

88-001-88-004 / 1.-2. ledna 1988

Je třeba si uvědomit povahu situace, v níž dnes žijeme, mnohem lépe, než jsme k tomu ochotni a nakloněni. Ani ten nejnadějnější vývoj v Sovětském svazu (ten nejnepravděpodobněji a nejdůsledněji demokratický) nemůže nic podstatného vyřešit u nás a za nás. Skutečnost, že u nás není připravena žádná alternativa, bude mít ten důsledek, že se prodlouží dosavadní stav, který je ovšem stavem rozkladu a rozpadu. Právě doma by se mělo podniknout něco podstatného k tomu, aby eventuelní změny k lepšímu nebyly náhodné, a tím dočasné, nýbrž aby zajistily trvalé zlepšování situace i do budoucnosti.

K tomu cíli je nutno vypracovat koncepci, program. A takový program se nemůže omezovat na hospodářské reformy, ale musí mít hlubší povahu. Dokonce nestačí ani politické reformy, o nichž lépe myslící vědí, že jsou podmínkou úspěchu reforem hospodářských. Málokdo, snad téměř vůbec nikdo si neuvědomuje a nepřipouští, že před námi stojí úkoly mnohem podstatnější, o nichž si všichni navykli myslet, že jsou pouhou „nadstavbou“ – marxismus je většinou odmítán, ale leccos z něho proniklo do obecného povědomí, aniž si toho jsou lidé vědomi. To, co Rádl zdůrazňoval (např. v Německé revoluci), totiž že nestačí důraz na svobodu přesvědčení tam, kde lidé žádného přesvědčení nemají, to platí také pro národy a společnosti. Nestačí abstraktně zdůrazňovat právo na národní a národnostní svébytnost tam, kde jediným rozlišovacím znakem je jazyk. K svébytnosti ovšem náleží jazyk také, ale jazyk sám není tím základním – svébytnost se projevuje nebo neprojevuje také jazykem a v jazyku, ale nejenom tak. Co je vlastně a v čem spočívá naše národní svébytnost dnes? Čím můžeme přispět k společnému pokladu evropských tradic?

1. I. 88

88-002 (880101-2)

ad: Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* – příprava (Adr.)

Husserl rozlišuje mezi tzv. přirozenou vědou a filosofickou vědou (4439, s. 17). Ačkoliv obvykle má námitky proti genetickým interpretacím, tady převádí obojí na postoj ducha (Geisteshaltung). Přirozený postoj ducha se podle něho ještě nestará o kritiku poznání, zejména pak si nepřipouští vůbec otázku po možnosti poznání vůbec (19). Tento problém je pro Husserla zřejmě konstitutivní při vzniku filosofie: filosofické myšlení je určeno postojem k problémům možnosti poznání (s. 3).

Námítky: a) Slovo „ještě“ naznačuje, že Husserl chápe vztah mezi přirozeným a filosofickým myšlením (vědou) zároveň jako předchozí a pozdější a zároveň jako nižší a vyšší. Spojuje tu hledisko genetické a hodnotící (jak bývá zvykem při úvahách evolučních), zároveň však jako by chtěl odvozovat obojí z jiných větví, nebo dokonce kmenů vývojového stromu, resp. stromů. Kořen obojího myšlení vidí v různých postojích ducha. Zdá se, že tento nedůsledný způsob odlišování obojího druhu myšlení a věd je ještě komplikován tím, že je základ rozdílu mezi nimi vyložen nikoliv na nich samých, nýbrž na určitém tématu, pro něž jeden způsob myšlení nemá vůbec pochopení, ba ani vnímavost, zatímco druhý jím je zaujat a přímo strhován. – b) Z formulace 18–38n se zdá vyplývat, že Husserl předpokládá existenci reflexe již pro přirozený postoj ducha a přirozené myšlení i vědu, a dále že rozdíl mezi přirozeným a filosofickým myšlením vidí v tom, že reflexe byla ve filosofickém postoji „již“ probuzena k tomu, aby se zaměřila na vztah mezi poznáním a (jeho) předmětem. Co to znamená a co z toho vyplývá?

1. I. 88

88-003 (880101-3)

Poznámka k námitce b) z čísla **88-002**:

Z Husserlova výkladu povahy přirozeného poznání a přirozené vědy (s. 17 a 18) vyplývá, že se tu předpokládá reflexe alespoň do té míry, že jsou registrovány rozpory a neshody mezi jednotlivými zkušenostmi, ale také rozpory mezi tím, nač ze zkušeností usuzujeme, tedy rozpory v rámci empirické evidence i rozpory formálně logické (Husserl říká: ve sféře, kterou určují čistě formální zákony predikace) [18–2,3]. To však znamená, že reflexe jako taková je už velmi slušně rozvinuta. Můžeme se tázat, zda je vůbec myslitelné, aby takto rozvinuté reflexi stále ještě zcela unikalo téma samotného poznání. Co to jsou vlastně ony rozpory empirické evidence, resp. mezi různými empirickými evidencemi, které by snad ono *ještě* přirozené myšlení mělo „řešit“ pouze podle toho, která „možná určení či vysvětlení“ jsou „silnější“ a která „slabší“, přičemž ono „silnější“ by platilo jen potud, pokud odolává novým „poznávacím motivům“, přicházejícím „ze širší sféry poznání“? Což již samo uznamenání a upřesňující vymezení oněch rozporů mezi různými „empirickými evidencemi“ není s to vyvolat zájem naší reflexe o vztah mezi „naším“ poznáním a mezi tím, „co“ je poznáváno, resp. ještě ostřeji: cožpak sám pokus onen rozpor nějak překlenout, překonat, vyřešit již nějaký typ reflexe vztahující se k vztahu mezi poznáním a poznávaným

nepředpokládá? Je vůbec myslitelné, že by se mohla rozvinout nějaká přirozená věda a přirozené myšlení, kdyby ještě neexistovala žádná tematizace onoho druhu, pro niž Husserl předpokládá „již“ vyšší typ myšlení i vědy, totiž typ filosofický?

1. I. 88

88-004 (880101-4)

Poznámka k námitce a) z čísla **88-002**:

Náznak jakéhosi genetického hlediska při (nedostatečném, jak jsme již ukázali) vymezení rozdílu mezi přirozenou a filosofickou vědou (a přirozeným a filosofickým myšlením) má ještě tu nepochybnou a dost podstatnou vadu, že žádná skutečná věda toho typu, jak jí na s. 17 a 18 Husserl líčí, nikdy jinde a jindy nevznikla, aniž by jí ona „probuzená“ reflexe de facto (i de iure) předcházela. Vztah mezi myšlením filosofickým a „přirozeným“ (jak je nazývá Husserl – dost nešťastně) je lépe a přesněji viděno opačný: myšlení (a věda) „přirozené“ vzniká v jistém nepřehlédnutelném smyslu jako úpadkový nebo přinejmenším redukováný a redukcionistický derivát myšlení (a vědy) filosofického. To, co se snad nějak dá prokázat jako „předvěda“ např. v Egyptě nebo v Babylónii apod., de facto ještě žádná věda není. První vědy se začínají formovat teprve na půdě filosofie, kterou předpokládají a z níž se vydělují takzvanou specializací. To pak ještě mnohem silněji platí pro ony „přírodní vědy“, „duchovědy“ a „matematické vědy“, o nichž Husserl mluví tak, že je beze všech pochybností umísťujeme ne-li do své současnosti, tedy do několika posledních staletí, v nejlepším případě do novověku. Ovšem připustíme-li, že tyto naposled uvedené vědy vznikly (a také mohly vzniknout) jen na základě předchozí konstituce filosofie a filosofického myšlení, filosofického „postoje ducha“, pak se hned ukazuje problematičnost termínu, který Husserl zvolil, totiž termínu „přirozený“, a ještě větší problematičnost toho, že přirozený postoj, přirozené myšlení a přirozenou vědu staví proti postoji filosofickému, myšlení filosofickému a filosofické vědě.

1. I. 88

88-005 (880102-1)

poznámka ad **88-002**: (zejména ad b) tamtéž)

Další text potvrzuje, že Husserl předpokládá existenci přirozené reflexe (22-5 a 22-28/9 užívá výslovně termínů „die natürliche Reflexion“ a „die natürliche [vorerkenntnistheoretische] Reflexion“). A co víc: tato přirozená reflexe se může dokonce vztahovat k problému vztahu poznání, smyslu

poznání a objektu poznání (22.5–6), k otázce možnosti poznání (22.29–30) a možnosti případného vystihujícího poznání (22.30 – Reflexion „über eine mögliche Triftigkeit der Erkenntnis“), ba může mít charakter kritické reflexe, ačkoliv stále ještě předchází vědeckou kritiku poznání a zůstává ve svém rozvinutí plně na půdě přirozeného způsobu myšlení (24. 31–33). – Vzniká tudíž nutně otázka, čím se vlastně liší přirozená kritická reflexe poznání a vztahu poznání k jeho objektům od jinak tematicky stejně či obdobně zaměřené reflexe kriticko-vědecké (či vědecko-kritické). Je totiž zřejmé, že tento rozdíl nemůže spočívat – jak řekl Husserl na začátku – v tom, že „přirozený postoj ducha se ještě nestará o kritiku poznání“ (17.5–6); nyní přece vidíme, že Husserl připouští, že i přirozené myšlení může být kritické a může se zabývat vztahem poznání, smyslu poznání a objektu poznání. Aniž by odvolal svůj původní výměr, připouští Husserl již po pěti stranách, že tento výměr je nepřesný, nedostatečný a nevyhovující. – Je-li tomu ovšem tak, jak řečeno, vzniká ihned další problém, totiž povahy samé filosofie. Na počátku čteme, že přirozený postoj ducha je obrácen k věcem, kdežto filosofický vidí záhadu tam, kde přirozený vidí samozřejmost (pokud vůbec něco vidí). Nyní to vede k podivným rozporům.

2. I. 88

88-006 (880102-2)

(pokrač. **88-005**): Vzniká totiž otázka, proč vlastně dochází k nějaké specifické reflexi, zaměřené na vztah poznání a poznávaného objektu, na úrovni a v rámci přirozeného myšlení, a dokonce do té míry, že se nemůže vyhnout nesmyslům (Verkehrtheiten – 22.4) a noetickým zmatkům (erkenntnistheoretische Verworrenheit) – (22.28), což pak nutně vytváří „skeptické prostředí“ (skeptisches Medium – 24.31). Vždyť jsme nejprve četli, že v přirozeném myšlení se poznání jeví jako nanejvýš samozřejmé (die Erkenntnis, im natürlichen Denken die allerselbstverständlichste Sache – 19.1–2). Odkud se tedy bere ona nejistota, znejistění této samozřejmosti, zůstává-li příslušná reflexe na úrovni a v rámci přirozeného myšlení? Odkud se vynořuje ona záhada, která podle Husserla, jak se zprvu vyjadřuje, není žádnou záhadou pro přirozené myšlení a přirozený postoj ducha? – Zdá se, že právě toto jsou problémy, které vyplývají z nedostatečně promyšlené koncepce nebo alespoň formulace Husserlovy, nikoli z prosté reflexe, a to ani přirozené, ani filosofické. Husserl od uvedené problematiky odchází a soustřeďuje se na něco jiného, totiž na otázku možnosti poznání vůbec. Tato možnost poznání je podle něho samozřejmostí pro přirozené myšlení, ale záhadou pro filosofické myšlení.

Nepokouší se také tematizovat vztah mezi přirozeným a filosofickým postojem ducha, o němž se vyjadřuje jen okrajově a v náznacích. Setkávali se již přirozená reflexe s nesmysly a noetickými zmatky, jež opět přirozeně vedou ke skeptickému postoji, spočívá snad odlišný, totiž filosofický postoj ducha v onom „údivu“, který je žádostiv pronikání k podstatě a který se tedy nenechá proniknout neproduktivním skepticismem, v němž ústí myšlení přirozené?

2. I. 88

88-007 (880102-3)

ad Husserl (4439 - *Idee der Phänomenologie*) - s. 19 a 20

Husserl považuje za téma základní důležitosti otázku vztahu či korelace (19.34) mezi prožitkem poznání, významem a předmětem (19.34-35). Poznání je svou podstatou poznáním předmětnosti (*andererseits ist Erkenntnis ihrem Wesen nach Erkenntnis von Gegenständlichkeit* - 19.16-17). Jak je to možné, že poznání jako „psychologické faktum“ (19.13) se nejenom nějak vztahuje k objektu, ale že je právě poznáním tohoto objektu? Husserl praví, že je takovým poznáním svým imanentním smyslem, jímž se k předmětnosti vztahuje (19.17-19) - (... *sie ist es durch den ihr immanenten Sinn, mit dem sie sich auf Gegenständlichkeit bezieht*). - Nyní je třeba postavit otázku: co je nám vlastně dáno v prožitku poznání? a) Především: je nám v prožitku poznání dán také sám tento prožitek? Je součástí psychického prožitku (*psychisches Erlebnis* - 20.1-2), o němž mluvíme jako o prožitku poznání, zároveň dáno, že to je subjektivní prožitek? Je v tomto prožitku dáno, že to je „poznání poznávajícího subjektu“? (20. 2: *Erkenntnis des erkennenden Subjekts*.) Kdyby tomu tak bylo, znamenalo by to, že v každém prožitku je již a vždy obsažena také reflexe tohoto prožitku. Ale můžeme to právem předpokládat? Není tomu naopak tak, že v samotném prožitku je dáno jen to prožívané, tedy intencionální cíl prožitku, zatímco sám prožitek může být prožíván, tj. stát se tím prožívaným, pouze tak, že se stane intencionálním cílem jiného prožitku (který sám opět zůstává mimo tento cíl, a tedy sám není prožíván)? Užívá-li Husserl termínu „přírodní fakt“ v případě poznání (*Tatsache der Natur*, 19.11-12), pak *Erkenntnis* v tomto smyslu nikde není již *eo ipso Erlebnis* ve smyslu toho, co je prožíváno (cíle prožívání).

2. I. 88

88-008 (880102-4)

Husserl počítá s tím, že přirozený postoj ducha (die natürliche Geisteshaltung – 17.5 nebo 3 atd.) spočívá v tom, že jsme v nazírání a myšlení obráceni k věcem, které nám jsou dány (17.7). To by ovšem znamenalo, že k přirozenému postoji ducha nenáleží, že by nám spolu s věcí, na kterou se díváme nebo kterou myslíme, bylo zároveň a v témž aktu dáno i toto vidění nebo myšlení oné věci. Mluví-li potom Husserl o tzv. přímo zakoušeném a přímé zkušenosti (das direkt Erfahrene – die direkte Erfahrung, 17.22 a 19), pak musíme mít za to, že samo poznávání jako prožitek nám v prožitku poznání (-vání) určité věci, která nám je v poznání dána, dáno či obsaženo není, a že tedy nenáleží k přímo zakoušenému, pokud tím hlavním zakoušeným je právě věc. Tím se pochopitelně nikterak nevyklučuje možnost, že přímá zkušenost, v níž nám je dána věc, se může stát předmětem jiné, odlišné zkušenosti, totiž zkušenosti poznávání a poznání, a to nejen všeobecně, nýbrž zkušenosti poznávání a poznání oné určité věci, k níž se vztahovala ona předchozí přímá zkušenost. V zásadě bychom mohli za přímou zkušenost považovat také takovou zkušenost, jejímž předmětem je jiná zkušenost, totiž zkušenost vztahující se k určité věci (tedy přímá zkušenost prvního řádu). Ale tady vzniká otázka, zda jsme schopni udělat zkušenost s nějakou svou jinou – přímou – zkušeností tak, abychom neztratili ze zřetele její konkrétnost, určitost a jedinečnost. Právě to se zdá být vyloučeno, pokud bychom chtěli vyloučit nějaký typ rekurence k předmětu oné první, přímé zkušenosti. Tato okolnost má základní důležitost a je místem, na němž lze vyložit závažnost rozlišování mezi intencionálním aktem a intencionálním předmětem.

2. I. 88

88-009 (880102-5)

Jestliže poznatek je vždy poznatkem něčeho (nějaké předmětnosti), pak to znamená, že žádný poznatek nemůže být redukován na „přírodní fakt“ (Tatsache der Natur – 19.11-12), přinejmenším nikoliv na přírodní fakt takový, jako jsou i jiné přírodní fakty. Je to přinejmenším „přírodní fakt“ docela zvláštní vzhledem k tomu, že má intencionální povahu. Poznatek potom můžeme z jisté stránky, z jistého aspektu považovat za psychologické faktum (19.13), ale abychom vůbec pochopili, že toto faktum je poznatek, musíme si být vědomi toho, že oním psychologickým faktem se poznatek nevyčerpává, nýbrž že k němu z podstaty věci náleží něco, co psychologickým faktem už není, co není jeho součástí a složkou. Musíme zkrátka a dobře odlišovat poznatek jako akt, jako výkon na jedné

straně a poznatek jako výsledek či předmět tohoto aktu či výkonu. A když toto odlišení provedeme a podržíme v paměti, musíme dojít k závěru, že konkrétní prožitek je vždycky prožitkem něčeho jiného než sebe samého. V aktu prožitku je nám dáno vždycky něco jiného než tento akt, v aktu poznání je nám dáno něco jiného než toto poznání samo, v aktu myšlení je tím myšleným něco jiného než sám akt myšlení atd. Poznatek je vždy poznatkem něčeho předmětného, ale ačkoliv sám poznatek (jako výkon) má také předmětnou stránku, tato předmětná stránka není tím předmětným, čeho je onen poznatek poznatkem. Může se stát poznávaným a poznatkem nějakého dalšího, jiného aktu či výkonu poznávání, ale není důvodu, proč bychom se mohli a směli domnívat, že akt či výkon poznání je sám sobě plně průhledný, takže není zapotřebí nějakého zvláštního aktu či výkonu poznání k jeho nahlédnutí.

2. I. 88

88-010 (880103-1)

Husserl užívá hned na počátku svých výkladů (v první přednášce) několika termínů, jimiž poukazuje nějakým způsobem k předmětnosti a objektům atd., aniž by však přesně vymezil, co má při použití jednotlivých termínů na mysli. Tak především tu je rozdílné použití termínu „Gegenstand“ a „Objekt“. Tak např. (19.10) říká, že poznání se jistým způsobem stává „objektem“ přirozeného výzkumu (natürlicher Forschung), a o několik řádek dál (19.17,19 a 22-23) mluví o „předmětnosti“ (Gegenständlichkeit) a píše, že to, co k této předmětnosti náleží, se může stát (stává) „předmětem výzkumu“ (19. 24 - Zusammenhänge... die zur Gegenständlichkeit als solche? gehören, [werden] zum Gegenstande der Forschung). - Je možné, že se později něco o přesném významu těchto termínů dozvíme, ale není pochyby, že lze považovat takovýto způsob psaní za hrubě nedostatečný a vlastně politováníhodný. - Navíc je dost nepochopitelné, jak lze vymezit poznání jakožto poznání předmětnosti. Jediný smysluplný výklad, který mne nyní napadá, je rozhodně v rozporu s ostatním Husserlovým myšlením: poznání (jak se rozvíjelo a rozvíjí dodnes v tradici předmětného myšlení) je vždy poznáním předmětné stránky objektu (skutečného, eventuelně ideálního). Chápu tu předmětnost jakožto předmětnou stránku (vedle níž je skutečný „objekt“ vybaven ještě stránkou nepředmětnou či stránkami nepředmětnými). Jak říkám, to nemůže být smysl, který měl na mysli Husserl. Kdyby tomu tak bylo, musel by dojít k zásadnímu rozlišení mezi „objekty“ či spíše jsoucny pravými a nepravými, což neučinil (viz 17.12-13 - Dinge: lebendige und leblose,

beseelte und unbeseelte). Nezbyvá než na tento problém dobře pamatovat při dalším čtení.

3. I. 88

88-011

Husserl přisuzuje ještě přirozenému myšlení a poznání schopnost usuzovat z přímé zkušenosti na to, co nebylo ani není zakoušeno (... schließen wir vom direkt Erfahrenen [Wahrgenommenen und Erinnerung] auf nicht Erfahrenes - 17.22-23). Kromě toho zmiňuje Husserl apriori; ale to nyní nechme zatím stranou. Tažme se: jak je možno z nějaké zkušenosti jakožto prožitku, jakožto psychického faktu vůbec něco vysuzovat, na něco usuzovat? Nepochybně teprve poté, co onen prožitek jakožto psychický fakt interpretuji, tj. co mu dám jisté místo v logické rovině či sféře, a tak jej uvedu do logických vztahů a souvislostí s jinými podobně interpretovanými fakty (tj. podobně umístěnými v logické sféře). Z přírodních faktů samotných nelze nic vysuzovat; z kamene, hory, moře nebo sojky nic „nevyplývá“ - vyplývat něco může teprve z toho, že např. křik sojky pochopím jako znamení, že někdo jde lesem, kámen pochopím jako znamení někoho, kdo tudy šel a chtěl někomu, kdo měl jít po jeho stopách, ukázat směr nebo upozornit na nějakou okolnost apod. - A když podrobíme důkladnějšímu přezkoumání to, čemu Husserl říká „přímá zkušenost“ (direkte Erfahrung - 17.21), zjistíme, že žádná přímá zkušenost v ryzím smyslu, tj. bez jakékoliv součinnosti a intervence logických souvislostí (a LOGU) není možná, že každá zkušenost (i ta tzv. přímá) je už zpracována myšlenkově, je myšlenkovým, myslivým aktem, nebo je alespoň takovým aktem spoluustavena. Každá zkušenost je už výsledkem usuzování a dávání do souvislostí logické povahy. Když Husserl mluví o „přímé zkušenosti“, přijímá bez kritiky a bez jakékoliv opatrnosti předsudek anglosaské empiristické tradice, která konstruuje veškeré poznání z mytické tzv. bezprostřední zkušenosti.

3. I. 88

88-012

ad Husserl (4439), s. 30-31

Husserl se samozřejmostí předpokládá, že veškeré „formy myšlení“ (Denkgestaltungen, spíš tedy útvary), které skutečně vykonávám, mi jsou dány, pokud je podrobuji reflexi, pokud je v čistém zření pojmám (přijímám - aufnehme) a pokud je kladu, a to absolutně. To se mi zdá předsudečné a dogmatické a zejména nekorektní, jak se ihned pokusím

ukázat. Termín „Denkgestaltungen“ sice na daném místě není zcela ozřejmen, ale vzhledem k tomu, že je dodáno „die ich wirklich vollziehe“, předpokládejme, že Husserl má na mysli výkon myšlení. I podle Husserla vykazuje každé myšlení, tj. každý vykonávaný myšlenkový útvar, intencionální charakter, tj. každý myšlenkový výkon se vztahuje k něčemu, co není součástí tohoto výkonu. To, co není součástí myšlenkového aktu či výkonu a k čemu se příslušný akt či výkon vztahuje, nazveme shodně s Husserlem intencionálním předmětem onoho aktu či výkonu. To, co je myšlenkovému aktu dáno (resp. v myšlenkovém útvaru, výkonu), není sám akt, nýbrž právě jeho intencionální předmět. Kdybychom měli předpokládat, že kromě intencionálního předmětu je intencionálnímu aktu dán i tento akt sám, musili bychom předpokládat, že sám akt intence je (musí být) rozštěpen či rozvětven: jednou větví by se vztahoval k intencionálnímu předmětu odlišnému od aktu samotného, druhou by se naopak vztahoval sám k sobě. To by však (máme-li k dispozici jen Husserlův aparát) znamenalo, že každý intencionální akt má přinejmenším předměty dva: něco, co je od tohoto aktu odlišné, a potom sám sebe. Je to vůbec držitelné?

3. I. 88

88-013

Na náš poslední problém odpovídá Husserl sám takto: myšlenkové útvary, které skutečně vykonávám, mi jsou dány, pokud je (pokud „na ně“) reflektuji (= wofern ich auf sie reflektiere, 30.28), jinde mluví takto: „Ich kann aber auch eine Wahrnehmung aktuell vollziehen und auf sie hinblicken“ (30.35–37), dále říká: (die) Wahrnehmung steht mir gleichsam vor Augen als eine aktuelle oder Phantasiegegebenheit (31.2–3), a posléze čteme dokonce proloženě (a tedy zdůrazněně) že „jedes... Erlebnis überhaupt, indem es vollzogen wird, kann zum Gegenstand eines reinen Schauens und Fassens gemacht werden, und in diesem Schauen ist es absolute Gegebenheit“ (31.9–15). Ze všech těchto formulací je zřejmé, že Husserl chápe onu reflexi, která je předpokladem a podmínkou toho, aby mi výkon myšlení byl dán, jako zvláštní akt, zvláštní výkon, který eventuelně může chybět (a pak se ono „čisté zření“ nekoná!). Dále je také zřejmé, že původně žádný výkon či akt myšlení nikterak předmětem není, nýbrž že musí být předmětem učiněn (kann zum Gegenstand (...) gemacht werde – takže může-li být učiněn předmětem, musí jím být učiněn, aby předmětem vskutku byl). A už docela mimo veškerou pochybnost je, že Husserl má vskutku na mysli akt či výkon myšlení, nikoliv jeho předmět (intencionální), když mluví o tom, že nějaký myšlenkový útvar

(Denkgestaltung) může být učiněn předmětem – nebo kdyby měl na mysli intencionální předmět onoho uvažovaného myšlenkového útvaru jakožto výkonu myšlení, nemohl by dost dobře mluvit o tom, že by mohl být učiněn předmětem, neboť ten již předmětem jednou učiněn byl, totiž předmětem onoho prvního aktu či výkonu myšlení.

3. I. 88

88-014

Husserl má za to, že „poznatek“ (termín) označuje (znamená) mnohotvárnou oblast bytí (eine vielgestaltige Seinssphäre, die uns absolut gegeben sein kann... – 30.25–6). Tady slovo „Sein“ ovšem neznamená bytí na rozdíl od jsoucná, nýbrž naopak jsoucná, tj. to, co jest. (Říká ostatně doslovně: Es ist gegeben als ein Seiendes... – 31.15–16.) Ale to je založeno na omylu. Akt myšlení (jakožto výkon) nám není o nic přístupnější ve své jsoucnosti (v tom, že a jak jest) než jakékoliv jiné jsoucná. Pokud učiníme tento akt (primární) předmětem dalšího, sekundárního aktu reflexe, zůstává jako „jsoucí“ tomuto sekundárnímu aktu myšlení tak „vnější“ jako cokoli jiného. Aktu reflexe se primární akt vědomí „jeví“ tak či onak, ale odnikud nemůžeme získat onu Husserlem samozřejmě předpokládanou absolutní jistotu, že se nám jeví přesně tak, jak jest vskutku („sám o sobě“, když byl vykonáván). To, že něco sám vykonávám, ještě vůbec neznamená, že mi to je průhledné, že to pro mne je absolutně nahlédnutelné, že mi to je „absolutně dáno“. Reflexe není schopna nahlédnout jiný myšlenkový akt zvnitřka, nýbrž vždycky jenom zase zvenčí, i když toto „zvenčí“ má jiný smysl, než obvykle míváme na mysli. Neboť také tam, kde „předmětem“ reflexe není jiná reflexe, nýbrž nějaká primární (fyzická) akce, má skutečnost, že reflexe k předcházející akci přistupuje „zvenčí“, jiný smysl, než že by přicházela z vnějšího světa. – Zkrátka a dobře: předpokladem, že je nějaký „absolutní základ“ (ein absoluter Grund – 31.23), na němž by bylo možno začít budovat jistotu veškerého poznání, se Husserl dopouští jednoho z hlavních omylů svých noetických zkoumání. Ne zcela právem se v tom odvolává na Descarta, neboť dost podstatně posouvá smysl jeho argumentace.

4. I. 88

88-015

Hlavním problémem v této souvislosti je povaha různých vztahů, jimiž spolu souvisí nebo mohou souviset jednotlivé myšlenkové akty (výkony). Kdyby Husserl mohl právem předpokládat, že myšlenkový akt je sám o sobě, tzn. ve své jsoucnosti, v tom, čím sám jest, průhledný a dokonale, do

všech detailů nahlédnutelný sekundárnímu aktu reflexe, pak by nám nemělo dělat nejmenší potíže určit, jakými přesně prostředky se třeba myšlenka pětimarky vztahuje právě k pětimarce, a nikoliv k dvoumarce (nebo k jiné minci). Něco takového nám zůstává nemožným dokonce tam, kde se o „reálnost“ předmětu, o nějž nám jde, nemusíme starat. Nedovedeme přece určit ani to, čím se myšlenka čtverce jako akt liší od myšlenky kruhu jako aktu. Naší jedinou možností, jak si ověřit, že v předchozím myšlenkovém výkonu jsme mínili vskutku čtverec, je, když odstoupíme od zkoumání onoho výkonu a přejdeme k tomu, k čemu se onen výkon vztahoval jako ke svému intencionálnímu předmětu. Pouze při přezkoumání povahy intencionálního předmětu, který není součástí myšlenkového aktu, jenž k němu směřoval a který jej mínil, jsme s to si ověřit, co vlastně oním aktem bylo míněno. To je dokladem pro to, že sám akt v tom, čím jest, nám zůstává vždycky do jisté míry neprůhledný a že je nekontrolovatelný do všech detailů, tj. že nepředstavuje žádnou absolutní základnu, žádný absolutní „Grund“, který by mohl být zatížen další stavbou komplexu našeho poznání jako to, co je absolutně pevné a jisté a na čem může být založena jistota i všech našich poznatků dalších. Ani ihned, ani ve vzpomínce nám (naší reflexi) není „dán“ žádný primární myšlenkový akt natolik pevně, abychom se k němu mohli jednoznačně vrátit bez pomoci intencionálního předmětu.

4. I. 88

88-016

Tím, že Husserl připouští, že intelektivní prožitek (intellektives Erlebnis – 31.11) je pro reflexi daností, a dokonce absolutní daností v tom smyslu, že jakožto akt či výkon (ist und bleibt solange es dauert ein Absolutes – 31.23-4) je čímsi absolutním, něčím, co je v sobě tím, čím jest (das in sich ist, was es ist – 31.24-5), ale že není „tím, čím je“, sám pro sebe, nýbrž právě teprve pro reflexi, musí se dopustit toho logického lapsu, že bez dalšího zdůvodňování sugeruje, že přístup reflexe k „intelektivnímu zážitku“, ať už přímému nebo ve vzpomínce či ve fantazii, je „přímý“, „ryzí“, otevřeností „ryzímu zření“ apod. Kdyby musel vše budovat sám a jenom ve vlastní argumentaci, bylo by to pravděpodobně nápadnější a neuniklo by to pozornosti pečlivějšího posluchače nebo čtenáře. Ale Husserl se odvolává na Descarta a navazuje na jakési povědomí a předběžné porozumění jeho argumentaci. Po mém soudu má Husserl jen dvě možnosti, jak řešit nesnadný problém, který si sám před sebe jako překážku postavil. Buď se vzdá tvrzení, že absolutní daností je pro reflexi nikoliv myšlenkový výkon, nýbrž intencionální předmět – a pak by se

zdálo, že je opravdu na stopě čemusi významnému, neboť to samo o sobě je dosti velkou záhadou, jak se mohou časově od sebe vzdálené dva moje myšlenkové akty či výkony vztahovat k témuž intencionálnímu předmětu, když samo v sobě a o sobě nejsou a nikdy nemohou být naprosto stejné. Anebo se musí vrátit k Brentanovu pojetí intencionální inexistence předmětu a zároveň omezit tvrzení o absolutní danosti na tento inexistentní intencionální předmět a přestat trvat na tom, že absolutní daností je pro reflexi celý primární myšlenkový akt či výkon (se všemi detaily).

4. I. 88

88-017

Husserl trvá na tom, že absolutním základem je každý intelektivní prožitek, tedy stejně tak vněm jako vzpomínka nebo fantazie. Je pozoruhodné, že v případě vnímání či vněmu mluví o tom, že sám tento vněm je čímsi absolutním (*diese Wahrnehmung ist und bleibt... etwas Absolutes* – 31.23-4), ale o fantazii už tak nemluví, nýbrž přechází k „danostem fantazie“ (*Gegebenheiten in der Phantasie* – 31.30-1) nebo přímo (*Phantasiegegebenheit* – 30.39). O danostech pak říká, že stojí názorně tu (*sie stehen anschaulich da* – 31.34-5). Z toho ze všeho se zdá vysvítat, že Husserl stále ještě drží starou řeckou myšlenku *theória* jakožto zírání, zření, které samo není aktem, není výkonem myšlení. V tom smyslu pak lze hovořit o absolutní danosti něčeho, když to mohu přímo a ryze nazřít, aniž bych k tomu potřeboval jakéhokoliv úsilí, jakéhokoliv výkonu, jakékoliv aktivity. Jen tak totiž lze uniknout nezbytnosti hledat nějaký přístup k aktu onoho nahlížení, neboť v onom nahlížení by mi mohl být dán nahlédnutý předmět, ale už nikoliv akt nahlédnutí sám. Když tedy Husserl mluví o „ryzím zření“ (*reines Schauen*), pak má zřejmě za to, že toto zření je ab-solutní v tom smyslu, že je odděleno, zbaveno každé spjatosti s nějakým reálným výkonem, tedy s čímkoliv jsoucím. – Jestliže tomu tak je, dochází ovšem nutně k značným rozpornostem tehdy, když Husserl mluví o nezbytnosti reflexe jako předpokladu toho, aby se nám intelektivní zážitek ukázal v tom, čím jest a jaký jest. Snad by se mohl pokusit o řešení tím, že by ono ryzí zření učinil sice fakticky závislým na aktu reflexe, takže by k němu bez reflexe a mimo její rámec nemohlo dojít, ale zároveň nezávislým v tom, co a jak se mu jako jsoucí ukáže.

5. I. 88

88-018

Husserl dost divným způsobem užívá termínů *gegenständlich*, *Gegenständlichkeit*, případně *Gegenstandslosigkeit*. Tak už jen to, že proti sobě staví předmětnost aktů myšlení (*Gegenständlichkeit dieser Akte* – 30.16–7) a bezpředmětnost těchto aktů (tamtéž: *Gegenstandslosigkeit*): to znamená, že předmětnost tu znamená vztaženost k nějakému předmětu, tedy totéž co intencionalita (neboť Husserl zná jen předmětnou intencionalitu). Když ovšem charakterizuje myšlení jako vždy intencionální, zůstává záhadou, co znamená, resp. co může znamenat bezpředmětnost *cogitationis* jakožto aktu. Můžeme vůbec o nějakém aktu či výkonu myšlení říci, že je „*gegenstandslos*“? – Ale v téže přednášce jen o stránku zpět mluví Husserl o tom, že poznatek (*Erkenntnis*) se ze své podstaty (*ihrem Wesen nach* – 29.9–10) vztahuje k předmětnosti (*im Sinne der Beziehung auf eine Gegenständlichkeit* – dtto: 10–11), přičemž hned nato mluví o předmětné platnosti nebo výstižnosti (*gegenständliche Giltigkeit oder Triftigkeit* – 29.11–12). V tomto posledním případě se předmětnou platností myslí platnost ve vztahu k příslušnému předmětu, zatímco předtím je předmětnost chápána jako charakteristika samotného předmětu, nikoliv vztahu k němu. Předmětností jakožto vlastností předmětu je také objektivita (*Objektivität* – 25,2–3: *die Möglichkeit, wie die eine Erkenntnis eine Objektivität, die doch in sich ist, was sie ist, treffen kann*); hned dál ve stejném smyslu mluví o předmětnosti: *eine Gegenständlichkeit, die ist und ist, was sie ist, ob sie erkannten wird oder nicht* (25,7–8) a dále: *die doch als Gegenständlichkeit Gegenständlichkeit möglicher Erkenntnis ist*. Tady znamená předmětnost přesně totéž co předmět. To jsou tedy značné nedůslednosti a přímo konfuze.

5. I. 88

88-019

Máme-li se pokusit demonstrovat své úvahy a zejména svůj kritický soud o Husserlově postupu, bude nejlépe se zprvu omezit na ten druh „poznání“, jehož předmětem jsou vlastní konstrukce myšlení (myšlenkové), abychom zatím vyloučili vše, co se vztahuje k „reálnému světu“ (uděláme tak sice nikoliv ve smyslu Husserlovy *epoché*, ale přinejmenším nikoliv v rozporu s ním). Když jsme jednou pochopili, co to je trojúhelník, tj. když jsme si v duchu tento trojúhelník jednou konstruovali jako „ideální rovinný obrazec“, jsme od toho okamžiku schopni se k němu v duchu (v myšlení) kdykoliv znovu vrátit jako k témuž. A zároveň víme, že všichni lidé, kteří jsou schopni udělat totéž, se vztahují rovněž k témuž, a to nezávisle na

době, v níž žili, žijí nebo budou žít. Trojúhelník, který měl na mysli Eukleidés, je týž, který máme na mysli dnes my. V tom smyslu je každému, kdo je schopen takto trojúhelník myslit, mýnit, v duchu konstruovat, tento trojúhelník – skrze jeho myšlení, mínění, konstruování – dán jako absolutní danost. Naproti tomu nikomu z nás, kdo jsme schopni tuto absolutní danost nahlédnout, nazřít (a spolu s Husserlem můžeme říci: „ryze nazřít“), není v žádné době nikterak „dán“ žádný akt či výkon našeho myšlení, mínění, pochopení, nahlédnutí, konstruování atd. Když Husserl mluví o tom, že pro každé *cogitatio* platí, že – jak už na to poukázal Descartes – o všem mohu pochybovat, protože ve všem může být omyl a klam, že však nemohu pochybovat o tom, že pochybuji, tedy soudím, tedy myslím, a když z toho vyvozuje, že by proto bylo protismyslné trvat na univerzálním pochybování, je plně soustředěn na akt myšlení a v tu chvíli odhlíží od jeho předmětu (intencionálního předmětu).

5. I. 88

88-020

Z toho je zřejmé, že a) poukaz na naprostou jasnost a zřetelnost, s jakou nám může být dán takový intencionální předmět, jako je trojúhelník, jako ideální obrazec v rovině, nemůže být argumentem pro absolutní danost aktu myšlení; kdyby měl Husserl na mysli intencionální předmět „trojúhelník“, když mluví o „nepochybnosti“ (unzweifelhaft, U-haftigkeit), nemohl by pak s Descartem dovozovat nic, pokud jde o jsoucnost, resp. „Sein“ nějakého jsoucího (totiž právě onoho aktu). Trojúhelník totiž můžeme jasně, zřetelně a přesně myslit a mýnit, ale přitom odhlížíme zcela od problému, zda takto míněný a myšlený rovinný útvar „jest“, či „není“. (Mimochodem: omyl starých Řeků, který později převzali středověcí myslitelé, aby na něm postavili důkaz existence boží, spočíval v tom, že jsoucnost či bytí přisuzovali právě intencionálnímu předmětu!) Protože však Husserl chce (spolu s Descartem, resp. do jisté míry ve shodě s ním) najít spolehlivé východisko pro veškeré poznání v tom, že hledá nějaké jsoucno, které je nám absolutně dáno v ryzím zření, a to znamená s absolutní jasností a jistotou (absolut klar und gewiß – 30.18), je zřejmé, že mu nejde o takový intencionální předmět, jakým je třeba trojúhelník, nýbrž naopak o to, že takový trojúhelník nebo cokoliv jiného mám aktuálně na mysli, že jej myšlenkovým aktem či výkonem míním, že o něm přemýšlím atd. O tom, co je předmětem mého výkonu či aktu myšlení, lze jakkoliv pochybovat; o čem pochybovat nelze, je tento výkon či akt sám, neboť ten „mi jakoby stojí před očima“ (steht mit gleichsam vor Augen – 31.2).

Otázkou ovšem je, zda mi před očima stojí jakožto výkon, anebo jakožto předmět reflexe (tj. nového výkonu či aktu myšlení).

5. I. 88

88-021

Husserl zjevně počítá „nejpřísnější matematiku a matematickou přírodovědu“ k přirozenému poznání (25.24), a proto o nich praví, že „nemají sebemenší přednost před jakýmkoliv skutečným nebo domnělým poznáním obecné zkušenosti“ (dtto, 25-6). To je ovšem v rozporu s celou dosavadní tradicí uvažování o vztazích mezi matematikou a přírodními vědami, ev. dalšími vědami. Ještě Kant má za to, že v každé vědě je tolik vědeckosti, kolik je tam matematiky. A vskutku matematické poznatky jsou, jak se obecně má za to, zcela nepochybné, neboť případné meze jejich platnosti jsou vždy velmi uvážlivě a přesně stanoveny. Jestliže se dohodneme, co to jsou přirozená čísla, jestliže se dohodneme dále na soustavě, s níž hodláme pracovat (třeba dekadické), a jestliže vyjasníme, co míníme tou či onou operací s čísly, pak nemůže nastat žádná pochybnost o tom, co to jsou čísla lichá a sudá, co prvočísla a naopak čísla dělitelná ještě jiným číslem (jinými čísly) než 1 a sebou samými atd. Když objasníme, co to je kruh nebo čtverec nebo trojúhelník atd., můžeme pak společně zkoumat jejich další vlastnosti, pokud se zase dohodneme, co pod jejich názvy vskutku míníme, a každý, kdo se nedopustí při svém zkoumání chyb – a chyby je vždycky možno odhalit a vyvrátit –, musí dojít k stejným závěrům a výsledkům, kam žádný způsob reflexe myšlenkových aktů, které přitom vykonáváme, nemůže být nahlédnutím zřetelnějším, jasnějším a přesnějším, než je nahlédnutí zmíněných intencionálních objektů, jako jsou čísla nebo geometrické obrazce v rovině apod. Nikdy nebude např. naše představa trojúhelníku jako akt zřetelnější než onen trojúhelník, jehož je představou.

6. I. 88

88-022

Rozumím-li Husserlovi dobře, zavádí nový význam pro termín „fenomén“. Pro něho není fenoménem to, jak se nám nějaká transcendentní skutečnost (jsoucno) jeví, tj. není to jevící se skutečnost; na druhé straně to není ani intencionální předmět, o němž v *Log. Unters.* v opozici k Brentanovi říká, že není součástí aktu myšlení (výkonu), tj. není tomuto aktu či výkonu imanentní. *Cogitationes* jakožto akty myšlení jsou psychické prožitky; a každému psychickému prožitku odpovídá – po fenomenologické redukci – čistý fenomén, „který obnažuje jeho imanentní

podstatu (...) jako absolutní danost“ (45.1-5). Fenomén je tedy to, co psychický prožitek obsahuje, nikoliv k čemu se vztahuje mimo sebe, ven ze sebe. My ovšem víme, že mezi aktem vědomí (myšlení) a mezi intencionálním předmětem je ještě (do jisté míry jako zprostředkující člen, ale vlastně jako dvojče intencionálního předmětu) pojem. Ovšem pojem nemůžeme ztotožnit v žádném případě s takto pojímaným fenoménem. Dalo by se tedy snad myslit, že právě tak jako pojem, který je nutno nasoudit, je krom tohoto nasouzení spolukonstituován tím, že zároveň konstituujeme, resp. konstruujeme příslušný intencionální předmět, a bez toho by ztrácel na své přesnosti a pevnosti i jednoznačnosti, tak také „představa“ (ve smyslu nikoliv nejširším - to znamená aniž by zahrnovala pojmy) je krom samotného aktu např. vnímání nebo vzpomínání atd. spolukonstituována jakýmsi „fenoménem“. Kdyby tomu tak bylo, byl by vlastně fenomén prostředkem nahlédnutí příslušného předmětu, stejně tak jako pojem je prostředkem mínění (na-mínění) tohoto předmětu. V takovém případě by však fenomén musel zůstat do téže míry neuchopitelný vcelku jako pojem.

6. I. 88

88-023

Jestliže Husserl praví, že každému psychickému prožitku „odpovídá“ čistý fenomén, tak mluví vlastně nepřesně, neboť tento fenomén je onomu prožitku imanentní. Pokud je fenomén psychickému prožitku vskutku imanentní, vzniká otázka, jak vůbec může Husserl mluvit o tom, že můžeme čistý fenomén nazírat. Trvá sice na tom, že takto nazíraný předmět - jde-li o čistý fenomén - není už „vně poznání“, „vně vědomí“ (43.20-21), ale pak je s podivem, proč se vůbec má mluvit o nějakém nazírání, byť ve smyslu „samodanosti něčeho čistě nazíraného“) („im Sinne der absoluten Selbstgegebenheit eines rein Geschauten“). Husserl zůstává u toho, že jde o předmět, ale dodává, že tento předmět není vně poznání. Odtud jeho důraz na imanenci tohoto předmětu. Ovšem musíme se tázat, zda tu nepřebrousil pojem předmětu do té míry, že se špička ulomila? Jak lze mluvit o předmětu, když není před námi, když nebyl a není před-meten, před-vržen? A jak můžeme nazírat něco, co není před námi, resp. před tímto nazíráním? Ale co je, jak se zdá, součástí tohoto nazírání? Pak ovšem nazírání ryzího (čistého) fenoménu vlastně skutečný (ne ve smyslu reálný, vně existující) předmět nemá - takové nazírání ryzího fenoménu je ne-předmětné, zůstává bez předmětu, nevztahuje se k žádnému předmětu, který by byl „před ním“. - Husserl také hovoří o „obsahu vněmu“, tedy o „obsahu“ psychického prožitku jako o tom, co je v

onom prožitku obsaženo. Hned však převádí řeč na hledisko psychologie jako přírodní vědy, na psychologický fakt, a chce čistý fenomén přísně odlišit od fenoménu ve smyslu psychologie. To však nikterak neruší výpověď o tom, že i ryzí fenomén je ve vněmu „obsažen“.

6. I. 88

88-024

Poněkud se objasňuje naše námitka proti předpokladu, že myšlení jako akt či výkon je sám sobě dán absolutně. Nikoli akt či výkon celý, nýbrž jen jeden jeho moment, který je v onom aktu jako celku pouze obsažen, je jednou jeho stránkou či částí, složkou. Touto složkou je fenomén.

Omezíme-li se na tuto složku, totiž na ryzí fenomén, nejde už vůbec o žádnou „událost tzv. reálné skutečnosti“, nýbrž „o to, co jest a platí, ať již něco takového jako objektivní skutečnost existuje nebo nikoli“ (45.16–18).

Tady vidíme, že Husserl přisuzuje fenoménům, že „jsou“ – tedy jsou to jsoucna? Je možno mluvit jedním dechem o tom, že fenomén platí a že jest? Pakliže ano, je to jen způsob, jak se vyhnout problému a zároveň zahlazovat stopy toho, že jsme jej neřešili.

Vzniká tu ještě jedna významná otázka: je-li fenomén v aktu či výkonu myšlení obsažen jako jeho část, pak není jasné, jak jej odlišíme od ostatních částí prožitku či aktu. Odpověď, že to je zařízeno tím, že fenomén je právě ta část, které jsme si bezprostředně vědomi, zatímco ostatní části nám zůstávají neprůhledné, je neuspokojující, protože zůstává v kruhu. Navíc jako součást a složka prožitku musí sám fenomén být čímsi velmi proměnlivým a plastickým. Vůbec nikterak není schopen svými silami zůstat sám sebou. Aby získal nějakou určitost a pevnost, trvalost v čase apod., musí se o něco opřít, co mu propůjčí onu určitost a pevnost. A k tomu přistupuje ten základní zmatečný bod, že totiž není vyjasněno, zda se prožitek vztahuje k fenoménu jako k cíli své intencionality, anebo zda fenomén sám má intencionální charakter a spolu s výkonem vědomí, aktem myšlení, prožitkem se vztahuje k intencionálnímu předmětu, odlišnému od fenoménu samotného.

6. I. 88

88-025

Ještě jedna věc je mi nejasná. Jaký je vztah mezi *epoché* a fenomenologickou redukcí? Dá se říci, že fenomenologická redukce je vlastně *epoché*, aplikovaná či provedená s myšlenkovým aktem jakožto prožitkem? Když prožívám nějaký výkon vědomí či myšlení, je mi vlastně

tento výkon „dán“ dost podobným způsobem, jako mi je dán předmět onoho výkonu (např. strom). Analogie spočívá v tom, že výkon sám jako skutečnost zůstává pro prožitek tohoto výkonu *de facto* čímsi transcendentním (podobně jako onen strom). A protože *epoché* postihuje vše transcendentní, je *epoché* obrácená k prožívání vlastně onou fenomenologickou redukcí, neboť jejím důsledkem je odhlížení od „skutečné“ povahy výkonu myšlení a setrvání jen u toho, jak je tento výkon prožíván. – Mám ovšem dojem, že pro toto pojetí asi nenajdu dost opory v Husserlovi samém. Nicméně jde o problém, který by mohl mít značnou důležitost pro posouzení možnosti (nikoliv praktické možnosti, ale teoretické, tj. čistě nahlížené) fenomenologické metody. – V nadhozené úvaze je totiž možno jít dál. Je-li prožívání výkonu myšlení (jakožto skutečnosti samé) vlastně intencionálně zaměřeno k onomu výkonu, zároveň však je v tomto prožitku nějak přítomno, to, k čemu se intencionálně vztahuje výkon sám, tedy jeho intencionální předmět, má sám prožitek vlastně intencionální předměty dva, neboť i on se samozřejmě vztahuje intencionálně k předmětu, k němuž se vztahuje výkon myšlení. Obávám se, že Husserl neprávem, a možná dokonce ani ne plně vědomě ztotožnil onu dvojí intencionalitu, onen dvojí intencionální akt, totiž akt, jímž se k předmětu (stromu) vztahuje primární akt vědomí, a potom akt, jímž se k témuž předmětu vztahuje (zprostředkovaně) akt prožívání tohoto aktu vědomí.

6. I. 88

88-026

Pojetí intence a intencionality je u Husserla pohříchu vůbec značně vágní až konfušní. Tak třeba podle něho se intencionálně vztahují ke skutečnosti „já“ (ted' zjišťuji, že na místě, které jsem chtěl uvést jako doklad, je chyba v překladu, který mluví o já, kdežto ve skutečnosti tam jde o intencionalitu „absolutních daností“, které se intencionálně vztahují na objektivní skutečnost [45.20-1]). Protože je třeba lišit intencionální akt od intencionálního předmětu, musejí mít ony „absolutní danosti“ buď charakter intencionálního aktu samy – nebo musí existovat nějaký způsob, jak s nimi nějaký intencionální akt „spolupracuje“, jak jim slouží k tomu, aby se mohly k něčemu intencionálně vztahovat. A pak je zase otázka, kdo nebo co vlastně garantuje onu spolupráci, kdo nebo co je „subjektem“ onoho intencionálního aktu, který propůjčuje absolutním danostem, aby se intencionálně vztahovaly k nějaké objektivní skutečnosti. Můžeme mluvit tom, že nějaké znamení nebo znak se „intencionálně“ vztahuje k označovanému či znamenatému? Kdo nebo co by bylo pak „subjektem“

intencionálního aktu (jakožto výkonu intence)? – Intencionálním předmětem ovšem přece obvykle akt intence nekončí, není to obvykle jeho cíl, nýbrž přes intencionální objekt se intencionální akt vztahuje k objektu reálnému, k tzv. objektivní skutečnosti. Můžeme proto přeneseně mluvit také o tom, že intencionální předmět se „vztahuje intencionálně“ k nějaké reálné skutečnosti. Jak je to možné? Jen díky tomu, že sám není subjektem intencionálního aktu, tj. že intencionální předmět žádný intencionální akt nevykonává, nýbrž že je spíše jeho výsledkem, produktem, jímž je prostředkována ve větší přesnosti intence směřující až k oné reálné skutečnosti.

6. I. 88

88-027 (880107-1)

Pojetí tzv. samodanosti je u Husserla *de facto* jen úhybem. Všechno, co platí o tom, jak je našemu vědomí dána nějaká „objektivní skutečnost“, platí stejně o tom, jak je nám „dána“ nějaká skutečnost subjektivní (neboť vše subjektivní je vždy také objektivní, byť nikoliv jenom objektivní; „jenom objektivní“ ovšem není ani leccos z toho, co zahrnujeme pod „objektivní skutečnost“ – rozumí se „vnější“). Navíc Husserl neprovádí řádnou analýzu a nepokouší se prokázat nade všechnu pochybnost, že něco takového jako samodanost vůbec existuje. Jaké důvody nás mají vést k tomu, že proti Husserlovu tvrzení o samodanosti „jsoucna v absolutním smyslu“ nejde jen o sediment celé série výkonů myšlení a reflektování, které našemu prožívanému vědomí splývají jen proto, že neumíme jedny od druhé držet v distanci, tak jako např. archaický člověk neuměl držet v distanci myšlenku na vlka a vlka samotného (právě přítomného). Abychom si svého vědomí byli vědomi, tomu se musíme učit – a to jak každý jednotlivec znovu, tak v postupně se stále hlouběji zarývajících reflexích, nejen vždy opakovaných, ale právě kupředu (či spíše vždy dále zpět) postupujících po celé epochy. Kultivace našich reflexí představuje důležitou kapitolu z dějin myšlení. Ontogeneze rozvoje reflexe nemusí vždy do detailu zrychleně opakovat fylogenezi (přesněji: osobní vývoj tu nemusí být vždy zrychlenou nápodobou vývoje historického), ale osobní historie zná nejrozmanitější zjednodušení a zkratky. A tady nelze nahlédnout dostatečný důvod pro interpretaci nějakých zkratk ve smyslu domnělého „čistého zrání“, kdy ve skutečnosti může jít o běžně již neprůhledné sedimenty několika vrstev reflexí různých rovin, jakož i reliktů reflexí, které už nejsou reaktivovány, ale pracuje se s nimi.

7. I. 88

88-028 (880107-2)

Podivné je, že Husserl vlastně zůstává plně v tradici starého, ano nejstaršího řeckého myšlení a že se v jeho duchu znovu táže po principech, po *archai*, po počátcích: „unser Absehen (...) führt uns zu einem Anfang, zu einem Festlande von Gegebenheiten (...)“ (46.7-8). Absolutní danosti, to je vlastně *arché*, kterou hledá kritika poznání, aby na nich pak postavila veškeré poznání další. A právě toto pra-poznání, tato pra-danost veškerého poznávání a vědomí, myšlení vůbec, nemůže stát před námi jako předmět, nýbrž musí nám (našemu prožívání) být dána bezprostředně, bez distance, absolutně (ten termín je vlastně nevhodný: absolutní danost je vlastně danost, která je od nás odloučena, oddělena, která je zbavena jakéhokoliv vztahu k nám, k „nám jsoucím“). Ovšem zdá se, že tady někde je počátek Husserlova příklonu k osamostatnění myšlení vůbec (snad též v navázání na Descarta, který myšlení pokládá za substanci) a ke konstruování tzv. transcendentálního ego. Nakonec totiž by se nevyhnul nekonečné řadě kroků, v nichž by s každým osamostatněním nějaké danosti (třeba absolutní) vyvstala nutnost vyšetřit a zdůvodnit, jak je tato danost vůbec dána právě nám. Tak se tento problém zastrčí stranou, „my“, resp. naše „já“ jsme zahrnuti mezi „objektivní skutečnosti“ všeho druhu, a absolutní danost si vynutí příslušný vhodný subjekt, totiž univerzální subjekt všech absolutních daností, absolutní subjekt, tedy transcendentální ego. To pak není odděleno od svých (rovněž absolutních) daností, neboť oddělenost od předmětu je charakteristická jen pro subjekt v moderním smyslu. Tak si Husserl otvírá cestu zpět – snad k jisté verzi Hegela, snad až ke klasickým onto-theologiím.

7. I. 88

88-029 (880107-3)

Fenomenologii chápe Husserl jako vědu o čistých fenoménech (46.17-8), případně jako vědu o absolutních fenoménech (47.9-10), chápaných jako *cogitationes*. Ale tady je skryta celá řada problémů, které nejsou vyřešeny. *Cogitatio* je mnohoznačný termín. Označuje především výkon myšlení (myšlenky). Protože myšlení má vždy intencionální charakter, náleží k němu vždycky nějak něco, co není jeho součástí ani složkou. To je buď intencionální (vždycky), nebo reálný (většinou) objekt. Sám výkon myšlenky je ovšem také skutečný a má svou objektivní stránku. Tato objektivní stránka je „předmětem“ psychologie, která se jí zabývá jakožto psychologickým faktem, psychologickým fenoménem. Od toho je třeba

přísně odlišovat ryzí nebo čistý fenomén: v něm je akt či výkon myšlení „dán“ bezprostředně, tj. absolutně myšlení samému. Otázka zní: kterému jeho výkonu? Je výkon myšlení dán absolutně sám sobě? Husserl má za to, že nikoliv celý, jako úplná, celá skutečnost (alespoň si to myslím, tak jsem tomu rozuměl). Ale kde bere Husserl důvody, proč se domnívat, že jde opravdu o samodanost (pak totiž vůbec není jasné, proč si výkon myšlení není „dán“ celý a jako takový, nýbrž jen jednou svou složkou), a že tedy nejde nebo nemůže jít o komplex několika nebo celé série výkonů myšlení, z nichž první (základní) se vztahuje k samému intencionálnímu předmětu a přes tento intencionální předmět a skrze něj k předmětu skutečnému („reálnému“, „objektivní skutečnosti“ atp.), zatímco hned další se vztahuje (lépe: vztahují, neboť jich může být a obvykle také je hned celá série) k onomu aktu či výkonu prvotnímu, některé z dalších i k jiným druhotným atd., až je společným produktem komplexu všech něco, co Husserl nazývá „absolutní danost“?

7. I. 88

88-030 (880107-4)

Když Husserl mluví o „danosti čisté cogitationis“ (49.26 jako o danosti absolutní, je tu ve hře několik závažných neupřesněností, jak už naznačeno. Samotná „*cogitatio*“ jako výkon myšlení, jako akt je jedna, první skutečnostní sféra, ale tato *cogitatio* dána není sama sebou, nýbrž teprve v reflexi. Reflexe je však až další, druhý akt a nesplývá s původní *cogitatio* jakožto aktem. Jestliže Husserl dost bedlivě obojí nerozlišuje, je to jen pozůstatek předpojmového myšlení, které ještě nedokázalo jakoukoli distanci ustavit a tím méně ji udržet. Kromě toho když Husserl zdůrazňuje, že jde o danost „čisté *cogitatio*“, má zřetelně na mysli, že tu nejde o danost výkonu *cogitationis* jako vcelku, jako celostného skutečného komplexu, nýbrž jen o jeho část, jednu složku. Jen tato složka je „dána absolutně“, kdežto jiné složky jsou „dány“ jen tak, jak jsou „dány“ i jiné (objektivní) skutečnosti. Vzniká tedy otázka, jak a komu (čemu) je „čistá *cogitatio*“ dána: zřejmě aktu reflexe. Reflexi se tedy neotvírá původní *cogitatio* jakožto akt vcelku, nýbrž jen určitý její aspekt, určitá její složka. Která to je složka? Jaká je její povaha? – V naší koncepci je reflexe pochopena jako akce, která je zaměřena k jiné, předcházející akci, a to tak, že na ni jen nenavazuje, že v ní jen nepokračuje, nýbrž že ji učiní předmětem své – jakkoliv třeba jen tentativní a nedokonalé, nemetodické atd. – analýzy, přičemž cílem analýzy je ustavení dvou průmětů a na nich dvou průmětů oné integrované akce, jež je analyzována: jeden průmět ukazuje podíl, jaký má na formě a průběhu akce její předmět a cíl

(tj. v případě fyzické akce skutečnost, která má být akcí nějak dotčena či zasažena), druhý naopak něco z povahy subjektu akce.

(pokračování viz **88-041**)

7. I. 88

88-031 (880107-5)

příprava na výklad: „Skutečnost, která není“ (plán: 1. 2.)

- 1) Téma, kterým se dnes chceme zabývat, náleží do oboru filosofie, který původně neměl žádný název a nejspíš byl ztotožňován s filosofií samotnou. Byl poprvé odlišen Aristotelem od jiných ffických disciplín a nazván „první filosofií“.
- 2) Teprve ve středověku (pozdním) dostala ona filosofická disciplína svůj zvláštní název, své jméno: metafyzika. Rozšířeným pojmenováním se stalo asi zejména díky Arabům. Nicméně původ tohoto názvu musí nejspíš každého rozčarovat. Knihovník (Andronikos z Rhodu), který nejspíš neznal anebo spíše nedbal, že Aristoteles mluví o první filosofii, zařadil jeho spis za Fyziky – teprve později byl tento název interpretován v docela jiném významu. (TA META TA FYSIKA).
- 3) Vrchol opovrhování metafyzikou a odporu k ní dosáhlo asi 19. století. U některých myslitelů přetrvává tento odpor i v přítomnosti, ale ve dvacátém století se objevují pozoruhodní myslitelé, kteří usilují o rehabilitaci metafyziky (Peter Wust, Die Auferstehung der Metaphysik; Nic. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis; „Naše doba stojí před branami nové metafyziky“ – atd.)
- 4) Problematičnost podobných pokusů se ukazuje zejména ve světle Heideggerovy filosofie. Podle Heideggera náleží k podstatě metafyziky, že je neschopná chápat bytí, leč zase jako jsoucno. Počátek metafyziky vidí Heidegger u Eleatů. V metafyzice opouští filosofie svůj základ, ale nemůže mu zároveň uniknout. Perspektivu v této situaci, kdy jsme zapomněli na bytí, vidí Heidegger v rozpomínce, Andenken an das Sein (přičemž v němčině spoluzní Andacht = pobožnost).
- 5) Vždycky mi bylo trochu líto krásy – a nejspíš nechtěné, nikterak nevyumělkované krásy – slova metafyzika. Mám za to, že by se toto šťastně vytvořené slovo mělo zachovat pro něco stále živého a ne pouze pro zaniklou nebo zanikající epochu myšlení. Jeho záchrana snad stojí za nové promyšlení všech konotací a také všech pojmových, logických souvislostí, ano celé filosofie. Nejprve však musím stanovit základní problém, který bude vhodným východiskem – startovacím polem.

6) Ať už budeme chtít stanovit obsah pojmu metafyzika nově jakkoliv, budeme se muset vymezovat proti pojmu fyzika. Vyjděme tedy od původního řeckého významu. FYSIS je odvozeno od FYEIN, což jako transitivum znamená ploditi, jako intransitivum růsti, vzniknouti, naroditi se, povstati (zejména od přírody). Fysis je tedy to, co vzniklo od přírody, co se narodilo a co vyrostlo.

7) Nepleťme do myšlení starých Řeků myšlení své: herakleitovský svět jako „hromada věcí náhodně rozházených“ není FYSIS (srv. zl. B 124), protože nevznikl přirozeně, ale „náhodou“, nenarodil se, nevyrostl, ale byl a zůstává hromadou, skládkou, smetištěm. (Nic nevyrůstá bez řádu, a ten všemu dodává LOGOS.)

8) O FYSIS tedy můžeme mluvit jen tam, kde se něco zrodilo, vyrostlo a nakonec případně zahynulo. Celá presokratická filosofie vlastně polemizuje s tímto pojetím FYSIS a pozdním reliktem prafilosofického úsilí je naše dnešní pojetí fyziky, z níž bylo do posledního zbytku vyloučeno vše, co se rodí, vyrůstá a hyne. Vznešeným výrazem tohoto debaklu jsou např. zákony zachování.

9) Máme-li se pokusit oživit ony staré konotace slova FYSIS, musíme především zásadně a principiálně od sebe rozlišit jsoucna pravá, která jsou od přírody, tj. která jsou přírodou, resp. podle přírody zplozena, která se tedy rodí, která podle nějakého řádu vyrůstají, vyvíjejí se, dospívají, prožijí svůj vyměřený čas a hynou. Jinými slovy: o Fysis můžeme mluvit jen v případě živých bytostí.

10) A tato pravá jsoucna nesmíme zaměňovat s tzv. jsoucnými nepravými, jež vlastně žádná skutečná jsoucna nejsou, nýbrž jsou pouze hromadami, agregacemi jsoucen, případně superagregáty agregátů jsoucen. Tak např. z 10 kuliček jsou tři v důlku, dvě blízko u sebe nepřilíže daleko od důlku a zbylých pět porůznu rozptýlených daleko od důlku i od oněch prvních pěti. Nehledíc na to, že samy kuličky jsou pouhými agregáty, proč bychom měli mít právo říci, že např. trojice kuliček v důlku „jest“?

11) Abychom tedy mohli nově vymezit obsah pojmu „metafyzika“, musíme se rozloučit s dosavadní filosofickou tradicí, která stále důsledněji odmítala a zavrhovala pojetí FYSIS jako těla (organického) a nahradila je pojetím tělesa (jakéhokoliv, dokonce jen geometrického!).

12) Filosofická fyzika pro nás tedy bude znamenat obor zabývající se „FYSIS“ pravých jsoucen, tedy – mohli bychom zjednodušit: těly pravých jsoucen. Přitom musíme pamatovat na to, že úplná individuální historie těla nějakého jsoucna se rozhodně nekryje ani s bytím onoho jsoucna, ani

s individuální historií onoho jsoucna jako celku, i když s ní ovšem velmi úzce souvisí, ba je s ní spjata bezpodmínečně.

13) Do oboru metafyziky bude tudíž náležet především vše, co přesahuje v individuální historii konkrétních (pravých) jsoucna onu právě vymezenou individuální historii příslušných FYSIS (tj. těl) těchto jsoucna, tedy především bude se zabývat tím aspektem jsoucna, o nichž nelze říci, že jsou, tj. že jsou jsoucí.

14) Zvláštním oborem, pro další metodický výzkum mimořádně důležitým, bude sféra těch skutečností, jež se v žádném smyslu, tedy ani nějakou svou stránkou, nemohou stát tématem a předmětem zkoumání filosofické fyziky, tj. skutečností, jež nemají konkrétní (konkrescentní) povahu, protože nejsou vůbec předmětné, nemají vůbec předmětnou stránku, tj. nemají tělo, FYSIS. Jde tudíž o sféru (více nebo méně) ryzích nepředmětností.

15) Při pozorném podrobnějším zkoumání se totiž ukáže, že existuje zvláštní sféra skutečností, jež nemají FYSIS (ani tělo) v uvedeném smyslu, které však představují jakýsi – stále ještě nepředmětný a netělesný – pohyb směrem k oblasti jsoucna (a tedy také k oblasti FYSIS, těla). Chyba nejen starých řeckých myslitelů, ale i některých moderních spočívá v tom, že pohyb a změnu chápou výhradně jako záležitost FYSIS. Whitehead např. navazuje na Platóna a Aristotela v tom, že skutečnosti (pravá jsoucna v našem smyslu, ale neprávem i nepravá) interpretuje jako srostlice věčných objektů a beztvarého proudu dění (procesu).

16) V samotné Whiteheadově filosofii dochází na jednom místě k přelomu, kterého se však Whitehead lekl. Mluví o tzv. sekundární povaze boží (závěr P+R), což je na jedné straně krok správným směrem, ale znehodnocený tím, že z Boha v procesu (schopného změny) udělá jsoucno (ve shodě s Aristotelem a – ? – Tomášem) a přisuzuje mu FYSIS (*natura - consequent nature of God*).

17) Argument, který pro svůj pohled máme, můžeme provést (resp. předvést) na Platónovi, na jeho Timaiovi. Věčné ideje jsou ve svém světě vlastně jakoby pouze v hromadě, buď nahodile rozházeny, anebo pokud jsou nějakým řádem srovnány, pak nikoliv tak, aby to mohlo usnadnit práci v dialogu zmíněného demiurga. (Zjednodušíme to, neboť vynecháme úrovně stvořených světů.) Když demiurg otiskuje ideje do beztvarého proudu dění, musí rozhodnout, co k sobě patří a co ne. Nemůže např. dát kaprovi dvě nohy a dvě ploutve místo rukou, nemůže nechat stromy nebo vůbec rostliny běhat jako stonožky nebo hmyz, nemůže dát nějaké věci

zároveň velkou váhu a zároveň lehkost, nemůže jednobarevný předmět (nestrakatý předmět) udělat zároveň modrý i červený, atd. atd. Toto předvybírání, jakási předem uskutečněná selekce, preselekce, ještě sama o sobě není vytvářením ve smyslu vtiskování tvaru bez tvaré hmotě, ale už je prvním krokem jakéhosi předuskutečňování.

18) Nyní se obraťme k jinému, totiž noetickému aspektu celé věci. Když chceme ustavit novou filosofickou disciplínu, která zároveň představuje hluboký zásah do myšlenkového aparátu filosofie, a tím do celého způsobu filosofické práce, filosofického myšlení, musíme učinit předmětem intenzivního zájmu, jak lze vůbec zajistit, aby se myšlení soustředilo na nepředmětnou skutečnost nebo nepředmětnou stránku nějaké skutečnosti. To není nikterak samozřejmé, a uvědomit si tuto nesamozřejmost znamená už značně náročnou myšlenkovou práci.

19) To znamená, že ještě před oním hlavním problémem, totiž jak ustavit a metodicky vypracovat myšlenkový přístup ke skutečnosti, která nemá předmětný charakter, je třeba vidět problém předběžný, totiž jak ozřejmit, že náš dosavadní přístup, tj. přístup předmětného myšlení, je nejen nedostačující, ale že jeho nedostatečnost nelze překonat a napravit jen nějakými přídatnými prostředky, jimiž bychom dosavadní způsob myšlení jen v detailech vylepšili.

20) To je možné provést dvojím způsobem. První, k němuž živelně odedávna docházelo, je v tom, že budeme ukazovat praktické nesnáze v jednotlivých případech. Tato metoda bohužel není dost přesvědčivá, protože na většinu případů si za půl třetího tisíce let mělo předmětné myšlení možnost vymyslet různé triky, zdánlivé argumenty, zdánlivě platná vysvětlení a v podstatě velmi těžko odhalitelné a nahlédnutelné paralogismy. Celé dosavadní dějiny evropského myšlení jsou zároveň dějinami vymyšlení apologetiky předmětného způsobu myšlení a v podstatě sofistických (paralogických) důkazů, že zdůrazňované nesnáze a rozpory jsou jen zdánlivé a že problémy, které tradiční předmětné myšlení nedovede zvládnout, jsou vlastně falešné problémy, a tedy žádné problémy.

21) I když to odporuje tzv. zkušenostem (a s nimi spojeným predsudkům), přece se zdá, že přesvědčivější je ukazovat nesnáze na situacích modelových, takříkajíc experimentálně. Konec konců, pojmové myšlení vzniklo jako vynález, který byl spjat také s jistou modelovou situací, s jistým modelovým experimentem, i když tak první filosofové svůj postup nechápali. (Nepochopení pravé povahy experimentů,

charakteristických pro presokratiky, provází vlastně ještě i filozofy našeho století, kteří se pokoušejí založit pevnost myšlení na evidenci či evidencích (např. Husserl). Chyba je ovšem v pojetí evidence, nikoliv ve faktu samém.)

22) Aniž bychom se příliš starali o motivy nejstarších filozofů a o povahu jejich evidence, zůstává nespornou možností charakterizovat základní (nebo alespoň jednu ze stěžejních) jejich otázku jako otázku po tom, co trvá uprostřed změn, a v důsledku toho pak další upřesnění v otázkách po tom, co je to změna, co věčnost (neměnnost).

23) Celá evropská filozofie je zatížena základní rozporností, která je u kořene takto postavené otázky, a stále znovu podnikanými pokusy o její řešení. Nikdy nevyřešeným problémem je, jak může sama neproměnná ARCHÉ dát vzniknout (nebo umožnit vznik) nějaké proměnlivé skutečnosti, o které nás informují naše zkušenosti, vposledu „smysly“. Za danou se považuje neměnnost, problémem je možnost změny.

24) Pokusme se proto vztah obrátit – jako myšlenkový experiment: vyjděme z danosti, z prvotnosti všeobecné proměnlivosti věcí (všeho), a problémem nám budiž, jak je možná (byť relativní) trvalost, o níž nám také naše zkušenost svědčí. Ukáže se toto východisko jako úspěšnější?

7. I. 88

{Méontologie / Metafyzika (nová = méontologie) / Filozofie jako experimentální disciplína / Modely myšlenkové / Událost - model myšlenkový}

880107-10 88-036

Naším úmyslem je zabývat se dnes jen několika málo vymezenými problémy, takřka jen body, jejichž funkci v celkovější strategii jen velmi částečně naznačíme. Nemá smysl chtít za hodinu nebo dvě vyjasnit celou problematiku předmětného a nepředmětného myšlení. Proto také budu rád, když se v diskusi pokud možno budete držet oněch několika bodů. To myslím tak, že svá odlišná východiska ukážete konkrétně na předloženém materiálu, nikoliv formulováním jejich obecné podoby. A tedy: zabývat se budeme následujícími body.

a) Pokus o záchranu názvu (jména) „metafyzika“ a o jeho nové užití pro odlišnou myšlenkovou oblast („disciplínu“). Metafyzika jako „méontologie“.

b) Filozofii je nutno chápat jako experimentální „vědu“ (v původním smyslu „vědu“, ne tedy jako speciální vědeckou disciplínu). Filozofie experimentuje s myšlenkovými modely. Dosavadní tradice se omezovala

na modely jediného typu (předmětného), což souvisí s povahou pojmů a pojmovosti, jež je vynálezem Řeků. Ale je možná také jiná pojmovost. (je třeba začít s b/ a pak teprv a/)

c) Předpokladem nového pojetí meta-fyziky je třeba nově koncipovat „filosofickou fyziku“, tj. vypracovat v korigované podobě pojem „FYSIS“. Rozdíl mezi pravými a nepravými jsoucnými. Východisko: vše se mění. Důsledné dotažení: nutnost vypracovat důsledný model. Pojem vnitřní integrity. Pojem události. Různé roviny událostí, reaktibilita.

d) Analýza pojmů „bytí“ a „jsoucnost“. Dvojitý význam slova „jest“. Bytí jsoucna „není“, i když jsoucno „jest“ i ve smyslu bytí. Otázka nicoty a povaha nejsoucím. Skutečnost jsoucí a nejsoucí. „Nepředmětná“ skutečnost.

7. I. 88

880107-11 88-037

Když chceme mluvit o skutečnostech, které nejsou, můžeme mít v úmyslu předvést třeba jen nějakou duchaplnost, s níž však filosoficky moc daleko dojít nelze. Je-li náš úmysl vážnější, musíme si položit otázku, do jaké problematiky, a ještě více, do jakého oboru filosofie otázka i pokusy odpovědět na ni vlastně náleží. Filosofie ovšem není věda v tom smyslu, v jakém v nové době mluvíme o vědách. Nejen moderní vědy, ale již první odborné vědecké disciplíny, které se vydělily z filosofie už u starých Řeků, se především vydělily tak, že si omezily svou tematiku, tj. svůj obor. Můžeme to vyjádřit také tak, že si vybraly z univerza, jímž se zabývá filosofie, nějakou část, aby se jí potom zabývaly více méně samostatně a odděleně od toho, co se stalo oborem věd jiných. V rámci svého oboru si vybudovaly jednotlivé vědecké disciplíny jistá zvláštní pravidla (vedle těch, jež sdílejí s obory jinými), jejichž dodržováním si zajišťují svou odbornou kompetenci (jsou to pravidla různého druhu). Naproti tomu filosofie je „věda“ v docela jiném smyslu, a proto by snad bylo lépe ji tak ani nenazývat. (Stejně tak nemá smysl říkat, že člověk je zcela zvláštní druh opice nebo že křesťanství je zcela zvláštní druh náboženství apod.) Mluvíme-li proto o nějaké filosofické disciplíně, znamená to jen poukaz na převážnou či rozhodující orientaci, větší nebo docela zvlášť silný důraz, maximální soustředění atd. jedním směrem, ale nikdy to neznámá vyloučení čehokoliv mimo rámec zájmu. Každá filosofická disciplína představuje tudíž vždycky celou filosofii, a musí proto stále počítat s celkem. Zatímco odborné vědy ztratily svůj vztah k celku a dokonce schopnost se k celku odborně vztáhnout, každá filosofická disciplína si svůj

vztah k celku podržuje a musí tento vztah k celku znovu a znovu ve smysluplných souvislostech aktualizovat.

7. I. 88

880107-12 (88-038)

A v tomto smyslu – když jsme si objasnili rozdíl mezi povahou disciplín filosofických a mezi povahou odborných disciplín vědeckých – se musíme nyní tázat, do oboru které filosofické disciplíny vlastně naše problematika, náš soubor témat náleží. A právě tady musíme hned začátkem kategoricky prohlásit, že takový obor vlastně celá dosavadní filosofie nezná, resp. že jej řádně a platně dosud vůbec nevytvořila, neustavila, ačkoliv v řadě případů se zabývala otázkami a tématy, jež – jak je ovšem třeba teprve prokázat – do oné dosud neexistující filosofické disciplíny vlastně náleží. Nejde však jen o to, shromáždit tyto roztroušené kousky problematiky a jednotlivé otázky do nově ustavené disciplíny, což by bylo něco jako taxonomická rekombinace rodů, druhů apod. Základní vadou dosavadní filosofické tradice nebylo, že se uvedenou problematikou zabývala málo a ne dost soustředěně a systematicky, nýbrž že se jí zabývala mylně, chybně, a to ne pouze v důsledku nějakých okrajových a nahodilých omylů, nýbrž zásadně, fundamentálně špatně. Ta fundamentálnost dosavadní mylnosti, jakou se filosofové oněmi otázkami na různých místech svých systémů a v různých souvislostech zabývali, spočívá v nepatřičném, misinterpretujícím přístupu k oněm otázkám samotným, ba v jisté slepotě, která tu nejpodstatnější problematiku vůbec neregistrovala a tam, kde přece něco zaznamenala, nejsou slepotou naprostou, kde viděla jen rozmazaně a zkresleně, aniž by se systematicky pokusila vynalezením nových metod a nových myšlenkových prostředků svou dosavadní omezenost napravit, překročit, překonat a zjednat si přístup lepší, tak jako např. mikroskopem si vědci zjednali přístup k nepatrným organismům, okem běžně neviditelným.

7. I. 88

880107-13 (88-039)

Nepochybně je zřejmé, že nějaké „nepředmětné“ myšlení může být ustaveno jedině ještě v rámci myšlení předmětného a takříkajíc na jeho základech, i když se počítá s tím, že ten rámeček prolomí a že ty základy naruší nebo alespoň použije jiných, odlišných způsobů, jak je uspořádat. Musíme se tedy poohlédnout po myslitelích, kteří se co možná podrobně a až do posledních detailů povahou našeho (rozumí se předmětného) myšlení zabývali a kteří připravili nejvhodnější podklady pro to, jak uchopit

vztah mezi dosavadním a žádoucím příštím způsobem myšlení. Sám se pokouším využít prostředků, jež lze najít především v Husserlovi z doby jeho *Logických zkoumání*, ovšem s jistými úpravami. – Zachovávám brentanovské pojetí intencionality (adaptace středověkého termínu) pro veškeré duševní (psychické) dění, jež se pozvedlo od pouhých nálad a stavů k tomu, že něco znamená (vedle toho, že něčím je). (Později však se ukáže, že toto pojetí je nutno radikálně rozšířit, ale to vlastně náleží do okruhu jiné problematiky.) Tu však stavím otázku, kterou nestaví ani Brentano, ani později Husserl, totiž: jak je myšlení schopno své intence dostat pod svou kontrolu a efektivněji jich využívat? S nestejnou důkladností známe dvojí způsob, jak se myšlení pokusilo (resp. jak se člověk ve svém myšlení pokusil) ony intence ovládnout a instrumentálně jich využít (asi obdobně, jako pták se naučí vládnout svým zobákem, kočka svými drápy, kůň svými kopyty atd.). První způsob je rituální chování, v němž dojde k emancipaci slova (ve smyslu mýtu) a vytvoření jazyka, jehož zprvu jedinou a pak ještě dlouho hlavní funkcí je magické přivolávání téhož z praminulosti do aktuální přítomnosti. Slovo-mýtus slouží ztotožnění a je v této funkci později kořenem orientace na neměnné.

7. I. 88

880107-14 (88-040)

Tento starší způsob, v reliktech přežívající ještě i v nás, je nám a našemu přístupu dnes už téměř uzavřen, a tedy v jistém smyslu „cizí“ a neznámý. I když s ním ve skutečnosti zůstáváme v nejednom směru v kontaktu, nevíme o tom, neuvědomujeme si to, a proto musíme tyto momenty (spíše reliktní povahy) odhalovat a objevovat. Vskutku „žijeme a myslíme“ ve způsobu jiném, totiž ve „světě“ slova-logu. Základní odlišnost tu spočívá v tom, že zatímco mýtus pracuje s identifikací a je orientován na identifikaci s tím, co tu už jednou pevně „jest“, beze změny a bez ohroženosti něčím příštím, budoucím (mytický myslící člověk se budoucnosti děsí), *logos* pracuje s distancí, která sice v zárodku je přítomna i ve světě mýtu, ale je považována za nebezpečnou a je ustavičně s velkým úsilím překlenována, překonávána. *Logos* může s touto distancí pracovat, protože má k dispozici světodějný vynález, totiž pojmy a pojmové myšlení. Fakticky pracují s pojmy už první filosofové (otázka po *arché* nemůže být položena, leč v rámci pojmového myšlení), ale metodiku práce s pojmy první systematicky vypracovával – můžeme-li se spolehnout na Platónovy dialogy – až Sókratés. Bez Sókrata (a dalších velikánů, Platóna a Aristotela) bychom nedovedli presokratovské zlomky číst jako filosofii. Vůbec si nedovedeme zpřítomnit, jak presokratoci sami rozuměli

tomu, co říkali a psali; je nám to zprostředkováno až pozdější dobou. Nicméně ani Sókratés, ani Platón atd. by nám nebyli dost pochopitelní, a snad by ani nebyli možní, kdyby neměli možnost navazovat na presokratiky. Zmíněný vynález byl vlastně dvojnálezem: filosofové se vědomě tázali po povaze pojmů, ale zcela jim unikalo, že ke každému pojmu patří jako dvojče jeho intencionální předmět (a dnes: trojče – intenc. nepředmět).

7. I. 88

880107-15 (88-041)

Husserlem vyžadovaná a postulovaná imanence toho, co je absolutně, tj. čistě dáno, se mi zdá veskrze pochybným pojetím (zdá se, že se Husserl nikterak nesnažil ji nějak prokazovat, s tím – naznačovaným – poukazem, že kdyby ji bylo třeba prokazovat, už by nebyla čistá ani absolutní). To je něco takového jako důkaz existence toho, co je nanejvýš dokonalé. Nebylo by to nejvýš dokonalé, kdyby to neexistovalo, neboť existence (spíše jsoucnost) náleží k dokonalosti. Prostě potřebujeme, aby to nejdokonalejší také bylo skutečné. A podobně Husserl „potřebuje“ (toho slova užívá hned několikrát) absolutní danost, neboť jinak by jakékoliv poznání bylo nejen nepochopitelné, ale nemožné. – Napadá mi, že vlastně docela stejně by bylo možno argumentovat i v případě dějů a procesů, které s vědomím nemají vůbec nic společného. Konec konců také nižší události na sebe reagují. Aby mohla nějaká událost reagovat na jinou událost, musí být schopna přivést z některé své vykonané akce určité informace zpět k sobě, tj. vrátit se k sobě. Tady bychom mohli provést podobně konfúzní krok, jako dělá Husserl, a říci, že když je nějaká událost schopná reagovat na jinou událost, a tedy vůbec reagovat, a když je schopná – což je předpokladem reagování – vrátit se k sobě, aby příští svou akci mohla na základě informace z předchozí akce modifikovat tak, aby se z ní stala reakce, že z toho vyplývá, že ona událost je schopna reagovat sama na sebe, či lépe, že její trvání, tj. sjednocené, integrované proměňování, jímž od počátku až do konce jest, je dokladem toho, že si je čistě, absolutně dána. *Quod non.*

7. I. 88.

880107-16 (88-042)

Když Husserl odpovídá na otázku, proč nechápeme, jak může poznání vystihovat něco transcendentního, a proč naopak chápeme, jak může vystihovat „něco imanentního formou reflexivního a čistě imanentního vnímání“ (49.30–34), odpovídá: Protože přímo nazíráme a uchopujeme to,

co nazírajíce a uchopujíce míníme (násl. ř.). Tažme se ještě pro kontrolu: co tedy - nazírajíce a uchopujíce - míníme? Míníme něco, nějaký intencionální nebo reálný předmět. A co nyní v reflexi, obrácené k tomuto aktu mínění nějakého předmětu, „přímo nazíráme a uchopujeme“? Jsou tu - nezavedeme-li další, třetí člen - jen dvě možnosti: buď „reflexivně a čistě imanentně“ vnímáme onen předmět, který jsme původně mínili a uchopovali nikoliv přímo (zatím nevíme, jak). To by bylo možno vyložit v tom smyslu, že zatímco v prvním aktu vnímání se obtížně svým míněním a uchopováním dostáváme k předmětu a zmocňujeme se ho, v druhém aktu je to už snadnější, protože cesta byla prokletěna a prošlapána, intencionální předmět byl ustaven, a nyní už stačí se jím jen spravovat a řídit, abychom mnohem snadněji a rychleji onen druhý akt „vnímání“ reflexivního a čistě imanentního provedli a vykonali, rozumějíce v reflexi již mnohem lépe, co jsme původně udělali tentativně a jakoby na zkoušku. (Pochopitelně by byl tento výklad Husserlovi proti mysli.) - Druhá možnost pak spočívá v tom, že v reflexi vskutku míníme, lépe: nazíráme a uchopujeme předchozí, právě vykonanou akci, totiž onen primární akt vnímání předmětu. Pak ovšem okruh toho, k čemu se vztahujeme, resp. můžeme vztáhnout, je příliš široký, a my si vybíráme to, co je přístupnější, a hlavně, co je důležitější (jinak archaický člověk, jinak předmětně myslící člověk).

7. I. 88

880107-17 (88-043)

Nevyjasněné a poněkud kuriózní zůstává Husserlovo pojetí reflexe. Z věty 31.11-15 vyplývá především, že žádný zážitek (prožitek) není absolutní daností sám sebou, již tím, že byl vykonán, nýbrž že se takovou absolutní daností může stát za jistých podmínek či okolností. Takovou podmínkou či okolností je reflexe: „Dané jsou mi totiž všechny formy myšlení, které skutečně vykonávám, pokud na ně reflektuji (30.27-28).“ Husserl bez jakéhokoliv zvláštního zdůvodnění mluví o takové reflexi jako o „čistém zření“, v němž je mi prožitek absolutně dán. Dokud k reflexi nedojde, mohu „o poznávání, vnímání, představování, zakoušení, soudu, úsudku atd.“ hovořit jen „vágně“ (30.29-31). Tento fenomén vágnosti je pro nereflektované poznání (a vůbec prožívání) příznačný. Ale je tu otevřená možnost „aktuálně vykonávat vnímání a přitom je pozorovat“ (30.35-37). Tady je ono „čisté zření“ položeno na roveň „pozorování“ - o kousek dál se ještě mluví o tom, že se na prožitek (totiž zpřítomňování ve fantazii nebo ve vzpomínce) mohu dívat (auf die Gegebenheit hinblicken - v originálu je obojí stejné, rozdíl je pouze v překladu, jak zjišťuji - proto „pozorovat“ =

„dívat se na“). A také najdeme výraz „stojí nám před očima“, tedy = mít před očima (Wahrnehmung steht mir gleichsam vor Augen – 31.2). – Vzniká nyní otázka, jak máme takové reflexi rozumět. Může být a nemusí – to znamená, že není samozřejmým, takřka automatickým doprovodem prožitku. Čím dochází k tomu, že je reflexe provedena? A můžeme vůbec mluvit o provádění reflexe? Je reflexe výkon? A je-li, je výkonem také ono čisté zření, které je výkonem reflexe umožněno a snad i založeno? Není-li ryzí zření výkonem, čím potom je?

7. I. 88

880108-1 88-044

Je-li „ryzí zření“ naším výkonem, představuje přechod od nezření k nazření, a v průběhu tohoto přechodu, tj. v průběhu samotného výkonu zření, nemůže být ještě nazváno „ryzím“, neboť v něm onen výkon ještě není „dán absolutně“. Kromě toho – jak je už zřejmé dokonce z této předběžné úvahy – jako výkon může být podroben nové, další reflexi. Tato další reflexe pak má „před sebou“, „jakoby před očima“, otevřenu cestu k „pozorování“ či k „dívání“, totiž k „čistému zření“. Co mi dává toto čisté zření druhé reflexe, resp. co mi v něm je dáno, co se mi v něm dává? Dává se mi v něm výkon první reflexe „jako jsoucno“ (als ein Seiendes – 31.16). Vzniká otázka: jestliže v této druhé reflexi „čistě nazírám“ výkon první reflexe jakožto jsoucno, co se v tom případě stává s čistým zřením, jež je výkonem (anebo alespoň podmíněno výkonem) první reflexe? Je toto první zření vytlačeno druhým zřením? Nebo obě zření koexistují? Jestliže koexistují, čím je zajištěno, že nedojde ke konfuzi jejich „zřeného“, tj. „předmětů“ (různých dvou předmětů – ale smíme u čistého zření vůbec mluvit o předmětu?) obojího zření? Překrývají se oba „předměty“ obojího zření těchto dvou reflexí? Anebo nejde ani o překrývání a konfuzi, ani o naprostou oddělenost a vytlačení jednoho druhým, nýbrž o nějakou koordinovanost či uspořádanost, v níž obojí předmět ani nesplývá, ani neleží prostě vedle sebe, nýbrž dostává se do zcela specifických souvislostí a vztahů? A co potom můžeme říci o těchto vztazích? Jak se mohou stát „předmětem“ našeho bádání? Není to snad možné jen díky další, již třetí reflexi? A tak dále, kam až by to mohlo jít? Řeší Husserl vůbec otázku vztahů mezi reflexemi, zejména reflexemi různých rovin, „pater“?

8. I. 88

880108-2 88-045

Husserl má v úmyslu založit novou (v novém smyslu) vědu, již nazývá „kritikou poznání“ (Erkenntniskritik). Taková v podobě vědy, tj. systematicky prováděná kritika se ovšem nesmí zastavit na nějakém místě a nechtít jít dál. Otázkou je jenom, jak ten další krok provést, jak zajistit, aby nebyl jen zdánlivý, jakou kontrolu mít nad tím, aby nebyl krokem nesprávným atd. Proto je třeba docela radikálně a s plnou vážností postavit otázku, jak vůbec můžeme něco platného a vystihujícího (triftig) říci o reflexi, umožňující (a možná i zakládající) čisté zření, a tudíž otázku reflexe této reflexe, eventuelně reflexe čistého zření, které je umožněno nebo založeno onou první reflexí. Tato otázka má o to větší význam a dosah, že jednak – jak se zdá – není Husserlem dost promyšlena a domyšlena, jednak představuje kritiku Husserlova pojetí onoho čistého zření jakožto spolehlivého základu a východiska nové vědy „kritiky poznání“ a konečně východisko nejen kritiky Husserlova pojetí „kritiky poznání“ jako vědecké disciplíny speciální, ale zároveň východisko pojetí jiného, odlišného, které je navíc spjato s jiným pojetím samotné filosofie (a její „vědeckosti“, jak ji chápe Husserl). Sama představa, že jsou nezbytná nějaká iniciální „*principia*“, zcela nepochybná a každé pochybnosti vzdorující, protože evidentní (absolutně evidentní), je problematická a zařazuje Husserla do epochy, která ve filosofii začala vyšetřováním, co je tou „*arché*“, z níž všechno vzniká a do níž všechno zaniká a co trvá uprostřed všeho vznikání a zanikání, uprostřed všech změn. Celého Husserla – právě v těch nejcennějších jeho partiích a myšlenkách – je třeba reinterpretovat tak, aby byl od těchto reliktvů očištěn.

8. I. 88

880108-3 (88-046)

Filosofický spis může být pojat různě. Buď jako vedení jedné strany na šachovém poli, kdy jde o to, dosáhnout vítězství jednotlivými tahy, tj. konkrétní argumentací ve věci. Anebo jako komentář nějaké konkrétní partie, kdy se takové jednotlivé tahy uvádějí do souvislosti s některými teoriemi šachové hry (např. se základními typy a modifikacemi jednotlivých zahájení, různými strategiemi střední hry anebo zase teoriemi koncovek apod.). Posléze je možno projektovat takový filosofický spis jako knihu o šaších vůbec, o strategiích zahájení, střední hry a koncovek vůbec atd. Samozřejmě mají všechny tyto typy svou důležitost a své oprávnění. Nicméně zůstává mimo veškerou pochybnost, že základem, bez něhož by nic nemělo smyslu, je samotná konkrétní šachová hra, kde se vždy

objevují nové, nečekané momenty, které mohou být oněmi ostatními typy zabývání se šachovou hrou teprve dodatečně zpracovávány, analyzovány, interpretovány, mohou se stát základem nových strategických teorií atd. atd. Opravdovou historií šachové hry, jednotlivých šachových osobností hráčských nebo teoretických, proměn způsobů hry a vynálezů různé povahy, technických, strategických, teoretických atd., může ovšem napsat jen dobrý znalec šachové hry – ale nemusí to být vždycky nejlepší hráč. Naproti tomu nejlepší hráč není ještě zdaleka kvalifikován k tomu, aby se stal vynikajícím historikem šachové hry a její strategie, ani aby se stal vynikajícím komentátorem určitých významných partií apod. Bez znalosti nejlepších teorií šachové hry nemůže žádný vynikající šachista dosáhnout pravého mistrovství – je to pro něho nezbytností. Ale nepochybným základem a východiskem je a vždycky zůstane mistrovství vynikajících hráčů.

8. I. 88

88-047

Husserl výslovně připouští, že nazírání absolutní danosti se může stát předmětem rozvažování a další reflexe: mohu nazírat samotné nazírání (ich... kann, weiter Reflexion ü bend, mit das Schauen selbst zum Schauen bringen... – 31.20–21), ale trvá na tom, že se tu nepřestávám „pohybovat na absolutní půdě“ (31.22–3). Vykládá to tak, že původně vněm, resp. obecně prožitek „je a – pokud trvá – zůstává něčím absolutním, tímto zde, něčím, co je v sobě tím, čím je, něčím, co může a zde musí být i danost znamenat“ (31.23–7). Ale to je prosté tvrzení, Husserl neposkytuje žádné dostačující vodítko pro přesvědčivější pochopení a nahlédnutí tohoto tvrzení. A kromě toho zůstává nejasné, co se míní oním „pokud trvá“ příslušného prožitku. Tady to zajisté není ústředním předmětem zájmu a bylo by nutno se podívat do jiných textů, zabývajících se časem, trváním a časovým vědomím. Nicméně i bez toho můžeme vznést otázku, jak lze vymezit dobu trvání jednoho prožitku, kdy vlastně můžeme říci, že prožitek končí a je nahrazen jednak prožitkem novým (třeba prožitkem téhož), jednak vzpomínkou na prožité, eventuelně i na sám prožitek (výkon prožitku) atd. Zvláště důležitá je nejasná okolnost, jak může trvat prožitek původní zároveň s prožitkem příslušné aktuálně vykonávané reflexe tohoto prožitku. Jak vůbec chápe Husserl vztah mezi jednotlivými prožitky? Mohou se vyskytovat různé (několik různých) prožitky zároveň, současně? Prolínají se pak, nebo zůstávají (jako prožitky) odděleny? Kdo nebo co zaručuje, že nedojde k jejich změnění? A zvláště, když jde o reflexi

jiné reflexe – může tato dvojí (eventuelně trojí atd.) reflexe probíhat, tj. být vykonávána v témž čase?

8. I. 88

88-048

Kdyby měl Husserl pravdu, že prožitek, jakmile je vykonán, se může stát předmětem čistého nazírání a uchopování (31.11–15) a v tomto nazírání a uchopování je absolutně dán (jako jsoucno), měl by být dán tak jasně a zřetelně, aby se jasně ukázala povaha jeho trvání (Husserl mluví sám o jeho trvání – 31.24: „solange sie dauert“). Tato povaha „trvání“ musí znamenat nepochybně změnu (Husserl sám na jiném místě mluví o „věčném herakleitovském toku fenoménů“ (ein ewiger Heraklitischer Fluß von Phänomenen – 47.27–8). Znamená tento poukaz, že vlastně nemůžeme mluvit o jednotlivých prožitcích, nýbrž jen o toku prožívání a toku vědomí? Co by to pak znamenalo pro intencionální povahu vědomí a myšlení? Neznamená intencionalita zaměřenost na „něco“? Není vlastně zásadně důležité, aby se myšlení umělo zaměřit na „něco“ určitého a aby se k tomu bylo schopno vracet, aby nebylo jen prchavým těkáním po nejrůznějších „předmětech“ („něcech“), tedy aby se ve svém toku, ve svých ustavičných proměnách dovedlo zachytit na něčem, čeho by bylo míněním, myšlením, vnímáním atd. – zkrátka prožitkem? A protože je to prožitek jak akt, kterým je intencionální předmět konstituován, můžeme sice připustit, že jednou konstituovaný intencionální předmět usnadňuje myšlení, aby se ho drželo, ale sám tento předmět nemůžeme činit odpovědným za soustředěnost určitého kusu procesu či toku myšlení právě k jedinému předmětu. Protože tento předmět musí být nejprve konstituován, a musí být konstituován intencionálním aktem, musí mu soustředěnost myšlení v jeden integrovaný intencionální akt předcházet. Zůstává proto před námi nevyřešená otázka, jak se vlastně myšlení dokáže integrovat v jeden malý celek konkrétního myšlenkového aktu tak, aby bylo lze i časově mluvit o jeho trvání.

8. I. 88

88-049

Zvláštní důraz, s nímž Husserl insistuje na tom, že ač transcendentní poznávání může být sebenepochybněji skutečností, přesto zůstává záhadou, jak je možné (např. 37.5n). Pak ovšem stejnou otázku můžeme obrátit proti jeho nikterak nezduvodňovanému tvrzení (přičemž Husserl má zdůvodněno, proč ono tvrzení nejen nemůže, ale dokonce nesmí být zdůvodňováno a vůbec zdůvodnitelné!), že fakt prožitků také sice nemůže

být nikterak popírán, ale že nadále zůstává záhadou, jak je ono „ryzí (čisté) zření“ vůbec možné. Podobně jako Husserl říká (byť jakoby ústy namítajícího), že fakt poznávání je absolutně jistý, záhadný však že je pouze způsob poznávání (36.25–6), můžeme obdobně i my říci, že třeba je fakt oné reflexe, která je předpokladem ryzího zření, a fakt onoho zření (připustíme i to) jistý, zůstává záhadou, jak je vůbec možné absolutní zření – a také, jak je vůbec možná reflexe. Zvláště však, zůstaneme-li u onoho „absolutního zření“, je záhadou, jak může zůstat absolutní zření záhadou, je-li možná další reflexe, jež nazírá onu předchozí, a je-li možné absolutní zření onoho předchozího absolutního zření, v němž by samo absolutní zření mělo být dáno jako *clara et distincta perceptio* v přímém nazírání a uchopení. Jak je možné, že absolutní zření je tvrzení, jehož platnost a výstižnost nikterak nenahlížím? Je snad reflexe, které jsem schopen, nedokonalá? Pak ovšem by absolutní zření bylo závislé nikoliv na faktu reflexe, nýbrž na její kvalitě (odhlédněme od Husserlova rozlišení dvojí reflexe, přirozené a filosofické – máme na mysli pochopitelně jen tu filosofickou) – byla by to reflexe, která by podle svých kvalit v provedení zřela nebo nezřela.

8. I. 88

88-050

Usilovná Husserlova snaha najít absolutní danost, na níž by pak bylo možno stavět další poznání, je snad metodicky užitečná (i když i v tom případě pak je nutno skutečné výsledky přeinterpretovat!), ale neplatná a neudržitelná. Když za ryzí základní otázku (*reine Grundfrage* – 7.24) označuje, jak může ryzí fenomén poznání postihnout něco, co mu není imanentní, vůbec si nevšímá toho, že mnohem základnější otázkou je, jak může poznání (poznatek) být poznáním sebe samotného, nebo alespoň něčeho ze sebe samotného? Mnohem pochopitelnější je, když se poznání týká něčeho, co není součástí poznání (i kdybychom tonuli v jakkoli značných nejasnostech, pokud jde o možnost takového poznání). Naproti tomu poznání, které poznává sebe samo (nebo něco ze sebe samotného), je čímsi nesrozumitelným na první pohled, takže se ani nemusíme prodírat k dalším otázkám, jak je takové poznání, jež je poznáním sebe sama, jakožto poznání [možné]. Daleko spíš poznání něčeho, co je mimo rámec tohoto poznání, nám může alespoň dávat smysl než poznání, které je jen poznáním tohoto poznání. Neboť poznává-li poznání jen sebe, tak čím je skutečné? Je-li pouze tímto poznáním sebe a ničím jiným, pak *de facto* není co poznávat, dokud není nějaké poznání uskutečněno. Ale to nemůže být uskutečněno, dokud nemá něco mimo sebe, co by mohlo poznávat.

Pokud by veškeré poznání mělo být v posledu založeno na „absolutní danosti“ v tom smyslu, že si je samo dáno a že v této samodanosti spočívá možnost a počátek veškerého dalšího poznání, pak tato samodanost poznání, které není poznáním ničeho než sebe, přičemž tomuto sebezpoznání nutně na počátku chybí jakýkoliv předmět, je absurditou a něčím naprosto nejasným a neprůhledným (navzdory tvrzení Husserlovu).

8. I. 88

88-051

Mně se jeví způsob, jak Husserl hledá pravé východisko pro ustavení kritiky poznání jako (nové) vědy (filosofické), jako krajně nepřesvědčivý, ale nemohu popřít, že se nejen tu a tam, ale dokonce převážně zabývá problematikou, která je skutečná a zároveň mimořádně důležitá. Proto si myslím, že stojí za to se pokusit mu co nejlépe porozumět a načerpat u něho v maximálním rozsahu všechny motivy a zdroje inspirace k vlastním úvahám, v nichž ovšem bude nutno celou řadu věcí, ba snad většinu, přeformulovat. Přesněji řečeno nejde jen o přeformulování, nýbrž o nové promyšlení a jiné, odlišné myšlení, myšlenkové uchopení celé problematiky. Mnoho věcí bude nutno odbourat jako relikty starého, tradičního myšlení, které se po nejrůznějších stránkách ukazuje jako nadále nedržitelné. V lecčem bude nutno Husserla také domyslet dál, než on chtěl, zamýšlel nebo i jen považoval za možné či žádoucí. To se např. především bude týkat pojetí fenoménu, jímž se vlastně rozhoduje o povaze vědy o fenoménech, totiž fenomenologie. Právě o fenoménech se Husserl vyjadřuje způsobem nejednou zmateným, nepřesným, nedůsledným – pojetí fenoménu je u něho jakousi nepřehlednou a neprůhlednou „svorkou“ (většinou jen vnějšně spojující, spínající svorkou) několika uzlových míst, kde dochází k přesmykům, přehazování výhybek atd. V jakém vztahu je např. zírání (Schau) a fenomén? Husserl mluví o „nazřených fenoménech“ (erschaute Phänomene – 7.32 aj.). To by naznačovalo, jako by fenomény byly předmětem zření či nazírání. Ale to je nesmysl: fenomén je sám nazření nějakého předmětu, je to onen předmět, jak jej nazírám, tj. jak se mi v mém nazírání ukazuje, vyjevuje. Může se toto vyjevování ještě dále samo vyjevovat? Jak?

8. I. 88

88-052

Tady začíná hrát značnou roli to, jak chápeme pochopení, uchopení, nahlédnutí, zření atd. Husserl s těmito pojmy pracuje, jako by se rozuměly samy sebou – nikdy se nepokouší vymezit, v jakém smyslu s nimi hodlá

pracovat. Možná, že si tuto otázku dokonce ani sám nepřipouští. (Ve srovnání s ním představuje Heidegger obrovský krok kupředu v tom, jak si se slovy vědomě a zacíleně „hraje“, jak na nich vyluzuje tóny, na které jsme už dávno zapomněli nebo kterých nedbáme, i když vlastně dosud znějí, my je už jakoby neslyšíme atd.) Proto v některých základních otázkách zůstávají tak matoucí nejasnosti: když např. Husserl mluví o nazřených jevech či fenoménech, vypadá to, jako by předmětem našeho nahlížení či zření (tady ještě zdaleka nejde o „ryzí zření“, o němž Husserl mluví jinde) byly fenomény a nikoliv skutečné předměty (skutečnosti). Jinak bychom museli připustit, že se fenomény samy mohou nebo dokonce musí stát předmětem našeho dalšího nahlížení či zření, a pak by se nám samy fenomény jevíly tak či onak, tj. ve fenoménech na druhou. Atd., snad do nekonečna. Záchranou tu může být jenom přesně vymezené chápání povahy reflexe (reflektovat je možno jen vlastní akce, pokud chceme reflektovat cizí akce, musíme nejprve zpřítomnit tyto cizí akce natolik, abychom je mohli reflektovat jako vlastní – to znamená, že se s nimi – třeba jen metodicky a jen „jakoby“ – musíme ztotožnit). Proto nelze reflektovat fenomén, neboť to je výsledek, produkt naší aktivity – tedy věc, předmět, danost, která je před námi, se kterou jsme už ztratili přímé spojení. Reflexe je možná jen tam, kde toto přímé spojení je ještě zachováno, kdy se výsledek ještě neemancipoval z naší činnosti, z naší akce.

8. I. 88

88-053

V úvahách o strukturálních proměnách a perspektivách společenského a politického vývoje zejména v zemích evropského typu a evropské tradice se dnes velmi zřídka objevuje povědomí o tom jevu, kterému např. ve dvacátých letech (mám ten dojem) dal poněkud nepřípadný výraz Ortéga y Gasset, totiž „vzpouza davů“. Marxismus tento jev interpretoval tříděně a historizoval jej. To bylo v leckterém ohledu gnozeologicky produktivní, ale aplikováno na různé dějinné epochy to také ztrácelo na opravdové konkrétnosti a stávalo se to jakýmsi klišé, jež s dějinami mělo velmi málo společného. Tak se de facto ukázalo, že jde o něco jiného než o jev historický: opakující se struktury dávají na srozuměnou, že jde o jev v dějinách rekurující a tedy platně analyzovatelný sociologicky a kulturně sociologicky. Snad bychom mohli mluvit o tom, že v dějinách za nejrůznějších kulturních a sociálních podmínek docházelo k uzurpaci moci nejrůznějšího, eventuelně všeho druhu v rukou nepočtené „elity“, jež se postupně stávala privilegovanou vrstvou, jež víc a víc ztrácela svůj elitní

charakter, stále víc se opírala o moc, již hromadila na stále užší základně, a na druhé stále více zneprávněovala většinu, „masu“, která posléze z beznaděje a zoufalství pod vlivem nějakého posledního podnětu podnikla útok bezmocných na nenáviděnou menšinu mocných. Někdy to v důsledku částečného úspěchu vedlo k jistému strukturálnímu posunu ve společnosti, obvykle to dočasně znamenalo v důsledku porážky ještě horší podmínky a teprve po odeznění mocenské reakce jisté opatrné plánované změny, jež ohrožené a své ohrožení si pamatující vládnoucí menšině zajišťovalo poněkud větší společenskou stabilitu a tím i jistotu vlastním postavením.

9. I. 88

88-054

Do podstatně vlastně nedějinné struktury událostí tohoto typu, jež představovaly zoufalé povstání bezprávných proti je zneprávněující menšině, vstupovaly, resp. vstoupily (v druhém případě) jisté nové prvky zásadně dvojího typu. Především docházelo k tomu, že se mezi zneprávněnými a bezprávnými objevil člověk, disponující natolik orientovaným rozhledem, že dovedl (na základě zkušeností vlastních nebo přejatých) odhadnout průběh povstání a dovedl si dát do správné souvislosti způsob jednání i reagování obou stran v takovém konfliktu, dovedl si učinit jasno o povaze a původu obdobných konfliktů v jiných situacích (v jiných zemích, v jiných dobách) a dovedl zároveň vyhmátnout slabé místo v mocenském postavení menšiny i v jejím většinou stereotypním postupu v podobných chvílích a dosáhnout jednak omezení její moci, dokonce převzetí části této moci do rukou těch, kteří jakoby reprezentovali většinu, majíce (přinejmenším na počátku) důvěru většiny, a dovedl také zavést jistá zákonná i organizační atd. opatření, aby – alespoň na delší dobu – nedošlo k nějakým zvrátům směrem ke starým poměrům. Příkladem tu jsou zejména v paměti lidu chování vůdci-zákonodárci ve starém Řecku, vlastně první demokratizátoři starých obcí, upadlých do područí tyranů (jak se jim tehdy říkalo). Na ustanovení zákonů, diktovaných rozumným zvážením a promyšlením možností i důsledků, se podíleli zejména tzv. mudrci, SOFOI, a ti byli chováni v paměti podobně, jako kdysi héroové. Tu se sice historie již začala rýsovat, ale pro nedostatek dějinného smyslu nedošlo k vytvoření nového postoje k dějinám resp. k dějinné povaze každé společenské situace a tím k povědomí její otevřenosti do budoucnosti a provizornosti dosavadního stavu.

9. I. 88

88-055

Druhým prvkem byl vznik dějinného povědomí a jeho pozvolné pronikání do povědomí a myšlení nejširších vrstev nejprve v jedné jediné společnosti, totiž ve společnosti starého Izraele. Podrobnosti si nelze vymýšlet, to nám musí podat příslušní odborníci. Faktem však zůstává, že nikoliv pouhé povstání, které dříve nebo později po vzplanutí zase uhasne, ať už jistých omezených výsledků dosáhne či nikoliv, nýbrž povstání, jež znamená nastoupení cesty (na rozdíl od setrvání uprostřed daností) a tedy volbu budoucnostní perspektivy a nikoliv pouhý pokus o získání okamžitých výhod v rámci celkově setrvalého stavu věcí – výhod zcela soukromých nebo skupinových – se stává ani snad ne okamžitě nejefektivnějším, ale nepochybně nejperspektivnějším způsobem, jak překonat beznaděj a zoufalství v mnohem hlubším než pouze sociálním nebo dokonce jen politickém smyslu. Tak je získáno „pravé místo“ (či snad jen pravému místu bližší) jak ve společenské formě osobního zařazení uprostřed ostatních v téže skupině či celém společenství, tak zejména ve větším nebo menším rozpětí dějinné chvíle či dějinného období, hlubší mravní a duchovní zakotvení a zapuštění kořenů je spojeno s „pobýváním“ na světě v dějinném smyslu, život nabývá smyslu nikoliv pouze tím, čeho okamžitě dosahuje, nýbrž čeho se zúčastní (pochopitelně aktivním zapojením, nikoliv mythologickou či vůbec fantazijní interpretací, která jinak nechává vše při starém, eventuelně od reálného světa odhlíží a nechává jej stranou jako pro život nepodstatný). Samo povstání se pak jeví jako podružná, byť někdy nevyhnutelná zprostředkující, spíše nástrojová aktivita, jež nalézá své ospravedlnění v místě, jehož si dobývá v dějinách tím, že se účastní jejich přiblížení k naplnění toho, co být má.

9. I. 88

88-056

Pohlédneme-li na dnešní odborné nebo publicistické, politizující nebo kulturně až ideově či duchovně orientované diskuse o smyslu přítomnosti a perspektivách budoucnosti, zjišťujeme, že vlna neokonzervatismu znamená vlastně pokus o zavržení nebo spíše o přestřížení pupeční šňůry, která dnešek spojuje s těmito společensko-politicky se vždy znovu a postupně se stále upřesňujícím sebe-vědomím vybavenými a dále se vybavujícími tendencemi, jež v dějinách dosahují vždy určitější logičnosti, a prosazují se zejména tam, kde reálné postavení nejširších vrstev je relativně (proti ostatním částem světa) uspokojivé, v posledních desetiletích se ustavičně zlepšovavším a nyní jakoby zevnitř či z hloubky skutečně ohrožené nebo vyprahlé (eventuelně ve své starší vyprahlosti se najednou neopominutelně vyjevující). Je to příznak krize, která má navzdory někdy triviálním, jindy

nápadně apartním spektakulárním vnějším podobám své nejhlubší zdroje vědou a mysliteli společenskými, filosofy i theology buď přehlížené nebo zastarale a nepřesvědčivě pojmenovávané, nicméně širšími vrstvami ("masami") citlivě vnímané, bohužel však právě mezi nimi nenacházející nikoho nebo téměř nikoho, kdo by je dovedl obdařit slovem či snad lépe: přivést je k slovu, k vyjádření, jež by zároveň dovedlo situaci mocně osvětlit a zprůhlednit a tak napomoci tomu, aby byla zahlédnuta také cesta kupředu, cesta z oné krize ven, k jejímu zvládnutí a překonání. Podmínkou něčeho takového je pokus o nové vidění přítomné chvíle ve světle nejlepších evropských, tj. izraelsko-řeckých tradic, které jsou bohužel buď zapomenuty anebo traktovány tak suše a objektivovaně (historizovaně), že už pro většinu lidí nic neříkají a neznamenaají.

9. I. 88

88-057

A tady přichází na pořad dne situace v samotné duchovní a myšlenkové atmosféře současné intelektuální a duchovní elity, která se ocitá v krizi ještě v druhém smyslu, v krizi, která je vlastně do značné míry přinejmenším morálně a myšlenkově odpovědná i za tu krizi globální či univerzální. Najít cestu pro lidstvo znamená znovu objevit ty nejhlubší zdroje těch nejlepších evropských tradic, bez afektů jakékoliv nadřaděnosti evropské duchovní a myšlenkové „substance“ nad tradicemi jinými, ale s plným vědomím odpovědnosti, jež vyvěrá z nahlédnutí, že relativismus (kulturní, duchovní atd.), který se často odívá do ušlechtilého převleku obecné tolerance (vyvažovaná nejčastěji paralelní diabolizací určitých dějinných fenoménů, vytlačovaných za hradby a vytěsňovaných z vlastních fundamentů osobního a společenského života) jak to zase v nedobré tradici psychické „očisty“ pomocí averzí a útoků menšiny, zavírání menšin do ghetta nebo přímo jejich fyzické likvidace je už odedávna politováníhodnou součástí resp. rubem oné zejména izraelsko-křesťanské komponenty evropských tradic), že tedy onen relativismus, převlíkající se do zdánlivě ušlechtilého roucha tolerance a jakoby otevřenosti vůči všem a na všechny strany, je zhoubný a nebezpečný. Pochopitelně vědomí správnosti, pravosti a pravdivosti vlastního vidění nesmí ústit v kataklysmata, ale musí se držet jen těch pozitivních prvků a vést k pozitivním důsledkům vědomí vlastní oprávněnosti, legitimacy a takříkajíc „vyvolenosti“ (která zase musí být otevřená a nikoli se vůči ostatním a světu uzavírat). Jisté, byť tak či onak deformované ponětí tohoto druhu mají dnes jen křesťané a komunisté. Obojí hrubě zklamali, ale to je zatím nevyvazuje z jejich dějinné odpovědnosti.

9. I. 88

88-058

Titul zamýšlené rozpravy by mohl nést název (by mohl být) „Pokus o filosofii víry“. Východisko by mohlo být vymezeno asi následovně: 1) Jde o filosofický pokus, tj. má to být pokus filosoficky všestranně legitimní, bez theologických opor. Tím se otvírá mj. také otázka po vztahu filosofie a theologie, zejména pak o postavení a legitimitě tzv. filosofické theologie. Jaký je vztah theologie k religiozitě? Filosofie každopádně musí být schopna pracovat myšlenkově nezávisle na religiozitě (i když historicky ovšem ne jeden filosof dával religiozitě ve filosofii domovské právo). Filosofie, která se nechala poučit nejhlubšími motivy židovsko-křesťanské tradice, má právo se postavit ne-li do odporu, tedy alespoň do výrazné distance proti každé religiozitě. Může si ustavit a pěstovat filosofii náboženství, ale jenom takovým způsobem, jako filosofii kultury, filosofii umění apod. Zejména filosofie umění je dobrým příkladem: filosof může promýšlet otázky umění, aniž by nutně musel být sám tvůrčím umělcem. Právě tak může podrobit religiozitu filosofickému zkoumání, aniž by nutně musel sám být religiozní, aniž by musel sdílet náboženské postoje. Z toho pak vyplývá, že filosofie víry nejen nemusí být nucena či povinna zařadit své uvažování do náboženského kontextu, ale pokud orientaci víry přijme za svou, ani to dělat nemůže. V tom smyslu má před theologií jistý nepopiratelný náskok, protože theologie je jak svým historickým původem a vývojem, tak svou tradiční terminologií tlačena do úzkých spojitostí a téměř symbiózy s religiozitou (nemáme-li mluvit o tom, že je také a možná hlavně tímto směrem tlačena svou společenskou funkcí jako myšlení, sloužící církvi, a tedy vázané církví).

12. I. 88

88-059

Komunisté dovedli v mnoha zemích vytrvat ve své politické aktivitě a ve své alespoň minimální organizovanosti nejednou za nepředstavitelně obtížných podmínek, když museli pracovat v ilegalitě, jejich funkcionáři byli pomocí obrovského policejního aparátu nejen sledováni a odhalováni, ale žalářováni, nejednou mučeni a často popraveni. Jejich motivy musely být za takových okolností mimořádně mocné, neboť dávali v sázku své životy. Lze považovat za úkaz docela zvláštní, že tyto hluboké a nepochybně všecek jejich život pronikající motivy jim nestačily v situaci, kdy vývoj stranické politiky postupoval náhled kupředu v rozporu s jejich představami a ideály a dokonce kdy došlo k takovým pronikavým změnám praktického postupu i ideologie, že to mnohé z nich vrhlo stranou, do bezmoci a kdy

nejednou byli dokonce vyvrženi z té strany, které zasvětili většinu svého života, svou energii, často zdraví a veškeré své schopnosti. Všem straší v hlavě něco, co kdysi pozoruhodně vyjádřil občasný koryfej marxismu leninismu známou větou, že „komunisté jsou lidé zvláštního ražení“. Jen v nemnohých případech s výhradně mimo rámec sovětského bloku došlo k vytvoření malých nebo středních stran, které se nadále hlásily k marxismu a komunismu, leckdy se samy jako „komunistické“ označovaly a vzaly si odpovědnost za politické působení v duchu socialismu a komunismu a v duchu případně marxismu, který vyznávaly jako „ten pravý“ a „správný“. To však byly a jsou jen náznaky a výjimky. Komunismus je nemyslitelný bez křesťanských kořenů, ale dosud zůstává v předreformační éře. Musíme jen čekat, zda na dveře nezaklepe konečně komunistická reformace.

12. I. 88

88-060

Vynález masových prověrek, při nichž může být (a nejednou bylo) vyloučeno mnoho tisíc, někdy desítek tisíc a v případě československého vývoje po intervenci 1968 dokonce několik set tisíc (odhady někdy mluví až o polovině miliónu) členů, a v němž nepochybnou prioritu – pokud jde o srovnání v rámci politických stran – mají právě komunisté různých zemí, ale absolutní prioritu komunisté sovětských, byl ovšem umožněn oním nepochopitelně vysokým smyslem pro tabu a vůbec pro jakési quasi-religiózní/náboženské prožívání své vlastní příslušnosti k straně u členů a přívrženců komunismu (specielně bolševického typu). Za všech jiných okolností, pokud by vůbec něco takového bylo myslitelné a možné v jiných stranách kdekoli v civilizovaném světě (evropských tradic), kdyby byla třetina či dokonce polovina miliónu členů vyloučena z nějaké strany, první, co by učinili nebo alespoň o č by se pokusili, by bylo ustavení a zorganizování nové strany, kterou by tvořili právě oni vyloučení (a tím také zvenčí alespoň do jisté míry sjednocení) členové strany dosavadní. Normálnější by bylo všude jinde na nějaké vylučování nečekat a prostě z dosavadní strany vystoupit, opustit ji, protože se vydala směrem nadále neakceptovatelným, a založit hned stranu jinou. Je to docela zvláštní, že si u nás nikdo tuto otázku přinejmenším vážně nepostavil (nepoložil) a že se v tomto smyslu nepokusil i prakticky jednat. Čím to, že motivy, které vedly většinu členů komunistické partaje v ilegality v době nacistické okupace takřka k sebevražednému rozhodnutí vzít na sebe, leckdy třeba jen na několik týdnů, vysokou funkci – např. v ústředním výboru strany – nebyly dost silné v době mnohem méně nebezpečné, jako např. po dubnu a květnu 1969? (Nebo dříve.)

12. I. 88

88-061

Při vzpomínce na prastaré už srovnání osnovné struktury marxistického pojetí dějin s pojetím křesťanským (prvobytný komunismus = ráj, soukromé vlastnictví = prvotní hřích atd.) si uvědomujeme, jak abstraktní, a proto i povrchní přístup byl v pozadí a v jeho základu. Dnes už můžeme od srovnávání „ideologií“ přikročit k srovnávání skutečného historického vývoje obou těchto velkých evropských hnutí. Na počátku stojí nezlomnost především vnitřní, která stojí v pozoruhodném napětí s bezmocí a chudobou prvních svědků. Společnost se cítí ohrožena a sahá po násilí a krutostech, ale nové hnutí vítězí. Když ho dobude, je infiltrováno oportunisty a ovládnuto kumulovanou mocí, která se neštítí zločinů. Historie je střežena a cenzurována, místo ní vládnou legendy. Mezi mučenými a zavražděnými (nejednou vlastní rukou) se vždycky najdou takoví, kteří mohou být dodatečně rehabilitováni a prohlášeni za vzor a příklad. Nejširší masy jsou však tlačeny k poslušnosti a nové bezbrannosti, zatímco církve nebo strana se stává nejbohatší silou a nejmocnějšími mocenskými nástroji. Zároveň se objevuje skleróza, nehybnost a neschopnost rychle a včas reagovat. Vnitřní rozpory narůstají. Vnitřní přesvědčení se dostává do neřešitelných rozporů se skutečnou praxí. Objevují se první hlasatelé reformy, ale jsou tvrdě potlačováni a likvidováni. Když se už změnám nelze vyhnout, začínají se uzavírat kompromisy. Objevují se náznaky rozsáhlého schizmatu. Na scéně se objevuje reformace resp. „druhá revoluce“. - Dál zatím analogie nejdou; pokračování ukáže teprve budoucnost. Naše otázka zní: je Gorbačovova „revoluce“ (hlav a srdcí) fenoménem analogickým reformaci? Reformace znamená demokratizaci a její nezbytný důsledek, pluralizaci. Stojíme před pluralizací?

12. I. 88

88-062

Když se na současnou situaci komunistického hnutí (přesněji bolševického hnutí) podíváme z právě naznačeného hlediska, musí nám být hned jasno, co můžeme a co naopak nemůžeme očekávat od Gorbačova. Právě tak, jako si Stalin - po zkušenostech francouzské revoluce a Komuny, jak je analyzoval Marx a jak si je osvojil již Lenin - položil základní otázku, jak znemožnit porážku revoluce ze strany kontrarevoluce, a výsledkem byla kontrarevoluce zevnitř, proslulá „diktatura nad proletariátem“, tak si - pořád ještě ve smyslu Marxovy analýzy - nejspíš Gorbačov klade otázku, jak provést revoluci hlav a srdcí (když si vypůjčím termín od Havlíčka) a zároveň

jak přitom zachovat centralizovanou moc, jaké svět dosud v tom rozsahu a do té hloubky nepoznal. To je však opět kvadratura kruhu a nemůže vést než k jednomu z dvojího: buď bude centralizace zachována a utužena – a pak bude důsledkem nejen vítězství skutečné pravice a zachování zlořádů všeho druhu, nýbrž také definitivní selhání sovětského experimentu a ústup ze slávy (spíše z moci – hospodářské, technické, vědecké i v těch oborech, kde se dosud úroveň udržovala nebo dokonce kde měli a mají Sověty prvenství, i když toho je málo) – anebo zvítězí uvolnění, liberalizace, bez níž není žádná revoluce hlav a srdcí možná, a pak ovšem dojde i k pluralizaci, k jistému roztržštění mocenské fronty, ale to pak může být – při splnění dalších podmínek – bohatě vyváženo úspěchy na jiných frontách, které se ostatně jeví do budoucnosti jako mnohem závažnější. To ovšem zároveň předpokládá pronikavý předěl – rozloučení se všemi velkoruskými imperiálními a absolutistickými tradicemi, které Stalin již po revoluci tak nebezpečným a odporným způsobem oživil.

12. I. 88

88-063

Hromádka (1943):

„Všechno nasvědčuje tomu, že se v sovětských zemích probouzejí a obnovují duchovní síly, které po staletí tvořily skrytou páteř ruské vzdělanosti, ruské literatury, ruského umění a myšlení. ... Dnes stojí Sovětský svaz na prahu ohromných duchovních, myšlenkových a kulturních možností.“ (3441, S druhého břehu, s. 88)

„Od srpna 1939 až do června 1941 byli jsme zmateni politikou Sovětského svazu a báli jsme se, aby užší spolupráce mezi nacisty a komunisty nevytvořila obludný systém ničivé tyranie.“ (s. 83)

„Když pozorně nasloucháte zprávám ze Sovětského svazu, tušíte, jak i tam velké sociální touhy se spínají s tím, co velkého hýbalo ruskou duší od staletí.“ (s. 82)

„Po dvě léta zůstal Sovětský svaz hádankou. Nevěděli jsme, co udělá. Neznáme všech skrytých událostí, abychom rozuměli sovětské politice od smlouvy z 23. srpna 1939 až do 22. června 1941. V prvních měsících loňského roku jsem byl skoro přesvědčen, že Sověty budou ochotny se domluvit s Osou a vytvořit světovou frontu protidemokratickou ... Bylo to obludné strašidlo na obzoru, které mne mučil po několik měsíců. Mýlil jsem se ve svých obavách.“ (s. 71)

„Ruská revoluce (i německá protirevoluce) uvolnily ve světě síly, kterých nebude možno spoutat a zapudit.“ (s. 70)

„Lidé se ničeho více nebojí než nečinnosti v době války. Nic není nebezpečnější pro morálku v zemi než zdání, že vůdcové jsou váhaví, pomalí, bezradní anebo nekompetentní. Nic není žádoucnější než vědomí, že kola se točí a že odpovědní mužové rozumějí svým úkolům.“ (s. 74)

12. I. 88

88-064

Jedním ze světodějných vynálezů, jež lze připsat k dobru evropské tradici, je způsob, jak dát životní perspektivu všem společenským vrstvám a každému jednotlivci. Nedošlo k tomu nikterak rychle ani bez obtíží. Ale je to příspěvek Evropy celému ostatnímu světu, který se nejen prakticky osvědčil a osvědčuje, ale kterému nelze konkurovat. Jen společnost, která dovede využít schopností všech lidí, bez ohledu na jejich původ a postavení, která tedy dovoluje, aby si lidé podle svých schopností vybírali a řídili svou životní dráhu v maximální míře sami, přijímajíce riziko soutěže a nemajíce jiných překážek než všichni ostatní (podle stavu společnosti) – jen taková společnost má své místo v budoucím světě. Naproti tomu společnosti, které mrhají talenty a dovednostmi svých členů, které preferují méně schopné nebo neschopné – ať už z jakýchkoliv důvodů – a které si vytvářejí zvláštní vrstvy, jež požívají privilegií, založených nikoliv na osobních zásluhách, ale na zásluhách a postavení rodičů a předků, a pokud na osobních zásluhách, tedy zásluhách nikoliv z hlediska všech, celku a všeobecnosti, – takové společnosti natrvalo neobstojí a samy sobě připravují budoucnost špatnou a neslavný konec. Hledisko, kdo si co urve pro sebe a pro své, se dějinně neosvědčuje. To ovšem mnoha lidem nikterak nebrání v tom, aby se přesto pokoušeli urvat pro sebe víc, než jim poprávu náleží. Zdálo by se snad, že toto dějinné myšlení snad lze ještě obhájit v případě jednotlivců (a to bylo učiněno již na počátku evropských dějin), ale nikoliv v případě národů. Některé národy vydělaly na tom, že si utrhyly na úkor jiných víc, než jim náleželo. I když se dostavily negativní následky, náskok jim nejednou zůstal.

14. I. 88

88-065

Bolševická revoluce musí nést odpovědnost za to, že promrhala nesčetné šance, které jí byly dány do vínku. Bylo-li možné za daných podmínek jich využít nebo nikoliv, to může být předmětem sporů a diskusí. Nic to však nemůže změnit na faktu samotném. Hodnocení sociálního a politického

vývoje v Sovětském svazu po revoluci nepochybně bude záležet na volbě priorit. Z hlediska původního chápání klasiků, zejména Karla Marxe, nebylo dosaženo toho základního: sovětská společnost se neukázala být ani ekonomicky, ani vědecky a technicky, ani svou sociální strukturou efektivnější a produktivnější než nejvyspělejší společnosti kapitalistické - a to ani po vítězné válce, která vždycky znamenala pro vítěze obrovský skok kupředu. Bylo dosaženo jediného cíle: ze slabého a nemotorného kolosu carského byla vytvořena obrovská velmoc, jedna ze dvou dnešních supervelmocí. To nepochybně mělo velký vliv na světové dějiny, ale nebyl to vliv, z kterého by tato nová supervelmoc vytěžila to, co by bývalo možné, kdyby... Jednostranná imperiální orientace vyvolala procesy mezinárodně politické a také vnitřní v různých jiných (zejména evropských) zemích, k nimž by asi tak brzo a v té míře bez tlaku (a nejednou hrozby) ze strany Sovětského svazu nedošlo. A tyto změny nutně musely mít charakter obranný, tedy proti sovětskému tlaku a proti sovětské síle zaměřený, a tudíž sovětské společnosti spíše nepříznivý. Dnes je Sovětský svaz stále ještě velmi mocný, ale je konfrontován se světovými trendy, které jej hrozí posunout na světovém žebříčku zpět. Ukazuje se totiž, že Marx měl alespoň v té věci pravdu, že vskutku nová společnost se musí ukázat jako progresivnější, jak pokud jde o výrobní vztahy, tak pokud jde o výrobní síly.

14. I. 88

88-066

Situace u nás je těžká zejména proto, že lidé nevidí žádné reálné perspektivy pro vážnou politickou angažovanost. Především tu není žádná alternativní politická síla, ba ani nezbytná platforma pro ni. Zajisté to je také následek historických příčin, mimo jiné také neschopnosti poválečných nekomunistických politiků a jejich stran čelit pokusu komunistů o soustředění veškeré moci ve svých rukou a natrvalo, tj. vyrvat moc z rukou ostatních stran, a tedy také samotného lidu, nejen mocenským manévrováním, ale především ideově, programově. Duševní hybnost politických vůdců nekomunistických stran byla malá, prokázali nepřipravenost a nepružnost, v situaci, kdy už ztratili kontrolu nad státním aparátem, se rozhodli k bezmocné rezignaci, k odstoupení. Tak se politika nedělá, a to za žádných okolností. Což na druhé straně ovšem nikterak neospravedlňuje komunisty. Stalo se však dějinným faktem, že to byli právě především komunisté, kteří se pokusili o jistý typ skoncování s přehmaty a hrubými chybami stalinského období, jež asi byly právě k nám přenášeny ve svých nejtvrděších formách v prvních poválečných letech. Na jedné straně nedůvěra k nim, na druhé straně nedostatek politického rozhledu

a připravenosti způsobil, že kromě studentstva a netechnické inteligence se nenašlo až do zahraniční intervence v srpnu 1968 ve společnosti dost významné podpory iniciativě reformních komunistů. Zároveň je ovšem třeba připomenout, že se jim nedostalo ani důkladné kritické analýzy ze strany jejich eventuálních politických partnerů v druhých, tehdy se teprve probouzejících politických stranách. Dílo reforma bylo – a vypadalo, že alespoň na řadu dalších let i zůstane – v komunistických rukách.

14. I. 88

88-067

Pro diskusi s Husserlem (a podobnými) je věcí základní důležitosti vyjasnění pojmů. Je příznačné, že např. Husserl své pojmy zavádí, aniž by je vyjasňoval, natož vymezoval. Přesněji řečeno, zavádí slova, termíny, ale pojmy si musí čtenář zavádět sám na zkoušku. Pak ovšem není divu, že v použití oněch slov lze přechoasto odkrýt u Husserla nejasnosti, vícesmysly apod. Tak kupříkladu když jde o otázku existence nebo neexistence světa, velice záleží na tom, jak pojmáme jednak svět, zejména pak existenci, resp. jsoucnost, Sein (bytí v běžném smyslu). Rozlišíme-li mezi jsoucnými pravými a nepravými, pak se otázka klade ihned zřetelněji a názorněji. Jde pak o to, zda je svět pravým nebo nepravým jsoucnem. To spadá v jedno s otázkou, zda je svět integrovaným celkem nebo nikoliv. To za prvé. A pak otázka tzv. „existence“, případně „reálné existence“, objektivní reálnosti světa apod. Je-li svět pouze konglomerátem pravých jsoucen a konglomerátů pravých jsoucen, pak o něm nemůžeme legitimně, tj. pravdivě vypovědět, že „jest“. Ale věc je mnohem komplikovanější. Svět sám pravým jsoucnem (přinejmenším původně) není, ale není pouhým konglomerátem jsoucen nebo konglomerátem konglomerátů pravých jsoucen. Mezi jsoucnými vznikají vztahy, které jsou 'reálně' prostředkovány jejich vzájemnými reakcemi, a tyto vztahy nabývají povahy jakýchsi komplexních vztahových kontextur, jež pro některá jsoucná mají „smysl“, i když jim tento smysl je jenom propůjčen skrze reagování těch či oněch jsoucen na ně. Proto také má smysl mluvit o nepravých jsoucnech jako o něčem, co není pouhá hromada, pouhý agregát. Taková jsoucná mají „vnitřní stránku“, ale ta nezakládá jejich integritu přímo, nýbrž přes reakce některých pravých jsoucen.

14. I. 88

88-068

To, o čem Husserl mluví jako o „Bedenklichkeit der Transzendens“ (4439, *Idee d. Phän.*, s. 5, 7–8), dává smysl a je závislé na předpokladu imanence. Ale co vlastně znamená imanence a jak k ní dochází? To nechává Husserl

zcela stranou, ačkoliv to má zásadní význam. Ve skutečnosti tomu je tak, že tzv. imanence je čímsi sekundárním, zatímco transcendování je primární. To je třeba objasnit. Každá pravá událost je sice vnitřně integrovaná, ale nikoliv ve způsobu „danosti“, nýbrž ve způsobu „stávání se“ či „nastávání“, tj. teprve ve způsobu uskutečňování. To, co bychom tedy mohli označit za její „sféru imanence“, se vlastně teprve rodí, ustavuje, neboť jako vlastní událostné dění cele přechází z vnitřního ven, do zvnějšnění a tím uskutečnění. O události zajisté můžeme mluvit od jejího počátku jako o „skutečné“, ale její skutečnost je vnitřní, subjektní povahy (o subjektnosti ovšem můžeme mluvit až u těch událostí, které jsou s to se vztáhnout samy k sobě – teprve tím se stávají „subjektem“). Uskutečněním tedy rozumíme zvnějšnění vnitřního. Událost jako taková však má tendenci k zvnějšnění, tj. k uskutečnění. Její dění vlastně v tomto zvnějšňování spočívá. A protože se jednota a tím také imanence události uskutečňuje teprve v jejím průběhu, je imanentní složka událostného dění podmíněna její složkou „transcendující“, je jejím výsledkem, produktem, či snad lépe „zařízením“. – My ovšem budeme slovu „transcendentní“ dávat poněkud specifičtější smysl, takže na tomto místě a v této souvislosti bychom mluvili jednak o transienci (událost se rozvíjí zvnějšňováním) anebo o transgresi (událost se setkává s jinou a reaguje na ni). Transcenduje ta událost, která je schopna setkání v reflexi (a to v jejím ekstatickém momentu).

14. I. 88

88-069

Otázka reprodukována Husserlem (4439, s. 5, ř. 8–10), totiž jak může poznání ze sebe ven a nad sebe či za sebe, před sebe, jak se může setkat a jak může zasáhnout něco, co jest, ale co nemůže být nalezeno v rámci vědomí, je v jistém smyslu nesprávně položena, nebo alespoň musí být reinterpretoována, neboť v této podobě zavádí. Husserl se domnívá, že u nazírajícího poznání myšlenky (*cogitatio*) tato otázka odpadá, ale to je jeho omyl. Především je ona otázka vhodná ještě dříve než na úrovni vědomí. Můžeme se totiž tázat: jak je možné, aby událost, která je původně vnitřní povahy, se mohla zvnějšňovat? Nebo ještě základněji: jak je možné, aby se něco dělo, aby se stalo něco, co tu ještě nebylo? Tady pomůže jedině: rozloučit se s plným vědomím a definitivně s nejstarším filosofickým předsudkem, totiž že to, z čeho všechno děním vzniká a do čeho zase zaniká, je samo beze změny. Absurdnost otázky, jak může vědomí či poznání ven ze sebe, je nejnázornější právě na tomto základu, na nějž ji aplikujeme: jak může něco, co zůstává samo sebou bez jakékoliv proměny, „dát vzniknout“ něčemu pomíjivému, co zase zanikne? Tato stará filosofická

intuice je prostě vadná a neplatná, musí být zavržena a na její místo musí být postavena intuice jiná, totiž právě intuice změny jako čehosi základního. A navíc nikoliv změny jen vnější, nýbrž změny znamenající zvnějšňování vnitřního, a to pak musíme interpretovat na základě další intuice, totiž nahlédnutí, že dění není původně procesem odvíjejícím se od nekonečna do nekonečna, nýbrž nesmírnou pluralitou (multiplicitou) celostných „kusů“ událostného dění, kterým říkáme události (ovšem za předpokladu, že lišíme události pravé od nepravých).

14. I. 88

88-070

Naše odpověď na otázku, jak může poznání ven ze sebe a jak může vystihnout něco, co je mimo ně, má několik fází, vyžaduje několik kroků (právě proto, že je nevhodně, a matoucím způsobem formulována). Samo událostné dění je ustavičným „vycházením ze sebe“ a „přecházením do vnějšnosti“, a tím je založena možnost, aby se ve své vnějšnosti setkala jedna událost s jinou, ovšem také v jejím vnějšku. To, že se nějaké události mohou setkat, srazit, mohou na sebe padnout či narazit, je možné jen díky tomu, že nejsou čirou „imanencí“, čemuž my říkáme ryzí nepředmětnost. I tady ovšem zůstává leccos bez odpovědi. Nevíme zatím, jak spolu mohou různé události souviset ještě co do svých nepředmětných, vnitřních „stránek“. Především ještě nemáme vypracovaný a zaběhnutý jiný, odlišný myšlenkový aparát: tím dosavadním jsme tlačeni k tomu, abychom – přemýšlejíce o nepředmětných stránkách či nepředmětných skutečnostech – měli na mysli vlastně předmětnosti, totiž „před-měty“. To je nebezpečné, protože nás to zavádí do neřešitelností. Nicméně předběžně můžeme mít za to, že právě proto, že vnitřní stránka každé události je *eo ipso* ještě nezvnějšňená, představuje jen jakousi jednotku v pluralitě nesčetných jiných událostí, jež si jsou jinak naprosto podobné a jsou přímým „produktem“ ryzí nepředmětnosti jako takové, která se může „uplatňovat“ jen skrze tuto nesmírnou multiplicitu událostného dění, jež je na nejnižší, tj. základní rovině představováno nejmenšími „kvanty“ událostného dění, tj. tzv. primordiálními událostmi. Teprve při zvnějšňování a zejména při vzájemném reagování jedněch událostí na jiné dochází k diferenciaci událostí podle toho, jak jsou schopny se „organizovat“ do superudálostí.

14. I. 88

88-071

Zásadní složka odpovědi na zmíněnou otázku tedy spočívá v tom, že každé událostné dění spočívá ve zvnějšňování vnitřního, což je předpokladem

toho, aby se jedna událost ve svém zvnějšnění setkala nebo srazila s vnějškem události jiné. (Co to vlastně ten vnějšek je, to je jiná otázka – tady jde o docela nové chápání toho, čemu Řekové říkali *fysis*.) Tím se dostáváme k druhému základnímu bodu, totiž k reaktibilitě událostí. Události se totiž nesrážejí pouze jako koule na kulečnickovém stole nebo jako atomy v pojetí Leukippově a Demokritově, nýbrž jsou schopny na sebe reagovat. Tím se otvírá již na těchto nejnižších úrovních možnost aplikovat některé fenomenologické principy. To, co je pro tzv. svět relevantní, nejsou vnitřní stavy událostí, a dokonce primárně ani zvnějšnění těchto stavů (pokud na ně jiné události nezačnou reagovat). Primordiální událostné dění je sice předpokladem „konstituce“ světa (a tady nemáme na mysli Husserlovo pojetí, ale něco jako „reálnou konstituci světa“, díky které každá událost má v tomto světě – tj. v kontextuře nesčíslných událostí jiných – své místo, a to jak prostorově, tak časově). Svět je však „konstituován“, „vystavěn“ nikoliv z primordiálních událostí (jako si to představovali staří Řekové, že je uspořádán z „elementů“), nýbrž z jejich vzájemných reakcí na sebe. Tím je ostatně vůbec umožněna časovost světa, neboť bez reaktibility, tj. bez schopnosti událostí reagovat a také navazovat na jiné události by se vše, co se jednou stalo, prostě propadlo do nicoty, takže každý okamžik by byl původní, „originální“ – a tedy jeden jako druhý (a nebyl by to okamžik světa, nýbrž okamžik, rovnající se primordiální události. Že takových událostí by bylo mnoho, to by nic a nikdo nemohl zaregistrovat.

15. I. 88

88-072

Pochopitelně nám budou kladeny otázky, odkud se vůbec berou události. Filosofie je stále ještě hluboce ponořena do předsudku, že při všem jsou tím rozhodujícím počátky: ti, kdo v tom předsudku stále vězí, by chtěli mít zajištěnou nějakou arché. Počátek, který vládne všemu, čeho je počátkem. Že to je vnitřní rozpor a nesmysl, to snad nikomu nepřijde na mysl. Za takových okolností má smysl se uchýlit k paradoxům. Paradoxní formulace je dobrá a užitečná tam, kde dovoluje naznačit něco, co nedovedeme jasně a zřetelně vyjádřit, ale co zároveň popře to, co by navykly způsob myšlení byl nakloněn a ochoten vyslovit. V našem případě je takovým paradoxem, když přijmeme otázku, co je onou ARCHÉ, a když odpovíme: tou ARCHÉ je NIC. Kdybychom místo toho řekli, že žádná ARCHÉ není, že nic takového neexistuje, že to je jen pustý výmysl, konstrukce falešného myšlení atd., tak bychom možná měli méně pravdy a zejména bychom řekli méně, než když myšlenku ARCHÉ přijmeme a když na otázku po ní odpovíme poukazem na NIC, na nicotu v silném smyslu. Jde o to, že ARCHÉ byla starými Řeky

chápána jako to, co trvá uprostřed změn, za změnami, pod změnami – anebo co jediné vsutku jest, zatímco změny vlastně nejsou, „jsou“ jenom zdáním. Dnes už obecně proniklo do povědomí lidí, že se mění naprosto vše, že je všechno v pohybu a neustále proměně (asi ve smyslu, jak o tom mluvil Hérakleitos). Přijme-li někdo tuto myšlenku, je třeba jej dovést k nahlédnutí, že by bylo absurdní, kdyby zamýšlel udělit jedinou výjimku právě nicotě, která by pak byla tím nejstabilnějším, nejtrvalejším prvkem či složkou „skutečnosti“ či „světa“. A má-li všeobecná proměnlivost platit také pro nicotu, pak se nicota musí proměňovat – jak také jinak? – v „něco“.

15. I. 88

88-073

Tímto vyjádřením jsme ovšem pokryli hned několik problémů, resp. několik vrstev základního problému. Když se ukázalo, že celek není pouhým součtem, pouhou hromadou svých složek či součástí, ale něčím víc, že celek je určitým řádem, uspořádáním těchto částí, že např. celek žije, zatímco části nežijí (organismus žije, ale atomy, z nichž se skládá, nejsou živé), cítili myslitelé nepřekonatelné nutkání objektivovat to, co části dává dohromady, co je řídí a oživuje, a nazvali to „vis vitalis“ – prostě vymysleli další „sílu“. Něco podobného ostatně provedli již presokratci, např. Hérakleitos s LOGEM nebo Anaxagoras s NYOSEm. Chyba tu byla ovšem v té objektivaci, v tom, že s LOGU nebo NYOSu nebo toho, co oživuje, bylo učiněno – s nekontrolovanou a nereflektovanou samozřejmostí – jsoucno. Ale proč by právě to řídící, vládnoucí, organizující, pořádající, oživující atd. nemohlo být chápáno jako „nejsoucno“? Koneckonců každá událost nejprve není, tj. nejsoucí, pak se stává aktuální jsoucností a pak přechází do minulosti, stává se minulou a v tom smyslu opět nejsoucí. Přesto je základní rozdíl mezi nejsoucností určité události a mezi nejsoucností vůbec, tedy nicotou. Tak se nám otvírá otázka, jak se z nicoty jakožto nejsoucího vůbec stává nejsoucí určité – ovšem nejsoucí ještě – události. Termín „konkrétní“ je použitelný jen s jistou rezervou, že toto slovo nebudeme brát etymologicky „za slovo“, tj. že je nebudeme chápat „doslova“. Nejde o žádné srůstání ex post: vnější „vzniká“ zvnějšněním vnitřního, čímž příslušné vnitřní přechází ve vnější, zjinačuje se a přestává ergo být tím, čím předtím bylo. Nicméně tu musí „být“ něco, čím je vše drženo pohromadě.

15. I. 88

88-074

Promyslíme-li věc přesněji, pak musíme najít nějaký „faktor“ či „princip“ apod. (nic z toho se docela nehodí), který bychom mohli učinit odpovědným

jednak za přechod nikoliv pouze ničeho v něco, ale z ničeho vůbec v něco „konkrétního“, tj. nejprve v něco, co ještě není, ale co bude konkrétní, tudíž v „nic konkrétní“. Tentýž „faktor“ by pak byl odpovědný také za to, že toto „konkrétní nic“ by bylo integrováno, sebráno a přibráno, shrnuto a drženo v sebrání a shrnutosti s řadou dalších „konkrétních nic“ i posléze s řadou aktuálních jsoucností, jež jdou (půjdou) jedna za druhou a budou si přitom předávat „FYSIS“ (resp. „tělo“) jako štafetový kolík, na němž ovšem každá aktuální jsoucnost poněkud zapracuje, takže kolík sám se bude také měnit, i když jinak než událost jako taková. Není důvodu, proč bychom si jméno pro takto intendovaný a vymyšlený „faktor“ nemohli vypůjčit od starých Řeků. Sbíratí (a tím i vybíratí), dávati a přidržovati dohromady a pohromadě, sjednocovati atd., česky sčítati či lépe čítati, posléze čísti, se řecky řeklo LEGEIN, odtud LOGOS jako sbírající, shrnující. Vlastně to je něco podobného, jako Empedoklova Láska, která také drží pohromadě to, co je vybráno (vhodně). Empedoklés mimochodem stejně zamlčel ještě jeden „faktor“: kdyby Láska byla slepá, držela by pohromadě nahodile to, co by jí padlo právě pod „ruku“. To si může snad dovolit Svár, aby pracoval naslepo, ale nikoliv Láska. V té musí být ještě NYOS nebo LOGOS, má-li to, co spojila, mít „hlavu a patu“. A tak LOGOS bude jednak vybírat jsoucnosti (vhodně), jednak je (také vhodně) bude přidržovat ve spojitosti, tak aby výsledkem byla dějící se událost.

15. I. 88

88-075

Záleží nyní na tom, máme-li učinit LOGOS odpovědným také za vznik konkrétních nic. Zdá se nám, že to je zbytečné, neboť vznik primordiálně konkrétních nic můžeme chápat jako způsob, jakým pomíjí nic vůbec (tj. jakým jedině je s to nic vůbec pomíjet a tedy přecházet v něco). Spíše bychom mohli LOGOS chápat jako závislý na Ničem (Nicotě) v tom smyslu, že Nic, které přejde v primordiální událost, zůstává vlastně „ničím“ na úrovních vyšších, takže musíme předpokládat, že Nic má tendence přecházet v Něco nejenom tím nejprimitivnějším způsobem, ale že tento nejprimitivnější způsob je pouze jediným možným přechodným stadiem, jímž Nic musí ve svém „zněcovění“ projít, aby si otevřelo cestu „kupředu a výš“. To nás nutně vede také k jistému zproblematizování onoho „něco“, več „Nic vůbec“ nutně přechází. Nesmíme to předčasně a simplifikovaně interpretovat jako předmětnou jsoucnost. Přechod Nic v „něco“ musíme chápat právě jen jako přechod Nic vůbec v nic konkrétní, tj. v nepředmětný počátek integrované události. Zda se Nic ve své proměně v konkrétní nic dostane k tomu, aby překročilo nejnižší úrovně a založilo tak konkrétnost na

úrovních vyšších až nejvyšších, to záleží na „okolnostech“, které jsou vlastně komplikovanými relikty dřívějších (problém času si necháme na pozdější dobu) přechodů Nic vůbec v konkrétnosti (nejprve v konkrétní nic, které se později z vnitřního proměňuje ve vnějšnost a dříve nebo později, vždycky však s jistou dobou zdržení a tím setrvání – na které pak může navázat jiné událostné dění – přestává „být“ a stává se bývalou jsoucností a tedy nejsoucností). „Vis motrix“ onoho směřování k „centrokomplikovanějšímu“ je však opět LOGOS (jenže nesmí být objektivován na „vis“, sílu).

15. I. 88

88-076

Primordiální událost tedy nezahrnuje do rámce světa; svět nesestává z úhrnu ani jakýchkoliv konfigurací primordiálních událostí, nýbrž je založen vzájemnými reakcemi událostí primordiálních a všech dalších (reakce jsou také události, ale nesamostatné – mohou se však konstituovat jako reakce vyšších událostí atd.). A tady můžeme aplikovat něco z Husserlovy teorie, ovšem po nezbytných adaptacích (tak jako i on použil třeba koncepcí Descartových nebo Leibnizových po nemalých úpravách a posunech). Jestliže je nějaká událost s to reagovat na nějakou událost druhou, pak tu je dán základ pro nezbytné odlišení oné druhé události, jak jest a jak probíhá sama v sobě a sama sebou, od téže události, jak na ni naše událost reaguje. To, nač událost reaguje, představuje z té druhé události jen nepatrnou část, a to i tenkrát, když jde o reakci přiměřenou, adekvátní. Reaktivita událostí má zkrátka vysoký práh a hrubý rastr (příměr s hrubým rastrem pochází od J. B. Kozáka a datuje se věcně, i když se tam ještě o hrubém rastru nemluví, rokem 1924, neboť pochází z *Essaye o vědě a víře*. Prostřednictvím reaktivity, tj. konkrétních reakcí vždy nových událostí na události předchozí dochází k tomu, že událost, na niž nějaká jiná událost reaguje, na kterou navazuje a z níž si něco vezme pro sebe, vlastně nekončí ani poté, když de facto už proběhla a „skončila“. A svět se posléze konstituuje nikoliv jako soubor vzájemných reakcí jedněch událostí na jiné, ale jako produkt těchto reakcí, který „přetrvává“, jsa ovšem živen novými a novými událostmi, které dávají něco ze svého bytostného dění jako poplatek, daň, z níž ono „něco“, co přetrvává, „jakoby žije“ (ač to žádná pravá událost není).

15. I. 88

88-077

Použijme jiných termínů: jestliže nějaká událost reaguje na jinou událost, reaguje nikoliv na to, jaká v sobě a u sebe tato událost jest, na její plnou

„existenci“, na její celé „bytí“, nýbrž pouze na něco z toho, totiž na to, co projde sítí reaktibility a co je schopno překročit její práh. Pro reagující událost je tedy ta druhá, na kterou reaguje, nikoliv „reálnou skutečností“, nýbrž „fenomémem“, reaguje na ni tak, jak se jí jeví, ukazuje. Nezáleží na tom, že nemůžeme odpovědět nikomu, kdo se nás bude tázat, kde má ona primitivní událost oči, uši, nos atd., jaké jsou její smyslové orgány. Orgány jsou druhotnou aparaturou, kterou vynalézá příroda, aby usnadnila něco, co probíhá i bez nich, aby zesílila něco, co ve slabším vydání tu bylo dříve, aby soustředila něco, co se vyskytuje předtím, ale rozptýleně, aby učinila něco, co předtím unikalo pozornosti a bylo smíšeno s mnohým jiným v chaotickou směsici, základem a rozhodujícím, osnovným principem čehosi překvapivě nového a tím také nápadného. Reaktibilita jakožto schopnost událostí na sebe nějak navzájem reagovat je dříve než jakýkoliv orgán, jehož účelem je onu schopnost reagovat posílit, zmnožit, zkvalitnit, pozvednout zkrátka na vyšší úroveň a eventuálně jí dát delší a rozsáhlejší dopad anebo na druhé straně vyostřenější jemnost a zacílenost. Ať to však vezmeme jakkoliv, jedna skutečnost zůstává naprosto jistá: nikde není vidět žádného garanta toho, aby světové dějství bylo „solidně“ založeno na skutečných událostech – všude je založeno jen na fenoménech. Událost zvyšuje svou úroveň a tím i kvalitu díky svým reakcím na „fenomény“. Svět je založen na fenoménech, ne na „skutečností“.

15. I. 88

88-078

Co z toho vyplývá? Především je zbytečné zdůrazňovat tuto okolnost nějak nadměru pouze u lidského vidění a vnímání. Je-li celý svět založen na fenoménech, nezdá se být ničím tak převratným zjištěním, že na fenoménech musí stavět i veškeré lidské poznání. Jenže to má pak docela jiný charakter a také jiné důsledky než u Husserla. Nemá totiž smysl ani epoché, ani fenomenologická redukce, neboť tu provádějí mimo vědomí a bez jakékoliv potřeby uvědomění všechny události na všech úrovních při svých reakcích na jiné. Problém je třeba vidět právě z obrácené perspektivy: svět je svou podstatou, svým nejbytostnějším charakterem fenomenální, nikoliv „reálný“. Ale jako takový je něčím nezávislým na tom, jak se nám jeví, protože jakožto fenomenální funguje před každým naším vnímáním a poznáním. Proto si klidně můžeme odpustit veškerý subjektivismus, a můžeme se tázat, co je vlastně to, co poznáváme jako svět resp. jako částí světa. Představa, že to „je, jaké to je“, tj. že to je jednoznačně určené a „dané“, je prostě myslná. Každá skutečnost, s níž se ve světě můžeme setkat, je komplikovanou a velmi komplexní sítí, kontexturou

nejrozmanitějších vztahů, které jsou důležitější než to, „co“ je ve vztahu, a navíc které jsou vůči sobě navzájem v různém poměru důležitosti podle toho, kdo k té kontextuře přistupuje, co si z ní vybírá, zanedbává, co je a co není spjata se základními jeho funkcemi životními nebo praktickými (v případě lidské praxe) atd. Jinak řečeno: každá skutečnost je vícevýznamná až mnohovýznamná. Teprve z hlediska pravdy, přesněji ve světle pravdy, se vyjevuje každá skutečnost v tom čím „vskutku jest“, neboť v konfrontaci s tím, čím „má být“.

15. I. 88

88-079

To, co jsme jen tak náznakem a dost povrchně zatím vyložili, nám navzdory tomu již dovoluje se vyjádřit např. k Schelerově koncepci, jíž odmítal chápat vztah mezi „základem světa“ a „světem“ jako vztah stvořitele a stvoření (in: Die Idee des Friedens und des Pazifismus, ed. Frings, 1974, s. 21 n. - ex: 4087, s. 134): Scheler praví totiž, že „svět je 'manifestace', objektivní 'vyjevení jejího věčného základu'“ (Die Welt is 'Manifestation', objektive 'Erscheinung ihres ewigen Grundes', ...). Ukázali jsme, že sama „geneze“ světa nepřipouští, aby jakékoliv jsoucno, a právě tak ani úhrn všech jsoucenc, poskytoval podklad k nějakým závěrům, že to, co se nám jeví, je možno v nějakém smyslu brát nebo interpretovat jako „vyjevování posledního základu světa“. Především nemáme žádnou možnost sledování a kontroly toho vskutku základního pro vznik světa (či vůbec možnosti světa), jímž je přechod od nicoty k něčemu, v němž už intervenuje LOGOS do té míry, že spojuje jednotlivé konkrétní nic s celou do té chvíle zatím jen nepředmětnou událostí, pro niž ono konkrétní nic bude po celou dobu jejího trvání ustavičným zdrojem (nepředmětnou 'hnací silou') jejího dění. Ono „nic vůbec“ jako ryzí nepředmětnost je nedělitelné, takže ona konkrétní nic nemůžeme chápat jako odřezky, úlomky „nic vůbec“, tím méně jako jeho vyjevování (zatím se vůbec nic nevyjevuje), a už docela ne jako jeho manifestace (neboť zatím se nic nemanifestuje!). Právě tak samo dění jakožto zvnitřňování vnějšího není vyjevování a manifestování „konkrétního nic“, neboť především není, komu by se ono konkrétní nic resp. jeho působení při zvnějšňování konkrétního vnitřního vůbec něco vyjevovalo, ukazovalo nebo manifestovalo.

16. I. 88

88-080

Dění každé jednotlivé události se stává do té míry součástí a složkou „světa“, do které se aktuálně zvnějšnilo nebo do které si jiné události na

sebe vzaly a do sebe, přesněji do svého aktuálního zvnějšnění, zapojily něco z těch událostí, na něž reagovaly, a tak tomu daly nové zvnějšnění (i když to někdy pohledu zvnějška připadá a jeví se jako trvání něčeho pravého). Takže kdybychom chtěli „svět“ chápat jako úhrn nebo dokonce celek veškerého dění, včetně všeho vnitřního, jež se právě oním děním zvnějšňuje a tak stává vnějším, museli bychom trvale zůstat u hrozivé nenaplněnosti příslušné intence (neméně, nýbrž spíše více fatální nenaplněnosti, než jakou pozorujeme u Kantovy „věci o sobě“). V žádném případě bychom nemohli prohlásit, že svět je vyjevením nebo manifestací čehosi základního, protože právě o žádné vyjevení ani manifestaci v tom smyslu nejde a jít nemůže. Musíme se proto, míváme-li „svět“, omezit na vnějšek, na vnější stránku jednotlivých dění, to znamená na jednotlivé jsoucnosti nesčetných událostí a na vztahy mezi nimi. Už tím nám spousta skutečností zcela uniká. Komplikace pak nastávají, když si uvědomíme, že souvislosti mezi jednotlivými jsoucnostmi jsou časového charakteru, takže při všem výzkumu a pojmovém zpracování (v dosavadní myšlenkové tradici) se ustavičně dopouštíme hrubých přestupků právě tím, že rekonstruujeme vztahy mezi různými jsoucnostmi téže události a mezi jsoucnostmi různých událostí jakoby na jedné časové ose (či spíše rovině). Výsledkem je zcela subjektivní, a dokonce v jistém smyslu až nahodilý ráz toho, co se nám jeví či ukazuje jako svět (co se ukazuje, je vskutku velice nahodilé, ale i to, co se nám jeví, je daleko od toho, abychom směli mluvit o 'manifestaci', byť jen světa!

16. I. 88

88-081

Tak především musíme vzít na vědomí, že to, co se nám jako myslícím bytostem, odkázaným však na místo a čas svého pobývání na světě, ukazuje ze světa, je vždycky jen okamžitý přítomnostní průřez nejrůznějšími vnitrosvětými ději, jež mají zčásti povahu dějů k sobě náležících, zčásti povahu dějů navzájem do velké míry nezávislých anebo závislých nahodile, díky nahodilé souvztažnosti prostorové nebo časové, případně obou. (V podstatě vždy obou, ale ve smyslu naší interpretace se to může jevit jinak.) Přesně vzato se nám nikdy neukazuje a dokonce ani nemůže ukazovat svět v celé své aktuální (přítomnostní) podobě, což poprvé v přesnosti takřka matematické vyplynulo z Einsteinových teorií, ačkoli to bylo tušeno a přibližně nahlíženo již mnoha mysliteli dřívějšími. Ve vesmíru se např. odehrávají mohutné, nápadné a přímo „spektakulární“ relativně krátké události, trvající jen několik minut, hodin nebo dní a poměrně dobře alespoň na svém počátku nebo na svém konci ohraničitelné a ohraničené, a také ve

své ohraničenosti rozpoznatelné. Příkladem je kupříkladu vzplanutí supernovy. Nedávno byla pozorována vzplanuvší supernova v jednom našem menším galaktickém průvodci. Supernova vzplanula před více než 2 sty tisíci lety, ale její vzplanutí pozorujeme dnes, kdy je pro nás přítomností. Podobně do naší přítomnosti sahají souvislosti s ději, které spolu ani prostorově, ani časově nemají takřka nic společného. Výběrový efekt způsobuje, že ani v tom, co jsme schopni vidět, se nám neukazuje vesmír ve své skutečnosti, nýbrž spíše zlomky, jež k sobě vůbec nepatří. Není důvodu se domnívat, že zásadně jiná situace platí třeba na kvantové rovině.

16. I. 88

88-082

V KJ č. 1 zahájil Luděk Brož výklady z oboru systematické theologie. Začíná konstatováním, že „theologie je funkce církve“. To je velmi problematická formulace, i když ji lze pochopit v jejím lepším záměru. Je to tak problematické, jako když někdo prohlásí, že filosofie je produkt doby (případně funkcí doby). Theologie je nepochybně lidským výtvozem, ale tím se mnoho neříká (snad to má dobrou funkci jen jako obrana proti možné tezi, že theologie nejen stojí na zjevení, ale že je sama zjevená nebo alespoň že některé její části jsou zjevené). Jde také o to, jak chápeme slovo „církev“. Brož hned říká: církev je společenství poutníků, kteří byli Boží Řečí pozváni k cestě za Kristem. Vzniká otázka, má-li někdo k dispozici spolehlivé kritérium, aby mohl rozpoznat a rozhodnout prakticky, zda někdo do církve patří nebo do ní nepatří. Jakmile připustíme, že toto měřítko nikdo k dispozici nemá, stává se výpověď o theologii jako funkci církve čímsi velmi nekonkrétním, resp. stává se pouze dogmatickou formulí, jíž se pokouší theologie vypovídat o sobě tak, aby se mohla kdykoliv na konkrétní církev odvolat, když se jí to hodí, a aby se proti církvi (resp. její většině) mohla kdykoliv postavit, když se jí hlas církevních příslušníků nelíbí nebo prostě nehodí. – Lepší je již další Brožův výměr, že theologie je sebekritika křesťanského sboru. Tím je dobře vyjádřena vazba na církev, přesněji na konkrétní sbor, zároveň tento konkrétní sbor není interpretován jako instance, která by stála nad theologií a proti níž by se theologie nemohla odvolat či dokonce postavit, ba theologii je přiznávána kritická funkce, byť jen v podobě sebekritiky příslušného sboru.

16. I. 88

88-083

Brožův výměr theologie jako sebekritiky křesťanského sboru je ovšem poněkud chudý svou ahistoričností či přesněji svým nedějinně-

myšlenkovým charakterem. Theologii si nelze představit bez filosofického pozadí, vůči němuž se na jedné straně vymezuje a na němž na druhé straně nutně – byť s větší nebo menší opatrností – staví. Theologie je nutně jakousi zvláštní formou poněkud deformované filosofie. Zásadně by se theologie neměla vymykat zvyklostem a normám, jež se v dané době uplatňují vůči filosofii a jež filosofové většinou pro sebe uznávají a respektují. Jinak řečeno, theologie by se měla vyvarovat všeho, co je filosoficky vadné, nesprávné, jako nesprávné již odhalené, co se vymyká filosofickým myšlenkovým, pojmovým prostředkům. Naproti tomu může svobodně volit tam, kde je pro filosofii sice nejistota, ale tím zároveň rovněž možnost volby. Theologie by zásadně měla dělat svou práci tak, aby obstála filosoficky jako filosofická možnost. Theologie ztrácí svou oprávněnost, stává-li se filosoficky nemožnou a neúnosnou. Pochopitelně to platí programově, nikoliv jako jednou provždy dané omezení pro theologii. Filosofie nezůstává totožná a vždy – byť v základních rysech – stejná a tím uzavřená do svých mezí. Filosofie zná také pokroky v myšlení (i když se onen pokrok nesmí chápat příliš primitivně a krátkodobě). Filosofie může v určitých epochách dospět rovněž k sebekritice, tj. k rozpoznání, že některá její dosavadní východiska a některé její platné uznávané principy jsou vlastně nedržitelnými předsudky a že musí být opuštěny. Pobídkou a inspirací k takové sebekritice filosofie může zajisté být i theologie resp. nějaký její výkon. Ale tím nepřestává její filosofická odpovědnost.

16. I. 88

88-084

Brožův výměr theologie jako sebekritiky křesťanského sboru má některé značné přednosti. Především z toho vyplývá reflektivní charakter theologie. To koresponduje s jiným Brožovým výměrem, že theologie je reflexí víry. Tento druhý výměr je tím závažnější, je-li spjat s Brožovým pojetím víry. Brož víru charakterizuje jako zneklidnění, ochotu slyšet, pohotovost následovat, důvěru, radost (bohužel všechny tyto charakteristiky ihned poněkud znehodnocuje jejich zpředmětněním, ale to je jiná věc). I když to sám dělá, zřetelně vyjadřuje problematičnost nějaké předmětné charakterizace víry, zejména když klade (“právem”) otázku, „zda je vůbec možné vyjadřovat přiměřeně tuhle Boží aktivitu v lidech kategoriemi našeho nesvatého myšlení“ (ovšem zase: kdyby to možné nějak „přiměřeně“ nebylo, nebyla by ergo možná žádná theologie!). Chyba tu je zase v nedějinnosti Brožova vyjadřování. Něco takového jako „nesvaté lidské myšlení“ je floskule, která spíše problematizuje každý vážný theologický pokus než myšlenkovou nedbalost, nepřesnost a vůbec chyby a omyly.

Zcela správné však je, když Brož říká: „Užíváme-li slova 'víra' pro obsah toho, co věříme a vyznáváme, jde o přenesený, biblicky nepůvodní význam“. Tady prostě vzal na vědomí mj. statistická zjištění Ebelingova z r. 1957 (myslím) a vyvodil z toho nevyhnutelné důsledky. Zároveň tím nutně zproblematizoval svou vlastní objektivaci, když např. mluví o „pevné důvěře, že Bůh splní, co slíbil“. To už nemluví o víře, nýbrž charakterizuje tím reflexi víry, tedy theologii. Další teze, že theologie osciluje mezi Božím promlouváním a lidským slyšením, je šťastná, na rozdíl od příliš zjednodušujícím výměrem víry jako „Boží aktivity v lidech“.

16. I. 88

88-085

Brož správně říká, že theologie není víra (vždyť je jen reflexí víry). Poněkud upřesněno musí být to, co následuje: jestliže (theologie) nevěří, ztrácí svou totožnost (a právě tak se odcizuje až v nebezpečnou intelektuální hru, chtějí existovat mimo ten prostor víry, který vytváří následování sboru). Opravu musíme provést v tom, že to není theologie, nýbrž vždycky pouze theolog, který věří. Theologie je odborná disciplína, žádná osoba, a jen osobní lidská víra je skutečnou vírou. Po této opravě se však můžeme tázat: jak dopadne naše srovnání theologa, který věří a který svou theologickou práci provádí reflexí víry, s filosofem, který rovněž žije vírou a proto i svou filosofii chápe a chce vykonávat, uskutečňovat jako reflexi víry. Čím se liší víra theologova od víry filosofovy? Je to jiná víra? Dáme za pravdu Jaspersovi, že vedle „náboženské víry“ (nebo spíše – jak bychom raději řekli – „theologické víry“) je tu možná ještě buď jiná odrůda víry, totiž „víra filosofická“ (o níž psal Jaspers ve dvou spisech)? A není naše apodiktické tvrzení, že víra je možná jen jako víra živého člověka, jako osobní víra, v tom směru přehnané či nepřesné, že reflexe víry, ať už theologická nebo filosofická, musí nějak z té skutečné víry sama vyrůstat, že v ní musí být zakotvena, že ve svém myšlení musí vlastně nechat převládnout právě víru? Není tedy dokonce nutně před námi otevřena možnost, nějak se přesvědčit, zda reflexe víry je jen jakousi intelektuální konstrukcí nebo zda je to reflexe „*cum fundamento in re*“? A tak: filosofie ani theologie jistě není víra, ale může být z víry anebo může být postavena jen na písku, může svůj fundament jen markýrovat, jen předstírat. A to je možné také u theologie, zejména pro její vazbu na „církev“.

16. I. 88

88-086

Brož upozorňuje hned zpočátku, že ono společenství poutníků, jímž je církev, „nemůže ignorovat prostor a čas“, a říká, že to „ovšem platí i pro teologii a její funkci“. Vzniká otázka, zda to je důsledkem té okolnosti, že sice 'chodíme ve víře, ale zároveň v masu', takže ona zasazenost do prostoru a času je důsledkem toho, že jsme v těle, v mase, anebo zda ona zasazenost v prostoru a čase, o níž právě ve víře jde především, je původu jiného. Je tu závažná otázka, zda budeme dějinnosti a dějinné zasazenosti lidského života rozumět jako něčemu povážlivému a politování hodnému, anebo zda pochopíme, že jde o pověření, o povolání člověka k tomu, aby v dějinách, uprostřed dějin a skrze dějiny dal výraz své víře, přesněji aby se dal víře a tomu, k čemu jej víra vede, k dispozici a aby tvořil dějiny, přinejmenším spolutvořil, byl účasten na spolutvorbě dějin svými činy, svým působením, svým rozhodováním a také svým myšlením, tedy také svou reflexí, zejména pak reflexí víry. Jestliže má víra působit a pracovat v dějinách, a jestliže platí, že je to především boží dar, tedy něco, čeho se nám dostává, co k nám přichází a co se nás zmocňuje, co se ujímá vlády nad naším životem a co zatlačuje každou rezignaci, beznaděj, úzkost a strach (a zejména právě strach z děj, strach z budoucnosti, neboť víra je ostře zaměřena proti archaické orientaci člověka na minulost a její pravzory, na to, co je stále totéž a na co archaický, mytický myslící a žijící člověk upíná svou falešnou, zpozdilou naději, vzdává se sebe a touže se ztotožnit s tím, co už tu jednou bylo a tím eo ipso jest na věky věků nejpevnější jistotou), pak samo naše povolání a sama víra musí být dějtvorná a dějnotvorná, nejen se pouze adaptovat a přizpůsobovat novým, změněným okolnostem.

16. I. 88

88-087

Brož vcelku případně a správně mluví o tom, že věřící svou víru reflektuje a „nejen svým intelektem, ale celou svou bytostí se snaží přispět k tomu, aby lidský svět dával věčné odpovědi na Boží promlouvání“. Zase to však potřebuje některé opravy a zejména pak odpověď na jednu zcela závažnou otázku, která tu ani nebyla exponována, natož formulována a dokonce řešena (byť nikoliv vyřešena). Především je to ta stará potíž, že Brož v té souvislosti mluví nikoliv o víře samé, nýbrž směšuje tu víru a reflexi víry. Říká, že theologem je každý člověk, který v Ježíše Krista věří a reflektuje jeho vztah k sobě a svůj vztah k němu. Druhá polovina věty je v pořádku a má svou eminentní důležitost, která se jen zvýrazňuje, jestliže podrobíme kritice a revizi část první. Formulace „věřit v Ježíše Krista“ je jistě běžná a zaběhaná, ale je theologicky problematická a filosoficky neúnosná. Brož to ostatně sám o něco dříve řekl (užíváme-li slovo ‚víra‘ pro obsah toho, co

věříme a vyznáváme, jde o přenesený, biblicky nepůvodní význam – říká sám). „Věřit v něco nebo v někoho“, „věřit, že“ zkrátka není víra, ale už reflexe víry. Uvážíme-li, že víra sama jako orientace do budoucnosti, od níž očekává to nejpodstatnější, je orientována ostře polemicky a věcně velmi vyhraněně protimyticky a protinábožensky, pak navíc je pochybné nejen ono „věřit v“ něco nebo „na“ něco, ale také Bůh jako obsah či předmět víry. Víra je orientována nepředmětně, neboť budoucnost není předmět, není jsoucno, ale nejsoucno. Víra je orientována na to, co není (ještě není), ale čím si je jista. Naproti tomu ‚víra‘ v Boha, tj. že Bůh „jest“, je falešnou vírou ve jsoucno (ať už jde o jsoucno jakékoliv).

17. I. 88

88-088

Brož praví, že sbor má od theologie očekávat a přímo požadovat především „podněty kritické a tvůrčí“, zatímco „tradování, kritika a formulace věroučných vět, jimiž se především zabývala starší dogmatická práce, jsou až druhotný úkol systematické theologie“. Úroveň intelektuální je však ve sboru různá a různorodá. Velkou otázkou je, jak dovede církve využívat pro svůj, tj. pro sborový život toho, že mezi svými členy má odborníky vysoce vzdělané v nejrůznějších oborech. Ale právě tak je tu otázka, zda theologie s takovými lidmi počítá a zda je připravena a ochotna jim tlumočit výsledky svého zkoumání a celé své práce na úrovni, která je přiměřená jak nejlepší úrovni theologické, tak úrovni oněch vzdělanců a odborníků. Církve pořádá různé typy setkání mládeže, starších atd., ale neujala se nikterak vzdělanců. Procento vzdělanců a vůbec lidí intelektuálně na vyšší úrovni však ve společnosti stoupá, a proto nutně stoupá i v církvi, ve většině sborů. (Stačí udělat statistické srovnání procenta vysokoškoláků a středoškoláků ve sborech, eventuálně v celé církvi před válkou, po válce a dnes, tj. zhruba ve dvaceti nebo pětadvaceti-letých odstupech.) Pak se můžeme tázat zcela oprávněně, proč úroveň předválečné *Křesťanské revue* nestoupala, nýbrž naopak poklesla, proč úroveň příspěvků v *KJ* je tak nízká, že jen občas se tam najde text, který stojí za to důkladněji prostudovat a přemýšlet o něm atd. Tedy otázka je, co to je „sbor“ a jaká je úroveň „sboru“, na kterou se theolog má orientovat. Theolog má ovšem odpovědnost nejen vůči jednotlivému sboru, ale vůči církvi, a nejen vůči církvi, ale vůči společnosti, vůči celé veřejnosti, vůči celku národního života, ba vůči veřejnosti nadnárodní a mezinárodní.

17. I. 88

88-089

Sbor tedy může a má od theologie očekávat, že sborovému životu – a to znamená především duchovnímu a také myšlenkovému životu – otevře okna a výhledy za meze sborového života, že sborovému životu a myšlení zprostředkuje nejen výsledky své vlastní práce, ale – protože ostatně theologická práce jako jakákoliv jiná intelektuální a dokonce vědecká práce je nemyslitelná a nemožná v okresních či krajských poměrech, ale musí se měřit poměry světovými nebo přinejmenším evropskými – že zprostředkuje také výhledy na práci jiných oborů, myšlenkově příbuzných, a nejen domácích, nýbrž evropských a světových, má-li to učinit, že sbor má a musí očekávat a požadovat od theologie a theologů, aby se sami vyrovnávali theologicky s oněmi jinými, ale theologii nějak blízkými obory, má-li si zachovat svou myšlenkovou hloubku a vědeckou úroveň. To pak mimo jiné znamená, že je to zase také sbor, který může a má očekávat a požadovat od theologie, aby sledovala např. myšlení současné filosofie, ale také některé zvláště důležité obory moderních přírodních věd, historie, jazykovědy, kulturní sociologie atd. atd. Mluví-li tedy Brož o tom, že theolog, chce-li být řádným theologem, musí přesahovat jednotlivé theologické písečky „odbornické“, neboť „odbornické písečky jsou jen důstojnější forma věží ze slonoviny“ a říká-li, že „budoucí cesta theologie je zcela určitě cesta interdisciplinární reflexe“, pak ovšem si nelze představit, že by se ona „interdisciplinárnost“ mohla redukovat na rámec pouhé theologie a že by nemusela nutně přesahovat do jiných oborů, zejména pak do filosofie, která je theologii nejbližší a která vlastně byla inspirací a také předpokladem vůbec vzniku theologie.

17. I. 88

88-090

Pochybná je Brožova relativizace a zároveň tolerance náboženské, resp. církevní ideologie. Brož ovšem důsledně chce rozlišovat křesťanskou ideologii od křesťanské theologie, ale konformně s pokleslým vývojem pojetí ideologie v tradici marxistické (od Marxova naprostého odmítání k uznávání a pěstování „naší ideologie“) odmítá jen negativní interpretaci a hodnocení ideologie jako „zcela nevěcný blud“. Podle Brože jsou „ideologie dobré a špatné“, a zejména je Brož přesvědčen, že se kulturní společnost bez ideologií neobejde. To je tedy přinejmenším věcí diskuse a Brož by měl považovat za svou povinnost to objasnit pořádně. Nejde tu přece o slovo „ideologie“, ale o jeho význam. Jak se může Brož takto ostře vyjadřovat, když vlastně nikomu neobjasňuje, co má na mysli? Je to pochopitelný důsledek jeho uznávání „dobrých ideologií“? Píše však o theologii a jako theolog, dokonce jako systematický theolog. Měl by tedy považovat i ze

svých vnitřních důvodů za svou povinnost, přesněji objasnit, co rozumí onou „dobrou ideologií“ a ideologií vůbec. Naprosto lze s Brožem souhlasit, že je katastrofální, začne-li se křesťanská ideologie „zaměňovat za teologii (za reflexi víry) nebo dokonce za víru“. Ale proč je to katastrofální, to neříká. Proč to není pouhá nepřesnost? Známe jen jeden jediný důvod: protože ideologie, a to každá ideologie, je vlastně jen pozůstatkem mytického myšlení, které nezná odstup, nýbrž jen ztotožnění. To znamená, že ideologické myšlení je neschopno reflexe. Proto nemá ideologie místo vedle theologie, ani když ji překřtíme na „křesťanskou“, nýbrž vždycky stojí proti ní, právě tak jako stojí proti mýtu a proti religiozitě sama orientace víry. Není theologického smíru s ideologií, nemá-li se sama pokleslá theologie stát pouhou ideologií.

17. I. 88

88-091

Brož neobyčejně zplošťuje a redukuje význam reflexe a jejího výsledku, jímž jest „porozumět sami sobě a porozumět druhým lidem“. Zůstává u starých myšlenkových schemat, když právě v tom vidí „způsob, jak překonat odcizení a znovuobjevit vlastní totožnost“. Ve skutečnosti tomu je docela jinak. Vada pojetí „odcizení“ spočívá v tom, že se jakoby předpokládá, že před odcizením člověk měl sám sebe (Marx jasně říká, že odcizení spočívá v tom, že člověk sám sebe ztratil anebo se ještě nenalezl!). Totéž pozadí tušíme za formulací „znovuobjevit vlastní totožnost“ – zase se tu předpokládá, že na počátku tu nějaká „původní totožnost“ již byla. Tak tomu ovšem není. Člověk se stává sám sebou teprve tím, že se k sobě vztáhne, že sám sobě nějak porozumí a že si vybuduje nějaké sebepojetí a sebe-vědomí. Právě k tomu je však nezbytná přinejmenším prae-reflexe a zejména potom reflexe. Reflexe ovšem nespočívá v tom, že se člověk prostě na sebe zadívá, že odvrátí alespoň na čas a zčásti svou pozornost od věcí kolem a zaměří ji sám na sebe, neboť žádné „svébytí“ ještě nemá (na to ostatně ukázal zcela přesvědčivě už Kierkegaard). To platí zejména proto, že člověk nikdy není tím, kým „jest“ (v užším smyslu), a že nemůže být nikdy na nějaké sebespecifičtější „jsoucno“, tím méně pak na některou z jeho jsoucností redukován. K podstatě lidství jako fenoménu náleží, že tu dochází k jakémusi vysunutí těžiště člověka mimo sebe, ven ze sebe, a to právě v jednom momentu či v jedné fázi reflexe. To, že člověk porozumí lépe sám sobě i druhým, není prostým důsledkem toho, že svou pozornost k sobě a druhým zaměří, nýbrž že se otevře světlu pravdy, v němž se vyjeví pravá tvář jeho samého i těch druhých.

17. I. 88

88-092

Příprava na 18. 1. 88 – *Logos* a Pravda (2. verze)

1. V několika bodech se dotknu některých aspektů těch Husserlových pozic, jež charakterizují jeho *Idee der Phänomenologie*, jíž jsme se zabývali po 4 večery před týdnem. Nechci vykládat Husserla, nechci jej ani vyvracet. Prostě uvedu v konfrontaci s ním příslušné alternativy naše.
2. Husserl navazuje na Descarta, konkrétně na jeho *Meditace*. Descartes začíná svou první meditaci tím, že zpozoroval, jak od svých prvních let přejímal od okolí spoustu chybných názorů a považoval je za správné. Rozhodl se proto zbavit veškerých převzatých názorů a jednou konečně začít zcela znovu od základů. Za tím účelem se svobodně pustil do likvidace, přesněji destrukce veškerých svých dosavadních názorů jako nejistých a pokusil se najít jistotu.
3. Povšimněme si dvou hlavních posunů, které problematizují a – jak soudím – znehodnocují toto východisko. D. zjišťuje, že od nejujtějšího dětství přejal od jiných lidí mnoho nesprávného a mylného. Proto se chce zbavit všech převzatých názorů. A nakonec se rozhoduje pro destrukci vůbec všech svých názorů, tedy nejen převzatých.
4. Tento postup je psychologicky charakteristický pro davového a nevzdělaného člověka, který nestačí na to, aby se řádně a po svém orientoval ve světě a je navíc líný se o to pokusit, zaujímá skeptický postoj nikoliv přesně zdůvodněný, nýbrž emocionální (většinou na základě svých komplexů) a neuváženě generalizuje: politika je svinstvo. Nebo: „lidi jsou velký svině“ (říká sládek).
5. Reflexe, kterou by Husserl ještě zahrnul do přirozeného myšlení, je nástrojem kritické kontroly, umožňující rozpoznávat mylné, falešné názory od platných (byť provizorně), a provádění takové kontroly je zkušenost, významná pro celé další myšlení. Člověk si osvojuje celou řadu nejrůznějších kritérií, z nichž žádné není samo o sobě postačující.
6. To znamená, že se celou dobu pracuje s mnoha zkušenostmi, vlastními i převzatými, že kontrola se provádí v nesčetných konfrontacích mnoha převzatých informací i vlastních zjištění, že sama snaha, najít nějakou základní, jednoduchou, zcela přístupnou a dále již žádné ověřování nepotřebující „absolutní danost“, je založena na předpojetí a předsudku.
7. Zmíněný předsudek je starého data: filosofie je hned na svém počátku spjata s tázáním po *arché*. Husserl chtěl najít nový typ *arché*. Základním

omylem tu však není sama tato okolnost, nýbrž to, že pravá filosofická reflexe tu není provedena, resp. prováděna dost důsledně a že nejde dost daleko. Chybí tu dotazování na ony předpoklady, na nichž je tázání po *arché* vůbec možné.

8. Takové dotazování nás může ovšem vést různými směry a po různých cestách. Pro nás dnes (a vůbec tento rok) je obzvlášť důležité si povšimnout toho, že reflexe je myšlenkový akt, prováděný v „elementu“ či spíše ve „světě“ řeči, a tedy ve světě logu. Tady proti Husserlovi stavíme jiné pojetí reflexe, jímž mj. odmítáme možnost „absolutní reflexe“, tj. absolutního nahlédnutí vlastní *cogitatio*, která by s onou *cogitatio* spadala v jedno, tedy aniž by taková reflexe představovala nový akt oproti tomu, co je nahlíženo.

9. Pojetí „absolutní reflexe“ jakožto přímého (bezprostředního) nahlédnutí, nazření, splývajícího s výkonem myšlenky, *cogitationis*, se chce obejít nejen bez dalšího výkonu myšlenky, ale také bez prostřednictví logu, a to je právě to, co zcela odmítáme. Žádná *theória* ani takto redukováná není možná a neexistuje.

10. Naší tezí je ovšem něco, co nás vede ještě o krok nebo snad i více kroků dál. Kdyby byla možná reflexe v podobě absolutní sebedanosti, byla by taková sebedanost nutně mimo pravdu a omyl a nemohla by se stát základem celé další výstavby našeho poznání. Právě tak, jako muselo zůstat záhadou, jak je možný přechod od věčné, neměnné *arché* ke světu změny, vznikání a zanikání, muselo by zůstat záhadou, jak je od absolutní sebedanosti možná cesta k danosti něčeho jiného, něčeho druhého (dokonce i k danosti intencionálního předmětu jako konstrukce). Vysmívá-li se Husserl Descartovi a jeho argumentaci pomocí *veracitas Dei*, sám by se tomu nakonec nemohl vyhnouti a musel by nakonec dospět k leibnizovské myšlence (adaptované) prestabilizované a harmonizované zásobě intencionálních předmětů jako předmětných potencialit eventuelních (možných) intencionálních aktů všech jednotlivců a všech příštích generací lidského rodu.

11. V tomto ohledu znamená Husserl (jak jsem před týdnem uvedl v diskusi) krok zpět za Kanta (přesněji: před Kanta), neboť Kant chtěl prokázat, že rozum není naprosto závislý na zkušenosti, ale že je sám aktivní, iniciativní, spontánní. Husserl byl tak ovlivněn empirismem, že rozumu nedovedl přiznat víc spontaneity než Kant, nýbrž daleko méně. Pro Kanta apriori je jakýmsi instrumentem, jímž rozum zpracovává chaos empirických dat. Pro Husserla má rozum jen jedinou možnost, vybírat z potenciálních daností, kombinovat je a aktualizovat v *cogitationes*.

12. Jak se věc klade nám? Jsme schopni jít od Kanta naopak kupředu a pochopit aktivitu rozumu jako iniciativnější a spontánnější, než jak to dokázal sám Kant? Protože uznáváme Husserlovu kritiku psychologismu a biologismu, musíme veškerou pozornost a veškerý důraz zaměřit nikoliv na akty myšlení, nýbrž na intencionální předměty. Za současné situace filosofického myšlení, které zůstává ještě nadále ponořeno do éry, kterou nazýváme érou předmětného myšlení, musíme základního obratu dosáhnout právě tam, kde je předmětné myšlení nejsilnější a nejmocnější, ne tak, že se jeho nejsilnějším místům a pozicím vyhneme a zaměříme se na jeho slabiny.

13. Když jsme tohle rozhodli, tak se řešení už podává samo. Nepodává se sice jako nepochybné a jisté, ale jako nahlédnutelný experiment. Průkaz iniciativy a spontánnosti rozumu, resp. vůbec myšlení (jako možnosti) musí být proveden ve sféře, resp. na sféře intencionálních objektů. To znamená, že intencionální objekty pojmem jako výtvoř, konstrukty myšlení. A dotazování po tom, co je našemu vědomí či myšlení „absolutně dáno“ budeme interpretovat jako dotazování po tom, co myšlení nejprve samo konstruovalo a o čem potom nepodloženě a hluboce mylně spekuluje jako o tom, co je vědomí a myšlení „dáno“ a co vědomí a myšlení jen přijímá, akceptuje - a snad poněkud vyjasňuje, vyčeňuje (viz Leibniz).

14. Tím odmítáme jakoukoli tzv. „absolutní sebedanost“ jako pevný základ všeho dalšího poznávání a ukazujeme na jeho myšlenkovou podmíněnost, tj. na jeho myšlenkové předpoklady. A zároveň tyto předpoklady prohlašujeme za vadné a neplatné. Později se však musíme zabývat možnou námitkou, zda naše vlastní spekulace o logu nepočítá zase jenom s nějakou novou „sebedaností“.

15. Na tuto námitku můžeme předběžně odpovědět s poukazem k tomu, že „je výsadou logu (přesněji myšlení-logu) hledat to právě v distanci a z distance“. V tom smyslu můžeme pojetí absolutní sebedanosti dějinně zařadit jako relikty mytického způsobu myšlení, kde distance není možná a kde prostředkem i cílem je identifikace, ztotožnění myšleného a myslícího. (viz *Život a slovo*, s. 91)

16. V celých dosavadních dějinách lidského vědomí a myšlení nebylo zatím nalezeno nic, co by dovolovalo přesněji a přísněji podrobit nějaký „předmět“ bedlivému zkoumání než právě předmětně-pojmové myšlení. Kant tuto věc neobyčejně precizně vyjádřil jednak svou tezí, že rozum poznává ve věcech to, co tam sám nejprve vložil, jednak svou druhou tezí, že ve vědách je tolik vědeckosti, kolik tam je matematiky. Nic není přesnější

než matematika, a matematika je tak přesná právě proto, že je naším výtvořem, a to takovým, že postup vytváření či výstavby můžeme sledovat krok za krokem anebo – v případě matematických intuicí – můžeme vykonstruovat vždycky uměle postup, jímž oprávněnost takové intuice můžeme buď přímo nebo nepřímo prokázat.

17. Spjatost problému myšlenkových postupů s naší letošní ústřední otázkou po logu je zřejmá a už jsme o ní mluvili. Naproti tomu není vůbec jasné, jakou úlohu má *logos* ve sféře intencionálních předmětů. A už vůbec se zdá, že jsme ztratili z dohledu ono nové téma, jemuž jsme se dnes chtěli poprvé, ale nikoliv naposled věnovat, totiž otázce vztahu mezi logem a Pravdou. V matematice vůbec nejde – alespoň se tak všeobecně má za to – o žádnou pravdivost, nýbrž jen o logickou správnost. My si sice ukážeme, že to tak docela není pravda, ale až později. Jedna věc je zřejmá: jestliže myšlení vymýšlí své předměty, jestliže je samo konstruuje a pak se jimi dále zabývá, nemá to nic společného se „skutečností“, jak se tomu obvykle rozumí. A pravda se liší od logické bezespornosti právě tím, že se ke skutečnosti nějak vztahuje, že se skutečnosti týká. Prastará tradice, téměř časově koextenzivní s filosofií samotnou, chápe pravdu jako shodu myšlení se skutečností. Proto naším příštím tématem bude právě tato předpokládaná shoda a případně povaha této shody. (Přečtěte si na přípravu začátek Heideggerovy studie *Vom Wesen der Wahrheit*.)

18. I. 88

88-096

Při jedné četbě jsem dnes narazil na výrok (ostatně autorem vložený do úst vymyšlené postavě): „Ničím neopovrhnuji víc než lidmi, kteří plně nevyčerpávají svoje možnosti.“ Pro mne se sama tato formulace, přesněji sama tato myšlenka zdá být krajně opovržením hodná. A to především ve dvou směrech či ze dvou důvodů. Především prozrazuje člověka nemyslícího resp. „myslícího“ v heslech, ve frázích. Aby byla nějaká možnost možností, musí mít nutně své partnery mezi jinými možnostmi v téže věci, tj. musí být možností jakožto jedna z několika nebo i z mnoha jiných. Vyčerpat všechny tyto možnosti z elementárních důvodů nelze, neboť volbou jedné z nich nutně mařím všechny ostatní, anebo přinejmenším čtené z těch ostatních. Bezmyšlenkovitost spočívá v tom, že člověk, který nasazuje na sebe a na druhé ty nejvyšší požadavky, se nestará o to, aby je hned od prvního kroku sám plnil, aby se jim podřídil, aby je vůbec vzal vážně také pro sebe a u sebe. Ale nepochybně můžeme přejít od nedostatečné formulace k jejímu smyslu. A tento smysl sám je hrubě ne-lidský. Za každou cenu maximálně

využít každé své možnosti znamená nutně jak bezohlednost vůči ostatním lidem, tak bezohlednost vůči sobě. Neboť co to znamená, maximálně využít svých možností? Jde o kvantifikaci účinku? Jde o kvalitu toho, co mohu vyprodukovat? Jde o sílu prožitku? Jde o to, zapsat se do dějin a do lidské paměti? Proč má jít ostatně jen o „vyčerpání“ vlastních možností? Nenáleží snad také k lidským - a to specificky lidským! - možnostem napomáhat těm druhým, aby oni „vyčerpávali“ či spíše uskutečňovali ty své možnosti (a ovšem ne všechny, ale ty první)? Lze vůbec oddělit možnosti jednotlivce od možností jeho spolulidí?

21. I. 88

88-097

Dubček ve svém interview vychází z „hluboké vnitřní souvislosti“ mezi „perestrojkou“ a mezi otázkami, které se u nás začaly řešit před dvaceti lety (s. 1). Souvislosti jsou nepochybné, ale neřekl bych, že mají vnitřní charakter. Zdá se mi naopak, že analogie a podobnosti mají svůj původ ve vnějších okolnostech a skutečnostech: u nás došlo k tomu, že situace - krize - byla rozpoznávána přesněji a plány na řešení problémů a překonání krize byly rozpracovanější, ale také měly lepší historické předpoklady než dnes v Sovětském svazu. Ovšem srovnávat nelze jenom situaci u nás před dvaceti lety a v Sovětském svazu dnes, nýbrž politicky mnohem významnější srovnání situace u nás dnes a v Sovětském svazu dnes. To je skutečně politicky relevantní, zatímco obhajování minulosti už je záležitostí historického hodnocení. I to by nemuselo být bez politického (aktuálního) významu, ale jen za předpokladu, že by to došlo právě v Sovět. svazu uznání. Dubček, jak se zdá, má takové eventuelní uznání také na mysli. Ale to je právě největší slabinou jeho pozice. Situace u nás dnes už není taková, jak se vyvíjela koncem šedesátých let, a není proto možné na ni jen tak beze všeho a jakoby „přirozeně“ navázat. Mezitím bylo ztraceno mnoho času. Zatímco reformní komunisté byli v šedesátých letech hlavní silou, usilující o reformy a o skoncování se stalinskými metodami a jejich stále existujícími konzervativními zastánci a přívrženci ve straně a vůbec ve společnosti, byli jednak v důsledku intervence zvenčí zbaveni moci, jednak naprosto selhali jako politická síla, neboť se nezformovali žádným způsobem a nepřipravovali se důsledně a metodicky na kritickou situaci, která musela přijít.

21. I. 88

88-098

Dubček mluví o tom, „co všechno se mohlo za ty roky z 'nového kurzu' realizovat“, ale vůbec neuvažuje co se mohlo a mělo realizovat po intervenci, co mohli a měli ze strany vyloučení a vyškrtnutí dělat poté, když byli zbaveni moci. Dubček dále mluví o tom, že současný vývoj v SSSR potvrzuje, v čem byly ideje reformy 1968 podnětné a živé. Otázka však zůstává, zda tyto ideje nejenom podnětné a živé před dvaceti lety byly, ale zda podnětné a živé jsou ještě dnes. Reformní komunisté byli pro demokratizaci (stejně jako o demokratizaci mluví dnes Gorbačov). Ale jak se chovalo půl miliónu členů předvoje dělnické třídy, když byli vyloučeni ze své strany v podstatě hrstkou lidí, kteří se dostali k moci pouze díky vojenské intervenci a následnému politickému vměšování? Nepatrný zlomek se pokusil dále politicky žít a pracovat. A protože jich bylo tak málo, uměl si s nimi nový režim snadno poradit. Řekl bych, že posledních dvacet let můžeme zhodnotit jako definitivní selhání komunistické ideologie a komunistického programu v naší zemi. Žádné změny v Sovětském svazu na tom nemohou nic změnit. Naše situace se po válce lišila od situace ve všech ostatních lidových demokraciích právě tím, že komunisté a socialisté tu měli nejen nějakou umělou „většinu“ a moc, ale skutečné masové zázemí. První část tohoto zázemí ztratili únorovým převratem a potom politikou padesátých a počátku šedesátých let. Reformní komunisté veřejně ukázali možnost alternativy a pomalu získávali sympatie a důvěru (zpočátku většinou jen inteligence, která změny pocítila, zatímco druzí zatím nepocítovali reálně nic). Obrovská vlna sympatií byla vyvolána teprve intervencí. Ale svou politickou neschopností a nečinností v sedmdesátých a osmdesátých letech už ztratili nejen důvěru a sympatie, ale každou legitimaci k nějaké nové vedoucí úloze. Dubček téměř dvacet let mlčel a nyní se dovolává přehodnocení v Moskvě. To je nerealistické právě politicky. I kdyby k takovému přehodnocení došlo, budou reformní komunisté opět zavázáni za obnovení svého postavení v Moskvě a situace se bude opakovat. Jestliže – jak se to rychle rozšířilo po Brežněvově návštěvě v Praze – změna politického prvního reprezentanta, a tím také změna politického kurzu měla být „naší věcí“, nelze dnes apelovat na nového sovětského vůdce, aby přehodnotil vojenskou intervenci 1968 a obnovil něco, co dvacet let vlastně neexistuje právě proto, že k intervenci došlo. Musí to nutně vyznít jako volání po nové intervenci. A pro ostatní politické partnery komunistů, pro socialisty všech orientací to musí nutně znít problematicky a odpudivě. Dvacet let měli naši reformní komunisté na to, aby dospěli – a teď se ukazuje, že se tak nestalo, že se stále ještě nepostavili na vlastní nohy a že se zase ohlížejí po nějaké guvernance. Je-li pravda, co o Dubčkově výroku kdysi řekl Biřák, totiž že se ta servilnost vůči Moskvě už jednou musí skončit

(přibližně), pak je to obrovská nedůslednost, jestliže dnes se jen dovolává porozumění a nutnosti přehodnotit reformní hnutí ze strany Moskvy. – A co je nejdůležitější: nemá moc smyslu se dnes nějak zvlášť dovolávat Akčního programu. To byla už tenkrát přechodná věc, a dnes ji čas zcela odložil stranou. Dnes je zapotřebí nového programu a nové platformy, počítající s demokratizací, k níž od té doby docházelo a došlo alespoň ve vědomí občanů.

21. I. 88

88-100

Na str. 6 podtrhuje Dubček, že od XXVII. Sjezdu KSSS se neustále zdůrazňuje význam vlastních zkušeností jednotlivých zemí. Pak ovšem, dovolává-li se toho, by měl především sám vycházet ze zkušeností našich, domácích. Komunisté selhali hned několikrát. Především tím, že pod Stalinovým tlakem (připustíme, že to nebyla jejich vlastní iniciativa – i když i o tom lze pochybovat) zlikvidovali situaci, jak se politicky vytvořila po konci války (či na konci války), přestože ani tato situace nebyla nenormální, neboť v zahraničním odboji významně pracovali a zasloužili se také představitelé stran, které pak nebyly do politického života v obnovené republice připuštěny. Únor 1948 byl polonásilným politickým převratem, vlastně pučem, který využil vládní krize zcela nedemokraticky. Je naprosto beze vší pochyby, že další vývoj by šel jinak než provázen masovými nezákonnostmi všeho druhu a na všech úrovních. Dal-li by se Únor ještě obhájit jako mimořádný krok k překonání politické krize, pak tuto eventuální interpretaci vyvrací reálná komunistická politika po únoru a v průběhu celých padesátých let (nejen počátečních), a dokonce ještě dále. V jistém smyslu s Únorem jako legitimním počátkem trvalé „vedoucí role“ komunistické strany počítá i Akční program a také ještě dnes Dubček, jak je vidět z jeho interview. Hlásí-li se dnes někteří komunisté stále ještě k myšlence vedoucí úlohy komunistické strany, pak musí přijmout závěr ostatních, že totiž sice vedli, ale vedli špatně a rozhodně hůř, než by si pravděpodobně počínaly rozumné vlády, neokrojované komunisty, ale vyšlé skutečně ze svobodných a demokratických voleb.

21. I. 88

88-101

Zcela nepochopitelná je Dubčekova perspektiva: otevřený, čestný pohled historické pravdě do očí, nový politický program KSČ a na tom základě

znovusjednocení strany a společnosti. Pak lze doufat i v obnovu důvěry lidu (str. 17). To je mi opravdu zcela neprůhledné a přímo cizí. S kým se to chce Dubček „znovusjednocovat“? Přece je evidentní, že tu stojí otázka buď – anebo! Je nepochopitelné, že vyloučení a vyškrtnutí komunisté se už na počátku sedmdesátých let nepokusili vytvořit svou vlastní politickou platformu, i za jistých obětí (vždyť obětovali životy i svobodu za podmínek daleko horších, přímo děsivých, v mnoha zemích světa a ve společnostech o mnoho horších než naše!). A když to neudělali tehdy, měli možnost to udělat po nástupu Gorbačova do funkce generálního tajemníka. Anebo u příležitosti jeho příjezdu do Prahy v loňském roce. V nejhorším případě nyní, ale to už je vlastně pozdě. Oni stále ještě snad respektují stranu, která je docela cizí této společnosti a fakticky nemá žádnou vnitřní podporu, jen podporu sovětskou (a možná německou, stěží další) – a ovšem má v ruce všechny mocenské prostředky. Kdybychom dnes mohli uspořádat vskutku demokratické volby, kde by existující strany mohly konečně vystoupit nikoliv už jen jako přísně kontrolované filiálky a převodové páky úřadů stranických i státních, a kdyby mohla předstoupit před voliče také obnovená strana dubčekovského typu, ukázalo by se nad slunce jasně, kolik skutečných přívrženců má dnešní politické vedení ve společnosti. Proč se chce Dubček „znovusjednocovat“? Jenom proto, že na nic lepšího není vyhlídka? Proč se nehodlá o důvěru lidu ucházet demokraticky, tj. ve volbách?

22. I. 88

88-102

Kdyby (neuvažujme na chvíli o tom, zda to je či není reálně možné) se dnes ustavila druhá komunistická strana (ať už by se prohlásila za promoskevskou, anebo by si zvolila jiné jméno), znamenalo by to nepochybně ve skutečně demokratických poměrech ztrátu – byla by to jakási analogie toho, když se komunisté odštěpili po první světové válce od sociálních demokratů. Tenkrát to znamenalo, že do vlády se dostaly konzervativní strany. Něco podobného by mohlo nastat i nyní. Ale uvědoměme si, že by to nastalo tím spíš, kdyby – za analogicky skutečně demokratických poměrů – by se ve volbách ucházela o přízeň voličů „znovusjednocená“ komunistická strana, která by představovala spolupráci těch, kteří byli pro reformu, s těmi, kteří reformu udusili. Jakou věrohodnost by mohla mít taková strana? A pokud nepočítáme se změnou, která by obnovila demokratické poměry, znamená nějaké „znovusjednocení“ KSČ vlastně jen přijetí milosti, pardónu z rukou dosavadního vedení, které má

všechny mocenské prostředky v rukou. Kdyby exkomunisté masově znovu vstupovali do KSČ nebo kdyby byli masově pardonováni a přijato zpět, ukázalo by se, že byl naprostý nesmysl rozštěpit sociální demokracii dva roky po první světové válce a oslabit tak katastrofálně socialistickou frontu. Mohou-li považovat za možné být v jedné straně s naprostými nedemokraty, pak tím spíš mohli zůstat v jedné straně s demokraty pravicově socialistickými. Vcelku lze nahlédnout, že konzervativní komunisté se v posledních 15 - 18 letech definitivně deklasovali a ztratili jakoukoliv legitimitu nějaké vedoucí síly, a reformisté projevíli takovou neschopnost politické práce a politické akce, že do budoucna se teprve mohou o voliče ucházet, ale že nemají právo se na nic odvolávat.

22. I. 88

88-103

Dubček pozoruhodně vadně periodizuje události v 1968 a po něm. Říká, že „nás československé komunisty rozdělil až srpen 1968“. Ba dokonce ani po tomto zásahu rozdělení strany podle Dubčeka „ještě stále nenastalo“ (str. 20). Dokonce teprve po rozdělení stranického vedení a opuštění předtím jednomyslně přijaté linie prý rozdělilo strany, a rozdělení stranického vedení vedlo „postupně k rozdělení strany i celé československé společnosti“ (tamtéž). To prostě není pravda, to neodpovídá skutečnosti. Především k rozdělení strany postupně docházelo už v šedesátých letech, jenom to nenabývalo takových ostrých forem, že by jedni vylučovali druhé (jen výjimečně k tomu také docházelo). Konzervativci, svázaní se stalinskými metodami, se báli, že v nové situaci neobstojí, protože kromě mocenských prostředků nic jiného neuměli a ani se nechtěli učit používat. Báli se, že budou odsunuti stranou, protože se jasně ukáže, že nejsou na dostatečné politické ani odborné výši. Proto se sjednotili ve svém odporu. Je absurdní to nechtít vidět a mluvit o tom, že k rozdělení strany došlo až na popud shora, tj. po rozdělení v samotném vedení. Naopak, krize se strukturovala a vykrytalizovala vždycky dříve mimo vedení a po intervenci také mimo samotnou stranu. Dubčekovo vedení mělo několik měsíců možnost se opřít o nejširší vrstvy, ale neudělalo to, ani se o to nepokusilo. Jak je možné, že se Dubček vůbec nezmiňuje o selhání všech, kteří byli odvečeni do Moskvy, s výjimkou - se světlou výjimkou! - Františka Kriegla? Tak primitivní prohra bez pokusu o protitah nemá v politických dějinách obdobu. Byla to již třetí obdoba Mnichova, kdy kapitálně selhalo jako první právě vedení.

22. I. 88

88-104

Souhlas komunistů s vojenskou intervencí (se „vstupem spřátelených armád“) vyvolává v paměti ještě horší případ, kdy komunisté souhlasili na začátku druhé světové války se Stalinovou politikou dohody a spolupráce s Hitlerovým Německem. Je to disciplína nehodná toho jména. Zkušenosti s politickým vedením společnosti komunisty jsou špatné; právě nejširší vrstvy trvají a budou trvat, jakmile budou mít příležitost se k tomu svobodně vyjádřit, především na tom, aby došlo k co nejdůslednější odluce moci od strany (jako kdysi od církve) a aby se komunistická strana jako každá jiná musela vždy pro další období o hlasy voličů znovu a znovu ucházet, aby musela předstupovat se svým programem a aby se podřídila nezbytnosti zůstat pod kontrolou a kritikou jiných stran. Na čtyřicetileté období výlučné vlády komunistů doplatila u nás celá země tím, že je chudší, než byla, kdyby poválečný vývoj západních demokratických států, zejména jako vývoj států se silnou levicí. Argumentace, že se mnohé také podařilo a že se mnohé udělalo, je nesmyslný. Žádná země si nemůže a konkrétně po válce nemohla dovolit naprostou stagnaci. Pokud někde opravdu k pomalému vývoji až stagnaci došlo, pak na to země a její lid těžce doplatil – viz např. Albánie, případně také Rumunsko) to také nebylo nejlepší, že Dubček uvádí pochvalně Rumunsko, protože se nezúčastnilo intervence, aniž by na druhé straně řekl byť jen slovo o tomto režimu, jednom z nejhorších v sovětském táboře). Mluví-li Dubček o našem zařazení na špičce průmyslově nejrozvinutějších států na světě, opomíjí notoricky známé skutečnosti, které usvědčují podobná srovnání z optických klamů.

22. I. 88

88-105

Dubček zůstává v zajetí starých frází a floskulí, když mluví o demokratizaci a její nutnosti. Automaticky předpokládá, že komunistická strana jako jediná má povolání a poslání být vedoucí silou a mít vedoucí politické postavení ve společnosti. Vytýká současnému vedení, že aktivně usiluje zatlačit vyloučené komunisty a některé s nimi jdoucí nestraníky (vůbec nemluví o příslušnících jiných stran, ti mu prostě spadají pod hlavičku „nestraníci“!) do opozice. A najednou říká, že „i komunistická strana si musí své vedoucí politické postavení ve společnosti zabezpečit demokratickými politickými prostředky“ (str. 25). Na jedné straně se výsadní postavení komunistů předpokládá, a každý, kdo by to neuznal, je podezřelý, a na druhé straně se

chce, aby každý ono vedení, privilegované postavení uznal dobrovolně, demokratickým procesem, „na základě důvěry a přitažlivosti“ komunistické politiky (s. 26). To je kvadratura kruhu: buď je privilegované postavení KSČ mimo diskusi, a pak ovšem o demokracii nemůže být řeči. Anebo se KSČ bude ucházet o hlasy voličů podle rovnoprávně postavených stran jiných, a pak ovšem musí být její privilegované postavení zrušeno. Tertium non datur, leda jako přechodné stadium. Právě rok 1968 byl většinou společnosti chápán jako přechod k demokratičnosti a demokracii. Potud byla reforma, iniciovaná demokraticky orientovanými straníky, přijímána pozitivně a nacházela porozumění i podporu. A přesně pro tuto skutečnost nemá smysl navazovat tam, kde proces nuceně skončil v důsledku bezprecedenčního intervenčního zásahu zvenčí. Budeme-li reformovat dnes, musíme začít ihned dál a nevracet se zpět. Ostatně víme, že takové „návraty“ nejsou v dějinách reálně možné.

22. I. 88

88-106

Budou-li chtít komunisté znovu získat důvěru a přízeň nejširších vrstev, budou muset opustit polovičaté pokusy o lavírování a budou muset formulovat svou pozici a svůj vlastní program, aniž by čekali, co jim bude z Moskvy povoleno a co ne. Kdo ví, možná že Gorbačov čeká, že se u nás ustaví jádro příští opravdu demokratické komunistické (nebo socialistické či dělnické apod., ať už název bude zvolen jakkoliv) strany v tom duchu, jaký si i on představuje jako vhodný a nezbytný pro Sovětský svaz. Možná, že by přivítal, kdyby došlo k vývoji tímto směrem i v jiných zemích bloku. Možná, že by ničemu nebránil a naopak že by poskytl svou podporu takovým snahám. Slova jsou slova, ale rozhodující jsou činy – tak to říká sám Dubček. Proto by měli komunisté-demokraté udělat něco, co udělal Charta 77: vzít slova o přestavbě, reformě a demokratizaci vážně, přihlásit se k nim a ukázat svými prvními kroky, jak tomuto novému myšlení a novému politickému jednání rozumějí sami. A hned se ukáže, myslí-li to představitelé naší strany s těmi slovy vážně nebo ne. A také se ukáže, myslí-li to Gorbačov a další vážně s onou rovnoprávností komunistických stran a s tím, že jedna druhé nemá zasahovat do vnitřních záležitostí, ale být přitom navzájem k sobě otevřený a kritičtí. Je to riskantní, neboť se může ukázat (jako za Chruščova), že to s tou demokratizací a odbouráním stalinismu nesmí nikdo brát moc doslova. Ale i v takovém případě to bude užitečné: budeme vědět všichni, doma i v zahraničí, jak to tedy naše politické vedení myslí vážně a

jak to vážně myslí vedení sovětské. Když však nepodniknou nic, také se nic neukáže, anebo zase jen, až bude docela pozdě.

22. I. 88

88-107

Stále mne poněkud dráždí onen religiózní vztah ke straně. Dubček říká, že „Moja neskrývaná ambícia je v tom, aby mi bola vrátená politická česť“ (a také ostatním soudruhům). Ale copak si myslí, že současné politické vedení, současný ÚV, dnes existující strana mu může vrátit politickou čest, když ji sama ztratila? Může dát politické rozřešení někdo, kdo by ho sám potřeboval nejvíc? (to je genitiv?) Jsme tu u otázky, která byla velmi závazná pro reformaci: může poskytovat svátosti špatný, nemravný kněz? Dubček si ostatně ani v jiných ohledech dost neuvědomuje, že se tu opakuje situace, kterou už dějiny znají. Reformátoři se odtrhli od katolické církve a od papeže, protože nemohli jinak. A svým způsobem tak přispěli k tomu, aby po staletích došlo k jakýmsi náznakům reformy samotné katolické církve. To za prvé. A za druhé: byla to reformace, která razila heslo, že kněží nemají světsky panovat. V naší době to znamená, např., že straničtí funkcionáři nemají rozhodovat za ředitele podniku nebo za vládní úředníky, že ÚV nemá rozhodovat za vládu, že zkrátka má dojít k důslednému oddělení vnitrostranického života a státního a politického života společnosti. Chce-li KSČ zůstat politickou stranou „zvláštního typu“, pak nechť se spokojí s úlohou nového sekularizovaného typu „církve“, aniž by se přímo zapojila do politiky. A naopak, chce-li působit jako politická strana, pak musí přijmout postavení rovné s jinými politickými stranami, a nutnost, na každé období se znovu ucházet o hlasy voličů, aniž by měla jakákoliv jiná politická, mocenská a hospodářská privilegia než počet hlasů ve volbách. Buď a nebo. Demokracie nemůže potřebovat stranu, která nechce být jednou ze stran, ale vším celkem.

22. I. 88

88-108

Dubček docela správně upozorňuje, že „náš proces demokratizace, obrody strany a společnosti postupoval relativně včas, víc shora, ÚV měl iniciativu v rukách...“ (s. 24). Dodává sice, že to nevyklučuje iniciativu a dokonce tlaky zdola, ale realita ukázala, jak věci dopadnou, když se ta iniciativa zdola (a Dubček tím rozumí iniciativu „ze stranických organizací“!) konstituuje jen

jako odpověď na iniciativu shora. Jakmile je stranické vedení odstraněno a nahrazeno jinými lidmi, jinak zaměřenými, je po iniciativě zdola, dokonce na dvacet let. Základní chybou reformních komunistů v šedesátých letech byla jejich naprosto nedostatečná práce se širokými vrstvami, s „masami“, jak oni rádi říkají, jejich téměř výhradní orientace na získávání pozic v aparátě a o přesvědčování konzervativců argumenty. Zapomněli, že lidé ohrožení v samotné své existenci si prostě nemohou ani dovolit slyšet na takové argumenty, zvláště když to právě jim mělo přinést bezperspektivní budoucnost. Většina si neuměla vůbec představit, jak by se mohla znovu přeorientovávat a adaptovat. Už na to byli příliš staří a „hotoví“, a proti mladším neměli šanci. Právě onen pokus o reformu (či revoluci, o níž po Gorbačovově mluví na jednom místě i Dubček) musel vyvolávat nedůvěru a odpor u těch, kteří od ní nedovedli a nemohli pro sebe očekávat nic pozitivního. A reformisté se nesnažili dost o získání mas nejširších, nestraničských. Dodnes se to mstí, protože dodnes lze pozorovat u dělníků, zejména u těch nejvíc kvalifikovaných (a tedy nejlépe placených), většinou nestraničků, nedůvěru a obavy před každou radikálnější změnou, protože vědí, že z toho právě oni budou mít těžkosti (i když dnes kritizují).

22. I. 88

88-109

Mezi Pražským jarem 1968 a dnešním programem sovětské perestrojky lze bezpochyby najít rozsáhlé analogie. V čem však každou analogii postrádám, je dnešní politická situace v Sovětském svazu a u nás. Pochopitelně bychom velmi uvítali, kdybychom také v naší zemi měli nějakého svého Gorbačova. Ale i kdyby tu byl, jeho úloha by v jistém ohledu byla snad ještě obtížnější než skutečného Gorbačova v SSSR. Dubček vůbec nehodnotí starší dějiny našeho státu a nebere proto dost vážně zkušenost našeho lidu v řadě opakujících se národních proher a selhání politického vedení. Po první světové válce lidé s nadšením přivítali nově vzniklý svobodný stát, ale v průběhu dvaceti let jeho trvání bylo stále víc těch, kdo byli novými poměry zklamáni. Přesto se v situaci největšího ohrožení vzchopili, připraveni klást odpor a nasadit životy. Ale politické vedení přijalo mnichovský verdikt a na ozbrojený odpor resignovalo. Významnou roli v národním vědomí hrála také politická slepota a zrada západních spojenců. To byl také hlavní důvod, proč po válce tolik lidí skládalo naděje v Sovětský svaz, a také v program našich komunistů. Ale nejsilnější strana se nespokojila svým postavením a provedla převrat. Všechno šlo hladce, převrat proběhl bez většího odporu

společnosti, u když u mnohých vzrostly obavy a šířil se strach, což navíc posilovaly masové nezákonnosti a plánovité zastrašování eventuelních protivníků. Komunisté si neudrželi kredit, který měli brzo po válce, a museli stále víc spoléhat jen na mocenské prostředky. Proto získávali reformisté podporu veřejnosti jen velmi pomalu. Druhým důvodem bylo i to, že se o to ani nesnažili. Podceňovali úlohu veřejnosti a mas se spíše obávali. Odtud pokus o reformu „shora“.

23. I. 88

88-110

Skutečné masové podpory se Dubčekovu vedení začalo dostávat až po prvních kritikách ze strany NDR, Polska a Sovětského svazu. Největší vlna sympatií a podpory se vzedmula současně s vlnou vášnivého nenásilného odporu proti vojenské intervenci nových spojenců, kterou se celý národ cítil nejen zrazen, ale uražen a ponížen ještě víc než kdysi Mnichovem. Politické vedení znovu, po únoru již po třetí, resignovalo a přenechalo moc v rukou těch horších. Půl miliónu vyloučených a vyškrtnutých komunistů – to už je nějaká potenciální politická síla. Ale tyto statisíce se v následujících téměř dvaceti letech vůbec neprojevily jako politická síla. Proč? Řekl bych, že to byla už docela jiná strana – kde byly ty doby, kdy komunisté byli připraveni bojovat a nést riziko. Dubček několikrát opakuje, jak sankce postihovaly bývalé členy strany i jejich rodinné příslušníky (a vždycky připojí: i některé jiné, nestraníky). Ale což to bylo něco nového, co komunisté nikdy nepoznali? Vidím příčinu dvojí: především zase selhalo politické vedení (ať bylo jinak sebesympatičtější, politicky, státnicky selhalo). Přestalo vést; poslední velkolepou akcí bylo organizování nenásilného odporu. To bylo cosi jedinečného. Ale neprovádělo to samo vedení, nýbrž většinou mladí lidé, z nichž se mohly rekrutovat ty nejlepší budoucí stranické kádry. To vše bylo promarněno, protože nebyl podniknut žádný vážnější pokus o ustavení politické opozice proti nástupu konzervativců a reakcionářů do stranických funkcí. Pro společnost, pro národ to znamenalo, že komunisté ztratili i ten kredit, který si vydobyli za Pražského jara. Osmnáct let klidu a ticha – to nesvědčí o schopnosti vést společnost v těžkých chvílích a letech.

23. I. 88

88-111

K tomu však je zapotřebí přičíst ještě druhou příčinu. Mezi straníky, dokonce mezi vyloučenými straníky je stále ještě příliš zakořeněn předsudek, že strana je tabu, něco posvátného. Ještě i vyloučení komunisté stále dodržují mezi sebou jisté hierarchické rozdíly podle svých bývalých funkcí, což nám ostatním je nejménou trochu směšné. Ale má to i vážnější, ba někdy až tragickou podobu. Dubček si nedovede představit jiný výhled do budoucnosti, než znovusjednocení strany, která byla rozštěpena vyloučením přibližně třetiny svého členstva. Víím, že to má své kořeny také v učení o straně, tedy v komunistické ideologii. Ale žijeme v době, kdy v řadě zemí došlo právě v důsledku vojenské intervence v Československu k roztržce mezi komunisty. Dodnes tak významné komunistické strany jako italská a francouzská zásah neakceptovaly. Požadavkem či perspektivou znovusjednocení těch, kteří ve straně zůstali a jsou odpovědni (spoluodpovědni) za vyloučení oněch statisíců, s těmito vyloučenými, musí vyvolávat jednak odpor mezi mnoha vyloučenými, jednak nedůvěru mezi ostatními členy společnosti a národa. Nemluvím tu o politické realnosti či nereálnosti této perspektivy z různých hledisek (domácích i mezinárodních či mezistranických). Ale ani sám Dubček nemůže očekávat novou vlnu důvěry, navzdory tomu, že patří k nejsympatičtějším a nejpopulárnějším politickým vůdcem nejen mezi komunisty, ale vůbec mezi všemi politiky po této válce a možná i před ní, jestliže se bude dovolávat porozumění nového komunistického vedení, kde jsou lidé, kteří jsou bezprostředně odpovědni za jeho vyloučení, a nového vedení v Moskvě, odkud se neozval ještě ani náznak nějakého přehodnocení roku 1968.

23. I. 88

88-112

Mladý Marx kdysi (v úvodu „Ke kritice Heglovy filosofie práva“) napsal, že kritika náboženství je předpokladem veškeré kritiky. Přitom měl za to, že pro Německo je v té věci kritika náboženství v podstatě dokončena. Řekl bych, že by si naši reformisté, ale zejména ti, kdo se hlásí k tomu, že přestavba má charakter revoluce (a Dubček je jedním z těch, kteří to označení přijímají), měli osvojit toto Marxovo slovo, a to nikoliv proto, že je Marxovo, ale protože je hluboce pravdivé. Jen musíme správně chápat, co dnes rozumět slovy „náboženství“ a „kritika náboženství“. Sám se považuji za „křesťana“ a jako takový rozpoznávám, že ve svém jádře je křesťanství (resp. jeho rozhodující, světodějná linie) kritikou každé religiozity (a že v tom navazuje na proroky atd. tedy na zdroje ještě starší). A když jsem vzal tohle na vědomí, poněkud

mne irituje, když vidím, jak se religiozita, byť v kuriózní podobě, znovu ustavuje v komunistických stranách. A navíc se vnucuje i těm, kteří žádnými členy této strany nejsou a ani být nechťejí. Bohužel zatím neplatí a asi ještě delší čas nebude platit, že je u nás kritika tohoto nového „náboženství“, této nové religiozity dokončena. Vlastně jsme s ní ještě pořádně ani nezačali. Ale jedna věc platí: že kritika této religiozity, tj. kritika všech stranických tabuizací a všech jejich institucionalizací je a zůstane předpokladem veškeré kritiky ostatní. Dnes už se přiznává, že bez kritiky to nejde a nepůjde. Ale ještě nikdo si z oficiálních představitelů neudělal jasno v tom, že ona nezbytná kritika má také své předpoklady: a jedním z nejzásadnějších je kritika religiózních prvků našeho politického a společenského života.

23. I. 88

88-113

Heidegger důsledně odlišuje správnost (Richtigkeit) od pravdivosti (Wahrheit). Správnost charakterizuje jako tu okolnost, kdy se něco „spravuje“ (řídí) podle něčeho jiného, takže dochází k jakémusi „sladění“ (das Stimmen). Jako příklady takového sladění uvádí, kdy věc souhlasí (ladí) s tím, co míníme, co máme na mysli (když třeba mluvíme o „pravém zlatu“), anebo když naopak to, co míníme nebo máme na mysli, souhlasí (ladí) s věcí (to, co je ve výpovědi míněno, souhlasí s věcí, ladí s ní. Když se potom ukáže, v čem je správnost problematická, dál se o ní již nemluví. Pravda je pochopena na základě odkazu k Řekům a řečtině jako neskrytost. Tím je zcela pomínuta ještě jedna možnost, aniž by se o ní ztratilo byť jen slovo. To není ovšem proto, že by Heidegger na tuto možnost zcela zapomněl. O zapomnění tu nemůže být řeči, neboť v jistém slova smyslu je tato možnost zmíněna, ale aniž by to bylo výslovně řečeno, není považována za skutečnou možnost. Zmíněna je tenkrát, když Heidegger poukazuje na „tradiční vymezení“ pravdy jako adekvace a když tuto starou formuli převádí na její nejbližší, totiž středověký původ. Tu se zmiňuje o „křesťanské theologické víře“ (přesný překlad zní: křesťansky theologická víra - der christlichtheologische Glaube); to je samo o sobě poněkud konfušní - vypadá to, jako by Heidegger znal nebo předpokládal také jinou, nekřesťanskou nebo mimokřesťanskou, ale také theologickou víru. To dává smysl jen za předpokladu, když ji pochopíme jako víru předkřesťanskou, tj. židovskou, hebrejskou, a když zároveň připustíme, že už tam byla možná a skutečně existovala nějaká theologie. Ale zůstaňme u hlavního bodu: u ladění věci s rozumem ne lidským, nýbrž božským.

88-114

Heidegger tedy zmiňuje středověké pojetí, které chápalo věc jako správnou, když ladila či souhlasila – jako *ens creatum* – s božským rozumem resp. s ideou, myšlenou předem v božím duchu (viz překlad). Podle Heideggera však theologická myšlenka řádu stvoření, založeného v božím duchu či v boží mysli, může být oddělena od samotné myšlenky stvořenosti. Tento řád může „být obecně a neurčitě představován jako řád světa“. „Na místo theologicky chápaného řádu stvoření nastoupí plánovatelnost všech předmětů světovým rozumem, který si sám ukládá zákon, a proto si také činí nárok na bezprostřední srozumitelnost svého postupu (na to, co se pokládá za 'logické'“).s. 15 českého překladu). Nicméně dál už se Heidegger touto myšlenkou nezabývá. Naznačuje však, že pro dnešní myšlení je souhlas věci s ideou resp. s tím, čím by se věc měla řídit, pochopitelný a pojatelný už jen v podobě „transcendentální myšlenky Kantovy“, že se „předměty řídí naším poznáním“ (s. 13). Tedy jako by myšlenka, že jsoucí by se právě jakožto jsoucí mohlo a mělo něčím řídit, že by mohlo správněji či nesprávněji „být“, neměla už pro nás žádnou platnost, žádnou cenu, žádný význam. Heidegger nás odvádí od této myšlenky a vede nás docela jiným směrem, totiž k chápání pravdy jako neskrytosti. To znamená, že jsoucí, pokud zůstává neskryto, je pravé, tedy: je pravé už proto, že je jsoucí. Každé jsoucí má svou pravost, svou pravdu. I nepravý diamant, i falešné zlato má svou pravost. Není to ovšem pravost diamantu ani pravost zlata, ale je to pravost toho, čím vsutku jsou, bez ohledu na to, čím se být zdají, jeví, co imitují, čeho jsou nápodobou a případně předstíráním.

88-115

My jsme se ovšem vydali právě tím směrem, který Heidegger nechal bez povšimnutí. Východiskem nám bylo nahlédnutí, že o žádném jsoucím (vpravdě jsoucím, „pravém jsoucím“) nelze prohlásit, že v každém ohledu „jest“, čím „jest“, a už vůbec nikoliv, že ve svém „jest“, pokud „jest“, by mohlo už *eo ipso* být „pravým“ (tj. takovým a tím, jakým a čím „být má“). Dospěli jsme také k nahlédnutí, že Aristotelova „lokalizace“ pravdy ve výpovědi resp. v soudu (v logu) je oprávněná jen v docela určitém smyslu a navíc s jistým omezením. Spojitost pravdy s logem je nepochybná, ale logos

(tj. řeč, myšlení, ale ani LOGOS ve smyslu Hérakleitově!) nikdy pravdu nezakládá, nýbrž je pouze jejím prostředníkem. Je prostředníkem nutným, má-li se pravda vyjevovat jako pravda, ale není nutným obecně, neboť pravda se může projevovat či spíše prosazovat, uplatňovat také bez prostřednictví člověka, tj. lidského myšlení a mluvení (slova), ovšem nikoliv „jakožto pravda“, nýbrž vždycky jen jakožto něco jiného. Tak vzniká otázka, na čem můžeme zakládat své přesvědčení či svou naději, že se pravda v našem myšlení a promlouvání vsutku vyjevuje jakožto pravda, a zda tedy opravdu můžeme na základě toho, jak se nám pravda prostřednictvím LOGU a lidského myšlení (a promlouvání) vyjevuje, právem usuzovat na povahy pravdy samotné, čili zda můžeme pravdu jakožto pravdu (možná lépe: Pravdu) vůbec učinit a zda ji můžeme legitimně učinit tématem filosofického zkoumání. Nicméně v každém případě se naším cílem stalo vysledovat, jaký je vztah (a jaké je napětí) mezi „uskutečněným jsoucnem“ a jeho logem (tj. logem jsoucna), a dále mezi ním a jeho pravdou (jeho „býti má“).

24. I. 88

88-116

Naše rozlišování mezi jsoucný pravými a nepravými se může v jistém rozsahu a smyslu odvolat na samotného Aristotela, který provádí do jisté míry obdobné rozlišení, i když zdaleka nikoliv totožné. Aristoteles (Met. 1064 b, čes. překl. s. 284 n.) rozlišuje mezi jsoucný nahodilými a pravdivými. Pravdivé jsoucno podle Aristotela je to, u něhož je všechno nutně. Aristoteles se vyjadřuje také tak, že u „jsoucna o sobě“ z oblasti vznikání a dění by byla zcela odstraněna jak jedna nebo druhá nahodilost, tak současná možnost vzniknouti a nevzniknouti“ (s. 285). Toho lze dosáhnout jednak tím, že všechno se ukáže být proto, že je (bylo) něco jiného, a tak dále, až dojdeme k posledním „příčinám a počátkům“, z nichž „konečný účinek“ nutně vyplývá. Aristoteles však dodává, že téhož účinku dosáhneme „i když se za příčinu pokládá něco, co není, ale teprve vzniká“; i tak se podle něho „všechno bude dítí nutně“ (285). V pozadí je jeho pojetí příčinnosti: „Ježto pak přítomnost jest, stane se všechno pozdější nutně a vůbec všechno se děje nutně“ (286). Pamatujeme-li, že Aristotelovo pojetí příčinnosti zná a uznává finální příčiny vedle eficientních, můžeme najít jistou obdobu či shodu. Kontext, do něhož zapojujeme tuto problematiku, je o něco komplikovanější než Aristotelův. Pro nás je naléhavá otázka, kterou Aristoteles, jak se zdá, nezná: na jakém principu, jakým působením dochází k tomu, že nahodilá příčina je vintegrována do dění, v němž se všechno děje

nutně, protože to od počátku směřuje k pevně vytyčenému cíli (konci). Právě tato otázka ve své naléhavosti nás vede k tomu, abychom se orientovali místo na „působení“ příčiny raději na „reaktibilitu“ následku (a tím ke změně samotné terminologie příčina-následek).

24. I. 88

88-117

Aristoteles užívá v knize své Metafyziky pozoruhodného příoměru, když chce naznačit povahu neshodnosti výzkoumání pravdy: „Neboť jak se k dennímu světlu chová zrak netopýří, tak se rozum naší duše chová k tomu, co svou přirozeností jest ze všeho nejzřejmějším.“ (993 b – čes. překl. s. 66–7.) Tady vzniká otázka, jak je možno mluvit o „nejzřejmějším“, když rozum naší duše je vůči tomu slepý nebo poloslepý (není mi docela jasno, zda Aristoteles věděl, že netopýří jsou slepí, že se orientují echolokací). Jedna věc je důležitá především: onou „zřejmostí“ se vypovídá o něčem, co je sice zřejmé, ale co není s touto zřejmostí totožné. Právě tak se o témž „něčem“ vypovídá „přirozeností“: ono „něco“ má svou přirozenost, ale není s touto svou přirozeností totožné v plném rozsahu. Zdá se, že tím, oč tu v obou případech jde, je právě pravda. Pravda jest podle Aristotela tím nejzřejmějším (*ta té fysei fanerotata pantón*) – pokud právem aplikujeme to, co říká, na pravdu. Aristotelés tedy užívá slova *fainesthai* i tam, kde je rozum naší duše (= mental intelligence v Tredennickově překladu) slepý nebo poloslepý. Aby nebylo pochybností, zdůrazňuje, že příčina neshodnosti výzkoumání pravdy není ve věcech, nýbrž v nás. Z toho je zřejmé, že má za to, že naopak ona maximální zřejmost je naopak nikoliv v nás, nýbrž ve věcech „resp. na věcech?”. Pravda je vlastně zřejmost věcí, totiž „neskrytost“ (*alétheia*). Z kontextu je patrné, že to není pouze neskrytost, nýbrž to je víc: je to zjevnost, „zřejmost“ (podle Křížova překladu). Nechtě už tuto zřejmost či zjevnost pojmem jakkoliv, je tu „něco“, co je zřejmé, a zřejmost je tedy zřejmostí něčeho.

24. I. 88

88-118

To je dost pozoruhodné, ba až podivné. Je tu jakoby něco podobného intencionalitě: tak, jako je myšlení vždycky myšlením něčeho, tak je také zřejmost zřejmostí něčeho, zjevnost zjevností něčeho. Kde se bere tento intencionální vztah (či snad jen quasi-intencionální)? Obvykle bývá právě

tato okolnost považována za dostatečný důvod pro to, abychom mohli legitimně předpokládat, že ona zjevnost či zřejmost je vždy a nutně vztažeností nejen k tomu, co je zjevné či zřejmé, ale také vztažeností k tomu, komu to je zjevné či zřejmé. Na této Aristotelově myšlence, resp. s odvoláním na ni uplatňuji rozlišení mezi tím, co se ukazuje, a tím, co se vyjevuje či ozřejmuje. Něco se může ukázat také v takových okolnostech, kdy není k dispozici nikdo a nic, komu nebo čemu by to sloužilo k jakékoliv registraci, vůbec jen nějakému uznamení. Tak třeba virulentní částice, má-li vůbec mít nějaký smysl o ní hovořit, se musí ukázat či ukazovat po celou dobu svého trvání; ale pokud není uznaménána, přesněji: pokud nevejde do nějaké interakce s nějakou jinou částicí, nemůže se navzdory tomu, že se ukázala a ukazuje, vyjevit (na nejnižší úrovni **FAINESTHAI**, ovšem!). Když jsme provedli tento důležitý rozdíl, zbývá jen jediný další krok: jiné pojetí toho, co jest, tedy jsoucího. Jsoucí vcelku, tj. konkrétní pravé jsoucno, se děje tak, že prochází postupně jednotlivými fázemi, v nichž se ukazuje, tj. stává se aktuálním, nabývá aktuální podoby zvnějšnění. Nazvěme tuto aktuální podobu zvnějšnění, jež vystřídává nejbliže minulou a sama je vystřídána nejbliže následující, aktuální jsoucností onoho jsoucna. Jsoucno vcelku se tedy ukazuje ve svých jsoucnostech.

24. I. 88

88-119

Nyní máme konečně k dispozici základ pro interpretaci oné Aristotelem předpokládané quasi-intencionality zřejmosti či zjevnosti toho, co se stává zřejmým či zjevným. Tam, kde on mluví o zřejmosti či zjevnosti, tj. kde užívá slov odvozených od slovesa *fainó*, *fainein*, budeme my důsledně mluvit o pouhém ukazování, přesněji snad ještě sebeukazování, k němuž není zapotřebí nikoho, komu by se ono sebeukazující ukazovalo. Událost přechází od jedné své aktuální jsoucnosti v další, aniž by k tomu potřebovala asistenci nějaké další události navzdory svému sebeukazování proběhne, aniž by to zanechalo nějakou (příslušnou!) stopu. Prostě další běh světa či okolností příslušné části světa (nechme tu zatím stranou, nakolik jsme oprávněni o nějakém světě vůbec hovořit na této úrovni, aniž bychom zavedli další předpoklady!) půjde dál, jako by ona událost, která se jen ukazovala, ale na kterou nic nezareagovalo, vůbec proběhla. (Zase musíme nechat stranou události natolik komplikované, které po sobě sice stopy nechaly, ale naproti tomu po sobě nechaly stopy či reliktů některé jejich subudálosti, tj. jejich nižší složky. V běžném způsobu myšlení nejen laiků, ale také třeba

odborníků v nějakém vědeckém oboru se obojí dost nerozlišuje.) Ona quasi-intencionalita sebeukazování spočívá v samotném procesu událostného dění, které je zaměřeno již jako vnitřní ke svému zvnějšnění. Každá etapa zvnějšnění je tedy orientována, zaměřena jednak k nejbližšímu dalšímu kroku zvnějšňování, dále k „naprogramovanému“ cíli-konci veškerého zvnějšnění, ale zároveň „ukazuje“ nejen tento celek, ale celek „jsoucna vcelku“ (resp. to se v něm ukazuje).

24. I. 88

88-120

Jedna významná okolnost se tu však musí dostat k slovu. Ono jsoucno, které se jako celek ukazuje v každé své aktuální jsoucnosti, se pokaždé ukazuje trochu jinak, tedy částečně, parciálně. Jako celek se tedy nikdy neukazuje plně. Nemůžeme proto mluvit o nějaké základní neskrytosti pravých jsoucn - naopak pravá jsoucna zůstávají ve svém bytí (tj. ve své celkovosti) vždycky skryta a mohou být odhalována, tj. činěna zjevnými pouze skrze *logos* a jeho jak prostřednictvím, tak za jeho pomoci, asistence. Pojetí pravdy jako *alétheia* musíme proto *definitivně* odložit jako nepřiměřené, nevhodné a zejména neplatné. Pravda musí být pojata jinak. A právě na tomto místě se ukazuje naprostá nezbytnost ubránit se nejenom ztotožnění nebo jakkoliv jinému těsnému sblížení pravdy jsoucna s kteroukoliv jeho jsoucností, nýbrž také s jeho bytím. Jestliže chápeme bytí jsoucna jako životní příběh tohoto jsoucna, pak pravda tohoto příběhu není s tímto příběhem totožná, ani v něm není zajata, implikována, nevyplývá z něho, nýbrž platí pro něj, a tedy pro samo bytí onoho jsoucna jako jeho „to, co má být“. To však není předem hotová a daná „forma“ (*morfé*), nýbrž je to „jeho má být“ tak individuální, jako je individuální a případně i jedinečné jsoucno samo. Jedinečnost onoho „má být“ je spjata s jedinečností vskutku probíhajícího bytí jsoucna, ale zároveň s ním zůstává v trvalém, a co víc, zejména v případě člověka stále rozevřenějším napětí (což ovšem je zase spíš možnost než nějaká obecná vlastnost, dostavující se s nutností). V tom smyslu se děje nejen událost (dění jsoucna), nýbrž děje se také ono jeho „ty máš“, jeho pravda, aniž by se dostala do nesvobodné závislosti na něm.

24. I. 88

88-121

Když čteme např. u Aristotela, že „omylem jest, jestliže řekneme, že jsoucí není anebo že nejsoucí jest; pravdou jest, řekneme-li, že jsoucí jest a že nejsoucí není“, je to vlastně trivialita a záležitost formální (školské) logiky. Vůbec nic se tím nechce říci o povaze jsoucího ani nejsoucího. Nicméně se přesto v pozadí skrývá předsudek, vyslovený ostatně již dříve Parmenidem, totiž že jsoucí vždycky jest a nemůže nebýt, že dokonce ani nelze říci, že „bylo“ nebo „bude“, ale že stále „jest“, stejné a beze změny. A protože víme, že za triviální Aristotelovou větou je vskutku v pozadí onen předsudek, ono předpojetí, musíme sáhnout k něčemu, co vypadá jako paradox či paralogismus: vpravdě jsoucí jsou jen pravá jsoucna, tj. jsoucna vnitřně sjednocená, integrovaná v celek jediné události, jediného událostného dění. Pravé jsoucno však vždycky zároveň jest i není, je jsoucí i nejsoucí. To proto, že jeho událostné dění se navenek projevuje či ukazuje ve svých jednotlivých jsoucnostech, o nichž platí, že náleží onomu jsoucnu jako celku, tj. jsou to jeho jsoucnosti, ale v každém aktuálním okamžiku je aktualizována jen jedna z jeho jsoucností, zatímco ostatní jsoucnosti aktuální nejsou. To se pokoušela tradiční filosofie vyjádřit učením o modalitách, ale neúspěšně. Především šlo původně o modalitu soudu (enunciaciones modales); ještě Kant vidí modalitu soudu záležet v tom, jak se jeho platnost vztahuje k soudícímu subjektu. Ontologická aplikace pojmu modality je proto nejvýš problematická, neboť ony jsoucnosti jsoucna, které již nejsou, jakož i ty, které ještě nenastaly a proto také nejsou, „jsou“ neodlučně spjaty nejen s tou kterou právě aktuální jsoucností, ale se jsoucnem v celku, s jeho bytím.

25. I. 88

88-122

Podívejme se blíže na to, jak Aristoteles vykládá zásadu sporu. Sama formulace (1011 b – s. 120), že „výroky si odporující nemohou býti zároveň pravdivé“, je příliš široká, nepřesná až vágní. Vůbec totiž není jasno, v čem záleží, zda si dva různé výroky odporují nebo neodporují. Můžeme si proto pomoci jeho formulací v kontextu poněkud odlišném, ale pro nás rovněž vhodném: jde o to, zda si ony výroky odporují „v témž smyslu vzhledem k téže věci a v témž způsobu a v téže době“ (1011 a – s. 119). Nás tu bude zajímat především ono „v téže době“ a v důsledku toho také „vzhledem k téže věci“, jak ještě rozvedeme. Když na otázku, zda byli rodiče zdraví (táže se lékař, sepisující rodinnou anamnézu), odpovíme, že byli jak zdraví, tak nemocní, říkáme sice pravdu, ale lékaře tím popudíme. Na otázku, zda byl

Palacký mladší nebo starší než Havlíček, nelze vlastně odpovědět, dokud není upřesněno, v jakém smyslu. Na tom totiž záleží, jak odpovíme na otázku, zda byl Palacký mlád nebo stár. Obvykle si každý sám upřesní otázku: ve chvíli, kdy zemřel. A tak Palacký zemřel ve vysokém věku, Havlíček poměrně mlád. To náhodou souhlasí také s tím, že Palacký byl starší než Havlíček, protože se dříve narodil. Atd. Nicméně je pravda, že jak Palacký, tak Havlíček byli dětmi, odrostlejšími chlapci, adolescenty, mladými muži, dospělými muži – a jenom Palacký byl starcem. Být dítětem a starcem se tu vztahuje k téže osobě, ovšem nikoliv „v téže době“? Logickému sporu se můžeme vyhnout, pouze když se naše výroky budou týkat jsoucností, nikoliv však, když se budou vztahovat k celku jsoucna (události). Jaký je tedy vztah mezi logikou a událostným děním?

25. I. 88

88-123

Aristoteles praví (Met. 1012 b – s. 124), že „to, co se mění, musí být jsoucí“; jeho argument, že „změna se děje z něčeho v něco“, zatím nechme stranou. Proti tomuto výroku musíme vznést námitky. Předně to neplatí pro vznik a zánik, neboť ty představují jednak změnu něčeho v něco, jednak změnu něčeho v nic. Za druhé buď zbavíme smyslu pojem možnosti tím, že možnost považujeme také za jsoucí, a v důsledku toho naprosto rozostříme pojem jsoucího, anebo vyprázdníme a zformalizujeme pojem změny. Změna totiž znamená, že něco, co tu bylo, tu po změně už není, zatímco naopak něco, co tu před změnou nebylo, tu potom jest. Vzniká otázka, co budeme považovat za změnu. Jsoucí je to, co tu je stále, ale také co tu bylo až dosud a co tu je jako nové teprve od chvíle změny. Můžeme však samu změnu považovat za jsoucí? Buď je sama jsoucna, a pak vzniká další otázka, v jakém vztahu je jsoucna změny k jsoucnosti toho, co se mění. Anebo změna není ničím, neboť buď tu něco jest, nebo tu není, ale mezi obojím není žádného jsoucího přechodu. – Proto bychom měli spíše obráceně říkat, že „to co je jsoucí, musí se měnit“. Samo „být“ pak budeme chápat jako změnu, jako pohyb, jako uskutečňování, totiž zvnějšňování vnitřního, a to po celou dobu trvání příslušného (událostného, tj. dějícího se) jsoucna. Ustane-li zvnějšňování vnitřního, ustává „být“ samo jsoucí – událost končí, přestává se dál dít a „už není“. V žádném „okamžiku“ nezůstává jsoucí – a to v žádném ohledu a žádnou svou složkou – neměnné. Dokonce neplatí ani to, že neměnné je to, co se už stalo – také minulost se stále ještě děje,

odehrává, i když – viděno zvenčí – už „minula“. A stejně se děje i „ještě nejsoucí“, tj. budoucí.

25. I. 88

88-124

(viz 88 – 117, 118) O něco dále (Met. 1011 a – s. 118) říká Aristotelés, že „to, co se jeví, jeví se někomu“ (TO GAR FAINOMENON TINI ESTI FAINOMENON). Na tom zakládá svou argumentaci, že nikoliv „všechno, co se jeví, jest pravdivé“. Přesto na zmíněných místech (s. 67 aj.) užívá Aristotelés výrazu „FYSEI FANEROS“, tj. svou povahou, svou přirozeností zjevný, zřejmý, očividný. Jak lze uvést v soulad, že něco je zřejmé, zjevné svou vlastní přirozeností, tedy bez ohledu na to, kdo a jak je schopen to uznamenat, a na druhé straně že ona zřejmost, zjevnost je vždy zjevností pro někoho? Nemůžeme to interpretovat tak, že k oné zmíněné přirozenosti náleží vždy také ten, komu se něco ukazuje nebo jeví, neboť Aristotelés právě popírá, že by všechno, co jest, bylo pouhým vztahem (viz str. 118), a proto nelze tvrdit, že „všechno, co se jeví, jest pravdivé“ (tamtéž). Navíc Aristotelés právě svým přirovnáním toho, jak se chová „rozum naší duše“ „k tomu, co svou přirozeností jest ze všeho nejzřejmější“ (67), ke způsobu, „jak se k dennímu světlu chová zrak netopýří“ (66-7), chce podtrhnout rozdíl mezi tím, co je zřejmé či zjevné samo o sobě, svou vlastní povahou či přirozeností, a mezi tím, co je zjevné pro někoho, totiž v daném případě pro nás. Kromě toho Aristoteles o kousek dál praví, že „všechno jest také k pravdě v takovém poměru, v jakém jest k jsoucnosti“, čímž se stává docela zjevným, že pravda se týká jsoucího (jsoucen), nikoliv fenoménů, jevů (Aristoteles tu staví k sobě EINAL a ALÉTHEIA, nikoliv FAINEIN a ALÉTHEIA!). Jak je vidět, Aristotelés neužívá pojmově zcela vyjasněně slova odvozená od FAINÓ, např. FANEROS, FAINOMENON, FAINESTHAI atd..

25. I. 88

88-125

Aristotelés velmi případně upozorňuje (Met. 1010 b – s. 116), že ačkoliv „sice vjem vlastního předmětu neklame“, „jev není totéž co vjem“. V této souvislosti je zřejmé, že (ostatně i z širšího kontextu) Aristoteles tím míní upozornění, že „pravdivé není všechno, co se jeví“ (tamtéž). A proč tomu tak je? Protože jev, FAINOMENON, je vždycky už interpretací. Vjem neklame, protože nic neznamena, nic neříká, nevypovídá. Vjem musí být nejprve

interpretován, tj. zasazen do vnějších (předmětných, věcných) souvislostí – jako stopa je na základě zkušeností rozpoznána jako stopa lišky. Ale abychom ji mohli takto interpretovat, musíme ji nejprve rozpoznat jako stopu vůbec, čili musíme si jí povšimnout, musíme ji nějak uznamenat, nesmí nám mezi spoustou jiných „věcí“ uniknout. A už toto vykrojení a vynětí z vněmového chaosu, zprostředkovaného našimi smysly, je určitým pořadajícím aktem, jehož zdrojem není ani sama věc (liška), ani periferní složka naší perceptivity (našich smyslových orgánů), která jediná může přijít do kontaktu s něčím „mimo rámec těla“, být prostřednictvím těla. Na lidské úrovni se jako rozhodující složka smyslového poznávání (což je víc než pouhé vnímání) uplatňuje myšlení. A Kant má v jistém smyslu pravdu, když říká, že rozum poznává jen to, co ve svých rozvrzích sám provedl, ustavil (s. 20). Ale to není ovšem docela přesné: rozum je schopen něčeho víc nadto. Každý pojem rozumu (už Verstandu) je jakýmsi návodem k praktickému užití. A rozum je s to kontrolovat, zda tento návod více nebo méně uspěl či naopak zda neuspěl. Rozum může takto experimentovat a sledovat ten cíl, aby jeho konstrukce byly v praxi poznání co nejúspěšnější po všech stranách, tj. aby platily.

25. I. 88

88-126

Na zmíněném místě z Aristotela lze vidět, jak neuvěřitelně upadlá je gnozeologie některých novějších filosofů, zejména empiristické tradice. Např. velmi rozšířená a čtená Pearsonova kniha „The Grammar of Science“ (6133, s. 154) klade rovnítko mezi tím, co lze percipovat, a tím, co lze poznat: „...beyond perception, i. e. beyond the knowable, ...“. Sám vněm není nikdy poznáním; i když – nepřesně – mluvíme třeba o vnímání stromu nebo vněm zvířete. Určité vněmy musí být zpracovány, zorganizovány a koordinovány, zbaveny jiných, jež k nim nepatří, musí jim být vtištěn určitý řád, který v nich původně není obsažen (není jim dán), vybrané vněmy musí být jistým způsobem interpretovány, zařazeny do souvislostí, jež vnímání samotnému unikly a jež musí být jakoby „rekonstruovány“, leccos z původních, prvních vněmů mohlo být znehodnoceno, protože to uniklo pozornosti při interpretaci, a proto dosavadní vněmy musí být doplněny plánovanými, projektovanými vněmy novými (pozorováním, zaměřeným určitým směrem a k určitým skutečnostem) atd. atd. To všechno se v nějaké míře odehrává i u zvířat, ale k tomu ovšem nemáme jiný přístup než pomocí svého myšlení a přes své myšlení. Takže musíme tak jako tak začít s lidským

vnímáním a poznáváním, v němž myšlení, inteligence, rozum hraje mimořádnou roli. Největší význam má skutečnost, že rozum je schopen vypracovávat takové myšlenkové konstrukce, myšlenkové modely, které dovolují nejen integrovat určitý nevelký okruh vněmů a vnímání, ale pospojovat stále větší sítě kontextury takových okruhů a interpretovat je jednotnou velkou koncepcí, velkým modelem, kterým má být postižena „všechna“ skutečnost.

25. I. 88

88-127

Aristoteles říká (Met. 1028 a, b - s. 174), že nejlepší vědění o každém předmětu máme tehdy, když jsme poznali, co jest člověk nebo oheň, nikoli jaký jest, jak velký nebo kde jest...“. To je v naprostém protikladu k tomu, jak věc vidí moderní věda. Tu naopak zajímá výhradně, o jakou hmotu (či hmotnou částici) jde, jak je velká, jak se pohybuje, kde je její místo, zda je elektricky nabitá a jak, atd. atd. Naproti tomu se zcela obejde bez poznání, co to je hmota, co je pohyb, co je místo (a co prostor, co čas) atd. Proč tomu tak je? A proč vůbec Aristotelés zdůrazňuje význam toho, abychom poznali, co je to, co poznáváme? „A již odedávna a také v přítomné době stále opakovaná a nikdy dostatečně nerozřešená otázka, co jest jsoucno, neznamena nic jiného, než otázku, co jest podstata (OUSIA)“ (česky je lépe znovu zavést „bytnost“, neboť podstata je překladem latinské substantia a sugeruje to, co nehybně stojí pod proměnlivým povrchem, a zároveň připomíná doslovný překlad HYPOKEIMENON). Gramaticky je OUSIA odvozena od participia ÓN slovesa EIMI, EINAI, mohli bychom tedy překládat také - v souhlase či analogii k německému Wesen, tj. „was gewesen (ist)“ - jako „bylost“. Poukaz k minulosti tu je velmi důležitý: u dějícího se jsoucna je jeho bytností či „bylostí“ to, čím to jsoucno bylo už od počátku a je nadále až dokud nepřestane „být“. V pozadí je zřejmě orientace na ARCHÉ, na princip, počátek. Naproti tomu my budeme dávat rozhodující důraz na „budost“, tj. budoucnost, ale na pravou budoucnost jsoucna, tedy na to, čím se „od počátku“ má jsoucno nakonec stát, tedy spíš jeho cíl, nikoliv však konec. Proto také tento cíl nesmíme chápat jako předem předmětně daný.

25. I. 88

88-128

Chceme-li platně vypovědět něco o bytí, musíme nejprve upřesnit, co míníme „bytím“, neboť jinak nemůžeme dokonce ani my sami vědět, o čem vlastně vyprávíme, a zejména to nemohou ani tušit ti, kterým je naše výpověď určena. Naproti tomu, jakmile chceme nejprve upřesnit, co míníme slovem „bytí“, už začínáme ve skutečnosti, ať chceme nebo nechceme, vyprávět o „bytí“. Jde totiž o to, že náš jazyk je tak uzpůsoben, že slovo „bytí“ kryje jednak skutečné bytí (ať už tím rozumíme nebo budeme po svém zkoumání rozumět cokoliv), jednak pojem bytí, a v rámci dosavadní myšlenkové tradice nutně také „bytí“ jako intencionální předmět (po kritice předmětného myšlení jako zcela neadekvátního, zejména když jde o otázku bytí, pak můžeme provizorně mluvit o „bytí“ jako intencionálním ‚nepředmětu‘). Ať je tedy otázka bytí jakkoliv nesnadná, musíme nějak začít, abychom se k ní alespoň dostali jako k nahlédnutelné otázce. Vyjděme tedy z běžného zvyku o některých skutečnostech říkat, že jsou nebo nejsou. Půjďme někam do společnosti a zeptáme se: Je tu Martin? Řekněme, že nám někdo odpoví: Ne. Co tím máme rozumět? Zajisté nikoliv popření, že by Martin byl. Je nanejvýš pravděpodobné, že náš přítel Martin, s nímž jsme se ještě dnes dopoledne viděli, nadále „jest“. Popření se týkalo pouze toho, že by byl zde. Ne-li zde, je Martin jednoduše někde jinde. Na čem zakládáme toto přesvědčení? Nepochybně na tom, že jej známe a že jsme se s ním již vícekrát setkali, naposled dnes dopoledne. Předpokládáme, že Martin nadále „jest“, i když pro to nemáme žádný doklad, žádnou evidenci, tj. v daném okamžiku a na daném místě nemáme možnost si Martinovu „existenci“, tj. to, že Martin „jest“, nikterak ověřit, zejména pak nikoliv se prostým nahlédnutím o tom přesvědčit.

26. I. 88

88-129

Předpokládejme, že bychom nutně potřebovali s Martinem promluvit několik slov. Zajisté nám nejde o to, se pouze přesvědčit, že v tomto okamžiku „jest“, ale budeme k němu promlouvat za předpokladu, že to „jest“ vsutku on, k němuž jsme promlouvat měli v úmyslu. Řekne-li nám tedy někdo, že tu „je“, ale že neví přesně, v které je momentálně místnosti a co tam dělá, vydáme se ho hledat. A tu před námi vyvstává otázka, jak jej najdeme, tj. jak zjistíme, že v tu chvíli a na tom místě vsutku „jest“ před námi. Pokud – jak jsem řekl – jej známe již od dřívějšíka, poznáme jej např. podle tváře, možná i podle oblečení, podle hlasu, případně podle chůze atd. Nemůžeme jej však poznat podle toho, že „jest“. Především také každá jiná osoba, kterou

bychom v té chvíli na daném místě potkali či našli, by také „byla“, tj. mohlo by se o ní prohlásit, že „jest“. „Jest“ všech osob je v jistém smyslu stejné či „totéž“. Pokud osoby či lidé „jsou“, tak se ve svém „jest“ nikterak neliší. Poznáme tedy svého přítele Martina podle nejrůznějších vlastností a znaků, ale zatím zůstává nejasné, jak poznáme, že „jest“. Okolnost, že něco „jest“, nelze žádným způsobem vnímat, neboť vnímat můžeme jen vlastnosti toho, co „jest“. Když vnímáme tyto vlastnosti, předpokládáme – či spíše usuzujeme, že jsou to vlastnosti někoho či něčeho, kdo nebo co „jest“, neboť kdyby to byl někdo nebo něco, kdo nebo co „není“, pak bychom nemohli vnímat žádné vlastnosti. Ale je tento náš předpoklad tak naprosto evidentní, můžeme se na tento úsudek tak docela spolehnout? Je pravda, že tam, kde nějakým způsobem nahlížíme nějaké vlastnosti, můžeme z toho právem usuzovat, že to jsou vlastnosti něčeho, co „jest“?

26. I. 88

88-130

V souvislosti, kterou jsme takto názorně zpřítomnili, se již ukazuje první náznak možnosti, jak vypovědět něco o „bytí“ resp. o tom, co znamená slovo „jest“. Přesněji řečeno, co pro nás toto slovo znamená, jak my mu rozumíme. Hned další krok to může ověřit. Vezměme nějaký geometrický nebo stereometrický obrazec, např. čtverec nebo krychli. Není nejmenší pochyby o tom, že jak čtverec, tak krychle mají docela určité vlastnosti, a my ty vlastnosti naprosto zřetelně nahlížíme, jsou nám jasné a jsme a jsme schopni rozlišit od sebe jak tyto vlastnosti, tak díky těmto vlastnostem rozlišit daný útvar od útvarů jiných, tedy např. čtverec od kruhu nebo krychli od koule. Ty vlastnosti nahlížíme nejen jasně a zřetelně, ale dokonce s velikou přesností, takže můžeme stanovovat mezi nimi např. velice přesně jejich vzájemné kvantitativní vztahy (vztahy mezi kvantitativní stránkou jejich vlastností). To znamená, že tyto vlastnosti si jenom nevymýšlíme a nepředstavujeme jen nějak obrysově, vágně, přibližně, neurčitě, ale tak, že bližší zkoumání těchto vlastností jakoukoliv neurčitost, nepřesnost a vágnost či přibližnost našich okamžitých představ ihned odhalí a uvede na pravou míru. Nejde tu také jen o vlastnosti, které si libovolně vymýšlíme; jakmile se vlastnostmi takových útvarů důkladněji zabýváme, rychle se nám ukáže, že ve svém představování musíme dodržovat určitý řád, který nezáleží na našem vymýšlení. Právě naopak, naše vymýšlení a představování má smysl, hodnotu a legitimitu jen pod tou podmínkou, že jsme onoho řádu opravdu dbali a že jsme mu své představování a vymýšlení

podřídili. Jde tedy o skutečné vlastnosti oněch útvarů, nikoliv o více méně nahodilé vlastnosti našich myšlenkových aktů.

26. I. 88

88-131

A přece okolnost, že představované geometrické nebo stereometrické útvary mají nepochybně docela určité (a dokonce pro všechny lidi, nejenom pro nás, stejně určité) vlastnosti, které je možno studovat a zkoumat, ještě neznamena, že o nich můžeme právem říci, že „jsou“. Anebo to říci můžeme? Tady se rozhoduje o tom, co máme na mysli, když užíváme slovesa být a jeho tvarů, např. „jest“. A vskutku jsou filosofové, kteří mluví o „ideálním bytí“ (ideales Sein) na rozdíl od reálného. Ale tím se nedostaneme ani o krok dál; otevře se pak před námi otázka, jak dosáhneme jistoty, že něco, co má určité vlastnosti, které můžeme pozorovat nebo jinak poznávat a zkoumat, „reálně jest“. – Takto bychom mohli pokračovat dál, a nakonec bychom došli k závěru, že není přímé cesty, jak nahlédnout, že něco nebo někdo „jest“, nýbrž že na každé takové „jest“ (či „není“) naopak jen usuzujeme, že na sebe bereme riziko omylu tím, že předpokládáme, že něco nebo někdo „jest“, a že jsou četné způsoby (vždycky přiměřené nějak tomu, o jaké „jsoucí“ právě jde), jak toto riziko snižovat a omylu se vyvarovat. Když však na každé „jest“ musíme pouze usuzovat, když je každý náš výrok, že něco „jest“, výsledkem našeho úsudku a nikoliv našeho přímého zjištění, znamená to něco, tj. vypovídá to něco o povaze onoho „jest“. Bez našeho usuzování, a to znamená bez našeho myšlení by se nemohlo nijak vyjevovat, že něco „jest“ nebo že „není“. To by sice mohlo vést k berkleyovskému závěru, že „esse est percipi“, ale tato formulace nevyhovuje po několika stránkách, resp. v několika směrech. Nejnapadnější je vada logická: řekli-li jsme, že „jest“ nemůže být vnímáno (percipováno) přímo, je to v rozporu s uvedenou formulí.

26. I. 88

88-132

Na druhé straně je ovšem na oné formuli něco smysluplného. Jestliže něco „jest“ a vůbec to není percipováno, pak „jako by to nebylo“. Místo percipování bude lépe mluvit o reagování. Událost, která skončí, aniž by na ni jiné události jakkoliv reagovaly, jako by vůbec neproběhla. Co z toho vyplývá? Z toho je totiž zřejmá jedna základně důležitá věc. Nejde jen o

sféru nějaké (naší) subjektivity, nýbrž o to, čemu říkáme „skutečný svět“. Událost, na kterou nic nezareaguje, zůstává vlastně mimo svět událostí, tj. pro tento svět jako by nebyla, jako by se nikdy neodehrála. Když však na ni něco zareaguje, pak se stává tato událost nikoliv sama, tj. svým „jest“, součástí a složkou světa, nýbrž jen jako „fenomén“ příslušné (nízké nebo vyšší) úrovně, a jako taková je zapojena do dalšího událostního dění a eventuelně (nebude-li ono další a další zapojování, tj. reagování přerušeno) do dění světa, světového událostního dění (přičemž zatím necháváme zcela stranou otázku, zda svět jako celek je jednou velkou událostí nebo nikoliv; negativní odpověď na tuto otázku se podá sama z důkladnějšího promyšlení a domyšlení celé věci). Z toho pak vyplývá, že svět je vlastně založen na fenoménech než na skutečnostech, jak „jsou“ (což je ovšem extrémní teze, která v jistém smyslu platí, ale v jiných ohledech musí být přece jenom korigována). Když bedlivě analyzujeme povahu reakce, shledáme že událost, která na něco reaguje, musí být vybavena schopností realizovat intencionální akty (velmi primitivní třeba), jejichž intencionalita se liší od původní intencionality každé události (tedy i na nic jiného nereagující). Bez této druhé intencionality bychom vůbec nemohli mluvit o fenoménu, odlišném od toho, čeho je fenoménem.

26. I. 88

88-133

Teze, že svět je založen na „fenoménech“ nejnižší roviny, je v jistém smyslu správná, pokud ovšem zcela odhlížíme od toho, že každý fenomén (v tomto smyslu) je fenoménem pro nějakou jinou událost, která však je skutečná (tj. „jest“). Pouhá hromada fenoménů nikdy nemůže vytvořit nebo představovat svět, i když zůstává mimo veškerou pochybnost, že na těchto fenoménech je svět postaven. Nepřehlédnutelným detailem je však skutečnost, že svět není založen jenom na fenoménech, nýbrž také – a protože samy fenomény mají své předpoklady – převážně na reakcích, na reaktibilitě událostí. Reaktibilita tak zakládá jak fenomény, tak svět. Reaktibilitou jsou však vybaveny pouze události, a události jsou schopny reagovat pouze ve své aktuálnosti, dokonce ve své aktuální jsoucnosti. Pokud – jako u primordiálních událostí – aktuální „bytí“ události je identické s její aktuální jsoucností, tj. pokud se jsoucnost události kryje s jejím bytím, je jakákoliv reaktibilita vyloučena a je tedy vyloučena i konstituce (rozumí se 'reálná' konstituce) světa. Proto máme důvod se domnívat, že rovina primordiálních událostí je stále ještě mimo rámec světa a že není do světa

ani dodatečně zapojována. Přesto je tato primordiální rovina „základem“, který vznik jakéhokoliv světa jednak umožňuje a který zůstává i nadále základem trvání světa (ještě stále bez ohledu na to, zda ten svět je v nějaké míře integrován nebo nikoliv). Proto musíme předpokládat, že na této „primordiální základně“, která je něčím obdobným jako „nosná vlna“, se začínají dít události dalších rovin, které jsou s to na sebe reagovat. Bez jakéhosi druhu reagování i na primordiální události to však nebude možné – ovšem bez jejich zapojování do vyšších kontextů.

26. I. 88

88-134

Primordiální rovinu můžeme zkusmo ztotožnit s tím, čemu v poslední době říkají fyzici (vlastně nevím, jak tomu říkají, ale souvisí to s nulovým energetickým potenciálem – snad!? – vakua) – vakuum (ale napadá mi, že by v tom případě asi nemohli mluvit o fluktuacích vakua, neboť taková fluktuace už nutně musí být nesena něčím základnějším – což ovšem zase nemusí být pravda, protože to vyplývá spíš z názoru, na který ovšem na této úrovni vůbec není žádný spoleh). Možná také, že vše, o čem mluví a vůbec jsou schopni mluvit fyzici (astrofyzici, kosmologové atd.), je už vyšší rovina a nelze to identifikovat s myšlenkově-modelovým pojetím primordiality. Nicméně v každém případě je třeba se o něco takového experimentálně pokusit, protože krok kupředu lze udělat pouze na základě rozpoznání omylů a chyb, jež se staly zřejmými teprve díky tomu, že někdo experimentoval. – Máme-li primordiální dění chápat jako základní hladinu resp. chvění, vlnění této hladiny, přičemž povahu tohoto chvění či vlnění bychom snad mohli nějak vykalkulovat z toho, čím se liší „základní pole“, v němž a z něhož vznikají světy (ale také virtuální částice a jejich shluky), od „pouhé nicoty“, přesněji od nulového potenciálu energie, pak by každé jiné dění muselo být tímto základním nesené, tj. představovalo by jednotlivé události, šířící se ve svém dění po nosné vlně primordiality. Ovšem protože primordiální rovina je nutně kvantována (záleží přece v nesčetném množství jednotlivých primordiálních událostí), je snad lépe si ji „představovat“ jako hladinu. Kdo ví, zda zkoumání tímto směrem nepovede k nějakému druhu rehabilitace pojmu či myšlenky „éteru“, ovšem nikoliv „světového“, nýbrž „mimosvětového“ či „předsvětového“.

26. I. 88

88-135

Nesnáze s každým „jest“, které sice přímo nemůžeme vnímat, ale na které jsme schopni usuzovat, jen vzrostou, když se budeme blíže zajímat o povahu onoho „jest“ v tom kterém případě. Kant v KRV (4045, s. 309) upozorňuje, že kategorie modality jsou zvláštní tím, že nikterak nerozmnožují (tj. nerozšiřují, neprohlubují, neupřesňují) onen pojem, k němuž jsou připojovány jako predikáty a který je určením předmětu, nýbrž že vyjadřují pouze vztah ke schopnosti poznání. Když je pojem nějaké věci už zcela úplný (vyčerpávající), stále ještě se můžeme tázat, zda je tento předmět pouze možný, nebo zda je také skutečný, anebo – pokud je skutečný – je-li dokonce také nutný. Tím se už nemyslí na žádná další určení předmětu (v objektu) (až s. 310). Ukazuje se tedy nutnost najít řešení otázky, na základě čeho můžeme legitimně usuzovat na možnost, skutečnost či nutnost, jestliže vyčerpáme všechny informace od našich smyslových orgánů k co nejpřesnějšímu vymezení (tj. pojmovému vymezení) určitého předmětu. – Tady je ovšem nutno zařadit ještě další korekturu. V tradičním uvažování se pod modalitou rozumí právě ona uvedená trojice. Jde-li o modalitu soudů, uvádí se také trojice, totiž soudy asertorické, kategorické a problematické. Charakteristické pro takto chápanou modalitu (ať už modalitu soudů nebo modalitu „bytí“) je její naprostá nezávislost, ba separovanost od otázek časových souvislostí. Tak např. při aplikaci na události jsou na počátku události všechny její budoucí jsoucnosti takto uchopitelné jako možnosti. Na konci jsou tyto možnosti chápány obvykle jako již uskutečněné. Ale ve skutečnosti ony „uskutečněné“ jsoucnosti již skutečné nejsou. Stávají se snad zase znovu „možnostmi“?

27. I. 88

88-136

Vzhledem k určité aktuální (právě aktuální) jsoucnosti nějaké události jsou všechny jsoucnosti, které jí v událostném dění předcházely, již nejsou. A podobně jsou nejsou také všechny budoucí jsoucnosti, k nimž ještě nedošlo, které na svou aktualizaci zatím ještě čekají. Jaký je rozdíl mezi oběma těmito druhy nejsoucích jsoucností co do modality? Jak se to má u dějů nevratných a jak naopak u dějů rekurentních, cyklických? Stromy (listnaté) ztrácejí každý podzim své listy, ale na jaře jim listy opět narůstají. Je již minulá olistěnost něčím podstatným odlišná od olistěnosti budoucí, uvažujeme-li příslušný strom v zimě, tedy bez listů? Listnatý strom je olistěný in potentia, neboť onen strom je listnatý také v zimě, i když není

aktuálně olistěn. Jaký je základní rozdíl mezi „listnatostí“ jako obecnou možností (která může být někdy realizována, aktualizována, jindy může být pouhou možností) a mezi možnou olistěností? Můžeme listnatost vůbec chápat jako možnost? Není možností pouze olistěnost, zatímco listnatost je trvalým znakem zmíněného stromu? Ale jak můžeme zjistit, poznat tento trvalý znak, když se navenek projevuje pouze v době, kdy je jeho olistěnost aktualizována a tedy viditelná, poznatelná, konstatovatelná? Jaký je zase v jiném smyslu rozdíl mezi neolistěností, která je v souladu s roční sezónou, a neolistěností, která je důsledkem choroby nebo smrti stromu? (Pochopitelně v zimní sezóně, takže rozdíl je na první pohled málo rozeznatelný.) Je neolistěnost podobnou možností jako olistěnost?

27. I. 88

88-137

Nehledíme-li na to, že samo pojetí „možnosti“ je nevyjasněné, že chybí vypracovaný způsob jeho zapojení do myšlenkového kontextu, v němž by měl své pevné, zřejmé, nahlédnutelné místo, zůstává nejasné navíc i to, jaký „ontologický“ status máme „možnosti“ přisoudit. Je vůbec možnost něco jsoucího? Pokud ano, jak a čím se liší možnost a skutečnost co do svého „jest“? Často se dělal rozdíl mezi možností formální a možností materiální; někdy se mluvilo též o „reálné možnosti“ na rozdíl od možnosti abstraktní. Věnujme se pouze problematice „ontologické“, tj. modalitě způsobu bytí (Seinsmodalität), a nechme stranou modalitu soudů (myšlení, poznání atd.). V našem pohledu se událost ve svém dění stále děje celá, nikoliv tedy po částech nebo po fázích. O fázích můžeme mluvit jen přibližně či spíše metaforicky, neboť tím můžeme mít na mysli jen jednotlivé jsoucnosti nebo i určité série jsoucností, které se vyznačují něčím společným na rozdíl od ostatních jsoucností téže události. Skutečné dění události však nespočívá ve střídě jsoucností (zvláště pokud jsoucnost chápeme jako zvnějšnění a nikoliv komplexně). Pokud je událost (a to platí větší nebo menší měrou o všech událostech s výjimkou těch nejprimitivnějších) schopna reagovat na něco mimo sebe, tj. na něco, co k ní původně nenáleží a co nebylo „připraveno“ v jejím rozvrhu, dochází nejenom ke změně okamžitého průběhu událostního dění, ale ke změně v samotném „projektu“ dalšího pokračování. Takové zareagování události na něco vnějšího není součástí žádného plánu ani projektu, pokud událost není zapojena do nějaké superudálosti, čili je kontingentní. A přece ono setkání by muselo okamžitě vyměnit celou sérii

„připravených“ reálných možností za jinou, a ony jiné, původně abstraktní možnosti změnit na reálné.

27. I. 88

88-138

Nicolai Hartmann vychází z toho, že si nesmíme od počátků ontologie slibovat příliš mnoho, protože se musí pohybovat v nejobecnějším. Všechno konkrétní, které by bylo možno zavést, je už ozvláštnění (Besonderung – 1693, Grundl. d. Ontol. s. 40). – Proti tomu lze uvést námitky. Již Aristoteles upozornil, že „býti“ se vypovídá různě, v různých významech. Na to chceme navázat. Jinak „jest“ rostlina nebo zvíře, jinak skála nebo řeka. Už jsme kdysi poukázali na problém, zda můžeme právem říci, že dvě jsoucna (o kterých nepochybujeme nikterak, že „jsou“) můžeme uvažovat jako dvojici, ale že není tak zřejmé, zda tuto dvojici, můžeme označit právem za „jsoucí“, tj. zda vedle obou jsoucnen tu máme ještě třetí, jež je tvořeno oběma předchozími. Pouhá juxtapozice dvou jsoucnen z nich ještě nedělá skutečné jsoucno. Bylo by třeba prokázat, že obě jsoucna původní jsou nejen vnějšně spjata (třeba slepena apod.) v jedno, nýbrž že jsou vnitřně integrována tak, jako jsou vnitřně integrována ona dvě jsoucna původní. Pokud nejsou vnitřně integrována původní jsoucna, nemůžeme je za „pravá“, tj. opravdová, skutečná jsoucna považovat a má se to s nimi stejně, jako s oním předpokládaným jsoucnem třetím, představovaným dvojicí jsoucnen původních. Základní naší tezí bude, že je nutno rozlišovat pravá jsoucna od nepravých. Pouze o pravých jsoucnech platí, že vskutku „jsou“. O nepravých jsoucnech to jen tak říkáme, ale je to nezdůvodnitelné a také neomluvitelné. Je to zkrátka jen vadná konvence, vžitý způsob mluvení, ale v žádném případě něco, co bychom mohli brát bez důkladné rozvahy a bez rozboru za základ svých úvah o jsoucnech jakožto jsoucích, tedy o „jest“ či „býti“ jsoucnen jakožto jsoucnen.

27. I. 88

88-139

Proto neplatí, co říká Nicolai Hartmann dále (s. 41), že bytí jsoucího je jedno, ať už (ono jsoucí) je jakkoliv rozmanité. To právě je *próton pseudos* většiny ontologií. Hartmann nemá pravdu, když míní, že „všechny další rozdílnosti bytí jsou pouze zvláštními případy způsobu bytí“ („Das Sein des Seienden ist eines, wie mannigfaltig dieses auch sein mag. Alle weiteren

Differenzierungen des Seins aber sind nur Besonderungen der Seinsweise.“) Tomu chceme odporovat. Nahodilý výskyt dvou nebo více jsoucen vedle sebe ještě nemůže zakládat a nezakládá žádné „bytí“ jejich hromady. Teprve když je z pouhé hromady, z pouhé agregace nějakou integrační mohutností či „silou“ vytvořen celek, lze právem přisoudit oné nikoliv už hromadě, nýbrž onomu celku to, že „jest“. – Někdo by se mohl otázat, proč je pro otázku, zda něco jest či není, tak důležitá ona vnitřně založená integrita. To je přece jiná otázka. Převádět otázku „bytí“ na problém vnitřní integrity a celkovosti je nelegitimní, neboť to lze považovat za přechod k jinému rodu, za *metabasis eis allo genos*, tak by někdo mohl formulovat svou protinámitku. Ale na to nehodláme přistoupit. Důvodem nám proto je dvojitý základní význam slova „jest“ a „býti“, který se nám jeví jako rozhodující pro samotnou konstituci dotazování po jsoucím jakožto jsoucím. Máme za to, že bez rozlišení na jsoucná pravá a nepravá (zdánlivá) nelze správně položit otázku po jsoucím jakožto jsoucím. Opírat se tu o jazyk nemá mnoho smyslu, ostatně jako v jiných případech. Že mluvíme o východu slunce, nemůže být argumentem pro geocentrickou perspektivu. Na počátku musíme rozlišit bytí a jsoucnost. To nás pak hned přivede k nutnosti zkoumat strukturu bytí.

27. I. 88

88-140

Jestliže pochopíme zásadní rozdíl mezi zmíněným dvojitým významem slova „jest“ (a výpovědi, že něco „jest“), pak se už nemůžeme při zkoumání vztahu mezi bytím a jsoucností spokojovat s tím, že bytí je prostě to, co je společné všemu, co jest, čili že to je pojem nadřazený pojmu jsoucnost a tedy tento pojem v sobě zahrnující, implikující. Proti tomu chceme právě co nejdůrazněji poukázat na to, že jsoucnost je okamžitý stav resp. okamžitá fáze událostného dění, která má tu zvláštnost, že pouze v ní a skrze ni se bytí (resp. událost jako celek) ukazuje. Žádná jsoucnost není tedy pouze jakýmsi krátkým úsekem dění událostí vcelku, ale je „úkazem“, v němž zůstává cosi podstatného z události, a dokonce i cosi podstatného z onoho krátkého úseku, z oné 'fáze' zamlčeno, neukázáno, tedy skryto. Jen tak je ostatně možné, že se jsoucnost vcelku ukazuje (ve svých jsoucnostech) různě, rozdílně, a to dokonce tak rozdílně, že jednotlivá jsoucnost vylučuje vždy jsoucnosti jiné. Pravá událost „je“ v některých svých jsoucnostech na svém počátku, je „mladá“, zatímco v jiných je už u svého konce, je „stará“. Mluvíme-li o jejím bytí, pak je to jediné bytí, neboť jde o jedinou, vnitřně sjednocenou, integrovanou událost. Ale tato událost nemůže být zároveň mladá i stará. Bytí události však právě spočívá bytostně v tom, že událost je

nejprve nová, mladá, zatímco pak ve svém průběhu stárne. Bytí je nejenom spjato s časem formálně, nýbrž samo „časuje“, tj. má svůj probíhající čas, v němž (v jehož průběhu) se proměňuje. A toto proměňování není něčím na povrchu bytí, nýbrž je tím bytím. Bytí je totéž co událostnost, dějovost. To však má závažné důsledky pro přesnější pochopení vztahu mezi bytím a jsoucnostmi.

27. I. 88

88-141

Bytí pochopené jako to, co je společné všem jsoucnostem, je nutně bytím parmenidovským, pokud platí chápání jsoucnosti, jak je nejlépe vidíme u Zénóna, totiž jako bodové. Protože jeho známý paradox „letící šíp“ spočívá na takové argumentaci: vystřelený šíp musí projít každým bodem své dráhy, má-li dospět k cíli, na nějž byl vystřelen. V každém bodě však nutně stojí, protože v bodě není dost místa na pohyb. To znamená, že v každém okamžiku (chápaném také bodově) šíp stojí, je nehybný. Ale jak by mohl ustavičně nehybný, stále někde stojící šíp vůbec letět? Proto musíme mít za to, že letící šíp je jenom zdáním, že ve skutečnosti je zdáním každá změna, a že tedy jsoucnost je neměnná (a je jen jedno atd., jak už to říká Parmenidés). Analogicky v našem případě jsoucnost, chápaná jako okamžitý, bodový časový průřez, nepřipouští, aby se jsoucnost měnila, neboť na žádnou změnu tu není v čase, jenž je k dispozici, dost místa. Nemění-li se jsoucnost v žádné své jsoucnosti, nemůže se měnit ani jako celek. Důsledkem je buď odmítnutí každé změny a trvání na neměnnosti jsoucnosti, anebo vykázaní změny na okraj či na povrch a trvání na neměnnosti „pod-staty“. Ale právě proto je tak eminentně důležité si co nejpřesněji uvědomit a pak detailně prostudovat vztah mezi jsoucností a bytím, resp. mezi „jest“ ve smyslu jsoucnosti a „jest“ ve smyslu bytí. „Jest“ ve smyslu bytí v žádném případě není ani série za sebou jdoucích jsoucností, ani nějaký vnější slepenec těchto jsoucností. Každá jsoucnost se jen zčásti vyčerpává tím, co se ukazuje; kdybychom ji ztotožnili s tím, co se ukazuje, ztratili bychom de facto jsoucnost samo. Takže mezi tím, co se ukazuje, a co jest je třeba rozlišovat.

27. I. 88

88-142

Snad tedy je zřejmé, že mezi bytím a jsoucnem nevidíme ten vztah, o němž se obvykle mluví jako o analogickém jiným takovým vztahům, jako např. jítí – jítí (chůze), malování (malba), stěhování (–), šplhání (šplh), skákání (skok). Substantivní tvar slovesa ztrácí poukaz k tomu, co je vidět, a poukazuje naproti tomu k obecnosti. Můžeme vidět, že někdo jde, ale nemůžeme vidět

„chůzi“ samotnou: chůze není vidět, ale může být pouze míněna. Podobně není vidět šplh, nýbrž jen šplhající člověk. Atd. Na základě této zkušenosti s jazykem a také jistým návykem na tradiční výklad jsme nakloněni chápat šplhání jako to, co je všem šplhajícím společné, skákání jako to, co je všem skákajícím společné, jítí (chůzi) jako to, co je společné všem jdoucím či chodícím atd. Pak je také zřejmé, že samo šplhání nešplhá, skákání neskáče, chůze (jítí) nechodí (nejde) apod. (Je dobře si uvědomit možnosti, jež nám otvírá právě náš jazyk tím, že rozlišuje mezi infinitivem a mezi slovesným substantivem, což chybí v němčině, ale také v latině nebo řečtině!) Když se tedy zejména od dob Heideggerových (ale objev je mnohem starší!) stále opakuje, že bytí nelze chápat jako jsoucno, zdá se to být v souladu s tím, jak se věci mají u jiných sloves a slovesných substantiv. Ale my chceme ukázat, že důvod, proč nesmíme bytí chápat jako jsoucno, je jiný a především hlubší, podstatnější. Musíme ovšem vyjít z toho, že výpověď, že něco „jest“, má dvojí základně odlišný význam. (Ostatní významy necháváme zcela stranou.) Bytí není ničím obecným, nýbrž naopak jednotlivým: bytí je vždycky bytím nějakého jsoucna. Ale také jsoucno je vždy jsoucností nějakého jsoucna. Všem jsoucnojem společná je „jestota“ (řekněme), ale co je společné všem „bytím“?

27. I. 88

88-143

Zavedme si pro snazší práci se slovy některé nové termíny. Především se spolehněme trochu na sám jazyk. Snad všechny indoevropské jazyky (ale nejsem odborník) mají pro „bytí“ sloveso nepravidelné. Vypadá to, jako by došlo k jakési sekundární, dodatečné synkrezi, srůstu původních tří sloves, z nichž každé mělo svůj odlišný kořen. Je to asi všechno složitější, ale to pro nás teď nemá žádný rozhodující význam, i když by bylo zajímavé se na to blíže podívat. Každopádně víme, že v češtině z jednoho kořene vyrůstají slova jako jsem, jsi, jest, jsoucí, jsoucno apod., z jiného kořene byl, bytí (kdysi se ovšem říkal byl jest, byli jsou!), bytost apod., a konečně z třetího kořene budu, budeš, budoucí, budoucnost apod. (V němčině to není přesně stejné, ale jisté obdoby tu najdeme: sein, sind (ale bin, bist), dále war, wird, werden (časově to je trochu konfuze), za třetí pak (ist) gewesen, wesen, Wesen.) – Když jsme tedy užili slova jsoucno pro jsoucno konkrétního jsoucna, pak musíme mít slovo-obecninu, zahrnující všechny jsoucnosti co do jejich jsoucnosti – řekněme tomu třeba jestota nebo jestost (lépe). Všem aktuálním jsoucnojem je něco společné – totiž jestost. Ale jsoucnosti nejsou jen aktuální, aktuální je vždy jen jedna jsoucno určitého jsoucna. Jsoucnosti, které náležejí již minulosti určitého jsoucna, mají jedno společné,

totiž bylost; a naproti tomu jsoucnosti, k jejichž aktualizaci ještě nedošlo, mají zase něco jiného společného, totiž „budost“. V tomto smyslu pak přeneseně můžeme mluvit o bylosti a budosti, eventuelně jestosti nějakého jsoucna jako celku. A bytí jsoucna znamená, že se stále dějí všechny bylosti, jestosti i budosti tohoto jsoucna.

28. I. 88

88-144

Bytí tedy chápeme nikoliv jako vlastnost jsoucna, nýbrž jako jeho dění. Jakožto dění spočívá bytí jsoucna v jeho zvnějšňování, přesněji zvnějšňování jeho vnitřního. Bytí je tedy „dynamický“ vztah mezi vnitřní a vnější stránkou konkrétního jsoucna. O konkrétním jsoucnu můžeme mluvit právě se zřetelem na to, že je jakousi „srostlicí“ vnitřní a vnější stránky, ovšem srostlicí dynamickou, kde „srůst“ nespočívá v nějaké identifikovatelné čáře, jakési „jizvě“, která přece jen zůstává relativně pevnou hranicí, nýbrž tato „čára“ či „hranice“ je pohyblivá a ustavičně se přemísťuje. Jejím místem je vždycky právě aktuální jsoucnost jen tím, co se z oné ustavičně se přemísťující čáry či hranice „ukazuje“. Časově se ono dění, ono zvnějšňování jeví jako proměna budostí v bylosti za krátkodobého (nebodově, nýbrž rozlehle okamžitého) rozzáření („ukázání“) příslušných jestot či jestostí. Přitom každá jsoucnost je „kouskem“ bytí, resp. náleží k ní kousek bytí. (To vyplývá z toho, že není časově bodová.) Tím je dáno, že to, co se ukazuje, nikdy není celá jsoucnost; jsoucnost sama se ukazuje jen zčásti, zčásti zůstává skrytá. Tato skrytá jsoucnost se nemůže vyjevit jinak než prostřednictvím logu, a to znamená nejprve jako bytí jsoucna vcelku. Teprve druhotně a teprve odtud lze usuzovat na původně skrytou stránku jednotlivých ukazujících se jsoucností. To má své důsledky i pro gnozeologickou teorii. Jsoucno se vyjevuje dříve než původně skryté stránky ukazujících se jsoucností, což platí nejen časově, ale také strukturálně, neboť to, co se ukazuje jako jsoucnost, je vždy pluralizováno, resp. samo „ukázání“ (fenomén) je subjektivně integrováno!

28. I. 88

88-145

Nicolai Hartmann píše (1693, s. 41), že základní otázkou ontologie není otázka po jsoucím (po jsoucnu), nýbrž otázka po bytí (Sein). (A připouští, že při zkoumání je ovšem nutno vyjít ze jsoucího, ale východisko a směr otázky prý nejsou jedno a totéž.) – Proti tomu je třeba namítnout, že za předpokladu, že bytí je obecnina, zahrnující v sebe každé jsoucí jakožto právě jsoucí (a tak to Hartmann míní), zabývala by se ontologie jedním velmi

obecným pojmem, eventuelně příslušným intencionálním předmětem. Odpovídá však tomuto intencionálnímu předmětu nějaká skutečnost, nějaký skutečný „předmět“? Hartmann odpoví správně, že nikoliv, ale to mu je zároveň – nelegitimně – dostatečným důvodem, proč bude „bytí“ považovat za obecninu. Ve skutečnosti jde o věc zcela jinou, a tedy docela jinou interpretaci důvodu, proč obecnému pojmu a intencionálnímu předmětu nemůže odpovídat žádný předmět skutečný (reálný). Bytí totiž není předmět, nýbrž nepředmět. Proto také je pochybný každý pokus jej myšlenkově modelovat jako intencionální předmět. Musíme nahlédnout meze a nedostatky předmětného myšlení a omezenost instrumentální použitelnosti dvojic pojem – intencionální předmět. Musíme si vytyčit alespoň tentativně program ustavení a ustálení myšlení ne-předmětného, které by pracovalo s dvojicemi pojem – nepředmět intencionální. Pouze konstrukcí (konstitucí) intencionálního ne-předmětu jsme s to přiměřeně(ji) modelovat nepředmětné skutečnosti a mezi nimi také bytí určitého jsoucna. Jsoucno, které vskutku jest (pravé), má svou vnitřní, nepředmětnou stránku či složku, která nemůže být míněna prostřednictvím intencionálního předmětu, nýbrž jen prostřednictvím intencionálního nepředmětu.

28. I. 88

88/146

Tradiční (byť – jak upozorňuje Heidegger – nikoliv nejstarší) pojetí pravdy nazýváme adekvační. Je vyjádřeno latinsky „*veritas est adaequatio rei et intellectus*“. Překládat to můžeme poněkud volněji jako „pravda je shoda věci (skutečnosti) a myšlení“, případně místo shoda můžeme říci přesněji: „přípodobnění“. Heidegger uplatňuje argument v podobě otázky, aniž by z toho ihned vyvozoval všechny důsledky, jež z toho plynou. (Vybírá si jen některé.) Otázka zní: „V čem se však mají věc a výpověď shodovat, když je přece obojí zřejmě co do vzhledu různé?“ (s. 21) Můžeme to vyjádřit také takto: jak se může myšlení podobat věci? – Na tomto místě se nám musí připomenout nutnost rozlišení mezi aktem myšlení a mezi předmětem myšlení. Za předmět myšlení nemůžeme jen tak samozřejmě považovat „věc“, s níž se má pravdivé myšlení shodovat. Předmět myšlení byl např. Brentanem označen jako „imanentní“ nebo také „inexistentní“. Husserl (mladší, tj. zejména v *Logische Untersuchungen*) sice opustil zprvu zcela tyto termíny, ale jen proto, aby lépe postihl povahu předmětu myšlení, který je oním myšlením ustaven, konstituován, konstruován. Nazval jej intencionálním předmětem. Když se nadále už nebudeme držet Husserlovy koncepce vcelku, nýbrž podržíme jen (a ještě s jistými korekturami) jeho termín a pojetí intencionality a intencionálního předmětu, odlišeného od

intencionálního aktu, můžeme říci, že myšlenkový akt se vztahuje k reálnému předmětu za pomoci a prostřednictvím intencionálního předmětu, přičemž tento intencionální předmět je za tím cílem myšlenkovým aktem právě konstituován (ostatně nikoliv jedním, nýbrž celou řadou intencionálních aktů). A to nám otvírá nový problém na otázku „adekvace“.

29. I. 88

88/147

Když se Heidegger spíše řečnický než vážně dotazuje, v čem že se mají věc a výpověď o ní shodovat, vyvolává v nás dojem absurdnosti právě tím, že nás nepřivede k myšlence, že bychom měli rozlišit mezi výpovědí a tím, co vypovídá, tedy mezi aktem výpovědi a mezi předmětem výpovědi. Ani to nás ještě nechrání od omylů a zmatků, pokud si neudržíme v paměti, že výpověď vypovídá o věci pomocí a prostřednictvím intencionálního předmětu svého vypovídání. Přeneseno do roviny myšlení, akt myšlení míní reálný předmět (věc) pomocí a prostřednictvím intencionálního předmětu. Prohlédneme-li si a prostudujeme-li důkladně nějakou výpověď, zjistíme, že bez rozlišení tohoto dvojího předmětu nebudeme umět pochopit, jak může myšlení mínit nějakou věc nebo jak může výpověď o nějaké věci něco vypovídat. Vezměme třeba výpověď „Lev je zvíře“ nebo „Mravkolev je hmyz“. Co je tu předmětem výpovědi? Nepochybně v jednom případě lev, v druhém mravkolev. Ani v jednom případě nemáme ovšem na mysli konkrétní individuum, nýbrž vlastně každého lva a každého mravkolva. To znamená, že tu vypovídáme v obou případech o obecnině. Lev jako obecnina však není sám žádnou konkrétní skutečností, nýbrž je to buď pojem, nebo intencionální předmět. V našem případě nemůže jít o pojem, protože zajisté neplatí, že pojem lva jest (se rovná) pojem zvířete; to jsou nepochybně pojmy dva, přičemž jeden je rozsahem širší a obsahem chudší než druhý, a ten rozsahem širší implikuje, tj. obsahuje v sobě pojem rozsahem užší. Naproti tomu o intencionálním předmětu „lev“ platí, že je zároveň bezchybně minitelný jako intencionální předmět „zvíře“, ač jde rovněž o dva různé intencionální předměty.

29. I. 88

88/148

To je vlastně dost zvláštní problém. Když máme před sebou výpověď „Lev je zvíře“, o čem vlastně vypovídáme? V jakém smyslu tu je míněn lev a v jakém je míněno zvíře? Nemohou to být individua, protože žádný „lev vůbec“ neexistuje, tím méně pak „zvíře vůbec“. O pojmech tím také nevypovídáme, neboť pojem lva se liší od pojmu zvířete. Právě tak se ovšem liší

intencionální předmět „lev“ od intencionálního předmětu „zvířete“. V jakém smyslu tedy vůbec platí, že lev je zvíře? Nejde nám na tomto místě o význam slova „jest“, nýbrž o to, co je vlastně předmětem (či dvěma nebo více předměty) nějaké výpovědi. Nevypovídá se tu o pojmech ani o intencionálních předmětech. Neudělali jsme chybu, když jsme hned na počátku vyloučili individuální lvy a individuální zvířata? Ovšemže nikde neexistuje žádný lev vůbec, a už vůbec ne nějaké zvíře vůbec. Ale užívání obecných pojmů a příslušných intencionálních předmětů má smysl, jen když se jejich pomocí vztahujeme ke skutečným předmětům (věcem, zvířatům, lvům a tak dále). Vzniká ovšem otázka, jak se můžeme spolehlivě pomocí nějaké dvojice pojem - předmět (intencionální, případně celého hnízda takových dvojic) vztáhnout právě jen ke lvům, a nikoliv tu a tam nějakým přehlédnutím nebo omylem k jinému konkrétnímu zvířeti. Jak poznáme na pojmu, že je pojmem právě lva, a ne tygra? Jak poznáme na intencionálním předmětu, že je intencionálním předmětem lva, a nikoliv jiného zvířete? Je zřejmé, že na pojmu samotném to nepoznáme; k rozlišení pojmů od sebe navzájem musíme vždy přihlížet k jejich příslušným intencionálním předmětům. A na druhé straně žádným intencionálním předmětem se nemůžeme zabývat, leč prostřednictvím příslušného pojmu. Co to značí pro naši hlavní otázku?

29. I. 88

88/149

Mezi skutečným (reálným) předmětem výpovědi a výpovědí samotnou nepochybně nemůže dojít k žádné „shodě“ ve smyslu podobnosti či připodobnění. Výpověď jakožto výpověď se nikterak nepodobá tomu, o čem vypovídá. Tak by se mohlo zdát, že výměr pravdy jako adekvace je zcela nesmyslný. Tuto nesmyslnost je nutno si nechat řádně dojít, nebránit se jí. Ale potom se musíme také zvědavě zeptat: jak je možné, že právě tento nesmyslný výměr, jehož nesmyslnost jsme tak zřetelně nahlédli, je právě tím nejrozšířenějším a snad nejdéle udržovaným a uchovávaným předávaným, tradovaným „nesmyslem“? Není sama skutečnost takového rozšíření a takové zakořeněnosti onoho předsudku dostatečným podnětem ke zkoumání, proč se tento „nesmysl“ tak rozšířil a proč se stále udržuje? Musí na tomto „nesmyslu“ být přece něco, co to umožňuje, co mnoha lidem přece jenom nějaký určitější smysl dává, v čem musí být znatelné „zrnko pravdy“ nebo alespoň něco, co se pravdě hodně podobá. A právě to musíme najít a tím vysvětlit nejenom to mylné a nesmyslné, ale především něco, co odhaleno vrhne světlo na náš problém a osvětlí to, co nám dosud unikalo. A tady se zdá, že se celý problém prosvětlí a zprůhlední, když budeme hledat

připodobnění a podobnost ne mezi aktem myšlení a jeho předmětem (ať už reálným, nebo intencionálním), nýbrž mezi oběma předměty. Intencionální předmět je výtvozem myšlení, je myšlením ustaven, konstruován tak, aby „vystihoval“ v podstatných rysech předmět reálný. Musí se mu tedy podobat. Ovšem musíme oné „podobnosti“ dobře rozumět a chápat správně, co jí je míněno. Je tu jistá analogie s „obrazem“ (výtvarným), kterou si můžeme vypomoci.

29. I. 88

88/150

Skutečný (individuální, konkrétní) lev je přibližně tak a tak velký, tak a tak těžký (to jsou statistické údaje s jistou tolerancí), tak a tak zbarvený, má takové a takové znaky, řadí je k určité čeledi, k určitému rodu a určitému druhu atd. atd. Tím vším je vybaven také lev jako taxonomická jednotka, a proto se každému konkrétnímu lvu jakožto individuu podobá. Rozdíl je pouze v tom, že veškeré vlastnosti lva jako taxonomické jednotky mu jsou přiřazeny myšlením, tj. přisouzeny (k tomu potřebujeme akty myšlení a další pojmy), konkrétní lvi ty vlastnosti mají nezávisle na našem myšlení a souzení (či vypovídání) od přírody. Lev jako taxonomická jednotka je myšlenková konstrukce, zatímco lev skutečný (konkrétní) se narodil, vyrostl atd. Nemá smysl to ovšem rozmnožovat. Musíme pamatovat na to, že také to, že se narodí, vyrůstá atd., platí o lvu jako taxonomické jednotce nebo prostě o lvu jako intencionálním předmětu. Ale zase to není skutečný zrod, nýbrž jen přisouzený, není to skutečný růst a dospívání, nýbrž jen přisouzené, atd. Intencionální předmět je jakýsi poněkud zjednodušený, schematický „obraz“ skutečného předmětu, přičemž „materiál“, z něhož je obraz zhotovován, je produktem myšlení. Nicméně právě tak, jako malíř kreslí či maluje lva hrudkou či pastelkami, vodovými nebo olejovými barvami apod., myslící člověk „vytváří“ myšlenkový obraz lva těmi prostředky, které má myšlení k dispozici. A k dispozici má – v evropské tradici – především intencionální předměty. A tak myšlení sestavuje myšlenkový model skutečnosti tak, že modeluje jednotlivé složky a pak z nich sestavuje, konstruuje tu skutečnost, o kterou mu jde, v jakémisi schématu, jež se však v důležitých bodech reálnému předmětu opravdu „podobá“.

29. I. 88

88/151

Náš závěr byl tedy ten, že mylnost výměru pravdy jakožto souladu či shody mezi věcí a výpovědí (myšlením, přesněji myšlenkou, event. rozumem)

spočívá v tom, že nerozlišuje mezi aktem myšlení a předmětem myšlení. To je tedy jedna věc. Ale tady ještě jsme zůstali stále v závislosti na evropské myšlenkové tradici, která se orientuje přednostně, a dokonce i výhradně (v některých ohledech) na předměty. To ostatně nechává stranou i Heidegger, neboť mluví o výpovědi jako o tom, co je třeba srovnávat s pětimarkou. Nám je nyní už jasno, že se skutečnou kovovou pětimarkou můžeme srovnávat pouze pětimarku jako intencionální předmět, jako myšlenkovou konstrukci. Vztah mezi skutečným předmětem a jeho myšlenkovou konstrukcí však není ani jednoduchý, ani přímý. Protože intencionální předmět je modelem pouze myšlenkovým, jsou také všechny jeho vlastnosti jen myšlenkově modelovány. To znamená, že intencionální předmět nemá žádnou samostatnost a svébytnost, nýbrž je veskrze závislý na myšlení, tj. na aktech myšlení. Akty myšlení, resp. vůbec akty vědomí jsou samy o sobě velmi komplikované a vlastně neopakovatelné, neboť se vyznačují tolika kvalitami, že se nikomu nezdaří nějaký takový akt či vůbec úsek proudu vědomí naprosto přesně zopakovat. Proto byl už velký úspěch, když se podařilo myšlení ovládnout alespoň natolik, že bylo schopno se vrátit alespoň k přibližně stejné podobě. Něco takového je zakotveno už v samotných strukturách chování, a to nejen lidského, ale stejně tak předlidského. Tam, kde instinkty samy už nestačí zajišťovat opakování přibližně téhož, vyvinuly se instinkty méně samy o sobě specializované, ale otevřenější vůči jedinečným.

30. I. 88

88/152

Tyto instinkty, jež nejsou tak úzce specializované, aby pro určité situace znamenaly něco pouze typizovaného a typického, ale které jsou schopny se zprvu orientovat na něco jedinečného a neopakovatelného a vázat se na to způsobem zase v podstatě archetypickým (stereotypním), jsou instinkty napodobovací a eventuelně imprintační. Určitý druh vosiček je nadán neomylnou schopností najít to pravé ganglion v těle určité housenky a housenku nabodnutím ochromit, ale neusmrtit. Vosička nemá schopnost se jakkoliv vztáhnout k určité jednotlivé housence, ke všem housenkám téhož druhu nebo typu se chová stereotypně a stejně. Naproti tomu ptáci, kteří krmí svá mláďata, se neomylně vrací k témuž hnízdu a nespletou se natolik, že by výjimečně nebo i častěji krmili mláďata cizí. Mezi matkou a mládětem vyšších savců se rovněž vyvine vztah, v němž ani jeden z partnerů nemůže být nepozorovaně zaměněn někým jiným. Také u člověka najdeme něco podobného, ale je to zařazeno do širšího a zcela mimoinstinktivního rámce či kontextu. Dokladem je např. to, že matka se může zmýlit, má-li před sebou

více novorozenců, a vytvoří si ke svému skutečně vlastnímu dítěti vztah až později (nezaměnitelný). V prvních týdnech se orientuje spíše na známý kočárek, obleček dítěte apod. Když je kočárek nebo obleček stejný, pak zůstává v rozpacích (viz Čapek). Je tomu tak zčásti proto, že efektivnost smyslových orgánů je u člověka značně oslabena (matka se orientuje hlavně zrakem, nikoliv čichem jako většina zvířat). A je tu ovšem ještě jeden vážný problém: u psa čich je vybaven nejenom pamětí, ale mnohem mohutnější intencionalitou, než jak tomu je u člověka. Pes hledá pána nebo domov po čichu, ale nehledá sám pach. Nevím, zda to bylo někdy podrobeno většímu zkoumání.

30. I. 88

88/153

Zdá se, že člověk má mnohem větší problémy se svým vědomím než ostatní vyšší savci: jednak je jeho vědomí mnohem komplikovanější a bohatší, jednak je dynamičtější a proměnlivější. Dalo by se říci, že postupně se stále víc emancipující vědomí bylo člověku spíš na obtíž a přítěž než pomocí a usnadněním v životě. Brzo se ukázalo, že prostřednictvím tohoto rychle těkajícího a zmatečně se proměňujícího proudu vědomí byl člověk spíše rozptylován a odváděn od zamýšlených úkonů (vidíme to na malých dětech). Problémem číslo jedna bylo uvést do proudu vědomí nějaký řád. A to se podařilo díky vytvoření či vytváření zvláštních vazeb mezi bohatě rozrůzněnými (či postupně se rozrůžňujícími) zvuky, artikulovanými stále zručněji a dovedněji hrtanem, hlasivkami, jazykem a ústy (zuby, rty atd.) a mezi rozmanitými, přece však do jisté míry analogicky se opakujícími situacemi. Mechanismus zatím není dost rozpoznán a popsán, ale to pro nás na tomto místě není na závadu. Najednou byl řešen dvojí úkol, dvojí problém: jak se dohovorit, jak komunikovat v souvislosti zcela konkrétních situací s druhými, a jak si udržet vědomí trvalejším způsobem, tj. po poněkud delší dobu, po několik okamžiků u téže věci, téže situace, téhož sdělení, pokynu atd. A časem po jisté praxi a jejím zdokonalení se tím vyřešila ještě jedna úloha, totiž jak se za různých situací a v různých okamžicích přimět k soustředění na tutéž věc, i když sama situace či reálný kontext (neřkuli sám proud nekontrolovaného vědomí, různých zmateně přes sebe se překládajících představ atd.) nás odvádí tu sem, tu jinam. Posléze bylo vypracováno důmyslné řešení: mýtus, mytická vyprávění, obracející vědomí a myšlení k témuž, a to k témuž již známému.

30. I. 88

88/154

To vše představuje jakousi prehistorii, jakési přípravné stadium pro vynález pojmů a pojmového myšlení. Vynález pojmového myšlení nespočíval v tom, že lidé vědomě vytvořili pojmy a pak s nimi začali pracovat. Pojem totiž nemůže vytvořit nikdo a nic než vědomí samo, a protože vědomí je původně nepojmové, znamená to, že vědomí si vytvoří pojmy, aby se jimi samo mohlo spravovat. Jak to udělá, to si vůbec neuvědomuje. Můžeme-li vůbec mluvit o tom, že se vědomí je nějak schopno k pojmům (ke svým výtvorům) vztahovat, je to rozhodně vztah jiný, než jaký je za pomoci pojmů a na jejich základě umožněn. Tam, kde je vědomí schopno se pojmy spravovat, je schopno se rozhodněji a přesněji vztahovat ke svým (reálným) předmětům. To však neplatí (původně) o pojmech; myšlení, které se začalo spravovat pojmy, se ještě nějaký čas k pojmům vůbec nevztahuje, neboť pojmy zatím zdaleka nejsou předmětem jeho pozornosti a zkoumání. Protože však vznik pojmového myšlení umožňuje a zakládá právě vložím dvojic pojem – intencionální předmět mezi akt vědomí a mezi míněný (reálný) předmět postupně se upevňující distancí mezi aktem myšlení (vědomí) a jeho předmětem a protože tato distance je nezbytnou podmínkou, ale také stále nápadnější inspirací nebo alespoň popudem k reflexi, musí dříve nebo později dojít k tomu, že přinejmenším nejostřeji reflektující myslitelé si musejí položit otázku, co vlastně umožňuje myšlení, aby se tak jednoznačně, přesně a reprodukovatelně zaměřilo na jeden a týž předmět. A tito myslitelé postupně založí a vyvinou (po různých peripetiích) koncepci pojmu, tj. pojem pojmu. To sice ještě zdaleka nestačí na úplné objasnění, ale je to významný krok kupředu.

30. I. 88

88/155

Když máme pojednat o pojmu, musíme si ujasnit vztah mezi pojmem a představou. Ale to není snadné. Musíme si především dobře uvědomit rozdíl mezi představou jakožto představujícím aktem a mezi představou jako tím, co je tímto aktem představováno. To, co je představou představováno, může být (ale také nemusí být) totožné s tím, co je pojmem míněno. Podmínkou tu arci je, že to, co je míněno, je vůbec představitelné. (Naproti tomu to, co je představováno, může být vždycky také míněno.) Představování jako akt je nezbytné při každém vnímání. Každé vnímání je totiž představování, opírající se určitým způsobem o jisté aktuální informace, pocházející od našich smyslových orgánů a od jejich suborgánů. Když však dovedeme vnést do těchto aktuálních informací, které na nás zprvu doléhají ve značném zmatku, uvést jistý pořádek a interpretovat tyto informace tak, že si utvoříme příslušný vjem, můžeme to podruhé udělat i

bez oněch aktuálních informací, prostě jen na základě toho, že si pamatujeme určité informace z dřívějšíka a že si také pamatujeme, jak jsme si je interpretovali a zda to bylo správné, či ne. Věc zásadní důležitosti spočívá v tom, že si takto nemusíme představovat pouze předměty, nýbrž také především děje, situace, souvislosti atd., a to prostě proto, že ani při přímém vnímání tomu není jinak. Naproti tomu tam, kde se uplatňuje pojem a pojmovost, jsme stále jakoby tlačeni k tomu, abychom dávali přednost předmětům a soustřeďovali se hlavně na ně. To se pak přenáší i na představování předmětů a my jsme – často nevědomky – tlačeni k tomu, abychom se především soustřeďovali na představování předmětů. Takovým způsobem ovlivňuje způsob myšlení jak naše vnímání, tak naše představování: naše myšlení proniká až do extrémních poloh našeho vnímání.

30. I. 88

88/156

Na první pohled se zdá být samozřejmostí, že pojmové myšlení musí být schopno porozumět sobě samému, způsobu, jak myslí, jak své myšlení ovládá a kontroluje, zejména pak, že bude jeho přesnost a vůbec kvalita bezpodmínečně záviset na tom, jak dokonale a do detailu bude nejen ovládat, ale také znát nástroje, jimiž pracuje. To je ostatně motivem ustavičně znovu podnikaných pokusů o nalezení jakési základní jistoty, pevného východiska, počátku, o němž už nelze pochybovat atd. Z toho by se pak podávalo, že pojmové myšlení, má-li dosáhnout dokonalosti, musí přesně vědět, co to jsou pojmy, v čem takový pojem spočívá, jaká je jeho povaha a v čem spočívá jeho funkce. To se ovšem musí prokázat na tom, že se pojmově (pojmovým myšlením) dovede zmocnit právě samotného pojmu, tj. že budeme schopni přesně nasoudit a nasouzením vypracovat pojem „pojmu“. Ale je to vůbec možné? Není právě zde příležitost ukázat na určitá omezení, určité limity, které jsou pojmovému myšlení jako takovému (jak je z dosavadní tradice evropské filosofie známe) uloženy a které nemůžeme překročit? Když jsme si ukázali, že spolu s nasouzeným pojmem je vždy konstituován (konstruován) příslušný intencionální předmět, musíme tento poznatek aplikovat také na speciální případ, kdy má být nasouzen pojem „pojmu“. Ve shodě s tím, co bylo právě řečeno, to znamená jednak nasouzení pojmu „pojmu“, jednak – zároveň s tím – konstituci „pojmu“ jakožto intencionálního předmětu. Co můžeme říci o tomto zvláštním intencionálním předmětu? Tak třeba Frege řekne, že pojem je větná funkce nějaké proměnné atd. Schmidt (6034) řekne, že je to

myšlenkový obsah, vzniklý na základě abstrakce z představového obsahu vědomí a označený jedním slovem.

31. I. 88

88/157

To jsou výměry pojmu „pojem“, jimiž je zároveň konstruován příslušný intencionální předmět a zároveň nasuzován příslušný pojem. Podívejme se tedy na věc z obou aspektů. Označíme-li pojem za „myšlenkový obsah“, není to moc spolehlivé nasouzení, lze-li o nějakém nasouzení vůbec mluvit. Že je pojem záležitostí myšlení, o tom není žádné pochyby. Když však užijeme slova „obsah“, vyvolá to v nás určité konotace, např. obsah – forma, obsah – nádoba. Sám Schmidt uvádí ve svém slovníku pod heslem „Inhalt“, že to je „das Was in dem Wie der Form“, a hned pokračuje ve směru nám vítaném: „Der I. eines Begriffes ist der Inbegriff seiner Merkmale.“ (Heslo Inbegriff ve slovníku pohříchu není.) „Merkmal“ je podle něho dále – v případě pojmu – určení (Bestimmungen), jež odlišují nějaký pojem od nějakého jiného. Když si to dáme dohromady, užasneme nad politováníhodným nedostatkem promyšlenosti a domyšlenosti Schmidtova slovníku. Jeden pojem se liší od druhého jistými určeními, jimž se říká „merkmály“. To ještě nevíme, ani co to jsou tato určení a kde se berou, ani – a to je zvláště důležité – co to je pojem. Souhrn „merkmálů“ nějakého pojmu se nazývá „Inbegriff“ tohoto pojmu a představuje obsah tohoto pojmu. Protože však sám pojem je myšlenkový obsah (vznikající abstrakcí atd.), je obsah pojmu vlastně obsahem myšlenkového obsahu. Tak vzniká kuriózní situace, že totiž obsah sám může mít ještě nějaký další obsah, vůči němuž se ergo bude jevit jako neobsah, tedy jako forma, jako „Wie“ nějakého „Was“. Tak je relativizován vztah mezi „co“ a „jak“, mezi „obsahem“ a „formou“. Každý obsah se snad může jevit jako forma dalšího svého obsahu, a každá forma jako obsah nějaké ještě formálnější formy.

31. I. 88

88-158

Podobně jako filosofie logu podlehla degradaci v podobě formální logiky, podobně pokus o pojetí „pojmu“ byl novější logikou opuštěn, slovo samo bylo vytlačeno z terminologie a jeho užívání všeobecně potlačeno a funkce pojmu byla hrubě formalizována. Místo pojmu se mluví o množině nebo třídě předmětů, vyznačujících se společným znakem (Merkmalem). Jak je možno zjistit, že ony předměty onen znak mají, a proto do třídy předmětů spadají, o to se logika nestará, to není jejím zájmem a jejím úkolem. Formalizovaná logika se nepotřebuje tázat po předpokladech toho, aby sama vůbec mohla

fungovat – jí stačí, že funguje, a to bezchybně, anebo když se vyskytne chyba, je vždycky možno ji odhalit, objasnit a příště se jí vyhnout. Tak se logika stává samostatnou vědeckou disciplínou, o níž platí vše, co platí o všech speciálních vědách: má svůj obor zkoumání, má k tomu příslušné metody zkoumání a příslušnou myšlenkovou výbavu, myšlenkové „instrumentarium“. V důsledku toho se nemůže, a dokonce nesmí zabývat ničím, co nespadá do rámce jejího oboru, co se vymyká jejím metodám a k čemu nejsou uzpůsobené její myšlenkové nástroje. My víme, že se ani nejformalizovanější logika neobejde bez myšlení, *nota bene* pojmového myšlení (předmětné tradice), že nutně pracuje s pojmy a nemůže se tomu vyhnout – ale logik toho nemusí dbát a nemusí se nikterak zabývat otázkou, co to je pojem, co intencionální předmět, co reálný předmět, co tradice předmětného myšlení atd. atd. Formální logika nemá víc předpokladů ke zkoumání, co to je pojem, než třeba fyzika nebo chemie (i když všechny tyto vědní obory nepochybně pojmů používají). Z toho vyplývá, že nikoliv všechno můžeme brát vážně, co se jakoby „odborně“ o pojmech praví.

31. 1. 88

88-159

(5. 9. 86 – přepis) Když se mluví o rozpínání vesmíru, tak tu máme dvě možnosti. Buď se rozpíná sám prostor, a v tom případě se musí rozpínat také každá částice, každý předmět v tomto prostoru, takže je nepochopitelné, proč vůbec existuje rudý posuv, neboť jestliže se rozpíná prostor, tedy se musí rozpínat také každá vlnová délka a také její registrace – a tudíž není možno nic zjistit, nic poznat. Anebo se rozpíná jenom prostor – to vlastně znamená převážně mezigalaktický a mezihvězdný prostor, a to ještě nerovnoměrně, mezigalaktický víc a mezihvězdný méně, a nejenom jak by to odpovídalo vzdálenostem, a tedy v atomárních nebo dokonce kvantových rozměrech by k žádnému (nebo téměř žádnému) rozpínání nedocházelo – takže částice i kvanta zůstávají beze změny a bez těch nezbytných důsledků, na základě kterých by zjištění každého rozpínání a zvětšování bylo znemožněno. – (Až sem pouhý přepis; další pokračování 31. 1. 88.) Bylo by třeba zjistit, jak se k dané otázce staví astrofyzikové a teoretičtí fyzikové. Na první pohled by se zdálo, že existuje-li rudý posuv, je to samo o sobě dostatečným důkazem, že vlnová délka se nezvětšuje úměrně celkovému rozpínání vesmíru. Ovšem věc je složitější: k rudému posuvu dochází v důsledku toho, že se pozorovatel a událost pozorovaná od sebe prudce vzdalují. I kdyby se vlnová délka měnila úměrně rozpínání celého vesmíru, docházelo by k rudému posuvu. Ona část (složka) posuvu, způsobená rozpínáním celkovým, by nebyla pozorovatelná prostě proto, že by byla

vyrovnána analogickou změnou jak na místě pozorovatele, tak v průběhu cesty příslušných kvant (fotonů) z místa pozorované události k pozorovateli. Nenarážíme tu však na rozpor?

31. I. 88

88-160

Ryze geometricky by jakékoliv celkové zvětšení nebo zmenšení měřítka nemohlo mít vliv na poměry (vztahy) mezi obrazci nebo tělesy atd. Kdybychom navíc neměli nějaké měřítko, nezávislé na takovém zmenšení či zvětšení, nemohli bychom eventuelní zmenšení či zvětšení vůbec zaregistrovat. Z toho se pak podává myšlenka, že sama možnost zjištění, že se vesmír prostorově rozpíná, musí záležet na něčem, co zůstává tímto rozpínáním nepostiženo. A klade se otázka, co by tímto neovlivněným mohlo být. Nemůžeme uvést nic, co by nebylo podstatně vztaženo k prostoru a prostorovosti (rozprostraněnosti). Buď bychom museli prokázat, že k rozpínání dochází jen tam, kde není nějaká nadkritická hustota hmoty (takže soustředění hmoty by způsobovalo podle své mocnosti jisté anomálie v rozpínání, asi tak jako soustředění hmoty působí anomálie v gravitačním poli – tak by se ukázalo, že mezi gravitačním působením resp. mezi gravitačním polem a mezi prostorem je nějaké podstatná souvislost), takže rychlost rozpínání by byla maximální pouze ve vakuu (zase poněkud obdobně, jak rychlost světla platí jen ve vakuu, jinak se snižuje); anebo bychom museli prokázat, že existuje jiný důvod, proč se může něco ve vesmírném prostoru ukázat jako konstantní (jako konstanta), nepodléhající eventuelnímu zcela rovnoměrnému zvětšení nebo zmenšení celkového měřítka. (Pochopitelně to platí nejen pro tři rozměry prostoru, ale také pro čas. S tím ostatně souvisí další problém, totiž jak zjistit a zkontrolovat celkové nebo třeba jen lokální zrychlování nebo zpomalování času v průběhu „vývoje“ vesmíru vůbec nebo jednotlivých jeho částí, „regiónů“: můžeme se o něco opřít v předpokladu, že vteřina brzo po velkém třesku byla kratší, stejná nebo delší než naše?

31. I. 88

88-161

(výpis ze záznamu starší přednášky – diskuse) Ať už je autorem Sókratés, nebo Platón, jde o Platónův spis, a tím rozhodujícím je sama věc, totiž že dochází k oddělení, odlišení mravnosti, náboženství, mravní skutečnosti či oblasti náboženské. Čteme tam otázku, zda bohové chtějí spravedlnost, protože to je spravedlnost, anebo to je spravedlnost, protože ji chtějí

bohové. Podobně o dobru: zda bohové chtějí dobro, protože to je dobro, anebo zda to je do dobro, protože to chtějí bohové. Ve chvíli, kdy je postavena tato otázka – především podmínkou toho bylo ustavení pojmového myšlení, tato otázka nemůže být postavena v předpojmovém myšlení tímto způsobem, a za druhé, je tím vedena dělící čára mezi vztahem zbožnosti, který může mít ovšem mravní prvky, a mezi mravností či vztahem mravnosti, který je založen na ideálu spravedlnosti, dobra atp. Jestliže nejvyšší idea je idea dobra, znamená to, že všichni bohové musí prostě tuto ideu respektovat. To je v Řecku pochopitelné, protože tam jsou bohové až pozdější rovina skutečnosti, jsou sami uplácáni tím demiurgem z *Timaia* apod., jsou jen o něco málo výš než člověk, nic moc, a také se tak často chovají, takže tam to celkově zapadá. Ale to jsou jen podmínky, za kterých ta otázka mohla být postavena, tím to bylo usnadněno. Zajisté v rámci nějakého přísného kultu taková otázka nemohla být položena. To, že v Řecku nebyla žádná kněžská kasta etablována, usnadnilo vznik filosofie, a tedy i stavění filosofických otázek. Tímto aktem, touto otázkou, zda spravedlivé, dobré atd. je závazné i pro bohy, byla ustavena etika. To pojetí, co to vlastně je „to spravedlivé“, „to dobré“ atd., to už je pak další záležitost. Rozhodující je, že takto byla etika založena jako součást filosofie.

3. II. 88

88-162

Etika ustavená jako součást filosofie, jako filosofická disciplína, už nemohla zůstat podřízena nějakým libovolným nárokům bohů, takže by celá etika byla odvozována z nějakých božských příkazů, tedy vposledu z vůle bohů, zda se to bohům líbí nebo nelíbí atd. To se ovšem uplatnilo také (a vlastně nejdříve) položením otázky, zda zbožné je to, co žádají bozi a protože to žádají bozi, anebo zda to bozi žádají, protože to je zbožné. Nyní jsou i bohové vázáni, i oni mají svou odpovědnost, i pro ně platí to čtvrté atd. (konec přepisu).

Zbývá ještě formulovat důkaz, že zmíněný typ otázky nemůže být postaven leč na pojmových základech. Soupis příkazů, předpisů, ponaučení nebo přikázání může být vnitřně logicky sjednocenější nebo naopak nesjednocený až rozporný. Logičnost nebo nelogičnost souboru může být někdy tušena možná ani není, ale nic to na věci nemění, neboť příkazy přišly od autority, která nepodléhá žádné kritice (nebo alespoň kritice lidské, lidmi koncipované nebo alespoň nahlížené).

Kritika není ostatně možná už proto, že v předpojmovém myšlení chybí nezbytný odstup, umožňující kriticky přístup „odjinud“. To je tedy první, předběžný, ale dostačující „důkaz“: v mýtu není možná reflexe, protože není možná distance, tudíž ani kritická otázka. Ale je tu ještě druhá věc, umožňující důkaz podstatnější. Mýtus nezná obecnost, místo abstrakce užívá symbolů a symboliky. Někdy to funguje obdobně, ale to nemůže popřít základní rozdílnost. Tázat se, co to je pravda, spravedlnost, dobro, a pokoušet se hledat odpověď v podobě výměru, pojmového vymezení je výsadou pojmového myšlení – mýtus to z podstatných důvodů neumí a umět nemůže. A pojem dobra je vsutku jediná „instance“, kterou lze nadřadit každé fakticitě – byť božské.

3. II. 88

88-163

Petr Rezek v článku určeném pro *Esprit* (česky in: *Střední Evropa VIII*, červenec 1987, s. 95–113) charakterizuje Patočkovu pojetí pravdy (název článku: *Život disidentův jako „život v pravdě“*): „Pravdu pak Patočka chápe v textech o životním pohybu jako „neskrytost“. Ta je základním předpokladem všeho, co jest. „Být“ znamená tolik co „být přítomen“, tedy být neskrytý, a tudíž být „v“ neskrytosti. Protože se lidská existence o své bytí interesuje, protože jí o ně běží, a tedy i o pravdu, jak ji svého času vyložil Heidegger, totiž o *neskrytost*. Protože lidské existenci běží o to, „v“ čem se vynachází, o neskryté bytí, může být nazvána „bytostí pravdy“.

Rezkův odkaz uvádí Patočkův doslov k francouzskému překladu jeho *Přirozeného světa*; to nyní nechme zatím stranou a podívejme se prostě jen na řečené, jak je neskrytost „základním předpokladem všeho, co jest“? Co je vlastně ono „neskryté“? Nebo je neskrytost chápána jako něco všeobecného a od všeho, co jest, natolik odděleného, že každému „jest“ nutně předchází? Čím je však v tom případě tato neskrytost? Co neskryvá ona neskrytost, když tu ještě není nic, o čem by platilo, že to „jest“? Máme předpokládat, že tak, jako třeba Heidegger odlišuje bytí vůbec od bytí jsoucna, je třeba odlišovat také neskrytost vůbec od neskrytosti jsoucna? V jakém smyslu „lidská existence“ má starost nejen o své bytí, nýbrž také o jeho neskrytost, tj. pravdu? Běží člověku o neskrytost stejně jako o bytí? Je neskrytost, o kterou mu běží, předpokladem jeho bytí ve stejném smyslu, v jakém je předpokladem i všeho ostatního, co jest? Anebo člověku neběží o onu neskrytost vůbec, nýbrž o neskrytost jeho vlastního bytí? A běží mu

o neskrytost před kým? Před ním samým, anebo před druhými? To vše zůstává dost temné a nevyjasněné.

3. II. 88

88-164

Zvláštní pozornost bychom však chtěli věnovat tezi, že „být“ znamená tolik co „být přítomen“, tedy být neskrytý – a tudíž být „v“ neskrytosti. Poslední tři slova se zvýrazněným „v“ se zdají naznačovat, že neskrytost tu má být chápána jako medium, prostředí, do něhož se každé „jest“ teprve stává, děje, do něhož se rodí, do něhož vzniká. Tento vznik je chápán jako vstup do přítomnosti. Tady zůstává zatím nevyjasněno, co se rozumí přítomností. Jsou tu v podstatě dvě možnosti: událost (např. živý tvor, strom nebo pes) „je přítomen“ buď v tom smyslu (běžném), že je právě v tuto chvíli zde, takže vidíme, jak (nyní) vypadá, jak je stár, slyšíme, jak štěká, držíme-li jej v náručí, cítíme, jak je těžký (eventuelně jej můžeme zvážit) apod.; anebo tím míníme, že ten pes žije a svou nahodilou velikostí, stářím, váhou atd. (samozřejmě jde o nahodilost limitovanou celkovým habitem, rasou atd.) jen dokumentuje, že je přítomen – je přítomen dnes, v tuto chvíli, ale byl přítomen i včera, i před rokem, a bude přítomen za rok (neuhyne-li), a stále to bude týž pes, který v různých chvílích je přítomen. Jde zkrátka o to, zda onou přítomností rozumíme okamžitou jsoucnost samu o sobě – anebo bytí psa, které se manifestuje v té či oné chvíli vždycky nějakou okamžitou jsoucností. Pokud oním „být přítomen“ rozumíme okamžitou jsoucnost, pak by člověku mělo běžet o jeho jsoucnost, a to o jsoucnost aktuální. To by ovšem znamenalo škrtnutí minulosti i všech perspektiv. Starost o vlastní bytí je však nutně starostí o jeho budoucnost, tedy starostí o nějakou příští jsoucnost (či řadu jsoucností), které ještě nenastaly, které ještě nejsou. To nutně znamená starost o to, co není a ani nemůže být přítomno hic et nunc v plnosti.

3. II. 88

88-165

Budeme-li chápat „bytí“ tak, že „být“ znamená „být přítomen“, a budeme-li tuto přítomnost ztotožňovat s neskrytostí, pak se dostáváme do ne[u]držitelných pozic. Buď redukuje bytí na okamžitou jsoucnost, a tak je zbavíme časování (i časovosti), a pak ovšem nemá smysl mluvit o tom, že člověk má starost nebo že mu běží o jeho bytí; anebo chápeme bytí

jako životní běh, a pak nemůžeme „být“ identifikovat s „být přítomen“, neboť žádné bytí (s výjimkou primordiálních událostí) není přítomno celé v žádném svém okamžiku, v žádné své okamžité jsoucnosti, takže neskryté je jen, pokud je „při tom“, jak se ukazuje ve své jsoucnosti, zatímco naopak zůstává „skryto“ ve všech svých minulých nebo budoucích jsoucnostech. O neskrytosti bytí nemůžeme tedy v žádném případě mluvit, chápeme-li tuto neskrytost jako přítomnost. Pokud samu přítomnost rozšíříme na celý životaběh jsoucnosti, pak zůstává skryto přinejmenším všechno to, co ještě neproběhlo, co ještě má nastat. Takže starost o bytí v jeho neskrytosti by tedy byla starost o vlastní dovršené, dokončené bytí, v podstatě tedy starostí smrt: člověku by šlo vlastně především o smrt, nikoliv o život, když by mu šlo o vlastní bytí, neboť pokud žije, zůstává vždycky kus jeho bytí skryt. Patočka však mluví o životním pohybu a Rezek svým úvodem chce uvést právě do Patočkova učení o životních pohybech. Žádný pohyb, a zejména žádný životní pohyb v Patočkově smyslu není možný leč v čase. Proto bytí musí být chápáno jako něco odlišného od okamžité jsoucnosti. O bytí jakožto životním pohybu (resp. pohybech) nelze nikdy říci, že by bylo přítomností, naopak je převážně v kterékoliv své jsoucnosti ne-přítomno, a tedy skryto, převážně skryto.

Vztah člověka k vlastnímu „bytí“, chápanému však jako jsoucnost, by mohl sice být interpretován tak, jak Rezek Patočko pojetí [předdějinného] člověka interpretuje: „V takovém světě je všechno úsilí vynakládáno jen k udržování téhož stylu dění, dominuje tu stálý návrat.“ Zase bez rekurencí k Patočkovi a bez pokusů o kontrolu, zda interpretace Rezkova odpovídá, musíme zdůraznit, že tu je leccos, co prostě nehraje. Dominování stále návratu se ovšem neděje proto, že by bylo motivování starostí o bytí ve smyslu okamžité jsoucnosti. Pomíjivost lidského života, je i archaickému člověku zcela zřejmá. To ostatně dosvědčuje i zmíněná formulace, která hovoří o to[m], jak „všechno úsilí je vynakládáno...“. Úsilí se vynakládá vždycky tam, kde se něčemu čelí, kde se něčemu klade odpor. V našem případě je odpor kladen právě ubíhání, mizení v čase a s časem: všechno spěje k nicotě. Ale ta nicota, jež hrozí, je viděna v budoucnosti. Záchrana bytí je proto spatřována v tom, že se člověk přichytí něčeho pevného. Co je však vůbec k dispozici, co by bylo vskutku pevné? Zajistit vlastní jsoucnost, ať už právě přítomná anebo již minulá. Proto onen usilovný návrat není návratem k vlastním jsoucnostem, ať už minulým nebo jsoucnosti právě aktuální, nýbrž k pravzoru. A ten pravzor je něčím spolehlivým a jistý proto, že to nejsme my, že tím jistým a pevným není naše minulost – právě toho pomíjení a té přechodnosti a pádu do propasti

se archaický člověk děsí. Své bytí zachrání nikoliv, návratem k svému vlastnímu bytí, nýbrž přimknutím k bytí pravzoru, svou identifikací s tím, co tu od věků a navždy jest, co nepomíjí a nikdy nepomine. Člověk se tak vychyluje ze sebe, aby se stal někým jiným.

3. II. 88

88-167

Myšlenka „života v pravdě“, jak o ní pojednává Rezek se zřetelem k pojetí Patočkovu a Havlovu, nemůže zastřít svou jistou upadlost, která není pouhým přímým důsledkem procesu sekularizace, ale má svůj původ jinde. Myšlenka „života v pravdě“ má svou prehistorii v myšlence „života v boží přítomnosti“. A tato myšlenka je předpojmové povahy, ti. porozumíme jí mnohem lépe a bez nedorozumění ze zkušenosti, v níž je zakotvena a která dává slovo, dává výraz. Zkušenost je arci nepřenosná, je možno se o ní „domluvit“, ale nelze ji plně „vystihnout“. Proto se o takové zkušenosti mohou domluvit pouze lidé, kteří něco analogického opravdu zakusili, kteří tu zkušenost „udělali“. Původně snad nemuselo být na závalu, když pokus o vyjádření této zkušenosti, o výpověď o ní byl jen tentativní a přibližný, bez nároků na co nejpřesnější vymezení pojmů a pojmových souvislostí (v nejstarší době pojmové myšlení nebylo ostatně ještě vůbec k dispozici). Ale později už nepřesnost vždycky vadila. Za pozitivum lze pokládat úsilí o stále přesnější vyslovení toho podstatného, co ona základní zkušenost přinášela a otvírala. Negativní stránkou ovšem bylo je, že za vyostřeným úsilím o pojmovou či vůbec myšlenkovou přesnost ustupovala sama základní zkušenost stále víc do pozadí a přímo stranou. Když tedy chceme porozumět jakkoli utvářené myšlence o „životě v pravdě“, musíme se nejprve sami orientovat, pokud jde o onu základní zkušenost, která si kdysi dávno (a pro některé lidi dodnes) vyvolila své slovní a pojmové vyjádření a vystižení v podobě myšlenky „života v boží přítomnosti“. Pokud si to uvědomíme, uchráníme se a vyvarujeme nejhrubších omylů, i když sama zkušenost nám již blízká tolik není.

3. II. 88

88-168

Bylo by možné – a snad to je dokonce přímo nutné – položit otázku, proč se všechna vyjádření, vyslovení oné základní zkušenosti zdají dnes být tak prázdná, bez obsahu a bez přesvědčivosti. Není to tím, že nám vymizelo

právě to, čeho měla být vyjádřením, vyslovením? Nezůstala nám z onoho vyslovení pouhopouhá slova, protože už neznáme, co jimi mělo být vysloveno? Mohou vůbec slova někdy nahradit zkušenost, mohou suplovat za zkušenost? A ovšem otázka nejzávažnější: proč je nám ta dávná zkušenost dnes již cizí, neznámá, nevlastní? Ztratili jsme nějakou svou schopnost? Otupěla naše vnímavost? Zakrněl náš smysl pro skutečnost onoho zvláštního druhu? Anebo je tomu obráceně a sama skutečnost, že naše vnímavost otupěla a náš smysl pro onu skutečnost zakrněl, je důsledkem toho, že není co zakoušet? Neznamenaloby to, že už nezakoušíme svůj život jako život v boží přítomnosti, spíše boží nepřítomnosti, odvrácenost než naše nezakoušení boží přítomnosti? Nemůžeme přinejmenším dát důraz na obě strany? Neznamená naše interpretace všech starých pokusů o vyslovení oné zkušenosti, jako by šlo o záležitost pouhé fantazie a mylných představ atd., že se ocitáme stále v zajetí moderního subjektivismu? Uvážíme-li vše, co s tímto problémem souvisí, musí se nám příliš subjektivistickou zdát i sama myšlenka, kterou vyjádřil Nietzsche svým slovem „Bůh je mrtev, my jsme ho zabili“? Není mnohem případnějším vyjádřením naší situace, řekneme-li, že Bůh odešel, že se od nás odvrátil, že se stáhl z naší přítomnosti, což vlastně znamená, že nás vyvrhl ze své přítomnosti? Bůh se odvrátil a odešel od nás, z našeho života – a nám zůstaly jen reliktů starých pokusů o zachycení a vyslovení zkušenosti, která už pro nás není možná.

4. II. 88

88-169

Můžeme ovšem s důrazem na povahu každé zkušenosti poukázat na to, že nadhozený výklad by mohl obstát jen za předpokladu, že by nebyl pouhým intelektuálním cvičením, pouhou hrou, nýbrž vyslovením naší dnešní autentické zkušenosti. Je možná zkušenost života v boží nepřítomnosti? A protože jsme stále ještě nevyjádřili přesně, oč tu jde, pokusme se tentativně přiblížit o krok, o dva blíž k tomu, oč tu vlastně a podstatně jde. Je možná zkušenost života, od něhož se Bůh odvrátil, z jehož přítomnosti Bůh odešel? Taková zkušenost tu nepochybně již odedávna byla, přesněji se tu a tam vyskytují doklady o tom, že si jí lidé byli vědomi a že se pokoušeli dát jí také slovní výraz, slovní podobu. Je něco ještě hroznějšího, než „činit to, což jest zlé před očima Hospodinovými“ (např. 2. Král. 15,9 aj. na čtených místech). Tím je odvrácenost Hospodinova (předstíraná nebo skutečná „činíš se neslyše“, mlčení boží, odvrácenost i přenesená –

znehucení apod.). To vše je zakoušeno na pozadí přímé nebo nepřímé zkušenosti přítomnosti boží. Ale jestliže je oslabeno nebo ztraceno samo toto pozadí, pak ta nejhroznější věc se jeví jako nic zvláštního, nic mimořádného – a je proto nutně doprovázena slepotou a hluchotou, nepřipraveností vidět a slyšet, nejen neochotou, ale chybějícím povědomím, že by vůbec něco takového mohlo být slyšet nebo vidět, že by zakoušení boží přítomnosti mohlo být něčím jiným než produktem pomýlené nebo choré mysli. V tom smyslu pak živá zkušenost, že žijeme v nepřítomnosti či přímo v odvrácenosti boží od nás, může představovat slibné východisko – slibné v tom smyslu, že má „zaslíbení“, nikoliv že je to už sám o sobě dobrý začátek, perspektiva v „zavinuté podobě“, pozitivum již přítomné, dané k dispozici tu.

4. II. 88

88-170

Při úvahách o smyslu dějinného období, „lokálních“ dějin nebo dějin vůbec se nejčastěji dopouštíme těchto základních omylů:

1) Máme nesprávnou představu o události a jejím dění. Událost se neděje postupně, v sérii po sobě přicházejících aktuálních fází, nýbrž děje se po celou dobu celá. To znamená, že se po celou dobu událostního dění stále děje ještě i to, co se už stalo, a zároveň se děje již to, co se teprve má stát.

2) To, co se přestalo dít, přestalo také „být“. To znamená, že ve dvojitým smyslu není pravda, že co se stalo, nemůže se odestát. Co se stalo, už není a tedy jako by se vůbec nestalo – leda že by nějaká nová událost na tu, která již proběhla a skončila, nějak reagovala a že by na ni nějak navázala? Dokud se událost děje, nic z ní není definitivně nastalé a proběhnuvší; jakmile událost skončí, všechno je skončeno a nic nezůstává. Neexistuje žádná „paměť, kde by všechno, co se kdy stalo, bylo zapsáno (alespoň o takové paměti nevíme, nemá smysl o ní mluvit a na ni se odvolávat).

3) Málo se rozlišuje mezi pravými událostmi a nepravými událostmi. Nepravá událost může být zásadně dvojitá: buď je nepravá proto, že je pouhou součástí či složkou nějaké události vyšší, do které je vintegrována, a proto nemůže být legitimně pochopena jako samostatná (lze to připustit jen jako omezený přístup metodický). Anebo je nepravá událost integrována zvenčí, tj. její integrační princip není v ní samotné. Naproti

tomu pravá událost je vnitřně založeným a udržovaným celkem, její integrita nezáleží na ničem vnějším.

4) Dějinné události jsou v uvedeném smyslu událostmi nepravými, tj. nemají svůj vlastní, vnitřní princip integrity, ale jejich integrovanost je založena na něčem jim vnějším, tj. na subjektech a také na jejich intersubjektivních vztazích. Proto musíme také otázce po smyslu dějinných událostí rozumět podstatně jinak než otázce po smyslu třeba nějakého organického procesu, případně po smyslu biologických událostí (= organismů, jejich života).

5) Rozlišení událostí pravých a nepravých má zásadní důležitost pro metodický přístup k otázce kontextů. Studujeme biologické procesy v buňce, musíme brát v úvahu povahu orgánu a tkáně, k níž buňka náleží; a při zkoumání funkce tkáně a orgánu musíme dbát jejich zapojení do organismu jako celku. Postup od menších složek a nižších rovin k rozsáhlejší složkám a vyšším úrovním můžeme sledovat jako komplex přímých spojitostí.

6) Naproti tomu studujeme-li dějinnou událost, nesmíme se nikdy omezit na předmětné souvislosti (tj. na její „objektivitu“), ale musíme zkoumat, jak se vůbec konstitovala díky reakcím současníků a jak se proměňovala v důsledku zapojování větších nebo menších okruhů dalších účastníků nebo i jejich vzdálenějších současníků a posléze i příštích generací atd. Rádli o této stránce mluví jako o rozdílu mezi fakty přírodními a fakty bilančními. Je ovšem třeba podotknout, že historická událost je jako faktum konstituována nejen bilancí historika, nýbrž také a především bilancováním současníků a pak i následujících generací, jež onu událost již neprožívaly, ale nějak na ni navazují.

7) Kdybychom měli užít jakéhosi (byť kulhajícího) přirovnání, pak jednotlivé drobné kousky historického dění jsou něčím jako hvězdami na nebi: jejich velikosti (zdánlivé) závisí na pozorovateli (a jeho místě) a to, čemu říkáme celkové historické události, jsou naše rozpoznání, že jde o Štíra nebo Hadonoše, Persea nebo Andromedu, Medvěda nebo Pannu atd. Aby přirovnání lépe sedělo, musíme připomenout, že to, co vidíme, už dávno neexistuje. Ještě lépe by bylo, kdyby samy hvězdy postupně mizely a zůstávaly by jen namalované obrazy souhvězdí, jak jsme je viděli a jak jsme k nim přidělili tu či onu hvězdu.

8) Protože otázka smyslu dějin (ať už partikulárního nebo generálního) je především otázkou přístupu, a protože přístup je vždycky přístupem jednotlivých lidí, nemůže být uznán za legitimní názor Kohákův, že pojetí

smyslu dějin má být inkluzivní, že máme tudíž být ochotni začlenit do své (!) totožnosti „i prvky hluboce rozporné, vítat rozmanitost“ (s. 8).

9) Dějiny nejsou a nikdy nebyly ani nebudou jednotou, neboť nemají žádný vnitřní integrující princip. Jediným integrujícím principem je člověk, jsou lidé. A lidé vždycky budou navazovat jen na něco, nikoliv na všechno. Požadavek inkluzivity v pojetí dějin (třebas národních, nebo světových) je neudržitelný, protože vede navenek k eklekticismu a v nejlepším případě k synkrezí, a uvnitř vede k úpadku a rozkladu, ke schizofreničnosti, bezzásadovosti a konfúzi. V pojetí dějin (a vůbec ve filosofii) nelze postupovat tak, jak je zvykem v politice. Otázka smyslu dějin je filosofická, a filosofii nelze stavět na kompromisech. Je ovšem třeba stále pamatovat, že myšlenkově jde vždy o experiment spojený s rizikem neúspěchu.

4. II. 88

88-173

Otázka smyslu dějin je otázka filosofická, ale historik se bez ní (a vůbec bez filosofie) neobejde. Otázkou zůstává jen to, jakou filosofii si osvojí a na jaké úrovni s ní pracuje. Filosofické koncepce se neslepují lepidlem, ani nesvářejí autogenem, nepředstavují už vůbec pouhou skládačku, ale musí mít nějaký základ a nějakou sjednocenost. V každé koncepci se jednotlivým dějinným proudům a historickým skutečnostem dostává místa a důležitosti v rámci jednotně (celkového rozvrhu, a pochopitelně v různých koncepcích různě. Zajisté nejde o libovůli, ale proces, jak se rodí taková koncepce a jak postupně přesvědčuje a získává další stoupence, je všechno jiné než uplácání nějakých kompromisů a politických dohod. Je to práce myšlenková, a v myšlenkách platí povinně logika.

(Tím nemíním jenom formální či školskou logiku.) Pojetí smyslu národních dějin má strhnout jako program pro budoucnost, jako výzva, která je určitý lidem adresována, ale která má také své vnitřní podmínky a normy. Smysl dějin nelze získat jako nějakou jejich kvintesenci, jako něco, co je v nich sice roztroušeně a pro nepozorného přehlédnutelně, ale pro pozorného jednoznačně a rozpoznatelně dáno a obsaženo. Lidský život má být vnitřně integrován, člověk se má chovat tak, aby se potvrzovala jeho vnitřní integrita. To je důvod, proč hledá smysl v dějinách: nikoliv jako oporu pro svou integritu, nýbrž jako rozvrh toho, jak chce být a bude v dějinách přítomen. Chce-li být Čechem, musí se rozhodnout, co pro něho češství bude znamenat, k čemu ho bude zavazovat, a to záleží na tom, jak bude sám tomuto Češství rozumět. Pokus o uchopení smyslu českých dějin je

pokusem, jak uplatnit svou duchovní a myšlenkovou integritu navázáním na českou minulost a programem pro českou budoucnost.

4. II. 88

88-174

V diskusi z konce dvacátých a z třicátých let o smyslu našich dějin upozorňoval zejména Rádl, že tato diskuse potřebuje noetického rozboru“ a že rozbor pojmu „smysl dějin“ náleží do filosofie dějin (a tedy do filosofie). (*Národnost jako věd. problém*, 1929, s. 7.) Otázka je nepochybně značně složitá, a proto nesnadná. Ale přece jen je možné se pokusit se v ní alespoň zhruba orientovat poukazem na několik základních skutečností a přístupů k nim.

Nejlépe je snad vyjít od kategoriální výbavy známého historika Arnolda Toynbeeho. K historickým okamžikům a údobím, k událostem přistupuje metodicky s dvojí otázkou: jak rozumět tomu, co uprostřed daných skutečností je pro nás výzvou? Pokud se nám podaří porozumět správně takové výzvě, máme základ pro odpověď na otázku, jak lidé v té situaci (a době) na výzvu odpověděli. V tom je samozřejmě také obsažena otázka a odpověď na to, jak lidé oné výzvě vůbec porozuměli. Neporozumět výzvě znamená ztratit „šanci“, ztratit možnost na výzvu vědomě odpovědět. Míra uvědomění tu je sice důležitá, ale samo uvědomění může mít velmi rozličnou podobu. Může jít jen o tušení, o jakýsi „instinkt“ či lépe o intuici, která ani nemusí být správně a do detailu analyzována – a přesto se lidé mohou „strefit“. Dokonce je výjimečně možné, že někdo na onu výzvu bezděčně odpoví, aniž si byl výzvy dostatečně vědom (to se ostatně dá těžko dokazovat – mohl si to nejasně uvědomovat, ale nesprávně to formuloval nebo to nevyjádřil vůbec). Toynbeeho dvojice Challenge – Response představuje důležitý metodický prvek pro adekvátní přístup k dějinám. Nutí nás nezapomínat, že historické dění je prostředkováno lidskou reaktivitou, ale také, že fakticita nezakládá vlastní dějiny.

4. II. 88

88-175

Člověk je tvor žijící v dějinách, tedy dějinná bytost. Zároveň platí, že člověk nemůže existovat mimo dějiny, a zároveň, že dějiny nemohou existovat bez člověka. Znamená to však eoi pso, že dějiny jsou dějinami člověka? To je právě jedním z hlavních témat filosofie dějin. Všechno, co

se dějinného odehrává, prochází nutně „hlavou“ člověka, prochází resp. je prostředkováno jeho vědomím. Integrita dějinných procesů je založena, prostředkována a živena lidskými myšlenkami. To vůbec neznamená, že se dějiny odehrávají tak, jak lidé chtějí, jak si to myslí nebo vymýšlejí. Ale bez lidského myšlení by se dějiny propadly zpět do pouhé přírodnosti. Všechny tzv. zákonitosti v dějinách nemají samostatnou, svébytnou váhu, ale jsou závislé na tom, zda lidé budou zachovávat určité dosavad platné přístupy k dějinným skutečnostem, právě proto dochází v dějinách k pronikavým zvrátům, jež jsou vyvolány narůstajícími rozpory mezi dějinnými setrvačnostmi a trendy a mezi převládajícím přístupem lidí k dějinám. Buď se tento přístup změní a dochází k „poruchám“ v dosavadních zákonitostech, anebo se zákonitosti a trendy začnou proměňovat a lidé se tomu nestačí dost rychle přizpůsobit nebo se přizpůsobit nechtějí. Lidé se naučili přizpůsobovat „objektivním situacím“ a jejich vývoji, a málo si uvědomují, že se na vzniku těchto situací i na jejich vývoji podstatnou měrou podíleli a podílejí. Tak, jako platí, že se společnost vyvíjí jen tak, jak se vyvíjejí lidé, kteří ji tvoří, a že sama společnost není žádným svébytným subjektem dějin, tak postupují vpřed také dějiny jen v důsledku toho, jak se chovají, jak jednají a jak myslí lidé. Přesto se v dějinách nedějí lidé, ale něco se děje s lidmi. A má smysl se tázat, zda to, co se s nimi děje, má nebo nemá smysl.

4. II. 88

88-176

Bývají formulovány námitky proti tomu, že filosofie národních dějin je česká zvláštnost či snad podivnost. To je velmi nepřesvědčivý argument. Co když je právě v tomto bodě české filosoficko-dějinné myšlení napřed a rozpoznalo něco, co filosofové jiných národů budou teprve pozvolna objevovat? To není ani otázka gusta, ani záležitost, která by mohla být rozhodnuta na základě nějakých nekontrolovaných a neproověřených předpojetí a předsudků. Tato otázka musí být řešena principiálně, kriticky a především filosoficky, neboť to je otázka po výtce filosofická. Nechtě mi historikové prominou, ale nejsou to oni, kdo by mohli pro řešení této otázky být odborně, profesionálně kompetentní. Pokud se řešení této otázky chtějí zúčastnit, musí skoncovat se svým filosofickým diletantismem a musí se vyzbrojit myšlenkovými prostředky, které jsou na výši filosoficko-dějinného myšlení alespoň běžného ve světě. Tím nemyslím, že by měli opakovat nebo napodobovat jiné, nýbrž že je musí

znát a nezůstávat pod jejich úrovní. Je-li pravdou, že otázka smyslu národních dějin je českou specialitou, pak kromě ovládnutí myšlenkových prostředků ve světě běžných musí vypracovat ještě své zvláštní, které jim dovolí se touto otázkou zabývat, aniž by z oné úrovně slevovali. Takový postup pak může být přínosem i pro ostatní národy (a jak uvidíme, nejen národy) a pro veškerou ve světě pěstovanou filosofii dějin. Myslím, že bychom si měli udělat hned na začátku jasno jednou provždy, že pro kompetentní přístup k našemu tématu nestačí legitimace historika sama o sobě. Toho si právě nebyl vědom v oněch starších polemikách Pekař, a Rádl mu to právem filosofa směl vytknout.

5. II. 88

88-177

Připustíme-li, že dějiny vůbec mají nebo mohou mít nějaký smysl, pak tím spíše můžeme a musíme připustit, že mají nebo mohou mít smysl dějinně se vytvořivší společenské, kulturní, duchovní a jiné útvary (např. státní atd.), jejichž jakási „integrita“ je mnohem zřetelnější a nápadnější než předpokládaná „integrita“ dějin vůbec, dějin světových. Otázka číslo jedna je tedy, zda je možný nějaký smysl dějin vůbec. Pokud někdo připouští, že mají smysl třeba určitá dějinná období, ale nikoliv quasi-celky, jež procházejí dějinně několika takovými obdobími (Pekař poukazoval na středověkost husitství, a tím argumentoval proti možné či myslitelné kontinuitě založené na „navazování“ našeho obrození na reformaci, jak o tom mluvil Masaryk), pak by musel prokázat, v čem vidí založenu integritu nějakého období a proč připouští, že v rámci tohoto období navazování mladších etap na starší je možné, zatímco navazování mladšího celého období na celé období starší možné není. To není možné jenom tvrdit, to chce analyzovat struktury, které to v jednom případě umožňují nebo zakládají a které buď v druhém případě neexistují, anebo fungují podstatně jinak. Zajisté není třeba polemizovat proti fantastickým představám, že by tu bylo nějaké předzjednané poslání národa, který ještě ani nevznikl, které by zavazovalo po jeho vzniku všechny jeho příslušníky mravně i duchovně plnit příkazy a dosahovat cílů, jež národu takto byly uloženy. Ale jakmile se národy začaly formovat, začalo se formovat také něco, co pak může být pojmenováno jako poslání, neboť si to tak příslušníci národa lépe či hůře, přesněji nebo vágněji uvědomují. To samo o sobě není zárukou platnosti,

ale zavazuje nás to k bedlivé analýze a k pokusům o vyjádření přiměřenější a pravdivější, pokud proti tomuto máme námitky.

5. II. 88

88-178

Když historik nějaké vědy, např. historik novodobých vývojových teorií, pojednává o učení u jednotlivých badatelů, nemůže jejich učení předkládat a vylíčit, aniž by zaujal stanovisko k jejich přednostem či nedostatkům, k jejich pravdivosti nebo k jejich omylům. Pravdivost, správnost, logičnost atd. nebo jejich opak nevznikají teprve dodatečně, když přiložíme k nějakému učení měřítko zvenčí, ale jsou skutečnými rysy, skutečnými vlastnostmi učení nebo tezí samotných. Pravdivost nebo mylnost určitých teorií je inherentní, inexistentní, imanentní (nebo jak bychom to měli říci) vlastností těchto teorií a jako taková je součástí historie, v našem případě historie vývojových teorií. Historikovi tu v jeho kritické povinnosti nenechat stranou, zda šlo o opravdový vynikající objev či nápad, nebo o mýlku, pomáhá ovšem další vývoj příslušné vědecké disciplíny, kde už se rozhodlo dříve, co bylo správné a co nikoliv, neboť kritika byla provedena. Historik pak může jen zaznamenat, jak spor proběhl a kdo prokázal, že jeho pojetí je správnější. Nejinak tomu ovšem je ve sféře, která nedosahuje zdaleka takové míry objektivace a tzv. objektivnosti, jako to známe u přírodních věd. V případě historie (historiografie) však není nutnost kritického posuzování a hodnocení o nic menší, spíše větší a naléhavější. Proto Masarykovi nestačí požadavek konstatování fakt – chce právě konstatovat všechno, také to, v čem měli pravdu jedni a v čem ti druzí. Nejen že Hus zemřel na hranici, ale že zemřel za pravdu (a zda za pravdu). Chce, aby se za faktum považovalo také toto. Je to možné, když to záleží na našem přístupu a našem hodnocení? Takto kladena otázka sugeruje, že musíme rozlišovat mezi objektivními fakty a mezi tím, co je teprve výsledkem našeho hodnocení.

5. II. 88

88-179

Proti tomu lze a vlastně je nutno namítnout, že to je uvažování a rozlišování noeticky naivní a předsudečné. Neexistují žádná fakta, která by bylo možno sbírat jen jako mineralog sbírá kusy nerostů a jen je pak umístí do krabic nebo do vitríny. Ostatně už i ten vystavený nerost je jen úlomkem něčeho rozsáhlejšího, vytrženým ze svého původního kontextu

(lomu, dolu apod.) a zařazeným do kontextu docela nového, totiž do muzejních sbírek. Totéž dělá historik, ale navíc své, fakta jen nevytlumuje z jejich kontextu, ale vykrajuje je (eventuelně využívá toho, že je už někdo dříve vykrojil) podle jistého pojetí, ve shodě s jistým přístupem, s jistou metodou atd. Tedy účastní se přímo na konstituci takového faktu, na jeho vyjádření, vyslovení (neboť historik nutně pracuje se slovem, s jazykem) a dává toto vyslovení, vyjádření nějakého kdysi se udávajícího „faktu“ (na jehož konstituci se podílela řada lidí, včetně interpreta nynějšího) do kontextu, do souvislosti s jinými takovými vyjádřeními, s jinými slovy.

A tak tam rozhodování historikovo, jeho zvažování toho, co má platnost a co nemá platnost, co je důležité a co není, co ten či onen zjištěný „fakt“ znamená nebo neznámá, je stále přítomno a stále v činnosti, v akci. A mravní činy druhých lidí nelze ani pochopit, natož věrně vylíčit, nemám-li sám ponětí o nějaké mravnosti, nedovedu-li pochopit nějaké jednání jako mravné nebo nemravné. A jednání je mravné nebo nemravné takovým způsobem, že ona mravnost či nemravnost je důležitou stránkou, ano součástí, nedílnou složkou onoho jednání, které má nepochybně i složky jiné. Proto musí historik zaujmout nutně stanovisko také k tomu, měl-li Hus pravdu, anebo neměl, a v čem ano, v čem nikoliv. Jinak se nemůže, a nemá právo případem Husovým zabývat.

5. II. 88

88-180

Vezmeme-li vážně heuristickou otázku po tom, co v určité situaci lze charakterizovat jako výzvu, pak se musíme v reflexi dotazovat po tom, co nás opravňuje se po takové výzvě tázat a co může takovou výzvu zakládat a představovat. Na první pohled to je jen určitý způsob popisu či spíše vylíčení, zpřítomnění oné situace. Když to dělá historik, je dost pravděpodobné, že ví (z různých pramenů) více, než věděl kdysi současník, ale stejně tak je pravděpodobné, že ví také méně. V každém případě něco jiného. Chce-li vystihnout to, co představovalo v onu chvíli a v daném prostoru „výzvu situace“, bude sice muset s touto nepřehlédnutelnou odlišností předpokladů počítat, nicméně však nebude moci onu výzvu ani odvozovat z vědomí současníků (resp. toho či onoho současníka), a tak ji převádět na subjektivitu aktérů, ani ji nebude moci redukovat na konstatovatelná a doložitelná fakta. Pokud té výzvě někdo porozuměl a vyjádřil se k ní tak, že o tom máme doklad, jsme na tom lépe, než když té výzvě neporozuměl nikdo. Ale to, že jí nikdo neporozuměl, vůbec neznámá, že ta výzva nenáležela k situaci; a právě tak

neznamená, když výzvě někdo rozuměl, že výzva se nutně musela krýt jen s tím, jak jí ten či onen rozuměl, nýbrž vždycky musíme kriticky posuzovat, zda porozuměl správně či nesprávně, ve větší plnosti nebo jen velmi částečně atd. Uvedu příklad, nejlépe snad právě z Pekaře. V březnu 1618 se usnesl sjezd českých evangelických stavů na stížnosti císařovi a královským místodržícím proti porušení Majestátu v Hrobech a na Broumově, a zároveň stanovil datum příštího sjezdu na 21. květen. Sjezd byl plně ústavní, ale král jej zakázal. Jak to komentuje Josef Pekař?

5. II. 88