

Strojopisný sešit

89-001

3.1.89

Příprava na 9.1.89 – „Filosofická politika“ jako disciplína

01 Problémy s pojmenováním disciplíny – jsou vyvolány především multiekvivocitou slova „politika“. Nelze vyjít z jazykového úzu (dnešního), a to ani českého, ani jiného.

02 Další problémy se vztahem k filosofii: filosofická politika (pol. filosofů?), politická filosofie (politicky aktivní?), filosofie politiky (ffická reflexe?), filosofie politické vědy (politologie), atd. Nic není dost vyhovující.

03 Musíme si tedy pomoci sami. Tak, jako jsme se dosud zabývali logikou jako filosofickou disciplínou, nebo předtím etikou jako filosofickou disciplínou, chceme se nyní zabývat politikou jako filosofickou disciplínou. Tažme se tedy, co nás může opravňovat, abychom ustavili filosofickou disciplínu, která by se zabývala specificky lidskou schopností vytvářet společenství, jež může být nazváno POLIS, tj. obec nebo (nověji) stát apod.

04 Víme, že podstatným rysem filosofického myšlení je jeho vztahování každého tématu k celku, resp. k celkům. Mohli bychom rozšířit tento princip také na formování jednotlivých filosofických disciplín. Tím ovšem nutně dospíváme k nutnosti provést některá rozlišení.

05 Říkali jsme, že každá filosofická disciplína nutně zůstává celou filosofií. Tím by vztah k celku měl být zajištěn. Potřebujeme tedy ještě jiný vztah k celku než ten, který vyznačuje filosofii vůbec (celou). V našem případě by to znamenalo, že POLIS, obec sama o sobě musí být celkem, a dále (anebo) že chápání, myšlení o POLIS může i musí být jednotné, sjednocené.

06 Problém celku je tedy problémem integrity, sjednocenosti. Zabývejme se nejprve onou „reálnou“, realizovanou či snad aktualizovanou integritou obce (POLIS). Aristotelés je totiž přesvědčen, že „obec je útvar přirozený“ a že člověk sám je přirozeně politickým živočichem (Politika I, 2, s. 4 čes. překl., 1253a 2-3). A jako útvar přirozený je obec dříve než jednotlivec (s. 3 – 1253a). Aristotelés to dokládá tím, že „ve všech lidech je od přírody pud k takovému společenství“ (s. 5 – 1253a). Pokud bychom mu dali za pravdu, byl by to dostatečný základ pro filosofic-

89-002

kou disciplínu. Ale je tomu tak opravdu?

07 Ve filosofické logice jsme poznali dvojí způsob, jak se LOGOS uplatňuje ve skutečnosti: jeden si za prostředníka užívá FYSIS, druhý se obejde bez tohoto prostřednictví, ale naproti tomu potřebuje prostřednictví vědomí, myšlení.

V prvním případě ovládá LOGOS samotné událostné dění a zakládá tak strukturu

pravých jsoucen, v druhém případě vládne LOGOS prostřednictvím akcí (subjektů) a zakládá strukturu jsoucen, resp. událostí nepravých.

08 Podle našich kritérií je tedy obec (stát atd.) jsoucnem nepravým, zatímco člověk je jsoucnem pravým. V našem případě (protože nejde o nejnižší úroveň jsoucen) to dále znamená, že člověk je subjekt, kdežto obec subjektem není. Zatímco člověk je jako pravé jsoucno (tj. biologicky) autonomní, resp. autarkický, u obce (státu atd.) o žádné autonomii či autarkii nemůže být řeč, neboť obec musí být ustavena koordinovanými aktivitami lidských subjektů, a právě tyto subjekty nejsou žádnou součástí ani svých vlastních „pravých jsoucen“ (biologicky vzato), ale emancipovaly se od nich, aby mohly ovlivnit jejich životní běh a dokonce jejich FYSIS.

09 Obec (stát atd.) je tedy možná jen díky tomu, že jistá pravá jsoucna vysoké úrovně (lidé) do té míry dovolila příslušným subjektům (jejich) se emancipovat z vlády jejich FYSIS, že tyto emancipované subjekty jsou s to nejenom sjednocovat, integrovat své vlastní aktivity a jejich strategie, nýbrž že jsou schopna v rozsáhlé míře koordinovat navzájem své aktivity a sjednocovat, integrovat také své spolužití, svůj život ve společenství a v obci.

10 Podle našich kritérií tedy neplatí, že obec je útvar přirozený, nýbrž naopak, že je to útvar vytvořený, ustavený; a právě tak neplatí, že obec je od přirozenosti dříve než jednotlivec, nýbrž platí naopak, že „od přirozenosti“ dříve je jednotlivec, bez jehož aktivit by obec nemohla vůbec vzniknout a být konstituována, ani by nemohla trvat, natož být vylepšována, zkvalitňována.

11 V tom smyslu také člověk není „bytost přirozeně určená pro život v obci“, nýbrž leda pro život ve smečce. Reforma smečky v obec je výsledkem koordinovaných aktivit jednotlivců.

89-003

12 Aristotelés ostatně dobře ví, že obec musí být ustavena, neboť praví: „Ve všech lidech jest od přírody pud k takovému společenství a muž, který je první založil, jest původcem největších dober.“ Tento rozpor je filosoficky nedržitelny (onen muž-původce dober by také musel být od přírody puzen založit obec, a pak by ovšem nebyl původcem on, nýbrž pud, resp. příroda). Proti Aristotelovi musíme zdůraznit kontingentní, dějinný charakter každého typu širšího lidského společenství, a to nejenom obcí počínajíc, ale již rodinou a formou rodiny počínajíc.

13 S tím souvisí ještě další významný rozdíl mezi pravými a nepravými událostmi. Pravé události mají svůj počátek, průběh i konec, určený a ovládaný LOGEM, resp. FYSIS. Naproti tomu LOGOS nepravých událostí sám neurčuje TÉLOS ani ve smyslu (konkrétního) účelu, ani ve smyslu konce (ve smyslu vyčerpanosti FYSIS). Proto se Aristotelés také ještě mýlí v tom, že „obec je útvar přirozený“, přičemž přirozeností míní „konečný stav“ (s. 4): „jaká jest každá jednotlivá věc po ukončení svého vývoje, tomu říkáme přirozenost každé jednotlivé věci“ (jako příklad uvádí člověka, koně a dům).

14 A tak máme hned dva důvody, proč Aristotelovo pojetí POLIS radikálně rozšířit. Jednak směrem „dolů“: existují politické důvody, proč je třeba jistému typu rodiny dávat přednost před typy jinými, a proč je třeba tento typ všemožně podporovat – mj. také prostředky politickými.

15 Zejména však nám půjde o rozšíření pojetí POLIS směrem „nahoru“, tj. ke komplexům rozsáhlejším a komplikovanějším. Pro Aristotela je obec, POLIS, pouze městská obec s nejužším okolím. Pro nás bude pojem POLIS (chceme-li u něho zůstat, neboť chceme zůstat také u termínu politika) zahrnovat svazky spolupracujících obcí (jako je třeba okres nebo kraj) a zvláště stát, ale také národ nebo širší svazek národů, dále širší svazek států (federace), svazek smluvně v tom či onom směru spolupracujících států (politické spojení), ale také spojení lidí se zhruba stejným politickým zaměřením a programem (strana, hnutí, spolek atd.).

16 Obsah termínů „politika“ a „politický“ se časem posunul a je chápán redukovane: politické není vše, co se týká POLIS, ačkoliv skutečná a živoucí POLIS se např. neobejde bez určitého civilizačního a kulturního zaměření, bez jistého myšlenkového a duchovního zakotvení atd. Tady je nutná rovněž revize.

89-004

17 Filosofická politika musí proto restituovat myšlenkový přístup k lidské společnosti v jejím celku a ve všech jejích aspektech a při každém metodickém vymezení tématu musí pamatovat na širší politické kontexty. Tak např. úhybné stanovení přehrad mezi právními závazky a normami mezinárodními a vnitrostátními (viz např. Srnská) je ideologický, ale filosoficky neobstojí.

18 Zároveň však filosofická politika musí vidět politický charakter i tzv. nepolitických aktivit a vztahů ve společnosti politické, tj. nemůže oddělovat nebo vydělovat tzv. soukromou nebo osobní sféru lidského života od sféry veřejné, společenské (tedy politické v užším smyslu).

19 Filosofie je ovšem bytostně spjata s reflexí a je na reflexi založena, je reflexí ustavena. To nutně znamená, že ono radikální rozšíření pojetí POLIS a všeho politična musí vztahovat i na sebe. To znamená především, že každá filosofie má určitý politický charakter, a že tedy tzv. nepolitické filosofování přesto vždycky představuje určitou (filosofickou) politiku. Protože však je filosofie reflexe, musí tuto skutečnost zreflektovat a usilovat o své plné politické sebeuvědomění. Svou neuvědomělou, nevědomky uplatňovanou političnost musí změnit v političnost promyšlenou a plně uvědomovanou (to znamená ustavičně znovu reflektovanou a na základě reflexe revidovanou).

20 Tak dospíváme k závěru, že řádná filosofie musí být vždy politická. Tento požadavek musíme zejména klást na velké myslitele a velké filosofické soustavy. Vzniká ovšem zároveň problém, jakého typu může a musí být filosofická političnost. A dostáváme se znovu k tématu vztahu mezi filosofií a ideologií (eventuelně fíí a sofistickou). Tam, kde političnost nabude vrchu nad filosofičností,

upadá filosofie do ideologičnosti. Naopak zase tam, kde filosofie nabývá vrchu nad politikou, mluví se obvykle o utopičnosti.

21 Filosofie z podstatných (ffických) důvodů nemůže zůstat jen u interpretace a u komentářů, -ování politických činů a politického dění, nýbrž musí bytostně vstoupit do politické arény, na agoru. Ale nebude, nesmí se tam chovat podle politických zvyklostí a přijímat politické normy: její političnost musí zůstat v jistém smyslu nepolitická. Co to znamená, budeme si ukazovat v příštích večerech.

89-005

4.1.89

Je třeba uvážit, jaký je rozdíl mezi tzv. sociální filosofií a mezi politickou filosofií, resp. mezi filosofií společnosti a filosofií politiky. Tak, jak jsme vyložili svou koncepci filosofie politiky, resp. politické filosofie, ten rozdíl vlastně zaniká, ztrácí se. Každá společnost je vlastně politická společnost, a každá politika je politikou ve společnosti a se společností, zkrátka týká se společnosti. Leo Strauss např. (4216, s. 7) rozlišuje mezi oběma disciplínami následovně: předmět obou je týž (subject matter), odlišné je pouze hledisko: politická filosofie trvá na předpokladu, že politické společenství (jedné země nebo jednoho národa či státu – „nation“) představuje nejobsažnější (most comprehensive) a nejautoritativnější asociaci, kdežto sociální filosofie každou takovou politickou asociaci chápe jako část širšího celku, který označuje jako „společnost“. Po mém soudu takto chápaná politická filosofie přestává být filosofií a stává se politickou (odbornou) vědou. Jestliže pak sociální filosofii odlišíme od tzv. společenských (sociálních) věd v pravém slova smyslu, nutně přebírá všechny charakteristiky právě politické filosofie, neboť společnost jako celek a její politický charakter či politické prvky jsou od sebe navzájem neoddělitelné. Ovšem s jednou výjimkou: lidské společnosti (či lidská společenství) jako takové nepochybně předcházely oné epoše, v níž dnes žijeme, totiž kdy společnosti nabyly politického charakteru. Dnes žádné lidské společenství nemůže být zbaveno svého politického charakteru, ale nebylo tomu tak odevždy. Politika proniká dnes všemi společenskými strukturami – zcela analogicky jako filosofie proniká dnes veškerým lidským myšlením, i když tomu rovněž nebylo takto vždy.

89-006

Tím se nám poněkud odhaluje zvláštní na první pohled spíše formální podobnost mezi filosofičností a političností: obojí vzniká až na jisté úrovni a vlastně kontingentně, dějinně, a pak to proniká takovým způsobem, že se žádná oblast společenského života ani myšlení této „nákaze“ neubrání. Zároveň tu shledáváme ještě další podobnost: filosofičnost i političnost je sice nakažlivá, ale jen ve svých upadlých a deformovaných podobách. V obojím případě se stává tato „nákaza“ výzvou k tomu, abychom se potřebným způsobem filosoficky anebo poli-

ticky vzdělali, kultivovali. A konečně je tu ještě třetí významná okolnost, okolnost pro naše další úvahy snad nejvýznamnější, totiž že filosofičnost (resp. filozofování) i političnost (resp. politizování, politický způsob uvažování i jednání) se dějinně ustavily či pronikly, začaly se uplatňovat a šířit i prohlubovat právě v Řecku a pak prostřednictvím a pod vlivem Řeků v Římě a posléze v celé Evropě a pak v ostatním světě podle toho, jak evropské mravy, kultury a nejspíš věda a technika si začaly dobývat světa. Všechno jako by nasvědčovalo tomu, že mezi filozofií a politikou je nějaká hlubší spojitost. Tato spojitost uniká našim zrakům do té chvíle, dokud chápeme politiku a političnost jako záležitost technickou, tj. – jinak řečeno – pod sugestivním vlivem myšlenek Machiavelliho. Ale právě tyto fakticky zvítězivší a dnes už jakoby samozřejmé myšlenky jsou asi tou největší překážkou tomu, abychom viděli úzkou spjatost politiky s filozofií a filozofie s politikou. Filozofie je v každém případě nutně politická – a politika musí být (a je) filozofická. Rozmach ideologií a ideologičnosti jen ukazuje na nutnost zfilozofičtění politiky.

89-007

5.1.89

Leo Strauss (4216, s. 9) konstatuje, že veškeré politické poznání (poznatky) jsou obklopeny politickými domněnkami (míněním, opinion) a jimi prostoupeny. Jako příklady politického mínění uvádí omyly, odhady (hádání), přesvědčení (beliefs), předsudky, předpovědi, atd. A dále prohlašuje, že to náleží k podstatě politického života, že se řídí směsí politických poznatků a politických mínění (domněnek). Je třeba říci, že přes základní pravdivost tohoto tvrzení je tu zároveň jakási nepřesnost, umožňující omyl a snad přímo k omylu vedoucí. Zůstává totiž nevyjasněno, že sám předmět politických poznatků vyžaduje, aby tyto poznatky byly promíšeny či spíše organicky stmeleny s jistými (rozmanitými) „domněnkami“. A potom: sám termín „domněnky“ je velmi nepřesný a svádí na scestí. Rádli je daleko výstižnější, když rozlišuje mezi dvojím druhem „faktů“, mezi fakty „přírodními“ a „bilančními“. Všechny vskutku politické skutečnosti jsou bytostně „bilanční“; zredukovány na tzv. „fakta“ jsou zbaveny své političnosti, svého politického smyslu (významu) a své politické váhy. Politické skutečnosti, zbavené oné „bilančnosti“ a tím své bytostné političnosti, zůstávají ovšem skutečnostmi, s nimiž je třeba počítat a na něž je nutno brát ohled. Ale neřeknou nám nic podstatného a nemohou nám ukázat, ba ani jen naznačit, jak se máme politicky rozhodovat. Je tomu dost obdobně jako s fyzikálními a chemickými procesy v živém těle: jsou nepochybně skutečné, ale život se jimi vysvětlit nedá a život se jimi také nemůže řídit. Musí je pouze respektovat, brát na ně ohled, využívat jich, eventuálně najít způsob, jak je obejít, či lépe, jak je zapojit do svých plánů, které je ovšem jen „neobklopují“, ale naopak řídí.

89-008

7.1.89

Ve franc. televizi proběhla diskuze, jejímž významným účastníkem (míněným jako hlavní) byl André Comte-Sponville a v níž se mimo jiné hovořilo o Fariasově knížce o Heideggerově vztahu k nacizmu a o Heideggerovi vůbec (díky franc. přátelům jsem videozáznam dostal a teprve dnes jsem jej mohl shlédnout). Comte-Sponville zcela správně po mém soudu upozornil na to, že v Heideggerově filosofii docela chybí morální filosofie (etika), že to je jen částečná filosofie, filosofie „bytí“. Ale tato zcela legitimní myšlenka vyžaduje určitého rozšíření a prohloubení v dějinném kontextu. Moderní doba se svým moderním myšlením je od počátku poznamenána ztrátou hodnotové a tedy také a vlastně především mravní a duchovní orientace. Mohli bychom užít charakteristiky Leo Strausse pro její hutnost a výstižnost. Moderní člověk už neví, co chce, nevěří, že by mohl rozlišovat mezi dobrým a zlým, mezi správným a mylným (4216, s. 81); v tom spočívá krize modernity, která je svou podstatou krizí moderní politické filosofie (82). A tato krize se ukazuje (a spočívá) v tom, že politické problémy se staly problémy technickými (87). Nová doba se vyznačovala základním optimismem ve vztahu k přírodě: na jedné straně byla příroda a přirozenost pochopena jako samozřejmý a spolehlivý základ všeho lidského snažení, na druhé straně bylo samo lidské snažení a zejména lidský rozum chápány jako přirozeně vítězné a přirozeně určené k ovládnutí přírody a přirozenosti. A krize modernity spočívá pak v tom, že příroda a přirozenost se na jedné straně ukázala jako nespolehlivý vůdce a nespolehlivá opora, a že na druhé straně se ukázala jako cosi, co je lidským technickým (a vědeckým) rozumem hluboce ohroženo a nejednou přímo ničeno.

89-009

Když Heidegger poukazuje na to, že koncentrační tábory a plynové komory se staly technickým, průmyslovým problémem, není to proto, že by se na věc díval cynicky a amorálně, nýbrž odhaluje tím skutečnou tvář moderní doby, která se dostala do krize, již pojmenoval už Nietzsche jako „nihilismus“. Jak k tomu vůbec mohlo dojít? Máme vlastně v celých dějinách jen jednu jedinou a navíc vskutku jedinečnou zkušenost. Filosofie (a spolu s ní i její disciplína, filosofická politika) racionalizovala starší řecký mýtus, který sám o sobě už neměl tu sílu, jakou měl kdysi, a zejména mu chyběla příslušná organizační síla a odpovídající (kultický, kněžský) aparát. A pak přišlo křesťanství se svým důrazem na nepředmětného (neviditelného) Boha a se svou – a to zejména! – orientací na budoucnost, tj. na to, co není. Tradiční ve starém Řecku založená metafyzika považovala za skutečné jen to, co jest (co je jsoucí), a za to, co vskutku a plně jest, považovala jen to, co trvá neproměnně jako základ a nositel případných proměn. Takže když se díky novodobé vědě (technovědě) prosadila výhradní orientace na jsoucna (a to dokonce jen na předmětná jsoucna, resp. jsoucna–předměty), dostala se celá sféra skutečností nepředmětných nebo nepředmětné stránky skutečností (jež mají

také stránku předmětnou) do podivného světla: stala se ne-*jsoucnou*, ne-*skutečností*, bezpředmětností, iluzí, ničím. A všude tam, kde nebylo možno vystačit s tvrzením, že jde o „*nic*“, že to není „*nic*“, tam se „*objektivovalo*“ ono „*nic*“ tím, že bylo kompletně převedeno na subjektivitu: bozi nejsou, Bůh není, ale samozřejmě lze studovat různá náboženství; mravní zákony neexistují, ale zůstává možnost se zabývat různými typy morálky; místo spravedlnosti jsou různé právní systémy; atd.

89-010

Filosofie politiky (politická filosofie) je možná jen na základě a v rámci filosofie dějin, a to pouze v rámci docela určité filosofie dějin. Filosofie dějin, která umožňuje a zakládá politickou filosofii, musí dějiny chápat jako smysluplné dění, nicméně odlišné od dění organického (které je smysluplné jiným způsobem). Dějinné myšlení, které umožňuje ustavení politické filosofie jako takové, vzniklo ve starém Izraeli, ale bylo vážně korumpováno naroubováním na teleologické chápání, jež uvedl v život největší myslitel starověku, Aristotelés. Eschatologie vznikla jako obrana křesťanské theologie (a vlastně už židovské *prae-theologie*) proti teleologickému chápání. Základní chyba teleologického předsudku spočívá v tom, že předpokládá TĚLOS jako předem danou směrnicí, jako archetyp. Dějiny mají smysl, to je třeba držet, ale nemají smysl předem daný, k němuž by směřovaly jako ke svému cíli. Toto rozpoznání je poměrně staré – najdeme je v pojetí Řehoře z Nyssy o tzv. nekonečném pokroku v dějinách velmi výrazně formulováno – ale nikdy nebylo dostatečně theologicky domyšleno, protože nebylo domyšleno filosoficky. Dějiny jako smysluplné dění jsou možné pouze díky tomu, že na minulost lze navazovat takříkajíc na přeskáčku a zejména selektivně. Dějiny zkrátka nezačínají s každým člověkem, s každou skupinou, národem, civilizací, s každou generací či epochou znovu (to je omyl, hluboký, snad nejhlubší omyl historismu), nýbrž mohou mít opravdový smysl jen proto, že je možno navazovat na minulost dokonce i po úpadku nebo po přerušení čehokoliv dějinně významného. Filosofie politiky pak musí počítat s tím, že je možno prakticky politicky navazovat i na to, co už se stalo dávno minulostí (a oživit to).

89-011

11.1.89

Augustin je přesvědčen, resp. zná ze zkušenosti, že všechno stvořené (všechny stvořené věci) ani plně nejsou *jsoucí*, ani plně nejsou *nejsoucí* („*vidi nec omnino esse nec omnino non esse*“, a začíná: „*Et inspexi cetera infra te, et vidi...*“, Conf. VII, 11 – s. 374 Loeb ed.). Přetrvává u něho sice starý řecký archetyp, ale nebrání mu vidět stvořenou skutečnost jako něco, co zčásti je a zčásti není, tedy v rozporu se sugestivním učením elejské školy. Přitom stvořenou skutečnost nepovažuje za neskutečnou, za pouhé zdání nebo za stíny apod. Starý řecký předsudek, že

vpravdě jest (jsoucí) jen to, co jest neproměnné („id enim vere est, quod incommutabiliter manet“ – dtto), mu ovšem dovoluje formulovat vztah mezi člověkem jako stvořením a mezi Bohem jako Stvořitelem následovně: „Mihi autem inhaerere deo bonum est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero. Ille autem in se manens innovat omnia.“ Sloveso manere tu můžeme oprávněně chápat jako osobní integritu v čase, nikoliv jako netečné trvání, neboť slovo commutatio a commutare znamená úplnou změnu, změnit se naprosto (franc. slov.: changer entièrement), což nevyklučuje změny, jež nenarušují integritu boží nebo lidskou. A nyní to nejdůležitější: dvojitý výraz Augustinův, znamenající v podstatě totéž, je: inhaerere deo a manere in deo. A dozvídáme se ihned, že integrita člověka, tj. jeho „manere in se“, je podmíněna tím, že člověk zůstává v Bohu, „manere in illo“ (= in deo). Kontext ovšem nasvědčuje tomu, že něco takového neplatí jen pro člověka, ale pro všechno stvoření. Také ostatní stvořené věci nemohou zůstat v sobě, pokud nezůstávají v Bohu. Zůstává úkolem interpretovat tyto myšlenky v nových kontextech.

89-012

Z našeho hlediska je možno Augustinovu celkovou koncepci udržet jen za jistou cenu: totiž že „vyřízneme“ operativně onen řecký předsudek, že plná skutečnost nutně znamená plnost jsoucna, resp. jsoucnosti, tj. že o Bohu, jak o něm Augustin mluví, lze říci, že je jsoucnem. Koneckonců jde do jisté míry o terminologii, ale i kdybychom na tradičních termínech chtěli trvat, museli bychom ukázat a blíže určit rozdíl mezi tím, jak jsou „stvořené“ skutečnosti, a mezi tím, jak „jest“ jejich Stvořitel. A protože toto „jest“ je v každém případě docela odlišným „jest“, bylo by podivné, kdybychom chtěli trvat na zachování jednoho slova. Bude proto lépe zavést nové slovo, nový termín. Z celé řady důvodů se rozhodujeme vymezit termíny jest, jsoucí, jsoucno pro tzv. pravá jsoucna, vnitřně integrovaná, a v jistém odlišném významu pro jsoucna nepravá, integrovaná zvnějšku, jinými (integrovanými) skutečnostmi či jsoucnými. Nepravá jsoucna tedy „jsou“ něčím díky pravým jsoucnům. A jak a díky čemu „jsou“ pravá jsoucna? Co to znamená „právě být“? Znamená to být se sjednoceně, integrovaně příslušnou FYSIS, tj. mít svůj („přirozený“) začátek (tedy zrod), svůj průběh (životní běh) a konec (smrt). Sjednocenost jednotlivých jsoucností příslušného pravého jsoucna je zajišťována příslušným LOGEM tohoto jsoucna. LOGOS sám ovšem jsoucnem není, takže již v tomto směru můžeme trvat na tom, že pravé jsoucno „jest v sobě“, jen pokud zůstává v LOGU. Ale jděme ještě dále: koneckonců nejde o člověka jako FYSIS, resp. životní běh, ale o člověka jako subjekt. A ten „trvá“ jen díky tomu, že je znovu a znovu vyvoláván a povoláván k existenci.

89-013

Augustin trvá na tom, že zlo není substancí, tj. že není ničím trvalým, co by zůstávalo pod proměnou věcí, nýbrž že je pouze ubýváním dobra, jež charakterizuje všechny věci stvořené (jeho argumentaci viz VII,12 Conf.). Důsledek tohoto pojetí je ten, že kdyby něco bylo zcela zbaveno vší dobroty (všeho dobra), bylo by zbaveno i svého bytí („si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt“ – s. 376 Loeb). Zlo tedy ve skutečnosti není; naopak to, co je, už tím, že to jest, je to pravdivé (pravé) – („et omnia vera sunt, in quantum sunt, nec quicquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est“ – VII,15 – s. 381-2). – Toto pojetí neobstojí, neboť 1) to, že je lež vyslovena, z ní nedělá nic pravého, i když je skutečná; právě tak zlý čin není o to méně skutečný, oč je horší než dobrý, neboť jeho zlý charakter nespočívá v tom, že je méně dobrý, že část jeho dobré povahy od něho byla odňata; 2) to, že něco jest, a to, že to je dobré, nelze na jedné straně ztotožňovat v tom smyslu, že dobré je dobré už tím, že to jest (skutečné); na druhé straně ovšem platí, že skutečné se vyjevuje jako skutečné teprve ve světle pravdy, a to znamená ve světle toho, jak by mělo být dobré (jaké by bylo, kdyby bylo dobré). Daná skutečnost nějaké věci se neukáže v pravé podobě, dokud se zároveň nevyjeví, v jakém vztahu je jeho danost, jeho skutečnost k tomu, jaké to má být, tj. jeho pravá podoba, jíž jedině můžeme a smíme měřit jeho podobu danou. Souhlasíme s Augustinem, že zlo není substancí, ale na rozdíl od něho musíme dodat, že ani dobro není substancí. Dobro je to, co má být, zlo zase to, co nemá být. To je ovšem řečeno příliš zjednodušeně a může to mást; musíme to vyložit podrobněji.

89-014

Rozdíl mezi tím, co má být, a mezi tím, co nemá být, nesmíme chápat jako subjektivní, resp. relativní v tom smyslu, že co je pro někoho dobré, pro jiného může být zlé, a také obráceně. Tady je nutno pečlivé rozlišování. Musíme vyjít z onto- a meontologické úvahy. Když dojde k počátku nějaké události (pravé), tj. když se začne dít nějaké (pravé) jsoucno, tak měřítkem toho, zda se děje dobře nebo špatně, je příslušná FYSIS onoho jsoucna, resp. příslušný LOGOS onoho jsoucna. To znamená, že v každém okamžiku onoho dění se mění nejenom to, co jest, ale také to, co být má a co být nemá. Každá jsoucnost (aktuální) již tím, že nastala, se stala alespoň zčásti něčím, co být nemá a co tedy nutně musí pominout, a to i tehdy, když ona jsoucnost nastala v „předepsaném“ okamžiku a přesně tak, jak měla nastat, jak měla vypadat. To tedy znamená, že nikoliv všechno, co být nemá, je nutně zlé či špatné. Může to být ve své době (chvíli) a v určité podobě zcela správné, dobré, ale v jiné chvíli nebo v jiné podobě se to stává nedobrym či zlým. Bylo by chybou tuto stránku věci chápat jako relativitu; nejde totiž o to, zda se v oné jiné chvíli nebo v jiné podobě ono „správné“ stává nesprávným pro jiné souvislosti, pro jiné subjekty; jediná relativita, která tu skutečně padá v úvahu, je relativita vztahu k tomu, co má být, tj. vztahu k příslušné FYSIS a příslušnému LOGU. A to není závislé na žádném subjektu, naopak každý vztah k subjektu (resp. každý vztah nějakého subjektu k tomu, co jest a co má i nemá být) je nor-

mován oním „má být“ a „nemá být“. Ale je tu ještě jeden háček: to, co „má být“, nesmíme chápat redukovane na to, co má nebo nemá být podle FYSIS (resp. podle LOGU, určujícího onu FYSIS).

89-015

Platnost LOGU příslušného jsoucna je vždycky v jistém smyslu podřazena platnosti LOGU širšího událostného kontextu; a protože zatím mluvíme výhradně o pravých jsoucnech, můžeme s nepatrným zjednodušením specifikovat tento vztah dvojího (nebo vícero) konkrétního LOGU jako vztah mezi LOGEM ontofyzickým (ontogenetickým) a LOGEM fylofyzickým (fylogenetickým). Vývoj druhu, rodu, čeledi atd. je nepochybně nadřazen vývoji jednotlivé živé bytosti, ale nemůže se uskutečnit jinak než prostřednictvím onoho druhého vývoje, tj. vývoje individuí. Tato širší strategie toho, co je „dobré“, musí být ovšem chápána i posuzována na základě docela odlišného přístupu a podle odlišných měřítek. Tady už nejde jen o poruchu, která jediná mohla být v individuálním vývoji organismu posuzována podle kritérií FYSIS, resp. příslušného LOGU jako odchylka, a pokud tato odchylka byla větší nebo menší měrou „zaviněna“ příslušným subjektem, posuzována také jako oním subjektem způsobená či zaviněná. Z hlediska druhové, rodové atd. strategie se jako dobré či nedobré může nejen jevit, ale také prosadit leccos také pod vlivem a za intervence okolností, jež žádným LOGEM koordinovány buď vůbec nejsou anebo jen velmi částečně. Tak např. následky nějaké katastrofy jako je mohutná vulkanická činnost nebo pád obrovského meteoritu apod. může dojít ke krátkodobým proměnám okolností a podmínek, v nichž žijící bytosti jsou vystaveny extrémním požadavkům a výzvám. Taková katastrofální událost se pak může ukázat jako „zlo“ nikoliv pouze ve vztahu k oněm živým bytostem, jejichž vývoj se tak dostane na scestí, je zpomalen nebo jež vyhynou, ale může se stát skutečným zlem – jakožto to, co „nemá“, resp. „nemělo“ být i z hlediska oné vyšší, resp. širší strategie.

89-016

Augustin má tendenci vyložit např. bezbožnost (která je nepochybně zlem) jako „něco dobrého a zcela odpovídajícího nižšímu stupni stvoření“ („*quae bona creasti, apta inferioribus creaturae tuae partibus, quibus et ipsi iniqui apti sunt...*“ – Conf. VII,16 – s. 382 Loeb). To je nepřijatelné, chybné hledisko. Rádli jistě má pravdu, když postuluje přístup, vysvětlující nižší z vyššího (viz Útěcha), ale to neznamená, že zlo je vždy jen nedovyvinuté dobro nebo naopak umenšené dobro. Zkušenost nám praví, že člověk, který se začne chovat jako zvíře, se nestává pouhým zvířetem, neklesá na úroveň zvířete, ale stává se čímsi horším než zvíře. Nevědomost může být zdrojem omylů, ale nikoliv lží. Lež je něco horšího než nepravda, než omyl. A také Augustinovo připomenutí „zdravějšího úsudku“, že totiž „všechny věci spolu jsou mnohem lepší než jen vyšší věci samy o sobě“ („*sed*

meliora omnia quam sola superiora iudicio saniore pendebam“, VII,13 – s. 378), poněkud nepříjemně připomíná o mnoho pozdějšího Feuerbacha, jemuž se poněkud pošklebuje Marx (či Engels? – už přesně nevím), když jej poněkud zkresleně interpretuje tak, že sice jsou na jedné straně šťastní lidé, na druhé nešťastní, ale vcelku že se to vyrovná. Scestí nemusí vždy končit okamžitým troskotáním ve škarpě, ale může se „konsolidovat“ v jakousi novou cestu, ale falešnou, zlou cestu, mnohem nebezpečnější než okamžitá kalamita. Nejsou jen odpadnutí od cesty, ale jsou také pa-cesty. Neexistují jen deformace a úchyly, ale nestvůrnosti a obrovité ničemnosti. Zlo není nedostatek dobra (privatio boni), ale je to ničivá síla – a Augustin to kdysi – jako manicheista – věděl a velmi ho to trápilo.

89-017

13.1.89

Patočka ve svých přednáškách o Sókratovi po válce (skripta, s. 12) řekl (napsal) toto: „Sokrates představuje neomezený nárok svobody subjektu, svobody jednotlivého ducha, v tom je proti nereflektované společnosti jeho právo a nárok, ale také jeho mez: společnost takového neomezeného nároku nestrpí, tvrdí Hegel, strpět nemůže a má plné právo se bránit.“ (V daném kontextu je to výklad Heglova chápání Sókratova konfliktu s athénskou obcí.) – Ať už motivy Platónovy Obrany byly jakékoliv, otázka dnes pro nás zní, zda jsme ochotni a schopni Sókrata, resp. aktuální postoj, sókratovskému analogický, hájit a obhájit dnes, ve své společnosti a ve své době. Pokud přijmeme Heglovu interpretaci, dokonce v Patočkově podání, nemůžeme se vyhnout otázce ospravedlnění filosofova nároku vůči obci právě tak málo, jako otázce ospravedlnění mocenské intervence proti filosofovi ze strany obce, ať už to je sebedůkladněji odůvodňováno jako „plné právo se bránit“. Vlastní otázka totiž musí být nutně přeformulována: jakým způsobem má právo se obec bránit proti filosofům, které považuje za nebezpečné? V čem vlastně spočívá pro obec nebezpečí ze strany filosofů? A na druhé straně: může filosof připustit, aby se jeho myšlenkové nebo praktické postoje staly nebezpečím (ať už skutečným nebo zdánlivým) pro obec, aniž by to sám upozoroval, aniž by na toto eventuelní nebezpečí pamatoval, aniž by na ně předem myslel a snažil se mu předejít – předejít jako nedorozumění, anebo předejít jako vlastnímu nedopatření, nedomyšlenosti svých myšlenkových pokusů nebo i praktických politických, občanských činů a postojů? Političnost filosofie musí spočívat přinejmenším v tomto odhadu, jímž je filosofie povinována.

89-018

Sókratés vstoupil jako filosof do politického dění ještě tím způsobem, že aplikoval principy etické na politické rozhodování. Hegel neprávem formuluje tuto okolnost slovy, že „vztahy ke státu byly pro Sókrata spíše náhodné a Sókratés je konal jen z občanské povinnosti“ (Děj. filosofie II, česky, s. 37). Tato formulace se zdá nazna-

čovat, jako by pro Sókrata plnění občanských povinností nemělo s jeho filosofií nic podstatněji společného. Ale to je právě hrubý omyl, který se u Hegla dokonce dostává do rozporu s jiným jeho hodnocením (tamtéž, s. 35), že totiž „Sókratův život těsně prolíná posláním jeho filosofie a Sókratův osud je v jednotě s jeho principem.“ Význam Sókratova vstupu do života obce a tím do politického dění se ovšem stal zjevnějším teprve díky Platónovi, který provedl filosoficky nezbytnou reflexi Sókratovy politické aktivity. Výsledkem jeho reflexe je postulát ideální obce, v níž se filosofovi dostává patřičného postavení, a to nejenom ve smyslu úcty k filosofii (a k vzdělanosti), nýbrž – a to je podstatné právě pro Platónovu koncepci – zejména pro potřebu samotné obce. Obec nemůže řádně plnit svou úlohu, pokud její život, tj. veřejný i soukromý život všech jejích občanů, se nenese k cíli, jež rozpoznat, uchopit a formulovat je s to jedině filosof. Filosof není pro obec jen ozdobou, ale může se stát vrcholem a vyústěním všeho jejího smysluplného úsilí, úsilí všech jejích občanů. Platón si ovšem nedělá starosti s tím, že tito občané slouží obci a jejímu poslání, aniž by celek plně chápali – jejich údělem, o nějž obec samozřejmě musí pečovat, je spokojenost a štěstí. Ale není to vrchol lidských možností – takový vrchol je vyhrazen filosofovi: ten ví, ten musí vědět!

89-019

Sókratés sice mohl, ale ve skutečnosti nedospěl k reflexi své vlastní zkušenosti s athénskou obcí – prostě ji respektoval a požíl jed, jak mu bylo přisouzeno, odmítnuv útěk, i když byl přesvědčen, že obec vůči němu rozhodla nespravedlivě. Můžeme-li věřit podání, při soudu nemálo své soudce provokoval; pokračoval tak jen v politickém působení svého filosofování, jak už si na athénští občané po dlouho dobu zvykli. Ale již jeho žáci se před onou nezbytnou reflexí zastavit nemohli. Nešlo – a dodnes nejde – o odsouzení athénských soudců, athénských občanů, obce athénské. Jde o to víc: každá obec má nebo alespoň může mít své Sókraty, které tím či oním způsobem odsuzuje k nefilosofování, a každý Sókratés, i malý, má svou obec, která mu brání nebo by mohla bránit v tom, aby se plně a veřejně oddal filosofii, tj. nikdy nekončící a ničím nepodmíněné lásce k pravdě (moudrosti) a touze po ní. Je snad zapotřebí obci a jejím občanům co možná vyhovět, ať už skutečně nebo alespoň podle jejich zdání? Nebo je spíše potřeba říci pravdu, padni komu padni, vyslovit mocně svůj soud, obvinít neřádstvo, odhalit faleš a lež, atd. atd. – a tak zmizet, utéci, „aby se obec znovu neprovinila proti filosofii“? (Případ Aristotelův?) Nebo je třeba si uhájit jakýs takýs píseček, jakous takous svobodu, zaplacenou soukromím a neveřejností? – Hegel má asi zcela pravdu, když odsouzení Sókrata považuje za „reakci, k níž muselo nutně dojít“ (2689, Děj. říše 2, s. 75), a když říká, že „princip řecké společnosti nemohl ještě snést princip subjektivní reflexe“ (dtto). Sókratés snad mohl nevědět, že tím nutí Athény, aby se morálně likvidovaly. Ale smí to nevědět (v obdobném případě) filosof dnes?

89-020

Zdá se mi, že Hegel má pravdu ve svém líčení Sókratova konfliktu s athénskou demokracií, když označuje Sókrata za heroa, prosazujícího nový princip, který však je pro řeckou společnost nesnesitelný (2689, Děj. říše 2, s. 74-5) a který lid, a zvláště tak svobodný lid, jako byl lid athénský, „nemůže uznat“, tj. že nemůže uznat „tento tribunál svědomí“. V tomto tragickém konfliktu dochází nejen k smrti hrdiny, tj. Sókrata, ale v jistém smyslu padají, rozpadají se také samy Athény: „Duch athénskému lidu se už neobnovil po zániku svého principu.“ (75) „... skutečný význam Sókratova principu spočívá v jeho přímém, a to nepřátelském a rozkladném vztahu ke skutečnosti řeckého ducha.“ Ovšem má-li v této věci Hegel pravdu, proč zároveň mluví o tom, že „prvním principem jakéhokoli státu je, že nemůže být vyšší rozum či vyšší svědomí než takové, jež stát uznává.“ (74) Vypadá to tak, jako by nešlo pouze o Athény a zánik jejich principu, nýbrž o trvalý konflikt mezi filosofy a filosofií, odvolávajících se k poslední pravdě (a ke své lásce k ní, která nemůže být nikdy relativizována ani vypověděna, nemá-li to být zároveň konec vší filosofie) a připravených v té věci k nejvyšší oběti. A co tedy opravdu troskotá na straně obce a straně státu a jejich „principů“? Jaký „duch“ kterého „lidu“ se po takovém konfliktu, v němž hyne heroj, „neobnovuje“? Tuto věc je třeba podrobit bedlivému přezkoumání, zejména také proto, že případ Sókratův byl nejednou chápán jako určitá předpoda Ježíšova ukřižování. Ježíš vědomě odmítl na sebe vzít politickou roli; můžeme něco takového říci také o Sókratovi?

89-021

14.1.89

Příprava na 16.1.88 – Filosofická přítomnost v životě POLIS: „nepolitická politika“
01 Novodobá společnost, resp. společenská organizace se emancipovala postupně z církevní dominance; tento vývoj může filosofie vítat už proto, že jí to umožnilo se emancipovat z područí theologie. Se silící mocí státu však se filosofie zase dostávala do stále větší závislosti na politice a na státu.

02 Filosofie má celou řadu osobitých zkušeností se státem, s obcí, s občanstvem, ovšem i se stranami, s církvemi atd. Už na samém počátku řecké filosofie stojí myslitelé, kteří museli utíkat před politickými událostmi (před Peršany – je zvláště známo, že filosofie vznikala v řeckých koloniích, nikoliv v centrálním Řecku, kde zejména v Athénách našla později svou „metropoli“).

03 I když už mezi tzv. sedmi mudrci najdeme muže politicky angažované (uvádí se zejména Sólón), prvním skutečně politicky činným filosofem byl asi Pythagoras, pocházející ze Samu, ale přesídlivší do jižní Itálie a založivší v Krotónu zvláštní sektu, orientovanou zároveň filosoficky, mysticky i politicky. Lze mít pochybnosti o tom, zda politika pythagorejců měla k jejich filosofii blíže než matematika nebo hudba nebo různá tabu apod.

04 Politický význam aristokratických pythagorejců byl likvidován r. 440 (už po smrti Pythagorově) v krvavé revoluci; ti, kteří se zachránili, spasili se útekem do různých řeckých (městských) států. Nemalý počet jich byl zabit.

05 Řada dalších filosofů se vyznačovala rovněž určitým politickým profilem – Hérakleitos je vyostřeně aristokratický a vzhledem k politickým okolnostem se od politiky prakticky odvrací, zatímco Parmenidés se v Eleji účinně účastní politického života (do jisté míry ovlivněn svým pythagorejským učitelem Ameiniou) – rovněž ještě před protipythagorovským pučem v Krotónu.

06 Anaxagoras z Klazomén se zasloužil o to, že filosofie byla přenesena a že mohla zakořenit (od asi 461) v Athénách za Perikleia, ale po Periklově smrti musel Athény sám opustit, protože byl obžalován z bezbožnosti. V jeho jistém druhu osvícenství pokračují atomisté, a zejména Démokritos se politicky radikalizuje, je přesvědčeným demokratem a politiku považuje za největší umění.

89-022

07 V tomto smyslu představuje Démokritos jakýsi přechod k sofistům a sofistice jednak v tom, že sofisté se mohli prosazovat jen v demokratických (nebo částečně demokratických) politických poměrech, kdy do politického života stále víc vstupovali prostí občané, kteří brzo viděli, že potřebují vyšší, lepší vzdělání (pochopitelně k politickým cílům, k umožnění lepší kariéry); na druhé straně je pro Démokrita ještě charakteristické, že mezi jeho názory společenskými a politickými a mezi jeho filosofií ještě není skutečné jednoty.

08 Scestnost sofistiky lze nahlédnout také ze skutečnosti, že mezi sofisty najdeme právě tak přívržence oligarchie a tedy protidemokraty, jako radikální zastánce demokracie (mezi prvními např. Thrasymachos, Kalliklés, Kritias, mezi druhými zase Lykofron, Alkidamas, Faleas Chalkedonský a četní jiní). Sofisté nebyli schopni dostatečně reflektovat sociální a politické předpoklady existence a rozmachu sofistiky.

09 Naproti tomu pravá filosofie porozuměla sobě samotné řádně teprve v okamžiku, kdy si plně uvědomila své sociální a v širokém smyslu politické postavení, zařazení a zejména úkoly. K tomu došlo v ostrém nejen myšlenkovém, ale zejména duchovním zápasu ze strany Sókrata a Platóna. Filosofie se takříkajíc podruhé narodila, když před úvahy o FYSIS a nad ně postavila úvahy o POLIS a o ZÓON POLITIKON.

10 Sókratés je pro nás tedy vlastně prvním filosofem, s nímž je nerozlučně spjata otázka filosofického vztahu k POLIS, který se stává politickým, aniž by přestával být filosofickým. Filosof vědomě nejen žije uprostřed obce, ale nehodlá být parazitem, nýbrž odpovědným a loajálním občanem. Jako filosof nemůže a nesmí svou filosofii podřizovat zájmům obce, ale zájmy obce musí měřit nároky, které jsou podle něho (a podle nejlepšího „rozumu a svědomí“ na obec kladeny a jejich platnost je filosof nejen ochoten, ale – jak filosofii rozumí – povinen a obci zavázán prověřovat a eventuálně revidovat.

11 Spor a konflikt obce se Sókratem a Sókrata s obcí se tedy dostává konečně na patřičnou úroveň a stává se nejen politicky, ale také filosoficky relevantním. Filosofie si poprvé legitimně klade otázku po ffectické legitimitě obce.

89-023

12 Filosof nebere obec a svůj život v ní pouze na vědomí jako jiné předmětné skutečnosti, ale chce dosáhnout dvojího ospravedlnění: jednak pro sebe, jednak pro obec, a to ve vzájemném, tj. oboustranném vztahu. Rozeberme si to.

13 Filosof si uvědomuje, že jeho existence jakožto filosofa je podmíněna a limitována situací v obci, tj. politickým stavem obce (v nejširším smyslu). Proto si musí položit otázku: jaká musí být obec, aby v ní filosof mohl žít jako filosof a aby v ní filosofie mohla být pěstována jako filosofie? Významnou částí či složkou této otázky je podotázka genetická, resp. historická: v jaké obci se mohla zrodit a rozvinout filosofie jako filosofie? (Aniž by byla hned potlačena anebo aniž by sama přestala žít?)

14 Ostří této otázky, která je ostatně již sama o sobě velmi provokativní (a tehdy se to pociťovalo mnohem víc než dnes), však plně vynikne pouze za předpokladu správné interpretace toho, co to je vlastně filosofie.

15 Filosof (sókratický) ví, že nedisponuje moudrostí, že ji může jen nanejvýš a z celého srdce a ze vši mysli milovat a po ní toužit. Pravá obec je tedy ta, která filosofům dovolí milovat pravdu, aniž by jim nějakou „svou pravdu“ doporučovala nebo dokonce vnucovala. Pravý filosof naproti tomu si nebude vést jako mág ani zasvěcenec či zasvěcovač do mystérií, a to znamená, že ze své strany ani on nebude obci vnucovat žádné „své pravdy“, ale že – právě ve jménu pravdy – bude ustavičně na stráži a bude se dotazovat každého, kdo si osobuje nějakou autoritu v obci, na legitimitu jak jeho myšlení, tak jeho praktické občanské orientace.

16 Konkrétně to znamená, že filosof na jedné straně uznává v některých směrech autoritu obce (a to znamená občanů – v tom je Sókratova demokratičnost), na druhé ji v jiných směrech neuznává: o těch nejzákladnějších, nejvyšších záležitostech a směrech, „stylech“ lidského života i myšlení nemůže vposledu rozhodovat obec, většina. O pravdě, spravedlnosti, právu nelze vposledu hlasovat, ale je třeba je respektovat a podřídit se jim.

17 Pravda, kterou filosof miluje a které chce být poslušen, neplatí jen pro něho, ale pro každého, a také pro obec. Nakonec nejde o místo pro ffectii, ale pro pravdu; ffectie je pouze nad jiné povolána k službě pravdě (i v obci).

89-024

16.1.89

Termín „Bůh filosofů“ se asi poprvé objevuje v memoriálu Blaise Pascala, který byl nalezen po jeho smrti zašitý v jeho obleku (vestě): „Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob“ non des philosophes et des savants.‘ Není nikterak

snadné se dobrat toho, co měl přesně Pascal na mysli, když si ona slova memoriálu, určená výhradně pro něho samotného, zapisoval. Naším cílem však není oživit právě Pascalovy soukromé motivy a důvody, ale najít to, co je platné šíře, pro mnohé, kteří snad jsou nakloněni vidět v oněch slovech hlubší smysl, a zejména také pro nás dnes. V jakém smyslu se můžeme znát k takovému odmítnutí „Boha (či boha) filosofů“? A v jakém smyslu může, v jakém smyslu smí filosof, který se považuje za křesťansky orientovaného, tj. který se cítí jako filosof osloven evangeliem, křesťanskou zvěstí, hlásit k podobnému odmítnutí „boha filosofů“? – Na první pohled se to může zdát velmi jednoduché, ale když přihlídneme blíže, veškerá jednoduchost se ukazuje jako zdánlivá, jako pouhý povrch, za nímž se skrývá jeden z nejtěžších problémů.

Na prvním místě je třeba si povšimnout, že Pascal mluví o „Bohu (bohu) filosofů a učenců“, mohli bychom také říci „znalců“, abychom zachovali onen etymologický poukaz k slovesu savoir: savant je vědoucí, znalý, znalec. Máme chápat také filosofa jako znalce? Zajisté budeme zcela souhlasit, jestliže bude zpochybněno každé lidské znalectví, pokud jde o boží věci a o Boha. Ale což filosofie již na počátku svého vývoje nemůže jmenovat myslitele, kteří odmítli pro sebe a pro svou disciplínu názvy SOFOS a SOFIA, protože SOFIA skutečná, pravá je vyhrazena bohům? Problém nemůžeme sklidit se stolu chápáním filosofie jako znalectví!

89-025

Pascalův zápis užívá formulace biblické – viz Ex 3, v. 6, 15 a 16. Bude dobré se podívat na širší kontext, ať už jej Pascal měl na mysli nebo nikoliv. Mojžíš uviděl na hoře Oreb hořící keř, který hořel, ale neshořel (v. 2). Mojžíš se chce blíže podívat, aby prozkoumal a zjistil, proč keř hoří, ale neshoří. A teprve nyní je osloven (jménem) a varován, aby nepřistupoval blíž, protože místo, na kterém stojí, je země svatá (v. 5). A zase až poté se Hospodin „představuje“. A nepředstavuje se pouze jako Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův, ale také jako „Bůh otce tvého“, rozumí se Mojžíšova. (O tom Mojžíšově otci nejen my nevíme nic víc, než že to byl jakýsi muž z domu Léví, ale je nejisto, zda jej sám Mojžíš vůbec znal. (Kdybychom měli předpokládat, že jej Mojžíš znal nebo alespoň že o něm věděl, kdo jest, musili bychom konstruovat celou historii, jíž bychom doplnili historiku biblickou (kap. 2); na onu biblickou historku však není spolehnutí, mnozí považují za pravděpodobnější historku jinou, totiž na historii lásky mezi dcerou faraonovou a nějakým židovským (hebrejským) mladíkem z předního rodu. Nicméně tento kolorit je asi zcela nedůležitý, neboť na dalších místech čteme analogicky vedle výrazů „Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův“ a dokonce před nimi slova „Bůh otců vašich“ (v. 15 a 16). Je v tom obsaženo něco víc než poukaz na tradici? Ano, ale jen prostřednictvím této tradice. A celá tato tradice, jak dnes téměř s jistotou víme, byla vytvořena uměle a ex post. Svědčí jen o tom, že každý kmen měl svého Boha a svého „otce“ (předky), a nyní že šlo o integraci kmenů v jediný lid. Sama

tato integrace sledovala ovšem zároveň jiný cíl, totiž odlišení od tradic jiných.
V čem?

89-026

Jedna věc je jistá: odkaz na slova „Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův“ sama o sobě neznamenaí víc než symbol, poukaz na něco dalšího. Tady by možná byl na místě rozbor, jak je vůbec možné, aby lidé odlišných tradic, vztahujících se k osobitému kmenovému bohu (Bohu), mohli nahlédnout, že tento jejich bůh (Bůh) je totožný s bohem (Bohem) druhých kmenů a druhých tradic. Ale nechme si tento problém na jindy. Důležité je něco jiného: právě v uvedeném kontextu najdeme odmítnutí jakékoliv myšlenkové identifikace a myšlenkového uchopení onoho všem společného „Boha“. Mojžíšovi to ihned přichází na mysl: „I řekl Mojžíš Bohu: Aj, já půjdu k synům Izraelským a dím jim: Bůh otců vašich poslal mne k vám. Řeknou-li mi: Které jest jméno jeho? co jim odpovím?“ (v. 13). A odpověď je víc než pozoruhodná už tím, že není jednotná, nýbrž dvojitá. Na jedné straně se dostává odpovědi samotnému Mojžíšovi, na druhé straně je instruován, co má říci synům Izraelským. Tím je ovšem ona Pascalem citovaná formulace citelně relativizována. Výrazy „Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, Bůh Jákobův“ jsou určeny lidu, mají exoterický charakter. Ale mezi námi je jedna věc jasná – slyší Mojžíš –: onen Bůh nemá jiné jméno než „Jsem, kterýž jsem“. A to lze za jistých okolností říci také synům Izraelským: „JSEM poslal mne k vám.“ (v. 14). A není nikde zmínka o tom, že by se Mojžíš pokusil něco takového synům Izraelským říci. Kraličtí poukazují v poznámce na Zj 1,4.8, kde najdeme: kterýž jest, a kterýž byl, a kterýž přijíti má. Tento odkaz je veskrze věčný, neboť překlad „Jsem, kterýž jsem“ je zjednodušující, neboť se neprávem omezuje na přítomnost, zatímco originál docela vyváženě poukazuje i na minulost, i na budoucnost.

89-027

Můžeme z této nově odhalené souvislosti vyzískat něco pro lepší porozumění onomu poukazu na „Boha Abrahamova etc.“ jako protiváze proti „bohu filosofů“? Myslím, že můžeme, i když nehodlám tvrdit, že to byl úmysl nebo motiv Pascalův. (Také to ovšem nevylučuji; je to otázka dalšího možného zkoumání.) „Bůh filosofů“, to je především, i když je příkladmo, bůh Aristotelův, totiž nehybné nejvyšší jsoucno, jež navzdory své vlastní nehybnosti hýbe vším. To ostatně odpovídá celé orientaci řeckých filosofů na ARCHAI nebo na ARCHÉ, nehybnou, po věky neměnnou bázi či základnu všeho jsoucího, zejména všeho, co vzniká, nějaký čas trvá a zase zaniká. Na rozdíl ode všech jsoucen, jež mají svou FYSIS a tedy svůj vznik, trvání i zánik (FYEIN znamená roditi, FYESTHAI roditi se, eventuálně též růsti), ARCHÉ nemá žádnou FYSIS v onom starším pojetí, je to skutečnost nad každou FYSIS, skutečnost „metafyzická“, jak se ujalo říkat později. A právě zde začíná mít smysl onen pronikavý protiklad Pascalův: filosofové onu metafyzickou,

nadfyzickou skutečnost chápou jako neproměnnou, ale biblicky je ona metafyzická skutečnost, totiž „Bůh“ Abrahamův, Izákův a Jákobův, chápana jako to, co bylo tím, čím bylo, jest tím, čím jest, a bude tím, čím bude. A nikde není řečeno, že to, co bylo, je neproměnně stejné jako to, co je, a dále stejné jako to, co bude. Není to stejné, ale je to týž „Bůh“, i když se proměňuje, tj. i když je živý a každého dne tedy nově živý. Je tu tedy v pozadí hluboká filosofická diference mezi neměnností, která je odmítnuta jako mrtvá, a mezi živostí, která je však sjednocena v jednu „bytost“, v jedno „bytí“, jež ovšem žije a jež se proměňuje jako vše živé.

89-028

Tetragram JHVH (anglicky: YHWH) se vlastně nikdy nesměl nahlas vyslovovat, číst (takže můžeme mluvit jen o pravděpodobném znění „Jahve“. Ujal se zvyk v překladech zavádět dvojitý termín, odpovídající již hebrejskému čtení, jež bylo rovněž dvojitý, buď Adonai nebo Elohim (Adonai = Hospodin, Pán, Dominus, Kyrios, Lord atd.). Zvláštní je zdůvodnění v předmluvě k Revised Standard Version (s. XIV), proč se překlad vrací k praxi starého Jakubského překladu. Jako druhý důvod uvádí, že užití jakéhokoliv vlastního jména pro jednoho a jediného Boha, jako by byli ještě jiní bozi, od nichž by bylo zapotřebí jej odlišit, bylo opuštěno Izraelci již před křesťanskou érou a je zcela nevlastní všeobecné víře křesťanské církve. Právě tento argument je svrchovaně nejistý v základu, neboť sice škrtná existenci jiných bohů, ale připouští, že tito jiní, neexistující bohové mohou být – byť způsobem popírajícím jejich existenci – označováni rovněž za bohy, zatímco jediný existující, skutečný, pravý Bůh může být za (boha) označován nejen právem, ale s jediným a výhradním oprávněním. Tím je vlastně zakryta možnost další otázky, která je pro víru (na rozdíl od „všeobecné víry křesťanské církve“) rozhodující: jaké je oprávnění, užíváme-li pro toho, který „jest, který jest“, obecného názvu „bůh“, i když z tohoto názvu děláme jméno díky velkému písmenu na počátku? Je to jen nedostatek jiných, lepších slov, resp. pojení, později pojmů, který nám to dovoluje, ale to ještě neznamená, že můžeme dovolit, aby se do našich jazykových zvyklostí vloudila konfuze. Jestliže platí, že „nebudeš míti jiných bohů přede mnou“, pak to znamená, že nebudeš míti žádných bohů před tím, který „jest, který jest“.

89-029

Stává se proto – resp. jednou se konečně musí stát – filosofickým úkolem se s tímto problémem nějak vypořádat. JHWH, tedy „JSEM, který jsem“ či „BUDU, který budu“ (RSV v poznámce e, f k 14. a 15. verši 4. kapitoly Exodu uvádí, že I am what I am může být také přeloženo I will be what I will be, a odkazuje na etymologickou souvislost se slovesem „hayah“ = to be). Ukazuje daleko spíš na aktuální postavení oslovujícího než na jeho nějakou ontologickou podstatu. To je cizí

ingredience, která zkazila a zničila cosi velmi významného, a filosofie se musí pokusit restaurovat, co jen se jí podaří, aby se dobrala onoho původního smyslu zmíněného zvláštního místa, k němuž nás tak nečekaně a překvapivě dovedla Pascalova myšlenka, porůznu vždy znovu a znovu obnovovaná, totiž ona myšlenka tzv. „boha (či Boha) filosofů“. Také citovaná věta z Pascalova Memoriálu je pro nás, resp. pro každého s křesťanstvím duchovně spřízněného filosofa oslovením a výzvou. Může-li něco takového učinit snad vědec, specializovaný odborník, filosof nikoliv: filosof nemůže odložit svou filosofii tak, jako Mojžíš odložil na Hospodinův příkaz obuv ze svých nohou (kap. 3, v. 5). Filosofie se ničím nepodobá oděvu ani obuvi; nelze ji odložit, nelze suspendovat její způsob myšlení a nelze zůstat bez filosofie, ani nelze „obout“ jiný způsob myšlení, nefilosofický. Je možno jen změnit povahu filosofického myšlení. A tak se stává pro filosofa, který svou víru bere vážně a chce si ji zachovat a který zároveň nechce, resp. už nemůže přestat být filosofem, otázkou bytí a nebytí, jak vstoupit na místo „svaté“ i se svou filosofií, a jak odpovědět „Aj, teď jsem.“ (v. 4) jako filosof („Here am I“ – tu jsem).

89-030

Jestliže považujeme Pascalovu větu za obsahově oprávněnou, můžeme ji chápat pouze jako kritickou výhradu k filosofům jistého typu nebo jisté epochy (např. za chybu všech až dosud se vyskytnuvších filosofů – vždyť Pascal nemluví o Bohu filosofie, nýbrž o Bohu filosofů!), a tedy jako výzvu k filosofům, aby se pokusili o nový myšlenkový přístup dokonce k samotné otázce bohů, božství a Boha. Důsledně domyšleno, vyzývá nás místo, kde se Hospodin představuje svým vlastním jménem, k filosofické interpretaci, resp. reinterpretaci, která se především distancuje od filosofické interpretace dosavadní, byť skrývané a nepříznávané, poplatné však řecké filosofické tradici, o které víme, že v mnoha ohledech je a zůstává tradici izraelského (hebrejského) myšlení cizí, ba protikladná (v mnohém ohledu). Křesťanský filosof chce, aby jeho synové a jeho dcery také mohli mluvit o „bohu (Bohu) jejich otce“, aniž by mu třeba jen dodatečně zouvali jeho filosofii. Zejména pak chce, aby mohl tu nejlepší filosofickou tradici, v níž filosofie chce rozumět sobě samé, interpretovat v souhlasu s bytostnou orientací víry (své víry, tj. tak, že je sám bytostně angažován a že „víru“ jen neobjektivuje a nepopisuje či neanalyzuje pouze zvenčí, jako divák), a tak na druhé straně chce filosofii zvnitřku připravit a přihotovit k tomu, aby se dala oné víře k dispozici, aby se sama stala její reflexí, k níž by se víra znala, a jíž by se filosofie sama zase znala k víře. Aby něco takového bylo vůbec dějinně možné, musí filosofie učinit několik kroků. Jedním z nich je zásadní a principiální rozlišení mezi vírou a mezi jakýmkoliv náboženstvím (které je spjato se vztahem k božství a božskému a také k posvátnému – viz půda pod Mojžíšovými nohama!).

89-031

Pokusíme-li se některé texty z 3. kapitoly Exodu ještě důkladněji a detailněji analyzovat a proti dosavadní tradici (eventuelně v něčem i v souhlasu s ní) reinterpretovat, pak se ukáže, že tam najdeme celou řadu pozoruhodných témat. Tak např. svrchovaně zajímavé (a také důležité) je to, že Mojžíš nejprve vidí přírodní úkaz, který mu je jakoby pokynem: přistupuje blíže a chce prozkoumat, jak se věc má. Ale to, co se mu pak ukáže, vlastně nemá s tím, co nejprve upoutalo jeho pozornost, obsahově nic společného. Ba právě naopak: ačkoliv „viděl, a aj, keď hořel ohněm, a však neshořel“, jakmile je osloven a uslyší, zakryje tvář svou, aby neviděl, „aby nepatřil na Boha“ (6). Nicméně slyší a poslouchá dál; vidění je na závalu, ale slyšení na závalu není. To je elementárně důležitá věc, kterou musíme filosoficky vytěžit do všech důsledků. Obrovský význam této okolnosti souvisí velmi úzce s tím, o čem jsme zatím hovořili, totiž s oním poněkud záhadným „JSEM, kterýž JSEM“, což lze tak přeložit jako „BUDU, kterýž BUDU“. Tady nejde o to, že je správný jen jeden, nebo druhý (nebo třetí) překlad: všechny jsou správné, a protože jsou všechny správné, poukazují k tomu, proč je zapotřebí poslouchat a nikoliv se dívat. Zrak nás klame: ukazuje jen to, co je před námi hic et nunc, ukazuje nám okamžitou (aktuální) jsoucnost. Ale jinak tomu je se sluchem – tam se nesoustřeďujeme na okamžité zaznění nějakého zvuku, ale očekáváme pokračování, abychom pochopili, co to právě teď zaznělo, resp. zaznívá (podobně si ještě pamatujeme, co zaznělo před chvílí, i to potřebujeme k správnému pochopení toho, co vlastně slyšíme). Časový moment tu hraje významnou úlohu.

89-032

A co říká Hospodin, když si Mojžíš zastřel, zakryl oči, aby neviděl, aby nespatriil? Není řeč o žádných tajemstvích, není řeč o žádném zasvěcování (časem se vrátíme k oněm botám, které Mojžíš musel vyzout, ale rozhodně tu nejde o úkon svátostný ani svátostnost připravující). Hospodin mluví o tom, co on viděl: „Zřetelně jsem viděl trápení lidu mého ... a znám bolesti jeho.“ (7) Tento rozpor je nápadný: náboženství se odvrací od profánních záležitostí, aby se mohlo soustředit na věci posvátné. Mojžíš naproti tomu si zakrývá oči, na posvátnou půdu vstupuje vlastně nevědomky (vlastně nikdo neví, proč právě tato půda je posvátná a proč právě tady vzplanul keř!), a vůbec se nesoustřeďuje ani sám, ani není soustřeďován, veden k tomu, aby se soustředil na náboženský obřad, úkon (to zutí je tam jen tak mimochodem) – právě naopak: jeho myšlenky jsou odváděny od toho, že stojí na posvátné půdě, jakož i od toho, že vlastně hovoří se samotným Hospodinem, a jsou odváděny na půdu docela profánní, na tíživou, těžko snesitelnou situaci lidu v egyptském otroctví, na jejich trápení a na jejich křik. A to nikoliv pouze proto, aby se to zaznamenalo a aby bylo lidu ono soužení ulehčeno nějakými pobožnými řečičkami, ale je tu ohlášen hned jasný a pevný program! Pojď, pošlu tě k faraonovi – a „vyvedeš lid můj, syny Izraelské, z Egypta“ (10). Teprve pak se Mojžíš začíná opatrně vyptávat a zkoumá, oč se vlastně (resp. o

koho) může opřít. Zcela na místě jsou především dvě otázky: kdo jsem já? a kdo jsi ty? Co mám říci synům Izraelským? „Rozpomínaje, rozpomenul jsem se na vás, a na to, co se vám dalo v Egyptě.“ (v. 16)

89-033

17.1.89

Vnímavost nekonstituuje to, co je vnímáno, naopak se tomu postupně stále víc přizpůsobuje. Docela zvláštní vztah vzniká ovšem tam, kde jde o vnímavost vůči tzv. „hodnotám“, tj. vůči tomu, co představuje nikoliv omezený cíl, účel ad hoc, nýbrž spíš směr, orientaci, celkové zaměření. Tak krása není to, co se nám líbí, nýbrž že se nám něco líbí, to je teprve jakási základní vnímavost, citlivost vůči kráse, schopnost nechat se krásou oslovit atd. A právě tato základní vnímavost musí být vychována, vzdělána, vycvičena, kultivována, aby se nám líbilo opravdu jen to, co je krásné, a aby se nám nelíbil kýč a paumění. Počáteční vnímavost není tedy rozhodující, nýbrž nejdříve je spíše slepá či poloslepá. Jde vlastně o něco, co do jisté míry připomíná tzv. imprinterční období v životě mláďat po narození nebo po vylíhnutí, jenže u člověka je toto „imprinterční“ období postupně rozšiřováno či prodlužováno, až posléze pokrývá většinu života (eventuelně perspektivně celý život). Vnímavost vůči kráse je původně velmi plastická a může být právě tak kultivována jako deformována a zkažena. Proto tak záleží na správném vedení, na správné výchově od mládí. A zase docela analogicky tomu je třeba s pravdou. Ani pravda není pouze tou „lží“, kterou budeme považovat za lež, ale vnímavost a citlivost vůči pravdě je původně velmi málo schopna rozlišovat mezi pravdou a nepravdou nebo lží; teprve v průběhu dosti dlouhé doby se jedinec naučí rozlišovat stále lépe a spolehlivěji mezi pravdou a lží, ale zároveň se lež naučí stále lépe předstírat, že je pravdou. A tak jedině pečlivá a promyšlená kultivace oné základní vnímavosti nás může vést opravdu směrem k pravdě a pravdivosti, zatímco jinak se může vrhnout ve službu lži (kvalitní!).

89-034

V důsledku toho, že v dosavadní historii mnohokrát docházelo k záměnám mezi filosofií a sofistikou (v nejnovější době zejména mezi filosofií a ideologiemi), zachovává si mnoho lidí představu, že hlavním úkolem filosofa je vypracovat sofistickované myšlenkové soustavy, které vědecky (!) podloží zdůvodní a prokáží to, co už zdravý rozum ví předem, byť „jen“ intuitivně a bez přesvědčivých důkazů. Ale to je hrubý omyl. Filosofie vždycky byla a provždy zůstane odsouzena k zápasu s tzv. zdravým rozumem a s tzv. obecným míněním. Právě důkladné a důsledné domýšlení různých myšlenek a myšlenkových souvislostí vždycky dříve nebo později odhalí jisté nesrovnalosti a rozpory našeho myšlení a našich názorů, jež lze odstranit pouze tak, že některé z nich opustíme, jiné revidujeme, a konečně že ty, které podržíme, musíme pak uvést v soulad s těmi, které jsme si museli vytvořit

nově anebo které jsme po příslušné revizi museli rekonstituovat. Tak se stává, že právě promýšlením toho, co nám předkládá obecné mínění a zdravý rozum, docházíme nejdnou k nezbytnosti odhalit rozšířené názory jako pouhé předsudky, anebo naopak ukázat na nové skutečnosti, které zdravému rozumu připadají jako nesmyslné nebo přímo bláznivé. Jistě si každý domyslí, jak neslučitelné je postavení oficiálního a veřejně uznávaného, a nejen to, nýbrž úředně placeného filozofa, zvláště pak v takových společnostech jako je naše, kde filozof musí službičkovat politice a politikům („je za to placen“) s takovým odhalováním a prosazováním zcela nečekaných, překvapivých nových pohledů, které často vyvolávají odpor, animozitu a prudký nesouhlas. To je také jeden ze zdrojů „nepolitické političnosti“ filozofova myšlení a jeho celé existence v politické společnosti.

89-035

Nemůžeme dosáhnout uspokojivého objasnění fenoménu ex-sistence, resp. ekstaze, dokud si neobjasníme povahu subjektu a povahu jeho ‚reálných‘ vztahů k příslušnému ‚jsoucnu‘, jež je jeho ‚životním během‘, eventuelně ‚tělem‘. Vezměme jednou vážně, že v reflexi skutečně dochází k odstupům vědomí (myšlení) jakožto aktu (série aktů?) od ‚sebe‘. Zatím jsme to formulovali obvykle tak, že člověk ve svém vědomí odstupuje od sebe a pak v novém směru a smyslu zase k sobě přistupuje. Už kdysi jsme upozornili na to, že i tato formulace je nedostatečná, neboť se zdá sugerovat, že ono ‚já‘, jež se opouští a pak se k ‚sobě‘ zase vrací, je stále tímž ‚já‘, a zdůrazňovali jsme, že ‚já‘ od ‚sebe‘ odstupující je jiným ‚já‘ než ono ‚já‘, které potom zase k ‚sobě‘ přistupuje. Ale nikterak jsme nemohli vysvětlit, jak to je možné a jaká je vlastně souvislost mezi tímto dvojím (a vcelku tedy nesčetně mnohým) ‚já‘ a čím je zakládána, ustavována. Mám za to, že je určitým pokrokem ve vyjasnění celé záležitosti, když – stále ovšem ještě v rámci tradic předmětného myšlení, ovšem již v momentu jeho sebekritiky a seberevize, ba sebedestrukce! – ovšem zatím jen teoretické, aniž by ještě bylo dovedeno do praxe, tj. myšlenkové praxe – zavedeme pojetí subjektu jako nejsoucna, vykloněného do budoucnosti, a odstup člověka ve vlastním vědomí od sebe budeme interpretovat jako odstup člověka-subjektu od člověka-psychofyzického jsoucna. Každý myšlenkový akt, každý akt vědomí je totiž buď chápán, viděn a popisován jako záležitost lidské FYSIS (a to znamená: nikoliv jako skutečný akt), anebo jako akt subjektu, který není ani složkou, ani aspektem, ani momentem oné FYSIS.

89-036

Jako akt FYSIS je myšlenkový akt (akt vědomí) fyziologickým procesem, který může být nejrůznějšími metodami (jež se jistě v budoucnu budou ještě dále zdokonalovat) zkoumán, ale který nikdy nebude moci být takto vědecky (přístupem zvenčí, založeným na možných reakcích užitých prostředků pozorování)

uchopen a vyložen právě jako akt, jako subjektivně integrovaná akce, tedy v úplnosti. Neboť myšlenkový akt (akt vědomí) je aktem subjektu, a subjekt není ani součástí tohoto aktu, ani jeho aspektem či vlastností, nýbrž právě subjektem onoho aktu. Akt, akce se liší od „životního běhu“ právě události tím, že tento běh modifikuje na základě principu, který není nejenom obsažen v samém běhu (průběhu), ale není ani rozvržen v jeho FYSIS, ani v jeho (konkrétním) LOGU. Akce není jen kusem pravé události, nýbrž přesahuje ji ve dvojnásobném směru: jednak na svém konci, neboť akce zasahuje do okolí oné události a pozměňuje v něm či na něm něco – už jen to, že toto okolí se pro událost proměňuje v její osvětlení, tj. osvojené okolí, osvojený kus nejbližšího světa. A potom tu je ještě druhý přesah, totiž na samém počátku akce. Akce a zejména reakce (tam je to nejzřetelnější) je spjata s registrováním nahodilých okolností a znamená jisté přizpůsobení oněm okolnostem, samozřejmě s cílem ještě lepšího a účinnějšího ovládnutí situace. Obrovský, dosud vlastně nikdy nevyřešený a jen málokdy řešený (pokusy o řešení jsou velmi sporadické) je problém, jak pojmut reakci jako něco odlišného od prostého vyústění, „následku“ okolností, tj. toho, co už je, bylo a je „okolo“, tedy „vně“. Jde tu o elementární problém integrovanosti následku celé řady rozmanitých příčin; revidována musí být sama koncepce kauzality.

89-037

18.1.89

Nestačí poukazovat na to, že filosofové vždycky a ve velké většině měli snahu se zabývat politikou a politickými otázkami; je nutno postavit otázku zásadně: proč se a) může a smí, b) má a musí filosofie zabývat otázkami politickými a vůbec politikou. Dříve než se vůbec začneme pokoušet to promýšlet víc do hloubky (k čemuž budeme samozřejmě potřebovat přesněji vymezit, co máme rozumět pod politikou a politickými záležitostmi), pokusme se vyjít z dosti jednoduché úvahy. I kdyby filosofie neměla nějakých svých vlastních, vnitřních důvodů k tomu, aby se soustředila v rámci jedné ze svých disciplín na otázky politiky a toho, co s politikou souvisí, musí mít filosofie zájem na tom, aby právě pro ni samotnou, pro to, aby filosofie mohla být pěstována tak, jak je to pro ni nejlepší, měla vhodné a dokonce nejvhodnější společenské a politické předpoklady. Filosofie totiž, která si chce alespoň trochu rozumět (a velká filosofie si musí rozumět co nejlépe, chce-li být opravdu velká, neboť filosofie je ustavičně hlouběji pronikající reflexe!), brzy pochopí, že je nejenom možná pouze ve společnosti o jakési nezbytně nutné úrovni (podrobnosti zatím nezkoumejme), ale navíc jen ve společnosti, která má pro ni pozitivní porozumění, která ji nejen nechá žít, bádát, myslet, ale která o její myšlení projevuje opravdový zájem. Filosofie je zkrátka na společnosti závislá, i když nikoliv tak, že by byla (a směla být) jen nějakou služkou společnosti, nebo že by její myšlení bylo (a smělo být) jen výrazem společenské skutečnosti. Společnost je pro filosofii něco jako půda, z níž vyrůstají rostliny, květiny i stromy.

Takový strom nebo keř nemůže bez půdy žít, ale není „výrazem“ té půdy, z níž roste.

89-038

Náleží k bytostné povaze filosofie, že se nesmí nechat unášet dojmy a pocity, ale že musí své myšlení zorganizovat tak, aby soustředěno do jednoho sevřeného šiku pronikalo k podstatě skutečnosti. Proto si musí vždycky zachovat jistý odstup od té skutečnosti, kterou chce zkoumat. Na druhé straně však tato povinnost odstupů neplatí pro filosofii všeobecně. Jsou skutečnosti, od nichž si odstup nejen nesmí zachovávat, ale nesmí dokonce ani připustit, aby k nějakému odstupu mohlo dojít. Ale hned tu je jiná potíž: tam, kde filosofie takový odstup nemá a nesmí mít, přestává být filosofie svrchovaným odbornictvím a povolaným arbitrem, posuzujícím a hodnotícím, ale stává se jen otevřeností a touhou po tom pravém, láskou a poslušností toho, co „má být“. Tím nejvyšším, čemu se filosofie chce odevzdat – ba dokonce musí, chce-li opravdu být filosofii, je pravda jako to nejvyšší pravé, co dává pravost všemu dalšímu. Toto obojí, nutnost odstupů i zákaz či nemožnost odstupů náleží takřka „organicky“, v každém případě však logicky k sobě: filosofie chce a může proniknout ke skutečnosti jen v pravém světle, tj. ve světle pravdy. A tu se někdy stane, že právě ta skutečnost, kterou chce filosof vidět ve světle pravdy, se stane mimořádně výmluvnou nikoliv ve své vlastní věci, ale ve věci pravdy. Jsou skutečnosti, které jsou s to vrhnout světlo (byť odražené, to není pro náš problém rozhodující) na mnohé skutečnosti jiné, ať na ty, které se prostě vyskytují kolem, anebo – a to je ve většině případů – které s onou osvětlující skutečností souvisí nějak ‚logicky‘, tj. přes LOGOS. A někdy se takové skutečnosti stávají důležitými symboly.

89-039

Případ Jana Palacha je především problematický z hlediska samotného Palacha: co vede mladého muže, vlastně ještě chlapce, studenta, k jeho činu? Téměř nikdo jej nezná, dává-li svůj život na váhu, vlastně to nic neznamena. Mohl by to učinit každý. Ale má opravdu každý právo tak učinit? Kdo nebo co dává Janu Palachovi právo, právě jemu a nikomu jinému, aby se stal „hořící pochodní“, „lidskou pochodní“? Copak může kdokoliv učinit něco podobného bez pověření? Copak se někdo může, smí pověřit sám, rozhodnout se sám k tomu pověření, pověřit samozvaně sám sebe? A ačkoliv bychom mohli ve výhradách a námitkách ještě dlouho pokračovat, stává se cosi zvláštního: ten Palachův čin má v sobě něco oslovujícího. Dnes dokonce zakoušíme, jak jeho čin před dvaceti lety se stává čímśi, co nás dnes oslovuje ještě naléhavěji než tenkrát. A nejenom nás: neblahá moc, resp. její představitelé, proti kterým se Palachův čin již tehdy obracel, je jimi samotnými dnes slyšen znovu a ještě mocněji, a proto se tak zuřivě pokoušejí ten hlas přehlušit, smazat, vymazat každou památku na něj, vytlačit jej do na-

prostého zapomenutí. A zároveň právě touto snahou, tímto šíleným úsilím jen podtrhují jeho sílu a jeho význam, ba snad mu sami dodávají význam, který původně neměl a který by snad právě bez jejich šílených reakcí ani nikdy mít nemohl. Palach a jeho sám o sobě problematický čin se stává čímsi zcela jiným, novým, stává se novou skutečností či novým poukazem na skutečnost – stává se symbolem. U symbolu už přestává záležet na nositeli a na jeho povaze – všechna důležitost, všechnen smysl a význam se koncentruje už mimo něj a nezávisle na něm. Minulost se najednou stále ještě odehrává, děje, stává.

89-040

20.1.89

Palachův čin a sám Palach se stal symbolem již na počátku roku 1969, a dnes jako symbol zřejmě mohutní. Ale co to je vlastně symbol? Symbol je zjevné, názorné, smyslům přístupné znamení čehosi, co je za symbolem, co není smyslům přístupné ani názorné a co často jinak než právě symbolicky vůbec nelze nebo alespoň nikoliv jednoduše „vyslovit“, „označit“, „znázornit“ atd. (Samozřejmě jak ustavení symbolu, tak jeho chápání jakožto symbolu je akt a jako takovýto akt může být podroben reflexi, což znamená, že se o tom může leccos – i rozumného – povědět. Nicméně tato reflexe a na ní založená interpretace je vždy cosi druhotného, dodatečného, nikoliv samu symboličnost ustavujícího.) Proto ve skutečnosti není tak důležité, co si Palach myslel, co řekl, jaké byly jeho hlavní motivy a eventuálně jaké mohly být jeho dodnes neznámé motivy apod. Všechny poukazy k tomu, co svým činem chtěl říci a co vlastně chtěl udělat atd. jdou ne-správnou cestou – v jistém smyslu – neboť převádějí celou záležitost na rovinu, která významná není. Palach byl nedospělý mladík, který se dostal do nějaké pro sebe neřešitelné situace, byl zděšen tím, co se děje, cítil svou a nejen svou fatální bezmoc, chtěl vykřiknout, protestovat, povzbudit nebo probudit ostatní atd. atd. – to všechno je zcela pochopitelné, ale v podstatě triviální a banální. Totéž cítili a totéž si myslili a totéž prožívali lidé po statisících. Ta tragická okolnost, že svým pocitům a myšlenkám dal výraz v sebeupálení, nemůže sama o sobě z banality učinit něco významnějšího. Symbolem se jeho čin a on sám stává teprve ve způsobu, jak budou reagovat ti druzí, kteří měli být osloveni. A ukázalo se, že se opravdu osloveni cítili. A to je třeba objasnit.

89-041

Zvláštnost vztahu filosofie k politice spočívá v oné podivné a podivuhodné povaze politické moci, která se nevyhnutelně vytváří v rámci obce spolu s tím, jak se předpolitické společenství lidí mění v politickou společnost. Nevyhnutelně proto, že moc už existuje v jisté podobě v předpolitických společnostech. Politickou mocí se však může stát teprve v podmínkách politické společnosti. V čem spočívá proměna hrubé moci v moc politickou? Hrubá moc prostě existuje, tj. buď je pří-

mo vykonávána anebo je připravena, aby mohla být vykonána (tj. je přítomna jako pohružka). Kdo je silnější, toho musí ostatní respektovat. Taková síla může být původně ryze fyzická, ale brzo se jí dostává nejrozmanitější podpory nefyzické nebo mimofyzické povahy. Právě na to navazuje potom politická moc a postupně se učí užívat ke svým cílům a tedy ve svých službách každého prostředku, který jí je nějak k dispozici (nebo se o to alespoň pokouší). Vše, čeho se dotkne a čeho se v takovém úmyslu zmocní, se v jejích očích stává prostředkem, instrumentem. A v tom je pronikavý rozdíl mezi filosofií a mocenskou politikou, který nutně a nepřekonatelně zatěžuje konto jejich vzájemných vztahů, ačkoliv jinak existují pozoruhodné strukturální podobnosti, takměř jakási „příbuznost“ mezi nimi. (Rozuměj mezi filosofií a politikou, ale politika jiná než mocenská fakticky neexistuje.) Jako se filosofie vztahuje a musí vztahovat k celku, tak i mocenská politika zahrnuje do svého zájmu a do své sféry vše, co má jakýkoliv politický význam. To má své důsledky pro jejich vzájemný vztah: filosofie se nemůže nezabývat politikou, politika naopak se nemůže vždy znovu nepokoušet o instrumentalizaci filosofie.

89-042

Filosofické myšlení nemůže být instrumentalizováno, aniž by přestalo být vsutku filosofickým. Řečeno jednodušeji a názorněji (jak to činí Georg Picht): filosofii se nikdy nepodaří společensky (my bychom řekli politicky) domestikovat. Když se však taková věc nemá zdařit, pak filosofové musí pravou filosofii hájit a proti oné „domestikaci“, resp. instrumentalizaci se bránit – jinak řečeno, musí mocenské politice klást odpor. Celá věc nabývá mimořádné důležitosti právě z hlediska politického, ovšem nikoliv mocensko-politického, nýbrž z politického nadhledu (tudíž z hlediska politicky filosofického): je v zájmu samotné obce a to znamená v zájmu pravé politiky, že jsou v rámci politického společenství kladeny mocenské politice překážky a že jí je (pokud možno co nejúčinněji) bráněno v tom, aby ovládla celou společnost. Pochopitelně má filosofie a speciálně politická filosofie v té věci jen omezený praktický význam, protože má nutně jen omezenou účinnost. Proto se musí sama poohlížet po spojencích, jaké může v politickém společenství najít a s jakými může spolupracovat. Již tato spolupráce však znamená, že filosofie vstupuje – ať chce či nechce – do politické arény. Většina praktické politické práce bude stejně muset být vykonána jinými politicko-společenskými silami, ale filosofie představuje pro jejich úsilí neobyčejně cenný přínos a vysoce smysluplné spojenectví, neboť bez její pomoci (a to právě odborné pomoci) by se lehkou mohlo stát – a také se v dějinách velmi často stávalo – že ony ve vztahu k politické moci, usilující nejen o mocenský, ale celospolečenský politický monopol, „opoziční“ síly založí zdůvodnění své oprávněnosti a legitimacy na ideologii, která se později prokáže jako zase, byť jinak nebezpečná.

89-043

21.1.89

Politická filosofie se ustavovala s velikými obtížemi. Rozhodujícím předělem byla Sókratova smrt. Lze říci, že se stala pro veškeré pozdější politicko-filosofické myšlení nekončící inspirací a zároveň „kamenem uražení“. Prvním velkým ideologickým zpracováním tohoto „tématu“ je několik pokusů Platónových. V jistém smyslu lze celého Platóna pochopit jako myslitele politického, který proti sobě staví političnost Sókratovu a političnost obce. Rozpor mezi touto dvojí političností, z nichž jedna nachází své ospravedlnění ve své filosofičnosti, ale prohrává svůj „život“, zatímco druhá prosazuje svou moc, ale ztrácí své ospravedlnění (což potvrzuje dodatečnou rehabilitací Sókratovou a odsouzením jeho žalobců), tento rozpor řeší Platón požadavkem syntézy filosofie a politiky, politiky a filosofie. A protože je jak ve filosofii, tak politicky aristokratem (na rozdíl od Sókrata!), vidí nejlepší řešení v tom, že se filosofové stanou vládci, a protože se mu to nezdá být dost reálné a pravděpodobné, předkládá druhé nejlepší řešení, že totiž se vládci stanou filosofové. Proti jeho řešení lze formulovat hned několikero námitek, ale my zůstaneme jen u dvou. Především se dějiny zdají ukazovat, že největším problémem každé politické společnosti je výběr těch nejlepších, a to ať už filosofů, nebo – především – vládců. Podmínkou správnosti výběru je vzdělanost a kompetence těch, kdo vybírají a volí. A protože základna, z níž pocházejí voliči, se postupně stále rozšiřovala a dosud rozšiřuje ve smyslu demokratizace společností (pokročilých), stává se podmínkou správnosti volby vzdělanost a kompetence „lidu“, tj. nejširších skupin obyvatelstva.

89-044

Uvedme na prvním místě vzdělanost politickou: tam, kde „lid“, tj. „občanstvo“, politicky neumí myslet na potřebné úrovni, snadno se politiky a jejich sofistikou a rétorikou nechá obelstít a oklamat a vysloví svůj souhlas nejen s nehodnými osobami, ale také s vadnými, nepromyšlenými anebo dokonce zkázu přinášejícími programy. Největším nebezpečím však není vposledu nevzdělanost a nekompetentnost politická. Koneckonců se očekává a považuje za legitimní, když v politice každý „hájí své“, tj. střeží především své vlastní zájmy. Může se sice stát, že široké vrstvy občanstva si vlastně ani své zájmy řádně neuvědomují, že jsou pod vlivem a ve vleku politických floskulí a hesel (obvykle jen dočasně), ale to lze napravit a popravdivle k takové nápravě časem dochází. Mnohem závažnější však je, že obec není pouze platformou, na které dochází k zveřejnění (vyslovení) a ke střetání různých zájmů; aby obec mohla být skutečnou obcí, musí všichni, kdo ji tvoří a představují, mít především cosi jako společný zájem. A tady je onen rozhodující problém a zároveň kámen úrazu. Proč v dobách největších třenic a vnitrosociálních rozporů tak rády sahají vlády buď k „odhalování“ vnitřního nepřítelů a k vyvolání pogromů, anebo k zahraničnímu konfliktu a k válce? Protože v takových případech jsou vyvolávány všeobecné reakce „jednoty“ – ovšemže fa-

lešné, zvrhlé jednoty (nacionální, náboženské, třídní atd.). Pro mocenskou politiku to jsou všechno jen nástroje moci, jež musí být nasazeny všude tam, kde pouhé donucení a násilí nepostačuje. Ale kde najít arbitra, kde hledat instanci, která by dovolila rozsuzovat mezi programy špatnými a dobrými? A právě zde je úloha filosofů a filosofie nezastupitelná.

89-045

Základním problémem se stává vnímavost nejširších vrstev občanů pro otázky filosofické. Dokud byla religiozita rozšířenější, mohlo být náboženství jakousi moderující a mravně apelující instancí proti hrubosti a tvrdosti politické vlády. V dějinách se však ukázalo, že religiozita plnila tuto funkci jen jednostranně nebo převážně jednostranně, totiž že mírnila poddaný lid a učinila jej trpělivějším a ochotnějším snášet příkoří a nespravedlnosti, jež s sebou přinášel život v částečně politické obci (resp. částečný život v politické obci). Vůči vládcům a vládnoucím vrstvám byla většinou bezmocná a zachovávala si jejich jistou (limitovanou) toleranci nepřilíš důstojným posluhování a přísluhování. Jsou ovšem výjimky, kdy se „náboženská obec“ nebo alespoň jednotlivci z jejích představitelů postavili na stranu poddaných a utiskovaných a proti jejich utiskovatelům. V nejnovější době to např. byli tzv. náboženská socialisté, dříve někteří reformátoři, po poslední válce dělníční kněží, dnes jde dokonce o celou teologii revoluce (tam jsou problémy, protože jde převážně jen o jinou ideologii, cizí, byť vzniklou původně jako křesťanská hereze). Ale až dosud nebyla vypracována skutečně koncizní politická teologie, která by zůstávala na křesťanských principech a nepouštěla se konfuzí a synkrezí s prvky naprosto cizorodými. A tak jedinou perspektivu může představovat politická filosofie, která po dlouhou dobu zůstávala na periferii filosofického zájmu (tím spíš, že hned Platonův žák Aristotelés osamostatněním politiky jako speciální disciplíny usnadnil její emancipaci z rámce filosofie vůbec.

89-046

Nicméně Aristotelés vypracoval na dlouhou dobu jako poslední skutečnou filosofii polis či politiky, politickou filosofii. Nejen v helenistické filosofii, ale dlouho poté po celou dobu filosofie středověké a dokonce ještě v nové době nic podobného nenalzáme. Prvním novodobým myslitelem, který obnovil tuto filosofickou disciplínu, byl Hegel. A jím – alespoň podle některých – končí ona éra, v níž politická filosofie vznikla a vlastně v níž jediné mohla být ustavena (díky ustavení POLIS), ale která dovedla ve filosofické rovině odolat pronikavým změnám v rovině společenské a politické, totiž éra tzv. „metafyziky“ – resp. podle naší terminologie éra tzv. předmětného myšlení (naším úmyslem je totiž dát slovu „metafyzika“ nový obsah a smysl a používat ho pro veškerou skutečnost, která vskutku přesahuje pouhou FYSIS, ovšem v onom původním řeckém smyslu, nikoliv ve smyslu dnešní

„přírody“ či dokonce jen fyziky). Když tedy dnes budeme uvažovat o možnostech restituce, tj. znovuuštění politické filosofie, budeme mít na mysli nejenom kritické výhrady vůči zaběhanému způsobu povrchního označování každého trochu důkladnějšího politického nápadu a projektu, byť sebevíc omezeného na úzkou problematiku, za „politickou filosofii“ (vždyť dnes už se nezdá slyšet i takové věci jako „filosofie fotbalu“ apod.), ale především onen základní předpoklad, bez jehož splnění nemůže být žádný myšlenkový podnik označen jako filosofický – a tedy ani jako politická filosofie – totiž onen předpoklad, že politická filosofie bude ustavena jako filosofická disciplína, a to znamená disciplína, která zůstává celou filosofii tím, že si zachovává neporušen svůj vztah k celku.

89-047

Kdo porozumí nejhlubší povaze a strukturám moci a jejímu korumpujícímu vlivu na ty, kdo se jí uchopí nebo komu je svěřena do rukou, ten také pochopí, že vládci, tj. ti, kteří již vládou anebo jsou alespoň vychováni v ovzduší a strukturách ovlivněných (a deformovaných) mocí, se nikdy opravdovými filosofy nestanou a stát nemohou – leč že by v důsledku vnitřního „obrácení“ nechali vládnutí vládnutím a odešli do ústraní. A tak zůstává otevřena jen druhá možnost, která se již od počátku (samotnému Platónovi) zdála dost nepravděpodobnou, totiž že se filozofové stanou vládci, resp. že budou za vládců vyvoleni. Zdánlivá nepravděpodobnost, ano nemožnost této eventuality vyplývá z aristokratičnosti celého politického přístupu. Musíme se však zeptat, zda právě demokratické politické a sociální uspořádání společnosti nevytváří předpoklady pro to, aby se právě toto řešení stalo možným a dokonce pravděpodobným. Má-li se stát filosof, resp. mají-li se stát filozofové těmi, komu bude svěřena moc, pak se tu otvírá perspektiva, že ti, kteří budou mít moc ve svých rukou, budou zároveň proti oněm nebezpečím deformací a korupce, jimiž moc hrozí každému, nanejvýš obrnění a i vnitřně rezistentní. Ovšem předpokladem je tu i příslušná připravenost, vzdělanost, kultivovanost všech těch, kdo o jejich ustanovení za vládců budou rozhodovat, tj. nejširších vrstev voličů. A tu musíme pamatovat na to, že kvalifikovanost voličů nebude spočívat jen v jejich schopnosti myslet politicky na nezbytné úrovni, ale také v jejich alespoň minimální schopnosti myslet ne-li přímo filosoficky, tedy alespoň poučeně a v duchu filosofie.

89-048

22.1.89

Patočka se ve vysoké abstrakci a spíše symbolicky než filosoficky pokouší zachytit bytostný vztah mezi filosofii a politikou (resp. POLIS) připomínkou a svou interpretací toho, čemu říká „mýtus o božském člověku“ (6006, Přiroz. svět, Dod. s. 232n), tj. mýtus o „člověku dokonale pravdivém, jeho nutném konci a nezbytném „zmrtnýchvstání““. Patočka tu podává opravdu spíše formou „nového mýtu“ (tj.

filosofického mýtu) než za pomoci důsledné fenomenologické analýzy interpretaci čehosi, co je – jako každý mýtus – „smyslem nevyčerpatelné“. Pokud Patočka říká, že jde o tzv. třetí pohyb, resp. o třetí dimenzi přirozeného světa (234), pak musíme mít na paměti, že paralelně s tím užíval – po vzoru svého učitele – termínu „Lebeswelt“ – svět našeho života. A protože našeho, znamená to života lidského. V naší terminologii pochopitelně o lidském životu jako o životu přírodním nebo přirozeném nemůže být ani řeči (termín „přirozený“ nám zavání přežilým romantismem). Ale když přihlídneme k vlastnímu Patočkovu výkladu, je zřejmé, že to je potíž jen terminologická, tj. spíše zbytečná závislost na Husserlovi a jeho slovníku. Na Patočkově konceptu vidíme pohříchu jeho nedostačující integritu, která sahá po formě mýtu, protože myšlenkově nedokáže v jeden celek stmelit ingredience, jichž si takřka eklekticky užívá. Slovo z Janova evangelia, že „slovo se stalo tělem“, pod vlivem určité české (a nejen české) tradice interpretované jako „pravda“, hned vykládá heideggerovsky jako „událost bytí“, aniž by blíže vložil, jaký je vztah mezi LOGEM, bytím, děním, tělem, Pravdou a dějinností, a ovšem také jsoucnem, člověkem (lidstvím) a božstvím, světem, myšlením (resp. porozuměním), atd. atd.

89-049

Patočkův výklad je asi následující: základem všeho je tzv. událost bytí, která spočívá v tom, že se pravda stává (má stávat, chce stávat) tělem. K tomu může dojít jen jediným způsobem, totiž že si zvolí člověka za místo svého zjevení. Zdá se, že Patočka má za to, že Pravda není sama plností, neboť svou plnost nachází až v onom plně „pravdivém“ člověku. Čím se vyznačuje tento plně pravdivý člověk? Tím, že žije cele v odevzdanosti, mimo péči o své zájmy, „ne však tak jako polní zvíř a ptáci v povětrí, na půdě instinktu, který poutá jsoucno k jsoucnu, nýbrž ve světle bytí“ (232-3). Co to však znamená ve světle bytí? Copak bytí disponuje nějakým světlem? Tady je nedošitý nebo již zase roztržený šev Patočkova výkladu; taky není zřejmé, proč je tu vbudována ona naznačená polemika s evangelijním podobenstvím o polních lilích a ptácích nebeských. Nejde-li člověku plně pravdivému o vztahy jsoucna k jsoucnu, musíme se tázat, o jaké jiné vztahy, resp. o vztahy koho či čeho jiného tu tedy jde. V čem se koneckonců může osvědčit plná pravdivost člověka než především ve vztazích člověka k člověku? Proč nemůžeme o těchto vztazích mluvit jako o vztazích jsoucna k jsoucnu? Není snad člověk jsoucnem? Ukazuje se snad člověk právě ve světle „bytí“ (tedy vposledu ve světle pravdy) jako ne-jsoucno? – Nechme stranou poněkud podivné nebo alespoň neprůhledné motivy Patočkova označení takového plně pravdivého člověka jako „bohočlověka“ (Patočka jako předpoklad oprávněnosti tohoto pojmenování uvádí pojetí, jež událost bytí vidí jako nerozlučně spjatou s božstvím). Tato poznámka mate a navozuje přímo konfuzi, že text lze vztahovat jak k Sókratovi, tak k Ježíšovi, což mne osobně irituje.

89-050

Patočka však oním důrazem na božství a bohočlověka jen dotvrzuje, že chce zůstat v rámci interpretace mýtu a tedy (za daných kulturních okolností) v rámci podání religiozního, resp. na půdě filosofické theologie či theologické filosofie (religiozní filosofie, filosofického mýtu). Tím ovšem vypadá značně z dvojznačnosti svého výkladu, který se pokouší zachovat možnost dosadit v osobě onoho „plně pravdivého“ člověka jak Sókrata, tak Ježíše. Sókratés by zajisté nikdy sám sebe nechápal ani jiným k chápání nepředkládal v onom podivném smyslu „bohočlověka“. U Ježíše tomu je ostatně také tak, ale křesťanská církev jej tak pochopila a toto chápání kanonizovala. – Člověk „plně pravdivý“ je člověk, který nejen přestal pečovat o své vlastní zájmy, ale ani jen nerozšířil své soukromé zájmy na oblast zájmů společných – tedy na pouhou „solidaritu zájmů“ (232). Naopak, dochází tu k „úplnému obratu zájmu“, neodevzdává se těm druhým (alespoň nikoliv cele a bezpodmínečně), nýbrž v zájmu svém i těch druhých (ovšem v zájmu nově pochopeném!) „se otvírá bytí“ (232), a tak se v této odevzdanosti bytí (resp. Pravdě) sám stává světskou bytostí (234), žijící „svět prohloubeně“, „světlostředně a světlostředně“ (232) – a tím „jsoucnem dokonale ‚věčným‘“, protože se odevzdávajícím bytí (232). – Aniž by vysvětlil, proč takový člověk musí nějak „vystoupit“, říká dále Patočka, že „vystoupení takového člověka“ musí být „nezbytně pojato jako útok na to, co světem vládne“, tedy jako pokus o to, stát se „konkurentem ve vládě nad světem“ (233). Podle Patočky v tom je jak logika (a tedy oprávněnost), tak blud (a tedy neoprávněnost). Nejde totiž o nového претендента, nýbrž o zcela nový druh vlády.

89-051

Nejde o to, aby světu vládl „člověk plně pravdivý“, nýbrž aby místo jsoucná a jeho přesily nadále vládlo bytí. A bytí je – jak jsme viděli – událost, jíž se Pravda stává tělem. Z toho vyplývá – aniž to Patočka zřetelně řekl – že tato událost bytí nechce zůstat při tom, že si zvolí jednoho člověka za místo svého zjevení, nýbrž že si volí, resp. chce zvolit za místo svého zjevení, svého „vtělení“, člověka každého. Jinak by „útok na to, co světem vládne“, neměl smysl. Proto potom – aniž by se zmínil o tom, co jsme nyní řekli, Patočka zdůrazňuje, že v důsledku onoho „vystoupení“ člověka „plně pravdivého“ není snad jenom a ani na prvním místě postaven „stroj lidské společnosti“ (233), nýbrž také a především všichni lidé: „do této krize, před toto rozlišení (rozuměj: mezi jsoucnem a jeho přesilou a mezi pravdou bytí) jsou nyní postaveni všichni“, „všem je pojednou otevřena budoucnost, z níž vzchází nové já, já v odevzdanosti“ (233). A k čemu pak nutně dochází, když takový člověk vystoupí (tj. zřejmě veřejně, tedy politicky, resp. nepoliticky politicky) a postaví tak do krize všechny své spolulidi, které svým vystoupením byl schopen oslovit, a když tak eo ipso postaví do krize také „to, co světem vládne“? Dochází k tomu, jak říká výslovně Patočka, že bohočlověk, tj. onen plně

pravdivý člověk „bude nezbytně zahuben“ – „neboť to je jediný radikální způsob, jak ‚svět‘, který nevidí než jsoucno, se ho může zbavit. Protože však onen plně pravdivý člověk ex definitione byl člověkem, který se plně odevzdal Pravdě, sama tato Pravda nemůže být smrtící zbraní zasažena zároveň s oním Pravdě se odevzdávším člověkem, protože sama Pravda není „v dosahu ničivé nitrosvětské síly“ (233).

89-052

Proto život v odevzdanosti „je však v určitém smyslu slova život věčný“ – ne tak, že by lidská smrtelná konečnost byla v něm odstraněna, „ale život, který se odevzdává, žije mimo sebe a pravost tohoto ‚mimo sebe‘ dosvědčuje právě tím, čeho se vzdává“ (233). Patočka dokonce jde tak daleko, že mluví o tom, že onen zahubený člověk, kterého si pravda zvolila za místo svého zjevení, „nezbytně vstává z mrtvých“ (233). Zajisté tak oživuje staré formule křesťanských tradic, ale filosoficky mluví pohříchu velmi problematicky, dopouští se konfuzí a snad přímo sofismat, zkrátka prohřešuje se proti filosofii, jejím zásadám a právě její, filosofické „odevzdanosti pravdě“. Zajisté, Patočka se může odvolat na to, že výslovně ohlásil, že bude interpretovat „jeden z nejhlubších, nejrozšířenějších“ mýtů. Ale smí si filosof dovolit nechat mluvit mýtus (navíc tak zfilosofovaný mýtus!) tam, kde už filosoficky neví nebo nemá, co by řekl? Filosof se může a smí zabývat mýtem, pokud jej chce filosoficky interpretovat nebo pokud na něco hluboce pravdivého v mýtu chce navázat a interpretovat to filosoficky. Ale chtěl bych trvat na tom, že nemá právo nastrčit mýtus tam, kde mu sama filosofie selhává. Pokud neví, jak dál, musí to přiznat čestně a otevřeně – a nesmí předstírat, že jen připravoval cestu k tomu, aby nakonec nechal promlouvat mýtus, byť hluboký a „smyslem nevyčerpatelný“. Když nás někdo požádá o sklenici vody, neukážeme mu hlubokou studnici, kde je vody nevyčerpatelné množství – a nepodal by mu, čím vodu nabrat. Patočka tady nejenom sám jako filosof selhává, ale nepodává nejen vědro, ale ani sebemenší filosofický kalíšek.

89-053

Proti Patočkově interpretaci onoho „nového mýtu“ o „božském člověku“ musíme vznést požadavek řádné filosofické analýzy. Především tu půjde o analýzu myšlenkových prostředků, jichž si Patočka použil, a tedy o kritické posouzení nedostatečné pojmovosti, která je spjata s každým filosofickým použitím nějakých mythologemat. – Patočka poukazuje na to, že „naš život je pohybem“, ale že „je nutno rozeznávat celkové pohyby od částečných a jednotlivých“ (215). Časovost našeho života se však různě „časí“ (214), a toto „časení časovosti vede přímo k třem různým pohybům podle toho, na kterém momentu časovosti leží akcent“ (214). Akcentování minulého znamená podle Patočky zakotvení, tj. prvotní přimknutí (223), vstřícné akceptace (221 aj.) a úchovy (221); akcentování přítom-

ného znamená pohyb reprodukce, sebezprodloužení a uspokojování (eventuelně vzájemného), což je úzce spjato s provinilostí, útlakem a utrpením (227); a posléze akcentování budoucího znamená pohyb průlomu či vlastního sebezpochození (228) – tento poslední z pohybů je vlastním pohybem existence (228) včetně vztahu k univerzu. A právě tento pohyb znamená postavit se čelem ke konečnosti, což má význam odevzdání. Pohyb odevzdání (232) je podle Patočky zpracován mýtem tak, že jde o pohyb, resp. událost bytí, tj. o pohyb, jímž se pravda (slovo) stává tělem. Patočka zcela zanedbává jakýkoliv pokus o zprostředkování a staví obojí, totiž svůj LOGOS proti interpretovanému MYTHU, prostě proti sobě, resp. vedle sebe. Ale rozhodující filosofickou otázkou je, v jakém vztahu je onen náš třetí pohyb k pohybu samotné Pravdy (LOGU, slova, bytí), jež si volí člověk za místo svého zjevení (232).

89-054

Patočka po mém soudu nesprávně stanoví náš vztah, resp. vztah nás jako existence k FYSIS (kterou ztotožňuje s všeobjímajícím světem, přírodou – 216). Někde do základů klade Patočka „instinktivně afektivní prapohyb, který tvoří cosi jako ostinato životní polyfonie“ (216). Patočka dělá značnou chybu v tom, že dost neujasňuje vztah mezi tělem a tělesností na straně jedné a mezi FYSIS na straně druhé (215n.). To je ovšem poměrně nesnadné doložit a vyžaduje to podrobnější výklad. Především to, že náš život je pohybem, neplatí jen o lidech, nýbrž stejně o všech živých bytostech, i když úroveň života (podle Patočky „prožívání“ – 215) je odlišná. Také pro nižší živé bytosti platí ona trojí akcentace, i když neprochází vůbec nebo jen náznakem vědomím. Také nejnižší organismy musí nějak zakotvit ve svém okolí či prostředí, musí se přimknout k tomu, co nacházejí kolem sebe a třeba jen v náznacích se musí nějak setkat se vstřícnou akceptací, aby se mohly s jistým úspěchem či pravděpodobností úspěchu pokusit o sebeúchovu. Také všechny tyto bytosti, počínajíc od nejnižších, musí pracovat na přetrvávání, prodloužení svého života, na uspokojení jeho potřeb (aktuálních), a převzít také úděl, který nejednou znamená utrpení a útlak, když už nikoliv provinilost (kterou vindikujeme lidem). K budoucnu se ovšem **krom člověka** ostatní živé bytosti nedovedou dost vztáhnout jinak než fakticky (a to vlastně znamená pasívně) – ale v podstatě to znamená rovněž odevzdanost, resp. odevzdání. Rozdíly najdeme pouze na nejnižších úrovních, kde už není zvykem hovořit o živých jsoucnech (leđa někteří autoři hovoří o jsoucnech předživých, a ještě jen o těch nejnižších). Proto je zapotřebí zvláštní pozornost věnovat vztahům mezi FYSIS a subjektem.

89-055

Z celého Patočkova výkladu nás zajímá především jeho – ostatně ničím nedoložené, nevyargumentované – tvrzení, že vystoupení takového člověka (rozumí se: plně pravdivého, dokonale pravdivého, božského) musí být světem (?) pojato

docela nezbytně jako útok na to, co světem vládne (233). Na citovaném místě vykládá Patočka toto vládnoucí jako „soběporozumění, které se sobě vyhýbá a uzavírá; které do tohoto uzavření do daného, do přítomného, do jeho organizace, do jeho moci vložilo celou svou vládu nad světem a smysl svého počínání“ (233). Jak už řečeno, Patočka má za to, že „je v tom proto logika, vykládá-li bohočlověka jako konkurenta ve vládě nad světem“ atd. O několik stran dříve můžeme číst (214) Patočkův výklad o tom, že „moc znamená něco jiného než pouhá síla: zatímco síla je svou povahou ve svém působení odkázána na protisílu, která na ni působí navzájem, je moc vládnoucím určením celého oboru jsoucná, který nemá protičlen (nebo kde je protičlen z hlediska fenomenálního zanedbatelný).“ Pokušíme se aplikovat Patočkovy výroky, resp. myšlenky na svět politiky, tj. na politickou společnost. Je tu na prvním místě ovšem otázka oprávněnosti takové aplikace a povážlivé redukce. Ale zdá se mi, že musíme něco takového připustit jako oprávněné. Musíme se přiznat, že ze všeho, čemu jsem se byl schopen přiučít u Marxe a vůbec u marxistů, považuji za nejcennější bedlivé sledování toho, jak zdánlivě vši politické skutečnosti vzdálené filosofické teze a pozice souvisí se stanoviskem a zasazením, zakořeněním společenským a politickým. Patočkovy teze ve mně vyvolávají reminiscence na politické konsekvence, jež vědomě či nevědomky vyvozovali z takových pozic někteří jiní myslitelé (zvláště tzv. křesťanští).

89-056

Protože Patočka pečlivě volí na citovaném místě formulace takové, aby mohly být aplikovány jak na Ježíše, tak na Sókrata, volím druhou eventualitu, neboť ona první mne příliš irituje (a budí ve mně podezření, že Patočka tu s křesťanskou tradicí jen koketuje). Sókratova pře s obcí je totiž v hluším a širším smyslu politická; pře Ježíšova se stává politickou při jen druhotně a nevlastně, alespoň v tom smyslu, jak záležitost vykládají evangelia. Proto také lze Patočkovi vytknout, že – pokud mě na mysli Sókrata – ubral na političnosti celé Sókratovy pře, jeho při „zduchovnil“, „spiritualizoval“ – a to neprávem. V jedné věci ovšem zůstal Patočka v rámci, vymezeném interpretací Hegelovou, jen se postavil – kryt onou spiritualizací – na jinou stranu, totiž na stranu Sókrata nepolitického, jen dokonale pravdivého (a tudíž idealizovaného – Hegel naproti tomu velmi dobře dovedl vyhmátnout četné Sókratovy slabiny). Ale přistupme spíše k detailům: můžeme říci, že obec athénská znamenala v politické při Sókratově prostě „jsoucno a jeho přesilu“? Zajisté nikoliv. Sókratés v této při je právě tak jsoucnem jako jeho soudci; a že je soudců víc? Počet sám o sobě nemůže rozhodovat, tím vskutku důležitým je ospravedlněnost nebo neospravedlněnost či neospravedlnitelnost té či oné pozice, toho či onoho přístupu, té či oné koncepce. A to ovšem neplatí jen pro Sókratovu při, ale pro každý politický konflikt, který je zásadní, principiální a k jakému dochází čas od času v politické společnosti. A tady teprve je možno klást otázku na správný základ a nechat jí tu správnou dimenzi: je ztroskotání každého

nového Sókrata opravdu nevyhnutelné? Musí spravedlivý a pravdivý člověk uhynout, aby mohl později být rehabilitován?

89-057

Příklad (a vůbec případ) Sókratův se za posledních 24 století stal historií mnohokrát znovu psanou a napsanou a stále promyšlenou. Ale jen nedějinné myšlení z ní bude dělat paradigma takovým způsobem, jak to dělá Patočka (Patočka ovšem se může odvolat na to, že výslovně mluví o mýtu, leč to jej nikterak neomlouvá, protože tím končí své filosofické výklady). Sókratés a jeho případ je pro nás a také ještě pro přicházející generace, zejména pak pro přicházející generace filosofů, velkým mementem, ale není stereotypem, který se bude vždy znovu vracet a z něhož není úniku. Je to právě jen memento, výzva a současně varování; filosof si nesmí dělat velké iluze, ale politik si naproti tomu musí uvědomit, že každé jeho vítězství nad pravdou a nad filosofem, který je jí poslušen víc než vladařů a mocných králů, je v nejlepším případě jen jeho soukromým a velmi dočasným vítězstvím, zatímco správná, pravá politická prohra filosofa je či může být nejen velkým vítězstvím filosofickým (tam to dokonce ani není nikdy tak docela jisté), ale především vítězstvím politickým, byť dlouhodobějším, ale o to závažnějším. Pro filosofa nemůže být osobním uspokojením, že se mu – většinou po jeho smrti – dostane zadostiučinění; nedělal to kvůli sobě a pro svou větší slávu, na to by byl příliš filosofem. Jeho uspokojení pramení z jistoty docela jiného druhu: svým zápasem, který povrchně viděno prohrál (někdy, dost ovšem výjimečně, jej dokonce může i vyhrát, ale pak konečnost a omezenost každého lidského počínání vyjde na povrch ještě daleko zřejměji, a filosof tomu dokonce bude sám nejvíc napomáhat), trochu napomohl vítězství pravdy samotné. A to je odměnou právě jeho odevzdanosti a lásce k pravdě.

89-058

23.1.89

Příprava na 23.1.89 – Ideologizace konfliktu mezi fíí a obcí (politikou)

01 Skončili jsme minule své úvahy tím, že v důsledku Sókratova sporu s obcí si filosofie poprvé klade otázku po filosofické legitimitě obce. Filosofie nemůže brát politickou společnost pouze na vědomí jako fakt, ale musí se tázat po jejím ospravedlnění, a nejen všeobecně, ale po ospravedlnění každého politického rozhodnutí a činu.

02 Sama obec je z filosofického hlediska proti kladení takové otázky v nevýhodě. Přední a uznávaní politikové před Sókratovými otázkami neobstojí. Delfy dokonce vydávají dobrozdání – na Chairefontovo vyžádání – že nikdo není moudřejší než Sókratés! Kdo by tedy mohl být povolanejší k tomu, aby – kvůli spravedlnosti – v zastoupení obce položil otázku, v čem spočívá ospravedlnění filosofie z hlediska obce, tedy politické ospravedlnění filosofie.

03 Když na sebe filosof vezme tuto úlohu a stane se – přinejmenším metodicky (ale později uvidíme, že u takové redukce nemůže zůstat stát) – advokátem samotné obce, dělá to především proto, že uznává, že je třeba ustavit spravedlivý vztah, spravedlivé soužití filosofů s obcí a obce s filosofy. To znamená, že filosof nechce brát spravedlnost do vlastních rukou a vyhlásit svou nadřazenost nad obcí, ale chce dát obci ve vztahu k filosofii to, co je jejím právem, její oprávněností, oprávněností jejích nároků.

04 Filosof se tak stává sám v sobě a pro sebe mluvčím a advokátem oprávněných nároků a práv obce vůči filosofii. To znamená: co může a smí obec očekávat od filosofie a filosofů jako jejich službu obci? Jaké to mohou být motivy a důvody, které mohou a mají vést obec k toleranci a dokonce snad péči o filosofii a zejména k naslouchání tomu, co filosofové říkají a učí?

05 A právě v tomto momentu dochází k největší komplikaci. Filosof se ocitá v pokušení najít a formulovat takové argumenty, které jsou pro obec „subjektivně“ přesvědčivé a přijatelné a pro filosofii výhodné. A tím ovšem narušuje legitimitu svého vlastního filosofického přístupu a upadá do sofistiky. Úkolem filosofovým je formulovat takové důvody, proč filosofie má být v obci nejen tolerována, ale podporována, které nejenom že obec přijme, ale které budou také filosoficky legitimní.

89-059

06 V této věci selhává Sókratés právě tím, že nedovede pozitivně chápat politickou filosofii. Obci se totiž doporučuje jen jako střeček, který nedovolí velikému a ušlechtilému, leč poněkud nehybnému koni-obci, aby zbytek života prospal (resp. aby jej prospali občané) – a v tom vidí přímo své božské poslání, jehož dokladem je jeho vlastní chudoba (viz Obrana, č. s. 66).

07 Tento příměr je založen na myšlence, že střeček je a musí být koni nepříjemný. Na tom pak Sókratés pracuje dál a dovozuje, že nemůže vyváznout bez pohromy ten, kdo by se poctivě stavěl na odpor množství a kdo by chtěl zabránovat, aby se v obci dělo mnoho nespravedlivého a protizákonného. „Kdo vskutku bojuje za právo a chce být jen na krátký čas zůstat bez pohromy, nezbytně musí žít v soukromí a ne být člověkem veřejně činným.“ (67-8)

08 To jde ostatně ještě dál, než je nutno: neplatí to jen o filosofech, ale o každém člověku: „Cožpak si myslíte, že bych se byl dožil tolika let, kdybych byl činný ve veřejném životě, kdybych způsobem hodným dobrého muže pomáhal spravedlivým věcem, a jak je potřebí, na to kladl největší váhu? Naprosto ne, občané athénští, ani já, ani nikdo jiný na světě.“ (69) – Je pravděpodobné, že to ústy Sókratovými promlouvá spíše Platón, ale to nechme stranou.

09 Má-li filosof přesvědčit obec, tj. své spoluobčany, že filosofie má a musí mít pro obec velký, ba základní význam, nemůže zůstat ani jen u toho, že bude obci nepříjemný a na obtíž, ani se nemůže bez dalšího zdůvodňování odvolávat na nějaké své výsostné poslání (a už nejméně na to, že je člověkem daným obci od

boha (66; 67)). Ba nemůže jít ani o to, vykazovat se jako dobrý občan či dokonce „dobrodinec obce“ (74), který věnuje svůj čas napomínání obce a občanů.

10 Nemůžeme chtít na Sókratovi, ba ani na Platónovi a pozdějších filosofech, aby nám poskytli řešení. Na to musíme přijít sami, alespoň se o to musíme pokusit. Předpokladem po mém soudu jest, že obec, resp. politiku samu a množství lid, politickou většinu nebudeme předem a zásadně považovat za massu perditionis, od níž nelze očekávat víc, než že filosofy nechá na pokoji a že nebude rušit jejich kruhy. Pokus o ideu a plán ideální obce je v jistém smyslu filosoficky legitimní.

89-060

11 Abychom si ozřejmili chybnost a přímo nebezpečnost předpokladu, že politika sama je sférou propadlou ne-li zlu, tedy alespoň špatnostem, podívejme se na závěr Patočkova Doslovu k novému vydání Přirozeného světa z r. 1970. Zkusme tyto stránky číst jako Patočkovu politickou filosofii (minule toto téma bylo v diskusi uvedeno).

12 Metodická poznámka: Patočka má mnoho jiných míst, jež se řadí k tématům politické filosofie nikoliv méně, ale snad i více než zvolené. Nejde nám také o interpretaci celého Patočkova politicko-filosofického myšlení, nýbrž o určitý invariant a jeho platónsko-křesťanské kořeny. Naše kritika není tedy primárně zaměřena na Patočku (ale druhotně ano).

13 Patočka staví na základním dilematu mezi pravdou a světem (přičemž ovšem pravdou rozumí skutečnost, která se ukazuje jako to, čím jest). Protože pravda se děje, stává tehdy, když se věci ukazují tím, čím jsou (232), může být svět postaven do protivy vůči pravdě jen proto, že se neukazuje jako to, čím jest, nýbrž naopak se – i sám sobě – skrývá, vyhýbá, cestu k sobě a k vidění sebe si uzavírá (233). Tím zůstává Patočka nejenom v závislosti na Heideggerově interpretaci pravdy, ale zejména v závislosti na řecké antice (přes Heideggera interpretované).

14 Patočka si však v rozporu s tím užívá některých formulí křesťanských, kterým však takto dává význam řecký: Pravda, slovo se stalo (a míní: stává) tělem: událost bytí, která si zvolila člověka za místo svého zjevení, našla (= nachází) svou plnost (!) v plně „pravdivém“ člověku.“ (232), jinak: bohočlověku (233), božském člověku (232).

15 „Nyní však musí být vystoupení takového člověka nezbytně pojato jako útok na to, co světem vládne, na soběporozumění, které se sobě vyhýbá a uzavírá.“ (233) „Vystoupení“ = politický čin. „Pojato“, „vykládá se“ – je v tom logika, ale také blud. Nejvýš pravdivý člověk neusiluje o převzetí vlády, nejde o záměnu osob, nýbrž o to, „co bude člověku vládnout vůbec – zda jsoucno a jeho přesila, nebo pravda bytí“ (233).

16 To znamená ovšem krizi, a „do této krize, před toto rozlišení jsou nyní postaveni všichni“: otvírá se nová ces-

ta, „všem je pojednou otevřena budoucnost, z níž vzchází nové já, já v odevzdanosti, království boží, které již nastalo, již je mezi námi – ale tak, že každý musí provést svůj obrat k němu“ (233).

17 „Bohočlověk tedy bude nezbytně zahuben: neboť to je jediný radikální způsob, jak ‚svět‘, který nevidí než jsoucno, se ho může zbavit.“ Zároveň však nezbytně vstává z mrtvých – zbraň sice zasáhne pravdivého člověka, ale samu pravdu zasáhnout nemůže, protože Pravda není v dosahu ničivé nitrosvětské síly (233). A tak život v odevzdanosti je v určitém smyslu (!) životem věčným.

18 A nyní augustinské vyvrcholení platónismu: „Klene se tak společenství těch, kdo v tomto vzdávání a odevzdávání se si rozumějí a popíráním oddělených center vytvářejí totéž jednotné společenství odevzdanosti, společenství v oddané službě, které jedince (chyba tisku!) překračuje“ – „komunikace existencí“, „řetěz bytostí“ (233–4). A kritika pozitivismu a Husserla, že pominuli „podstatnou dimenzi přirozeného světa, tu, která není dána, ...“ (234).

19 Aby bylo jasno, že ono společenství existencí nemá co dělat se společenstvím politickým (s obcí), mluví Patočka právě o „království božím“ a společenské vztahy, znamenající zakotvení v situaci, osvojení toho, co je dáno a také naše přijetí tím a těmi, do jejichž středu jsme postaveni (216), náleží k prvnímu pohybu (zatímco komunikace existencí je záležitostí pohybu třetího).

20 Nejvyšší pravdivý člověk je ovšem světská bytost (jinak by nemělo u Patočky žádného smyslu mluvit o člověku, byť božském – božský je u Patočky „ten první“, archetypós). Jeho pravdivost spočívá v tom, že „žije proto, aby věci byly, ukázaly se tím, čím jsou – a rovněž tak i já a druzí“ (232). Ke světu náleží, že se nechce vidět a chápat jako to, čím vskutku jest; pravdivý člověk odkrývá jeho pravou tvář, a svět jej proto zahubí. Nicméně vstává jakoby z mrtvých, protože Pravdu zahubit nelze, tj. nelze zahubit svět, jak vskutku jest, jen lze odhalit jeho sebeklam – ovšem s krajním rizikem.

21 Synkretické a tedy ne-logické spojení několika mythologůmen tu představuje „vyvrcholení“ Patočkova výkladu. Ale filosoficky něco takového neobstojí. Navíc je to de facto ideologie, vylučující samu možnost politické filosofie v našem smyslu – její „političnost“.

24.1.89

Důvodů k tomu, aby se zabývala politikou, politickými záležitostmi a politickou společností („obcí“), má filosofie hned několik. Takovým téměř banálním důvodem je to, že právě jakožto filosofie se nesmí vzdát svého vztahu k celku, a to v tomto případě znamená, že politickou oblast nemůže a nesmí vynechat ze sféry svého zájmu. Ale to by bylo příliš málo a zejména by to nic nenapovídalo o způsobu, jakým se má politickou společností a politikou zabývat. Druhý důvod je sice

podstatnější, ale stále ještě není tím nejdůležitějším a rozhodujícím důvodem: filosofie nemůže nerozpoznat, že předpokladem jejího vlastního zrození je určitá podoba lidského společenství a celé řady okolností, které jsou s tím spojeny. I když si to filosofie samozřejmě neuvědomovala v plném rozsahu hned od počátku, v nějaké podobě si toho velmi brzo bylo opravdu vědoma – a můžeme si ukázat, že tím rozhodujícím (asi) dějinným momentem tu byla událost, jíž byl Sókratův konflikt s athénskou obcí, který vyvrcholil jeho odsouzením a smrtí (přičemž později byl rozsudek zrušen, Sókratés rehabilitován a žalobci pohnáni před soud). Filosofie si od té doby nemůže neklást otázku, jaké jsou společenské a politické předpoklady jejího vzniku a rozvoje (svobodného rozvoje), a tuto otázku nemůže chápat jen ve smyslu historismu, nýbrž jako otázku zásadní. Filosofie, která si také tímto způsobem uvědomuje svou vlastní podstatu, svůj bytostný charakter, si musí udělat představu toho, jak by měla vypadat obec, tj. jak by mělo vypadat politické společenství, v němž se filosofii svobodně dýchá a dobře pracuje, tj. dobře myslí (neboť filosof pracuje tak, že myslí). To pak představuje významný krok od analýz k projektům.

89-063

Ve známé XI. tezi Karla Marxe o Feuerbachovi se dočítáme, že filosofové svět jen rozličně vykládali (interpretovali), že však jde o to, aby byl změněn. Tato teze může být pochopena jako kritika na adresu filosofie, formulovaná filosofem – a tedy jako filosofická sebekritika. Anebo může být pochopena jako odvrát od filosofie a rozhodný obrat k revoluční aktivitě. Rozhodující tu je, zda považujeme filosofii za nezbytně potřebnou ke změně světa (rozumí se k takové změně, která vyhoví určitým požadavkům), anebo zda s ní a s její spoluprací při změně světa ani nehodláme vážně počítat. Kdo zná Marxovy texty z raného období, ví, že jen první možnost je v souladu s Marxovým myšlením. Už ve své disertaci píše Marx, že filosofickou praxí je teorie, ale že to je kritika, která měří jednotlivou existenci na podstatě, zvláštní skutečnost na ideji (ideou) (2900, s. 16). V Úvodu ke Kritice Hegelovy filosofie práva říká Marx, že předpokladem veškeré kritiky je kritika náboženství, a pak dovozuje, že ta je pro Německo skončena a musí nyní projít následujícími změnami: z kritiky nebes se musí stát kritika země, z kritiky náboženství kritika práva, z kritiky theologie kritika politiky (dtto, s. 207, 209). Marx je ovšem zároveň přesvědčen, že filosofii (tedy tuto kritiku) nelze uskutečnit, aniž by byla filosofie zrušena (ohne sie aufzuheben – dtto, s. 215 – což znamená nejen zrušit, ale také hegelovsky pozvednout na vyšší úroveň). Zdá se tedy, že zmíněná XI. teze nejenže nevyzývá k odvrátu od filosofie, nýbrž k takovému jejímu uskutečnění (v politické praxi, tj. revoluční praxi), které starou kritiku-filosofii zruší a nechá za sebou, aby dalo vznik filosofii-kritice nové, tj. kritice takto vzniklých nových poměrů.

89-064

Proto se můžeme – a pokud někdo Marxe chce brát opravdu vážně, pak ten se dokonce musí – tázat, co se stane s onou hlubokou proměnou kritiky theologie v kritiku politiky, která – jakožto filosofie – bude uskutečněním nejenom zrušena – ve své staré podobě – ale zároveň obnovena na vyšší úrovni. Nemůže být přece pochyb, že onen přechod, ona proměna (Verwandlung) kritiky theologie v kritiku politiky, a rozumí se filosofické kritiky theologie ve filosofickou kritiku politiky, se nutně obnoví (a právě na vyšším kvalitativním stupni) v nových poměrech, které vznikly uskutečněním oné předcházející filosofie. Jestliže totiž už na nižší úrovni muselo docházet k proměně filosofické kritiky v tom smyslu, že se od svého prvního předmětu, totiž theologie, obrátila ke svému předmětu druhému, závažnějšímu, totiž k politice, musí k něčemu analogickému docházet i na oné vyšší kvalitativní úrovni. A jak tedy na této vyšší úrovni bude vypadat onen obrat, ona proměna filosofické kritiky? Zřejmě tak, že i na tomto vyšším stupni dojde nejprve k tomu, co je předpokladem veškeré další kritiky všeho ostatního, a touto kritizovanou skutečností bude na prvním místě jakási nová, obnovená „theologie“, jinými slovy ideologie, která v nových poměrech bude hrát stejnou roli, jakou hrála (v očích Marxových) theologie a vůbec náboženství v oněch poměrech starších. Ideologie v nových poměrech se znovu stane opiem lidu, stane se povzdechem utlačeného tvora, citem bezcitného světa atd., obecnou teorií tohoto nového světa, fantastickým uskutečněním lidské bytosti v poměrech, v nichž lidská bytost žádnou pravou skutečnost nemá (208). A znovu se lid bude muset vzdávat iluzí.

89-065

Na první pohled se však ukazuje, že tento vztah filosofie k politice a k politické společnosti bude trpět závažným nedostatkem, pokud nebude filosoficky domyšlen a dotažen až do závažných dalších důsledků. Jestliže bude filosofie požadovat na obci, resp. na politické společnosti, aby vyhovovala potřebám svobodného rozvoje filosofie, pak – podrobí-li své počínání reflexi (čemuž se nemůže vyhnout, chce-li zůstat opravdu filosofií) – musí nahlédnout, že právě tak, jako chce žít ona sama v takové obci, v takovém politickém světě, který by mohl být právě filosoficky ospravedlněn (a jen tak by mohl být z hlediska filosofického vskutku legitimní), stejně i sama filosofie musí najít způsob, jak svou vlastní existenci a svou praxi, tj. filosofické myšlení, ospravedlní před obcí. A právě toto nezbytné ospravedlnění filosofie v obci a před obcí s sebou nese několik aspektů, jimž musíme věnovat bedlivou pozornost. Především tu před filosofií (a před filosofy, neboť filosofie se nemůže jinak ospravedlňovat než ústy filosofů) stojí úkol obec a občany o oprávněnosti existence filosofů a filosofie přesvědčit. Ono ospravedlnění před obcí musí být tudíž subjektivně (pro obec a občany) přesvědčivé. Kdyby zůstalo jen u toho, mohla by filosofie upadnout do nebezpečí sofistiky. Ono ospravedlnění, které je určeno občanům a obci a které tak nutně musí být

přesvědčivé, musí být také filosoficky korektní a legitimní. Bylo by možno jen těžko připustit, že by filosofie užívala jiných argumentů, chtějíc přesvědčit občany a obec, zatímco sama by uznávala argumenty odlišné, filosoficky platné. Ale jak to skloubit, aby také občané onu filosofickou platnost nahlédli?

89-066

To vyžaduje hned dvojí: jednak musí filosofie pracovat na tom, aby se pozvedla úroveň filosofického myšlení v obci, a to nikoliv tak, že by odborníci dosahovali potřebné úrovně, ale tak, že by nezbytné úrovně filosofického myšlení nabývali co možná všichni občané nebo alespoň většina, alespoň ti nejlepší z nich. To už naznačuje poněkud blíž, jak asi bude muset vypadat ono ospravedlnění filosofie v očích občanů a obce: nepůjde jenom a ani na prvním místě o to, aby filosofie prokázala, že může obci a občanům poskytnout nějaké výsledky své činnosti, své praxe, které se pro obec a její občany ukáží jako prokazatelně užitečné a žádoucí (tak to činí věda a technika). Filosofie se bude muset vykázat schopností přispět ke kultivaci samotného občanství občanů, tj. ke kultivaci jejich občanské, politické existence a tím ke kultivaci a zvýšení kvality a úrovně samotného politického společenství občanů tím, že je alespoň v určité míře, v jistých minimálních podobách naučí filosoficky myslet. A to nikoliv tak, aby k jejich občanské existenci něco přidalo, nějaké poznatky, fakta, výsledky zkoumání atd., nýbrž že je přivede k tomu, aby byli schopnější vědět, co to vlastně dělají, když myslí a když se ve svém myšlení určitým způsobem spravují, když užívají svého myšlení (a jeho prostředků) ve svém životě soukromém i veřejném, když přemýšlí, rozmýšlí nad svými i nad obecnými problémy, když řeší své úkoly, když se – i politicky! – rozhodují atd. Občan, který nemyslí, je proto špatným občanem; ale špatným občanem bude i občan, který sice myslí, ale sám dost neví, jak vlastně myslí a odkud se to jeho myšlení vlastně bere (kde bere pojmy atd.).

89-067

Ale zároveň tu jde ještě o něco dalšího: když filosofie zvedne úroveň a kvalitu politického myšlení občanů (což není možné bez pozvednutí úrovně jejich – alespoň v nezbytném rozsahu – filosofického myšlení), musí je „naučit“ tomu, co pro samu filosofii je podmínka, bez níž filosofie přestává být filosofí a stává se buď předstíranou hotovou moudrostí anebo otevřenou sofistikou: je to vědomí toho, že filosof zůstává člověkem, omezenou bytostí, která nikdy nemá pravdu (ani právo, spravedlnost atd.) ke své dispozici a ve své moci, ale musí vždy vědět, že každý jeho čin, každý jeho výkon, každý kus jeho života zůstává podroben normě, o níž sám nerozhoduje, ale která naopak rozhoduje o něm (místo normy můžeme mluvit o „instanci“, o „výzvě“ či „oslovení“, o situačním „ty máš“ atd.). A v této věci zůstává na tom tedy filosof stejně jako každý jiný občan, a každý jiný občan stejně jako filosof. Porozumět této své situaci (skutečné) však občan může ne-li

pouze, tedy zejména díky své určité filosofické kultivovanosti. Když jej filosofové tedy budou k tomuto porozumění vést, musí být zcela jasno, že s ním jsou po celou dobu na jedné lodi, že k němu nemluví jako mágové či věštcí, že nejsou „zasvěcenci“ na rozdíl od něho, který zůstává zatím nezasevěncem, atp. Ovšem to už je kus filosofické erudice a kultivace, když filosof přivede své spoluobčany k tomuto rozpoznání a sebereflexi i porozumění vlastní situaci. A zároveň to je velmi závažný kus erudice a kultivace politické, neboť právě politické důsledky zmíněného porozumění mají rozhodující vliv nejen na to, jak se občané budou politicky spravovat, ale i na to, jak bude vypadat jejich obec, tj. politické společenství.

89-068

25.1.89

Jiří Michálek napsal pro PARAF č. 6, s. 34-43, 1987 článek „Filosof a politika“. Opírá se v něm zhruba vzato o Patočku a Heideggera, dokonce lze říci, že Patočku interpretuje a do jisté míry i koriguje Heideggerem. Necháme-li stranou okolnost, že ani Patočka a ještě méně Heidegger nepředstavují právě ty nejvhodnější myslitele, u nichž bychom se mohli učit tomu, jak rozumět politické filosofii (Patočkova politická rozhodnutí, kdy vstoupil jako filosof do politické arény, jsou jednak řídká, jednak zůstávají v nepřekonaném napětí s jeho filosofií, zatímco Heideggerova politická rozhodnutí jsou lidsky těžko omluvitelná a filosoficky je lze charakterizovat jako debakl), musíme se přinejmenším pozastavit nad výsledkem Michálových úvah. Podle něho „filosof, když dělá svoji věc, myslí a říká pravdu“. „Říká pravdu, nečerpá nic z politiky, nýbrž zakládá politický život, který se točí kolem pravdy, a tu chce přivést k jinému počátku.“ (41; 42) Tím je však filosof vysoce politický. „Tím, co myslí a říká, stojí mimo boj o moc, mimo svár v rámci jsoucího, mimo to, čemu se běžně říká politika.“ Přesto je „nanejvýš politický“: „Není politický tím, že se plete do politiky, nýbrž tím, že se do ní vůbec neplete a dělá svoji věc.“ A tato „jeho věc“, jak jsme viděli, spočívá v tom, že „myslí a říká pravdu“. Vzniká otázka, o čem že to myslí a něco říká, když myslí a říká pravdu. Pravdu nelze myslet ani říkat, aniž bychom myslili a říkali pravdu o něčem. To musí uznat i Michálek, i když zřejmě jeho pojetí pravdy je jiné než mé (s. 36 – LEGEIN TA EONTA – říkat věci tak, jak jsou, tedy odkaz k Řekům v Heideggerově i Patočkově interpretaci). Znamená to závazek myslet a říkat pravdu také o obci, politice a politicích?

89-069

Hlubokou a nesnadno napravitelnou vadou Heideggerovy filosofie je okolnost, že ztratila pravý vztah k celku, resp. že do celku, k němuž se vztahuje, nepojala celou skutečnost. V Heideggerově filosofii chybí nejenom některé vypracované disciplíny, jako je třeba filosofická etika nebo filosofická politika (politická filo-

sofie), ale chybějí tam dokonce samy předpoklady pro jejich možné vypracování (třeba žáky nebo pokračovateli). Filosoficky legitimní Heideggerův odpor vůči „hodnotám“ a „filosofii hodnot“ ztrácí na své filosofické ceně, když znemožňuje myšlenkově uchopit základní rozdíl mezi tím, co přichází, a tím, co by mělo přijít. To je hluboké manko Heideggerovy filosofie, a právě tato okolnost je filosofickým základem jeho politického selhání. Heidegger poznal (na rozdíl od mnohých jiných, viz Pichtovy vzpomínky na strýce, Victora von Weizsäckera, který považoval Heideggerovo počínání za „nedorozumění“, ale oceňoval, že Heidegger viděl, že se něco děje, zatímco jiní to vůbec netuší – 4293, s. 199), že cosi významného přichází, že se začíná něco dít – a chtěl „být u toho“, přidal se, aby to mohl sám ovlivnit. Pro něho tu byla jen dvojitá skutečnost: politický pohyb národa (lidu) – a vůle ten pohyb nějak ovlivnit. Ještě po letech byl Heidegger přesvědčen, že věci mohly vypadat jinak, kdyby bylo v Německu více takových jako on, s pevnou vůlí hnutí ovlivnit a dát mu správný směr. Je to vlastně už klišé: revoluční pohyb je třeba zformovat a cestou k tomu je reforma univerzity. Marx chtěl spojit dělnické hnutí s německou filosofií (zajisté revoluční). Provedl to pak Lenin. U Heideggera jde nepochybně o hlubokou filosofickou chybu, ne o nějaké politické nedorozumění.

89-070

Rádl v „Náboženství a politice“ (s. 81) napsal, že „každý žebrák, nemocný člověk, alkoholik, nevěstka, zločinec znamenají hřích církve, která jest za lidi zodpovědná před Bohem; proti tomuto svému hříchu musí církev bojovat, své svědomí musí očišťovat a to soustavnou prací za odstranění neštěstí ze světa“. To je významná, ba zcela základní myšlenka. Všechno ve společnosti záleží na tom, aby za zlé věci někdo převzal odpovědnost. A právě k tomu je povoláván věřící křesťan. Ne k tomu, aby se odděloval od zlého světa (vždyť Bonhoeffer dobře řekl, že právě církev je někdy tou nejhorší částí světa!), ale aby na sebe bral odpovědnost, tj. viny, a s touto odpovědností za viny, které bere na sebe jako svoje, bere na sebe také odpovědnost za to, že zlo má být ze světa ne-li odstraněno, tedy alespoň odstraňováno. Konkrétně to tedy pro naše téma znamená z katolického hlediska: jakým způsobem katolíci přebírají svou odpovědnost za Mnichov? Berou na sebe také kus odpovědnosti za to, že se republika zhroutila? Anebo mají za to, že se jich to podstatně netýká, že to byla především vina těch druhých? Mají katolíci za to, že udělali všechno pro to, aby demokratická republika v blízké se katastrofě přežila? Udělali po válce všechno pro to, aby demokraté měli převahu a aby udrželi skutečnou demokracii v tomto státě? Anebo nechávají všechnu odpovědnost na komunistech, že demokracii okleštili a likvidovali? Mají katolíci za to, že v padesátých letech jen trpěli a že se nedopustili žádných chyb? A nejen to: jsou ochotni i za ty chyby a přehmaty, jichž se dopustili komunisté, převzít svou část, svůj díl odpovědnosti? Takto stojí otázka.

89-071

První, nač bych chtěl položit důraz, je nezbytná relativizace pojmů „jsoucí“ a „nejsoucí“. Co tím mám na mysli? Má to být hráz proti sugestivnímu učení Parmenidovu, že jsoucí jest a nejsoucí není, a že jsoucí nemá minulost ani budoucnost, nýbrž že „jest nyní, najednou celé, souvislé, jedno“. V důsledku toho ještě např. Aristotelés říká, že „pravdu je třeba hleděti si získat z toho, co se chová stále stejně a co nepodléhá žádné změně“ (Met. č. s. 280). Dodnes si většína lidí pod vlivem této staré „ontologie“ představuje, že kromě změn musí být také něco, „co“ se mění, tj. co je nositelem oněch změn, a toto „něco“ musí zůstat neměnné. Odtud předpoklad fyziky, že hmota navzdory všem sebenápadnějším proměnám musí zůstat jakousi neproměnnou základní substancí, která dokonce nemůže ani přibývat ani ubývat (zákony zachování). Tedy proti tomu všemu chceme naopak vyjít ze změny (resp. nejrozličnějších změn) jako ze základu a naopak se snažit vysvětlit, jak je možné trvání, tj. relativní neměnnost. A vysvětlujeme tuto relativní neměnnost jako výsledek zvláštní organizace změn. – A nyní: není mi jasné, proč se Karlu Říhovi zdá toto východisko méně ‚spekulativní‘ než Parmenidovo. Zůstává na něm, aby vysvětlil, proč v tomto řešení vidí nějakou (navíc problematickou) „syntézu empirie a spekulace“ nebo nějaké „směšování metod“, před nímž varuje jím citovaný E. Coreth. Já sám si na nějaké „spekulativnosti“ nikterak nezakládám a rovněž vůbec nesdílím přesvědčení o nějaké nutnosti „rozlišit odpovídající dvě metody“, jakož o „nepodmíněnosti“ ontologie. Ale to je jiná věc; v daném případě bych chtěl trvat na svém právu vycházet z premis právě opačných než Parmenidés.

89-072

Mé východisko je oproti Parmenidovu o to výhodnější, že nemusím popírat skutečnost změny, tj. že nemusím popírat zkušenost. Zároveň mne však mé východisko nikterak nenutí ani k opaku, k popírání trvání. Trvání akceptuji, pouze je považuji za relativní a druhotné, tj. založené na změně. Připouštím takovou formu změny, tj. takový způsob její organizace, že výsledkem je dojem neměnnosti. Takovým případem je cyklická změna. Změna, která je schopna se neustále opakovat a zachovávat přitom neměnnost svého opakování, zakládá vlastně trvání. Toto trvání ovšem není neměnností v Parmenidově smyslu, neboť je založeno na změně, byť cyklické. Jeden cyklus, analyzován v detailu, vždy znovu prokáže, že jde o změnu, která sama už není změnou něčeho, co by pod ní, tj. v jejím základě, trvalo; ale cyklická změna, neustále se tímž způsobem opakující, musí vyvolat zdálky či celkově dojem, že tu cosi trvá. Jsem tedy dobře schopen zachovat předpoklad, že základem všeho je změna, a zároveň vysvětlit, jak vzniká dojem neměnnosti, aniž bych byl nucen cokoliv popírat. Naproti tomu východisko Parmenidovo mu nedovoluje vysvětlit změnu žádným jiným způsobem než jako klam, falešné zdání. Mohu-li uvést příklady třeba z kvantové fyziky, neznamená

to, že směřuji empirii a spekulaci, nýbrž jenom poskytuji příklad, abych nezůstal u pouhé spekulace, která se někomu může jevit jako neprůhledná. V žádném případě to neznamena, že zakládám své teze na empirii nebo že je z empirie odvozuji. Vítám však, že nejsou se zkušeností v rozporu. Snad to nemůže nikdo považovat za politováníhodný nedostatek. Pokud „spekulace“ s „empirií“ ladí, nemůže to snad být považováno za „směšování“ obojího.

89-073

Je pozoruhodné, kolik lidí musí snést prodejní český žurnalista, má-li splnit svůj úkol tak, aby alespoň trochu uspokojil vyděšené vedoucí politiky. Musí mluvit o organizátorech protispolečenské a protistátní akce, o ohrožení pořádku, o chránění památného náměstí nebo jinak nevýznamného a nepamátného hřbitova atd. atd. Zařadí výklady o nesmyslném a nezralém činu nedospělého studenta, o zneužití vzpomínky na jeho smrt k útokům proti socialismu atd. Ale nesmí být řečeno to, co je každému nad slunce jasné: nešlo přece o smrt nějakého studenta, který sám sebe zapálil jako pochodeň, ale o připomínku neslýchaného příkoří, kterého se našim národům dostalo od jejich spojenců. Šlo o připomínku oné nedůstojné existence všech, kteří toho využili k tomu, aby dostali moc do svých rukou a aby ji vyrazili těm, kteří ji měli předtím, za pomoci cizích tanků. Šlo o převrat, provedený cizími armádami anebo alespoň pod jejich tlakem a za jejich asistence. Proti tomu se protestovalo, když lidé šli položit kytičku na hrob do té doby docela nenápadnému a neznámému studentovi, který tohle vše cítil tak silně a tak neodbytně, že si nevěděl jiné rady než sebeobětí vyburcovat vědomí a svědomí národa. Ať soudíme o jeho činu jakkoliv, tisíce lidí se chtěli poklonit jeho památce, protože znovu intenzivně cítí to, co cítil on: otřesnou, do morku kostí hlodající nedůstojnost postavení našich národů, našeho lidu, který musí snášet tuto hanbu, protože neví, jak ji setřást nebo smýt bez katastrofy. Celý svět ví o boji Palestinců, celý svět ví o jihoafrických černoších, ale dokud nedojde k povstání a krveprolití, nikdo si nevšimá, jak jsou pošlapávána práva, svobody a důstojnost větších nebo menších společností a skupin.

89-074

27.1.89

Protože text K otázce založení ‚ontologie subjektivity‘ je dosti úzce spjat s úvodním textem Zdeňka Neubauera z jeho sborníčku „Deus et natura“, a původně ani nebyl určen k samostatnému publikování, je nutno mu rozumět v souvislosti s textem Neubauerovým, zejména pokud jde o výběr témat a do jisté míry i pokud jde o terminologii. Nemělo by asi mnoho smyslu, kdybych se nyní pokoušel text doplňovat vysvětlujícími poznámkami nebo jej přeformulovat tak, aby obstál i samostatně. Zajisté nejde o nic mimořádně závažného; podobné krátké texty mohou stejně sloužit jen jako přibližné uvedení do způsobu myšlení autora a

snad jako inspirace pro jiné myslitele, kteří se eventuelně mohou takovým textem cítit osloveni. Proto jsem se rozhodl vyložit problém zdánlivě poněkud odlehlý, ale – jak pozorný čtenář jistě brzo pozná – velmi úzce, ba bytostně spjatý s problematikou studie ve Studiích otištěné a nyní prof. Říhou analyzované a komentované. Onen příspěvek totiž v jedné věci není dotážen, a právě tímto momentem chci začít, abych ukázal na souvislost vlastně nejvýznamnější, která by – jak doufám – mohla mít nebo najít určitou zajímavost pro čtenáře Studií. Není to ovšem moment nahodilý; mé úvahy o povaze subjektu a o nemožnosti jej mínit tak, jako míváme objekty, tj. dělat z něho předmět, objekt, je nerozlučně spojen s otázkou, jaká je vlastně povaha akce a v jakém vztahu je akce k onomu „pravému“ jsoucnu, které tu akci provádí. Nu a rozumí se samo sebou, že když je potom řeč o víře, resp. o aktu víry, vzniká otázka po subjektu tohoto aktu. Svým způsobem to je problém, který jistě podstatně zajímá také theology. Ale mým cílem je zůstat na půdě filosofie a zkoumat možnost filosofické reflexe víry.

89-075

Problém víry je neřešitelný, pokud si neupřesníme rozdíl mezi vírou a mezi reflexí (a vyjádřením) víry. V dějinách došlo k tomu, že se zcela obecně tento rozdíl nedělá, nebere na vědomí a neuznává. Proto je tolik problematických úvah o noetickém charakteru víry. Víra sama nemá s noetickou problematikou přímo co dělat. Vodítkem nám může být okolnost, že v synoptických evangeliích a především na místech, kde hovoří sám Ježíš nebo kde je líčena situace, v níž přímo vystupuje svými činy (nejčastěji při uzdravování), se mluví o víře absolutně, tj. bez jakéhokoliv náznaku, že by šlo o víru v nějaké „obsahy“ či „předměty“. Z toho je třeba uzavřít, že víra sama není pojímána jako intelektuální, myšlenkový akt, ba dokonce že není ani aktem vědomí, nýbrž čímśi základnějším, prvotnějším. Když pak budeme chtít zkoumat a vyslovit, co to „víra“ vlastně je, že to můžeme provádět jen tak, že tento akt (především vlastní, ale také akt druhých lidí, pokud mu dobře rozumíme, pokud se do něho dovedeme vžít a **vcítit/vmyslit**) podrobíme reflexi. A tak se ukazuje, že musíme podrobit svému zkoumání vztah mezi „přirozeným“ průběhem či během života (pravého) jsoucna a mezi jednotlivou akcí, která tento průběh může nějak ovlivnit, změnit (a obvykle jej také mění). Na druhém místě musíme postavit otázku, jak vůbec je možné, aby nějaké pravé jsoucno bylo schopno svou akcí změnit běh svého života, tj. svého událostného dění (to je otázka, kterou si v této principiální, filosofické podobě např. nikdy nepostavil Aristotelés, nýbrž jen v různých, spíše praktických souvislostech). A z toho pak vyplyne nezbytnost prozkoumání povahy subjektu a jeho vztahu k příslušnému jsoucnu-události, jejichž je subjektem.

89-076

Druhým základním principem (první spočíval v tezi, že změna předchází trvalosti a je jediným možným základem trvání) je důraz na rozdíl mezi tzv. pravými a nepravými jsoucnými. Pravá jsoucna jsou celky, vnitřně integrované, zatímco nepravá jsoucna jsou hromady, pouhé agregáty. (Na začátku necháme stranou jakousi přechodnou zónu, kde není jisté, zda jde o jakousi primitivní sjednocenost nebo ještě o pouhou agregaci; časem se ukáže pravá podoba tohoto problému.) Důležitě však bude mít stále na paměti, že pravé jsoucno má nepominutelnou časovou dimenzi, resp. – přesněji řečeno – že to je událost (pravá událost). K celku pravého jsoucna tedy nenáleží pouze integrovanost jeho okamžité (aktuální) jsoucnosti, nýbrž také a zejména integrovanost této aktuální jsoucnosti s ostatními jsoucnostmi, které již v minulosti aktuální byly nebo které v budoucnu teprve aktuální budou. Tato integrita v čase je – v prvním (ale nikoliv konečném, definitivním pojetí) pojetí vlastně sérií jednotlivých jsoucností, jak za sebou jdou od samého počátku pravého jsoucna (tj. pravé události) až po jeho (její) konec. A tu se před nás staví otázka zcela základní důležitosti: jak je to s pravým jsoucnem, s pravou událostí jako celkem, pokud jde o jejich „jest“? Musíme nejprve formulovat tuto otázku takto nezvykle, protože jsme si nestanovili ještě rozdíl mezi tím, jak „jest“ okamžitá, aktuální jsoucnost (eventuelně jestota) daného jsoucna, ve srovnání s tím, jak „jest“ jsoucno v celku, resp. jak „jest“ celá řada jeho minulých nebo zase teprve budoucích jsoucností. V této věci se musíme výrazně a kriticky vymezit k tezím Parmenidovým a tím také k celé dosavadní metafyzické tradici.

89-077

28.1.89

Parmenidés varuje před tou cestou zkoumání (filosofického), vycházejícího z předpokladu, že „není“ nějak jest a že tedy je nějak nutné (potřebné) „nebýti“ (MÉ EINAI). Jinak řečeno, že když mluvíme o tom, že něco „není“ (OYK ESTIN), že musíme počítat s jeho „nebýti“ (tedy „nebytím“ či „nejsoucností“ jako s něčím jsoucím). Když však vyjdeme z toho pojetí, že musíme rozlišovat mezi pravými a nepravými jsoucnými a že pravá jsoucna jsou pravé události, které jsou vnitřně integrovány, takže navzdory svému „životnímu běhu“, který je stálou změnou, jsou celkem (integritou) v čase rozloženým, pak nemůžeme nevidět, že z celého „jsoucího“ pravého jsoucna je „aktuálně jsoucí“ vždy jen jedna z jeho jsoucností, zatímco všechny ostatní jsoucnosti, ať už rozsah jejich časovosti (časování) je jakýkoliv, jsou jsoucnostmi onoho celku, o němž víme, že „jest“, ale jsou jsoucnostmi „nejsoucími“, tj. už nejsoucími (protože jejich aktuálnost je již minulostí) anebo ještě nejsoucími (protože jejich aktuálnost má teprve přijít). To tedy znamená, že když o jsoucím říkáme, že „jest“, můžeme mít na mysli dvojí: buď míníme jeho okamžitou jsoucnost – anebo celý běh jeho trvání jako události. To je tedy nutně dvojí „jest“ – a my to musíme pojmově i terminologicky rozlišit. Okamžitému „jest“ budeme proto říkat „jsoucnost“, zatímco onomu celkově „trvajícím“ „jest“

budeme říkat bytí. Nemusím snad dodávat, že to nebudeme plést ani se starým, tradičním užitím těchto termínů, ani s užitím dnešním, např. Heideggerovým. V obojím případě však jde o „jest“ určitého jsoucna, tedy buď o jeho bytí (každé pravé jsoucno má jen jedno bytí), nebo o některou z jeho jsoucností (těch má každé jsoucno mnoho).

89-078

Později uvidíme, že tu zůstává stále ještě jedna nevyjasněnost, ale ta souvisí s naším pojetím samotného událostného dění, zejména pokud se týče jeho vnitřní a vnější stránky a jejich souvislosti (totiž že událostné dění spočívá ve zvněšňování vnitřního). Ale to nyní zatím necháváme stranou; snad postačí, když jen naznačíme rozdíl mezi tím, čemu budeme říkat jestota a čemu jsoucnost. Okamžitá jsoucnost zahrnuje v sobě jestotu, ale svou vnitřní stránkou je koextenzivní (časově) s celkem události. Naproti tomu jestota je chápána jako čistě vnější (ovšem v našem smyslu, nikoliv v běžném, triviálním). Přitom jak jestota, tak jsoucnost představují abstrakce, a dokonce v tak radikálním smyslu toho slova, že jsou obě závislé na abstrahujícím subjektu (např. ve fyzice se mluví o „pozorovateli“, ale my máme na mysli nejenom to, že se různým subjektům může jsoucno ve svém okamžitém stavu či podobě různě ukazovat, nýbrž že se může různě dokonce i jevit, takže pak musíme leda mluvit o pozorovateli, jemuž porozumění intervenuje v samotném pozorování). Stručně lze říci, že série jestot určitého jsoucna ztrácí ze jsoucna jako celku víc než série jsoucností. Nemohli bychom však říci, že pouhou formální reintegrací jsoucností bychom mohli restituovat celek jsoucna ad integrum (tím méně ovšem to platí pro jestoty). Pochopitelně nelze v našem smyslu říci, že bytí jest – jak to říká Parmenidés (zl. B6 – ESTI GAR EINAI) – na rozdíl od nebytí (MÉ EINAI OYK ESTIN); naopak platí, že samo bytí jsoucna je nejsoucí, ovšem jinak než jeho nebytí. Vůbec stojí za pozornost přesné významy oněch negativních termínů: nejestota jsoucna, nejsoucnost jsoucna, nebytí jsoucna. A co „nejsoucno“?

89-079

Co všechno může být pozitivně míněno, aby o tom platilo, že jde o nejestotu nějakého jsoucna? Můžeme mít na mysli veškeré vnitřní („nepředmětné“) komponenty příslušné jsoucnosti. Naproti tomu mluvíme-li o nejsoucnosti nějaké jsoucna, jsou tyto vnitřní komponenty této jsoucnosti (pokud je o ní zvláštní řeč) škrtnuty, ale jsou škrtnuty zároveň veškeré jestoty onoho jsoucna. Na první pohled nelze rozhodnout, máme-li chápat nejsoucnost jsoucna jako zahrnující veškeré neaktuální (tj. minulé nebo budoucí) jsoucnosti téhož jsoucna, anebo máme-li je rovněž chápat jako škrtnuté. Protože však jejich škrtnutí by znamenalo, že nejsoucnost vlastně znamená totéž jako nebytí (alespoň v jistém smyslu), ztratili bychom tak zbytečně možnost užití tohoto termínu pro jeden užitečný význam.

Rozhodneme se proto pro první možnost. Problémem nemalým se pak stane význam slov „nebytí jsoucna“, neboť pochopitelně nemůžeme tohoto termínu užívat v tom smyslu, v jakém např. matematika užívá čísla 0 (nula, nic), které v sobě nutně musí zahrnovat obrovskou množinu všech konečných čísel ve zlomcích, jejichž jmenovatelem je nekonečno. Nebytí jsoucna A, jsoucna B, jsoucna C, atd. by totiž muselo být identické – a tím by bylo zbytečné mluvit o nebytí nějakého zvláštního jsoucna. Proto tuto možnost vyloučíme a necháme si termín „nebytí nějakého jsoucna (určitého)“ volné pro použití, jehož smysl poznáme později (až si objasníme problém stanovení, kdy nějaké jsoucno jakožto událost začíná a kde končí). Naproti tomu si brzo ukážeme, jak bohatost smyslu lze odkrýt za slovy „bytí nejsoucna“ (určitého, pokud tak lze říci), neboť nejsoucno zdaleka neznamená „nic“.

89-080

Protože jsme na stopě jakési základní vadě tradičního myšlení a protože nechceme ztratit tuto stopu, musíme se vyvarovat přílišné závislosti na kterémkoli významném typu tradičního myšlení. Je totiž naprosto zřejmé, že ona vada nemůže být snadno odhalena, neboť kdyby to bylo snadné, zdařilo by se to již mnohým před námi. Ale naproti tomu přece víme, že ačkoliv o nepředmětnosti a nepředmětném či nezpředmětňujícím myšlení už mluvila a psala celá řada pozoruhodných myslitelů, žádný nebyl dosud s to o tom říci něco vskutku podstatného a přesvědčivého a všichni zůstávali a dosud zůstávají jen u jakéhosi tušení, jemuž dávají ve svých formulacích výraz, aniž by začali se skutečnou analýzou. Dokonce i takový myslitel, který se ve svých analýzách dostal do té míry blízko k naší problematice, že byl schopen přesně odlišit myšlenkový akt (resp. akt vědomí) od příslušného myšlenkového předmětu (intencionálního předmětu či objektu),¹ od této distinkce později jakoby ustoupil a vrátil se k mnohem problematičtější terminologii Brentanově, aniž by to zřetelně nazval pravým jménem a aniž by to zdůvodnil (či vyvrátil svůj starší pokus jako chybný). To všechno nás musí vést ke krajní opatrnosti a k neochotě se nechat vést kterýmkoliv z velkých filosofů, neboť ti si právě všechny obtíže, na které chceme poukazovat a na jejich rozboru chceme postavit své další strategie, odstranili nějakým elegantním způsobem tak, aby se jimi meritorně nemuseli zabývat. Odhalovat chyby v jejich na pohled elegantních „řešeních“ by nám dalo zbytečně mnoho práce; je daleko snazší si od počátku razit svou vlastní cestu než se vždy znovu pokoušet vybědnout z kolejí, vyježděných jinými před námi.

89-081

29.I.89

¹ Tj. Edmund Husserl. – Pozn. red.

Příprava na 30.1.89 – Demokratické principy vyvozené z povahy (a potřeb) filosofie

01 Platónova vize dokonalé obce se opírala (zjednodušeně) o jedinstvo pravé filosofie, založené na jedinstvu samotné pravdy. Proto Platón neuvažoval o problémech, spojených s rozdílností filosofů a filosofii.

02 Staleté zkušenosti s neshodami a dokonce nemožností udržet a zajistit jednotu myšlení a učení a tím spíše v novodobé společnosti (schismata, kopernikovský převrat atd.) vedly ke skepsi, která poznamenala liberalismus a moderní demokratismus. Protože ze skepse nelze žít, moderní člověk se chtěl opřít ve svých jistotách o vědu, protože její poznatky mají donutivý charakter samy v sobě.

03 Další zkušenosti ukázaly, že věda nemůže poskytnout spolehlivou základnu ani spolehlivé směrnice pro život politického společenství. Víra ve vědu jako politického arbitra se ukázala definitivně být pouhou pověrou a iluzí. Věda však zůstala jedním ze sekundárních kritérií vhodnosti a legitimacy způsobů politické vlády (a správy): režimy, v nichž věda nemůže pracovat jako věda a ustavičně se očišťovat od svých omylů a zejména od pavědy, jsou neperspektivní a „nehumánní“ (či protihumánní).

04 Srovnání filosofie s vědami. Každá věda si udržuje dost komplikovaně svou jednotu (univerzální platnost) zároveň se svým rozvojem, pokračováním, prostě životem. Nové poznatky jsou přidávány ke starým, pokud vyhovují dosavadním koncepcím a teoriím. Pokud se jim vymykají, musí být vymyšleny koncepce a teorie nové – nejdříve jako hypotézy, až po čase dojdou (nebo nedojdou) obecného uznání.

05 Každá odborná věda je schopna si udržet svou integritu jen díky tomu, že si omezí a vymezí svou kompetenci vůči jiným vědám. Integrační princip (a metoda) žádné vědy nemůže být úspěšně aplikován na celek, na veškerenstvo. Neexistuje žádná jednotná supervěda.

06 Každá filosofie (fifický systém) si musí zachovat schopnost se vztahovat k celku (což nedovede žádná věda), a to znamená, že sama musí rovněž představovat celek (být celkem, integritou). Ale způsob, jak toho různí filosofové a různé filosofie dosahují, není univerzální.

89-082

07 Vědci (zejména přírodovědci) si našli způsob, jak dospívat od nejpřekvapivějších hypotéz a přímo „nápadů“ k obecně přijatým teoriím, platným alespoň na určitou dobu. Můžeme proto mluvit o jednom typu demokratičnosti, totiž demokratičnosti ve vědě. Je to kombinace aristokratických a demokratických momentů: do vědecké diskuse nemohou mluvit všichni, ale jen odborníci, a to jen ti nejlepší. Žádná instance je však nevybírá, ale legitimují se sami svými výkony, resp. svými argumenty.

08 Již v samotné vědě, ve vědeckém myšlení jsou nutně prvky filosofické, a ty se běžným metodám vědecké diskuse vymykají. Ještě komplikovanější je situace

v samotné filosofii. Poznání, resp. myšlenkové postupy filosofické nemají onen „donutivý“ charakter, známý z vědy. A přece existuje možnost, že jeden filosof porozumí druhému, i když nevycházejí ze stejných principů nebo ze stejné školy. A filosof nemusí souhlasit s druhým, i když k němu chová nejvyšší respekt. Jak spolu mohou žít a jak spolu myslet filosofové rozdílně orientovaní?

09 Politický primitivismus se vyznačuje tím, že chce sjednocovat zvenčí a násilnými prostředky, případně zničit odpůrce. Takový primitivismus se snadno prosazuje tam, kde je po ruce hrubá síla a moc a kde chybějí morální ohledy (Přemyslovci, inkvizice atd., evropská kolonizace a otrokářství, despotismus, totalitářství aj.). Ovšem existuje také politický primitivismus zdola: buičství, povstalectví, terorismus atd. Obojí se doplňuje a vzájemně podmiňuje (a jedno vyvolává druhé).

10 Filosof, který požaduje (postuluje) takové politické společenství, v němž filosofie může nerušeně existovat, musí na svém postoji k druhým filosofům, zcela odlišného a jím třeba naprosto odmítaného zaměření, demonstrovat, jak si spolužití v takové „obci“ představuje. Tady je základna, z níž vyrůstá program ještě jiného demokratizmu: existuje možnost (a nutnost) jistého společenského sjednocení na základě smluvním, která nezahrnuje některé jinak velmi důležité stránky a prvky lidského života.

11 Zatímco věda požaduje na politickém systému, aby vědce nechal, aby si své odborné spory vyřešili sami mezi sebou, filosofie potřebuje takový politický systém, který žádné takové „vyřešení“ nevyžaduje, ale počítá s růzností.

89-083

Tento filosofy postulovaný princip překonává projekt Platonův tím, že žádá odluku mocenské a správní oblasti politiky od ostatních sfér politického života společnosti. Jinými slovy jde o požadavek stanovení mezí pro uplatnění politické moci.

12 Zatímco vědec nemůže ve svých politických soudech a činech legitimně vystupovat jako vědec, nýbrž pouze jako občan, neboť oblast politického života společnosti přesahuje jeho odbornou kompetenci (zdánlivá výjimka politické vědy to jen potvrzuje – ale to necháme stranou), filosof má své vlastní politické důvody, proč být politicky činný ne pouze jako občan, ale také a především jako filosof. Požadavek stanovení mezí pro politickou moc tedy není požadavkem vymezení vzájemných kompetencí, nýbrž jde tu o skutečné omezení možností a práv moci.

13 Filosof nemůže zůstávat u teoretických postulátů a ideálních, utopických představ, ale musí ukázat reálnou možnost provedení, uskutečnění. A proto je filosof povolán k tomu, aby vypracoval projekt (ústavu) takové obce, v níž má každý filosof právo být i politicky respektován jako filosof, tedy jako občan, zakládající své politické působení na filosofii (rozumí se své) a užívající v politickém životě všech prostředků rozumu, které má k dispozici, aby přesvědčoval své spoluobčany.

14 Zatímco věda žije ze své pověsti, tj. z pověry, že věda může všechno vyřešit a všechno rozhodnout, filosofie se o žádnou takovou svou popularitu opřít nemůže. Naopak, filosofie má v důsledku přímé i nepřímé viny sofistiky a rétoriky přímo špatnou pověst. Zatímco četní vědci z titulu svého odborného postavení zasahují nekompetentně do politiky a společnost jim to uznává, filosofové nebývají rádi slyšeni v politických diskusích. Vina je zčásti na nich samotných.

15 Dosavadní dějiny politické angažovanosti filosofů mohly zaznamenat celou řadu povážlivých selhání a přímo debaklů a ostudných událostí. Už sama tato skutečnost napovídá, že filosofové nejsou povoláni k tomu, aby vládli, alespoň nikoliv v onom tradičním technickém smyslu, tj. aby jim byla předána a svěřena moc (mocenské prostředky). Ale filosofové mají spoluvládnout, podobně jako spisovatelé, učenci, hospodáři, podnikatelé atd. a také jako obyčejní občané.

89-084

16 Politická angažovanost, politická aktivita filosofů tedy nemá a nemůže spočívat v tom, že by se z nich stali politikové, neboť politická profese má svoje nároky, jež se nutně střetají s profesí či spíše konfesí a „povolností“ (povoláním, vocatio) filosofa. Na druhé straně nemůže být ani redukována na politickou angažovanost každého občana (tak jako tomu je u učenců, odborných vědců).

17 Filosof tedy ostatním občanům nemá být pouze vzorem, příkladem politické angažovanosti, ale je v jistém smyslu jakousi významnou instancí pro občana, který se praktickými činy a jednáním, ale také a zejména myšlením zapojuje do politického života své obce, své (politické) společnosti. Nemyslím, že by byl jediným, kdo by mohl a směl být v tomto ohledu směrodatný – jistě mu budou stát blízko umělec, vědec, občan svobodného povolání atd. Ale jediný filosof bude disponovat potřebným myšlenkovým aparátem, kterým bude možno co nejpřesněji a metodicky zdůvodněně vyložit to, co ti druzí budou spíše jen tušit a cítit nebo čeho se jim dostane „nápadem“, intuicí.

18 To nám otvírá pohled ještě na něco dalšího: politická aktivita je nejenom u neškolených občanů, ale dokonce u politiků z povolání v mnoha ohledech založena na mínění, odhadu, intuici, tušení, náhlém nahlédnutí či dokonce vnuknutí – a teprve dodatečně je pro určitý čin hledáno zdůvodnění. (Někdy to má problematický ráz, ale velmi často to ani jinak nejde pro nedostatek času a podrobných, detailních informací, eventuálně studiích na takových informacích založených).

19 Správě porozumět, co se vlastně v důsledku určitého rozhodnutí v určité situaci stalo, je velmi často možné teprve dodatečně, na základě reflexe již provedeného činu. A právě taková reflexe musí být provedena všestranně a s ohledem ke všem důležitým souvislostem a kontextům, tj. ve vztahu k celku. A právě v tom je nejvíc a někdy jedině kompetentní filosofie. Když se o to filosofie pokouší, musí však sama kontrolovat tuto svou aktivitu, tj. politicky eminentně důležitou reflexi politických činů.

20 Rozhodujícím, nejdůležitějším, přímo výsostným politickým posláním filosofie je „rozpoznávání časů“. V tom je jistě jakýsi profestický prvek, ale proroci neměli na rozdíl od filosofů povinnost rozumného zdůvodňování – a tedy oné „princiální kritické a systematické reflexe“.

89-085

Když přijmeme třeba jen metodicky starý (předaristotelský) význam slova FYSIS, pak musíme přiznat a nahlédnout, že dějinné události nemají žádnou integrující FYSIS. Integrujícím činitelem, který nejen vidí smysl dějinných událostí, ale tento smysl událostem dává, protože to je právě on, kdo tyto události ustavuje jako dějinné, je člověk. Pochopit správně povahu dějinných událostí a dějin vůbec je možné jen na základě správného porozumění člověku. Předpokladem filosofie dějin je dobrá filosofická antropologie. Ovšem člověk nemůže být pochopen jako mimodějinná nebo nedějinná bytost, a to právě tak málo jako nemůže být pochopen v oddělenosti od svého těla. Dalo by se dokonce říci, že dějinná povaha člověka je jeho druhým „tělem“. Ale víme, do jakých filosofických obtíží se dostalo např. karteziánství svým rozdělením člověka (a světa) na tělo a ducha, na *res extensa* a *res cogitans*. Mohlo by se nám snadno stát, že k této nesnázi přidáme ještě další, *res historialis* (ještě lépe by zněl novotvar *historicans*, případně též *historialiter fiens*). Důvodů pro to je dost, ale výsledek je neudržitelný. Proto je třeba přestat jen vylepšovat, ale pokusit se o celkově nový myšlenkový přístup. Vidím cestu v důsledném odlišování člověka jako „fyzické“ bytosti (ve smyslu FYSIS), tj. jako celku životního běhu, od člověka jakožto aktuální okamžité přítomnosti a „úказu“, tj. jakožto těla, a posléze v odlišování člověka jako subjektu od tohoto obojího. Člověk „fyzický“ je jsoucno vcelku (životní událostné dění), tedy bytí, člověk jako tělo–úказ jako jsoucno, člověk jako subjekt konečně nejsoucno. Tak je rozdíl, uvažujeme-li člověka jako morální jsoucno nebo jako mravní subjekt, apod.

89-086

Když Aristotelés uvažuje o prvcích (elementech, *STOICHEIA*), je zcela zřejmé, že má na mysli jsoucno jako tělo (těleso) (*SÓMA*) (např. *PERI OYRANOY* 302a, kap. III – sloven. překl. s. 135n.). Tím ovšem celou problematiku jednak příliš simplifikuje a dokonce redukuje, a zejména nechá bez povšimnutí problematiku naprosto základní, totiž jak z elementů vůbec může vzniknout něco jiného než hromada, a pokud ano, proč to, co je víc než pouhá hromada, je pomíjivé, zatímco elementy jsou nepomíjivé, trvalé. Aristotelés ovšem postupuje docela odlišně: vychází ze zkušenosti, že existuje změna, pohyb (změny, pohyby), a to jednak změny či pohyby přirozené (jejichž princip je vnitřní povahy) a pohyby násilné (jejichž princip je vnější povahy, tj. pohyby jsou způsobeny, vyvolány zvenčí). A pak dovozuje, že – je-li každý pohyb změnou a znamená-li každá změna vznik, je vyloučeno, aby

mělo svůj vznik vůbec všechno, ani aby existoval absolutní vznik (vznik veškerenstva vůbec) (viz dtto kap. II, 301b, slv. překl. 134). A tak z toho vyplývá, že některá tělesa (totiž právě ARCHAI, event. STOICHEIA) existují odevždy a beze změny. Tento myšlenkový postup však trpí omyly přímo ve východisku a nemůže být akceptován jako platný. Aristotelés je přesvědčen, že musíme připustit nějaké první těleso, které je přirozeně (KATA FYSIN) nehybné (ADYNATON) (Arist. vlastně na tomto místě o „tělese doslovně nemluví, nýbrž o „TO PRÓTON“, ale na jiných místech výslovně mluví o tělese, takže překlad můžeme přijmout). Přirozená nehybnost něčeho je podle Arist. důsledkem toho, že to spočívá „ve středu“, tj. tam, kam by jinak směřoval příslušný jeho přirozený pohyb. A právě proti tomu musíme vznést námitku.

89-087

U Aristotela zůstává naprosto bez vysvětlení, odkud se bere ona vykloněnost všeho, co se pohybuje, z místa „středu“, tj. z místa, odkud se to pak pohybem má dostat k tomuto středu, tj. tam, kde to už může spočívat v klidu a nehybnosti. Jestliže připouští (nebo dokonce má za to, že musí připouštět), že existuje nějaké těleso ve středu, nějaké první těleso (přesně: něco prvního) – na jiném místě o tom právě mluví jako o prvním hybateli, který je sám nehybný – pak se dostává do zásadního sporu: buď bude považovat absolutní počátek veškerého pohybu za násilný (nepřirozený, protipřirozený – PARA FYSIN), a pak zůstává nevysvětleno, zda onen první hybatel sám je zcela nebo alespoň zčásti protipřirozený (PARA FYSIN) – anebo zda musíme předpokládat ještě jiného původce pohybu kromě „prvního hybatele“, a máme tu hned jakousi variaci na Empedokla (až na to, že objektivace jeho „faktorů“ tu postoupila povážlivě daleko), anebo – to je ta druhá eventualita – musíme předpokládat, že vedle onoho „něčeho ve středu“ je od samého počátku leccos jiného mimo střed. A pak se dostáváme do jiné obrovské obtíže, totiž jak vysvětlit, že navzdory obrovskému trvání všech pohybů ještě jsou některé věci (tělesa), jež dosud nedospěly ke svému středu, takže stále ještě existují pohyby a změny. A dospíváme posléze k nezbytnosti najít opět k nějakému původci oné vykloněnosti či vysunutosti těles z místa jejich přirozeného klidu. Jestliže existuje nějaké „první těleso“ (resp. „něco prvního“), které je přirozeně nehybné, zůstává otevřenou, neřešenou otázkou, čeho to je důsledkem, že podobně přirozeně nehybné, protože již ve středu a tím v místě klidu, není vůbec vše.

89-088

K závažnému posunu v chápání FYSIS dochází u Aristotela zjevně např. v tom, že označení onoho „něčeho prvního“, které je „KATA FYSIN“ bez pohybu (nehybné) nedává třeba při Hérakleitově pochopení FYSIS vůbec smysl. O FYSIS totiž lze mluvit jen tam, kde se něco zrodí a roste (a také nakonec hyne). Proto mluvit o

FYSIS tam, kde je něco nehybné, neměnné, je protismyslné. Podle Hérakleita ovšem žádná neměnná STOICHEIA neexistují, ale kdyby existoval, nemohla by mít žádnou FYSIS. Naproti tomu o FYSIS lze v zásadě hovořit u „praelementu“, jímž je pro Hérakleita oheň, PYR, neboť ten se rozhořívá a hasne, což připomíná rození a růst i hynutí a smrt. Je to ovšem jen přirovnání a metafora, nic víc; nemáme žádný doklad o tom, že by Hérakleitos kdy byl vypracoval tuto myšlenku v oné radikálnosti, kterou dnes máme (můžeme mít) na mysli my. Nicméně můžeme mít za to, že mezi Hérakleitem a Aristotelem došlo k nasměrování dalšího myšlení, které nebylo jediným možným, ale které mělo alternativu, již ovšem vidíme teprve dnes. Proto má jistotu nikoliv sice historickou, ale přece jen nepopíratelnou metodickou cenu, vrátíme-li se k Hérakleitovi, resp. k hérakleitovské vizi světa, kterou se pokusíme rekonstruovat hypoteticky ad integrum v onom alternativním smyslu, jímž se v zásadě mohlo dát následující myšlení. Vypadalo by to asi takto: sám PYR, oheň, by nebyl chápán jako věčný, věčně hořící, byť jednou se rozhořívající a podruhé naopak hasnoucí, nýbrž byl by čímsi, co vzniklo a teprve pak se ‚rozhořívalo‘ (či spíše chladlo, tak jako každý živý tvor stárne od svého prvopočátku). Oheň by tedy přestal být v našich očích definitivně základnou, „substancí“ (být nestojící, nestabilní), nýbrž událostí, resp. pluralitou událostných dění nejrůznějšího charakteru.

89-089

Tak jako nemůžeme vědomí, myšlení, reflexi považovat za nějakou vyšší úroveň biologických funkcí, tak nemůžeme ani subjektní akt víry považovat za nějaký vyšší stupeň intelektuální či vůbec myšlenkové činnosti. Je jistě možný ne jeden metodický přístup k odhalení pravé povahy oněch skoků, resp. radikálních, žádnými přechody nezprostředkovaných změn rovin; jednou z nejperspektivnějších je podrobná analýza toho, čemu jsme se díky Husserlovi (především) naučili říkat „intencionalita“. Budeme ovšem muset intencionalitu chápat mnohem širše, než tomu je u Husserla. A právě intencionalita, podrobně zkoumaná, nám ukáže nutnost předpokládat ne jednu, ale hned několik rovin či stupňů atd. První rovina intencionální je demonstrovatelná na modelu (pravé) události, tj. na modelu třeba i toho nejprimitivnějšího, nejjednoduššího jsoucna, které ovšem chápeme jako primitivní událost. K události náleží, že je rozpjatá v čase, že se děje, že probíhá od svého počátku až do svého konce. Počátek a konec události započítáváme ještě k průběhu samotného událostného dění, nepovažujeme je za vnější meze dění. Jak se děje událost? Tak, že prochází postupně jednotlivými svými „stavy“, resp. krátkými „přítomnostmi“, okamžitými aktuálními podobami. Dění události je vlastně uskutečňování, realizace první podoby intencionality, totiž právě směřování událostného dění k postupné aktualizaci série jednotlivých „jsoucností“. Příklad: když se díváme na nějaké zvíře nebo na rostlinu, pak to, co vidíme, je pouhý momentální vzhled oné živé bytosti, nikoliv ona bytost sama. Viz

Rádl v *Útěše!* Nemůžeme vidět celého člověka od dětství až po stáří „najednou“ – jako „celek“ je neviditelný.

89-090

Je tedy na prvním místě třeba jmenovat intencionalitu pravých událostí, tj. intencionalitu jejích strukturálních postupů k uskutečnění, realizaci jednotlivých jsoucností v náležitém pořádku. Tato intencionalita je tedy „řízena“ či „ovládána“ tím, co nejstarší řečtí filosofové nazývali FYSIS (dokladů ovšem není mnoho, nejlépe se to ukazuje na Hérakleitovi). Můžeme tedy mluvit o intencionalitě fyzické (ve zcela filosofickém smyslu! – s dnešním chápáním fyziky to nemá vůbec nic společného). Událost, která probíhá pouze podle své FYSIS, může být zvenčí pouze narušena, ale sama toto narušení nemůže ani obejít, ani překonat, napravit, protože pro nic takového nemá ve své FYSIS předpoklady. Proto musíme pro umožnění zrodu a utváření událostí vyššího typu předpokládat schopnost v nějakém rozsahu reagovat na vnější podněty. Samozřejmě i takovou reaktivní událost lze narušit nebo likvidovat zásahem zvenčí, ale o to nám nyní nejde. Důležité tu je právě to, že v nějakém sebemenším rozsahu je taková reaktivní událost (tj. událost schopná reagovat na jiné události nebo na celé „prostředí“ vyvolané jinými událostmi a jejich shluky apod.) upravit či přizpůsobit svůj další průběh v nesouhlasu či rozporu s tím, jak podle své FYSIS měla probíhat. Protože z hlediska události a v její perspektivě (v perspektivě její FYSIS) je každý takový vnější podnět nebo zásah čímsi kontingentním, musíme se teoreticky, myšlenkově nějak vypořádat s touto pozoruhodnou okolností, že událost může v průběhu svého událostního dění změnit svůj další běh tak, že se liší od běhu původně rozvrženého její FYSIS (KATA FYSIN), tedy rozvíjet se PARA FYSIN, v rozporu se svou FYSIS, ale tak, že se jí tak dostává jiné FYSIS.

89-091

Tato nová FYSIS – která ostatně „platí“ jen pro zbytek událostního dění – má zase poněkud novou intencionalitu, a tím jako by se nic nezměnilo. Ale je tu jeden důležitý nový moment. Původní FYSIS události je sice částečně vystřídána novou FYSIS, ale samo vystřídání, to, že událost je schopna svůj průběh změnit a tak přejít do původní FYSIS k nové FYSIS, nemůže být připsáno ani FYSIS původní, ani FYSIS nové. Musí tu tedy být nějaký nový intencionální princip, který už nemůže být vysvětlován fyzickou intencionalitou, ale nutně stojíme před úkolem odhalení intencionality nové, další roviny, která sice není možná bez oné fyzické, ale nemůže na ni být převedena ani z ní odvozena. Celá záležitost souvisí s nutností zavedení nové „skutečnosti“ (přesněji: pojmuté skutečnosti), a my tu uijeme termínu již starého, kterému však dáme nový, odlišný – přesněji zase řečeno: kterému dáme poprvé přesný význam. Jde o termín „subjekt“; sám o sobě je to termín nevhodný a zavádějící. Dokonce je možné, že časem se ukáže užitečnost jej zaměnit termí-

nem jiným, vybaveným docela odlišnými etymologickými konotacemi. Ale zatím nám musí posloužit. Celý problém zase bude nejlépe názorněji demonstrovat na příkladu nějaké živé bytosti, třeba ptáka nebo zvířete. Mláďata některých ptáků a zvířat mají ve svém životě krátce po svém narození jakési krátké období, kdy se jim vtiskují určité dojmy či informace do jejich výbavy, ačkoliv tam původně nic takového nebylo (krom připravenosti si něco takového nechat vtisknout). Říká se tomu imprintsční období. Co se v takovém období vlastně děje? Do paměti mláďat se vtiskuje ‚podoba‘, resp. ‚obraz‘ rodičů, a to tak, že napříště je téměř s jistotou vyloučena záměna.

89-092

Nás tu především zajímá zásadní rozdíl mezi nějak „dědičně“ danými informacemi, které nás vedou k dojmu, že tu je cosi předem naprogramováno, „dáno“ (Portmann např. mluví o „erblich vorgeformte Urbilder im Erleben der Menschen und der Tiere“, 6238, s. 127 aj.), a mezi informacemi, u nichž máme jistotu, že byly získány teprve v průběhu života a že jsou podmíněny jistými „zkušenostmi“. Jestliže kachňata, vysezená kvočnou, považují kvočnu za „matku“ a všude chodí s ní (s výjimkou louží a potoků atd., kdy se vrhnou do vody a kvočna je marně zoufale volá na břehu), nebo v ještě křiklavějším případě když malí pštrosi, uměle vylíhnutí na přírodovědecké fakultě (protože pštrosice v zoo na nich nechtěla sedět), považovali za svého „rodiče“ asistenta Veselovského a doprovázeli ho potom po celé fakultě, protože byl tím prvním, koho po vylíhnutí viděli, pak nemůže být sporu o tom, že nešlo o žádný „dědičně preformovaný praobraz“ rodiče, nýbrž leda o dědičně preformovanou funkci, k jejíž aplikaci, resp. k jejímuž uskutečnění a uplatnění bylo nezbytně zapotřebí informací ze „zkušenosti“, tedy ze setkání s nějakou „jakoby rodičovskou“ skutečností, která pak v určitých významných rysech byla vkomponována do zkušenostního, resp. vůbec „akčně systémového“ rejstříku či zásobníku ptáka způsobem, podstatně ovlivňujícím další život, resp. běh života této živé bytosti. Jakékoliv řešení tohoto problému v rámci událostního dění, ovládaného (a probíhajícího podle) FYSIS, je principiálně vyloučeno, neboť se nutně stává protismyslným. Musíme vyřešit základní problém, jak je možná v rámci fyzické události „její“ akce, jež potom mění další fyzický průběh události. To není možno bez asistence „subjektu“.

89-093

Když si uvědomíme, že událost se děje – viděno zvnějšku – tak, že po sobě následují jednotlivé jsoucnosti, musíme si klást otázku, jak vlastně tato směna jsoucností pracuje, funguje, co ji udržuje v chodu a co zajišťuje správné pořadí. Samozřejmě vůbec nejzákladnější otázkou tu je, co drží jednotlivé jsoucnosti pohromadě a co je má k tomu, aby se aktualizovaly a zase desaktualizovaly. Přijměme dvě hypotézy nejstarších řeckých filosofů: oním hybatelem, onou hybnou sí-

lou, která „nutí“ jednotlivé jsoucnosti, aby ze své inaktuality vyskočily do aktuality a zase se ponořily do nové inaktuality (příčemž nejprve jde o inaktualitu budoucí jsoucnosti, posléze o inaktualitu minulé jsoucnosti), je FYSIS. Naproti tomu to, co drží všechny jsoucnosti pohromadě, je LOGOS. To znamená, že každé jsoucnost jako časový celek je ovládán jednak svým LOGEM, jednak svou FYSIS – anebo, chceme-li být ještě přesnější – je ovládán svým LOGEM skrze svou FYSIS. Tato druhá formulace je důležitá právě proto, že později rozpoznáme ještě jiný způsob, jak se něco děje podle LOGU bez prostřednictví FYSIS (nezprostředkovaně ze strany FYSIS). Zatímco bez prostřednictví FYSIS se nemůže LOGOS obejít naprosto, protože ke každému ‚působení‘ bez FYSIS potřebuje alespoň asistenci nějaké FYSIS, resp. těla příslušné události, ovládané FYSIS (KATA FYSIN), přímé působení LOGU, resp. působení bez prostřednictví FYSIS je za určitých podmínek mnohem účinnější, pronikavější a obsáhlejší. A je možné díky tomu, že vedle pravých jsoucností, která jsou (pravými) událostmi, do hry vstupuje ještě zvláštní typ skutečností, které jsou – zejména ve srovnání s událostmi (pravými) jako jsoucnosti – vlastně nejsou (skutečnost onto- a meontologická).

89-094

Význam zavedení našeho pojetí subjektu pro chápání lidských práv spočívá v tom, že základní lidská práva se týkají lidí jako subjektů, politická práva potom jako politických subjektů a sociální a hospodářská práva jako členů (příslušníků) společnosti. Jinými slovy řečeno, základní, tzv. nezczitelná lidská práva neudílí ani stát (politická společnost) ani společnost vůbec, tj. druzí lidé, nýbrž jak na státu, tak na společnosti je pouze, aby tato práva subjektů, jež nejsou jejich výtvo-rem ani produktem (a to v žádném smyslu, tedy ani pro vlastní rodiče!), respektovali (a to bezvýhradně). Naproti tomu sociální a hospodářská práva, stejně jako práva politická, se týkají povinnosti těch druhých a tím i celé společnosti, připravit pro činy, jednání, aktivity každého subjektu takové podmínky, jaké mu za daných obecných okolností dovolí co nejlépe splnit to, čemu Rádl říká „jejich životní poslání“ (O něm. revoluci; s. 61: „každý má právo svoji iniciativnost uplatnit – každý, kdo nějaký podnět má, a úkol demokracie jest umožnit takový složitý způsob vlády“, kde mají vládnout všichni: „všichni jsou povoláni vládnout“). A dále: Proti tzv. soc. indikaci, s. 23: „Základní myšlenkou socialismu jest, že chudý člověk nemůže na světě splnit svoje poslání, protože mu brání nesprávná hospodářská organisace světa.“) – Tím je vyjasněno dvojí: především, že základní lidská práva (a svobody) nejsou produktem společnosti ani poměrů, ale že ze strany společnosti musí být brána na vědomí, respektována a zabezpečována. A za druhé, že není zásadního rozdílu mezi zabezpečováním lidských práv formou opatření politických a formami jinými, tedy opatřeními hospodářskými, sociálními a eventuelně jinými.

89-095

30.1.89

Otázka smyslu v dějinách může být formulována jako otázka po možnosti událostí, které mohou probíhat (třeba jen zčásti – to není nejdůležitější) KATA (TON) LOGON, i když neprobíhají KATA FYSIN (KATA TÉN FYSIN). Jinak řečeno, zda je v dějinách možný smysl, který není obdobou smyslu „organického“. Musíme si ovšem uvědomit, že také v říši živých bytostí existují nepravé událostné děje, které samy o sobě nemají žádnou FYSIS (= neprobíhají KATA FYSIN) a přece jsou – jak dnes říkáme – přirozené. A jak je známo, naše slova příroda a přirozený (nebo přírodní) jsou vlastně odvozena od užití termínů natura a naturalis, jimiž latina překládala řecké FYSIS a FYSIKOS atd. A náš příspěvek k řešení tohoto problému spočívá ve vytvoření zvláštního pojmu, resp. významu, spjatého s termínem „subjekt“, kterým nemáme mínit žádné jsoucno, ale přesto něco, co lze považovat za skutečnost. Proč nelze subjekt považovat za samostatné jsoucno? Protože nemá žádnou aktuální přítomnost v podobě jsoucnosti, neboť je vychýlen z přítomnosti do budoucnosti: subjekt je aktuální jako „lehce budoucí“, nikdy jako součást okamžité aktuality. V jakém je vztahu k tzv. „aktualitě“? Slovo aktualitas etymologicky souvisí se slovem actus – čeština velmi pěkně napodobuje tuto souvislost slovem skutečnost, které je etymologicky spjato se slovem skutek. Mohli bychom skutečnost chápat jako to, co vede ke skutku, anebo naopak jako to, co je výsledkem skutku. Jazyk napovídá, zdá se, spíše to druhé, ale věcně potřebujeme se orientovat na to první. Subjekt je skutečností, která vede ke skutku: subjekt je totiž subjektem toho skutku, k němuž vede, resp. který vykonává, resp. přesněji: který začíná vykonávat, jehož provedení startuje.

89-096

Kdybychom radikalizovali své pojetí a skutečnost důsledně chápali jako to, co vede ke skutku, pak bychom museli za skutečný považovat pouze subjekt, tedy nejsoucno, kdežto každé jsoucno bychom museli považovat za něco jiného než skutečnost, protože jsoucno samo se pouze děje, ale žádného skutku není schopno, k žádnému skutku – tj. činu, aktu, akci – nevede. Abychom si zbytečně nekomplikovali svůj úkol a další práci, přikloníme se (zatím) ke kompromisnímu řešení a budeme za skutečné považovat buď to, co ke skutku vede, anebo to, co je výsledkem, produktem skutku, a ovšem také skutek sám. Tím jsme pokryli veškerou skutečnost, ovšem s tou výhradou, že samu událost budeme považovat za docela zvláštní „druh“ skutku, jemuž chybí subjekt, ale který naopak je schopen dát subjektu vzniknout, resp. – opět přesněji – umožnit jeho vznik a jeho působení. Můžeme tedy summa summarum shrnout své pojetí skutečnosti následovně: skutečnost je pro nás to, co vede ke skutku (a to je subjekt – a jak se přesvědčíme za chvíli, to, co subjekt vyvolává a povolává k ex-sistenci, ryzí nepředmětnost, případně Pravda apod., terminologie zůstává zatím volná, protože problematika musí být nejprve rozvinuta), dále to, co je výsledkem, rezultátem

skutku, a posléze skutek sám, přičemž pod skutek a pod rezultat skutku zahrnujeme událost a rezultat události jakožto zvláštního skutku bez subjektu, anebo při jiném pojetí, možná logičtějším, přidáme do oboru skutečnosti ještě událost a její produkty (?!) či relikty. A za podmíněně (či subjektivně) skutečné považujeme také skrumáže a hromady událostí či ještě víc reliktů, produktů událostí. A tím máme obor skutečnosti vyčerpán. Zvláštní důraz však budeme klást na skutečnosti nepředmětné.

89-097

Obecně můžeme argumentovat, pokud jde o nepředmětnou skutečnost nebo o nepředmětné skutečnosti a jejich povaha, „vedoucí ke skutkům“, tím, že pro tradiční filosofii i obecné chápání je skutečností, tj. něčím, pouze to, co jest, tedy jsoucí, jsoucno. Pokud se chceme odvrátit od řeckého filosofického předsudku, že ARCHÉ musí být jsoucí čili jsoucnem, protože z nejsoucího nemůže vzniknout nic jsoucího, a pokud chceme odmítnutí trvalosti a neměnnosti vztáhnout také na nejsoucí, tedy pro tradiční chápání na „nic“, pak musíme předpokládat, že nejenom žádné jsoucno netrvá beze změny, nýbrž ani nic. A tak jako každé jsoucno trvá nějaký čas a pak končí a mění se v nejsoucí, tedy v „nic“, právě tak ani „nic“ netrvá, nýbrž má stejně nezastavitelnou tendenci se měnit – a nic, které se mění, se ovšem musí měnit v „něco“. Takže lze – ovšem stále za předpokladu, že ponecháváme v platnosti něco z tradičního řeckého východiska a z chápání skutečnosti jakožto jsoucí – vyjít z „ničeho“ či z „nicoty“, z níž nutně vzhledem k obecné proměnlivosti musí stále vznikat „něco“, a tak založit jsoucnost světa (v nepřesném chápání „jsoucnosti“) v nakloněnosti „nicoty“ se měnit. Těžkosti ovšem nastanou, když rozšíříme pojem skutečnosti i na skutečnost nepředmětnou (skutečnosti nepředmětné), neboť pak nám nastane povinnost pokusit se o myšlenkové uchopení rozdílů mezi různými nepředmětnými skutečnostmi, a ovšem s tím souvislá povinnost zkoumání, jakými myšlenkovými prostředky se o to vůbec můžeme pokoušet. A pokud alespoň zčásti uspějeme, musíme se pokusit rozlišit mezi „nicotou“, která je prostě škrtnutím všeho vůbec, každé skutečnosti, a mezi jen zdánlivou nicotou, která je ve skutečnosti „skutečností“.

89-098

Všechno, co se děje KATA FYSIN, děje se zároveň také KATA LOGON. Naproti tomu nikoliv všechno, co se děje KATA LOGON (event. KATA TON LOGON), musí se dít KATA FYSIN. Naopak, jsou to právě dějinné události, které se mohou dít KATA LOGON, ale PARA FYSIN. Z toho především vyplývá, že LOGOS sám není KATA FYSIN, resp. že nemá žádnou FYSIS. LOGOS každou FYSIS umožňuje a zakládá, ale není s žádnou FYSIS nutně a bezpodmínečně spjat. V tom smyslu můžeme říci plným právem, že LOGOS je mimo sféru FYSIS, že je za FYSIS či nad FYSIS. A to se řekne řecky META, takže LOGOS je META FYSIN, resp. META TA FYSIKA. Ale

jistá nesnáž spočívá v tom, že META znamená také potom, zatímco my bychom spíš potřebovali před, napřed (už vůbec by nevyhovovalo nad ve smyslu EPI). Nicméně s touto malou výhradou můžeme dát nový smysl termínu metafyzika a metafyzický a říci, že zatímco jsou skutečnosti fyzické (pokud jde o pravá jsou), LOGOS aj. je skutečnost metafyzická. (Možná, že se časem ukáže potřeba najít nebo vytvořit slovo nové, které by i etymologicky vyhovovalo a bylo tak přiměřenější „věci“.) V jistém smyslu je paradoxní, že názvu „metafyzika“ se dostalo filosofické disciplíně, kterou Aristotelés označil jako „první filosofii“. Metafyzika značí spíše něco, co přichází potom, po něčem jiném – například po zkušenosti atd. Metafyzika jako slovo s sebou přináší jakýsi důraz na subjektivní stránku, na přístup – nejdříve se nám dávají jsou, potom nejsou (když zůstaneme u svého pojetí); je to téměř jakýsi náznak nominalismu, pokud nejsou odmítneme považovat za „realia“. Latinské supranatura a supranaturalis znamená tedy značný posun, ale z našeho hlediska nikoliv správným směrem. Pravda či LOGOS jsou spíše „pod“, jsou „základem“.

89-099

Když mluvíme o reaktibilitě událostí, zavádíme zároveň cosi neobyčejně důležitého do svých úvah: každá reakce je druh akce. Akce však nemůže být vysvětlena, objasněna poukazem na FYSIS události, neboť akce je tou „součástí“ či „složkou“ události, která se tím či oním způsobem, ve větší nebo menší míře vymyká této FYSIS události, protože probíhá nikoliv KATA FYSIN, nýbrž PARA FYSIN. Každá akce obsahuje cosi, co je v rozporu s nerušeným během události. Vzniká proto otázka, zda za život v pravém smyslu můžeme považovat „normální“, tj. ničím nerušený běh událostního dění (tj. zda už to je život, a zda to je pravý život), anebo zda takový běh událostního dění začíná být skutečným životem teprve, když musí řešit nenadálé, mimořádné, zvenčí vyvolané situace tak, že tím mění sám průběh události KATA FYSIN. Jestliže však akce sama probíhá spořádaně, tj. má jakoby svou vlastní FYSIS, musíme tuto okolnost nějak osvětlit. Vysvětlení je následující: každá akce, která znamená jisté narušení původního běhu událostního dění (což je ovšem hypotetická záležitost), předpokládá na jedné straně cosi „cizího“, do tohoto běhu zasahujícího, intervenujícího – totiž subjekt, a na druhé straně předpokládá zase pohotovost se tomuto zásahu přizpůsobit a vintegrovat jej do běhu událostního dění tak, že s ním bude vnitřně i vnějšně úzce souviset, ale pod podmínkou, že ten běh bude za tím účelem poněkud změněn, adaptován, přizpůsoben, a to jak „předem“, aby výkon akce byl vůbec možný, tak v podobě původně nezamýšlených důsledků (jako jsou zkušenosti, dovednosti, vycvičenost). Prostředníkem k tomu nezbytným je tělo. Tělo nesmíme ztotožňovat s FYSIS ani s událostí jako celkem, které jsou „neviditelné“.

89-100

31.1.89

Myšlení je velmi pozoruhodnou skutečností, protože je nejenom – jako každá aktivita, akce – záležitostí fyziologickou (to znamená událostným děním, ovládaným LOGEM skrze FYSIS), ale fyziologicky do té míry připravenou se nechat vést a ovládat přímo LOGEM, že už není zapotřebí žádné další FYSIS ke zprostředkování (jako tomu je u jiných akcí, jež vlastně „narušují“ FYSIS původní, resp. nosné události). Myšlení je tedy takové zvláštní „dění“, které je svou bytostnou povahou „reaktibilní“ vůči nejsoucnu (či nejsoucňům) některého druhu, v našem případě vůči LOGU. To vlastně znamená, že myšlení je nějakým způsobem uvolněno z vazeb fyzických (fyziologických) a je schopno se tudíž spravovat ve svých postupech souvislostmi logickými (a normami logickými), aniž by se vzdávalo fungujících struktur psycho-fyziologických (jež ovšem stlačuje do role rutinizovaného aparátu). V jistém smyslu ovšem už tělesné procesy a výkony jsou ovládány LOGEM za prostředkující funkce FYSIS, takže musíme předpokládat jejich „vnímavost“ vůči vládě FYSIS. Zcela jim však, jak se zdá, chybí vnímavost vůči LOGU přímo, bez prostřednictví FYSIS. Touto vnímavostí jsou však vybaveny „procesy“ vědomí a myšlení, tedy procesy „psychické“ v užším smyslu. Za určitých okolností je však vědomí a myšlení schopno se zhostit úkolu ještě mnohem náročnějšího, totiž otevřít se nejen vládě LOGU, nýbrž otevřít se oslovení Pravdy, tedy otevřít ještě dále svou otevřenost vůči LOGU a spolu s LOGEM, jímž se nechá ovládat, se dát k dispozici oslovení Pravdy samotné. K tomu dochází ovšem ze strany myšlení teprve v reflexi, jejíž strukturu je třeba zvláště pečlivě objasnit. Oslovující (tj. logické) působení Pravdy je možné jen skrze reflexi (na rozdíl od „tuch“).