstupovat nahodilostem a narušovat rigidní kauzalitu. Důsledek by tedy byl, že našemu poznání by onen onticky jednoznačný kauzalizmus, nepřipouštějící žádné výhybky a křížovatky, kde by bylo možno „volit“ (být jen nahodile) mezi různými cestami, vlastně nikdy nebyl přístupný, takže bychom museli – pokud bychom chtěli zakládat své poznání na empirii, na zkušenosti – právě naopak předpokládat, že světový celek není takovou kauzálně spjatou integritou, nýbrž že se po kauzální stránce rozpadá na řetězce. Tedy možnost první.

16. I.

86-034

Připustíme-li však, že svět je pouhým konglomerátem kauzálních řetězců, které mohou být sice nejpodivněji a nejsložitěji propleteny, aniž by však mohly na sebe navzájem působit (jinak bychom zase zpět došli k integrovanému celku světového kauzálního nexu), dojdeme k jinému, neméně absurdnímu rozporu, navíc těhotnému dalšími rozpory v důsledcích. Šlo by o jakési převtělování téhož: každý kauzální řetězec by představoval nekonečnou sérii rozmanitých převtělení prvotní příčiny (pokud by se o něčem takovém jako prvotní příčina vůbec mohlo hovořit: odkud by se mohla vzít?) nebo alespoň něčeho věčného, co zůstává identické uprostřed oněch převtělení, jež jsou tudíž jakýmsi epifenomémem či přímo zdáním. Nic by se v takovém kauzálním řetězci nemohlo ztratit, ale nic nového by se v něm nemohlo ani objevit. Řetězce by musely být nekonečné, neboť každý jejich začátek by porušil striktní kauzalitu, a právě tak konec by znamenal, že poslední příčina už nevedla k žádnému následku. Necháme-li stranou některé nedůslednost až absurdity gnozeologické povahy, zásadně by bylo poznání kauzální souvislosti možné jakožto poznání toho, co se v proměně převtělení téhož nemění, tedy v poznání nikoliv toho, co se děje, nýbrž naopak toho, co se uprostřed proměn neděje, co trvá beze změny. (Gnozeologická absurdnost spočívá v tom, že samo poznání či nepoznání by muselo být zapojeno do některého z kauzálních řetězců, a sama tato zapojenost by nepřipouštěla různé možnosti. Protiklad správného a nesprávného poznání by tu zcela, ztrácel smysl.)

16. I.

86-035

Pankauzalismus obojího uvedeného typu je proto naprosto neudržitelný. Ale co to znamená ve svých důsledcích? To je právě zapotřebí krok za krokem prozkoumat.

Jak vůbec souvisí následek s příčinou? Stará tradiční formule „causa aequat effectum“ by znamenala, že příčina nutně přechází v následek, takže pokud existuje následek, příčina už existovat nutně přestala. Jinak by totiž kalkulace nevycházela: došlo by k tomu, že by dvojice příčina + následek byla vlastně něčím navíc proti příčině. Jestliže však v následku nesmí být víc než v příčině, ale ani méně než v příčině, vzniká otázka, jak se vůbec může následek od příčiny odlišovat. Jediná legitimní odlišnost by vlastně měla spočívat v tom, že příčina přechází z aktuality do minulosti (tedy nebytí) a předává bytí svému následku, který naopak přechází z budoucnosti (taky nebytí) do přítomnosti a aktuality. Kauzální nexus by se

tak redukoval na schopnost nepomíjet s časem, ale přecházet do další a další budoucnosti jako nikterak změnou nepoznamenán.

Právě to však je v naprostém rozporu s veškerou naší zkušeností. Všechno, co nám zkušenost ve věci kauzálních vztahů podává (ukazuje), je opak každé neměnnosti. Vždyť tam, kde se (na první pohled – samozřejmě už dávno víme, že se všechno proměňuje) nic nemění, nemáme nejmenší důvod zkoumat příčiny tohoto neměnného setrvávání v trvalém stavu.

Naopak je naše dotazování po příčinných souvislostech nejnaléhavější právě tam, kde se událo něco překvapivého – a my nevíme, proč. Kauzální souvislosti nás tedy zajímají především proto, že chceme pochopit, jak je něco vázáno či závislé na něčem docela jiném. A to má ovšem ještě něco dalšího v sobě.

16. I.

86-036

Naše zkušenost nám totiž podává ještě něco zvlášť důležitého: víme totiž, že ve většině případů je v následku něco navíc proti příčině, tedy něco, co v příčině nebylo, ale že je v něm i něco méně, než bylo v příčině. Obvykle to přičítáme tomu, že v každém skutečném procesu neexistuje jen jedna příčina a jediný následek, nýbrž že příčin je mnoho a následků také mnoho. A protože to množství je de facto zcela nepřehledné (to souvisí s tím, že našemu makropohledu zcela uniká mikrostruktura všech dějů), spokojujeme se obvykle utěšlivou představou, že kdyby na tom nějak mimořádně záleželo, že bychom ty jednotlivé kauzální spojitosti dovedli z celé té spleti nakonec rozplést – (jak to ostatně tu a tam přece jenom např. v laboratořích děláme). Ovšem mlčky připouštíme, že mezi těmi jednotlivými kauzálními spojitostmi je také nějaká další, vyšší, rozsáhlejší spojitost. A právě tento zamlčený anebo spíš na okraj zájmu odstrčený předpoklad musíme učinit předmětem svého centrálního zájmu a bedlivého rozboru. Připusťme, že – v modelu – máme dvě příčiny, P_1 a P_2 , a dva následky, N_1 a N_2 ; a dále připusťme, že následek N_1 můžeme vysvětlit z obou příčin, P_1 a P_2 , kdežto N_2 nikoliv. Na první pohled z toho usoudíme, že následek N_2 musí mít ještě nějakou další příčinu, kterou v dané chvíli ovšem neznáme. V takovém případě můžeme začít s modelovou analýzou vztahu $(P_1 + P_2) \square N_1 + X$. Pokud se obě příčiny dovedou plně uplatnit, takže obě v plném rozsahu „přecházejí“ v následek N_1 , je X nulové. Pokud tomu tak není, musíme předpokládat ještě nějaký další následek X (resp. N_x) vedle N_1 .

16. I.

86-037

Naše první otázka musí být následovná: má-li následek N_1 integrovat „působení“ obou příčin P_1 a P_2 , musí v něm být něco navíc, co nelze odvodit ani z jedné ani z druhé příčiny, ale ani z obou, pokud zůstávají dvěma rozdílnými a v jednu jedinou příčinu neintegrovány příčinami. A pokud následek N_1 neintegruje v sobě působení P_1 a P_2 v plném rozsahu, musíme navíc předpokládat, že následek má nejenom schopnost integrovat dvojí různé působení v jeden jediný výsledek (v jednu výslednici)(to ostatně náleží do tématu sebeintegrace následku, neboť následek integruje pluralitu působení v sobě, tedy sám sebou skrze sebe), nýbrž musí mít navíc také schopnost diferencovaně „vstřebávat“ různá působení, což znamená, že některé složky působení oněch příčin do sebe jakožto následku zahrne, ale jiné nikoliv. Ani schopnost integrovat a sjednocovat působení různých příčin, ani schopnost diferencovat mezi složkami působení nějaké příčiny a vybírat jedny k integraci v následku, ale pomíjet druhé, takže se do následku nedostanou, náleží k výbavě následku, která nemůže být odvozena ze žádné z příčin, jejichž je následek „následkem“.

Z toho se zdá, že žádný následek nemůže být plně obsažen v příčině (nebo v příčinách), pokud je skutečným následkem, a nikoliv pouhou setrvačností příčiny. Z toho lze dále vyvodit, že žádný následek nezačíná jako následek, tj. že jeho skutečný počátek není v nějaké předchozí příčině, nýbrž že začíná jako něco ze žádných příčin nevyplývajícího, a teprve dodatečně že nachází, resp. buduje svůj vztah k příčinám.

16. I.

86-038

Musíme-li přiznat každému následku jednak samostatný, na žádné příčině nezávislý počátek, musíme jej chápat jako samostatnou událost, jejímiž základními vlastnostmi mj. jsou: vlastní integrita, schopnost integrovat prvky odjinud převzaté, ale také schopnost tyto prvky nějak zaregistrovat, vybrat a teprve potom vintegrovat do vlastního průběhu (a možná, že bude nutno vedle pouhého výběru a registrace připustit, že další schopností je rozlišení a rozčlenění, desintegrace té či oné příčiny, z níž jen něco je potom pojato do integrity následku). Schopnost následku se nějak - *ex post!* - vztáhnout k potenciálním příčinám (které se, jak je zřejmo, stávají příčinami teprve tím, že je nebo něco z nich následek pojme do své vlastní integrity), může být označena a popsána spíše jako schopnost reagovat na příčiny než jako schopnost příčin způsobit, tj. vyprodukovat následek. Kauzální vztah tedy není dán samotnými příčinami, nýbrž je založen na

schopnosti nějaké události (které pak říkáme následek) reagovat na události jiné (kterým pak říkáme příčiny). Rozpomeneme-li se, co jsme měli původně na mysli, když jsme mluvili o vztahu příčina-následek, pak můžeme říci zcela paradoxně, že to, co v čase následuje, je v kauzálním smyslu vlastně spíše příčinou, zatímco naopak to, co předcházelo, je následkem. Teprve následek dělá z příčiny příčinu, a v tom smyslu je její příčinou, stejně tak jako příčina je – jakožto příčina – jeho následkem. Teprve díky reaktibilitě „následku“ je nějaká předcházející událost učiněna skutečnou „příčinou“. To ukazuje na nevyhnutelnost vypracování zcela nových schémat.

16. I.

86-039

Jedním ze základních úkolů filosofie je zkoumání způsobů, jak formulujeme a vůbec formujeme své zkušenosti a poznatky o skutečnosti. Abychom mohli totiž vůbec něco myslet, musíme to myslet nějak, za pomoci nějakých myšlenkových prostředků, a musíme to dávat do nějakých souvislostí s tím, co známe odjinud a co jsme už také nějak mysleli a formulovali. Filosofie vychází z předpokladu – a možná dokonce z „víry“ – že všechny správné, pravdivé poznatky a vědomosti je možno za použití správných myšlenkových postupů uvést do souladu, takže se navzájem nemusejí dostávat do rozporů. Tomuto předpokladu či spíše víře můžeme říkat „důvěra v logos“. Zatímco mýtus nezná celkovou integritu, nýbrž jen jednotlivé mýty, které mohou být vnitřně více méně integrovány, ale které nemusí a ani nemohou „ladit“ s jinými mýty, logos je vskutku jen jediný, „společný všemu a všem“ (jak to věděl už Hérakleitos). To vede filosofii k velké bedlivosti a k nejpozornějšímu, někdy až fanatickému hledání nepřesností v myšlenkách a ve způsobech vyjádření, ale také rozpornosti mezi různými myšlenkami (rozporností, nikoliv mimoběžností!), a to vše v základním přesvědčení, v základní „víře“, že existuje zásadně možnost, daná samotným logem, aby veškeré pravdivé poznatky, vědomosti a výroky byly formulovány způsobem, který nebude relativizován, zpochybňován a rozvíkláván rozpory, aporiemi a inkongruencemi, takže tyto všechny uvedené vady spadají jen a jen na vrub nesprávnému myšlení, které proto musí být ve svých poklescích a omylech odhaleno a přivedeno k nápravě.

16. I.

86-040

Z dosud provedených úvah vyplývá především, že žádná událost (pravá událost) a tudíž ani žádný subjekt (jakožto pravé jsoucno) nemůže být redukován na následek nějakých příčin a že tudíž nemůže být vysvětlován kauzálně. Přesně řečeno, mnohé z jeho charakteristik mohou být objasněny odhalováním souvislostí, které nesou dlouho název „kauzální“. Ale objasněním povahy kauzálních vztahů, jak jsme je stručně a zkratkovitě předvedli před chvílí, se nade vši pochybnost ukazuje nutnost považovat subjekt alespoň v jeho počátcích za předpoklad jakýchkoliv souvislostí, jež byly nazývány „kauzálními“. Uspokojivé řešení zmíněné problematiky, která se zdá být přímo přeplněna rozpornostmi a aporiemi, však představuje naléhavý intelektuální, teoretický, „spekulativní“ úkol. Jestliže jsme nuceni opustit koncept kauzality jako teoreticky neuspokojivý, musíme se pokusit vypracovat koncept nový, odlišný, který je schopen se nejen zmíněným, nýbrž i dalším jiným aporiím vyhnout, resp. podat takové řešení, které k aporiím nevede (nebo alespoň ne na první pohled).

Zdá se, že toto řešení je úzce spjato s kritickou distancí od tradice předmětného myšlení, tedy také s vypracováním kritické analýzy tradičního způsobu práce s předmětnými intencemi a s pomíjením významu intencí nepředmětných. Nicméně Husserlova formulace, kterou jsme citovali (viz 86-032), se zdá naznačovat, že určité prvky tohoto pojetí, jež musí být teprve vypracováno, lze tu a tam najít už u myslitelů starších – v tomto případě uprostřed výkladů fenomenologicky orientovaných.

17. I.

86-041

Nejlépe lze vyložit povahu intencionálních předmětů na geometrických obrazcích; to však může dobře sloužit jen pro začátek, neboť intencionální předměty mají obvykle odlišnou vazbu mezi vlastnostmi, jež jim jsou přisouzeny. Na to je třeba předem pamatovat, ale konkrétně to lze ukázat jen při detailní analýze toho kterého případu (nebo typu případů).

Bylo by asi nesmyslné předpokládat – obdobou k Bolzanovým „větám o sobě“ – nějaké rovinné obrazce „o sobě“. Nicméně zůstává mimo pochybu, že si rovinný trojúhelník rovnostranný nebo rovnoramenný nebo pravouhlý apod. nelze ani „představit“, ale ani myslit ani zásadně, ani „poněkud“ jinak, než jak je míněn v euklidovské geometrii. Je možno minit něco jiného, ale rovnoramenný nebo rovnostranný trojúhelník lze minit právě jenom jediným možným způsobem. To však zřejmě souvisí také s naší představivostí. Zvláštní okolností tu je skutečnost, že intencionální

předmět tu vlastně splývá se „skutečností“, jejímž je modelem. Jinak řečeno, že za intencionálním předmětem už nemusíme hledat žádný „předmět reálný“. Tato okolnost dovoluje, abychom svou interpretaci maximálně zjednodušili. Termín „rovnostranný trojúhelník“ znamená (míní) pomocí jediného pojmu pouze jediný intencionální předmět (přinejmenším za předpokladu, že nezavádíme do tematiky svého uvažování další obrazce a vztahy mezi nimi). Naproti tomu všude tam, kde intencionální předmět má sloužit jako vodítko pro naše myšlení, přesněji souzení a také nasuzování dalších pojmů atd., je každé slovo (termín) označením jednak pojmu, jednak intencionálního předmětu, jednak „věci samé“.

17. I.

86-042

Zvláštním případem intencionálních předmětů jsou taxonomické jednotky, jichž užívá systematická botanika a zoologie (eventuelně mikrobiologie). Na těch je vidět, jak spolu určité definované vlastnosti, přisuzované příslušnému druhu, rodu, čeledi apod., souvisejí „jen“ empiricky a nikoliv „nutně“. Tak např. obratlovci mohou být obojživelní, mohou žít jenom ve vodě anebo jenom na souši. Savci žijí převážně na souši, ale kytovci jen ve vodě a ploutvonožci většinou ve vodě. Naproti tomu ryby žijí vesměs ve vodě, ale některé z nich jsou schopny vylézat na souš a překonávat dokonce jisté vzdálenosti (např. bahníci, údajně i úhoři), a některé ryby dokonce létají mnoho metrů daleko. Záleží potom na pojmové struktuře a stavu vědomostí atd., v jakém poměru budou příslušné pojmy a jim korespondující intencionální předměty.

Tato okolnost naznačuje, k jakým ústupkům muselo naše vědomí sáhnout, ačkoliv zásadně pracuje stále způsobem, odvozeným původně z geometrie a matematiky. Hlediska botanické a zoologické systematiky se postupně mění, ustupuje význam morfologie a rozhodujícími se stávají vztahy genetické. Ty ovšem nelze zpětně ověřit přímo, a tak dostává svou úlohu biochemie apod. Pro paleontology ovšem si morfologické hledisko stále podržuje svou důležitost, neboť k dispozici jsou nejčastěji jen jednotlivé kosti či dokonce jejich zlomky, výjimečně celé kostry. Vztahy mezi jednotlivými vlastnostmi zkoumaného materiálu nemohou být konstruovány ryze logicky, nýbrž naopak převažuje zkušenost, empirie. Intencionální předměty jsou konstruovány převážně „mechanicky“, jsou „sestavovány“.

17. I.

86-043

Vývojové myšlení se dostává – pokud je domýšlíme až do nejzazších důsledků – do pozoruhodného rozporu s tím typem pojmového myšlení, který byl vynalezen ve starém Řecku a z kterého jsme se dosud nevymanili. Když Husserl mluví (viz např. *Cartes. Medit.* § 18) o identifikaci jako základní formě syntézy, díky které se konstituuje jednota intencionální předmětnosti jako takové (s. 79, ř. 32n), zapomíná se tázat, jak je ustavičně proměnlivý tok vědomí takové syntézy vůbec schopen, a dále, jak za takových okolností lze smysluplně říkat, že nějaký díky syntéze konstituovaný intencionální předmět, který díky své nezaměnitelné identitě je naprosto neměnný, čili stojí zcela mimo jakýkoliv proud proměn vědomí, je onomu proudícímu vědomí „kontinuitně imanentní“ (s. 80, ř. 4), jak může být za těchto okolností „v něm“ (in ihm – ř. 5), jak v něm může „ležet“ (liegt in ihm selbst – ř. 12). Však také Husserl od této tematiky přímo utíká a zachraňuje se pro můj vkus poněkud absurdní hypostazí jakéhosi „nadvědomí“ („eine Synthesis, welche das Bewußtsein der Identität als einheitliches, diese gesonderten Erlebnisse übergreifendes Bewußtsein herstellt und damit jedes Wissen von Identität möglich macht“ – ř. 18–21), resp. vědomí, jež přesahuje jednotlivé zážitky či akty vědomí. To je absurdní právě proto, že z onoho ustavičně proměnlivého toku vědomí se jednotlivé jeho akty osamostatňují nejefektivněji za pomoci co nejpřesněji konstituovaných intencionálních předmětů. Pouze vědomí organizované díky pojům, jejichž pevnost se stále opírá o intencionální předměty, je schopno se jako zvláštní akt oddělit z onoho „proudu“.

17. I.

86-044

Husserlův odkaz na „diese gesonderten Erlebnisse übergreifendes Bewußtsein“ (*Cartes. Medit.* § 18, s. 80, ř. 19–20) neobstojí, protože všechno, co chce Husserl popisovat jako „das universale cogitatum“ (s. 81, ř. 3), které navíc ještě odvozuje z „das universale Leben“ (ř. 4), dociluje jakékoliv „Einheit und Ganzheit“ (ř. 4–5) pouze a výhradně v partikulárních „případech“, tj. v podobě živých nebo myslících jedinců, eventuelně vitálních či vědomých aktů. Mluvit o jednotě a celostnosti (celkovosti) života vůbec nebo myšlení vůbec je zběsilá metafyzika; a už vůbec se vymyká každému fenomenologickému přístupu, když oné podivné hypostazi „univerzálního cogitatum“ (což je zvlášť absurdní: *cogitatum* je vždy *cogitatum* nějakého *cogitatio*, je to korelát aktu vědomí, je to intencionální předmět!) připisuje

odpovědnost za jednotlivý (tedy integrální!) akt syntézy, konstituující určitý intencionální předmět jako týž, identický.

U Husserla najdeme jistou nedůslednost v odlišování intencionálního aktu od intencionálního předmětu. Nemyslím, že by šlo o přehlédnutí, nýbrž spíše o strategii, kterou mají být překlenuty obtíže. Ale to nic nemění na vadnosti tohoto postupu. V § 19 (s. 81, ř. 34) najdeme slova „Betrachtung der cogitata als aktueller Erlebnisse“. To koresponduje se záměnou v citovaném místě: zvláštní (jednotlivé) zážitky (vědomí) jsou přesahovány vědomím „vcelku“ – a pak se mluví o „univerzálním *cogitatum*“. To nás vede k nezbytnosti podniknout analýzu toho, co je vlastně akt vědomí jakožto zážitek (Erlebnis) a jaké jsou jeho vlastnosti.

17. I.

86-045

Slovo „zážitek“ (Erlebnis) má stejnou vadu jako slovo „vědomí“, protože v obou případech můžeme mít na mysli buď to, co je „předmětem“ zážitku nebo vědomí, anebo naopak sám zážitek jako součást našeho prožívání, anebo jednotlivý akt vědomí jako součást našeho „vědomí vůbec“. Musíme proto v každém případě dbát na to, abychom výslovně – není-li to jednoznačně patrné z kontextu – vyznačili, v jakém smyslu těchto (a podobných) slov v tom kterém případě použijeme. – A nyní si postavme otázku, jaký je vztah mezi zážitkem a vědomím. Můžeme „zažít“ či „prožít“ bouřku nebo západ slunce apod., aniž bychom to věděli? Zjevně nikoliv; nevědět o tom, že je nebo že byla bouřka, znamená promarněnou možnost prožitku či zážitku. Naproti tomu je možno mínit bouřku, aniž by součástí tohoto aktuálního mínění byl stejně aktuální prožitek či zážitek bouřky. Mínilme-li bouřku, je to ovšem zároveň doklad o tom, že jsme ji buď sami někdy prožili, anebo že o ní něco víme od druhých lidí, takže nám chybí naše vlastní autentická zkušenost, náš vlastní prožitek, zážitek. Naproti tomu v každém zážitku bouřky je vždy také do jisté míry efektivně přítomno to, co o bouřce už víme – ať už z vlastní dřívější zkušenosti anebo z toho, co jsme se dozvěděli od druhých lidí.

Rozhodující moment teprve přichází: je vědomí, tj. aktuální vědomí, aktuální akt vědomí, již sám sebou zážitkem či prožitkem? Z toho, co jsme uvedli nahoře, nikoliv, neboť předpokladem toho, abychom něco zažili či prožili, je aktuální vědomí o tom zážitku, resp. aktuální vědomost, uvědomění toho zážitku.

17. I.

86-046

To znamená, že když si jsme něčeho vědomi, tak jsme si vědomi právě jen toho, nikoliv však samozřejmě a automaticky svého vědomého aktu, jímž jsme si toho vědomi. Teprve dalším aktem vědomí si můžeme uvědomit, že jsme si právě byli vědomi něčeho, takže už si nejsme vědomi jen něčeho, nýbrž jsme si vědomi, že si jsme (resp. že jsme si byli) vědomi něčeho. Co tu je skutečným zážitkem (aktuálním) a co jenom intencionálním předmětem (mimo čas a prostor)?

Když jsem si vědom bouřky, nemusí to ještě znamenat, že je bouřka aktuálně tu; mohu si být např. vědom bouřky, kterou jsem zažil včera. Včerejší bouřka tu je jednak ve vzpomínce – a vzpomínka je také prožitek, a to aktuálního zážitku – ovšem něčeho již nikoliv aktuálního. Ale ve vzpomínce na včerejší bouřku je přítomno vědomí bouřky jakožto bouřky – a to už není a nemůže být součástí pouhé vzpomínky. Prožitek vzpomínky však není součástí toho, čeho si jsem vědom, nýbrž musí k tomu přistoupit další akt vědomí, jímž vzpomínku na včerejší bouřku si uvědomuji jakožto vzpomínku (kdyby tomu tak nebylo, byla by intenzivní vzpomínka na včerejší bouřku prakticky nerozlišitelná od aktuálního zážitku aktuální bouřky). Co to však dále znamená? Jen to, že aktuální prožitek vzpomínky na včerejší bouřku je regulován a interpretován jako vzpomínky a ne jako aktuální prožitek aktuální bouřky. K této regulaci a interpretaci ovšem může dojít také v případě aktuálního zážitku aktuální bouřky. Zatím jsem o bouřce jen slyšel, ale nyní: „Už je to tady!“ Pokud nemám o bouřkách ponětí, nemohu ovšem podobnou „identifikaci“ provést a „pouze“ prožívám (aniž bych o prožívání věděl).

17. I.

86-047

Domyšlením předcházejících úvah dospějeme nutně k následujícímu pochopení povahy vztahu mezi aktem vědomí a předmětem vědomí. Akt vědomí není vědomým aktem, pokud se nestal „předmětem“ dalšího aktu vědomí. To znamená, že akt vědomí, který je součástí proudu vědomí, není původně ničím uvědomovaným, nýbrž může se stát tím, k čemu se vědomí vztahuje (a o čem tedy ví, čeho si je vědomo), teprve dodatečně. Chápeme-li to, k čemu se vědomí vztahuje, jako „obsah“, můžeme také říci, že akt vědomí sám sebe neobsahuje, není svým vlastním obsahem, ale může se stát obsahem jiného aktu. Jestliže pod vědomím rozumíme proud takových sebe ne-„obsahujících“ aktů, pak je vědomí jako takové původně vůbec neobráceno k sobě, ale naopak k něčemu jinému. Protože však in-

tencionalita není výsadou vědomí, musí mít vědomí ještě nějakou další základně důležitou vlastnost. Touto specifickou vlastností vědomí je jeho schopnost se obrátit k sobě samému, tj. je to schopnost jednotlivých aktů vědomí se zaměřit sice mimo sebe, ale docela zvláštním způsobem na jiné akty vědomí. Žádné jiné intencionální akty nemají tuto schopnost – alespoň o žádných takových nic nevím. Z toho vyplývá, že pro vědomí není specificky charakteristická intencionalita – to na opravu pojetí Brentanova a ve věci, kterou s ním Husserl sdílí –, nýbrž vsutku specifická je schopnost reflexe jako intencionalita zvláštního typu. Reflexe pak otevírá cestu, na kterou když vědomí vstoupí a po které když se vydá dál, stává se samo jednak vědomím nového, totiž víc a víc proreflektovaného typu, a jednak tím dosahuje nového přístupu ke „skutečnosti“.

17. I.

86-048

Vědomí jako proud někdy bývá chybně popisován jako proud „uplývajících představ“. Chyba tu spočívá v tom, že proud vědomí je původně čímsi chaoticky se proměňujícím, v čem se samo vědomí nikterak „nevyzná“. Je to takměř ryzí „hylé“ vědomí. Každá „představa“ nebo cokoliv zjistitelného a určitelného, oddělitelného od ostatního vědomí, resp. schopného se samo z ostatního procesu vydělit, musí mít nejprve k dispozici jakési krystalizační jádro, jakýsi plán či projekt své postupné strukturace, zkrátka něco, co není původně součástí vědomí, co není ve vědomí původně obsaženo a co z evidentních důvodů nemůže být ani následkem či produktem vědomí. To samo o sobě představuje argument pro pojetí vědomí jako intencionálně původně zmateného, chaotického, neorganizovaného, „neučesaného“. Tím se intencionalita vědomí pronikavě liší od intencionality tzv. instinktu. To je také důvod našeho přesvědčení, že se vědomí nevyvinulo z instinktu, nýbrž že tu bylo připraveno již mnohem dříve, možná „odedávna“, a že organizování jeho chaotických intencionalit (které se nejspíš navzájem anulovaly nebo přinejmenším rušily) se stalo naléhavým teprve v situacích, kdy instinkty začaly selhávat právě tehdy, kdy naopak měly poskytnout oporu a ujmout se vedení. Pocit nejistoty, nezajištěnosti, úzkosti z ne-řádu a tudíž chaosu je asi prvním typem reflexe, k níž vůbec došlo. Nikoliv tím, že to byl pocit, ale tím, že se tento pocit vztahoval k něčemu, co „není“; proto jsme také užili oněch negativních pojmů (chaos jen gramaticky vypadá jako výjimka, ale ve skutečnosti jde také o negativní pojem).

17. I.

86-049

Husserl mluví o Bewußtseins-erlebnis; co to může znamenat jiného než aktuální prožitek vědomí? Ovšem jiná je otázka: jak mohu své vědomí vůbec prožívat? Tím, že je „mám“? Zajisté nikoliv, neboť „mám-li“ vědomí něčeho, neprožívám své vědomí něčeho, ale prožívám ono „něco“. Mohu však mluvit o tomto „něčem“, tj. o předmětu svého vědomí, jako o něčem, co mohu „prožívat“? Ani to nemohu, neboť nemohu přece mluvit o tom, že prožívám „psa“, když se na něj dívám, když jej slyším, když jej volám nebo hladím, když o něm mluvím atd. Psa prožívat nemohu, ale bouřku nebo válku prožívat mohu – jazyk to připouští. Co to znamená? Jde o to, že bouřka nebo válka se nemohou odehrávat zcela objektivně nezávisle ne pouze na mně, ale na lidech vůbec. U války to je zjevné, neboť válka je vždy válkou lidí a proto bez lidí není možná. V jakém smyslu však není možná bez lidí ani bouřka? Inu zřejmě proto, že vydělení bouřky z ostatku skutečnosti, do níž jsme postaveni, není ničím samozřejmým a už dokonce ne nezávislým na nás. Jsme to my, kde rozhodují o tom, co ještě bouřka není a co již ano. Tím, že prožívám válku nebo bouřku, se na nich také sám účastním. Psa nemohu prožívat, protože se na něm neúčastním. (Naproti tomu mohu prožívat výchovu psa, protože se spolu se psem na ní účastním i já.) Chci-li tedy mluvit smysluplně o prožívání vědomí, musím se na tom vědomí nějak podílet a účastnit. Tedy především musí jít o mé vědomí; ale to ještě nestačí. Dítě se nepodílí na růstu svého těla, nepodílíme se na růstu svých vlasů a nehtů, ty rostou samy. Vědomí v tom nejprimitivnějším smyslu se dostavuje také samo. Pokud se na něm podílíme, tedy jen jeho organizováním a kultivováním.

17. l.

86-050

Jestliže má slovo Bewußtseins-erlebnis znamenat něco jiného než „bewußtes Erlebnis“ (což by znamenalo, že jde o zážitek uvědoměný, jehož si jsem vědom, tedy zážitek, který se stal předmětem mého vědomí, tj. některého z mých vědomo-aktů, jiného aktu mého vědomí), pak nejspíš pouze to, že sám zážitek je zážitkem vědomí ne jako předmětu, nýbrž jako podmětu, subjektu: vědomí tu je tím, kdo nebo co prožívá. Ale můžeme „vědomí vůbec“ považovat za „subjekt“, schopný mít nějaké zážitky? Jakých zážitků je vědomí vůbec schopno? Není jediným zážitkem vědomí jeho intence? A není vlastním subjektem této intence, a tím ergo i vědomí samého člověk jako subjekt? Není to tedy vědomí, kdo tu má nějaký zážitek, nýbrž je to člověk. Ale když má člověk zážitek, jak s tímto zážitkem

souvisí vědomí, tj. především jeho vlastní vědomí? Může mít člověk nějaký zážitek, aniž by si to uvědomoval? Nejspíš ano: leckdy si uvědomujeme teprve dodatečně, s čím jsme se setkali, co jsme zahlédli apod.: museli jsme to skutečně za-hlédnout, ale neuvědomili jsme si to. O čem to však svědčí? Spíše o povaze uvědomování než o povaze zážitků. Zážitek tu je něco, k čemu dojde, aniž u toho musí být vědomí, aniž to prochází vědomím. Kdybychom to přijali, mohli bychom slovo Bewußtseinslebnis chápat jako zážitek onoho vědomí, jež je sice vědomím něčeho (dalšího), ale jež si jako takové vůbec neuvědomujeme, protože jsme plně u toho, čeho je ono vědomí vědomím. Vědomí by pak vlastně bylo nevědomím, bylo by nevědomé, dokud by se nestalo předmětem jiného nevědomého vědomí. To je však absurdní.

17. I.

86-051

Husserl také mluví o „strömendes Bewußtseinsleben“ (*Cart. Med.* § 14, s. 70, ř. 15). To znamená, že když nemáme na mysli aktuální „výkon vědomí“ (Bewußtseinsleistung – nevím, zda se tento termín u Husserla najde, je třeba se porozhlédnout; ale najde se – s. 80, ř. 13 „intentionale Leistung“), je vědomí konstituováno jen jako intencionální předmět. Husserl sice uvažuje, jak je možné, aby „vědomí vůbec“ bylo víc než pouhá konstrukce, ale po mém soudu je jeho postup neplatný. (Husserl má totiž představu, že je možné něco takového jako „eine kontinuierliche Verbundenheit von cogitationes (gewissermaßen ein äußerliches Aneinandergeklebtsein)“ (s. 79, ř. 33-4), a proti tomu zdůrazňuje nutnost syntézy, což jest „Verbundenheit zu Einem Bewußtsein“ (ř. 35). Za tím tušíme představu duševního, resp. mentálního atomismu, přežitek empiristické tradice.) Ono „strömendes Bewußtseinsleben“ musíme naopak chápat důsledně jako původní proud, z něhož se postupně a zpočátku vždy jen neúplně a do jisté míry osamostatňují jednotlivé útvary, jakési „pra-akty“ či „polo-akty“ vědomí, kdežto teprve mnohem později skutečné akty vědomí. Tyto akty vědomí pak už nejsou pouhými složkami a součástmi proudu vědomí, nýbrž jsou jakýmsi organizovanými „celky“ či spíše nepravými celky, jež jsou dokladem toho, že do vědomí proniká struktura, která není vědomí původně vlastní a která také – zvláštním způsobem – není, resp. nemůže být redukována na imanentní záležitost vědomí samotného. Vědomí se tu organizuje v malém i ve větších kontextech do jakéhosi až strategického rozvrhu – a to musí být předmětem speciální analýzy.

17. I.

86-052

Husserl říká, že nejobecnější charakteristikou vědomí vůbec (jederlei Bewußtsein überhaupt – s. 79, ř. 2-3) je to, že je vědomím něčeho. „Dieses Etwas, der in ihm jeweils *intentionale Gegenstand als solcher* ist bewußt als identische Einheit noetisch-noematisch wechselnder Bewußtseinsweisen...“ (79, ř. 3-6). Tady se především ukazuje dvojitý význam německého „bewußt“: jednak lze říci „ich bin bewußt“ (např. ich bin mir dessen bewußt), ale na druhé straně také – jako právě tady – že „der intentionale Gegenstand ist bewußt“ (a ani se nemusí říci, komu). Čeština mnohem přesněji rozlišuje, kdy si já jsem (něčeho) vědom a kdy na druhé straně je nějaký předmět uvědomován v tom smyslu, že se stává předmětem (mého) vědomí. Ale teď nastojme: ono „něco“, onen „intencionální předmět“ je uvědomován, tj. stává se (předmětem) aktuálního aktu vědomí „jako identická jednota noeticky-noematických proměnlivých (či vyměňujících se) způsobů vědomí“. Především opět ta neurčitost: nevypovídá se o „Seinsmodus“ intencionálního předmětu samotného, ale o tom, jak se stává (předmětem) vědomí, jak si jej uvědomujeme, jak k němu aktuálně upínáme své vědomí. A tedy uvědomujeme si jej jako „identickou jednotu“ – podle Husserla. Co však je tato identická jednota? To je přece onen intencionální předmět sám, protože nic jiného není takovou identitou vybaveno (a navíc máme pochybnosti o jednotě: v říši intencionálních předmětů neexistuje žádná jednota ani celkovost leč intencionální, tj. jakožto intencionální předmět). A tak se dostáváme k paradoxu či spíše aporii.

18. I.

86-053

Husserl v citovaném místě dospívá k následující absurditě: na otázku, jak si vlastně uvědomujeme „něco“ (tedy nějaký konkrétní intencionální předmět), odpovídá, že si uvědomujeme toto „něco“ jako „identickou jednotu noeticky-noematických střídavých (vyměňujících se) způsobů vědomí“ (s. 79, ř. 5-6). Jak tomu máme rozumět, jak to máme dešifrovat? Uvědomujeme si „něco“ jako nějaký způsob vědomí? Pokud ano, je to velmi pozdní záležitost a vlastně výsledek skepse – je to určitá interpretace, nikoliv způsob uvědomění. – Ale Husserl nemluví o vědomí ani způsobech vědomí, nýbrž o jejich jakési „identické jednotě“. Uvědomujeme si tedy onu identickou jednotu? Těžko: to by pak nešlo o vědomí „něčeho“ (jiného), nýbrž o vědomí „identické jednoty“. A o noeticko-noematických způsobech vědomí už vůbec nemusíme mluvit, protože to je i pro většinu filosoficky interesovaných čtenářů poněkud svízelné, natož pro každý akt

uvědomění „něčeho“: jde zjevně také o interpretaci. Zjišťujeme tedy, že nás vlastně Husserl nechává zcela na holičkách. Otázka, jak dochází ze strany našeho vědomí, tj. v podobě aktu vědomí, jehož jsme subjektem, k tomu, že intencionálním předmětem našeho aktu vědomí, tj. našeho intencionálního aktu, je právě toto „něco“, tento intencionální předmět, a nikoliv něco jiného, musí být zodpovězena docela z našich předpokladů a za pomoci našeho pojmového aparátu, nikoliv za pomoci Husserlových formulací (možná, že časem něco takového u něho najdeme na jiných místech, to nelze při jeho systematičnosti vyloučit). Nicméně citované formulace svědčí o jisté zmatenosti, a tedy nevyjasněnosti věci.

18. I.

86-054

Předpokládejme, že vědomí se nejprve vynoří (vynořuje, protože jde o značně pomalý proces, jehož počátku těžko dohlédnout) v podobě značně „nenápadné“ a jaksi „navíc“, bez zřetelného užitku a použití, jako pouhý doprovod aktivit, řízených a ovládaných jinak, zejména instinktivně, eventuelně paměťově, tak, že se vždy vybavují celé „fráze“, celé „systémy“ chování a jednání, „akční systémy“, jež se pak odvíjejí jakoby automaticky, jakmile jsou nastartovány nějakým „signálem“. Ještě v rámci, tohoto období, kdy „vědomí“ má zcela nebo převážně doprovodný charakter, dochází k tomu, že intence, jež jsou pro vědomí od počátku význačnou charakteristikou, jsou postupně víc a víc „organizovány“. Pochopitelně tu ještě zdaleka nejde o organizování za pomoci a prostřednictvím pojmů. Zůstává úkolem psychologie zvířat odhalit alespoň zvenčí, jak k tomu dochází a kolem čeho vlastně ony jakési „krystalizační“ struktury vznikají a se formují. V každém případě dochází k podstatnému přechodu či přeskoku s přeměnou některých akčních schemat v jakési rituály. Klasickým případem takové ritualizace je třeba pozoruhodné a nejednou podivné jakoby rituální chování při „námluvách“. K dalšímu pronikavému přelomu dochází tam, kde jisté rituály chování se spojují s komunikací pomocí slova. Rituály ovšem mají samy o sobě vždy nějaké prostředky komunikace, neboť nejčastěji právě mají socializační resp. sociální charakter. Ale vazba ritualizované komunikace anebo socializaci umožňujícího a organizujícího rituálu na struktury slova je čímsi pronikavě novým a předpokládá (resp. je jedním z rysů) vstupu rituálně se chovající (resp. schopné toho) bytosti do „světa“ slova, řeči, řečových, tj. logických, vztahů a souvislostí.

18. I.

86-055

(přepis ze seš., neurologie, 26. 3. 84) „Nic“, nicota je nestabilní, ale má tendenci přecházet v „něco“. Tato tendence je totožná s tím, co filosofové hledali jako *principium individuationis*. Každé „něco“, vzniknuvší v důsledku fluktuace nicoty, má charakter pravého jsoucna, tj. jsoucna, které je integrovaným celkem určitého dějství (dění), jež má – po vnější stránce – svůj počátek, průběh i konec. Každé pravé jsoucno se totiž také vyznačuje nestabilitou a má tendenci přecházet v nic. (Seš. A, pozn. 1.)

„Nic“ tu není míněno metafyzicky, nýbrž jen jako negativní pojem: nejsoucno, nikoliv jsoucí. Co to znamená „být“, tedy jaký je význam predikace „jest“, víme – pokud to vůbec víme – jen ze své zkušenosti. „Nejsoucí“ však nemůže být „předmětem“ naší zkušenosti, nemůžeme je zakoušet leč s jedinou výjimkou, kdy sice zakoušení je možné, ale pouze jako nikoliv naše zakoušení, a to proto, že k němu dochází v ek-statickém momentu reflexe, kdy jsme už od sebe odstoupili, ale ještě jsme se k sobě nevrátili. Tento odstup od sebe a moment, jehož dosahuje, totiž ono „stát-ven-ze-sebe“, může probíhat či uskutečňovat se v několika různých okruzích či vrstvách. Zkušenost s nejsoucím (tj. s ryzí nepředmětností, event. k zvnějšnění již se rozvrhující, a tedy už ne zcela ryzí nepředmětností) probíhá jen v té míře a v tom rámci, v jakém dochází k onomu „trčení ze sebe“. Je to tedy základně zkušenost „meta-fyzická“, dáme-li slovu metafyzický význam: přesahující naši *fysis* i *fysis* vůbec, vykračující za hranice jsoucího vůbec.

18. I.

86-056

Poznámky pro zprávu do Amsterodamu

a) Práce si vyžádala některá podrobnější zkoumání povahy pojmového myšlení, takže v daném stavu nemohu předložit ani část definitivního textu. Podávám proto zatím jen zprávu o vykonaných studiích.

b) Prvním předběžným cílem bylo vyrovnat se s Husserlovým pojetím intencionality, zejména v otázce „nevědomých aktů vědomí“, uvážít možnost rozšířit pojem intencionality na mimolidskou sféru (na vitální procesy vůbec) a s tím souvisící nutnost specifikace vědomí „lidského“, konfrontovat koncepci nepředmětných intencí s možnostmi, které eventuelně poskytuje Husserlovo pojetí „potencialit“, a konečně některé korektury, které se ukázaly jako nezbytné pro Husserlovo chápání intencionálních předmětů, resp. „*cogitatum*“ (*cogitatorum*).

c) Druhým předběžným úkolem se jeví potřeba konfrontace myšlení pojmového a myšlení předpojmového (resp. mimopojmového) v souvislosti s protimytickou a protireligiízní polemikou nejdůležitější linie izraelského myšlení. S tím souvisí také otázka vztahu předpojmového myšlení k tzv. metafyzické zkušenosti a ovšem i otázka povahy reflexe v rámci předpojmového myšlení.

d) Paralelně s uvedenými oběma směry zkoumání pokračuje (byť z uvedených důvodů pomaleji) práce na co nejpřesnějším oddělení (odlišení) víry od reflexe víry a uvedení fenoménu víry do „kosmologických“ souvislostí (téma probíhajícího semináře). Tím je zároveň potvržena nutnost tematizovat otázku theologické kosmologie.

18. I.

86-057

(přepis ze seš., neurologie, 26. 3. 84) Základní rovinou „jsoucen“, jež jsou uskutečněnými fluktuacemi nicoty, jsou tzv. události prvního řádu (první úrovně či roviny), tedy primordiální události. Taková primordiální událost vznikne, proběhne a uplyne (zanikne), aniž by po ní něco „zůstalo“ (pokud vyloučíme interakci, přesněji reakci, nějaké další, odlišné události. Skutečnost těchto primordiálních událostí tedy sama o sobě nezakládá ještě žádnou „realitu“, žádný „reálný svět“. Později bude řeč o světě; na tomto místě musíme říci jen tolik, že primordiální události nejsou samy o sobě součástí světa. (Seš. A, pozn. 2.)

Jde o pokus vymezit a charakterizovat oblast, která je vlastně jakýmsi médiem, zprostředkujícím kontakt mezi ryzí nepředmětností a světem jsoucen. Tím jde také zároveň o pokus blíže upřesnit, co vlastně znamená predikace „jest“, „jsoucí“ atd. Zároveň je „nic“, „nicota“ pojata novým způsobem, a to spolu s odmítnutím metafyzického pojetí naprosté negace, s níž vlastně nelze už vůbec nic podniknout. „Nicota“ je interpretována jako „skutečnost“, o níž nelze legitimně říci, že „jest“, ale která má svou základní důležitost pro všechno „jsoucí“. Pouze pro předmětné myšlení je ryzí nepředmětnost „ne-jsoucí“ ve smyslu nicoty; naproti tomu nové myšlení se musí pokoušet najít cestu, jak nejen tušivě, ale velmi přesně pracovat s intencemi, jež byly nadlouho zanedbávány, ale jejich výhradním prostřednictvím lze „mínit“ nepředmětnost ryzí i nepředmětnou stránku pravých jsoucen.

18. I.

86-058

(přepis ze seš., neurologie, 26. 3. 84) Kdyby neexistovala žádná reaktibilita událostí, nemohl by ani vzniknout svět. Pouze díky interakci primordiálních událostí je možné, aby svět vznikl; a proto svět není (což budeme ještě muset argumentačně podepřít) žádným souborem primordiálních událostí, nýbrž souborem jejich vzájemných reakcí. A ovšem tyto jejich interakce zakládají možnost vzniku událostí vyšších úrovní, které jsou sice umožněny a neneseny oněmi událostmi primordiálními, ale nejsou jimi vytvářeny tak, že by primordiální události byly součástí (složkou) vyšších událostí. (Seš. A, pozn. 3.)

Tady se objevuje motiv, který má svůj značný význam pro interpretaci toho, čemu se tradičně říkalo „stvoření“. Zároveň se stává v tomto pojetí zřejmým a zcela nahlédnutelným, proč nejde a nemůže jít o „zázračnou“ interpolaci v tom smyslu, že do průběhu světového dění je vtlačena nějaká nová událost, nová skutečnost, pro niž tu dříve nebyly žádné předpoklady. Tedy žádná magie, neboť veškeré „působení“ (vlastně to ani žádné skutečné působení není) ryzí nepředmětnosti na vnitrosvětské procesy je nutně vždy prostředkováno „pravými událostmi“ resp. „pravými jsoucny“, jejichž „materií“ nejsou primordiální události samotné, nýbrž pouze všechny typy jejich vzájemných reakcí a ovšem také reakcí událostí, na těchto jejich vzájemných reakcích ustavených a z nich integrovaných, přičemž každá superudálost svým počátkem (nepředmětným) je vždy zakotvena v ryzí nepředmětnosti tak, že to je pro nás neodlišitelná spojitost resp. spojitost bez odlišitelného předělu.

18. I.

86-059

(přepis ze seš., neurologie, 26. 3. 84) Primordiální události mají zvláštní charakter zejména potud, že nemají žádné „místo“ v čase a v prostoru, neboť čas a prostor je jimi zakládán jen individuálně jako jejich vlastní časovost a prostorovost. (Seš. A, pozn. 4.)

O čase můžeme tedy hovořit teprve tam, kde dojde k fluktuacím vakua, o nichž byla řeč. Ale nejde tu o čas, „v“ němž je událost „umístěna“, nýbrž pouze o vnitřní čas události samotné. Tento vnitřní čas má pravděpodobně – zdá se alespoň, že to musíme předpokládat – trochu charakter jakéhosi „pole“ („silového pole“), jež onu událost jakoby „obaluje“ a zabaluje, zahrnuje do sebe. Je proto možné, že i tady můžeme rozlišovat mezi skutečně „vnitřním“ časem primordiální události a mezi časem „obalovým“.

Izolovaná primordiální událost je charakterizována přísnou korespondencí či paralelitou obou časů, takže oba časy vlastně splývají v jeden. Naproti tomu už tam, kde dochází k interakcím, objevují se možné diskrepance mezi obojím časem, neboť obalový čas události reagující a události, na niž je reagováno, se oba navzájem prostupují a tím i ovlivňují. To však, čemu říkáme čas a prostor v běžném smyslu, je nepřehledně hustou spleť obalových časů jednotlivých událostí, jež se jeví něčím jako „prostředím“, jež samo o sobě prázdné dovoluje prostorovou i časovou „lokalizaci“ (a temporalizaci) jednotlivých událostí a případně i jejich jednotlivých složek (a to platí nejen pro pravé události, ale také pro nepravé, jako jsou např. vývojové nebo dějinné).

18. I.

86-060

(přepis ze seš., neurologie, 26. 3. 84) Čas a prostor (resp. časoprostor) vzniká teprve v důsledku interakcí primordiálních událostí; taková interakce je umožněna kromě příslušná reaktibility zejména hojností navzájem reagujících událostí (hustotou). Tady vzniká otázka, jak lze mluvit o hustotě primordiálních událostí (a jak je taková hustota „objektivně“, „reálně“ možná), není-li tu ještě založen (konstituován) prostoročas. (Seš. A, pozn. 5.)

To je vážný problém, který však musí řešit především fyzika sama, zejména kvantová fyzika. Spekulativní řešení může být nanejvýš inspirací, ale spíše „zápornou“, tj. inspirací k polemice. Jestliže např. Grygar mluví o možnosti různě velikých fluktuací vakua, je v tom přítomen už jakýsi poukaz ke kvalifikaci, která s otázkou prostoru a času (ev. prostoročasu) velmi úzce souvisí. A to tím spíš, že fluktuace – z důvodů, které uvádím jinde – nemůže být považována za integrovaný celek, nýbrž za jakýsi aglomerát do krajnosti pluralizovaného dějství, tj. masového vyrojení primordiálních událostí, jež představují ty nejmenší částičky dění vůbec (nejmenší kvanta dění). Že vesmírný časoprostor „vzniká“ teprve tam, kde tato masová fluktuace je dostatečně veliká a dostatečně hustá, je sice pochopitelné, ale co zůstává nezřetelné, je možnost vyrojení obrovského kvanta infraudálosti tam, kde k tomu ještě není připraven žádný prostor a žádný čas. Snad by mohla být řešením „současnost“ fluktuace a vzniku prostoročasu.

18. I.

86-061

(přepis ze seš., neurologie, 26. 3. 84) Tam, kde je hustota primordiálních částic příliš malá, nemohou se uplatnit interakce a nemůže vzniknout ani ten nejmenší „svět“. Naproti tomu tam, kde je jejich hustota dostatečně velká (tj. kde můžeme mluvit o velké nebo i obrovské flukтуаční vlně „nicota“), je založen proces vzniku a vývoje světa (a přímo „světů“), jak nám o tom poskytují své hypotézy a teorie teoretických fyzikové a astrofyzikové. (Seš. A, pozn. 6.)

Výpočet, o jakou nejmenší – anebo zase největší – fluktuaci může jít, záleží na volbě modelu a může být proveden počítačem. Pravděpodobně nejde prvotně o otázky prostorové blízkosti (nebo časové blízkosti), protože ta je právě na začátku garantována. Naproti tomu rozhodující budou asi otázky gravitace apod., na nichž bude záležet forma, jakou bude další vývoj probíhat. Příliš velká flukтуаční vlna se možná okamžitě zhroutí do obrovské „černé díry“, resp. se z ní vůbec nedostane „ven“; tady zase bude záležet na astrofyzice a mikrofyze, jak porozumí eventuelním dalším osudům a samotné povaze černých děr. S tím souvisí původní prostorový rozsah fluktuace, který nesmí být menší, než Schwarzschildův poloměr dovoluje. Pravděpodobně teprve další osudy flukтуаční „bubliny“ vynesou na světlo, resp. na pořad dne otázku hustoty či řídkosti primordiálních událostí, resp. nějakých větších komplexů, které za určitých okolností mohou i dodatečně ztratit jakoukoliv (další) možnost komunikace. To může být konečně i způsobem, jak se rozpadne vesmír při svém rozpínání. Souvislost spekulativních modelů s kosmologickou problematikou tu bije do očí.

18. I.

86-062

Řecká antika měla jakýsi podvojný vztah k pravdě: na jedné straně pravdu vysoko hodnotila a hájení pravdy měla za postoj a čin přímo heroický – a na druhé straně se pravdy děsila, považovala ji za neštěstí pro člověka a štěstí lidské spojovala s nevědomostí. Dokladů pro to je mnoho; zůstaňme nyní jen u Sofokla. V *Králi Oidipovi* říká věštec Teiresias Oidipovi – byť nerad – pravdu alespoň náznakově do očí. Oidipus mu hrozí: „Jak nestoudněs mi vmetl do tváře/ta slova! Myslíš, že mi unikneš?“ a ten hrdě odpovídá: „Již jsem ti unikl: jsem silný pravdou!“ (s. 173–4, Svoboda 1975). O něco dále na Oidipovu otázku: „Což doufáš věčně mluvit beztrestně?“ odpovídá Teiresias: „Ba doufám, má-li pravda jakou moc.“ Na druhé straně v témž dramatu náčelník sboru říká Oidipovi: „Ó dvakrát bídny, poznáváš-li jasně/ svůj stav, ...“ (s. 224), a Oidipus poté sám vzdychá: „Sladko je žít bez

smyslů mimo dosah zla!“ (s. 226). Podobný vztah se najde také k budoucnosti: je lépe nevědět, co má přijít, a žít v klamně naději. To, že sloužit pravdě je herojským posláním (které tedy neunesou člověk slabý), je zároveň zatíženo tragikou, jsem-li já sám pod soudem pravdy. Pravda nemá charakter perspektivy pro člověka, není pro něho nadějí, nemá vysvobuzující moc, nýbrž je osudem a může se stát i kletbou.

Se zcela jiným poselstvím přichází evangelium: poznáte pravdu a pravda vás vysvobodí. V pravdu je možno složit naději, pravdě je možno „uvěřit“, spolehnout se na ni, a bez tragiky a heroizmu je možno se nechat ujistit, že ani tam, kde už nemáme víc sil a nemůžeme nic dalšího pro ni udělat, pravda stejně „vítězí na věky“.

19. I.

86-063

Naše dosavadní zkoumání ukázalo, že víru nemůžeme redukovat na lidský akt (a to ani na akt vědomí, ani na životní akt člověka). Víra má podstatně co ‚dělat‘ se vztahem mezi člověkem a „ryzí nepředmětností“, který je z principu obousměrný, a navíc toho druhu, že v této obousměrnosti je jedna strana hegemonem (byť zvláštního typu). A touto stranou, která celému oboustrannému vztahu vládne, je právě ryzí nepředmětnost. To má ovšem pro otázku možnosti filosofické reflexe víry mimořádnou důležitost: reflexe je přece vždy reflexí nějaké akce, aktivity. Proto filosofická reflexe víry může být reflexí jen určité složky, části toho, co považujeme za „víru“ jako specifický fenomén, totiž té složky, která je do („realované“) víry integrována nikoliv integrující mohutností člověka, nýbrž „darovaně“, „z milosti“ apod. Dosavadní schéma nepočítalo dokonce ani s aktivitou lidského partnera a na základě zkušeností, založených na aktivitě vůči němu, byl ustaven jakýsi „obraz“ či „model“ toho „druhého“, zatímco jeho vlastní aktivity byly vyvozovány a odvozovány (i do budoucnosti, bez ohledu na jeho „svobodu“ a tedy nevypočitatelnost) z tohoto „obrazu“. Už na této rovině to bylo hrubě neadekvátní; naprosto však selhává tento postup tam, kde nelze takový „obraz“ či „model“ ustavit legitimně vůbec, tedy kde se jakákoliv objektivace nemůže opřít ani o pouhou předmětnou stránku lidského partnera, protože ryzí nepředmětnost není partnerem ve formě subjektu, není to proti-subjekt, k němuž bychom se mohli vztáhnout tak, že za jeho vnějškem si budeme „domýšlet“ „jeho samého“.

19. I.

86-064

Aby vyvstal problém plastičtěji a věrohodněji, je zapotřebí vypracovat detailněji také způsob vazby myšlení, které se orientuje a organizuje pomocí pojmů, na zkušenosti, resp. zkušenostech smyslových. Pro smyslové vnímání je charakteristické, že zpracovává do tzv. smyslových dat (nikoliv tedy za předpokladu těchto dat, jak věc staví empirismus) zkušenosti s reakcemi smyslových orgánů (vposledu buněk, nepůjdeme-li ještě níže, přinejmenším pak tkání) na „působení“ vnějších skutečností. Důležité je ovšem pro pochopení a správné pojetí celé záležitosti vědět, co nám zatím poskytuje věda, zejména pak fyziologie a psychologie vnímání (i když si všechny jejich poznatky budeme vždy kriticky prověřovat). Hlavní výsledkem lepších znalostí, poskytovaných vědeckým zkoumáním, je zjištění, že to, nač reagují naše periferní smyslové orgány (jako jsou chuťové nebo čichové buňky na sliznicích, hmatové buňky v pokožce, buňky oční sítnice nebo sluchové buňky vnitřního ucha) nejsou identické s těmi skutečnostmi, které nám jsou „dány“ ve vněmech, resp. které se nám „ukazují“ ve fenoménech. Pochopitelně předpokládáme, že syntézu, kterou musíme předpokládat, chceme-li překlenout propast mezi periferními smyslovými buňkami a tím, co našemu vědomí podávají smyslové orgány jako „jev“, že tedy tuto syntézu provádíme aktivně my sami. Nicméně není pochyb o tom, že to jsou jen naše představy, naše způsoby chápání a usuzování, naše modely, jimiž si tu vypomáháme. Ve skutečnosti doopravdy nevíme, jak k nezbytné integraci reakcí jednotlivých buněk ve „fenomén“ dochází. 19. I.

86-065

Jaroslav Durych napsal ve své krátké studii či spíše jen eseji či úvaze zajímavé řádky o husitství. „Husitství bylo jediným opravdovým reformačním hnutím a český národ byl jediným národem v Evropě, který proti sobě vynutil křížácké výpravy. Až do odpadu Anglie byl hlavní oporou reformace německé, která sama o sobě neměla valného dechu a udržela se jen politicky. V myšlenkové a mravní soutěži v tomto směru byl český národ Němcům spíše učitelem než žákem.“ (in: Úkoly češství. Jako soukromý tisk k Novému roku 1937 vydalo nakl. Melantrich. Str. 17.)

Otázka pro katolické radikály, kteří chtějí denuncovat celou reformaci: jak se vyrovnají s tímto Durychovým hodnocením, nechtějí-li prokázat svou faktální netoleranci, konfesijní fanatismus a naprostou neochotu, ale i neschopnost si osvojit ekumenický přístup? Kdy se dalo nebo dá říci o českém katolicismu, že byl na špičce katolické současnosti a katolického vývoje? Co přinesl celku katolictví, čím specificky českými, a přece význam-

ným přispěl k tomu, čím je katolictví dnes nebo dokonce čím by se mohlo a mělo stát zítra? Což si opravdový katolík nemusí uvědomit, že svým odsouzením české reformace a svou distancí od ní se zbavuje čehosi podstatného a silného ne pouze jako Čech, ale také a především jako katolík? Což se nestává stále jasnějším, že skutečná, ne pouze módní, ne pouze politicky nebo esteticky či jak jinak laděná, nýbrž duchovní obroda katolictví a nový duch v katolické církvi má základní podmínku a předpoklad, totiž že si osvojí vše nejpodstatnější a nejcennější, čím reformace přispěla k vývoji křesťanství v Evropě?

19. I.

86-066

Jestliže jsou některé naše orgány, resp. jejich tkáně, ba jednotlivé buňky těchto tkání, schopny „reagovat“ na nějaké podněty „zvenčí“, znamená to, že v procesu vnímání jsou jednak analyzovány a jednak syntetizovány informace o takových podnětech takovým způsobem, že jsou „konstruovány“ „obrazy“ celkového charakteru, které „představují“ skutečnosti, jež jinak s naším vědomím nemohou nikdy přijít a nepřijdou do styku. Tzv. „vnímání“ tedy znamená sestavování (syntetizování) celkového obrazu nějaké skutečnosti na základě obrovského množství partikulárních dat, jako je třeba informace o tom, že na tu a tu buňku dopadl foton světla (resp. řada fotonů) takových a takových vlastností – zase přesněji: tyto vlastnosti jsou sice rozeznány, ale zcela mimo vědomí, do vědomí se už dostávají informace celkové, souhrnné, zpracované –, nebo že pokožka se dostala do styku s hmotným předmětem o takové a takové teplotě (a zase údaje nebudou „objektivní“, nýbrž budou záležet na teplotě, jakou prostředí nebo nějaký předmět měl dříve), atd. Tak nějak to ovšem musí probíhat i u vyšších živočichů, kteří jsou také schopni rozpoznávat kolem sebe věci i jiné živé bytosti, reagovat na situace apod., ačkoliv jejich nejperifernější orgány, vnímavé vůči světelným kvantům, zvukovým vlnám, rychlosti pohybujících se molekul a také vůči jejich chemickému působení na některé sliznice, nejsou nikdy konfrontovány s celými předměty, živými tvory ani situacemi. Podobnou syntetickou aktivitu nemůžeme zjevně připisovat vědomí, protože předně o ní nic nevíme, a za druhé předpoklad vědomí třeba žížaly je svrchovaně pochybný.

19. I.

86-067

Když Brentano ve své práci *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1692, s. 15) uvádí příklady intencionálního vztahu, zmiňuje vedle „kein Hören

ohne Gehörtes“ nebo „kein Streben ohne Erstrebtes“ také „kein Glauben ohne Geglaubtes“, „kein Hoffen ohne Gehofftes“ a také „keine Freude ohne etwas, worüber man sich freut“. Když tyto příklady podrobíme analýze, ukáže se, že s předmětnou intencionální vztažeností je to v posledních třech případech poněkud komplikované. Především náleží např. víra nebo naděje (a také radost) k tomu typu intencionálních vztahů, kde jejich tzv. „předmět“ je čímsi nedůležitým, nahodilým nebo přímo nenáležitým (eventuelně druhotným). Když apoštol Pavel nabádá „radujte se“, neříká, z čeho je třeba se radovat – také by bylo možno říci: ze všeho. Naděje, skládané do čehosi příliš konkrétního a předem známého, je jen pokleslou, falešnou nadějí (kterou je možno si např. opatřit za 10,- Kčs, za něž si opatříme los). A když apoštol Pavel přiznává víru praotci Abrahamovi, uvádí jako důvod, že Abraham „vyšel, nevěda, kam jde“. Samozřejmě že tu všude záleží na formulaci a že se můžeme poměrně úspěšně pokoušet přece jenom to nějak narafořit, abychom o příslušný „předmět“ radosti, naděje nebo víry nepřišli. Ale o to přece nejde; rozhodující je, že takový předmět je jaksi nedůležitý, zaměnitelný, není pro povahu a specifickou podobu radosti, naděje nebo víry konstitutivní a představuje jen vyplnění prázdnoty, kterou tam tuší naše všezpředmětňující myšlení, které je velmi nevhodné k tomu, aby tu něco vyjadřovalo a aby zprostředkovalo reflexi zmíněných intencionálních aktů.

19. I.

86-068

Byl to ostatně už Kierkegaard, který velmi přesvědčivě poukázal na základní rozdíl mezi strachem před konkrétní možností (nebezpečím apod.) a mezi úzkostí, která není vztažená k žádnému určitému nebezpečí či ohrožení. To neznamena, že v úzkosti nenajdeme nic, co by v nás tuto úzkost budilo. Právě naopak: úzkost v nás budí vše. A proto je zbytečné ji vyvracet tím, že případ po případu, krok za krokem budeme ukazovat, že není proč mít z něčeho obavy. Také víra, stejně tak jako naděje nebo radost, mohou být nahodile a okrajově vázány na nějaké konkrétnosti, na představitelné nebo před námi již stojící skutečnosti či možnosti. Ale je základní rozdíl mezi tím, když věříme ujištění nějakého člověka, že dnes je středa, a mezi tím, když celý náš den, celý náš život je zakotven ve víře, když žijeme z víry. Nadějný život také nemůže být založen na konkretizovaném doufání, že zdědíme velký majetek nebo že vyhrájeme hlavní cenu apod. A stejně tak radostně žít nemá za svůj předpoklad to, že se nám vše bude dařit, že všichni kolem nás se budou na nás usmívat a budou na nás hodní atd. Brentanovi můžeme dát za pravdu, že pro každý

vědomý akt či intencionální vztah můžeme vždy najít nějaké předmětné skutečnosti, které s ním jsou jaksi spojeny. Je tomu však jenom proto tak, že naše vědomí a vůbec naše chování (Brentano sám mluví o „subjektives Verhalten“ – s. 15) má vždycky také nějaké předmětné intence. Ale tím se psychické akty či děje nevyčerpávají, neboť stejně tak – a mnohem základněji – jsou vybaveny intencemi nepředmětnými. A právě ty v uvedených případech přebírají hlavní funkci a také „nadvládu“.

19. l.

86-069

Možná, že by bylo dobré systematicky zavést dvojice názvů pro podobné „vztahy“, mezi nimiž jsou však propastné difference díky tomu, že pro jedny jsou předmětné skutečnosti takřka vším, kdežto pro ty druhé takřka ničím. Jako provedl Kierkegaard ono epochální rozlišení mezi strachem a úzkostí, bylo by dobré rozlišovat mezi doufáním a nadějí, mezi věřením (věřivostí) a vírou, mezi potěšeností a radostí apod. Ty termíny je ovšem nutno dobře zvážit po všech stránkách, aby se nestalo, že by spíše zaváděly. Nicméně měli bychom si zajistit možnost, jak výrazně a určitě dát ve svém projevu najevo, co přesně a vlastně máme na mysli.

Brentano pak o několik řádek dál dává intencionální vztahy do souvislosti (s odvoláním na Descarta) s představami (*ideae*), soudy (*iudicia*) a nakonec s hnutími mysli v nejširším smyslu (s. 15–16). Probírá to v souvislosti se svým hlavním tématem (*sittliche Erkenntnis*). V první skupině jde o intencionální předměty, v druhé skupině se k intencionálním předmětům připojuje další intencionální vztah, totiž uznání nebo zavržení, ve třetí skupině jde – podle Descarta – o afekty (mimořádně: z toho vychází ve své filosofii naděje také Bloch, když naději charakterizuje jako afekt): láska, nenávisť, líbení, nelíbení apod.

Zřejmé je, že základem je vztah k předmětům (*intentionale Beziehung zum vorgestellten Gegenstande* – s. 16), ostatní se připojuje. Tady je právě třeba provést korekturu: někdy jsou totiž „afekty“ základnější než předmět sám. Ale korektury má zapotřebí i pojem „afektu“.

19. l.

86-070

Brentano upozorňuje na to, že zatímco při souzení (posuzování – *Urteil*) je možný protiklad, tedy mohu něco uznávat i završovat, právě tak jako mohu něco milovat nebo zase nenávidět – to při hnutích mysli (*Gemütsstätigkeit*) – nic takového neexistuje při představování (*Vorstellen*). Z toho vy-

vozuje, že u představ nelze mluvit o správnosti nebo nesprávnosti. (Viz 1692, s. 17.) V tom je ovšem skryt omyl.

Především o správnosti nebo nesprávnosti můžeme mluvit u „představ“ v tom smyslu, že „představované“ může být intendováno (míněním, myšlením ustaveno, konstruováno) platně nebo neplatně. Naše konstrukce může být nestabilní, může se zřítit, může prokázat malou nosnost. Kulatý čtverec je „nemožný“; Kentaur odporuje „zkušenosti“; apod.

Za druhé jde o vztah mezi představou (ve smyslu myšlenkové konstrukce) a představovaným (ve smyslu skutečnosti, která onou myšlenkovou konstrukcí má být „modelována“). Nemám tu na mysli otázku, zda druhé odpovídá (je adekvátní) tomu prvnímu, což by asi Brentano přesunul do druhé skupiny (Urteile), nýbrž o sám princip reprezentace za pomoci „předmětného“ modelu. Samo předmětné modelování, tj. konstruování intencionálního „před-mětu“, má svou alternativu – stejně jako posuzování či hnutí mysli. Tato alternativa spočívá v „modelování“ nepředmětném, tj. v konstituování intencionálního „ne-předmětu“. Usuzování a posuzování, stejně tak jako sympatie a antipatie či láska a nenávisť se mohou připojovat nejenom k „předmětu“, ale také k „ne-předmětu“, tedy k sobě, k druhému, ke světu, zejména pak k nepředmětnosti.

19. I.

86-071

Tradičně se jak filosofové, tak theologové vyhýbali problému myšlenkového pochopení a uchopení fenoménu víry, když na jedné straně od sebe oddělovali pravdy víry a pravdy rozumu (dozvuky např. u Teilharda – „jen“ fenomén!) a na druhé straně když (to zejména theologové) ztotožňovali reflexi víry (totiž např. vyznání) s vírou samou. V prvním případě onen zakrývaný problém spočíval v tom, že tzv. pravdy víry je třeba odlišovat od víry samotné, asi tak, že ony „pravdy“ jsou něco jako intencionální předmět, kdežto víra sama je intencionální akt (někdy se říkávalo: intelektuální souhlas). Po tomto rozlišení vzniká otázka, zda dokonce i v tom případě, že rozum (filosofie) nemá žádného legitimního přístupu k pravdám víry, má či nemá přístup k fenoménu samotné víry. Je-li víra, určitým aktem vědomí (ať už vůle či rozumu či jakkoliv jinak), je zásadně možná reflexe tohoto aktu. Co je tedy víra jako fenomén, když ji podrobíme filosofické reflexi? – Na druhé straně má právě pro tento zkoumající přístup značnou důležitost rozlišení mezi vírou a její reflexí, neboť akt víry, vydělený z celku, k němuž vedle aktu víry náleží také „pravdy víry“, umožňuje filosofii zkoumat povahu víry, aniž by se nutně musela dostat do konfliktu s „pravdami víry“. Kupodivu nebyla takto otázka nikdy postavena. Může-

me – a vlastně musíme se tázat, proč. Pravděpodobná odpověď nám poukáže na to, že jednak nebyla ještě rozvinuta fenomenologická metoda (to však není příliš uspokojivé vysvětlení), a dále – a to je přesvědčivější – na zcela mylný, falešný způsob chápání víry jako právě intelektuálního souhlasu s pravdami, které věřící sice nenahlíží, ale přijímá od církve-učitelky.
19. I.

86-072

U Aristotela se v *Metafyzice* (kap. V, 1021 a 27nn – Loeb) najdeme úvahy o tom, že „měřitelné, věditelné a myslitelné (správně: *to metréton, to epistéton, to dianoéton*) nazývá se vztažným proto, že se jiné vztahuje k němu. Neboť myslitelné značí, že jest o něm myšlení; myšlení však není ve vztahu k podmětu, jehož myšlením jest, neboť by se tu říkalo dvakrát totéž. A podobně vidění jest viděním něčeho, nikoli viděním toho, komu náleží – ač by se to vpravdě mohlo také říci –, nýbrž vztahuje se k barvě nebo k něčemu jinému takovému. Jinak by se řeklo dvakrát totéž, že totiž vidění jest viděním toho, koho jest viděním.“

Aristoteles by tedy trval na tom, že tzv. korelát aktu myšlení nebo vidění (tak o tom mluví Husserl) se nevztahuje k myšlení ani k vidění, nýbrž naopak myšlení a vidění k němu. Ale rozlišme *genitivus subiectivus* a *obiectivus*. Vidění barvy je mé vidění; je-li to mé vidění, není tu jen můj vztah k němu, ale i jeho vztah ke mně, k subjektu vidění. To značí, že vidění barvy se vztahuje jak k barvě, tak ke mně. Jestliže myslím sebe, pak toto myšlení se vztahuje jednak ke mně jako k tomu, kdo myslí, jednak jako k tomu, na koho se myslí. Řekneme-li pak, že myšlení je v tom případě myšlením toho, koho jest myšlením, říkáme jakoby dvakrát totéž, ale není to ve skutečnosti totéž. Chyba je v nepřesné formulaci slovní, a můžeme se jí vyhnout tím, že budeme formulovat lépe. To však jen pro vyjasnění: vlastní problém je jinde. Spočívá v otázce, jakým způsobem může moje myšlení nebo vidění barvy být právě mým myšlením nebo viděním *barvy* (a ne něčeho jiného).

19. I.

86-073

Na problému lidské normality lze dobře demonstrovat celou problematiku vztahu člověka k ryzí nepředmětnosti. Co znamenal ten pozoruhodný Vercorsův pokus, označit člověka za „nepřirozené zvíře“? Je nepochybné, že člověk se vyvinul z nějakého dávného praprimáta, který ještě člověkem nebyl. Ať už to, co ho začalo odlišovat, vzniklo náhodnou genetickou mutací (což nevypadá zvláště pravděpodobně, protože nešlo zajisté o jedinou

mutaci, nýbrž o celou koordinovanou řadu mutací), nebo jinak (evolucionisté to nevědí), rozhodující nejsou ty prvotní změny, nýbrž způsob, jak jich je potom v komplikovaných situacích a velmi složitém a stále složitějším lidském životě využito. A toto využití není prostým důsledkem oněch změn, nýbrž ustavuje se postupně metodou zkoušky a omylu, eventuelně zkoušky a malého či většího úspěchu. To, co bylo normální před polidštěním onoho praprimáta, bude nějak zapojeno a vintegrováno do normality zrodivšího se člověka, ale nikoliv beze změny. A naopak nová normalita lidská se bude nutně jevit jako abnormita ve srovnání s dosavadní normalitou praprimáta. Jak došlo k této proměně normality? Nedošlo k ní okamžitě po nějakých „genetických mutacích“, protože normalita nikdy není důsledkem nějakých faktorů ve hře. Nová normalita musela být vynalezena, a to nikoliv nejednou, jednorázovým nápadem, nýbrž mnoha nápady, z nichž některé se ujaly a jiné nikoliv. Prověření těch nápadů jistě bývá silně ovlivněno okolnostmi, které jsou také „dány“; a okolnosti nezachovávají žádnou svou normalitu, nýbrž jen setrvačnost – anebo se rychleji nebo pomaleji mění.

20. I.

86-074

Proměny okolností vykonávají zajisté na normalitu svůj vliv, stejně tak jako mutace. Ale nové způsoby využití mutací anebo proměny okolností nevyplývají ani přímo z oněch mutací, ani přímo z proměn okolností. Ostatně také mutace samy (jako celý genetický základ) jsou jen součástí okolností. Okolnosti nejsou schopny vyprodukovat novou normalitu, protože nejsou schopny vyprodukovat vůbec žádný způsob chování biologického jedince. Víme, že už hluboko v živočišné říši má značný význam učení a také napodobování dospělců ze strany mláďat. Chybná myšlenková tradice nás vede k chybným předpokladům, že schopnosti jsou v nerozvinuté podobě „dány“ člověku (nebo zvířeti či rostlině) už při narození a že jen záleží na tom, zda se „rozvinou“.

To je zjevný důsledek předmětného myšlení. Ve skutečnosti je od toho, co je člověku atd. dáno do vínku genetickou základnou, ještě hodný kus cesty k tomu, čemu říkáme schopnosti nebo talent apod. Schopnosti se konstituují teprve zároveň s normalitou a jejich uplatnění a rozvinutí je závislé na celé veliké řadě vynálezů, které onoho „talentovaného“ jedince musí napadnout, nebo k nim může být přiveden vhodným vedením (pedagogickým postupem), eventuelně může být takový talent zcela pokažen nevhodným a špatným vedením. Jak by se mohlo „zkazit“ něco, co je „dáno“ samotnou genetickou základnou? Ta se přece nemění po celý život. Důleži-

té jsou už u živočichů takové fenomény, jako je imprintsční období u mláďat, eventuelně jisté návyky dospělců (viz Lorenz a chování husího hejna apod.). Tady hraje svou úlohu tradice: to, co je předáváno jinak než geneticky.

20. I.

86-075

Lecčemus můžeme lépe porozumět, když se trochu hlouběji budeme zabývat strukturou a strategiemi nějaké složitější hry. Šachovnice nebo hřiště daných rozměrů, branky nebo koše či síť – to vše představuje okolnosti. Zvláštním typem okolností je způsob naší chůze, uvolněné přední končetiny, celková dynamika našich pohybů – a ovšem také způsob vnímání, rychlost reagování a schopnost myslet a myšlením dodávat hře jakoby celostné povahy, v níž je pak možná i nutná jakási bojová strategie. Ale tady už intervenují spousty dalších věcí, které nelze vyvodit ani z povahy míče, hřiště, figurek, šachovnice atd., ale ani z našich svalů, kostry, způsobu pohybu atd. Jsou tu např. pravidla hry, bez nichž by hra nebyla možná anebo bez nichž by byla takřka bezcenná. Ale ani sama pravidla hry nejsou tím rozhodujícím, protože jinak by každá hra vypadala stejně. Čím lepší pravidla, tím víc je hráč uvolňován k novým, bleskurychlým nápadům, k rozvíjení osobního plánu hry, v němž sice musí respektovat dosud probádané postupy např. šachových zahájení či koncovek, způsobu skákání přes tyč apod., ale v němž není vázán žádnými stereotypy a může si vymýšlet nové zápletky, novou techniku, nové prvky a způsoby zapojení dosud málo užívaných svalů (které tu už byly) atd. Obecně se uplatňuje zásada, že zvládnuté prvky se „ekonomizují“, „automatizují“, ale jen proto, aby vyšší funkce byly uvolněny a aby jim byly otevřeny cesty k větší a kvalitnější tvořivosti. Ta tvořivost ovšem neznamená libovůli; víme o vázanosti nižších složek. Ale právě: to není jediné „omezení“.

20. I.

86-076

Povaha logiky, jež „ovládá“ hru tím zvláštním způsobem, že předem nelze odhadnout „důsledky“, jaké bude mít třeba i malá změna pravidel nebo „okolností“ – přinejmenším nikoliv všechny důsledky, že se musí přistoupit k vyzkoušení, a že předem nelze prorokovat zdar či nezdar – to vše svědčí o zvláštní povaze všeho toho, co je spjato s otázkou normality. Každý nový vynález vede ke změně normality, ale teprve velmi dodatečně se ukáže, zda nová normalita je lepší než stará. Normalita může být tedy ovlivňována, ale takové ovlivnění může znamenat vzestup stejně tak, jako naopak

úpadek. A to, zda znamená vzestup nebo úpadek, nemůže být rozhodnuto z naší strany, i když to není vypočitatelné z okolností a vůbec ze žádných daností. Hra však jde kupředu, zkvalitňuje se, roste co do hodnotnosti díky hráči resp. hráčům: jejich úsilí a snaha však přichází vniveč a je zmarněna, ukládá-li jim hra příliš svazující omezení, anebo je-li hra příliš primitivní. Sami hráči rostou s tím, jak se hra zkvalitňuje, jak přecházejí od her primitivních k stále složitějším, jak jsou motivováni v podnikání stále komplikovanějším a promyšlenějším (či k promýšlení vyzývajícím) atd. Chcete-li mít výborné hráče, nechte je hrát výborné hry s výbornými pravidly. Přesněji: chcete-li mít nejlepší hráče, nechte je, aby sami vylepšovali hru i její pravidla. Mají-li primitivové tu výsadu, že diktují pravidla hry těm lepším a nejlepším, nebude ani hra stát za nic, ani nebudou vyrůstat dobří a už vůbec ne výteční hráči. Normalitu mění správným směrem ti nejlepší, nikoliv ti průměrní.

20. I.

86-077

Dostojevský začíná své Bratry Karamazovy jakýmsi předsllovím „Od autora“, a uvažuje tam o tom, zda Aljošův život shledá čtenář stát za to, aby se o něm psalo a pak četlo. Pro autora Aljoša zasluhuje pozornost, o tom Dostojevský čtenáře ujišťuje, ale není si jist, zda se mu podaří čtenáře o tom také přesvědčit: možná, že neshledá Aljošu pozoruhodným. Aljoša „byl totiž snad jakýms takýms činitelem, ale neurčitým, neprojevivším se“. „Ale ovšem to je téměř nesporné: byl to člověk divný, ba podivný. Leč podivnost a podivínství spíše ruší, než aby dávaly právo na pozornost, zejména, když se všichni snaží, aby syntheticky spojili všechny speciální případy a našli aspoň nějaký společný smysl ve všeobecné nesmyslnosti. A podivín ve většině případu jest speciální a izolovaný případ. Není-liž pravda?“ (1495, I - s. 43.)

To není jen podklad pro možnou polemiku s teorií „typiky“ (jak se s ní čas od času vždy setkáváme), a není to ani jen možná inspirace pro úvahy, jak individuální, partikulární, jedinečné může ukazovat v novém a velmi podstatném světle to „obecné“, celkové, převažující, „normální“, samozřejmé. Tady je zřejmý docela určitý Dostojevského záměr: jedinečné, zvláštní nevrhá jen nové světlo na obecné a běžné, nýbrž je místem, kde se prolamuje smysl do „všeobecné nesmyslnosti“. Smyslu se nedoberou ti, kdo se usilovně snaží, „aby synthesesou spojili všechny speciální případy“ a tím je zbavili jejich speciálnosti, jejich svébytnosti a jedinečnosti. Nikoliv takovouto syntézou, nýbrž naopak bedlivou analýzou se můžeme dobrat

„smyslu“, který je „jakýms takýms činitelem“, byť ještě neurčitým a ještě se neprojevivším.

21. I.

86-078

Jehlička (Svě. č. 75, s. 596 – 1985) cituje, že na otázku francouzského historika Victora Luciena Tapié-a položenou Masarykovi, v čem je vlastně podstatný rozdíl mezi ním a Pekařem, Masaryk prý odpověděl „jak měl ve zvyku, lakonicky, ale pregnantně“ (to říká Jehlička): „Pekař je katolík, a já husita.“

Tady ovšem je třeba pro správné porozumění čtenáře dodat, co rozuměl Masaryk katolictvím. Bez toho je onen údajně „lakonický, ale pregnantní“ výrok zcela zavádějící. Stejně tak zavádějí ovšem je bez bližších vysvětlení prostě brát Masarykovu sebecharakterizaci jako „husity“. Na první poslech by to mohlo být chápáno jako potvrzení Pekařovy charakteristiky Masaryka jako „středověkého“ člověka.

Vybrat citát a dokládat tím svou vlastní pozici, může být značně ošidné. Ale když se podíváme blíže na kontext a pokusíme se porozumět, oč vlastně šlo a jde, pak se může nicméně ukázat, že objevíme shodu, i když nikoliv tam, kde jsme ji hledali nebo kde jsme se původně domnívali ji vidět. Masaryk v katolictví vidí především naše povrchní české katolictví, které je jen folklórem, zakrývajícím náboženskou vykořeněnost a v tomto smyslu „modernost“. Hlásí se k husitství nikoliv konfesionálně, nýbrž v jeho hluboké náboženské zakotvenosti, v tom, že odmítá žít jen povrchně a že chce celým životem odpovídat na základní, nejdůležitější otázky lidského bytí. A když charakterizuje Pekaře jako „katolíka“, vůbec mu nechce dávat legitimaci „pravého katolíka“, nýbrž poukazuje na jeho „odpadlost“ od toho nejzákladnějšího.

21. I.

86-079

Patočka se vždy znovu vracel k Masarykovi, vždy znovu jím byl iritován a odpuzován, ale zase a zase přitahován. Nebyl téměř nikdy ochoten mu přiznat filosoficky něco vskutku podstatného, a vykupoval to tak, že mu přiznával nejrůznější klady jiné. Tak považoval za jedinečné v dějinách vůbec, že filosof založil stát. Anebo mu přiznával, že jako „muž činu“ vypracoval také „aktivní pojetí víry“, resp. měl toto pojetí (je otázka, zda by přiznal nějakou hlubší jeho „propracovanost“). Masarykova filosofie nám dává k úvaze právě tento hluboce vážný problém, totiž problém víry. (Soubor *Ma-*

saryk, s. 105, 106 – z r. 1936.) (Ostatně podobně podvojný vztah měl Patočka k Rádlovi.)

Velmi zvláštní je jeho „pragmatická“ interpretace tak významného filosofického vztahu, jako je vztah „náboženský“ (resp. vztah víry – lépe!). Masarykovo odmítnutí subjektivismu a příklon k objektivismu hledá Patočka zakotveno v Masarykově „náboženství“, lépe víře. Víra je mu ovšem nikoliv „teoretickým, nýbrž daleko spíše praktickým stanoviskem“ (s. 106), „je věcí osobního rozhodnutí, jež nespočívá na argumentech ani nevyplývá z teorií, nýbrž spíše k nim vede...“ (tamtéž.) Naproti tomu „Husserl ... jde cestou ryze teoretickou, cestou analýzy a reflexe, bez ohledu na otázky praktické“ (s. 105). „Muž neúprosné intelektuální konsekvence, jímž je Husserl, by jím (= pojetím víry) však mohl být rušen ve svém díle.“ (Tamtéž.) Jaký paradox: subjektivismem k objektivismu, objektivismem k subjektivismu!

21. I.

86-080

Podle Aristotela „příroda“ (fysis) „jest jenom jedním rodem jsoucna“, ale „nad fyzika jest ještě někdo výše“ (Met. 1005 a 34, česky 102). V Trendenickově překladu do angl. (Loeb) to zní: „For nature is only a genus of Being“, „but inasmuch as there is a more ultimate type of thinker than the natural philosopher“... V daném případě ovšem Aristoteles mluví o jsoucím či jsoucnu (en gar ti genos tou ontos hé fysis), takže český překlad je určitější. Zároveň je z toho zřejmé, že to, co jde „nad fysis“, v žádném případě nepřestává být jsoucnem, takže jsou ne-fyzická či nad-fyzická jsoucna. Proti tomuto rozdělení – které ovšem je třeba stejně ještě značně upřesnit podrobným rozbořem Aristotelových textů – budeme nakloněni vést hranici trochu jinak. „Fysis“ – což česky překládáme někdy příroda, jindy přirozenost, takže i tu je zapotřebí jistého upřesnění – nebudeme považovat za „rod jsoucna“ (dnes bychom spíše řekli druh nebo typ), nýbrž za vlastnost jsoucna, eventuelně za jeho aspekt, stránku. Každé jsoucno má svůj fyzický aspekt, tj. svou předmětnou, zpředmětnělou stránku. Svou „fysis“ se však žádné jsoucno nevyčerpává. Jestliže „fyzika“ jako obor vědění se zabývá „fysis“, tj. fyzickou, předmětnou stránkou jsoucen, znamená to, že veškeré přírodní vědy, ale převážná část i věd ostatních – psychologie, sociálních věd, historie, filologie atd. – jsou zahrnutelné pod název „fyzika“ v tomto námi určeném smyslu. Rozdíl mezi vědami „nomothetickými“ a „idiografickými“ tu ustupuje do pozadí resp. musí být přeinterpretován.

21. I.

86-081

Zásada sporu, jak ji vytyčil Aristoteles v knize Gamma své Metafyziky (odd. 3)(čes. překl. 102n.), může hodně vypovědět o tzv. předmětném (resp. pojmovém) myšlení. Zejména příklady jsou instruktivní. Především filosof je tu pochopen jako ten, kdo „nejlépe zná jsoucno jako jsoucno“. Proto mu přísluší, „aby dovedl uvést nejjistější počátky všeho“.

A takovým počátkem ze všech nejjistějším je ten, „v jehož držení je každý, kdo chápe cokoli ze jsoucna, a každý, kdo chce něco poznati, nutně se již předem řídí tím, co zná“ (103), totiž: „Totéž nemůže zároveň náležeti a nenáležeti témuž a v témž vztahu.“ „To je tedy nejjistější počátek ze všech.“ „Je totiž nemožno, aby někdo mínil, že totéž jest a není, jak prý se podle některých vyjádřil Hérakleitos.“ „... táž osoba nemůže zároveň věřiti, že totéž jest a není; ...“ (103). „Ale právě jsme naznačili, že je nemožno, aby něco zároveň bylo a nebylo, a tak jsme ukázali, že je to nejjistější počátek ze všech.“ (104)

Jestliže se přikloníme k odlišování momentální jsoucnosti člověka od jeho bytí, tj. celého života (a člověk je přece tím, kdo se narodí, vyrůstá v dospělého, stárne a posléze umírá), pak tento celý člověk nikdy „není“ najednou, ale vždy zároveň „jest i není“, tedy jako dospělec není dítětem ani vetchým starcem, ačkoliv obojí k němu také náleží. Co to znamená „v témž vztahu“? Mohu přece mýnit právě onen vztah k člověku jakožto celku, tedy včetně minulosti, která už není, a budoucnosti, která ještě není. Otázka je spíš, které vztahy připustíme jako platné a které naopak vyloučíme. A tak tu přece je „předpoklad“ (103).

26. I.

86-082

Aristoteles popírá, že „zásada sporu“, kterou považuje za nejjistější ze všech počátků, má charakter předpokladu: „Vždyť předpokladem není počátek, v jehož držení je nutně každý, kdo chápe cokoli ze jsoucna...“ (čes. př. s. 103). Argument, že jsou tací, kteří přesto tvrdí, „že totéž může býti a nebýti“ a také, že je možno míti takové mínění, ale odklízí tím, že to jsou „mnozí badatelé o přírodě“, kteří „nemají dostatek filosofického vzdělání“. (104) Ovšem již předtím se zmiňuje také o Hérakleitovi, o němž by těžko bylo možno tvrdit něco podobného. Proto to zase odklízí jiným způsobem: „Neboť není nutno, aby někdo měl vskutku takové mínění, jak se vyjadřuje.“ (103)

Zcela zřejmě považuje Aristoteles zmíněnou zásadu sporu za „apriorní“, řečeno termínem mnohem pozdějším. Ale axiomatický charakter této zásady – i když ovšem budeme souhlasit, že tu není ani nutný, ani možný nějaký důkaz – má své alternativy. V „držení“ „zásady sporu“ je každý, „kdo chápe cokoli ze jsoucna“ – ovšem tak, že za jsoucí považuje jen momentálně jsoucí, tedy když jsoucno v jeho bytí redukuje na jsoucno v některém modu jeho bytí, tj. v některé z jeho jsoucností. Takže přece jenom tu je cosi jako předpoklad: „každý, kdo chápe cokoli ze jsoucna“, ale cokoli jsoucího ze jsoucna, a odmítá vidět cokoli nejsoucího ze jsoucna. Jsoucno jakožto jsoucí není nikdy celým jsoucnem, jsoucnem vcelku. „To on hé on theorein“ je tedy třeba překládat nikoliv jako „jsoucno jakožto jsoucno“, nýbrž spíše jsoucno jakožto jsoucí, tj. jsoucno redukované na jsoucí, tedy na nějakou svou jsoucnost.

26. I.

86-083

Jestliže Aristoteles říká, že „je nemožno, aby něco zároveň bylo a nebylo“, může počítat s všeobecným souhlasem. Proč tomu tak je? Inu proto, že „něco“ už je jakožto intencionální předmět preformováno a míněno jako jsoucnost nějakého jsoucná. Jinými slovy, navykli jsme si tam, kde uvažujeme třeba i o změně nebo pohybu, mít za to, že to, co se pohybuje, se vlastně nepohybuje, a že to, co se vyvíjí, se vlastně nevyvíjí, atd. Když řekneme „něco“, míníme toto „něco“ jako vytržené s běžného dění a vůbec ze všech kontextů, mimo čas a mimo prostor našeho skutečného žití. Jsme připraveni mínit krychli o straně dlouhé 10 m nebo 1 km, aniž se staráme o to, zda se nám někde vejde;

a stejně tak uvažujeme o této krychli, aniž dbáme na okolnosti, za kterých by bylo možno připravit příslušný materiál pro konstrukci, realizovat tuto konstrukci a umístit ji někde – to vše za nějakou dobu a v jistém čase. Proto také neuvažujeme vůbec o té možnosti, že oním „něčím“ by mohlo být časové jsoucné, které se navíc v čase proměňuje, které tedy má nějakou minulost, nějakou aktuální přítomnost a nějakou budoucnost. Kdybychom to totiž připustili, kdybychom dovolili, aby nás to vůbec napadlo, pak by nám muselo být jasně, že ona nemožnost, aby „něco“ zároveň bylo a zároveň nebylo, není nikterak samozřejmá, protože každé něco, které je jsoucnem v čase, má vedle své aktuální jsoucnosti také jsoucnosti minulé a budoucí, tedy jsoucnostní momenty, o nichž nelze říci, že „jsou“ (tj. že jsou „jsoucí“), a které přesto náleží k jsoucnu, které je jsoucí ne pouze jako jsoucnost, ale jako bytí (a tedy v čase).

26. I.

86-084

Aristoteles uvádí (Met. 1007 a 22-3) vedle sebe ousia a to ti én einai. Podle Hoffmeistera má němčina pro obojí termín slovo Wesen (viz Wesen). Kříž uvedené místo překládá „podstata“ a „bytnost“. Tredennick zase překládá „substance“ a „essence“. Tedy:

- ousia = Wesen, podstata, essentia - Wesenheit, Sosein
- to ti én einai = Wesen, bytnost, essentia - Wesen, Washeit

ousia:

- essentia - Wesen, Washeit
- substantia

26. I.

86-085

Aristoteles se pokouší vyřešit jisté nesnáze, vyplývající ze zásady sporu, určitým pojetím „možnosti“: „Co do možnosti totiž totéž může býti něčím protivným, nikoli však co do skutečnosti.“ (čes. překl. 113; 1009 a 35-7) Tady na první pohled zaráží nečasovost „možnosti“. (Ostatně to je patrné také na Aristotelově vymezení „v témž významu“

113 - nebo „v témž vztahu“ - 103 - nebo důraz na „určitost“ - 105, atd.) Cožpak lze považovat pro dospělého člověka, který je právě před námi jako „skutečný“ (ve smyslu jsoucnosti), jeho mládí a jeho starobu za rovnocenné dvě „možnosti“? Je přece na první pohled zřejmé, že zatímco staroba je pro onoho člověka „skutečnou možností“, jejíž uskutečnění závisí jen na tom, zda se dožije, mládí či dětství je „neskutečnou možností“, protože k jejímu uskutečnění nemůže dospět za žádných okolností - leda že by obrátil tok času! Navíc dětství tu je „možností“ již uskutečněnou, ale která také již pominula, zatímco staroba je možností ještě neuskutečněnou, přičemž není nikterak jisto, že k jejímu uskutečnění dojde. Z toho vyplývá, že poukaz na rozdíl mezi možnostmi a skutečností je přinejmenším v uvedeném směru nevyhovující a nedostatečný. Víme, že člověk, který dospěl, býval dítětem; připouštíme, že jeho dětství má nepominutelný podíl na tom, jak se rozvinula jeho dospělá podoba. Tento konkrétní člověk byl, ale už není dítětem: dětství nenáleží k jeho přítomné jsoucnosti, ale není pouhou možností, nýbrž náleží k jeho minulé jsoucnosti. Jeho přítomná jsoucnost nese stopy a znaky jeho minulých jsoucností, a zároveň spoluurčuje a ovlivňuje jeho budoucí jsoucnosti.

26. I.

86-086

Příprava na 27. 1. 86 - „Možnost“ a „skutečnost“

1. Minulý spor o tzv. talent či nadání (které někdo buď má, nebo nemá) je pro nás příležitostí pro přezkoumání zpředmětňujícího mínění a myšlení.
2. Talent chápeme jako možnost rozvinutí a uplatnění: talent sám ještě není „dokonalostí“, protože může být i zanedbán, nebo dokonce zmařen, zkažen.
3. Možnost tedy považujeme za něco daného. V tom je částečná shoda s Aristotelem; jinde je však rozdíl. Pro Aristotela není možnost v žádném smyslu skutečností, kdežto pro nás v jistém smyslu skutečností jest.
4. Vyjděme od zajímavé historie Aristotelova pojetí tzv. zásady sporu. Tato zásada podle Aristotela znamená, že „je nemožno, aby něco zároveň bylo a nebylo“ (104), což vyplývá z toho, že „totéž nemůže zároveň náležeti a nenáležeti témuž a v témž vztahu“ (103).
5. Sem by asi náleželo krátké extempore: jaký má smysl se zabývat takovými „malichernostmi“, ba přímo „hnidopišskými malichernostmi“, jak se vyjadřuje Seneca (82; 144). „Není to poprvé, co prohlašuji, že nalézám v tomto druhu argumentace zalíbení“ (a dál: 85; 145).
6. Na tuto upadlou náladu helenismu má Aristoteles trefnou a především závažnou odpověď: obecně totiž platí jeho výtku některým, že „nejsou vzděláni v analytice, v nauce o dokazování. Neboť její znalost se pro první filosofii musí předpokládati a nemá se vyhledávat teprve tehdy, když jsme již posluchači první filosofie.“ (Met. I. (gamma) 1005 b 3-5). (Analytiké = logika!)
7. Zásada sporu má pro Aristotela charakter axiomu; přitom „zkoumání axiomat náleží jedné vědě, a sice vědě filosofově“ (102). A „axiomata platí vůbec o všem, co jest, nikoli jen o některém zvláštním oboru jsoucna s vyloučením ostatních.“ (dtto) Brzy se přesvědčíme, zda tomu tak opravdu jest.
8. První chyba: zásada sporu má platnost logickou, nikoliv ontologickou. Neplatí proto pro jsoucna samotná, nýbrž pro soudy o těchto jsoucnech (a tudíž také pro příslušně nasouzené pojmy jsoucnen).
9. Proto je pochopitelné, že odborníci, kteří se zabývají např. přírodními jevy, dosvědčujícími ustavičnou změnu všeho a ve všem, budou nakloněni Aristotelovu výkladu oponovat. Protivníci zásady sporu (104nn.): „Někteří ... tvrdí, že totéž může býti a nebýti, a také že je možno míti takové mínění. Takový názor zastává i mnoho badatelů o přírodě.“

10. Tady obviňuje Aristoteles odpůrce z „nedostatku filosofického vzdělání“ (104), což platí také o těch, kteří požadují pro zásadu sporu důkaz (ten podle Aristotela není pro axiomy možný). Naproti tomu však je možno vyvracet protivníky, jen jestliže vůbec něco (jiného) tvrdí (tamtéž).
11. Stejnou námitku však nemůže Aristoteles uvádět proti Hérakleitovi – tomu lze stěží předhazovat nedostatek filosofického vzdělání. A Hérakleitos prohlásil, že do týchž řek vstupujeme i nevstupujeme, že jsme i nejsme (Zl. B 49 a) a podobné další (chce i nechce být zváno Diem – Zl. B 32). Sám Aristoteles cituje: „Je totiž nemožno, aby někdo mínil, že totéž jest a není, jak prý se podle některých vyjádřil Hérakleitos.“ (103)
12. Jednak „prý“; zasetá pochybnost. A potom: „Neboť není nutno, aby někdo měl vskutku takové mínění, jak se vyjadřuje.“ I kdyby to byla slova H-ova, ještě to neznamená, že to vskutku „mínil“. – Aristoteles tedy nebere Hérakleita dost vážně. Ale poctivě se o něm zmiňuje.
13. Co mínil Hérakleitos? „Jsme i nejsme.“ To neplatí jen o nás lidech, ale také o vesmíru: „Tento svět ... vždy byl, jest a bude.“ A protože mluví o „věčně živém ohni (Zl. B 30), máme tu krásný příklad. Oheň se stále mění, každou chvíli vypadá jinak, roste a zase hasne „podle míry“. Tím, čím byl, teď už není, a čím je teď, nebude v budoucnu. Protože však je věčný, je jedním (vše je jedním – Zl. B 50). A tak tento jeden všem společný svět jednak jest, ale jednak také není, protože byl, a není, protože bude.
14. Důležitost dvojího Aristotelova upřesnění: „zároveň“ a „v témž vztahu“. Oheň sice byl nebo bude jiný, ale nikoliv zároveň s tím, jaký je nyní. Jednou je velký, podruhé malý, ale nikoliv zároveň, „současně“. Tady je však významná chyba.
15. I když se Aristotelovi daří důrazem na „zároveň“ vyloučit, že světový oheň je jak velký, tak i malý, tím, že bytí ohně redukuje na jeho okamžitou jsoucnost, dostává se tak do jiné aporie: v jednom jediném okamžiku není „přítomen“ celý jsoucí oheň, nýbrž jen ta jeho složka a část, která „jest“; ostatní složky naproti tomu „nejsou“. Mluvíme-li tedy o ohni jako celku, pak v tomto jediném okamžiku „zároveň“ oheň jest i není.
16. Upřesnění „v témž vztahu“ má zase jiný smysl: některé skutečnosti (vlastnosti) jsou relativní (vztah = relatio). Dospělý člověk je sice starší než týž člověk, dokud byl dítětem, ale naopak mladší než zase týž člověk, až bude starcem. To znamená, že tentýž člověk je

zároveň starší i mladší – ovšem nikoliv v „témž vztahu“, nýbrž ve dvou různých vztazích.

17. Pokusme se přezkoumat, jaký má smysl otázka, zda je Sókratés mladý nebo starý (jakého je věku). Sókratés Aristofanových Oblaků je mladý, Sókratés Platónovy Apologie je starý. Znamená to, že Sókratés je „zároveň“ mladý i starý? Jde přece o téhož Sókrata: a víme, že jako každý jiný člověk, i on byl nejdříve dítětem, pak jinouchem, dospělcem a posléze starcem. Tím vším vsutku byl, byť nikoliv zároveň, tj. v jedné chvíli. Co na to Aristotelés?
 18. Je tu jedna možnost, o které ví, ale které neužívá v této souvislosti: „Podobá se tedy, že mluví o něčem neurčitém a v domnění, že mluví o jsoucnu, mluví zatím o nejsoucnu; neboť neurčité jest jenom možné, nikoli jsoucno skutečné.“ (109) Toho je užito proti Anaxagorovi, který říkal, že „všechny věci jsou smíchány dohromady“.
 19. Aristoteles však připomíná, že o jsoucnu se mluví v dvojitým smyslu: v jednom je možno říci, že „totéž zároveň jest jsoucí a nejsoucí, ale nikoli v témž významu“ (113). Co tím míní, vysvětá z dalšího.
 20. „Co do možnosti totéž může býti něčím protivným, nikoli však co do skutečnosti.“ A dále: „v jsoucnu jest ještě jiný druh skutečnosti, již nepřísluší žádný pohyb, ani zánik, ani vznik“. Jde tu a) o ontologizaci intencionálního předmětu a b) o ontologizaci tzv. možnosti (jakožto danosti svého druhu).
26. I.

86-089

Domyslíme-li, že Aristoteles svým pojetím možnosti chce mj. čelit námitkám proti tomu, že zásada sporu platí nikoliv pouze pro myšlení, nýbrž pro samotná jsoucná, musíme uzavřít resp. vyvodit určité konsekvence, které už u samotného Aristotela doložit nelze.

Je-li mládí, dospělost a stáří Sókratovo (a všechny další interpolace a extrapolace toho druhu) mládím, dospělostí a stářím jednoho a téhož člověka, totiž Sókrata, pak podle Aristotela je to možné jen v tom smyslu, že to jsou všechno možnosti. Důsledně domyšleno pro každou okamžitou jsoucnost je nějak mimo čas a mimo prostor k „dispozici“ příslušná možnost, takže v možnosti se mládí, dospělost i stáří téhož člověka „zároveň“ jeho vlastností, neboť nepřihlížíme vůbec k času. Možnost tedy zásadně je myšlena jako možnost nějaké jsoucnosti, nikoliv jako možnost bytí. (Jinak by to nebylo žádné řešení.)

Do značných aporií se však dostává další úvaha: pro každou jsoucnost, tj. aktualizovaný okamžik v životě člověka, musela být předem k dispozici příslušná možnost. Ale nesmírné množství jiných možností muselo být k dispozici také pro případně jiné, nicméně však nakonec neuskutečněné možnosti. Vzniká otázka, jakým způsobem a také kdo nebo co vlastně vybírá ze všech možností právě ty, které seřazeny za sebou dávají život jediného člověka, tedy integrální bytí člověka. Na tuto otázku není jiná odpověď než dvojí: buď je to skutečnost, která si vybírá z možností vždy tu pravou, anebo potřebujeme nějakého demiurga nebo něco podobného.

27. I.

86-090

Vzniká otázka, jaký je vlastně rozdíl mezi Platónovými ideami a ne pouze Aristotelovými formami, nýbrž jeho „možnostmi“. Aristotelés vytýká Platónovi: „Ti však, kteří za příčiny pokládají ideje, nejprve ve snaze, aby pochopili příčiny viditelných věcí, přibrali jiné v stejném počtu s nimi...“ (atd. – s. 58). Jeho námitka, že „idejí jest skoro stejně tolik anebo ne méně než věcí“, platí ještě mnohem oprávněněji proti jeho vlastnímu pojetí možností: možností musí být nutně „dáno“ zcela nesrovnatelně více než „skutečností“, protože jinak bychom museli předpokládat, že se uskuteční vždycky všechny možnosti. Ale jaký smysl by potom mělo mluvit o možnostech, když by neexistovala možnost různé volby možností?

Pojetí „nadání“ či „talentu“, který předpokládáme jako podmínku jejich uplatnění, je založeno na pojetí možností, jež jsou nějakým způsobem „dány“, ale které nevedou automaticky k uskutečnění, nýbrž mohou zůstat také neuskutečněny, nevyužity. Abychom vysvětlili nějakou skutečnost (např. že někdo vynikajícím způsobem maluje nebo hraje na housle apod.), vytváříme si jakési hypostaze, umělé skutečnosti, jimiž zmnožujeme to, co je přístupné našemu poznání: postulujeme skutečnosti, o nichž se nemůžeme přesvědčit jinak, než přes jiné skutečnosti, které však si troufáme vysvětlovat a lépe chápat na základě těchto hypostazí.

Pojetí „talentu“ nebo obecné „možnosti“ je typickým příkladem slovního řešení problému, které vlastně žádným řešením není.

27. I.

86-091

Budeme-li pamětlivi toho, že setrvačnost je třeba považovat za jeden z produktů dění a nikoliv za nehybný nebo méně pohyblivý jeho základ, pak přestaneme chápat okolnost, že jsme dnes titíž, kterými jsme byli včera (a že věci, která známe z minulosti, jsou každého dne zase kolem nás atd.), za samozřejmost. Právem říká Hérakleitos, že slunce je každým dnem nové. To platí ovšem nikoliv jen po dnech, nýbrž po „okamžicích“. To, co považujeme za setrvačnost, je jen zvláštní druh paměti, která zachovává něco z toho, co tu bylo a co minulo, tím, že to vytváří znovu. Pochopitelně si užívá toho, co odešlo a minulo, potřebný „materiál“. Ale v čem spočívá ten materiál? Byli bychom na omylu, kdybychom se domnívali, že to je něco, co „zůstává“ po minulých okamžicích, co tedy „přetrvává“ jakoby vlastní silou (a takto bychom chápali onu „setrvačnost“). Právě naopak: chceme-li vůbec něco považovat za „podklad“, pak to jsou nové, ve své aktualitě na nic předcházejícího nepřevoditelné a z ničeho minulého neodvoditelné primordiální události. Teprve z nich lze vystavět novou „přítomnost“ tím, že se jim vtiskne něco z toho, co tu už bylo. Tím ovšem nejsou minulé primordiální události, které po svém proběhnutí prostě skončily a nic z nich nezůstává, nýbrž struktury, které je už i tak přesahovaly do jejich „minulosti“ a přesahují je i do jejich budoucnosti. A tyto struktury, tj. stavební projekty a plány, jsou oním materiálem, kterého si nová přítomnost užívá, aby se ustavila v návaznosti na to, co předcházelo. Ne pouze každým dnem, ale doslova každým okamžikem umíráme a znovu se rodíme. Tak to chápal už kdysi Seneca.

27. I.

86-092

Seneca zdůrazňuje, že „nikdo z nás není ve stáří týž, jaký byl v mládí; nikdo z nás není ráno týž, jaký byl včera. Naše těla jsou unášena jako řeky. (...) U řeky je to zřetelnější než u člověka, ale i nás unáší proud, který není méně rychlý, a tak jsem udiven naší hloupostí, že tolik milujeme tělo, něco tak prchavého, a bojíme se, že jednou zemřeme, ačkoliv každý okamžik je smrtí předcházejícího stavu. Neměj strach z toho, že se jednou stane to, co se stává každý den!“ (5573, 58. list Luciliovi, s. 99.)

Tato myšlenka je pozoruhodně ostře formulována, i když v kontextu, který netřeba a dokonce ani nelze akceptovat. Seneca se tu odvolává na Platóna a také na Hérakleita, a má sám za to, že to platí jen o tělech resp. o tom všem, „co vidíme a čeho se dotýkáme“, což ovšem např. Platón – jak podotýká – „nepočítá mezi to, co má podle něho vlastní bytí, neboť se to mění“ (tamtéž). Tedy to jen „naše těla jsou unášena jako řeky“. Co však platí o člověku, platí také o vesmíru: „i svět, věčný a nezničitelný, se mění a nezůstává týž. Ačkoli v sobě má všechno, co měl, má to jinak, než to měl: mění pořádek“ (tamtéž). – Tady právě musíme provést zásadní korekturu. To, co relativně přetrvává, je právě naopak struktura (tj. některé struktury), zatímco svět je nesen tím, co ustavičně vzniká a zase zaniká, totiž primordiálními událostmi. Proto také svět není ani věčný, ani nezničitelný, nýbrž závisí na těchto velmi přechodných praudálostech: ubude-li jich, svět se začne rozpadat.

27. I.

86-093

Obvykle se vykládá Platónovo pojetí (a ostatně také Aristotelovo) tak, že jedna idea např. zajíce je „vzorem“ pro všechny zajíce, tedy pro množství jedinců. Ale cožpak není každý zajíc napřed embryem, pak čerstvě narozeným, ještě slepým mládětem, pak větším mládětem a nakonec mladým dospělým zajícem, posléze eventuálně starým, přestárlým? Stačí jedna jediná forma či idea pro celý život jednoho zajíce? A jak to je s odlišnostmi mezi jednotlivými zajíci? Jsme samozřejmě nakloněni detaily v případě zajíců zanedbávat – ale jak to je v případě lidí? Vždyť Sókratés je zvláštní, mimořádnou lidskou bytostí právě díky takovým detailním odlišnostem! Cožpak nás na Sókratovi zajímá především to, že to je člověk? Právě naopak, zajímá nás něco mnohem méně samozřejmého, totiž to, co u jiných lidí nenalzáme. Chceme to snad považovat za pouhou nahodilost? Pak ovšem nahodilosti jsou pro nás důležitější než „podstaty“. – Připusťme, že pro každou skutečnost je zapotřebí nějaké „ideje“ či „formy“ (spíše bychom měli mluvit o „eidos“ než o „idea“!). Pak pro každého zajíce by bylo zapotřebí předlouhá série idejí, a to pro každý skutečný okamžik jeho života. Vždyť proto v Homérovi čteme, jak se bozi navzájem podvádějí atd. – kdyby tomu tak nebylo, odkud by se vzalo lidské podvádění? A u racionalizovaných archetypů, totiž „idejí“ či „forem“, je to ještě naléhavější, protože jde o jsoucna „nehybná“, nikoliv o pravzory dění nebo jednání. Každá jsoucnost musí proto mít nějakou formu, podle níž je zformována. Pro jednoho zajíce je tedy zapotřebí obrovské série forem.

28. I.

86-094

Pozornosti zaslouží také okolnost, že ne pouze skutečnost, ale již možnosti musí být nějak preformovány. Podle Aristotela je ryzí možnosti hylé, látka. Ale většinou se stávají „látkou“ pro uskutečnění již možnosti, jež nejsou ryzí možnosti, nýbrž již možnosti nějak zformovanou, před-formovanou. Když se dá na svahu vajíčko do pohybu, je tu možnost, že se celou cestu nerozbije, a pak řada možností, kde všude se může rozbít. To není možnost zcela neurčitá, nýbrž jen do určité míry neurčitá a do určité míry naopak nějak určitá (např. je to možnost týkající se vajíčka, jeho pohybu po svahu atd.) Tato částečná určitost představuje jistou preformaci, před-zformovanost. Tak tomu je ovšem, když pracujeme s Aristotelovými pojmy. To však vede k četným aporiím. Za charakteristické můžeme považovat, že o oné částečné určitosti konkrétních („reálných“) možností můžeme vypovídat jen tak, že odkazujeme na nějaké skutečnosti (např. právě vajíčko, pohyb po svahu atd.). Již tím se stává sám pojem možnosti podezřelým, neboť se zdá, jako by byla možnost preformována jinými skutečnostmi a tím se stávala více méně určitou možností. Tak dospíváme k dvojí povážlivé okolnosti: na jedné straně se o možnosti vlastně nedá nic vypovídat (leč poukazem na nějaké skutečnosti), na druhé straně se možnosti zdají být závislé na skutečnostech (či dokonce produkty skutečností. To znamená, že možnosti se zdají být pouhými – nezdůvodněnými – hypostazemi, anebo z druhé strany následky skutečností jakožto příčin. Obojí je v rozporu jak s tradicí, tak s obecným míněním.

28. I.

86-095

Obecně vzato se filosofické myšlení dostává z místa (čili dělá krok kupředu) dvojitým způsobem: odhalením nové zkušenosti – anebo odhalením dosud nepostřehnutého rozporu. Pravdu má Aristoteles, že údiv je počátkem filosofie (Met. s. 38): „Neboť jako dnes, tak v dřívějších dobách lidé začali filosofovat, protože se něčemu divili.“ Ovšem údiv je, jak vidíme, základně dvojitý druh: buď se divíme aporiím, do nichž jsme se ve svém myšlení dostali, anebo se divíme nové zkušenosti, tj. tomu, s čím jsme se ve své zkušenosti (ve svém zakoušení) setkali. Z toho je zřejmé, že první údiv je spojen s novou zkušeností, neboť rozpor můžeme nahlédnout jako rozpor teprve na určité úrovni myšlení. Aristoteles vykládal věc tak, že ten, „kdo pochybuje a diví se, má vědomí nevědomosti“ (tamtéž), což znamená, že stanovil spojení mezi údivem a reflexí. (Vědomí nevědomosti není bez reflexe možné.) Ale jaký to je vztah? Je údiv počátkem reflexe, anebo je údiv možný teprve na základě a za předpokladu reflexe? Kdyby platilo první, mohlo by se také právem říci, že počátkem filosofie je reflexe (jež zase předpokládá údiv). Kdyby platilo to druhé, musili bychom předpokládat možnost předfilosofické reflexe. O předfilosofické reflexi Aristoteles vlastně mluví, když říká, že „také milovník vymyšleného výkladu (filomythos) jest v jistém smyslu milovníkem moudrosti (filosofos), neboť obsahem vymyšleného výkladu jsou zjevy hodné údivu“ (tamtéž). Uvědomíme-li si, že malé děti, které se ustavičně setkávají s něčím novým, se ničemu nijak zvlášť nediví, dokud nemají dostatečnou zásobu vlastních zkušeností, zdá se, že reflexe je předpokladem údivu.

28. I.

86-096

Bez údivu nemá tedy filosofie řádný „počátek“; proto také nic není vzdálenější filosofii než mnohovědění. Ale takový „řádný“ a „platný“ údiv (navíc neprchavý!) zase předpokládá reflexi. Nová zkušenost nás udiví, jen když jsme schopni rozpoznat, v čem se liší od našich dosavadních zkušeností, eventuelně čím je s nimi v rozporu. To samozřejmě předpokládá srovnání, tedy úvahu. Údiv není totéž jako znejistění či frustrace, které najdeme i u živočichů nižších úrovní. Z toho vyplývá, že reflexe zásadně předchází údiv a nemusí k údivu nutně vést. Proto také můžeme odmítnout Aristotelovo srovnání filomythie s filosofií. Teprve filosof je schopen pochopit, že „obsahem vymyšleného výkladu jsou zjevy hodné údivu“; pro archaického člověka, žijícího a myslícího v „elementu“ mýtu (event. ve „světě“ mýtu), jsou ony zjevy nikoliv předmětem údivu (neboť ten by předpokládal reflexi), nýbrž znepokojivým zdrojem nejistoty a neklidu, který musí být zvládnut „slovem“ (vlastně slovní magií, z níž se teprve pozvolna a postupně vynořuje myšlení, které si je nějak před-vědomo samo sebe, v jakési prae-reflexi). Údiv je možný teprve v elementu slova, ale zdaleka tu nestačí prostě každé slovo. Slovo-mýtus k údivu nestačí, neboť neumožňuje údivu nezbytný odstup. Na údiv máme čas, nejsme-li ohroženi, nejsme-li pod tlakem potřeb a máme-li ještě něco energie a zbytné aktivity, takže neupadáme do nezájmu a netečnosti. Teprve v prostoru této schůle může dojít k tomu hlavnímu, totiž odstupu a rozlišování mezi myšlením a tím, co je myšleno – tedy reflexi.

28. I.

86-097

Patočka (3681, s. 199) říká, že Heideggerova otázka po původním způsobu danosti, který leží před „předmětností = přítomností zde a teď“, ukazuje, že „nevystačíme s Husserlovým pojetím pravdy jako samodanosti, protože toto pojetí je odvozeno z rovnice bytí = předmětnost = přítomnost zde a teď“.

Říkejme „přítomnosti zde a teď“ jsoucnost resp. aktuální jsoucnost. Smyslovému vnímání se ukazuje jen aktuální jsoucnost – tak se to alespoň traduje. Husserl – po mém soudu právem – poukazuje na to, že dokonce i v pouhém smyslovém vněmu je víc než aktuální jsoucnost toho, co je vnímáno. Jak budeme tedy rozumět „přítomnosti zde a teď“? Stůl (nebo krychle apod.) se nám nedává jako pouhý povrch, nýbrž jako těleso, o němž nepochybujeme, že má i tu stranu, kterou svým pohledem momentálně nezachycujeme. Je tato odvrácená strana „přítomna zde a teď“? Trváme-li na rovnici „předmětnost = přítomnost zde a teď“, pak nepochybně odvrácená strana náleží k „předmětu“, jímž není a nemůže být pouhý viděný povrch. Nezbyvá než přiznat dvojí různou přítomnost, dvojí „modus“ přítomnosti: je tu předně přítomnost toho, co se „vskutku dává“, a potom přítomnost toho, co je vlastně nepřítomno a co my ve své syntézi „doplňujeme“. A toto doplňování samo už má časový charakter, takže nejde jen o doplnění toho, co se v „témž okamžiku“ ukazuje z jiného pohledu, ale také a hlavně o doplnění toho, jak se předmět (celý předmět!) ukazoval již dříve a jak se nám eventuálně může ukázat v příštím pohledu, když učiníme krok, dva, obejdeme atd.

28. I.

86-098

Záleží tedy na významu, jaký přikládáme slovu „přítomnost“. Zdá se být nepochybným, že původním způsobem danosti není danost smyslová, pokud nepočítáme s tím, že smyslový dojem či vněm je spoluprodukován a syntetizován aktem, který nelze redukovat na smyslovou recepci. Z toho vyplývá, že jak na jedné straně tzv. smyslové datum, tak na druhé straně tzv. jsoucnost jakožto „přítomnost zde a teď“ jsou naše dodatečné konstrukce (mezi než počítáme také výsledky, produkty analýzy apod.). Už Husserlův důraz na retence a protence dosvědčuje, že jeho pochopení „přítomnosti zde a teď“ nesmíme přetěžovat. Naproti tomu „bytí“ v našem smyslu (které stavíme proti jsoucnosti) se nikdy neukazuje celé, a tedy nikdy není celé „přítomno zde a teď“. Tady už nejde o otázku „samodanosti“, kterou jsme odklidili poukazem na všudypřítomnou syntetickou aktivitu vědomí (myšlení, vnímání). Syntéza, která nám dovoluje mínit bytí nějakého (pravého) jsoucná, není táž, jako syntéza, účastníci se na ustavení každého vněmu, neboť nás už nevede k pouhé celkovosti onoho vněmu, nýbrž k celku míněnému, myšlenému. Tu pak také nestačí pouhá retence a protence, jak ji chápe Husserl. A přece je člověk, který je před námi a kterého vidíme, slyšíme atd. a s kterým třeba rozmlouváme (a nikoliv poprvé), nějak přítomen celý, i když ani jeho dětství, ani jeho staroba se nám „teď a zde“ neukazuje, tedy alespoň nikoliv přímo. Nicméně v aktuální přítomnosti a s ní nám jsou ne-li „dány“, tedy alespoň se nám v perspektivě otevírají „přítomnosti“ minulé a také budoucí. Zkrátka nějak je vždy „přítomen“ celý člověk.

28. I.

86-099

Filosofie je přísnou myšlenkovou prací, jinak nemá smysl. Ale kromě této spíše formální náležitosti musí opravdová filosofie zakotvit své úsilí ve východiscích existenciální povahy. Bez existenciálního zakotvení může sice filosofování zůstat interesantní a atraktivní intelektuální záležitostí, ale bude vždy postrádat jakoukoliv atraktivitu a zejména působnost obecnou (sociální), neboť právě svými intelektuálními jemnostkami se bude obecnému mínění spíše odcizovat, než aby mu mohla něco slibovat, co by mohlo vskutku (a právem) ocenit. Mohli bychom tedy říci, že filosofovat znamená myslit existenciálně: filosof musí vždy ve své strategii udržovat všechny své postupy v podstatné návaznosti na ústřední uzly lidské existence, tedy na existenciální lidské situace. Ale filosofie nemůže být redukována na pouhou reflexi lidských akcí a reakcí v existenciálních situacích; pro filosofii je charakteristické, že interpretací a analýzou existenciálních situací se dobírá problémů či otázek, které vyjevují jako nejhlubší situace lidské existence situovanost člověka „v otázce“ či „pod otázkou“. Žádný předmětný vztah nemůže být dostatečným vyjádřením ani uskutečněním této nejhlubší lidské situovanosti, nýbrž jen zakrývajícím a falešně vyjevujícím povrchem. Té nejpodstatnější své situovanosti, totiž základní existenciální vazby na tu skutečnost, o níž nelze vypovídat, že „jest“ a „jaká jest“, nýbrž na kterou svým míněním můžeme mířit jen nepředmětně (takže předmětně míříme na skutečnosti jiné), se můžeme dobírat jen na cestě myšlení, ovšem nikoliv jakéhokoli, nýbrž právě jen myšlení „existenciálního“ (jímž není každé myšlení existenciální).

29. I.

86-100

Proto na první pohled tak abstraktní téma, jako je možnost filosofické reflexe víry, musí být myšlenkově zvládáno a řešeno sice pod náročnými požadavky formálními, ale s neslábnoucím povědomím silných vazeb na situaci lidské existence. Tady pak musíme také vyjasnit, co budeme rozumět „existencí“. Zdaleka nehodláme užívat tohoto termínu ve smyslu „výskytu“ či „danosti zde a teď“, tedy „Dasein“ či „Sosein“ apod. Kusu kamene nepřiznáme existenci, protože není „pravým jsoucnem“ (tj. vnitřně integrovaným jsoucnem). Naproti tomu každé pravé jsoucno, které je eo ipso pravou (vnitřně integrovanou a tedy celostnou) událostí, je existencí v tom smyslu, že po dobu svého bytí překračuje každou svou okamžitou jsoucnost. To znamená, že existenci smíme přiznat pouze takové (zjištěné, registrované) „jsoucnostní“ skutečnosti, která z vnitřních zdrojů překračuje svou jsoucnost uskutečňováním své budoucnosti (a v rámci tohoto překračování i navazováním na svou minulost). Zatímco jsoucnost je v každém případě myšlenkovou konstrukcí, existence je „skutečností“, neboť je skutečnou stránkou bytí daného jsoucna. Můžeme pak rozlišovat (trochu schematicky) tři roviny či úrovně existování a tedy tři typy existence. První, nejnižší, budeme charakterizovat transiencí, jež je základem všech setrvačností. (Tady ovšem zase musíme rozlišovat mezi primární setrvačností a pak masovou či agregační setrvačností.) Druhá, totiž transgrese, je základem vývojových trendů; a třetí, nejvyšší, se uskutečňuje jako akt, spojený s distancí od své vlastní danosti, tedy i celé existence obou prvních typů, a je vlastním „překračováním“, transcendováním „sebe samé“ (rozumí se existence). Chápeme-li existenci jako subjektivně rozvrhovaný a koordinovaný akt, pak nejvyšším aktem subjektu je ek-sistence, tj. postavit se „ven ze sebe“, „zády k sobě“, v očekávání a pohotovosti se otevřít vůči své budoucnosti jakožto čemusi v předmětném smyslu zcela kontingentnímu a dát se této „své nepředmětnosti“, „své budoucnosti“ maximálně k dispozici, tj. bez primárního omezení okolnostmi a podmíněnostmi své vlastní danosti. Rozhodujícím momentem této transcendující ek-sistence je ekstatický moment aktu reflexe, kde každý setrvačnostní moment lidské existence je jakoby pozastaven a v něm je ustavena zcela kontingentní základna, z níž teprve sekundárně vychází každé navazování na nikoliv již všechny, ale některé, tj. před-vybrané (či nenavazování na specificky před-vyloučené) „danosti“ existence jakožto „svébytí“.

Pha, 30. I. 1986

86-101

Sviták napsal v jednom ze svých posledních textů (které se k nám pochopitelně dostávají vždy poněkud nahodile a se značným zpožděním) (viz: Devátá vlna, in: Proměny 22/4, 1985, s.1): „V Praze dnes bují móda zapšklých filozofií, jakási intelektuální stařina, a za myslitelské výkony se považují názory Emanuela Rádla a horizonty lounského okresu. Jak podivné, že staré filosofie mají poskytnout iluzorní řešení zdánlivě neřešitelné situace, ačkoli (...)“

Je těžké se se Svitákem přestít do diskuse, protože, náleží přesně k těm, kteří ve své na všechny strany bičující kritice nestojí na žádné „své“ pozici: to již Aristoteles věděl, že „cestou vyvracení“ je možno něco dokázat, „jestliže jen protivník něco tvrdí“ (Met. 104). Ale Sviták hned prohlašuje, že „považuje všechny filozofie za stejně mrtvé“ a že „sleduje onoho podivína, jenž prohlásil „Meine Philosophie – keine Philosophie“ (s. 1-2). Správně by tedy měl říci, že v Praze dnes bují móda filosofování. Ale to by bylo málo; proto to musí vyšperkovat. – Ale i tak to je hodno pozoru. Musí to totiž nám, kteří v Praze žijeme, prozradit pod povrch věcí ostře vidící autor z druhé poloviny zeměkoule, protože jinak bychom o tom vůbec nevěděli: totiž že v Praze bují (!) móda (!) zapšklých filozofií á la Rádl. Protože jsme na tom tak zle, že o tom nemáme ani tušení, poskytně nám Sviták také hned jakési berličky na pomoc, abychom se v tak komplikované situaci vyznali: je to právě filosofie „zapšklá“, „intelektuální stařina“, „stará filosofie. Nedej bože – a my se tu a tam zabýváme dokonce Platónem a Aristotelem! Jak ti Američani jsou napřed!

31. I.

86-102

Co to je vlastně „Dasein“, chápeme-li tento termín ve smyslu toho, co je „zde a teď“, a to ne pouze ve smyslu jsoucnosti, ale navíc ve smyslu vědomí toho, že jsem „zde a teď“ (tedy ve smyslu – přibližně – Heideggerova pochopení Dasein jako toho „das wir je selbst sind“)? Tím už jsme odmítli redukci na pouhou jsoucnost; to proto – mimo jiné – že taková jsoucnost je konstrukcí. Naproti tomu uvědomujeme-li si sebe jako „bytí tu“ (přesněji bytí zde a teď), má ono „zde“ i ono „teď“ rozměr, který v žádném případě není zanedbatelný – a který se pochopitelně v různých kontextech může ukazovat jednou rozlehlejší a jednou užší. Protože tu je totiž už také naše vědomí, musíme s jeho intervencí počítat a uvažovat je jako spolukonstitutivní jak pro ono „zde a teď“, tak dokonce pro samotné „bytí zde a teď“, tedy Dasein. Ono „Da“ podtrhuje nejenom přítomnost fyzickou, nýbrž také především přítomnost ve vědomí a skrze vědomí. Hérakleitova formulace „jsouce, přítomni, jsou nepřítomni“ (zl. B 34) ukazuje tímto směrem: „slyšeli nechápaví, podobají se hluchým“. „Dasein“ proto znamená ne pouhou fyzickou přítomnost na daném místě a v dané chvíli, nýbrž také a zejména „přítomnost vědomí“ či „přítomnost ducha“ uprostřed této fyzické přítomnosti a ještě víc jako její rámec, ba přímo „základ“. Heidegger o tom mluví jako o „das zum Dasein selbst gehörige Seinsverständnis“. To pochopitelně nelze chápat jako redukci onoho Dasein na Selbstverständnis, nýbrž jen jako důraz na to, že ono Selbstverständnis je pro samo Dasein spolukonstitutivní. A tak vzniká otázka, jaký je vztah mezi lidským Sein a Dasein, čím je zprostředkován a nakolik efektivně.

31. I.

86-103

Doplněk k Odpovědi JST (na 5 poznámek z r. 1983) – s. 1

(...) inexistentních (např. již v Log. Untersuch. II/1, str. 384n. – Husserliana XIX/1; později se Husserl ovšem zase vracel k původně kritizovaným termínům – např. v Kerteziánských meditacích mluví opět o kontinuitní imanenci krychle v proudícím vidomí apod. – Husserliana I, str.80).

Přesný citát:

„(...) der eine und selbe erscheinende Würfel ist dem strömenden Bewußtsein kontinuierlich immanent, deskriptiv in ihm, wie auch deskriptiv in ihm ist das *ein und dasselbe*. Dieses In-Bewußtsein ist ein völlig eigenartiges Darinsein, nämlich nicht Darinsein als reelles Bestandteil, sondern als intentionales, als erscheinendes Ideell-darin-sein oder, was dasselbe besagt, Darinsein als sein immanenter gegenständlicher Sinn.“ (ř. 3–9)

Na tomto místě však nám nejde o interpretaci Husserlova myšlenkového vývoje (Ještě nahoru!)

Sám problém stojí za zvláštní vyšetření. Původní Husserlova kritika a korektura Brentanova pojetí jako by navazovala na Bolzanovy „věty o sobě“. Znamená onen návrat, ono znovupřiklonění k Brentanovu způsobu vyjadřování taky nějaký posun v Husserlově myšlení – a také posun v jeho vztahu třeba i k Bolzanovi? – A také věcně: jak může uvnitř proudu vědomí vzniknout a nadále uvnitř vědomí zůstat něco, co se nemění (co zůstává „týmž“), a co tedy není součástí onoho proudu?

31.I.

86-104

Když Ovidius užil formulace „monumentum aere perennius“, nevěděl vlastně ani dost dobře, co tím říká pravdivého; měl na mysli seřazení slov, které může mít napsáním a vždy novým přepisováním charakter mnohem méně ohrožitelný než třeba socha, byť byla z nejlepšího kovu. Ale především nejde o trvalost, přetrvání vnější stránky díla, které je sice podmínkou ale podmínkou nikoli dostatečnou a zejména nikoliv základem ani garantem takového přetrvání. Skutečným základem a garantem přetrvávání je ta stránka díla, která je zakotvena v budoucnosti – tedy která vlastně „není“ (ale teprve bude). Kde by však dílo, jednou vytvořené, vzalo onu „vnitřní“ stránku, onen zdroj života, jímž by dílo mohlo vsutku žít? Samo dílo není pravým jsovcnem, není pravou událostí, neboť jeho vnitřní a vnější stránka nejsou „srostlé“ v jeden jediný, integrovaný celek. Vztah mezi vnitřní a vnější stránkou díla se realizuje jen skrze člověka, který je vůči dílu otevřen a je celkově natolik připraven (kultivován), aby mohl dílu poskytnout kus svého života, něco ze své krve. Je to člověk, který je skutečným garantem trvání díla, a to člověk určité kulturní úrovně. Běžnému mínění je zcela cizí představa, že člověk, který v setkání s textem nebo s výtvarným dílem je dostatečně otevřen (a k otevřenosti náleží připravenost k ní, tedy kultivovanost), může něco přijmout jako pro sebe nové, aniž by to bylo už původně v něm nebo aniž by to byl jeho vlastní produkt či výmysl; v každém případě se má obvykle za to, že buď to lze najít v danosti (tj. ve vnější podobě) díla samého, anebo že to je nějak odvozeno ze subjektivních aktů toho, kdo k dílu přistupuje. Ale odkud pak ono „aere perennius“?

1. II.

86-105

Musíme připustit cosi překvapujícího a nového, čemu jsme už velmi dávno naprosto odvykli, že slovo (ale nejenom slovo) je čímsi mnohem „zázračnějším“, než jsme ochotni připustit. V jistém smyslu nám může být alespoň jakýmsi modelem vztah křestanů (např.) k Písmu. Také oni očekávají, že nikoli ze samotných textů Písma, nýbrž skrze ně, a jejich prostřednictvím mohou být osloveni samotným Slovem, které nelze ztotožňovat s texty Písma. To, co k nám vskutku promlouvá, není vposledu jen text, který máme před očima; ten sám by vůbec nestačil. Ten představuje jen jakýsi usnadněný přístup k tomu hlavnímu, co nás oslovuje nebo hodlá oslovit. Text sám je spíše něčím jako klíč (ale není to metafora nejvýstižnější). Jiným takovým klíčem je naše připravenost, naše kultivovanost, to, co jsme dosud už pochopili, s čím jsme se setkali, jak nás jiní naučili rozumět atd. To vše je však hluboce dvojnásobné: to, co nám přibližuje a usnadňuje naše pochopení, se právě tak může stát hlavní překážkou. To platí také o samotném textu. A platí to také o každém vnějšku, o každé předmětné stránce uměleckého díla (i výtvarného). To je asi hlavním důvodem, proč se střídají různé umělecké styly: ten dosavadní už se stal víc překážkou než usnadněním jak vyjádření něčeho nového, tak pochopení, „dešifrování“ příslušného „vyjádření“. Ale nám jde ještě o něco dalšího: to, co v uměleckém díle „je“ tím vskutku (vposledu) oslovujícím, není ani autor díla a to, co on chtěl říci, nýbrž co také jeho oslovilo a čemu on propůjčil svým výtvozem „slovo“, čemu ve, svém díle „dal slovo“ a co přivedl „ke slovu“, tj. k vyslovení.

1. II.

86-106

860215-1

Simone Weilová ve své knize *L'Enracinement* (cituji jen podle angl. překladu *The Needs for Roots*, 5597, s. 35) připomíná spisovatelům elementárně důležitou věc, totiž to, že píšou pro někoho, pro čtenáře. A jsou přece lidé, kteří pracují denně osm hodin a pustí se přece do té obrovské práce číst po večerech, aby rozšířili své znalosti. Je pro ně nemožné jít si ověřovat své zdroje do velkých knihoven. Musí brát svou knihu s důvěrou. A spisovatel nemá právo jim předkládat falešnou stravu (spurious provender), ale je povinen si dát práci s tím, aby se vyvaroval omylu (nestačí, aby psal jen v „dobré víře“).

Bohužel problém není jen v tom, aby si autor ověřil, zda to, co píše, není v rozporu s obecně zjistitelnými a kontrolovatelnými „fakty“. Každý výklad je založen na nějakém způsobu myšlení a na nějakém pojetí věcí. A je také veden a nesen určitou strategií. Příslušná koncepce a strategie dovolí, aby určité skutečnosti vystoupily obzvláště plasticky a závěry aby byly zvláště přesvědčivé; ale není to jediný možný způsob výkladu. Jsou i jiné výklady, při nichž se zase do plného světla dostává jiná skutečnost a přesvědčují jiné závěry. Možná, že oba výklady mají do sebe něco pravdy, a oba se s něčím podstatným také míjejí. A to i tehdy, když žádný z nich nebude v rozporu s „fakty“. Problém tedy nemůže být redukován na otázku zaručených znalostí. Možná že autor by měl upozornit, co jsou zaručená fakta a co je jeho koncepce; ale někdy to ani není možné, protože sám autor ještě není tak daleko, že by si sám pro sebe svou koncepci formuloval. Nicméně důležité je pamatovat na čtenáře, tj. pamatovat, pro koho píšeme, ke komu se obracíme.

15. II.

86-107

860215-2

Výklad práce by měl nejspíš začít několika thesemi, které by dovolily, aby si čtenář hned na počátku ujasnil, oč vlastně má jít. Všechny teze by pak měly být nejen objasněny, ale zejména zdůvodněny ve vlastních výkladech. Nejspíš by tedy bylo dobré prohlásit hned na počátku, že z důvodů, které ještě budou uvedeny, nepovažujeme víru za jev nutně související s religiozitou, ba naopak že hodláme vyzvednout jeví protimytické a tím i protináboženské akcenty (což ovšem zase souvisí s tím, že samo náboženství nepovažujeme za víc než závěrečnou etapu dějin mýtu, totiž tu, v níž mýtus už nedovede integrovat lidský život vcelku (resp. vypadat, jako kdyby jej byl schopen integrovat), protože komplikovanost života narostla takovou měrou, že prostředky mýtu už není zvládnutelná, podobně jako mýtus začal být důležitý tam, kde komplikovanost života narostla do té míry, že nemohla být už zvládnuta prostředky instinktů a tzv. akčních systémů). Víra je tedy chápána: jako životní orientace a životní styl, polemicky zahrocený proti orientaci a stylu mytickému, a navíc jako styl, který je znovu schopen udržet životní integritu vcelku, to znamená překonat ono rozpolcení života a světa na dvě od sebe oddělené sféry, profánní a sakrální. Jestliže se jevil zápas logu s mýtem jako světodějný, chceme ukázat na jiný protimytický zápas, totiž zápas víry, který se nám jeví jako nesrovnatelně světodějnější. Kromě toho v současné době krize západního myšlení, „logu“, se víra ukazuje jako perspektiva také myšlenková.

15. II.

86-108

860215-3

(přepis z 15. 10. 85) (5484, s. 386, ř. 6-12, zejména termín „prezentní“, což je na s. 7 a 11) Je tady závažná otázka, co podle Husserla znamená „prezentní“, resp. co je prožitek, v jakém smyslu prožitek je prezentní. Mluví o tom, co je Erlebnismäßig präsent (ř. 7). Je otázka, jestliže intencionální prožitek (das intentionale Erlebnis – ř. 11), je prezentní, co se nám v tom intencionálním prožitku vlastně prezentuje. Prezentuje se ten prožitek sám? Je prezentován už tím, že to je prožitek? Znamená to tedy, že onen intencionální prožitek je nejenom intencionální, ale je jakýmsi sebeprožíváním toho intencionálního vztahu? To by pak znamenalo, že v intencionálním prožitku už je reflexe, což se však u Husserla nezdá být pravděpodobné. Čili otázka je, v jakém smyslu je možno mluvit o prezentnosti, eventuelně tedy o přítomnosti, o zpřítomnění, a co vlastně je v intencionálním vztahu (aktuálním), tj. v aktu intencionálním, co tam je vlastně přítomno. Je tento prožitek přítomen sám sobě? V tom běžném, triviálním smyslu to je nic, protože na to nepotřebujeme ani prožitek. V tom případě je všechno prožité přítomno samo sobě. To je triviální význam, který neznamena nic víc, než že v určité přítomnosti je přítomnost. Ale jestliže tu prezentnost, zpřítomnění, přítomnost chápeme jako ne pouze součást intencionálního vztahu, nýbrž jako to, co intencionální vztah zpřítomňuje, čili spíše součást předmětu intencionálního vztahu (pochopitelně od toho máme jistý odstup, protože jsme přesvědčeni, že neplatí, že jde vždycky, že musí při každé intenci jít o předmět. Tedy jestliže tu prezentnost chápeme jako to, co je nám přítomno, co je nám zpřítomněno, pak ovšem prožitek není to, co je kusem našeho života, našeho prožívání života, nýbrž je to kusem toho, jak je nám ten kus života přítomen. Pak tedy my nejsme identičtí s tím svým kusem života, nýbrž ten kus života je nějakým způsobem nám přítomen. Jestliže tedy nacházíme u Husserla termín erlebnismäßig präsent, a navíc ještě v kontextu s tím, že říká, že „es sind nicht zwei Sachen Erlebnis präsent“ (es ist nicht der Gegenstand erlben, und daneben das intentionale Erlebnis“, tak je evidentní, že ta prezentnost se vztahuje na něco, tedy prezentnost něčeho. To není naše prezenze, součást naší přítomnosti, nýbrž to je to, co je pro tu naši přítomnost, pro nás zpřítomněno. A to jsou věci: zwei Sachen. Pak tedy můžeme mluvit o tom, že je nám zpřítomněn předmět, a že tedy prožíváme předmět, prožíváme tedy ne svůj život, nýbrž prožíváme předmět, a vedle toho prožíváme intencionální prožitek, opět: co to znamená prožívat intencionální prožitek? Ten prožitek sám není *eo ipso* už prožíván, nýbrž musí být prožit (jiným prožitkem). V jistém slova

smyslu intencionální prožitek se stává předmětem našeho prožívání (tedy jiného prožitku). Jestli můžeme takto zatížit ony Husserlovy formulace.
15. II.

86-109

(přepis z 15. 10. 85) Husserl na jednom místě v *Krizi* (s. 150, Nijhoffovo vyd.) mluví o Lebensumwelten, tedy vedle Lebenswelt mluví o Lebensumwelt, a to v množném čísle. Říká totiž o tzv. objektivní tématice (doslovně: in gewisser Weise gehört zur objektiven Thematik, nämlich der Historiker, die doch die wechselnden Lebensumwelten der Völker und Zeiten, die sie jeweils behandeln, rekonstruieren müsse sein) – tedy mluví o rekonstrukci životních osvětí – přeložíme-li Umwelt jako osvětí – různých národů a časů, dob. Tedy otázka zní, co vlastně je v takovém případě rekonstruováno, proč tomu na tomto místě říká Lebensumwelt a nikoli Lebenswelt, a – to je o několik řádek dříve, tohle bylo na ř. 23 a hned předtím na ř. 14: die vorwissenschaftlich uns geltende Lebenswelt. Nepochybně ty národy v těch různých dobách měly také nějaký Lebenswelt, nějaký svět našeho života. A když to rekonstruujeme, tak se z toho stává Lebensumwelt – v tom případě to není rekonstrukce Lebensweltu, nýbrž Lebensumweltu. Tak tahle věc je otevřená. O něco dále, ř. 32, je opět řeč „unter ständigem Achten auf die Relativität der Lebensumwelten der jeweiligen Menschen, Völker, Zeiten in ihrer bloßen Tatsächlichkeit“. Tedy Lebensumwelt je něco, co představuje jakousi Tatsächlichkeit, faktičnost, kdežto Lebenswelt – zřejmě – je něco, v čem žijeme, to je svět, ve kterém žijeme. Takže rekonstruovat svět, v kterém žijeme, lze pouze tou objektivací, a snad proto užívá toho slova Lebensumwelt. Ovšem hned potom ř.36, už tedy předtím: es ist klar, daß von dieser Weltumschau in Form einer iterierenden Synthesis von relativen Raumzeitlichen Lebenswelten dasselbe gilt wie von einer Umschau in einer solchen Einzelheit. Takže tady mluví o Lebenswelten, tak že to vynadá, že nějaký velký rozdíl, zásadní, pojmový rozdíl mezi Lebensumwelt a Lebenswelt asi neměl na mysli. Také potom na konci stránky tam říká, jak taková Umschau se dělá: es wird Glied für Glied dann in höherer Stufe Umwelt für Umwelt, Zeitlichkeit für Zeitlichkeit betrachtet. Čili tady ta Umwelt se užívá samostatně, nejen Lebensumwelt, nýbrž také: Umwelt.

15. II.

86-110

(5609, s. 162) Weischedel v odpovědi na kritické až polemické reakce na svůj známý článek z r. 1962 (Filosofická theologie ve stínech nihilismu), když se nejprve zabývá textem Gerharda Nollera, upozorňuje na vnitřně sice jakoby dostačující („Noller überzeugt nur die bereits Überzeugten“ – tamtéž), ale navenek jako slabost se osvědčující neprokazatelnost, nedosvědčenost, nepřesvědčivost apod. (W. mluví o „Bewahrheitung“) v odkazu na „pravdu víry“ („Er behauptet seine Glaubenswahrheit, ohne auch nur die Frage nach ihrer Bewahrheitung zu stellen.“ – dtto) Slabost této pozice spočívá především v tom, že si svou negaci, své popření vůbec nenechala dojít, nevzala ji vážně, nepojala ji do sebe a proto ji ani nemohla opravdu překonat: „si ist die in sich selber kreisende Selbstidentifikation des Glaubenden“. Tak může W. opakovat to, co namítal už proti Gowitzerovi (v diskusi „Denken und Glauben“): „Die christliche Behauptung versagt vor der Aufgabe, sich für den zu bewahrheiten, der nicht bereits im Glauben steht.“

Celé zaměření W-ovy kritiky stojí na některých předpokladech, které je nutno přezkoumat, nemá-li se W. sám ocitnout v postavení toho, kdo je jimi měřen a kdo jim nedostojí. Je tu totiž otázka, zda je schopen sám W. „verifikovat“, prokázat a dosvědčit, že tyto předpoklady vskutku obstojí před tím, kdo je předem nesdílí. Především tu je požadavek, aby filosof jako ten, kdo předem nevěří, mohl – bez víry – nahlédnout prokazatelnost nabízené pravdy víry, aby si ji teprve na základě nahlédnutí mohl osvojit. („Eben darum ist sie für den Philosophierenden, der sich nur das als seine Wahrheit aneignen kann, was sich ihm als einsichtig erweist, unannehmbar.“)

15. II.

86-111

Co však rozumí Weischedel takovým filosofickým nahlédnutím, takovou „Einsicht“? Je opravdu vše, co filosof přijímá za své a s čím dále s jistotou pracuje, vždycky navenek vykazatelne pro toho, kdo filosoficky vychází z jiných pozic? Není součástí a neostří k nejhlubšímu zakotvení každé filosofie jakási „filosofická víra“, která teprve otvírá cesty filosofickému myšlení a bez níž žádná filosofie není vůbec možná? V jakém smyslu pak lze mluvit o „Einsicht“ a o „Bewahrheitung“ v oblasti tohoto hloubkového zakotvení, bez něhož se žádná opravdová filosofie nemůže obejít a které na druhé straně nemůže být z principiálních důvodů prokázáno a vykááno v odkazech na logiku, na empirii, na fakta a pod.? Neplatí i pro filosofii, že může jen zvat k zaujetí určitého stanoviska a k vyzkoušení, jak se odtud jeví to či ono, tedy k ověření produktivity takového stanoviska a nikoliv k ověření jeho přímých parametrů? Zdá se, že se otázka musí postavit docela jinak: nejde vposledu o to, zda naše východiska, zda principy nebo axiomata, z nichž vycházíme, jsou samy o sobě, izolovaně od důsledků, k nimž vedou, nahlédnutelné a verifikovatelné, neboť takovéto „nahlédnutí“ může být do značné míry záležitostí návyku, obecných předsudků, omezenosti určité myšlenkové školy nebo i epochy, ale o to, zda důsledky, k nimž to vede, a nové perspektivy, které to otvírá, můžeme rozpoznat, „nahlédnout“ jako přínos, jako nový objev, jako otevření nové cesty apod. Zenonovy argumenty se zdály být nahlédnutelné a přesvědčivé až do té doby, dokud nebyla objasněna diference mezi kontinuem a sérií diskretních momentů. „Nahlédnutí“ samo o sobě není spolehlivým argumentem.

15. II.

86-112

představa, že je možno ověřovat, „verifikovat“ myšlenkové nástroje, aparát, postupy atd. izolovaně, předem, samy o sobě, je neudržitelná. Vezměme si příklad z moderní astrofyzikální kosmologie. Ta se pokouší porozumět vesmíru a jeho vývoji v čase tím, že vytváří jisté modely, stojící na předem zvolených „počátcích“: na základě „zkoušek a omylů“ se stanovují počáteční podmínky, na počítači se nechá, aby na základě do něho vložených zásad s těmito podmínkami pracoval, a pak se ověřuje, k jakým výsledkům po „modelových“ miliónech a miliardách let dospěje, srovnáním s pozorovanou skutečností. Když dojde k diskrepancím, hledá se možná příčina tak, že se postupně, přehledně a mírně změní ta či ona počáteční podmínka, a zase se sleduje, k jakým důsledkům po dlouhých obdobích to vede. Někdy je třeba dokonce na základě analýzy „inaugurovat“ docela novou podmínku, s níž se na začátku vůbec nepočítalo. (Nejde tedy jen o zkoušení kvantitativních odchylek počátečních parametrů, ale také odchylek kvalitativních.) – Něco podobného platí i pro „počáteční podmínky“ myšlenkových přístupů a postupů. Zatím ovšem nejsou vypracovány metody, jak nechat práci tohoto typu ověřit v počítačích, ale to není důležité. Jde o to, že také myšlenkově přistupujeme ke skutečnostem a situacím s jistým pojmovým a jiným myšlenkovým vybavením, jehož vhodnost se může osvědčit a prokázat teprve při skutečné aplikaci, při použití. Když se něco přestane osvědčovat, provedeme „výměnu“ některých „předpokladů“. To je možno si velmi pěkně ověřovat při bedlivém pozorování způsobu, jak si v tom ohledu počínají malé děti.

15. II.

86-113

Heidegger chce poukázat na „vnitřní“ strukturu otázky svým rozlišováním na „das Gefragte“, „das Befragte“ a „das Erfragte“. S překladem je jistá nesnáz; přidržíme se „prvního českého překladu“, který ovšem zdaleka nevyhovuje po všech stránkách. Nejblíže má k originálu „das Befragte“ asi český překlad „to, u čeho se tážeme“, „befragen = dotazovat se u...“; určitá nesnáz začíná tam, kde „das Erfragte“ je přeloženo jako „to, na co se vlastně ptáme“ (a v čem tázání dosahuje svého cíle). Z českého překladu totiž nevysvitne dostatečně zřetelně, jak se od sebe liší to, po čem se tážeme, od toho, na co se tážeme. „Das Gefragte“ se totiž překládá jako „to, po čem se tážeme“. (Snad to odhaduji správně, nemám po ruce německý text, jen český. Ověření odkládám do Písku.)

Po mém soudu je třeba otázku „rozebrat“ trochu odlišným způsobem. Nejprve je nutno se zeptat, co otázka říká; to představuje velmi důležitou její složku, která však obvykle není „předmětem“ našeho ústředního zájmu (s tou výjimkou – jako je tento náš případ – kdy nechceme sledovat to, na čem otázka ukazuje, nýbrž otázku samu a její ukazování). Bez toho, co otázka říká, se žádná otázka nemůže obejít. Ale otázku činí otázkou to, co neříká, nýbrž na co se dotazuje. Toto dotazování se – jak řečeno – sice neobejde bez říkání, tvrzení něčeho, ale samotným tvrzením ještě otázka nemůže být založena. Čím tedy je založena otázka jakožto otázka? „Každé tázání je hledání.“ (Heidegger, č. 7) Hledáme vždy to, co nemáme. Abychom to mohli hledat, musíme to v nějakém smyslu přece jenom „mít“, totiž máme to „na mysli“.

22. II.

86-114

Jestliže tázání je jakýsi druh hledání, pak se musíme ohlédnout po příslušné analogii. To, nač se dotazujeme, v nějakém smyslu už musíme „mít“, něco o tom musíme vědět, něco musíme tušit, abychom se na to vůbec mohli tázat. Tak např. když se budeme ptát, kolik nožek má pavouk nebo stonožka, již předem víme, že jich mají několik, že to jsou nožky, víme, co to jsou nohy (nožky) u hmyzu a jak je máme počítat, abychom mezi ně nezapočítali třeba také tykadla, kusadla apod. Víme také, co to je „počet“ a dotazujeme se jen na konkrétní číslo vyjadřující počet nožek. Stačí se podívat a nožky spočítat. – Jinak se to má v případě, že nevíme přesně, co to je noha resp. končetina, resp. když to není přesně stanoveno. Chceme-li vědět, kolik končetin (noh) má slepýš, nestačí se podívat, protože slepýš vypadá jako had. Odpověď – ale nesprávná odpověď – by po pouhém povrchním zjištění zněla, že nemá žádné končetiny. Mylnost odpovědi vysvitne při pitvě, která odhalí zakrnělé čtyři končetiny, skryté pod kůží. Aniž to tematizujeme, způsobí toto překvapující zjištění jistou proměnu v samotné otázce. Slovo „končetina“ nebo „noha“ dostalo přesnější smysl. Abychom mohli správně odpovědět, museli jsme samu otázku začít chápat jiným, novým způsobem. Zatímco v prvním případě jsme se tázali jen na počet a odpovědí bylo prosté spočítání, v druhém případě vyvstala do popředí jiná složka otázky, totiž to, co míní a jak to míní. Což nikterak neznamena, že tato složka nebyla přítomna již v případě první otázky, jen zůstávala v pozadí a ve stínu. Pojetí toho, co to je noha nebo končetina, je v otázce „spolumíněno“, ale otázka to nikterak „něříká“, naopak o tom vůbec nemluví.

22. II.

86-115

To, „na co se vlastně tážeme“, je v obou zmíněných případech totéž: je to počet nohou. Naproti tomu to, „u čeho se tážeme“, se liší: jednou to je pavouk, podruhé stonožka, potřetí slepýš. „Předmětem“ otázky je tedy jednou počet nohou pavouka, podruhé počet nohou stonožky, po třetí počet nohou slepýše. V čem to spočívá ona „Fraglichkeit“? V tom, že chceme vědět něco, co zatím nevíme, ale o čem se velmi snadno můžeme přesvědčit (například prostým spočítáním). To ovšem žádná skutečná „Fraglichkeit“ není. Co se tu naproti tomu stává „problematickým“, totiž právě „fraglich“, je to, nač jsme se neptali, co jsme považovali za neproblematické. A to je pojetí „nohy“ či „končetiny“. Už na první pohled se stává „fraglich“, zda můžeme označit týmž slovena „nožku“ hmyzí a nohu obratlovce. Jediná obdoba tu je ve funkci, kterou „nožka“ i noha plní (a to ještě jen ve velmi povrchním pohledu). Anatomicky tu žádná podoba není. Naproti tomu objev, že slepýš má čtyři zakrnělé nohy, a že tudíž náleží mezi ještěrky a nikoliv mezi hady, je založen na pozorováním anatomickém. Funkčně se zakrnělé končetiny slepýše téměř neprojeví, neplní svou funkci (alespoň nikoliv na první pohled znatelně). Co se tu stává problematickým, není to, „nač jsme se tázali“, nýbrž „pomocí čeho jsme se tázali“ – tj. vlastně sama otázka, a to v té své složce, která nebyla „předmětem otázky“. Abychom překonali tuto problematickosti, která se nám objevila bez našeho přičinění a která obrací naši pozornost na samu naši otázku (a odvrací naši pozornost dočasně od toho, nač jsme se tou otázkou tázali), musím nejprve odpovědět na jinou otázku, aby se nám původní otázka mohla znovu jevit jako smysluplná a přesná.

22. II.

- 1) Situace (událost) nihilismu: Nietzsche napsal (ve Vůli k moci), že „nihilismus stojí přede dveřmi“, a že (v Radostné vědě) „největší nová událost – že Bůh je mrtev – už začíná vrhat na Evropu své první stíny“. Weischedel dodává, že lidstvo dnes stojí ve stínu nihilismu ještě víc než za Nietzscheových časů.
- 2) Zatímco Nietzsche (v Radostné vědě) chápe sám sebe jako proroka soumraku a zatmění slunce, jakému podobného snad na zemi ještě nikdy nebylo, Weischedel staví otázku po možnosti filosofické teologie ve stínu nihilismu.
- 3) Již minule jsme zdůraznili, že ony stíny nihilismu je třeba chápat jako skutečnou událost, jako situaci, v níž jsme se ocitli, nikoliv jako subjektivní nedostatek víry nebo úpadek náboženského cítění apod. Proto také mluví Nietzsche – a po něm mnozí další – o „smrti Boha“. To není básnický obrat nebo nadsázka. Bylo by nepochopením chtít situaci „objektivně“ vidět jako nezměněnou, jen všechno vysvětlovat úpadkem lidského „faktoru“.
- 4) Ale tady už se musíme začít tázat, abychom se dobrali pozic, z nichž se pohled na skutečnost, označenou jako „stín nihilismu“, poněkud projasní. Co to znamená, že „Bůh je mrtev“ (a že – podle oné Nietzscheovy verze – my všichni jsme ho zabili)? V jakém smyslu můžeme toto mythologúmenon zatížit a říci, že kdysi Bůh žil?
- 5) Weischedel není zcela důsledný: nihilismus nejen představuje událost a situaci, ale je to také určitá myšlenková pozice, určité tvrzení. Nihilismus jako tvrzení říká, že poctivé myšlení nedospěje k Bohu, nýbrž pouze k „ničemu“ (25). Co to znamená v kontextu našeho tázání?
- 6) Abychom učinili další potup co nejplastičtějším, naznačíme vždycky hned své pochybnosti a námitky, eventuelně alespoň stručně rozvrhneme alternativní řešení.
- 7) Zopakujme si tři W-ovy otázky: a) náleží otázka po Bohu podstatně k filosofii? W. sám odpovídá poukazem na celou řadu vynikajících myslitelů z dějin filosofie. Dodáme něco přesvědčivějšího: pythagorejská tradice a Sokratovi interpretace v Sympoziu (Hostině) – „to čtvrté“.
- 8) Co to znamená, že otázka po Bohu by (jinak) musela vystoupit z věci pod panství nihilismu (ob diese aus der Sache heraus unter

- die Herrschaft des Nihilismus treten müsse)? (26) Platí to pro otázku po Bohu nebo vůbec pro každou otázkou po „tom čtvrtém“?
- 9) Další otázka: b) je ve stínu nihilismu filosofování vůbec možné? W. neříká mnoho o tom, co rozumí filosofováním a filosofií; neodpovídá poukazem na historii, nýbrž poukazuje na určitou strukturu myšlení, která je pro filosofii směrodatná, ba konstitutivní: filosofie se uskutečuje jako tázání (Philosophieren nun vollzieht sich als Fragen – 29), a to radikální tázání (upřesnění na str. 29n.)
- 10) Radikální tázání se neuspokojí žádnou odpovědí, nýbrž pokračuje dalším tázáním: nic není ponecháno bez dotazování. A tady W. nechává dojít k posunu, aniž by na to upozornil: tázat se vykládá jako činit pochybným (fraglich machen). Filosofické tázání se vyznačuje tím, že „in Frage stellen“ znamená „fraglich machen“. To není libovule filosofova (29), že se s žádnou odpovědí nespokojí. On musí klást nové otázky: Wer philosophiert, muß sich vom Wesen seines Tuns her aus allen Verfestigungen des Gedankens immer wieder in das Fragen zurückholen (29).
- 11) Rozumějme správně: nihilismus není prostým důsledkem ustavicného radikálního tázání. Právě naopak: nihilismem nazýváme situaci, v níž filosofující není schopen a ze zásadních důvodů prostě nemůže se spokojit s žádnou odpovědí. Descartes ještě hledal jistotu a měl za to, že ji našel. Dnes filosof ví, že takovou jistotu najít nelze. Co se tu změnilo?
- 12) Druhá Wei-ova otázka tedy znamená: není-li možné najít nějakou základní jistotu, něco jistotně pravdivého, je vůbec ještě možná filosofie? A jinak: víme-li, vzali-li jsme vážně, že žádnou poslední jistotu najít nelze, můžeme se ještě domnívat, že filosofujeme? Je možná láska k pravé moudrosti, k pravdě, jestliže víme, že žádná poslední a nejvyšší moudrost není, že poslední, absolutní pravda neexistuje? To jest, že Bůh je mrtev?
- 13) A nyní poslední W-ova otázka: za předpokladu, že i ve stínu nihilismu je filosofování možné, zda je možná také filosofická theologie? A jak by v takovém případě mohla a musela vypadat? To znamená: je-li Bůh mrtev, neexistuje-li pravda, jak se může filosofie zabývat otázkou Boha nebo pravdy, kteří ne-“jsou“, resp. kteří „jsou“ mrtví?
- 14) Weischedel tedy činí dvojí krok: především poukazuje na nihilismus jako na událost, která nadchází či která nastala, a tak i jako na situaci, do níž jsme postaveni. To je jeden problém, s nímž se tu setkáváme a kterým se musíme zabývat. A potom tu je druhý

W-ův krok, když ztotožňuje tuto situaci nihilismu s radikální, resp. absolutní zpochybností (problematičností – Fraglichkeit) všeho a když zkušenost této zpochybnosti ztotožňuje se zkušeností nicoty (odvolání na Heideggera) a činí z ní základní či původní filosofickou zkušenost.

- 15) Jeden z kritiků W-ových, Gerhard Noller, se pokouší tematizovat možnost z onoho „nic“ učinit „filosofického Boha“. Noller se táže, zda ono filosofické Nihil a filosofický bůh si jsou tak moc vzdáleni (50). Sice nechtěně a aniž by přesně věděl, co dělá, uhodil hřebík na hlavičku. Pochopitěně by si to vyžádalo zvláštní analýzu.
- 16) Jiný kritik Wolfhart Pannenberg zase vytýká W-ovi, že východiskem svých úvah učinil moderní základní zkušenost radikální zpochybnosti jakožto bezednosti (bezzákladovosti – Bodenlosigkeit) všeho. (Opravdu tak W. hovoří: „eben das ist vom Philosophierenden angesichts der offenbar gewordenen Möglichkeit des Nichts gefordert: sich tapfer ins Ungesicherte und Bodenlose zu begeben – 38.)
- 17) W. chápe Boha (či spíše boha) jako „Grund alles Seienden und (...) Ursprung aller Wahrheit“ (31). Když pak mluví o Bodenlosigkeit (a bodenlos je zároveň grundlos a ursprungslos!), pak se nám vnucuje myšlenka, zda proton pseudo není spíše v myšlence počátku, původu, základu, podkladu apod. – Bůh nebo Pravda, takto pochopeno, se zdají být ničím, tj. nejsou „jsoucna“. K tomu se vrátíme později.
- 18) Přezkoumejme však samu povahu tázání a strukturu otázky, abychom mohli vyvodit lépe závěry ze své výtky, že W. zaměňuje, „tázání“, „stavění do otázky“ a „zpochybňování“

22. II.

86-119

- 1) Bezprostředním popudem ke koncipování základního dokumentu CH 77 byl případ dvou hudebních skupin; nutností se však stalo hlubší založení a širší záběr.
- 2) Možnost opřít se o Helsinky a zejména o také u nás ratifikované mezinárodní pakty.
- 3) Nepočítalo se leč s vyjádřením stanoviska; nabídka dialogu s představiteli státními a politickými si vyžádala ustavení mluvčích. Snad nikdo nečekal, že CH 77 bude žít ještě po devíti letech.
- 4) Podpis pod základním dokumentem představoval souhlas s jeho obsahem, a ten se vlastně redukoval. na dva body: 1) zachovávání zákonnosti (s podtextem, že vláda a státní orgány by měly za-

chovávat své vlastní zákony a svá nařízení, v to počítajíc i oba mezinárodní pakty), 2) respektování lidských a občanských práv, jak to vyplývá jednak z našich zákonů, jednak z právě ratifikovaných mezinárodních paktů.

- 5) Protože policie znemožňovala každé větší, a dokonce i menší setkání, ukázalo se, že běžná demokratická pravidla nemohou být v rámci C7 77 uplatňována (ostatně s tím se od počátku počítalo)
- 6) Neformální diskuse k vážnějším otázkám, zejména v souvislosti s formulacemi nových dokumentů; úkolem mluvčích bylo především ověřit si mínění v příslušných okruzích.
- 7) Brzo se začalo ukazovat, že je nutno se zabývat i v dokumentech i v jednáních otázkami, v nichž není možno dosáhnout jednoty. A také se ukázaly obtíže ve volbě takových formulací, které by u signatářů nenarazily na odpor.
- 8) Docházelo také k vývoji společenství, a přitom nebylo možno dát tomuto vývoji adekvátní výraz v dokumentech.
- 9) Poslední věc: narůstaly úkoly a funkce, ale stávalo se pro mluvčí neúnosným a vlastně nemožným, aby vše ohlídali – zejména problém VONSu a Infochu
- 10) Špatné zkušenosti se spojováním různých funkcí a aktivit (zatčení členů VONSu postihlo zároveň dva mluvčí)
- 11) Řešení: volnější vazby, samostatné iniciativy.

8. III.

86-120

Ve vztahu k „tomu čtvrtému“ jde filosofii (a ve filosofii) o dvojí: jednak se filosofující musí „cítit“ být osloven „tím čtvrtým“, resp. pravdou (Pravdou), jednak musí být schopen nějak „zahlédnout“ či „nahlédnout“, jak „to čtvrté“, resp. pravda (Pravda) oslovuje ty druhé, a to jednak na lidské úrovni, jednak na úrovních před-lidských (kde spíš můžeme – ovšem zase jen přibližně – hovořit o „působení“). Při jednom i při druhém jde vždy o jistý, ale odlišný typ aktivity ze strany filosofujícího. Veškerá aktivita v prvním případě spočívá v přípravě k otevřenosti, resp. přípravě k připravenosti (Heidegger), totiž otevřenosti a připravenosti k zaslechnutí či k „uvidění“, nahlédnutí toho, jak pravda sama promlouvá skrze slovo (logos). To vyžaduje jistý typ kultivace, ale také všeobecné přípravy ve smyslu vzdělanosti, navazování na zkušenosti jiných a starších, ba minulých generací atd. Jako každá jiná aktivita může i tato být podrobena reflexi, ovšem právě jen takové reflexi, která nějak odpovídá onomu druhému přístupu, kdy jde o nahlédnutí, jak „to čtvrté“ či pravda „vládne“ ne pouze mému smýšlení, ale světu vůbec. Pokud bude toto nahlédnutí (či nenahlédnutí) neseno např. zpředměťujícími tendencemi, je onen přímý vztah k pravdě v naslouchání (otevřenosti) komolen a misinterpretován, což zároveň v praxi povede nutně k „bálovství“. A je te právě bálovství, jež dále reflektováno nutně musí depravovat nejen vědomý vztah k „tomu čtvrtému“ ve smyslu religiozity, rituálnosti a magie, ale posléze i ve smyslu kritiky magie, rituálů i religiozity, ovšem ve smyslu „nihilismu“, znamenajícího oslepnutí a ohluchnutí ve vztahu k tomu čtvrtému“.

8. III.

86-121

Příprava na 10. 3. 86 – Předběžné shrnutí strategie

- 1) Změna vztahu filosofie k religiozitě (event. mýtu): theologie přestala být legitimním oborem filosofie. Proto nejde o možnost filosofické theologie ve stínech nihilismu (Weischedel).
- 2) K této změně došlo působením orientace víry na filosofickou reflexi: filosofie, která se chtěla (a musela) stát reflexí víry, se musela odvrátit nejen od religiozity (a theologie), ale také od své „metafyzické“ minulosti.
- 3) S tím souviselo a souvisí nezbytnost restituce myšlenkového i životního vztahu k „tomu čtvrtému“: zavržení dosavadní metafyziky neznamenaá redukci veškeré skutečnosti na fysis.
- 4) Zásadně dvojí vztah filosofa k ryzí nepředmětnosti: a) praktický, životní, osobní – otevřenost, příprava k připravenosti; b) myšlenkový, tematizace – ale jen nepředmětně (což znamená – alespoň zpočátku – určitý typ předmětného zaměření na „pravé události“).
- 5) Mimořádná důležitost vytypování situací (okolností), kdy ryzí nepředmětnost „prozařuje“ (prosvítá) do vnitrosvětských poměrů (nejrůznějších úrovní) – polemika proti svátostným dobám a prostorům (vyděleným uvnitř světa).
- 6) Odvrat od daností všeho druhu, otevřenost vůči tomu, co není dáno, co se (ještě) nestalo, vůči budoucnosti: víra (a její různé úrovně a podoby).
- 7) To jediné, co můžeme tematizovat, je víra jako vztah k ryzí nepředmětnosti, tedy jako akt. Ale víra není redukovatelná na subjektivní akt, tak jako subjekt sám není redukovatelný na přístroj na registrování a zesilování „nepředmětného oslovení“ ryzí nepředmětností.
- 8) Světodějný význam kontingence: svět není neprodyšným a neprůstředným kauzálním ko-nexem, nýbrž má kontingentní průliny, „světliny“, kde může vznikat (objevovat se, emergovat) něco nového (dvojí význam slova „nový“).
- 9) Jednotlivá pravda jako „to nové“ ale hraje s ostatními: doklad integrovanosti plánu pro jednotlivé případy „nového“.
- 10) Jednotlivé pravdy nejen hrají (ve smyslu logu), ale mají vzájemné vztahy dějinné povahy: integrita, i dějinnost poznaté pravdy nemůže být vnitrosvětsky založena ani garantována.
- 11) Problém distance mezi ryzí nepředmětností a nepředmětnými stránkami pravých jsoucen (pravých událostí) může a musí být ře-

šen jako problém přechodu od jednoty a integrity k mnohosti, pluralitě.

- 12) K přechodu z celkové integrity k pluralitě musí docházet ještě před prvním zvnějšněním vnitřního (proto musíme alespoň předběžně odlišovat sféry ryzí nepředmětnosti, sféru pluralizované nepředmětnosti, sféru primordiálních událostí a sféru vnitrosvětskou).
- 13) Sféra pluralizované nepředmětnosti je zároveň sférou „sekundární“ či „konsekventní“ (Whitehead): tam dochází k vystrukturování jednotlivých projektů či plánů, již přizpůsobených příslušným situacím a do těchto situací zaměřeným a pro ně „platným“.
- 14) Proto je nové možné jen na základě navázání na staré a na základě odchylky od starého; zvenčí dělá dojem kontingence, ale tato kontingence se jen projevuje vnitrosvětsky, ve skutečnosti je její místo ve sféře pluralizované nepředmětnosti.
- 15) Nepředmětné myšlení by nám mělo umožnit dost přesně mínit „skutečnosti“ i v této sféře pluralizované nepředmětnosti. Právě tam můžeme mluvit – někdy v budoucnosti – o nepředmětných dějích a dějinách (viz „dějiny spásy“).
- 16) Toto pojetí je schopno radikálně zúčtovat s každou hierofanií, aniž by skutečnost redukovalo na fysis. Nepředmětné myšlení dovolí „nepředmětně“ tematizovat ne sice samu nepředmětnost ryzí, ale onu pluralizovanou sféru nepředmětnosti.
- 17) To bude sice nějaký čas trvat (kultivace nepředmětného myšlení, nepředmětných intencí), ale právě časový odstup dovolí znovu užít v novém smyslu termínu „metafyzika“ pro obě zprostředkující sféry.
- 18) Ne tedy „nová ontologie“ (Nic. Hartmann), ale „nová metafyzika“ může pro nás být vzdáleným orientačním bodem.

8. III.

86-123

Základním omylem karteziánského východiska bylo úsilí, vycházet z jistot. Tento předsudek a takřka „filosofická pověra“ přežívaly potom dlouho v povědomí filosofů a představovaly něco jako „obsesi“. Musíme však přiznat, že tento omyl se ukázal jako myšlenkově produktivní, i když nepřestal být omylem. Okolnost, že omyly mohou být myšlenkově produktivní ukazuje na možnost „experimentování“ ve filosofii. Co to může znamenat takový filosofický „experiment“, nebo dokonce „experimentální filosofie“? – Příkladem takového filosofického experimentu (i když to filosofové tak nechápali) byla myšlenka počátků (archai) nebo kořenů (rhizomata), eventuelně prvků, elementů (stoicheia) . Je to myšlenka vadná, falešná, ale otevřela problematiku, jejíž probádání nakonec vedlo nejenom k nahlednutí vadnosti výchozího pojetí, ale ukázalo nové perspektivy a nové horizonty.

Mohli bychom mluvit o jakési „filosofické fikci“ v analogii k science fiction; ovšem zatímco sci-fi je literární forma, resp. forma beletrie, fi-fi (správně phi-fi) by mohla mít povahu nejodbornějšího zkoumání a nemusela by být určena laikům v popularizované formě, nýbrž právě odborníkům, tj. především filosofům (a vědcům, kteří dovedou filosoficky myslet – tj. těm, kteří nejsou „vědečtí idioti“, jak už bylo jako nadávka vynalezeno). V jistém smyslu je to myšlenková „hra“ (jako tomu ostatně je ve vědě), ovšem hra, která má vážný kontext a vede k závažným, ba životně důležitým závěrům, konsekvencím. To znamená: na počátku je výmysl, nápad, výplod fantazie, ale pak se s ním pracuje co nejpřesněji, aby se zjistily právě ty konsekvence. A podle toho se pak onen počáteční výmysl posuzuje. Tedy „modely“.

23. III.

86-124

Pokud tomu (předběžně) alespoň trochu rozumím, zdá se myšlenka „chaotiků“ (Mitchell Feigenbaum a další) spočívat v tom, že objevují jistý typ řádu, jímž je „řízen“ či jímž se řídí přechod od řádu k chaosu. Uvažují-li, jak by to mohlo přinést nový pohled také pro mé koncepcce, zdá se, že by to mohlo znamenat převrat v dosavadním rozšířeném pojetí vztahu mezi entropií a negentropií. Obvykle jsou negentropické procesy chápány jako vlastně parazitující na celkové entropii: dojde-li někde k přechodu od stavů pravděpodobnějších k méně pravděpodobným, je to vykoupeno tím, že jinde je opačný proces urychlen, takže úhrnná entropie se tím nikterak nesníží ani nezbrzdí. Tady by se naopak ukázalo, že sám entropický proces je takříkajíc pěstován určitým způsobem (pravděpodobně tak, aby tak negentropický proces byl usnadněn). Tak, jako život (vznik života) je předpokladem smrti a jako život si zvyšuje svou kvalitu a úroveň tím, že zapojuje (integruje) smrt do svých postupů a do své strategie, tady by entropické procesy byly možné jen jako „vedlejší“ produkt negentropických dějů, ale produkt, kterého je znovu využito k zvyšování intenzity a specifické produktivity dějů negentropických. Přechod k stavům pravděpodobnějším se zdá být jakoby vhodnější základnou pro procesy negentropické než pouhá „nicota“, resp. než nějaký rovnovážný stav apod. Proč tomu tak je? Protože entropické procesy jsou důsledkem toho, že kauzalita nefunguje „absolutně“, ale že se v ní s jistou „nutností“ vyskytují kontingentní momenty. A právě tyto momenty kontingence jsou pro negentropické procesy podmínkou a předpokladem jejich produktivity a efektivnosti. „Řízení“ entropických procesů by tedy představovalo jakési negentropické ovládnutí kontingentních nahodilostí a jejich proměnu ve vyšší typ kontingence – totiž svobodu jako využití kontingentních momentů a „možností“ s nimi spjatých pro sledování více nebo méně dalekosáhlých strategií zcela negentropické povahy.

23. 3. 86

86-125

Příprava na 17. 3. 86 (Ivan) Nepředmětlost a co je kolem

- 1) Tradičně se odlišují dva prameny filosofické inspirace: zkušenost a invence (fantazie). Je v tom jistý smysl, ale právě tak, jako není možná zkušenost bez fantazie, právě tak fantazie se nemůže rozvinout bez zkušenosti. Navíc lze zakoušet fantazii a fantazírovat o zkušenosti (což dělá např. empirismus). Obojí tedy jde vždy spolu.
- 2) Filosofovat znamená tedy vycházet víc nebo méně ze zkušenosti a zároveň myslet systematicky, což nutně vede ke spekulativnímu myšlení;

- nicméně filosof vždycky také nějak zakouší své filosofování a zároveň o něm spekuluje, to je filosofie. (Důsledek reflexe a nesmírné proreflektovanosti filosofického, ale dokonce každého dnešního myšlení vůbec).
- 3) Jednou z pozoruhodných, nejen nápadných, ale především závažných zkušeností největších filosofů zejména minulého, a ovšem i tohoto století, je zkušenost konce, tj. že něco končí – ať už sama filosofie, nebo něco ve filosofii, eventuelně vůbec v lidských dějinách atd. A tuto zkušenost museli filosofové nějak interpretovat, vyložit – což nešlo bez notné dávky spekulativnosti.
 - 4) Příklady: Hegel (skrže Filosafoa dochází Duch k sebeuvědomění, čímž končí nejen filosofie, ale dějiny vůbec), Feuerbach, Marx a Engels; Kierkegaard, Nietzsche (odvrat od Hegela); Spengler (úpadek Evropy, Západu); Bergson (intelekt je slepá ulička); Comte a pozitivismus (odmítnutí metafyziky); Rádl (kritika konstruuujícího intelektualismu); Husserl (krize vědy, konstrukce, matematizace); Heidegger (konec metafyziky, filosofie vůbec); atd.
 - 5) Také vědci (přírodovědci) zjišťují, že se jednak neobejdou bez jistých filosofických nástrojů, ale zároveň že na některých významných místech jim tyto nástroje selhávají. Mluvíme o krizi metafyziky ve vědách.
 - 6) Metafyzika však selhává, resp. vede na scestí např. také v theologii. Theologie musí, tj. bude muset vzít vážně, že se jí rozpadá ontotheologický základ celé její stavby a že selháním metafyziky ztrácí jako „věda“ vlastní půdu pod nohama.
 - 7) Nerozpadá se však jen metafyzika, nýbrž upadá a vytrácí se také religiozita (může být v omezené optice sporné, ale dějinně viděno o tom nemůže být pochyb – pro evropský prostor; jiná je věc v ostatním světě). Někteří theologové, zejména protestant K. Barth odmítá kří a thgii jakkoliv spojovat s obecnou religiozitou, ale také s metafyzikou („přirozenou theologii“). Odhazuje „zátěž“.
 - 8) Weischedel a diskuse 60tých let o „stínech nihilismu“ a důsledcích pro možnost ffické theologie. Důležité rozpoznání, že nejde o úpadek naší religiozity nebo víry, nýbrž o něco, co se stalo, o situaci, do které jsme byli postaveni, do které jsme se narodili a kterou jsme si nezvolili (i když nás to nevyvazuje z odpovědnosti).
 - 9) „Stíny nihilismu“ je třeba vzít vážně. Ale Weisch-ův pokus o řešení je strategicky nesprávně rozvržen, jak bych rád ukázal. Tři W-ovy otázky: 1) patří otázka po Bohu do ffie? – 2) Lze ve stínech nihilismu vůbec filosofovat? – 3) Pakliže ano, je možná za takových okolností filosofická theologie (a jak by musela vypadat)?

- 10) Vztah filosofie k religiozitě – ten tu není předmětem analýzy (příznačně). Pythagorejská tradice a platónská interpretace. „To čtvrté“ jako podstatné a konstitutivní pro filosofii (na rozdíl od sofistiky). Nutnost odmetafyzičtění a odnáboženštění základní filosofické zkušenosti s „tím čtvrtým“, již je ffe umožněna a zakládána.
- 11) Diskuse o demytizaci (demythologizaci) a odnáboženštění (Bonhoeffer); Bultmann a jeho žáci. Ebelingova kritika „objektivujícího myšlení“. Nedomyšleno, jen naznačeno.
- 12) Heideggerova interpretace bytí jako ne-jsoucna; důsledky pro teologii: Bůh není jsoucno ani nejvyšší jsoucno. Neopaganismus Heideggerův v návratu k vnitrosvětským bohům; remytizace a její bezperspektivnost. Vlny nové (ale upadlé) religiozity – jen potvrzují konec něčeho, totiž „něčeho evropského“.
- 13) Máme-li se pokusit ještě jednou jít dál po evropské cestě, znamená to především se nevracet ani k mýtu, ani k religiozitě, ani k metafyzice: je třeba učinit krok kupředu a do „neznáma“. Podobným krokem do neznáma byl starý vynález „víry“ anebo jiný takový starý vynález „pojmového myšlení“.
- 14) Pojmové myšlení a vytváření „modelů“ skutečnosti; jak se vyvinulo a rozšířilo „předmětné myšlení“. Co bylo tou *vis motrix*? Byla to určitá životní orientace, styl, způsob života. Ten je sice spolupodmíněn a spoluformován způsobem myšlení, ale na druhé straně má každé myšlení jisté sociální, životní, praktické objednávky, na které „odpovídá“.
- 15) Nicméně můžeme od těchto sociálních a životních kontextů abstrahovat a zabývat se metodicky redukovane samotnou strukturou předmětného myšlení, jak se etablovalo v nové době a jak se dostalo (dostává) do krize v současnosti.
- 16) Základním a světodějným důsledkem vynálezu pojmového myšlení je upevnění a institucionalizace odstupů (distance) mezi míněním a míněným. To vedlo k nahlédnutí, že při (téměř) každém mínění je i ono „míněné“ vlastně dvojí: jednak tu je intencionální předmět jako myšlenkový model, jednak skutečnost, která je pomocí tohoto modelu docela určitým způsobem míněna.
- 17) Základní chybou a omylem pojmového myšlení byla jakási hypostaze intencionálních předmětů: myšlenkový model byl interpretován jako „pravá skutečnost“. Bylo tomu tak zřejmě od samého počátku filosofování (*archai*); ale ještě i Platón např., který vlastně systemizoval svým „světem idejí“ takové spekulativní hypostaze, si byl vědom, že to není jediná možnost interpretace (viz *Faidros*, s. 140).

- 18) Ale dlouhodobým „osudem“ pojmového myšlení bylo něco jiného: skutečnost byla viděna, nahlížena „prizmatem“ intencionálních předmětů, a tudíž jako „přeměná“. Nešlo už o primitivní ontologizaci intencionálních předmětů samotných, nýbrž o jakousi „ontologizaci“ jisté jejich formální struktury či stránky. Skutečnost zásadně byla taková, že jsme ji mohli alespoň ve svém vědomí dostat „před“ sebe, tj. jednak blízko a přehledně, přece však na jistou distanci, která tu přehlednost umožňovala.
- 19) Vztah pojmů a intencionálních předmětů. Povaha intencí: nepředmětné a předmětné. Intencionalita necharakterizuje teprve vědomí (× Brentano, Husserl). Obecná nesourodost a nevyváženost impulzu a reakce. Problém reaktibility. „Vytlačení“ (vytěsnění) zájmu o nepředmětné intence – souvislost se *Seinsvergessenheit*.
- 20) Možnost práce (praxe) s nepředmětnými intencemi je doložitelná a) z běžné mluvy (rozumíme i tomu, co zůstalo nevysloveno, nepojmenováno, ba dokonce nemyšleno – specificky!), b) z rozboru povahy a struktury otázky (kde to je všechno mnohem zřejmější). Příklady.
- 21) Spekulativní možnost: lze uvažovat o skutečnosti, která nejenže může být nepředmětně míněna, ale která nemůže být míněna předmětně? Příklad: pravda.
- 22) Pravá a nepravá skutečnost (pravá a nepravá jsoucna): mějme dvě jablka, tj. dvakrát jedno jablko. Máme už *eo ipso* dvojici jablek? Platí o této dvojici, že „jest“, stejným způsobem a ve stejném smyslu, jako „jest“ každé z obou jablek? Integrita pravých jsoucen – nepravé jsoucno jako aglomerát, hromada.
- 23) Přejídná hranice: jsou vůbec možné „ryzí hromady“? Interdependen-
ce „elementárních“ pravých jsoucen a postupný přechod k vyšším „integritám“.
- 24) Vnitřní a vnější stránky „skutečností“ (pravých jsoucen). Časový charakter vztahu vnitřního a vnějšího u téhož jsoucna: „Zvnějšňování vnitřního“ jako sám základ událostného dění.
- 25) Struktura události: v každém svém „okamžiku“ je událost celá „přítom“, „přítomná“: minulá nebo budoucí „přítomnost“ (aktualita, jsoucnost) jakožto přítomná minulost a budoucnost. Kvantovanost událostného dění a primordiální události. Reaktibilita a „svět“. Primordiální události nejsou samy o sobě součástí světa (nejsou vnitrosvětské). Členění skutečnosti: ryzí nepředmětnost, aktualizovaná nepředmětnost (pluralizace, multiplicita), konkretizovaná nepředmětnost (integrovaná se svou předmětností), vnitrosvětská skutečnost (zefektivnělá zpředmětněnost, vnějšňěnost).

26) Radikální fenomenologie: svět je založen na jevech (resp. reakcích), nikoliv na „věcech o sobě“ (primordiálních událostech o sobě). Strukturovanost událostního pletiva vzájemných reakcí. Schopnost reakcí se integrovat ve vyšší „celky“ a vyvolávat jakožto celky další reakce.

Reakce na reakce.

27) Nejvyšší rovina reaktibility: reflexe. Struktura reflexe: odstup, ek-staze, přístup k sobě.

86-129

James Gleick: Záhada Chaosu (původně z časopisu *The New York Times Magazine*) in: *Spektrum* 50/1985, s. 56–63

jména:

Mitchell Feigenbaum, fyzik Cornellovy univerzity

Joseph Ford, profesor techniky v Georgii

Kenneth G. Wilson, prof. fyziky na Cornelově univerzitě

Edward N. Lorenz z MIT

Robert M. May, prof. biologie na Princetonské univ.

Peter A. Carruthers, odbor. asistent v Los Alamos (?)

Richard J. Cohen, MIT

Norbert Shaw, Ústav pro pokročilá studia, Princeton

Feigenbaumovo číslo: 4.669201609...

(jak rychle systém projde zdvojnásobením periody na cestě k chaosu)

Konference v Comu v Itálii r. 1977 (organizoval Ford)

- Chaos. Ed. by Hao Bai-Lin. World Scientific (Wiley, 1985)
- Universality in Chaos. Ed. by Predrag Cvitanović. Adam Hilger, 1984.

(recenzce obou antologií in: *Nature* 317/24. 10. 85, p. 679–680; *Ian Percival: What is chaos?*)

86-130

Pojetí, které vedle skutečnosti v podobě „konkrétních“ (pravých) jsoucna (a eventuelních jejích agregací) uznává také tzv. nepředmětnou skutečnost „ryzí“, a které také každému pravému jsoucnu přiznává vedle jeho vnější stránky také stránku vnitřní či nepředmětnou, musí si položit otázku, zda „rozum“, který se dosud (v celé dosavadní evropské tradici) orientoval takřka výhradně na „předměty“, tj. na předmětnou stránku pravých i nepravých jsoucna, není nutně na scestí, zda není „korumpovaným“ rozumem, tedy rozumem, který potřebuje „napravit“, „obnovit“, „uvést znovu na pravou cestu“ atd. Logika předmětů není táž jako logika ne-předmětů, tj. pravých jsoucna a zejména ryzí nepředmětnosti. To – spíše ovšem intuitivně – chápali někteří vynikající duchové evropští (např. Pascalovo rozlišování mezi duchem geometrickým a duchem jemným, ale v jiné podobě i německé – Kantovo – rozlišování mezi Verstand a Vernunft, aj.) Řecká představa světa jakožto kosmu, tj. krásného, uspořádaného světa, přestala platit, protože po předmětné stránce svět takovým krásným uspořádáním nikdy nebyl, není a nejspíš ani nebude. Tak to ovšem platí z hlediska rozumu, který „rozumí“ jen předmětům a vztahům mezi nimi. Což však není možné ještě jiné „porozumění“ světu, jež by nezanedbávalo nepředmětné stránky pravých jsoucna a jež by nebylo slepé a hluché vůči ryzí nepředmětnosti? Což je-li svět (vesmír) krásný ještě jiným způsobem, než jakým jsou nadšeni matematikové (viz Eddington, event. Jeans)? Rozum, který překoná svou omezenost v zaměření jen na předmětnou stránku skutečnosti tím, že se začne vypracovávat a rozvíjet na základě zkušenosti s nepředmětnou skutečností (ať už ryzí nebo jako stránkou pravých jsoucna), se bude postupně stávat novým, jiným rozumem. Zejména pak nelze rozum vyvozovat z povahy a stavu světa, neboť svět se jeví tak, jak je rozum připraven chápat; „geometrickému rozumu se svět jeví jen ve své předmětnosti, a tak se může cítit potvrzován povahou a stavem světa, zatímco ve skutečnosti jde jen o jeho porozumění povaze a stavu světa – takže rozum vlastně vposledu potvrzuje jen sebe sama. K tomu, aby rozum uspěl ve své proměně, nápravě a „obnově“, je zapotřebí víc než co nejdůkladnější poznávání světa a jeho povahy. Na základě sebepodrobnějšího a přesnějšího poznání předmětné stránky světa nemůže rozum, který skutečnost světa na tuto stránku redukoval a nic jiného neuznává za skutečné, nikdy dospět k rozpoznání a porozumění toho, co můžeme nazvat nepředmětnou stránkou světa (přesně jde o nepředmětné stránky pravých jsoucna ve světě). Krok, kterým je rozum možno přimět k oné „metanoia“, tj. k překročení omezenosti na předmětnosti a k tomu, aby se otevřel vůči skutečnostem (pravým jsoucnum) jako celku (celkům), není krokem po-

znání ve stejném smyslu, jak jsme zvyklí mluvit o poznání u předmětů. Jde totiž o krok, který neznamena registraci nového předmětu, nýbrž spíše připravenost k naslouchání (registrování) něčeho, co nemůžeme nazvat předmětem – tedy jakousi otevřenost vůči nepředmětnosti či ne-předmětům. První druh porozumění – a tedy rozumu – spočívá vlastně v tom, že nové chápeme tak, že je převádíme na něco, co už známe, o čem máme za to, že jsme to již poznali a pochopili. Naproti tomu druhý druh porozumění – a tedy rozumu – spočívá v tom, že se otvíráme pochopení a porozumění takových skutečností, které nejen že nejsou převoditelné a vysvětlitelné z ničeho, co dosud známe, ale jejich pochopení nám otvírá dokonce nový pohled na to, co jsme se domnívali už dokonale znát.

Písek, 4. 4. 86

86-131

(Velichovky, 15. 9. 82 – přepis z mgf. záznamu) Pro text ke Komárkové by možná bylo vhodné zafixovat i něco z toho, co jsem kdysi říkal u Paloušů, když Patočka tak tvrdě reagoval na Radimovu řeč, kde se zmiňoval o Balauffovi a já jsem pak změnil rozvrh toho, co jsem chtěl sám říci, a interpretoval jsem, proč asi se mé vztahy k Patočkovi rozvíjely tak – možno říci – nešťastně, a převáděl jsem to, či pokusil jsem se alespoň to převést zejména na jeden bod, jednu okolnost, totiž jeho pojetí, které konec konců spadá vjedno s Heideggerovým, což jsem tenkrát neříkal, že vztah víry a filosofie je oboustranně výlučný, že tedy buď filosofuji, a pak se mi filosofie nanejdříve stává předmětem, ale nemohu ji držet tak, jako své filosofické pozice, anebo věřím, a pak ovšem filosofie se stává jenom jakousi pomůckou, jakýmsi prostředkem, nástrojem, ale v žádném případě nemohu být filosofem. Buď věřím – anebo jsem filosof. No a tady možná v téhle té vzpomínce by se skrývala možnost vyslovit, proč Komárková, ačkoliv filosoficky vlastně mi byla vždycky vzdálenější než Patočka a ačkoliv jsem s jejími názory velmi často nesouhlasil, tak proč mi v čemsi byla bližší a v čem je pro mě bych řekl takovým daleko přiměřenějším, vhodnějším – dokonce užitečnějším – partnerem, perspektivnějším partnerem, než býval Patočka. To je pozitivně řečeno, ovšem zároveň je tu otázka, že Komárková vlastně ve filosofii neviděla cestu a cestou filosofie nešla, možno říci opustila ji a vytvořila zvláštní typ myšlení pro nás – a zejména pro mne osobně – tak nejenom zajímavý, ale přímo svůdný, tak „bahnbrechend“, by se v němčině řeklo, tak průkopnický, totiž že – aniž by společensky, ve společenské rovině dosáhla nebo zaujala pozice kazatele, tak představovala typ laického theologa. Mně byla theologie vždycky dost blízká, a byly doby, kdy jsem uvažoval, zda nemám svůj život celoživotně zasvětit the-

ologii, a tohleto mne vždycky oslovovala daleko víc, než ty konkrétní ideje, které Komárková formulovala. No a tady pro mne osobně vzniká taková takřka zadírající se otázka, když srovnám svůj vývoj s jejím, tak mne vysloveně irituje ta okolnost, že ona se k filosofii nevrátila, že nevyužila své theologické pozice, aby ji prosadila ve filosofii, která byla vlastně jejím původním a svým způsobem také celoživotním světem, prostředím, milieu. A jako jsem svou pozici vyhrotil tenkrát proti Patočkovi, totiž že pro mne je věcí základního předpokladu orientovat se na filosofování z víry a na víru, která obstojí filosoficky, nebo jak bych řekl, dá se prosadit ve filosofii, to je lépe – víra, která se má prosadit v celém světě, v celém životě, proč by by se neměla prosadit uprostřed filosofie? – tak u Komárkové mi trochu vadí, že nedošla až k tomu, co jsem si já vytkl jako cíl, totiž prosadit to, co jsem se naučil a na co jsem navázal a na co nadále navazuji z té celé křesťanské tradice, prosadit to uprostřed filosofie, tak aby to bylo filosoficky relevantní, aby to bylo filosoficky na úrovni. Nu a pochopitelně – to by bylo příliš jednostranné, když bych tímhle skončil: je tu pak ještě jeden otazník, který si musím postavit nad sebe a který ke mně promlouvá z Komárkové, nebo který vlastně ona celým svým životem a myšlením, způsobem svého myšlení zavěšuje nad celý můj pokus, nad celé mé úsilí, totiž zda opravdu ten můj pokus, prosadit orientaci víry uprostřed filosofie, zda je úspěšný, zda dosahuje svého cíle, zda nelze celé mé podnikání interpretovat jen jako stavění na úlomcích, útržcích něčeho velkého, zda je vůbec filosofie schopna obrazit, nechat se zformovat takovým způsobem, aby víra skrze filosofii promlouvala jako ona sama, aby ve filosofii našla svůj vlastní způsob vyjadřování, svou vlastní mluvu. Což je ovšem otazník, který musím přijmout a jemuž se musím vystavit, ale není to otazník, který by bylo možno interpretovat generalizovaně, tj. zpochybnit každý takový obdobný pokus všeobecně. No

86-132

a naposled by pak byla předestřena taková perspektiva, vize, rekonstrukce, restruktura filosofického myšlení, takového, které by představovalo reflexi – čili programové prohlášení.

(přepis Písek, 6. 4. 86)

Poznámka 6. 4. 86:

V oné památné chvíli u Paloušů, kdy jsme původně měli v úmyslu „pocít“ Patočku ve svém středu jakýmiisi připravenými krátkými příspěvky, jsem byl vyprovokován Patočkovou nešetrnou reakcí na Radimovu první řeč, a vzpomněl jsem dávného večera ještě v YMCE (snad se nemýlím), kdy zá-

kladní referát měl mít Patočka a koreferát Souček a kdy mělo jít o vztah mezi teologií a filosofií (a naopak). Patočka tenkrát přišel strašně pozdě, dlouho se nezačínalo a pak Souček přednesl celý koreferát jakožto referát a Patočka dorazil teprve ke konci. Pamatuji si, že tenkrát postavil věc tak, jak jsem tu uvedl, totiž že víra vylučuje filosofování a filosofie zase víru, a to principiálně. U Paloušů jsem pak navázal na vzpomínku v tom smyslu, že od té doby jsem byl vůči Patočkovu eventuelnímu filosofickému vedení (vůdcovství) velmi opatrný a snad nadměrně kritický. Patočka tenkrát docela obrátil a tak, jako byl na Radima tvrdý, mně se takřka „vemlouval“, že ta rozdílnost mezi námi je spíše jen zdánlivá, že v podstatě míří stejným směrem jako já apod. Dnes bych řekl, že v tom hrály svou roli především dvě okolnosti: především Patočka sám cítil, že pokračovat se stejnou tvrdostí by bylo neúnosné, a snažil se nešetrnost vůči Radimovi tak trochu vyvážit přívětivou reakcí na mne. A za druhé Radim byl ve svém příspěvku vůči Patočkovi měkký, až téměř servilní – měla to být přece řeč na oslavu! –, kdežto já jsem byl dost tvrdý nebo alespoň odmítavý vůči Patočkovi. A Patočka měl jednu velkou slabost: když na něho někdo byl ostrý, vzbudil v Patočkovi respekt. (Toho po letech bohatě využíval Petr Rezek.)

6. 4. 86

86-133

(Velichovky, 26. 9. 82, neděle dopoledne) Úvahy nad poznámkou č. 10 z dnešního dne v sešitě. Rozlišování mezi skutečnou filosofickou myšlenkou jakožto filosofickým krokem, filosofickým činem, a mezi filosofickým komentářem mám jistou nesnáz, totiž že i základní filosofická myšlenka se nějak vztahuje k jiným myšlenkám – a v tom smyslu je komentuje, vymezuje se vůči nim – a na druh straně i každý komentář vychází z nějakých pozic a tím vlastně není pouhým komentářem. Ale přesto základní smysl tohoto rozlišování spočívá v tom, že je možno komentovat nějakou myšlenku nebo myšlenkový celek, tedy třeba systém, kontext myšlenek, a přitom vycházet z pozic, které jsou vnitřně konfúzní nebo rozporné. Prostě existuje možnost – a možná dokonce legitimní možnost – takového komentáře nějaké filosofické pozice nebo nějakého textu apod., který sám není vnitřně integrován, leccos ukazuje, leccos uvádí na světlo, ale sám na tom světle také neobstojí. Pro toto rozlišování je velice důležité, protože je v zásadě dost nesnadné, postupovat filosoficky tak, že v hloubce, v základech držíme pozice naprosto jednoznačně a nekonfúzně. Můžeme tedy při analýze ukázat, že komentář je vnitřně neintegrován, že některé jeho třeba velice inteligentní, duchaplné poznámky k nějakému filosofickému textu nebo filosofické myšlence přes všechnu oprávněnost mohou být založe-

ny na nedržitelných pozicích, kdežto jiné zase na držitelných pozicích. A přitom ty nedržitelné pozice nemusejí vždycky deklasovat platnost toho komentáře. No, ale co nastane, když zjistíme, že pozice, z nichž komentář vychází a na nichž je založen, jsou nedržitelné, a když přesto v komentáři zůstává něco významného, co je pravdivé a platné? Potom se musíme pokusit najít takové pozice, které jsou držitelné, nekonfúzní, nadto které lze integrovat s pozicemi ostatních částí komentáře, a které tu platnost, o kterou nám jde, nikterak nesnižují. Tedy rozlišování mezi skutečně filosofickým krokem a mezi pouhým komentářem spočívá v tom, že jakmile něco odhalíme jako komentář a také to jako komentář označíme, tedy jako pouhý komentář, tak to znamená, že máme jakousi pochybnost anebo alespoň se nehodláme pustit na nejistou cestu akceptace těch základních pozic, z nichž komentář vychází, a dokonce kde nehodláme se ani v tu chvíli vyjadřovat, zda ty pozice jsou vnitřně nerozporné, zda tam nedochází k nějakým konfúzím apod. No ale u toho nemůžeme zůstat. Označit něco jako komentář znamená, že zaregistrujeme úlohu, úkol, kterého se dříve nebo později musíme zhostit, totiž že podrobnou analýzou zjistíme, jak se to – pokud jde o integritu nebo konfúzi v základních pozicích, z nichž komentář vychází – má a že se pokusíme zachránit vše platné, pozitivní, pravdivé, co byť z těch nejistých a otřesených, eventuelně konfúzních základních pozic bylo vyvozeno nebo co na nich bylo založeno v tom komentáři.

86-134

(27. 2. 86 – Praha; mgf přepis) V doslovu k Baconovým *Essayům*, které teď v Odeonu vyšly (ač datovány 1985) na str. 212 říká Alois Bejblík, že slovní úspornost Baconova jde přitom tak daleko, že mezi jednotlivými sentence-mi a jejich rozvíjejícími se členy či klauzulemi vzniká „nevyložený“, „nedopověděný“ prostor. Jeho doplnění je přitom skrytě vyznačeno logickým členěním struktury celku. – To je příležitost k úvaze, jak Bacon pracoval s nepředmětnými intencemi. To, co nevyložil, nedopověděl, co nevyslovil, je nějak přítomno a má svou funkci v rámci toho, co bylo řečeno. Anebo ne-li v rámci, tedy v základech, v pozadí toho, co bylo řečeno. K tomu lze připojit jeden vhodný citát ze samotného Bacona. Je to na str. 110, eseje 32, kde Bacon říká: „A vskutku existuje pouze jeden případ, kdy k sobě smíš se ctí obracet pozornost všech, to když obracíš pozornost k přednostem někoho jiného. Zvláště když jde o přednosti, které jsou údajně vlastní i tobě.“ – Tady je pozoruhodným způsobem jednak řečeno, že je možno tematizovat takříkajíc, resp. zpřítomnit něco dokonce s výhodou, příhodněji, přiměřeněji tak, že o tom nemluvíme, než že o tom mluvíme. – Ve *Výběru* (slov.) č. 8 z

letošního roku, z 20. 2. 86, je rozhovor s Fellinim (na str. 10) a tam je místo, kde Fellini říká: „Film, podobně jako každá jiná forma tvorby, je stavem spalování sebe samého přeměnou podvědomí cestou do našeho nitra i do nitra světa.“ To je velmi hezký citát a ukazuje to na zajímavou věc: přeměna podvědomí, to je vlastně psychotherapeutický akt, zásah, který svým způsobem umožnil teorii i praxi psychoanalýzy, a tady se ukazuje, že tuto psychotherapeutickou funkci může plnit i umění, že jedna složka jeho působení má právě tento charakter. Na druhé straně když se ukazuje, že umění jediné si v evropské racionalizované tradici ponechalo jakousi alespoň reziduální (zachovalo) schopnost práce s nepředmětnými intencemi a konotacemi, tak tady vzniká jakási nasnadě takřka jsoucí otázka, zda teorie a praxe psychoanalýzy by nemohla být reinterpretována v novém duchu, totiž z filosofické základny tzv. nepředmětného myšlení, resp. z té teorie předmětného myšlení, která vidí omezenost předmětného myšlení, a tím jaksi zprvu nezaručeně a na zkoušku a později snad i metodicky vstupuje a bude vstupovat na novou rovinu myšlení, kde myšlení předmětné bude jenom jednou, a dokonce tou méně pro člověka významnou stránkou. Takže věnovat péči, věnovat pozornost některým psychoanalytickým pokusům je vlastně takřka povinností filosofie, která se chce vyrovnat s onou tradicí myšlení předmětného, v němž to je vlastně jeho součástí – veškeré nepředmětné intence, ačkoliv funkčně zapojeny, zůstávají mimo zájem, mimo pozornost a souvislosti nepředmětného charakteru jsou odstrkovány na okraj, do stínu, do pozadí, eventuálně jsou (cílevědomě) vytěšňovány z oboru toho, co je předmětem vědomí. (Tedy vlastně ne cílevědomě, nýbrž cíleně, télicky.) Takže jsou tam vytěšňovány i věci, které by se předmětem zájmu a pozornosti stát mohly, a dokonce měly, a kde celá psychoanalýza vlastně pracuje s tím, že se pokouší, aby se tím správným způsobem do oblastí předmětů vědomí dostaly. (28. 2. 86 v posledních chvílích pobytu v Praze.)

(Přepsáno 6. 4. 86, Písek)

86-135

Podle Rádla (v *Útěše*) je „hmota“ jen konstruovaný pojem. Můžeme s tím souhlasit, pokud to upřesníme. Pojem „hmoty“ je vlastně reziduum starořeckého přemýšlení o „arché“: hmota je to, z čeho vše vzniká (z čeho je složeno) a do čeho zaniká (do čeho se rozkládá), přibližně v tom smyslu, jak o tom mluvil Anaximandros. Pojmové myšlení umožňuje konstruovat velmi přesně i takové pojmy, jimž ve skutečnosti nic „neodpovídá“. „Hmota“ je takový pojem: hmotné jsou na nejnižší úrovni elementární částice, ale zároveň se ukazuje, že to jsou vlastně – poměrně složité – události.

Mluvit o tom, že nějaká událost – např. nejnižší úrovně, nejmenší kvantum událostního dění – je „hmotná“, nemá smysl. Především to nemůžeme nijak prozkoumat, neboť k takové události nemáme vůbec žádného přímého přístupu. Jsme zcela odkázáni na to, jak na tuto událost reagují jiné takové události – a my jsme schopni pouze zaregistrovat masový výskyt takových reakcí (a to pak nejsou pochopitelně reakce na jednu jedinou událost, nýbrž zase na celou masu událostí). Prizmatem, jimž musí projít každá informace, které se nám o oněch základních (primordiálních) událostech dostane, je reaktibilita ostatních událostí, které na ony primordiální události, které uvažujeme, navazují a reagují. A reaktibilita nejnižších událostí je velmi nízká, hrubá, má vysoký práh a hrubý rastr. Protože jde vždy o masu událostí a nikdy jednu vybranou událost (na této úrovni), mají naše poznatky charakter statistických průměrů, a jsou proto kvantifikovatelné. Naproti tomu jednotlivá primordiální událost představuje dění zcela kvalitativní a podstatně (principiálně) nekvantifikovatelné. Přímo o něm nemůžeme nic vědět, a informace prostřednictvím jiných, podobně primordiálních událostí jsou kusé, chudé, redukované. Makrosvět nám nemůže říci mnoho o povaze primordiálních událostí, pokud nenajdeme klíč k dešifrování makroskutečnosti.

Písek, 12. 4. 86

86-136

Z toho důvodu lze prohlásit pojem „hmota“ a „hmotný“ za pouze relativně platný a použitelný jen v přesně vymezených okolnostech a ve vymezeném rámci. Vhodnějším pojmem je „skutečnost“ a „skutečný“, neboť poukazuje na „skutek“ a to je děj, dění, událost. Co je skutečnost a jaká je „sama o sobě“, nevíme a nemůžeme přímo zjišťovat, neboť k oněm posledním, „základním“ elementům všeho skutečného nemáme přístup. To, čemu jsme si navykli říkat „skutečnost“, nejsou ony základní události, nýbrž obrovské jejich shluky či přesněji obrovské shluky jejich vzájemných reakcí, z nichž některé dávají vznik relativně stálejším či relativně stálým strukturám (jako jsou elementární částice, atomy, molekuly a dále všechny vyšší integrované struktury). V jistém smyslu to připomíná obrazy: vidíme na nich stromy, lidi, zvířata, krajinu – ale doopravdy to jsou jen barevné skvrny a skvrnky, umístěné na papíře nebo na plátně. – Kromě toho je nutno ovšem mít trvale na paměti, že můžeme mluvit o skutečnosti vnitrosvětské, o skutečnosti konkrétní obecně a o skutečnosti ryze nepředmětné. Když tedy je řeč o hmotě nebo o hmotných částicích nebo předmětech apod., je náš zájem soustředěn jen na skutečnost vnitrosvětskou (hmota totiž se může „formovat“, může vzniknout a udržovat se pouze v rámci univerza, vzniklého velkým třeskem). Filosoficky poučený pohled bude však považovat za hodnější našeho hlavního zájmu vnitrosvětskou skutečnost, která se vymyká vymezení „hmotná“, resp. bude spíše přitahován událostností vesmírných skutečností a dějů než pouhými sedimenty skutečných událostí (eventuelně parazitárními setrvačnostmi, „žijícími“ ze skutečných událostí) – to, co má charakter ryze hmotný, je právě takovým sedimentem, a tedy spíše vedlejším produktem a eventuelně mrtvým materiálem dalších událostí. Jakmile připustíme, že pojem „hmota“ bude rozšířen na celek „skutečností“, sklouzneme do absurdit.

Písek, 12. 4. 86

86-137

Příprava na 14. 4. 86 – Víra v dějinách

- 1) Vztah víry a dějin: objev víry a vynález dějinného pohledu na skutečnost (zejména sociální) koinciduje. Dějinné myšlení evropská specifičnost a její kořeny jsou ve starém Izraeli.
- 2) Mylnost pokusů chápat víru jako vertikální vztah, nezapojený do horizontálních časových a dějinných souvislostí. To je nejzákladnější důvod, proč víru nelze spojovat ani směřovat s religiozitou.
- 3) Ale proč máme před sebou tuto koincidenci a proč zase onen rozpor religiozita x dějinnost? Jak to je „ve věci“?
- 4) Zvláštní povaha dějinných skutečností: jsou ve své skutečnosti vázány na zprostředkující funkci vědomí a subjektivity – i když dějinné skutečnosti nelze redukovat na čistou subjektivitu.
- 5) Přírodní děje si mohou na vyšší až nejvyšší úrovni určitých prvků subjektivity použít, ale jen okrajově a pomocně. Přírodě chybí i na nejvyšší úrovni vědomí, schopné reflexe.
- 6) Přítomnost reflexe v dějinách vyvolává oscilaci se stále vzrůstající amplitudou: reflexe umožňuje zkvalitňování dějinnosti dějin, dějiny s dějinností umožňují zkvalitňování a zefektivňování reflexe.
- 7) Nejdůležitější faktor v reflexi, totiž ek-staze, představuje vstupní bránu „ryzí nepředmětnosti“ a jejímu „působení“ (= oslovování, výzvě) uprostřed dějin.
- 8) Zatímco dějinné události jsou vlastně jen nepravé události, představují zcela vyhraněně místo, kde „ryzí nepředmětnost“ (= výzva) „působí“ do dějin, ne dějiny a v dějinách.
- 9) Zvláštní „důvěrný“ vztah, mezi Pravdou (a Logem) a mezi dějinami: dějiny nejsou vyjevením (epifanií) Pravdy (ani Logu), ale pravda (a Logos) se vyjevují (uplatňují) nejvlastnějším způsobem právě v dějinách.
- 10) „Vypravují-li nebesa slávu boží“, pak to tím spíš platí o dějinách. Ale právě tak, jako nikoliv sama příroda a tak jak je, ani dějiny ne samy a tak jak jsou, nýbrž jen jako scéna.
- 11) Rozhodujícím faktorem vyjevování pravdy v dějinách je tedy víra, která orientuje a vede reflexi a skrze reflexi myslícího, vědomého člověka. Nejde – jak např. křečovitě stále opakuje Neubauer – o subjektivitu, nýbrž o to, že v reflexi je člověk schopen ze své subjektivity vykročit, svou subjektivitu přesáhnout, transcendovat, že je schopen se ze své subjektivity (a z uzavřenosti do ní) vymanit a osvobodit.

- 12) Víra v rámci přírody je vždy vázána na danosti v tom smyslu, že buď je na ně schopna nějak zareagovat anebo není, ale není svobodná si je vybrat. Naproti tomu kontingentní příležitosti jsou v rámci dějin mnohonásobně bohatší, protože je možno vybírat i z toho, co není dáno tak, že by bylo pohotově a k dispozici.
- 13) Možnost navazovat „na přeskáčku“ (v evoluci nic takového není možné, přerušeny řetěz už nelze navázat). Svoboda se rodí uprostřed dějin, a dějiny se formují tam, kde vědomí je schopné reflektovat. Reflexe je proto zároveň zdrojem dějin (a dějinnosti) a zároveň i zdrojem svobody uprostřed těchto dějin.
- 14) Svobodné navazování v dějinách (uprostřed dějin) tak je – nebo alespoň může být – jakýmsi náznakem a dokladem toho, jak se pravda (a logos) uplatňují v dějinách. Důsledky pro posuzování plurality. Různé cesty a různé „pokyny“ či „náznaky“ v týchž dějinách. Mnohoznačnost dějinných událostí má více dimenzí než mnohoznačnost přírodních daností.
- 15) Dějiny jsou polyvalentní událostná struktura, ale Pravda (a Logos) nejsou polyvalentní ani multiplexní. Kdyby tomu tak bylo, nebyla by filosofie vůbec možná. Základní složkou filosofické víry je myšlení z jistoty jednosti Logu a jednosti pravdy.
- 16) Filosofická víra z principu a z podstaty věci přerůstá ve víru širší a hlubší, životní. Věřím-li filosoficky, tj. filosofuji-li z jistoty jednosti Logu i Pravdy, jsem myšlenkově připraven k otevřenosti vůči Logu a Pravdě, tj. naslouchám a očekávám.
- 17) Dějinný pobyt a dějinné rozhodování člověka dostává svou „barvu“ (hodnotu) v závislosti na tom, zda člověk naslouchá nebo překřikuje. Základním dějinným břemenem jsou lidé, kteří nenaslouchají.

(14. 4. 86)

86-139

Příprava na 21. 4. 86 – Víra a rozum

- 1) Jde o staré téma, vždy znovu a nově uchopované a řešené.
- 2) Spor původně nevznikal přímo ve vztahu mezi vírou a rozumem, protože pod „vírou“ se skrývala reflexe víry.
- 3) Proti „rozumu“ tedy byla postavena reflexe víry – jako by tato reflexe nepracovala s rozumem nebo jako by pracovala s jiným rozumem. První je nonsens.
- 4) Rozum víry je tu tedy stavěn proti rozumu bez víry. Obstojí tento rozpor a konflikt?
- 5) Význam sympatie a lásky pro poznání (Scheler). Má také víra noetický efekt? Je myšlení „rozumu víry“ efektivnější a pronikavější než myšlení rozumu bez víry?
- 6) Pythagorejská tradice: láska k moudrosti se neobejde bez víry, tj. hlubokého přesvědčení o „moudrosti“, která sice není lidem beze všeho k dispozici, ale na jejíž principiální důležitost se lze spolehnout.
- 7) Základní vztah víry k rozumu spočívá v tom, že víra si chce a musí rozumět, tj. usiluje o reflexi sebe sama.
- 8) Historický aspekt: je-li víra objevem, pak reflexe víry musí být vynalezena. Vynález reflexe byl přiveden k formální preciznosti díky vynálezu pojmového myšlení. Naopak v tradici orientace víry došlo rovněž k reflexi, ale nebyla dostačujícím způsobem rozvíjena.
- 9) Vlastní střetnutí se tedy odehrávalo mezi nepojmovým myšlením víry a mezi pojmovým myšlením, které neznalo víru a nenavazovalo na ni.
- 10) Dnešní úpadek myšlení už neví ani to, co věděli myslitelé před téměř dvěma sty lety. Příklad: Hegel 1802, *Journal der Philosophie*, Bd.II: „Glauben und Wissen“: je otázkou, zda rozum, zprvu chápaný jako „služka“ a potom „zvíťživší“, tj. stavší se „pánem“, nedopadl stejně, jako síla barbarských národů, podmanivší si slabost vzdělaných (s. 279, Glockner I.)
- 11) Rozum (myšlení) není nástroj, který se v tupé neměnnosti dává k dispozici, ale mění se spolu s tím, kdo ho užívá. Víra, užívající rozumu (myšlení), má na něj podstatný vliv. Není to tak, že stojí proti němu.
- 12) Reflexe, vycházející z víry a vracející se k ní, si brzo uvědomí (učiní zřejmým, jasným, tj. nahlédne), že nemůže zůstat obyčejnou reflexí, která odlišuje to, co je subjektivní (a subjektivní), od toho, co je „mimo“ subjekt, tedy co je „objektivní“.

- 13) Reflexe, vycházející z víry, objevuje novou skutečnost, která sice nemůže být zařazena do světa předmětných skutečností, ale která nemůže být ani převelena na subjekt. Tím se dostává rozumu (myšlení) pozoruhodného stimulu a inspirace.
- 14) Vítězství víry nad rozumem, které Hegel přirovnává k vítězství řecko-římské vzdělanosti nad barbary, kteří vše ovládli zvenčí, silou, vojensky, se projevuje kultivací rozumu a myšlení, původně „barbarské“ povahy.
- 15) Myšlení, které přistupuje ke skutečnosti víry zvenčí, nic podstatného nemůže pochopit, protože má „barbarské“ smysly (oči a uši); teprve když se myšlení o víře stává myšlením víry, z víry, na základě víry, má najednou otevřenou možnost nového, přiměřenějšího přístupu ke skutečnosti víry.
- 16) V novém přístupu dospívá rozum v reflexi k porozumění víře jako k něčemu blízkému, vlastnímu, již osvojenému a tím měvšímu příležitost rozum proměnit, kultivovat, zjemnit jeho sensorium.
- 17) Díky této kultivovanosti může rozum (myšlení) prolomit či překročit onu mez, za níž až dosud vidělo jen ono božské, jež zůstává nepochopitelným a nemyslitelným.
- 18) Tak je dosaženo pevné půdy a základny pro možnou kritiku negativní teologie a výkladů o „deus absconditus“. Poslední relikv této tradice najdeme ještě v Bonhoefferovi („žít s Bohem, jako by Boha nebylo“).
- 19) Chápání vztahu mezi vírou a rozumem jako rozporu a konfliktu je passé, je zastaralé a překonané. Perspektiva ukazuje nové cesty myšlení (rozumu). Nastává nová epocha. Teprve nyní lze se nadít toho, že mýtus a mytická životní orientace bude s konečnou platností překonána a likvidována.
- 20) Nové myšlení v intencích víry skončuje s orientací na minulost a na archetypy, ale skončuje také s výhradní a výlučnou vládou dosavadní tradice pojmového myšlení.

86-140

Příprava na 19. 5. 86 – Víra a svoboda

- 1) Tradiční formule: nic se neděje bez příčiny. Důsledky pro tzv. „svobodnou vůli“: žádné rozhodnutí není bez příčiny.
- 2) Svoboda jako zkušenost; možné interpretace: a) iluze svobody, kde je předem už rozhodnuto; b) přetržitost kauzálních řetězců, mezery v kauzálním nexu (odmítnutí pankauzalismu).
- 3) Naše řešení: kauzalita je založena na reaktibilitě. Minulost nemůže ovlivňovat přítomnost bez jejího souhlasu a spolupráce.
- 4) Důležitý problém „prahu“ reaktibility: na co nic nereaguje, to ani nemůže „působit“. Proto je v každé reakci reagováno na méně, než co vskutku předcházelo. Selektce.
- 5) Protože reakce nemůže být chápána jako prostý následek toho, nač je reakcí, je oproti „příčině“ vždy něčím „navíc“. Proto je v každém „následku“ nejen méně než v „příčině“, ale zároveň v jiném ohledu také víc než v „příčině“.
- 6) I moderní fyzika dospěla k závěru, že tzv. kauzalita platí jen v makrodějích, a to vlastně na základě efektu statistického. Stačí zavést nový faktor (např. nový faktor selektce) a celá statistika se pronikavě změní.
- 7) Význam kontingence ve stavbě a proměnách vesmíru; různé regiony a různé úrovně. Obecná možnost emergence nového faktoru a jeho efektivního zásahu do dosavadního dění – je dána povahou událostí, které svým počátkem (pokud jde o pravé události) představují ryzí „emergenci“, a jsou tedy plně kontingentní.
- 8) Svět je ustaven tak, že prevalence kontingentních prvků je stále „učesávána“ a redukována, omezována. Přece však představuje základně významný zdroj všeho pohybu (všech „proměn“) negentropického charakteru. Vývojem živých organismů byla prolomena hráz, ukládaná zátopám kontingence, ale byla prolomena „organizovaně“. Kontingence je „vývojově“ kanalizována a regulována.
- 9) S kontingencí je v našem pojetí úzce spojen onen významný kosmický faktor, kterému říkáme „víra“. Proto je také zcela legitimní naše otázka po vztahu mezi vírou a svobodou. Lze také očekávat, že otázka svobody samé bude právě kontextem, v němž bude výslovně uvedena do spojitosti s vírou, významně osvětlena.
- 10) Jaspers vidí základ svobody v obecně lidské schopnosti (možnosti) transcendoval. Bytí jakožto svoboda, to je to, k čemu člověk jakožto Dasein transcenduje (II,5); a činí-li tak, je (stává se) existencí.

Zkušenost této svobody, k níž se člověk vztahuje a kterou volí v transcendenci (v aktu transcendence), je pro Jasperse víra.

- 11) U Jasperse je tedy člověk jakožto člověk vybaven jak schopností transcendovat, tak schopností věřit (G 26). Svobodu tedy člověk nalézá v sobě (in sich) a nikde jinde v celém světě (G 57). A právě proto, že nikde (jinde) ve světě taková svoboda neexistuje, je svět „bodenlos“.
- 12) Naše řešení tedy na jedné straně odmítá a překonává myšlenku, že svět je bez základu (základny), a na druhé straně nevkládá schopnost transcendence plně a bez dalších podmínek do člověka samotného, tj. nečiní ji jeho výbavou, která mu je k dispozici.
- 13) Pro nás víra nebude „zkušeností svobody“ – neboť taková „svoboda“ by znamenala spíše znejistění až neurotizaci (viz diskuse s Adriaansenem), nýbrž naopak víra je předpokladem svobody. Teprve jistota víry osvobozuje člověka.
- 14) Svoboda předpokládá osvobození; není tedy sama předpokladem. Svoboda nám není dána, nýbrž stává se, děje se. Svobodný čin, zakládající kus nové skutečnosti (nové budoucnosti, která přichází, až se ustane přítomností), je jedinou skutečnou formou (podobou) transcendování.
- 15) Aby čin byl vskutku svobodný, nemůže se zakládat (a tedy ani být pak odvozen) na ničem jen daném. Není následkem ani důsledkem, nýbrž tvorbou. A posledním zdrojem každé skutečné tvorby je víra (Rádlův příklad s horou).
- 16) Rozhodující je proto zážitek víry (tvorby) a nikoliv zážitek svobody. Čin musí být reflektován. Svoboda bez víry vede do úzkosti, do děsu, do nejistoty, do prázdnoty. Ve víře je víc než projevená svoboda: je tam oslovující výzva, která není produktem naší svobody.

86-141

příprava na 22. 5. 86 – Kultura a moc (přibližně)

- 1) Pod vlivem řeckým se odedávna kladla a řešila otázka, v čem jsou počátky a kořeny moci. Není pochyb, že odpověď je charakteristická pro různá pojetí moci.
- 2) Nám však dnes jde nikoliv o moc samotnou, nýbrž o to, jak se její vliv a váha projevují ve sféře a ve světě kultury (umění, vědy, myšlení, ale taky religiozity aj.).
- 3) Moc nelze odvozovat z násilí ani ji na ně redukovat. Moc byla odedávna zaštiťována nábožensky, a ani tuto skutečnost nelze vysvětlovat jako pouhý podvod.
- 4) Má-li slovo „kultura“ religiózní konotace, není to ani náhoda ani pouhý přežitek (leđa jen formálně). Skutečná moc (která není pouhým násilím) je tedy s kultem a s kulturou bytostně svázána.
- 5) Nejenom dnes, ale v celé dosavadní minulosti najdeme nespočetně dokladů o této vzájemné vazbě: moc se potřebuje, ba musí opírat o kult a kulturu, a musí se proto na druhé straně nechat kultivovat a zkulturně.
- 6) Přesto vztah mezi kulturou a mocí je podstatně asymetrický a navíc konfliktní. Ani jeden z partnerů nepovažuje toho druhého za rovnocenného a snaží se ho spíše přelstít.
- 7) Představitelé moci vědí, že nelze vládnout jen násilím, a potřebují si z kultury a jejích tvůrců a šířitelů učinit vhodný prostředek své vlády. Proto si mezi kulturními pracovníky a jejich společenským ohlasem (efektem) vybírají – některé bonifikují, jiné diskvalifikují.
- 8) Největší představitelé kulturní sféry byli vždy nějak v úzkém vztahu k politice a k mocenské sféře (ať už pozitivně nebo odmítavě) – měli politický „profil“. Zdá se proto na první pohled, že důvody, které je vedly a vedou k určitým politickým postojům a činům, tj. k určitým postojům k moci, by mohly být mnohem zajímavější.
- 9) Asymetrie ve vztahu mezi kulturou a mocí spočívá v tom, že představitel moci může bez potíží likvidovat představitele kultury, pokud se ještě nestal představitelem nebo alespoň symbolem narůstající moci opoziční, tedy pokud zůstal pouze kulturním tvůrcem či pracovníkem.
- 10) Této své slabosti a bezmoci tváří v tvář politické moci si ovšem jsou představitelé kultury lépe či hůře vždy vědomi. Proto jsou spíše než předstevitelé moci připraveni k jistému druhu kompromisů.
- 11) Také představitelé moci jsou často připraveni ke kompromisům, ale pouze vůči představitelům jiné moci nebo jiným představite-

lům těže moci. Každý ovšem musí být připraven na „kompromis se skutečností“ (Rádl). Ale pro moc není kultura obvykle skutečností, kterou by byla ochotna brát vážněji (jakožto skutečnost).

- 12) Pokud je nějaký představitel moci či mocenský činitel připraven respektovat svébytnost kulturního života, pak je to v důsledku jeho osobní kulturní kultivovanosti. Tento aspekt nás momentálně nebude zajímat.
- 13) Oblasti kultury a oblasti moci je jedna věc společná, a tou je rozum. Chceme proto postavit jinou otázku: může kultura doufat, že se jí – za předpokladu jisté kultivovanosti mocenských představitelů, ale nikoliv pouze jako důsledek této cizorodé intervence, tedy jako důsledek kultivovanosti či osvícenosti individuálního vládce nebo mocenského představitele – podaří uvést rozumné důvody, které moc jakožto moc bude moci a dokonce bude muset uznat a respektovat – ve vlastním zájmu?
- 14) Jinak řečeno: je rozum (rozumnost) politického uplatnění moci opravdu týž jako rozum (rozumnost) kulturní tvorby a kulturního života?
- 15) Dovolte nyní začít jakoby znovu a zcela odjinud. Diotima (Symposium): Erós jako první filosof. Je i jiná tradice řecká: prvním filosofem byl Prométheus. Mohli bychom to rozšířit na kulturu vůbec: i ta je pak chápána jako bytostně prométeovská. (Marx) Tím se dnes myslí především její revoluční či spíše revolucionizující charakter: odboj proti bohům, podvedení bohů, krádež, zcizení toho, co je vyhraženo bohům.
- 16) Cesta kultury takto chápané je tragická: každý úspěch na této cestě je vzápětí provázen trestem. Přesto celková bilance – ať už je prováděna jakkoliv a v jakémkoliv ohledu – je považována za pozitivní: vítězství je zaslíbeno vzbouřencům, i když cena je vysoká.
- 17) Aischylova tragédie „Prométheus“ (514 ed. Wil.): techné d'anankés asthenestera makró (dovednost je slabší než donucení). Výklad je ovšem různý – i odlišný je možný. Analogie v křesťanské tradici: compelle intrare.
- 18) Připomeneme si jeden konkrétní případ – Heidegger 1933. Situace: Machtübernahme, řádně zvolený rektor (v. Möllendorf) musel složit úřad, v nových volbách zvolen H. (jednohlasně). Bývalý rektor (nyní prorektor) Sauer i sesazený v. Möllendorf předváděovali H., aby kandidaturu přijal.

- 19) V rekorské řeči H. citoval také uvedené místo z Aischyla, ale přeložil je takto: Vědění je však daleko slabší než nutnost. A pak to hned vyložil ještě s dalším posunem; každé vědění o věcech je předem vystaveno přesile (převaze) osudu a selhává před ní (11).
- 20) A pokračování je elementárně důležité: „Právě proto musí myšlení rozvinout svůj nejvyšší vzdor, proti němuž se zprvu postaví celá moc (Macht) zakrytosti jsoucího, má-li (myšlení) vskutku selhat. A tak se právě otvírá jsoucí ve své nezaložitelné neproměnnosti a propůjčuje vědění jeho (svou?) pravdivost.“
- 21) Je to až filigránsky vypracovaná revize Hegelovy myšlenky, že svoboda je poznána nutností. Zde – v konkrétní situaci, která si od filosofa vyžádala politické rozhodnutí – se H. dopouští sebeklamu, o kterém později Sim. Weilová napsala (bez souvislosti s H.) známý „aforismus“ (Kája Trusina přeložil do KR): když je tlak zvenčí příliš silný, vycházíme mu vstříc „vnitřními důvody“.
- 22) H. počítal s tím, že jako filosof v politické aréně musí tvářit v tvář hrubé moci selhat. Ale ví zároveň (či domnívá se, že ví), že sama moc stojí a pohybuje se pod mocí „nutnosti“, „osudu“. A jejím osudem je, že se ukáže v tom, čím vskutku jest, tj. že ztratí svou zakrytost a otevře se pohledům všech přihlížejících, a tím právě propůjčí legitimitu a pravdivost činu filosofa.
- 23) Filosof se tu cítí být ne-li Prométheem, tedy alespoň učedníkem Prométheovým. Ale proč obléká holinky a hajluje? Protože prokázanou vůli ke spolupráci považuje za správnější než přímý odbor i než nenápadnou staženost do ústraní. (24) Srv. Mandělštamovou.
- 24) Spolupráce: H. nevezal dost vážně, jaké hnutí přišlo k moci – a doufal, že po přechodném stadiu bude možno nastoupit cestu k naplnění poslání (a v tom měla univerzita mít významné místo). Nehledíc na „detaily“ (jako je stranická příslušnost atd.) sjednotit všechny síly – a znemožnit pronikání nevhodných osob kupředu („ještě horších“).
- 25) Obvinění „prorocky nadaných“ (26) – proč mlčeli a čekali 10 let? Proč se nepokusili o protitah hned na začátku?
- 26) H. šlo o pokus (odvahu k pokusu), zachránit to pozitivní, vyjasňovat je a upevňovat je. Nepropadl novému hnutí, ale nehodlal ani obhajovat dosavadní a jen vyrovnávat a prostředkovat a tak skončit v nivelizacích a prostřednosti.
- 27) Okamžitá pouhá opozice by byla, tehdy odporovala jeho tehdejšímu přesvědčení, a nebyla by ani chytrá. (26)

- 28) Na jindy si můžeme nechat srovnání s naším JLH. Ten šel mnohem dál než H., ale také situace byla odlišná. Srovnávací analýzu můžeme odložit na jindy.
- 29) Zásadní je jiná otázka: v jakém smyslu má a musí člověk kultury přebírat odpovědnost za událostné společenské procesy a proměny, na které nemá a nemůže mít žádný nebo alespoň rozhodující vliv?
- 30) Rádlovo napomenutí: cizí hříchy brát na sebe, od toho tu je církev a křesťané. (Nábož. a politika). Ovšem nikoliv tak, že se na nich jen podílíme (nebo začneme podílet) – jde o to, aby bylo takto zřejmé, že je bereme jako hříchy, jako svou (také svou) vinu. To znamená bez distance těch, kteří viděli lépe a kteří se chovali ctnostněji.

22. 5. 86

(Skončeno narychlo ohlášená návštěva AD)

86-145

Friedrich Gogarten ve své kdysi velmi známé knížce *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (1955) v poznámce pod čarou na str. 164 píše, že zkoumání způsobu myšlení, jehož užívá, nenáleží mezi centrální úkoly theologie. Protože však theologie není bez myšlení možná a myšlení samo zase není možné bez pečlivého vydávání počtu o prostředcích, jimiž se myslí, zejména o pojmech, tak přece jenom patří k úkolům opravdové (pořádné) theologie, uvědomit si, jakých pojmů užívá.

Jaký má smysl toto tvrzení, které je na první pohled docela přijatelné? Každé myšlení je přece myšlením o něčem, a tímto „něčím“ je jen zcela výjimečně myšlení samo. A přece pro každé myšlení je nutností, vydávat počet z toho, jak myslí a jakých myšlenkových prostředků užívá, i když to pro žádné myšlení není záležitost centrální (myšlení je totiž mimo veškerou pochybnost k něčemu jinému než k tomu, aby se zabývalo samo sebou). – Když to však Gogarten takto zdůrazňuje, zřejmě nechce zůstat u zmíněné triviality. Chce snad připustit, že odbornou kompetenci má v té věci mít nějaká jiná disciplína než theologie? To by pak znamenalo, že – podobně jako Heidegger na konci dvacátých let – považuje theologii za speciální vědu. Ale v tom případě je situace theologie zcela analogická situaci třeba takové fyziky nebo chemie. Ty také nejsou bez myšlení možné, a pro ně také zkoumání způsobu myšlení, jichž si užívají, nepatří k jejich ústřednímu zájmu a úkolům. Mohou si však učinit dostatečně jasno o povaze myšlení (pojmů), jehož užívají, v rámci své odborné kompetence? Nikoliv; potřebují tu onu zvláštní disciplínu, k jejíž kompetenci to náleží. Je tomu u theologie jinak?

4. VI. 86

86-146

(...) If you can think - and not make thoughts your aim; (...)

Rudyard Kipling, If

Ovšemže se tu mívá něco dobře známého, ba dokonce snad až triviálního; jako obvykle v takových případech tu u kolébky této neoriginální myšlenky stojí „zdravý lidský rozum“ (common sense). A přece tu je skryto celé hnízdo problémů, kterým by bylo třeba věnovat tu nejbystřejší nezornost a které zatím uvedená „myšlenka“ bezmyšlenkovitě smetá se stolu a přímo pod stůl. Vždyť: co to vlastně znamená, „umět myslet“? Copak dobře myslit v sobě nezahrnuje také vědět, co dělám, když myslím? A tím nemám na mysli, vědět to všeobecně, nýbrž kontrolovat každý myšlenkový krok, vědět, co jsem tím či oním krokem přesně udělal, na jakých základech či předpokladech onen krok stojí, k jakým třeba i vzdálenějším krokům vede atd. atp. Abychom však vůbec své myšlení mohli mít pod takovou kontrolou, musíme mu věnovat značnou část své pozornosti a péče. Můžeme se totiž na své myšlení spolehnout jen tehdy, když mu věnujeme náležitou péči a když se nenecháme strhnout jen „předmětem“ myšlení, nýbrž když zároveň bedlivě sledujeme průběh, postup, logickou výstavbu, ale také taktiku svého myšlení, která přesahuje aspekty pouze logické, a posléze i strategii, která zase přesahuje horizont pouhé taktiky myšlení. Zajisté platí, že myšlenky a myšlení se nesmí stát posledním cílem a hlavním předmětem našeho myšlení (či dokonce života). Ale což to je nějaká zvláštnost, výjimečnost právě u myšlení? Neplatí to pro všechny naše cíle a „předměty“ zájmu? A ostatně: co to je vlastně „cíl“?

4. VI. 86

86-147

Experimentem se v přírodních vědách míní nejčastěji zjednodušené (izolované, laboratorní) uspořádání podmínek, do nichž se určitým (kontrolovaným) způsobem zasáhne, aby se potom co nepřesněji zjišťovalo, jaké jsou následky takového zásahu. Nejčastěji se užívá té metody, která vyřazuje některé vlivy tím, že je v průběhu experimentu maximálně stabilizuje. Tak se, dosáhne toho, že změněním pokud možno jedné jediné podmínky se dosáhne změny ve výsledku, která se pak cele přičte oné původní změně podmínky. Mezi změnou podmínky a změnou následku pak může být konstatována přímá kauzální spojitost.

Chceme-li uvažovat o experimentu ve filosofii, je na první pohled zřejmé, že tu pod slovem „experiment“ nemůžeme mínit totéž, co jsme uváděli jako pochopení v přírodních vědách. Především tady nepůjde o žádnou příčinnou souvislost, protože v myšlenkovém postupu nejenže nemá kauzalita rozhodující význam (míníme tím kauzalitu „duševních procesů“), nýbrž je dokonce z logických souvislostí vyřazena a její funkce (nehledíme-li na možnou kritiku pojetí kauzality, kterou však nyní necháváme stranou) je přísně omezena na nižší roviny tzv. duševních pochodů, tj. na fyziologii nervových procesů. Všude tam, kde tato kauzalita proniká do obsahu logických struktur myšlení, jde o abnormality a deviace, které se pak eo ipso mohou (a dokonce musí) stát předmětem zkoumání příslušných odborných věd. – To nám však otvírá ještě další pohled dokonce i na experiment, prováděný v přírodních vědách. Podívejme se na povahu přírodovědeckého experimentu blíže.

9. VI.

86-148

Můžeme hned na začátku formulovat tezi: každý přírodovědecký experiment je vždy doprovázen, a dokonce přímo podmíněn experimentem myšlenkovým. Přitom pod termínem „myšlenkový experiment“ nemáme na mysli prostě jen experiment, prováděný pouze v myšlenkách, tj. myšlený (přírodovědecký) experiment, nýbrž experiment s myšlenkou či s myšlenkami. Obvykle tomu je tak, že vědec, který příslušný experiment provádí, sám myšlenkově neexperimentuje, ale jeho přírodovědecký experiment jistým způsobem stojí na dříve provedeném myšlenkovém experimentu většího nebo menšího rozsahu a větší nebo menší závažnosti. Rutina je ve vědě základně důležitá. Když se podaří po prvé prokázat, že se určitá nemoc šíří výhradně prostřednictvím nějakého třetího organismu, tzv. přenašeče, pak se za pomoci a na základě tohoto nově zjištěného a formulovaného pojetí kauzálního vztahu může přistoupit k celé sérii experimentů, v nichž se postupně odhalují vztahy mezi různými etiologickými agenciemi, přenašeči a onemocněvšími organizmy při různých nemocích. Pouhé sbírání fakt a zjišťování korelací však nemůže ve vědě vést daleko; rozhodující je myšlenkové schéma, koncepce, heuristický výklad či vysvětlení celého souboru známých fakt, které nelze z pouhých fakt nikterak odvodit, ale které cestou logických souvislostí vedou k nutným závěrům, jež lze nově získanými (vyhledávanými) fakty buď ověřit (verifikovat) nebo vyvrátit (falsifikovat). Ono heuristické vysvětlení či objasnění, které může být pouhým nápadem, hypotézou, myšlenkovou zkouškou (jež se může ukázat být omylem), je oním zmíněným myšlenkovým experimentem, v daném případě ovšem spjatým s experimenty přírodovědeckými.

9. VI.

86-149

„... Nikdy vás, Emily, nenapadlo, že talent se drží té své prostřední cesty a jen tu a tam zakolísá, kdežto génius se skoro vždycky dopouští obrovských chyb?“

(...)

„Ano. A taky si myslím, že géniovi obvykle chybí vkus.“

„V žádném směru není zatížen intelektuálním snobismem?“

„Ne, to jistě ne.“

Peregrine Jay v rozhovoru s Emily Dunneovou – in: Marshová, Ngaio: „Smrt v delfínu“, *Třikrát superintendent Alleyn*, Odeon 1985, s. 381-2

Význam této myšlenky spočívá v tom, že odhaluje důležitost autentičnosti. Nejde o protivu, o rozpornost, nýbrž o nutnost skloubit dvojí. Génius (ostatně ani talent) se nemůže prosadit a uplatnit, jestliže nemá otevřen přístup k osvojování určité výchozí platformy. Na tomto osvojení závisí, zda půjde o génia jeskynních maleb nebo o génia určité dějinné a kulturní epochy – řecké, egyptské, čínské, jakékoliv jiné. Talent je schopen si to osvojit a uplatnit se v daném společenském (a dějinném) kontextu. Ale příliš mnoho osvojených prvků potlačuje autenticitu tvůrce v jeho jedinečnosti. Talent nestačí na to, aby se tvůrce uplatnil ve své jedinečnosti a autentičnosti (a bylo by třeba zkoumat, co se vlastně skrývá pod těmito termíny!). Naproti tomu génius nemusí recipovat pracně vše, stačí mu málo, aby zbytek dohlédl a dotvořil sám. A protože chce vyjádřit především to nové, čeho je pln, je netrpělivý a raději se k dřeni věcí prodírá po svém, levou zadní objevuje každou chvíli nějakou Ameriku, dopouští se chyb, ukazuje hrubé nedostatky ve svém vědění a vzdělání – ale přenáší se přesto obřím skokem a tvoří základy nové epochy, která si už ty chyby a nedostatky nějak upraví a opraví. Společnost nežije a nemůže žít z pouhých geniů, protože musí opatrně zkoumat jejich někdy zdánlivé, jindy vskutku bláznivé nápady. Ale společnost – žádná společnost – nemůže natrvalo žít bez geniů, aniž by chřadla a degenerovala. Geniové praví se málokdy rozeznají od nepravých ihned – obvykle je k tomu zapotřebí dlouhých let, někdy dokonce celých generací. Ale společnost, která si nemůže nebo nechce dopřát ten luxus, aby dovolila žít desítkám (nebo i stovkám) zdánlivých geniů, jen aby neznemožnila žít těm několika skutečným, je odsouzena k marginalitě a v dlouhodobé perspektivě k bezvýznamnosti. Velké politické státy mají obrovský vliv na současnost, ale v perspektivách staletí, nebo dokonce eónů získávají svůj význam jen tehdy, když přispěly k uplatnění a šíření vlivu skutečných geniů. Protože státy ani jejich reprezentanti z podstaty věci nemají schopnost rozpoznávat

pravost a nepravost geniality, zbývá jim jenom jedna jediná možnost: taková míra osvícené tolerance, která dovolí žít a tvořit i těm zdánlivým geniům.

86-150

„Představuji si, že autor asi vždycky trne, když to, co napsal, vhodí do tavicího tyglíku či pece, prostě do toho, čím je divadlo. Natožpak, když jím je režisér, který sám je tím tyglíkem.“

„Máte pravdu. Pozoruje, jak se jeho milované dítě rozpouští, prochází filtry hereckých osobností a mění se touto cestou v něco jiného. Musí se s tím vším vyrovnat, protože většina těch změn je na prospěch dítěti. Občas mám podivné pocity, vystupuji ze sebe režiséra a jsem já autor. S úžasem vidím, že jsem vlastně nevěděl, o čem hra je.“

(Ngaio Marshová, „Smrt v delfínu“, in: *Třikrát superintendent Alleyn*, Odeon 1985, str.

382.)

Toto vylíčení se nám může stát bohatou metaforou jednak politické aktivity, jednak filosofického postupu. Jsou politické činy, kterých si nikdo jakoby nevšimne, nikdo na ně nemyslí, nereaguje na ně, nezajímá se o ně. A přece se takové činy dlouhodobě ukáží být činy státnickými, ba zakládajícími epochu. A ovšem i takové činy „procházejí filtry“ osob a mas, neboť bez nich by zanikly ve všeobecném vlnobití. Právě tak herec nemusí přesně vědět, co hraje, tj. nemusí tomu rozumět svým diskurzivním myšlením a nemusí si o tom vytvořit ani žádnou teorii či koncepci. Stačí, když se vžije do role a hraje v jejím smyslu. V politice se vžívají do své role celé vrstvy a skupiny společnosti, a mohou svou roli hrát „dobře“, aniž dovedly přesně analyzovat situaci a rozumět postavení ostatních skupin a vrstev. Na určité rovině se to bez nějakého „společenského vědomí“ neobejde, ale stačí ideologie. Ani sám politik nemusí vždy přesně vědět, o čem hra je. Je-li zvolen, vybrán ten pravý, hraje dobře, i když to neví. A jsou situace, kdy je dokonce líp, když to neví, neboť by na to možná jinak neměl nervy.

Docela jiná je však situace ve filosofii. Ne že by filosof vždycky věděl, o čem hra je – ne že by věděl vždycky, kam míří (skutečně, ne pouhým přáním), ba ani, co právě dělá, když dělá krok určitým směrem. Ale k filosofii náleží neustávající a neutuchající úsilí to rozumem proniknout, nahlédnout, vědět co možná nejlíp, co vlastně děláme, když filosofujeme. „Intuice“ je zajisté zapotřebí také ve filosofii, ale filosof si ji sám drží pod svou kontrolou. Neodvolává se k dějinám, k budoucnosti, ale prověřuje si i ty nejgeniálnější své nápady sám. To proto, že tím „tavicím tyglíkem“ pro něho nejsou jenom „ti druzí kolem“, tj. tak zvaní „filosofičtí bližní“, nýbrž i ti filosoficky nejvzdálenější, a to jak obsahově, tak časově nejvzdálenější. Je to on sám, kdo je musí zpřítomňovat, kdo je musí zastupovat, reprezentovat, kdo jim musí propůjčit hlas, ústa, mozek atd. Nemůže to prostě nechat na jiných, na nějakých nahodilých „druhých“, ale musí si vybrat ty nej-

významnější, nejlepší myslitele a vystavit se jim se svými nápady a invencemi se vší tvrdostí. Filosof pak vystupuje ze sebe nejen jako autor, nejen jako představitel své filosofické generace, ale dokonce by měl ze sebe vystoupit i jako představitel myšlení jedné (té své) epochy. Teprve pak je s to uvidět s tím pravým úžasem, jak „vlastně nevěděl, o čem je hra“, tj. o čem původně filosofoval.

{Experiment}

86-151

1. Slovo „experiment“ překládáme do češtiny jako „pokus“. Obě slova však mají své etymologické i významové kontexty, k nimž právě dnes budeme muset přihlídnout.

2. Latinské slovo experimentum je odvozeno od slovesa experior, -iri, od něhož je odvozena také experientia. A vskutku nejen po celou scholastiku, ale až do samé renesance bylo obou termínů užíváno většinou v témž smyslu, totiž jako „zkušenost“.

3. K pojmovému odlišení (nikoliv ke skutečnému experimentování, které ovšem předcházelo) docházelo v renesanci, ale pod jinými termíny. Velmi dobré rozlišení, dodnes platné (resp. za platné považované) podal Francis Bacon ve svém *Novum Organum* I,82:

(4.) „Restat experientia mera, quae, si occurat, casus, si quaesita sit, experientum nominatur.“ (Zůstává ryzí zkušenost, která – když se nahodí – sluje náhoda, a když je vyhledávána, sluje pokus [pokus].)

5. Z toho důvodu to je právě Francis Bacon, který je dodnes považován za průkopníka a otce experimentální metody. G. Thomson napsal již 1651 „A Vindication of Lord Bacon, the auctor of experimental philosophy“.

6. Robert Boyle podobně vidí v Baconovi „one of the first and greatest experimental philosophers of our age“ (*Works*, 2,514) (jednoho z prvních a největších experimentálních filosofů naší doby).

7. Co je tedy podstatou experimentu a čím se podstatně liší od pouhé (všeobecně pojaté) zkušenosti? Srovnajme např. způsob, jak toho termínu užívá Tomáš Akvinský, s novým pojetím. V *Sum. Theol.* I,58,3, ob. 3 čteme: „ex multis enim memoriis fit unum experimentum“. Tady jde zřejmě o jakýsi destilát, esenci mnohých zkušeností, z níž odpadá nahodilé a zůstává podstatné, tj. to, co je všem těmto zkušenostem společné.

8. Novodobé pojetí však nehledá to, co je jako to společné obsaženo ve všech našich dosavadních zkušenostech, nýbrž usiluje o poznání něčeho nového, o nalezení zkušenosti, kterou dosud nikdo neudělal a která je pro osvětlení všech dosavadních zkušeností mimořádně důležitá.

(Blíže nedatováno [pozn. aut.] – 86nnnn-x.)

86-152

86-153

86-154

86-155

chybí: odvezeno do Prahy 3. 1. 94

86-156

contra Sviták:

Patočka:

- a) „Máloco zdá se mi tak naléhavé, jako přivést ne lid, ale českou inteligenci zpět k pokoře a skromnosti, a pokusit se vůbec připomenout jí, že existuje fakt svědomí“.
- b) „(...) starý profesor (...) je upozorňoval na morální stránku jak záležitostí ideových, tak politických.“ (30)
- c) „Jestliže bude Západ trvat na morálním akcentu politických záležitostí, může v politice uvolňování pokračovat bez nebezpečí a bez ztráty důstojnosti.“ (31)
- d) „Bez mravního základu, bez přesvědčení, které není věcí opportunity, okolností a očekávaných výhod, žádná sebe lépe technicky vyba-vená společnost nemůže fungovat. Morálka však zde není k tomu, aby společnost fungovala, nýbrž prostě k tomu, aby člověk byl člověkem.“ (12)

Sviták kritizuje jakoby Havla, ale vlastně je to, co tam kategoricky tvrdí, útokem na samotného Patočku a také na samu podstatu Charty 77. Odbočka - na první pohled zcela nesmyslná - na začátku, když najednou se objevuje jméno Rádlovo, je zase jen zástěrkou. Havel tu je podezírán z rádlovství (a vlastně je z rádlovství podezírán i Patočka). To vše je předkládáno rétorickým postupem, nikoliv argumentačně. Sviták je povrchní rétor, předstírající modernost a vymýšlející si staromilské pozice, proti nimž jakoby brojí, ale jeho vlastní pozice jsou beznadějně zastaralé a zejména už dávno lepšími mysliteli rozpoznané jako vysoce scestné a také odpovědné ve značném rozsahu za evropský úpadek. Zalíbilo se mu v cynismu, jemuž říká „realismus“.

24. VI.

86-157

Zabývat se hodláme tématy filosofické etiky, tj. tím, čím se zabývá, resp. má zabývat filosofická etika. Etiku budeme tedy chápat jako filosofickou disciplínu. O filosofických disciplínách platí, jak známo, že je nelze přesně navzájem ohraničit, tj. že nelze jednoznačně a výlučně stanovit meze jejich odborné kompetence, protože tak by přestaly být disciplínami filosofickými a staly se disciplínami vědeckými. Filosofická etika je tedy možná jen jako *celá* filosofie, ovšem v převážné soustředěnosti na určitý okruh témat, přičemž žádná tematika jiná nemůže být předem zcela vyloučena z rámce toho, co do oboru filosofické etiky náleží a co nikoliv. S touto výhradou se

však můžeme tázat, co náleží k onomu okruhu témat, na něž se filosofická etika soustřeďuje převážně a přednostně. Tím ovšem – a zase s touž výhradou – se můžeme tázat, co k tomuto okruhu témat na druhé straně nenáleží.

Protože v jistých případech je výhodnější začít s vymezením takto negativním (protože pozitivní již předpokládá jistý předem vypracovaný pojmový aparát, který pak může značně ovlivnit postup dalšího zkoumání), zvolme na zkoušku postupné odkrajování tematických okruhů od „veškerenstva“, jež je tématem celé filosofie (tj. jako celku).

Etická problematika tedy nemůže být (přinejmenším v plnosti) shledávána a rozvíjena ve sféře neživé přírody a ve sféře přírody živé jen tam, kde se ustavilo (a do jaké míry se ustavilo) vědomí, schopné ovlivňovat zamýšlenou aktivitu, tj. jednání a chování, které je teprve připravováno a rozvrhováno. V nejvlastnější podobě se tedy etická témata týkají člověka (jako jednotlivce i ve společnosti).

24. VI.

86-158

Někdy bývá etika chápána jako nauka o mravech (Sittenlehre) nebo jako věda o mravnosti (morálce, Moralwissenschaft). To pak může být chápáno dvojím zásadním způsobem: buď chceme evidovat mravní názory, mravní cítění lidí (a pak máme na mysli především subjektivní stránku mravnosti), anebo se budeme snažit subjektivní stránce vyhnout a budeme objektivovat problém zjišťováním, jak se lidé morálně chovají, tj. jak ony eventuelní mravní názory nebo mravní cítění aplikují prakticky ve svém jednání. V jednom případě dochází k posunu při analýzách směrem k psychologii, zatímco v druhém případě k posunu směrem k sociologii. Nicméně v obou případech dochází k povážlivému skluzu z přístupu filosofické etiky a ke ztrátě smyslu pro to, co je pro mravní problematiku tím nejpodstatnějším. A co to tedy je? Pomůžeme si příkladem: když mluvíme o nějaké národní literatuře, zaměřujeme se na nejlepší, nejpozoruhodnější a nejhlubší básníky a spisovatele, a nikoliv na nějakou obecnou úroveň gramotnosti. Chceme-li analogicky zkoumat národní mravnost, musíme se orientovat na velké mravní osobnosti, a nikoliv na nejfrekventovanější morální jevy. A jiný příklad: k problémům etiky myšlení se nikdy řádně nedostaneme, když budeme vycházet z nejčastějšího způsobu myšlení lidí. Sociologie se snad může zabývat morálkou jako nějakým folklórem, ale pro nejvlastnější problémy mravnosti nemá potřebnou kompetenci. Problémy etiky jsou nahlédnutelné a mohou být zkoumány pouze za předpokladu

angažované účasti v posuzování tzv. mravní normativity, tj. toho, co je mravné a co nemravné.

24. VI.

86-159

Aristotelés ve své *Velké etice* (*Magna moralia*, ETHIKÉ MEGALÉ) začíná konstatováním, že dříve, než se začneme zabývat etikou, musíme přezkoumat, kterým vědním oborem může být pozorován a poznáván ÉTHOS, tj. mravní charakter. A Aristotelés sám má za to, že to je „POLITIKÉ“ (což je nikoliv politika v našem smyslu, nýbrž spíše politická věda, nebo – jak např. překládá. Armstrong – sociální věda či sociologie). To by však mohlo dnešního čtenáře naprosto zmást, kdyby zapomněl, že Aristotelovo pojetí „politiky“ (resp. sociologie) se zásadně liší od moderního. To je zcela zřejmé z toho, jak pokračuje: „Bez charakteru nemůže člověk ve spojení se svými druhy dosáhnout ničeho; musí to být člověk mravně cenný – a mravní cena znamená, že má ctnosti.“ „Kdokoliv tedy chce dosáhnout něčeho v politickém nebo sociálním životě, musí mít dobrý mravní charakter; což znamená, že rozprava o charakteru nejenom náleží do sociální vědy (sociologie), ale že je jejím skutečným základem a počátkem. A já bych šel tak daleko, že bych chtěl tvrdit, že taková rozprava by mohla být přilehavěji nazývána společenskou (sociologickou) než etickou.“ (překládáno podle uvedeného Armstronga)

Z uvedeného je zřejmé, jak odlišně budeme muset chápat etiku my. Místo objektivace mravní problematiky tím, že ji soustředíme do otázky po charakteru a po ctnostech (čímž nutně vytrhneme to, co je pro etiku tím nejpodstatnějším, ze všech vazeb na proměnlivé a pohyblivé situace, se pokusíme najít v samotné situaci napětí mezi tím, kam spěje „vlastní vahou“ (setrvačností), a mezi tím, co se v ní otvírá jako aktuální a konkrétní (resp. ke konkrétnosti spějící a o konkrétnosti usilující) výzva, adresovaná právě situovanému „subjektu“ a navrhuující mu jít dále nikoliv po proudu „objektivních“ tendencí a vnějšího, na něm „nezávislého“ dění, nýbrž odchylnit se od vyježděného a korytem řeky usměřňovaného proudu a s větší nebo menší odchylkou a také s větším nebo menším úspěchem a efektem se vydat po cestách sice dosud neproražených, ale majících jakési „zaslíbení“ oné nepředmětné výzvy.

24. VI.

86-160

Tak jako musíme připustit, že atomy, elektrony atd. se v živém těle chovají jinak než v neživém kontextu, tak musíme připustit, že lidé se jinak chovají

v různých společenských kontextech, situacích, kulturních oblastech apod. To znamená, že lidé se chovají tak, že do jisté míry se přizpůsobují uznávaným a obecně zachovávaným pravidlům spoluzití s jinými lidmi. Ale tím se nikterak otázka mravního rozhodování nevyčerpává. Nazvěme onen převažující způsob sociálního chování morálkou; proměnlivost morálky nás nevede jenom k nahlédnutí, že její požadavky na jednotlivce jsou relativní a že jsou v různých společnostech a v různých dobách různé. Různé morálky, tj. morálky z různých dob a různých společností můžeme srovnávat – a alespoň v některých směrech můžeme na základě takového srovnávání zjišťovat, zda se morálka určité společnosti v čase zkvalitňovala, zda se stávala vyšší a náročnější, anebo zda naopak upadala, zda se rozkládala a stávala se primitivnější a hrubší. Takové srovnání nám např. ukáže určitý vývoj mravního cítění a chápání a jeho směr: proti morálce krevní msty můžeme považovat morální pravidlo „zub za zub, oko za oko“ za vyšší, protože spravedlivější (ze msty se stává odplata, vyměřená podle velikosti provinění). Podle toho, jakým způsobem je tento „vývoj“ morálky chápán a interpretován, může dopadnout reflexe, usilující o další zkvalitnění a zjemnění morálky. Tak např. účelová interpretace může nahlédnout, že krevní msta odpovídá sice nějakým hnutím mysli, ale že z celospolečenského hlediska se tím zlo neomezuje, nýbrž naopak zvětšuje a znásobuje. Zásada „oko za oko“ sice vede k dalšímu zlu, ale není jeho prostým rozmnožením, nýbrž je přísně omezeným rozmnožením, které navíc má funkci výchovnou a odstrašující, takže za cenu malého zvětšení zla brání mnohemu zlu budoucímu. Zlo tu je pod kontrolou a je ospravedlňováno určitou racionální perspektivou, která má své samostatné principy a svou odlišnou (zase samostatnou) úroveň. A nyní je důležité, považujeme-li za hlavní hledisko ono odstrašení dalších eventuelních provinilců od jistých činů, za něž by museli očekávat potrestání, anebo zda za důležitější považujeme omezení zla. V prvním případě musíme totiž počítat s možným zneužitím funkce soudce či vykonavatele trestu, a tudíž také s tím, že zlo se objeví znovu a v takových formách, které se zase budou (přinejmenším zprvu, než kontrola nad zlem bude rozšířena a zintenzivněna, což ovšem zase nejen nevyklučuje, nýbrž takřka přímo přivolává zkvalitnění nových forem, jichž si zlo začne užívat, atd.) vymykat kontrole. Hrubé a nápadné projevy zla budou sice odstraněny, zatímco zlo si najde jemnější, subtilnější formy, jak se prosadit, a protože nesnadněji postižitelné, snadno přerůstající v masová měřítká. Brzy se ukáže, že sám o sobě žádný systém kontroly nestačí, protože kontrolování musí být také ti, co kontrolují – ale jak? a kým? Dáme-li hlavní důraz na to, aby zlo nebylo rozmnožováno, budeme se ohlížet po efektivnějším způsobu kontroly, než je odstrašování

tresty. Půjde nám o to, aby co možná všichni nebo alespoň naprostá většina přijali samo mravní hledisko a neuvažovali jen o tom, jak by se uvažovali konfliktu, jehož důsledkem by byl trest.

24. VI.

86-161

Ať už to chceme vysvětlovat intuicí nebo zkušeností nebo čímkoliv jiným, jsme všichni schopni dost spolehlivě rozlišovat mezi neživými předměty a živými bytostmi, mezi „chováním“ kamenů a mezi životními projevy červů, hmyzu, obratlovců nebo i rostlin. Jsme prostě schopni rozpoznat, kde jde o živý organismus, poznáme, zda něco je, nebo není živé. Nechme stranou extrémní případy, kdy nás může pomýlit povrchní pohled anebo kdy je těžko rozhodnout při mezních případech, zda jde už o projevy života, anebo ještě nikoliv (např. otázka filtrovatelných a krystalizace schopných virů). A dost analogicky tomu je v situacích morálních: i tu jsme většinou základně schopni rozpoznat mravní aspekt nějaké situace a určit ho jednání v takové situaci. Rozdíl však spočívá v tom, že rozpoznání, že jde o živou bytost, většinou nepociťujeme nebo nemusíme pociťovat jako výzvu k odpovědnosti (i když nejsou řídké případy, kdy tomu tak zcela naopak je: většina ještě nezkažených a ještě citlivých lidí se snaží neškodit živým tvorům nebo jim pomoci v situacích, kde jsou ohroženi); to znamená, že zjištění, že máme co činit s živou bytostí, ještě nemusí znamenat, že z toho pro nás vyplývá nějaký závazek, nějaká povinnost, nějaký nárok na nás kladený. Naproti tomu „mravní situace“ nás nutně vtahuje do angažovaného postoje, je pro nás výzvou, klade na nás určité nároky, vyplývají z ní pro nás více nebo méně zřetelné povinnosti a závazky, platí pro nás nějaké „ty máš“. Uvedený rozdíl však není zásadní a docela příkrý, nýbrž jde spíše o odlišnost stupně angažovanosti a závaznosti. A v obou případech má reflexe, vědomí a případně jisté poučení základní, byť nikoliv primární důležitost.

14. 7. 86

86-162

Na onen zvláštní paradox, že to, co považujeme za staré a přímo starobylé, je vlastně daleko mladší než naše současnost, ukázal např. již Francis Bacon (*Nové organon*, 2. část, § 84 – č. překl. 1974, s. 135): „(...) stařectví a stáří světa, to je výraz, jehož má být používáno na skutečnou starobylost. Tu je však nutno přičíst naší době, a nikoli mladšímu věku světa, v němž žili staří. Věk totiž z našeho hlediska starý a vzdálenější v čase je z hlediska světa nový a mladší. (...)“

ježto naše doba je starším věkem světa (...)“ (Text z r. 1620.) – Bacon ukazuje ovšem ještě víc: rozhodující je hledisko, z něhož vše posuzujeme: Co je „z našeho hlediska“ staré, je „z hlediska světa“ mladší nebo nové. Bacon ovšem problém dál nerozvádí a netáže se, jak to je vlastně možné, že z našeho hlediska se nám „mladší“ jeví jako „starší“. Proto si ani nepovšimne, že by to vlastně nemělo platit o vlastním dětství a mládí. Jak je možné, že mé vlastní dětství a mládí se mi zdá být něčím dávným, starým? Z jakého hlediska se mi to zdá mladým a z jakého zase starým? Naše vlastní dětství a mládí se nám jednou jeví jako mladší a novější z toho „našeho hlediska“, kdy uvažujeme svůj život vcelku jako událostné dění, které má zprvu všechnu budoucnost před sebou a za sebou ještě žádnou minulost; naproti tomu se nám zdá být něčím dávným a starším, uvažujeme-li z jiného „svého hlediska“, totiž z toho, v němž je zdůrazněna naše aktuálnost, přítomnost, náš prezentní stav hic et nunc. Mohli bychom tedy také říci, že jednou jde o „naše hledisko“ ve smyslu bytí, a po druhé ve smyslu pouhé jsoucnosti. Pokaždé tedy jde o „naše hledisko“, ale „sebe“ chápeme pokaždé jinak; rozdíl je tedy v sebepochopení.

15. 7. 86

86-163

Experimentální metoda v přírodních vědách byla od samého počátku pocíťována a chápána jako cosi násilného, i když bez jakéhokoliv pejorativního přídechu. Francis Bacon ve svém *Novém Organu* (č. překl. s. 69) výslovně uvádí, že „popisuje nejen přírodu volnou a nespoutanou (když plyne sama od sebe a plní tak svůj úkol), jako je tomu při popisu nebeských těles, meteorů, země a moře, nerostů, rostlin a živočichů, nýbrž mnohem větší pozornost věnuji přírodě ovládnuté a spoutané, to znamená, když je vyhnána ze svého původního stavu uměním a činností člověka, a je-li jím zvládnuta a přetvořena“.

Kdysi jsem měl výklad v AY (a potom ostrou diskusi s J. Korytou) o tom, že experiment je „tortura prováděná na přírodě“. Rádl uvádí násilnost jako charakteristický rys romantismu. Proti obyčejnému a obvyklému chápání, že kritika experimentálního zasahování do přírodních jevů má poněkud romantické kořeny, je z tohoto hlediska hluboce mylná a spočívá na nesprávném chápání romantismu. Pravdu má Barth, že stačí trošku seškrábnout nátěr z moderního člověka a je tu hned romantik.

Nicméně ona násilnost, o které Rádl mluví, nezačíná teprve s romantismem; to je zřejmé např. už jen z toho, že ji nacházíme u Francise Bacona. Ale můžeme jít ještě dál zpět do minulosti: základním kořenem a zdrojem onoho násilnického přístupu ke skutečnosti je to, z čeho pochází

Rádlem kritizovaná „metoda konstruovaných pojmů“ – totiž samo pojmové myšlení, které – jak správně řekl Kant – vkládá (a to násilně) do skutečnosti to, co z ní pak chce chápat.

15. VII.

86-164

Naším tématem je pouze jeden aspekt vztahů mezi filosofií a theologií, tedy nikoliv pokus o uchopení jejich vztahů v úplnosti, ať už historicky, ať systematicky. Přesto musíme alespoň v předběžné formě vymezit jak své pojetí filosofie, tak své pojetí theologie, neboť nám nepůjde o shromažďování zkušenostních dat a tzv. historických „skutečností“ („fakt“), nýbrž o rozvrh, který má své velice aktuální důsledky pro další cesty filosofického i theologického myšlení, a který je tudíž převážně orientován na budoucnost a do budoucnosti. Skutečnost je vždycky velmi složitá, komplikovaná, a její detailní popis, nic nevynechávající, vždycky znemožní odhalení a myšlenkové uchopení její inteligibilní stránky. Záleží na tom, s jakými pojmy, s jakým pojmovým aparátem a vůbec myšlenkovými prostředky a také s jakou taktikou, a dokonce strategií k oné polochaotické skutečnosti, kde se mísí všechno možné, důležité i nedůležité, nápadné i dostatečně nepřipravenému přístupu dlouho unikající, banální i unikátní v chaotickou směsici, kde je nejprve nutno dobře rozlišovat (*bene distinguerre*) a najít to, co je pro správnou interpretaci vskutku rozhodující, co má vskutku tu základní důležitost. Přesto je tak důležité, objasnit základní pojmy a koncepce, neboť je iluze, že sama skutečnost nám je sugeruje a napovídá. Každá zkušenost má dvojí zdroj: jedním je skutečnost sama, druhým je způsob přístupu ke skutečnosti. V banálních a jednoduchých případech se skutečnost obvykle prosadí velmi brzo tím, že odhalí nedostatečnost a chybnost přístupu a že si vynutí přístup odlišný. Ale jsou úrovně reflexe, kde skutečnost už tuto moc přestává mít a kde správná pojmová výbava je jakoby klíčem, bez něhož se ke skutečnosti nedostaneme.

18. VII. 86

86-165

Naše práce vychází na jedné straně z analýzy současné kulturní, myšlenkové a duchovní situace Evropy (ve světovém kontextu), jednak z určitého pochopení významu víry jako svérázného fenoménu, který se v dosavadních evropských dějinách jednak prakticky prosadil (v některých ohledech), ale do plného vědomí nejenže nepronikl, ale byl a je z něho dokonce programově vytěsňován, jednak z analýzy tzv. pojmového myšlení a jeho převážně „předmětného“ zaměření. Toto trojité východisko ne-

může být z principiálních důvodů rozvíjeno vedle sebe a po sobě (tedy jaksi „lineárně“), nýbrž pouze tak, že v rozvíjení každého z nich musí být již uplatněna hlediska ostatních dvou. Na počátku tedy bude zjevně náš postup budít dojem jisté svévole, a teprve výsledky budou moci dodatečně jak osvětlit, tak ověřit, že postup byl legitimní.

Ještě druhou poznámku musíme vyslovit hned zpočátku. Každý historický jev představuje do jisté míry náhodný, a tedy i chaotický konglomerát nej-různějších tlaků, tendencí, aktivit a reflexí, které všechny na své úrovni a podle svých možností intervenují v onom průběhu událostního i neudálostního dění, jehož výsledky jsou více méně zřejmé a zaznamatelné, ale jež musí být určitým způsobem interpretovány asi tak, jako paleontolog musí interpretovat nalezené fosilie za použití určitých metod, ale také zkušeností a do jisté míry i intuice, aby byl s to rekonstruovat podobu a vlastnosti zvířete nebo rostliny, tj. integrovat jednotlivá zjistitelná fakta spolu s celou řadou teoretických a třeba jen hypotetických prvků v jakýsi vykonstruovaný celek, mající reprezentovat nějakou dávnou skutečnost, která sice byla kdysi „faktem“, neboť vskutku nastala, ale kterou si jako fakt nikdo nemohl uvědomit ani osvojit, a která už faktem dávno přestala být, neboť na sobě zanechala jen zlomky a stopy, relikty před dlouhým časem již pominuvší „aktuální skutečnosti“.

19. 7. 86

86-166

Angela a Karlheinz Steinmüllerovi líčí ve své „vesmírné utopii“ *Andymon* (Berlin 1982, 3. vyd. 1986), jak mladíčka Betha (snad lépe Betu?) přepadne tíha odpovědnosti. (S. 67-68.) „Ich fühlte eine bleischwere Verantwortung, die mich fester und fester auf die Liege preßte. ‚Ich bin doch noch ein Kind!‘ – Niemand hörte meinen Protest.“ (68)

To docela připomíná povolání Jeremiáše za proroka; Jeremiáš také volal: „Aj, neumím mluvit, neboť dítě jsem!“ (*Jer. 1,6*) V krásné literatuře jsou popsány případy, jak nejstarší hoch (nebo dcera) náhle „dospějí“, když zemře jeden z rodičů, nebo dokonce oba a když v nové situace na ně „padne“ tíha odpovědnosti za mladší sourozence.

Odkud se bere tento pocit odpovědnosti právě již u dětí? Co znamená sám fakt „odpovědného“ vztahu ke světu, k životu, k situacím a k tomu, co se děje kolem nás? – Často se spojuje otázka odpovědnosti s otázkou přičetnosti: dětem se např. přiznává jako polehčující okolnost jejich mládí, z něhož vyplývá menší odpovědnost za čin. Nicméně i u dětí se s jistou odpovědností počítá, i u dětí se rozlišuje mezi „odpovědnějšími“ a „méně odpovědnými“ jednotlivci apod. Co je předpokladem a podmínkou smyslu pro

odpovědnost? A jak se konstituuje a uplatňuje tato odpovědnost? Nepochybně je předpokladem odpovědnosti schopnost předvídat, tj. před-vidět, předem si představit následky nějakého jednání, činu. A představa těchto následků se musí uplatnit již v oné chvíli, když se pro daný čin rozhodujeme, když už jsme nakloněni jej vykonat, když už jej začínáme uskutečňovat. Tuto okolnost musíme však analyzovat podrobněji.

19. VII. 86

86-167

(16. 4. 86 – přepis) Filosofie se musí konec konců prezentovat veřejnosti takovým způsobem, na jaký je veřejnost schopná reagovat. – A dále se musí prezentovat způsobem, v rámci výzkumu, na úrovni jednotlivých zkoumání v podobě knih nebo článků, majících charakter přísného a přesného myšlení, rovněž ovšem takovým způsobem, na jaký je schopná zareagovat alespoň filosofická špička. V prvním případě hrozí nebezpečí, že veřejné mínění nebo veřejné vědomí bude podceněno a že do sebe prezentace filosofie pronikne jakýsi oportunistický rys, který místo aby se orientoval na to, co je tou nejvyšší možností veřejnosti, orientuje se na to, co je tou nejpravděpodobnější reakcí. Nebude se orientovat na to, jak dalece je veřejnost schopna reagovat, nýbrž na to, jak nejpravděpodobněji zareaguje. Naproti tomu oportunismus v té druhé cestě spočívá někde jinde: ne v tom, že filosofie podcení (nebo filosof že podcení) schopnost svých kolegů, nýbrž že se jim bude chtít zalíbit, vyhovět jim, že jim dalekosáhle bude chtít vycházet vstříc, že je nebude nutit k přemýšlení, nýbrž že nechá při tom, aby se domnívali, že docela dobře rozumějí tomu, co napoprvé přečtli. Příklady jsou celkem nasnadě. Filosof nemá obvykle chuť ani ctižádost stavět příliš na odiv svou odlišnost, protože chce proniknout. To je příklad Heideggera, který do poslední chvíle nechal Husserla setrvávat v přesvědčení, že on (Heidegger) jen rozvíjí jeho myšlenky, a Husserl teprve z hluku a pokřiku, který vznikl, vypukl kolem *Sein und Zeit*, pojal podezření, že v tom není něco v pořádku, a přiměl se k tomu, aby *Sein und Zeit* vzal do ruky (měl tu knihu s Heideggerovým věnováním ve své knihovně) a aby se do ní pořádně podíval.

(diktát 16. 4. 86, přepsáno 23. 7. 86)

86-168

Petr Rezek ve své nedávné práci (Ffie evropanství etc.) charakterizuje Patočku jako filosofa zjevnosti, jehož hlavním motivem filosofování je „problém zjevování fenoménů“. Bez ohledu na to, zda je tato charakteristika pro samotného Patočku přiměřená, se chceme zamyslit nad formulací

„zjevování fenoménů“. Fenomén sám – česky „jev“ – je vždy vyjevováním něčeho. To znamená, že v tomto vyjevování se vyjevuje něco jiného než samo toto vyjevování. Nazvěme toto „něco jiného“ prozatímně podle tradice „věcí“. V jevu, ve fenoménu se nám ukazuje, odhaluje, vyjevuje věc, nikoliv sám jev, sám fenomén. Ovšem také sám tento jev se může ukazovat, vyjevovat. Ale jak tomu je v tomto zvláštním případě, kdy onou vyjevující se věcí se stává jev sám? Aby se nám mohl jev vskutku vyjevit jakožto jev, nemůže se nám jevit jako něco jiného – to by nebylo vyjevování, ale skrývání. Jsou-li nám tedy věci přístupné (výhradně) skrze jevy, pak ovšem to původně a prvotně jsou právě jenom ony věci, které se nám skrze jevy vyjevují. Aby se nám vyjevily nikoliv pouze věci (skrze jevy), ale jevy samotné jakožto „věci“ zvláštního druhu, musí se nám vyjevovat právě jakožto jevy. A to se nemohou bez toho, že se nám vyjevují jakožto vyjevování určitých věcí. – A z toho jednoznačně vyplývá, že fenomenologie, která chce svou veškerou pozornost soustředit právě na fenomény a vyjevování, se z principu nemůže zbavit tématu „věcí samých“, které se vyjevují ve fenoménech a k nimž získáváme nový druh přístupu ve chvíli, kdy se nám tyto fenomény věci vyjeví samy jakožto fenomény, neboť jako fenomény se nám mohou vyjevit pouze tak, že se nám vyjeví zároveň jejich vztaženost k věcem samým.

24. VII. 86

86-169

Termín metafyzika vznikl, jak známo, pro knihovnické účely, nikoliv pro cíle filosofické. Nicméně poměrně brzo bylo využito jeho vnitřních možností, byť zdaleka nikoliv v souzvuku s tradicí. Aby bylo možno metafyziku vymezit jako tu filosofickou vědu, která se týká skutečností „nadpřirozených“ (*supernaturalia*), na rozdíl od fyziky, zabývající se skutečnostmi přirozenými (*naturalia*), bylo třeba podstatně revidovat a vlastně nově a jinak konstituovat pojem „*fysis*“ (*natura*). Šlo vlastně o pragmatické užití termínu, který byl po ruce a který se dobře hodil. Postupně byl termín a pojem „metafyziky“ značně diskreditován a konečně došlo k tomu, aby byl celý věk, celá epocha myšlení určitého typu označena jako éra „metafyzického myšlení“, přičemž jako metafyzické bylo označeno i takové myšlení, které nemělo se supranaturáliemi nic společného. Zároveň se pojem „metafyzika“ a „metafyzický“ značně rozostřil a u různých autorů znamená docela odlišné skutečnosti.

Za těchto okolností se klade otázka, zda termínu „metafyzika“ není škoda a zda by nebylo lépe charakterizovat uplynulou a pomalu končící epochu myšlení (evropského) jinak (např. jako epochu předmětného myšlení nebo

pod.) a termíny metafyzika a metafyzický si uchovat pro jiný typ myšlení nebo pro jiný myšlenkový obor, pro jinou filosofickou disciplínu. Konkrétně v souvislosti s nepředmětným myšlením a nepředmětnou skutečností se přímo nabízí interpretovat „*fysis*“ jako předmětnou stránku skutečností, zatímco metafyzika by se zabývala buď nepředmětnou jejich stránkou, anebo – půjde-li to vůbec – ryzí nepředmětností.

24. VII. 86

86-170

Zdá se, že nadchází doba, kdy bude třeba znovu analyzovat otázku tzv. kompromisu. Dávno již formulovaná zásada, že kompromisy je možno uzavírat ve věcech praktických a technických, ale nikoliv v záležitostech zásadních a principiálních, je sice správná, ale příliš obecná. Je třeba postoupit dál a alespoň v některých směrech ukázat blíže, co je konkrétně v dané situaci (eventuelně i obecně v jistém typu situací) věcí zásadní, v níž nelze uzavírat kompromisy.

Docela zvláštní sférou, kde se obojí typ záležitostí, totiž těch, které kompromis připouštějí, a těch, které nikoliv, prolíná a překrývá, je zjevnost uzavíraných kompromisů. Praktický kompromis lze uzavřít legitimně a „čestně“ jen za předpokladu, že bude zjevné, že šlo nebo jde o kompromis. To znamená, že nejenom druhé straně, s níž kompromis uzavíráme, musí být zřejmé, že z naší strany jde o kompromis, ale že to musí být zřejmé i veřejně. A dále, že strana, která onoho kompromisu s námi dosáhla a pro které je tento kompromis přijatelný, musí učinit také nám zjevným, v jakém smyslu a v jakých mezích je pro ni tento kompromis přijatelný (např. také v jakých časových mezích). Kompromis, při němž si jedna strana dost jasně neuvědomuje, že a do jaké míry jde o kompromis, je kompromisem falešným, podvodným a z toho důvodu principálně nepřijatelným.

A zase docela zvláštním případem situací je ta, v níž obě strany mají dobrou či dokonce nejlepší vůli a snahu o kompromis, resp. o zlepšení vztahů mezi oběma stranami, ale nenacházejí způsob, jak skutečný kompromis uzavřít způsobem, který by toto jak vzájemné, tak veřejné vyjasnění, že jde o kompromis a o jaký jde kompromis, dovoloval a připouštěl. Zejména v diplomatických jednáních na nejvyšší úrovni se někdy volí např. určitá formulace, která je co do slov přijatelná pro obě strany, ale která dovoluje každé ze stran vkládat do ní jiný význam. Mám za to, že takovýto typ „kompromisu“ je třeba principiálně odmítat a okamžitě stavět do ostrého světla, neboť ve skutečnosti nejde o kompromis, nýbrž o klam. Buď je klamán jeden z partnerů, eventuelně oba, a každopádně je klamána veřejnost. Zajisté jsou možné situace, kdy se zdá být naléhavé udělat

alespoň náznak nějakého kroku k dorozumění, i když skutečný pokrok porozumění nebyl ještě nalezen, tím méně podniknut. To však je možno a nutno provést jiným způsobem než za pomoci několikanásobného klamu. Zkrátka: doporučuje-li Machiavelli knížeti, aby neváhal lhát, když je to nutné a užitečné, musíme trvat na tom, že každá taková lež a každý klam, musí být z principiálních hledisek odmítán a kritizován přinejmenším tak, že je na něj vrženo ostré světlo a že je jako takový posuzován a odsuzován. Slabší strana může být leckdy efektivním tlakem donucena souhlasit s kompromisem, který je silnější stranou vydáván za kompromis legitimní a pro obě strany přijatelný i užitečný, a při tom jde jen o uplatnění „práva silnějšího“, takže forma „kompromisu“ je určena veřejnosti, která by se jinak mohla cítit pobouřena. Už jen z tohoto důvodu platí, co bylo řečeno. Neboť jak mravní, tak právní hledisko musí uplatňovat především zřetel k slabšímu, silný se umí o sebe postarat sám.

(24. 7. 86)

86-171

I když chápeme víru jako kosmický faktor, zůstává otevřena otázka, jakých zvláštních forem nabývá víra na lidské úrovni, tj. tam, kde její působení prochází prostřednictvím vědomí. Přesněji řečeno, jde nám o to, jak na jedné straně toto prostřednictví ovlivní samu víru, ale také jak na druhé straně víra ovlivní zase prostředkující vědomí. Zkrátka a dobře, chceme prozkoumat, co vlastně znamenal objev víry ve starém Izraeli, tj. jak vypadalo ono vědomí (uvědomění), že život má být (právě skrze vědomí, tedy vědomě, uvědoměle) orientován a v projektu strukturován vírou. Je-li totiž víra sama kosmickým faktorem, nemohla být „vynalezena“ ve starém Izraeli, nýbrž nanejvýš „objevena“, vyjevena skrze vědomí. Protože však reflexe v tradičním (klasickém) smyslu ještě neexistovala, protože ještě nedošlo (přinejmenším v časové i prostorové, konkrétně společenské koincidence) k vynálezu pojmů a pojmového myšlení, musíme si dobře rozvážit, kde chceme hledat a co chceme najít, když začneme pátrat po této první, ještě nepojmové reflexi víry. Bez takové reflexe se ovšem nemůžeme obejít a hledat ji musíme; nicméně jde o její „první typ“, který nutně musel vypadat jinak, než jak jsme dnes na její podobu zvyklí. Pro zjednodušení a také pro dobré odlišení budeme pro tuto předpojmovou reflexi užívat termínu „protoreflexe“.

A vzniká otázka: jakým způsobem pracuje protoreflexe, když nemá k dispozici pojmový aparát a formální normy práce s pojmy? Uprostřed světa mýtu může (a musí) taková protoreflexe pracovat jen s vyprávěním: nara-

tivní reflexe. Z tohoto hlediska je nutno přezkoumat různá vyprávění a hledat ta, která mohou být jen formou protoreflexe.

24. VII. 86

86-172

Na základě Ebelingových statistických šetření (znovu připomenutých a určitým směrem využitých Marxsenem) se lze s velkou pravděpodobností domnívat, že chápání víry jako víry v něco nebo v někoho, na něco nebo na někoho, není – alespoň pro nejbližší okruh Ježíšův – nejen nikterak původní a té první tradici vsutku vlastní, nýbrž že jde o posun, jímž je pravá povaha víry (a dokonce i víry u člověka, tedy na lidské rovině) zatemňována, zakrývána a falešně interpretována. V čem spočívá tento posun, který můžeme právem považovat za odchylku nesprávným směrem a za pokleslost? Přibližně pět století (a pravděpodobně i déle) se už v oblastech, ovlivněných řeckou kulturní mocí a tradicí prosazuje stále intenzivněji tzv. pojmové myšlení, které můžeme pro tuto dobu (a ještě po další dvě tisíciletí) ztotožnit s myšlením předmětným. Pod tímto sugestivním a značně virulentním tlakem dochází k tomu, že sama víra je chápána jako předmětně intencionální. Naším tvrzením, naší základní tezí však je, že víra sice má intencionální charakter (dokonce značně komplikovaný), ale že její základní intencionalita nesměřuje ke konstituci intencionálního předmětu, nýbrž že má charakter nepředmětný. Z tohoto hlediska se pro nás otvírá naléhavá otázka, zda ona staroizraelská protoreflexe víry není svým způsobem přiměřenější, adekvátnější povaze víry právě v tom, že nepracuje ani především, ani – to už vůbec ne – výhradně s předmětnými intencemi, takže nevkládá do své interpretace víry něco tak jí cizího, jako je jakási předmětná zaměřenost na jakékoliv předmětné skutečnosti, ale respektuje její zakotvenost ve skutečnosti nepředmětné, v ryzí nepředmětnosti.

25. VII. 86

86-173

Jeremiáš, vyřizující „zaslíbení Boží o vysvobození lidu Judského z Babylo-na“, zvěstuje také očekávání Hospodinovo, resp. jeho vidění budoucích věcí: „Vpravdě slyším Efraima, an sobě stýská, (pravdě:) Trestals mne, abych ztrestán byl jako telátko neupřáhané; obrať mne, abych obrácen byl, ty jsi zajisté, Hospodine, Bůh můj. Neboť po obrácení svém pokání činiti budu, a když mi k známosti sebe poslouženo bude, udeřím se v bedra. (Jr 31, 18–19a)

V hebrejštině *š-v-b*, Septuaginta překládá buď *epistrefein* (obrať mne, abych obrácen byl) nebo *aichmalósia* (po obrácení svém). Pokání činiti v hebrejštině *n-h-m*, v řečtině *metanoein*.

Chápeme-li „pokání“ jako změnu smýšlení, pak tu je vysloven předpoklad, že Efraim bude nejprve obrácen a teprve pak může u něho dojít ke změně smýšlení. To nesmíme interpretovat jako skutečnost, že reflexi předchází praxe. To, čemu lze říkat praxe (ve smyslu životní praxe, ne tedy ve smyslu pouze pragmatickém), představuje „ovoce pokání“ a není jeho předpokladem. Naproti tomu, když se Efraim má prosebně vyslovit, aby ho sám Hospodin obrátil, předjímá něco z toho obrácení již ve změně svého smýšlení, které se otvírá vstříc onomu stvořitelskému a pře-tvořivému obrácení, v němž Bůh je aktivní a Efraim pasivní. Zdá se proto, že musíme rozlišit tu změnu smýšlení, která je ne-li předpokladem, tedy alespoň precedentem obrácení, a té druhé změny smýšlení, která je jeho plodem, ovocem, důsledkem. Nejde proto o vztah mezi teorií a praxí, jak se traduje od starého Řecka.

26. VII. 86

86-174

Ekum. překl. (1979)

Zřetelně jsem slyšel Efrajima, (jak) si stýská: „Potrestal jsi mě a byl jsem ztrestán, býval jsem jak nezrocený býček. Obráť mne, chci se vrátit, vždy ty, Hospodine, jsi můj Bůh. Po svém návratu chci činit pokání, po svém poučení budu se bít v prsa (...)“

The Holy Bible (1611)

I have surely heard Ephraim bemoaning himself (thus): Thou hast chastised me, and I was chastised, as a bullock unaccustomed (to the yoke; turn thou me, and I shall be turned; for thou (art) the Lord my God. Surely after that I was turned, I repented; and after that I was instructed, I smote upon (my) thigh; (...)

La Sainte Bible (J. F. Ostervald) (1210)

J'ai entendu Éphraïm qui se plaint, (et qui dit) : Tu m'as châtié comme un veau indopté; convertis-moi, at je serai converti; car tu (es) Éternel, mon Dieu. Certes après que j'aurai été converti, je me repentirai, et après que je me serai reconnu, je frapperai sur ma cuisse. (...)

Die heilige Schrift - Der Urtext + Übersetz. (Leipzig 1863)

Hört' ich doch Ephraim klagen: „Du hast mich gezüchtigt und ich bin gezüchtigt, wie ein ungelehrig Kalb; bekehre mich und ich werde bekehrt, denn du bist der Ewige, mein Gott. Denn da ich bekehrt bin, schlag' ich auf die Hüfte (...)“

86-175

Zajímavá je koincidence obrácení, pokání (změny smýšlení) a „známosti sebe“ (sebepoznání). „Známost“ v hebr. *j-d-'*, řec. *ginóskein*. Jestliže „udeřím se v bedra“ budeme chápat jako výraz odstupu od sebe, zavržení sebe, ponechání sebe a své minulosti za sebou, pak je pochopitelně „změna smýšlení“, obvykle překládaná jako „pokání“, předpokladem – a možná ještě spíše součástí, složkou – tohoto odstupu od sebe. Bez odstupu od sebe není možný nový, kritický přístup k sobě („udeřit se v bedra“ je právě takovým kritickým přístupem k sobě).

Anglický překlad velmi zjednodušuje a zplošťuje celou záležitost, kdy mluví o „after that I was instructed“, neboť tu jako by se předpokládalo nějaké sdělení, naučení, poučení apod. Naproti tomu české „posloužit k známosti sebe“ je otevřeno do větší šíře. Kromě toho poznat sebe, tu jak v hebrejštině, tak v židovské tradici věcně znamená víc než pouhý noetický, gnozeologický krok.

V židovské tradici bývalo běžné opakovat různými slovy a v různých obrazech totéž. Proto lze mít také za to, že „udeřit se v bedra“ znamená právě to pokání, o němž se mluvilo předtím. V každém případě zůstává onen nejdůležitější moment, že se člověk něčeho ze sebe zbavuje, že něco ze sebe nechává nadále již mimo sebe, že se od něčeho ze sebe nadále odděluje a nechce s tím nadále nic mít, nechce v tom pokračovat, nechce na to navazovat (leč negativně). Zdá se, že ono sebepoznání je spjato s odstupem od sebe a že obrat způsobený Hospodinem je základem a předpokladem jak změny smýšlení, tak známosti sebe (sebepoznání).

26. VII. 86

86-176

(10. 2. 86) Existuje určitý typ nemyšlení, resp. nemyšleného, které můžeme vyřadit z té veliké skupiny, formální, negativně určené skupiny toho, co je nemyšleno, resp. nemyšlení, které můžeme považovat za jistou formu myšlení nebo jistou formu myšleného. Toto zvláštním způsobem „nemyšlené“ – a budeme raději mluvit o té sféře intencionální: to, co je intencionálně nemyšleno, je možno interpretovat v tomto smyslu jako to, co je myšleno nepředmětně, pomocí nepředmětných intencí. Jinak řečeno, co je myšleno nepředmětně. Už tady ten způsob vyjádření má své vady, protože

mluvíme o “tom, co“ je myšleno nepředmětně. Pochopitelně takto se můžeme vyjadřovat jedině v důsledku toho, že jsme pod tlakem předmětného myšlení a že v pozadí je jakési naše přesvědčení, že i to, co je v daném případě konkrétně míněno nepředmětně, může být převedeno do oblasti předmětně mínitelného, a tedy může být předmětně míněno. Ovšem v pozadí za tím je určitá koncepce, která připouští sice nepředmětné intence, ale bere vážně jenom ten typ myšlení, který to, co bylo nebo je míněno nepředmětně, může být, může se stát předmětem intencí nepředmětných. Ovšem tato dogmatická pozice, tento nekontrolovaný a neanalyzovaný předsudek vlastně nepřipouští a předem nezdůvodněně vylučuje tu možnost, že jsou skutečnosti (a tady zase slovo „jsou“ je problematické, podobně jako když řekneme „je něco“, tak to „něco“ je problematické) a zároveň pod skutečností – musíme rozšířit ten pojem – musíme mínit „něco“ mnohem širšího než „předmětná skutečnost“), tedy musíme tam zahrnovat také nepředmětnou skutečnost), takže je tak vyloučena možnost skutečností, které z nějakých elementárních, principiálních, základních a nevyhnutelných důvodů musí také být míněny, i když nepředmětně, a přitom nemohou být legitimně míněny předmětně, tj. pokud jsou zpředmětněny, tak dochází k základnímu omylu či scestí, prostě ty nepředmětné skutečnosti po zpředmětnění jsou vlastně likvidovány, jsou zneváženy, zbaveny toho nejpodstatnějšího, jim nejvlastnějšího. (přepis 26. VII. 86)

86-177

(11. 2. 86 dopol.) Jestliže pod konkréci a konkrétnem rozumíme spontánní (nebo jak bychom to vyjádřili) zintegrovanost, tak potom pod pseudokonkréci a pseudokonkrétnem budeme rozumět integrovanost artifiční, umělou, resp. zprostředkovanou nějakým subjektem, který ovšem sám je konkrétem skutečným pravým. V tom smyslu potom je typické, že intencionální předměty jsou vždycky pseudokonkrétní a že nejsou schopny modelovat věrně, přiměřeně, adekvátně – skutečnou konkrétnost. To není tak dobře patrné ani na příkladech, kterých jsme užívali nejčastěji, totiž např. v případech geometrických obrazců, které žádným skutečným konkrétem nejsou, a tudíž při jejich modelování nevychází a nemůže vycházet najevo příslušná nedostatečnost, neuspokojivost. Naproti tomu jednotlivé živé bytosti jsou takovými pravými konkréty a taxonomické jednotky, jimiž jsou pořádány a do nichž, resp. pod něž jsou zařazovány, jsou pseudokonkrétní. To znamená, že jednotlivé intencionálně konstituované charakteristiky příslušné taxonomické jednotky jsou integrovány v jakýsi pseudocelek, tj. pseudokonkrétní celek artifičně, uměle, tím

že jsou vypočítány, vyjmenovány, že se seřadí jakási skupina, množina znaků, jimiž se onen pseudokonkrétní celek, taxonomická jednotka, obdaří. To má svůj bezprostřední význam a důsledky pro pojetí také nepravých událostí, jako jsou události dějinné a má to též své důsledky pro pojetí uměleckého díla, které je takovým zvláštním případem pseudokonkrétnosti na pomezí, a to už naznačuje směr, jímž můžeme udělat ještě jeden krok. Totiž tázat se, jestliže umělecké dílo díky svému vnitřnímu charakteru, svému vnitřnímu světu je schopno integrovat (ne sice aktivně, ale jako norma) náš přístup k uměleckému dílu a přes tento přístup i přístup ke skutečnosti vůbec, i k životu, tak se otevírá cesta k otázce, k postavení otázky, zda to jsme vždycky my, kdo integrují tam, kde jde o pseudokonkrétní skutečnosti, a zda v některých případech – a ty je potom třeba odlišit – není vedle subjektivních zdrojů integrity těchto pseudokonkrétních skutečností třeba počítat ještě s nějakými a-subjektivními zdroji, resp. a-subjektivním zdrojem, totiž se zdrojem, který přichází z budoucnosti, který je spjat s nepředmětnými stránkami všech pravých jsoucen a který prostřednictvím pravých jsoucen může být tím pravým zdrojem integrity i tam, kde ony subjektivní zdroje by na integrování nestačily. Tak tomu je pravděpodobně na všech úrovních živého, předvědomého, a je možné, že tyto a-subjektivní zdroje, resp. tento a-subjektivní zdroj integrity se prosazuje i prostřednictvím vědomí, a že to není tedy ani převoditelné na subjektivní akty, a tím méně to je odvoditelné od toho, čemu např. Adorno říká „Spur eines Faktischen“, stopa toho, co se stalo (*factum = quid factum est*), a co tedy je zároveň zdrojem a garantem integrity pravých jsoucen, pravých událostí, a spoluzdrojem, resp. tím nejhlubším zdrojem integrity, resp. pravé, té správné i integrity pseudokonkrétní, pseudokonkrétních, nepravých jsoucen, nepravých událostí. Přičemž když zdůrazňujeme *ultimum principium*, poslední zdroj, poslední počátek, tak budeme vždy pamatovat na to, že ten sám o sobě také nestačí k tomu, aby mohl vést k integritě třeba dějinných událostí, že si potřebuje vypomáhat, že potřebuje asistenci, spolupráci subjektů, jejichž integrity, pravé integrity je ovšem také garantem. (přepis)

Poznámka 26. 7. 86:

Tím je vysloven princip zásadní kosmologické důležitosti: ryzí nepředmětnost se sama nemůže zpředmětňovat, ale může stimulovat, vyprovokovat konkrétní události, které spočívají ve zvnějšňování vnitřního. Ty jsou nadány reaktivitou, takže mohou navazovat jednak na jiné události, jednak samy na sebe. Sama reaktivita je však také událostního charakteru, ale kromě své původní, vlastní integrity je schopna nějak (na

nějaké rovině) v sebe integrovat i to, co původně – mimo samo její dění a mimo dění příslušné reagující události jakožto subjektu – integrováno nemuselo být (anebo jen v omezeném rozsahu a na omezené úrovni). Tím je založena možnost efektivní působnosti i nepravých jsoucen. Zároveň je předpokladem či spíše složkou a součástí reaktibility odstup od sebe a přístup k sobě. V „prostoru“ mezi obojím se otvírá zase možnost vstupu ryzí nepředmětnosti vyprovokované konkrétní výzvy (tj. situační výzvy) do prostřed úhrnu pravého i nepravého (tj. integrovaného původně nebo prostředkováně) dění, vždy však skrze subjektivnost, takže vyšší smyslnost takřka nerozeznatelně (rozeznání je možné teprve zpětně a obvykle po značném časovém odstupu) koinciduje a splývá s kontingencí, nahodilostí. Zatímco pro setrvačnosti platí „*causa aequat effectum*“, nahodilost se může ukázat být výbuchem (nebo alespoň emergencí) negentropie.

26. VII. 86

86-179

Když charakterizujeme filosofii jako systematickou principiální (a kritickou) reflexi, zdá se tím být naznačeno, že tu je nutně *cosi*, co předchází filosofování a k čemu se filosofování – právě v reflexi – teprve dodatečně, sekundárně přibližuje, k čemu přistupuje. To je ovšem nepochybná pravda; záleží ovšem velice na tom, jak této pravdě rozumíme a jak ji budeme interpretovat. Zcela chybný by byl závěr (jak jej např. najdeme u Jeana Lacroixe (2877, *Panorama de la philosophie française*, výklad o de Waehlensovi, s. 177), že „filosofie nežije ze své vlastní substance“, že „filosofie tedy není tvořivá: je reflexí nějaké ne-filosofické zkušenosti“ – a ta může být nejrůznější: „náboženská víra, vědecké poznání, umělecké výtvořiny, instituce a právo, lidská praxe“. „Civilizace je idea, která pracuje v dějinách, myšlenka, která se inkarnuje a uskutečňuje. Je to tato myšlenka, jež se nazývá prereflexivní. Filosofie je až druhou myšlenkou, myšlenkou, která se ovládá a drží se v hrsti, která se reflektuje. Zahynula by, kdyby jí zkušenost neposkytovala vždy novou materii: reflexe ducha předpokládá jeho spontaneitu. Nereflektované je druhou stranou reflexe; nelze poznat sama sebe, aniž bychom zároveň poznávali to druhé. Prvním filosofickým problémem je vztah rozumu ke zkušenosti, vztah filosofie k ne-filosofii.“ (s. 177–8).

Už Leibniz poukázal plným právem na meze takovéto interpretace: *nihil est in intellectu..., nisi intellectus ipse*. Filosofie nemůže být redukována na pouhou sekundární reflexi, protože také taková sekundární reflexe je výko-
nem spontánní myšlenky, spontánního ducha. A tato nosná spontánnost je také zakoušena a představuje tedy původní zkušenost, která může být re-

flektována nikoliv menším právem a s menší legitimitou než to, že se – jakožto reflexe obrací k jiné zkušenosti a k jiné spontaneitě ducha.

27. 7. 86

86-180

Proč tohle vlastně musíme zdůrazňovat? Protože sama tzv. zkušenost nepředstavuje nic víc než materii (jak říká ve své interpretaci Lacroix, resp. jak prý říká sám de Wealhens, viz *La philosophie et les expériences naturelles*), která se zkušeností vlastně stává teprve za součinnosti reflexe. Zkušenost nereflektovaná prostě není žádná zkušenost, ale může se zkušeností doopravdy stát teprve pak, když je myšlenkově, tj. reflexí zpracována a tak dotažena. Tzv. „nereflektovaně“ může být sice plodem a produktem spontaneity, ale nikoliv ještě spontaneity ducha, protože duch je spjat s myšlenkou a s myšlením, a nemůže se tedy ani ukázat, ani projevit bez reflexe, mimo sféru reflexi. Metodicky sice musíme vždycky rozlišovat, oč hlavně jde, co je cílem našeho zkoumání a našich analýz, zda nějaký čin, nějaká akce, anebo reflexe tohoto činu či akce. Ale předpoklad, že existuje nějaká prvotní rovina, která obstojí sama o sobě a která teprve dodatečně může, ale nemusí být reflektována, je falešný, hluboce mylný. Spontaneita, chápaná jako „akce nazdařbůh“, je vždycky pouhou naší konstrukcí, a to dokonce na úrovni nejnižších živých organismů (což je úroveň nám značně vzdálená, a proto jen těžko fakticky kontrolovatelná). Všude tam, kde hovoříme o nějaké spontaneitě lidské, je reflexe už vždy přítomna, a to nikoliv jako něco druhotného, a tudíž odčitelného, nýbrž jako spolukonstituující prvek oné spontaneity samotné. Zkušenost tudíž není žádnou „přirozenou“ základnou myšlení, nýbrž je plodem spolupráce a spoluangažovanosti také samotného myšlení, samotně reflexe, bez níž by ona zkušenost vypadala docela jinak, bez níž by vůbec nebyla – jakožto taková – možná.

27. VII. 86

86-181

Jestliže opustíme starořeckou myšlenku arché, spočívající v úsudku, že to, co je na počátku, vládne všemu následujícímu, naskýtá se nám možnost, a dokonce nutnost provést rozlišení mezi počátkem a původem (zdrojem, základem apod.). Jen na základě tohoto rozlišení lze přiměřeně pochopit počínání filosofie, která se v reflexi „dobírá“ svých „kořenů“, aniž by se však musela nutně vracet k tomu, co je už v minulosti „dáno“. Počátky filosofie jsou historicky „dány“; zatímco ke svým zdrojům musí filosofie teprve pronikat. Toto pronikání k vlastním zdrojům je stále ještě často chápáno jako

odhalování, odkrývání něčeho, co tu už – byť v skrytosti – nějak je. Ale ve skutečnosti je takové pronikání defacto spolutvůrcem, spolukonstituentou těchto zdrojů. Když totiž myslíme, „je“ v našem myšlení mnohé, co zůstává nemyšleno. Ale tomu musíme rozumět tak, že v tomto ne-myšleném je mimoděky načrtnuto či jen naznačeno něco, co při důkladném a pozorném rozboru může a musí být domyšleno, tj. dovedeno k jasné a zřetelné myšlence, která se ukáže být předpokladem onoho původně myšleného (přesněji: onoho na počátku myšleného). Okolnost, že to musí být domyšleno, neznamená, že v oné ne-myšlené podobě to tam už fakticky bylo „obsaženo“, nýbrž že logikou myšlenky jsme od myšleného dovádění k tomu, co je v myšleném ne-myšleno, ale co se po důkladném rozmyšlení ukáže být nezbytným předpokladem onoho myšleného. A dovedení jsme ne k tomu, co tam už i tak „jest“, nýbrž co tam na základě logického domýšlení musíme ustavit, konstituovat, položit, vytvořit, myšlenkově „uskutečnit“.

4. VIII. 86

86-182

Vynález pojmového myšlení otevřel pro lidský rozum problematickou a nebezpečnou cestu výhradní nebo alespoň převažující orientace na myšlenkové konstrukce a na skutečnost, viděnou prizmatem takových konstrukcí, a tím ztrátu smyslu pro čas, totiž pro skutečný čas lidského života a lidského světa. Ztráta smyslu pro čas (anebo třeba jen oslabení tohoto smyslu pro čas) znamená ztrátu – nebo oslabení – smyslu pro odpovědnost. Převzít za něco odpovědnost znamená přiznat základní důležitost času ve světě i v lidském životě. Mravní smysl a mravní dimenze lidského individuálního i společenského života se mohou rozvinout pouze tam, kde je rozvinut smysl pro čas a pro to, že v čase se lidské možnosti připravují, otvírají, aktualizují, ale také uplývají, odcházejí a nenávratně mizí. V odpovědném vztahu k času, který přináší příznivé i nepříznivé situace a také možnosti jejich rozmanitého využití, se formuje také lidská osobnost, její specifická jedinečnost a nezaměnitelnost. Proto každý pokus užívat pro hodnocení lidských činů nadčasových nebo mimočasových kritérií, tj. formulovat „věčné“ morální příkazy, pravidla a zákony, sebou nese nebezpečí ztráty cesty k osobitosti a jedinečnosti a zastavení nebo úpadku onoho personalizačního trendu, o němž opětovně mluví např. Teilhard de Chardin. Etika jako teoretická disciplína musí mít proto na prvním místě zkoumat situačnost, tj. jedinečnost mravních situací; ovšem to lze jen na pozadí určité mravní rutiny. Jako v jiných oborech lidského života i tu je rutina

nižších úrovní předpokladem k uvolnění vyšších funkcí k jedinečným činům a výkonům.

4. VIII. 86

86-183

Hovory a fráze o „autentičnosti“ a sebeuskutečňování atd. tonou v rozporech, kterých si nejsou nikterak povědomy. I jejich předpokladem je jakési preexistující „já“, které je v zavínuté podobě prostě dáno a které se má jen svobodně rozvinout. Ale to je falešná hypostaze a čirý mýtus. Žádné „já“ není nikomu předem dáno (ostatně, i kdyby to bylo možno, „já“ dávat, nebylo by komu!), nýbrž každý člověk se k němu musí dopracovávat, budovat je po celý život, bdít nad ním, být mu věren, ale také na něm pracovat, vylepšovat je, leccos bourat a pak nově stavět atd. Základním předpokladem tu je jednak schopnost „návratu k sobě“, jímž je „já“ původně ustavováno, a za druhé schopnost projekce, rozvrhování vlastního „já“ tak, aby ve smyslu tohoto rozvrhu mohlo být uskutečňováno. A pochopitelně tento rozvrh nemůže být nahodilý a svévolný, ale musí se ohlížet po světě a po situaci, do nichž je postaven. Každý člověk musí budovat své „já“, tj. sám sebe, pouze za pomoci druhých lidí, ale také proti nim a v odstupu od nich. Pomáhat druhému, aby se stal sám sebou, nesmí proto ničím připomínat vnučování nějakých představ a schémat druhému člověku: nemohu nikdy vytvářet druhého člověka ke svému obrazu, nýbrž pouze mu pomáhat, aby se postavil na vlastní nohy, aby se osamostatnil, aby načerpal dostatek síly k tomu, aby se stal jedinečnou osobností, a ne pouze nějakou nápodobou, imitací, odlíkem jakýchsi vzorů či pravzorů. A tady přichází to nejdůležitější; sám sebou se může člověk stát jen tváří v tvář jedinečnému „ty máš!“, které je situační a osobní výzvou. Zdrojem autentičnosti je tato „ne-daná“, ale oslovující výzva.

4. VII. 86

86-184

Démokritos praví (Zl. B 172): „Z čeho nám vzniká dobro, z toho se nám může dostat i zla. Avšak zlu lze uniknout. Tak hluboká voda je k mnohému prospěšná a zase škodlivá, neboť je nebezpečí v ní utonout. Nuže byl vynalezen prostředek proti tomu: vyučování v plování.“ – Z toho se zdá vyplývat, že to, „z čeho“ dobro či zlo pochází (vzniká), je jaksi mimo dobro a zlo, z morálního hlediska *adiaforon*, neutrální. Této myšlence lze dodat, ještě další aspekt, totiž že „milujícím Boha všechny věci napomáhají k dobrému“ (Řím. 8,28). Také zde je řeč o „věcech“, které samy o sobě nejsou označeny jako „dobré“, ale jen jako „napomáhající“ k dobrému, při-

čemž nezbytnou podmínkou je „milování Boha“, což je podmínka subjektivní (ev. subjektní). Onu subjektivnost připouští ostatně také Démokritos, když poukazuje na možnost čelit utopení tím, že se naučíme plovat. Je tu tedy naznačena asi následující možnost chápání: věci jsou, jak jsou, a nejsou ani dobré, ani zlé. Z určitého hlediska, resp. v určitém kontextu, založeném subjektivně (tedy např. v určitém osvětlení) je však lze přece jen hodnotit jako ne-li dobré či zlé, tedy alespoň jako k dobrému nebo zlému vedoucí. Případnému zlému však lze „uniknout“ tím, že se něčemu přiučíme (technicky), nebo že si osvojíme určitý specifický postoj či přístup (milování Boha). Z toho vyplývá, že i tam, kde dojde ke zlu, i tam, kde k dobru, záleží v podstatě na nás, jak s „věcmi“ zacházíme a jak dovolujeme, nebo dokonce spolupracujeme na vzniku zla tam, kde by mohlo vznikat dobro. Pochopitelně jde o značnou simplifikaci: co to jsou ty „věci“? Existuje vůbec nějaká prvotně neutrální rovina „mimo“ dobré a zlé?

14. VII. 86

86-185

„Věci“, s nimiž se člověk setkává a střetává, jsou většinou jen sedimenty lidských aktivit, eventuelně – v krajním případě – pasivit (což jest ve skutečnosti jen druh aktivity). To ovšem znamená, že nejsou neutrální, pouze „věčné“, ale že obsahují (byť v sedimentární podobě) zlo i dobro. Ne sice tak, že bychom na nich nebo v nich mohli na ony prvky dobra či zla ukázat a že bychom je mohli z věcí extrahovat, separovat, izolovat, ale tak, že náš vztah k těmto „věcem“ není myslitelný ani možný bez navázání na kontext, v němž se jim dostávalo jejich podoby a vlastností a bez něhož by nemohly být tím, čím „jsou“. To znamená, že se k těmto věcem vztahujeme přes minulost, v níž vznikaly a v níž měly (v níž se jim dostalo) určitý smysl. Tento smysl také není „dán“ tak, že bychom je mohli objektivně konstatovat, a přece je elementárně významný. Věci nějak poukazují na minulost, nutí nás, abychom v zacházení s nimi nějak na minulost navazovali. Minulé zlo si nás přivolává a ujařmuje, dobývá své vlády nad námi právě přes věci a skrze věci; věci nejsou neutrální, ale jsou plné sedimentů starých vin (a ovšem nejen vin, také dobrých činů, ale to nás obvykle tolik nepálí). Můžeme-li říci, že věci mají tendenci si nás podmaňovat a podrobovat si nás do svých služeb, je to právě silou a mocí oněch sedimentů, díky kterým věci nikdy nejsou pouhými věcmi. Proto např. každý majetek představuje nástroj přilnavé moci nějakého starého bezpráví, na němž se podílíme prostě už tím, že „máme“, že onen majetek „sdílíme“, „spravujeme“, že jím disponujeme. Tzv. právo na soukromé vlastnictví

není a nemůže být rovnocenným lidským právem, neboť by to nutně znamenalo právo na nespravedlnost.

14. VIII. 86

86-186

Zvláštní pohled nám ukazuje srovnání dvojího různého přístupu k tělu. Démokritos (zl. B 159) prý praví: „Kdyby mohlo tělo obžalovat duši pro to, co bolestí a zlého od ní trpí po celý život, a kdyby se on (Démokritos) stal soudcem žaloby, rád by odsoudil duši za to, že zčásti zahubila tělo nedbalostí a oslabilo je opilostí, zčásti je zničila a rozervalo rozkošemi, tak jako kdyby byl nějaký nástroj nebo nářadí ve špatném stavu, obvinil by toho, kdo ho nešetrně užívá.“ Naproti tomu apoštol Pavel vidí věci docela odlišně. Praví, že „hříchů nepoznal, než skrze zákon“ (Ř 7,7). Ne tedy, že hříchu nebylo; „až do zákona hřích byl na světě, ale hřích se nepočítá, když zákona není“ (5,13). Jindy o tom Pavel mluví tak, že „bez zákona zajisté hřích mrtev jest“ (7,8). „Víme zajisté, že zákon jest duchovní, ale já jsem tělesný, zaprodaný hříchu.“ (7,14) A tento „zákon panuje nad člověkem, dokudž živ jest (člověk)“ (7,1). „Vímť zajisté, že nepřebývá ve mně (to jest v těle mém) dobré. Neboť chtění hotové máme, ale vykonati dobrého, toho nenalézám.“ (7,18) Takže: duše by chtěla, ale tělo nedovolí (místo duše též mysl apod.) Tak vidíme, že jeden autor připisuje ne-li všechno, tedy mnohé zlo, jež musí tělo vytrpět, nedbalosti a nešetrnosti duše, zatímco druhý autor samo tělo označuje za příbytek zla a původce zla, za příčinu, která nedovolí člověku, aby uskutečňoval své dobré úmysly. „A také já sloužím myslí zákonu Božímu, ale tělem zákonu hřícha.“ (7,25) Obě tyto interpretace si zaslouží naší bedlivé pozornosti a důkladného rozboru, aby se jasně ukázalo, co z nich ob stojí v kritickém přezkoumání a co nikoliv.

14. VIII. 86

86-187

Některé etické teorie omezují etický princip na otázku prospěchu a prospěšnosti (utilitarianismu, který převládá zvláště v anglosaském prostoru). Pochopitelně bylo nutno hned od počátku čelit námitce, že jednotlivcův prospěch může znamenat (a velmi často také znamená) neprospěch pro jiné. Proto bylo nutno samu prospěšnost (užitečnost) socializovat, tj. chápat ji jako prospěch celé společnosti (nebo alespoň určité vrstvy, třídy apod.). To však zase neřeší otázku, jak překonat rozpory mezi tím, co je užitečné a prospěšné pro jednu část společnosti, a co právě proto může být (a často také bývá) neprospěšné a přímo škodlivé pro části jiné. A když bychom se chtěli pokusit i tady čelit námitce tím, že rozšíříme svůj záběr

hodně doširoka, tj. na celé lidstvo, pak jen radikalizujeme jiný problém, který ovšem u tohoto postupu provází celou teorii od počátku, totiž komu svěřit rozhodování o tom, co je a co není pro lidstvo (eventuelně pro celou společnost, pro celou vrstvu nebo třídu společnosti, ba konec konců i co je pro každého jednotlivého člověka) vskutku tím užitečným a prospěšným. Buď necháme rozhodovat každého člověka na jeho vlastní odpovědnost – a pak vzniká problém, jak zjistit vůli celých společenských skupin (hlasováním?) – a pak také musíme nechat docela stranou otázku lidstva jako celku (celosvětové hlasování je nesmysl); anebo ustanovíme otázku užitečnosti a prospěšnosti jako problém objektivní a svěříme jej do péče „povolanců“ (a kdo těmi povolanými budou?) a ustavíme tím autoritativní společnost, kde etické principy budou určovány a formulovány jako „zákon“.

14. VIII. 86

86-188

Podle zl. B 31 z Klementa praví Démokritos, že lékařství hojí tělesné nemoci, kdežto moudrost zbavuje duši vášní.

To je stanovisko poněkud nedůsledné, jak se jeví modernímu člověku, neboť také pro duši jsou k dispozici lékařské disciplíny. Nicméně nás tu bude zajímat především okolnost, že podle Démokrita je postavena moudrost proti vášním, jež jsou většinou nerozumné, resp. proti rozumu. Tím se stanovuje proti individuálnímu mínění (které je unášeno a vlečeno vášněmi) rozumná úvaha – a snad ještě něco nadto. *Sofia* zajisté nemá jen tu omezenou funkci, aby neutralizovala vášně, ale proti tomu, kam a k čemu nás vedou a vlekou vášně, musí pozitivně ukázat na něco jiného, co dělat je třeba, nutno, co udělat máme, co je správné atd. – tedy právě jakýsi jiný plán, jiný program, ale založený na moudrosti, a tedy také na rozumové úvaze. Rádl poukázal na to, že k rozumové úvaze náleží také poučení (*Útěcha*) – byť v jiném kontextu (předpokládá, že každý člověk je schopen nahlédnout, co je dobré a mravné, dostalo-li se mu řádného poučení). Je tu tedy rozum a moudrost doporučena jako lepší, spolehlivější cesta životní (cesta k správnému, pravému životu) než vášně (a všelijaká hnutí mysli). Racionalita je tu stavěna proti iracionalitě, jak bychom to mohli také formulovat, vzpomínajíc na Bergsona a jiné). Démokritos vysoce cení, když člověk i v nesnadné situaci rozpozná, „co je třeba“. Z rozumnosti vznikají podle něho tyto tři věci: dobře myslet, dobře mluvit a dělat, co je třeba (zl. B 2). „Veliká je věc myslet v neštěstí, co je třeba.“ (Zl. B 42). Ale jak poznává člověk, co je třeba? A čím je to stanoveno?

14. VIII. 86

86-189

Masaryk mj. upozorňuje na to, že „Darwin přijímá docela jiné ženoucí síly evoluční než Marx“, a dodává: „neběží jen o fakt, že se svět a společnost vyvíjí, nýbrž především o to, jak a čím se vyvíjí“. (OS I, 71 – 065). – Ale otázka, kterou zde Masaryk formuluje, se vlastně netýká jen vývoje, ale také a zejména života individuálního (bez něhož není, jak zřejmo, možný život druhu atd.). Zvláště zjevné to je v případě člověka. „Co vlastně hýbe člověkem, ať už ho studujeme jako individuum nebo jako člena sociálního a historického celku? Je v něm vis motrix jen jedna? Či si představovat, že je takových hybných sil více? Jsou v něm vedle jedné hybné síly hlavní ještě hybné síly jiné, podřízené? V čem tkví konec konců duševní aktivnost člověka, a ještě více než aktivnost (nástroj je také aktivní, a přece „pasivní“, to jest je hnán parní silou nebo rukou), jeho spontánnost? Jak veliká je tato spontánnost, to jest do které míry je člověk hnán vnějším okolím, osudem, Prozřetelností? Do které míry jsme pány svého života individuálního, svého života historického? Do které míry jsme na přírodě a na vnějším vývoji nezávislí, do které míry jsme – jedním slovem – svobodní?“ (OS I, 208 – 065).

Chybně předznačuje Masaryk to, nač se dotazuje, jako již něco daného, totiž „vis motrix“, ženoucí sílu (ať už jednu nebo několik sil), daného „v něm“, tj. jako něco člověku vlastního, nepřiraditelného k ničemu vnějšímu. Jde o zřejmou reminiscenci na aristotelskou entelechii, ať vědomou nebo – spíše – neuvědomělou. A sama svoboda je tu chápána vlastně spinozovsky, jako nezávislost na ničem vnějším, jiném.

14. VIII. 86

86-190

V jakém smyslu můžeme mluvit o tom, že je člověk v nějakém rozsahu „hnán vnějším okolím, osudem, Prozřetelností“ (viz Masaryk, 065, OS I, 208)? Nejde tu jen o otázku vnějších (eventuelně i tzv. „vnitřních“, čímž se ovšem myslí zase jenom vnější, byť v jiném smyslu vnější podmínky) podmínek, které si jen zřídka může člověk vybírat a volit, neboť většinou jsou pro něho „dány“. I tam totiž, kde si člověk nemůže optimální podmínky připravit, nýbrž musí přijmout ty, které jsou mu prostě k dispozici, které jsou „dány“, může se pokoušet i na dané podmínky reagovat tím či oním, tedy různým, a nikoliv z podmínek samých jednoznačně a výlučně odvoditelným způsobem. „Co“ ho „žene“, tj. čím je veden či nesen, co se mu ukazuje jako „správnější“ a lepší než to ostatní? Všechno ukazuje, že nám nic nepomůže zavést nějaká nová „entia“; můžeme v tom směru zcela

souhlasit se zásadou, že „*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*“. Chápeme-li ovšem správně onu „*necessitas*“, pak nám nezbyvá než zavést „*non ens*“ (event. „*non entia*“). Všude tam, kam jsme nuceni „umístit“ (resp. kde jsme nuceni „odkrýt“) tzv. náhodu či nahodilost (kontingenci, jak ostatně francouzština vskutku rozlišuje mezi contingence a mezi chance), všude tam odkrýváme okno, dveře, „světlinu“, jimiž „*non ens*“ přichází a vstupuje do světa jsoucnen, entit, aby je v jistém rozsahu orientovalo“, aby přehodilo nebo nastavilo výhybky tam, kde je to možné (tj. kdy „tlak“ tzv. kauzalit a setrvačností je mírnější, řidší, kde má slabá místa a mezery). Jako všechna jsoucna, i člověk se tu a tam ocitá v místech oněch výhybek – a tam může reagovat na ono „*non ens*“ (správně či nesprávně, anebo vůbec ne).

14. VII. 86

86-191

Démokritos podle zl. B 39 prohlašuje, že „je třeba být dobrým nebo aspoň dobrého napodobovat“. Tady ovšem vzniká otázka, zda ten, kdo napodobuje dobrého, se tím stává dobrým. H. Broch velmi přesvědčivě ukázal, že imitující systémy hodnot (spíše pa-hodnot) nikdy nepřestávají být pahodnotami, jen se víc skrývají za zdání, že jsou hodnotami, právě protože ony hodnoty (vnějšně) napodobují. Také v křesťanské tradici se hojně a málo kriticky mluví o napodobování Ježíše Krista (*immitatio Christi*). Broch ukazuje, jak všechny „antichristovské“ systémy žijí tím, že napodobují systémy „christovské“. Antihodnota je tím úspěšnější, čím lépe se jí zdaří napodobit hodnotu. Lež je tím účinnější, čím víc vypadá jako pravda, čím je pravdě podobnější. Lež, která se pravdě ničím nepodobá, je slabá, neúspěšná lež, kterou každý snadno prohlédne. Tak vzniká otázka, zda napodobující dobrého jen nezakrývá to, že je dobrému na hony vzdálen. Myšlenka napodobování musí být proto podrobena bedlivější analýze a musí být stanovena, pro kterou oblast je napodobování přípustné a pro kterou nikoliv. Pamatuji se, že J. B. Souček jednou obhajoval augurství jako jistý první krok k větší kultivovanosti: když někdo předstírá, že je slušný, a přitom není, tak z toho okolí má přece jenom pozitivní výsledek: když někdo slušnost předstírá, nemůže se navenek chovat hrubiánsky. Tento argument ovšem zase platí jen do jisté míry a pouze v určitých dimenzích. Týká se vnějšího zla a vnějších nepříjemností. Ale což právě toto vnější zachovávání jistých norem nebylo nazváno „farizejstvím“? A nebylo Ježíšem nejostřejším způsobem odsouzeno?

15. VIII. 86

86-192

Masaryk, poučen Humem, upozorňuje na to, že „také historikové, jako ostatní lidé všichni, svazky příčinné konstatují lehkomylně; chronologická následnost i synchronistická souslednost vykládá se bez velikých rozpaků kausálně“ (065, OS I, 195).

A připomíná: „Ale skutečný historický výklad příčinný vyžaduje velké opatrnosti a methodologické pozornosti. Zpravidla nemá dějinná událost příčinu jednu, nýbrž příčin více a obyčejně dokonce příčin velmi mnoho.“ (Dtto.) Tak se dostal do největší blízkosti největšímu problému, ale poslední krok neučinil. Základní a rozhodující otázkou je, jak je možné, aby pluralita příčin „vyprodukovala“ kauzálně konkrétní událost. Otázkou je pak zejména, zda taková událost může být považována za „konkreční“, tj. za integrovanou. Je totiž zřejmé, že buď jde o „pravou událost“, která je vnitřně integrovaná, anebo o nahodilou koexistenci mnohých příčin, resp. jejich působků, jakési křížení nebo aglomeraci, agregaci takových působků, na něž musí být nejprve nějak integrovaně (tj. sjednoceně) reagováno, a pak ovšem jde o nepravou událost, která v sobě sice žádnou svou vlastní integritu nemá, ale díky syntetizující reakci se jako určitá „konkrétní“ (ve skutečnosti ovšem „pseudokonkrétní“) událost jeví. Jenom tak můžeme vysvětlit, jak je možné, že většina takových událostí v sobě integruje jen část z působků oněch „příčin“, jež jsou v daném případě vskutku k dispozici, a naopak že je v takové události vždycky také více, než bylo v příčinách (a jejich možných následcích). Mezi příčinami a jejich následky je nejčastěji zařazena zprostředkující funkce reaktibility, která má vždy selektivní povahu.

15. VIII. 86

86-193

Čteme u Huma (v překladu J. Školy, 3817, s.194): „Přiznává se, že nejkrajnějším úsilím lidského rozumu jest, uvést principy způsobující zjevy přírodní na větší jednoduchoť, a rozložiti velký počet jednotlivých účinků na několik všeobecných příčin, a to pomocí rozumování z analogie, zkušenosti a pozorování.“ (§ 26.) Ale „žádný filosof rozumný a skromný nikdy netroufal si vytknouti poslední příčinu jakéhokoli přírodního pochodu, aneb / ukázati zřetelně činnost té síly, která způsobuje určitý nějaký účinek ve všemíru.“

(dtto, s. 193–4) To je prastarý problém, jak jedna, jediná poslední příčina může vést k oné pluralitě skutečností, o které nás přesvědčuje zkušenost. Ale není stejně pochybné tuto obrovskou pluralitu vysvětlovat „několika všeobecnými příčinami“? Odpovídá to sice vývoji řeckého myšlení, kde se

brzo ukázalo, jak s jednou jedinou příčinou (principem, arché) dost dobře nelze vystačit, a tak se objevili pluralisté, kteří se nejprve spokojovali s několika prvky (např. Empedoklés), ale později byli jiní přesvědčeni, že k výkladu nekonečně rozmanité skutečnosti potřebují nekonečně mnoho prvků (*archai*). Tak už v dávném Řecku existovali myslitelé, kterým se nezdálo, že by „několik všeobecných příčin“ mohlo opravdu způsobovat onu nepřehlednou proměnlivost a různorodost jednotlivých skutečností v tom světě, do kterého jsme zasazeni a v kterém žijeme. V jiném kontextu a na jiné úrovni byl tento problém formulován jako problém individuálního principu: jak si máme vysvětlit přechod od celkové příčiny k rozdrobenosti následků? Jak může jediná příčina vést k četným následkům, jednota k pluralitě?

15. VIII. 86

86-194

Hume praví: „... i když máme zkušenost o působnosti příčiny účinku, závěry naše z té zkušenosti nejsou založeny na rozumování neboli nějakém pochodu rozumovém.“

(čes. překl. s. 1, § 28) (Viz též celý kontext a též to, co následuje.) Hume předpokládá, že „rozumování“ (reasoning), resp. „nějaký pochod rozumový“ (any process of the understanding) může spočívat jen ve vyvozování (reasoning and conclusion) ze zkušenosti, přičemž sama zkušenost je redukována na názor (intuition). Právem zdůraznil Kant, že rozum je v této záležitosti mnohem aktivnější, že není jen zpracováním materiálu, který nám dává přímý názor, náhled, vhled (intuice = vlastně tzv. bezprostřední zkušenost). Jeho chybou bylo jen to, že tuto aktivitu rovněž přespříliš redukoval a hlavně objektivoval svým pojetím „apriori“. Rozum je totiž schopen si ad hoc vymýšlet myšlenkově modely, jejichž logické souvislosti s jinými modely je schopen přesně sledovat, neboť – jak zase Kant dobře věděl – rozum je schopen nahlížet ve skutečnosti to, co tam vložil (viz předml. k 2 vyd. *KRV*). A pak je tu jen otázka kontroly, zda najdeme mezi vzdálenějšími souvislostmi logickými takové důsledky, které mohou být ověřeny nějakou „přímou“ zkušeností, náhledem (intuicí). Pokud ne, je v našem myšlenkovém modelu chyba a my ji musíme najít a opravit. Pokud souhlasí, můžeme se pracovně na svůj model (zatím) spolehnout a pracovat s ním dál jako s teorií (která ovšem musí být zbavena své platnosti a naší důvěry ve chvíli, kdy v nějakém směru vede k důsledkům, které jsou s nějakou prověřenou zkušeností v rozporu). Je-li co u Huma kritizovat, je to jeho pojetí práce rozumu.

15. VIII. 1986

86-195

Zvláštní u Démokrita je, že ve svých etických úvahách se zcela rozchází se svou fyzikou. Tak např. když praví, že „všem lidem je totéž dobré a pravdivé, ale příjemné je každému něco jiného“ (zl. B 69). Na jedné straně totiž Démokritos tvrdí, že člověk „je vzdálen od skutečnosti“ a „že ve skutečnosti nic o ničem nevíme, ale nahodilé je mínění každého“ (zl. B 6–9 ze Sexta, překl. Svobodův, 2. vyd., s. 125). Jinde říká D.: „My ve skutečnosti nechápeme nic přesného, nýbrž to, co se mění podle stavu našeho těla a vnikajících i v cestu se stavějících atomů.“ (Zl. B 9) A tak končí v relativismu a konvencionalismu: „Podle dohody barva, podle dohody sladké, podle dohody kyselé, ve skutečnosti však jsou jen atomy a prázdno.“ (Ovšem pak přichází kritika ze strany smyslů!) „Ve skutečnosti nic nevíme, neboť pravda je v hloubce.“ (Zl. B 125; zl. B 117). Odkud se pak bere možnost toho, že „všem lidem je totéž dobré a pravdivé?“ Platí to snad jen v tom smyslu, že pro všechny to sice tak je, ale aniž by to věděli, aniž by si to uvědomovali, tj. tak, že zůstávají od toho „vzdálení“? Co potom výrok, že „buď není vůbec nic pravda, nebo je nám to nezjevno“? (Zl. A 112) – A potom je tu ještě jeden problém: jestliže „podstatou věčných věcí jsou malá jsoucna“, unikající naší pozornosti, anebo je to záležitost našich mínění? A kde potom zůstává ona univerzalita, totiž jejich platnost pro „všechny lidi“? Anebo jsou to jakési „nějaké silnější nutnosti“, přístupující z okolí (tamtéž!)?

15. VIII. 86

86-196

Byl to Démokritos, který odhalil nebo alespoň poodhalil velmi závažnost skutečnost, když říká, že „smíšené věci doopravdy vůbec nejsou, nýbrž že zdánlivá směs je vzájemné kladení těl k sobě po malých částkách, že tato těla podržují každé svou vlastní přirozenost, kterou měla i před smíšením, a že se zdají být smíšena, protože náš smysl nemůže jednotlivě vnímat žádnou z oněch vedle sebe ležících částí pro jejich malost.“ (Zl. A 64) Od-
dělme omyl: Whitehead poukázal na nutnost předpokládat, že elektron se chová v živém těle jinak než v neživém kontextu. Organismus však není směs ani hromada různých atomů atd. Dále: jestliže nejsme schopni vidět každou částičku samostatně, ale vnímáme jen celé jejich hromady, pak z toho vyplývá syntetická stránka našeho vnímání (což je problém sám pro sebe). Nicméně něco důležitého zůstává. Můžeme to říci takto: jestliže máme dva atomy a jestliže každý z nich „jest“, čili je jsoucnem, „jest“ (tedy je jsoucnem) také skupina těchto dvou atomů? Je dvojice atomů jen

zdáním, zatímco každý atom samostatně jsoucnem? Máme-li atomů deset, můžeme uvažovat o různých 45 dvojicích podle toho, které dva atomy budeme mít na mysli. Můžeme tvrdit, že každá z těchto dvojic je také jsoucnem (jako jím jsou jednotlivé atomy)? A co trojice atd.? Nebo je jsoucnem jen úhrn „všech“? Ale je-li atomů nesčíslně, nebo dokonce – podle Démokrita – nekonečně mnoho, jak bychom mohli mluvit o nějakém úhrnu, když by jej nikdo nemohl doopravdy „shrnout“ dohromady? A co tedy „doopravdy“ jest?

15. VIII. 86

86-197

Démokritos prý říkal, že by raději chtěl nalézt jeden příčinný výklad, než aby se mu dostalo království Peršanů (Zl. B 118). A také prý říkal, že náhoda není příčinou ničeho, a převáděl vše na jiné příčiny (Zl. A 68). Upustil prý též od toho, aby mluvil o účelu, a převáděl na nutnost vše, čeho užívá příroda (Zl. A 66). Tedy – jak vidět – striktní

pankauzalismus. S tím zajisté úzce souvisí jeho kategorické přesvědčení, „že je nemožné, aby všechno vzniklo, neboť čas nevznikl“ (Zl. A 71). To je pochopitelné: kdyby se připustilo, že někdy čas vznikl a předtím nebyl, nebylo by možno mluvit o tom, že něco jiného bylo příčinou jeho vzniku, neboť příčinný vztah bez času je nesmysl (k podstatě příčinnosti náleží, že příčina přechází následku). Tam, kde času nebylo, nemohlo jeho vzniku nic předcházet; proto nutno trvat na tom, že „čas nevznikl“.

Neméně podstatné je odmítání „náhody“ jako „příčiny“ čehokoliv. Především proto, že náhoda chápaná jako příčina by sama musela zůstat bez své vlastní příčiny. Proto to, co se jeví jako náhoda, je nutno převést – podle Démokrita – na jiné příčiny: „tak za příčinu nalezení pokladu má kopání nebo zasazení olivy a (...)“. To je pohříchu značně nedomyšleno. Příčinný vztah chápeme jako nutný (ostatně i Démokritos „převádí na nutnost vše, čeho užívá příroda“). Kopání nebo sázení olivy by proto mohlo být pochopeno jako příčina nalezení pokladu jen v tom případě, kdyby nálezem pokladu bylo provázáno každé kopání nebo sázení olivy. Ale je tu ještě jiná „příčina“ (a my bychom raději mluvili o „předpokladu“ nebo „podmínce“: že totiž na daném místě někdo nejprve poklad zakopal.

16. VIII. 86

86-198

Démokritos sice připouští, že se padající atomy na čas splétají tak, že jsou jakoby viditelnými a vnímatelnými těly, tj. navzájem se dotýkají a jsou blíž-

ko sebe. Ale jednu podstatu z nich Démokritos nikterak netvoří, „neboť je prý zcela pošetilé, že by se dvě nebo více věcí někdy mohly stát jedinou“ (zl. A 37). – V této souvislosti je ovšem zajímavé, že Leukippos na rozdíl od něho zřejmě nepovažuje shluky atomů za čistě vnější, neboť mluví o tom, jak vznikají světy, následovně: oddělením od nekonečna se pohybuje mnoho těl rozmanitého tvaru do velikého prázdna a shluknuvše se vytvářejí jeden vír. (...)“ (Zl. A 1). Kdyby shluky nebyly „něčím“, nebylo by možno mluvit o jejich „oddělení“ od nekonečna! – Zdá se tedy, že viditelná a vnímatelná těla považuje Démokritos za pouhé zdání (asi jako když v oblacích někdy „vidíme“ nějaké rostliny, zvířata nebo tváře), tedy neskutecnost. Výslovně v tom smyslu uvádí také živočichy, rostliny – a také svět (Zl. A 37). „Smíšené věci doopravdy vůbec nejsou“ (Zl. A 64). A najednou se ukáže ve Zl. A 164 (ovšem až z Alberta Magna, což je na pováženou!), že „Démokritos (...) říká, že je duše v kameni tak jako v kterémkoli jiném semeni rodící se věci a že hýbá teplem uvnitř hmoty při tvoření kamene (...)“. Nicméně i z jiných zlomků je patrné, že D. počítá s jakýmsi integrujícím faktorem, totiž duší – „praví že má vše podíl v nějaké duši, i mrtvá těla“. Duše je ovšem zase z atomů, ale zvláštních, odlišných („ve vzduchu je hojný počet takových těles – atomů –, která on nazývá duchem a duší“ – Zl. A 106). Ale platí i o nich, že se „jen dotýkají“?

16. VIII. 86

86-199

Démokritos také mluví o „obrazech“, které vnikají skrze průduchy do těl a zvedajíce se působí vidiny ve spánku (zl. A 77). Tak jako u těl se o jejich (zdánlivou?) integritu starají duše (složené z atomů zvláštního typu), tak se u duší o integritu vědomí starají „obrazy“ (nejspíš složené zase z dalších typů atomů). Zajímavé je, že D. „pokládal za totožné, které pro svou božskou podstatu padají na lidi a na nerozumné živočichy“ (zl. A 79). Tyto obrazy jsou „veliké, nadlidské a těžko zničitelné, ne však nezničitelné a věští lidem budoucnost, jednak se zjevujíce, jednak vydávající hlas“ (zl. B 166). Z toho je zřejmé, že jeho výklad o myšlení (totiž že „vzniká, je-li duše v pravém poměru co do smíšení. Jestliže se však někdo příliš oteplí nebo příliš ochladí, mění se (...) myšlení. – zl. A 135) je neúplný: aby byla duše v pravém poměru, je podmínkou myšlení, ale tím hlavním jsou zřejmě „obrazy“, neboť mají božskou podstatu. Bozi sami pak jsou taky vzniklí z atomů, nejspíš opět dalšího typu, a Démokritos o nich říká, že „vznikli s ostatním horním ohněm“ (zl. A 74), ovšem dosti pozdní – z Tertulliana). Mezi atomy jsou tedy mimo veškerou pochybnost rozdíly co do hodnot: jsou atomy pro lepší „složení“ a pro horší či obyčejnější. „Kdo si volí duševní statky, volí

božstější; kdo tělesné, volí lidské.“ (zl. B 37) Ale duševní a „vyšší“ či „jemnější“ neznamena ještě samo o sobě, že jde o cosi pozitivnějšího, neboť „otevřeš-li své nitro, nalezneš, jak říká D., jakousi pestrou, vášněmi přeplněnou zásobárnu a pokladnici špatností“. (zl. B 149).

16. VIII. 86

86-200

Velmi pozoruhodné je pojetí Leukippovo o jsoucím a nejsoucím; u Démokrita se najdou formulace blížíci se tomu, ale přece nikoliv tak radikální. Z toho, že všechno je založeno na atomech a na prázdnu, vyvozuje Leukippos, že atomy jsou jsoucna, zatímco prázdno je nejsoucno. A proto také „jsoucí není o nic více než nejsoucí a (že) obojí je stejně příčinou vznikání věcí“ (zl. A 8); ovšem nejsoucno podle Leukippa jest neméně než jsoucno. Vzniká tak otázka, jak může nejsoucno být, když se nazývá nejsoucnem, protože není jsoucí. Tak je už u presokratiků doloženo dvojí chápání toho, co „jest“: jeden druh „jest“ se týká pouze jsoucna, druhý se týká jak jsoucna, tak nejsoucna. U Démokrita se najde výrok (Zl. B 156), že „Není spíše něco než nic.“ To je ovšem výrok dosti temný, než aby sloužil k nějaké rekonstrukci Démokritovy koncepce. Přesto v souvislosti s tím, co čteme u něho jinde, a zvláště co čteme u Leukippa, se zdá (jakožto „něco“) být přinejmenším ten výklad, že atomy (jakožto „něco“) nejsou spíše (= o nic víc) než (jest) nic (= prázdno).

Pravděpodobně v souvislosti s Démokritovým výrokem, že „není spíše něco než nic“ staví Leibniz svou otázku: proč spíše něco jest, než aby nebylo nic? Z toho je názorně vidět rozdíl mezi pojetím jsoucna a jsoucího, ale také mezi pojetím „nic“ u jednoho i druhého myslitele. „Nic“ Leibnizovo je popřením všeho jsoucího, zatímco „nic“ Leukippovo a Démokritovo bez potíží obstojí vedle jsoucna. Obstojí dokonce do té míry, že oba atomisté neváhají o „nejsoucnu“ prohlašovat, že „jest“. (Nepochybně to je také polemika s elejskou školou, které v jiném směru jsou ovšem atomisté velmi poplatní.)

16. VIII. 86

86/201

16. VIII. 86

Pro strukturu mravní situace je specificky charakteristické dvojí zapojení do kontextu, platného pro každou situaci. Především to je zapojení subjekt – mezilidské vztahy (společenské) – subjekt, a za druhé to je zapojení subjekt – „mravní řád“ – subjekt. K tomu musíme poznamenat ještě následující. Lidský subjekt jedná mravně pozitivně, když – řečeno zjednodušeně –

respektuje mravy své společnosti a zároveň své „svědomí“, které může někdy vést k jednání, jež se dostává do napětí s danými mravy. Do tzv. „mravů“ však počítáme nejenom zvyklosti a společenskou rutinu, nýbrž také sdílené, vyznávané a do jisté míry i uplatňované ideály, pozitivní mravní normy, příkazy (jež se nezřídka opírají o nějaké starší nebo svrchovanější autority) apod. Tzv. mravy jsou značně setrvačným sedimentem spolupůsobení jedinců s vytríbenějším mravním porozuměním („citem“), resp. svědomím, eventuelně jedinců, kteří navíc jsou ochotni nést ve svém životě konflikt mezi svým o svědomí se opírajícím jednáním a „zvyklostmi“, panujícími v daném společenství, a na druhé straně sedimentem spolupůsobení těchto zvyklostí, resp. okolností, které dodávají oněm zvyklostem závažnost a aktuální smysl praktický. Rozlišíme-li tedy jednání ve shodě se svědomím od jednání ve shodě s morálkou, pak lze říci, že morálka představuje sediment staršího jednání podle svědomí, jež se z těch či oněch příčin (a důvodů) prosadilo a splynulo nebo alespoň se smísilo se zvyklostmi, jež se vyvinuly převážně pragmaticky a jež si takřka vynutila společenská nebo jiná situace (jiná, pokud se ovšem společensky uplatnila, prosadila).

[(předchází 86/206)]

86/202

Lidské svědomí je vnitřně značně komplikované, a zejména je úzce spjato s úrovní a povahou lidského vědomí vůbec. Proto existují způsoby, jak svědomí obejít a obelhat, utišit či svést. Charakteristické je to např. ve způsobu, jak Evropané nakládali na americkém kontinentě s Indiány. Aby je mohli střílet jako zvěř, museli věřit, že to vlastně nejsou lidé. Zdálo by se, že to je typický manévr křesťanské provenience. Ale není tomu tak. Více než 4 tisíce let stará sumerská báseň o zničení města Akkadu („Prokletí Akkadu“, in: 5252, *Mýty staré Mezopotámie*, 1977, s. 37) se můžeme dočíst, jak z hor, z kraje nepřátel, dal bůh Enlil sestoupit [156] „těm, kdo lidem se nerovnají, jež k lidem počítat nelze, [-7] Gutejcům, kteří jak pravý národ pouta svá neznají, [-8] jejichž slova, ač lidem se podobají, jak psí štěkot zní...“ Ostatně také naši předkové lišili mezi těmi, jejichž sice poněkud odlišné řeči přece jenom mohli rozumět, a mezi jinými, jejichž zvuky jim nic nesdělovaly a které právě proto považovali za „němé“ = odtud „Němci“.

Mám za to, že to můžeme považovat za doklad toho, že uznání druhého tvora, člověku sice podobného, ale za člověka přece jen stále ještě nepovažovaného, za člověka s sebou vždycky neslo přijetí závazku chovat se k němu jako k člověku, a to znamená „se svědomím“. Svědomí znamená v

české etymologii vědomí, které je svázáno spolu s něčím jiným. Můžeme to vykládat tak, že jde o svázanost s vědomím toho druhého, a že tedy se mohu vůči druhému dopustit jen činů, které i on – ač třeba nepřítel – může uznat a respektovat (tedy jakási „pravidla hry“), anebo to můžeme vykládat tak, že jde o vědomí vázané na nějaká pravidla, na nějaké „ty máš“, jež se týká těch druhých jakožto lidí, stejným způsobem ve svém vědomí vázaných. Svědomí je zkrátka spolu-vědomí, je to vědomí, které se necítí být osamocené a svrchované ve své subjektivitě, ale které se podřizuje nějakému řádu. Proto neuznat ty druhé za lidi je vždy spojeno s důrazem na to, že právě oni se necítí být vázáni žádným řádem, a proto že nejsou vlastně lidi: v citovaném sumerském textu se právě na tuto okolnost poukazuje: Gutejci se nerovnjají lidem a nelze je k lidem počítat (ačkoliv se lidem podobají) také proto, že „jak pravý národ pouta svá neznají“.

16. 8. 86

86/203

Svědomí je nepominutelná skutečnost, bez níž (resp. bez jejíhož předpokladu) je nemyslitelné vyložit podstatu tzv. mravní odpovědnosti. Lidský subjekt nemůže být odpověden ani svému okolí (okolním skutečnostem), ani svému osvětí (osvojenému světu), ale ani sám sobě (i když to někteří myslitelé takto formulují, aby se vyhnuli konsekvencím, jež považují za nežádoucí). Lidský subjekt také nemůže dost dobře být odpověden před svým bližním, nýbrž pouze za svého bližního. Podobně nemůže být odpověden vposledu před společenstvím, v němž žije (i když právě to se vrací znovu a znovu v nejrůznějších etických teoriích), protože pak by morálka byla poslední instancí a společenství (ev. obec, stát, společnost) by byla vždy v právu. Ale tak tomu není: pravda bývá vždy nejdříve v menšině a postupně se teprve prosazuje. Podobně „vyšší spravedlnost“, tj. citlivější mravní cit a svědomí lze najít vždy jen u menšiny, a teprve působením této „mravní elity“ se může eventuálně po delší době zdařit, aby ono vyšší mravní cítění se stalo převažujícím, nebo dokonce obecným cítěním (obvykle však právě takovým společenským vítězstvím a obecným rozšířením dochází povědomí nové mravní normy či kritéria jisté úhony, je pragmaticky upravováno, je ho využíváno a zneužíváno k posílení určitých omezených /“vlastních“/ pozic apod., takže mravní cítění elity se mezitím už znovu pozvedá v distanci a protestu od obecné mravnosti a stanoví nová, radikálnější nebo ostřeji vymezená kritéria morálního jednání). Mravní pokrok je možný jen díky morálním „vynálezům“, ostatně podobně jako pokrok evoluce je možný díky „vynálezům“ biologickým a nového „chování“.

86/204

Do etických zkoumání náleží také posouzení morálního stavu společnosti. Dokonce lze říci, že rozklad společenské morálky býval pro filosofii od počátku velkým stimulem a inspirací pro dotazování a šetření v tom směru. Jestliže Hegelova slova o sově Minervině, která vylétá teprve za soumraku, platí o filosofii vůbec, pak zcela jistě a s mimořádnou výstižností platí o filosofické etice.

Co tedy lze říci o onom oboru etiky, který posuzuje dané společenské mravy? Nepochybně úzce souvisí se sociologií a psychologií (resp. jejich příslušnými obory), ale liší se od nich zásadní věcí: filosofická etika, zkoumající a hodnotící mravní stav společnosti, musí být sice poučena o zvyklostech a mravech v dané společnosti nejvíce rozšířených a obvyklých, ale nemůže u toho zůstat, nýbrž bude tyto zvyklosti a mravy měřit určitými kritérii, jež nebude odvozovat z daného stavu společnosti. To je právě **způsob**, jak se projevuje základní vlastnost filosofie, již je vztah k celku, a to nejenom vztah vlastní, ale iniciativní vztahování k celku také všeho toho, čím se právě zabývá.

Daný stav společenské morálky (převažující) musí být tedy prověřován jak vzhledem k tomu, jaké morální principy jsou v dané společnosti považovány ještě za platné a závazné (a to bez ohledu na to, zda se jimi lidé řídí, či nikoliv – v morálce je velmi důležité, jak se vědomí opožďuje za skutečnými zásadami jednání lidí, a střet mezi zaostávajícím vědomím a jakoby / nebo skutečně/ cynickými pokusy přizpůsobit vědomí skutečnému životu společnosti je zdrojem mnohého **poznání**), tak vzhledem k tomu, co filosofie sama, navazujíc na celé dosavadní dějiny mravního smýšlení, považuje za platné a závazné.

86/205

Sociologický přístup k morálce dané společnosti nám může ukázat, jaké názory na jedné straně a jaké praktické (skutečně dodržované) zásady na straně druhé ve společnosti převažují, a může nám také ukázat – ve smyslu nějaké složitější Gaussovy křivky či spíše „Gaussovy (zborcené) plochy“ – rozptýl méně frekventovaných názorů a skutečně uplatňovaných zásad. Nikdy nám však nemůže sociologický rozbor sám o sobě ukázat, které ze zjištěných etických názorů a praktických morálních zásad jsou vyšší, lepší, spíše platné než ty druhé. Přesněji řečeno, může nám ukázat jen na některé faktory, jež, majíce objektivnější či vysloveně objektivní povahu, mohou objasňovat některé vnějšně konstatovatelné důsledky, jež se zase tím či oním způsobem jeví jako společnost konsolidující, anebo ještě víc rozkláda-

jící. To nám vyjevuje důležitou okolnost: součástí mravního stavu dané společnosti (a ten je nutno zkoumat v dynamických souvislostech!) jsou určité spíše pragmatické složky, jež se uplatňují ve vztahu k určitým buď objektivně „daným“ potřebám a cílům dané společnosti, anebo k potřebám a cílům spíše voleným (a pak je třeba také posuzovat, jaká hodnotová stupnice v dané společnosti právě převládá, jaké jsou společenské a individuální priority, které ve společnosti převažují apod.), ale také složky, které se k žádným „omezeným“ cílům a potřebám či zájmům nevztahují, nýbrž které jsou chápány (anebo mají být chápány) jako univerzální, nebo – jak by řekl Broch – jako nekonečné. Princip spravedlnosti a práva kupř. je orientován na takový nekonečný cíl a představuje všeobecný, univerzální zájem, ať už je formulován jakkoliv částečně a nepřiměřeně.

86/206

Nejprve je třeba objasnit strukturu tzv. mravní situace. Především náleží k mravní situaci všechno to, co náleží k situaci vůbec: 1) je to situace něčí, tj. vztažená k nějakému subjektu; subjekt ten není něčím libovolně schopným se přizpůsobit, ale má nějakou svébytnost, nějaké své vlastní určení, k němuž se sice může rozmanitým způsobem vztahovat, ale které si nevolí a nevybírá; 2) ta situace není prostě převoditelná na nějakou „objektivní realitu“, nýbrž náleží do ní z celého skutečného okolí jen to, nač je subjekt schopen zareagovat; ta situace je tedy subjektivně (a také subjektivně) strukturována – totéž okolí či prostředí je různě strukturováno a různě osvojováno různými subjekty; 3) nicméně náleží ke každé situaci, že obsahuje jakési „objektivní“ prvky, které jsou „dány“ okolním světem předmětů, věcí, procesů, událostí a také jiných subjektů (téhož nebo odlišného druhu); 4) vzhledem k subjektu určitého typu existuje jen docela určitá a vymezená tolerance, v rámci které může situace umožňovat „normální“ utváření a život onoho subjektu; překročení jejích hranic znamená pro subjekt ohrožení, znetvoření a případně smrt (a ne pouze individuální, nýbrž zánik druhu, event. rodu); 5) svébytnost subjektu nespočívá jen v danostech (např. v genové informaci a z toho vyplývajících vlastnostech apod., i když i k tomu je třeba kritické připomínky), nýbrž také ve vztahu k dlouhodobému „rozvrhu“ či „plánu“ dalšího vývoje; to je ovšem sporná a diskutabilní záležitost, nicméně pro náš problém je základně významná; 6) zvláštní pozornost je třeba věnovat problému času a časovosti.

[pokrač. 86/201 →]

86/207

Je třeba si ujasnit vztah mezi morální závazností situačního příkazu, resp. výzvy „ty máš“ a mezi tzv. hodnotou. Mluví se o hodnotovém systému nebo o hierarchii (žebříčku) hodnot, když se mluví o prioritách, obvykle se míní právě takové hodnoty a vztahy mezi nimi. Musíme si nicméně uvědomit podmíněnost koncepce hodnoty samotným pojmovým myšlením (charakterizovaným tím, že zároveň s konstitucí pojmu konstruuje myšlenkový model té skutečnosti, která je pojmem míněna, tzv. intencionální předmět). Hodnota je vždy jakýmsi zpředmětněním, objektivací, resp. objektivovaným sedimentem skutečného – reálně prováděného – hodnocení. To znamená, že hodnocení předchází, pojmová konstrukce „hodnoty“ je teprve produktem hodnocení, a to ještě pouze tam, kde se do hodnocení vměšuje pojmové myšlení.

Přesvědčivě se nám tento moment ukáže, když si zvolíme některé z tradičních vrcholných „hodnot“, které se staly tématem již starých řeckých filosofů a které analyzoval zejména Sókratés (podle Platónova podání). Otázka byla Sókratem kladena vždy takto: co je vlastně spravedlnost, dobro (pravda atd.) o sobě, tj. čím je v každé situaci nezávisle na její odlišnosti od situací ostatních? Pojmové vymezení spravedlnosti, práva, pravdy, dobra, krásy apod. znamenalo nalezení toho, co je nezávislé na situacích a na situačnosti, co tedy je nesituační, takříkajíc mimo čas a prostor. Už sám tento přístup poznamenal celé pozdější uvažování o hodnotách a hodnocení a musí být podroben kritice a revizi, neboť je hluboce svázán s tzv. metafyzikou. Dnes je třeba od hodnot přejít zpět k situacím a k lidskému jednání v nich.

17. VIII. 86

86/208

Je třeba rozlišovat mezi nutnými společenskými pravidly, bez nichž se žádná společnost neobejde ve svém fungování a která **toto** fungování usnadňují, a mezi společenskými pravidly, která – ačkoliv nemají ryze pragmatický charakter – mají nějaké podstatnější, hlubší zakotvení. Příklad pouze konvenčních pravidel, jejichž zavedení je pouze racionálně-technickou záležitostí, je kupř. jízda na silnicích – ve většině zemí vpravo, v menšině zemí vlevo. V podstatě je jedno, bude-li se jezdit vlevo, anebo vpravo, ale musí se důsledně jezdit jedním z obou způsobů, má-li se doprava usnadnit, urychlit a učinit bezpečnější. Ovšem jedna věc je velmi důležitá a je třeba ji podrobit pozornějšímu zkoumání. Technika a pragmatika mají také svou etickou stránku, přinejmenším někdy, a je třeba na to nezapomínat. To platí ostatně i o přechodech etiky k jiným disciplínám. Nejen ve skutečnosti a v praxi, ale také v samotné teorii platí, že jen zřídka mů-

žeme mít před sebou jednoduché a jednoznačné jevy a že o nich můžeme vypovídat, aniž bychom brali na zřetel jejich jiné aspekty. Je tomu tak zejména všude tam, kde je do jevů, do událostí, do procesů, mezi nejrůznější faktory, uplatňující se v dané dynamice, zaváděn a zapojován člověk. Můžeme-li např. z předmětů přírodních věd zcela vyloučit etické momenty, můžeme tak učinit jen pokud necháváme – metodicky! a prozatím! – zcela stranou a) že příroda bez člověka neexistuje, b) že se člověk ve vztazích k přírodě a přírodním skutečnostem nějak chová, že nějak jedná, c) že ve vztahu k přírodě nějak myslí, a že bez tohoto myšlení není sama přírodověda vůbec možná. Přírodověda tedy nemůže být zcela postavena mimo etiku.

86/209

To, co jsme řekli o přírodovědě, platí ještě zvýšenou měrou o technice, neboť technika jako taková je určité lidské zacházení s věcmi původně přírodními a pak lidskými postupy své přírodnosti a přirozenosti zbavenými (zbavovanými) – tedy nepřírodními a nepřirozenými. – Ale analogické jsou poměry také ve vztahu etiky třeba k estetice. Nejde však už jenom o to, že etické momenty jsou spjaty s tím, že estetické hodnoty vnímá a vytváří člověk. Jsou určité estetické jevy, které nelze posuzovat eticky neutrálně. A jde to dokonce tak daleko, že etické momenty nejsou posuzovány jen v nějakém druhém sledu, nýbrž že právě etický přístup a etické hodnocení má estetickou poznávací hodnotu a že ukazuje právě také estetickou povahu např. uměleckého díla v pravém světle, kdežto samotná estetická hlediska toho nedosáhnou. (Tady je možno jmenovat Herm. Brocha, který právě pro tuto stránku estetična měl vyostřenou vnímavost.) Kýč je významný estetický (resp. protiestetický) fenomén; ale postihnout nejhlubší zdroje kýčovitosti (ať už kýčovité produkce nebo kýčovitého konzumu) nelze, necháme-li zcela stranou aspekty etické. (Broch jde dokonce až k tak tvrdým výrazům, jako že producent nebo konzument kýče je „prase“.) Tím spíš něco podobného musíme respektovat ve vztahu etiky a politiky. Zcela nedržitelný je pokus držet obojí – třeba jen co do kategorií – daleko od sebe. Už okolnost, že politicky jednající i politicky myslící je člověk, zapojuje sama o sobě etické momenty do politické hry. Ale zase jde o víc: etické hodnocení politiky nám dovolí uvidět politické činy a skutečnosti ve světle, v jakém je nikdy nemůže ukázat pouhá politická věda.

86/210

Je třeba také uvážit eventuelní platnost a závažnost důvodů, které např. Kierkegaarda vedly nejenom ke kritice estetického životního přístupu, ale

také ke kritice etického přístupu. To zčásti souvisí s jistými rysy amoralismu ve SZ, kde se za nejvyšší normy považují oddanost, věrnost Hospodinu, poslušnost jeho příkazů, ať jsou jakékoli (výzva k obětování Izáka aj.) atd. Naproti tomu tam najdeme významnou tradici „prorockou“, která relativizuje rituál, oběti, náboženské praktiky apod. a vyzvedá spravedlnost a soud, vztah k utlačeným, bezprávným (vdovám a sirotkům), chudým (u Ježíše) apod. Sem snad se hodí připomenout, že už v sumerském hymnu (citováno podle 2730, Kramer, *Historie začíná v Sumeru*, 1965, s. 111) můžeme číst:

„Kdo dbá o sirotka, kdo dbá o vdovu?
Kdo zná útlak jednoho druhým? – Toť matka sirotků,
Nanše, jež o vdovu má péči,
zjednává nápravu (?) nejchudšímu (?),
královna na svůj klín bere utečence,
přístřeší skýtá chudákovi.“ (Nanše – lagašská bohyně)

Přestože J. Klíma (tamtéž, Doslov překladatele, s. 254), když se zmiňuje o upadání do otroctví v dobách nedostatku a hospodářské nouze a jako důsledek postupujícího ochuzování obyvatelstva, píše: „Nadarmo vyhlašovali sumerští vladaři, např. Urukagina, Gudea a Ur-nammu (podobně jako i později Lipit-Ištar nebo Chammurabi) ve slavnostních nápisech svou péči o vdovy, sirotky a chudáky.“ a charakterizuje to spíše jako holedbání než skutečnou pomoc zbídačelým masám, svědčí to nepochybně o jistém druhu mravního povědomí, byť už málo uplatňovaného nebo vůbec ne.

86/211

Důvody, které vedly k formulaci určitých mravních příkazů, je možno po staletích a tisíciletích jen těžko identifikovat, pokud nebyly nějak naznačeny nebo zmíněny hned anebo pokud nejsou k dispozici nějaké doklady, z nichž by na takové důvody a motivy bylo možno usuzovat. Přesto, soudíme-li podle svých dnešních zkušeností, se může stát nejednou, že dochází ke konvergenci důsledků i v případech, kde motivy nejsou jen různé, ale kde jsou přímo různé povahy a platí v různých souvislostech a na různých rovinách. Když např. čteme ve SZ, že Hospodin navštěvuje nepravosti otců na synech (a vnucích atd.), může se to vykládat jako ohlas postoje společnosti (nebo její jisté složky) k dětem a vnukům atd. těch, kdo se nějak prohřešili, a také jaké ospravedlnění takového postoje. Ale právě tak to může být jen výraz zkušenosti, že fakticky děti a vnuci atd. trpí za prohřešky svých rodičů a prarodičů atd., ale vůbec to nemusí být pokus o ospravedlnění jednání lidí (*quod licet lovi, non licet bovi*). Vždyť už velmi dávno lidé registrovali rozdíl mezi tím, když někdo trpí za hřích a

když nezaviněně. Ne každé utrpení je následkem nějakého provinění, a tedy ne každé utrpení lze ospravedlnit. Právě toto povědomí asi je nutno předpokládat tam, kde se zdůrazňuje pozitivní smysl péče o sirotky a vdovy. Ostatně i problematika Jobova je starší než jen sz-konní. Není možno vedle ryze mravního postoje k vdovám a sirotkům připustit také důvody a motivy jiné? Není ještě hlubším motivem např. respekt k „osudu“ (dnes bychom řekli spíše: k budoucnosti) každého člověka, který se třeba v této chvíli plně neukazuje? (Např. dítě Mojžíš apod.)

86/212

Základní kategorií mravní situace je „odpovědnost“. Člověk jednající v určité situaci odpovědně jedná tak, že za své jednání zůstává odpovědným, že za ně odpovídá i v daném okamžiku, i v době, která teprve má přijít. Z toho je zcela zřejmé, že není odpověden té situaci, že instance, které se musí odpovídat, není prostě součástí této situace, nýbrž že odpovědně jednající člověk je konfrontován (a bude nadále konfrontován) s onou instancí stejně, jako je s ní konfrontována i sama tato situace (se vším, co k ní náleží, a vždy na příslušné rovině a v příslušných dimenzích). Tváří v tvář oné instanci je člověk složkou a součástí oné situace, do níž je postaven a kterou ovlivňuje svým jednáním, takže za její proměnu bere právě odpovědnost neméně, než ji bere za samotné své jednání a chování. Odpovědnost je ovšem možná jen tam, kde jak ten, kdo je odpověden, tak to, zač je odpověden, jakož i situace, v níž je odpověden, je konfrontována, resp. postavena do světla určitého oslovení či výzvy, na které je třeba a je nutno právě odpovědět a odpovídat. Odpovědnost je proto možná jen ve světě řeči, ve světě slova; pouze v tomto světě a skrze slovo může být člověk oslovován tak, že se stává tím, kdo se má a musí odpovídat, tj. kdo na výzvu a oslovení musí odpovědět, ať chce nebo nechce. Ve světě slova totiž každým svým činem člověk nějak odpovídá na různé výzvy a na různá oslovení – a také jako svědek vypovídá o sobě a na sebe, zda jeho odpovídání bylo přiměřené, nebo nikoliv, zda jeho jednání bylo odpovědné, či ne. Instance, vůči které je odpověden, tedy není součástí situace, v níž člověka oslovuje, ale vstupuje do situace jako oslovení a výzva a jen skrze toto oslovení, a tedy skrze slovo, skrze svět řeči, a v situaci zůstává něco z této výzvy jen tehdy, je-li jí porozuměno.

86/213

Nepředmětnost oslovení (výzvy) spočívá právě v tom, že tam, kde ji nikdo neuslyšel a nevyslechl a kde na **ni (ně)** nikdo nezareagoval v tom, co říkal(a), nic z ní nezůstane a nezůstává. Jde tedy o oslovení, které nemůže

být chápáno jako jedna z událostí, jež sice počínají jako nepředmětné a niterné (vnitřní), ale postupně se zvnějšňují a zpředměťují. Výzva oné instance, vůči níž je člověk odpovědný, ať chce, nebo nechce, po sobě nenechává nic, co bychom mohli označit za nějaké zvnějšnění. Zvnějšnit, zpředmětnit se může jen lidská reakce na výzvu, tj. právě odpověď (přičemž za odpověď je započítáno i neodpovídání, dokonce i neslyšení). To zároveň znamená, že dokonce i oné zvnějšněné stránce odpovědi lze správně porozumět jen právě jako odpovědi na onu výzvu. A kdo neporozumí oné výzvě, kdo ji neuslyší a nevyslechne, ten neporozumí, co se vlastně stalo, když ten, kdo byl původně osloven, „odpověděl“ ať už tím, že poslechl, nebo tím, že neposlechl, anebo dokonce jen tím, že neslyšel. Porozumět, na jakou výzvu určitý člověk nebo určitá generace, určitá doba odpověděla či „neodpověděla“, znamená tudíž vždycky kus heuristiky, která se pokouší napravit v jistém rozsahu to, co bylo promeškáno předtím. Prorocká tradice představuje pokus o navazování na takové heuristické akty jednotlivců, vztahujících se k selháním a promeškáním v odpovídání na výzvy, ale tak, že je slyšena a tlumočena výzva nové chvíle. Nebezpečí tu spočívá v tom, že přístup k dřívějším prorokům je zabezpečován jistými rituály, a nikoliv nasloucháním nové, živé, aktuální výzvě. Do této pasti spadlo ve své většině celé křesťanské hnutí a dosud se z ní neosvobodilo.

86/214

Etika se někdy také nazývá „praktickou filosofií“, eventuelně se k praktické filosofii počítá. Už to, že etika náleží mezi filosofické disciplíny, naznačuje, že filosofie nemůže být chápána jako ryzí teorie, jako způsob pohlížení na skutečnost, na svět. Filosofie má člověka ve světě také orientovat; bez této nové, lepší orientace není ani nové, lepší porozumění světu možné. To znamená zároveň i to, že etika představuje významný teoretický příspěvek též k otázce poznání. Pravdivé poznání je též mravní záležitostí, neodehrává se v nějakém prostoru „mimo dobré a zlé“. Filosofie má lidem pomoci lépe rozumět světu, v němž žijí, ale také je má přivést k tomu, aby lépe slyšeli a chápali i poslání, které je jim a jejich životu uloženo a k němuž jsou v oněch docela určitých situacích svého života uprostřed světa (na určitém místě a v určité chvíli, vždy tedy *hic et nunc*) voláni. Vlastním obsahem (tématem) etiky však není ani výklad světa a o světě (filosofická kosmologie), ani výklad o člověku (filosofická antropologie), ani výklad o lidském poslání a jeho posledních cílech (k tomu lze jen poukazovat a připravovat pozornost k naslouchání), nýbrž formulovat a interpretovat pravidla, jimiž se člověk má a musí řídit, aby se vyvaroval nejprve těch nejběžnějších selhání a ztroskotání, a potom, když

překonal ta nejběžnější a nejbanálnější úskalí, aby rozpoznal a vyhnul se i těm subtilnějším a zároveň náročnějším (ve smyslu známého „*corruptio optimi pessima*“). Z toho zase vyplývá, že mezi morální závazky náleží také poznávání, a to pravdivé poznávání světa, sebe i oněch překážek nebo zase podmínek toho, aby člověk „uspěl“.

86/215

Život respektující etické normy ještě vůbec nemusí být ani uspokojivý, ani smysluplný. V životě jde o víc než o plnění nějakých etických příkázání a o zachovávání pravidel slušného, mravného chování. Smysluplnost života záleží na něčem, co přesahuje každou morálku a všechny mravní normy. Nicméně nedbání mravních norem život kazí a znemožňuje mu dosahovat velkých cílů, resp. – pokud jich nakonec přece jen dosaženo je – kazí tyto cíle, obrací je vniveč nebo v jejich opak. Mravní bezúhonnost je tedy jakýmsi zvláštním nástrojem k dosahování cílů, které opravdu stojí za to; mravní kvalita života je něčím jako zkušenostní výzbrojí, je to jakási – byť ne zcela přesná – analogie kvalifikace řemeslné nebo odborné. Smyslem života nemůže být stát se co nejzručnějším řemeslníkem anebo na slovo vzatým odborníkem. To je jen předpoklad k tomu, aby řemeslník nebo odborník (umělec atd.) dal k dispozici vše, co dovede, na vytvoření čehosi velkého, krásného, dokonalého. Proto každé uspokojení z dosavadní mravní bezúhonnosti je poněkud narcistní a zcela jalové; morálka sama o sobě je čímsi zcela sterilním. Život spočívající v pouhém dodržování pravidel morálky je zmarněný. To je také důvod, proč psychologická nebo sociologická zkoumání nám nikdy nemohou ukázat ani prokázat, že život určitého společenství má smysl, že k něčemu vede, zůstane-li v mezích psychologie nebo sociologie mravnosti (morálky). Naproti tomu filosofie se bude vždycky tázat, v jakém vztahu je dodržování etických norem k zacílení individuálního nebo společenského života, jak přispívá k dosažení velkých a podstatných cílů anebo jak v jejich dosahování naopak brání.

18. VIII. 86

86/216

Mravní principy se dostávají čas od času do kolize s principy jinými. Jak k tomu dochází a jaké jsou to ty „jiné“ principy? Tak kupříkladu panovník potřebuje co nejlépe ovládat své poddané. Někdy mu mravní principy v tomto ovládnutí pomáhají, jindy naopak jsou mu překážkou. V prvním případě podporuje jejich dodržování, v druhém případě je relativizuje, zbavuje platnosti, a nejenže jich sám nedbá, ale nutí i ostatní, a zejména své poddané, aby jich nedbali a aby je překračovali. Klasickým příkladem je příběh

Antigony, která se dostává do konfliktu mezi mravním příkazem pochovat mrtvého a mezi příkazem vladaře jej nepochovávat. – Jiným příkladem kolize jsou hospodářské (materiální) motivy, které vedou k utiskování a vykořisťování celých mas, a dostávají se tak do rozporu s příkazem milosrdenství a spravedlnosti (viz počáteční rozvoj buržoazní společnosti, prvotní akumulace kapitálu apod. – zbídačení rolníků, kteří opouštějí venkov a táhnou do měst a do fabrik, kde se stávají sami kořistí podnikatelů, kteří je doslova vysávají). – Také určité historické zkušenosti mohou silně narušovat některé mravní zásady. Šetrnost byla po 2. světové válce podstatně narušena vázáním starých vkladů a měnovou reformou, jakož později i zjevnou hospodářskou nejistotou, která byla a je důsledkem špatného řízení národního hospodářství. Lidé kupují i to, co by si v jiných podmínkách rádi odepřeli, protože to, co by opravdu potřebovali a chtěli, nedostanou, a o peníze nechtějí přijít. Tak např. kupují automobily, i když jich nejsou s to dostatečně využít. Nebo jiný příklad: hrdost na konfesijní příslušnost nebo stranictví zaměněno za utajení a chameleonství.

86/217

Křesťanství v podstatě opustilo zásadní přístup Ježíšův, který znamenal nejenom opuštění náboženských, speciálně rituálních příkazů, ale také opuštění příkazů etických. Ježíš mluvil o „nové spravedlnosti“, ale takovým způsobem, že de facto nešlo o vyšší morálku, nýbrž o internalizaci odpovědnosti před vyššími nároky a o konstituci jediného „příkázání“ (resp. dvojpříkázání) lásky. Pokud je zachováno toto příkázání, pak je cokoli dovoleno a neexistují žádné příkazy a zákazy, jež by mohly a směly zákon lásky omezovat. To, čemu evangelia říkají „vyšší spravedlnost“, už není etika, to nejsou mravní příkazy a zákazy, to je výzva k celoživotnímu obratu, po němž už o žádné nové příkazy nepůjde a ani jít nesmí. Celá etika je obrácena na hlavu: morálka je zrušena – a nazývá se to „naplněním zákona“.

Mám za to, že z hlediska opravdu křesťanského by se celá mravnost měla jevit jako cosi ne-li přímo problematického, tedy alespoň okrajového a vnějškového. Stalo se však něco, co je spíše opakem: křesťanství se jakoby scvrklo na mravnost, ne-li na „farizejskou morálku“. Platí to zvláštní měrou o tzv. reformovaném směru v protestantismu, jehož krajním výstřelkem se stalo pokleslé puritánství.

Na druhé straně je třeba uvážit, jak nám všem v Evropě přešlo přímo do krve mravní uvažování a hodnocení řecké proveniencí, zejména pak pocházející ze stoicismu – všechny ty úvahy o ctnostech atd., heroismus, netřesitelnost, hrdé snášení osudu a jeho ran, ale také šťastných darů atd. –

na tom stojí i středověké rytířství, moderní gentlemanství a myšlenka fair play jako respekt k nedotknutelným pravidlům. To ovšem je třeba prověřit.

86/218

Když mluvíme o „morální povinnosti“, pak nemáme většinou na mysli povinnost vyplývající z nějakého všeobecně uznaného kodexu mravních příkazů a zákazů, tj. povinnost dostat nějakým pravidlům a zvyklostem. Právě naopak máme na mysli povinnost, jejíž splnění sice lidé od nás mohou očekávat, ale nemohou je autoritativně vyžadovat. A je to dokonce povinnost, kterou sami pro sebe a před sebou uznáváme i v tom případě, že ti druzí to tak necítí, že to tak vážně neberou, že by sami pro sebe onu povinnost za závaznou nepovažovali apod. Kantův kategorický imperativ je v tomto ohledu nedostatečný a představuje spíše jakousi pomůcku, napomáhající našemu mravnímu rozhodování jen v jistých, spíše obyčejných a častých případech a situacích. Člověk vysoké mravní síly může s plným vědomím jednat i tak, že ani nemůže očekávat, že by se ve stejném duchu rozhodli jednat i ti druzí. Člověk může vzít na sebe úkol a povinnost – a to na základě mravního rozhodnutí –, které jsou jedinečné a neopakovatelné, které dokonce i pro něho jsou věcí volby jen v té které jedinečné a neopakovatelné situaci a které vůbec nemusí být a nejsou aplikovatelné univerzálně. Budeme-li uvažovat tento typ případů, vyhneme se rovinně morálky jako sbírce dopravních zásad a předpisů v dané společnosti (tedy tomu, co právě zlehčuje a relativizuje Ježíš a evangelium), a dostaneme se na rovinu, která je pro naše etické úvahy nejen mnohem zajímavější, ale která jde vlastně k podstatě věci a k tomu, co mravní situaci zakládá a formuje. A tady také bude třeba vymezit mravní stránku od stránek jiných a stanovit vztahy mezi nimi.

86/219

Bergson začíná svou slavnou knihu o „Dvojím pramenu mravnosti a náboženství“ poznámkou, že k nejstarším vzpomínkám každého z nás, ale i celého lidstva náleží, co si pamatujeme o zakázaném ovoci. Pro každého z nás to byli rodiče, kdo nám zakazovali a přikazovali, ale jejich autorita nepocházela zjevně z nich samotných. Za našimi rodiči i učiteli byla jakási neurčitá instance, kterou uznávali a k níž odkazovali i oni. Později řekneme, že to byla (je) společnost. Toto označení (a zároveň vysvětlení) představuje přirovnání jednotlivce k buňce a společnosti k organismu. Ale toto přirovnání kulhá, neboť něčím jiným je organismus podrobený zákonům nutnosti a něčím jiným společnost založená na svobodné vůli jejích členů. Atd.

Je to jen úvod do problematiky, a ne ještě Bergsonova koncepce, ale přesto mám za to, že to není úvod dost vhodný. „Nejstarší“ příkazy a zákazy, s nimiž se dítě dost brzo po narození a poté, co trochu bere rozum, setkává, se týkají vyměšování. Pozorujeme-li, jak kočka pečuje o koťata, vidíme naprostou analogii (totéž platí o psech). Nejdříve dbá na pořádek a hygienu v pelechu sama kočka, ale později jsou už koťata vedena k tomu, aby nekálela přímo v pelechu, ale aby se alespoň odkulila kousek vedle; o zbytek se zase už postará máma. Návyk je postupně upevňován matčinými zásahy, až se stane „nutností“, resp. samozřejmostí. Kočka, sama navyklá na misku s pískem nebo pilinami, naučí totéž svá koťata. Ale jsou jiné kočky, které chodí za svou potřebou do umyvadla nebo do vany; a ty naučí totéž i svá mláďata. Kde je tu „un organisme soumis à des lois nécessaires“? Také zvířata se učí, a učí se různým zvykům.

86/220

Tzv. svobodná vůle, o které mluví Bergson, má také svou genezi. Předpoklad, že v říši živých organismů vládne jen nutnost a její zákonitosti, zatímco na lidské úrovni „emerguje“ tzv. svobodná vůle, je hrubě předsudčný. Celou věc je třeba vidět z druhé strany: fyzikální a chemické setrvačnosti, „ovládající“ všechno anorganické dění, náhle řidnou v nové situaci, kde se ustavují sloučeniny vysoce složité a v některých ohledech tak „labilní“, že „reagují“ na relativně malé impulzy, a navíc stále víc specificky, takže je tím umožněno „organizování“ mezimolekulárních vztahů do fungujících komplikovaných systémů, totiž živých organismů. Na vyšší úrovni se ustavují nové setrvačnosti, které však už docela zjevně nemají charakter „objektivních nutností“, nýbrž spíše zaběhané rutiny, jíž je využíváno k zkvalitnění citlivosti a vnímavosti, umožňující pronikavě zvednout úroveň reaktibility celého systému, jež mnohonásobně přesahuje reaktibilitu subsystémů až těch nejnižších složek celého systému. Právě díky této stále jemnější (a ovšem většinou také stále specializovanější) reaktibilitě se organismus dostává do situací, jejichž komplikovanost daleko přesahuje rutinní systémy reagování, které si v průběhu tisíců generací vypracoval a které má zakódovány geneticky. Proto čím vyšší organismus, tím naléhavější je potřeba překlenout oblast, na kterou rutinní systémy už nestačí, ale kterou je organismus ještě schopen rozpoznávat jako významnou a důležitou (resp. rozlišovat, co v ní je významné a co nikoliv). Proto je tak důležitý pojem akce (nebo aktivity) nazdařbůh, zavedený např. Jenningsem.

86/221

Když analyzujeme strukturu mravní situace, zjišťujeme v ní nejprve nezbytný subjekt, který má jistou odpovědnost (je odpovědný), za druhé nezbytnou instanci, vůči které a před níž je odpovědný (na jejíž výzvu musí odpovědět), za třetí nezbytná záležitost, v níž je onen subjekt odpovědný, a tato třetí skutečnost se ještě může rozdělit na 3a) osobu, člověka, druhý subjekt, za něhož je onen první subjekt odpovědný, a 3b) věcná záležitost, v níž jsem odpovědný. (Viz LvH, *Život a slovo*, s. 184–5.) „Tradiční (ještě nábožensky zabarvené) vyjádření křesťanského pojetí odpovědnosti rodičů nemůže postrádat žádný z těchto čtyř pólů: rodiče jsou před Bohem odpovědní za řádnou výchovu svých dětí.“ (185)

Vyjdeme-li z této struktury, můžeme si tak zabezpečit základ, k němuž se při dalších analýzách a případných odhaleních můžeme vždy vracet. Různé teorie se pokoušejí vykládat tuto základní mravní situaci tak, že potlačí význam některého z uvedených čtyř členů, nebo že se pokoušejí některý z těchto členů nahradit jiným, a tak redukovat počet členů apod. Tak např. přílišné zdůraznění kompetence nitrosvětské instituce (církve, státu, společnosti, strany apod.) znamená pokus o nahrazení a vyloučení oné instance, vůči které je člověk v posledním zakotvení odpovědný, instancí jinou, k níž člověk sice má své povinnosti, ale která nemůže a nesmí od něho vyžadovat víc než plnění těchto povinností, jimiž jej sama nepověřila a které i ona musí uznávat za platné a i pro sebe závazné. Všechny další povinnosti, které smí vyžadovat, musí být uvedeny v souhlas, a dokonce v závislost na oněch prvních.

86/222

Existuje také možnost, kde je popřen nebo alespoň relativizován první člen, tj. subjekt odpovědnosti. Právě strukturalisté přispěli např. hodně k tomu, že subjekt se jakoby **rozpuští rozplynu** v rozmanitých funkčních a jiných vztazích. Proto je nutno zařadit do etiky zvláštní oddíl, věnovaný otázce subjektu (mravního). Tím se zároveň ukazuje ve vší zřejmosti, jak se filosofická etika liší od etiky jako samostatného vědního oboru nebo od etiky jakožto součásti psychologie nebo sociologie, kulturní sociologie apod., které prostě nedisponují prostředky, nezbytnými k tomu, aby mohla být tematizována otázka morálního subjektu a tím spíš aby mohla být řešena.

Zvláště zvrácené a velmi nebezpečné je pojetí, které na místo instance mravní staví nějakou fakticitu, a to s tím cílem, aby bylo předem stanoveno kritérium pro posuzování toho, co je a co není mravné, správné, žádoucí v mravním smyslu. Mravné je pak definováno jako vše, co slouží udr-

žení nebo posílení této fakticity, co slouží k tomu, aby se prosadila jako silná nebo dokonce vítězná mezi ostatními fakticitami apod. (Například mravné je to, co slouží určité rase, určitému vyznání nebo ideologii, určité – např. národní – společnosti, určité třídě, určitému státu apod.). Každá taková fakticita, která se stává sama kritériem anebo je základem pro kritéria toho, co je mravné a co nikoliv, musí být odhalována a demaskována jako „modla“, jako „ukydaný bůžek“ a výtvar lidských rukou (a myslí). Mravnost, která není otevřena k novým výzvám a novým nárokům, jež mohou směřovat napříč všemu, co dosud bylo vykonáno, je vyprázdněná slupka a nehodí se k životu.

86/223

Přísně vzato se mravní vztahy týkají pouze lidí, tj. jsou to vztahy mezi lidmi. Jde-li nám o zkoumání etická, musíme si tedy nejprve učinit jasno o tom, z jakého hlediska nás budou vztahy mezi lidmi zajímat, neboť jsou ještě jiné disciplíny, jež se rovněž zabývají vztahy mezi lidmi. Zapomeňme na chvíli, že žijeme a myslíme ve 20. století, a vraťme se v duchu na zkoušku do doby Aristotelovy. (4. století – 384–323) Vědy se ještě z filosofie nevydělily, a tak tu je několik filosofických disciplín, jež se mohou zabývat lidskými vztahy. Především to je politika, POLITIKÉ. Sám Aristoteles začíná svou *Velkou etiku* konstatováním, že etická zkoumání je třeba začít zjištěním, který obor vědění se zabývá mravními vztahy (ÉTHOS = mrav, mravnost, mravní povaha atd., viz slovníky.), a označuje za tento obor právě politiku. Překlad jeho termínu POLITIKÉ ovšem musí být přesnější; Armstrong např. překládá jako „political or social science“, a pod čarou připomíná, že do sféry jejího zájmu náleží vlastně vše, čemu dnes říkáme sociologie – 446–7 (př-Loeb).

Máme tedy před sebou významný problém: jednak musíme vyjasnit vztah mezi etikou a sociologií, eventuelně politikou atd., jednak musíme připomenout, jaký je vztah mezi filosofií a vědou (jak ji dnes chápeme my), a tím také mezi filosofickou etikou a jakoukoliv další odbornou vědou, která se otázkami morálními a otázkami etiky může zabývat.

Musíme také pamatovat, že otázkou vztahů mezi lidmi se nezabývá jen sociologie nebo politická věda, ale např. též sociální psychologie, ekologie, ekonomie, náboženská věda, historie, epidemiologie, právní věda atd. atd. I tady se musíme pokusit o jakési upřesnění vztahů.

86/224

Aristotelés argumentuje tím, že člověk nepořídí ve společnosti ničeho bez toho, že by měl mravní hodnotu; a mít mravní hodnotu znamená mít

ctnosti. Kdo tedy chce něco pořídit ve společenském nebo politickém životě, musí mít morální charakter. Aristoteles z toho vyvozuje, že zkoumání morálního charakteru tedy netoliko náleží do sociální vědy (či politické vědy), ale že musí být jejím skutečným základem či počátkem.

Tato argumentace není zrovna nejpřesvědčivější. Především argumentum nemůže dost dobře být důkaz z opaku: člověk totiž stejně tak nepořídí ve společnosti nic bez toho, že by měl určitou dávku zdraví, určitou sílu, určitou inteligenci atd. Za druhé, pokud morálním charakterem rozumíme jistou adaptaci na zvyklosti a normy dané společnosti, může jít o okrajové a vnější přizpůsobení dočasného rázu, které se nestává návykem, ale prostředkem k získání postavení a moci, kdy už bude možno podobné návyky odhodit. Člověk může „ctnosti“ také předstírat, a nemusí mít vůbec morální charakter. A potom: úspěch v dosahování záměrů dost dobře nemůže být kritériem mravního charakteru toho, kdo oněch záměrů dosahuje nebo nedosahuje. Konec konců jde také o pojetí tzv. ctností. Jestliže je chápeme jako něco, co si lze osvojit jako smyčcovou nebo hmatovou techniku ve hře na housle, pak redukuje morální charakter na jakousi morální zručnost či dovednost, a mravnost činíme ryze technickou záležitostí. Ale i když tomu tak není a nejdeme tak daleko, zbývá sám problém ctností: je to opravdu něco, co člověk může získat a mít?

86/225

Když se Aristotelés zabývá svými předchůdci a jejich učením etickým, resp. učením o ctnostech, zmiňuje Pýthagoru, Sókrata a po něm Platóna. (*Velká etika*, 1182a, b.) V polemice s Platónem mu vytýká, že se dopustil konfuse, když pojednával o ctnosti jako o ideálním dobru. To však bylo chybou, protože nevhodné (nepřiměřené). Téma ctnost mělo být vyloučeno z diskuse o bytí a pravdě, „neboť tato dvě témata nemají nic společného“.

Tady se naopak Aristotelés prohrěšil proti filosofii, neboť připustil, aby se dva vědní obory od sebe oddělily tak, že každý z nich může být nekompetentní, zabývá-li se tématem, jež náleží druhému oboru. Pro filosofii to neplatí. Můžeme to ukázat právě na tom, o čem mluví Aristotelés. Nechme stranou otázku bytí, která má speciální obtíže, a zůstaňme u pravdy. Dbát o pravdu, maximálně se starat, abychom ji poznali, otevřít se vůči ní (a nenechat se vléci předsudky a obecným míněním), jednat ve shodě s ní a být jí věren, tj. dosvědčovat ji za všech okolností, nelhat a nepodílet se na lži atd. atd. je nepochybně známkou pozitivního mravního charakteru, řečeno s Aristotelem, dokladem ctnosti. Veškeré poznání, celé filosofie i věda žijí z pravdy a ze svého vztahu k ní (a eventuelně z jejího vztahu

k **sobě (ní)**). Věda má tedy své etické zakotvení, má svůj významný mravní aspekt, bez kterého by nemohla být a nebyla vědou. Kromě toho existuje něco jako etika vědecké práce, tj. etika poznávání pravdy, nejen etika toho, jak se vědec má chovat a spravovat. A naopak pravda je rozhodující instancí pro etickou teorii a zkoumání: etika jako teorie chce poznávat svůj předmět ve světle pravdy.

86/226

Aristotelés sám se vlastně v dalším kroku vyvrací, když prohlašuje, že každá věda a každá schopnost (mohutnost) má nějaký cíl, a tím cílem že je nějaké dobro; žádná věda prý neexistuje (stejně jako mohutnost!?!), která by měla cílem něco zlého, nějaké zlo. Jestliže tedy každá schopnost cílí k něčemu dobrému, nejlepší schopnost cílí k nejvyššímu dobrému. Nejlepší schopnost (mohutnost) (= dynamis) však představuje zajisté mohutnost společenského života a činu; proto jeho cílem musí také být nejvyšší dobro. A proto musíme zkoumat, co je dobro; a nikoliv co je absolutní dobro, nýbrž co je dobro pro nás lidi. Není na nás, abychom se zabývali tím, co je dobro pro bohy; tím se zabývá jiná věda a její úvahy jsou odlišné od našich. Takže předmětem našich etických úvah je dobro pro člověka ve společnosti. (1182a konec - b začátek.)

Jestliže má Aristoteles pravdu ve svém pojetí (a my ovšem bohužel víme, kolik by se dalo kritizovat, neboť máme zkušenosti s tím, jak je možno každé vědy zneužít - právě vědy! tj. separované, od etické problematiky oddělené speciální disciplíny!), pak je zřejmé, že věda - každá věda - musí k onomu svému cíli, jímž je nějaké dobro, vědomě směřovat, že o tom cíli musí něco vědět, aby vůbec věděla, jde-li směrem správným či nesprávným, že tedy musí mít také nějaké pojetí dobra - a že tedy alespoň něco z etických úvah do každé vědy náleží. Na druhé straně pak - rovněž podle Aristotela - je zajisté také pravda a bytí (jsoucnost) dobrem, a tak věda o pravdě i věda o bytí je do jisté míry a v jistém rozsahu vědou etickou, vědou o dobru.

86/227

Aristotelés tedy má za to, že každá věda, ale i každá dovednost, každé zkoumání, každá činnost je zacílena k nějakému dobru. Ovšem takové dobro je jen částečné, úzce vymezené dobro, kterému se dostává jakési další funkce, že je ho užito k nějakému většímu, rozsáhlejšímu dobru - a je vlastně jen do té míry dobrem, pokud je takto zapojeno, zacíleno k nějakému vyššímu dobru. Existuje tedy jakási hierarchie dober jakožto cílů, a od dober malých přicházíme k větším, až posléze k dobru nejvyššímu. A Aris-

toteles se táže, co je tímto nejvyšším dobrem, dobrem o sobě, a také která vědní disciplína je povolána, aby se touto otázkou a odpovědí na ni zabývala. A otázkou, co je tím nejvyšším dobrem pro člověka, se kompetentně zabývá podle něho politická neboli společenská věda. Obec (stát) i jednotlivci mají za svůj cíl stejné dobro, ale u obce je toto dobro jaksi větší a vznešenější. Etika je tedy oborem politiky jako vědy, resp. sociologie (nauka o společnosti, o obci). První její část se zabývá individuální mravností – a to je tedy etika v užším smyslu –, druhá část mravností politickou (společenskou) – a to je pak politika v užším smyslu. Lze tedy chápat politiku jako společenskou etiku, a etiku (v užším smyslu) jako individuální politiku.

Pro Aristotela tedy není rozporu mezi etikou a politikou (tady právě Machiavelli znamenal pronikavý převrat, protože dovedl do konce – teoreticky – naprostou emancipaci politiky z rámce etiky, a etiku vykázal z politické vědy stejně jako mravní postuláty z praktické politiky. Učinil tak z politiky *techné*. – Zůstává otázka, zda základem nebylo už starší chápání samotné etiky jako svého druhu „morální techniky“.

86/228

Že organizmy (a nejen „vyšší“) nejsou jen podřízeny nějakým nutnostem, ale že v jejich chování můžeme odhalit to, čemu Jennings říká *action at random* (německy *aufs Geratewohl*, česky *naždařbůh*), má elementární důležitost pro pochopení chování lidského, a to jak pro jeho genezi, tak pro aktuální stav. K tomu lze uvést řadu dokladů dalších, event. i odlišného druhu. Když vezmete velmi malé kotě od kočky a staráte se o ně místo ní, např. je krmíte apod., kotě se pak celý život bude chovat trochu jinak než ostatní koťata, která měla na starosti kočka. (Ukáže se např., že kotě bude mít tendenci se chovat tak trochu „psovsky“, tj. bude na vás mnohem závislejší, bude chtít být stále s vámi, bude za vámi chodit jako psík, vůbec ztratí tu typickou kočičí distanci a nezávislost atd.) Pozoruhodné bude i to, že nebude umět zabíjet myši, i když třeba bílá laboratorní myš (rovněž zbavená normální „výchovy“) se jim bude motat kolem pacek a kolem nosu. Ale totéž platí i např. o mladé lasičce, oddělené v útlém mládí od sourozenců a staré lasice. Ostatně je známo, že i z tygra se stává „zabiják“ lidí teprve po první zkušenosti, obvykle **že se** tygři vyhýbají člověku. Jsou tu důležité okolnosti, ovšem. Necháte-li mladou odděleně vychovanou lasičku hodně vyhladovět, nakonec se pokusí myšku zabít a naučí se to jednou provždy. Kotě můžete (není-li obzvlášť málo „nadané“) „přeučit“ ze zahrady na misku s pískem. Ale co to znamená? Že tu je jistá plasticita, jistá neurčitost, nezaběhanost, která může být zaplněna zkušeností a

cvikem, návykem, jehož povaha nevyplývá z nějaké přírodní nutnosti, ale můžeme ji sami ovlivnit.

86/229

Aristotelés upozorňuje, že ode všech oborů filosofie nelze očekávat stejnou přesnost a exaktnost. Politická věda (sociologie) se zabývá mravní vznešeností a spravedlností (*ta kala kai ta dikaia*); ale jejich pochopení je u různých autorů velmi různé a nejisté, takže někdy se má za to, že to jsou pouhé konvence, které nemají žádné zakotvení v přirozenosti věcí. A stejná nejistota vládne i v pojetí toho, co je dobré (dobro), neboť se běžně stává, že dobré věci mají špatné důsledky (následky). Proto je třeba vycházet z premis takto nejistých a musíme se s tím smířit.

Nicméně však lze počítat s tím, že každý člověk správně posuzuje záležitosti, s nimiž je dobře seznámen (viz Rádl v *Útěše!*). Má-li člověk něco kritizovat, musí být v té věci obeznaný; aby byl někdo všeobecně dobrým kritikem, musí mít velmi zevrubné vzdělání. A proto mladí lidé nejsou připraveni být dobrými studenty politické vědy (sociologie). Nemají dost zkušeností s životem a s chováním, a jen ty poskytují premisy a předmět výzkumu tohoto oboru filosofie. A kromě toho jsou často zaváděni pocity – a tak jim toto studium nebude k ničemu, neboť cílem této vědy není znalost (vědění), nýbrž čin (nikoliv *gnósis*, nýbrž *praxis*). (*Nic. Et.* 1095a, začátek.) Zdá se tedy, že Aristoteles tu naznačuje potřebu induktivního postupu (naprosto odlišného od postupu matematika, resp. geometrova; Arist. přímo uvádí, že by bylo zcela nerozumné připustit pouze pravděpodobné závěry u matematika, ale stejně nerozumné by bylo chtít naprosto přesné dokazování od řečníka – 1094b konec). Výchozím bodem je tedy mravní usuzování obyčejného člověka – a to je pak prověřováno.

86/230

Otázka zní: je-li nutným východiskem etických úvah mravní úsudek lidí v běžných případech, jimž rozumějí, znamená to, že základem tu je mravní (morální) zkušenost člověka. Komu tato zkušenost chybí, marně se pokouší konstruovat nějakou etiku (viz zase Rádl, *Útěcha*). Ovšem znamená to snad také, že odmítneme každé dotazování po poslední instanci, která sankcionuje každý mravní úsudek? (tj. která je musí sankcionovat, má-li být platný?) – Empirický start etických zkoumání vůbec neznamená odmítnutí a zavržení každé takové „poslední“ instance, ale znamená, že otázka po poslední instanci vybočuje nutně z mezí např. sociologie. Sociologie, která se programově odvolává na empirii, de facto nebere empirii dost vážně. Že mravně existuje nějaké nahoře a dole, že „má být“ a

„nemá být“ není záležitostí libovůle nebo jen technické úvahy, že otevřená budoucnost ‚je‘ strukturována, i když ještě nenastala, že tak, jako se pravda nestane za žádných okolností lží a lež pravdou, se ani dobro nezvrátí ve zlo a zlo v dobro (tak aby totéž mohlo být považováno jednou za dobro a podruhé za zlo – ne tak, že se s tím už nedá nic dělat) – to je založena na čemsi skutečném, byť nikoli pozitivně daném, „objektivně reálném“. Morální zkušenost je v podstatě nesena zkušeností „metafyzickou“ (v pozitivním smyslu) nebo – jak někteří říkají – „ontologickou“ (což má zase jiné nedostatky), řekněme tedy nejraději: zkušeností ryzí nepředmětnosti. Empirická sociologie s tím musí počítat, i když není kompetentní, aby se k platnosti takové zkušenosti vyjadřovala (což platí stejnou měrou o psychologii atd.).

86/231

Abychom ukázali potíže sociologického přístupu k morální skutečnosti co nejnázorněji, převedeme si tematiku na jiné pole, totiž na pole umění. Představte si sociologa umění, který by zpracovával např. statisticky počet vyprodukovaných uměleckých děl, tj. obrazů, soch, hudebních skladeb dramát, filmů atd. za posledních několik let, srovnal s obdobím předchozím (delším nebo kratším), zjistil, zda se objevují nějaké trendy a tendence (např. větší produktivita tvůrců hudby než výtvarníků apod.), šel „do hloubky“ a zjistil, že olejových maleb ubývá ve prospěch grafiky apod. Může takové šetření přinést nějakou informaci o umělecké úrovni toho kterého odvětví a o tom, zda stoupá nebo klesá? Aby se z podobných statistik mohlo něco vysuzovat o hodnotě umělecké tvorby, musí být výzkum rozšířen na sféry a obory, v nichž je už jisté hodnocení přítomno, zahrnuto a kde se může předpokládat: zjistí se rostoucí nebo klesající počet recenzí a kritik, počet a rozsah publikací o umění, poměr kritik kladných a záporných atd. Ale má to nesnáze: máme potom podchyceno, jak se v dané společnosti hodnotí umění ze strany odborné kritiky, ale takovému šetření zase chybí prostředky k posouzení úrovně odbornosti a v případě diferencí v názorech chybí arbiter, který by dal za pravdu jedněm proti druhým. Odborná kritika se málokdy shoduje s hodnocením veřejnosti; můžeme tedy podchytit také výši nákladu nebo počet vydání, návštěvnost divadla nebo filmu a počet repríz, počet návštěvníků galerií a výstavních sálů i jednotlivých expozic atd., zkrátka zájem čtenářů, diváků, posluchačů. Ale to zase jen velmi jednostranně ukazuje, jak je umění hodnoceno veřejností, přičemž úsudek o kvalitě uměleckých děl může mít nějakou platnost, jen když uváží, že smysl pro skutečné umění je v dané společnosti dobrý nebo

špatný, že vkus byl dlouho a dosud je kažen nebo naopak že se podstatně vylepšil atd. A to je zas oblast, pro niž sociolog nemá kritéria.

A právě tak je tomu v sociologickém zpracování mravního stavu společnosti. Sociolog může zjišťovat morální fakta, ale nemá k dispozici míru pro jejich zhodnocení (nebo alespoň není v té věci odborně kompetentní a intervenuje na rozhodujících místech jako diletant, morální amatér). Dokonce je pravděpodobné, že chce-li se každému hodnocení vyhnout (jak stanovil např. Max Weber), a pokud se mu to opravdu podaří, dopustí se zásadních omylů v samotném zpracování zjištěných dat.

(Podobně se tomu má třeba v sociologii náboženství, která si neujasní, co vlastně zkoumá a jaká jsou opravdu kritéria pro posuzování náboženství a náboženskosti, v jakém poměru je kupř. křesťanství a náboženství, víra a náboženství, co je kritériem úrovně zbožnosti atd.)

19. 8. 86

86/232

20.VIII.86

Na čem je založena zkušenost (pocit) tzv. svobodné vůle? Na vědomí, že v každém okamžiku, když něco dělám, podnikám nebo naopak nepodnikám, mohu se (mohl jsem se) rozhodnout také jinak. Protože však každý můj čin poznamenává nejen mé okolí, ale také mne, znamená to, že sám sebe, své proměňování, mám ve své ruce, že je mohu ovlivnit a trvale ovlivňovat svým rozhodováním a svými příštími činy. Svoboda vůle spočívá v možnosti být někým jiným; to však zároveň znamená, že svoboda vůle je také možností být sám sebou. Přičemž „být sám sebou“ vůbec nemusí znamenat zůstat sám sebou, tj. zůstat nadále tím, kým jsem byl, nýbrž třeba se právě proto změnit, abych se stal, abych se mohl stát sám sebou. Sartre ve svých *Cestách k svobodě I*, 90 (0825) vkládá do úst jedné své postavě (Danielovi):

„Jenomže... právě,“ řekl Daniel tímž lehkým tónem, „je jistě velmi zábavné, udělat úmyslně opak toho, co chceme. Cítíme, že se stáváme někým jiným.“

Motiv „zábavnosti“, který tu je uváděn, je jen odrůdou jakési vrtošivosti; udělat si systém z toho, že úmyslně budeme jednat opačně, než bychom chtěli, který spočívá v tom, že nechceme, co bychom chtěli, a chceme, co bychom nechtěli, nemá žádnou perspektivu, neboť to může stěžít vést k vytvoření nějaké nové osobní integrity. Přidáme tím ke svému dosavadnímu charakteru, který se za takových podmínek stejně prosadí, jen navíc rys vrtošivosti a nestaneme se někým jiným. Ale je možno takové „opačné“,

resp. odlišné jednání koncipovat obezřeleji a promyšleněji: tak je opravdu možno znovu a jinak ustavovat „sám sebe“.

86/233

Henri Marrou, francouzský katolický intelektuál, řekl prý (citováno podle předmluvy ad 4286 – Charles Pietri), že „hodnota historického poznání je přímou funkcí vnitřního bohatství, otevřenosti ducha, kvality duše historika, který ho dosáhl“. Vedle sebe tu jsou kladeny dvě veličiny, „otevřenost ducha“ (l'ouverture d'esprit) a „vnitřní bohatství“ (la richesse intérieure), jako by šlo o souřadné záležitosti. Ale takový Sartre líčí situaci velmi odlišně. „Na pokraji těchto násilných rozchodů jej zadrželo pokaždé to, že se k tomu, aby to udělal, nedostávalo důvodů. Bez důvodů to byly jen ztřeštěné kousky. A čekal dál...“ (49) „Pomyslí si: „Nečekám už. Má pravdu: jsem prázdný, sterilisoval jsem se, abych byl jen čekání. Teď jsem prázdný, to je pravda, ale už nic nečekám.“ (50)

Dalo by se říci, že Marrou žije ještě v předmoderním světě; Sartre naproti tomu charakterizuje postmoderní svět, který už nepřebíjí svou vnitřní prázdnotu vnějšími gesty a násilnými činy, nýbrž uvědomuje si ji. Marně ho zvou přežívající pohrobci moderního věku: „Šel jsi svou cestou... musil ses osvobodit. Teď se tak stalo, jsi svobodný. Ale k čemu je svoboda, ne-li k tomu, aby ses zapojil? Pětatřicet let jsi vynaložil na to, aby ses očistil, a výsledek je prázdnota.“ „Zřekl ses všeho, abys byl svobodný. Udělej další krok, zřekni se samotné svobody; a všechno ti bude dáno.“ (Brunet z téže knihy, s. 110.) Zůstává rozhodující pocit: „možná není příležitostí“ (114), „jsem ztracený případ“ (114), „K čemu? K čemu rozhodovat, že bude svobodný? ... Jsem vyřízený chlap.“ (116).

86/234

Svoboda znamená buď také svobodu od sebe, od své danosti, minulosti, nebo neznámá nic. Svobodný čin je ten, který nevyplývá ze žádných precedencí, nýbrž který se spolehl na budoucnost, jež přináší něco nového. Svobodu v její podstatě objevili proroci (zároveň s vírou); svoboda je složkou víry, možná že by se dalo říci také: plodem víry. Ježíš podle Jana uvádí jako zdroj svobody pravdu. Ale k pravdě se člověk může vztahovat jen jako k tomu, co přichází, nikdy ne jako k tomu, co už je tady, co je dáno, hotové, definitivní, ukončené. A tak vlastně pravda osvobozuje k té svobodě, která **očekává pravdu**.

Jak vysvětlit onen pocit prázdnoty, sterility, ztracenosti, vyřízenosti, vyplývající z toho, že se už nic nečeká? Znamená čekání tuto vykořeněnost? Řekl bych, že jde o přímý důsledek falešné ritualizace. Je to jakási na hlavu

postavená persifláž mystiky. Také mystik se pokouší vytrvat co nejdéle ve své vytrženosti, také on se vyprazdňuje, a tím – jak je přesvědčen – otevírá. Ale jaká to je otevřenost, která nedochází naplnění? – Ovšem tady může být vysvětlení dvojí: buď jde o „otevřenost“ zdánlivou, která se uchovává pro sebe samu a která se brání čemukoli, co vskutku přichází jako naplnění jejího očekávání; anebo je to očekávání a otevřenost pravá, ale – nic nepřichází. Bude třeba prověřit, co je charakterističtější pro naši dobu. Eventuelně také, zda falešná, na scestí sešlá otevřenost není jen důsledkem příliš dlouhého a marného čekání, a tedy důsledkem toho, že nic nepřichází, že nás neoslovuje žádné nové poselství, že „slyšíme“ jen mlčení.

86/235

Žijeme v době, kdy končí jedna významná kulturní epocha, totiž epocha evropské kultury. Krize evropské kultury má celou řadu podob a složek. Už jsme dost zevrubně mluvili o krizi metafyziky, resp. o krizi předmětného myšlení. Paralelně s touto krizí jde krize náboženská. Zatímco krize metafyziky odhaluje hroutící se kořeny a základy řeckého typu pojmového myšlení, náboženská krize je sama o sobě komplikovaným procesem, na němž se zčásti podílí rovněž tato krize metafyziky (neboť křesťanská theologie spojila nerozvázně své osudy právě s metafyzikou), ale otřes je hlubší, protože tu ještě doznívá zhroucení mýtu a myticky orientovaného života i myšlení. Mýtus se začal hroutit už v tom okamžiku, kdy nebyl s to integrovat celý lidský život. Právě jeho závěrečnou fází se stalo náboženství, které zavedlo do lidského života i myšlení jakousi schizofrenii, jakési rozpolcení světa na oblasti centrálně významné, totiž sakrální, a pak na oblasti periferní, totiž profánní. Postupně se profanita prosadila proti sakrálním časům a prostorům a nabyla jednoznačné převahy; kořeny mýtu byly definitivně narušeny a jeho relikty už jen odumírají. Jsou ještě doložitelná přechodná vzplanutí, která však mají jen psychologický a sociologický význam; jako základ eventuelních nových perspektiv a programů jsou už bezcenné. Na konečném rozpadu zbytků mýtu měla rozhodující, převládající podíl orientace víry, o které se už kupodivu zapomnělo, že byla od počátku protimyticky a protinábožensky zaměřená. Ale sama víra se dostala dnes také do krize – jako by se vytratila její síla.

86/236

Vzniká otázka, v jakém vztahu je mravnost a její otřes i úpadek ke krizi evropské kultury. Bohužel je třeba přiznat, že o krizi společnosti, kultury, náboženství atd. atd. se mluví napořád už dlouho, velmi často bezmyšlen-

kovitě, a tedy i nepromyšleně a nedomyšleně, a tak už si na to všichni zvykli, že řeči o krizi už vyvolávají nudu a nikdo je nebere vážně. Možná, že i to náleží ke krizovému průběhu a ke krizovým jevům.

V případě mravnosti musíme od skutečné krize odlišit to, co se jako úpadek mravů jeví všem starším generacím, když vidí slovy i skutky protestující generace mladé. Stalo se zvykem, že kritici mravů všech dob jsou srovnáváni a spolu zesměšňováni. Tato věc souvisí s tím, že většina lidí si nepamatuje, resp. správně nepamatuje na své mládí. Vzniká tedy otázka, jak je možno srovnávat po mravní stránce epochy od sebe vzdálené mnohem víc, než aby je mohla obsáhnout lidská paměť. Tady se lze spoléhat jen na dokumenty. Ale dokumenty představují jen reliktu naprostého zvnějšnění mravních situací a mravního jednání v těchto situacích. Ovšem dokumenty mají selektivní charakter – někdy nahodilý, jindy nenahodilý. Na statistiku tu není velkého spolehnutí. Nejlepší situace je v oboru právním, kde lze vyzorovat buď zvyklosti právní, anebo dokonce najít citované zákony. Ale mravnost a zákonnost nelze navzájem zaměňovat. Nejspolehlivějším pramenem jsou nám proto etické úvahy. Ovšem ty nám vypovídají o nejvýraznějších a nejpromyšlenějších typech mravního smýšlení, ale málo ukazují stav společnosti (nanejvýš v negativních bodech). Proto otázka mravní krize společnosti může představovat značný oříšek.

86/237

August Messer (5870, např. s. 5) rozlišuje – metodicky – mezi otázkami skutečnosti a otázkami hodnoty, a trvá na tom, že hodnoty, vzaty o sobě, nejsou ničím skutečným, že však mohou být myšleny samy o sobě. Je také přesvědčen, že (3) ačkoliv jsou hodnoty „neskutečné“, přesto „platí“, jsou „objektivně platné“ a tím závazné.

Nehledíme-li na to, že jde zároveň o otázku terminologickou (Messer např. říká, že každý může přece souhlasit s tím, že může „být“ (es kann „geben“) svět hodnot, aniž by byl vázán na svět „věcí“ (a v závorce dodává: tím jsou míněny „skutečnosti“) (s. 4-5), totiž zda skutečnost ztotožníme s „věcí“, tj. „res“ – pak totiž nám už náš pojmový aparát nedovoluje říci, že hodnota není věc, že není „reálná“, ale že je přesto skutečná, protože vede ke skutku, má být uskutečněna – verwirklicht! – ukazuje se jedna nepochybná věc. Messer si hodnoty představuje jako – nechť je nám dovoleno to přirovnání – ideální obrazce v rovině. Rovnoramenný trojúhelník nebo čtverec apod. rovněž nejsou „věci“, „skutečnosti“, a přece jsou „objektivně platné“, nejsou totiž záležitostmi „subjektivní“ a „relativní“ (2). Jenže tady jsme u kořene problému: tím, že Messer ve skutečnosti

dělá z hodnoty něco jako trojúhelník, zaměňuje skutečnou hodnotu s jejím myšlenkovým modelem, tj. s intencionálním předmětem (objektem). Proto může mluvit o její objektivitě, obecné závaznosti a dokonce „věčnosti“, „neměnnosti“ (viz jeho polemika s Wittmannem, s. 4). Jenže: je vskutku hodnota myslitelná jen jako intencionální předmět? Není tento myšlenkový model jenom k tomu, abychom jeho pomocí mínili „skutečnou hodnotu“?

86/238

V etických úvahách má své významné místo téma „vůle“. Co to je vůle a jaká je její funkce? Abychom mohli poukázat na specifické rysy vůle, musíme si povšimnout jiných zdrojů pohybu a dynamiky u živých tvorů. Pro život je totiž čímsi specifickým zřejmé úsilí o dosažení čehosi, jakési koncentrování a použití síly k určitému cíli, růst, rozvoj, aktivita, spontaneita apod., svědčící o jakémisi „vnitřním přetlaku“, „nataženém péru“ atd. – jak to někdy metaforicky charakterizujeme. Malé dítě nebo kotě, štěně a vůbec mláďata se ustavičně hemží, lezou, skáčí, pošťuchují se, koušou se navzájem, honí se atd. až do úplného ‚vyčerpání‘, kdy padnou; a jen naberou zase sil, začne to znovu. Aktivita nazdařbůh, hravost, jakoby cvičení pro budoucnost, všude plno energie a pohybu, dynamiky – kde to není, tam je něco v nepořádku, nějaká choroba, vyčerpání, slabost, umírání. Život je spjat s touto nahromaděnou energií, která se potřebuje vybit. A vedle tohoto rezervoáru tu jsou formy, které onomu vybití dávají směr, zaměření, smysl, cíl. Tak mluvíme např. o pudu, instinktu, žádosti(vosti) apod. Von Uexküllova škola popisuje celé akční systémy, které jsou odstartovány nějakým specifickým popudem a které proběhnou takřka automaticky, neboť jen tak je vyloučeno každé zaváhání, a tím ztráta času, která např. při pronásledování kořisti znamená neúspěch. Šelma, která se právě dosyta nažrala, má takové nastartování akce blokováno, i když příslušný popud se naskytne. V době páření je akční systém pronásledování kořisti blokován prostě tím, že v tu dobu jsou rozhodující popudy sexuální. Tak to je asi situace představující pozadí naší problematiky.

21. VIII. 86

86/239

Ať už tomu je tak, že jeden z primátů nastoupil cestu k polidštění, protože se jeho osvětí nadměrně komplikovalo a dosavadní prostředky usměrnění životní dynamiky začaly vynechávat a selhávat, anebo naopak vznikem člověka došlo teprve druhotně k onomu zkomplikování jeho osvětí, v každém případě musíme mít za to, že už nejprimitivnější člověk se cítil ve své situovanosti ve svém osvětí znejistěn tím, že se setkával se situacemi, kte-

ré od sebe dovedl odlišit a rozeznat, ale na jejichž řešení neměl žádné připravené plány ani rozvrhy. Uměle se to dá vytvořit i se zvířaty, ale právě jen uměle, tj. tak, že člověk aranžuje okolnosti způsobem, o němž dobře ví, že naň zvíře nemá odpověď pohotově. Domestikace některých zvířat spočívá v tom, že si navyknu na nové stereotypy, v nichž se člověku dostává dominující role. A i tak to trvalo celé epochy (od zdomácnění musíme odlišovat ochočení, jehož mechanismy jsou odlišné, týkají se pouze jednotlivých zvířat a bývají úzce spojeny s imprintací a schopností napodobovat, která je největší u společenských, stádních zvířat). A tak se stalo nutností zavést určité nové rozvrhy a „akční systémy“ tam, kde příroda žádné neposkytovala. Drobné vynálezy, z nichž některé mohly být i napodobovány jinými jedinci, se vyskytovaly u vyšších živočichů celkem dost běžně (žádný akční systém docela sám nestačí, vždycky musí být aplikován na konkrétní podmínky, a ty se vždycky poněkud liší), ale docela nové úrovně bylo dosaženo v okamžiku, kdy takový nový (nebo od jiného jedince naučený) „rituál“ mohl být spojen se slovem, tj. kdy mezi rituály pronikl zvláštní rituál slova.

86/240

Scheler prý upozorňuje (*Der Formalismus in der Ethik* – je třeba to vyhledat – musí to být hned někde na začátku, tak kolem s. 20 a dál) na to, že hodnocení „dobrý“ (přesněji: hodnota „dobra“ či „dobrého“) se sice ukazuje na našem volním aktu, ale sama hodnota není cílem (předmětem) tohoto aktu, nýbrž něco jiného: z podstaty věci se tato hodnota nalézá jakoby „v zádech“ našeho aktu. Když např. děláme pro svého bližního něco užitečného nebo potřebného, jednáme tím „dobře“; není však správným jednáním, když chceme „činit dobro“ k tomuto cíli vykonáme něco na pomoc bližnímu. V tom případě je to farizejství. (5870, Messer, s. 10.) – Tady se vlastně ukazuje něco podobného, co jsme už poznali v případě pravdy. Také poznání pravdy není možné tak, že bychom ode všeho odhlédli a ode všeho se odvrátili a zkoumali jen „pravdu samu“ jako ten jediný „předmět“ svého zkoumání, nýbrž jen tak, že poznáváme něco jiného, a to pravdivě, tj. ve světle pravdy – takže se vlastně musíme od pravdy odvrátit a zaměřit svou pozornost a své úsilí k nějaké věci, věcné souvislosti, k něčemu reálnému. A s mravností je tomu podobně: chceme-li jednat mravně, musí to sice být z nejhlubších mravních motivů, ale je to možné jen uprostřed věcných souvislostí, v určité situaci, vůči určitým lidem – ale tak, že posledním motivem našeho jednání nejsou motivy věcné – tj. užitečnost, příjemnost, věcná nutnost atd., nýbrž že tím vším se konstituují, zachovávají a eventuálně obnovují personální vztahy. A mravnost tomu dává spíš jako-

by světlo a prostor, spíš než že by byla cílem (resp. než že by šlo o nějaký mravní cíl v podobě „hodnoty“ apod.).

86/241

Původ mravnosti, resp. vznik mravního cítění je třeba situovat do těch dávných dob, kdy první lidé shledávali, že se dostávají do situací, na které nedovedou odpovědět, tj. v nichž se neorientují tak, aby mohli neprodleně a s jistotou reagovat. Zatímco příroda poskytovala (mechanismem postupného vývoje – což ovšem je třeba interpretovat jinak než darwinovsky) živým organismům takové prostředky jako vnímavější a ostřejší smysly (eventuelně nové smysly) a jen v omezené míře je odkazovala na „výchovu“ okolnostmi, tj. na učení od starších a pohotovějších, člověk jako „nedostatkový“ tvor byl zcela odkázán na vymýšlení nového způsobu reagování, nových aktivit, nových pravidel spravování atd. Zároveň však byl schopen ostře vnímat všechny neúspěchy a selhání svých pokusů a pamatovat si je. Věděl, a to ze zkušenosti, že dobrý nápad přichází jen zřídka (a tehdy mnohem řidčeji, než je tomu dnes). A ze zkušenosti též věděl, že dobré nápady přicházejí některým spíš než jiným, než většině. Proto byl nakloněn připisovat dobré nápady a vynálezy mimořádným jedincům, hrdům, nebo dokonce samotným bohům – a ostatním přiděloval pouhé napodobování. Tak vznikly ve všech starých společnostech dvě tradice: jedna pro většinu, pro dav – a druhá spíše esoterická, kterou si (možná že ani ne ústně, formulovaně, ale zase jenom předávaným způsobem chování, reagování) mezi sebou udržovali a generace po generaci odevzdávali „vůdcové“, později heroizovaní, anebo povýšení dokonce na bohy (zbožštění předkové). První mravní zásady byly takovým „dobrým nápadem“ a okolnost, že to byl právě nápad, a ne výmysl, našla vyjádření ve „zjevení“.

86/242

Mravní zásady pravděpodobně vznikly jako „dobrý nápad“, který se „osvědčil“, a to jak v tom, že udával jakési direktivy lidem, kteří si nevěděli rady, tak v tom, že uposlechnutí těchto rad se ukázalo být i věcně užitečné, uspokojivé. Ale znamená to, že ony „nápady“ byly zcela libovolné? Zdaleka nikoliv. Ale musíme mít stále na zřeteli, že tyto mravní zásady a pravidla měly dvojí funkci: musely uspokojovat především subjektivně a hned, neboť dlouhodobé důsledky či následky naprostá většina primitivně uvažovavších lidí nebyla schopna sledovat. A teprve druhou funkcí bylo upravovat a usnadňovat společenský život, tj. život ve stále větších společenstvích. Co to znamená? Mravní zásady musely nějak „odpovídat“ na potřeby psychologické, ale zároveň na potřeby „reálné“, věcné. Tak např.

zásada krevní msty odpovídala přednostně na potřeby psychologické povahy – otřes, následující vztek a touhu po pomstě kanalizovala jedním směrem – totiž k celému společenství, k němuž náležel ten, kdo se proti „nám“ (našincům) provinil. (Jinak je známo, jak mají lidé dodnes tendenci se odreagovávat na nevinných, a dokonce na těch, kdo s věcí, o niž šlo, nemají vůbec nic společného.) Později se ukázalo, že tato zásada je šílená, protože vede k oboustranné zhoubě, a to masové. Věcné důvody (a to znamená mravní rozvaha) vyžadovaly stanovení nové zásady, která sice na jedné straně vyhovovala touze po pomstě a potrestání, ale na druhé straně omezovala zlo, které bylo důsledkem zásady krevní msty (vendetty). Je však příznačné, že tato nová zásada byla chápána ne jako užitečnější, nýbrž jako spravedlivější. Mravní rozvaha neměla proto jen své věcné důvody, nýbrž odpovídala také „mravnímu smyslu“.

86/243

Když se pokoušíme charakterizovat základní rysy a strukturní skladbu „mravní situace“, konstruujeme tak – za pomoci příslušného pojmového aparátu – myšlenkový model, který má vystihovat vše podstatné, co sdílají nutně všechny skutečné, „konkrétní“ mravní situace navzdory své jedinečnosti a neopakovatelnosti. To znamená, že se omezuje na tu stránku mravního dění, která se už zvnějšnila, realizovala, která nastala a stala se daností, danou skutečností. To je ovšem povážlivé, neboť k mravní situaci a k její nejvlastnější struktuře náleží, že je otevřená, tj. že v sobě obsahuje napětí mezi danou skutečností a mezi skutečností, která „má být“, tj. která je „přítomna“ zatím jen jako výzva, jako osobní oslovení, na které bychom měli odpovědět a na které musíme odpovědět docela určitým způsobem, pokud se zachováme „odpovědně“, tj. pokud máme tolik mravního citu či vnímavosti, abychom onu výzvu zaslechli a abychom porozuměli, oč v ní jde, a máme-li také dostatek mravních zkušeností a vypěstovaného mravního smyslu, abychom dovedli odpověď na onu pochopenou výzvu realizovat tak, že je zároveň odpovědí na danou situaci, tj. že je aplikovatelná v reálném světě jako rozumná, uvážená reakce, která není a nechce být slepá ke komplikovanosti situace, ale která registruje co možná všechny její významné složky a stránky a která uprostřed své reakce, svého reagování dovede navíc zachovat osobní integritu nejen v daném okamžiku, ale ve smyslu celoživotním. Tato několikasměrná otevřenost mravní situace je tedy v napětí s modelem, jak jsme zvyklí jej konstruovat. Ergo: musíme se pokusit o „anti-model“, tj. o takový model, který se nestane „předmětem“.

86/244

Ale to právě bylo cílem formulací tzv. mravních zásad. Nešlo o konstrukci „intencionálního předmětu“ morální povahy, nýbrž o návod k jednání, k činu, tedy o zaměřenost někam jinam než k onomu „předmětu“. To si mravní ponaučení ještě zachovala z éry archaického myšlení a jednání: šlo o napodobování v jednání, v životě, tedy v pohybu, nikoli o zírání na neměnné intencionální předměty. Protože však nemáme jinou možnost a neznáme jiný způsob, jak myšlenkově uchopit základní rysy tzv. mravní situace, nezbyvá nám než nadále pracovat s pojmy a nadále „konstruovat“ intencionální „skutečnosti“ – ovšem až na to, že to budou muset být intencionální „anti-předměty“, resp. intencionální „ne-předměty“. Prvním krokem musí být, že dosavadní intencionální předměty musíme rozhýbat: konkrétně to znamená, že buď vůbec musíme odmítnout každou konstrukci tzv. „hodnot“, anebo že musíme učinit všechno pro to, abychom se ve svém pojetí „hodnot“ co nejvíce polemicky distancovali od dosavadního způsobu etického uvažování. Podobně si musíme počínat ve věci tzv. „ctností“ a „neřestí“, které rovněž byly konstruovány jako intencionální předměty, tj. tak, že byly vytrženy ze širších – zejména časových – kontextů a situací. Ovšem pouhé rozhýbání, resp. znovuzavedení děje samo o sobě nestačí; návrat k narativní metodě může být jen okrajovou a provizorní pomůckou. Veškerou pozornost a všechno myšlenkové úsilí musíme zaměřit ke skutečné dějovosti a událostnosti (včetně nejširších smysluplných, významo-nosných kontextů) tak, abychom neupadli do nové kazuistiky, nýbrž aby se nám otevřely nové cesty pro samo myšlení, pro reflexi.

86/245

Existuje řada slov-pojmů, označujících pozitivní mravní hodnoty a vlastnosti. Už **od pradávna**, od prvních písemných památek lze doložit povědomí o rozdílu mezi morálně pozitivním a morálně negativním. Situace archaického mýtotvůrce byla ovšem komplikovaná. Nemohl vylíčit bohy jako veskrze dobré, neboť by se vzdal možnosti vyložit, jak je možné mezi lidmi zlo. Proto mohli potom např. v Řecku filosofové kritizovat Hésioda a Homéra, že nechali bohy páchat zločiny a bezpráví, že si navzájem škodili atd. Nicméně už nejstarší vyznavači chválili své bohy tím, že jim připisovali pozitivní mravní vlastnosti. A zejména někteří bozi byli už přímo koncipováni jako veskrze pozitivní, což také hodně naznačuje. Kramer (2730, s. 110n.) uvádí lagašskou bohyni Nanše a říká o ní, že „je občas uváděna v textech jako oddaná pravdě, spravedlnosti a milosrdenství“. A pokračuje:

„Leč teprve v poslední době počínáme získávat určitou představu (o významné úloze, jakou zastávala tato bohyně na poli etického a morálního chování člověka.“ A vskutku z dochovaných, resp. Kramerem citovaných textů je zřejmé, oč vlastně měla bohyně Nanše zejména péči: o sirotky a vdovy (bohyně je nazývána „matka sirotků“), dále vůbec chudé a utlačence – ale to zároveň znamená být proti bohatým a mocným a utlačovatelům: a vskutku, „aby utěšila sirotky, aby již nebylo vdov, aby přichystala místo zkázy mocnému, aby vydala mocného slabému, ..., Nanše zpytuje srdce lidská.“ (111) Kramer vysloveně hovoří o „sociálním smýšlení“, jež je bohyni připisováno. O lagašském vladaři Urukagimovi se dočítáme, že „obnovil spravedlnost a svobodu“ pro obyvatelstvo, tedy o jeho ctnostech politických.

22. VIII. 86

86/246

Kramer uvádí (2730, s. 110) následující dobré a zlé morální vlastnosti a hodnoty, které sestavujeme do tabulky:

dobro zlo

pravda lež

právo, zákon(nost) bezpráví, svévole

pořádek zmatek, nepořádek

spravedlnost nespravedlnost, bezpráví

svoboda útlak, otroctví, útisk

poctivost, čestnost klam, podvod

přímost lest, lstivost

soucit bezcitnost

slitování, milosrdenství krutost

dobré nakládání zlé nakládání vykořisťování

charakternost bezcharakternost

mravnost zvrácenost, nemravnost

ctnost nectnost, neřest, nešvar

Zbývá snad ještě doplnit něco pro úplnost, ale je to tabulka pozoruhodně dodnes platná (ovšemže výklad bývá důležitý, ale v tom už není taková shoda – ale není ten zmatek vytvořen záměrně a uměle?).

věrnost zrada

dodržování úmluv a slibů nedodržování, porušení slibů

skromnost, pokora pýcha

moudrost hloupost, hlupství

sympatie, láska nenávisť, hněv

laskavost hrubiánství

mírnost hádavost, svárlivost
odpovědnost neodpovědnost
sebeovládání bezuzdnost
statečnost zbabělost

86/247

23. VIII. 86

Předmětné myšlení prosazovalo v etice tendenci zakotvit mravní hodnocení a vůbec porozumění mravní situaci a jejím strukturám na nějakých pojmově uchopitelných „předmětech“, jako jsou např. hodnoty, cíle, pocity a prožitky apod. Ale když se pokusíme mravní situaci modelovat, aniž bychom propadli objektivizování, tj. aniž bychom vylučovali z toho, co je tím mravně nejvlastnějším, kterýkoli člen a kterýkoliv vztah mezi všemi členy, ukáže se, jak žádný objektivizující model vlastně nemůže vyhovovat (příčemž tzv. subjektivismus je jen zvláštní odrůdou objektivizace).

Tak např. etika nemůže být striktně teleologická, protože sám cíl nikdy nemůže být morálně jednoznačně zhodnocen, pokud je uvažován izolovaně od kontextu. Pokus zabezpečovat mravní hodnotu cíle tím, že jej vidíme ve vztahu k nějakému vyššímu cíli, nemůže v této věci nic napravit, jen rozostří kontury a dovolí, abychom propadli falešné představě, že existuje nějaký poslední, absolutní, nejvyšší cíl, který je totožný s nejvyšší mravní hodnotou a který zakládá a garantuje veškeré relativní hodnoty a relativní cíle právě tím, že jsou orientovány k němu a že je k sobě vztahuje či přitahuje. Stejně tak – to je už zřejmější – nemůže být etika striktně kauzalistická, neboť sice je schopna vytvářet jakési modely tzv. charakteru, ctností apod. a vysvětlovat mravní hodnotu veškerých aktivit buď tím, že ji odvozují z charakteru, resp. z nějaké ctnosti, anebo tím, že vedou k vytvoření a posílení nějakého charakteru či ctnosti. Nedostačivost takového modelu je zjevná: neřešena totiž zůstává otázka, co je kritériem mravní pozitivnosti charakteru nebo ctnosti (proč to není špatný ch. nebo nectnost).

86/248

Nepochybně je pro mravní hodnocení nějakého jednání nebo prostě činu velmi důležité přihlížet k motivu, eventuálně vůbec k subjektivní stránce, tj. k tomu, jaký cíl je zamýšlen (jaký bezprostřední a jaký hlavní), zda má ono jednání uspokojit jednajícího, nebo toho, vůči němuž se jednající obrací, atd. atd. Ale redukovat mravní stránku jednání na dobré úmysly je postup nepřijatelný, neboť mravní odpovědnost se týká ne pouze předmětné stránky našich vědomých mravních intencí, nýbrž ještě celé řady dalších aspektů. Jsme odpovědni nikoliv pouze za to, abychom pro druhého

člověka udělali něco pozitivního, ale také za to, abychom se ujistili, že to, co se obecně za pozitivní pokládá, skutečně pozitivní jest, dále abychom sami sebe kontrolovali v tom, že nenacházíme hlavní zalíbení v sobě, když jednáme mravně, eventuelně že nehledáme dobré především pro sebe (a to i když se třeba mýlíme v odhadu dobrého pro sebe), zejména však musíme také dbát na to, zda dobrý čin, který vykonáme, není jen okrajovou záležitostí pro nás a zdali není spíše výsledkem dobrého vychování nebo dobrých návyků, o něž sami nemáme velkou zásluhu, než odpovědného rozhodnutí, kdy na sebe bereme také nějakou tíhu a nepříjemnost a volíme ji vědomě, protože sledujeme zájem druhého člověka, atd. Nicméně – ačkoliv to vše má svou důležitost – zejména pro nás! – a ačkoliv náleží k naší povinnosti a odpovědnosti, abychom se v tom ohledu dobře znali, resp. poznali a kontrolovali, nikdy nemůžeme tuto stránku mravního jednání označit za hlavní a rozhodující, neboť rozhodující je naopak, co dobrého učiníme pro druhého člověka.

86/249

Mravní čin, resp. mravní jednání má několik zdrojů a několik aspektů a nemůže být simplifikovaně převedeno co do své hodnoty na jednoho společného jmenovatele, na jeden zdroj nebo na jednu rovinu. Protože, jak jsme ukázali, pro strukturu mravní situace je podstatné, že jde o vztah jednoho člověka k druhému člověku (event. k druhým lidem) v nějaké záležitosti za určitých podmínek (okolností) vzhledem k určitému nároku (té chvíle, té situace), je zřejmé, že mravním jednáním se vztahujeme jak k druhému člověku, event. lidem, tak k dané záležitosti, tak k daným podmínkám a okolnostem, tak – a tu ovšem „nepředmětně“ k oné situační výzvě, resp. k onomu situačnímu nároku. A celá věc se ještě komplikuje tím, že setkání s nepředmětnou výzvou není možné jinak než „v těle“, tj. tak, že do tohoto setkání neseme nejenom sebe ve smyslu okamžité jsoucnosti, ale sebe ve smyslu bytí, tj. i svou minulost a své projekty a směřování do budoucnosti; dále svou zasazenost do uvedené situace, a to zase nejen v její okamžité podobě, ale v různých rovinách její zapojenosti do úzkých i širších až nejširších společenských kontextů, dále i zapojenosti do určité dějinné chvíle i dějinné epochy, a to zapojenosti materiální, kulturní, duchovní, myšlenkové atd. atd. se všemi příslušnými propojenostmi; ale potom jde i o naši zapojenost do přírodního osvětlení a okolí, bezprostředního i vzdálenějšího, tedy i o naši odpovědnost za budoucí generace a jejich společenské, dějinné i přírodní podmínky; a v posledu sem vnášíme i svou orientaci do světa v celku, své pochopení světa a svého místa (a poslání) v něm.

86/250

22. VIII. 86

Erika Kadlecová nejméně před rokem napsala text „Nejistoty života a jistota víry“, který nedávno vyšel ve *Svědectví* (č. 78/1986, s. 352–362). Autorka chce „pouze shrnout postřehy a názory, které se projevily v jednom rozhovoru na dané téma, a to ve výhradně marxistickém prostředí“ (352). Výslovně přiznává, že „nemáme k dispozici ani nejzákladnější data o vývoji religiozity“ (352). To platí ovšem všeobecně, pokud jde o „naše poměry“. Přesto lze vyslovit několik kritických poznámek k jejím úvahám, protože se netýkají ani tak materiálu, ba ani technických metod eventuelního výzkumu, pokud by se mu v dohledné době otevřela nějaká možnost, nýbrž prostě jen pojmového vyjasnění, bez něhož se ovšem ani sociologie a sociologové nemohou při své práci obejít.

E. Kadlecová především nedělá rozdíl mezi dvojm typem či spíše dvojí rovinou skutečností: naprosto záměnně mluví o „vývoji religiozity“, o „oživení náboženství“, o „posunu k vyšší religiozitě“ (352), o „růstu nebo ústupu religiozity“ (353) na jedné straně a zase o „vzestupu zájmu o náboženství“, „oživení zájmu o náboženství“, o „zájmu člověka o náboženství“ nebo o tom, že „náboženství se bere vážněji, nebagatelizuje se“ (352, 353). Ve skutečnosti jde o dvě velmi odlišné skutečnosti. „Zájem“ o náboženství nemusí vůbec předpokládat ani znamenat nějaké „oživení“ náboženství samotného, nýbrž může být založen zcela ne-nábožensky. Konkrétně v naší společnosti, zejména pak v Čechách (mnohem víc než na Moravě, a ovšem na Slovensku), je „zájem o katolictví“ velmi často motivován esteticky, nejčastěji však kulturně a politicky.

86/251

Erika Kadlecová sama zmiňuje „dramatický růst významu islámu jakožto integrující ideologie řady hnutí a národů Asie a Afriky“ a ukazuje, že „ty právě v něm hledají sebeuvědomění a pod jeho vlajkou uskutečňují vlastní vstup do světových struktur“ (352). Ale právě tento příklad dokumentuje naléhavost rozlišení skutečného náboženství a náboženskosti od využití reliktního náboženství a upadlé religiozity k mimonáboženským cílům. V uvedeném příkladu plní islám v podstatě analogické poslání jako třeba marxismus, totiž stává se ideologií. Chápat náboženství jako ideologii je sice pro marxistické myslitele běžné a dokonce tradiční, ale nemůže se plně opřít ani o pojetí samotného Marxe. Ideologické role a funkce náboženství a náboženskosti je možná z politického hlediska hodna zvýšeného zájmu (zej-

ména dnes), ale to ještě vůbec neopravňuje ani sociologa, tím méně pak filosofa náboženství na tuto funkci prostě redukovat.

Kadlecová si tuto skutečnost ostatně na okraji svých úvah (bohužel právě jen na okraji) uvědomuje, když zdůvodňuje, proč je sociolog nucen a oprávněn „vyloučit právě nejhlubší a nejpodstatnější rovinu zájmu člověka o náboženství“ (tady se ovšem právě dopouští té hrubé chyby, že mluví o zájmu a nikoliv o samotné religiozitě, neboť zájem o náboženství může být motivován nejrůzněji, zejména pak nenábožensky a mimonábožensky – takže vše, co říká EK dále, platí o náboženství a nikoliv o zájmu o ně). A za tu nejpodstatnější rovinu považuje „potřebu“, „touhu“, „nutnost“, „problémy“, „hledání“ a „protest“. A právě tuto rovinu vylučuje, protože „tu byla, je, bude vždycky“.

86/252

Argument Eriky Kadlecové je asi takový: za nejpodstatnější rovinu religiozity (opravujeme ji, neboť ona sama mluví o „zájmu člověka o náboženství“) považuje „takové motivy, jako je potřeba opřít se o absolutní neotřesitelné jistoty ve dnech tápání, hledání smyslu života či naopak problém ztráty životního smyslu nebo to, co za něj člověk pokládal, touha po ohodnocení i toho nejubožejšího života, nutnost vyrovnat se s zážitkem trvalého ponížení, volání po spravedlnosti a odplatě, problém nemoci a bezmoci, ztráty nejbližších a v absolutní podobě protest proti smrti jako neodvolatelnému, definitivnímu zmaření a zmrhání všech snah, obětí a hodnot, které v sobě lidský život uzavírá... Škrtneme-li předpoklad Boha, uspokojující odpověď na to vše neexistuje. Vylučujeme-li tuto nejhlubší vrstvu, je to jen proto, že tu byla, je, bude vždy. Je trvalým otazníkem a výzvou a nemůže tudíž nezprostředkovaně způsobovat růst nebo ústup religiozity.“ (352–3)

Argument Kadlecové je neplatný, protože právě neví, co to je náboženství (a vůbec co to je mýtus), a prostě samo skutečné náboženství vynechává, vypouští, možná vytěsňuje ze svého povědomí a ze svých úvah. Nechtě nám dovoleno přirovnání: chřipkové viry – přesně v tom smyslu, jak o nejhlubší vrstvě náboženství mluví Kadlecová – vždy byly, jsou a budou. A proto by podle Kadlecové nemohly nezprostředkovaně vyvolávat epidemie. A přece je známo, že sice jednotlivé případy onemocnění můžeme uvádět v souvislost s nějakým oslabením organismu, jehož původ nemá s chřipkovým onemocněním nic společného. Ale pro vznik velkých epidemií je rozhodující virulence šířícího se kmene, která ne

86/253

Erika Kadlecová je marxistka. Byla by stejně bezstarostná, kdyby nešlo o náboženství, ale o marxismus? Považovala by „zájem o marxismus“ za rovnocennou charakteristiku s tím, když by šlo o marxismus samotný? Což už zaniklo v nepaměti, s jakou žárlivostí a přímo nesnášenlivostí se naši (a nejen naši) marxisté třeba v šedesátých letech distancovali od Marxem inspirovaných filosofů např. frankfurtské školy, nebo jak ustavičně dbali, aby nebyl překročen příkop mezi „marxisty“ a pouhými „marxology“? Lze šíření zájmu o marxismus po druhé světové válce považovat jen tak beze všeho za šíření marxismu? (Ostatně víme dobře, jak bylo tenkrát a je dnes ještě víc obtížné rozhodnout, co je marxismus a co už nikoliv, co k němu lze počítat a co už je mimo jeho rámec; žádná stranická linie a žádná usnesení nemohou tuto otázku vsutku řešit.)

Právě tak, jako zájem o marxismus mohou mít příslušníci elity některých afrických nebo jihoamerických států, neboť se jim to zdá být vhodná ideologie jeho osvobozovacích zápasů nebo ještě víc vyzkoušená praxe, jak se menšina zmocní vlády a už ji nepustí (obvykle ve spojení s armádou, neboť to bývá jediná skutečná organizovaná síla v zemi), mohou mít různé skupiny v evropských společnostech „zájem o náboženství“ či spíše – konkrétněji – o katolicismus, ale z motivů skutečnému, živému náboženství docela cizích a vnějších. Rostoucí politický význam náboženství může být projevem nikoliv vzruchu náboženství, nýbrž jeho úpadku. (Křesťané tuto skutečnost znají jako „konstantinovství“ – např. – tam ovšem šlo o to, zda navzdory tomu...)

86/254

23. VIII. 86

Důsledkem nepřesného pojmového vyjasnění je jistá libovolnost a „voluntarismus“ v interpretaci jistých skutečností způsobem, který jen oklikou potvrzuje původní předsudky. Tak kupř. když tzv. marxleninismus, který v současné době „otupuje u lidí intelektuální ostrážitost“, je srovnáván s náboženstvím, protože „navyká na typ myšlení, který je vlastní náboženství“ (356). To je osvícenský předsudek, který vůbec neodpovídá skutečné funkci opravdového náboženství, ještě nepokleslého a nezneužívaného k nenáboženským cílům. Nemusíme náboženství a náboženskost přijímat a identifikovat se s ní, abychom mohli uznat některé jeho dějinné výsledky, kterými byly připraveny podmínky pro svět, v němž dnes žijeme. Dějiny křesťanství v Evropě (a potom i jinde ve světě) jsou propleteny s dějinami zneužívání křesťanství. A ačkoliv obojí nelze separovat a oddělit, je možno a nutno rozlišovat. A právě tak dějiny křesťanství jsou skrz naskrz prorostlé náboženskými recidivami a také náboženskou manipulací (resp. manipula-

cí, využívající či zneužívající náboženských prvků a složek reálného života křesťanských společností), a přesto je třeba rozlišovat mezi těmito skutečným křesťanstvím cizími prvky religiozity a mezi antireligiózní linií, která začíná už ve starém Izraeli a potom v dějinách křesťanství žije mnohdy na zapřenou, ponořuje se jako Punkva do podzemí, aby vždy znovu v nečekaných chvílích a na předem neodhadnutelných místech vyvěrala na povrch. Sama sekularizace musí být pochopena ne jako důsledek úpadku křesťanství, chápaného jako náboženství, nýbrž jako výsledek tisíciletého zápasu tradice víry proti mýtu a proti náboženskosti.

86/255

Kadlecová upozorňuje také na fakt, že „v této části světa (míní se sovětská sféra, resp. tzv. východní Evropa) se církvi podařilo něco naprosto neuvěřitelného: politicko-ideové salto mortale: vystupuje jako zastánkyně lidských práv, strážkyně národní identity a integrity, obhájkyně zájmů dělníků a chudých rolníků“ (359). Kadlecovou něco takového může překvapovat jen proto, že nemá vyjasněno, co se má rozumět pod „náboženstvím“, pod „křesťanstvím“, pod „církví katolickou“, pod „církví vůbec“ (a tedy i pod protestantskými tradicemi) atd. Především v samotné náboženské tradici je myšlenka zastání chudých a bezprávných velmi dlouho doma; doklady svědčí o tom, že déle než 4 tisíciletí, dost pravděpodobně však dobrých 5 tisíc let. A zároveň to svědčí o jistém svazku mezi náboženskými způsoby prožívání světa a života a mezi mravní citlivostí a smyslem pro spravedlnost (i když zase je nutno náboženství a mravnost pojmově odlišovat). Marxovy charakteristiky náboženství a náboženskosti (z *Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva*) jsou sice vtipné a vybroušené, ale historicky ani sociologicky (a už vůbec filosofie) nesedí. Kadlecová se nechala svést svým marxismem a jeho tendencí vykládat všechny formy nadstavby jako určované nějakými „reálnými“ materiálními tendencemi (byť s opožděním atd., jak už všechny ty úpravy vypadají). Ostatně i u Marxe se najdou charakteristiky, o něž se lze opřít a které jsou samotnými marxisty zapomínány a přehlíženy. – Prorocká tradice, na niž navazuje také Ježíš, představuje právě původ a zdroj té „neuvěřitelnosti“, o níž Kadlecová píše.

86/256

Kadlecová užívá takových překvapivých formulací, že nezbyvá než se na ně podívat blíže. Podle ní „církve ve společnosti reálného socialismu jsou nenormální a nenormalizovatelný útvar“ (358). Je lhostejno, jak to potom uvádí do souvislosti tak banální, jako že „nejsou součástí Národní fronty“; to by totiž musela nejprve uvést důvody, proč se domnívá, že Národní

fronta je v naší společnosti něčím normálním. (Míním tím skutečnost, nikoliv deklarace: je-li normální, aby existovala převodní páka, která navenek předstírá jakýsi pluralismus, ale všechny jeho životní podmínky důsledně likviduje, takže z jiných stran se stávají jen více nebo méně markýrované instituce, někdy dokonce vlastně jen střechové a bez členstva, v každém případě však jen jako převodní páky jedné jediné politické síly, která vposledu a o všem rozhoduje sama a bez možnosti kontroly a dokonce už oponentury ze strany jiných složek společnosti, ba ze strany společnosti jako celku.) Kadlecová si nejspíš neuvědomuje, co vlastně prohlásila. Kdyby bylo pravda, že církve jsou ve společnosti reálného socialismu nenormální, tak to znamená, že reálný socialismus jako takový je ve společenství evropských národů nenormální – a také ovšem nenormalizovatelný. To zajisté může být a také je názor mnoha lidí, ale u lidí, kteří se považují za marxisty, to poněkud překvapuje. Znamená to, že vlastně láme hůl nad reálným socialismem – nebo snad dokonce i nad socialismem vůbec? To snad ne, to jistě ne – neboť jak by se mohla ještě považovat za marxistku? Ale určitě to značí, že reálný socialismus považuje za nenapravitelný.

86/257

Na Kadlecové je dobře vidět, jak jí chybí smysl nejen živě náboženský (ale i pro živé náboženství), nýbrž dokonce i smysl pro jemné mravní odstíny, které byly filosoficky už mnohokrát analyzovány a některými mysliteli propracovány tak, že by mělo být považováno za neodpuštělné to, do čeho Kadlecová upadá, když říká, že prakticky se nemohou projevit žádné odpuzující vlastnosti, jichž ani ony nejsou ušetřeny. Na temném pozadí vystupují církve jako čisté a svědčící, nepoznamenané posluhováním.“ (358) To je právě zdání, umožněné pohledem z veliké, velké dálky. Je to taková dálka, že nás maně napadá, jak by mohly vypadat sociologické studie, když by v základních věcech byly poznamenány takovou neznalostí náboženství, náboženského života, církevního života a vůbec reality křesťanství. Nejen mravní, ale také „náboženské“ skutečnosti a situace je nutno vidět a chápat velmi nuancovaně. Kadlecová se mýlí, že pouhá okolnost, že křesťané, resp. církve postrádají mocenské prostředky, je uchrání od toho, aby se navenek významně projevily nějaké „odpuštělné vlastnosti“, jako je např. „posluhování“. Jaký to omyl, jaká to slepota? Kadlecová by měla dát na Dietricha Bonhoeffera, který ještě před válkou napsal, že církev je jen částí světa a že se podílí na všech jeho vinách a hříších (to ostatně jinak řekl také u nás Rádl), ale že velmi často to je ta nejhorší, nejubožejší část, ta nejohroženější. Proč asi měl Bonhoeffer za to, že zlo uvnitř křesťanského společenství není jen odrazem a dozvukem zla, které panuje ve světě, ale

že je zlem umocněným, kvintesencí zla, které daleko zastiňuje všechno zlo (anebo může zastiňovat), které je ve světě?

86/258

Velké historické chyby se dopouští Erika Kadlecová, když píše, že „Boj za svobodu, za práva člověka a občana, boj za sociální spravedlnost proti ovládnutí a vykořisťování jedné třídy druhou v žádném případě není tradiční doménou církevních snah. Jeho legitimní původ a prameny jsou na opačném pólu evropského myšlenkového vývoje, v racionalistické tradici vedoucí od renesance a osvícenství k marxismu.“ (359) Tady je třeba mluvit přesně: když chce Kadlecová na svém tvrzení trvat, pak nesmí mluvit obecně o „církvi“, nýbrž pouze o určité církvi, a to ještě v určité době. A za druhé zapomíná, že racionalismus, renesance a osvícenství se neobjevily tak, že by spadly z nebe, že také ony mají své historické kořeny – a je třeba je odhalit, určit a najít jejich zdroj. A konečně za třetí zcela zapomíná na to, že vedle renesance měla v evropském duchovním vývoji prominentní význam reformace, a že právě reformační církve představovaly prostředí, kde se oživily staré tradice až prorocké, ale dokonce ještě starší tradice, doložitelné např. ze starého Sumeru. Kromě toho existují nepřehlédnutelné postavy jak protestantské, tak katolické teologie i pastorační praxe, které mají vysloveně sociální, a nejednou značně radikální rysy (např. Kutter nebo Ragaz apod.). Kadlecová má na mysli konzervativní katolicismus, ale tím se nejen nevyčerpává křesťanství posledních 2–3 staletí, ale dokonce ani katolicismus téže doby. Konzervativní křídlo zajisté představovalo silnější hnutí, ale dnešní situace by byla nemyslitelná a nemožná, kdyby nebylo těch druhých, kteří se právě dnes a také zítra ukazují a budou ukazovat jako ti důležitější, ti rozhodující.

24. VIII. 86

86/259

Kadlecová píše např., že „jsme svědky toho, že v posledních letech roste u našich vládnoucích kruhů alergie vůči církvi...“ (360). Proč ta nepřesnost vyjadřování? Kadlecová jako bývalá vedoucí Sekretariátu pro věci církevní samozřejmě ví, že v Československu je celá řada církví (a ve světě je jich přímo nepřehledný počet). Proč mluví o „církvi“ v jednotném čísle? Má-li na mysli jen katolickou církev, tak se mýlí, protože dnes se s věřícími všech církví jedná prakticky stejně (jenom že katolická svou početností vyvolává zvláštní pozornost a také obavy). A protože se o několik řádek dále vyslovuje v tom smyslu, že po jejím soudu právě Československo mělo ze všech socialistických států nejlepší předpoklady k vytvoření uspokojivého

modelu vztahů socialistického státu „k věřícím a církvím“, musíme vzít onen předcházející singulár vážně. Chce tedy snad mluvit o „Církvi“, která je jen jedna jediná a neviditelná, takže její hranice nespádají vjedno nejen s hranicemi jednotlivé církve nebo církví, nýbrž ani s jakkoli vymezovanými vnějšími hranicemi těch, kdo se počítají a jsou počítáni za křesťany? To by bylo „salto mortale“ sociologa každého, a nejvíc marxistického. Musíme tedy opatrně, resp. z opatrnosti resignovat na přílišné zatěžování formulací Eriky Kadlecové a vzít na vědomí, že se jen nepřesně vyjadřuje. Ovšem vážnou otázkou je, zda právě tato nepřesnost vyjadřování povážlivě nesouvisí s některými chybami a omyly jejího hodnocení „náboženské“ situace v naší společnosti a s tím, že dává do jednoho pytle skutečnosti odlišného rodu, a naopak odděluje od sebe ty nejpříbuznější a nejbližší.

86/260

Erika Kadlecová píše o „růstu religiozity“, eventuelně o „růstu zájmu o náboženství“ nejen u nás, ale v celém světě (a nejen pokud jde o křesťanství, nýbrž i islám – např.) sice značně neurčitě, ale bere jej jako fakt, aniž by se věcí důkladněji zabývala. První otázka tedy musí být: je teze o růstu religiozity vskutku zdůvodněná? Tuto otázku si Kadlecová – bohužel – ani neklade, natož aby na ni nějak zdůvodněně odpovídala. Prostě to bere jako skutečnost. To lze považovat za první závažnou chybu jejího diskusního příspěvku (téměř eseje).

Ovšem aby mohla být uvedená otázka položena platně a smysluplně, je třeba vyjasnit, co máme na mysli, když mluvíme o náboženství (navíc Kadlecová nerozlišuje mezi náboženskostí a vírou, a ani se nepokouší určit vztah mezi jedním a druhým). V podstatě je tedy možno Kadlecové vytýkat jen to, že je pojmově neurčitá a vágní, že svým nepřesným vyjadřováním umožňuje celou řadu konfuzí, jichž se pak nejednou i skutečně dopouští. Ovšem nebylo by dostačující, kdybychom zůstávali jen u této obecné poznámky. Je zapotřebí si uložit víc: další diskusi můžeme umožnit a usnadnit tím, že sami navrhneme jisté pojmové upřesnění, ukážeme, k jakým důsledkům jsme pomocí předestřené pojmového aparátu došli a zkonfrontujeme své vidění situace s tím, které předložila Erika Kadlecová. Nechceme psát nějaký anti-esej, nýbrž vskutku otevřít několik otázek a navrhnout diskusi (a to nejen autorce zmíněného eseje, nýbrž i dalším interesentům). Konec konců celá věc souvisí s jedním okruhem problémů, jež jsou v *Reflexi* preferovány.

86/261

Erika Kadlecová je poplatna osvícenským kořenům marxismu a zcela zanedbává, resp. není si vůbec vědoma jeho kořenů křesťanských (resp. židovských). To je vidět i na jejím chápání procesu sekularizace, které je nadto silně nedějinné (což s osvícenskou zatížeností ovšem souvisí). Uvádí její tři linie, a vidí na všech liniích útok proti náboženství. Ve skutečnosti však to, o čem ona mluví, začalo bojem o investuru čili bylo to zápolení mocenské, kde náboženské momenty byly zcela odsunuty do pozadí anebo na okraj. Ale co úplně nechává stranou a co si pravděpodobně vůbec neuvědomuje, jsou izraelsko-křesťanské kořeny toho, jak se prosadilo světské chápání světa, nebo jak se o tom také mluví, jako od-čarování či odbožstevnění světa. A právě na tom má rozhodující podíl víra, kterou nelze zaměňovat se zbožností a nábožensností.

Kadlecová také silně podléhá dnes už nedržitelným představám o „temném středověku“ a vůbec asi nepřipouští, že to, o čem mluví jako o „vědě a kritickém myšlení“ má svůj původ ve středověkých scholastických diskusích, bez nichž by se řecká věda nikdy nedokázala tak obnovit, a tak regenerovat, ba nově utvářet – právě jako kritická věda nového věku. Všechny prvky (rozhodující) pozdějšího liberalismu, demokratismu, socialismu a dokonce anarchismu, jak je Kadlecová vyjmenovává, mají svůj původ ve středověkých hnutích tzv. „kacířských“ (a v pozdějších reformačních vlnách), nechceme-li jít ještě dál zpátky až k zdrojům prvokřesťanským (a v některých ohledech dokonce k některým tradicím nebo alespoň ideám staroizraelským).

86/262

Když Kadlecová mluví o „iluzích o člověku od přírody dobrém“, neříká, odkud se vzaly. Odpovědnost tu zajisté nenese křesťanství. Tady je třeba hledat kořeny řecké. A o řecké tradici, která představuje významný sloup chrámu evropské kultury, se Kadlecová nikde nezmiňuje (ostatně stejně, jako se nezmiňuje o starém Izraeli, o prvokřesťanství, o středověku). – Pak ovšem, v důsledku tohoto zcela nehistorického uvažování, může Kadlecová prohlásit, že „charakteristickým rysem evropského myšlenkového ladění byl optimismus, sebevědomí, víra v člověka, pokrok, rozum, vědu, možnost štěstí pro všechny“. To je opravdu nepřijatelný redukcionismus. Takto snad generálně nelze charakterizovat ani jedno století z půl třetího tisíciletí evropských dějin, nýbrž pouze určitá hnutí, s nimiž v témž čase i prostoru spoluexistovala jiná hnutí, jinak laděná. (353, 5)

Jednu věc ovšem je nutno přiznat: myšlenka „nekonečného pokroku“ vznikla opravdu z křesťanských předpokladů a lze ji najít u Řehoře z Nyssy. Ale zdaleka není charakteristická pro veškeré křesťanské myšlení ani té,

ani pozdější doby. Zůstává však otázkou, zda tato myšlenka mohla být formulována bez pozadí řeckého myšlení. Zdá se naopak, že pro ni měly konstitutivní význam obě tradice, řecká i izraelská. Myšlenka nekonečnosti (ať už pokroku nebo něčeho jiného) je nepochybně řecká, resp. neobejde se bez řeckých kořenů. Pro tradici hebrejského myšlení jsou charakteristické spíše krátkodobé nebo dlouhodobé perspektivy, jejichž horizontem je dovršení času (ve smyslu *kairos*). Nicméně nikdy nebyla myšlenka pokroku opírána o lidské síly a lidskou „dobrotu“ či zdatnost.

86/263

Mravní jednání má intenci, tj. je intencionálně zaměřeno, a tedy orientováno. Co to znamená? Samozřejmě existuje intencionalita i tam, kde se ještě nezrodilo a neupevnilo vědomí. Ale tam není možné mravní jednání. To znamená, že intencionalita mravního jednání buď vůbec spočívá na mravním vědomí, anebo je tímto vědomím alespoň prostředkována a kontrolována, do jisté míry i spolukonstituována. V každém případě nepovažujeme za vskutku mravní jednání takové, které je motivováno bez prostřednictví a asistence vědomí. Jedná-li někdo „mravně“ nevědomky, z nějakého nahodilého impulzu nebo návykově, instinktivně nebo jinak automaticky apod., můžeme výsledek hodnotit z hlediska mravnosti, ale nemůžeme mravně posuzovat sám výkon onoho jednání. A je-li tomu tak, pak tzv. dobré návyky představují v nejlepším případě jakási rezidua mravní aktivity, jež přešla v rutinu; jejich mravní hodnota spočívá nikoliv v nich samých, nýbrž v tom, že uvolňují mravní smysl a pozornost k vyšším funkcím, k naléhavějším a složitějším situacím prostě tím, že některé původně mravní struktury nechávají poklesnout do pouhých stereotypů.

Ale vzniká otázka: co je na jedné straně „předmětem“ intence mravního jednání? a co je na druhé straně „předmětem“ mravního vědomí? Tady se otvírá pozoruhodná tematika, která vlastně není vůbec pregnantně řešitelná na půdě tradičního předmětného myšlení. Intence mravního jednání totiž musí nutně mířit do jedinečné situace a ke konkrétním jedincům, zatímco dosavadní tradice myšlení se ustavičně pokouší konstituovat obecné pojmy a konstruovat předmětné modely „hodnot“.

86/264

Mravní jednání je podle tradičních myslitelů motivováno „hodnotami“, přičemž za hodnotu se považuje něco obecně charakterizovatelného. Ve skutečnosti jedinou „hodnotou“, jež má být naplněna, realizována naším jednáním, je konkrétní, jedinečný a de facto neopakovatelný čin, zaměřený do určité situace a ve vztahu k určitému člověku (eventuelně k určitým li-

dem, k určitému společenství atd., ale v takovém případě už je třeba být plně kriticky pozorný, zda nedochází k posunu od „společenství“ k „obecné hodnotě“!). Proto také ona „hodnota“ není vlastně cílem našeho jednání, nýbrž zůstává jakoby stranou. Uvedme příklad analýzou jednoho bodu „kázání na hoře“. (Mt 6,1-4)

Nechme zcela stranou obsah (totiž dávání almužny) a hledme si výlučně následujícího: almužnu máme dávat potřebnému kvůli němu, nikoliv proto, že dávat almužnu se „má“, že to je „hodnota“, „příkaz“ hojnější spravedlnosti atd. Na tomto místě je posluchač (čtenář) upozorňován na obecenstvo, které o naší almužně nemá ani vědět (nemáme být chváleni od lidí – 2). Ovšem hned v dalším se text (ať už původní, nebo posunutý redakcí) dopouští chyby (mravního kroku vedle) tím, že tomu, kdo dává almužnu v skrytu, je slíbena odplata (a dokonce zjevně). Bylo by možno říci, že se tu asi bere ohled ne-li k „tvrdosti srdce“ (jak tomu bylo v zákoně Mojžíšově), tak k „slabosti lidské“. Ale důležité je jedno: „vyšší spravedlnost“ nemůže spočívat v tom, že místo veřejnosti, tj. lidského obecnstva, je náš „dobrý čin“ zjevný „oku Nejvyššího“, a místo potlesku ze strany lidí nás bude čekat odměna božská. Je-li tomu tak, pak ovšem „dávat almužnu potřebnému“ se stává záležitostí mnohem náročnější, než se obvykle má za to.

25. VIII. 86

86/265

Srovnejme předchozí případ s případem uváděným hned poté (Mt 6,5-6). Také zde se vylučuje obecenstvo. Ale můžeme aplikovat myšlenku z minulé analýzy, že totiž zásadní náprava nenastane, když lidské obecenstvo nahradíme samotným Hospodinem? Co by zbylo z modlitby, o níž by nevěděli ani lidé, ani Bůh? Tu se jako samozřejmé předpokládá, že dokonce „v skrytě“ se modlíci, který vešel do pokojíka svého a nebude viděn žádným z lidí, se bude modlit „Otci svému“, takže „Otec tvůj, kterýž vidí v skrytě, odplatí tobě zjevně“ (6). Naše kritika tu poněkud naráží na představy a způsob myšlení, jaké vládnu už velmi dlouho a jsou proto považovány za samozřejmé. Ale pokud neredukujeme modlitbu na náboženský úkon nebo rituál, musíme ji chápat jako niternou přípravu k mravnímu (správnému) jednání. Vše, co k pravé modlitbě patří, má sloužit nám samotným k přípravě nějakého činu, k němuž se právě skrze modlitbu chceme a máme „usebrat“, k němuž si máme připravit všechnu energii a všechny své fyzické i psychické síly a v němž jakoby zcela odevzdáváme vládu nad sebou tomu, co „má být“ provedeno (konkrétně, jedinečně, ne tedy jen jako naplnění nějaké normy, nějakého příkazu a povinnosti). Platí-li tato naše

úvaha, pak ono adresování modlitby „Otcí našemu“ je okrajovou, takřkajíc folklórní záležitostí – je to pouhá kulturní okolnost, ale v žádném případě podstata modlitby. V každém případě však ona slova „odplatí tobě zjevně“ jsou problematická, možná ve své nepřesnosti dvojsmyslná a asi hodně zavádějící. Modlitba má ovšem být korunována činem, a čin má být korunován dosažením toho, co „mělo být“ učiněno, ale jaká „odplata“ (další)?

86/266

Jaký má smysl důraz na modlitbu „Otcí svému“, ale v skrytu před lidmi? Anebo dávání almužny tak, aby o tom lidé nevěděli, dokonce aby „nevěděla levice, co činí pravice“ (Mt 6,3–6,6)? Mravní nároky sebou nesou zvláštní nebezpečí, totiž lživé předstírání mravního aspektu jednání. Česky se tomu obvykle říká pokrytectví, ale věc není zcela vyjasněna a zaslouží bedlivější analýzy. Obvykle se totiž má za to, že pokrytcem je ten, kdo předstírá třeba mravní rozhořčení a při tom se v záležitostech, které na oko odsuzuje, bahní. Ale to je jednak jenom jedna forma, a nadto ještě nikoliv ta nejzávažnější. Vlastním zdrojem nebezpečí je nesprávně, falešně až zvrhle uplatněná morální reflexe. K reflexi náleží vztah reflektujícího k sobě – a to je právě ta nejdůležitější dimenze reflexe pro náš případ. Při každém mravním úsudku (posuzování, hodnocení) se jedna složka hodnotícího aktu vztahuje také k hodnotícímu subjektu. Podstata pokryteckého mravního postoje nespočívá v matení a podvádění těch druhých (bližních), nýbrž v obelhávání sebe samého. To není dost dobře kontrolovatelné ze strany těch druhých, alespoň ne bezprostředně, ale je to zcela odhaleno „Otcí našemu, jenž jest v skrytě“ a „vidí v skrytě“ (6,6). Tady se zdá být náboženský motiv pro řešení mravní situace naprosto nezbytný. Ale je tomu tak opravdu? – Nemůže být pochyb o tom, že ve vztahu k pravdě a k poznání pravdy se např. vědecká diskuse obejde bez božského arbitra. Ale je tomu tak pouze proto, že se stalo samozřejmostí, že každé nové poznání musí být formulováno a předloženo k veřejnému posouzení. Předstírání sobě ani jiným nic nepomůže, nakonec vyjde vždycky vše najevo. Je něco podobného možné v oblasti mravního hodnocení?

86/267

To je tedy novinka moderní doby, že morální problematika zakotvila v rovině reflexe daleko mohutněji a šíře, než tomu bylo kdy předtím. Tradiční typy morálních kodexů byly otřeseny, skutečná (společenská) morálka upadla, morální principy a imperativy ztratily nejen svou jednoznačnost a výlučnost, ale i svou přesvědčivost. Z hlediska biologického (přírodního) a vůbec pragmatického je morálka – každá morálka – vlastně luxus. To je

pak mohutný zdroj stimulace a inspirace pro etické úvahy, jejich východiskem a možná i zamýšleným výsledkem je skepticismus.

Utilitarismus je vedle především pro svou neschopnost vzít vážně, že existuje něco jako mravní vnímavost, citlivost, mravní cit – bez ohledu na účelovost jednání. Účelovost zajisté má své místo. Ale v matematice také je účelem vyřešit problém, ale matematici mají ctižádost podat řešení elegantní. Estetická stránka třeba takového oblékání nepřináší člověku takové výsledky jako je větší teplo v sychravém počasí, a přece má svou oprávněnost. Něco z toho bychom snad mohli najít i u mravních aspektů. Nelze je převést, redukovat nebo odvozovat z věcných, pragmatických, účelových vztahů. Je to něco samostatného, osobitě platného. Ale na rozdíl od estetických aspektů nejsou morální aspekty jen čímsi přídavným, vlastně zbytným, tj. ryzím luxusem. Člověk esteticky málo vnímavý a nekultivovaný má sice život ochuzený, ale nikoliv zvrácený, kdežto člověk necitlivý morálně a mravně nekultivovaný, nebo dokonce vůbec neorientovaný se stává jakýmsi neobarbarem, do barbarství upadlým, a tedy na scestí se dostavším, zvrhlým člověkem, ne-člověkem, čímsi horším, než je zvíře.

86/268

Mravní jednání nikdy nemíří jen navenek, jen k druhým lidem a věcným okolnostem, nýbrž vždycky také nějak k vlastnímu subjektu. To platí i mimo rámec mravních aspektů: každou svou praxí člověk mění nejenom svět kolem sebe, ale rovněž sebe sám. A jednáním s druhými lidmi, určitým chováním ve vztahu k nim si každý člověk utváří nebo alespoň spoluvytváří a dotváří svou vlastní povahu, svůj charakter, své vlastnosti (např. schopnosti, dovednosti, rozvíjí svůj talent atd.). A proto dokonce i všechny ty aktivity a činnosti, které jako by vůbec neměly co dělat s mravností, mají nutně onen „mravní aspekt“, takže nic z toho, co člověk dělá a podniká, nezůstává „mimo rámec mravních aspektů“ (i když ovšem můžeme platně rozlišovat to, co má mravní povahu přímo, a to, co ji dostává díky tomu, že tím třeba i nezamýšleně a neuvědoměle „pracujeme na sobě“).

Jestliže jsme tedy vyšli z toho, že v mravní situaci jde vždycky o vztah člověka k jiným lidem (kdežto vztah k věcem už onen mravní aspekt nemá, nýbrž má charakter ryze věcný), musíme nyní provést opravu: vztah člověka k sobě samému je přítomen při každém i sebe věcnějším zacházení s věcmi. A proto není zbaven mravního aspektu a může dokonce v některých případech nabýt značné, ba zcela mimořádné důležitosti.

To pochopitelně platí nejen pro „praxi“ v čistě vnějším smyslu, ale také pro praxi myšlení. V tom smyslu má tedy mravní aspekt také každá myšlenková práce, a tedy také např. práce vědecká, navzdory veškeré postulované „objektivitě“. Vědec ne pouze jako člověk, ale v každém svém vědeckém podnikání může a musí být posuzován z mravního hlediska.

86/269

Uvážíme-li strukturu „morální situace“, pokusme se „lokalizovat“ v této struktuře to, čemu se tradičně říká „svoboda“. Tím si zároveň poněkud připravíme půdu pro vyjasnění, to vlastně svoboda může být v té či oné souvislosti (neboť pod toto slovo spadá hned několik hnízd pojmů, jejichž vzájemné vztahy zdaleka nejsou jednoznačné nebo alespoň jednoduché. Ve vztahu k věcem spočívá lidská svoboda v tom, že lidské jednání (reakce) nevyplývá prostě („kauzálně“) z té věcné skutečnosti, vůči níž je zaměřeno. S věcí můžeme nakládat různým způsobem, ale tato rozmanitost má své meze v danosti věci samé (co to je danost věci, to na tomto místě zatím nechme stranou). Ve vztahu k druhému člověku je naše svoboda do jisté míry omezena svobodou tohoto druhého člověka, ale zároveň zase sama omezuje jeho svobodu. Toto omezení nemá povahu následku nějaké věcné danosti, nýbrž konfrontace vůlí (primárně – velmi časně dochází k jistému odosobnění některých mezilidských vztahů a struktur, ale to nechme na později). Naše svobodné jednání s druhým (rovněž svobodným) člověkem se vůbec nepodobá svobodnému zacházení s věcmi, neboť věci prostě zůstávají pasivně tím, čím jsou, i když je uchopíme do ruky a něco s nimi podnikáme, „měníme“ je. Ve vztahu k druhému svobodně ovlivňujeme jeho vlastní svobodu a necháme ho, aby také on ovlivňoval naši svobodu. Tím se vztah člověka k člověku liší od vztahu člověka k vyššímu živočichu, který sice může modifikovat své chování bez našeho přispění i pod jeho vlivem, ale u kterého se musíme spokojit tím, že svobodně ovlivňujeme jeho reakční „mechanismy“, nikoliv jeho svobodu.

86/270

V podstatě lze shrnout, že lidská svoboda se stává svobodou vskutku lidskou teprve v situaci konfrontace se svobodnými spolulidmi. A situace takové konfrontace má ještě další, podstatnější význam. V ní se totiž setkáváme nejenom se svobodou těch druhých, ale také a zejména s určitými prvky řádu, jímž se jejich svoboda řídí, a to ne pouze ve smyslu svého sebeomezení, nýbrž daleko víc ve smyslu svého zintenzivňování a umocňování. Takový řád může totiž v příznivém případě stereotypizací nižších funkcí uvolnit skutečně svobodné akty na vyšších úrovních. Lze to vyslovit

také tak, že v konfrontaci vlastní svobody se svobodou těch druhých se dostáváme nevyhnutelně do situace konfrontace se svobodami určitým způsobem kultivovanými, vycvičenými, trénovanými, takže máme šanci svou svobodu uplatnit pouze za předpokladu, že přijmeme nutnost kultivovat také svou vlastní svobodu – a to znamená, že přijmeme pro svou svobodu (a ze své svobody, tedy svobodně) také určitý řád. Buď to bude týž řád, s nímž jsme byli konfrontováni, nebo si vybereme z několika možností, pokud jsme byli konfrontováni hned s několika typy řádu (tak tomu je v hraničních oblastech dvou nebo více kultur a kulturních tradic), anebo se pokusíme ať už eklekticky nebo nějakou syntézou, anebo na základě nějaké zcela nové intuice pro sebe přijmout řád odlišný nebo docela nový (který pak buď ukáže svou nadřazenost nad těmi, s nimiž je a bude konfrontován, anebo naopak svou inferioritu a nedostačivost). Nadále nás bude zajímat především otázka zvyšování kvality řádů, jimiž se lidská svoboda řídí a jimiž dosahuje zvýšení vlastní efektivnosti i vlastních potenci.

86/271

Tak se dostáváme k odhalení nové dimenze svobody: po svobodě zacházení s věcmi a po svobodě jednání s druhými lidmi se svobodně vztahujeme (můžeme vztahovat) k řádu (řádům), jímž se naše svoboda může, musí a má spravovat. Ale právě tak, jako svoboda vůči věcem nezůstává bez omezení (věcného), a právě tak, jako naše svoboda ve vztahu k druhým se dostává pod neoddiskutovatelný tlak svobody těch druhých, kteří přijali určitý řád a tak zkvalitnili svou svobodu, musí se naše svoboda (a svoboda každého člověka) nějak vztáhnout k něčemu, co určuje (normativně), kterým směrem se svoboda zvyšuje a zkvalitňuje a kterým naopak vyprazdňuje a stává se sterilní. Zatímco na počátku je naše svoboda prakticky pouhou kontingencí, nachází postupným vzestupem svůj nejhlubší zdroj – tj. teprve dodatečně, „sekundárně“ nachází způsob, jak oproti využívání pouhých nahodilostí může svou svobodu zakotvit pevněji než v nahodilostech. A teprve ve zmíněných dvou posledních krocích dochází k formování mravního cítění či vnímání a ke schopnosti reagovat na danosti věcné, na druhé lidi i na řády jejich svobody mravně (tj. mravním způsobem – nikoliv tedy ještě „mravním“, což nás nyní zatím nezajímá). Zkoumáme-li vztah mezi řádem svobody a normou či kritériem kvalitnosti takových řádů, ukazuje se, že ona norma představuje vždy jakýsi otřes, kritiku, někdy dokonce zničující kritiku určitého konkrétního řádu. A v takové situaci, kdy panuje napětí mezi řádem, jímž se spravují lidské svobody (v určité společnosti), a mezi respektem k této vyšší normě, se tedy rodí

mravnost, nepřevoditelná na pouhou morálku, ale rovněž od ní neodlučitelná.

27. VIII. 86

86/272

Mravní jednání spočívá v uplatňování lidské svobody uprostřed jiných svobodných lidských bytostí tak, že ve svobodném vztahu k obecně (nebo většinově) uznávanému a respektovanému řádu, jímž je lidská svoboda v dané společnosti umocňována, a ve specifickém vztahu k normě, která není součástí tohoto řádu, ale má pro něj funkci základně orientační (něco jako nekonečný cíl, přičemž ovšem ten cíl není předmětně zpodobitelný) a ovšem normativní, (mohli bychom proto mluvit o tom, že vskutku mravní jednání vždy v něčem narušuje onen jinak respektovaný řád, ovšem právě „ve jménu“ něčeho vyššího – tedy narušuje ve smyslu vyšší náročnosti!) člověk podniká něco jedinečného a v tom smyslu nového s co možná nejpřesnějším povědomím toho, co dělá, a s vědomou ochotou vzít za to plnou odpovědnost.

Tak např. rodiče uplatňují svou svobodu ve vztahu ke svým dětem – svobodným bytostem, byť se svobodou ještě málo rozvinutou, protože málo kultivovanou – tím, že je uvádějí do řádu, platného v dané společnosti (tj. vychovávají je ke „slušnosti“), ale jsou trvale otevřeni vidět svět a jednotlivé situace také jejich očima (tj. nechat svou svobodu ovlivnit jejich svobodou, a to tím víc, čím je jejich svoboda kultivovanější) a zároveň trvale připraveni stát jim po boku – zcela v rovnoprávnosti – tváří v tvář normě, která není součástí „pravidel slušnosti“, ale představuje vyšší instanci (eventuelně poukazující nebo nechající tušit kdesi za sebou a nad sebou tu vskutku poslední, nejvyšší instanci), a tak učí děti respektu k této vyšší instanci tím, že dosvědčují svým vlastním jednáním svůj opravdový respekt k ní.

86/273

Masarykovo heslo, formálně dodnes trvající na prezidentské standartě, totiž že „Pravda vítězí“, představuje vlastně ukrácenou verzi původní formulace „Pravda (Páně) vítězí na věky“ (viz Bartoš, dějiny tohoto úsloví). Vypuštění onoho „na věky“ má poněkud neblahé důsledky, které se už projeví nejednou pokusem o konstatování, že „pravda zvítězila“. Ale jestliže odmítáme každé konstatování, že „pravda zvítězila“ jako nepřiměřené a neplatné, jak si máme představovat, resp. myslet ono „vítězení“ pravdy, jehož výsledkem není žádné vítězství, definitivní vítězství – a to až do posledních dnů? V podstatě jde o otázku, jaký smysl mají, resp. mohou

mít dějiny, vůbec čas ve věci pravdy. Odvolat se k budoucnosti může znamenat jedno z dvojího: že budoucnost ukáže mylnost, nespravedlnost, hanebnost atd. toho, co řekli nebo udělali ti, které nyní kritizujeme nebo kteří vystupují jako naši protivníci či nepřátelé, anebo že se dovoláváme toho, že nám budoucnost dá za pravdu. To není totéž a znamená to pokaždé něco velmi odlišného. Budoucnost, která jednou nastane, se nebude tak podstatně lišit od naší přítomnosti v tom, že nebude moci nic definitivně rozhodnout. Bude právě tak otevřená, neuzavřená, nedokončená, nedokrytalizovaná jako naše dnešní přítomnost, plná rozporů, konfliktů, napětí, provizorií atd. Budoucnost tedy nemůže přinést vyřešení všeobecně, nýbrž jen v některých detailech, omezených otázkách apod. Budoucnost nám nepodá konečně pravdu jako takovou, ale nechá pravdu vítězit jen v tom, že odhalí chyby a omyly, lži a nespravedlnosti atd.

86/274

Zvláštní pozornosti snad zaslouží zvláštní podobnost či analogičnost vztahu k určitému druhu aktivit u vyšších živočichů a u člověka v případě morálního jednání (o němž samozřejmě u zvířat nelze mluvit). Tak jako se kotě např. nebo malá lasička velmi rychle a snadno naučí lovit myši, ačkoliv bez učení by (při běžném krmení a dostatečné zasycenosti) nikdy nezačala myši usmrcovat, podobně malé dítě se velmi rychle naučí zvažovat mravní aspekt událostí, jednání zúčastněných a také svých vlastních činů, takže stačí jen „výchova náznakem“. Nedostatek zkušeností může ovšem způsobit, že malé dítě nezváží všechny momenty skutečné situace a že se tedy zmýlí ve svém hodnocení. Naproti tomu mnohem závažnější okolností jsou zkušenosti, které tomuto snadno probuzenému a rozvíjejícímu se mravnímu citění odporují, tj. které s ním jsou v rozporu a které ukazují, že druzí lidé (přinejmenším někteří) se sami onoho mravního citění nedrží a že naopak mravní odpovědnosti druhých využívají a zneužívají. Tato skutečnost však nemůže zastínit náš základní problém, totiž že u každého (prakticky) jedince je připravena jakási „vloha“ k mravnímu citění a jednání nějak podobně jako je u šelem připravena vloha k pronásledování a zabití kořisti, nebo jako je u čerstvě vylíhnutého kuřete **připravena a pohotově vloha** klovat do malých černých bodů (a teprve zkušeností dospěje kuře ke schopnosti se orientovat přesněji a rozlišovat mezi tečkami na papíře a mezi skutečnými, požitelnými zrny). To nás nutně musí vést k otázce, do jaké míry jde opravdu o jakousi vlohu k mravnímu jednání a do jaké jen o jednání, jež na lidské úrovni nabývá teprve mravního charakteru.

28. VIII. 86

86/275

Již u zvířat se setkáváme s chováním, jež je analogické lidskému mravnímu počínání. Tak např. péče některého z rodičů (nebo obou rodičů) o mláďata jde tak daleko, že se dospělec za mláďata obětuje nebo alespoň že riskuje ztrátu života, což by v jiné situaci nikdy neudělal. A dokonce lze pozorovat, že i silnější zvíře většinou toto chování respektuje (přesně: jakoby respektuje). Obvykle se obojí vykládá instinkty; ten druhý případ tím, že když se oběť chová nezvykle, lovící zvíře je zmateno. – Jiný případ: – pes, vedený v bouřce a přívalu deště a vichru jedním z „pánů“, odmítne jít rychle napřed domů, dokud se ke „smečce“ nepřipojí i druhý z pánů (paní), který kulhá, jde pomaleji, ale má deštník a mohl by proto zůstat beze škody pozadu. Velkorysost (jakoby velkorysost) tohoto psího postoje je pozoruhodná, neboť by domů napřed nešel sám (měl by oporu v pánovi) a strach by ho měl hnát do úkrytu a do známého útulku. Proč v takové situaci pes „myslí“ na slabšího člena lidské „smečky“? – Zdá se, že v těchto případech jsme nakloněni považovat „morální“ interpretaci psího chování za nezdůvodněnou antropomorfizaci. Místo toho dáváme přednost „vysvětlování“ na základě magie tzv. instinktů, o nichž nevíme ani tolik, co o mravní situaci a morálním chování. Tady se otevírá několik možností interpretačních. Buď připustíme, že v morálních principech byly integrovány i imperativy ryze přírodní, „instinktivní“, neboť se jim dostalo ospravedlnění od vyšších instancí. Nebo představují morální normy náhražku instinktů tam, kde by pouhé instinkty nechaly člověka bez pomoci, na rozpacích.

86/276

(pokrač.) A ovšem tam, kde instinkty orientují člověka spolehlivě ve věci, ale uprostřed reflexí a rozvažování ztrácejí svou efektivnost a sílu, musí být posíleny mravním důrazem (což přechází v první typ interpretace). Dále je možno morální normy vidět založeny v instinktech (to je nejsnáze napadnutelné). Z určitého hlediska se může zdát, že zdroj jak instinktů na jedné straně, tak mravních principů na straně druhé je týž, totiž v našem případě péče o nesamostatné potomky nebo o soudržnost smečky, bez níž jedinec neobstojí (utilitární vysvětlení). Je však možno se také pokoušet o předpoklad obecně (ne tedy jen „lidsky“) platného kritéria chování vůči vlastním mláďatům – nebo mláďatům vůbec – nebo vůči členům vlastní smečky – nebo také vůči všem členům psí nebo lidské společnosti, eventuelně vůči všemu živému atd., jež je respektováno a uplatňováno podle okolností tu částečněji, tu plněji, ale vždy v „prostoru“ již předem oním kritériem či normou apod. nějak „orientovaném“. Tato otázka je vel-

mi závažná a nemůže být řešena na rovině mravního uvažování. Myslitelé takřka všech dob se běžně dopouštěli té základní chyby, že chtěli odvodit morální principy z principů nižších, tedy „hypoethicky“, zatímco je možné, a dokonce dost pravděpodobné, že jediné správné vyjasnění mohou přiblížit úvahy meta-etické. Tady nepomohou žádné komparace s akčními systémy a systémovými reakcemi, založenými na instinktech; jednání instinktivní je třeba také vyložit, právě tak jako jednání mravní. Není důvodu, proč problém uzavírat do subjektivity (např. lidské). Je třeba myslet na nepředmětné výzvy a rozličné úrovně schopnosti na ně reagovat.

86/277

Podle Rotha (4266, s. 149–50) odlišuje Husserl axiologickou oblast od nejvlastněji etického. Odkazuje na Husserlovy texty, jež zatím ještě zůstávají v archivu v podobě rukopisné (v tomto případě odkazuje zejména na rkp. F I 28, s. 326–7). Husserl vychází z otázky: Jsem hodnotný (cenný) člověk? Chápu-li tuto otázku axiologicky, hledám svou hodnotu na žebříčku lidské hodnotnosti („Werthöhen von Menschen“), tj. zařazuji se mezi hodnotné lidi na určité místo, na určitý stupeň škály. Naproti tomu, chápu-li otázku eticky, je každé srovnání s jinými lidmi irelevantní. Platí tu podstatně jiná měřítka, pokud vůbec lze mluvit o měření nějakých etických veličin a stupňů. Vposledu je každé měřítko ve mně samotném, přesněji: pokud jde o mou mravní osobnost, je tu jen idea a pak větší nebo menší přiblížení k této ideji – empirický subjekt se morálně jen více nebo méně blíží ideji mravního (morálního) subjektu.

Zdá se tedy, že morální subjekt, resp. morální osobnost je kritériem veškerého mravního jednání, jehož následkem je vždy také to, že člověk sám sebe určuje jako více nebo méně mravný empirický subjekt. To však znamená, že normou a kritériem mravnosti mého jednání je má mravní vůle, „etické chtění“ („die wirkliche ethische Einstellung liegt also im wirklichen ethischen Wollen begründet“ – 150). Husserl ovšem dodává, že to samozřejmě nesmí být naivní chtění nebo jednání „podle nejlepšího vědomí a svědomí“, nýbrž chtění, které je ve vědomí své podřízenosti normě chtěno a oním respektem k normě také motivováno“ (Husserl ovšem mluví o „Normhaftigkeit“). Ale odkud se tedy bere ona norma, díky které je mé chtění (a jednání) „normhaftig“?

86/278

Husserl užívá, jak už řečeno, termínu „Normhaftigkeit“ a má přitom na mysli skutečnost, že nějaká sféra, nějaký obor činnosti mají nějaké své nahoře a dole, nějaké své „má býti“ a „nemá býti“, zkrátka nějaké své příka-

zy a zákazy, normy. Vedle této „Normhaftigkeit“ je podle něho nutno ještě předpokládat vůli k normě (die Universalität des Normwillens – rkp. F I 28, s. 334). – K tomu lze jen dodat, že asi nelze stanovit rovinu či sféru skutečnosti, která by neměla žádnou svou „normu“ a v níž by se nějakým způsobem neuplatňovala jakási „vůle k normě“. Dalo by se říci, že oba pojmy je nutno důsledně kosmologizovat. A to ovšem zároveň ukazuje na to, že ani jeden z nich, ani oba pospolu nemohou ještě založit specifickou etickou povahu vztahů a situací. Nicméně sama myšlenka i v této omezené podobě je významná.

Aplikujeme-li tuto myšlenku na nejnižší úroveň (včetně primordiální), budeme muset předpokládat „vůli k normě“ už tady. Konkrétně to znamená rozeznávat dvojí reaktivitu nejnižších událostí: jednak vůči jiným událostem, na něž pak událost může nějak navázat (v reakci), jednak vůči nějakému typu normy. To si můžeme přiblížit asi tak, že samo zvnějšňování, jímž se událost „realizuje“, může probíhat do jisté míry variabilně. Můžeme-li předpokládat, že např. primordiální události se sobě podobají jako vejce vejci, pak to nemusí být samozřejmost, ale důsledek dvojího typu „normování“: jeden typ může být dán vesmírem, do něhož se událost zařazuje (a jeho povahou), druhý typ proměnlivou normativitou strategicko-situační.

86/279

Roth (4266, s. 153–4) takto interpretuje Husserlovo pojetí „mravní situace“: Předem je mi dán život a osvětí, orientované kolem mne, jakožto můj život a moje osvětí jako pole mé činnosti. A mou morální povinností tedy jest, jednat v této oblasti nikoliv naivně, nahodile, bez vědomí (jistoty) normem, nýbrž „v nejpřísnějším smyslu podle nejlepšího vědomí a svědomí volit a činit to nejlepší“, a to v každém případě tak, že vycházím z vůle, která jednou provždy zakládá etický život, a z kategorického imperativu, habituelně vůdčího pro celý život. Tato vůle jako habituelní základ motivace, posilovaná (a udržovaná) každým dalším aktem vůle, představuje rozhodující předznamenání do budoucnostního horizontu, tím že jím je motivováno každé dobré chtění, „i když každé takové chtění je na druhé straně možné pouze díky své zvláštní motivaci a díky zvláštním hodnotovým motivům, jež sebou přináší každá jednotlivá situace jako určující materie. Jen ta může nějakému určitému rozumnému chtění (vůli) dodat jeho určité obsahové zaměření. Proto tušil Kant správně, když učil o formálním kategorickém imperativu jako o eticky motivujícím principu, jako o imperativu pro každého, neboť co do svého formálního smyslu zní stejně pro každého. Avšak pro každého nabývá svého zvláštního obsahu prostřednictvím

věcných motivačních situací, jež propůjčují jednotlivým volným aktům nejenom rozumnost, která je založena v motivací pravými hodnotami, a to vždy těmi nejlepšími (pro daný případ), nýbrž kategorickou rozumnost, pramenící z kategorického „ty máš“, jež staví vůli do univerzálního souvisu celého tohoto jednotlivého života a jež **tento**

29. VIII. 86

86/280

Husserlovo vyjádření, že etická vůle (tj. vůle, zakládající ‚jednou provždy‘ – ? – etický život) je jednak motivována danou situací, jednak je sama základem motivace každého dobrého chtění (jež je do určité situace zaměřeno), ale krom toho vychází sama z kategorického imperativu, stejného pro každého, je de facto plné rozporů a zejména nevyjasněností. Jde totiž o to, jak pochopíme onen imperativ a co rozumíme pod „motivací“. Má-li být etická vůle motivována konkrétní situací, musí být nějaká *vis motrix* mravního rozhodování a jednání součástí této situace. Je totiž rozdíl mezi motivem a impulsem. Na impuls reagujeme, kdežto motiv se nás samotných zmocňuje a ovládá do určité míry naše rozhodování a jednání. Jestliže situaci chápeme jako danost a nebudeme ochotni připustit, že k ní náleží také něco, co není dáno, ale co je třeba přičíst zmíněnému „budoucnostnímu horizontu“, pak nemůžeme mluvit o tom, že naše etická vůle je jakkoliv motivována danou situací. A naproti tomu, jestliže k situaci připočítáme i její budoucnostní (a tedy nedanou, do budoucnosti otevřenou) dimenzi, pak nemůžeme mluvit o situaci jakožto o „dané“, neboť takto pochopená situace není prostě „dána“, nýbrž jen zčásti dána a zčásti otevřena, přičemž otevřena bývá rozmanitým způsobem a po rozmanitých cestách, z nichž jenom jeden je zároveň otevřen pro nás, jednající (mající jednat) v této situaci. Imperativ, oslovující nás v určité situaci, ji pro nás zároveň určitým způsobem a v určitém směru otvírá a zve nás, abychom této otevřenosti využili ke svému činu, jednání. Ale co lze říci o této výzvě či oslovení?

86/281

Nejasné zůstává rozlišení mezi vůlí (Wille) a chtěním (Wollen), jakož také celé pojetí vůle a chtění. Jak může být vůle motivem určitého chtění? – Ale nechme tento problém zatím stranou a zeptejme se: je-li zmíněný imperativ (podle Husserla stejně jako pro Kanta stejný pro všechny lidi, tedy formální) výzvou pro naši vůli ev. pro naše chtění, jak se vlastně naše vůle či chtění s touto výzvou setkává? Je tu už od počátku naše vůle jako slepý „elán k vůli“, „vůle k vůli“, který teprve ze situace, a navíc naším

prostřednictvím (tj. naší schopností na situaci nějak reagovat, registrovat ji, uznamenat ji v její vnitřní rozmanitosti atd.) „nabývá obsahu“? Anebo už sama výzva je poznamenaná situací, tj. sama se podává, „ukazuje“, nechává slyšet (vidět, chápat) již jako situační, tedy již nějak konkretizovaně? Kdybychom přičetli onu konkretizaci až vnímajícímu, registrujícímu, „slyšícímu“ subjektu, zůstává v naprosté nejasnosti a neprůhlednosti, s čím se subjekt vlastně setkává, když je osloven samotnou „formální“ výzvou, tj. oním „imperativem“. – Snad bychom mohli v jisté konfrontaci s Nietzscheovou „vůli k moci“ říci, že každý subjekt (a každá pravá událost vůbec) se vyznačuje jistou „vůli k otevřenosti“, tj. vůlí k tomu, nechat se orientovat a normovat nikoliv vnější situací a jejími danostmi, nýbrž nepředmětnou výzvou chvíle (tj. výzvou již nějak se adaptující situaci v její danosti, ale právě vyzývající k jejímu zjinačení), která je vlastně zdrojem napětí okamžiku mezi jeho danými a nedanými složkami, ze kterých první bere v úvahu, ale druhými získává orientaci.

30. VIII. 86

86/282

Budeme-li chápat výzvu okamžiku jako nepředmětnou, a tedy obracející se k nepředmětné stránce subjektu, pak budeme ušetření nutnosti zkoumat, jak se subjekt s onou „výzvou“ (imperativem, oslovením) setkává – neboť vpravdě nejde o setkání dvou navzájem si vnějších skutečností. Proto také se pro subjekt nebude výzva nikterak „jevit“, nýbrž naopak subjekt otevřený (svou budoucnostní dimenzí, tj. svým očekáváním) eventuelní výzvě a díky tomu ji nechávající vstoupit do jeho vnitřní sféry, a tím ji nechávající orientovat specificky jeho vztahy k vlastnímu osvětlení, bude mít toto své osvětlení, resp. určité jeho složky „před sebou“ způsobem, který bude hluboce, tj. niterně ovlivněn právě onou výzvou. To, co se nově bude subjektu jevit díky „novosti“ oslovující výzvy, nebude tedy tato výzva sama, nýbrž něco docela jiného: situace, která se tak ukáže jakoby z nové stránky, v novém světle – a tedy také jako otevřená ve směru, v němž se dosud jevila a musela jevit jako uzavřená. Otevřenost nebo uzavřenost určité situace totiž není její „danou“ vlastností, nýbrž záleží mj. na tom, co není součástí situace (není jednou z jejích daností), ale co si přináší ten který subjekt ve svém přístupu k situaci. Ovšem to, co si sebou subjekt „přináší“, není ani jeho „danou výbavou“ (alespoň v onom specifickém případě, o němž právě uvažujeme), nýbrž ono „přinášení“ jakožto složka „přístupu“ je vlastně formou zjinačování subjektu samotného, je to něco proměňujícího jej samotného a jeho život, něco nového, co nelze převést na nic z dosavadních daností jeho života a co přichází k subjektu a jeho

prostřednictvím do situace jako původně zcela nepředmětné, tedy jako emergentní.

86/283

Myslím, že naprostá formálnost kategorického imperativu, jak ji postuluje Kant, je nedržitelná. To je zřejmé již v tom okamžiku, když si uvědomíme nutnost (nebo jen možnost) kosmologizace onoho „ty máš“. Každá událost sebenížší úrovně má nějaké své „ty máš“, tj. je situována v prostoru nějaké „Normhaftigkeit“, a také se pod nějakou normou rozvíjí, resp. zvnějšňuje. Lze považovat za předpoklad zcela bezpečný, že např. primordiální událost nemůže být vystavena žádnému zcela formálnímu imperativu, neboť její vnímavost vůči takové normě je nepochybně nižší než vnímavost událostí (pravých událostí) vyšších a zejména než vnímavost člověka – už jen proto, že tato vnímavost se, jak zkušenost učí, musí kultivovat, a možnosti kultivace u událostí nízkých a nejnižších jsou mnohem omezenější než u vyšších a nejvyšších. Z toho vyplývá, že sám „imperativ“ jakožto výzva, přicházející z „nepředmětna“, musí být už nějak „preformována“ ve smyslu přizpůsobení dané úrovni oslovovaného subjektu a povaze situace, v níž je tento subjekt zasazen, „situován“. Situačnost výzvy není tedy rozhodně teprve plodem synergie nějakého formálního imperativu a subjektem registrované situace (a situačnosti), nýbrž představuje prvek, kterým se teprve odkrývají některé stránky situace jako „ne-dané“, tj. ještě nerozhodnuté, ale před rozhodnutím stojící a jejichž ovlivnění je právě onou konkretizovanou, tj. situační výzvou kladeno do „rukou“ příslušného subjektu, který je vyzván proměnit sebe tím, že změní situaci, a proměnit situaci tím, že změní sebe – obojí v jednom jediném aktu, jímž se zároveň subjekt svěruje „vedení“ oné nepředmětné výzvy.

86/284

Tak se dostáváme k otázce, kterou se zabýval již Whitehead na konci své knihy *Process and Reality* (problém tzv. konsekventní povahy boží). Na odpověď Leibnizovi, proč je spíše něco, než aby nebylo nic, vyjděme z předpokladu, že neplatí „*ex nihilo nihil*“, což je jen výraz našeho přesvědčení o naprosté stabilitě onoho „nic“, a že tedy naopak platí, že „nic“ je nanejvýš nestabilní a že má tendenci přecházet v „něco“. Tato tendence sama o sobě musí mít vedle primordiální povahy také povahu konsekventní, řečeno s Whiteheadem. To znamená, že musí být „vnímavá“ vůči situaci, do níž proniká a v níž se uplatňuje jako zvnějšňování vnitřního. Jinými slovy, způsob zvnějšňování vnitřního se „přizpůsobuje“ onomu „světu“, do něhož vstupuje, resp. předjímá tu situaci, v níž emerguje jako to „nové“, a ne-

představuje vůči této situaci nějaký pouze formální princip. Toto předjímání „reálné“ situace nemůže být v celém rozsahu prostředkováno příslušným subjektem (příslušnými subjekty), neboť už sám „přístup“ ryzí nepředmětnosti k subjektu předpokládá jakési předjímání povahy tohoto subjektu. Protože ovšem situace jako taková nepředstavuje pravé jsoučno a nemá tudíž přímého „kontaktu“ s ryzí nepředmětností, je pravděpodobné a pochopitelné, že mnoho z onoho způsobu, jímž se nepředmětná „dynamis“ situačně realizuje, je plodem synergické aktivity různých subjektů s onou nepředmětně založenou „tendencí“. Nelze však předem vyloučit jakousi prvofázovou integraci strategie, platné pro celou „situaci“ jako takovou, ačkoliv v této podobě vlastně není zatím realizována a zůstává ještě hluboko v budoucnosti jako nepředmětný strategický projekt.

86/285

Lze mít za to, že nejenom morálka, pozorovatelná v různých společnostech, se bude od sebe lišit, ale že dokonce i sama etická problematika bude mít za různých okolností své různé preference, důrazy a hlavní trendy. Nicméně stejně tak lze považovat za pravděpodobné, že všude tam, kde se rozmanité (časově i prostorově značně odlehlé) morální situace budou strukturovat do větší nebo menší obdoby, budeme moci dokumentovat také větší nebo menší obdobu jejich morálního řešení. Onen důraz na relativnost mravnosti vede obvykle k naprosto falešné perspektivě, jestliže zapomíná **uvažovat** vedle momentů divergentních také momenty konvergentní. Také v morálce, a ovšem i v etické reflexi existují analogie jak v situacích, tak v jejich řešeních, a to nejen díky nějakým vnějším podobnostem, ale také, a především díky jednotnému a sjednocujícímu etickému zdroji či „principu“, který má sice zcela nepředmětnou povahu, ale z něhož pramení i veškerá normativně morální strategie. Díky tomu jsme schopni pochopit mravní situaci lidí od nás velice např. časově vzdálených, a to díky tomu, že se dovedeme vmyslit a vcítit nejenom do vnějších podmínek, ve kterých takoví lidé žili (to je obvykle možnost velmi omezená, neboť přístup přes historický odstup nám takřka nikdy nedovolí stát se byť jen v představách jejich současníky), nýbrž také – a vlastně především – do jejich situace mravní, kterou si docela dobře a také legitimně, oprávněně překládáme do situace vlastní. Jen tak můžeme objasnit skutečnost, že můžeme velmi přesně pochopit podstatu mravní situace, aniž bychom do detailu znali všechny podmínky, za kterých se konstitovala.

86/286

ad: European Network for East-West Dialogue – 3rd draft

01 (konec prvního odstavce) mluví se (i později) o občanských právech (civil rights), jde však o lidská práva vůbec, ne pouze o tzv. občanské svobody (politické), a to na obou stranách (sociální práva jsou např. u nás porušována neméně než politická); a kromě toho Helsinky i oba mezinárodní dokumenty se týkají všech práv, ne pouze občanských (politických)

02 (čtvrtý odstavec) opět na konci druhé věty „občanské svobody a politická práva“; teprve v následující větě jakoby odděleně „lidská a sociální práva“; proč to oddělování?

03 (pátý odstavec) velmi správný důraz na otázky, jichž se konference v Helsinkách ani oba dokumenty prakticky nedotkly

04 (odstavec 6b) správná interpretace míru: ne pouze ve vztahu mezi státy (a zeměmi), nýbrž také – a vlastně prvotně – uvnitř států a zemí! Detente zdola – to je de facto součást demokratických požadavků.

05 (odstavec 7) zcela adekvátní heslo: demokratický mír!

06 (8. odstavec) opět důraz jen na základní občanská práva – je třeba stejně zdůraznit i ostatní práva, bez nichž ta politická se stávají čímsi formálním a nerealizovaným (eventuelně dokonce nerealizovatelným)

07 (9. odstavec) „všechny formy vojenských zásahů“ – bylo by dobře výslovně uvést: zvenčí i zevnitř; užití vojska k vnitropolitickým řešením, která mají být společnosti takto vnucena, je stejně nepřipustné jako intervence v jiné zemi

Detente zdola

08 (druhý odstavec) není dostatečně zdůrazněna potřeba odlišovat geopolitické zařazení od přináležitosti ke kulturním tradicím; likvidace pojmu „střední Evropa“ z geopolitického slovníku může být všelijak kritizována, ale z kulturně-politického hlediska je nepřijatelná v žádném smyslu; pro specifčnost středoevropských tradic musí mít vnímavost jak Východ, tak Západ! Ohroženost činí dnes ze Středoevropanů tu část Evropanů, která je zvlášť

86/287

povolána k promýšlení a formulování celoevropských perspektiv a celoevropské odpovědnosti vůči ostatnímu světu

Evropská bezpečnost

09 (3. odstavec) nedostatečné, a dokonce zavádějící formulace: říci, že nelze předejít nukleární válce tím, že se na ni připravujeme, vlastně říká, že ji lze předejít tím, že se na ni nepřipravujeme. Je třeba vyjasnit, co to znamená „připravovat se“. Kritika nukleárního zastrašení (od-) musí být

postavena na solidní bázi, sama o sobě nestačí. Scestnost politiky nukleárního odstrašení především spočívá ve vyřazení celého světa z rozhodování a v ponechání rozhodující iniciativy v rukou dvou supervelmocí. A na ty právě není spolehnutí. Proto už sám výraz „obě strany“ vlastně připouští souhlas s tímto stavem – což je chyba.

10) (4. odst.) celý odstavec je velmi problematický, neboť sdílí rozšířenou iluzi, že zbraně a vyzbrojenost jsou příčinou války, a také druhou iluzi, že Evropa odzbrojená by znamenala přínos světovému míru. Obávám se, že pokud se obě supervelmoci samy nevzdají své obrovské vojenské převahy, bude muset Evropa nadále zůstat rozdělená anebo celá přejít do sovětské mocenské sféry. A v obou případech lze o nějakém odzbrojení sice řečnit a diskutovat, ale kontrolu si nadále ponechají supervelmoci. Považuji za nutné, aby odstavec byl přeformulován. Také vzhledem k následujícímu odstavci, kde se mluví o nutnosti, aby Evropané spolupracovali jako rovnoprávní partneři USA a SSSR na budování a udržení míru. Skutečným partnerem se Evropa může stát pouze na základě docela určitých politických (a také sociálních) proměn. Dokud něco takového bude záviset na dobré vůli a přímo velkomyslnosti supervelmocí (ostatně, kde ta by se vzala tak najednou?), nikdy se skutečným partnerem nestane. Supervelmoci musí nahlédnout, že je v jejich zájmu, aby s Evropou jednali jako s partnerem; aby to mohly a musely udělat, musí se Evropa stát silnou Evropou. Je-li to možné či ne, to je jiná otázka, ale nelze formulovat cíle a neuvědomovat si ani předpoklady, ani důsledky. Pak zbývají jen zbožná přání.

86/288

11) (5. odst.) snížení počtu zbraní samo také mnoho nevyřeší, neboť supervelmoci zůstanou supervelmocemi a velmoci velmocemi; otázka míru je především otázkou zabezpečení míru a bezpečnosti pro malé země a slabé státy; jak je možné přimět velmoci, aby neužívaly své moci? Pokud nebude tato otázka uspokojivě (a uskutečnitelně) vyřešena, zbude zase jenom rovnováha sil, a ta sebou nutně nese snahy o získání převahy. Co se rozumí demokratickou kontrolou a verifikací? Což se už dnes některé otázky nevymykají přehledu dokonce odborníků?

12) (6. odst.) velmi problematické, smysl by měly jednostranné kroky supervelmocí; všechny ostatní jednostranné kroky k odzbrojení budou jen posilovat převahu supervelmocí. Chceme posilovat rozdělení světa a jeho dotažení až do posledních důsledků, anebo dáváme přednost omezení růstu a event. počtu supervelmocí ve prospěch vytvoření federalizované struktury menších a malých správních a politických celků? Nedůvěra není jediným zdrojem nebezpečí; velmi významným zdrojem jsou mechanismy,

jež si supervelmoci a velmoci vytvořily a budou tvořit pro sledování svých mocenských zájmů.

13) (7. odst. – všechny body) zdrženlivý souhlas s jednotlivými body při vědomí, že jako celek jsou velmi jednostranné svou zaměřeností na vojenské záležitosti; ale válka je jen „pokračování politiky jinými prostředky“. Otázka je, jak změnit samotnou politiku velmocí a supervelmocí vůči slabším.

Právo na sebeurčení

14) tady je třeba dlouhých diskusí, aby se věci vyjasnily a upřesnily: sebeurčení chápané jako právo na izolaci je neudržitelná myšlenka i realita; budoucnost má mezinárodní a mezispolečenská spolupráce, vzájemné ovlivňování nejrůznějšími legitimními cestami atd. Právem na sebeurčení nemohou argumentovat nacionalistická a separatistická hnutí. Sebeurčení musí mít také své omezení, tak jako svoboda jednotlivce musí mít své omezení. Ne každý cizí zásah je v rozporu s lidskými individuálními i kolektivními právy. Existují normy vyšší než národní sebeurčení nebo státní suverenita. Je třeba formulovat, jaké.

86/289

15) (3. odst.) základní problém nevidím v tom, že USA vykonává vliv a tlak na země NATO v jistých směrech, ani že SSSR vykonává vliv a tlak na své satelity, nýbrž v jakém směru a k jakým cílům je tento tlak a vliv vykonáván. Kulturní amerikanizace Evropy západní je stejným způsobem politováníhodná jako kulturní sovětizace východní Evropy (včetně bývalé „střední“). Kdyby např. v současné době zvítězila demokratizační tendence v Sovětském svazu, bylo by možno její vliv na celý blok a zejména na nás uvítat. Na druhé straně máme ještě v paměti podporu USA pro vojenskou juntou v Řecku apod. (nemluvíc už o křiklavém zneužívání ekonomické a finanční superiority USA k labilizaci západoevropského hospodářství třeba v posledních letech apod.).

Lidská práva

16) (1. odst.) hned na začátku jsou lidská práva redukována na práva politická a občanské svobody. V Helsinkách i v mezinárodních paktech jsou lidská práva chápána širše; bylo by dobře tuto šíři důsledně dodržovat.

17) (2. odst.) velmi správně se poukazuje na totalizační tendence také v západoevropských demokraciích; jde o trendy celosvětové, a bylo by chybou pro nápadné rysy východního typu zcela přehlížet docela vážná nebezpečí, unikající zatím pozornosti většině lidí. Je třeba také vážně uvažovat o příčinách a důsledcích odvratu velké části obyvatel od politiky a

politického uvažování. Je absurdní mluvit o demokracii tam, kde není fakticky realizována, i když předpoklady jsou splněny. Politicky nemyslíci nebo hloupě myslící občan není a nemůže být skutečným demokratem. Je-li většina nebo alespoň velká část obyvatelstva „marginalizována“ (třeba jen psychologicky!), nejsou-li důsledně realizovány programy pozvedání úrovně občanské aktivity a politického vzdělání, jsou všechny demokratické instituce jen zástěrkou nějakého nového aristokratismu (tak je tomu zajisté především na Východě, ale nezavírejme oči před povážlivými nedostatky politického života a myšlení v západní Evropě!)

18) přílišné soustředění (3. odst.) na situaci v sovětském

86/290

bloku nechává nepovšimnutou skutečnost, že tato situace se mohla vytvořit a udržovat pouze díky nezájmu a netečnosti západoevropské (a americké) veřejnosti, jejímž důsledkem byla neinformovanost nebo falešná informovanost, která dovolila a ještě stále dovoluje, aby se nad vývojem v druhé části Evropy většinou docela v tichosti znovu a znovu zavírala voda. Tím si ovšem Západoevropané připravují svůj vlastní osud (jak tomu už bylo nejednou v minulosti)

19) (4. odst.) jedno z mála míst, kde vedle občanských svobod jsou výslovně jmenována také sociální (a pak „lidská“ práva – přece všechna práva dohromady jsou „lidská“ – proč jsou politické svobody uváděny separátně?).

20) (5. odst.) Naprostý souhlas; sluší snad jen dodat, že tomu zdaleka není tak, že v záležitostech sociálních práv je na Východě všechno v pořádku nebo v lepším pořádku ve všech směrech než na Západě. Sociální jistoty a sociální zabezpečení je udělováno z moci nekontrolovatelného (resp. jen zdánlivě anebo jen částečně kontrolovatelného) úředního rozhodnutí, a to zejména politicky selektivně, odepření nebo krácení sociálního zabezpečení z politických důvodů má charakter politické represe nebo přímo trestu; to by bylo možno rozsáhle dokumentovat. Vedle toho je třeba srovnávat životní úroveň, možnosti využít vydělaných peněz, srovnání kupní síly při odhlédnutí od umělé cenové politiky u základních životních prostředků (resp. za takové považovaných, což např. neplatí vůbec pro ovoce a zeleninu atd.). Žádný dvojí standard, ale pečlivé a propočtené, vykalkulované srovnání je žádoucí (vždy znovu s vývojem), neboť právě tady panují zakořeněné předsudky). V souvislosti s tím se jeví soupis požadavků jako znovu preferující práva politická a zcela zanedbávající práva ostatní.

Ekonomická a ekologická spolupráce

21) (1. odst.) ideologizace nikomu nepomůže, zejména nikoliv v tak životně závažných záležitostech; mluvit o tom, že jedním z nejvýznamnějších faktorů plýtvání materiálem i vědeckým a technickým poznáním, je polopravda, možná i méně než půl pravdy. Právě zbrojní programy přispěly jak za války, tak po ní k pronikavému pokroku vědy i

86/291

techniky, a to rovněž v oborech, které přímo s vojenskou technikou nemají mnoho nebo vůbec nic společného. Naopak naprostá většina (po mém soudu) plýtvání má svůj původ v nedbalosti jednotlivců a v nedostatku komplexní racionalizace výroby (a to jak technické, tak sociálně-ekonomické). Platí-li, že asi polovina výzkumu na celém světě je zaměřena na destruktivní cíle, kritika musí být obrácena proti motivaci a ne proti „plýtvání“, neboť právě tak, jako neexistují vynálezy, kterých nelze zneužít, neexistují ani ryze destruktivní, kterých by nebylo možno využít vysoce pozitivně.

22 (3. odst.) zase jen pouhá tvrzení; je třeba se alespoň odvolat na nějakou odbornou analýzu, o kterou se tato tvrzení opírají; věci jsou složitější a bylo by naivní se domnívat, že stačí odstranit zbrojení jako rušivý element a že pak už všechno půjde samo. Proto je třeba ještě většího důrazu na potřebu nových priorit, nových řešení závažných problémů a také nového pojmového vyjasňování a vůbec nového myšlení, a to nejen hospodářského a nejen ekologického

23 (4. odst.) je třeba do důsledku vyjasnit, co znamená „demokratizace ekonomických systémů“; socialismus je v podstatě pokusem aplikovat demokratické principy na oblast sociálně-hospodářskou. Historicky se prosadivší realizace buď zcela selhaly anebo zůstávají v podstatných směrech neuspokojivé. Decentralizace sama není řešením, pokud nebude kombinována s novým programem společenské integrace (což nemusí být redukováně chápáno jako „řízení“). Heslo decentralizace a samosprávy atd. by mohlo znamenat jen krycí název pro starý liberalismus, k němuž se nelze vrátet

24 (5. odst.) tu je třeba přičinit dvě poznámky: a) vysoce prestižní programy mají integrující a konsolidující význam pro společnost (je třeba jen zabránit jejich předstírání, umělému zveličování a zneužívání); b) černé svědomí je právě tak špatným rádcem jako sociální bezcitnost – etická motivace pomoci třetímu světu nestačí, je třeba vypracovat dlouhodobé racionální programy, řešící problémy komplexně. (Tak kupř. něco jiného je mimořádná výpomoc potravinami nebo léčivými atd. v situaci katastrofy a něco jiného vypěstování dlouhodobé závislosti na pomoci.

86/292

25 (6. odst.) myslím, že lepší by bylo trvat na otevřených diskusích odborníků, neboť jde o odborné otázky, v nichž nepoučené a naivní hlasy nemají prostě váhu; společný úsudek několika světově špičkových odborníků by tu znamenal víc – o záležitostech tohoto druhu se nehlasuje (ostatně historie učí, že většina je vždy nakloněna konzervativním postojům – tam je na místě spíš uvědomování, poučování, vzdělávání – problém demokratizace ve vědě je sice také vážný, ale nemůže a nesmí být řešen na úkor odborné úrovně a kompetence)

26 (7. odst.) tato otázka nesmí být řešena takto schematicky a zejména ne izolovaně; jde o to, v čem se má ten či onen ekonomický, sociální, politický atd. systém prokázat jako lepší než jiné. Přijmeme-li myšlenku ekonomického atd. soutěžení, pak je absurdní mluvit o rušení přehrad nebo příkopů. A chceme-li zdůrazňovat spolupráci a výměnu informací, nemůžeme nejen teoreticky, ale z naivity ani prakticky připustit asymetrické předávání strategických informací bez pokusu o kontrolu, není-li jich zneužíváno (např. proti vlastnímu obyvatelstvu). Kromě toho je dobře známo, že prakticky není tento problém zdaleka omezen na vztahy Východ–Západ ani Sever–Jih, nýbrž že je zdrojem napětí a konfliktů např. uvnitř kapitalistického světa nebo uvnitř socialistického tábora.

27 (8. odstavec – návrhy) Mělo by se, myslím, uvažovat o dlouhodobém programu vytváření odborných středisek principiálně nezávislých na jednotlivých vládách, a to v každé signatářské zemi, kde by se odborníci – na střídání z různých zemí – zabývali nejnaléhavějšími otázkami mezinárodní až celosvětové důležitosti, shromažďovali by a publikovali informace, přičemž by nešlo o mezivládní agentury, nýbrž o mezinárodní spolupráci dostupnými prostředky chráněnou před vládními tlaky všeho druhu

Kulturní a vědecká spolupráce

28 (1. odst.) regenerace evropské kulturní tradice (resp. tradic – v plurálu) spolu s poznáním a uznáním vin a omylů v minulosti náleží k prioritním úkolům dnešních evropských národů nejen vůči sobě samým, nýbrž zejména vůči světu a budoucnosti. Tyto úkoly nelze chápat jen jako osvětové nebo kulturně politické; je to z větší části

31. VIII. 86

86/293

záležitost základního výzkumu celé řady humanitních oborů. Proto je naprosto správný důraz na nezávislou kulturní a vědeckou aktivitu (2. odst.).

Věc by ovšem potřebovala radikálnější formulace, a nejen formulace. Je třeba pracovat na přípravách vytvoření celoevropského kulturního a vědeckého (ovšem včetně dimenze myšlenkové a duchovní) fóra, nezávislého na jednotlivých vládách a vnitřně dostatečně rezistentního vůči pokusům skupin a hnutí o jakoukoli manipulaci a užívání mimoideových prostředků k získání převahy, moci apod. Když máme reálně mluvit o „jednotě v mnohosti“, musíme být připraveni ji zabezpečit i organizačně a materiálně.

29 (3. odstavec – body) většinou naprostý souhlas, jde o velmi dobré nápady, které je pochopitelně možno a nutno dále rozmnožovat, rozšiřovat a ovšem promýšlet. Agentury, resp. střediska v jednotlivých zemích by mohly usilovat o zvláštní statut a prolamovat omezení cenzury všude, kde se ještě vyskytuje, a to jak budováním knihoven a čítáren časopisů, tak vydáváním periodik a knih, a také budováním archivů (s organizováním ukládání duplikátů v centrálním archivu nebo jeho pobočkách vždy v jiných zemích, než kterých se archivní materiály týkají). Časem získat nejprve určitý limitovaný čas a později snad celé samostatné vysílání jak rozhlasové, tak televizní pro celou Evropu (velmi dlouhodobě) – ne tedy zůstat jen u výměn programů (tam by šlo vždy o závislost buď na vládách, kde jde o státní stanice, anebo na soukromých nebo jiných nevládních ředitelstvích stanic). Atd. – je třeba v dlouhodobém výhledu počítat s formami, které budou vskutku nezávislé na sítích, kontrolovaných vládami nebo zájmovými organizacemi ne zcela akceptovatelného typu.

Evropa – výhled

30 (2. odstavec) poněkud nekonstruktivní poznámka: Evropa nebude moci být regenerována a rehabilitována v očích světa, pokud bude vůdčí myšlenkou jen „jasná artikulace evropských vlastních zájmů tváří v tvář supervelmocem“. Evropané musí najít něco víc než pouhé své zájmy, ve jménu čeho by se mohli pustit do postavení nově integrované Evropy na nové základy. Řekl bych, že integrace Evropy bude mít větší šanci, když bude ustavována ve

86/294

jménu „zájmů“ univerzálnějších, než jsou výhradně evropské. Víím, že tu jde možná jen o formulaci, ale i ta by měla zřetelně ukazovat, že této příští Evropě půjde na prvním místě nikoliv o ni samu, nýbrž o „hodnoty“, platné pro všechny, pro celý svět.

31 (3. odst.) ve smyslu právě řečeného je třeba obrátit poměr: celoevropské hnutí pro obnovu a nejen organizační, ale především kulturní a

duchovní integraci našeho kontinentu nemůže být chápáno omezeně jako součást demokratizačního programu, ale naopak demokratizační program bude jen jednou jeho složkou, kterou musí celek daleko přesahovat. Proto – po mém soudu – hlavní problém nespočívá v respektu sebeurčení zemí a národů, nýbrž v nejvyšších ideálech a cílech, jimž musí být každé sebeurčení a sebeprosazování podřízeno. Supervelmoci tedy musí být kriticky viděny a posuzovány ne pouze co do míry zabraňování menším zemím a národům v realizaci jejich sebeurčení, ale ve společném sdílení evropské (a později zcela univerzálně pojaté a formulované) cesty k vysokým kulturním a duchovním cílům, jež se musí stát společným základem i pro sledování vlastního sebeurčení jednotlivých národů a zemí (a kulturních tradic atd.) a tím hlavní hybnou silou konvergence a integrace nejen Evropy, ale celého světa, celého lidského rodu, ve vzájemném porozumění a oplodňování spolu se všemi ostatními tradicemi, velkými i malými.

32 (4. odst.) Politické řešení německé otázky pravděpodobně nebude možné (a asi není ani žádoucí) leč v rámci politického sjednocení celé Evropy (nebo skoro celé Evropy). Naproti tomu je třeba velký důraz klást na to, aby byl Němcům kulturně umožněn život v takové pospolitosti, kde by vnější odlišnosti a přehradu politické, ekonomické atd. neměly rušivý vliv. Právě na Německu (na obou státech) by se mohl modelově realizovat program kulturního a duchovního sjednocení a spolužití v jednotě, jaký musí být cílem celoevropským.

33) (6. odst. – body) opět bych chtěl podtrhnout, že nesmí být kladen příliš velký a izolovaný důraz na právo národů na sebeurčení. Pro oblasti zejména střední a jižní, ale v menší míře vlastně pro celou Evropu by tak mohly vzniknout překážky a komplikace zcela zbytečné. Předně

86/295

právo na sebeurčení nemůže být beze všeho dalšího interpretováno jako právo na politickou a státní samostatnost. Jsou i jiné integrující faktory, než je národnost. Nejde mi o nic jiného než o relativizaci principu, který nemůže být považován za zcela neproblematický a který vedl v minulosti k mnohému zlu.

34 (tamtéž, jiný bod) také uvedené právo každého evropského národa svobodně a demokraticky rozhodnout o svém sociálním a politickém zřízení bez jakékoli cizí intervence musí být relativizováno (což se např. Němci demokraticky nerozhodli pro fašismus?); je třeba vidět celou věc historicky v kontextu, a hlavně v perspektivě příštího žádoucího vývoje. Kromě toho tu je také závažná otázka: jaké záruky máme na mysli, když mluvíme o právu svobodně a demokraticky se rozhodovat? Kdo kompetentně posou-

dí, zda rozhodnutí bylo vskutku svobodné a demokratické? Už sama tato otázka ukazuje, jak právo na sebeurčení není právem nejvyšším, a jak jeho realizace musí mít nějaké normy, pravidla a také kontrolu.

L v H

86/296

Z genetického hlediska můžeme popsat vznik, průběh a vyústění morální situace asi následovně. Základním členem ve vztazích morálního charakteru je především subjekt, který se ovšem mravním subjektem teprve v morální situaci stává. Pro subjekt tu jsou na druhé straně dány skutečnosti – dvojího druhu: především skutečnosti vnitřní a skutečnosti vnější – ovšem „vnitřní“ tu nemáme na mysli skutečně niterné, neboť niterné, vskutku vnitřní skutečnosti nejsou pro subjekt nikdy „dány“. Oněmi „vnitřními“ danostmi tedy rozumíme tělesnou výbavu, zejména pak výbavu genetickou. To, že je určitý subjekt lidskou bytostí, je do značné míry „dáno“ (ne zcela, tedy snad spíše umožněno) touto genetickou výbavou, kterou si člověk nevolí, nýbrž kterou musí na sebe („sebe“) na celý život vzít. Aby se geneticky dostatečně vybavený subjekt mohl skutečně stát lidskou bytostí, potřebuje k tomu také určité vnější podmínky (v mezích jisté tolerance, která může být na základě určité praxe rozšiřována). K těmto vnějším podmínkám náleží přírodní, ale také společenské podmínky; pro společenské podmínky je zase důležitá dějinná situovanost široké společnosti i příslušného užšího společenství, zapojeného do oněch širších kontextů. Tato vnější situovanost subjektu náleží také k danostem, jež si subjekt nevybírání, ale které musí přijmout i tehdy, když se pokouší je ovlivnit a proměnit. Již z uvedeného popisu (částečného) je zajisté zřejmé, že ani genetická a somatická výbava, ani situace a prostředí nejsou schopny subjekt jako takový konstituovat, nýbrž že jen fundamentálně významným způsobem ovlivňují její konstituci.

86/297

Vyjdeme-li z předpokladu, že se všechno mění, že vše je podrobno ustavičné proměně, a že stálost musíme vždy nějak vysvětlit, protože vůbec není samozřejmá – což je vlastně pravý opak předpokladu, z něhož vycházel staří řečtí filosofové – pak nám tu zůstává či spíše se náhled ve vší dramatickosti vynořuje a objevuje problém „ničeho“, resp. „nicoty“. Je-li vše v pohybu a směřuje-li vše k zjinačení, proč by nicota, proč by „nic“ mělo být výjimkou? Pro starou myšlenkovou tradici nebylo třeba dokazovat, že nic zůstává provždy ničím, pokud nějaké „něco“ nezpůsobí změnu; *ex nihilo nihil*. Ale tato domnělá samozřejmost se zcela rozpadá ve

chvíli, kdy každou setrvalost, každé trvání a každou stálost budeme považovat za dočasnou a relativní, protože za výsledek nějakého úsilí. Ale jaké úsilí lze předpokládat tam, kde není, resp. kde „je“ „nic“? Když uvážíme vše až do posledních důsledků, stará filosofická tradice vlastně nemohla vážně uvažovat o „ničem“ a o „nicotě“, protože kdyby nějakou opravdovou, „skutečnou“ nicotu připustila, nedovedla by nikdy objasnit, proč toto „nic“ přešlo v „něco“, takže žijeme ve světě, tedy v „něčem“ a uprostřed „něčeho“. Jestliže naproti tomu uznáme změnu a proměnlivost za všeobecnou, pak musíme připustit, že vše, co „jest“, má tendenci se měnit a změnit – nejspíš vždycky v „něco“ jiného. Ale pokud jde o „nic“, to se musí změnit nejradikálněji, a jeho tendence ke změně musí být nejpronikavější. Aby „nic“ zůstalo „ničím“, k tomu by bylo zapotřebí obrovského úsilí, energie, přímo gigantického výkonu. Takže se dostáváme k závěru, že je-li každá trvalost jen udržovatelná uměle a sama o sobě labilní, maximální labilitu (nestabilitu) musíme připsat „ničemu“.

86/298

Je-li „nic“ labilní stav, musíme předpokládat, že není zapotřebí žádného vnějšího impulzu k tomu, aby ve svém zjinačení přešlo v „něco“. Ani toto „něco“ není však ničím stabilním, přinejmenším o nic stabilnějším než „nic“. Ale zatímco „nic“ může zjinačením přejít pouze v „něco“, „něco“ naproti tomu může přejít jednak v „nic“, jednak v jiné „něco“. Proto „tlak“ zjinačující „nic“ v „něco“, musí převažovat nad tlakem, jímž je „něco“ zjinačováno v „nic“. Proto je zcela pochopitelné, že jakmile jednou „nic“ přejde v „něco“, větší pravděpodobnost má pluralita zjinačování tohoto „něco“ v „něco“ jiného než jeho zánik v „nic“. Otázkou zůstává, zda se „nic“ může zjinačovat v „cokoliv“ či zda je možná jen jedna cesta takového zjinačování, která se teprve postupně na různých rozcestích pluralizuje. Bylo by to zajímavé, neboť pak by „nic“ nebylo tak zcela nesvázano – a je otázka, zda by bylo možno legitimně mluvit o „nic“, když by tu byla nějaká pravidla pro jeho zjinačování. Ale to nechme nyní zatím stranou. Pravidla zjinačování „něčeho“ v „něco“ jiného by nepochybně byla pro dosavadní tradici myšlenkovou přijatelnější. Zcela nahlédnutelné ovšem je, že „nic“ musí zřejmě přecházet v něco pod velkým tlakem, resp. velmi dynamicky (to tušil již Aristoteles, i když neměl přiměřenou pojmovou výbavu), že však všechny další změny „něčeho“ v „něco“ jiného musí být méně dynamické. Za druhé se zdá být dosti srozumitelným, jestliže se ukáže, že i když má původní „nic“ jen jednu možnost, jak se zjinačit v „něco“, může to platit jen pro primordiální úroveň, ale může to doznat pozoruhodných modifikací na úrovních vyšších.

86/299

Labilitu „nicoty“ („ničeho“) můžeme také chápat jako tlak k zvnějšnění, k realizaci. Ryzí nicota představuje obrovský tlak, přetlak, který může vést jen ke gigantickému výbuchu (nelze říci dříve nebo později, neboť žádné „dříve“ ani „později“ zatím neexistuje). Naproti tomu tím okamžikem, jak vznikne čas – tj. jak vznikne svět či jen zárodek světa – tlak nicoty k realizaci (k zjinačení v „něco“) poklesne, ale „trvá“ – a nyní už v čase. Nicota se „dorealizovává“ už nikoliv rázem a najednou, nýbrž prostřednictvím toho, co se už realizovalo. Můžeme to zase pochopit buď jako strategii zjinačujícího se „nic“, anebo jako tendenci toho, co se již zvnějšnilo (realizovalo), k trvání, takže každé další zvnějšňování je oslabováno parazitováním již realizovaného, jež onoho realizačního tlaku využívá k sebeudržení. Obojí vysvětlení svým způsobem „platí“ zároveň, neboť jde o dvě komplementární stránky jediného dějství. V každém případě tlak onoho „nic“, přestože se zčásti už vyčerpal v prvotním výbušném přechodu k „něčemu“, nadále trvá, neboť „nicota“ onoho „nic“ byla zjinačena pouze na nejnižší úrovni, zatímco „nic“ je všeúrovňovým „nic“ a musí se tedy realizovat (zjinačit v „něco“) na všech úrovních a stupních. Ale k podstatě zjinačování „nic“ v „něco“ náleží ona „hygroskopická“ schopnost primordiální (a pak každé další, od nejnižších postupně výše) „reality“ absorbovat nyní již v čase pokračující „výbuch“ zjinačování „ničeho“ k sebezáchově, takže původní „nic“ musí využít své lability, tj. zbývajícího tlaku k zjinačování, tím, že onu tendenci k sebezachování (k imanenci), tj. k pouhé časové transienci (transitivnosti) překoná, „překročí“ ve smyslu transgrese. A protože každý akt transgrese je okamžitě napaden oním parazitárním tlakem k sebezáchově, je další akt možný jen jako transgrese již dosaženého stupně, a tak dále. Tím je uvnitř světa, ovládaného tendencí k setrvačnosti jakožto sebezáchovným principem, ustaveno zvláštní „dění“, charakterizované tendencí k překonání dosavadního stavu stavem lepším, vyšším, „dokonalejším“ – toto dění nazýváme evolucí čili vývojem.

31. 8. 86

86/300

Předpokladem mravního vědomí je vědomí určitého druhu znejistění a odhodlanost tomuto znejistění čelit. Musíme totiž omezit ono znejistění, které je vskutku významné, jen na určitý druh, neboť ne každé znejistění je „mravně produktivní“, resp. efektivní. Původní znejistění, jímž byl člověk provázen již od okamžiku, kdy se začal stávat člověkem (a to se zřejmě opakuje také ontogeneticky u každého znovu), spočívalo ne pouze v tom,

že instinkty (ať už to je cokoliv) ho nechávaly na holičkách a že mu nepomáhalo ani napodobování dospělých atp., nýbrž že si to uvědomoval jako svou trvalou nebo vždy znovu se vracející situaci. Také zvíře může být znejistěno, ale jen do okamžiku, kdy se mu přece jen podaří vklouznout do starých, připravených schemat. Když uměle budete udržovat zvíře (např. psa) v situaci, na kterou nenachází a nemůže nacházet odpověď (tj. když to všechno uspořádáte tak, aby odpověď nemohl najít), pak zvíře neurotizujete a dokonale vykojíte z jeho normality, takže se začne chovat nesmyslně. Člověk je takřikajíc „zvíře“, které muselo svou trvalou neurotizaci nejprve zažít, zakusit a potom překonat, řešit na zcela nové rovině, v nové dimenzi. Je to dimenze vědomí, které se natolik osamostatnilo, že přestalo být pouhým doprovodem událostí a jejich pouhým prožíváním, nýbrž jejich „chápáním“, „porozuměním“, tj. dáváním do souvislostí nikoliv pouze přes asociace, nýbrž díky jistým nahlédnutím (nikoliv nezbytně správným). A právě na pozadí takových nahlédnutí a pochopení došlo k onomu rozhodujícímu typu znejistění: člověk byl schopen nahlédnout onu nejistotu ne pouze zažitím, nýbrž jakožto svou situaci.

86/301

Schema či rozvrh, kterého se hodláme v práci držet, vyplývá do jisté míry ze samotného ústředního tématu, jímž je „víra“. Aby bylo možno se tímto tématem adekvátně zabývat, je třeba mít pod kontrolou myšlenkové prostředky, jimiž se o to pokusíme. To se stává tím naléhavějším úkolem, ukazuje-li se, že víra je s dosavadní evropskou myšlenkovou tradicí v napětí. Protože panuje téměř obecně akceptované mínění, že evropská myšlenková tradice je už nějakou dobu v dosti vážné krizi, naskýtá se otázka, zda tato krize nemůže nějak souviset právě s oním napětím mezi vírou jako orientační perspektivou staré hebrejské (židovské) tradice a mezi způsobem myšlení, raženým ve starém Řecku. Zmíněná krize se v různých podobách projevuje jak ve filosofii a dokonce vědě (přírodovědě!), tak v theologii. Vidíme-li otázku v tomto světle, naskýtá se nám v celé naléhavosti otázka, zda překonání této myšlenkové krize by nenašlo svou velkou šanci v nalezení a vymezení onoho momentu dosavadní evropské myšlenkové tradice, v němž se střetá orientace víry izraelského typu s orientací typu řeckého, která vlastně představuje racionalizovanou orientaci typu mytického. Protože víru chápeme jako anti-mytickou životní (i myšlenkovou) orientaci, stává se zřejmým jak to, že prvotní podoba reflexe víry, umožněná řeckým vynálezem pojmového myšlení a pozdějším střetnutím obou tradic, musela být vlastně podstatně neadekvátní a musela se stát trvalou inspirací a ustavičným zdrojem konfliktů (vědomých i

neuvědomělých), jež vposledu ústily v rozklad samotných základů řeckého a později evropského způsobu myšlení.

6. IX. 86

86/302

Každá strategie má své předpoklady ne pouze věcné, nýbrž založené v přístupu; přístup nevyplývá jednoznačně s dané skutečnosti, naopak daná skutečnost je původně mnohoznačná a ukazuje se ve více podobách podle kontextu, na něž je položen hlavní důraz. Proto je nutno od počátku tento přístup kontrolovat, tj. především si ho být vědom a pokusit se udržet vysokou úroveň jeho zdůvodněnosti. Protože je ovšem krajně nesnadné vyhovět požadavkům logického postupu a zároveň zařadit pro každé aplikované stanovisko nebo užitý pojem příslušné zdůvodnění, je třeba zpočátku odkazovat při některých zdůvodňováních na pozdější dobu. Pochopitelně to je pouze potřeba literární, která pro takové zařazení mluví. Aby nešlo v žádném případě o pozdější potvrzování a rozvádění toho, co bylo v samotném přístupu „vlozeno“ již na začátek, o to je třeba pečovat při vypracování ať už pozdějších zdůvodnění, anebo při uvádění zvolených východisek a pojmového aparátu do širších kontextů, v nichž se mají osvědčit a ukázat na nové a schůdné cesty v řešení problémů blízkých nebo příbuzných (eventuelně i vzdálenějších). Konec konců žádný pojem nemůže být jednou provždy a s definitivní platností „odůvodněn“; každé odůvodnění má vlastně především jen ten smysl, že poukáže na některé podstatné souvislosti tohoto pojmu s některými jinými, jejichž známost a platnost je prostě předpokládána. Kde to nestačí učinit stručně, je zapotřebí užít jistých argumentačních strategií. Ale vlastní zkouška platnosti určitého pojmu musí být provedena v „praxi“, tj. musí se jeho platnost prokázat v celém postupu, v celé myšlenkové stavbě (tam se ukáže zejména také je nosnost).

86/303

7. 9. 86 ráno (před 8. hodinou) zaslechnuto z Vídně (Morgenfeier – ökumen.): „... statt eines Gebets Gott sprechen zu lassen.“ A pak následovalo čtení z Písma. – Jaký to nesmysl! V pozadí je nepochybně předpoklad inspirace textů Písem nebo alespoň nějaký ne zcela uvědoměný, resp. nikoliv zřetelně vyjádřený relikv takového předpokladu. (Šlo o ženu ze starokatolické církve.)

Předně nelze ani tištěný, ani čtený text Písma identifikovat s božím promluvením; tím méně to pak platí o překladu (v tomto případě do němčiny, ale na tom nesejde). Bůh přece nemluví ani hebrejsky, ani aramejsky,

ani řecky (a ovšem ani latinsky atd.). To tedy znamená, že nejde v žádném případě o slova, o jazykový útvar, výraz, nýbrž o smysl, o obsah toho, co bylo řečeno nebo napsáno. A protože žádný smysl a obsah není možno předat bez pomoci slov, která zůstávají „lidská“ (tj. bez prostřednictví určitého jazyka, který vytvořili lidé a který v celém svém vývoji nese nepřehlédnutelné znaky lidské aktivity, a to nejen jazykové, resp. hlasové, nýbrž neoddělitelně také myšlenkové!), nemůžeme se ani v samotném Písmu setkat přímo s promlouvajícím Bohem, nýbrž všude jen s lidským přetlumočením. A to pak tím víc platí, upřeme-li svou pozornost na rovinu myšlenkovou. Nejružnější dobové představy a názory se nutně promítají do každého lidského nejen přetlumočení toho, co bylo zaslechnuto jakoby přímo od Hospodina, nýbrž také do samotného pochopení, porozumění tomu, co je tlumočeno a lidsky vyslovováno, vyjadřováno. A tak mezi modlitbou a čtením Písma není, resp. nemusí být žádný podstatný rozdíl.

7. IX. 86

86/304

Nepředmětné konotace je možno najít a doložit takřka všude. Řekne-li básník kupř. „die Nacht ist fern“ – ať už s pocitem úlevy anebo naopak s netrpělivým očekáváním – říká zároveň, že již nyní je mu noc přítomna, že žije její přítomnost, že je pro něho přítomná navzdory své vzdálenosti a zatímní nepřítomnosti, že je mu přítomná právě ve své nepřítomnosti a skrze ni, právě jakožto nepřítomná, tj. že je i ve své vzdálenosti blízká, že je tu a právě již v tomto okamžiku, v této chvíli, neboť je přivolána např. básníkovými slovy, jimiž předmětně vypovídá o její dalekosti a kterými ji vlastně přivolává do přítomnosti, do svého právě prožívaného kousku života (a myšlení), anebo – protože básník ji slovem přivolává vlastně nikoliv do své nepřítomnosti, nýbrž do přítomnosti toho, kdo jeho slovo bude slyšet nebo číst – kterými vyslovuje její přivolanost či už přítomnost, pojmenovává její přítomnou nepřítomnost, její blízkou dalekost.

Tato okolnost může ukázat v novém světle (a snad pravém světle) Heideggerovo slovo, že člověk je „Sein zum Tode“ (resp. že jeho život je oním bytím k smrti). Nejde o to, že každý člověk je smrtelný; smrtelná jsou i zvířata i rostliny. Jde o to, že smrt, ač (zvláště mladému člověku) vzdálena, je „tu“, že člověk jakožto člověk žije a musí žít s tímto vědomím, že zemře, chce-li vůbec žít lidsky. Bylo zajisté už dávno rozpoznáno, že je tu jakýsi spor či rozpor mezi ustavičnou přítomností nepřítomné smrti a dokonalou nepřítomností smrti vskutku přítomné. A přece rozhodující je učinit ze smrti kus života, integrovat ji, nevytěšňovat.

86/305

Nietzsche napsal (3998, s. 142 – Würzbachova citace není udána, je třeba najít): „Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein décadent: nur daß ich das begriff, nur daß ich mich dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen.“

Tady jsou kořeny Rádlových formulací z počátku jeho *Dějin filosofie*. – Ostatně to mutatis mutandis platí o každém člověku: je postaven do tohoto světa, do konkrétní společenské, vůbec dějinné situace, kterou si nezvolil a nemohl zvolit. Člověk si nevolí své rodiče a ostatní příbuzné, nevolí si místo (město, vesnici atd.), kde se narodí, ani zemi, ani národnost, jazyk, společenské postavení rodičů atd. atd. Nevolí si, zda se narodí uprostřed míru nebo uprostřed války či na jejím pokraji, jako svobodný či jako dítě otroka, nevolí si kulturní úroveň ani tradici atd. atd. – to všechno je pro něho prostě „dáno“, je do toho postaven, eventuelně – jak někteří dávají tomuto výrazu přednost – vhozen, vržen. Ale ještě víc než to: on sám si přináší svou vlastní danost, která nevyplývá ze situace, do níž je „vržen“, nýbrž která se s tou situací setkává a střetává. To, že se s ním zachází jako s dítětem knížete nebo dítětem otroka, stále ještě zůstává odvozeno ze situace, byť nikoliv takto všeobecně, ale ze situace (postavení) jeho rodičů (případně osvojitelů, viz např. Mojžíš). Ale že je tichý nebo vzpurný, inteligentní nebo hloupý, přelétavý nebo vytrvalý, to už jsou jeho „vlastní“ kvality, právě „vlastnosti“, i když pocházejí do jisté míry od předků: integrovány jsou však jedinečně, jsou „jeho“.

86/306

Vzniká otázka, zda Nietzsche mluví tak docela jednoznačně o „sobě“, když říká: „filosof ve mně“. Být filosofem náleží také k jisté tradici, která v určité době může být živější nebo méně živá, na vysoké úrovni nebo upadlá apod. Být dítětem doby může také znamenat – alespoň pro některé – být filosofem. „Být filosofem“ je něco, s čím nikdo nepřichází na svět jako se svým „původním určením“ – s filosofií se člověk musí setkat, aby se stal filosofem, aby sám sobě porozuměl jako tomu, kdo vlastně má velký sklon k tomu, stát se filosofem, aby pochopil, co vlastně sám chce. Říká-li Nietzsche, že je stejně jako Wagner dítětem doby, ale že filosof v něm se proti tomuto „být dítětem své doby“ brání, vyjadřuje tím vlastně skutečnost, že k samotné době náleží něco, co se proti ní brání. Na zmíněném místě ovšem Nietzsche upřesňuje ono „být dítětem své doby“ pro sebe a pro Wagnera ve smyslu „být dekadentem“. To zajisté nemůže platit pro celou dobu a pro všechny lidi, kteří v ní žijí a kteří ji také – všichni dohromady – tvoří, představují, vytvářejí. Jde o určitý – snad převažující – rys kulturního

a duchovního pohybu, tendence, charakterového rysu apod. Ona dekadence může být ovšem také míněna sociologicky, event. socio-ekonomicky: v marxismu se tato dekadence vykládá jako pokles a úpadek buržoazní společnosti. (Kdybychom to přijali, museli bychom ovšem sám marxismus a zejména jeho společensko-ekonomickou realizaci stále ještě počítat k pokračujícímu trendu oné dekadence.) Zvláštní však je, že filosofie je tu zmiňována jako možnost se této dekadenci – a snad obecně danému stavu, tj. své době – vzepřít.

86/307

Z Nietzscheovy poznámky lze také vyvodit, že „filosof ve mně“ znamená prostě onu reflexi, která dovolí „dítěti své doby“ rozpoznat, že být dítětem své doby v jeho konkrétním případě znamená být dekadentem, a díky tomu se této dekadenci vzepřít a bránit se proti ní právě tím porozuměním, pochopením – tedy filosofií. Mohlo by se tedy uzavřít, že Nietzsche tu nedává hlavní důraz na filosofii jako určitou kulturní tradici, nýbrž na úsilí o co nejúplnější reflexi, tj. o plné vědomí toho, co je dáno jak mimo mne (tedy do čeho jsem postaven, vržen), tak toho, co už je – ať z jakýchkoliv zdrojů – ve mně, co jsem já ve své „danosti“ – a pak se proti tomu postavit, bránit a co možná ubránit. A zase to může znamenat – teoreticky – bránit se proti tomu, co je dáno, prostě už jenom proto, že to je dáno, anebo bránit se proti tomu v daném případě (nikoliv vždycky), protože právě v daném případě to znamená dekadenci. Ovšem zkušenost nás učí, že každá doba v sobě shromažďuje prvky, složky a tendence jak progresivní, pozitivní, na nové a na budoucnost (tj. na to, co ještě není) orientované, vedle složek starých, zastaralých, upadlých a úpadkových, dekadentních. Ty složky ovšem nejsou v každé době stejně zastoupeny a vyváženy, někdy převažují jedny, jindy ty druhé. A také bránit se proti tomu, být dítětem své doby, může být pochopeno různě: může to být odmítnutí se přihlásit k jakékoliv době, a tedy opírat se o filosofii jako o něco co nám dovoluje být nad (každou) dobou, anebo se bránit jen proti tomu, být v této věci pasivní, nechat dobu, aby si se mnou dělala cokoli, a tedy chtít být sám svůj.

86/308

Když se Masaryk kriticky vyrovnává s marxismem (v *Otázce sociální*), vzdvihuje mj. otázku myšlenku vývoje jako zvlášť významnou (pro tento cíl i obecně). Především poukazuje na to, že přesto, že se Marx i Engels odvolávají na Darwina, Darwinovo pojetí jak vývoje, tak zvláště „ženoucích sil evolučních“ je velmi odlišné od pojetí marxistického, a dokonce že „myš-

lenka evoluční ... je v protikladu k jejich dialektice a historickému materialismu“ (I, 71). Masaryk právě na to dává největší důraz, že „neběží jen o fakt, že se svět a společnost vyvíjí, nýbrž především o to, jak a čím se vyvíjí“ (dtto). – Nechme stranou, že Masaryk z toho vyvozuje, že „Marx a Engels nepoznali, že se jim dialektika nehodí“ (68), a všimněme si spíše jeho pojetí vývoje a hlavně toho, o čem mluví jako o hybné či ženoucí síle, o *vis motrix*. Když totiž Masaryk odmítá materialistickou dialektiku jako *contradictio in adiecto* (66) a trvá na tom, že „dialektiky objektivní prostě není. Ve věcech samých není dialektické protivy“ (69), není to proto, aby evoluční „*vis motrix*“ převedl jen na jednu stranu protikladu (místo aby ji viděl v napětí mezi protiklady), nýbrž proto, že se mu vyvozování vývoje z konfliktu dvou protikladů, z nichž žádný vývojovou „sílu“ neobsahuje, zdá naveskrz nepřesvědčivé a neakceptovatelné. Upozorňuje na to, že „ve věcech samých není dialektické protivy“ (69), neboť buď protiklad „sám o sobě“ (tedy jako samostatná věc) už v sobě další protiklad (vnitřní) nemá, a pak „vývojová síla“ přichází k věcem de facto zvenčí, anebo má, a pak vysvětlení vývoje je *circulus*, neboť vývoj vysvětluje vývojem, vnitřní protikladnost postrkává stále víc dozadu, in infinitum.

86/309

Masaryk u procesu vývojového zdůrazňuje kontinuitu a infinitezimální přeměňování (proti schématu teze-antiteze-synteze) (69). Masaryk ovšem považuje – v duchu svého realismu – za důležitější věci, a ne jejich vývoj: „napřed věci a pak vývoj“ (103). „A mám-li se rozhodnout, co je důležitější, řeknu: věci. Anebo, jak jsem to formuloval v Základech konkrétné logiky: moment světa statický a nikoli dynamický, zdá se mi vlastním a hlavním cílem našeho myšlení.“ (103) Nicméně podle Masaryka nejsou jen věci, je také jejich vývoj: „není věcí bez vývoje, jako naopak není vývoje bez věcí“ (dtto). S tím lze naprosto souhlasit, že jedno není možné bez druhého. Ale nechme tuto otázku zase stranou a hleďme si toho, jak Masaryk přistupuje k onomu pohybu, procesu, vývoji. Připusťme, že „správná metoda může být jen stále studovat i věc i její vývoj“ (102) a že „jedno bez druhého ani možné není“ (102); nicméně dále si hleďme toho, jak Masaryk studuje pohyb. – Ostatně jeho důraz vlastně nepředstavuje ani tak naprostou opozici vůči evolucionismu (ať už v přírodě nebo v dějinách, ve společnosti), nýbrž je upozorněním, že konec konců i evolucionisté se nakonec – nechtějí-li se vzdát požadavků vědeckosti – musí orientovat na to, co uprostřed pohybu a vývoje se „nehýbe“ a „nevyvíjí“, totiž právě zákony, podle nichž se všechno hýbe a vyvíjí. Odtud také Masarykova výtka marxismu, že Marx ani Engels nevypracovali řádně a dostatečně svou noetiku a metafyziku

(např. 123, 79, 82 aj.). Masaryk vlastně netrvá na tom, že jsou (jen) věci, nýbrž že vývoj nelze poznávat, aniž bychom poznávali také věci. To je zajiště metodicky zcela nepochybné.

86/310

Když se Masaryk táže po tom, „které hnací síly uvádějí historii do pohybu a v pohybu ji udržují“ (134), myslí zajiště na lidi, na člověka („revoluci dělají lidé“ – 134). A to naprosto nikoliv proto, aby čelil objektivismu důrazem na subjektivitu, ani proto, aby zpochybnil determinismus – Masaryk je přesvědčeným deterministou. Masaryk však vytýká materialistům (vůbec a zvláště marxistickým) „nekritické přijímání domnělých svazků příčinných“ (171), vytýká jim, že „přijímají se svého materialistického stanoviska ve zjevech sociálních a historických svazek příčinný příliš rychle a s lehkým srdcem“ (dtto). Masaryk chápe tedy determinismus tak, že považuje za jisté, že příčinné (kauzální) svazky jsou skutečným svazky, ale vůbec nemá za to, že všechno, co se děje, je jednoznačně determinováno tím, co předcházelo. Kdyby determinismus neplatil, pak by nebyla možná žádná racionální lidská činnost, praxe; ale praxe může být dobrá nebo špatná v týchž podmínkách a ze stejných okolností. Praxe tedy není jednoznačně dána, determinována okolnostmi, které by se tak staly příčinami naší praxe (v určitém případě správné, v jiném nesprávné). A zejména trvá na tom, že kauzální vazby nejsou předmětem přesvědčení nebo víry, ale že musí být přesně odhaleny a vyloženy („plnost života a vývoje sociálního hospodářsky skutečně vyložit, ukázat, že ten život a ten vývoj skutečně má svůj původ v hospodářských příčinách“ – 171). Otázka po „hnacích silách“ tedy vyvstává z vědomí, že příčinnost sama o sobě nic nevysvětluje, že všeobecný poukaz nestačí, že je potřeba přesně ukázat, kde ty příčinné vztahy jsou a jak jsou soustřeďovány, integrovány v „celek“.

86/311

Celá Masarykova argumentace se vyjasňuje ve chvíli, kdy vyjadřuje svůj plný souhlas s „úsilím o historii skutečně vědeckou“: „v tomto úsilí jsem s Marxem a s Engelsem úplně zajedno“ (173). Má však výhrady: „ale rozcházejím se s nimi i co do metody i co do určování vlastního obsahu historického“ (dtto). Zatímco „požadavek vědeckosti v historii má pro Marxe a Engelse význam především logický, že se má historie stát vědou přesnou, pozitivní, odhalující zákony historického pohybu tak, jako nás přírodověda poučuje o zákonech ovládajících přírodu“, takže „historie vědecká má tedy především podávat dějinný výklad příčinný; ba právě tím se stává historie vědeckou, že studuje souvislost historických příčin a účinnů“ (172), Masaryk

chce na vědecké historii víc: „Na historii opravdu vědecké požadujeme dvojí. Musí se, a to se rozumělo samo sebou už v době Marxově, držet přísně zkušenosti jako všechny vědy ostatní; musí tedy být opravdu realistická, chceme-li tím názvem označit pečlivé konstatování jednotlivých fakt. Za druhé požadujeme na vědecké historii také výklad smyslu konstatovaných fakt – historie nesmí být pouhou pečlivou registraturou fakt, pouhou sbírkou „lidských dokumentů“, nýbrž také výkladem jednotlivých fakt a dokumentů, jak vznikly a co pro člověka a pro společnost znamenají. Methodicky to vyjadřujeme tak, že chceme, aby historie byla vybudována na základě sociologickém a filosofickém. Marx – to je správné – tento základ má. Staví na svém materialismu. Ale tento filosofický základ nelze vědecky přijmout.“ (175) Tedy: proti určitému filosofickému základu – námitka z pozice vědy!

86/312

Masaryk tedy počítá s příčinností, ale vytýká historikům jakož i ostatním lidem, že „svazky příčinné konstatují lehkomyšlně“ (195). „Ale skutečný historický výklad příčinný vyžaduje velké opatrnosti a methodologické pozornosti. Zpravidla nemá dějinná událost příčinu jednu, nýbrž příčin více a obyčejně dokonce příčin velmi mnoho.“ (195) Pak uvažuje o povaze rozmanitých příčin a o úsilí – přirozeném a oprávněném – „vyložit rozmanitost a plnost historických událostí principem jedním“. Je to pochopitelné, ale „snaha po jednotě a zjednodušení vysvětlovacích principů nesmí svádět k takovým konstrukcím, jaké...“ (197) A závěr? „Avšak naprostou jednoduše té hybné síly nelze držet v případě žádném.“ To když ukazuje, jak „společné je všem těmto názorům, že vidí jednu hlavní, ba jedinou, hybnou sílu společenskou, již historický vývoj lze vyložit.“ – Jak vidět, přešel tu v terminologii z „příčin“ na „hybné síly“. (A potom zase znovu na příčiny.) Znamená to snad, že Masaryk přece jen „hybnou sílu“ chápe jako příčinu? Na tomto místě (a dál) se zdá, že tomu tak je. „Ta jedna hybná síla, vis motrix, musí být ve své činnosti konkrétně kvalifikována, rozlišena – hybná síla jedna ukáže se komplexem sil.“ (198) Je zvláštní, že Masaryk neklade výslovně otázku důležitou, totiž jak tyto různé příčiny se mohou ve svém výsledku sjednotit, integrovat. Nejdál zajde jen otázkou, odkud pochází eventuelní „consensus“ ideologie a hospodaření (186), jak se tento „consensus“ prosazuje – ale hned přechází na „vzájemné působení“ a nechává otázku sjednocení a integrovanosti stranou.

86/313

Masaryk argumentuje tak: „vývoj historický je právě vývojem člověka vědomého“ (203), „společnost je složena z individuí vědomých a vědomě jednajících“ (202). „Psychologická **analyse** například ukazuje, že city a ideje náboženské, že mravnost, že tvoření umělecké a filosofické a tak dále, mají svou podstatu a hodnotu samostatnou, na hospodářských poměrech nezávislou; a stejně potvrzuje rozbor historický toto psychologické a filosofické hodnocení náboženství; vidíme, že vývoj náboženství vývojem hospodaření vyložit nelze...“ (201). Ostatně „se také hospodaření děje ze subjektivních motivů...“. „Zkrátka: odklidte z vědy a z filosofie vědomí, a odklidte vědu a filosofii všecku...“ (203) A tak Masaryk posléze svěřuje otázku „po primárnosti duševních činností“ psychologii – a formuluje ji jako „otázku, co je vlastní vis motrix, co je vlastní síla duševní, a tudíž i sociálně historická“ (207). Otázka tedy zní: „co je vlastní hybnou silou v člověku a v historii“ (207). Poněkud zjednodušeně vidí Masaryk podstatu otázky v tom, zda rozhoduje rozum, city nebo vůle (viz 206 a dále).

V každém případě je zajímavé, jak přes důraz na mnohost příčin (Masaryk uvádí příčiny kosmické (telurické), biologické, sociálně historické, historické – a pak uvádí dokonce „síly mimosvětové, řekněme metafysické“ – 199-200) vyzvedá právě vědomí, které tady musí být prostředníkem, aby to všechno fungovalo (a dovolává se „podivných slov“ Engelsových, že všecko, co člověkem hýbe, musí projít jeho hlavou – 203). A tak se posléze dostává ke své otázce nejpronikavější, nejhlubší, nejfilosofičtější (str. 208).

86/314

Ta poslední otázka, v níž vyúsťuje podle Masaryka všechno tázání po příčinách a hybných silách, je následující: „Co vlastně hýbe člověkem, ať už ho studujeme jako individuum nebo jako člena sociálního a historického celku? Je v něm vis motrix jen jedna? Či si máme představovat, že je takových hybných sil více? Jsou v něm vedle jedné hybné síly i hlavní ještě hybné síly jiné, podřízené? V čem tkví konec konců duševní aktivnost člověka, a ještě více než aktivnost (nástroj je také aktivní a přece „pasivní“, to jest je hnán parní silou nebo rukou), jeho spontánnost? Jak veliká je tato spontánnost, to jest do které míry je člověk hnán vnějším okolím, osudem, prozřetelností? Do které míry jsme pány svého života individuálního, svého života historického? Do které míry jsme na přírodě a na vnějším vývoji nezávislí, do které míry jsme – jedním slovem – svobodní?“ (s. 208) – Už postavení otázky, sledujeme-li je pozorně, je dokladem jistého posunu: jsou-li zprvu často hybné síly jakoby zaměňovány za příčiny, nyní dochází k pozoruhodnému zlomu. A zároveň se ukazuje, proč Masaryk musel ze vší oné rozmanitosti příčin vybrat právě vědomí a tázat se, co má

vlastně v našem vědomí primát. Ukazuje, jak důraz na vůli proti rozumu (Schopenhauer, ale nebezpečí i u Marxe!) je zřetelně dobový, vzniká v době porevoluční (ve Francii též Maine de Biran). Cit zase zdůrazňují romantikové, ale též Hume a Comte. Pro primát rozumu je Kant. A aktivní je rozum i u Hegela (Marx právě tím, že „zmaterializoval“ hegelovskou dialektiku, „se ... dostal na stopy Schopenhauerovy“ (208). A jak se k tomu tedy staví sám Masaryk?

86/315

Sledujeme-li pozorně postup v kladení otázek, vidíme, že Masaryk přechází od otázky po tom, „co vlastně hýbe člověkem“, k otázce po jeho svobodě. A tuto svobodu pojmově upřesňuje jako „duševní aktivnost“ či ještě přesněji „spontánnost“. Aby bylo jasno, co se touto aktivností či spontánností myslí, vymezuje ji Masaryk proti všemu, čím by člověk mohl být „hnán“, tedy konec konců „hýbán“ (takže by se podobal pouhému nástroji, který je také jen „hnán“). Když vrcholí svou otázku tím, že se dotazuje, do jaké míry jsme – jakožto lidé – na přírodě (tj. na hybných silách či příčinách kosmických a biologických) a na vnějším vývoji (tedy nejspíš sociálním a historickém) „nezávislí“, a když mírou této nezávislosti měří naši lidskou svobodu, tak na jedné straně polemizuje s Marxem a přes něho s Hegelem, ale na druhé straně se dostává velmi blízko právě mladému Marxovi a ostatně i jeho pozdějšímu přesvědčení, že se v budoucnosti otvírá před člověkem, před lidstvem a pro lidstvo ona „říše svobody“, čehož předpokladem je dokonalé zvládnutí nutností a jejich podřízení pouhé technické a společenské rutině, aby se uvolnily ty vskutku nejpodstatnější a nejvyšší lidské funkce pro službu právě té svobodě. Masaryk se tak dostává na místo, kde buď všechny hybné síly musí podřídít a podřadit lidské svobodě, anebo kdy tu nejpodstatnější, nejdůležitější hybnou sílu musí pochopit nikoliv už jako příčinu, jako vnější nebo vnitřní sílu, zkrátka danost, precedens, nýbrž jako něco podstatně jiného, pod zcela jinou kategorií náležejícího, tedy jako ne-danost, ne-příčinu, ne-sílu nebo sílu zcela jiného druhu.

86/316

Masaryk upozorňuje, že vývoj by mohl být bez pokroku. A protože oba pojmy je nutno přesně rozlišovat, musí nám sociolog, přijímající netoliko vývoj, nýbrž i pokrok, povědět, jaké má pro pokrok měřítko, a ovšem také musí umět vysvětlit, kterými silami se pokrok uskutečňuje. (279) Marxovi pak vytýká, že je pozitivistou i v tom, že „ve své filosofii dějin (dává) důraz spíše na vývoj než na pokrok“ (278). – Ženoucí síla se musí rozlišovat pod-

le Masaryka od zákona (což např. Engels nečiní – 270); je třeba totiž rozlišovat mezi sociálně historickými příčinami a mezi zákony (274) – zákony jsou jisté pravidelnosti, které jsou dány jistými příčinami, vykládá M. – a zejména je třeba rozlišovat mezi zákony empirickými a mezi zákony výkladu (tamtéž). Tady je zřejmé, že Masaryk v kritickém odstupu od pozitivismu se nehodlá spokojovat zjišťováním oněch pravidelností (zákonů empirických) a už vůbec ne výkladem empirických dat nějakými zákony výkladu (to je vlastně pozůstatek scholastiky) (viz 408), nýbrž že chce odhalovat příčiny, mezi mnoha příčinami ty hlavní, rozhodující, tj. hnací síly, a že chce dojít až ke zkoumání „hnacích sil“ docela zvláštních, jimiž se nevysvětluje pouze chod událostí, pouze vývoj, nýbrž také a zejména pokrok (bez něhož ostatně vývoj není možný). V pohledu pozitivisty je to zjevný příklon k metafyzickým otázkám; a vskutku Masaryk přece zdůrazňuje, jak podobná vrcholné problémy vědecké nemohou být řešeny bez filosofie (pochopitelně o metafyzice nemluví, neboť to slovo má pejorativní přízvuk, zejména pro Masaryka, který z pozitivismu vyšel; ale v jiném smyslu to platí i ještě pro naši dobu).

8. IX. 86

86/317

Meze Masarykova „realismu“ se ukazují kupř. tehdy, když kritizuje Marxovo odmítání obecných (rozumí se naprosto obecných, generálně platných) vědeckých zákonů (my bychom řekli raději zákonitostí) (271). Masaryk např. upozorňuje na Marxův Doslov k I. svazku *Kapitálu*, kde akceptuje výklad svého ruského kritika, „vykládajícího jeho metodu v ten smysl, že zákonů obecných nebo abstraktních vůbec ani nepřipouští. To právě velice zaráží. Neboť že každé údobí, na příklad kapitalistické, spravováno je zákony zvláštními, rozumí se samo sebou; ale otázka je, není-li mimo tyto zákony speciální zákon ještě obecnější a nejobecnější“ (271). (A viz též poznámku pod čarou č. 4 na str. 271.)

Toto místo ukazuje, jak v jistých směrech Masaryk zůstává poplacen pozitivismu. Neklade si např. otázku, odkud se berou ty speciální zákony např. kapitalistické společnosti, zda nějak „platí“ již za otrokářství nebo feudalismu (vlastně odevždy) anebo zda se rodí spolu s obdobím, pro něž platí (tak to myslí Marx). V tom směru je Marxovo chápání zákonů jaksi modernější, např. zcela odpovídá nejnovějším pokusům o modelování vývoje vesmíru, kde se astrofyzikové z dobrých důvodů nepokoušejí aplikovat známé fyzikální zákony (od té Marxovy doby ovšem značně odlišné) na období prvních setin vteřiny po „velkém třesku“ a ovšem už vůbec nikoliv na situaci, která „předcházela“ (říkají dokonce, že o nějaké „před-

cházející“ situaci nemá vůbec smyslu mluvit). Masaryk by ovšem chtěl trvat na zákonech nejobecnějších, které platí „pro všechny světy“ (mnozí fyzikové dnešní ovšem také). Což pochopitelně vrhá světlo i na náš problém tzv. ženoucích sil.

86/318

Určitá logická nesrovnalost v Masarykově požadavku uznání nejobecnějších zákonů spočívá v tom, že zákon, platící pro celek společnosti, pro celek lidstva nebo dokonce pro celek vesmíru, světa vůbec, nemůže mít z podstaty věci povahu nějaké pravidelnosti, neboť je nutně jedinečný stejně jako celek, pro nějž platí. Když např. Masaryk požaduje na historikovi, aby byl „odborníkem“ (např. 179 a kolem), uvažuje, zda se může stát oborem „všeobecná historie“ (178). A tu mluví jaksí novým jazykem: „tato historie je právě historií společnosti jako celku, a proto je vlastním vědním předmětem historika tento společenský celek, společnost a její vývoj. Tento celek sám můžeme však pojímat nejobecněji (lidstvo celé nebo aspoň evropské) nebo pojímat méně obecně (jednotlivý státní celek)“. (178) Pro Masaryka je zřejmě tento poukaz k celku (ať už jednotlivému nebo celku veškerenstva) poukazem k „věcem“ či „věci“ ve smyslu realistickém. Ale můžeme tu opravdu ještě mluvit o „věci“ nebo o „věcech“? Právě proto, že jde o vývoj, vzniká potíže, odkud a kam tu „věc“ časově vymezíme, ohraničíme. Je přece zřejmé, že mezi plazy a ptáky je nesčetný počet oněch „infinitezimálních přechodů“ (277), jimiž se vývoj a eventuálně (?) pokrok uskutečnil. Kam položíme tedy hranici mezi plazy a ptáky a kam položíme hranici mezi zákony ovládajícími celé vývojové období plazů a období ptáků (které se později navíc překrývá jedno s druhým)? Neukazuje tato potíže na to, že pak budeme zaměňovat zákony empirické se zákony výkladu? Nemusíme mít na paměti, že samy zákony (empirické se také proměňují zároveň s tím, jak se proměňuje to, pro co platí a co ovládají?

86/319

Když Masaryk zdůrazňuje, že historie se musí jednak držet přísně zkušenosti (fakt), ale že na druhé straně od ní požadujeme výklad smyslu konstatovaných fakt (175), pak jistě nemá na mysli jen odhalování zákonitostí, neboť ty lze přece také konstatovat jako faktum. „Smyslem“ pak rozumí Masaryk to, co jednotlivá fakta a dokumenty „vykládá“, a to je jednak jejich vznik („jak vznikly“) a jejich význam pro člověka („co pro člověka a pro společnost znamenají“ – 175). Odtud požadavek, aby historie byla vybudována na základě sociologickém a filosofickém (dtto). Masarykovi tedy jde o to, postihnout „vlastní smysl života, života jedince a života

společnosti“ (175). Proto ani „nejvědecktější výklad dějin (se) nemůže vyhnout otázce po hodnotě dějinných událostí a celého vývoje (dtto). „... všeliká věda i filosofie, i nejempiričtější, je světa a života výkladem. Smysl života a světa nelze vidět, nelze fotografovat, nýbrž jen vyložit – to jest věčně hledat.“ (206)

Z uvedených formulací je zjevno několik metalogických „skoků“, které Masarykovi slouží k dovedení myšlenky k určitému „cíli“, resp. k určitým závěrům, které představují odpověď na kladené otázky. Je to způsob, jak čtenáře uvést na jistou cestu, nikoliv striktně logická argumentace. Na první pohled je zjevný skok od původního vymezení, kde se smyslem rozumí geneze a její výklad anebo význam pro člověka (a jeho interpretace), k pozdějšímu poukazu na smysl života jedince i společnosti a smysl života vůbec, jímž je původní výměr daleko překročen. „Smysl života a světa“ nelze redukovat ani na jeho genezi, ani na jeho význam pro člověka (ve smyslu subjektivismu).

86/320

Nějaká žena prý psala na ekologické téma snad do VTM (Jan Endrýs to snad ještě vyhledá a dodá citaci) a zmiňovala tam, jak si příroda proti lidskému zamoření vším možným „sama pomáhá“. Jako příklad uvedla prý, že už se v Praze vyskytli (snad dva) lidé, u nichž se vyvinula alergie na zdravý, nezamořený vzduch, která se u nich objeví okamžitě poté, co opustí Prahu a dostanou se na venkov, kde exhalace výrazně klesají. Absurdnost tohoto argumentu je nabíledni. Především je tu otázka, co si máme představovat pod onou „přírodou“, která si sama pomáhá? A co nám je vlastně do nějaké přírody, která si pomáhá na účet tisíců a milionů živých tvorů, kteří musí krnět a přímo zahynout po celých populacích, aby se otevřela zářná perspektiva několika poškozených a abnormálních jedinců, schopných výhradní adaptace na patologické prostředí, přičemž vůbec nemáme ponětí, zda tito falešným směrem adaptovaní jedinci budou schopni založit nějaké další životaschopné populace.

Absurdita zmíněné myšlenky vynikne ještě víc, když ji aplikujeme na člověka. Mohli bychom totiž stejným právem říci, že příroda (nebo snad spíš dějiny?) si pomůže sama, dojde-li k jadernému konfliktu, a že se velmi pravděpodobně mezi hynoucí populací lidstva objeví i takové mutanty, které nejenže budou schopny se přizpůsobit vysoké radioaktivitě, ale kterým se dokonce snad vyvine alergie, dostanou-li se do nezamořeného nebo méně zamořeného prostředí. To má být naše perspektiva, že lidstvo přežije díky několika anomáliím, abnormálním **mutantům**, které snad dají vznik novému lidstvu (ovšem podobně „postiženému“)?

86/321

Etika nemůže být – jakožto reflexe mravního jednání – chápána jako disciplína, která by měla za úkol založit nebo alespoň racionálně zdůvodnit platnost a závaznost určitých mravních principů či imperativů. Takto postupovala metafyzická tradice. Leč toto odmítnutí zdaleka neznamená, že vůbec zpochybňujeme filosofickou roli v analýzách a interpretacích mravních problémů a že celou etickou problematiku vyřazujeme z filosofie, abychom ji učinili samostatnou vědeckou disciplínou (jak si to zřejmě představuje Walter Schulz a jiní). Nicméně jednu věc musíme jednoznačně ozřejmit. Filosofie není a nemůže představovat nic víc než reflexi mravního jednání. To znamená, že mravní situace a mravní odpověď na výzvu, skrze tuto situaci člověka oslovující, je původnější než každá reflexe. Mravní vědomí, a ještě přesněji mravní citlivost, vnímavost, mravní smysl není a ani nemůže být filosoficky teprve konstituován, nýbrž musí každé filosofické reflexi předcházet. Mravní smysl je jakousi relativní obdobou zraku, sluchu, chuti, čichu či hmatu (omezit počet smyslů na pět bylo už mnohokrát zproblematizováno, ale stále se udržuje). Jako musíme předpokládat smysl pro krásu tvarů či slova nebo melodie, musíme předpokládat či počítat se smyslem pro mravní stránku mezilidských vztahů a vůbec lidského pobývání na světě. Čí smysl je nevyvinut nebo naopak otupen, zmaten nebo posunut do oblasti vyšších nebo nižších „frekvencí“, může být předmětem zkoumání, ale nemůže představovat nějaký argument pro subjektivizující nebo relativizující interpretaci morálních norem a imperativů. Viz obdobu v biologické sféře.

11. IX. 86

86/322

„Znám vůbec jen otázku náboženskou, vždy byla a bude.“ – Tady je třeba se tázat, co M. rozumí náboženstvím. Jestliže totiž ne-náboženská, bezbožnost je zřejmým jevem, M. jí nevěří: protože vlastně všechno a docela nejhrouběji je náboženství, resp. otázka náboženská, a M. o tom nikdy „nepochyboval ani okamžik“, musí mu být „vlastně záhadné to, že by lidé o tom doopravdy mohli pochybovat a proč. A skutečně o tom ani nepochybují – jistě se odpor proti náboženství skepsí nevyčerpává“. Masar. tu vlastně naznačuje, že nevěří na skepsi náboženskou nebo alespoň že není ochoten jí přikládat větší závažnost. „Vlastně běží o to, pochopit, co je podstata boje proti náboženství a jaký je obsah života zdánlivě beznáboženského.“ Tedy: život beznáboženský vlastně není možný, je to jen zdánlivá beznáboženská. Mohli bychom to vést ještě dále: právě ona nej-

hlubší (a možná vůbec neuvědomělá) náboženská je možná tím posledním zdrojem moderní „beznáboženskosti“. – V každém případě to není jen nějaká okrajová záležitost, ale je třeba to brát vážně, že moderní člověk je hodně beznáboženský, byť jen na povrchu, zdánlivě. – Masaryk tu vlastně přejímá moderní „demaskovací“ taktiku: jestliže nás Marx či Feuerbach nebo Freud či Jung atd. atd. přesvědčují, že náboženství je jen projevem něčeho jiného, že ve své podstatě je něčím náboženství velmi vzdáleným, tak Masaryk zase opačně chce ukázat, že tzv. (a zdánlivá) beznáboženská je ve své podstatě jen podivně se projevující náboženská. Podstata boje proti náboženství může mít ty nejnáboženštější zdroje a motivy (např. Nietzsche, Kierkegaard, i Marx a Engels).

T.G.M.: Moder. člověk

86/323

„Ale kdyby nakrásně bylo pravda, že příčina sebevražd je bída – co je tím řečeno po stránce sociální a mravní? ... Jaké jsou tedy sociální a mravní vlastnosti naší společnosti? ... Kdo je tu odpověden? Stačí ukazování na zákony přírodní?“

a) „co je tím řečeno“ – výslovný poukaz k sledování nepředmětných konotací (důraz na rozdíl mezi určitým výrokiem a jeho bezprostředním obsahem – a mezi tím, co je tímto výrokiem všechno ještě také řečeno, ačkoliv to nebylo vysloveno – a my to můžeme kladením otázek, tj. uváděním do nových kontextů, zdůraznit a postupně odhalovat)

b) „po stránce sociální a mravní“ – vědomý a metodický přístup k jednotlivostem, sledující ty jejich stránky, které se ukazují teprve a pouze v širších souvislostech, kontextech: co se týká člověka, vždy kontext sociální a mravní

c) lze mluvit o mravních vlastnostech celé společnosti? Tady je nutno upřesnit: nejde o společenskou morálku ve smyslu zvyklostí, resp. nejfrekventovanějších forem chování a jednání v dané společnosti; tady je vlastně zdvižena otázka odpovědnosti: můžeme společnost činit odpovědnou v mravním smyslu? Můžeme mluvit o kolektivní mravní odpovědnosti? To musíme nyní nechat jako otevřený problém

d) jaká je či může být souvislost mezi „přírodními zákony“ (lépe: zákonitostmi) a mezi mravností? Jde také o pojetí těchto „objektivních“ zákonitostí – otázka kauzality, determinismu atd. Jde o reakce na ně: můžeme jít také proti jejich důsledkům, a přesto jich využívat, tj. změnit svůj způsob reagování a ně.

T.G.M.: Moder. člověk

86/324

„Vývojem je ovšem všecko“: platí to vskutku doslovně? Pokud bychom to chtěli vzít v celém rozsahu, co by to muselo znamenat? Všechno je v pohybu, stále se něco děje – tedy stále můžeme pozorovat jakýsi „vývoj dění“, „vývoj událostí“. Jednak se každá (pravá) událost „děje“, tedy „vyvíjí“ (nebereme-li příliš vážně původní význam slova vývoj, který – v duchu Leibnizově – předpokládal postupné rozvíjení a vyvinování něčeho, co už tu od počátku bylo, ovšem jen v zavinuté podobě – tak tomu bylo právě u Leibnizových monád), postupně se zvnějšňuje to, co v ní bylo vnitřní, niterné, ne-předmětné; jednak se děje, odehrává, „vyvíjí“ také vše, co bychom zahrnuli do vztahů mezi (pravými) událostmi, tedy všechno „nepravé“ dějství, dění. Tam už v žádném případě nejde zajisté o vývoj něčeho předem daného v zavinuté podobě, protože do hry vstupují momenty nepravé kontingence, skutečné nahodilosti, jejichž „koincidenční“ a „korelační“, resp. ko-reagenční prvky či složky představují opravdovou emergenci možného (tedy ještě nepravého) nového, jež může být zahnáno či překryto rozmanitými stereotypy, ale také se může stát soubornou podmínkou vzniku skutečného (pravého) nového – a tedy vskutku „vývoje“. Jinde (*SO I*, 279) říká M., že vývoj nemůže být bez pokroku. To je možná svým způsobem nadsazeno, resp. je tím provedena výměna dvou pojmů vývoje, ale ukazuje to přece tím právě naznačeným směrem. Jestliže totiž vývoj nechápeme jako rozvíjení něčeho dříve sice zavinutého, ale jinak už zcela hotově daného, pak každý vývoj předpokládá integrovanou reakci na nahromadění okolností, a té je schopen jen pravý subjekt, jenž je ovšem pravou událostí.

T.G.M.: Moder. člověk

86/325

Důraz na to, že nestačí vidět, že „vývojem je ovšem všecko“, nýbrž že se musíme tázat, „co se tedy vyvíjí“, může být interpretován různě a sám Masaryk poněkud kolísá, když to blíže interpretuje. Ve hře je jeho pojetí „realismu“, které ho vždycky vede k tomu, aby se ohlížel po skutečných „věcech“. To však ještě nemusí znamenat souhlas a antickým důrazem na to, že „pod“ tím, co se hýbe a mění, musí být nějaký „nositel“, který se sám nehýbe a nemění. Když M. říká, že „vývojem je... všecko“, pak tím vyslovuje vlastně odmítnutí takového nositele, tedy odmítnutí „sub-stance“ jako toho, co stojí uprostřed změn. Důraz na to, „co“ se ve vývoji vyvíjí, je vlastně – správně pochopeno – cestou k rozlišení mezi vývojem „pravým“ a „nepravým“, neboť otázka po tom, „co“ se vyvíjí, je otázkou po tom, čím je vývojové dění vlastně integrováno a organizováno. Slovo „věc“ pak mu-

síme chápat naprosto odlišně, než bývá zvykem - „věcí“ tu pak je např. člověk, který se vyvíjí (ovšem u M. není zcela jasné, jaký zásadní rozdíl je mezi vývojem ontogenetickým a fylogenetickým). Nicméně M. o tom rozdílu ví a na některých místech to formuluje tak, že onou „věcí“, která se „vyvíjí“, je něco, co bychom nikdy jako „věc“ neoznačili, totiž jako „mysl“ (např. OS I, 303: otázka po smyslu historie a společenského života, vedoucí důsledně k otázce po smyslu světa a života vůbec, představuje „filosofickou orientaci v toku historického vývoje“; právě otázkou po „smyslu“ Masaryk vlastně překonává či překlenuje propast mezi vývojem v aristoteliském smyslu a vývojem historickým. Základní význam tu má důraz na syntetickou roli člověka, a zejména jeho vědomí, jeho myšlení a rozumu (pozdější chápání Kanta).

T.G.M.: Moder. člověk

86/326

„Zkušenosti další rozjitřily mně celý problém a daly mně nahlédnout až na dno duše moderní.“ Tady máme *in nuce*, a přesto jakoby mimochodem vyloženo, jak M. chápe otázku celého svého přístupu a zkoumání: první (či spíše druhá, jak hned uvidíme) instance je zkušenost. Abychom ovšem mohli nějakou zkušenost udělat a mít, k tomu potřebujeme nezbytnou vnímavost vůči tomu, co máme zakusit a vtisknout, pojmout do své zkušenosti. Čili: první fáze je podmíněna naší senzitivitou, naším senzoriem, bez něhož je jakákoliv zkušenost nemyslitelná. A touto fází je „zakoušení“, tj. „dělání zkušenosti“, jak se o tom obvykle mluví. Sama zkušenost je už produktem zakoušení, ovšem produktem, na němž se spolupodílí určité myšlenkové úsilí - zkušenost je vždycky už zkušeností myšlenkově do jisté míry zpracovanou. Proto také zkušenost vůbec může „rozjitřit problém“, neboť problém je fenomén myšlenkový. Ale zároveň platí, že teprve zkušenost může nějaký problém „rozjitřit“, neboť bez vlastní, osobní zkušenosti, to jest bez zapojení vlastního senzoria, vnímavosti vůči samotné skutečnosti, zůstává pochopení problému pouze intelektuální záležitostí, eventuelně doprovázenou určitou fantazijní představou, kterou si však sami vytváříme z materiálu, získaného jinde (někdy správně, někdy nesprávně, a nesprávně buď tak, že přeháníme anebo že podhodnocujeme celou záležitost). Ovšem prvotní myšlenková účast na získání a formování zkušenosti nestačí; teprve další myšlenkové zpracování celé řady zkušeností, uvedení jich do náležitých myšlenkových (logických a „metalogických“) souvislostí nám pak umožní nahlédnout skutečnost hlubší, která se neotvírá prvnímu pohledu.

T.G.M.: Moder. člověk

86/327

Hned v prvním odstavci máme provedeno několikeré rozlišení: chlapec už dříve „slyšel“ o sebevraždě (nejspíš, už si M. nevzpomíná – nebylo to nic, co by se mu nějak zapsalo do paměti; to znamená, slyšené si nepromítl s nutnou dávkou představivosti, fantazie do „reálné skutečnosti“), ale přemýšlet o ní začal, teprve až když byl na věc upozorněn výrazněji. Jeden čeledín mu ukázal branku do konírny, na které se před časem oběsil jiný čeledín, jeho kamarád. „Upozornění“ spočívalo jednak v konkrétnosti místa onoho hrozného děje, jednak ve zprostředkování zprávy člověkem zaujatým, stále ještě pohnutým a rozjitřeným, neboť šlo o jeho známého, ba o přítele (přinejmenším o kamaráda). Abstraktní pomyšlení na sebevraždu bylo „ozvláštněno“ a zkonkrétněno poukazem na místo a věci a začínající „zkušenost“ se mohla nechat vést někým, kdo událost „zažil“ z vlastní zkušenosti. Zároveň se tu ukazuje, jak si hoch (a ostatně člověk vůbec) osvojuje svět, jak si buduje své specificky lidské „osvětí“, které se ovšem liší od osvětí zvířat především tím, že do něho člověk není uzavřen, uzamčen bez možnosti vykročení za jeho hranice. To však nemění nic na tom, že např. branka do konírny už nadále není pouhou brankou, nýbrž stává se místem ozvláštněným, spojeným s kusem minulosti, dříve proběhlé události, že je poznamenána, že se stává nositelem jakéhosi znamení a také tajemství, že se stává nadlouho nebo provždy památkem, výzvou, krystalickým jádrem, kolem něhož se bude jinak, nově strukturovat jak myšlení, tak i život chlapce ještě i v dospělosti a ve stáří (M. začal psát články do *Naší doby*, když mu bylo 46 let). A nejde jen o nějakou „událost“, byť sebehroznější, ale o čin, o lidský čin.

T.G.M.: Moder. člověk

86/328

M. užívá formulace příznačné a velmi vystihující: nestačí o něčem jen slyšet, je třeba být zvláště „upozorněn“, aby začal o sebevraždě přemýšlet. Ale zase nejde jen o přemýšlení z distance, nýbrž sebevražda se mu díky onomu „upozornění“ „něčím stala“: „je mu“ něčím, čím mu dříve nebyla, i když o ní slyšel, a i když možná o ní trochu i zapřemýšlel. „... posud ještě, tak jako děcku, je mně sebevražda něco hrozného, něco tak černě nepřírozeného, nemožného, (nemožného!). Cítím o činu tak, jak cítí venkovan v zapadlé vesničce, a tak, jako on, čin posuzují. Něco hrozného, nemyslitelného, něco, co mozek kalí a duši tísní a zatemňuje...“ Když se mu sebevražda stane „něčím“ (a branka, na které visel člověk, se mu stane jako by „tabu“), musí na tuto novou (pro sebe) skutečnost, resp. nově

ozvláštněnou, zvýrazněnou a zvýznamněnou skutečnost nějak reagovat, musí překročit meze pouhého „uvědomování skutečnosti“ (viz zavádějící formulace z Čapkových hovorů), musí o té skutečnosti přemýšlet, uvažovat, musí něco o ní soudit, musí ji posuzovat – to je příznačné právě pro evropskou hebrejsko-řecko-římskou tradici: žádná pouhá přítomnost zpřítomněného, žádná identifikace s tím, co se jednou stalo (pouhé „prožívání“, „vžívání se“ do onoho děje), ale také ne odvržení do zapomnění, odsunutí ve prospěch orientace na něco jiného, přesun pozornosti a zájmu jinam, ale plné soustředění na „věc“, její „zpřítomnění“ v odstupu, který neruší její přítomnost, ale dovoluje, abychom takto zpřítomněnou „věc“ posoudili, hodnotili. A najednou setkání s něčím, co je hrozné, nemožné, nemyslitelné...

T.G.M.: Moder. člověk

86/329

Zatímco první M-ova reakce byla – podle jeho vlastních slov – „naivní cit“ (8), který se díky nahodilé četbě nějaké knížky „formuloval v úsudek“ – a M. dodává „přímo scholasticky“ – a ovšem „toto kazuistické řešení“, jež podávala ona knížka, M-ovi „nedalo... tenkrát dlouho klidně spát, a dosud mně v mozku trčí jak osten v živém“, našel později jinou cestu, jak celou věc posoudit, totiž když psal svou *Sebevraždu* (německy 1881, tj. v 31 letech). Zařadil konkrétní (byť nikoliv ještě naprostou živou, plně zažitou) zkušenost spolu s dalšími (setkání a rozhovor s dr. L.) do širokého kontextu a začal sebevraždu posuzovat jako masový společenský jev, totiž jako moderní sociální chorobu, jako „nemoc moderní civilizace“. A hned ukazuje čtenáři problémy, které s tím jsou spojeny. Nejde a nemůže přece jít o pouhou statistiku, i když ta k tomu všemu nezbytně náleží. M. staví proti sobě bitvu, válku, kde velmi spektakulárním způsobem umírají tisíce vojáků způsobem, který „bije do očí“, a naproti tomu tisíce lidí, kteří hynou samovraždou, a říká: „Jaká je dnes agitace proti militarismu – ale sčítejte tyto armády sebevrahů: co jsou proti tomu bitva a války!“ My jsme ovšem zažili dvě světové války (Masaryk prožil jednu z nich – ale věděl o tom, jaká jatka se někde a někdy rozpoutala v jejím průběhu); víme o desítkách miliónů padlých vojáků a zabitých civilistů v poslední válce (a také o zničených životech v nacistických koncentracích a také ve stalinských táborech atd.). Tyto masakry překročily každou myslitelnou hranici, staly se také něčím „hrozným, nemyslitelným“, co mozek kalí a duši tísní a zatemňuje“.

T.G.M.: Moder. člověk

86/330

Nehledíme-li na statistiku, která podává pouhé počty, pouhou frekvenci výskytu, je tu psychologická a také mravní stránka věci. Lze vůbec říci, že „lidé dnes poměrně snadně, tedy z příčin poměrně nesilných, namnoze nicotných, smrt vyhledávají“? Lze opravdu říci, že „dnes se lidé vrhají smrti v náruč už za každou hloupost“? Kdo je tu povolán, aby rozhodl, zda šlo o hloupost, nicotnost – anebo zda naopak důvod byl vážný, „silný“? Vždyť přece jde o to, jak to viděl (a navíc v tu chvíli) sebevrah! Jak posoudíme, které pokolení je „tvrdší na život“ a které je naopak slabé, slabošské, „měkké“? Objektivní míry se tu přece vůbec nehodí, vždyť kdyby šlo o objektivní hranici, nad kterou by se sebevražda „uznávala“, dostali bychom se do rozporu sami se sebou: buď tu jde o příčinnost, takže určité příčiny (vnější) vedou k sebevraždě (jako důsledku, následku), anebo věc posuzujeme z mravního hlediska, a pak – je možné za jistých (definovaných?) okolností sebevraždu uznávat a respektovat? Což naopak sebevražda v některých případech nemůže být dokladem síly ducha, kdežto zbabělec se bojí? A potom: jestliže lze říci (a psychologie tu dává právě v novější době M-ovi za pravdu), že někteří lidé „jsou do smrti jakoby zamilovaní“, není to de facto popření onoho soudu, že lidé se zabíjejí ze slabosti a slabošství? A není to zejména popření rozhodující úlohy vnějších podmínek či dokonce příčin? Sám M. uvádí o dvě stránky napřed: „může si čtenář představit, ... jak a co jsem mluvil, abych dr. L. ... připoutal k životu?“ Tedy důvody proti příčinám? Je tedy sebevražda dovedení jisté myšlenky až do důsledku?

T.G.M.: Moder. člověk

12. IX. 86

86/331

„Prosím, uvažujte o tom: děti zoufají nad životem a volí si smrt! Když se v Africe Boerové a Angličané potírají a když je tam nebo jinde zabito několik set lidí, celá Evropa je na nohou – a přece, co je to proti jedinému případu, když si už sedmileté nebo osmileté dítě zoufá a život si bere.“ Tady se otvírá celá paleta možných interpretací. Snad nejvíce se připomíná jistá paralela z Dostojevského, z řeči Ivana Karamazova k bratru Aljošovi. Burské války se nám dnes také připomínají; v Jihoafrické republice už nejsou stovky, ale tisíce mrtvých v zápase černých o rovnoprávnost – a také se nám to dnes už nezdá „daleko“. Svět je menší a apartheid představuje jednu z nejodpornějších stránek dnešního světa (ovšem jsou i jiné a co do velikosti kolosálnější). Děti jsou přece slabé; proto potřebují, jak všichni uznáváme, ochrany. Proč nás tedy má zarážet právě sebevražda dětí, páchají-li lidé sebevraždu se slabosti a ze slabošství? Ostatně proč by

nemohly být také děti slabé a slabošské – stejně jako jiné jsou zase silné a statečné? Kdo je vinen, že slabé děti si zoufají a berou si život? Můžeme také říci v případě dětí, že dřívější pokolení dětí bylo „tvrdší na život“ a že dnes jsou děti moc rozmazlené, zhýčkané, změkčilé? Anebo všechno převedeme na příčiny, na bídu a nouzi (v tomto případě dětí), na nedostatek lásky, na jejich pocit osamělosti, na ztrátu chuti žít, chuti k životu? Ale co způsobilo tuto ztrátu? Není nám právě nejnápadnější, že u dětí ještě víc než u dospělých je „přirozené“ se radovat ze života, těšit se z každé chvíle atd. – ale není to jen předsudek a pověra? Nepadá tíha života na děti stejně, nebo dokonce víc než na dospělé?

T.G.M.: Moder. člověk

86/332

„Duše toho moderního člověka ztrácí se na všechny strany, do všech úhlů světa – nemá žádného pevného jádra, žádného středu, žádné jednoty. ...“ Dávno před strukturalismem, který ukazuje člověka jako strukturní průsečík nejrůznějších vlivů, podmínek a příčin, vypadající jen zdánlivě jako integrovaný subjekt, dávno před filosofií, která zejména po druhé světové válce destruuje subjekt či nalézá jej již v rozvalinách, 60–70 let ante ukazuje M. na tento pozoruhodný jev, který se stává předmětem mimořádného zájmu jak ze strany fenomenologů, tak ze strany analytických filosofů, dvou největších a nejvýznamnějších škol dnešní filosofie. Víc než před 6 lety nám o ztrátě subjektu v současné filosofii něco řekl Paul Ricoeur. Téma subjektu zůstává trvale a průběžně jedním z významných bodů naší myšlenkové orientace v tomto semináři. (Resp. v pondělních seminárních večerech.) Tady je třeba ovšem rozlišovat jednak dějinnou skutečnost jakési „vykloubenosti“ moderního člověka ze sebe samotného, jeho vnitřní nejednotnost, rozporuplnost, dezintegrovánost až schizoidnost, a potom krizi starého pojetí subjektu jakožto toho, co v průběhu životních proměn zůstává beze změny a co je právě proto nositelem těchto změn – zavrať moderního myslitele může pocházet právě tak z jednoho jako z druhého fenoménu. „Duše“ se po celé věky scestně chápala jako substance; ale ‚ztráta‘ této duše-substance nás jen nutí znovu a lépe promyslet, co máme pod tím slovem správně rozumět. Naproti tomu ztráta duše, jak tomu rozumí třeba Nový zákon, to je něco naprosto odlišného, to je opravdu „ztráta sebe“.

T.G.M.: Moder. člověk

13. IX. 86

86/333

„Hlavní příčina ... jest vlastně ta, že životní názor není v pořádku. Člověk postrádá ... řekněme Boha; tím ztratil duševní život svého středu; ...“ (citát z Garborga, následující je z M-ova komentáře:) „Gram ztratil starou, jednotnou, živící víru a namísto toho stal se třtinou, každým myšlenkovým větříčkem se klátící. Jeho nemoc tkví v diletantismu, v polovičatosti.“ „Po stránce rozumové tedy Gramův chorobný stav jeví se nám jako diletantický (30) intelektualism – diletantism pozitivistický; jím potlačoval v sobě cit, avšak i fantasmii, důvěřuje pouze v přesnost comtovského pozitivismu; ...“ (Nově je myšlenka shrnována na s. 31-33.) – Soustředěně je tu – zase nepřímou, „nepředmětně“, vyjádřeno, čím může být filosofické zkoumání, filosofická práce, filosofie vůbec. M. odmítá intelektualismus, protože zůstává bez „duchovního středu“ (31) – pouhé „abstraktní ideje“ nestačí. Lidský život – a tady zejména lidský duševní život – musí mít svůj „střed“, podle Garborga nikoliv v sobě, ale „řekněme Boha“ – tedy mimo sebe. Vzniká tu problém vztahu člověka k tomuto středu, sice vlastnímu středu, který však má „výstřednou“ povahu, tedy problém vztahu k excentrickému centru, „pevnému jádru“, zajišťujícímu „jednotu“ lidského života jak vcelku, tak také – a jak jinak? – života duševního. M. (spolu s Garborgem) vidí tento vztah jako víru („starou, jednotnou, živící víru“). Filosofická práce tedy má modernímu člověku znovu získat víru (kterou ovšem nelze chápat jako konfesi ani jako myšlenkovou, intelektuální rezignaci – viz ovšem s. 29: „ani dosti vědoma, aby mohla resignovati“ – nepřenášet na Masaryka!).

T.G.M.: Moder. člověk

86/334

„Člověk musí mít duchovní střed, nestačí mu pouhé abstraktní ideje...“ To je možná docela správná myšlenka, která ukazuje správným směrem. Ale chyba je v neharmonickém pozitivistickém diletantismu, diletantismu nejen intelektuálním (vědeckém a filosofickém), ale vlastně celoživotním (a tedy nejen intelektuálním). M. se vlastně vysmívá Gramovi a jeho „návratu ke křesťanství“: „a nota bene: protestant Gram nejraději vklouzne do kostela – katolického“. Právě i toto řešení („Tedy: aut, aut, buď se zlomit nebo sklonit... Gram se sklonil. Před čím, před kým?“) je zcela diletantské: „Gram se nestydí již za pověřčivost a mysticism; ...“ Nakonec víc než duchovní pomáhá lékař, nikoliv léky, ale „léčí ho svou osobou, svou zdravou, pevnou, neskeptickou duší“. Končí-li M. vlastně jakoby nalomeně, je to přičítat literárnímu cíli: čtenář se nemůže všechno dozvědět hned na počátku. Ale kdo čte pečlivě a dává pozor, nemůže se ubránit dojmu, že ona „důvěra“ či „víra“, kterou časová dekadence má být přemožena“, je

také cítit oním zmíněným diletantismem. (Připomíná to trochu Čechova, který právě onu podivnou a falešnou „důvěru“ či „víru“ ironizuje a zesměšňuje – „za sto, za dvě stě, za tři sta let“ – to je právě ostré zesměšnění diletantské „víry“ či spíš pověřivosti – novodobá pověra v pokrok.) Abstraktní ideou je totiž také ona naděje či důvěra ve změnu člověka a života, neboť to není žádná skutečná víra, nýbrž slabost, slabošství, onen Marxův „povzdech utlačeného tvora“ – proto také je tu řeč o „sklonění“. M-ova představa je jiná: chce vejít vztyčený, vzpřímený. Odmítá náboženství jako náplast či berlu pro slabocha.

T. G. M.: Moder. člověk

86/335

Příprava na 15. 9. 86 – Struktura mravní situace

- 1 Etika (tj. teoretické zkoumání) se musí ubírat dvojí cestou: jednak musí zkoumat povahu morální (mravní) situace, jednak musí analyzovat takříkajíc morální „dynamiku“ (to, čemu Hegel např. říká „dialektika“).
- 2 Co z toho má přednost? Není žádné shody o tom, co to je mravnost (kterou se etika zabývá), tj. shody o tom, co je „předmětem“ či lépe tématem etiky. Nechceme-li proto suše dogmaticky definovat pojmy, s nimiž budeme pracovat, má pro nás jistou metodickou výhodu přístup genetický či historický: jak vznikla mravnost?
- 3 Nevýhody tohoto východiska: nemáme-li jasno, co to je mravnost, jak můžeme sledovat její vývoj? (Masaryk: napřed věci, potom vývoj – OS I, 103.) Ale vezmeme-li vývoj vážně, musíme se tázat, z čeho jiného se mravnost vyvinula – a pak tu tedy máme jednak to „jiné“ a pak tu mravnost – musíme obojí odlišit a pak myšlenkově modelovat onu vývojovou souvislost.
- 4 Výrok Nietzsche (Wille zur Macht, 966): „Morálky jsou výrazem místně omezených úrovní řádů (řádových úrovní) v mnohoznačném světě pudů.“ U zvířete se pudy nějak organizují ‚samy‘, ale u člověka vzniká zmatek. Morálky tedy představují různé pokusy, jak do tohoto zmatku pudů zavést nový pořádek.
- 5 Nietzsche nevysvětluje, proč a jak nastal onen nepořádek v lidských pudech, ale počítá s ním jako s něčím ničivým: člověk potřebuje nějakou morálku (mravnost), aby nebyl zničen rozpory mezi různými pudy. (V dřívějších textech mluví N. spíš o tom, že člověk potřeboval morálku, aby se povznesl nad zvíře tím, že zabezpečí své úsilí před zpětnými tendencemi /Rückschläge/.)
- 6 V něčem můžeme navázat a v něčem musíme jít jinou cestou. Především zůstává nevyjasněno, co to je „pud“ a co znamená pluralita

puďů. U zvířat nalézáme souhru puďů, a to souhru přiměřenou té které situaci: akční systémy, které jsou odstartovány určitými popudy, impulzy. Původ ‚zmatku‘ ve světě puďů musíme hledat ve změněné povaze situací lidského typu: jejich komplikovanost narůstá příliš prudce, než aby se stačily vytvořit nové akční systémy. (Na bázi instinktů.)

86/336

- 7 Avšak ne všechny slovem a napodobením předávané „akční systémy“ nového typu (rituály, mýty, mytologie) se „vyvíjely“ v nějaké „morálky“, nýbrž morální archetypy představovaly pouze jeden typ vedle jiných. Proto máme důvody se domnívat, že k diferenciaci došlo již dříve, na úrovni puďů a instinktů (ať už tím rozumíme cokoliv). Musíme z toho důvodu hledat jisté proto-morální prvky už v chování zvířat. Přechod od zvířete k člověku byl jistě základně významný, ale žádné „morálky“ nebyly jeho hybnou pákou. Morálky prodělávaly onen přechod spolu s člověkem: rozhodujícím momentem tu byl element slova, řeči.
- 8 Teprve pojmové myšlení dovolilo s jistou důsledností odlišit morální prvky od jiných; proto také teprve na základě vynálezu pojmů a pojmového myšlení mohla vzniknout etika jako reflexe mravního života člověka.
- 9 Proto také teprve na základně vybudované etikou a v rámci etiky jako filosofické disciplíny bylo možno konstruovat jednotlivé složky morální situace (i když se o tom tehdy mluvilo jinak – ve shodě s „předmětným myšlením“ se konstruovaly „morální předměty“ jako např. ctnosti, dobra apod.).
- 10 Naše dnešní konstrukce (která musí ovšem být za pomoci nových a nových reflexí mnohem kontrolovanější) musí tedy počítat s onou genetickou (ev. evoluční) spojitostí určitých praemorálních či protomorálních prvků, pozorovatelných u vyšších zvířat, s morálními prvky života lidského.
- 11 Jak tedy bude vypadat struktura „morální situace“? Především je pro ni charakteristický směřovaný vztah mezi člověkem s výsadním postavením (subjektem morální situace) a jiným člověkem, resp. jinými lidmi jakožto jeho protihráči a partnery. Tento vztah nemůže být zcela objektivován, aniž by se tak ztratila jeho elementárně důležitá stránka, bez níž mravní situace přestává být mravní situací. (Proto sociologický přístup je neschopen se dobrat toho, čím je mravnost ve své podstatě.)
- 12 Mravní situace však nemůže být redukována jen na vztah mezi lidmi, byť ze stanoviska jednoho z nich jakožto subjektu mravního vztahu, neboť každá taková situace se tý-

86/337

14. IX. 86

ká nějaké „věci“, nějaké záležitosti. Tím se mravní vztah liší od vztahu citového, a proto nemůže být na nějaký cit redukován (jako je sympatie, antipatie atd.). Taková „věc“ či „záležitost“ má sice svou aktuální, resp. aktualizovanou stránku, ale není v situaci uzavřena, obsažena, není její integrální součástí, nýbrž vždycky nějak přečnává, danou situaci přesahuje. K tomu se budeme muset vrátit, přestože totéž platí i o subjektu morální situace a také o jeho partnerech. (Ostatně i to budeme muset analyzovat podrobněji.)

13 Vedle těchto tří členů či složek morální situace musíme předpokládat – jako tomu bylo i v situaci noetické atd. – ještě „to čtvrté“, totiž (na místě pravdy v situaci noetické) dobro či „to dobré“, „to správné“ v dané situaci a pro ni. Na tomto místě se ještě na chvíli vrátíme k Nietzschevi a jeho *Vůli k moci*.

14 V aforismu 403 čteme: „nesmíme si vynalézat falešné osoby, např. nesmíme říkat ‚příroda je krutá‘. Právě když nahlédneme, že taková ústřední bytost (podstata?) odpovědnosti neexistuje, bude nám lehčeji!“ Tady se nesmíme oddat pouhému povrchnímu dojmu, nýbrž vytěžit z toho vše, co tam je nevysloveně třeba řečeno.

15 „To čtvrté“ nesmíme personifikovat (tento požadavek jen radikalizuje přiměřeně naší situaci a naší epoše kritiku „model“ – bůh jako produkt personifikace nějaké přírodní, dějinné nebo jakékoli jiné síly je modla). Za druhé se tu odmítá jakýsi všem lidem a všem situacím společný „střed odpovědnosti“, jakási jednotná, ba jediná poslední instance, ztožnitelná s čímkoliv, na co by bylo možno ukázat, co by bylo možno konstatovat, neutrálně a z distance popsat. A to nejdůležitější: odmítá se tu, že by něco takového bylo „dáno“, že by o tom bylo možno říci „es gibt“ („existuje“, vyskytuje se...). (Viz následující poukaz na budoucnost a hned potom – 404 – odmítnutí falešné budoucnosti, totiž zpředmětněné.) („Wir wissen das ‚wohin?‘ noch nicht...“)

16 Nyní už jen zbývá vyvodit první metodické důsledky ze strukturovanosti morální situace, jak jsme se pokusili ji předběžně modelovat. A to bude úkolem příštího večera.

15. 9. 86

86/338

Charakteristická a mnoho prozrazující je zvláštní Nietzscheva nedůslednost (jinak málo obvyklá) jeho výroků a výpovědí o mravnosti či morálce („Mo-

ral“). Tak kupř. napíše, že „je třeba být velmi nemorální, má-li být morálka uskutečněna činem“, a pak pokračuje o nejhrůznějších prostředcích, jichž moralisté užívají. „Kdo nemá odvalu k nemorálnosti činu, hodí se snad k čemukoliv jinému, ale nehodí se k tomu, být moralistou.“ (Vše afor. 397). Přirovnává morálku ke zvěřinci, kde jsou železné mříže považovány za užitečnější než svoboda, dokonce i pro zajatce, a kde jsou krotitelé, kteří necouvnu před hroznými prostředky, kteří vládou rozžhaveným železem (ta tuto „děsivou odrůdu“, jež na sebe bere zápas s divokým zvířetem, označuje „kazatele“). A přece na druhé straně jinde zase píše, že „morálka je užitečný omyl“, „nezbytně uznávaná lež“ (af. 402), nebo že morálka je jednou z forem nemorálnosti (af. 401, posl. část) (též konec první části), že „morálka byla nutná, aby se člověk prosadil v zápase s přírodou a „divokým zvířetem“ (af. 403), a dokonce prohlašuje: „Nejhlubší vděčnost za to, čeho až dosud morálka docílila“ – ale ovšem nyní už dost: „ona sama nás jakožto poctivost (upřímnost) nutí k popření morálky (af. 404). Docela zřejmě z toho je vidět, jak Nietzsche hodnotí jak morálku, tak amorálnost nějakým měřítkem, neboť jinak by nemohl morálku označit za speciální případ nemorálnosti. A na druhé straně uznává její – možná jen dějinně dočasnou – nezbytnost, protože bez ní by člověk zahynul na vnitřní rozpory (af. 966). Proč „vůli k moci“ ztotožňuje s nemorálností? Proč chce nějakou filosofii „ano“, nějaké náboženství (radostného) „ano“?

86/339

Nietzsche (fr. 401) kriticky zjišťuje, že ve všech fázích filosofie byla morálka nejvyšší hodnotou, dokonce i u skeptiků. Z toho vyvozuje, že tento svět nebyl k ničemu, že musel – pro filosofy – existovat nějaký „pravý svět“. N. v tom vidí „instinkt dekadence“: jsou to vyčerpaní a vydědenci, kteří tak vykonávají svou pomstu a dělají pány. Filosofové byli vždycky dekadenti, vždycky zůstávali ve službách nihilistických náboženství. Tak to je instinkt dekadence, který tu vystupuje jako vůle k moci. Takže je dvojí vůle k moci, a obě jsou spolu ve při, v zápase. A Nietzsche se do tohoto zápasu zapojuje tím, že „pravý svět“ odhaluje jako „vylhaný svět“ a že morálku odhaluje jako jednu z forem nemorálnosti. „Neříkáme: ‚silnější není v právu‘,.. A tu je ten pokles a náhlý úpadek myšlenky Nietzscheovy: chce znovu nastolit na trůn přírodu v její nevázanosti jakoukoliv morálkou. – Ale to je právě ten hluboký omyl: v přírodě se uplatňuje a prosazuje také jakási – ne-li morálka, tedy praemorálka či protomorálka. Rozdíl je v tom, že tam ovšem zcela chybí vědomí, uvažování, reflexe, myšlení; ale nechybí tam vnímavost vůči tomu, co je „lepší“, „správnější“, „perspektivnější“ atd. Vývoj je orientován v tomto smyslu, a proto představuje buď vývoj k

lepšímu anebo úpadek k horšímu. Ovšemže „tento svět“, jak „jest“ *hic et nunc*, je zasvěcen záhubě a nicotě – což nám to každodenní opakovaná zkušenost nepotvrzuje, že všechno přechází a pomíjí? Jak je možno s tím „zápasit“ či „bojovat“? Jedině tak, že to nejcennější se pokusíme uchovat, a uchovat to můžeme, jen když to přeneseme, znovu obnovíme ve světě, který přichází.

86/340

Proč odhaluje Nietzsche „pravý svět“ jako svět vylhaný? Což v tom lze nevidět protest, inspirovaný již starozákonními proroky, totiž protest proti každému pokusu o vymalování, vypočtení, představování toho vsutku „pravého“, protože budoucího, přicházejícího světa? Což exodus znamená opouštění toho, co je „tu“, a vycházení do světa, který „tu“ (ještě) není? A o kterém nic nevíme – tak jako Abram „vyšel, nevěda kam“? Každý předmětně vypočtený svět je proto nutně světem vylhaným; a podobně (v aforismu 401 je to hned po sobě, a pospolu) každá morálka, která má zavazovat nás i ostatní pro tento přicházející svět, který „tu“ ještě není, je nutně nemorální a jako nemorální bude právě v tom příštím, teprve přicházejícím světě odhalena a ukázána. Pojem a kritérium „síly“ a „silnějšího“ je tím v gruntu otřesen: kdo je, resp. kdo se ukáže jako silnější? Co je vposledu vůle k životu a co je proti tomu vůle k nicotě? Co je pokrok a co je úpadek? Je opravdu každá morálka jen vynálezem a lstí slabých a prostředních? „Es ist kein Zweifel, wer der Stärkere ist...“ – je to pravda? Není-li pochyb, pak to znamená, že také tento „silnější“ je eo ipso podvodník, že se jako silnější jen tváří, že svou sílu předstírá prostředky, které jsou sice fyzicky účinné, ale které de facto jen zakrývají slabost. Historie nás stále učí, že silní, kteří se stali pány a začali ty druhé ovládat, právě eo ipso svou sílu pomalu nebo rychle ztráceli a stali se slabými, propadli nicotě a vytratili se z dalších dějin. Žádný „návrat k amorální přírodě“, ale příchod skutečně „silných“, zmocněných tím, co teprve přichází a přijde.

86/341

Masaryk důrazem na to, že Gram „nepotřebuje léků, ale lékaře, neboť potřebuje důvěry“, poukazuje na důležitost jednak sociálního vztahu (interpersonálního), ale jenom jako prostředku. Pochopitelně nejde vposledu o důvěru „v lékaře“ jako člověka, majícího moc léčit a uzdravovat; lékař tu je jen nahodilým pomocníkem, který ukazuje dál za sebe a nad sebe. Ovšem takového lékaře aby dnes pohledal! Nicméně to důležité je právě v oné jakoby „transparenci“ lékařova působení: pacient potřebuje důvěru,

ale ne pouze důvěru v lékaře, ani důvěru v nějakou jinou osobu nebo dokonce danou věc, nýbrž důvěru, která je „vírou“, jíž „časová dekadence bude přemožena“. Co o tom je možno říci víc? Jaká to je víra? Jaká to je důvěra? Co to znamená, že se člověk musí „napřed změnit na duchu“? Jak se má změnit? Kterým směrem a veden jakou orientací? A jaké má vlastně k tomu prostředky? „Problém tedy je: jak změnit vůli zeslabenou skepsí, jak změnit vůli vůbec, jak změnit mne, toho docela určitého Grama. Jak nadchnout slabocha důvěrou? A kdo nalezne důvěru, tedy víru, má také zabezpečenu regeneraci fyzickou.“ Zůstává nevyjasněno, zda se M. omezuje na interpretaci Garborgova díla, anebo zda do toho vkládá také některé myšlenky své, resp. zda s některými myšlenkami sám souhlasí. Vcelku se to zdá dost nepravděpodobné, protože končí „sumou“, o níž říká, že to je „starý recept Rousseauův“. Vlastní distance není zřetelně vyslovena, ale lze ji dobře postřehnout. Štěstí v prostotě a skromnosti? To že by byl ten spásný recept, to že by byla ta kýžená změna „na duchu“? Ovšem některé otázky mají nepochybnou závažnost: jak to je vlastně s tou vůlí a její změnou?

15. IX. 86

86/342

Když se Masaryk (v rámci interpretace Garborgova Grama) táže, „jak změnit vůli zeslabenou skepsí, jak změnit vůli vůbec“, nejde mu ovšem jen o pomoc vnější (např. lékaře, který pacienta léčí „svou osobou, svou zdravou, pevnou neskeptickou duší“ – tedy mohli bychom říci „nákazou“), otvírá problém, který daleko přesahuje daný kontext a přechází jednak na rovinu abstraktně filosofickou, zejména však na rovinu dějinně filosofickou, na rovinu konfrontace s několika významnými mysliteli (o nichž dále bude řeč, ale přede všemi jinými s Nietzsche, o kterém – což je opravdu pozoruhodné – řeč na dalších stránkách nebude)⁺. (+Poněkud může vysvětlit zmíněnou okolnost, že M. nemohl ještě znát *Vůli k moci*, která vznikala prakticky v téže době, kdy M-ovi vycházela např. *Konkrétná logika* německy a kdy Nietzscheovi vycházely např. knihy *Mimo dobro a zlo* nebo *Ke genealogii morálky* – sama *Vůle k moci* vyšla v neuspokojivém vydání teprve 1901 a ve spolehlivém (poměrně) až 1906. Což ovšem nikterak neznamená, že Masaryk o Nietzscheově dřívějších textech nic nevěděl.) – Zajímavé by bylo srovnání (něco zjistil už Rádl, viz *Úvahy*). – Když však Masaryk formuluje otázku tak, jak „změnit vůli vůbec“, pak to vypadá na první pohled absurdně, neboť jen vůle tu může chtít změnit vůli, eventuálně samu sebe. Pak tu máme napověděno to, co zdůrazňuje a k čemu se stále vrací Heidegger, totiž „vůli k vůli“, vůli k jiné vůli, vůli změnit svou vůli. Jak

je možno „působit“ na svou vlastní vůli, přimět svou vůlí tuto vůli samu, aby se stala silnější? Jak je možno posilnit svou slabou, zeslabenou vůli – jak jinak než zase vůlí?

86/343

V navázání na Garborgovo líčení Grama, který „jako Nor eo ipso protestant, má zálibu v katolicismu“, M. generalizuje tento jakoby individuální rys v „problém nejen Grantův, ale časový vůbec“: „Protestantism se přizpůsobil do značné míry moderní filosofii a vědě, ale právě proto sám se jeví jaksi polovičatý a právě umdleným duším moderním nedostačuje“; „renaissanci katolickou, která právě toto století charakterizuje,“ označuje M. za „jeden z hlavních problémů novodobého myšlenkového vývoje“. – V našem století je po té stránce situace značně změněná. Ono přizpůsobení protestantismu, o němž mluví M., charakterizuje tzv. liberální teologii, která však ve dvacátých (koncem) a ve třicátých letech našeho století byla podrobena drtivé kritice ze strany orthodoxní teologie, zejména pak pronikavého útoku ze strany teologie dialektické. Dnes je liberální teologie prakticky mrtvá. Úspěch dialektické teologie v tomto zápasu nespočíval v návratu k theologické orthodoxii (ta se právě navzdory tomuto úspěchu ukázala jako slabina celé věci a zavedla další generace theologů buď k radikálnímu překročení orthodoxní tradice anebo do sterilního theologického závětrí), nýbrž v sociální a politické progresivitě (blízkosti socialismu, sympatii s utlačenými, a dokonce s revolučními tendencemi). Posledním výhonkem této symbiózy je asi Moltmannův pokus naroubovat teologii na Blochovu verzi marxismu – eventuálně Blocha na teologii. Naproti tomu katolicism jde sice ve stopách této protestantské cesty, ale jednak opožděně, jednak mnohem opatrnějším způsobem, z centra stále brzděným. Katolicism se sice stále víc politizuje, ale o niterné renesanci zatím nelze mluvit.

86/344

Sociologická terminologie M-ova (objektivizující, podobně, jako je objektivizující i metoda historická) po mnoha stránkách nevyhovuje. Konstatování, že v důsledku toho, jak padl středověký názor světový, jak člověk ztratil „svůj jednotný světový názor náboženský“, a protože nový, „moderní“ člověk má názor ještě nehotový, jako je sám nehotový, neucelený, nejednotný, polovičatý, bojem unavený, umdlený, nervózní, rozčilený, žijeme v době typicky přechodné, v níž moderní člověk usiluje o náhradu této ztráty něčím novým, co by plnilo zase onu funkci – toto konstatování zůstává příliš u vnějšku – objektivizace, důraz na funkčnost, hledání

analogií a korelací atd. – to všechno nevysvětluje nic, jen zvnějška popisuje a zaznamenává. Otázka je: proč padl středověký názor světový, nota bene náboženský? Jak se mohlo stát, že zápas se soustředil na spor o geo- a heliocentrismus? Co se všechno do tohoto sporu muselo promítat, aby to mohlo mít náboženské důsledky takového rozsahu? M. mluví o “moderním boji duchovním” – ale kde je ten duchovní boj? Jak vypadají ty fronty? Ve jménu čeho se vlastně formuje ta moderní fronta proti starému světovému názoru? A je vůbec světónázorová fronta frontou duchovní? A může být duchovní frontou „nehotový názor nový“? Nevyznačuje se „naše doba, naše století“ přechodností právě proto, že nový názor ještě není vypracován? Ale jak může duchovní situace záležet na tak intelektuální skutečnosti, jako je vypracovaný světový názor? Není přece ona důvěra a víra, o níž předtím byla řeč, produktem nějakého světového názoru, ale názor naopak může být postaven teprve na víře!

86/345

Bohužel je řada M-ových otázek příliš ještě cítit intelektualismem, např. když do jedné roviny staví „propracovat se k jednotnému názoru na život“ a (snad dokonce rovnítko!) „nalézt konečně uspokojení duši své“. A navíc ještě vědomí, že „tisíce a tisíce bojů těch neznají, okolnosti vnější, vhodná dispozice duševní, snad i tupost a necitelnost mnohým a mnohým jsou přirozenou hrází proti bouřím, které zmítají duši těch, kteří nemohou nemyslit a necítit. A o ty právě běží...“ Boj se vede někde na předních výspách, většina netuší oč jde, stará se o běžné záležitosti... Jak je nám to důvěrně známé! Ale je to opravdu tak, že tento boj „je bojem o světový názor, je bojem o jednotnost a celost našich poznatků a o soulad jejich s řádem společenským“? Lze vskutku „nalézt konečně pokoje, klidu, smíru a nové energie k dalšímu žití“ tím, že dosáhneme jednoty a celosti našich poznatků, že si vydobudeme nový jednotný „světový názor“? Ale M. hned dodává: „téměř všichni vidí pramen živící vody v náboženství a v jeho usmíření s rozbouřenými myšlenkami“. „Lidé moderní chtějí věřit, chtějí věřit ve smíru s filosofií, popřípadě i proti ní. Moderní člověk stůj co stůj se chce zbavit své rozervanosti... Zoufání či modlitba?“ – Tato atmosféra, řekl bych, je už pasé, je čímsi nám už neznámým. Moderní člověk, jak ho známe dnes my, se už smířil se svou schizofreničností, naopak ji rozšířil a specializoval na různá prostředí a pro různé okolnosti. Nicméně otázka, jak se to vlastně ve skutečnosti má se světem a s naším životem na něm, zůstává pod mnohými nánosy stále stejně palčivá. Jen jsme si na její palčivost víc zvykli. A také ji dnes formulujeme trochu jinak, bez onoho napětí mezi vědou-filosofií a mezi náboženstvím.

86/346

„Bída a nouze mají jistě, toho nepopírám, vliv velký, ale nejsou posledním rozhodčím. Ukázal jsem právě..., avšak skutečný a poslední rozhodčí je člověk sám, je jeho vůle, jeho charakter, jeho duše – ...“ Otázka ovšem zůstává, čím se ta duše, ta vůle řídí ve svém rozhodování a v čem to „rozhodování“ spočívá. Řekněme, že položíme důraz na charakter: pak tu stojí charakter jako jedna danost proti bídě jako druhé danosti. O jakém rozhodování můžeme mluvit? Jde prostě o to, co převáží, co se ukáže silnější. Naproti tomu tam, kde skutečně o nějaké rozhodování jde, vzniká otázka, co ona „vůle“ nebo „duše“ vlastně posuzuje. Jde-li o skutečnou vůli, a ne pouze převodní páku nějakých vlivů, pak se vůle vlastně neřídí skutečnou (absolutní) hodnotou bídy a nouze, nýbrž její velikostí subjektivní, pocíťovanou. Citlivější, vnímavější člověk má prostě se stejným rozsahem bídy potíže větší než člověk drsný, na leccos zvyklý, zkrátka člověk s „tlustou kůží“. Konec konců utíká člověk sebevraždou před budoucností a před ohrožením, které z ní přichází. Vlastně všechno záleží na posouzení a vyhodnocení tohoto budoucího ohrožení, této hrozby přicházející z budoucnosti. Reakcí ovšem může být i příliš bujná fantazie, velké oči, které má podle přísloví strach, ba přímo zpanikaření. Je rozdíl, rozhodne-li se někdo pro sebevraždu na základě důkladného uvážení anebo z pouhé paniky. Masarykova argumentace de facto poukazuje na to, že nerozhoduje vnější skutečnost, ale že všechno záleží na lidské reakci na tuto skutečnost. A ovšem tato reakce je komplikovaně zprostředkována a „ovlivňována“ naší zkušeností, pamětí, náladou atd.

(viz s. 27: zlo sedí v duši) [připsáno rukou na průklep, pozn. red.]

T.G.M.: Moder. člověk

86/347

M. tu o XIX. století prohlašuje, že to je „století zoufajícího titána“. Samo vyjádření nese stopy romantismu; pokud odpovídá (a myslím, že vskutku odpovídá – bylo by možno vyjmenovat celou řadu významných osobností, zejména umělců, ale i filosofů, vědců apod.), poukazuje na tento romantický prvek životního pocitu člověka minulého století (a samozřejmě to platí o nepříliš silné vrstvě intelektuálů a umělců, ovšem díky odraženému světlu i o vrstvě polovzdělanců, diletantů, epigonů apod.). Mám dojem, že v této věci se naše století značně od minulého liší. Romantismus přežívá a dožívá, ale nepřevládá. Zoufání není menší, než bylo v minulém století, ale titánů už není. Proto i to zoufání není tak dramatické – stává se spíše skeptis, ba jen depresí. – Vzpomeňme případu vědců, kteří v průběhu světové

války připravovali atomovou bombu – viz též literární zpracování (*Muž, který chtěl být bohem* – Chevallier, nebo *Jako tisíc sluncí* – Jungk), též dramatické (Dürrenmattovi *Fyzikové*) atd. – Je třeba, abychom srovnávali dobu, v které žijeme, eventuelně celé XX. století, se stoletím minulým, jak je líčí M. Dnes – mluvím alespoň ze své zkušenosti – nelze bez úsměvů a úsměšků ze strany posluchačů mluvit o „bouřích, které zmítají duší těch, kteří nemohou nemyslet a necítit“ (45). Dnes se nesetkáte s bohorovností titánů, nýbrž pouze s bohorovností hlupáků a cvoků (navíc polovzdělaných), eventuálně též vojáků vysokých šarží. Poslední ‚titáni‘ mohli být v našem století zaznamenáni ve třicátých a čtyřicátých letech (Mussolini, Hitler, Stalin – už ani Franko k nim nepatřil). Dnes jsou karikatury těchto karikatur k vidění na okraji světového politického dění, např. v jižní Americe nebo ve východní Asii apod. (také v Africe).

T.G.M.: Moder. člověk

86/348

Námítka M-ova je hodna našeho pozoru: „není to přece jen prapodivné, že člověk osudem může být dohnán k vlastní smrti? Osud – to je přece objekt (ať už lidé, bohové, Bůh, fatum a tak dále) – proč se tedy nevzpírá proti tomu objektu člověk každý?“ A potom ještě: „Zde je filosofické punctum saliens – kdo nepochopí tento životní paradox, nepochopí moderního člověka, nepochopí jeho zvláštní subjektivnost.“

Tady je několik důležitých věcí třeba vidět: především to, čemu M. říká subjektivnost, je vlastně „subjektnost“, totiž to, že člověk je subjekt, postavený jakoby do středu svého okolí, osvětí, že není průsečíkem nějakých vlivů, ale že většina vlivů musí projít jeho vědomím, jeho pochopením, ano souhlasem nebo odporem. Vnější síla („objekt“) jej může fyzicky zničit, ale nemůže „způsobit“, že zvolí sebevraždu. Člověk je subjekt – což znamená, že každá příčina na něho může „působit“ (jako na subjekt, nemyslím jako na objekt – na jeho tělo, na jeho fyziologii apod.) jen prostřednictvím jeho rozhodnutí, „dopuštění“, přivolení nebo naopak odmítnutí, tedy už nikoliv jako příčina, nýbrž jako důvod, např. polehčující nebo přitěžující, jako „předmět“ úvahy, argumentace, hodnocení apod. Různé okolnosti (o příčinách tedy už nemůže být řeči) nám mohou pomoci pochopit jednání a chování člověka jako subjektu, ale nemohou je samy o sobě vysvětlit. – Téma subjektu je pro Masaryka trvalým problémem, vždy znovu se k němu vrací, vidí v něm rozhodující terén, na němž je třeba svést myšlenkový a přímo filosofický zápas naší epochy – to, že se subjekt může vztáhnout sám k sobě (např. že se lidé „stavějí proti sobě samým“) – to se M. pokouší filosoficky vytěžit.

86/349

M. praví, že dříve býval člověk objektivnější, že teprve v XIX. století se stal tak výrazně, tak převážně subjektivním. A navíc – jak říká – „prazvláštním způsobem“ subjektivní. Mluví dokonce o „deliriu subjektivnosti“. Ta subjektivnost může být odpozorována na vzrůstu sebevražednosti, ale charakterizuje všechnen život. Moderní člověk podle M-a „subjektivně myslí a žije“ a proto samozřejmě také „subjektivně umírá“ (49). „Kdo v sobě, sobě a sebou žije, také v sobě, sobě a sebou umírá... Sebevražda je prostě subjektivní smrt...“ Subjektivní smrtí M. nemyslí smrt zdánlivou, jak jsme navyklí rozumět tomu slovu „subjektivní“. Jde mu o to, že moderní člověk chápe rozhodnutí k sebevraždě jako rozhodnutí, které se týká jenom a jenom jeho, že sebevražda pro něho je „zakončením subjektivního života“, „nečekání na objektivní, daný konec – ‚já‘ je měřítkem, ‚já‘ je pánem života i smrti.“ (50) Tím je vyjasněno, co M. rozumí vlastně onou „subjektivitou“. – K tomu dvě poznámky. Především to připomíná Kierkegaardovu *Nemoc k smrti*, kde na začátku se líčí odpadnutí člověka od stvořitele tím, že se stává sám sebou. To je právě ta „nemoc k smrti“, kterou každý musí projít, kterou musí prodělat, ale z které se svými vlastními silami nemůže uzdravit – potřebuje **aktu** milosti, který ho učiní způsobilým, aby se vyléčil, aby nemoc překonal. Masar. na rozdíl od Kierk. má dojem, že oním zesubjektivněním člověk sám sebe ztrácí, nezískává. – A druhá poznámka: člověk subjektivně umírá také jen v představách. Nejde jen o tu stránku, že sebevražda je pro něho jen záležitostí představy, ale že člověk žije s myšlenkou na smrt takřka celý život (srv. Heideggerovo „Sein zum Tode“.).

86/350

Když M. hovoří o tom, že na fenomén sebevraždy je nutno se dívat jemněji, nuancovaněji, a dovolává se Ježíšova poukazu na „cizoložství v srdci“, postupuje s původní devizou (27), že „zlo ... sedí v duši, sedí v hloubi duše“. To je na první pohled v rozporu s doporučením, aby moderní člověk umírnil svou subjektivnost a aby se stal víc objektivním (49). Nechme si tento problém na pozdější dobu. Pro tento okamžik jen předpokládejme, že stát se objektivnějším v Masarykově smyslu znamená něco změnit v sobě samém, v hloubi své duše. Tím také dostává pojem „subjektivnosti“ u M. přesnější konturu: sebevražda v mysli, to není jen představovaná, vyfantazírovaná sebevražda, to také není jen to, že se člověk myšlenkou na se-

bevraždu zaobírá, že je tou myšlenkou přitahován – jak o tom mluví dnes ne jeden psycholog. Myšlenková sebevražda, sebevražda v mysli je pro M-a tou vlastní sebevraždou, proti níž je ta vnější, fyzická sebevražda jen dokončení, dokonáním toho, co bylo rozhodnuto jinde. Jde tedy spíše (není jasno, proč M. neužívá analogického výraziva, když už na evangelium naráží) o sebevraždu v srdci, v duši, přesněji o sebevraždu duše a srdce – tedy právě to zoufání, ta zoufalost, o níž Kierkegaard mluví jako „nemoci k smrti“ (ostatně poznámka o „těch, kdo skutečně již zoufali a život prokleli“ suggestivně připomíná historku Kierkegaardova otce, který „proklel Boha“ jako malý pasáček – proč na něm tento „dětský“ prohřešek tíživě lpěl po celý život?). – A je velmi pozoruhodné, že M. právě tehdy, když poukazuje na niternost zla „v hloubi duše“, mluví jakoby bez přechodu o choré civilizaci a o jejích obětech. Co to znamená?

T.G.M.: Moder. člověk

86/351

Je vsutku otázkou, zda onen M-em popisovaný celkový stav neklidu, rozrušení, nervozity, umdlenosti a zmatku, stav „fysiologický a psychický zároveň“, „má svou velikou historickou příčinu v boji nového názoru na svět se starým“. To je intelektualismus snad až přílišný. Museli bychom jít ovšem ke kořenům a zjišťovat, co vlastně Masaryk míní oním „náзором na svět“, když do toho boje o nový názor podle něho náleží i onen boj se zlem v duši, v srdci, a nejenom boj o „jednotnost a celost našich poznatků“ (45), když tam náleží zápas o osobní integritu proti „mravní a intelektuální rozháranosti a anarchii“ (35), zápas o „duchovní střed“ (28, 31) proti neharmonickému diletantismu (31), atd.

Co to je vlastně názor na svět? Zřejmě je nevhodné užívat termínu „názor“, neboť nejde jen o názor, náhled, chápání světa a vidění světa, nýbrž jde také a vlastně především o celkový, životní „přístup“ ke světu – a protože ani slovo „přístup“ není přiměřené, protože ke světu nemůžeme nikterak přistupovat, neboť jsme od počátku uvnitř světa, jde spíše o způsob pobývání na světě, který je provázen a také řízen i kontrolován myšlenkovým vztahem k světu, porozuměním, chápáním světa, věděním o světě (a nitrosvětských skutečnostech), a vůbec nejrůznějšími myšlenkovými pokusy o proniknutí skutečnosti, její myšlenkové uchopení, zvládnutí a ovládnutí atd. Nerozuměli bychom, o čem M. mluví, kdybychom ta slova „názor na svět“ chápali příliš úzce. Teprve časem a postupem si ověříme, co všechno má M. na mysli, když mluví o „náзору na svět“, a kde vůbec vidí ten hlavní kořen a základ.

T.G.M.: Moder. člověk

86/352

M. praví, že „chápal nesnadno“, jak se mohlo tak rozšířit mínění „o protináboženské podstatě filosofie a vědy“ a pokračuje: „... pravý opak je pravda; filosofie a věda (rozumí se filosofie a věda moderní a nejmodernější) protináboženské nejsou.“ Pochopitelně bude nutno ve smyslu našeho pohledu provést některé korektury. Pokud jde jen o uvedený citát, můžeme s M-em souhlasit, a to ne pouze pokud jde o filosofii a vědu nejmodernější. Je-li náboženství jen pozdní a kompromisní forma mýtu, a je-li mýtus charakteristický svou orientací na mimočasové a nadčasové (pra-minulostní) archetypy, pak vskutku věda, zaměřená na tzv. zákonitosti a na kauzalitu, která se prosazuje bez ohledu na okolnosti (podmínka uznání platnosti pokusů!), představuje jen pokračování mýtu a náboženství – v tomto rozsahu a ohledu. Ale M. má jiné pochopení náboženství – a to nás právě nutí k jisté distanci a revizi. Je-li podle M-a náboženství „podstatným obsahem duchovního života člověka“ a je-li k životu „tak potřebné jako vzduch“ (57), takže neplatí, že má platnost „skutečně jen historicky dochovanou, přechodní“ (55), pak musíme říci buď – anebo: buď na mysli opravdu základní duchovní skutečnost lidského vztahu k ryzí nepředmětnosti (jak bychom my řekli) – a pak nemůžeme nevidět, že moderní věda, jak se vyvinula, tento vztah ztratila nebo přímo vyloučila, vytěsnila ze svého zájmu a z oboru svého zkoumání (a to platí o veškeré metafyzické filosofii, tj. o předmětném myšlení) – anebo mu jde o náboženskost, tj. o vztah k nějakým božským jsoucňům a o vazbu na ně – a pak jde o fenomén vskutku dějinně omezený a přechodný, právě dnes duchovně překonávaný.

T.G.M.: Moder. člověk

86/353

M. se distancuje od „obecného mínění“ (tak zvaných vzdělaných kruhů), „že náboženství podlelo moderní filosofii a vědě“ – a pak dokumentuje (56), jak „největší myslitelé proti náboženství nebyli – naopak byli pro“ (uvádí Descarta, Leibnize, Locka, Pascala, Rousseaua, Kanta, Jacobiho, Fichta, Schellinga, Hegela) – „všichni, všichni věnovali spekulaci o náboženství své nejlepší síly“ (56). Naproti tomu „je dnes lidí bez náboženství dost a dost“ (57). Znamená to snad, že velcí duchové jsou nábožní a že náboženství upadá jen u mas? Proč však potom M. říká, že onen „celkový stav“ moderního člověka, vyznačující se tím, že jsme „neklidní, rozrušení, nervosní, umdlení, zmatení“ (52) „má svou velikou historickou příčinu v boji nového názoru na svět se starým“? Odkud se bere ten nový názor

na svět, ne-li z filosofie a z vědy? Znamená to snad, že filosofie a věda jsou odpovědny za umdlenost moderního člověka, za jeho zmatenost a neklidnost? A je moderní filosofie a věda také zmatená a neklidná, či dokonce umdlená? Pokud ano, dalo by se tím něco vysvětlit. M. upozorňuje, že „umdlení jdou ke knězi“ (31); proto snad jsou dokonce největší myslitelé náboženští – z umdlenosti? M. kritizoval zejména pozitivismus, ale mířil víc do široka: proti vědeckému a filosofickému intelektualismu a jeho neharmonickému diletantismu (31). Můžeme z toho vyvodit, že M. kritizuje „největší myslitele“, že spekovali o náboženství diletantsky, s diletantickým intelektualismem (29–30)? Jsou tito myslitelé sice pro náboženství, ale nedovedou poskytnout onen „duchovní střed“?

T.G.M.: Moder. člověk

86/354

M. tvrdí, že „boj filosofie a vědy proti náboženství není důkazem, že filosofie a věda jsou eo ipso protináboženské“. „Naopak dal by se z toho boje – z jeho houževnatosti a odvěkého trvání (je tak starý jako filosofie a náboženství) – učinit vývod přímo opačný. Právě proto, že filosofii a vědě náboženství lhostejné není, je mezi oběma boj.“ Toto místo by naznačovalo, že M. odhaluje hlubokou náboženskost i tam, a dokonce právě tam, kde navenek nápadně vyniká protináboženskost. Podle něho tedy nejen věda (to by celkem bylo pochopitelné, neboť vědec je ve vztahu k náboženským otázkám a náboženství vůbec nutně diletant), ale dokonce filosofie si své náboženskosti nemusí být a leckdy také opravdu není vůbec vědoma. „Nějeden filosof potírá náboženství proto, že sám je ho pln.“ M. také jmenuje Nietzscheho a poznamenává: „myslíte, že Nietzsche by měl toho vlivu, kdyby nebyl šel mezi proroky?“ (V tom je pozoruhodný souhlas mezi M-em a mezi Jaspersovou interpretací Nietzscheho vztahu ke křesťanství!) – Zdá se být zřejmé, že M. chce radikálně rozlišovat mezi náboženstvím, z něhož člověk vskutku žije, a mezi náboženstvím hraným předstíraným, oficiálním. Proč by filosof, hodný toho jména, potíral náboženství, protože sám je ho pln? To nedává smyslu, leda že ve jménu pravého náboženství útočí na náboženství falešné, neoprávdové, vnějškové, oficiální, reakční, „pozitivní“. „Že by myslící člověk dnes, po tolika bojích, neprokoukl tu máju oficiálnosti, hrob opravdovosti?“ Protináboženskost filosofie a vědy má svůj zdroj v náboženské opravdovosti – ale ta opravdovost je nedosti uvědomělá a zejména diletantská.

T.G.M.: Moder. člověk

86/355

M-ův realismus dostává přesnější kontury: jak pojem reality, tak pojem objektu a objektivitu mají u M-a jinou platnost než pro nás. Když M. říká, že „objektem, světem není nám tento jeho kousek teď viděný, teď zase slyšený a tak dále, nýbrž my jej poznáváme jako celek, jako soustavu, nikoli toliko jako skladiště jednotlivin“, musí být naprosto zřejmé každému, že pro něho slovo „objekt“ neznamena to, co je v něm uloženo etymologicky. Proto také dodává: „A toho celku – jehož částí konečně jsme také my sami – smysly nepostřehujeme.“ Důraz na svět jako celek je velmi moderní, prozíravý: svět je celkem nikoliv najednou, v okamžiku, nýbrž také a především časově. A tento celek neleží „před“ námi jako před-mět, ob-jectum, nýbrž my jsme v něm, jsme jeho součástí, je všude kolem nás, nikdy jej nemůžeme dostat „před“ sebe na distanci, nikdy nedosáhneme pozice vnějšího pozorovatele. – A přece nejsme pouhou součástí světa, nýbrž jsme vnitřně integrovanou jednotkou, jsme také celkem, svět nepřechází neznatelně v nás a naopak zase my ve svět, nýbrž integrovali jsme se sice uprostřed světa, ale proti světu (ostatnímu) právě jako subjekt. Proto se také M. tak urputně táže: „A co tedy je objekt – co subjekt?“ (91) Vezmeme-li význam slova „objekt“ (předmět) vskutku přísně, tak svět prostě objektem být nemůže, protože nikdy není celý před námi. Už ne proto, že smysly nejenom vnímají, ale také vybírají a zavrhují, tedy nevnímají. A pak: nikdy např. nemůžeme vidět něco víc, než co nám dovoluje naše perspektiva: díváme-li se jedním směrem, nevidíme a nemůžeme vidět, co je za námi, apod.

T.G.M.: Moder. člověk

86/356

M. vytýká Kantovi jeho „divný dualismus“, totiž rozpolčení čistého rozumu na rozum teoretický a na rozum praktický. Zdá se mu, že je v Kantovi „osudná dvojakost a neurčitost a polovičatost“, když „theoreticky, kriticky dokazuje, že všechny důkazy pro existenci boží jsou nedostatečné“ (104), zatímco „v kritice čistého rozumu praktického dokážeme, že Bůh skutečně jest, existuje“. M. chce prostě jednotu – nemůže uznat, že by v jednom ohledu platilo, co v jiném ohledu zase neplatí. Ale my musíme v Kantovi uznat, že se pokoušel – ať už jakkoliv – řešit vážný problém. Ať už si to dostatečně uvědomoval nebo ne, ukázal na povahu myšlenkového aparátu, který máme k dispozici, a dovedl, že „rozum nemůže dokázat existenci boží“, a zároveň tuto nemožnost pro teoretický rozum změkčil či relativizoval zásadním odlišením čistého rozumu teoretického od praktického – a přiznáním primátu rozumu praktickému. Tím de facto připravil půdu pro další krok, který hodláme teprve učinit: když odmítneme Kantovu koncepci

„a priori“, resp. apriornosti, otevře se nám možnost připustit jiné typy teoretického rozumu než ten, který Kant považoval za jedině možný a oprávněný, tedy možnost pokusu o jiný, nový způsob myšlenkového přístupu, který by nebyl zatížen starými nedostatky – jako např. onou neschopností ne snad důkazu, ale vůbec nahlédnutí a pochopení, a ne snad „existence boží“, nýbrž skutečnosti ryzí nepředmětnosti. Součástí tohoto myšlenkového pokusu je pochopení dosavadní filosofické tradice jako historicky omezené, jako určité myšlenkové epochy, která může být nyní lépe pochopena i popsána, protože se začínají ukazovat právě její meze.

T.G.M.: Moder. člověk

86/357

M. upozorňuje na to, že svět jako celek nám, přesněji řečeno našim smyslům, není „dán“ celý najednou, nýbrž že jej „poznáváme po kousku, ty kousky si scelujeme a scelujeme je ve svém rozumu a svým rozumem: co dávají smyslové, čeho již nedávají...“ Nejde tedy jen o to, že svět má svou časově obrovsky rozlehlou historii, která nám prostě není a nemůže být „dána“ v jednom pohledu: „Kdybychom ten celek–svět a sebe v něm alespoň postřehli a pronikli najednou a navždy...“ – ale tak tomu právě není. Zdá se tedy, že M. de facto souhlasí v jedné základní věci s Leibnizem a jeho kritickou poznámkou k Lockově tezi „*nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*“, totiž se známým jeho dodatkem „*nisi intellectus ipse*“: smysly nám jsou schopny podávat jen kousky skutečnosti či světa, a my si ty kousky musíme v rozumu a rozumem dávat dohromady. Odkud se tedy bere tento rozum? Na tuto otázku anglosaský empirismus neumí dát odpověď. To také postřehla kontinentální filosofická tradice racionalistická a pokusila se z toho vydobýt svou pozici – na Leibnize navázal Kant svým pokusem o apriorní založení rozumu a jeho „scelování“ oněch kousků (a dokonce nejen rozumu, nýbrž Kant ukazuje, jak ani smysly samotné se bez onoho apriori neobejdou, neboť se neobejdou bez apriorních nazíracích forem). Nutně tedy vzniká otázka, zda to, co rozum „doplňuje“ (domýšlí, dokonstruovává), samotné skutečnosti odpovídá nebo ne: „do které míry světu, jež nosíme v sobě, odpovídá ten svět skutečný“ (94–5). Tady M. tematizuje otázku myšlenkového modelu: „svět, jež nosíme v sobě“ je totiž myšlenkový model („v sobě“ – navázání na Brentana, ještě bez Husserlovy korektury).

T.G.M.: Moder. člověk

86/358

Otázka musí být vlastně položena, co nám vůbec mohou smysly říci o skutečnosti, o věcech, o světě. To znamená, užijeme-li formulace M-ovy, „co dávají smyslové“? Především tu je otázka, odkud až kam budeme počítat, že jde o smyslový orgán. V případě oka (což je vlastně nejnázornější příklad, neboť oko prý je – na rozdíl od ostatních smyslových orgánů – vychlípenina mozku – můžeme-li to brát jako fakt) tu máme sítnici, na niž po různu dopadnou paprsky, soustředěné „čočkou“ a přicházející z okolního světa – většinou odražené paprsky sluneční. Oko nepřijde do kontaktu s ničím než právě s těmito paprsky, ale my nevidíme paprsky, nýbrž třeba strom. Každá buňka očního pozadí je schopna „zakoušet“, tj. mít „zkušenost“ výhradně se týkající paprsků, ale my si neuvědomujeme nic z toho, co může být „kompetentně“ doloženo přímou zkušeností jednotlivých buněk očního pozadí. To znamená, že do vědomí se dostává už tato mnohočetná zkušenost prvního řádu důkladně zpracovaná. Ovšem to není „sclování“ v rozumu a rozumem: k onomu „sclování“ dochází ještě mnohem dříve, než do toho rozum může jakkoliv zasáhnout (a u zvířat k tomu dochází dokonce bez jakéhokoliv zásahu rozumu). A tak musíme onen rozsah „smyslovosti“ rozšířit a posunout – anebo musíme mezi přímé vnímání na této základní úrovni a mezi zpracování „v rozumu a rozumem“ umístit ještě nějakou mohutnost (nebo dokonce více mohutností), jež mezi „bezprostřední zkušeností (zakoušením)“ třeba oněch buněk (ale: proč máme končit u buněk? proč nemáme jít ještě dál dovnitř buněk?) a mezi rozumovou konstrukcí myšlenkového modelu nějak fungují jako zprostředkující členy. Neboť všude po nervových cestách dochází už k druhotnému syntetickému zpracování těch jediných „autentických“ informací („dat“, dalo by se také říci „bitů“ autentické, spolehlivé nebo alespoň nej-spolehlivější „zkušenosti“ s něčím, co přichází „zvenčí“). – Pochopitelně je tato úvaha příkladem dovádění jistých myšlenkových postupů do krajnosti. Dalo by se to ještě radikalizovat: nemluvme o paprscích, ale o fotonech. Každý foton, který dopadne na konkrétní buňku sítnice, buď vyvolá nebo nevyvolá nějakou změnu v té buňce (obvykle těch fotonů musí být víc, aby něco vyvolaly). A když něco vyvolají, musíme v tom, co vyvolaly, rozlišit tu část, která představuje kauzálně následek onoho dopadu určitého počtu fotonů – rozumí se fyzikální, eventuelně chemický následek, a pak tu část, která je už reakcí buňky jako určitého systému. Rozdíl je v tom, že zatímco následek ve smyslu kauzálním musí svým rozsahem, velikostí a intenzitou odpovídat příčině, reakce může být značně „nepřiměřená“, a to oběma směry. Reaktivita může mít velmi „hrubý rastr“ a „vysoký práh“ (třeba v případě buněk povrchu těla, kůže), ale může mít také mnohem jemnější rastr a nižší práh – specializovaná sítnicová buňka může být schopná regis-

trovat v určitých případech i jednotlivé fotony a reagovat tím, že „popud“ mnohonásobně zesílí a teprve pak odešle „informaci“ dál, do nejbližších a poté i do vzdálenějších ganglií, až posléze do nervového centra. Je však naprosto zřejmé, jak ošidné a vlastně naivní je mluvit o tzv. bezprostředních datech vědomí, o bezprostřední zkušenosti, přímých impresích apod.

T.G.M.: Moder. člověk

86/359

M. interpretuje jako „hlavní interes Kantův“ problém, „jak lidský duch samočinně a ze své vlastní a nejvlastnější moci zpracovává ten materiál, který mu skýtají smyslové“. Tady je nutno nejprve ověřit, o jaký „materiál“ ve skutečnosti jde, tj. o jaké suroviny – a jak jsou suroviny nejprve zpracovávány v polotovary (stále ještě bez asistence rozumu, ale již „synteticky“) a co je vlastně jakožto tzv. „materiál“, ve skutečnosti však jakožto polotovary, dodáváno (poskytováno) lidskému „duchu“, resp. „rozumu“. – Vedle toho však musíme pamatovat ještě na další problém: jen pod tlakem tradice myslíme vždycky jen na pět základních smyslů (zrak, sluch, chuť, čich, hmat). Ale to znamená dvojí omezení ve vztahu ke „skutečnosti“: především nejsou tyto smysly schopny registrovat řadu skutečností, resp. stránek skutečnosti (např. nevidíme to, co je za námi a kam se nedíváme, ale ani to, co je skryto za nějakou překážkou; dále nevnímáme třeba slabé elektrické proudy nebo magnetická pole, která ovšem jinak můžeme a umíme dobře měřit pomocí různých přístrojů a zařízení; dále víme ze zkušenosti, že jsme schopni reagovat na skutečnosti, jež nepochybně nevnímáme uvedenými pěti smysly – právě na změny magnetického potenciálu, některé změny uvnitř organismu registrujeme teprve díky pocitu bolesti, reagujeme také náladou atd.), a za druhé – jak vyplývá z posledně řečeného – musíme mít zcela nepochybně ještě jiné „smysly“, neboť jsme jako organismus schopni reagovat na skutečnosti oněmi pěti smysly nevnímá-telné (krom případů uvedených je možno připojit také „mysl“ pro humor nebo vážnost situace atd.).

T.G.M.: Moder. člověk

86/360

M. po počáteční nedůvěře a nechuti ke Kantovi posléze chápe a se sympatií sleduje, jak Kant „klade všecek důraz na rozumovou spontaneitu, na rozumovou samočinnost“ (kdežto pro Huma je člověk bytostí v podstatě pasivní). „Je tedy těžiště Kritiky ve vykládání a analýsi té rozumové tvořivosti a samočinnosti, – synthese, činnost rozumu syntetická je u Kanta pojem

hlavní. A ovšem: synthese apriorní. Apriorní nazírací formy, apriorní kategorie a smyslový neapriorní materiál – tyto prvky se slučují v duchu v organickou jednotnost...“ (87) Kant dobře postihoval „aktivnost lidského ducha“, „to ustavičné hledání pravdy, hloubání a vnikání do věcí („vrtání““ (91). – Tady je nutno si uvědomit, jak dalece M. vykládal Kanta na základě svého chápání problematiky, jak dalece vkládal do Kanta své problémy. O aktivitě a spontaneitě mluví také na jiných místech, např. *OS I*, 208. Tam mluví také o „ženoucí síle“ (též 270 – odlišení od zákona), „*vis motrix*“: „Co vlastně hýbe člověkem...?“ „V čem tkví konec konců duševní aktivnost člověka, a ještě více než aktivnost (...), jeho spontánnost?“ A tuto spontánnost chápe jako nezávislost a staví ji do přímé spojitosti se svobodou. Ale právě v této věci Kant vlastně neuspěl: „Kant Humovi neunikl“ (84), „Huma překonával a překonával, ale nepřekonal, je v mnohém jaksí malomocný, polovičatý“ (108). Platí to snad také a právě pro náš problém: kantovské apriori nezajišťuje člověku svobodu (skutečnou, pravou), ale jen mu jakoby ulehčuje od tlaku zkušenosti: nezáleží naprosto všechno na ní, ale je tu ještě jiný zdroj. Ale vůči tomuto apriori zase není člověk svobodný, ba ještě více je jeho naprostým otrokem.

T.G.M.: Moder. člověk

86/361

Základní paradox etiky spočívá v něčem, co docela dobře chápeme v jiné oblasti, ale co nám připadá absurdní v etice, resp. ve sféře mravního rozhodování. Rozborem mravní situace a povahy mravního rozhodování posléze zjistíme, že „nejvyšší instance“ mravní nemá charakter neměnného pravidla, nýbrž že ve své suverenitě platí pro každou situaci (menší i větší, pro okamžitou chvíli i pro celé eóny) zvlášť a jinak (i když ovšem jisté podobnosti musí být také konstatovány). Právě tak, jako můžeme docela dobře rozeznat pouhé živoření až umírání od plného života (ačkoliv život zůstává životem), právě tak můžeme od sebe rozeznat to, co je mravné (co má být), od nemravného (co nemá být), i když obojí má mravní povahu a po obojím typu rozhodnutí jde zase život dál. (Otázka je, jak dlouho a kterým směrem – to je však otázka i u života „vegetativního“ a „animálního“: také tam jde o to, kam to vede a jak dlouho ještě.) Zkrátka: musíme počítat s tím, že něco „má být“ a něco jiného naopak „být nemá“ – ale sevřít do jednou provždy do obecné, „nadčasové“ formule prostě nelze, neboť to, co být má (a tím i to, co být nemá) se podle vývoje situace proměňuje, má to také své vlastní „dění“ a dějiny, je to dokonce něco, co umožňuje, aby dějiny měly nějaký smysl, a co tento smysl zakládá, „nese“, staví v proměňujících se krátkodobých „cílech“ před nás, do budoucnosti,

tedy jako něco, co přichází a pro co my připravujeme cestu. Etika tedy nemůže znamenat soupis nějakých norem a imperativů, nýbrž z podstaty věci je hermeneutikou situací.

26. IX. 86

86/362

Schopenhauer (1439, § 215, s. 144) rozeznává trojí druh jednání: mravní jednání je jednáním podle pravidla, ale bez účelu; instinktivní jednání (spíše chování) podle pravidla, ale bez pojmu účelu (přesněji, bez pojatého, pojmem uchopeného účelu); a konečně rozumné jednání („vernünftiges oder verständiges Handeln“) je jednáním ve smyslu pojatého účelu a podle rozvrženého pravidla. – Z toho se zdá docela zřejmě vyplývat, že Sch. chápe mravní jednání jako – přinejmenším původně – neprocházející rozumem, rozumovou úvahou. Z toho pak dále vyplývá, že také ono pravidlo, bez něhož je mravní jednání nemyslitelné, se uplatňuje mimo každou rozumovou úvahu a – alespoň původně – nezávisle na ní. Tím si zároveň Sch. možná otvírá cestu k chápání utilitaristické morálky jako dodatečného rozumového zpracování něčeho, co má původně naprosto neutilitární povahu, tedy jako jakousi ex post ideologizaci (dovoluje to pak „odhalovat“ „skutečnost“ morálky pod nánosem obvyklého chápání a interpretování atd.). A také je zřejmé, že to, co tu Sch. nazývá „mravním jednáním“, je ve skutečnosti každé jednání archaického, v mýtu ponořeného člověka (takže de facto jednání mravní není odlišeno od jiných typů jednání, jež se sice také řídí pravidlem, ale pravidlem jiným než morálním). Totéž platí o jednání instinktivním – to může mít (alespoň po našem soudu) charakter právě tak praemorální jako zcela mimomorální. – Základní chyba z hlediska etické teorie je naprosto zjevná: mravnost, která neprochází rozumovou rozvahou, nemůže být považována za skutečně „mrvnou“, nýbrž nanejvýš před-mrvnou, praemorální – analogickou tedy praemorálnímu jednání (chování) zvířat (příčemž rozumná rozvaha nemusí být nutně „pojmové“ povahy).

86/363

Schopenhauer (1439 – *Nachlaß, Neue Paralipomena*, s. 268, § 465) napsal: „Dem Philosophen so wenig als dem Dichter darf die Moral über die Wahrheit gehen.“ – Tady se tedy předpokládá, že mravnost (morálka?) se může dostat do napětí, ba dokonce do rozporu s pravdou. To ovšem zase dále předpokládá docela určité pojetí jak mravnosti (morálky), tak pravdy. Pokud chápeme jak mravnost, tak pravdivost situačně, pak můžeme a také musíme trvat na tom, že poslední pravda a poslední mravnost mají

v každé situaci týž zdroj, týž kořen – a nemohou proto být ve sporu. Když se naopak přece jen do sporu dostanou, znamená to, že ona „pravda“ není skutečnou pravdou, nebo že ona „mravnost“ není skutečnou mravností, eventuelně obojí zároveň. Právě Rádl protestoval proti oddělování obojího, když napsal, že pravda je najednou správná, mravná i zbožná (asi v *Moderní vědě* nebo spíš v *Romantické vědě*, je třeba najít, nemám po ruce).

V čem je však možno vidět zrnko pravdy v Schopenhauerově výroku? Stačí pod „morálkou“ mít na mysli vsutku obecnou (společenskou) morálku. Ta se vsutku může dostat do rozporu s pravdou a překážet tomu, aby pravda byla uznána za pravdu a aby se její poznání rozšířilo. Ale pokud budeme pod morálkou rozumět „předsudky“, musíme od ní oddělovat a rozlišovat skutečnou mravnost, která – jako stránka lidského odpovědného jednání – představuje reakci, „odpověď“ na konkrétní, živou, aktuální mravní výzvu v určité situaci (tudíž v „mravní situaci“). Sch-ův výrok představuje tudíž případně i nebezpečný dvojsmysl, na nějž se někteří mohou odvolávat také neprávem.

26. 9. 86

86/364

Je dost překvapivé a v každém případě pozoruhodné, jak si Schopenhauer (1439, § 213, s. 143) naprosto jasně uvědomuje nebezpečnost toho, čemu my říkáme „pojmové myšlení“ (on sám mluví vlastně jen o člověku vůbec, ale zdůrazňuje právě tu významnou okolnost, že člověk jedná ve smyslu pojmů, jakoby veden pojmy): „... jener Mißbrauch der Freiheit, die eine, alle Sinnenwelt überwältigende, Waffe ist, ist es eben, der den Menschen so unendlich furchtbarer als das Thier macht, indem dies nur thut, was für den Augenblick der Trieb heischt, der Mensch aber nach Begriffen handelt, die eine Weltvernichtung fordern können.“ Mohli bychom, vycházejíce z těchto formulací, interpretovat asi takto: instinkty a pudy ovládají sice člověka „celého“ a mocněji (resp. zvíře!), a to i tenkrát, když jde o „umělé“ instinkty (a „pudy“), tj. o archetypy. Ale také archetypy vlastně jenom suplují „akční systémy“, jen je staví na jinou, novou základnu. Akční systém ovládne jistý časový úsek, ale když proběhne, opět se „zklidní“, „usne“, přestane ovládat lidské jednání, neboť cíle bylo dosaženo. Teprve vynálezem pojmů a pojmového myšlení se ona mimočasovost a nadčasovost archetypů mění na jinou nadčasovost, která představuje možnost aktualizace bez jakéhokoliv vnějšího podnětu, tedy jakousi „posedlost“ duševní povahy a duševního původu. A je to tato zvláštní posedlost, která dovoluje vynálezu myšlení pojmovými prostředky dotahovat určité možné,

„koncipované“ „akční systémy“ až do nejabsurdnějších konců a důsledků. Paměť spolu s pojmy dává zvláštní až démonickou sílu některým „hnutím myslí“, antipatiím atd. jako ohromně zesíleným superpudům či superinstinktům.

86/365

Klasická idea „hodnoty“ je spjata s docela určitou koncepcí lidského jednání a chování. Tato koncepce však navzdory tomu nebyla dostatečně konsekventně vyvozena a přivedena až k jasné formulaci u celé řady i těch nejpozoruhodnějších filosofů. Ukážeme si to na jednom významném příkladu domácím. Jan Patočka v jednom ze svých posledních, nota bene politických textů (z 8. 3. 77) napsal, že „lidé dnes zase vědí, že existují věci, pro které stojí za to také trpět. Že věci, pro které se eventuálně trpí, jsou ty, pro které stojí za to žít“ (První skica atd., s. 27). Na zmíněném citátu je vidět, že nejde o kauzální působení ani v tradičním smyslu, ale ani ve smyslu psychologickém (kdy nějaký budoucí „cíl“ nutkavě vyvolá určité jednání, jež k němu míří a jež k němu usiluje dojít). O „hodnotě“ můžeme mluvit pouze tam, kde je možná a kde se také uskuteční docela určitá úvaha či rozvaha: život si tu volí určitou cestu ne pouze proto, aby dosáhl pro sebe nějaké cíle, nýbrž aby se nějakým „cílům“ spíše naopak dal k dispozici, aby něco ze svých ‚přirozených‘ cílů obětoval, aby se něčeho třeba i dost důležitého vzdal, aby sám sebe omezil a jakoby „ochudil“, aby něco jakoby zameškal, propásl, aby na něco rezignoval – a tím se v jakémsi paradoxu zbohatil, vylepšil, zkvalitnil. Člověk tu dospěl k určitému porozumění sám sobě a svému životu, z něhož vyplývá, že v důsledku konečnosti a omezenosti života je nutno se určitých „věcí“ vzdát, aby bylo možno získat jiné (srvn. podobenství o vzácné perle). Tak se předpokládá jistý typ hodnocení (jež má vždy možné alternativy), vedoucí k docela určitému životnímu zaměření, a tedy zformování života, chování a jednání. Oběť může být nejen ztrátou, ale dokonce i utrpením, ba i obětí života.

86/366

Evangelijní příklad s perlou je podobenstvím, jež ukazuje volbu hodnot v něčem výstižně, ale v podstatě jen přibližně. Ona přibližnost, a tím nepřesnost se týká pojetí „hodnot“ samotných. Perla jako taková není a nemůže být pravou hodnotou, neboť je pouhou věcí. Proto také zcela nesedí, když Patočka píše, že „existují věci“, pro které stojí za to jak žít, tak trpět. Přesně vzato nejde a nemůže jít v takovém případě o „věci“. Hodnota, pochopená jako „věc“, jen znamená, že věci se staly „hodnotami“. Věci mohou být více nebo méně užitečné, tj. mohou se hodit k tomu či onomu,

ale nemohou se samy o sobě stát životními cíli (ani přechodnými, prozatímními) a nemohou také dát životu žádný opravdový smysl. Základně důležitou okolností tu je to, že každá věc-cíl je prostě tím, čím je, nezávisle na tom, zda je či není považována za „hodnotu“, tj. zda jí je hodnota připisována, přisuzována. Naproti tomu skutečná, „pravá“ hodnota se stává hodnotou teprve tím, že se k ní život a lidské jednání soustředí a zaměří. Evropský člověk víc než lidé v ostatním světě a v ostatních dobách se obklopoval a obklopuje věcmi, na něž pohlíží jako na „hodnoty“. Ale skutečnou hodnotou pro něho nejsou ony věci samy o sobě, nýbrž jejich vlastnění. Ani v evangelijním podobenství tomu není jinak: perla tu přece byla už dávno, ale ten, kdo si jí tak nade všechno cení, ji chce vlastnit, chce ji mít sám u sebe a pro sebe (i když se jí bude třeba chlubit před jinými lidmi). Hodnotou tu je její vlastnění – a to je tím cílem, toho chce člověk dosáhnout tím, že prodá všechno, co měl.

86/367

Pokusy o výklad hodnot z jejich užitečnosti musí nutně troskotat všude tam, kde provedeme přesné rozlišení mezi tím, co je v určitém smyslu a směru (a v určité situaci) užitečné – a mezi onou užitečností samotnou. Na čem záleží, budeme-li považovat nějakou věc za užitečnou nebo nikoliv? Být užitečný znamená být ve vztahu k něčemu, co je vskutku důležité a oč nám vposledu jde. Považujeme-li nějakou věc za užitečnou, znamená to, že nám nejde o tu věc pro ni samu, nýbrž právě pro její vztah k něčemu důležitějšímu. A tak se při přesnějším zvážení a promyšlení celé záležitosti musí ukázat, že předpokladem posouzení užitečnosti nějaké věci je respekt k nějaké hodnotě, vůči které jedině se může nějaká věc jevit jako více nebo méně užitečná. Není tedy hodnota založena na užitečnosti, nýbrž naopak užitečnost je založena hodnotou. – Tím se také vyjasňuje jistá nesnáze, jak např. mravní vztah k druhému člověku odlišit od vztahu pouhé užitečnosti. Vztah k druhým lidem, který zůstává na rovině a v mezích utility, je de facto vztahem nelidským (je-li vztažen k celému člověku), nemravným, neboť nad každou užitečností ať pro mne, ať pro kohokoliv dalšího, se pozvedá mravní povinnost respektu k tomuto lidskému partnerovi, k druhému člověku, a to znamená především respekt k jeho otevřené budoucnosti a k jeho svobodné volbě cesty do této budoucnosti. Pochopitelně má tento základní mravní respekt k druhé lidské bytosti také svou utilitární stránku (důsledky), ale není na pouhé utilitě založen, ani na ni není redukovatelný a z ní vysvětlitelný. Proto se může za jistých okolností dostat s utilitou dokonce do rozporu, do konfliktu.

86/368

Jevgenij Jevtušenko napsal letos na jaře (in: *Sovětskaja kultura*, č. 45 (1986) článek o potřebě vlastního názoru. A začíná poukazem k tomu, že „vlastní názor přichází někdy draho“. Tento výrok by v zásadě mohl mít dvojí smysl – i když ten druhý v něm nikdo nebude hledat. První, na první poslech zřejmý význam je: mít vlastní názor přijde někdy draho (ale stojí to za to). Ale je mnoho těch, kteří se přímo szili s tím druhým významem, i když se k tomu někdy ani sami sobě nepřiznávají: mít vlastní názor přijde někdy draho – (nevyplatí se to). Jedna věc je obojí interpretaci společná: za vlastní názor je obvykle třeba zaplatit jistou „cenu“. Někomu se však tato cena zdá příliš vysoká, jinému se „to vyplatí“. Na čem záleží ono hodnocení, které v různých případech dojde k různým výsledkům? Jevtušenko sám se pokouší důležitost vlastního názoru zdůvodnit tím, že „bez vlastního názoru neexistuje osobnost“. Pochopitelně nám takové zdůvodnění nemůže stačit. Především není nikterak zjevné, zda opravdu není možná žádná osobnost, která by neměla svůj vlastní názor (ostatně zůstává nevyjasněno, co to je tzv. „osobnost“; jestliže ji přímo vymežíme mj. tím, že má vlastní názor, pak jde o „důkaz“ v kruhu, tedy jen zdánlivý). A pak ovšem tu je věc hlavní: je-li důležitost vlastního názoru založena v důležitosti toho, zda jsme nebo nejsme osobnostmi, pak tu máme hned další otázku, proč je vlastně důležité a proč je zapotřebí být osobností. To není nic samozřejmého; pro archaického člověka bylo cílem se vlastní osobnosti vzdát (a tedy i vlastního názoru) a přimknout se k archetypu, ztotožnit se s ním.

86/369

V tom, jak Jevtušenko zdůrazňuje „vlastní názor“, prozrazuje možná svou nezralost pro současnou kulturní situaci, možná spíš nezralost sovětské společnosti (ve srovnání třeba s akad. Lichačevem a jinými, kteří velmi zdůraznili potřebu vracet se k starším autorům, navazovat na kulturní dějiny /minulost/ ruské, ale vůbec evropské atd.). Důraz na „vlastní názor“ má smysl jen za určitých předpokladů, které však právě v situaci, do níž Jevtušenko promlouvá, nejsou splněny. „Vlastní názor“ totiž může být taky prudkým pádem do primitivnosti, do otevřené až drzé nevzdělanosti, do sebespokojenosti polovzdělance a čtvrtvzdělance. Pro druhé lidi totiž je každý „vlastní názor“ prostě nezajímavý, pokud jim něco neříká, pokud je neoslovuje, pokud se nedovolává právem jejich pozornosti, pokud nenavazuje na to, co také oni nějak uznávají, pokud neuvádí důvody, které i oni musejí brát vážně atd. Jevtušenko ovšem mluví o tom, že se něčí

„vlastní“, tj. osobní názor může ukázat jako „názor lidu“, že může vyjadřovat tento názor lidu. Ale to už je zase příliš velký skok. „Lid“ ani v tom nejideálnějším případě nemá jeden názor – ostatně J. s tím přece počítá, že názory jsou různé – a většina ještě nemusí mít nikterak patent na správnost a pravdivost. Mít „vlastní názor“ znamená jistě především nesdílet obecně rozšířené předsudky a falešné, nedoložené a nezdůvodněné náhledy. Ale cílem není se odlišit – to je vedlejší produkt cesty za pravdou. Pravda vždycky nejprve začíná u jednoho nebo u několika málo lidí a teprve pozvolna si získává obecné mínění. Mezitím však je pravda sama už dál – a nejde o naši osobitost, nýbrž o ni, o pravdu samu.

86/370

V navázání na Jevtušenka: jak podstatně souvisí pravda s lidskou osobitostí a vůbec s konstitucí osobnosti jako subjektu morální situace? Tady se dotýkáme nejhlubších kořenů evropské kulturní a duchovní tradice. Biologie má před sebou nepřehlednou řadu dokladů naprosto přesvědčivých, že každý živý tvor je vnitřně sjednocen, integrován. Základním kulturním a civilizačním problémem je však vnitřní sjednocenost a integrovanost duševní, myšlenková a duchovní. A tady evropská tradice přímo riskantně sází na pravdu a její poznání: lidská bytost se jako taková ustavuje ve vztahu k pravdě (resp. k „tomu čtvrtému“, tj. také k spravedlnosti, k tomu co „má být“ atd.). Nikde na světě a nikdy v dosavadní historii nedošlo v žádné jiné tradici k takovému prudkému trendu či útoku na dobytí „sebe“, na ustavení sebe jakožto jedinečné, neopakovatelné bytosti, osobnosti, osobitého subjektu, jako právě v tradici evropské. V dějinách žádné jiné kultury nemůžeme uvést osobnosti tak osobité, charakterově jedinečné a popsané, „před-stavené“ s takovým porozuměním pro jejich jedinečnost – to znamená tedy obojí: osobnost se nemůže rozvinout tam, kde pro ni není porozumění, kde nemá rovněž osobité a navíc vnímavé, chápavé okolí, prostředí, kde nemá jako partnery také osobnosti. Mohli bychom takřka identifikovat odvrát od pra-minulosti a od mytických archetypů s ustavením a stálým zkvalitňováním a prohlubováním osobitosti člověka jakožto osoby, tedy s procesem personalizace. Ale není tento proces založen právě osloveností (docela osobní osloveností) pravdou?

86/371

Příprava na 29. 9. 86 – Kontext „situace“ a otázka hodnocení

- 1 Řekli jsme si, že mravní situace je svou strukturou komplexem vztahů mezi subjektem situace, jeho lidskými partnery, určitou věcnou složkou (vztah se týká nějaké záležitosti) a konečně mezi situačně adresným

„býti má“. Teď se pokusíme doplnit tento model poukazem na některé vybrané aspekty těchto vztahů.

- 2 Především žádná situace není naprosto izolována od širších okolností, tj. každá situace je sama také nějak situována. A tato situovanost je rovněž komplexní, tj. týká se všech složek mravní situace i jejich jednotlivých (bilaterálních) vztahů, a ovšem i vztahů multilaterálních (kromě situace samotné jakožto celku). Struktura i dynamika těchto vztahů „situovanosti“ má své specifické rysy, které je třeba studovat jak zvlášť, tak v jejich souhře.
- 3 Předně tedy ani člověk jako subjekt, ani „ti druzí“ jako partneři v mravní situaci nejsou jen tím, čím „momentálně“ jsou (nemají jen „jsoucnost“), ale jsou bytostmi, tj. mají své bytí (= bytí pravého jsoucná, jímž je člověk). Konkrétně to znamená, že se narodili a vyrostli v určitém prostředí, rozvíjeli se pod určitými tlaky tradice, ale zároveň po cestách, které jim byly teprve díky této tradici a jejímu tlaku otevřeny atd. A nejde o jednu jedinou tradici, ale o celou sérii různých a nejen věcně, nýbrž především časově se překrývajících a prostupujících tradic, z nichž některé si uvědomuje lépe, jiné hůř a konečně některé vůbec nikoliv.
- 4 Všechny tyto tradice se netýkají pouze lidí, ale vždycky také záležitostí, věcí, věcných souvislostí. Jde např. o tradiční způsob života, o rodinnou nebo skupinovou, národní tradici přístupu k určitým skutečnostem, činnostem, oborům, společenským institucím apod. Některé takové neosobní (mimo-osobní) skutečnosti představují danosti přírodní nebo jakoby přírodní, dané, a významu se jim dostává teprve v rámci jistých společenských (historických) kontextů spíše dodatečně; jiné jsou společenskými (historickými) kontexty dokonce již spolukonstituovány a chápeme je jako skutečnosti dějinné. Způsob přístupu tak prostředkuje vliv přírody na dějiny i dějin na přírodu.

28. IX. 86

86/372

- 5 Člověk jako subjekt morální situace se chtě nechtě dostává do vztahu ke všem těmto vztahům, k těmto kontexturám, a to vždy pod nárokem „ty máš“. To však znamená, že člověk není nikdy pod jedním jediným, ve své přítomnosti již integrovaným nárokem, nýbrž před celou řadou nároků, o jejichž integrovanost nebo alespoň hierarchičnost se právě svým jednáním a chováním musí pokusit.
- 6 Doplňme nyní zatím zcela abstraktní úvahy nějakým konkrétnějším příkladem. Jevtušenko (*Sověť. kultura* č. 45, 1986, podle Výberu č. 38 z

18. 9. 86, s. 10): je třeba mít na věci vlastní názor a otevřeně jej vyjadřovat a zveřejňovat. Tažme se tedy: kdo je tu subjektem tohoto morálního apelu a v čem spočívá mravní povaha tohoto apelu?

- 7 To, co podniká J., je morální čin. Jako spisovatel (básník) se J. cítí být v dané situaci k tomuto činu povolán. Nicméně jeho čin má dvojího, a možná dokonce trojího různého adresáta. Už tato okolnost naznačuje, jak je mravní situace složitá. J. se obrací na všechny s výzvou k tomu, aby si udělali vlastní názor. Zároveň upozorňuje na to, že mít vlastní názor „přijde někdy draho“, ale zejména na to, že „vlastní názor ponechaný v nitru působí destruktivně“. Proto jsou zároveň všichni vyzýváni, aby svůj názor svobodně vyjadřovali a zveřejňovali.
- 8 Když mluví o „právu vyjadřovat své rozdílné názory“, J. sklouzává (aniž by to jasně formuloval a ohlásil) z roviny morální na rovinu obecně politickou (ostatně jde o citování jiného spisovatele). V daném kontextu to má charakter jaksi obranný; morálně významnější je „výzva k občanské odvaze a k pravdivosti“. Výzva k pravdivosti je nepochybně výzvou mravní a má svůj důvod (ospravedlnění) v oslovující pravdě samotné. Naproti tomu, když mluví o právu na „rozdílné názory“, nutně oslabuje svůj zápas „proti dinosaurům“ – ti že by neměli právo na „své názory“?
- 9 J. volá nejen po vyjadřování vlastních názorů, ale po „intenzifikaci jejich významu“, a tedy po jejich zveřejňování. Tím se ovšem – v dané situaci – obrací na určité složky obyvatelstva, na „funkcionáře“ – novináře, spisovatele, režiséry, výtvarníky, vědce atd. (nejmenuje politické tajemníky a jiné funkcionáře). V tomto

86/373

ohledu podtrhuje důležitost „demokratického informování veřejnosti“. Tady ovšem nestačí dobrá vůle a úsilí těch, kdo jsou kompetentní a odborně připravení veřejnost informovat, ale je zapotřebí součinnosti těch, kdo mají v ruce mocenské i informační prostředky (zároveň), ale kteří jsou „často nekompetentní“, a přesto „kontrolují“ „nejen vnitřní a zahraniční politiku, ale i biologii, lingvistiku, kybernetiku, hudbu a literaturu“ (zřetelné narážky na politické funkcionáře, ale také přímo např. na Stalina, Ždanova atd.).

- 10 Protože „vlastní názor přichází někdy draho“, je nutno uvést důvod, proč to přesto stojí za to. J. uvádí jako obecný důvod, že „bez vlastního názoru neexistuje osobnost“. Tím vzniká ovšem otázka, proč je důležité být osobností. J. kupodivu nezduvodňuje tuto věc té nejširší skupině adresátů, totiž „všem“ (snad předpokládá, že jim to je samozřejmé – ale to je v tom případě velký omyl). Důvod, který skutečně uvádí, je adre-

sován jednak – a snad na prvním místě – politikům a politickým funkcionářům: bez osobností (které mají vlastní názor) není žádného lidu. Proto starost, aby se mohly rozvíjet „vlastní názory“ a aby se také mohly zveřejňovat a tak uplatňovat, je vlastně „starostí o lid“. Z toho vyplývá, i když to J. neřekl výslovně, že není žádného lidu bez demokratického informování veřejnosti – a že tedy bez takové obecné informovanosti se také nelze k lidu odvolávat a o lid opírat. Nejde tedy jen o výzvu, nýbrž také o kritiku a výtku či pohrůžku, jež je zároveň adresována oněm „vybraným“.

- 11 To je zřejmé ze slov, že „veřejné mlčení je skrytá forma anarchie“; naproti tomu skutečná demokracie není možná bez „kritické otevřenosti osobních názorů“, které není třeba se obávat – ta nevede k anarchii, jak vyhrožují dinosauri. Ale to je zase jen politická dimenze. Kde zůstala dimenze mravní?
- 12 V jakém smyslu je mravní povinností se stát osobností? To je vysloveně evropský prvek – nota bene prvek protiarchetypický, protimytický. „Být sám sebou“, najít a neztratit „svou identitu“ (viz Havel a jeho dopisy z vězení ženě Olze). To je velmi vážná etická otázka. Nejlépe je exponovaná na problému „vlastních názorů“.

86/374

- 13 Co je důležitější: mít svůj názor, anebo mít pravdivý názor? Rádl ve *Vývoj. teoriích*: to, co mne k „mé“ pravdě vposledu vede. Budou-li mít všichni pravdivý názor, nebudou se od sebe lišit – a tak to ani nebude jejich vlastní, osobní názor. Můžeme vskutku mluvit o mravní povinnosti mít svůj vlastní, osobitý a osobní názor? A být v tom smyslu osobností, lišící se od jiných, ode všech ostatních?
- 14 Výzva k odvaze: jde vskutku o mravní imperativ? Kantůrková o Husovi – už je nám jedno, oč tenkrát šlo, ale imponuje nám Husova odvaha, s jakou čelil nátlaku. Je odvaha mravně pozitivní – za všech okolností? České slovo „odvaha“ je etymologicky blízké slovesu „odvažovati“, tj. „vážit“. Je také blízké slovu rozvažovati a rozvaha. Šílená odvaha je – alespoň v češtině – *contradictio in adiecto*; odvaha je eo ipso rozvážná, nikoliv šílená.
- 15 V čem je vlastně chyba, když se zdůrazňuje např. odvaha sama o sobě, „mít vlastní názor“ – také izolovaně, „být osobností“ – rovněž beze vztahu k okolnostem apod.? Morální situace je komplex – a každý pokus o izolaci některého z jejích prvků či složek musí nutně vést k nějakému defektu. Proto zásada: komplexní pohled, neochota k izolování jednot-

livých složek. Tak jako nepostihneme povahu organismu, když se zaměříme na jednu tkáň, jeden orgán – jde právě o tu souhru.

16 Nesnáz a problém s tím spojený: každý poukaz na komplexní situačnost může být záminkou k relativizaci toho, co „býti má“. Obrana však nemůže být v redukci, ve zjednodušení a vynechání těch druhých složek, nýbrž v přesném metodickém postupu, kde neponecháme bez povšimnutí žádnou stránku ani složku mravní situace.

17 Už letmá a jen začínající analýza J-ových formulací nám ukázala, že J. sice smysl pro komplexnost má, ale že mu chybí přísná metoda, dovolující podrobně analyzovat onen komplex. J. je básník, nedostatek metody mu tedy nemůžeme vytýkat. Musíme si toho však být dobře vědomi. A musíme také pamatovat na to, že J-ova výzva proti „zbabělému kompromisnímu odosobnění“ má zároveň nádech sebekritický (jak to ostatně známe ze 60. let – Tatarka ap.) a že tak čelí tomu, aby poukaz na komplexnost situace vyzněl apologeticky a sebeospravedlňující notou.

86/375

Fenomenologická metoda už přesvědčivě dokázala, že je s to přinést pozoruhodné výsledky. Navzdory této efektivitě, o níž nemůže být sporu, musíme trvat na tom, že má také neméně zřetelná omezení. Jako metoda je legitimní, jako filosofie zůstává v mnoha ohledech neuspokojivou. Základním problémem, jehož řešení nám fenomenologie (chápaná jakožto filosofie) zůstává dlužna, je geneze samotných fenoménů a zejména geneze prověřených, již korigovaných fenoménů, jež vrhají světlo na odmítnuté, neproověřené fenomény původní, resp. dřívější, eventuelně jež jednotlivé dřívější fenomény podřizují fenoménům vyššího řádu a zásadnější platnosti. Příklad: tento stůl mohu vidět z různých stran; každý pohled nám podává jinou fenomenální podobu. Díky naší schopnosti integrovat tyto jednotlivé smyslové fenomény v syntéze „stolu jako takového“ může před námi vyvstat vyšší fenomén stolu, jaký nám ovšem samotné smysly nikdy nemohou podat. Nicméně právě tento stůl jako takový je vlastním předmětem našich praktických úvah i našich činností. „Stůl jako takový“ nemůže být tedy považován za tzv. bezprostřední datum našeho vědomí, neboť je jakožto fenomén konstituován za asistence a díky syntetické a zprostředkující funkci jak našeho rozumu, tak naší fantazie a pod. Nicméně přihlédneme-li blíže k oněm „bezprostředním“ datům vědomí, zjistíme, že ani ta nejsou nikterak nezprostředkovaná a zejména že by se ani nemohla konstituovat jakožto data právě vědomí, kdyby dokonce také v nich nedo-

cházelo k intervenci celého vědomí, zejména pak rozumu, paměti, zkušeností atd. A právě tato oblast je z fenomenologie vylučována.

30. IX. 86

86/376

Jedním z nejzávažnějších problémů, které naší době zanechala nedávná filosofie (konce 18. a celého 19. století), je problém subjektu. Chceme-li pochopit skutečnost subjektu opravdu do hloubky, musíme nahlédnout, že ve své jedinečnosti není subjekt odvoditelný z okolností, nýbrž že představuje emergenci čehosi nového, co teprve v průběhu této postupné a postupující emergence, v průběhu realizace, uskutečňování sebe sama na sebe nabírá, přibírá k sobě, jako materiálu ke své výstavbě užívá oněch „okolností“, takže na něm – hleděno zvenčí – tyto okolnosti jakoby zanechávají stopy, otisky – a dokonce se méně pozorným může zdát, že okolnosti tento subjekt jakoby vyprodukovaly. To je právě dojem strukturalistů, analytických filosofů atd., že subjekt je jenom jakýmsi uzlem rozmanitých vnějších tlaků, tendencí a příčin. Ale tady se de facto objevuje staré ‚faux pas‘, jaké najdeme už u Démokrita. Také on se domníval, že to, co považujeme za věci, za předměty, je jenom nahodilá skrumáž, hromada nebo spletenina atomů, které se dočasně a nahodile při svém „padání dolů“ o sebe otírají, zachycují svými výčnělky a tak po jistou dobu zůstávají „pospolu“, ve vzájemné blízkosti a v jakési „jakoby“ sestavě. Moderní biologie už přešla od háčků a hrbolků na atomech k vysvětlování genetickým kódem, ale nejvlastnější problém subjektu zůstává nadále neobjasněn. Genetický kód představuje „informaci“; ale hlavní otázka je, kdo tu genetickou informaci dovede a „chce“ dešifrovat a použít k „výstavbě“ celého organismu. *Principium individuationis* musí být pochopeno nově jako *principium integrationis*. Každý vliv „okolností“ nebo vůbec něčeho „daného“ musí sám být „vysvětlen“ schopností subjektu ten vliv uznamenat, registrovat, „přijmout“ jakoby „do sebe“, reagovat na něj ne pouze jeho „odražením“ a rezistencí vůči němu, nýbrž jeho „osvojením“, vestavěním do svého dalšího průběhu, do své vlastní výstavby, jeho integrací do celku sebe samotného.

30. 9. 86

86/377

Když chceme odlišit subjekt od okolností, najdeme vždy něco, co subjekt do sebe nějak nasál ze souvislostí a ze situace, do níž byl postaven. Proto i v samotném subjektu bychom měli odlišovat to, co je mu „bytostně vlastní“ a co je jen produktem jeho reagování na situaci a na okolnosti. Ale v ta-

kovém případě představuje „okolnost“ nejen fyzická a psychická výbava lidského subjektu, nýbrž dokonce genetický kód, celý soubor genetických informací, které byly subjektu „dány do vínku“. Jestliže má každý člověk dříve nebo později před sebou problém, jak se sám se sebou „smířit“, jak sám se sebou „vydržet“, jak sám sebe „unést“, pak to je vlastně vždycky otázka nějakých daností, jimiž je člověk jako subjekt obdařen, aniž je volil, a které mu dokonce mohou značně jít „na nervy“. Je-li základní a bytostná struktura subjektu („das Subjekt-sein“) odhalena jako vztah k sobě, je v tomto vztahu vždycky už předem něco „dáno“, k čemu se člověk musí vztáhnout tak, že to přijme. Být subjektem je tedy víc než jenom jím prostě být, nýbrž být jím tak, že sám sebe přijmu. To je ovšem něco docela jiného než „vůle k sobě“ ve smyslu vůle k sebeprosazení. Sebe prosazovat (uplatňovat, získávat vrch, pozici, moc atd.) je něco elementárně odlišného od toho, když sami sebe prostě přijmeme jako výchozí bod, když je „nám“ (ale komu?) něco „dáno“ a my se k tomu „přiznáme“, uznáme to nejen za své, ale uznáme „to“ za „sebe“ a tak se konstituujeme jako lidský subjekt. To uznání za sebe a za své je velmi důležité a není to nic samozřejmého, neboť to má vždy intersubjektvní, společenský kontext (vždy při tom srovnáváme!).

86/378

Už pozorováním vývoje malých dětí a později adolescentů nahlédneme – máme-li pro to náležitý smysl, náležité sensorium – historickou povahu (v tomto případě ovšem individuálně historickou povahu) určitých momentů a přímo etap, kdy se „rodící“, resp. konstituující se subjekt staví a musí stavět proti okolí, proti světu a prosazovat tak sám sebe. Způsob, jak to činí, pochopitelně velmi souvisí a snad dokonce „závisí“ právě na onom okolí či prostředí, ale vždy je to „závislost“ jaksi nepřímá, všelijak komplikovaná a rozhodně ne kauzální. Značnou váhu v této „závislosti“ má naopak odpor, kladený okolnostem, vyvzdorovaná pozice, protikladnost atd. Při nedostatečné kultivovanosti to často dopadne tak, že generace vnuků se podobá generaci dědů, i když jako synové a dcery se postavili proti generaci rodičů. Ale tak tomu je opravdu jen v případech kulturně primitivních, jednoduchých, kdežto většinou to naznačují jen některé vnější znaky, které jsou spíše zvoleny za symboly a jakési „vlajky“, k nimž se mládež hlásí, kdežto viděno více do hloubky je všechno složitější a prosazuje se v tom obvykle jakási celkovější cesta „historického vývoje“, kterou ovšem odhadnout nebo dokonce plně nahlédnout vůbec není snadné. Jednotlivec – dítě, adolescent, dospělý – se nutně potřebuje ustavit jako zvláštní, jedinečný subjekt; a protože i takovýto jedinečný subjekt vždy

více nebo méně pociťuje svou spjatost se společností (resp. s některou její složkou) a s určitým širším (nejen individuálním) programem, vytváří se také pocit nutnosti se konstituovat jako skupina, jako hnutí, jako generace apod., přičemž sebepochopení má při tom tendenci poněkud zvýrazňovat až přehánět odlišnosti.

86/379

Individuální povahové rozdíly pozorujeme už u zvířat (zejména domácích, která máme stále na očích). Dalo by se proto říci, že tendence k individuální zvláštnosti, jedinečnosti atp. je „přirozená“. To jen z pohledu zdálky, navíc neinteresanému na těch zvláštnostech, ona jedinečnost uniká a všechna zvířata jednoho druhu, event. rasy nám připadají jako stejná (ostatně je tomu podobně u lidského vztahu k lidem jiné rasy, např. k černochům, Číňanům apod.) Ovšem u člověka je situace ihned komplikovanější, složitější, neboť nejde a nemůže jít jen o nějakou přirozenou tendenci, nýbrž vždycky již od samého začátku se do každé „přirozené“ tendence vměšuje vědomí, sebevědomí, vůle k odlišnosti a její reflexe atd. Velký rozdíl je ovšem i na druhém pólu, totiž na onom sociálním „okolí“, „osvětí“, vůči němuž se lidský jedinec vymezuje, proti němuž se ustavuje jako jedinečné individuum, s nímž musí žít a spolužít, ale s nímž nehodlá a nechce splývat, nýbrž vůči němuž si chce a musí zachovat jistou samostatnost, svébytnost, zkrátka „svobodu“ a „svébytí“. Proto také ona „jedinečnost“, k níž se lidský jedinec dopracovává, není jen pouhým promítnutím nějakých přirozených kvalit na sociální pozadí (či popředí), nýbrž je sama povahy kulturní, „vnitřní“, duchovní. Arogance a vnucující se stádovost charakterizuje pak obvykle právě ty jedince, kteří si nedovedli svou jedinečnost doopravdy vypěstovat a zkultivovat a kteří tento nedostatek pociťují úkorně a uplatňují svou hrubou sílu proti těm, kdo v tom směru uspěli a „svébytnost“ si doopravdy vypracovali. Velkými vůdci jsou proto obvykle polovzdělanci a nedoukové, a proto také mají sklon k despocii a diktátorství.

86/380

Masaryk je základní myslitelskou postavou v české filosofické tradici. Je to myslitel nikoliv spekulativního a systematického typu, nýbrž svědek a kritik duchovní situace své doby. Orientuje se ve skutečné, živé, aktuální myšlenkové a kulturní, zejména však spirituální atmosféře jakýmsi „přímým“ způsobem, přímou zkušeností a nahlížením, pro něž má perfektně vyvinuté citlivé sensorium. V interpretaci takových zkušeností se někdy mýlí, ale i svými omyly zůstává jeho myšlenkový postup mimořádně

efektivní a důležitý. Dovede klást ty nejpodstatnější otázky, což je pochopitelně významnější než všechny odpovědi, které je kdokoliv schopen formulovat (včetně jeho samotného). Masaryk shrnuje to nejpodstatnější z jedné tradice českého myšlení a vytváří tak podklad pro její další rozvíjení, eventuelně pro docela nové kroky v jejím duchu. Není typem filosofa, který zakládá novou školu, spíše typem, který se – za normálních okolností – stává, ba musí stávat předělem a „krizí“ pro všechny myšlenkové směry a vůbec hlubší myslitele. Tato okolnost nebyla chápána, ani dokud ještě byl čas. Po válce nebylo proto vlastně nač navázat, a tak se podstatně usnadnila úloha, kterou si předsevzala vládnoucí politická moc po únoru 1948 (a zejména po podivných „oslavách“ stého výročí Masarykova narození 1950), totiž: vymazat Masaryka i jeho dílo z národních dějin a zejména znemožnit jakoukoliv jeho aktualizaci. Proto nemáme dosud hluboce filosofické zpracování Masarykova myšlenkového odkazu. Nejlepší dílo o Masarykovi napsal 1930 theolog (J. L. Hromádka), největší poválečný filosof (J. Patočka) měl k Masarykovi poněkud ambivalentní po-

86/381

měr a nakonec oceňoval jako vyvrcholení jeho filosofické práce založení ČSR (jako jedinečnou událost v dějinách filosofického působení na společnost). Masaryk tak vlastně sdílí svým dílem osud takového Kierkegaarda, který musel být filosoficky de facto vůbec objeven (než pouze znovuobjeven) po desetiletích, kdy byl oceňován nanejvýš jako literát nebo jako theologický myslitel. (A to druhé ještě ne dostatečně, došlo k tomu vlastně až po objevu Kierkegaarda-filosofa.) Zařazením do nějakého „šuplíku“ nemůže být postiženo to, co je pro Masaryka právě nejdůležitější a čím může nejvýrazněji oslovit naši současnost. Možná, že ještě i dnes je na pokusy o celkové uchopení Masarykova odkazu a vůbec jeho myslitelského profilu příliš brzo. Nebyly ještě vykonány ani ty nejzákladnější práce, nebyly pro to vytvořeny ani ty nejzákladnější předpoklady. Je třeba nejprve očima a duchem poučeným vývojem nejnovější filosofie najít ta vsutku důležitá, ba rozhodující místa v jeho spisech a analyzovat je s pozorností, jaká se věnuje jiným velikým myslitelům, kteří nestavěli systémy, ale určovali další cesty filosofického myšlení. Pak teprve se ukáže, oč jsme přišli v důsledku nesmyslné kulturní ostrakizace a bez čeho se napříště česká (přínejmenším česká) filosofie nemůže obejít, nechce-li se vzdát jednoho z nejvýznamnějších zdrojů své vlastní svébytnosti a tím i schopnosti ne pouze vždy znovu dohánět světový trend a vývoj, ale být k němu také nezanebatelným přínosem. Skutečného Masaryka je třeba pro naši i pro svě-

tovou filosofii teprve objevit pod tlustým a zatvrdlým krunýřem starých i nových předsudků.

86/382

Příprava na 13. 10. 86 – Mravní subjekt

- 1 Pro strukturu mravní situace jsme rozpoznali jako fundamentálně charakteristické 4 složky; nyní se budeme zabývat každou z nich zvláště (a přitom se ukáže, proč tzv. mravní situace není pouhou konstelací těchto složek, nýbrž – nepravým – celkem, jehož zdroje integrity sahají do „nitra“ či „hlubin“ přinejmenším některých z uvedených složek – nejde tudíž o záležitost pouhých vnějších vztahů ani tam, kde jednotlivé složky svůj „vnějšek“ mají).
- 2 Problém pojmového uchopení „subjektu“. Charakter pojmového myšlení: k jednomu slovu se váže jednak celé hnízdo pojmů, jednak celé hnízdo intencionálních předmětů, přičemž každému z oněch pojmů lze přiřadit pouze jeden jediný intencionální předmět. Užitím téhož slova můžeme s pomocí různých dvojic „pojem – int. předmět“ mýnit touž „reálnou skutečnost“ v různém smyslu, a zejména v různém stupni obecnosti. Tento postup nelze aplikovat v případě „subjektu“.
- 3 A proč? Ukažme si nejdříve, co o tom říká Scheler (*Vom Ewigen im Menschen*, 4951, s. 307 nn.). V polemice s Windelbandem (ale je to vlastně polemika mnohem širšího záběru!) prohlašuje pojem „subjektu vůbec“ za „protismyslný“ (nesmyslný – widersinnig). (Nikoliv tedy rozporný, widerspruchsvoll v superformálním smyslu.) Zmatek v té věci byl zvýšen tím, že původní význam *subiectum* až do konce 18. století byl „předmět“, takže onu běžnou pojmově-myšlenkovou praxi v zásadě dovoľoval. Od té doby se však ustálilo užití tohoto slova pro tzv. „já“; a Scheler udává čtyři „věty“, platné pro každé jsoucno, na něž je tento pojem aplikovatelný.
- 4 (1) Každé „já“ je s naprostou nutností individuální „já“. – Sem by náležela diskuse, jaký je zásadní rozdíl mezi tímto tvrzením a mezi na první pohled zcela analogickým tvrzením nominalistickým, které ovšem platí všeobecně. Tím se nicméně dnes zabývat nebudeme, protože se k problému stejně budeme muset vrátit v jiné souvislosti, která důležitost problému radikálně zdůrazní. Nicméně tolik lze říci již nyní, že předpokladem uspokojivého řešení je rozlišení pravých a nepravých jsoucn.

10. X. 86

86/383

- 5 (2) Každému jsoucnu, jež má charakter „já“, stojí naproti („vstříc“) nějaké možné „ty“. – K tomu lze dodat, že formulace není dost radikální, i když míří správným směrem. Pomineme-li pro tuto chvíli úvahy o mimolidských (sub-humánních) subjektech, pak pro člověka je vstřícnost nějakého druhého „já“ přímo konstitutivní pro jeho vlastní „já“ – a proto nemůže jít jen o vstřícnost „nějakého možného „ty““; ono konstitutivní vstřícné „ty“ musí být skutečným jsoucnem. V tom je specifická lidského subjektu.
- 6 (3) Proti každému jsoucnu, jež má charakter „já“, stojí naprosto nutně nějaký vnější svět, ve své jsoucnosti, stejně jako ve své danosti nezávislý na jeho jsoucnosti (v orig. ovšem „Sein“). – To může znamenat několik věcí. a) především je každé „já“, tj. každý „subjekt“ možný jen jako nitrosvětské jsoucno, tj. může se ustavit (nebo „vzniknout“) jen v rámci světa a za předpokladu nějakého na něm nezávislého světa a rovněž na něm nezávislých jiných jsoucenc. („Realistický“ předpoklad.)
- 7 b) Ovšem subjekt („já“) se může ustavit pouze tak, že zároveň rozvrhne kolem sebe „svůj svět“, lépe: začne jej rozvrhovat. Tomu ovšem Scheler říká již jinak, totiž „osvětí“, a zařazuje to do své 4. věty. Nicméně pak vzniká otázka, co znamená ona „danost“ světa, odlišená sice od jeho „jsoucnosti“, ale charakterizovaná také jako na subjektu (na „já“) nezávislá. Prostě tu je otázka, zda Scheler zařazuje onu „Subjekt-Objekt-Spaltung“ již sem nebo do následující „věty“. Proto odkazují až tam.
- 8 (4) Každé „já“ se rozpadá (zerfällt) na ustavičně hic et nunc dané tělesné „já“ s příslušným osvětím na jedné straně a na duševní „já“ s proudem zážitkových momentů jako korelátem. Tyto zážitkové momenty jsou původně dány jako celky a teprve sekundárně mohou být děleny v různých směrech. – Tady máme nezpracovaný a do nového kontextu nezpracovaný relikt karteziánského dualismu – tělesné já jako „rozprostraněnost a sebezpůsobující já „duševní“; neuspokojivá je řeč o korelaci, což může být pouhým náznakem odmítnutí přísné paralelity (jak se tradovala v psychologii, u nás ještě u Krejčího).

86/384

- 9 Scheler se celou věcí zabývá s mnohem větší důkladností jinde (*Der Formalismus in der Ethik* etc.), ale nám bude nyní stačit to, co jsme uvedli. Nedostatků je hned několik. Velkou nejasností zůstává tzv. „vnější svět“, chápaný jako nezávislý na subjektu, ale přesto „vnější“. To si žádá preciznější formulace, zejména však hlubšího promyšlení. Nejenže „vnějšnost“ světa nemůže být pochopena jako nezávislá na

subjektu, ale také nikoliv jako jednosměrně závislá na subjektu. Subjekt se konstituuje jako subjekt zároveň s tím a přímo tím, jak si tento subjekt jednak osvojuje něco ze světa, ale zejména jak se paralelně či v přímé závislosti na sebekonstituci pro sebe konstituuje „svůj“ svět, tj. osvětí, a v případě člověka navíc, jak si tento osvojený svět staví před sebe a proti sobě a sebe proti němu.

10 Svět, v němž je subjekt situován, nemůže být redukováně chápán jako „vnější“, neboť subjekt – zejména pak lidský – žije ve světě „slova“ (který není vnější), ve světě „kultury“ (ten je jen menší a méně významnou částí vnější), ve světě „dějin“ (což nelze jinak, než že se na dějinách podílí – takže mu zase nemohou být jen „vnější“, atd.). Odlišuje-li Scheler „já“ (= „jáství“, Ichheit) jako předmět od „já“ jako aktu a trvá-li na tom, že bytí osoby není a nemůže nikdy být předmětem, pak by měl s podobnou důsledností odlišit „svět“ jako množinu předmětů od světa jakožto nepravého „bytí“, a tento poslední prohlásit také za neuchopitelný a neztotožnitelný se žádným předmětem.

11 Největší vada Schelerova pojetí však spočívá v resignaci na tematizování toho, čemu my říkáme „to čtvrté“ (i když např. mluví o božstvu a bohu či Bohu). Subjekt nemůže být uspokojivě chápán jako subjekt, neponecháme-li mu elementární a základní dva momenty vztahu k tomu, co není jsoucnem a co tedy nenáleží k „předmětnému“ světu: 1) jde o původ, vznik, genezi subjektu, jež je nemyslitelná a nepochopitelná pouze na pozadí „světa“ a jež si tedy žádá mimosvětské zakotvenosti; 2) dovršení konstituce subjektu v ustavení osobnosti není možné a myslitelné bez reflexe, a „pravá“ reflexe není možná bez **ekstatické** otevřenosti vůči „adventu“ ryzí nepředmětnosti.

86/385

Pojetí subjektu, jak se vyvinulo v podstatě v 19. století a došlo několikeré interpretace ve století našem, přičemž de facto v žádné není dost uspokojivé, se otvírá před současným myšlením jako jeden ze základních úkolů, resp. jako jedna ze stránek základního úkolu (k níž např. druhou stránku představuje pojetí časovosti a dějinnosti apod.). Trvám na tom, že žádné pojetí subjektu nemůže být dost uspokojivé, pokud nenajde způsob, jak pojmout genezi subjektu tak, aby nebyla redukovatelná na žádná praecedentia. Subjekt je vždycky dosti komplikovaně strukturovaným jsoucnem. Ta komplikovaná struktura by nemohla fungovat, nemohla by být efektivní, kdyby nebyla organizována a integrována. Subjekt nemůžeme vyložit z nějaké předem dané plurality, neboť subjekt není a nemůže být založen na žádné pluralitě. Plurality se teprve sekundárně zmocňuje, ovládá ji, in-

tegruje ji, vtahuje ji do svého rozvrhování, ale to vše má za svůj předpoklad subjekt jako to „agens“, které je oné integrace, onoho ovládní vůbec schopno. Vznik, ustavení subjektu nemůže být proto žádným způsobem odvozováno a vysvětlováno z něčeho, co předcházelo. Buď totiž to, co předcházelo, má charakter mnohosti, a pak zůstává neřešena otázka, jak a díky kterému agens byla tato mnohost sjednocena; anebo má to, co předcházelo, povahu jednoty, sjednocenosti, a pak ovšem nevykládáme, jak subjekt vznikl, nýbrž říkáme, že tu byl už dříve (a otázku, odkud se takto „dříve“ vzal, necháme zase bez odpovědi). Jediné schůdné řešení je pojmut subjekt jako událostné dění, jež se integruje díky svému nepředmětnému zdroji – a zbývá řešit otázky vztahu mezi ryzí nepředmětností a nepředmětnou stránkou pravé události, pravého jsoucna.

86/386

Max Scheler (4877, *Der Formalismus...*, s. 549, pozn. 2. p. č.) upozorňuje na to, že je třeba rozlišovat mezi objektivní samotou („Alleinsein“) a mezi osamělostí jakožto pocitem (Gefühl der Einsamkeit), a dodává, že právě pocit osamělosti je častější ve společnosti, ba dokonce v poměrně nejintimnějších společenských vztazích (jako jsou přátelství, manželství, rodina), kde se vyskytují v nejryzejší podobě. Zdůvodňuje to tím, že teprve tady lze nejpronikavěji změřit a zakusit absolutní hranici osobní sebesdělitelnosti někomu druhému.

Tento postřeh má základní důležitost. Pokusme se alespoň o předběžnou analýzu. Primitivní bytost nemá potřebu sebesdělení, protože si ještě nevytvořila žádnou skutečnou osobnost. Aby si někdo mohl osobnost vytvořit, potřebuje k tomu vhodné prostředí, tj. jiné osobnosti. Uprostřed primitivů nevyroste žádná osobitá bytost, k jejímž niterným potřebám by náleželo osobní sebesdělování. Její „niterný život“ je ostatně natolik chudý, že nemá, co by mohla sdělovat. Na druhé straně platí, že čím víc doroste nějaká lidská bytost v niterně kultivovanou osobnost, tím víc to na jedné straně svědčí o úrovni jejího kulturního a duchovního prostředí (a zejména o úrovni druhých lidí, s nimiž se dostává do kontaktu), avšak zároveň dosahuje takových podob a takových hloubek niternosti a osobité svébytnosti, že se dostává na hranici jednak své vlastní schopnosti sebesdělení, jednak schopnosti těch druhých, aby takovému eventuelnímu sebesdělení porozuměli. Zkrátka: v nejhlubších hlubinách vlastního nitra zůstává člověk sám se sebou (a ovšem ještě „s Bohem“).

86/387

Předchozí úvahu ovšem musíme ještě doplnit. Tzv. pocit osamělosti nelze zcela obecně vysvětlit ani pouze neschopností sebesdělení, ani pouze neschopností těch druhých eventuálnímu sebesdělení porozumět, ba ani kombinací obojího. Existuje totiž také něco jako „falešný pocit osamělosti“, resp. pocit, že ti druzí vás nechápou, že vám nerozumějí apod. Tento falešný pocit je založen na potřebě být uznáván někým druhým, aniž by vlastně bylo co uznávat, resp. potřebou (eo ipso tedy falešnou potřebou) být ceněn víc, než odpovídá naší skutečné „hodnotě“. Takový pocit může být také předstírán a teprve dodatečně jaksi kýčovitě prožíván díky tomu, že mnoho lidí (zvláště pak ženy) z řad „těch druhých“ mají potřebu o někoho pečovat víc, než si zaslouží, cenit si ho víc, než odpovídá jeho hodnotě, promítat si do druhého něco, čeho se jim samotným nedostává, zkrátka žít v iluzích. – Celá tato zkušenost s možností pravého a také falešného „pocitu osamělosti“ může být psychologicky interpretována jen značně vágně a bez potřebného stupně rozlišování, a proto musí být považována za téma, jež se jako celek psychologickým metodám vymyká. Jde o záležitost mravní, kombinovanou s významnou dávkou intelektuálních ingrediencí (k nimž náleží zejména sebecpochopení, sebechápání, schopnost reflexe atd.). – Jen zcela na okraji připomeňme, že jde o jev značné složitosti. Pociť osamělosti může být sice nelegitimní, a tedy v plnosti svého rozsahu falešný, a přece může být výrazem legitimní reflexe nad tím, že vnitřní možnosti vzhledem k chudobě podnětů se nemohou dostatečně rozvíjet (a ovšem zase i tento pocit může být falešný, sobě i jiným předstíraný a kýčovitý).

10. X. 86

86/388

Příprava na 20. 10. 86 – „Ti druzí“ v mravní situaci

- 1 Už když jsme hovořili o subjektu morální situace, ukazovali jsme si, jak o něm lze něco rozumného říci pouze tak, že mluvíme o ostatních členech, jež jsme na počátku rozlišili. Totéž bude platit dnes.
- 2 Důvod, proč tomu tak je, je zásadně dvojitý. Především platí, že lidská bytost se může mravně vztahovat ke své situaci pouze celostně, tedy jakoby k celku (v tomto případě sice nepravém), nicméně zapojeném do širších kontextů, v nichž prosvítají, resp. nabývají na zřetelnosti určité struktury nenáležící k osvětí, nýbrž mu předcházející (v tomto smyslu např. Scheler hovoří o „celku mravního kosmu“, „das Ganze des sittlichen Kosmos“ – 548).
- 3 Celostnost nejen jednotlivé situace (ta je „nepravá“), nýbrž tohoto „mravního kosmu“ (ta nemůže být nepravá) nás zavazuje k překročení

pouze „subjektální“ vázanosti na mravní imperativy, tj. k respektu, že tyto imperativy platí i pro druhé – a tedy k respektu k těmto druhým, kteří se též sami dostávají do ranku „oslovených“.

- 4 Druhým důvodem, proč musíme mluvit o jiných členech morální situace, když chceme něco říci o jednom z nich, je něco docela jiného. Žijeme na konci éry předmětného myšlení (a vypovídání). Proto nemáme jinou možnost, jak něco smysluplného vyslovit či spíše jen naznačit o nepředmětných aspektech skutečnosti, leč když předmětně vypovídáme o něčem jiném, co nám však dovoluje nepředmětně mluvit to, o čem nám jde především.
- 5 Musíme si proto být vědomi toho, že právě tak, jako jsme při výslovném tematizování subjektu hovořili o „těch druhých“, budeme zase při tematizování „těch druhých“ hovořit stále také o subjektu, vzhledem k němuž jimi jsou.
- 6 „Ti druzí“ jsou jednak jednotlivci (subjekty jako já), jednak členové různých společenských útvarů (rodin, skupin, vrstev a tříd, národnostních útvarů, kulturních útvarů, konfesních společenství atd.). Můj vztah k nim je proto vždycky také dvojitý. Respekt k jejich společenskému začlenění a roli může být relativní (též negativní), ale respekt jako k lidským bytostem absolutní.

19. X. 86

86/389

- 7 Můj vztah k „těm druhým“ je sice obousměrný, ale zároveň asymetrický. To je zřejmé, přihlédneme-li k příslušným aktivitám (jimiž je každý reálný vztah realizován). Zůstávám-li neaktivní, jsem zapojován do společenství aktivitou „těch druhých“ a jsem tak „započítáván“, zahrnován do nějaké skupiny apod. To může, ale také nemusí vyústit v nějaké mé aktivní rozhodnutí (přihlášku), kterým však je pouze stvrzováno nebo popřeno toto zahrnutí.
- 8 Na druhé straně mohu být nějakým společenstvím odmítán a vyvrhován, a přece nemohu být zcela a naprosto „těmi druhými“ vyvržen, pokud to sám neakceptuji, pokud na to nepřistoupím a nezačnu se chovat jako někdo, kdo k nim opravdu nepatří. (Přitom ovšem nejde o mou subjektivitu, nýbrž o reálnou aktivitu. Vyvržení může být legitimní, i když si tuto legitimitu nepřipouštím, ale svou reálnou aktivitou ji potvrzuji.)
- 9 To se týká také zapojení „těch druhých“ do mravní situace, jejíž jsem subjektem, a mého vlastního zapojení do mravní situace „těch druhých“. Zatímco v prvním případě šlo o sociální roli (mou, nebo těch

druhých), tady jde o mravní roli, která nemůže být na sociální redukována. Určité společenství ode mne očekává, že se zachovám jako mravní subjekt (což se odlišuje ode mně vnucované předem hotové představy jakožto požadavku na mne oním společenstvím kladeného).

- 10 To, co je ode mne jakožto „mravné“ očekáváno, záleží na onom společenství, které ode mne něco očekává. To znamená, že očekávání samo musí být zváženo, podrobena nějaké míře, která není konstituována samotným společenstvím, ale jednak pro ně závazně platí, jednak jím je uznávána. Protože však platí nezávisle na jeho uznání, je má odpovědnost vůči očekávání podmíněna tím, že společenství uznává svou odpovědnost zároveň s tím, jak očekává mou.
- 11 Jsem-li nějakému společenství cizí nebo odcizil-li jsem se mu, protože neuznávám legitimitu nejen jeho očekávání, nýbrž především jeho mravních kritérií (jež uznává i pro sebe, nejen pro mne), pak tím nekonečně má odpovědnost za toto společenství, a zvláště za jednotlivce, kteří k němu náležejí, nýbrž jsem např. povinen vyhlásit svůj „dissent“. Nutnost odlišit vztah ke společenství samotnému a k jeho reprezentantům.

86/390

- 12 Zvláštním problémem jsou „ti druzí“ jakožto společnost vůbec. Je totiž otázka, zda ji můžeme považovat za skutečné společenství. Schelerova terminologie: uvažujme analogicky k „osobě“ v právním smyslu též „osobu“ ve smyslu mravním. Scheler mluví o jednotlivé osobě (Einzelperson) na rozdíl od úhrnné osoby (Gesamtperson); pochopme to analogicky jako pravou a nepravou osobu.
- 13 Národnostní nebo národní společenství, konfesní společenství, užší nebo širší rodina a příbuzenstvo (to je už na pokraji), hnutí nebo spolek atd. mohou být považovány za nepravé osoby – ale podle Schelera nikoliv společnost jako celek: die Gesellschaft ist ja „überhaupt keine Gesamtrealität“ (551). O tomto radikálním odlišení lze mít pochybnosti. Závislost na německém pojetí národa; západoevropské pojetí ztotožňuje národ a společnost státně organizovanou.
- 14 Navrhuji následující řešení: pokud je onen „úhrn“ prováděn pouze vnějšně, takže člen úhrnu je „zahrnut“ jako „objekt“, nejde o skutečné společenství jakožto nepravou osobu (např. stát objektifikuje občany a nepočítá s nimi jako s mravními subjekty). Proto odpovědnost vůči státu a za stát je pouze právní záležitostí – nepravá odpovědnost. Naproti tomu pravá odpovědnost ve vztahu k nepravým osobám jako je národ, společenský útvar, rodina apod. (Problém ne-aktivnosti!)

- 15 „Ti druzí“ jako církve. Katolické pojetí contra protestantské pojetí. Konkrétní konfesní společenství je nepravou osobou jako každé jiné. Problém autority a „nehodného kněze“. Mravní, duchovní ani myšlenková autorita nemůže být zajišťována institucionálně, ale musí být vždy znovu aktivně vydobývána, a to pouze na poli mravním, duchovním a myšlenkovém, bez jakékoliv intervence jiného, ergo nekompetentního typu.
- 16 Autorita a vědomí vlastní omezenosti; autorita a důvěra (spolehnutí); autorita a pověření; lidské autority a „poslední autorita“, jež nikdy není a nemůže být delegována, přenesena na žádného člověka, tím méně na instituci (ani nepravou osobu). Autorita estetická (event. zážitková, prožitková). Autorita svědomí; svědomí „těch druhých“. Respekt a tolerance.

86/391

Příprava na 3. 11. 86 – Okolnosti mor. situace – „záležitost“ a svoboda

- 1 Zatímco „ti druzí“ nejsou nikdy pro morální subjekt jen součástí a složkou okolností, stávají se jimi ovšem, pokud propadli „zvěcnění“ (odosobnění, odcizení). Lze tedy říci, že „ti druzí“ se ustavičně propadají do sféry pouhých okolností, pokud se sami nestarají o to, aby se tomu ubránili a aby zůstali, resp. znovu se stali skutečnými subjekty.
- 2 I když dochází, resp. došlo téměř k úplnému odcizení těch druhých, nepřestává subjekt být odpověden nejen za ně, ale také před nimi – ovšem jakožto potenciálními subjekty, tj. před jejich možnou budoucností. (Analogie se vztahem k nenarozenému embryu nebo čerstvě narozenému „dítěti“, jež není ještě skutečným člověkem, ale mravní subjekt se k němu musí tak vztahovat v respektu k jeho potenciální budoucnosti a poslání.)
- 3 „Ti druzí“ se stávají pouhou okolností pro mravní subjekt tím víc, čím víc jsou sami pouhými „produkty okolností“. Subjekt je vždycky situován v nějakých okolnostech, ale vždycky si od nich musí zachovat nezbytný odstup, nemá-li se stát prostě jejich produktem a součástí a má-li si zachovat svůj statut subjektu (k čemuž je „povolán“).
- 4 Čím víc jsou „ti druzí“ skutečnými subjekty, tím víc se s nimi subjekt cítí spřízněn, je jim blízký (a oni jsou blízcí jemu); to je zdrojem jeho spoluodpovědnosti (na rozdíl od pouhé individuální odpovědnosti za ně, event. před nimi – pokud jejich nárok uznává za legitimní).
- 5 Zesílí-li spoluodpovědnost i pocit spoluodpovědnosti určité sociální skupiny, můžeme mluvit – s jistou dávkou metaforičnosti – o morální situaci

jím společné. Do ní je pak zasazena morální situace jednotlivého subjektu, ne však jako do „okolností“, nýbrž podstatněji.

- 6 Teprve díky této zasazenosti lze mluvit o „záležitosti“, v které je subjekt mravně zavázán a odpověden. Jinak se ona „záležitost“ povážlivě subjektivizuje. „Objektivizace“ mravních záležitostí pak dává pevnější půdu pro tzv. skupinovou až společenskou morálku, která představuje synkrezi morální vnímavosti skupiny s ustálenými pravidly.

86/392

- 7 Subjekt uplatňuje svou svobodu zásadně ve třech podobách: především jako svobodu od daností, mezi něž ovšem náleží nejen věcné okolí, ale také na pouhé okolnosti pokleslí „ti druhí“ včetně záležitostí, jež jsou tím pro mne „dány“. Není zásadního rozdílu mezi svobodným vztahem k přírodním danostem a danostem tohoto typu.
- 8 Tato svoboda nemůže být ovšem uplatněna nehotovým subjektem, jímž je takový, který se neosvobodil od „těch druhých“. Už malé dítě si zkouší svou svobodu, a tím sebe samo (zakouší samo sebe jakožto svobodné) ve vztahu ke svému nejbližšímu okolí, tj. především k rodičům a sourozencům, a učí se zároveň respektovat svobodu těch druhých (stejně jako v předchozím případě se učí respektovat danost oněch „daností“).
- 9 Avšak ani svoboda od „těch druhých“ není možná bez svobody ještě hlubší, a to je svoboda od mravního imperativu. Té si subjekt nedobývá, nýbrž je do ní postaven (tedy se lišíme od Kierkegaardova pojetí). Subjekt si ovšem musí „dobýt“ zkvalitnění, kultivaci této své původní svobody, a to nemůže jinak, než že nejprve přijme „ty druhé“ za „své“, a tím i odpovědnost k nim a za ně.
- 10 Právě tak legitimní uplatnění svobody od „záležitostí“, jež mají svůj základ v danostech (včetně danosti „těch druhých“ a jejich „morálky“) je možné a přípustné jen za předpokladu uznání jiných záležitostí za „pravé“: svoboda od povinností, uložených společenskou morálkou, je legitimní jen ve jménu uznání povinností jiných, vyšších, jež vyplývají z imperativů neodvozených ani z okolností, ani ze společenské morálky a nároků těch druhých, kteří se adaptovali na okolnosti a stali se tak jako by jejich produktem.
- 11 Jde tu tedy o jakýsi kruh, do jisté míry obdobný tzv. „hermeneutickému kruhu“ v tom, že není „vadný“. Subjekt je postaven do ještě primitivní „svobody“, kterou může kultivovat jen v závislosti na druhých; jen v této závislosti a pak proti ní může uplatnit a kultivovat svou svobodu od jejich nelegitimních nároků, ale pouze tak, že se nechá zapojit do „zá-

ležitostí“, v nich pak odliší pravé od nepravých – a tím se svobodně vztáhne k tomu poslednímu „ty máš“, do svobody od něhož byl původně postaven.

86/393

Náboženství v běžném smyslu je slovo o mnoha významech, a proto je zapotřebí je pro filosofické účely pojmově upřesnit a upevnit. Také „skutečnost“ náboženství je podle toho značně neurčitá, dokud jí míníme neurčitou skupinou pojmů, které se tu překrývají, jinde vylučují atd. Na druhé straně každé pojmové upřesnění plní svou funkci teprve v jistých kontextech, kde se teprve může ukázat jeho platnost či neplatnost, použitelnost či nepoužitelnost pro ten který cíl, nosnost nebo nedostatek nosnosti apod. Proto se nám zdá daleko příhodnější pro cíle našeho zkoumání význam slova náboženství – a také význam slova mýtus – podstatně zúžit. Nechceme tak učinit libovolně, nýbrž chceme se o něco opřít, o nějakou již starší tradici. A protože naším hlavním tématem je víra (a možnost její filosofické reflexe), nabízí se nám takřka samo řešení: tradice víry v sebe zahrnuje také jistou tradici, týkající se vztahu k náboženství. Pokusíme se co možná nejpečlivěji vypracovat (takřka „vypreparovat“) tuto tradici tak, abychom ji očistili od nejrozmanitějších náhodných nepřesností, konfuzí a eklekticismů a abychom našli a na světlo přivedli její nejryzejší podobu. Určité momenty tohoto podniku lze najít již v některých dřívějších myšlenkách významných autorů, především theologů (i takového formátu, jakým byl např. Karl Barth, anebo tak pronikavého apelu, jakým byl jeho žák Dietrich Bonhoeffer apod.). Dnes se zdá, jako by bývalo šlo jen o jakousi dobovou nebo dokonce módní vlnu, takže by mělo být pochopitelné, že po jejím ústupu dneškem vládne zase módní vlna jiná (totiž jakési námluvy či koketování s náboženstvím a dokonce s „mýtem“). To však musí být postaveno na pevnější základ pro zhodnocení.

21. X. 86

86/394

Naše myšlenka (která se může opřít o jistou nepochybnou tradici, počínající někdy dávno ve starém Izraeli) spočívá především v rozhodném a důrazném oddělení fenoménu víry od jakýchkoliv apriorních nebo jinak nutných vazeb na religiozitu. Ta specifická tradice víry, na kterou se hodláme orientovat a odvolávat, byla ovšem velmi bojovně zaměřena proti mýtu a proti náboženství. Chceme proto maximálně této polemičnosti víry využít k tomu, abychom upřesnili, a především zúžili to, co budeme označovat jako mýtus a náboženství. Budeme-li si tohoto metodického zúžení dobře

vědomi, vyhneme se pochopitelně tomu, abychom odmítali všechno to, co běžně (nikoliv tedy v našem smyslu) je pod náboženstvím a mýtem chápáno, se stejným polemickým zápallem, jaký je příznačný pro bojovné zaměření víry. Je totiž zřejmé, že tradice víry se obracela proti konkrétním podobám mýtu a náboženství (a ani jinak nemohla), což znamená hned dvojí: předně každé účinné polemické zaměření proti určité pozici je právě ve své účinnosti a věcnosti podmíněno tím, že přistoupí na platformu protivníka (aby byla polemika vůbec možná, musejí se obě strany někde setkat). A za druhé: musíme být opatrní při generalizování těch stránek mýtu a náboženství, jichž se polemika převážně a hlavně týkala, ale nemůžeme ji šmahem vylučovat. Je třeba obezřetně prozkoumat, do jaké míry je polemika víry (přesně: tradice víry) aplikovatelná mimo původní historický terén, na němž k ní kdysi došlo a pak opětovně docházelo. A právě proto je třeba razit nový, celé této strategii přiměřenější pojem mýtu a náboženství.

86/395

J. B. Kozák trval při svých přednáškách z logiky, že pojmy se nemění (neproměňují), nýbrž že je musíme zaměnit za jiné, když nám přestanou vyhovovat. Mám za to, že to je stanovisko jednak přespříliš dogmatické, jednak ve všem všudy ne zcela držitelné. Co lze beze vší pochyby mít za jisté, je neproměnnost intencionálních předmětů. Ale otázkou je, jak můžeme zajistit, resp. v čem můžeme spatřovat garanci neproměnnosti intencionálních objektů, když duševní dění je tak proměnlivé. Na toto místo byla tradičně zařazena funkce pojmů: jsou to pojmy, které jsou schopny organizovat (resp. díky kterým a prostřednictvím kterých můžeme organizovat) myšlení tak, aby se vztahovalo k neproměnným intencionálním předmětům. Co to však prakticky znamená? Je-li třeba nějak organizovat proměnlivé duševní pochody a cesty tak, aby byla zajištěna neměnnost jejich intencionálních předmětů, musíme předpokládat, že realizace takového zařizování jednoznačného mínění musí být pokaždé poněkud odlišná. Jeden a týž postup by nás nikdy nemohl od proměnlivosti myšlenkových procesů přivést k naprosto identickým intencionálním objektům. Musíme tedy předpokládat, že pojmy jsou po dvojicích spjaty vždy s příslušným intencionálním předmětem jen jednou svou složkou či stránkou, zatímco tou druhou jsou naopak spjaty s proměnlivým procesem myšlení. Jak to je možné, je třeba podrobit důkladnějšímu zkoumání (ostatně zkoumat je nutno celé toto postavení problému, celou tuto konstrukci), nicméně zůstává naprosto zřejmé, že problém je soustředěn právě do otázky po povaze pojmu, a to jak ve vztahu k neměnným intencionálním předmětům,

tak ve vztahu k proměnlivým procesům myšlenkovým a příslušným jejich kontextům.

25. 10. 86

86/396

Hume se skepsí sobě vlastní má za to, že lidé musí resignovat na to, pokoušet se „o přetřes otázek ležících docela mimo dosah lidské způsobilosti, jako jsou otázky o původě světů neb o zařízení soustavy rozumové...“ (Škoda, s. 249; VIII, § 62: „if men attempt the discussion of questions which lie entirely beyond the reach of human capacity, such as those concerning the origin of worlds, or the economy of the intellectual system...“ – 4204, s. 81). My ovšem dnes už vidíme, jak spekulace proniká do samotné vědy a jak už otázka „vzniku světů“ není a zřejmě už nikdy nebude ponechána pouhé fantazii filosofů, nýbrž jak se stává tématem legitimně vědeckým, na něž jsou aplikovány pracovní postupy dobře vědecké. Nicméně právě moderní astrofyzika a ovšem za vydatné pomoci mikrofyziky pracuje především s konstrukcemi různých modelů, vymyšlených jakoby na zkoušku a odvrhovaných, když vykáží příliš velké odchylky od toho, co lze pozorovat. Aniž bychom mohli prohlásit, že už víme, jak náš svět vznikl, nabyli jsme znovu přesvědčení, že to není otázka, která by „ležela docela mimo dosah lidské způsobilosti“. Naučili jsme se dívat na otázku lidské způsobilosti historicky: nejde o způsobilost nějaké lidské přirozenosti, jak se Hume ještě domníval, ale o způsobilost určitého myšlenkového přístupu, který se dějinně vyvíjí a který eventuelně – když vyčerpal své možnosti – může být nahrazen přístupem jiným. Tak se ani na „zařízení soustavy rozumové“ již nedíváme jako na něco jednou provždy daného, z čeho se nám nikdy nepodaří uniknout a čemu se nám nezdaří se vymknout, ale jsme nakloněni připustit, že také ve sféře samotných myšlenkových prostředků můžeme „experimentovat“.

26. X. 86

86/397

Když jsme jednou rozpoznali možnost myšlenkového experimentování na takové úrovni reflexe, kde prostě neexistuje možnost nějakého přímého, ba ani dohledného způsobu ověření, je už jen malý krok k tomu, chápat určité tradiční myšlenkové přístupy jako rovněž experimentální povahy, jenom jako takové tehdy ani ještě dost později nerozpoznané. Proto se můžeme pokusit interpretovat tu či onu myšlenkovou tradici jako spjatou s nějakými takovými experimenty a vyložit si jejich další logické rozvíjení jako uplatňování přístupů, otevřených právě oněmi experimentálními

prvky. Příkladem nám může být přístup presokratiků k otázce původu a povahy světa a vnitrosvětských jsovcen. Tento přístup byl otevřen otázkou, která vlastně v této podobě nebyla položena, ale která – ač formulována teprve mnohem později – nám dává nahlédnout do nejvnitřnějších motivů filosofického myšlení oněch starých autorů. Jde o otázku, co se nemění uprostřed změn, přičemž to, co zůstává neproměnné, bylo zároveň chápáno jako to, z čeho věci vznikají, i to, do čeho zase zanikají (Anaximandros, zl. A 9 a B 1 ze Simplicia). V jistém smyslu veškeré dějiny západního myšlení představují obrovskou tradici, která však už je jako by vyčerpána a která volá po nalezení alternativy. Ale co může být alternativou oné fundamentální představy, že proměnlivé jevy jsou pouhým povrchem, pod nímž zůstává v naprosté neproměnnosti základ všeho, „věčný a nestárnoucí“? (Zl. A 11 a B 2 z Hippolyta). Jenom představa opačná, totiž že vše se mění a že otázkou je spíš, jak může ze změny povstat něco být jen relativně trvalejšího.

86/398

Každé náboženství je založeno nejen na tradici, nýbrž také na zkušenosti – pochopitelně zkušenosti sui generis. Je třeba se tázat, proč základní zkušenost náboženská by nemohla obsahovat jakési zrno pravdivosti či spíše pravosti, právě tak jako smyslové zážitky barevnosti, hřmotů a zvuků, vůní a zápachů, různých chutí apod. Uvažme např. dravce – ptáka, který z obrovské výše je schopen rozpoznat možnou kořist (ostatně ještě větší extrém představuje astronomovo pozorování nějakého miliardy světelných let vzdáleného zářícího objektu, jako je kvazar). Zkušenost člověku ukazuje, že některé nepatrné a takřka zanedbatelné momenty smyslových vjemů se mohou v důsledku nějak motivovaného zaměření pozornosti a přiměřené interpretace stát významným zdrojem informací; u zvířat či ptáků je tomu podobně, jen motivace a interpretace si tu užívají jiných mechanismů. Dále víme, že někteří živočichové mají sensorium pro tepelné (infračervené) záření (např. klíšťata) nebo na magnetické pole (holubi, tažní ptáci) apod. Člověk zjistil, že musí nejrozmanitějšími přístroji nejen kvantitativně rozšířit škálu různých kvalit, na něž je v nějakém užším rozsahu schopen „přirozeně“ reagovat, nýbrž že musí některými přístroji nahradit svou neschopnost vnímat je vůbec anebo alespoň neschopnost příslušné tělesné reakce správně interpretovat (např. bolesti hlavy, kloubů apod. správně interpretovat jako takovou či onakou změnu počasí apod.). Proto se klade nepochybně legitimní otázka, zda je organismus schopen a) registrovat „oslovení ryzí nepředmětnosti“, b) správně na ně odpovídat, c) správně – na úrovni člověka – je interpretovat.

86/399

Na vliv chemického objevu atomů (např. vliv Boyleův na Locka apod.) bylo již mnohokrát poukazováno, ale věc nebývá obvykle filosoficky analyzována a doceněna. Empiristický senzualismus představuje určitou analogii k starořeckému atomismu v jednom docela určitém směru. Podobně, jako Leukippos a Démokritos pod sugestivním vlivem elejského myšlení přijali ve skutečnosti Parmenidovu ideu „jednoho“ pluralizovali, prostě multiplikovali onu celost, jedinnost, pevnost, souvislost, „veskrze stejnost“, plnost, dokonce „kulatost“ atd., tak docela analogicky sensualistický empirismus atomizoval to, čemu staří Řekové říkali „THEORIA“: jednotlivé sensace či percepce apod. jsou vlastně jakési atomizované kousky zírání, které musí být správně sestaveny a složeny, aby poskytly obraz skutečnosti. To je také důvodem, proč omyl nemůže vzniknout na úrovni sensací či percepce, nýbrž teprve tam, kde dochází k onomu sestavování a skládání oněch atomů vnímání.

Základní falešnost této atomizace THEORIA na úrovni smyslových orgánů (tj. na úrovni fyziologické!) vysvitne, když se na konkrétních případech demonstruje význam selekce při pořádání údajných „smyslových dat“. Pro správné poznání jsou někdy určitá málo frekventovaná, takřka výjimečná „data“ (vněmy) základního významu, zatímco převaha dat a masovost některých vněmů je jednak redundantní, jednak přímo zavádějící. A selekci nelze postavit na žádný senzualistický základ, neboť selekce musí být řízena a prováděna za určitým intelektuálně stanoveným záměrem a cílem, musí na určitých strategických místech ověřovat rozumové konstrukce.

86/400

Otázky a odpovědi

1.

CH 77 je stále marginálním hnutím – počet podpisů kolem 1 000, a odečtou-li se signatáři, kteří odešli, pak asi 500–600. Proč se počet signatářů neznásobil? Může se tento stav změnit v budoucnosti?

Otázky sugerují hlediska, jež nesdílím; proto je v odpovědích zapotřebí trochu polemické ingredience. Charta 77 především není žádným hnutím a nemůže se jím stát, protože by to bylo „protiústavní“, tj. v rozporu se základním dokumentem z počátku ledna 1977. CH 77 vznikla jako společná platforma lidí nejrůznějších názorů, přesvědčení a postojů, shodujících se v respektu k zákonům a v respektu k lidským právům. Jde tedy o stanovisko o dvou bodech, a pokud z toho vyplývá nějaký program, tedy jen ve velmi

úzkém smyslu: signatáři na sebe berou trvalý závazek, že budou zákonnost a lidská práva respektovat a prosazovat i v budoucnosti. Takový závazek mohou zajisté přijmout také lidé, kteří nepodepsali. Proto počet podepsaných není rozhodující; stačilo by několik desítek a nic by se nezměnilo. Kromě toho nás poučila poměrně nedávná polská zkušenost, že nestačí ani deset miliónů přívrženců. Orientovat se na sbírání dalších podpisů nemá žádný smysl (stejně jako by nemělo smysl sbírat podpisy pod prohlášení, že dvakrát dvě jsou čtyři).

2.

Vedle lidských práv formulovala Charta OSN v r.1945 i práva národa, mezi nimi především právo na sebeurčení, právo rozhodovat suverénně o vlastním osudu. Toto právo je málo přítomno v přemýšlení a dokumentech Charty 77. Znamená podpis chartistů pod prohlášením k 30. výročí maďarské revoluce změnu? Přemýšlí se víc o společenských akcích a spolupráci mezi malými národy sovětského bloku?

Stačí poukázat na řadu dokumentů, v nichž je právo na sebeurčení národů a národnostních menšin (jakož i jiných menšin) zdůrazňováno a hájeno (Romové, Maďaři, výročí vzniku ČSR apod.), aby bylo zřejmé, že tazatel není dost informován. Na druhé straně je mnoho teoretických nejasností, jak je v konkrétních situacích právo nějaké národnosti nebo jiné skupiny třeba chápat, a je také mnoho naléhavých problémů

86/401

a přímo ohnisek konfliktů dokonce v západoevropských zemích (ba i třeba v tradičních demokraciích), které zůstávají nevyřešeny a často vůbec neřešeny. Francův režim ve Španělsku byl respektován až do jeho smrti, polofašistická junta v Řecku byla akceptována, a dokonce podporována ze strany demokratických států, irský nebo baskický problém stále zůstává otevřenou ranou na těle západní Evropy atd. atd. Za takových okolností je poněkud absurdní kárat Chartu 77 za to, že se víc nezabývá otázkou práva na sebeurčení. Posuzováno ne pouze světovými, ale třeba jen evropskými měřítky není naše situace po této stránce horší než jinde. Bylo by si také přát, aby naše vlastní „právo na sebeurčení“ bylo respektováno alespoň do té míry, aby byla akceptována naše kompetence posoudit, co nás pálí nejvíc.

Chtěl bych také zdůraznit, že společné prohlášení k 30. výročí maďarského povstání podepsaly u nás jednotlivé osobnosti (které mj. podepsaly také základní dokument Charty 77), ale že nejde o prohlášení, na němž by se spolupodílela sama Charta 77 (reprezentovaná svými mluvčími).

Konečně: otázka spolupráce a zejména příštího spolužití „malých národů sovětského bloku“ představuje závažnou otázku kulturní a politické orientace našich národů (a tu je třeba připomenout, že nemusí jít a nejde jen o malé národy východního bloku!). Sám za sebe musím prohlásit, že by mi teoreticky vzato nebylo nikterak proti mysli další setrvání v rámci takového velkého celku, jakým je východní blok; mně vadí něco docela jiného. Začlenění do sovětského bloku po 2. světové válce pro nás znamenalo krom některých spíše druhořadých výhod především kulturní a duchovní úpadek a vědecké a technické zaostávání, nemožnost využít racionálně všech přírodních a společenských zdrojů pro optimální vývoj společnosti a v neposlední řadě ekonomický debakl, který je jen na povrchu méně nápadný než třeba v Polsku. Kdyby se nám od nového sovětského vedení dostalo nějakých záruk podpory radikální nápravy této natrvalo neudržitelné situace, nestálo by nic v cestě užší a intenzivnější spolupráci jak s národy Sovětského svazu, tak s ostatními národy východního bloku. Zatím se nám bohužel takových záruk absolutně nedostává a dosavadní zkušenosti nejsou nikterak povzbudivé. Nicméně perspektiva, jaká se otevřela a otvírá např. Řecku nebo Portugalsku v západoevropském společenství, není – alespoň pro mne – také nikterak

86/402

lákavá, či dokonce nadšení vyvolávající.

Na tomto pozadí se snad stává srozumitelnějším, že si čím dál víc připomínáme některé staré myšlenky takového Palackého (o tom, že kdyby Rakouska nebylo...), Masaryka (Nová Evropa), ale třeba i Dimitrova a dalších; nějaký typ konfederace v prostoru mezi Německem a Ruskem.

3.

Někteří signatáři říkají, že CH 77 si vydobyla právo být „tolerovanou opozicí“ režimu. Souhlasíte?

Nemyslím, že by takovýmto způsobem mohla být vystižena skutečnost. Jak musí být zřejmé z mé odpovědi na 1. otázku, necítíme se být žádnou opozicí (a základní dokument o tom hovoří naprosto jasně). Respekt k zákonům a respekt k lidským právům by nemohla žádná československá vláda stíhat jako opozici či zásadu zločinnou či dokonce protistátní. Proto také dosud nikdo nebyl soudně postižen za svůj podpis základního dokumentu Charty 77 a dokonce ani žádný mluvčí nebyl souzen a odsouzen jakožto mluvčí Charty. Jestliže jsou mluvčí i signatáři stíháni a trestáni mimosoudně, je to jen přesvědčivý doklad nedostatku respektu k zákonům a ústavě ze strany vlády a úřadů. Ještě zřejmější to je, když jsou vyhledáva-

ny krkolonné a křiklavé formy trestního stíhání, které je fakticky motivováno politicky, ale předstírá, že jde o běžnou kriminalitu. O žádném „tolerování“ nemůže být řeč. Oficiální strategie spočívá v tom, že represe postihují „okrajové“ signatáře a chtějí dosáhnout co největšího stupně izolace „centra“ od ostatní společnosti. Lidé v „centru“ se nechávají žít, ale jsou stejně pod ustavičným tlakem a čas od času se některým dostává velkých trestů pro výstrahu ostatním. A konečným cílem je beze všech pochyb likvidace „centra“, až bude dostatečně izolováno a až se naskytne vhodná situace – Zároveň tu ovšem působí nejistota státního vedení a státnických kádřů, jaký to vítr vlastně vane a zejména v budoucnosti povane z Kremle. Tamější vývoj u nás působí zatím rozporně. Na jedné straně tvrdý postup proti disidentům našim úřadům vyhovuje, na druhé straně se celkovým vývojem cítí být znejistěni a přímo ohroženi, pomalu se vyvíjí jistá diferenciaci na všech úrovních a uvnitř vrstvy stranických a jiných politických funkcionářů se formuje polokonspirativní síť těch, kdo doufají, že buď Gorbačov nepůjde moc daleko, anebo že bude odstraněn jako kdysi Chruščov. A taková lidé věru nemají pro nějakou toleranci smysl.

86/403

4.

Co znamenala účast v hnutí CH 77 pro vás osobně?

Že nejde o hnutí, to jsem už řekl. Podpis a potom dva roky zastávání funkce mluvčího – to byl vlastně jakýsi nový začátek. Každý člověk potřebuje mít pocit – a ovšem legitimní, odůvodněný pocit –, že je společensky funkční. A já jsem patřil k těm stovkám a tisícům intelektuálů, kteří byli vykloubeni ze společenského organismu a vykopnuti na „sметиště“. Byla to jakási hlubší, totálnější, protože i nitro zasahující nezaměstnanost. S tím není snadno se vyrovnat, když navíc všude kolem sebe vidíte jen prohlubující se katastrofu. Na rozdíl od mnoha jiných jsem měl trénink už z padesátých a ze začátku šedesátých let, ale to nebylo tak fatální (také jsem byl mladší) a naděje, které jsme chovali, se zdály být potvrzovány vývojem událostí. Kdo to zažil poprvé (jako většina mých přátel z bývalých komunistů), nesl to po roce 1970 mnohem hůř. Ale teď máme dojem, že už dnes žijeme trochu v budoucnosti, která snad bude pro naše děti a vnuky příznivější (i když jistotu žádnou nemáme).

(5. dobrovolná odpověď: Proč se CH 77 nestala podobným hnutím jako KOR v Polsku, kterému se podařilo spolupracovat a továrnami?)

Tato otázka je jednak poněkud dogmatická, jednak poněkud naivní. Je třeba si dostatečně uvědomit, že naše společnost vcelku a zejména dělníci byli soustavně a dlouhodobě uklidňováni, že jejich životní úroveň se zhoršuje v posledních letech jen pomalu a dost nenápadně, že poměrně nízká mzdy a platy (např. ve srovnání s NDR) jsou zčásti kompenzovány možnostmi vedlejších příjmů (různého, většinou ne zcela akceptovatelného druhu) atd. To je základní odlišnost od situace polské. A druhá odlišnost spočívá ve vykořeněnosti a porobenosti celé vrstvy vzdělanců, k níž ovšem došlo už k padesátým letům a která se v podstatě nezlepšila v letech šedesátých, ale zhoršila v letech sedmdesátých. O situaci na polských univerzitách se nám po celou tu dobu prostě nesnilo. Represe ostatně byly u nás mnohem tvrdší a důslednější už od začátku a rezistence byla minimální také proto, že jsme pro ni neměli historické předpoklady (onu „historickou bázi reakční“). A proto Charta 77 nemohla být ani KORem, natožpak Solidarności. U nás bylo a je potřeba začít od začátku. A to už vůbec nemluvím o naprosto odlišné české mentalitě a o jejích historických kořenech.

86/404

Výzva k víře, která je ovšem možné jen za předpokladu a na základě reflexe nebo alespoň protoreflexe víry, má významnou schopnost promluvit do konkrétní lidské situace, určitým způsobem tedy navázat na lidskou zkušenost. Touto zkušeností je jakási závrať z přechodnosti a nicotnosti všeho, co se děje. Zajisté záleží na vnímavosti toho kterého člověka. Záleží i na řadě jiných okolností. Jsou mladí lidé, které už od dětství děsí pomíjivost věcí a událost; mnozí naopak jsou natolik zaujati vším novým, všemi otvírajícími se možnostmi, že ani nemají tendenci se ohlížet zpět a nechávají vše uplynout za svými zády. Pravděpodobně jsou právě tito mladí lidé, kteří vše očekávají teprve od budoucnosti, představiteli jakéhosi nového typu kulturního a duchovního, který se už prosadil a poklesl do samozřejmosti a rutiny. Možná, že bychom se divili, jak tento typ mladých lidí docela chyběl ve starých společnostech a civilizacích. Ale v každém případě představuje výzva k víře výzvu k této orientaci do budoucnosti, která nám dovolí překonat onu závrať, onu nevolnost, která se nás zmocňuje, když si připomínáme uplynulé okamžiky a děje, které se „propadly do nenávratna“. Minulost má jakousi zvláštní, démonickou přímo moc: přitahuje si nás, chce nás ovládat, chce si z nás učinit své otroky, ba víc, chce nám vysávat naši krev, celý náš život a tím se znovu jakoby oživit. Orientace archaických lidí na praminulost a na pravzory, provázená děsem

z budoucnosti, je jen určitým ideologizovaným převrácením tohoto zotročujícího tlaku minulosti, z něhož a před nímž nás vysvobozuje právě víra.

86/405

Odo Marquard (4078, *Wozu Philosophie?*, ed. Lübbe, 1978, str. 90) napsal: „Philosophie ist, wenn man trotzdem denkt.“ Na tom je vskutku něco podstatně pravdivého. Souvisí to zajisté s kritickou funkcí filosofie, ale pouhou kritičností se celá věc zdaleka nevyčerpává. Filosofie znamená myslit za okolností nesnadných, nepříznivých až nepřátelských, v podmínkách myšlení nepřejících (nebo alespoň nepřejících myšlení filosofickému), a to znamená dostávat se se svým myšlením do trablů a nesnází, a to nejenom na rovině myšlenkových diskusí a polemik, nýbrž osobně, životně, fyzicky. Je něco svádějícího až zavádějícího na tom, když filosofův život se celý odehrává na akademické půdě, i když zejména my, kteří žijeme a myslíme, jsouce svými kořeny uchyceni v malém národě, máme tendenci vidět v tom jakýsi luxus a závidění hodnou situaci, když se filosof může věnovat jenom své milované disciplíně. Čemu všemu navzdory lze a je dokonce třeba myslet, a to myslet filosoficky? Především navzdory nepochopení veřejnosti. Což zajisté neznamená a nesmí znamenat, že se filosof nemusí o společnost a její smysl pro filosofii starat. Žádná věda a snad ještě méně filosofie se neobejdou bez zájmu a pozornosti ne-li celé společnosti, alespoň té informovanější, vzdělanější, kulturně a duchovně probudilejší a orientovanější její části. Nejde jen o to, že filosof potřebuje hmotnou podporu, má-li se svému oboru co nejintenzivněji věnovat. Společnost, která díky svému úspěšnému fungování může poskytnout filosofům vše, co potřebují k svému životu a ke své práci, to může stále ještě dělat z motivů, které vlastně jsou skutečnému filosofování nepříznivé. Nejde o to, pěstovat si katedry filosofie jako

86/406

jakási oživená muzea či oživené archívy, jako filosofická vivária, jako chráněné oblasti, kde se zachovává jakýsi kulturní genofond, který se třeba někdy ještě bude k něčemu hodit, apod. Také to by bylo jen nepochopení ze strany veřejnosti. A tím spíše ovšem je nepochopením, když se filosofie nemá za nic významného a k životu společnosti potřebného. Filosofovat znamená v obou takových případech myslit navzdory tomuto nepochopení.

Ale nejde jen o nepochopení. Od svých dějinných počátků se musela filosofie znovu a znovu setkávat s nevraživostí a nenávistí. Mohlo jít o nenávist, podezření a pohrdání ze strany obecného lidu, který má odvěkou

nedůvěru vůči veškeré příliš abstraktní, příliš subtilní a málo kontrolovatelné myšlenkové ekvilibristice. Ale jindy, a s postupem doby stále častěji, jde o nenávisť, podezření a nevraživost ze strany držitelů moci. Každý významný krok k demokratizaci společnosti býval doprovázen nedůvěrou a sankcemi proti myslitelům, kteří se tzv. revolučnímu procesu nedali bezvýhradně k dispozici. A filosofové byli mnohdy vnitřně nedostatečně sebevědomí a málo vědomí nejvlastnějšího poslání filosofie, podléhali tomuto tlaku a nechali se najímat a platit jako ideologové. Vskutku a popravdě filosofovat znamená tedy co nejusilovněji a nejpřesněji, nejopatrněji a nejkritičtěji myslit navzdory těmto nevraživostem, podezíráním, nenávisťmi a také navzdory tomuto korumpování.

Čím dále však postupuje demokratizace moderních společností, tím víc se ustavují a upevňují ve společnosti jisté struktury, které nejenom že nejsou plně v moci těch, kdo

86/407

takzvaně „mají moc“, ale které si právě také z nich činí povolné úředníky a nástroje své vlastní váhy a moci, která se prosazuje, ať to vlády nebo veřejnost chtějí nebo nechtějí. A tyto struktury korumpují a deformují nejenom vědy (a jejich rozvoj), ale také myšlení vůbec, a to zejména v tom, že lidé, kteří se chtějí nějak podílet na společenském blahobytu a na rozhodování politickém i odborném, často nevolky, a dokonce nevědomky podřizují způsob svého myšlení a uvažování těmto neosobním tendencím a trendům a jsou značně náchylní ve svém myšlení jim vycházet vstříc, ospravedlňovat je a dávat se jim k dispozici nejenom navenek a ve vnější službě, ale také vnitřně, s celým svým přesvědčením. A tedy: filosofovat znamená udržet si kritický odstup a všechny nutné předpoklady k němu navzdory tomu, že mnozí ustupují, prokazují málo rezistence a jsou nakloněni podřizovat se oněm předpokládaným „dějinným nutnostem“.

Ale také sama filosofie podléhá nejednou ne pouze trendům a tendencím, které k ní doléhají zvenčí, ale svým vlastním setrvačností, své vlastní historii, která tíží aktuální myšlení jako těžké břemeno. Podléhá svým vlastním začátkům, svým východiskům, nevysloveným předpokladům, samozřejmostem, jež si ani neuvědomuje, ale které jsou pouhými předsudky a nekontrolovanými stimuly nebo nepřiznanými pravidly hry, aniž by něco z toho obstálo před důkladnou, principiální a radikální kritickou reflexí vskutku filosofickou. A tak filosofovat znamená mj. také usilovně a ostře sledovat a odhalovat, kontrolovat a kritizovat své vlastní zatížení, které vůbec nemusí být jen nějakou ozvěnou nebo dozvukem nějakých tlaků vnějších.

86/408

Hermeneutika má za úkol odhalit, vyjasnit a pokud možno také vyslovit to, co v daném textu sice vysloveno není, ale co je v něm nějak přítomno, ba dokonce někdy i řečeno (nepřímo, „nepředmětně“). Tím jsou ovšem zároveň určeny také meze každého hermeneutického pokusu, především to jsou meze kontextu: každý výrok, každá myšlenka je zapojena do nějakého kontextu, do nějaké širší souvislosti. Tato souvislosti je někdy víc a jindy méně, ale vždycky nějak důležitá pro odhalení oněch „nepředmětných“ konotací, bez nichž se žádné myšlení a žádné vypovídání neobejde. Mezi určitým z kontextu izolovaným (až vytrženým) textem a mezi příslušným kontextem mohou být ovšem odhaleny souvislosti nejrozmanitějšího druhu a také různé důležitosti. Jednak tu je kontext faktický; ale objasňování faktičnosti kontextu, který tvořil původní pozadí interpretovaného textu. Ale význam tohoto „původního“ kontextu závisí na tom, do jaké míry je v textu na něj poukazováno, resp. nakolik je nutné pro porozumění o něm podrobněji mluvit. To znamená, že něco z toho kontextu je pojato do daného textu tak, že se to stává jeho vnitřním předpokladem, k němuž můžeme lépe či hůře dospět správným vyslechnutím toho, co nám text „říká“ (aniž by to nutně musel vyslovit). A tak jsme přešli k mezím tzv. vnitřního kontextu, který může být „dešifrován“ na základě co nejpozornějšího vyslechnutí textu. Náleží k formulační dovednosti říci v krátkém textu vše nezbytné k tomu, aby onen vnitřní kontext mohl být správně dešifrován. !Obvykle za pomoci toho, co je obecně známo, resp. v obecném povědomí. To je podstata vtipů či aforismů apod.

86/409

Jedna tradice připisuje nejen slovo, ale především určitý pojem a pojetí filosofie Pýthagorovi. Na tuto tradici později navázal Platón, a aniž by Pýthagoru jakkoliv zmínil, nechal ve svém dialogu *Hostina (Symposion)* Sókrata převzít a prohloubit toto pojetí. Sókratés však toto pojetí nevydává za své, ale odvolává se na (jinak neznámou) kněžku Diotimu. Tato kněžka – nefilosof, jak se docela zřejmě ukazuje – zasvěcuje Sokrata do samotných základů filosofického myšlení, jako by filosofie samou svou podstatou nebyla a nemohla být do důsledku autonomní. Dnes bychom mohli právem připustit tento pohled geneticky resp. historicky. Filosofie se vskutku emancipovala, osamostatnila z počátku předfilosofických, z předpokladů a základů mytologických, tedy z mýtu již určitým způsobem logizovaného. /To zároveň značí, že k tomu došlo až v závěrečné fázi mytického období, kdy mýtus nebyl už schopen sjednocovat celý lidský život a kdy se z oblastí života i

myšlení, jež byly dosud a nadále ovládány mýtem, vydělily jiné oblasti, které se řídily jinými kritérii a z hlediska mýtu byly okrajové, nedůležité a přímo zanedbatelné /z hlediska života samého naproti tomu „užitečnější“ a „potřebnější“ – jenže co je vlastně pro život důležitější? a zejména pro život lidský?/; tuto závěrečnou etapu mýtu budeme nazývat náboženskou resp. náboženstvím a vymezíme ji charakteristickým vzájemným vydělením a odlišením sakrální a profánní oblasti lidského života a lidských aktivit./ A ve vědách, které se postupně od filosofie emancipovaly jakožto speciální disciplíny, najdeme nejednu stopu po původních ne-li mytických, tedy mytologických kořenech filosofie, z nichž filosofie sama nejprve čerpala, od nichž se později sama sice emancipovala /a stále ještě se emancipuje/, i aniž by však byla schopna na cestu této emancipace přivést též odborné vědy /přínejmenším prozatím/. Nicméně tady bude třeba rozlišovat: vztah k „tomu čtvrtému“ nemusí mít povahu mýtu resp. mytického vztahu /víra/ a už vůbec ne religiózního /který je vlastně uvadlostí/.

86/410

„Ti druzí“ nejsou žádným úběžným bodem, žádným horizontem, žádným otevřeným „předmětem“ nenaplněné intence, nýbrž skutečnost. Vztah k těm druhým proto nemůže být ani v projektu jednoznačně morálně určen; veškeré formulované pokyny a výzvy mají jen pomocnou roli. Rozhodující je vždy skutečná povaha „toho druhého“ a konkrétní situace, v níž se s ním setkávám. Po staletí trvají málo smyslu mající diskuse, jak je třeba chápat onu ježíšovskou „vyšší spravedlnost“: je snad třeba je brát doslova a uplatňovat na sebe trvale požadavky, jež vyslovil Ježíš např. v kázání na hoře? Musí opravdu každý skutečný křesťan, který to se svým křesťanstvím a s následováním Krista myslí vážně, rozdat všechn svůj majetek chudým? Anebo ony požadavky máme chápat jako jakýsi ideál, kterého ovšem v dané skutečnosti, ve světě, kde žijeme, nelze dosáhnout? Na jedné straně mravní rigorismus, na druhé straně jakási sebeomluvná relativizace „ideální“ náročnosti, neuplatnitelné v tomto světě a lidmi, kteří žijí v hříchu. Obojí je interpretace falešná, nechápající, oč vlastně jde. Jak jsme řekli, k mravní situaci /k její struktuře/ náleží jak mravní příkaz /pochopené a relativně formulované „to čtvrté“ jako nejvyšší norma/, tak ti druzí jakožto mravní subjekty, které nesmím objektivovat /redukovat na objekty/, tak věcná stránka záležitostí, o které jde. A tu je třeba se mít na pozoru: k této věcné stránce, k okolnostem dané mravní situace je třeba počítat také určitou stránku těch druhých, k nimž se v dané mravní situaci vztahují, k nimž se nějak chsi zachovat, s nimiž jedním atd. Nesmím je na tuto stránku redukovat, ale tuto stránku také nesmím přehlížet.

86/411

Jaké jsou různé roviny výkladu (interpretace) daného textu? Především máme před sebou nějak dochovaný text; nechme nyní stranou otázku přezkoumání jeho autentičnosti. Tento text má nějakou grafickou podobu, kterou „umíme“ přečíst, tj. dešifrovat. Co to znamená, že to „umíme“? Naučili jsme se to nikoli z textu, nýbrž odjinud /z jiných textů, z učebnic apod./. Musíme tudíž pamatovat, že není zcela samozřejmé, že způsob čtení, jaký jsme si osvojili, je beze všeho dalšího nejlépe vhodný k přečtení textu. Jazyk se mění a my musíme např. přihlídnout k době, z níž text pochází, apod. Když jsme už text přečetli, zcela mimoděky mu připisujeme nějaký význam, tj. nějak mu hned rozumíme. Toto samo sebou se podávající porozumění je ovšem značně nespolehlivé, protože většinou zcela bez kontroly a aniž bychom si to řádně uvědomovali vkládáme do textu významy a souvislosti, které si přinášíme odjinud a které vůbec nemusí být v samostatném textu ani obsaženy, ani předpokládány. Každé čtení už je jistým výkladem. Jestliže tedy mluvíme o hermeneutice jako o jisté dovednosti, o umění vykládat texty, pak tím nemáme na mysli toto samovolné a nemetodické chápání, rozumění, „vykládání“ textu, jež má daleko do „techné hermeneutiké“/. Tím je zároveň řečeno, že „předmětem“ resp. „tématem“ hermeneutického výkladu je nejenom sám text, nýbrž také ony jakoby samozřejmé, ale žádné kontrole dosud nepodrobené „výklady“ založené na samovolném chápání textu hned při prvním čtení. Hermeneutika není jen metoda výkladu textů, nýbrž také kritika nesprávných interpretací. A protože ani sám text nemůžeme správně vyložit leč z jistého odstupů, je to také kritika samotných textů.

86/412

Jaký je vztah mezi hermeneutikou a filosofií? Hermeneutika byla už Aristotelem pojímána jako disciplína logická. Logika ovšem byla tehdy jednoznačně chápána jako součást filosofie. Mnoho odborných věd se oddělilo od filosofie, ale logika byla stále ještě chápána jako součást filosofie /i když už bylo možno o tom dost pochybovat/. Dnes se logika ustavila jako zvláštní věda, podobná nebo blízká např. matematice. Proto si musíme položit otázku, zda hermeneutika zůstala součástí logiky ještě i poté, co se logika takto osamostatnila. Je zřejmé, že nikoliv; zajisté se logika neobejde bez interpretování a tedy bez hermeneutické „praxe“, stejně tak jako tomu je u ostatních věd. Hermeneutika jako obor, jako disciplína není součástí těchto věd a není tudíž ani součástí logiky, jež se osamostatnila na vědu. Proto musíme zdůraznit, že hermeneutika se nemohla a ani nadále nemů-

že osamostatnit, emancipovat z rámce filosofie v rámci emancipace logiky. Pokud by nebyla možná jiná cesta, hermeneutika by musela zůstat disciplínou filosofickou, tj. musela by zůstat jedním oborem filosofické logiky. Dnes ovšem známe ne jednu, ale hned několik disciplín, které jsou spíše součástí filologie resp. – což je lepší název – jazykovědy /jako je sémantika, semiologie atd./ . Na první pohled je patrné, že takové disciplíny se bez přinejmenším spolupráce s hermeneutikou nemohou obejít. Ať už se různá pojetí ustavují a vyvíjejí jakkoliv, lze zásadně připustit, že se může také sama hermeneutika ustavit jako disciplína mimofilosofická. Pak ovšem musíme trvat na tom, že vedle toho tu musí být i hermeneutika filosofická / stejně jako trváme na filosofické logice/.

86/413

Heidegger ve svém „Nietzschovi“ /GA Bd 44, s. 205/ charakterizuje myšlenku věčného opakování téhož jakožto metafyzickou, protože myslí jsoucí v celku. Ten, kdo tuto myšlenku myslí, je vtažen do myšleného právě proto, že je tu myšleno jsoucí vcelku. Rozhodující tu proto není, že je myšlen věčný návrat téhož, nýbrž to, že tato myšlenka myslí jsoucí vcelku /“daß dieser Gedanke das Seiende im Ganzen denkt. Ein solcher Gedanke heißt ein „metaphysischer“ Gedanke.“/. Z této formulace by bylo možno, vyvodit, že každá myšlenka, která myslí jsoucno vcelku, je metafyzická. Je to možno přijmout? A v jakém přesně smyslu? Jedna možnost se otvírá, budeme-li považovat každé jsoucí za partikulární-, individuální jsoucí. „Jsoucí vcelku“ je založeno plurálně, nepředstavuje jednotlivé či dokonce individuální jsoucí /my bychom řekli: nepředstavuje pravé jsoucno, jež je vnitřně integrováno/. To pak znamená, že tzv. „jsoucí vcelku“ není vlastně ničím „jsoucím“, nýbrž je pouze abstraktním „úhrnem“, „souhrnem“, sice myslitelným, ale nikdy neprovedeným a zajisté neproveditelným. Ovšem jak potom dopadne tradiční /zejména pro středověké myšlení charakteristická/ představa, že právě to, co je mimo FYSIS či „za“ nebo „nad“ FYSIS, je ta pravá skutečnost? Pravá skutečnost takto chápaná je s důslednou nutností prohlášena za neskutečnou, tj. za „nic“. Odvržení metafyziky pak znamená odvržení myšlenky „jsoucího vcelku“. Ztotožníme-li filosofii s metafyzikou, znamená to též odvržení možnosti jít filosoficky dál; vyhlašuje se konce filosofie. Myslet /a poznávat/je možno jen jednotlivá jsoucna /ve vědě/.

86/414

V předmluvě k třetímu vydání knížky *Kant und das Problem der Metaphysik* (z r. 1965) čteme významné „osvětlení“: „Was für die Metaphysik das Problem ist, nämlich die Frage nach dem Seienden als solchen im Ganzen,

dies läßt die Metaphysik als Metaphysik zum Problem werden.“ (5914, s. 8). Tím je vyslovena důležitá myšlenka: tím, že si metafyzika staví problém jsoucího vcelku, podkopává své vlastní pozice a sama sebe problematizuje a vyvrací. Avšak je-li tomu tak, potom je možno se tázat, zda otázka po jsoucím vcelku je skutečně otázkou metafyzickou. Nazveme-li nějakou otázku otázkou metafyzickou, znamená to, že v ní metafyzika samou sebe stvrzuje. Vede-li naopak položení otázky k narušení a vyvracení metafyziky, lze mít právem za to, že otázka má jiný než metafyzický původ, tj. že je zakotvena v pozicích mimo-metafyzických, že je do metafyziky vnesena odjinud, odněkud zvenčí, tj. že pozice, z nichž je otázka postavena, na jejíchž základě je postavena její platnost, jsou jiné než metafyzické, mimo-metafyzické. A metafyzika pak má před sebou dvojí možnost: buď platnost této otázky neuzná a otázku pro sebe odmítne jakožto neplatnou – anebo ji uzná, a pak dříve nebo později musí počítat s tím, že ve svých vlastních pozicích neobstojí, že bude muset rezignovat, abdikovat – anebo že se bude muset proměnit až do hloubky tak, aby si onu otázku po jsoucím vcelku osvojila ne pouze jakožto odjinud oslovující, ale jakožto svou vlastní, a tedy ji samotnou jakožto metafyziku stvrzující. A ovšem zůstává tu ještě třetí možnost, spočívající v popření legitimacy jak postavení otázky po jsoucím vcelku, tak metafyziky samotné (ale co to pak je „metafyzika“?).

86/415

Příprava na 1. 11. 86 – O tzv. „ctnostech“ a „dobrech“

- 1 Nesnáze spočívající v situačnosti každého mravního imperativu nutily lidi odedávna k zjednodušování také na poli etiky (ještě před vynálezem pojmů). S pojmovým myšlením se prosazuje co nejpřesnější vymezování abstraktních „morálních intencionálních předmětů“. Tato tendence mířila hlavně dvojím směrem: k hypostazi tzv. dober (později hodnot) jakožto ideálních cílů mravních aktů a k hypostazi tzv. ctností jako ideálních zdatností.
- 2 Povšimněme si nejprve „ctností“. Aristoteles rozeznává dvojí druh ctností, rozumové a mravní. Samo toto rozdělení lze kritizovat (viz Bonhoeffer o hlouposti), ale přijměme je prozatím. (*Et. Nik.* 24n.) Všem ctnostem je společné, že nejsou dány přirozeně, že nejsou ani od přirozenosti, ani proti ní, nýbrž „máme přirozenou vlohu, abychom jich nabyli, zvykem pak se dokonávají“ (26).
- 3 Ctnosti nelze ani redukovat na city ani z citů odvozovat. Pro city totiž nebýváme ani chváleni, ani haněni (33), neboť je s nimi spojena jen libost nebo nelibost. Proto ani ctnosti, ani špatnosti nejsou city. City

máme nebo nemáme nezávisle na rozhodování, „znakem ctností jest však rozhodování, anebo nejsou bez něho“ (33).

- 4 Arist. prohlašuje ctnost za jakousi střednost, schopnost cítit ani příliš mnoho, ani příliš málo a jednat na základě citů ani příliš nadbytečně, ani příliš nedostatečně – krátce: ovládat city a jednání (35). Udržet tuto „střednost“ je nutno na základě vůle, rozhodování a na základě rozumného úsudku (36). Ctnost je tedy jakýmsi středem mezi dvěma špatnostmi (36), totiž mezi nadbytkem a nedostatkem, jde o „pravou míru“, o přiměřenost (36). (37 – uměřenost)
- 5 Zmíněnou střednost nesmíme chápat jako prostřednost či středocestnost; o „střednost“ jde jen „co do podstaty a pojmu bytí“, kdežto „co do přednosti a dobra“ jde o vrchol (resp. směřování k vrcholu). Srv. Teilhardovo „třetí nekonečno“. Srv. též Nad. Mandelštamovou. Proti citům a hnutí mysli – rozumná úvaha, ale úvaha, která respektuje vyšší normu („vrchol“). Srv. Nietzsche o instinktech (anebo Nic. Hartmann).

86/416

- 6 Arist. věděl o nebezpečí hypostaze ideálních ctností – 37: „všeobecné věty jsou příliš prázdné, zato částečné jsou pravdivější“ – „praktické jednání se týká jednotlivosti“. To je vidět také např. na Schelerovi. Je snad dbát také „střednosti“ mezi abstraktní teorií a kazuistikou? Byla by to pak ctnost rozumová, nebo mravní? Meze legitimacy A-ova rozlišení.
- 7 Arist. mluví o celé řadě ctností (o štědrosti, velkorysosti, velkomyšlnosti, klidnosti, poctivosti, pravdivosti, slušnosti apod.); jeho výklady svědčí o bohatých zkušenostech, o rozsáhlém zázemí mravní empirie. Pro zjednodušení se budeme zabývat jen tzv. kardinálními ctnostmi, jak o nich poprvé systematicky psal Platón (v *Ústavě*) a jak prostřednictvím stoiků přešly nejprve do římské helénistické lidové filosofie (Cicero, Seneca). Po celou dobu ovlivňovalo jejich pojetí myšlení židovsko-křesťanské (Filón, Ambrož, Jeroným, Augustin, Beda aj.) až posléze Tomáš Aq. je integroval do své morální nauky.
- 8 Kardinální ctnosti (vedle ctností theologických) jsou: *sófrosyné* – *temperantia* – Besonnenheit – rozvážnost, mírnost – *andreia* – *fortitudo* – Tapferkeit – statečnost – **xxx** *frónésis* – *sapientia* – Weisheit (Einsicht) – moudrost *dikaíosyné* – *iustitia* – Gerechtigkeit – spravedlnost (-livost) (Aristotelovo odlišování ctností rozumových od mravních je tím zanedbáno, relativizováno, a to ku prospěchu věci)
- 9 Jako první ze ctností probírá Arist. důkladně statečnost. Je charakteristické, že Peter Geach v kantonských přednáškách (*The Virtues*, 5073,

or. z r. 1973–4) naopak uvádí statečnost až nakonec (v poslední, 8. kapitole). Co to je tedy „statečnost“? Arist. chce vždy uvést, jaká je to ctnost, k čemu se vztahuje a jak, eventuelně kolik má druhů (59). Především je třeba stanovit ony nežádoucí krajnosti: v našem případě to je na jedné straně bázlivost (zbabělost), na druhé straně (nerozvážná) smělost.

10 Nejde o to, nemít strach vůbec nebo nebýt vůbec smělý; strach a smělost jsou city (33), a proto musejí být ovládány a kontrolovány rozvahou. Je totiž možno mít strachu buď příliš mnoho, nebo příliš málo, a „obojí není správné“ (35). Je tedy zapotřebí „střednosti“ také v citech (40). Nejde však o aritmetický průměr (35), nýbrž o vhodnost v daném případě (28). Tedy odkaz k situaci!

86/417

- 11 Na Arist. příkladu lze dobře vidět, jak pozornost ke skutečnosti a k empirii sama o sobě nestačí. Důraz na situačnost, na „vhodnost“ atd. propašuje sice ohledy na ty skutečnosti, o kterých nebyla řeč, ale teoreticky neznamená žádný přínos a časem bude zapomenut. Hypostaze ideálních ctností nelze jen poopravovat, nýbrž podrobit direktní kritice. To Arist. neudělal, a tak uvolnil cestu různým deviacím pozdějšího helénismu, jakož i středověkého, a dokonce novověkého etického myšlení.
- 12 Dvě hlavní nebezpečí spočívají jednak v moralismu (a to jak v moralismu chování, tak v moralismu kritiky chování jedince nebo společenství), jednak v relativismu nebo amoralismu. Moralista se drží intencionálního objektu ‚dobra‘ nebo ‚ctností‘ a nedbá na zkušenost (event. není mravní zkušenosti vůbec schopen); amoralista vidí rozpory mezi ideálními hypostazemi a mezi denní skutečností a zůstává buď u relativismu, anebo rovněž ztrácí vůbec schopnost mravního náhledu a mravní zkušenosti.
- 13 Ctnosti (dobra, hodnoty) lze ovšem také chápat jako vůdčí principy či mementa, na nichž se sice mravní jednání orientuje, ale které představují jen pomůcku, a nikoliv poslední kritérium. Nejspíše by se tu hodil termín „zřetel“ či „ohled“: nakonec je to jen jiný výraz pro Arist. „střednost“ a „vhodnost“ (zároveň). Prakticky však to znamená takové rozostření kontur, že je tím uvolněna cesta libovůli, která však musí být zastírána (právě kvůli „ohledům“). To je převážně naše dnešní mravní situace.
- 14 Lidskost člověka je ohrožena, když je jeho život zcela zaměřen na „naplňování ctností“, resp. ideálů. Heroismus helénistické mravnosti (uprostřed morálního úpadku, ne nepodobného dnešnímu) je náchylný – pro

svou vnějškovost – stylizaci, která se dostává do příkrého rozporu s niterným prožíváním. Historické křesťanství je příliš zasaženo a ovlivněno stoickou morálkou (i etikou). Proti tomu evangelium dává důraz na to, co je „vskryté“ a v srdci, dává důraz na svědomí, relativizuje mravní formule, naučení a zákony a osvobozuje navenek, aby odpovědnost zakotvilo niterně („všeho zkuste, dobrého se držte“ – ale jak poznat, co je „dobré“?). „Ale já pravím vám“ – nutnost formulovat vyšší nárok – a odůvodnění (nutnost mravního úsudku, rozvažování).

86/418

Aristotelův poukaz na důležitost „střednosti“ spočívá ve zjištění, že např. „statečnost hyne nadbytkem a nedostatkem, středností se však zachovává“ (29). Proto „ten, kdo se všemu vyhýbá a všeho se bojí, stává se zbabělým, naopak ten, kdo se vůbec ničeho nebojí, nýbrž směle ke všemu kráčí, smělcem“ (29). Nadměrná smělost i naprostý nedostatek smělosti jsou nežádoucím extrémem, podobně jako příliš veliký strach a naprostý nedostatek strachu. Proč tomu tak je? Protože různé situace si žádají různých reakcí; v některých případech je strach přiměřený, protože také nebezpečí je značné; neschopnost se bát vede potom přímo do potíží až i přímo do zhouby. Pocit strachu a pocit převahy a smělosti musejí být obojí pohotově, a to znamená musejí být jaksi v rovnováze. Podle toho, jak se situace vyvíjí, má převážít ten pocit, který je nové situaci přiměřenější. Ovšem „cit“ sám o sobě (ať strach, ať smělost) nedovede míru nebezpečí a možnosti efektivního smělého zákroku dost jemně rozpoznat a posoudit. Proto je tak důležitý „správný úsudek; ten ovšem nesmí být ovlivňován „city“ a „pocity“, nýbrž musí je držet na uzdě a vládnout nad nimi: „jedna- jící osoby samy po každé musí hledět k tomu, co jest v určitém případě vhodné“ (28). Odtud požadavek „střednosti“: pouze tehdy, jsou-li pocity v rovnováze (přibližně), podržuje si nad nimi rozvaha vládu (jinak vítězství buď panika, nebo bláznivá smělost). Proto se zdá být zřejmé, že statečnosti nespočívá v bezstarostném smělectví a nepřičetné odvaze, nýbrž v přijetí rizika v naději na širší, podstatnější, důležitější vítězství. „Střednost“ je předpokladem správné orientace v situaci.

86/419

Děkuji A. univerzitě za poctu, kterou mi prokázala udělením dr. h. c. Řeknu jen to, co vskutku cítím, když položím důraz spíše na okolnosti, v nichž žije a pracuje československá neoficiální filosofie (čs. nezávislí myslitelé), než na výkony, jichž dosahuje a na nichž mé vlastní aktivity mají jakýsi podíl. Vůbec nehodlám zůstat u stížností, i když je všeobecně známo, s jakými

potížemi se setkává střeoevropský myslitel, žijící na východ od čáry, jež od války rozděluje náš kontinent, a zejména myslitel český nebo slovenský. Spíš bych chtěl vyslovit náš dík za porozumění a solidaritu našich západních kolegů, kteří s nemalým vynaložením energie a času a nejednou v nepohodlí i obavách nám pomáhají obnovovat a udržovat osobní i profesionální kontakty se současným myšlením. Bylo by poněkud absurdní chápat dnešní poctu – i když ji vztáhnu také na své kolegy a přátele v Československu – jako uznání toho, že jsme ochotni a připraveni takovou pomoc přijímat. Chceme-li nadále existovat jako filosofové, chceme-li přispět k obnově a zachování živého filosofického myšlení v našich zemích, pak to děláme především pro sebe, pro své přátele a žáky, pro svou společnost. Je to docela normální a takřka samozřejmé, za předpokladu, že víme o tom, jakou má filosofie důležitost pro kulturní a duchovní život společností a národů.

Rozhodující je však něco jiného. Co může nezávislý myslitel z tzv. východní Evropy poskytnout jako přínos svým západním kolegům? Teprve tato otázka vrhne správné světlo na povahu oněch zmíněných „okolností“. Jde totiž o kulturně

86/420

dějinné podmínky, za kterých se rodí a ve kterých pracuje současný střeoevropský myslitel (ostatně vůbec evropský myslitel). Tyto podmínky a okolnosti nejsou nikterak prostě „dány“, ale musí být vždy znovu a s nemalým rizikem omylů odhalovány. A tu se ukazuje důležitost filosofie: jen ona je schopna se dobrat těch skrytých a nejskrytějších stránek přítomnosti a tak prostředkovat jejich zpřítomnění dnešnímu člověku. A ještě víc: jen ona může již v této odkryté přítomnosti najít a označit všechny zdroje přicházející nové doby, nové epochy, která teprve svým ustavením učiní opravdu konec epoše předchozí, dosavadní.

Evropská myšlenková tradice byla založena ve starém Řecku; její převratnost a takřka světodějnost byla poplatná epochálnímu vynálezu pojmů a pojmového myšlení. Moudrost najdeme i před Řeckem a mimo Řecko, ale pojmové myšlení je jedinečným vynálezem, jímž se nemůže pochlubit žádná jiná myšlenková tradice. V čem spočívá tento vynález? Pojmové myšlení „uchopuje“ příslušnou skutečnost, „zmocňuje se“ jí myšlenkově tím, že co nejpřesněji nasoudí pojem (dokonce hned celou řadu pojmů o různé obecnosti atd.) a jeho pomocí ustaví jemu odpovídající „intencionální předmět“. Touto dvojicí pojem – intencionální předmět pak míní onu skutečnost (a zase: těch dvojic je vždycky celé hnízdo). Výsledek je ten, že skutečnost je myšlenkově „uchopována“ a míněna prostřednic-

tvím pojmového zpředmětnění, tj. je v myšlení „reprezentována“ jakožto skutečnost předmětná, jako reálný (věcný, věci podobný) předmět. Odtud epocha předmětného myšlení.

86/421

Josef Tvrdý (4318, *Úvod do filosofie*, 1947, s. 78) zdůrazňuje, že filosofie hodnot „nebere tedy své předpoklady z metafyziky“, „ale na základě vlastního osvětlení problému hodnot přispívá k osvětlení problémů metafyzických“. K tomu je ovšem třeba připomenout, že podle Tvrdeho „všecky hodnoty jsou subjektivní, relativní“, takže „v těchto jednotlivých hodnotách nemůže záležeti podstata světového hodnocení“. Tu prý „musíme hledati za jednotlivými hodnotami v principu tvořícím hodnoty vůbec“, čímž myslí „věčný princip hodnoty tvořící“, který je třeba konstatovat „vedle pouhého přírodního dějství“. Právě „konstatováním tohoto principu vedle pouhého přírodního dějství a jeho významu ve světovém dějství přispívá filosofie hodnot k tvoření metafyzických názorů“. – Zatížíme-li všechny zmíněné formulace plnou vahou a vytěžíme-li příslušné konsekvence, musíme mít za to, že onen „věčný princip hodnoty tvořící“ nemůže být interpretován jako subjektivní a relativní v témž smyslu, jak to platí o jednotlivých hodnotách. To vyplývá již z toho, že tento princip je jednak postaven vedle dějství přírodního (jako dějství zřejmě ne-přírodní), jednak je zřejmě nemožné „podstatu světového hodnocení“ chápat jako subjektivní (a relativní). Protože však „osvětlení problémů hodnot“ nemusí vycházet a nevychází z metafyziky, je zřejmé také to, že onen věčný princip hodnoty tvořící“ nepředstavuje žádnou metafyzickou skutečnost ve smyslu skutečnosti nad-přírodní (což Tvrdý nazývá „nějaké transcendentno“ – 165). Tak se zdá být zřejmé, že právě tímto směrem hodlal Tvrdý opustit pozitivismus a jít novým směrem.

86/422

Kant rozlišuje filosofii empirickou, zabývající se základy zkušenosti (resp. zakládající se na zkušenosti), od filosofie čisté, která vyvozuje své učení výhradně z apriorních principů. Pokud tato čistá filosofie zůstává pouze formální, jde o logiku; pokud však zahrnuje určité předměty rozumu (des *Verstandes*), mluví o metafyzice. Metafyziku zase rozeznává dvojí, totiž metafyziku přírody a metafyziku mravů. Fyzika bude mít podle Kanta jednak svou empirickou část, ale také část racionální; a podobně také etika: její empirickou částí je praktická antropologie, racionální částí naproti tomu morálka. Atd. (Začátek *Metaph. der Sitten*) – Předně je třeba se tázat, zda můžeme opravdu tvrdit, že logika nemá žádné „předměty rozu-

mu“ (na rozdíl od metafyziky). Kant nemluví o matematice, která nepochybně své „předměty rozumu“ má (čísla, rovnost, množina; přímka, čtverec, koule; atd.). V témž smyslu však má své „předměty rozumu“ také logika, ale stává se tu naléhavějším přesné rozlišování. Který obor filosofie by měl být povolanejší než právě logika, aby nám vyjasnil, co to je pojem nebo soud? Je ovšem zřejmé, že nám něco takového nemůže vyjasňovat formální (nebo dokonce symbolická) logika, která se podobá spíše matematice než filosofii a která se už dávno stala určitým typem vědy. Nicméně stále tu ještě zůstává filosofická logika, která onen úkol odmítnout nemůže. Je-li však „pojem“ nebo „soud“ předmětem rozumu, jímž se filosofická logika musí zabývat, pak je zřejmé, že tímto předmětem je intencionální objekt „pojem“, který spolu s pojmem „pojem“ nám dovoluje se pokusit o žádané vyjasnění. Kantovi tedy chybí „metafyzika předmětů logiky“.

86/423

Dalším problémem je u Kanta vztah mezi metafyzikou přírody a mezi racionální částí fyziky. Podle definice by metafyzika měla zůstat oborem čisté filosofie a neměla by tudíž zároveň být kusem fyziky, byť kusem /částí/ racionálním. Pokud zavedeme ještě metafyziku předmětů logiky /tedy snad „metafyziku intencionálních předmětů logiky“/, je naše otázka ještě víc vyostřena. Racionální část fyziky nemůže být redukována na sférickou geometrii, ale asi se bez ní nemůže tak docela obejít. Je však tato racionální, část fyziky oproti geometrii prostoru jen rozšířena o některé další intencionální předměty /jako síla, hmotnost, setrvačnost, pohyb atd./ - anebo předměty /rozumu/ racionální části fyziky mají odlišný charakter než předměty geometrie? V každém případě se třeba položit otázku, jak mi jsou tyto „předměty rozumu“ dány; Kant nepochybně zůstává u toho, že mi jsou dány apriorně. Ale to není dost přesné: co mi je v těchto „předmětech“ dáno apriorně? Zůstaňme zase nejprve u geometrie: je mi apriorně dán pojem trojúhelníka nebo intencionální předmět „trojúhelník“ anebo obojí? Jsou mi apriorně dány pojmy či intencionální předměty „trojúhelník obecný“, „t. pravouhlý“, „t. rovnoramenný“, „t. rovnostranný“ atd. každý sám o sobě, anebo jsou mi apriorně dány i vztahy mezi nimi? A jsou mi apriorně dány jen vztahy logické, nebo vztahy mezi nimi jakožto intencionálními předměty /tedy geometrické/, anebo obojí? V kterém momentu přistupuje zkušenost s myšlením těchto trojúhelníků a vztahů mezi nimi? Nebo nemůžeme v případě „myšlenkové praxe“ mluvit o žádné zkušenosti s myšlením určitých předmětů, vztahů mezi předměty apod.?

86/424

Myšlení je podstatně, hluboce spjato s mluvou, s konkrétním jazykem. Proto nese vždy jisté rysy onoho jazyka a nikdy není do všech podrobností a jemností přenosné a přeložitelné do jazyka jiného. Naproti tomu je nutno vidět, jak je veškeré myšlení vedeno a nesené řečí. Prostor či svět řeči je předpokladem vzniku každého jazyka. Zatímco jazyk je lidským výtvorem / i když ne výtvorem jedince/, nic takového nemůžeme prohlásit o řeči. Vzniká otázka, jaký je vztah mezi myšlením a řečí. Někteří psychologové / např. někteří psychoanalytici/ mluví někdy, o tzv. „sprachliches Denken“, proti němuž ukazují na význam tzv. „nicht-sprachliches“ či „außersprachliches Denken“. Historicky viděno bychom také mohli mluvit v témž smyslu o „vorsprachliches Denken“. Co tím vůbec možno rozumět? Myšlení v „orientovaném“ prostoru řeči je myšlení, které se nějak řeči přizpůsobuje, organizuje se ve smyslu řeči, přijímá, vtěluje do sebe její struktury, myslí ve shodě s ní, nechá se řečí vést atd. Něco velmi podobného ovšem platí i pro vztah myšlení k jazyku. Můžeme mluvit o předřečovém myšlení? Zajisté nikoliv v tom smyslu, jako by šlo o myšlení mimo rámec světa řeči. Ve světě řeči má totiž své místo vše, tedy i to, co se řečí neřídí. Předřečovým myšlením můžeme proto mýnit jen myšlení, které se nerozvíjí ještě ve smyslu řeči, které se řečí neřídí. Ale čím by takové myšlení bylo? Nanejvýš nějakou chaotickou subjektivitou, ale těžko bychom zdůvodnili, proč je nazývat „myšlením“. Šlo by spíše jen o jakási těžko zachytitelná „hnutí mysli“. A jak se to má s druhým možným vztahem, totiž mezi myšlením a jazykem?

86/425

Bez jazyka není myšlení schopno se organizovat, uspořádat, strukturovat. Ani u zvířat nepozorujeme, že by se jejich „duševní“ život mohl strukturovat /a komplikovat/ bez nějakých vazeb na vnější formy komunikace, jako jsou formy chování a vystupování, určité znaky, jež nesou informaci či jež jsou sdělením jistého typu apod. O myšlení v pravém slova smyslu můžeme mluvit teprve tam, kde je nějak jazykově /mluvově/ organizováno. Od starých Řeků jsme převzali představu, že kdysi došlo k převratnému sporu a zápasu mezi mytickou a logickou formou strukturovanosti myšlení. A k této epochální změně došlo nikoliv v podobě střetnutí dvou jazyků, nýbrž uvnitř jednoho jazyka, v jeho rámci, totiž uvnitř staré řečtiny. A nic nenasvědčovalo tomu, že by tu mělo nějakou rozhodující úlohu spíše jedno řecké nářečí než jiné. Nicméně se zdá být nepochybné, že sám jazyk, v němž k zápasu a proměně došlo, musel být pro to nějak speciálně vhodný /asi to nemohlo proběhnout v jakémkoliv jazyce/. V žádném případě však nemůžeme o mytickém myšlení prohlásit, že

to bylo myšlení neřečové nebo předřečové, a už vůbec ne, že to bylo myšlení předmluvové /neboi mythos je právě mluvení, vyprávění, povídání/. Jestliže tedy např. Hérakleitos ztotožňuje logos řeči /myšlenky/ s logem, vládnoucím všemu, dopouští se konfuze, kterou nemůžeme sdílet. Jeho vládnoucí Logos vládne všemu, myšlení stejně jako skalám a hvězdám, světům vůbec. Naproti tomu logos vládnoucí myšlení je buď jiným logem, anebo – je-li týmž logem – vládne tu jinak. Záleží tu na vnímavosti vůči logu, na výbavě, uschopňující myšlení se organizovat „vnitřně“ jakožto logické.

86/426

Odo Marquard ve svém vtipném aforismu /1978, 4078 – Wozu Philosophie? s.90/: „Philosophie ist wenn man trotzdem denkt“ nevyslovil nicméně pravdu celou. Velice záleží na tom, navzdory „čemu“ myslíme. Kvalita i hloubka našeho myšlení dokonce z velké části závisí na tom, navzdory čemu vlastně myslíme. V období, které bychom mohli charakterizovat jako evropskou dekadenci, dochází dokonce k úvahám o možném konci filosofie. Ať už to je interpretováno jakkoliv, filosofové /ti hlubší/ spolehlivě rozpoznávají jakési meze, hranice možností myslit dál dosavadním způsobem. Nechybějí pokusy o dekultivaci či renaturaci evropské myšlenkové a duchovní tradice a o koketování s tradicemi jinými. Za těchto okolností bychom mohli říci, že dnes filosofovat znamená myslit navzdory tomuto úpadku, tomuto rozkladu, této době soumraku politického, sociálního i duchovního, kdy by měla vylétat Minervina sova. Je ostatně otázkou, zda měl Hegel na mysli, že tato sova vylétá navzdory soumraku; samo přirovnání k sově za soumraku se zdá napovídat, že to patří k přirozenosti sovy, vylétat za soumraku. Navíc kontext dokládá Hegelův úmysl prokázat nemožnost, aby filosofie ovlivňovala nebo dokonce projektovala a řídila sociální nebo politické dění, vůbec dějiny. Vždycky přichází až *ex post*, *post festum*, takříkajíc. Nicméně určitá možnost zůstává: i když filosofie nemůže dějinný proces ovlivnit, může přece myslit, navzdory tomuto dějinnému procesu. Hegel to mohl připustit, protože celé dějiny považoval jen za přechodné intermezzo. Můžeme to však v tomto smyslu připustit i my?

86/427

R. M. Hare /Questions of Method: „Rawl's Theory of Justice“, původně Philosophical Quarterly 23 /April+July 1973, pp.144, 241, přetištěno in: 5828, s.81n., citace 81/ začíná tím, že každý filosof, který se hodlá zabývat nějakým tématem morální filosofie, musí předem vyjasnit své názory na čtyři věci: 1/ filosofickou metodologii, 2/ etickou analýzu, 3/ morální me-

toologii, 4/morální normativnost. I když si tato připomínka žádá jistého upřesnění i doplnění /jisté zpřesnění lze najít ostatně hned na místě/, je to poznámka cenná. Důraz na kontext nesmí zůstat pouze u kontextu objektivního, ale musí počítat také s kontextem, který byl příslušným filosofickým přístupem uveden do spojitosti a kontaktu s kontextem, který si poznávající a analyzující filosof přináší sebou jako svou pojmovou a myšlenkovou výbavu. A tu vlastně nejde o žádné „pouhé“ doplnění: není žádné jiné cesty k „objektivnímu“ kontextu než přes kontext, jež sebou přináší subjekt, a skrze tento subjekt a subjektivní kontext. A co je nejdůležitější: žádný „objektivní“ kontext nelze objasňovat a ukazovat v jasnějším, pravém světle za pomoci nevhodného nebo přímo nesprávného kontextu subjektivního a subjektivního. To je ostatně právě bod, kde R. M. Hare musí být doplněn. Má-li být filosofický přístup sám také pod kontrolou, musí být vyjasněna nejenom otázka morální normativity – a tím otázka pojmového, myšlenkového uchopení tohoto tématu ale také otázka normativity, jíž podléhá a jíž se musí řídit sám filosofický přístup, neboť ten právě může být rovněž pravý nebo nepravý, správný nebo nesprávný. A to samozřejmě nelze redukovat na otázku filosofické metodologie.

86/428

Staří Řekové rozlišovali mezi tím, co je dáno přirozeně a co nikoliv. Znamená to, že první /nejspíš/ začali „rozlišovat mezi věcmi, jež jsou dány samy sebou, protože jsou tím, čím jsou, prostě proto, že tak vznikly, že se tak přirozeně utvářely, že tak vyrostly bez jakékoliv péče a pomoci lidí, a na druhé straně mezi věcmi, které by bez člověka byly jinak nebo by bez něho nebyly vůbec, které se prostě bez člověka v tom či onom směru neobejdou, které vyžadují jeho aktivity k tomu, aby mohly být, aby mohly existovat, resp. aby mohly být právě tím, čím jsou, a právě takové, jaké jsou. Ty první podle nich byly dány „fysei“, ty druhé „thesei“ nebo „nomo“. To ovšem zdaleka nepostihovalo onen rozdíl v celém rozsahu; ukazuje to jen, že tím směrem se Řekové ve svém uvažování ubírali. Na nás je, abychom celou věc řádně domysleli. Předně musíme zaměřit pozornost na nižší úrovně života, kde je vlastně situace do jisté míry obdobná. Také každá batkerie, rostlina, každé zvíře nějak mění „věci“ kolem sebe a vytváří něco, co by bez nich neexistovalo, co by nevzniklo nikdy samo sebou. Zatím nevíme, jak vznikl život, ale můžeme denně a v každém okamžiku pozorovat, jak si život přizpůsobuje určité složky svého okolí a jak zase naopak toto své okolí ovlivňuje, proměňuje, pozměňuje. Čím se tak hluboce liší způsob ovlivňování a proměňování okolí u člověka od ostatních živých bytostí? To zdaleka není záležitost jen kvantitativní, jak se na první

pohled může zdát. Zelené rostliny ať v oceánech a mořích, ať na souši produkují obrovské množství kyslíku /kromě neméně velkého množství organické hmoty/. Něco takového zatím naprosto přesahuje možnosti člověka. A přece to není to nejpodstatnější.

86/429

Živá bytost je schopna za určitých okolností nejenom užít některých složek svého bezprostředního okolí jako stavebních kamenu pro výstavbu svého těla a pro uskutečňování některých nezbytných procesů v něm, ale je schopna využít cíleně určitých schopností oněch složek okolí podřídít se jistým pravidlům, jež v organismu platí, a chovat se trochu jinak než mimo živé tělo. Toho je nepochybně stejně schopen člověk /když jí a tráví atd./, ale je schopen ještě něčeho odlišného. Aniž by musel omezit své ovlivňování vnitřních schopností složek svého okolí a aniž by ovlivňování svého okolí musel zase na druhé straně omezit na přímé produkty své aktivity, může startovat procesy (a to cíleně!), které kratší nebo delší čas fungují jakoby samy /eventuelně skutečně samy/ prostě tak, že uměle upraví celý soubor podmínek, které to umožní, anebo že se sám počne důsledně chovat určitým způsobem, kterým je schopen pokračování takových procesů zajistit. Také u některých vyšších obratlovců a dokonce u hmyzu můžeme pozorovat počátky něčeho podobného, ale nikdy to nemůže dosáhnout větších rozměrů a tedy vyšší efektivity. Proč? Aby rozsah a komplikovanost uměle v chod uvedených a potom za určitými záměry /které se ovšem nemusí vždy splnit/ v chodu udržovaných procesů mohl být větší a větší, je zapotřebí značné „solistikovanosti“ příslušného „řízení“, tj. docela určitého postupu, jak se člověk /lidé/ chová a spravuje. Celý problém spočívá v tom, že se uvede do kontextu a do souhry jistý způsob myšlícího povídání a mluvového myšlení a jistý způsob aktivity zaměřené navenek, do blízkého a později i vzdálenějšího okolí, tj. že se myšlení stane kontrolní a přímo řídicí složkou těchto aktivit, tj. praxe.

86/430

(21. 3. 86) Myšlenková strategie podstatně přesahuje možnosti logické vazby, tj. nejde o to, že logická vazba je lámána nebo upravována, ohýbána atd. Samozřejmě logické spojitosti musí zůstat legitimní, musí zůstat v pořádku, ale ve stavbě myšlenkového většího komplexu, např. filosofického systému nebo zařízení toho filosofického systému nebo nějakého výzkumu do nějaké dlouhodobější strategie, tohle všechno přesahuje možnosti logiky a logika sama tímto směrem nevede. V logickém postupu existují kontingentní momenty, které jsou významnější než samy logické

spojitosti a souvislosti. To je možno tedy detailní analýzou ukázat, jde o to, že rozvíjení třeba nějaké nahlédnuté koncepce trojúhelníka až v nějakou komplikovanou trigonometrickou teorii, vědu, obor, znamená nejenom rozvíjení logických souvislostí, tj. vyvozování důsledků z premis apod., jak si to představoval třeba Eukleidés a jak si to představoval také Spinoza, který jeho geometrii chtěl napodobit v etice atd., nýbrž strategie spočívá v tom, kterým směrem při vyvozování těchto důsledků se dáme a do kterých kontextů budeme to, z čeho vycházíme, zapojovat. No a právě v téhle věci existují jisté kontingence, které nevyplývají z žádné logiky, nýbrž naopak které mají na logický postup značný vliv, dokonce ten rozhodující vliv a význam, a představuji ovšem „logiku“ zvláštního charakteru, zvláštního typu, kterou nemůžeme uchopit oněmi prostředky, jimiž jsme teoreticky uchopili ony logické souvislosti prvního stupně či prvního patra. A tato vyšší logika právě přesahuje možnosti předmětných intencí a vyžaduje práci s intencemi nepředmětnými. Zdá se tedy, že rozvíjení filosofické myšlenky v celkovou koncepci a v celý filosofický systém není jenom otázkou vytváření všestranných logických spjatostí, nýbrž je podmíněna – jakozto aktivita – nepředmětnými intencemi, které se řídí jakousi vyšší „logikou“, která se týká onoho pohybu myšlení v logice dynamické, nikoliv statické – obrazně řečeno.

Přepis diktátu mgf ze dne 21. 3. 86.

86/431

(23. 3. 86) Ve svazku o nepředmětnosti na str. 138 je určitá nepřesnost či chyba. Říká se tam, že každá akce se nějakým specifickým způsobem vztahuje ke svému předmětu, a v závorce je za tím doplněno: (eventuelně nepředmětu). Jenže potom, po závorce, se už pokračuje, jako kdyby šlo jen o ten předmět, a říká se, že svérázně jej předjímá, přizpůsobuje se mu, přimyká se k němu, aby tím efektivněji něco v něm či na něm zasáhla, ovlivnila, pozměnila ve svých intencích a podle svých záměrů a úmyslů. To je ovšem skutečně jenom jednostranně vztaženo k onomu předmětu. Akce, která se vztahuje k nepředmětu, musí být interpretována značně odlišně. Tam totiž právě ta nepředmětnost znamená jakousi otevřenost, nenásilnost, je to tedy alternativa onoho znásilňujícího uchopování toho, k čemu se intencionálně vztahujeme. Je to spíš otevřenost, která je připravena přijmout něco. Takže lze spíš mluvit o tom, že aktivní vztah k nepředmětu je ochoten se nechat vést, nasměrovat tím nepředmětem.

A ke str. 140: tam se praví, že specifčnost reflexe není jen v tom, že jejím předmětem je jiná akce (téhož subjektu), nýbrž že jejím nepředmětem je subjekt sám, a to právě jako subjekt, tj. ne-předmět. To je možná právě

to, o čem mluví Kierkegaard, že totiž ona otevřenost těch nepředemětných intencí je podvázána tím, že dochází k jejímu částečnému nebo relativnímu naplnění subjektem. Každá akce jednak zasahuje něco vnějšího a jednak konstituuje či rekonstituuje svůj vlastní subjekt. A proto je tak důležitá ona hranice přechodu, kde subjekt v reflexi dospívá k onomu momentu ek-staze, kdy jistým, zvláštním typem akce, totiž otevřeností, otevřením se, akcí otevřenosti, otevření vlastně činí čímsi minulým sám sebe, a otvírá se čemusi zcela novému, a teprve *ex post*, tj. v onom momentu návratu k sobě, zase sebe jakožto minulost (ovšem) znovu bere na sebe. To jest je to akce, která už není ryším výkonem subjektu, jak se dá říci o všech ostatních akcích, nýbrž je to akce, kde sám subjekt akce je jakoby relativizován, je jaksi ponechán mimo a stává se tím, co je do jisté míry akceptováno (samozřejmě v těch nejvyšších rovinách, protože v těch nižších rovinách je jeho setrvačnost zajištěna jinými způsoby).

Přepis diktátu mgf. ze dne 23. 3. 86

86/432

Tamtéž na str.143 je v horní polovině v závorce napsáno: (dáno je jen to, co se už zvnějšnilo). Ale správně by tam mělo být napsáno: dáno může být jen to, co se už zvnějšnilo. Protože ne všechno, co se zvnějšnilo, už je dáno, neboť danost je vždycky vztažena k tomu, komu je dána, a naopak zvnějšnění je vztaženo k tomu, co se zvnějšňuje, bez ohledu na to, zda někdo nebo něco na to reaguje, nebo ne, bez ohledu na to, zda to je uznáno, nebo nikoliv. Čili ledaže by se tam místo zvnějšnilo řeklo zpředměnilo, protože předmětnost je ta vnějšnost, na niž už je nějakým subjektem reagováno, a to zvenčí.

Přepis mgf. záznamu ze dne

Stará představa, že na počátku musí něco být, tj. být „něco“, aby z toho bylo možno vysvětlit celý svět, a toto něco musí být tak jako na počátku, i dále, trvale čili mimočasově, věčně, je naprostou rozporností, a mnohem je rozpornější než náš návrh či projekt, že na počátku je nestabilní „nic“. Zatímco *arché* (*archai*, pokud jich je víc) jako to, z čeho všechno vzniká a do čeho všechno zaniká, co se nemění, co je nehybné, neproměnné, nemůže vysvětlit vůbec, proč z toho něco vznikne nebo do toho zanikne, jestliže to je tak netečné a neměnné, tak jakým způsobem z toho vzniká „něco“ jiného, nb. nikoliv trvalého, nýbrž přechodného, takže to zase zaniká – tento rozpor se pokoušeli myslitelé složitými způsoby řešit. Naproti tomu náš předpoklad, který vlastně odpovídá na tu slavnou otázku Leibnizovu, proč vůbec je něco a proč daleko spíš není nicota, nic, na to odpovídáme, že nic

je nestabilní. Tento předpoklad nestabilnosti nic, nicot nicoty, je vlastně předpokladem, který nutně musí hrát svou roli i v té koncepci arché, neboť sice není-li sama arché nestabilní, musí být něco ve vztahu k tomu světu vznikání a zanikání nestabilního. Ta komplikace tam je hned od začátku mnohem větší; když my předpokládáme, že nic je nestabilní stav, tak aplikujeme onu zkušenost nestability, proměnlivosti všechno, i na to „nic“.

Diktát: 23. 3. 86

přepis z mgf. záznamu

86/433

(diskuse s Janou o ‚chaoticích‘ - výňatky) Je zaujal problém - alespoň jak se mi zdá - když platí kauzalita, jak vůbec může dojít k tomu, že najednou vznikne chaos. Mně ovšem je jedno, co je na to zaujalo, mně jde o to, k čemu by to mohlo být mně. Proto jsem to musel uvést do svých kontextů. Protože bych to zapomněl, napsal jsem si to proto, abych si připamatoval, co tam vlastně mám hledat. Zatím, možná že později mi napadne i něco jiného, jak jinak se toho dá použít. Tohle je taková první heuristická interpretace... Já tam prostě chci najít... To je jako u Prigogina, který říká, jak nahodilosti jsou skutečné nahodilosti, jenomže některé z nich se ukáží jako produktivní, zatímco ty ostatní ne, vlastně se propadají do chaosu... A ty, co jsou produktivní, ty jdou vlastně proti chaosu, jenomže v rámci celkové pravděpodobnosti jsou možné, i když nepravděpodobné. Ale jakmile k nim přece jenom dojde, tak se nějak upevní, uchytí, takže ten další rozptyl možností, mutací apod. vychází už z té nové roviny. Takže on chce vyložit mechanismus toho, jak se dochází k tomu negentropickému procesu, takže zapojuje nejdříve nahodilost, ale všemi směry, a pak zvláštní schopnost oněch perspektivních změn se uchytit a poskytnout nové východisko. Ale proč se tam uchytí, a proč se nepadá zase zpět, to nevykládá. Ti chaotici zase mají jinou teorii, totiž že tu nejde o nahodilosti, které v rámci té celkové, všemi směry jdoucí nahodilosti představují jakousi výjimku, která sice není pravděpodobná sama o sobě, ale je v zásadě možná, nýbrž že ten přechod k chaosu, který umožňuje určitá úroveň řádu, a který je nahodilý všemi směry, což je nezajímá, že ten rozpad není jen jakési oslabení síly toho řádu, nýbrž že je řízen. Čili oni už nestavějí na tom, že v rámci té nahodilosti jsou možné kroky kupředu, nýbrž že ty kroky zpět jsou řízeny - jakoby. To je nová myšlenka proti tomu Prigoginovi. A že to vlastně jsou jen zdánlivě kroky zpět, ale ve skutečnosti právě tím, že jsou nějakým způsobem řízeny, že jsou připraveny k tomu, aby ten krok vpřed byl efektivnější. Čili jako by to bylo - sami si toho asi nejsou vědomi, alespoň v tom referátu jsem nic takového nenašel - ale zavádějí tím vlastně určitý kon-

cept, předpokládající, že vlastně existuje jakási strategie, která využívá toho vzniku chaosu, že tedy ten chaos by vznikal jinak, kdyby nebyl řízen. Čili že to, co oni zjišťují, že je dokladem toho, že vedle toho chaosu, resp. přechodu k chaosu, že ten entropický proces není jenom jakési vychládání něčeho horkého nebo že to není jenom samozřejmý vznik šumu atd., nýbrž že tento jakoby samozřejmý vznik šumu je strašně důležitý žitý stavební kámen pro to, aby se pak šlo prudce nahoru.

Přepis mgf. záznamu ze dne 24. 3. 86

86/434

(pokračování diskuse s Janou - výběr) (J: do těch nahodilostí cpou taková ta mávnutí motýlích křídel, ale totéž se jim může stát jindy, za okamžik, za týden - tak tam ty nahodilosti vlastně mají také) Oni těch nahodilostí tam jistě mají velkou spoustu, a že zrovna toto jediné mávnutí křídel způsobí vichřici nebo uragán někde jinde, na jiném konci světa, jak to je možné? Jen díky tomu, že existují jakési procesy, které si vyberou jednu nahodilost, pomínou ostatní nahodilosti, a tu jednu nahodilost zesílí. Můžeme-li říci, že mávnutí motýlích křídel způsobí ten uragan, tak je to jen díky tomu, že tu jsou nějaké zvláštní procesy, které jsou schopny některé ty nahodilosti zesílit až v ten uragan. Ovšem ten motýl mává svými křídly stále - a které to mávnutí vede k tomu uraganu? Jestliže jen jedno, a ne ta ostatní, a jestliže zrovna tento motýl, a ne nějaký jiný - a těchto nahodilostí je přece strašně množství, tak to znamená, že jisté procesy řadí v těch nahodilostech, že si z nich vybírají jen některé a integrují je v určitém směru, k tomu aby... Ta svoboda by byla tehdy, kdyby se toho zmocnil ... tady to je stále ještě nějaký nahodilý proces zvětšovací, zesilovací, ale svoboda by byla teprve tam, kde se toho zmocní nějaká inteligentní síla, nějaký faktor, který využije vhodných nahodilostí, které vybere, odliší od jiných, a za druhé vhodně je zesílí směrem, který sám zvolí, takže vzniknou nové jevy, které byly nějak zamýšleny, plánovány. A to je ta svoboda: že si zvolím určitý směr, a využiji vybraných okolností, abych zamýšlenou věc realizoval. Ale bez toho mého rozhodnutí by třeba vůbec nebylo něco takového možné, ta nepravděpodobnost by byla tak veliká, že žádné nahodilé zesilovací procesy by v tom směru nemohly uspět. (J: a když přijde determinista a sleduje to krok za krokem, tak ho nic neruší...) Nic ho neruší, protože po té vnější stránce se to děje naprosto jakoby „kauzálně“. Snad by tohle mohlo být trochu přiblížení k tomu jejich nápadu, k té myšlence...

diktát 24. 3. 86

přepis mgf. záznamu

86/435

Ante Pažanin (s. 120) říká, že když mluvíme o možnosti filosofie politiky, chápeme politiku ve smyslu praktické filosofie, ve smyslu Aristotelově, tedy jako jednu zvláštní filosofickou disciplínu, která je součástí praktické filosofie. To je ovšem velice zúžené a v podstatě málo nosné a nepraktické, neužitečné vymezení. Filosofie politiky má smysl jenom jako reflexe jednak skutečného politického působení, aktivity, **rozhodování**, a protože politické rozhodování není možné bez určitého druhu politického myšlení, tedy jako reflexe tohoto politického myšlení. Přitom politické myšlení nelze jen tak beze všeho a samozřejmě identifikovat s filosofií. Je třeba rozlišovat mezi myšlením filosofickým a myšlením politickým. Faktické rozdíly tu jsou nesporné. Otázkou je ovšem, je-li možné toto rozdělení udržovat také programově, není-li cílem a ideálem pročistit a zorientovat politické myšlení tak, že by na ně, že by odpovídalo kritériím myšlení filosofického. Základní rozdíl /faktický/ je dán tím, že politické myšlení ve smyslu technické politiky je vždycky nějak orientováno ve světě politických daností. Pouze vzhledem k těmto danostem a na jejich základě se politické myšlení formuje jako to, co umožňuje a řídí ovládnutí těchto daností /politické ovládnutí těchto politických daností/. Naproti tomu filosofické myšlení vždycky vztahuje každé jednání i každý typ myšlení, tedy i politické jednání a poetické myšlení, k celku, rozumí se k celku lidského života a k celku, který lidský život podstatně přesahuje a v němž je lidský život nudně zakotven, má-li vůbec být zakotven. A mezi touto orientací na určitou situační danost politickou a mezi úsilím tuto danost podrobit zkoumání, měření, hodnocení na základě pochopení čehosi, co tuto danost podstatně přesahuje, to je ten rozdíl mezi myšlením politickým a myšlením filosofickým. Přitom samozřejmě politické myšlení se musí nějak filosoficky poučovat, a na druhé straně filosofie musí být nějak politicky orientována. Ale tento vzájemný vztah, tato vzájemná odkázanost na sebe má v každém z těchto dvou směru jiný charakter. Politika se může a já orientovat filosoficky, aby získala od sebe odstup; filosofie se má orientovat politicky, aby se přiblížila skutečnému životu, aby pro skutečný život měla nějaký reálný smysl, aby mu poskytla potřebné orientační body, směry, pomůcky. Přepis mgf záz. z 29. 3. 86

86/436

Důraz na zkušenosti je vlastně poukazem na minulost. Je-li přehmán, stane-li se dokonce výhradní orientací a je-li teoreticky podbudován, stává se scestím. Např. zkušenosti s druhými lidmi – mohou převažovat špatné zku-

šenosti. Tomu se nelze nikdy zcela vyhnout; psychologie ví o tom, jaký obrovský vliv mohou mít špatné zkušenosti třeba dítěte s okolím, v němž vyrůstá. Ale to jsou jen anomálie, deviace a deprivace. Takovou – ovšem již ne pouze „psychologickou“ – deprivací je právě orientace na minulost, tj. převážná nebo výhradní orientace na minulost. A celá noetická teorie empiristů je takovou deviací. Každá zkušenost totiž je původně něčím novým a překvapivým; kdyby tu chyběla otevřenost vůči novému a překvapivému, nebyla by možná ani žádná zkušenost. A protože nebezpečí převahy orientace na zkušenosti stoupá s celkovým kvantem zkušeností, je třeba na určité úrovni právě teoreticky zabezpečit onu nezbytnou orientaci resp. otevřenost vůči novému, nečekanému, překvapivému, aby bylo možno udělat nové zkušenosti, které by nebyly prostě preformovány a které by byly redukovány dosavadními zkušenostmi jen na to, čím ty dosavadní jsou potvrzovány a rozšiřovány, zatímco takové zkušenosti, které by byly v rozporu s dosavadními, by byly prostě přehlížením vyřazeny, dále neuvažovány, prostě zcela zanedbány. Jednostranný anebo přehnaný důraz na empirii má tedy nepřijatelně konzervativní charakter. Existuje tu jediná výjimka: zkušenost setkání s novým, zkušenost příchodu překvapivého, dokonce vůbec nečekaného. Ale tato jediná zkušenost orientovaná na budoucnost, musí být denně živena cvikem, tréninkem, totiž: očekáváním příchodu toho nového.

86/437

Filosofie nás učí, jak dobře a co nejpřesněji rozpoznat vlastní meze a handicap, a potom se z nich pokusit udělat jakési relativní, třeba malé, ale přece jenom významné výhody. Filosofie – alespoň podle jedné staré tradice – začíná tam, kde si člověk plně uvědomí, že moudrost či pravdu nemá na dosah ruky, že nestačí je sáhnout a uchopit, ba dokonce že pravé moudrosti a plné pravdy nikdy nedosáhne, že mu zůstane navždy odepřena, neboť nenáleží k lidským možnostem, stát se jejím pánem a svými prostředky ji ovládnout. A přece se v celých dosavadních dějinách ukázalo a ukazuje, že toto rozpoznání nevede nebo alespoň nemusí vést k žádné depresi, resignaci ani ztrátě naděje. A proč? Protože daleko důležitější pro život i myšlení je mít moudrost či pravdu rád, toužit po ní, dát se jí cele k dispozici, než ji pouze „mít“, disponovat jí a užívat jí jako nástroje a prostředku. Avšak je-li tomu tak, stává se profesionalita ve filosofii něčím nejistým, ba problematickým. Problémem se totiž stává důraz na technickou stránku milování pravdy, a to v okamžiku, kdy začíná převažovat nad onou láskou samotnou, tj. kdy *techné*, ba i *poiésis* zastiňují a vytlačují onu otevřenost, která činí lásku pravou láskou. Tak jako chudí vidí lépe

stav společnosti než bohatí, tak také filosofové-amatéři (tj. filosofové-milovníci) slyší hlas pravdy někdy mnohem lépe než filosofové-profesionálové (tj. filosofové-držitelé pozic, metod, formulí atd.). A proto onen základní nedostatek a handicap, kterým trpí dnes už všichni filosofující v naší zemi (a ovšem nejen v ní), může být obrácen ve výhodu, jestliže nedostatek profesionality bude vyvážen a vyvážen a vyvažován větší láskou.

86/438

Profesionalita ve filosofii do jisté míry otupuje (nebo alespoň má tendenci otupovat, hrozí otupováním) naši schopnost údivu, který se od dob Aristotelových počítá k počátkům filosofování. Schopnost údivu je schopnost se otevřít vůči novému, nečekanému aspektu, vůči nové zkušenosti nebo vůči novému vidění skutečnosti, kterou už známe, s níž jsme obeznámeni, ale kterou jsme v dosavadním profesionálním přístupu zjednodušovali, redukovali, chápali a viděli redukovane, redukcionisticky. Filosofové jsou odkázáni v mnohem větší míře na experimentování než např. přírodovědci; jejich experimentování je ovšem omezeno na experimenty myšlenkové. Ale myšlení je také aktivita, je také praxe (a to tím spíše, že žádná praxe není možná a myslitelná bez myšlení). Jestliže profesionalita přírodovědců tak často vede k tomu, že se do té míry soustředí jen některé, totiž hlavně na technické aspekty problémů svého oboru, takže zapomínají na vzdálenější technické aspekty (např. ekologické), zejména však na široké a dalekosáhlé důsledky své vědecké životní a myšlenkové orientace, je filosof, který si je vědom povahy filosofie na rozdíl od speciálních věd, pod ustavičným tlakem a vahou výzvy, aby nezapomínal na celek a aby sledoval důsledky svého přemýšlení a svých koncepcí všemi důležitými směry, aby byl otevřen k stále novým překvapujícím zjištěním nebo třeba jen tuchám, aby kontroloval svou myšlenkovou aktivitu ve směrech, které se na první pohled nevnucují a aby byl připraven se vždy znovu nechat překvapovat a ohromovat novými a naprosto nečekanými souvislostmi a aspekty, v jejichž důsledku bude muset zásadně proměňovat a přizpůsobovat své pozice i svůj přístup.

86/439

Příprava na 15. 12. 86 (doplněk k přípravě na 1. 12., začátek přednesen 8. 12.) - (pro případ uvolněného večera)

téma: Filosofie a skromnost

- 1 Filosofická tradice: filosof miluje moudrost, ale nepovažuje ji za své vlastnictví, nemyslí si a nechce budít dojem, že sám je moudrý. Sókratés: nikdo z nás (z lidí) neví nic jistého (vědoucí nevědění).

- 2 Je to možno označit za Sókratovu předstíranou nebo skutečnou skromnost? (S. na soudu – ale provokuje, tedy necítí potřebu se podbízet – navrhuje si doživotní pobyt v prytaneiu.) Je to tedy skromnost ne osobní, nýbrž filosofická?
- 3 Je ctností? Nikoliv, protože není středností (podle Aristotela): příliš málo skromnosti i přespříliš skromnosti je nectností. Sama skromnost není středností, nýbrž vyžaduje nalezení střednosti. A ctnost má svůj vlastní vrchol – vrcholná skromnost však je krajností.
- 4 Skromnost tedy není filosofická ctnost. Je charakteristické, že Arist. ji vůbec nezmiňuje (ani jako nectnost). Přesto se věcí zabývá. Nedostatek skromnosti nazývá chlubností; chlubný člověk „si osobuje vlastnosti, kterých nemá, nebo větší, než má“ (94). Přemíra skromnosti u něho spadá do rámce záludnosti; záludný člověk „zapírá nebo zmenšuje vlastnosti, které má“ (94). Jak chlubnost, tak záludnost je charakteristická tím, že je nepravdivostí, neoprávdovostí.
- 5 Proti nepravdivosti a neoprávdovosti těch, kdo předstírají, že je, co není, nebo naopak že není, co je, stojí pravdivost a oprávdovost: „toliko ten, kdo se přidržuje středu, sám jest pravdivý (oprávdový) i životem i řečí, ježto se přiznává k tomu, co má, a ani nezvětšuje, ani nezmenšuje“.
- 6 Arist. viděl tuto stránku dobře, ale jeho omyl leží někde jinde. Ten ovšem sdílí s celou řeckou tradicí: nápis na svatyni: poznej sebe sama! (*gnóthi s' auton*). Předpokladem je, že člověk „jest“ někým či něčím, co lze „pravdivě“ poznat, co je pro naše poznání „dáno“: „každý člověk mluví, jedná a žije tak, jaký jest...“ (94). Novodobé myšlení zdůrazňuje naopak, že člověk se stává, jakým jest, tím, jak mluví, jedná a žije. Co by k tomu dodal ze svého stanoviska Arist.?

86/440

- 7 Arist. ovšem ví, že ctnosti nám nejsou dány přirozeně (tj. „od přírody“), nýbrž lidé se stávají např. spravedlivými nebo nespravedlivými atd., chovají-li se spravedlivě nebo nespravedlivě (27). „To má nemalý význam pro činný život, zda se člověk správně či nesprávně raduje a rmoutí“ (31). Proto „člověk má býti hned od mládí nějak veden, / aby se radoval, a rmoutil z toho, z čeho má; to jest zajisté správná výchova“ (29–30).
- 8 Arist. je tedy přesvědčen, že „od přírody“ člověk nejedná ani spravedlivě, ani nespravedlivě, ani statečně, ani zbaběle atd., že není zač jej chválit ani hanět. Má-li však „nějaký zvláštní cíl“ (94), vypadá věc jinak. Neboť „vše to se ovšem může díti pro nějaký cíl i bez něho“ (94). A.

tedy zná tzv. zjinačování a připisuje je různým cílům. Cíle ovšem jsou vnitřní nebo vnější. Cíle vnitřní jsou od přírody (entelechie), cíle vnější jsou člověku ukládány nebo si je ukládá on sám. A těmito „vnějšími“ cíli může být proměňován člověk, „jaký jest“, a může také proměňovat sám to, jakým jest.

- 9 A tady se můžeme vrátit k tomu, čím jsme začali. Moudrost, kterou filosof miluje, ale kterou nedisponuje, je cílem, po kterém touží. Tento cíl ovlivňuje, tj. proměňuje jeho mluvení (= myšlení), jednání i život. Aristoteles mluví výslovně o „*ho filaléthés*“, člověku „pravdy milovném“, na rozdíl od *alétheuein*, říkáti (mysliti) pravdu. A takový nemá jiného (dalšího) cíle jako např. spravedlnost – neboť to se týká jiné ctnosti –, ale „jest takový svým duševním stavem“ (94).
- 10 Tady všude vidíme onu tvrdošíjnou tendenci k objektivacím a k zpředměťňování: pravda (moudrost) je vnější cíl, způsobující změnu duševního stavu, a změněný duševní stav vede k nepřírozenému, resp. mimopřírodnímu mluvení, jednání a životu vůbec. Člověk má přirozenou vlohu si nechat duševní stav změnit, a když tak činí ve vztahu k pravdě (moudrosti) často, zvyk v něm upevní ctnost, totiž pravdivost, pravdomluvnost, opravdovost apod.
- 11 Zdálo by se tedy, že pro filosofování má člověk přirozené vlohy a že jejich pravidelným uplatňováním a upevňováním se stává filosofem, resp. aléthofilem. Ale proč filosofové (proti sofistům) byli přesvědčeni o tom, že filosofii nelze vyučovat?

86/441

Stará tradice, připisující pravou moudrost bohům a ponechávající člověku jen lásku k moudrosti, filosofii, má svou hloubku, která musí být postupně odhalována. Antropologicky interpretováno, nemá-li člověk moudrost (pravdu), tj. není-li mu dána, vztahuje se v lásce k moudrosti k tomu, co není dáno – a radikálněji formulováno, co „není“, tj. co není „jsoucím“. Vztah lásky k „ne-jsoucím“ se nepochybně liší od vztahu lásky ke „jsoucím“. Ostatně je třeba ještě upřesnit, co máme rozumět láskou ke „jsoucím“. Pokud máme na mysli jsooucnost ve smyslu okamžité přítomnosti, pak důsledkem je hluboká deprese z unikající jsooucnosti, proti níž se – v mýtu – člověk pokouší zbavit se sebe a ztotožnit se s nějakým pravzorem a tak uchovat okamžitou přítomnost její fuzí s nadčasovou či pračasovou „jsoucností“, totiž archetypickou pra-minulostí. Pakliže „jsoucím“ rozumíme „pravé jsooucnost“, tj. jsooucnost časové, událostné, pak náš vztah ke jsooucím nutně zahrnuje vedle vztahu k jeho momentální /přítomné/ jsooucnosti také jeho jsooucnosti minulé /rovněž momentální, ale již proběhlé/, zejména

však jeho jsoucnosti budoucí, ještě nenastalé, ale očekávané /nebo které alespoň lze očekávat/. A tu se dostáváme poprvé tváří v tvář jsoucímu / jsoucnu/ v jeho nehotové, dosud neutvářené, do budoucnosti otevřené stránce, tj. ke jsoucnu v jeho nejsoucnosti. Konkrétně v případě druhého člověka to znamená vztah k němu jako budoucímu, tedy k tomu, jenž ještě není, ale pro jehož budoucnost jsem nakloněn něco učinit. Láska k druhému je láskou k jeho budoucnosti /jinak je to naše soběstředná láska/. Láska k moudrosti /pravdě/ pak znamená nasadit se plně pro budoucnost moudrosti /pravdy/.

86/442

U Aristotela je *telos* předem dán, jeho „forma“ (*morfé*) je logizovaný /rationalizovaný/ archetyp – alespoň v domyšlení jedním směrem. Jestliže však tuto formu domyšlení odmítneme, zbývá nám obrovský problém: čím může být *entelecheia*, jestliže *telos* není „dán“, tj. není-li ani vnitřní danost? Můžeme mluvit o téličnosti nějakého dění, formuje-li se *telos* po celou dobu tohoto dění a není-li předem dán? Tuto myšlenku můžeme držet jen za jedné podmínky: totiž že ne-danost konce-cíle nebudeme chápat jako jeho prostou „neexistenci“. Zase tu je nejlepším případem vztah k druhému člověku, nejlépe pak k malému dítěti /event. zárodku/, tj. ještě-nečlověku. Láska k dítěti je láskou, sahající daleko dopředu před současný stav, hluboko do budoucnosti, je láskou k příštím člověku, která se jen pomocně soustřeďuje na embryo nebo na novorozence atd., ale která je plně připravena k nasazení, aby se dítě narodilo, aby vyrostlo, aby vyspělo, aby se stalo plně člověkem atd. Pochopitelně by to byla hrubá chyba, kdyby tato láska byla interpretována jako láska k „ničemu“, k něčemu, co „není“, co „neexistuje“. Jestliže však to, co „není“, má „vládnout“ tomu, co „jest“ /a bylo/, a jestliže to nemůže vládnout tím a proto, že to je „napřed“, „dříve“ než to, co má být ovládáno, pak musíme budoucnost samu chápat podstatně jinak, nově. Neboť to je právě budoucnost, která „vládne“ a která „vítězí“ – ovšem zase nikoliv tak, že by se prosazovala svou „vahou“ / neboť žádnou svou „váhu“ nemá a mít nemůže/, nýbrž spíše jakousi atraktivností, jakousi přesvědčivostí, počítající /jako „informace“/ s vnímavostí a citlivostí, schopností „porozumět“ a přijmout to „přicházející“ za své, za svou záležitost.

86/443

Rádl interpretuje experiment následovně: „k experimentu jest zapotřebí usilovné duchovní práce; experimentátor nepodléhá přírodě, nezaznamenává prostě její účinky, nýbrž nastavuje jí sítě svých pojmů, jimiž loví

fakta“ /*Moder. věda*, s. 140/. Na druhé straně ovšem ví, že i když „experiment si žádá iniciativy vědcovy“ a že „popis naproti tomu jest pasivnější“, „i k popisů bývá zapotřebí aktivity, neboť si žádá také bystrosti“. Nicméně praví, že „pozorování jest východiskem experimentu“, což naznačuje, že Rádl podceňoval úlohu myšlenkového aparátu v samotném pozorování. Ví, že „experimentování bez bystrých postřehů jest prázdná hračka“, ale nedoceňuje, že každé pozorování samo o sobě je už jakýsi myšlenkový experiment /ať už přímo anebo je na nějakém starším takovém experimentu založeno/. Jiným dokladem pro toto podcenění je i Rádlův výklad o tzv. myšlenkovém experimentu: „Jindy se mluví o tzv. myšlenkovém experimentu, kde si v duchu sestrojíme jisté podmínky a přemýšlíme, jaké z nich následují důsledky. To však není pravý experiment.“ /142/ – S tímto podceněním myšlenkové práce již při samotném pozorování, jak je nacházíme v Moderní vědě, je nutno srovnat Rádlův pozdní článek o „Praktické filosofii“ v České mysli; Rádl sám opravil to, co nebylo v pořádku. – Vezmeme příklad z astronomie, kde je to nejnázornější. Aby si astronomové všimli kvazarů, tj. aby si všimli obrovského posuvu spektrálních čar, museli mít už k dispozici pořádnou síť svých pojmů; a museli ji ještě zdokonalit, aby našli pro onen posuv přiměřené objasnění. A na druhé straně matematické modely vývoje vesmíru musí nutně vycházet z vymyšlených premis a teprve výsledky konfrontovat s pozorováním. Zvláštní otázkou pak zůstává „myšlenkový experiment“, který se týká samotného myšlení, myšlenkového přístupu. „Pojmové myšlení“ samo představuje takový experiment, na jehož základě stojí celé dosavadní dějiny evropského myšlení. A pokus interpretovat tuto tradici pojmového myšlení jako myšlenkovou práci s dvojičkami pojem – intencionální předmět /a to navíc vždy nebo téměř vždy v celých hnízdech takových dvojic/ je zase experiment, a to zajisté experiment myšlenkový. S jakým „pozorováním“ pak může být takový experiment konfrontován? Zase jen s „pozorováním“ samotného myšlení – a to pozorováním skrze myšlení a jeho prostřednictvím. Není to v pravém smyslu konfrontace, nýbrž forma sebekontroly – tedy reflexe reflexe /je-li samo myšlení už reflexí/. Proč by však mělo platit, že tu nejde o „pravý experiment“? Není snad myšlení /tj. konkrétní, z určité doby vycházející a něco určitého podnikající myšlení/ také něčím „skutečným“? Není dobré a svrchovaně užitečné i experimentálně přezkoumat, čeho je a čeho není takové konkrétní myšlení schopná? K čemu může vést, k čemu vést musí a k čemu naopak vést nemůže?

86/444

Milý Petře – a též Hanko,

není mi nejlíp, a tak toho moc nestihnu. Dok. č. 1 se mi moc nelíbí, ani ne tak vzhledem k jednotlivým formulacím /ty se mi zdají poměrně „neškodné“/, jako spíš k celé atmosféře, k celému duchu, který je poněkud zapšklý, takřka jako ještě ze starého Rakouska. Chybí tomu šťáva či pepř či něco, co by to ochutilo. Ale vůbec nejsem schopen ani jen pomyslet, že bych dával do hromady alternativní návrh. A tak mi nezbyvá, než neřící radikální „ne!“, ale tolerovat to, co tu je dáno. Mám ovšem dojem, že pro řadu signatářů to bude mnohem těžší to spolknout, protože se jim to bude zdát být „čajíček“. Navíc to právě tímhle směrem poněkud překračuje rámec, daný základním dokumentem. – Věcně by bylo přiměřenější situaci i mému srdci chtít víc a formulovat ostřeji. Ale to by asi chtělo formulovat jako stanovisko skupiny, nikoliv pro podpis mluvčích. – Jediná věc konkrétní: proč se opětovně užívá tak cudného termínu jako je „společenská moc“? Vždyť to je nesmysl – společenská moc je /měla by být/ chápána jako moc společnosti, kdežto to, co zažíváme, je přece moc nad společností a proti společnosti, tedy moc protispolečenská! – Naproti tomu věcný tón Petrova návrhu /resp. kousků návrhu/ je mnohem přijatelnější. Snad by bylo možno alespoň poznámkou zmínit známky pohybu v Sojuzu – např. povolení návratu Sacharova a jeho ženy z Gorkého: také my chceme alespoň první známky, že začíná vítězit rozum i u nás /nebo podobně/. Text původní je tak zvláště „bezpomocný“, čiší z něho taková bezradnost – to se teď přece nehodí! Tón je třeba změnit, i když ve věci se toho změnit moc nepodaří /asi/. Ale to je situace CH 77, a ne

86/445

objektivní situace! Snad by tam měla být také výzva k novým iniciativám, kterých teď opravdu bude silně zapotřebí. No, jsou s tím ovšem už nějakou dobu potíže, já vím. Ale alespoň roztáhnout tvář k úsměvu, když nic jiného!

S politováním, že se na více nezmohu
přátelsky Váš
Láďa H.

86/446

(z diskuse ad výklad o Kierk., *Nemoc*) Teprve teď jsem pochopil, v jakém kontextu citovaný výrok původně byl. Byly to vlastně příklady... Ono to na první pohled může vypadat paradoxně a kuriózně. Ale jde o tohle: K. pak vykládá dál, že ta nemoc k smrti je skutečně nemocí k smrti, že z hlediska člověka není k vyléčení. Člověk nemůže, nemá sil se vyléčit, se z ní uzdravit. To znamená, že sám ze sebe není schopen restituovat svůj vztah

k tomu ustavujícímu. No, a já jsem to aplikoval na historické příklady, konkrétně v tomto výroku na případ třeba prvotního křesťanství. Je taková zvlášť protestantská tradice, ale vlastně už dříve u různých tzv. kacířských hnutí, se odvolávat na prvotní církev v protestu proti té církvi dané, tj. odvolávat **se na** jakousi ideální církev z počátku křesťanství, jako by to bylo něco, z čeho se dá čerpat. Ale právě proto, že do jisté míry je v našich možnostech se prodírat k těm počátkům a shledávat tam různé doklady a restituovat to, už to samo o sobě spadá do té kategorie marnosti, o které mluví Kierkegaard. Prostě tohle není cesta, jak získat ten původní vztah k tomu ustavujícímu. A to proto, že jestli bylo něco velikého na prvotní církvi, tak to bylo to, že měla ten původní vztah, ale když my získáme vztah k prvotní církvi, tak ještě zdaleka nezískáváme vztah k tomu, k čemu se vztahovala ona. (Ale církev se přece vztahovala ke Kristu!) Ale církev není totéž co Kristus. Prvotní církev je dnes minulostí, ale od počátku věřila, že Kristus není minulostí, ale Kristus je teď, jde před námi jako ten ohnivý nebo dýmový sloup, takže to, k čemu my potřebujeme základní vztah, není v minulosti, ale v budoucnosti. A ta budoucnost nám je uzavřena, pokud by šlo jen o nás a naše možnost možnosti – záleží ne na nás, otevřeli se nám ta budoucnost nebo neotevře. Čili všechno, co se v tomto smyslu stalo, je dáno, ale v tom, co je dáno, není žádná spása. V tom mohou zajisté být všelijaké dobré věci, které tam ostatně rozpozná jen ten, kdo je k tomu probuzen díky svému vztahu k budoucnosti, ale sama ta minulost mu v ničem nepomůže a nic mu nezaručuje. Je třeba rozlišovat mezi křesťanstvím a křesťanskostí, chápanou jako určitou zakotvenost a orientovanost, a potom chápanou jako kulturně historický fenomén. Kdybychom mysleli na ten životní styl či orientovanost, tak je irelevantní, zda jde o prvotní církev, středověkou církev nebo jakou jinou: prostě všude, kde je ten pravý vztah k tomu přicházejícímu, k budoucnosti, k tomu, co být má, všude tam ta konkrétní tvář a povaha onoho vztahu k tomu zakládajícímu či ustavujícímu je konkrétní, tj. vždy jiná, přiměřená jiné situaci a zaměřená v nejbližší perspektivě k jinak vypadající budoucnosti /jednota je až v prodloužení oné orientovanosti na budoucnost do eschatologična/. Proto návratem k žádné minulosti nemůžeme právě tento vztah k budoucnosti zajistit ani navodit, také proto, že ze své strany jej nemůžeme zajistit ani navodit ničím. Ta nemoc k smrti je právě nemocí k smrti proto, že z ní není úniku bez nové o aktu ze strany toho ustavujícího – tj. minulosti, bez díla spasení jako nového aktu.

(12. 5. 19)

z mgf záznamu

86/447

Je hodno pozoru, jak je člověk nakloněn své nedostatky objektivovat, resp. promítat mimo sebe. Tak např. Ralph Waldo Emerson /1025, s. 386/ praví / pochopitelně bez dokazování, jen jako obecně známou skutečnost/: „Nature is reckless of the individual.“ Ve skutečnosti se to má tak, že jsme to právě naopak my lidé, kteří nejsme s to mít dost ohledů na to, že všechny živé bytosti jsou jedinečné, neopakovatelné a přímo osobité. Pes nás pozná mezi stovkami a tisíci lidí, ale kolik majitelů psa by bylo schopno identifikovat svého miláčka, kdyby se k nim on sám z nějakých důvodů nehlásil? Vždyť my špatně rozpoznáváme i lidské jednotlivce jiných ras, natož jednotlivá zvířata téhož druhu. A přece každý, kdo měl možnost žít spolu s řadou zvířat téhož druhu, např. koček, psů nebo koní apod., ví ze zkušenosti, jak rozdílné individuality se mezi nimi vyskytují a s jak rozdílnými povahami. Dojem, že v přírodě jednotlivci, individua nejsou důležité, že nemají váhu, že představují pouhé náhodné varianty, je hrubým zkreslením skutečnosti. Popravdě vzato se příroda neobejde právě bez individuí, a nejen to, neobejde se bez jejich individuálnosti, bez jejich jedinečných odchylek a odlišností, neboť právě na těch odchylkách potom staví svou strategii. Řekl bych, že řadu lidí je možno přesvědčit o tom, co bylo právě řečeno. Ale ačkoliv něco takového jsou ochotni připustit pro zvířata /méně už pro rostliny/, nikdo z nich si vůbec nepřipustí myšlenku, že by analogické individuální rozdíly mohly existovat např. také u atomů nebo u elementárních částic. A přece proto nemáme jiný argument, než že u nich individuální zvláštnosti nejsme schopni zaregistrovat.

86/448

Podle Hoffmeisterova slovníku filosofických pojmů /2598, s. 492, „Nichts“/ je „nic“ /nihil/ „im absoluten logischen Sinne Verneinung von irgendwelchem Seienden“, tedy: popření jakéhokoliv jsoucího. Popření, negaci / apofasis/ má však v dialektice /“metafyzické dialektice“/ tvořivou moc /“produktive Macht“//ev. „Produktive Kraft“/ /tamtéž, s.486/. Jak je to možné? Lze to vyložit vlastně jen tak, že to, co není jsoucnem a co každou jsoucnost popírá /resp. je od ní „odděleno“, neboť apofasis se latinsky překládá také jako privatio!/, se může stát /stávat/ zdrojem jsoucího. To pochopitelně nedává žádný dobrý smysl v rámci tradiční metafyziky, která trvá na vyloučení třetího, jde-li o otázku, zda něco jest nebo nikoliv. Jakmile však podrobíme toto buď – anebo podrobnější kritice, ukáže se, že je tu ještě dlouho zapomínaná /resp. řádně nikdy nerozpoznaná/ možnost chápat jsoucí jakožto „stavající se“, tj. jako událost. Právě událost je takovým jsoucnem, které zprvu není, pak začíná být, nějaký čas proměnlivě „jest“ a

pak jakožto dění končí, přestává se dít a „stává“ se opět „ničím“. Událost – a to každá událost! – tedy „emerguje“, vynořuje se, vzniká z ničeho a po dokončení svého průběhu se opět do ničeho vrací, zaniká v ničem, zanořuje se do ničeho. Podle staré formulace Anaximadrový však to, „z čeho věci vznikají“ a do čeho též zanikají, je „počátek“, arché. Potom se naskýtá pozoruhodná možnost opřít se elejskému typu myšlení tím, že za arché budeme považovat právě „nic“, „nicotu“ – a tak si teprve otevřeme cestu k nejradikálnějšímu popření každého nihilismu.

86/449

Epochální význam křesťanství pro myšlení nebyl dosud vůbec ani zčásti odhalen, dokonce ani těmi, kdo už byli na stopě /jako např. theologové „smrti Boha“/. Bůh, který se narodí jako člověk a zemře jako člověk, tj. který má povahu událostného dění, jež má svůj počátek a konec, není vlastně leč – v termínech tradiční metafyziky /resp. tradičního předmětného myšlení/ „ničím“, pochopeným jako arché. Tím je však zároveň popřena jedna stránka arché, totiž její trvání uprostřed změn. Ale toto trvání je popřeno dokonce již v řeckém myšlení, totiž Hérakleitem. Takže cesta za Hérakleita a nad Hérakleita vede nutně právě tímto směrem. To, co omezuje všechno událostné dění, co je na počátku i na konci každé události, je právě „nic“. Ovšem toto nic nesmí být pochopeno jako jsoucno, tj. nesmí být chápáno jako něco trvalého. „Nic“ netrvá, protože je nanejvýš nestabilní a má nezastavitelnou tendenci přecházet v „něco“, tj. v události. A tato tendence je tak mocná, že se zdaleka nevyčerpává událostmi primordiální úrovně, nýbrž představuje tlak, který tyto nejprimitivnější události žene směrem k vytváření události komplikovanějších a komplikovanějších /za pomoci reaktivity, která je tím jemnější a energičtější, čím se víc může rozvíjet komplikovanost a komplexita událostí. Tak je zřejmé, že události nejvyšší a nejkomplicovanější, totiž lidské životy, jsou až něčím, co vzniká docela nakonec a co je – dnes – na špičce vývoje k tomu, co je dál a výš /jak to formuloval Teilhard de Chardin/. Zbývá očistit od metafyziky starou formuli „alfa i ómega“ a ukázat její pozitivní a i v novém myšlení držitelné jádro – ne jako to, co trvá, ale co je u začátku a u konce všeho.

86/450

Když se filosof sám táže po smyslu filosofie, anebo když je takto dotazován někým jiným /např. představiteli společnosti nebo reprezentanty kulturního života apod./, stojí před dvojím úkolem. Především musí ukázat na kritický stav lidské individuální existence i existence lidské společnosti – a k tomu cíli potřebuje rozvinout určité metody, jimiž nedisponují běžně

nebo alespoň v určitém specifickém smyslu jiné odborné disciplíny ani jiné obory duchovního, myšlenkového nebo uměleckého druhu. A tím už se dostáváme k úkolu číslo dvě: filosof musí ukázat, jak je právě filosofie nezbytná přinejmenším pro to, aby se podstata oné krize či kritického stavu ukázala v ostrém, ale pravém světle; a možná také pro to, aby ukázala, jakým způsobem je tato krize řešitelná, překonatelná nebo alespoň dočasně, právě jen pro určitou dějinnou chvíli, zvládnutelná. Jinak to filosof udělat nemůže, ale právě tato forma odpovědi sebou nese velké nebezpečí. Filosofie totiž právě v okamžiku, kdy má odpovědět sama sobě i jiným na tuto naprosto základní otázku, se dostává na tenký led, který hrozí, že se každým okamžikem může probořit. Je to nebezpečí, že filosofie upadne do apologetiky, obhajování sebe samé - a tím na hranici, za níž se cesta prudce svažuje do sofistického šarlatánství. Proti tomuto velmi vážnému nebezpečí je jenom jediná obrana možná: přesunout veškerý důraz na kritickou funkci filosofie a maximálně omezit a znenápadnit každý návrh na řešení problémů. V tomto světle je zapotřebí znovu a zvláště vyostřeně kriticky promyslet Rádlovo pojetí, podle něhož je filosofie „programem na reformu světa“.

86/451

V předmluvě k „Případu Wagner“ /Der Fall Wagner/ říká o sobě Nietzsche, že je „dítětem této doby“ stejně jako Wagner /v němž je resumována celá modernita, skrze něhož promlouvá tato modernita svou nejintimnější řečí/, což znamená, že jako takový je dekadentem. Rozdíl mezi ním a Wernerem spočívá jen v tom, že on to pochopil a že se proti tomu bránil. „Filosof ve mně se proti tomu bránil.“ /4576, s.11,12/. Ale Nietzsche tomu stále ještě rozumí špatně. Podle něho tím prvním a také posledním, co na sobě filosof vyžaduje, je „překonat dobu v sobě“ /seine Zeit in sich zu überwinden/; ale toto překonání doby v sobě chápe jako „stát se bezčasovým“ /"zeitlos" zu werden/. Nietzsche sice ono „zeitlos“ dává do uvozovek, ale nezávisle na tom, co toto „bezčasové“ v uvozovkách znamená, jde zjevně mylnou cestou. Je-li možno o něčem říkat, že to je bezčasové, tak o primitivním, které si vůbec není vědomo času resp. doby, které se aktivně nepodílí na své době, nýbrž je buď její základní, primitivní, ještě nedějinnou resp. podějinnou rovinou - anebo jejím prostým /a tím zároveň nahodilým produktem/. Naproti tomu filosof, pokud chce v sobě překonat svou svázanost s dobou, chce překonat tuto nahodilost, ale v žádném případě se nechce a nemůže chtít vyrvat, vytrhnout ze své doby; pochopit svou svázanost s dobou znamená zároveň vždy také se vůči této době vymezit. A to nelze učinit jinak než pochopením této doby v širším dějinném kontextu /a

ovšem nejen dějinném!/, tedy buď z hlediska dosavadních dějin, anebo z hlediska toho, co teprve přichází, co má přijít /tento druhý případ ukazuje na profesismus jako ingredienci každé skutečné pravé filosofie/.

86/452

Výhody toho, když mladý člověk, rozhlízející se po filosofii, se může učit od vyhraněné filosofické osobnosti a pak náležet k určitému směru, určité škole, jsou bohužel na druhé straně nevýhodně vyváženy tím, že vždy do jisté míry chodí vyšlapanými cestičkami a takřka instinktivně se vyhýbá velkým neznámým, neklade radikální otázky a nezpochybňuje sám před sebou cestu, po níž se vydal a po níž stále jde. Aristotelova údajná slova, jež přešla do tradice římské filosofie, „*amicus Plato, magis amica veritas*“, mají svůj hlubší význam v tom, že podtrhují principiálně amatérský, diletujský charakter každé opravdové filosofie. Aristotelská střednost tu platí také pro filosofii, ať už profesionalitu či amatérství považujeme za cokoliv. Přílišná profesionalita stejně jako přílišný amatérismus je pravé filosofii na škodu. Není to však důvodem, proč by se filosof jednomu i druhému měl usilovně vyhýbat, nýbrž naopak musí mít obojího trochu. Dokonce se zdá, že obojího je mu zapotřebí v nejvyšší možné míře, ale v jakési zvláštní kombinaci. Filosof musí být profesionálně na co nejvyšší úrovni, ale nesmí mu to překážet v tom, aby na pravém místě byl schopen krajního amatérství. Tady je ovšem třeba se pokusit o zpřesnění toho, co vlastně rozumíme pod slovem amatérství. Amatér se dopouští chyb, tj. kroků, jež z hlediska příslušné profesionality jsou považovány za chyby, za něco nepřipustného. Ovšem filosof musí být zároveň natolik profesionálně na výši, aby o těchto „chybách“ věděl, aby si jich byl vědom a aby se jich tedy dopouštěl s plným vědomím a záměrně – tak říkajíc „na zkoušku“. To znamená, že se nebude dopouštět chyb náhodně a také nikoliv jakýchkoliv chyb, nýbrž jen těch „produktivních“.

86/453

/oslovení/

Čestný doktorát filosofie, jímž mne poctila Univerzita v Amsterdamu, je pro mne velkou ctí. Jistě však nemusím zdůrazňovat, že nepřijímám tuto poctu jen pro sebe osobně, ale že ji vztahuji na početné řady těch, bez nichž bych nejen nemohl dělat to, co jsem až dosud dělal, ale bez nichž by to vlivem nepříznivých okolností nevešlo a nemohlo vejít ve známost. Cítím proto povinnost vyslovit své poděkování zároveň vaší univerzitě za poctu i všem těm, které ani nemohu vyjmenovat, za to, že při mně tak či onak stáli, a to stejně tak ve filosofii, jako v životě.

Musím se však přiznat, že tato mimořádná chvíle je pro mne spíš výzvou ke kritickému a sebekritickému zamyšlení než příležitostí k pocitu uspokojení, patřím k té generaci českých filosofů, kteří se ke svému oboru a své lásce dostávali koncem války a po válce. Ale již deset let předtím žádný ze studentů filosofie, kteří zahájili své vysokoškolské studium, neměl dost klidu a soustředění a i zejména nebylo nikomu z nich dopřáno studium řádně dokončit ani v nadcházející stále neklidnější době, neboť české vysoké školy byly okupačními úřady až do konce války uzavřeny. Po jejich znovuotevření a po návratu těch, kteří včas emigrovali, i těch, kdo přežili koncentrační tábory, následovalo pět semestrů zase jinak neklidných, kdy se připravoval Únor 1948. Prořídle řady učitelů filosofie byly ještě dále redukovány, více méně kompetentní odborníci byli nahrazeni propagandisty a vulgarizátory marxismu. V průběhu šedesátých let se někteří z mladých marxistů přiblížili opět evropské a světové úrovni, ale počátkem let sedm-

86/454

desátých už zase byli takřka všichni zbaveni možnosti odborně pracovat a na jejich místa přišli noví nezalci, tentokrát však bez jakýchkoliv aspirací nejen na to, aby se přiblížili alespoň evropskému průměru, ale na jakékoliv kontakty se světovým myšlením a jeho představiteli.

Všechny tyto otřesy zčásti překryly a zastínily ony celoevropské, všeobecné otřesy tradičního myšlení, jež má svůj původ ve starém Řecku. Úroveň našeho myšlení hluboko klesla a tento pokles bývá nejčastěji spojován pouze s oněmi spektakulárními otřesy, které má nebo může mít každý před očima. Nicméně navzdory tomu, že samo filosofické myšlení bylo tak těžce zasaženo a deformováno, leckdy docela poničeno, se u nás /vůbec v zemích, které byly po druhé světové válce odtrženy politicky od tzv. Západu, k němuž kulturně a duchovně nepřestaly náležet/ vyjevila a stále mocněji vyjevuje naléhavá potřeba nového myšlení a vůbec nové životní orientace. Myšlení se stala a stále více stává v této části Evropy existenční potřebou, ba nutností. A co víc: uprostřed všeho úpadku a vší otřesnosti cítíme stále naléhavěji nutnost se orientovat sice nově, ale evropsky. Řekl bych, že v současné Evropě dochází k tomu, že své evropanství nejintenzivněji a nejnaléhavěji cítí, uvědomují si a promýšlejí právě myslitelé a také umělci, vyrostlí a vyrůstající v té části Evropy, která politicky od konce druhé světové války neexistuje, ale která se – možná právě proto – stává znovu srdcem Evropy. Navzdory úpadku a rozkladu profesionality, navzdory mnoha známám diletantismu, a dokonce primitivismu se rodí právě tady nové myšlení, které bude schopno oživit novou krví

mnohem profesionálnější myšlení západní, které však dosud jen prohlubuje krizi a je jejím výrazem.

86/459

V poslední době se stále frekventovaněji užívá slova „postmoderní“. Termín byl původně ražen sociology a kritiky americkými, a je ho používáno pro tzv. nejvyvinutější společnosti. Má jím být označena kultura, která je výsledkem proměn těchto společností od konce minulého století a zejména v našem století a jejíž rysy se výrazně projevují nejen ve způsobu života v nejširším smyslu, ale také a nejpřesvědčivěji v povaze samotné vědy / vědo-techniky/, literatury a vůbec umění /charakterizuje tak Lyotard, 4677, s. 7/. – Původ termínu a ražba jeho významu je původně mimofilosofická, a pokusy dodatečně tento význam filosoficky interpretovat jsou problematické. Nietzsche ohlásil příchod nihilismu; můžeme se proto tázat, zda postmodernista představuje tento nihilismus. Můžeme také otázku upřesnit: Nietzsche chápal nihilismus jako pouhé intermezzo /ein Zwischenzustand – *W. z. M. 1412, s. 12, § 7/* – Je postmodernita tímto mezidobím – anebo již jeho překonáním? Pro Nietzsche je nihilismus nikoliv příčinou, nýbrž projevem či spíše logikou dekadence /*W. z. M. 1412, s. 32, § 43/*. Sám se počítá – když kritizuje Wagnera – také k dekadentům: „Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein décadent: nur daß ich mich dagegen cherte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen.“ / *Fall Wagner, 4576, s.11* – předmluva/ Můžeme se proto stejným právem tázat: zajisté je dnešní evropský filosof zase dítětem dnešní doby. Náleží postmodernista k dekadenci naší doby – anebo je obranou proti ní, počátkem jejího překonávání? Je pojetí postmodernity jen novým převyprávěním, přebásněním /“Umdichtung“/ dekadence a nihilismu, anebo je činem resp. označuje čin, takže filosofovi zbývá jen úkol jeho výkladu /“Ausdeutung“/ /s.23/?

86/455

Nietzsche interpretuje nihilismus, tohoto „nejnepříjemnějšího ze všech hostů“ /“dieser unheimlichste aller Gäste“/ jako radikální odvržení hodnoty, smyslu, žádoucího /“die radikale Ablehnung voñ Wert, Sinn, Wünschbarkeit“ – *Der Wille zur Macht, 1412, s.7 – § 1/*. A ohlašuje, že tento nihilismus stojí přede dveřmi /“der Nihilismus steht vor der Tür“/. Základní omyl Nietzscheův je přijetí a akceptace nihilismu v jeho jevové podobě a naprosté nepochopení nihilismu v jeho podstatě, v jeho podobě bytostné. Naproti tomu naším cílem je odhalení této bytostné, „podstatné“ podoby jako předpoklad a počátek východiska z „metafyzické nouze“ /která je roz-

dílná ode všech nouzí duševních, tělesných i intelektuálních, o nichž Nietzsche praví, že stále ještě připouštět rozmanitost výkladů a zejména nejsou s to vyvolat skutečný nihilismus/: odklon ode všech „hodnot“ je třeba pochopit jako odmítnutí každého zpředmětněného sedimentu živého hodnocení; odmítnutí „smyslu“ je nutno pochopit jako odmítnutí každého daného, zpředmětněného, fixovaného smyslu, který je tak odtržen od otevřené, nezpředmětnitelné budoucnosti, v níž se teprve každému „smyslu“ otvírá jeho poslední smysl; odvržení všeho „žádoucího“, tj. otočení se zády ke všemu, o čem již máme své zřetelné představy, co známe, o čem víme, čeho obrazy jsou nám důvěrně známé a co nám pouze reálně chybí, co ještě nemáme v držení, čeho nejsme pány, musíme interpretovat jako otevřenost vůči tomu, co přichází a co „převyšuje“ všechny naše možné představy, obrazy a znalosti – a tudíž veškerou možnost, abychom si toho žádali, abychom si to konkrétně a předmětně přáli. Tento „nihilismus“ je zkrátka popřením orientace na předmětnou skutečnost.

86/456

Když Rádl ve své „Romantické vědě“ počítá do romantismu dokonce Kanta /a bylo mu to nejednou vytýkáno/, nedělá vlastně nic víc než Nietzsche, který ve své *Vůli k moci* /1412, § 419, s. 284/ praví o německé filosofii jako celku – tj. včetně Leibnize, Kanta, Hegela, Schopenhauera, jak výslovně uvádí, „aby jmenoval ty velké“ – že je tím nejdůkladnějším druhem romantiky a touhy po domově /“ist die gründlichste Art Romantik und Heimweh, die es bisher gab“/, tj. touhou po tom nejlepším, co dosud existovalo. Nikde se nelze cítit doma, chceme se vrátit tam, kde jedině se můžeme cítit doma: a to je řecký svět! – Řekl bych, že Rádl byl právě tomuto Nietzscheovou myšlenkou inspirován ke své pozoruhodné knížce. Ale Nietzscheova formulace nám zároveň ukazuje důležitost toho, co Rádl vlastně nechal stranou a co pominul. Ona zvláštní násilnost, na kterou Rádl poukazuje jako na charakteristickou vlastnost romantického zaměření, se dostává do plnějšího světla právě díky Nietzscheovi. Ten sice vidí romantismus jen v oné touze po návratu k řeckému světu /a ovšem v každém takovém, návratu zpět tkví moment násilnosti a násilnictví, které chce přítomnost a budoucnost nechat ovládnout tím, co bylo/, ale jestliže jdeme směrem, který nám takto naznačil, můžeme jiný, významnější moment násilnosti násilnictví vidět nejenom v návratu k řeckému myšlení, ale v řeckém myšlení samotném. Samo pojmové myšlení je takovou násilností ve skutečnosti, neboť skutečnost je „viděna“ /nazírána/ prizmatem intencionálních předmětů, jejichž nejvýznamnější charakteristikou je to, že se

k nim jakožto k „totožným“ můžeme kdykoliv znovu vracet, takže skutečnost /i novou/ chápeme skrze to, co už známe.

86/457

Pro Nietzsche představuje extrémní formu nihilismu nahlédnutí, že každá víra je chybná, falešná. Ovšem co rozumí Nietzsche vírou? „Jeder Glaube ist ein Für-wahr-halten.“ /*Der Wille zur Macht*, 1412, s. 17, § 15./ Každé považování něčeho za pravé /“Für-wahr-halten/ je však nutně falešné, protože není nic takového, jako nějaký pravý svět /“weil es eine wahre Welt gar nicht gibt“/. Abychom tomu rozuměli správně, musíme položit důraz na ono „es gibt“, což znamená jest /ve smyslu jsoucího, jsoucnosti/, je dáno, vyskytuje se apod. Jinak řečeno: „to pravé“, eventuelně „pravda“ není žádné jsoucno, tj. není to „předmětná skutečnost“. Mít tedy něco /a každé „něco“ je přece jsoucno, má předmětnou podobu, stránku/ za „pravé“ je nutně omyl, chyba, nedorozumění, falešná představa, neboť nic „daného“, předmětného, jsoucího nemůže být „pravé“, a nic pravého nemůže být „jsoucí“, dané, předmětné. – Ovšem tady je třeba dodat, že Nietzscheovo pojetí „víry“ nemá nic společného s tím, co se pod vírou rozumí již v SZ, ale zejména v logiích /v synoptických evangeliích/. Právě naopak, N. popírá ‚víru‘, která má svůj předmět, a tím uvolňuje místo víře, která není vztahem k žádnému předmětu, tedy která je „ne-předmětná“ /nýbrž „podmětná“, neboť je určitou životní orientací, zaměřeností, směřováním subjektu/. Popřením, že by něco jsoucího mohlo být „tím pravým“, vlastně Nietzsche pokračuje v protimodlářském tažení proroků. „To pravé“ nemůže být předmětem, objektem, jsoucnem také proto, že každý „předmět“ je „dán“ je pro určitou subjektivní perspektivu, tj. je „perspektivistickým zdáním“ /ein perspektivistischer Schein, dessen Herkunft in uns liegt/.

86/458

Nietzsche ve své kritice „metafyzického“ resp. „předmětného“ myšlení směřoval původně správným směrem. Správnost jeho zaměření spočívala především v jeho kritice tzv. korupce oním světem /die „Jenseits“-Korruption – s. 39, *W. z. M.*, 1412, § 51/: „wie als ob es außer der wirklichen Welt, der des Werdens, eine Welt des Seienden gäbe“. Ale nešel tímto legitimním směrem dost daleko a myšlenky „dění“, „stávání se“ se nakonec zalekl a před posledními důsledky couvl, resp. spíše uhnul. Jako by mu nešlo o správně vidění, ale jako by mu nade všechno bylo strašné, odstrašující, hrůzné, vyzývá: „denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form“ /s. 44, dtto, § 55/: „Das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ‚die ewige

Wiederkehr' „ /tamtéž/. A aby to uniklo pozornosti čtenáře, hned dodává: „Das is die extremste Form des Nihilismus: das Nichts /das ‚Sinnlose‘/ ewig!“ Ale to je právě hrubý omyl: počátky nihilismu byly založeny vynálezem pojmového myšlení řeckého typu a metodou ustavování nadčasových, věčných intencionálních předmětů jako je spravedlnost, dobro, krása, různé ctnosti, později hodnoty atd. atd. Nihilismus je svými kořeny spjat s tím, co se neděje, co je věčné, mimočasové, nadčasové. A udělat z „nihil“ opět něco věčného, nadčasového, je nikoliv překonáním, nýbrž vyústěním metafyzického myšlení. Nietzsche je vlastně „posledním metafyzikem“ právě svou myšlenkou věčného návratu téhož, jíž se zachycuje vposledu oné abstraktní, nadčasové „věčnosti“, bez níž se neobešel žádný metafyzik, presokratiky počínajíc. ‚Nic‘ není věčné, nýbrž proměnlivé, nestálé, nestabilní.

86/460

Podle Nietzsche filosof není pouhým přebásňovatelem /Umdichter/, nýbrž vykladačem činu /der Ausdeuter der Tat/ – /W. z. M. 1412, s.23, § 27/. Známa Marxova 11. teze o Feuerbachovi bývá někdy vykládána v tom smyslu, že filosofie se má nějak podílet na měnění, proměňování světa a že nemá zůstat jen při jeho výkladu. Rozdíl tu ovšem nacházíme hned v několika směru. Především je otázka, zda filosofie, která zůstává nutně záležitostí myšlení, může nějak měnit svět /a ne pouze pojetí světa, myšlenkové uchopení světa/. Rádl proto mluví o tom, že se filosofie musí, stát programem reformy světa. Je mezi touto myšlenkou a myšlenkou Nietzscheovou tak velký rozdíl? Myšlenkový projekt světa se na jedné straně přece nemůže obejít bez interpretace dosavadních zkušeností s praktickým proměňováním světa, tj. s onou „Ausdeutung der Tat“, a na druhé straně nemůže být žádný projekt činu, jímž má být svět proměňován, vypracován, aniž by tento budoucí, připravovaný čin byl předem určitým způsobem interpretován, a to tak, že je předvídavě interpretováno nejenom jeho uskutečnění, ale také důsledky, k nimž povede. Projekt činu není možný bez určitého pochopení tohoto činu dopředu, ještě než je proveden. Nietzscheovo vykladačství činu je tedy vlastně radikálnějším pochopením funkce filosofie, srovnáme-li je s Marxovým pojetím spoluúčasti filosofie na činu proměny světa, neboť zdůrazňuje specifickou úlohu filosofie, kterou za ni žádná jiná lidská aktivita nemůže provádět a plnit, kdežto v Marxově formulaci je tato specifická funkce filosofie podřizována praxi, aniž by se jí dostalo specifických a nezastupitelných práv a autonomie vůči činu samému /tím i kritické funkce/.

86/461

- 1 Poděkování
- 2 Čeho se lze nadít od myslitelů ve „střední Evropě“?
- 3 Filosofie je vždy „dítětem své doby“ – to je její „hic et nunc“. Ale nemůže zůstat pouze „výrazem“ své doby.
- 4 Aforismus Odo Marquarda: Filosofie je, když přesto myslíme. Ale z toho by vyplývalo, že čím horší podmínky, tím slabší smí být myšlení (a přesto je tím záslušnější).
- 5 Nietzsche je určitější: ve svém sporu s Wagnerem přiznává, že stejně jako Wagner je i on dítětem své doby, a to znamená dekadentem. Liší se však od Wagnera tím, že to chápe a že se proti tomu brání – filosof v něm se proti tonu brání.
- 6 Nestačí, když filosof usiluje o pochopení své doby: musí splňovat dvě předběžné podmínky. První z nich je určitá sympatie až láska k době a situaci, v níž žije a v níž nemůže nežít, do níž byl postaven, aniž by si mohl sám volit. Nejde o nadšení dobou ani o nějaké ztotožnění s ní, ale o laskavý přístup, který vidí nouzi a utrpení, aniž by se od nich odvracel, aniž by si je zakrýval.
- 7 A druhou podmínkou je něco, co je zároveň podmínkou té první podmínky, resp. jejího splnění: filosof musí být nakloněn být svým specifickým způsobem nápomocen všude tam, kde to utrpení a tu nouzi najde a uvidí. Bez této hotovosti k pomoci (a to k pomoci ne jakékoliv, ale filosofické) nebude s to tu nouzi a to utrpení vidět v jejich hloubce a plnosti.
- 8 Řekl bych, že pro filosofa ve střední Evropě je obtížnější jak milovat svou dobu a svou situaci, tak ji nenávidět – a už vůbec ji nemůže přehlížet, nedbat jí, abstrahovat od ní. Snad nikde jinde nejsou lepší předpoklady k filosofování než v naší části Evropy, protože nikde jinde filosofům nepřichází tolik zatěžko být opravdu filosofy.
- 9 Tím jsou však splněny podmínky též k tomu, aby – připraven k pomoci – uviděl v pravém světle tu nejhlubější nouzi své doby a své situace: úpadek, dekadenci evropské tradice, tj. rozklad, všech, pramenů, z nich odevždy čerpala, a hroucení všech sloupů, které ji držely. Jak může pomoci zde?

86/462

(die Anrede – der üblichen Form nach)

Der Gießener Philosoph Odo Marquard endete seinen vor Jahren gehaltenen Vortrag u. A. mit einem Aphorismus: Philosophie ist, wenn man trotzdem denkt. Sollte so ein „Trotzdem-Denken“ fürs Philosophieren

ausreichen, wären die Bedingungen für das philosophische Denken in unserem Teil Europas äußerst günstig. Stellen Sie sich nur das Reichtum und die Fülle alles dessen vor, in Beziehung wozu wir „trotzdem denken“ können!

Es ist jedoch nicht so einfach. Je besser die Philosophen wissen, wogegen sie sich in ihrem „Trotzdem-Denken“ wenden sollen und müssen, und je tiefer sie durchzudringen imstande sein werden, die wirklichen Gründe der schlimmsten und unheimlichsten Nöte und Gefahren zu enthüllen und ihnen zurotzen, desto größer werden sie denken und desto wichtiger wird ihr Denken für andere sein. Denn wir alle sind Kinder unserer Zeit, aber gerade die Philosophen in uns sollten sich dagegen wehren. So glaubte z. B. Nietzsche, das der Philosoph in ihm sich dagegen wehrte, daß er **xxx** das Kind seiner Zeit – und das bedeutete für ihn: ein ‚décadent‘, ein Produkt der Modernität, des christlich-europäischen Niedergangs – werde und werden bleibe, ja sogar ohne es zu begreifen. Also: wogegen wehren wir uns eigentlich als Philosophen? Worin dürfen wir nicht nur Kinder und Produkte unserer Zeit bleiben? Und genauer präzisiert: ist die Postmodernität, über die jetzt soviel gesprochen wird, nur ein Nebenprodukt des Verfalls der Modernität, gehört sie immer noch zum Prozeß des Sich-durchsetzens des Nihilismus, ist sie nur eine weitere Etappe der Zerlegung der europäischen Tradition und

86/463

Kultur? Oder meldet sie schon das Ende dieses „Zwischenzustandes“? Wird in der Postmodernität „dieser unheimlichste aller Gäste“ bei uns (**xxx**) zu Hause – oder beginnen wir in ihr mit diesem Gast schon zu scheiden? Kann es überhaupt so etwas geben, wie eine „postmoderne“ Philosophie – oder heißt es auch heute zu philosophieren nur eines und dasselbe, nämlich: der sogenannten Postmodernität zum Trotz zu denken?

Wie ich es sehe, steht die zeitgenössische Philosophie vor der Frage, inwieweit sie selber mitverantwortlich ist für den gegebenen Zustand einer vielfältigen „Nihilisierung“ des abendländischen Lebens und Denkens. Mit einer radikalen Selbstkritik muß die Philosophie das Problematische und Begrenzte der Art und Weise ihres begrifflichen Denkens einsehen, wodurch die ganze bisherige europäische Tradition seit den Vorsokratikern sich auszeichnet, und neue Denkwege aufsuchen, auf denen die nichtgegenständliche Wirklichkeit nicht mehr als „Nichts“ auftreten und erscheinen würde. Philosophieren heißt heutzutage also mehr als je der bisherigen Philosophie zum Trotz zu denken.

So ein Denken, das sich sogar gegen die ganze bisherige philosophische Tradition wehren will und muß, wird offensichtlich bis zu hohem Grade wieder dilettantisch sein müssen. Ein gewisser Amateurismus gehört jedoch seit dem Anfang an zum Inbegriff der Philosophie, die sich selbst nicht als Weisheit, sondern nur als **Weisheits Wahrheitsverlangen** und Liebe zur **Weisheit Wahrheit** versteht. Unsere östlichen Bedingungen zu einem philosophischen Dilettantismus sind jedoch nicht so günstig, wie es vielleicht scheinen möge. Es muß sich um

86/464

einen spezifischen, nämlich um einen belehrten Dilettantismus handeln. Und das ist gerade etwas, was uns meistens fehlt und worin wir eine breite Hilfe brauchen.

Ich wurde Von der Universität von Amsterdam mit dem Ehrendoktorat beehrt. Sie werden mich sicher verstehen, wenn ich in diesem Augenblick an viele denke, ohne die ich nicht das zu tun imstande wäre, was ich allem zum Trotz doch tun konnte. Aber ich will auch gerade alles das gedenken, dem zum Trotz ich mich in meinem Philosophieren orientieren konnte. Dazu gehört nicht nur die bedauerliche geschichtliche Entwicklung unseres **Landes Kontinents** – a das nicht nur im politischen Sinne – sondern auch des ganzen Kontinents, der **europäischen kulturellen**, sittlichen und geistigen Tradition, und nicht zuletzt der Theologie und Naturwissenschaft als der letzten professionellen Reservoirs des gegenständlichen Denkens.

Ich danke für die große Ehre. Ich **glaube hoffe**, daß Ihre Entscheidung trotzdem beschlossen wurde, daß ich keine Weisheit ausgesprochen und geschrieben habe und daß ich die Wahrheit nicht in meinen Händen halte. Und ich danke allen Freunden, die uns und insbesondere mir persönlich beigestanden haben für ihr Verständnis und ihre Solidarität. Und letztlich danke ich Ihnen allen, die gekommen sind an diesem Tag. Es tut mich wirklich leid, daß ich selbst nicht kommen könnte, mit Ihnen zusammen zu sein in diesem feierlichen Augenblick. Ich bitte Sie jedoch auf die zahlreichen Philosophen zu denken, die ihre Zeit und Anstrengung widmeten, uns in der Tschechoslowakei zu besuchen und ihre Vorträge dort zu halten. Ich danke Ihnen.

86/465

(překlad německé verze – definitivní)

(oslovení – v obvyklé formě, již neznám)

Gießenský filosof Odo Marquard zakončil svůj před lety pronesený výklad mj. aforismem: Filosofie je, když přesto **navzdory myslíme**. V tom smyslu mohu nejen sebe, nýbrž také mnohé své přátele a kolegy chápat jako myslitele navzdory. Kdyby takové myšlení navzdory mělo být postačující pro myšlení filosofické, byly by podmínky pro filosofii v naší části Evropy krajně příznivé. Představte si jen bohatství a plnost všeho toho, čemu navzdory můžeme myslet.

Ono to však zdaleka není tak jednoduché. Každé myšlení navzdory se může kvalifikovat jako filosofie teprve tím, od čeho se svým „navzdory“ distancuje a jak toto své „navzdory“ provádí /uskutečňuje/. Čím lépe filosofové vědí, proti čemu se mají a musí svým „navzdory“ obracet, a čím hlouběji jsou tímto pravým směrem s to proniknout, aby odhalili poslední základy nejhorších a nejstrašnějších **nouzí béd** a nebezpečí a aby jim především čelili /vzdorovali/, tím větší bude jejich myšlení a tím důležitější bude pro ostatní /jiné?/. Tyto bídy a tato nebezpečí náleží přece k naší době – a my všichni jsme dětmi této doby. Ale právě filosofové v nás by se proti tomu měli bránit. Tak např. soudil Nietzsche /byl přesvědčen/, že filosof v něm se brání proti tomu, aby byl a zůstal jen dítětem své doby – a to pro něho znamenalo: ‚décadent‘, produkt modernity, křesťanskoevropského úpadku – a zejména proti tomu, aby jím zůstal, aniž by to zpozoroval a pochopil.

A tak: proti čemu se vlastně bráníme jako filosofové

86/466

své doby? V čem se můžeme chápat jako nikoliv pouhé děti a produkty doby? A poněkud konkrétněji: je postmodernita, o které se nyní tolik hovoří, pouhým produktem nebo dokonce vedlejším produktem rozkladu modernity? Jinak řečeno: náleží postmodernita ještě k procesu sebeprosazování nihilismu? Je jenom další etapou rozpadu evropské tradice a kultury – anebo již ohlašuje konec tohoto ‚mezistavu‘? Zdomácňuje se v postmodernitě u nás tento „nejstrašnější ze všech hostí“ – anebo se v ní s tímto hostem už začínáme loučit? Může existovat vůbec něco takového jako „postmoderní filosofie“ – anebo znamená filosofovat také dnes jen **jediné** a totéž, totiž: myslet navzdory postmodernitě?

Každá přítomnost je více nebo méně zakotvena /vězí svými kořeny/ ve své minulosti; její kořeny sahají často velmi daleko zpět. Filosofická tradice

sahá až k starořeckým filosofům a vynálezu pojmového myšlení a intencionálně předmětných konstrukcí. Filosofie naší doby stojí nutně také před otázkou, co jaké míry /jak dalece/ se musí a může nadále /v dalším/ od-poutat od této tradice zpředměťující všechno pochopené. Dosavadní filo-sofická tradice by tak mohla být hluboce spoluodpovědná za to, že se v moderní době objevila /vynořila/ ona nihilistická nálada a že byla ne-správně interpretováno tzv. ‚ohodnocení všech hodnot‘. ‚Hodnoty‘ byly vž-dycky myšleny jako abstrakce, jimiž mohly být zároveň konstruovány a fi-xovány jakožto intencionální předměty. Ale takové hodnoty prostě „nee-xistují“, nejsou „reálné“, „skutečné“ v předmětném smyslu. Na druhé straně nebylo předmětné myšlení s to uzнат nepředmětnou skutečnost za skutečnou,

86/467

právě protože nebyla předmětná. Proto se musela jevit /musela být nahlí-žena/ každá nepředmětná skutečnost jako neskutečná, jako „nic“.

Snad už vidíme jednu z hlavních úloh /úkolů/ dnešní filosofie a pravdě-podobně také filosofie přehlédnutelné budoucnosti: musíme rozvinout nové myšlení, vypracovat nové myšlenkové metody, nové techniky práce s pojmovým myšlením, jimiž bychom mohli překročit meze předmětného myšlení. To nebude jednoduché a zcela určitě to nebude možno předem abstraktně vykalkulovat. Filosofie se zase jednou bude muset zachovat značně neprofesionálně, či lépe řečeno: specificky diletantsky. Jisté ama-térství však náleží od samého počátku přímo k pojmu filosofie jakožto lás-ky k moudrosti. Musím hned přiznat, že naše „východní“ podmínky pro pravý filosofický diletantismus nejsou tak příznivé, jak by se to někomu snad mohlo zdát. Musí se tu totiž jednat o zvláštní, totiž o poučený diletan-tismus. A právě v tomto směru potřebujeme širokou pomoc. Nicméně s jis-totou můžeme prohlásit, že každá rutina a formální akademická profesio-nalita tu s největší pravděpodobností zůstanou slepé. V každém případě bude nyní přinejmenším v určitém ohledu nutno myslet „navzdory“ celé do-savadní filosofické /a také theologické, přírodovědecké atd./ tradici.

Rozhodnutím Univerzity v Amsterdamu poctit mne čestným doktorátem jsem byl pohnut i potěšen. Rád bych za to vyslovil svůj srdečný dík. Tváří v tvář zmíněným převelkým, ba obrovským myslitelským úkolům, které jsem před chvílí zmínil a před nimiž, jak mám za to, stojím také já sám / také sto-

86/468

jím/, se mi zdá váha této pocty příliš velká, takže ji musím trochu rozdělit. Myslím v tomto okamžiku na mnohé přátele a známé i neznámé, na své učitele a kolegy, ale také na sympatizující nefilosophy, bez nichž by všechna filosofická aktivita, ne pouze má, ale v témž smyslu také aktivita každého jiného „nezávislého“ myslitele v naší zemi byla prostě nemožná. Musím myslit také na členy své rodiny, pro něž to vůbec nebylo snadné se mnou žít. Z celého srdce bych rád upozornil na udivující výkony četných filosofů, kteří k nám v minulých letech přicházeli, aby nám umožnili zůstat v kontaktu se západním myšlením, a vyslovit jim za to naši nejhlubší vděčnost. Neméně jsme zavázáni bezpočtu těch, kteří pomáhali a stále ještě pomáhají nejrůznějšími způsoby, aby tato i jiné formy uvedeného podnikání byly možné. Poslední dík má náležet vám, kteří jste v této chvíli přítomni, za Vaši účast, za Vaše sympatie i za Váš zájem. Je mi opravdu líto, že u toho sám nesmím a nemohu být. Děkuji Vám všem.

86/469

Chybný vztah k druhým lidem vedl k falešnému pohledu na sebe i na „filosofa v sobě“ když Nietzsche ve svém odporu k „morálce“ chtěl aplikovat „přirozené“, „přírodní“ funkce a vztahy na lidskou společnost a situace jednotlivce v ní. Nietzsche měl vyostřený smysl pro „neplodné, neproduktivní a rušivé /ničivé/ elementy“ ve společnosti /W. z. M., 1412, s. 40, § 52/. Ale tím, že zapovídal jakoukoliv solidaritu s nimi se jen usvědčoval z redukovane předmětneho, vposledu metafyzického pohledu na člověka jako na „něco“, a dokonce na „něco“ jen daného, v podstatě daného a bez se-
beméně otevřené budoucnosti. S tím souvisí i jeho přesvědčení, že veškeré fyziologické i morální zlo v lidské společnosti je následkem chorobné a nepřirozené morálky /totiž morálky altruistické/. Přirovnává společnost k organismu a poukazuje na to, že tělo podléhá, když dojde ke změně nějakého orgánu. Altruismus a jeho oprávnění nelze aplikovat na fyziologii, ani je z fyziologie odvodit, stejně tak jako právo na pomoc nebo na rovnost prostých /svobodných – der Lose/. N. proto nezná jinou cestu než zbavit se všeho „alternovaného“, změněného. Jenže v tom je dvojí chyba: především, vezmeme-li tuto myšlenku doslova, pak likvidujeme vývoj i pokrok k něčemu lepšímu, vyššímu /a s tím naopak Nietzsche právě počítá/. Také každé vylepšení, zvýšení úrovně apod, znamená alteraci, zjinačení. A bez vylepšení na nižších úrovních nelze provést vylepšení na úrovních vyšších – právě na nižších úrovních musí být zajištěna optimální funkčnost /např.

dokonalou rutinou apod./.. Rutina však není nic přirozeného ani přírodně daného, nýbrž musí být pěstována, kultivována.

86/470

Proto je nutno Nietzscheovu myšlenku revidovat. Jeho důraz na to, že zlo v lidské společnosti je následkem falešné morálky, je nutno poněkud relativizovat, resp. omezit, neboť existují nepochybně ještě jiné zdroje společenského zla. Ale to lze zajisté připustit, že falešná morálka má na svědomí mnoho, možná nejvíc. To však nemluví proti morálce vůbec a pro nějaký návrat k „morálce přirozené“, nýbrž jen proti falešné morálce a pro morálku lepší, vyšší, pravou či alespoň správnější, pravdivější. A skutečná mravnost, tj. taková, která si zasluhuje toho jména, nemůže žádného člověka brát jako pouhou věc, pouhý předmět, ani z něho pouhý předmět nesmí dělat. Proto rutinizace společenského chodu musí být distribuována no celé společnosti, nikoliv vyhražena jen pro některé lidi nebo skupiny lidí, eventuelně celé vrstvy /to už je vrcholně nepřijatelné/. Právě tak musí být jistým, i když v tomto případě podstatně odlišným způsobem distribuována „tvořivost“ /připusťme na okamžik, že je protivou rutiny/. Tvořivý ovšem není a nemůže být každý člověk stejně, stejně tak jako každý člověk není stejně nadán pro nejpřesnější rutinu. U jednotlivců je tedy nutno respektovat individuální vyváženost rutiny a tvořivosti, ale nikdo nesmí být tlačěn jedním směrem, aniž mu bylo dopřáno, aby „regeneroval“ nebo se „restauroval“ tím druhým způsobem. A k tomu ke všemu je zapotřebí také jistě morálky, ovšem nové lepší, lidské přirozenosti, věcem /povaze věcí/, ale také lidské „povolanosti“ přiměřenější morálky. Bez solidarity zejména silnějších se slabšími se však žádná taková morálka neobejde; pochopitelně se ovšem neobejde ani bez solidarity opačného směru.

86/471

V myšlení platí jednak jakási hlubší, navenek jen velmi obtížně postřehnutelná a registrovatelná logika – a tu někdo má a jiný nemá, čímž se od sebe liší např. profesionálně korektně myslící od genia. A potom je tu ona vnější, formálně logika, která umělec a zvenčí přivádí do souvislosti – témata, takže to vypadá systematicky a utříděně, ale je to jen pořádek kartotéky nebo knihovny, nikoliv opravdový řád ducha. Jen proto se mohlo stát, že myslitelé typu Kierkagaarda nebo Nietzsche se mohou prosadit daleko větší silou, než by se dalo očekávat od spíše literárního a někdy až básnického způsobu jejich vyjadřování a psaní. – Mezi obojí logikou je ovšem jistý nepřehlédnutelný vztah: co se ukazuje jako logické v tom hlubším smyslu, musí dříve nebo později být „zlogičtěno“ také navenek, tj.

formulováno v jistých k tomu cíli zvolených, vhodných kontextech, tak systematizováno a předvedeno způsobem, uspokojujícím i po vnější stránce. Pokud se ukáže, že nějaká myšlenka, jejíž logika je založena v hloubce, nemůže být přiměřeně a přesně vyjádřena navenek, aniž by nějak narušovala a nabourávala pravidla oné vnější logiky, pak po určitém období nových a nových pokusů, které se prokáží jako neúspěšné, bude nutno podrobit zkoumání jednak samu „vnější logiku“, jak byla a je dosud chápána, jednak možnosti ji upravit, změnit, přizpůsobit nové problematice, na kterou zjevně v dané podobě nestačí. Pokud si tuto skutečnost připustíme, pak to musí nutně změnit náš přístup k různým myslitelům. Tak např. Masarykovi lze vytýkat neintegrovatost jeho koncepcí, nelogičnost jeho způsobu myšlení.

86/472

Bonhoeffer /3174, *Ethik*, s.19/ začíná svou *Etiku* konstatováním, že cílem veškerých etických úvah se zdá být vědění dobrého a zlého /“Das Wissen um Gut und Böse scheint, des Ziel aller ethischen Besinnung zu sein.“/. Úkolem křesťanské etiky naproti tomu je přede_vším toto vědění nabourat /“dieses Wissen aufzuheben“ – v tom jsou oba významy možná po hegelovsku/. Tím se staví proti veškerým ostatním etikám tak příkře, že je otázkou, má-li vůbec smysl mluvit o křesťanské etice. Křesťanská etika může tedy obstát jen jako kritika veškeré etiky. Zdůvodňuje to pak interpretací 3. kapitoly *Geneze*, kde vědění dobrého a zlého je podmíněno prvotním hříchem a tím odloučeností, odštěpením od Stvořitele, tedy odpadnutím od původu /Abfall vom Ursprung/. Podle Bonhoeffera ví člověk původně /im Ursprung/ jen jedno: Boha. Vše ostatní ví jen v jednotě svého vědění o Bohu /Wissen um Gott/, „er weiß alles nur in Gott und Gott in allem“. Proto vědění dobrého a zlého /Wissen um Gut und Böse/ ukazuje na předchozí rozloučenost s počátkem, původem, zdrojem /die vorangegangene Entzweiung mit dem Ursprung/. – V tomto pojetí se nepochybně ukazuje jistá konvergence s Kierkegaardovým pojetím „nemoci k smrti“. – Theologičnost Bonhoefferova postupu je tu sama pro sebe nutně problémem: zdá se spočívat na mýtu a na jeho pečlivě prováděné, ba spíše přetěžující interpretaci. V zásadě ovšem není třeba proti tomu nic namítat, pokud výsledky tento postup ospravedlňují. Ale to je právě třeba přezkoumat. Pojetí „křesťanské etiky“ jako antietiky, kriticky se obracející proti všem etikám, je jistě hluboké a oprávněné, dokonce strhuje svou přesvědčivostí. Ale biblické zdůvodnění značně kulhá.

86/473

Bonhoeffer se v citovaném počátku své etiky dopouští jisté podstatné nepřesnosti, když mluví o tom, že člověk na počátku /im Ursprung/ ví jen jediné: Boha. V jakém smyslu tu vůbec můžeme mluvit o tom, že „ví“? A jak můžeme prokázat, že „původně“ právě ví jen Boha? Navíc pak připouští, že člověk i „původně“ ví i jiné „věci“ /Dinge/ a také sebe a druhé lidi – ale dodává, že to všechno ví jen v jednotě svého vědění o Bohu /“um Gott“ – tady už dokonce člověk nejen „ví Boha“, ale „ví o Bohu“!/. Co to znamená, tato „jednota“? Jestliže člověk neví druhého člověka, sebe nebo věci „zvlášť“, nýbrž jen v „jednotě“ s vědění Boha /či o Bohu/, pak tu nemůžeme vůbec mluvit o tom, že „něco“ ví, ať už Boha nebo bližního, sebe nebo věc. Tady by to chtělo nějak fenomenologicky zachytit, abychom tomu mohli uvěřit, abychom to vůbec mohli vzít vážně jako nějakou myšlenku, a ne pouze jako pouhé „povídání“, vyprávění nějakého mýtu. Myšlenka nějakého „vědění všeho najednou“, vintegrovaného do neobklopujícího a všezahrnujícího „vědění Boha“, je vnesena do interpretace 3. kap. *Geneze* nepochybně zvenčí a nemůže být biblicky nikterak doložena, „vyexegetována“. Sám text jasně mluví v opačném smyslu. Adam rozlišoval /měl-li rozumět řeči Hospodinově/ různé věci /rajské stromy, ale také všelikou zvěř polní i všecko ptactvo nebeské – vždyť jim dával jména/, také druhého člověka /Evu, které také dal jméno, totiž „Mužatka“/ atd. Věděl také, co to je zákaz, co to je „nesmíš“, věděl zřejmě, co to je smrt, věděl, co je den, věděl co to je jíst – a zřejmě i trhat, atd. atd. Proto Bonhoefferova interpretace neobstojí, neboť vnáší do textu významy, které tam nejen nejsou, ale které jsou s ním v rozporu.

86/474

Svědění není nic, co by bylo člověku „dáno“ nezávisle na tom, jaký je a co dělá. Svědomí je jen kusem jeho vědomí, i když kusem nepochybně zvláštním. To však znamená, že se může rozvinout anebo zakrnět, a že se také může rozvinout správným směrem, ale také směrem nesprávným. Svědomí je třeba poněkud „pěstovat“, i když tomu zase nesmíme rozumět tak, že bychom si mohli a směli vypěstovat svědomí, jaké se nám líbí a jaké podle svých názorů potřebujeme. Velmi důležitým momentem je tu smysl pro skutečnost. Svědomí může někdy natolik nezdravě zbytnět, že přivede na zvláštní scestí člověka právě v jeho praktické orientaci uprostřed světa skutečností. Svědomí totiž říká člověku, co má nebo nemá dělat, tj. jeho úkolem, „posláním“ je připomínat mu souvislosti a aspekty jak jeho samotného chování a jednání, tak situace, v níž se nějak chová a v níž jedná, na které by mohl zapomenout /na které by možná dokonce rád zapomněl/. To znamená, že – právě tak, jako každý mravní soud má svůj

smysl v tom, že a jak nás orientuje v aktivním, praktickém životě – také svědomí plní svou pravou funkci jenom tehdy, když pouze nedoprovází náš život, naše chování a jednání v podobě „dobrého“ nebo „špatného“ svědomí, kterého bychom mohli nedbat, eventuelně je potlačovat, nýbrž jestliže nás orientuje také a především dopředu, když se teprve rozhodujeme udělat to či ono a když je ještě čas zabrzdit nebo přehodit výhybku. To je ovšem v jistém napětí s tradičním užitím tohoto slova, které počítá spíš s tím, že svědomí se ozývá zejména dodatečně a převážně jako „špatné svědomí“. Ale může existovat něco jako „dobré svědomí“ vůbec někdy předem? Co to znamená podnikat něco s dobrým svědomím?

86/475

Je třeba důkladněji promyslet vztahy mezi primordiální rovinou událostného dění a mezi událostmi-jsoucny, tj. vnitrosvětskými /-světnými/ událostmi. Kdysi jsem se k tomu vyjádřil poněkud předčasně resp. nepromyšleně /v odpovědi na 5 poznámek JST – takřka před rokem – viz *Nepředmětlost...*, s. 227 n./ v tom smyslu, že „skutečnými ‚stavebními kameny‘, z nichž je uspořádán svět, jsou pouze jisté složky ... vzájemných reakcí“ primordiálních událostí. Tato formulace ovšem předpokládá, že primordiální události jsou schopné reagovat, že jsou vybaveny reaktibilitou. To však vůbec není samozřejmé. Je možno právě tak a se stejnou legitimitou předpokládat, že primordiální rovina dění je sice kvantována, ale že každé „dění“, jež nespadá v jedno s tou či onou primordiální událostí, je primordiální rovinou jen nesené, ale nikoliv produkováno /díky nějaké reaktibilitě/. Ostatně tu jsou problémy, které je možno těžko i formulovat, natož dokonce řešit jen cestou spekulativní. Je nutno najít způsoby kontroly. Je tu otázka, jak vůbec může dojít k nějaké pluralitě primordiálních událostných kvant, když chybí jak prostor, tak čas. Když naproti tomu budeme předpokládat, že primordiální události jsou reaktibilní samy, pak vzniká otázka, zda událost, která zareagovala na jinou, může ještě být primordiální. Pokud ano, musíme učinit dalekosáhlý závěr, že primordiální události se vůbec nemusí podobat navzájem jako vejce vejci, ale že se jen jiným událostem mohou jevit tak nediferencovaně v důsledku nízké úrovně jejich reaktivity. To je nutno podrobit velmi důkladnému zkoumání, a zajisté by bylo nejlépe to dělat spolu s fyziky. Jenže kde takové najít?

86/476

Jedním z nejdůležitějších problémů pochopení a pojetí původu světa je rozlišení poměrů před vznikem světa, resp. mimo jakékoliv vnitrosvětčné dění, od poměrů vnitrosvětčných. Aby mohl vzniknout, tj. ustavit se svět jako ja-

kýsi úhrn či dokonce snad celek vnitrosvětých jsoucen /ovšem „celek“ velmi nízké, primitivní úrovně/, je třeba, aby byly k dispozici určité podmínky. Mezi nimi na prvním místě sluší jmenovat schopnost vzájemných reakcí /resp. realizaci této schopnosti/, a hned na druhé straně je zapotřebí určité minimální hustoty oněch minimálních kvant dění, aby také vnějšně byly s to, navzájem reagovat. Ovšem o hustotě může být řeč teprve tam, kde je k dispozici časoprostor. Takže, jak se ukazuje, časoprostor musí „vzniknout“ buď před vznikem světa, nebo současně s ním. A v tom je něco rozporného, těžko usmiřitelného. Existence časoprostoru nemůže být nezávislá na existenci reálného událostného dění – je vlastně skutečností sekundární povahy, jakýmsi vzájemným překrytím a prostoupením nesčetných „soukromých“ /individuálních/ časoprostorů, jež si nese sebou a pro sebe a trochu i kolem sebe vytváří každá jednotlivá událost. Ale pak není možné, aby tento časoprostor jako společný „*topos*“ těmto událostem předcházel, neboť je na nich závislý, je proti nim druhotné povahy a tak nemůže umožňovat či dokonce zakládat jejich polaritu. Jedno možné řešení by mohlo spočívat v předpokladu, že pluralita nejmenších událostí /ať už primordiálních nebo nejbližších/ není původní, že původní je jednotná událost/která má svůj vlastní časoprostor/ se teprve dostatečně /a tedy už „vnitrosvětně“/ rozpadá na multiplicitu událostí /tj, že původní superkvantum se rozpadá na mini-kvanta/. Ovšem i to má své problémy.

86/477

Myšlenka stvoření musí být sice reinterpretována, ale zůstává velmi důležitou ideou pro pochopení vztahu mezi ryzí nepředmětností a nepředmětným počátkem pravých událostí. Jde o to, že žádná jednotlivá událost ani úhrn /či celek/ všech pravých událostí není ztotožnitelný s „děním“ tj. se stáváním se, zvnějšňováním ryzí nepředmětnosti jako takové. Svět není epifanií ryzí nepředmětnosti, ale přesto v ní má svůj „počátek“, původ, kořen, své zakotvení. Ryzí nepředmětnost není však počátkem, arché, ve smyslu starých řeckých filosofů – v interpretaci Aristotelově – totiž jako to, co trvá uprostřed změn, za nimi či „pod“ nimi, nýbrž je to spíš jakýsi horizont /ovšem ne v Husserlově smyslu/, z něhož se skutečné /pravé/ události „vynořují“ a do něhož se zase „zanořují“ – přičemž ovšem není dovoleno je chápat, jako „jsoucí“ před vynořením a po zanoření. Je to možná právě tato okolnost, která mluví pro zavedení zvláštní sféry či „vrstvy“, který by „zprostředkovala mezi „ryzí nepředmětností“, aniž by z ní učinila ohraničenou sféru, a mezi světem pravých událostí, které nejsou /a nemohou být/ od ryzí nepředmětnosti „odděleny“ resp. z ní „vyděleny“, a které s ní přesto nesplývají, nejsou s ní identické – a také jí nejsou prostě

stvrzovány, nýbrž spíše „měřeny“ a „posuzovány“, hodnoceny, váženy, ukazovány v konfrontaci s tím, čím být měly a do budoucna mají. Zprostředkující funkce roviny či vrstvy „primordiálních“ událostí by mohla spočívat v tom, že nepředstavuje materiál, z něhož je svět konstituován, nýbrž pouze jakousi přesně vzato „ne-jsoucí“ bariéru, zajišťující možnost vzniku / počátků/ pravých událostí, ale zároveň nemožnost, aby „něco“ z ryzí nepředmětnosti ubývalo a „přecházelo“ do světa nebo ve svět.