

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 nejrozličnějších 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 neře-

šeny. 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 mimo soudně, je to jen přesvědčivý doklad nedostatku respektu k zákonům a ústavě ze strany vlády a úřadů. Ještě zřejmější to je, když jsou vyhledávány krkolomné 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 Kremlu. 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 diferenciace 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 vy-

kloubení ze společenského organismu a vykopnutí na „smetiště“. 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 událostí; mnozí naopak jsou natolik zaujati vším novým, všemi otvírajícími se možnostmi, že ani nemají tendenci se ohlížet zpět a ne-

chávací vše uplývají 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. Lübke, 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. Filozofovat 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 nedůvěrou vůči veškeré příliš abstraktní, příliš subtilní a málo kontrolovatelné myšlenkové ekvilibristice. Ale jindy, a s postupem doby stále častěji, jde o nenávist, 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 filozofovat znamená tedy co nejusilovněji a nejpřesněji, nejopatrněji a nejkritičtěji myslit navzdory těmto nevraživostem, podezíráním, nenávistem 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: filozofovat 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 všechny 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 chci 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 odstupu, 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 nemůže 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 myslí-

telným, 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“ FYGIS, je ta pravá skutečnost? Pravá skutečnost takto chápáná 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 jejichž 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 ten-

dence 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 vloh, abychom jich nabývali, 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 li-bost 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 středo-cestnost; 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 jednotlivostí“. 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, velkomy-slnosti, 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: *sófrasyné* – *temperantia* – Besonnenheit – rozvážnost, mírnost – *andreia* – *fortitudo* – Tapferkeit – statečnost – **xxx** *fronésis* – *sapientia* – Weisheit (Einsicht) – moudrost *dikaiosyné* – *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, eventuálně 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 *cities* (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 neznamena 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, ane-

bo 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 „vskrytě“ 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: „jednající 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 vítězí 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 středoevropský 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 středoevropský 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 prostřednictvím pojmového zpředmětnění, tj. je v myšlení „reprezentována“ jakožto skutečnost předmětná, jako reálný (věcný, věci podobný) předmět. Odtud epocha předmětného myšlení.

86/421

Josef Tvrđý (4318, *Úvod do filosofie*, 1947, s. 78) zdůrazňuje, že filosofie hodnot „nebere tedy své předpoklady z metafysiky“, „ale na základě vlastního osvětlení problému hodnot přispívá k osvětlení problémů metafysických“. K tomu je ovšem třeba připomenout, že podle Tvrđého „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 metafysických 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 tvářící“ nepředstavuje žádnou metafyzickou skutečnost ve smyslu skutečnosti nad-přírodní (což Tvrđý 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 rozumu“ (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. pravoúhlý“, „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 neseno řečí. Prostor či svět řeči je předpokladem vzniku každého jazyka. Zatímco jazyk je lidským výtvozem /i když ne výtvozem 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, uspořádávat, 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 /neboť 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 tímž 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 myslet 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 myslet 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 při-

rovnání 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 metodologii, 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, již podléhá a již se musí řídit sám filosofický přístup, neboť ten právě může být rovněž pravý nebo nepravý, správný nebo nesprávný. A to samozřejmě nelze redukovat na otázky 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 úroveň 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 podřídit 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 myslícího povídání a mluvového myšlení a jistý způsob aktivy 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 představují 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 – jakážto 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 specifičnost 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 nepředmětných 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 ryzím 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

zpředmětnilo, 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 nestability 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 jak mile k nim přece jenom dojde, tak se nějak upevní, uchyť, 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 uchytlí, 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 koncept, 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 přehnaný, stane-li se dokonce výhradní orientací a je-li teoreticky podbudováván, stává se scestím. Např. zkušenosti s druhými lidmi – mohou převažovat špatné zkušenosti. 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 handicapy, 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 právě 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 vyválen a vyvážen a vyvažován větší láskou.

86/438

Professionalita 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 filo-

sof, 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 nevnučují 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 budit 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 dít 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*, říkati (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 zpředměťování: pravda (moudrost) je vnější cíl, způsobující změnu duševního stavu, a změněný duševní stav vede k nepřirozenému, 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 „jsoucnu“. 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 jsoucnost ve smyslu okamžité přítomnosti, pak důsledkem je hluboká deprese z unikající jsoucnosti, 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 jsoucno“, tj. jsoucno časové, událostné, pak náš vztah ke jsoucím nutně zahrnuje vedle vztahu k jeho momentální /přítomné/ jsoucnosti také jeho jsoucnosti 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 jsoucím / jsoucno/ v jeho nehotové, dosud neutvářené, do budoucnosti otevřené stránce, tj. ke jsoucnu v jeho nejsoucni. 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. Lásky k druhému je láskou k jeho budoucnosti /jinak je to naše soběstředná láska/. Lásky 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. Lásky 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 dvojicemi 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 štáva či pepř či něco, co by to ochutilo. Ale vůbec nejsem schopen ani jen pomyslit, že bych dával do hromady alternativní návrh. A tak mi nezbývá, než neřici 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 protisociální! – 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. kacírských 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 ele-

mentárních 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 die 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 neza-

stavitelnou 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 nejkomplikovanější, 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 promyslit 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, diletu-jící 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 rozumí-

me 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 stojí, 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. Prořídlé 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 neznalci, 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 chrte. 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 von 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 Nietzsche 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 rozdílná ode všech nouzí duševních, tělesných i intelektuálních, o nichž Nietzsche praví, že stále ještě připouští 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 nejlepší, 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“, eventuálně „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 sub-

jektu/. 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 pojetí 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 záslužnější).
- 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 přehlí-
žet, nedbat jí, abstrahovat od ní. Snad nikde jinde nejsou lepší před-
poklady k filosofování než v naší části Evropy, protože nikde jinde filo-
sofům nepřichází tolik zatěžko být opravdu filosofy.
- 9 Tím jsou však splněny podmínky též k tomu, aby – připraven k pomoci –
uviděl v pravém světle tu nejloubejší 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 po-
moci 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 verstem. 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 Reservoir 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‘, pro-

dukt 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 sebepro-sazování 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: myslit 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 intencio-nálně 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 přehlednutelné 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 amatérství však náleží od samého počátku přímo k pojmu filosofie jakožto lásky 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 diletantismus. A právě v tomto směru potřebujeme širokou pomoc. Nicméně s jistotou můžeme prohlásit, že každá rutina a formální akademická profesionalita tu s největší pravděpodobností zůstanou slepé. V každém případě bude nyní přinejmenším v určitém ohledu nutno myslet „navzdory“ celé dosavadní 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 prevelkým, 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 nefilosofy, 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 myslet 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 nejrozličnějšími 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 redukování předmětného, vposledu metafyzického pohledu na člověka jako na „něco“, a dokonce na „něco“ jen daného, v podstatě daného a bez sebeméně otevřené budoucnosti. S tím souvisí i jeho přesvědčení, že veškeré fyziologické i morální zlo v lidské společnosti je následkem chorobné a nepřírozené 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, eventuálně 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 in-

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“ – tedy 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 věděním 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 in-

terpretace neobstojí, neboť vnáší do textu významy, které tam nejen nejsou, ale které jsou s ním v rozporu.

86/474

Svědomí 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 *Nepředmětnost...*, 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 nesenou, 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 událostních 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 vnitrosvětne dění, od poměrů vnitrosvětých. Aby mohl vzniknout, tj. ustavit se svět jako jakýsi 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 událostního dění – je vlastně skutečností sekundární povahy, jakýmsi vzájemným překrytím a prostoupením nespočetných „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 dalších/ není původní, že původní je jednotná událost/která má svůj vlastní časoprostor/ se teprve dostatečně /a tedy už „vnitrosvětne“/ rozpadá na multiplicitu událostí /tj, že původní superkvantum se rozpadá na mini-kvanta/. Ovšem i to má své problémy.

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 „zprostředkovávala 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.