

[Filosofická propedeutika; problém sebepochopení filosofie]

89/601

- 1 Filosofická propedeutika má v sobě zdánlivě něco absurdního. Na jedné straně nemůže předem vysvětlit, co to je filosofie, takže vše, co říká a o čem vypovídá, zůstává dlouho v mlze; na druhé straně vlastně ani nemůže opravdu do filosofie uvádět, protože všichni do ní jsou nějak již uvedeni, aniž by o tom věděli a aniž by to ze strany těch druhých (uvádějících) bylo zamýšleno.
- 2 Povšimněme si na prvním místě důvodů, proč nelze vymezit předem, co to je filosofie a jaké jsou meze její kompetence. Prvním důvodem pro to je neexistence žádné instance, žádného arbitra, který by pro to byl kompetentní, kt. by byl povolán, aby o tom autoritativně rozhodl. Není žádné disciplíny, která by mohla (byla povolána) vymezit, co to je filosofie, leč právě filosofie sama.
- 3 Filosofie se však nemůže jednou provždy rozhodnout, čím je, protože tu není ničím daným, co by tu bylo dříve než filosofování. Filosofie je jakýsi myšlenkový pokus, experiment, o němž nelze dopředu říci, jak dopadne. Filosofie je vynález, který také nemusel být učiněn. Vznikla dějinně, není založena v ničem přírodním či přirozeném. (Kontra Lochman: „přirozené myšlení“ × každé myšlení je ne-přirozené!)
- 4 Každý krok filosofie, resp. filosofů ‚kupředu a výš‘ (srv. Teilhard de Chardin) nutí filosofy k revizi dosavadního chápání filosofie a k jejímu re-definování, resp. novému sebepochopení. V tom smyslu je otázka konce filosofie docela špatně postavena. Záleží jen a jen na filosofech samých, jak se bude filosofování rozvíjet a čím vším se filosofie v budoucnosti stane.
- 5 To ovšem nevyvazuje filosofy z povinnosti reflektovat dosavadní své filosofické výkony a také výkony jiných, starších i nejstarších filosofů. Odtud pokusy některých filosofů vyložit, co to je filosofie, v poukazu na historickou posloupnost filosofů a jejich myšlenkových systémů. To je samozřejmě možné, a dokonce nutné, ale má to vady: jak můžeme mluvit o dějinách něčeho, když jsme předem nevyjasnili, čeho dějiny to mají být?
- 6 Z uvedeného je zřejmé, že přesné vymezení filosofie jako myšlenkové disciplíny není možné, ale že naproti tomu je nezbytné se o to stále ně-

jak pokoušet. Zbývá posoudit, zda je lépe vymezit ffii šíře, nebo naopak úže. K tomu cíli je nutno zvolit určitou strategii.

17. XII. 89

89/602

- 7 Navrhuji následující širší vymezení terénu, na němž se filosof svými specifickými aktivitami (myšlenkovými) pohybuje, a to znamená vymezení širší, aby v sobě obsahovalo filosofii po všech stránkách. Pokusné vymezení: principiální, systematická a kritická reflexe. Později podnikneme zkoumání povahy reflexe; na tomto místě zůstaneme jen u toho, že filosofie není primárně žádným (předmětným) věděním, nýbrž že při každém věděním či spíše při každém myšlenkovém podnikání a každém aktu vědomí je ffie na straně reflexe takového podnikání či takových aktů. A protože i tato reflexe je zase jen myšlenkovým aktem, že filosofie bude ustavičně směřovat k dalším a dalším reflexím i všech předcházejících reflexí.
- 8 V tom spočívá principiálnost filosofické reflexe, že se na prvním místě zaměřuje k principům, nikoliv k předmětu myšlenkových aktů. V dosavadní filosofické tradici, ustavené ve starém Řecku, to znamenalo, že „předmětem“ filosofického zájmu nebyla sféra předmětných skutečností, ale kořenů, předpokladů a východisek, bez nichž onen přístup k předmětným skutečnostem nebyl a není možný.
- 9 Druhým specifikem filosofického myšlení je jeho systematicčnost. Ta je často chápána redukovane jako vnitřní logická bezespornost. To musíme odmítnout, protože tzv. formální logika je disciplínou nefilosofickou (od filosofie se jako jedna z prvních odpoutavší), a proto nemůže mít pro samu filosofii konstitutivní důležitost. Systematicčnost filosofie není nesena formální logikou (která ostatně začala selhávat i v přírodních vědách), nýbrž zvláštním vztahem myšlení k LOGU a ovšem také k Pravdě, event. k „tomu pravému“. To ovšem nás vede už k třetímu rysu:
- 10 kritičnosti. Pro první přiblížení můžeme přihlédnout k původnímu řeckému slovu KRISIS, což znamenalo rozhodnutí, a to volbou z několika možností. Ještě u Sofokla najdeme, jak mluví o nepravém rozhodnutí či nepravém soudu či úsudku (OUK ALÉTHÉS KRISIS). Dnes rozumíme kritičnosti jako jisté přímo v metodu vypracované obezřetnosti, připravené svou myšlenkovou cestu vždy znovu konfrontovat s tím, co je „tím pravým“, resp. s pravdou. Nepravé rozhodnutí tedy chápeme jako nekritické nebo ne dosti kritické. Tím budeme mít také příležitost se dů-

kladněji zabývat. Nyní však stojíme před otázkou vztahu filosofie k pravdě a pravdy k filosofii.

17. XII. 89

89/603

- 11 Hned v prvních dobách, kdy se formovala filosofie ve starém Řecku, docházelo k tomu, že filosofové museli reflektovat své vlastní filosofování a že se museli pokoušet myšlenkově uchopit, co to vlastně filosofování a filosofie je. Sama tato otázka, pokud si ji dostatečně uvědomíme, stačí k tomu, abychom rozeznávali mezi myšlením, které je jen ve vleku nějakých vnějších tendencí a sil (tj. které je ideologické), a mezi myšlením, které chce být samostatným svébytným činem, resp. činností, aktivitou člověka.
- 12 Po mém soudu nejvýznamnějším případem sebepochopení filosofie je tradice později připisovaná Pýthagorovi, ale nejdůkladněji vyložená v Platónově *Hostině* (v řeči Sókratově). Filosofie se tu vědomě a programově vzdává titulu SOFIA, protože moudrost sama je vyhrazena bohům. Filosofie je láskou k moudrosti a touhou po ní – Erós je tu představen jako první filosof, tj. archetyp filosofa.
- 13 Sám Platón učinil první krok k záměně moudrosti za pravdu, a tudíž k záměně usilovného směřování za moudrostí, FILOSOFIEIN, za usilovné směřování za pravdou, ALETHEUEIN. Filosofii by tak bylo možno charakterizovat jako FILALETHEIA (substantivum nedoloženo). Jsou tu však nutné jisté korektury, a to jednak v pojetí onoho vztahu člověka (filosofa) k pravdě, jednak v pojetí pravdy samé.
- 14 Platón nechá Sókrata mluvit o dvojí lásce, totiž jednak o lásce k moudrosti, resp. k pravdě (nadále budeme mluvit jen o pravdě), jednak o lásce k filosofii. Je zajisté otázkou, jak dalece můžeme Platónův text zatížit významy, o něž nám nyní jde; ale naším cílem není věrná interpretace Platóna, nýbrž problém sebepochopení filosofie. Láska k pravdě jako FILIA, láska k filosofii jako ERÓS.
- 15 Existuje mnoho studií poukazujících na základní rozdíl mezi řeckým pojetím lásky jako ERÓS a evangelijním, resp. prvokřesťanským jejím pojetím jako AGAPÉ. Základní rozdíl spočívá v zaměření, tj. v intenci (a intencionalitě) lásky: ERÓS šplhá k cíli své lásky vzhůru, AGAPÉ se sklání k cíli své lásky dolů.
- 16 Dvojice ze *Symposia* nám věc komplikuje. Erotická láska k filosofii může být naplněna, člověk se může stát filosofem; láska k pravdě však musí zůstat nenaplněná, je v pravém slova smyslu „platonická“: pravda je a zůstává ...

pokrač. viz: 90-431 [rukopisný dodatek na rubu listu, pozn. red.]

[René Descartes a subjekt (ego cogito)]

89/604

Patočka, *Aristoteles*, 1964 – IX. Descartes a Hegel (311nn)

311-2 Descartes totiž pojem subjektu v moderním smyslu (tj. ve významu subjektu poznávajícího, který stojí proti objektu) zavádí teprve vůbec do filosofie, i když sám termín ‚subjekt‘ se u něho ještě nevyskytá; věc, o kterou zde běží, u něho však jest

312 je ... příznačný fakt, že část moderní filosofie vykládá tento tradiční pojem stále více ve smyslu vědomého jsoucna (např. Campanella, Leibniz)

- Co u Campanelly je nezcela vyjasněná anticipace, u Leibnize je již procesem dovedeným do konce: substance je subjektem. Mezi těmito dvěma stadii leží objevení subjektu v moderním smyslu slova, subjektu vědomí, a tedy i pojmu vědomí sama, který s ním souvisí.

313 Matematické a jiné jednoduché evidence byly nezávislé na rozdílu skutečnosti – neskutečnosti a říkaly, co a jaké něco jest, aniž mohly zaručit, že jest; zde, u fundamentum inconcussum, je zaručeno, že jest, ale obtíž je opět v tom, čím jest. Čím jsem?

- ať již cogito zaručuje ještě jiné věci, je jím zaručen po obsahové stránce soubor oněch *cogitationes cogitati* (cogito má formu ego cogito cogitatum), které jsou bezprostředně přítomny zraku ego. Ego je určitě ‚subjekt‘ těchto cogitationes. Subjekt, podklad, pojiťko. A tato cogitata naší cogitatio tvoří spolu s ní obsah toho, co od této doby nazýváme vědomím.

314 Descartes neopouští zároveň snad starý způsob pochopení toho, co jest, který byl domovem v celé substancialistické tradici klasické řecké filosofie: zde být znamená ‚být přítomen‘ a něco jest tím více, čím je stálejší, trvalejší (čím více má ‚přítomnosti‘). Tak je to spojeno se samotným pojmem substance: substance je to, co je ‚zde‘, co je přítomno již dříve než aspekty, co je tedy ‚přítomnější‘ a stálejší. ...

- A z tohoto hlediska je ovšem ego cogito nejen měřítkem bytí pro každé jsoucno, nýbrž samo je jsoucnem nejpřítomnějším, – vždy již přítomným, když je dáno kterékoli cogitatum, kterýkoli obsah, a tedy nejsubstanciálnějším. Ego cogito je tedy substance, je substantia cogitans.

89/605

- 1 To, co Patočka označuje za „pojem subjektu v moderním smyslu“, musí být chápáno ve smyslu širším: subjekt není jen subjekt myslící, ale subjekt činný (aktivní) vůbec. Myšlení samo je přece jen jedna z aktivit subjektu.
- 2 Proto také onen zvrát, jímž je chápání tradičního významu slova „subjekt“ vystřídáno krok za krokem se ustavovavším (-ujícím) chápáním „ego“, je hlubší a podstatnější než „vědomé jsoucno“. Teprve další vývoj karteziánství způsobuje posun tímto směrem (také ovšem proto, že jde skutečně o objev čehosi nového, naprosto nového tématu).
- 3 Vyhraňený důraz na vědomí má význam dalšího „produktivního omylu“, který později jednostranně (a tedy nikoliv s jednoznačnou platností) odhaluje hloubková psychologie a psychoanalýza.
- 4 Descartův „objev subjektu“, dokonaný u Leibnize, nelze redukovat na objev subjektivity, nýbrž jeho vlastní a epochální význam spočívá v objevu subjektnosti (Subjektartigkeit).
- 5 Problematičnost způsobu navázání další kontinentální tradice na Descartův objev spočívá v marném pokusu o myšlenkové uchopení onoho subjektu = ego jako substance, vybavené atributy. Důsledkem tohoto scestného úsilí byl neprávem učiněný závěr, že D-ův „objev“ nebyl „objevem“ čehosi skutečného, nýbrž vynálezem neplatného pojmu.
- 6 Toto chybné hodnocení musí být korigováno. Je sice pravda, že karteziánství ustavilo neplatný, resp. chybný pojem „subjektu“, ale jeho objev „skutečného“ subjektu je třeba od této neplatnosti pojmu odlišit. Ve svém filosofickém vidění měl Descartes pravdu, chybu učinil jen ve svém pokusu toto vidění určitým způsobem myšlenkově uchopit a zpracovat.
- 7 Základní omyl je v pochopení subjektu jako toho, co „je zde“, co je „přítomno“. To je nejhlubší moment onoho omylu, spočívajícího v chápání subjektu jako „jsoucna“, tedy jako „jsoucího hic et nunc“. V důsledku toho pro nás platí úkol překontrolovat kořeny tohoto omylu, protože ty mohou být zdrojem četných dalších, třeba velmi odlišných omylů.
- 8 Teprve pochopení subjektu jako subjektu akcí, aktivit nám dovoluje myšlenkově uchopit skutečnost vysunutosti subjektu z „přítomnosti“ do budoucnosti (vykloněnost).

17. XII. 89

[René Descartes, *Meditace o první filosofii* (pro Komenského fakultu)]

89/606

- 1 „Otázky o Bohu a lidském duchu“ = první filosofie (srv. 27,25–7). V *Rozpravě* ne důkladně; ergo zde důkladně(ji). Můžeme proto více než v *Rozpravě* zatěžovat každou formulaci, ano, každé slovo. A protože D. chce o těchto otázkách pojednat „více než jednou“, je také zapotřebí krom čtení srovnávat i s jinými texty. To zde nebudeme dělat.
- 2 Opatrný D-ův postup: nejprve dává text číst „konzultantům“ (to má ovšem několikeré důvody, nejen ty, které D. sám uvádí; když dáte někomu předem přečíst něco, co pak vyjde, a on vám hned nevytkne chyby, je pak zavázán i později. Příklad Husserl-Heidegger, *SuZ*, potom jej vydává latinsky (srpen 1641, 2. vyd. květen 1642), teprve 1647 francouzsky jako *Médit. metaph.*, s námitkami a odpovědí na ně.
- 3 Necháme-li stranou otázky taktické a zůstaneme jen u argumentů vyslovených, pak stojí za to se zastavit u otázky esoteriky a exoteriky ve filosofii. D. píše na svou dobu a ve srovnání i s jinými mysliteli velmi jasně a srozumitelně. Přesto nepíše obecným jazykem, ale jen latinsky pro vzdělance. Je otázka, zda mu můžeme věřit, že tu nejde jen o další opatrnost.
- 4 Nutnost stanovení prahu kompetence je ve filosofii daleko větším problémem než v odborných vědách. Ale D. nemluví o kompetenci, nýbrž o *faiblesse de l'esprit* (53, fr.: *Les faibles esprits* – český překlad „jimž chybí schopnost“ je nepřesný a zavádí). Mohl snad D. mít na mysli znalost latiny jako parametr „síly ducha“?
- 5 Příklad pochybnosti studia filosofického textu z překladu: „lidský duch sám sebe pozorující, do sebe obrácený“ – v orig. „*L'esprit humain, faisant réflexion sur soi-même*“. Budeme překládat: lidský duch, reflektující sebe sama. A hned musíme provést jisté upřesnění, které je vzhledem k textu vlastně anachronismem, ale je elementárně důležité: pojetí reflexe.
- 6 Vzniká totiž otázka, jakým způsobem se vůbec lidský duch může v reflexi vztáhnout k sobě samotnému. D. se na daném místě o tom nezmiňuje, ale je to věc zásadní, principiální – a náleží proto k „první filosofii“. Další text ukazuje, že D. si toho nebyl nevědom. Celá jeho koncepce je vlastně odpovědí na tuto nevyslovenou otázku – a my tu otázku musíme vystopovat „mezi řádkami“ jako to, co v textu není, ale bez čeho text nedává plný smysl.

89/607

- 7 První námitka se týká pojetí samotného lidského ducha či přesněji jeho sebepojetí: „l'esprit humain ... ne se connaît être autre chose qu'une chose qui pense“. V tomto výměru se shoduje D. i namítající. Překlad je zase zavádějící a hrubě nepřesný: duch „pokládá se prostě za myslící věc“. V orig.: nepoznává se leč jako něco myslícího (ovšem něco = s důrazem na věc; to si necháme jako zvláštní bod).
- 8 V dalším D. potvrzuje, že nechtěl vyloučit, že k přirozenosti lidského ducha může patřit i leccos jiného než to, že je „myslící věcí“. Je tedy zřejmé, že mu šlo ve zmíněné formulaci nikoliv o vymezení lidského ducha jako „entity“, nýbrž o vymezení toho, zač lidský duch sám sebe považuje, jak sám sebe chápe, co ze sebe a na sobě poznává.
- 9 Rozdíl mezi skutečností a mezi předmětem sebepochopení je D-em formulován jako rozdíl mezi řádem pravdy věcí a mezi řádem myšlení. Poprvé se tu setkáváme s pojmem „pravdy věcí“ v takovém smyslu, který tuto pravdu nechává zcela mimo sféru myšlení. Zatím nemůžeme rozhodnout, jak celou věc D. chápe. Stručně nastíním dvojí možnost (jen na ukázkou a pro přemýšlení).
- 10 Především tu D. může zůstat na půdě „předsudku“ starých Řeků, totiž že pravda věcí není ničím jiným než neskrytostí věcí. Druhou možností je předpoklad, že stejně tak, jako se pravdou musí řídit naše myšlení, musí se jí (nebo se alespoň mají) řídit samy věci. Protože D. dělá rozdíl mezi různými „věcmi“ tak, že některé věci myslí a jiné nemyslí, znamenalo by v tomto druhém případě jeho rozlišení, že pravdou se musí řídit (spravovat) jak věci nemyslící, tak věci myslící, a řád myšlení by pak měl s řádem věcí nemyslících, totiž rozprostraněných, společné právě to, že se musí nebo má řídit pravdou.
- 11 D. ovšem ohlašuje, že teprve v průběhu svého výkladu hodlá prokázat, že opravdu nepatří nic jiného k podstatě lidského ducha, leč právě to, že je myslící věcí. O jeho výkladu tedy zatím nic nevíme, je ohlášen pouze záměr. Již nyní však čteme, že D. dělá rovnítko mezi přirozeností („nature“) a tzv. podstatou („essence“) lidského ducha. Zároveň musíme připomenout, že „nature“ může česky znamenat jak přirozenost, tak přírodu, a pak že essence je překladem OUSIA, německy Wesen, tedy česky lépe – jak už minule naznačeno – „bylost“. Víc těžko můžeme říci nyní.

89/608

- 12 Jestliže je lidský duch charakterizován jako „věc, která myslí“ (une chose qui pense) a jestliže samo toto myšlení je charakterizováno ne-li v plné šíři (to zatím necháváme stranou), tedy alespoň v určitých me-

zích jako reflektování, přesněji děláním či prováděním reflexe (l'esprit „faisant réflexion sur soi-même“), tedy jako činnost, aktivita, vzniká tu otázka: můžeme vůbec něco říci o oné „věci“ kromě toho, že myslí? Je-li myšlení aktivita oné „věci“, čím je ona „věc“ sama, odlišíme-li ji od její činnosti?

- 13 D. zřejmě rozlišuje mezi duchem či duší jako – řekli bychom dnes – „subjektem“ myšlení, tj. subjektem myslivých aktů, a mezi těmito akty samotnými. Především je tu rozdíl velmi zásadní, že duch (nebo duše) jako subjekt tu je vždy aktuálně, kdežto myšlení tu aktuálně být nemusí, zejména tu ani nemůže být nikdy celé najednou. Proto D. mluví nejenom o duchu reflektujícím (neboť duch také může nereflektovat), ale o nutnosti dobře vést a spravovat svůj rozum. Nedobře spravovaný rozum může být také aktivní, ale pak nejde o myšlení v ryzím smyslu slova. Proto myšlení je něčím fakultativním, je to schopnost myslet, která charakterizuje ducha jako takového, nikoliv aktuální, aktualizované myšlení (faculté de penser).
- 14 Základní důležitost má D-ovo upozornění na ekvivokaci v případě slova „idée“, tj. myšlenka, idea. Na jedné straně ji můžeme chápat materiálně jako akt či operaci mého chápání, porozumění (opération de mon entendement); na druhé straně jako „objekt“, který díky onomu aktu či operaci představuje nějakou věc, aniž bychom museli předpokládat, že tato věc existuje mimo naše chápání. Husserl, aby předešel komplikacím vyplývajícím ze zmíněné ekvivokace, zavádí (v navázání na Bolzana a Brentana) nový termín, totiž intencionální objekt.
- 15 Zásadní význam této myšlenky si D. plně uvědomuje, když poukazuje na to, že myšlenkový akt není a ani nemusí být dokonalejší než myslící subjekt (duch, „já“), a přece objekt tímto aktem míněný může být přímo nesrovnatelně dokonalejší než ten, kdo jej myslí.
- 16 Každého tu nejprve napadne idea Boha. Ale nedělejme zatím takový skok; zůstaňme třeba u geometrie nebo u matematiky. Svým lidsky nedokonalým myšlením můžeme mínit geometrický obrazec naprosto přesný (kruh, rovnostr. *[prázdné místo, kde chybí zřejmě značka pro trojúhelník, pozn. red.]*).

[Realismus a Masaryk]

89/609

ad Masarykův realismus – filosoficky (přednáška)

- 1 realismus především chápán jako odmítnutí a kritika romantismu – nejen v umění, ale ve všech rovinách života, ergo také ve filosofii (ale nejenom tam)
- 2 hlavního významu se dostalo tomuto proti-romantickému zaměření v politice, takže realismus se často zcela ztotožňoval s politickým působením realistické strany; chyba tohoto ztotožnění spočívá však jinde, totiž v nepochopení Masarykova vztahu k politice a jeho chápání politiky, zejména však jejího místa v životě jednotlivého člověka, ale i národa (nebo, jak bychom dnes spíše řekli, společnosti)
- 3 Václav Vaníček před více než 60 lety napsal charakteristiku doby a situace, do níž vstupovali „realisté“ (kteří se ovšem v té době teprve formovali) takovým způsobem, že takřka doslovně platí o našem dnešku: „Naši lidé čekali spásu od nové university, ale dorost vědecký pro ni, aby na ní mohl působiti, nepřipravovali. Čekalo se, že politický převrat nám přinese i universitní profesory, že snad spadnou s nebe, vědecká způsobilost že se někde najde. Byli lidé, kteří se nabízeli pro několik stolic, mnozí, ač k universitní profesuře nezpůsobilí, počítali, že ji obdrží pomocí svých známých politických veličin. Nebylo dosti těch, kteří se s opravdovou vážností i v cizině připravovali na to, aby mohli přejmouti učitelský úřad na nové české universitě; byli však přece.“ (MS 2, 291)
- 4 romantism znamená kolísání, typické přebíhání při přepadávání od radikalismu k pasivitě; kritizována je tedy především ona citovost až náladovost romantismu, proti které je postavena programovost, racionalita, důslednost a zásadovost. Rádli pak vyjmenovává celou řadu takových orientačních tezí, které mají ovšem jen deskriptivní charakter.
- 5 Vážná je otázka filosofického charakteru realismu v Masarykově pojetí. To má několik aspektů, které je třeba důkladněji prozkoumat. Jde tu především o pojem věci a věčnosti, a tu bude snad nejlépe ukázat na M-ovo pojetí vědy, místa teorie a důmyslných myšlenkových konstrukcí ve vědě a naopak nejvlastnějšího místa působení vědy v konkrétní praxi – odtud „konkrétismus“. Nutné i srovnání s Husserlovým „zu den Sachen selbst“.

[Struktura světa, vývoj, reaktivita...]

89/610

Struktura „reálného“ světa má pozoruhodné „hráze“ či naopak „průrvy“, které je zapotřebí vysledovat. Tak např. možnost vývoje v rámci „světa“ (a vlastně možnost ustavení světa jakožto světa) je otevřena a založena

nejenom v samotné reaktibilitě nejjednodušších událostí (která se může asi rozvinout až se vznikem světa, zatímco mimo svět většinou nenajde žádné uplatnění, nebo jen velmi omezené a dočasné), ale také a snad hlavně v tom, že díky této reaktibilitě se rozvinou zvláštní struktury rekurentní povahy, které dají vzniknout takovým útvarům, jakými jsou kvanta nebo elementární částice. To, že původně událostná, a tudíž principiálně dějová povaha „světa“ (resp. před-světa či proto-světa) je s to vytvořit bázi relativní, ale ve srovnání s původní dějovostí přímo enormní trvalosti, představuje nezbytnou bariéru, chránící cestu „kupředu a výš“ otevřenou. Proto musíme vidět tuto „bázi“ světa v její dvojí relativnosti, totiž jako nutnou vzhledem k vzniku světa a jeho základní povahy, ale zároveň jako nutně vztaženou k „účelu“ či „záměru“, jemuž má sloužit, a to je právě ona cesta dál a výš. Proto sice ona elementární či elementová struktura relativně trvalých „jsouců“ (jako jsou částice, atomy, molekuly atd.) má charakter jakési „hráze“ či přehrady, jejímž bezprostředním cílem je trochu zadržet spád onoho „původního“ kosmického dění (a zejména jeho rychlost), ale jen proto, aby pomocí tohoto „převodu“ bylo dosaženo rychlostí menších, a především vhodných pro další výstavbu světa, zvláště pak pro založení a rozvíjení onoho pohybu „dál a výš“, který směřuje proti obecnému entropickému spádu a má tedy negentropický charakter.

[Max Scheler, člověk, život a evoluce]

89/611

Scheler ve své poslední knížce *Místo (= postavení) člověka v kosmu* říká, že „to jediné, co dělá člověka ‚člověkem‘, není nový stupeň života, ... nýbrž je to princip, který je všemu a každému životu vůbec, tedy i životu člověka protikladný“ (s. 66 čes. př.).¹ Toto vidění sice vystihuje něco zásadně důležitého, ale je zkreslující vcelku. Moment pravdivosti spočívá v tom, že člověk představuje opravdu v procesu evoluce zlom, tj. že není pouhým pokračováním organického vývoje, tedy oním „novým stupněm života“. Právě naopak: jestliže v ohledu somatickém, organickém, fyziologickém a podobně se velmi podobá např. primátům, a tedy jestliže po těchto stránkách k žádnému tak pronikavému zlomu nedošlo (nýbrž leda k některým kvantitativním změnám), pak je to jen dokladem toho, že dosavadní stupeň organického vývoje k onomu dalšímu kroku, totiž k onomu opravdovému zlomu už dospěl, že připravil dostatečně půdu a předpoklady, že tedy splnil svou úlohu. Je nemyslitelné, resp. nelegitimní interpretovat potom onen zlom jako něco, co se prosazuje proti celému dosavadní-

¹ Max Scheler, *Místo člověka v kosmu*, přel. Anna Jaurisová, Praha 1968. – Pozn. red.

mu směřování života; v některých ohledech to opravdu může znamenat jakýsi protisměr, ale vcelku nikoliv. A nakonec i onen protisměr musí integrovat něco z oněch původních tendencí života vůbec do sebe a do svého směřování, neboť bez těla, bez organického sepětí s ním a bez oněch životních funkcí nemůže sám obstát. V některých momentech se opravdu může zdát, že lidské jednání se odvrací od norem běžně platných na úrovni předlidské, ale to neznamená, že se odvrací vůbec od života a všech jeho principů. Odvrací-li se od některých jeho principů, pak jen ve jménu jiných, vyšších, nikoliv naprosto opačných a protichůdných.

[Jednota filosofická a její obnovení]

89/612

Je tomu 90 let, co byla na počátku tohoto století založena Jednota filosofická; od té doby nepřestala, ač občas nemohla dost pracovat, existovat. Přežila obě války, přežila padesátá leta (i když velmi redukovala svou aktivitu), ale nepřežila období normalizační reakce, jíž podlehla – jako mnoho jiných spolků a organizací – hned na počátku. Normalizátorům nepostačily personální změny ve vedení, ale museli z podstatných důvodů zlikvidovat společnost samotnou a založit jinou (nejen založit jinou, ale...). To je také důvod, proč dosavadní Filosofickou společnost nemůžeme jen přejmenovat a na její práci kontinuálně navázat, ale proč musíme založit společnost odlišnou, novou. Rozhodli jsme se obnovit starou Jednotu filosofickou a volbou tohoto názvu se přihlašujeme ke kontinuitě nikoliv pouze s filosofickým životem Jednoty v posledních padesáti letech, který sám už trpěl mnoha deformacemi a jen tu a tam dal vzniknout pozoruhodným přednáškám (zvláště v několika krátkých údobích, kdy politický tlak poněkud polevil) a kdy nemohla od komunistického převratu vycházet ani filosofická revue Jednoty, totiž *Česká mysl*, ale zejména ke kontinuitě s prvními 40 lety trvání Jednoty – resp. (není jasné a nemohu nyní zjistit, zda JF opravdu byla založena 1900, jen to je jasné, že ten rok začala ve svém I. ročníku vycházet *Česká mysl*) ke kontinuitě prvního čtyřicetiletého období (vlastně 43letého nebo řekněme 47letého). Je to navazování nikoliv zásadní, protože to jednak ani není možné, neboť filosofie znamená vždycky pluralitu různých filosofů a různých filosofí, a kromě toho úroveň české filosofie v těch dobách nebyla nejlepší. Je také jiná doba a filosofie musí být aktuální. Ale také my máme co dohánět, možná víc než naši předváleční předchůdci.

[Projev na ustavující schůzi Jednoty filosofické (dřívější verze)]

89/613

Dámy a pánové, vážení přátelé,
sešli jsme se dnes, abychom společně učinili první nezbytné kroky k znovuzaložení Jednoty filosofické, která byla asi před dvěma desetiletími zrušena, nebo snad přesněji, k založení nové filosofické společnosti, která se rozhodla obnovit jméno Jednota filosofická. Několik slov vysvětlení spíše praktického rázu bych chtěl doplnit několika dalšími slovy naopak zásadními. Ani v jednom případě nechťejí být mé poznámky něčím směrodatným, a to hned z několika důvodů. Přesně sama iniciativní skupina, která několikrát o celém projektu jednala a která toto přípravné shromáždění svolala, není nikterak reprezentativní a nepovažuje se za víc než právě za iniciativu několika filosofů, kteří chtějí napomoci překlenutí (-nout) s co nejmenšími ztrátami pro filosofii nepochybně velmi obtížné období společenských a politických proměn naší nejen ekologicky a ekonomicky, ale také kulturně devastované společnosti.

Tedy nejprve slibované vysvětlení. Od počátku století, kdy začala vydávat časopis *Česká mysl*, existovala Jednota filosofická nepřetržitě až do začátků politické reakce tzv. normalizace, kdy byla zrušena spolu s mnoha spolky a organizacemi jinými. Osudy Jednoty nebyly jednoduché ani dříve: v některých letech měla potíže s vydáváním *České mysli*, velmi často měla potíže finanční, kterými byly limitovány její aktivity, někdy musela omezit svou činnost z důvodů politických. Po roce 1948 unikla likvidaci díky několika komunistickým filosofům, zajisté za nemalou cenu. Nic podobného však nestačilo normalizátorům, opírajícím (-vším) se o vojenskou a pak politickou intervenci proti teprve se

89/614

rozbíhající demokratizaci společnosti, která tehdy byla stimulována reformním křídlem komunistů. Ti, kdo se přímo podíleli na likvidaci Jednoty filosofické, a tím na vylučování některých nejvýznamnějších českých filosofů z řad společenství, jež představovalo platformu možného setkávání obce všech filosofů, nemohou být znovu mezi zakládajícími členy nové Jednoty filosofické. O mlčení ostatních, kteří vyloučením nebyli postiženi, dnes pomlčme. Dnes mezi námi nejsou dva významní členové Jednoty filosofické, kteří ji reprezentovali v mezinárodní asociaci. Oba tehdy náleželi také mezi vyloučené a my dnes cítíme, že žádným jiným způsobem by nemohla být vyjádřena nelegitimita (-nost) tehdejšího opovrženého

jednání zakladatelů Čs. filosofické společnosti při ČSAV, jestliže mezi vyloučenými byli právě tito dva z nejvýznamnějších českých myslitelů, univerzitní profesori Jan Patočka a Karel Kosík. Už jen docela obyčejná solidarita s těmito dvěma filozofy, když už nehodláme vyjmenovávat dlouhou řadu dalších, nás nutí si uvědomit, že se nemůžeme chovat a tvářit, jako že se nic nestalo. Vy všichni, kteří jste v době teprve nedávno ukončené mohli pracovat v oboru, a nebudu tu zase mluvit o podmínkách, v jakých jste pracovali, nezapomínejte na ty vyhozené, kteří se museli žít a žít i své rodiny všelijak a jimž byl odpírán dokonce i přístup do knihoven, nejen do časopisů a nakladatelství, na fakulty a do ústavů. – Není proto divu, že iniciativní skupina, s jejímž složením jste byli seznámeni ve zvacím dopise, se nepovažuje za pověřenou prostředkovat nějaký přechod od Čs. filosofické společnosti při ČSAV k nové Jednotě filosofické a že naopak chce navázat na starou Jednotu filosofickou a překlenout tak vzniklou cézuru.

89/615

K tomu bych chtěl připojit, jak jsem ohlásil, několik slov zásadních. Představuji si, že naše nová Jednota filosofická by měla být místem setkávání nejen filozofů tak či onak profesionálně etablovaných, ale také jejich setkávání s filozofy neetablovanými, tj. nepracujícími ani na fakultách, ani na akademických ústavech, ba možná ani s bohdá početnou skupinou středoškolských profesorů filosofie, která nám většinou bude zapotřebí teprve vychovat. A ovšem měla by být také místem, kam by na přednášky mohla chodit i širší interesovaná veřejnost, nemluvě o studentech, kteří jak očekávám budou tvořit podstatnou její část. Zatím se věci mají tak, že se všechno důležité ve filosofii odehrává na univerzitách a ústavech, pomíne-li ovšem soukromí pracoven, resp. nitro filozofů. Proto si představuji, že Jednota by měla reprezentovat jakousi pohraniční oblast, místo nejprve malého a později stále většího pohraničního styku mezi filosofickou obcí a obcí všeobecnou, mezi společnostmi jako celkem. Sliboval bych si od toho dvojí: především by filozofové museli přímo cítit, co od nich filosoficky interesovaná společnost či veřejnost čeká – a museli by tomu buď vyhovovat, anebo ukazovat, proč to není možné nebo správné a proč je třeba dělat něco jiného. Zatím většina ctižádostivějších mladých filozofů má za to, že se na prvním místě musí prezentovat v cizině (neboť u nás dosud nebylo komu či před kým, nemluvíme-li o soukromých kontaktech), a proto se snaživě přizpůsobovala zahraničním módám. Musíme vytvořit vlastní, český filosofický život, dialog, i polemiky, vzájemnou kritiku, ovšem bez záští a nevraživosti, bez osobního napadání, ale při zachování věcnosti a korektnosti.

89/616

Jsem přesvědčen, že filosofie má plnit určitou úlohu ve společnosti, a to netoliko proto, že bez společnosti a bez určité formy podpory společnosti není možná, zejména bez zájmu společnosti o práci filosofů, ale také a možná především proto, že si tuto svou odvislost od zájmu a podpory společnosti uvědomuje a musí uvědomovat, a zvláště že si uvědomuje, že společnost nejenom od filosofie a filosofů něco čeká, ale že si od (z) filosofie a od filosofů něco bere, a to dokonce zhusta i nevědomky. Společnost žije relikty myšlenek starých filosofů; není tomu tedy tak, že filosofie jako sova Minervina vylétá při soumraku, leda snad, aby sečetla, co se z jejích plánů a programů podařilo uskutečnit a k jakým výsledkům to vedlo. Tak jako každý pojem je plánem, programem, jak chápat skutečnost, a nikoliv pouhým následkem nějakých vjemů ani „abstrakcí“ či „zobecněním“ nějakých „bezprostředních dat“ vědomí, tak je filosofie jako celek nikoliv nejobecnějším shrnutím výsledků vědeckého či jiného poznání dané doby, ale je programem, který zkouší nově pochopit skutečnost, jak jest, ve světle toho, jak by měla být (podle filosofického pojmového rozvrhu). A tu filosofie nemůže nedbat toho, že je závislá na stavu společnosti a na porozumění jejích členů, příslušníků, pro filosofické myšlení. Filosofům musí na jedné straně záležet na tom, aby toto porozumění bylo stále větší a aby stále větší část společnosti si mohla osvojovat alespoň něco z filosofického přístupu ke světu, a za druhé na tom, aby to nikdy nepředstavovalo odvádění pozornosti od skutečných problémů společnosti, ale naopak příspěvek k jejich lepšímu, plnějšímu a uspokojivějšímu řešení. Filosofie má hrát určitou významnou úlohu ve společnosti i v politice, ale ne jako pouhá subsložka.

[Projev na ustavující schůzi Jednoty filosofické (pozdější verze)]

89/617

Dámy a pánové, vážení přátelé,
dnes jsme se sešli, abychom společně podnikli první nezbytné kroky k znovuzaložení Jednoty filosofické, nebo snad přesněji řečeno: k založení nové filosofické společnosti, která by obnovila jméno staré Jednoty filosofické a přihlásila se tak k znovunavázání kontinuity, která byla téměř před dvěma desetiletími poprvé tak drastickým způsobem přerušena. Osudy staré Jednoty nebyly ani v minulosti dávnější nijak jednoduché, ale její potíže byly většinou vnitřní povahy. Pod vnějším nátlakem musela v průběhu války zastavit vydávání svého časopisu *Česká mysl*, který původně za-

čal vycházet s počátkem tohoto století a do té doby vynechal pro finanční nesnáze jen – nemýlím-li se – pět ročníků, a to ještě před první válkou. V době 2. války přišla Jednota také o několik svých členů, ale ani po jejich zatčení a odsouzení je nevyklučovala ze svých řad. Víme, že Patočka se odvážil ještě napsat krátký nekrolog do *České mysli*, když přišla zpráva o smrti zatčeného profesora Tvrdého. Po druhé bylo vynuceně zastaveno vydávání *České mysli* po únoru 1948, sice až dodnes „definitivně“, ale ani tentokrát nebyla Jednota filosofická zrušena. V důsledku vnějších tlaků muselo dojít k personálním změnám ve výboru a Jednota musela na nějaký čas přestat vykonávat jakoukoli činnost, ale opět ji zahájila již v druhé polovině padesátých let, byť s velkou opatrností a při respektování panujícího výsadního postavení marxismu. Její činnost ožívala pomalu v druhé polovině šedesátých let a ideově se pluralizovala v době „pražského jara“ a v tom setrvala ještě nějaký čas po začátku vojenské a politické intervence. Až poté došlo k jejímu zrušení způsobem, který měl svou obdobu jen u jiných spolků a organizací, rovněž v té době zrušených. Mám

89/618

[nahore rukopisná poznámka „dík naklad. Academia (uznával JF pro slevu)“; pozn. red.]

za to, že právě tento neslýchaný způsob, možno říci podvodnický způsob, jímž se filosofičtí normalizátoři či spíše filosofičtí náhončí a drábi skutečných normalizátorů zbavili podstatné části členské základny zrušené Jednoty, je rozhodujícím důvodem, proč nelze dnes žádným formálním způsobem navazovat na dosavadní „Čs. filozofickou společnost při ČSAV“. Z téhož důvodu ti, kteří se tehdy přímo podíleli na likvidaci Jednoty filosofické a na politicky vnuceném výběru těch, kdo byli vyzváni k přijetí členství v nové společnosti, nemohou být mezi zakládajícími členy nové Jednoty filosofické. Dnes tu mezi námi nejsou dva vynikající představitelé české filosofie tohoto století, které uvádím zástupně za ostatní především proto, že kdysi reprezentovali Jednotu filosofickou, a tím českou filosofii v mezinárodní asociaci filosofických společností. Oba tito filosofové, nota bene univerzitní profesori, lidé světové pověsti, jejichž díla byla a jsou překládána do mnoha jazyků a jsou dodnes vydávána, byli také vyloučeni z řad filosofických osobností přijatelných pro nový, reakční politický režim. Se stejnou oprávněností, s jakou Patočka již po válce ve svých přednáškách o Sókratovi ukazoval, jak soud Athéňanů nad Sókratem byl zároveň, a dokonce podstatněji soudem Sókrata nad Athéňany, můžeme prohlásit, že vyloučení Patočky, Kosíka a řady dalších několika iniciativními z řad normalizovaných nebo k normalizaci připravených a ochotných filosofů se stal

aktem, jímž jak jeho iniciátoři, tak skutečňovatelé se morálně vyřadili z obce slušných filosofů a slušných lidí vůbec. O těch, kteří v tu dobu jen mlčeli a aktivně se onoho vylučování nijak neúčastnili, dnes pomlčme, i když nám všem zůstává bez pochyb, že bez podpory mlčících by normalizátoři

89/619

zdaleka nemohli dělat vše, co dělali. Ale ani filosofové se nemohou zcela vymknout své době, své společnosti, svému prostředí. Vždyť i obecná rezistence byla povážlivě malá. Na druhé straně však odpovědnost intelektuálů vůbec a filosofů zvláště nesmí být takto lacině nivelizována. Nicméně ponechme tento bod na jindy. K minulosti se budeme tak jako tak muset vracet; nemůžeme se tvářit a jednat, jako by se nic nestalo. Zůstaňme proto alespoň u onoho zmíněného symbolického rozhodnutí: mezi zakládajícími členy naší nové Jednoty filosofické nebudou lidé, kteří tu starou pomáhali likvidovat a kteří si budovali své kariéry nikoli na základě své filosofické tvorby, ale na své politické přizpůsobivosti a příčinnivosti. Při těchto prvních krocích nestojíme o lidi, kteří dnes mění nejen svůj politický, ale dokonce i filosofický kabát.

I když naše dnešní setkání má charakter organizační, a nikoliv ještě pracovní, chtěl bych dodat několik málo slov trochu zásadnějších nebo alespoň pro filosofy a filosofii případnějších, vlastnějších. Představuji si, že by naše nová Jednota filosofická měla být místem setkávání nejen filosofů tak či onak profesionálně etablovaných, ale také filosofů, kteří nepracují ani na fakultách, ani na ústavech akademických. Ti své příležitosti k setkávání teď budou mít, jak doufáme, i jinde. V nejbližší budoucnosti však přibudou početnější řady středoškolských profesorů filosofie (o to dbát bude také záležitostí Jednoty) a také mnozí studenti nebo i kandidáti studia filosofie na vysokých školách, možná i další studenti z jiných oborů a zájemci o filosofii z řad nefilosofické inteligence a vůbec veřejnosti. Jednota filosofická by proto mohla a měla představovat i pro profesionál-

89/620

ní filosofy užitečnou a vítanou jakousi „pohraniční oblast“, jakési nové místo zprvu malého a později se stále rozšiřujícího pohraničního styku mezi obcí filosofů a obcí všeobecnou, tj. společností jako celkem. Sliboval bych si od toho dvojí zisk: filosofům by se tak dostalo cenné příležitosti ještě také tímto způsobem přímo pociťovat a někdy si nechat také připomínat, co od nich filosoficky interesovaná a tímto prostřednictvím i široká

společnost potřebuje a čeká. A za druhé by se jim tak dostalo neméně cenné příležitosti vyložit svá pojetí před lidmi a lidem, jejichž filosofický zájem ještě nemohl zdegenerovat v úzkokolejné odborničení, do něhož profesionální filosofové nejenom snadno upadají, ale do něhož se nejednou utíkají a v němž se skrývají před svou společenskou a politickou odpovědností.

Druhou významnou příležitostí by se měla Jednota filosofická stát pro vzkříšení vlastního, českého filosofického života, znovuoživení filosofického dialogu, diskuse i polemiky, a to v duchu věcnosti a korektnosti a bez záští a nevraživosti, bez vytváření ideových či spíše ideologických bojových front a bez jakéhokoliv osobního napadání. Snad se nám podaří přispět na poli nám vlastním k vytváření nezbytné kulturní atmosféry, stimulující a inspirující duchovní a myšlenkovou tvorbu, která tak dlouho v naší zemi hynula nejen mezi filosofy. Filosofové by měli být v prvních řadách těch, kdo se staví do řad bojovníků za pravdu a všechno „pravé“ a kdo zároveň sami sebe necení jako jediné posvěcené jejich tlumočníky. S naší vyhranenou a stále se vyostřující kritičností se musí snoubit smysl pro humor, který nám dovolí nebrat sebe samy s poslední vážností. Mohli bychom tak přispět k pročištění ovzduší v celé společnosti.

[Pokrač. → 89-626](#)

[Novodobá věda a příroda; krize pojmovosti; člověk a ničení přírody]

89/621

Příprava na Jircháře 24. 1. 90 – Problematičnost vědy (přír.)

- 1 Už Aristotelés řekl, že „jako dnes, tak v dřívějších dobách lidé začali filosofovat, protože se něčemu divili“ (*Met I*, č. př. 38). Obecně se má za to, že filosofie nasazuje ostří své kritické analýzy především tam, kde se něco jeví jako samozřejmé.
- 2 Jedna z otřesných samozřejmostí nové doby je vysoké hodnocení vědy, eventuálně vědy a techniky, případně vědotechniky či technovědy. S ní byly původně spojovány takřka nekonečné naděje, zatímco dnes se docela novým způsobem jeví jako ohrožení. Francis Baconrazil chápání vědy jako moci; dnes víme, že moc vědy a techniky, na ní postavené, je vrcholně nebezpečná, snad nebezpečnější než jakákoliv jiná moc, event. propůjčující svou nebezpečnost jiným druhům moci.
- 3 Tímto rozpoznáním se ovšem zdaleka nevyčerpává onen otřes, jímž obecné vysoké oceňování vědy (a techniky) již nějakou dobu prochází a zřejmě i nadále bude procházet. Nebezpečnost vědy je třeba vidět hlou-

běji, než bývá zvykem, když se o vědě (a technice) mluví jako o mocném, ale nebezpečném „nástroji“ v rukou člověka. Novodobá věda je vším jiným spíš než pouhým neutrálním nástrojem, který se může ukázat právě tak dobrodiním při správném použití jako naopak ohrožením při použití nesprávném.

- 4 Věda je – filosoficky viděno – především určitým myšlenkovým přístupem ke skutečnosti, určitým způsobem chápání (a také nechápání) přírody a světa vůbec. Zkušenost novodobého člověka s přírodou a se světem je dalekosáhle ovlivněna a určena právě tímto způsobem chápání a také nechápání.
- 5 Vztah člověka k přírodě a ke světu byl kdysi pronikavě odlišný od našeho vztahu dnešního a od dob archaických lidí prošel několika hlubokými proměnami a přímo přeryvy. Jedním z nejhlubších zářezů do dějin chápání, pojmání přírody a světa byl řecký vynález pojmů a pojmového myšlení. Jím byla zahájena celá nová epocha určitého typu pojmovosti. A právě tento typ je dnes otřesen a vyvolává ve filosofech údiv: neboť to byla právě filosofie, která tento typ pojmovosti vynalezla a prosadila, a je tedy za něj především odpovědna.

89/622

- 6 Dnes tedy procházíme krizí tohoto typu pojmovosti; je to krize, která se navenek projevuje asi nejvíc jako krize ekologická. Hlavní problém je v tom, že navzdory její nápadnosti a nepřehlédnutelnosti zůstává nám jako celek skryta právě v důsledku vadnosti našeho myšlenkového přístupu, který je jejím nejhlubším zdrojem. Náprava proto nemůže spočívat jenom v oněch prostředcích, o kterých se převážně uvažuje a jedná např. ve vládách a v parlamentech industrializovaných zemí, které nemají potřebné předpoklady ani pravomoci, aby se mohly zabývat způsobem našeho myšlení.
- 7 Ekologická krize především nesmí být napříště redukována na problematiku ohrožení tzv. přírodního prostředí. Sám český termín znamená charakteristický posun k vážnému nepochopení samé podstaty věci. Němci např. mluví o Umweltverschmutzung; tento termín přinejmenším dovoluje opětovně poukazovat na to, že Umwelt, tj. osvětí člověka, není jenom, a dokonce ani na prvním místě prostředí přírodní, ale hlavně a především prostředí sociální a kulturní. V tomto smyslu už třeba řada amerických autorů mluví o „social pollution“ nebo o „cultural pollution“, tedy o znečištění společenském nebo kulturním, tj. společenského a kulturního „prostředí“.

- 8 Dešifrovat všechny aspekty takto široce pojaté ekologické krize není jednoduché, ani když si uvědomíme, že její zjevné, nápadné („spekta- kulární“) projevy představují jen vyčnívající vršek ledovce, většinou masy ponořeného do vod. Rád bych postupně v několika večerech ukázal alespoň na některé z hlavních aspektů této krize, pokud úzce souvisí s povahou novodobé, moderní, a zejména současné vědy a s po- vahou její myšlenkové výbavy.
- 9 Někteří z přítomných, kteří jako studenti chodili v poválečných letech do 6. patra budovy velké YMCA na Poříčí na večery pořádané Akade- mickou Ymkou, si možná budou pamatovat na dost náruživou polemiku mezi Jiřím Korytou a mnou. Šlo o hodnocení experimentální metody ve vědě. Tehdy jsem sáhl k vyostřené formulaci a označil jsem vědecký ex- periment za mučení přírody, doslova za torturu, prováděnou na přírodě.
- 10 Asi o čtvrt století později přednášel na Evangelické bohoslovecké fakul- tě Heidelberské univerzity Georg Picht svým studen-

89/623

tům o dějinách pojmu „příroda“ a upozorňoval je na tu velmi zvláštní skutečnost, že dnes rozpoznáváme, že forma, jakou novodobá věda chápe (begreift) přírodu, to, co má být pochopeno, poznáno (begriffen), zároveň narušuje a ničí (zerstört). Picht však podtrhuje: poznání, které se projevuje tím, že ničí to, co má být poznáno, nemůže být pravdivé. A právě proto jsme dnes nuceni vidět naše poznání přírody jako proble- matické (die Wahrheit unserer Naturerkenntnis in Frage zu stellen – s. 395 aj.).

- 11 K tomu ovšem sluší dodat – a Picht to sám také naznačuje –, že člověk takto poznávající neničí jen přírodu, ale také sám sebe, neboť je do jisté míry také součástí přírody, je přírodní bytostí a jako takový je závislý na přírodě a na přírodních procesech nejrůznějšího druhu, a to i když na pouhou přírodní bytost nemůže být redukován. Jestliže někde v pra- dávnou u kolébky filosofie a věd najdeme nápis na delfské svatyni, vy- zývající k sebepoznání (GNOTHI S'AUTON), pak to pro novodobého člověka znamená tolik jako „znič sebe sama“. Picht si pomáhá odli- šením dvou termínů: naše forma, jak poznáváme přírodu a také člověka, může být správná, ale nemůže být pravdivá.
- 12 Toto odlišení si snad může dovolit Němec, ale nikoliv český filosof, dba- lý znamení, jež mu dává jeho rodný jazyk. Němčina tu má dvě slova, která si jsou etymologicky vzdálená, totiž richtig a wahr. V češtině jde o slova úzce ve svých kořenech příbuzná: správný i pravdivý poukazuje na to, co je „pravé“. Mluvit o správnosti jako něčem nepravém je ne-

smysl, je to proti duchu jazyka. Ostatně nalezením termínu není problém ještě vyřešen.

13 Pokusme se tedy alespoň předběžně a jen pro tento první večer rozvážit, co můžeme vytěžit z onoho hlubokého rozporu, do něhož se člověk dostal nejen s přírodou, ale dokonce sám se sebou svým vědeckým úsilím (a jeho důsledky) – a tedy konec konců určitým chápáním světa a skutečnosti vůbec, tj. určitým způsobem myšlení. Dotýkáme se tím jednoho z nebolavějších míst současného lidstva a jedné z nejosudovějších evropských tradic. Je to tedy nepochybně velmi legitimní téma našich seminářů a na dlouhou také našeho společenství, které chceme za čtrnáct dní i formálně prvním krokem ustavit.

14 Nejprve se tedy podívejme: jak vlastně můžeme mluvit o tom,

89/624

že člověk ničí přírodu? Co tím přesně myslíme? Jaké jsou předpoklady platnosti takové výpovědi? Což zemětřesení nebo výbuch sopky neničí přírodu? Což obrovské vlny čas od času nesmetou všechno, co jim stojí v cestě, na celých kilometrech pobřeží? Což pád obrovských meteoritů již mnohokrát v minulosti neznamenal katastrofu pro všechno živé a někdy likvidaci celých populací, jež se definitivně propadly do nicoty a zapomenutí, odkud je občasné vyhrabávají jen jako relikty paleobiologové?

15 Ale nejde přece jenom o takovéto katastrofy. Sám život je neodlučně spjat s ničením života, a tedy živé přírody. Téměř všechno živé se udržuje buď přímo ničením jiného, anebo v každém případě na základě takového ničení. Sám vývoj organismů je umožněn a založen tím, že k životu náleží smrt, že život si zapracoval smrt do svých nevlastnějších struktur, že zapráhl smrt do svých evolučních mechanismů. A když pozorujeme dobře, neplatí to jen pro život, ale pro veškerou skutečnost.

16 Nejen všechny atomy, ale také všechny elementární částice a všechna kvanta mají jen určitou, byť někdy nesmírně časově rozlehlou životnost. Všechno na tomto světě vzniká a zaniká. Snad nejtrvalejším jsoucnem v našem vesmíru jsou protony, ale i ty vznikají a zanikají a mají svůj poločas rozpadu, byť delší, než činí odhadovaná délka trvání celého vesmíru. A vesmír sám, jak se na to dívá astrofyzika a kosmologie, také vznikl a zanikne. Neznamená to snad, že tu sama příroda zabudovala nejen do všeho života umírání a smrt, ale do všech vzniklých jsoucen jejich nevyhnutelný zánik?

17 Naše otázka proto musí být vyslovena přesněji: proč vidíme ničivé důsledky lidské činnosti a také určitého typu lidského myšlení, myšlenkového a poznávacího přístupu ke skutečnosti, jako něco zvláštního, mimořádného, jako jiný druh narušování přírody a přirozeného běhu věcí, než k jakému dochází v přírodě samotné, a tedy „přirozeně“? Proč nevidíme ve způsobu, jak člověk se svou vědou a technikou ničí přírodu a sám sebe, jen nový, další způsob, jak příroda ničí sebe samotnou? Vždyť bez ničení není ani života, ani přírody vůbec. Co je na lidském ničení života a přírody vlastně „nepřirozeného“? Je to snad jen nějaký náš subjektivní, a proto mylný pocit, jen nějaká iluze, nějaký velikášský předsudek?

srv. 89–587 [rukopisný dodatek na rubu listu, pozn. red.]

89/625

18 Na tuto otázku nedovede nejen ta či ona přírodní věda, ale novodobé, moderní a ještě ani dnešní myšlení dát uspokojivou odpověď. V samotném základu dnešních ekologických snah a programů je cosi hluboce nevědeckého, pokud vědu chápeme tak, jak se dodnes sama chápe. To nespočívá jen v nepochybném a poměrně zjevném faktu, že věda, tj. žádná odborná věda nedisponuje odbornými prostředky, jak rozhodnout o rozdílu mezi přirozeným a nepřirozeným ničením přírody a v přírodě, a zejména jak kontrolovat a hodnotit své vlastní myšlenkové postupy.

19 Chceme-li brát tzv. ekologickou krizi dnešního lidstva opravdu vážně a do všech důsledků, musíme ji vidět v její hluboké souvislosti s krizí evropského myšlení, jehož tradice má své kořeny ve starém Řecku a jež prodělalo postupně celou řadu pronikavých proměn a přestaveb, jimiž byly jen prohloubeny a vyostřeny některé prastaré omyly. Nejen součástí a složkou, ale přímo základnou a podstatou současné ekologické krize je krize myšlenková, krize myšlenkových přístupů. Nežijeme jen ve světě znečištěné a narušené přírody, ani – a to je daleko důležitější – ve světě znečištěné a narušené společnosti, ale také a popravdě řečeno primárně ve světě znečištěného a narušeného, mylného, chybného myšlení. Proto musíme myslit také na program ekologické obnovy či lépe nápravy samotného našeho myšlení, našeho myšlenkového přístupu ke skutečnosti kolem sebe i k sobě samotným.

20 Bez tohoto radikálního obratu současných ekologických snah zůstane všechno naše úsilí jen na poloviční cestě a bude jen znamenat to, pro co máme biblický výraz „potření rány povrchu“. Takový radikální obrat

však vyžaduje, abychom se s velikou důkladností věnovali samotnému pojetí přírody a přirozenosti na jedné straně a pojetí člověka na straně druhé. Abychom neopakovali staré chyby, musíme přitom stále pamtovat na nezbytnou revizi, reformu a restrukturování samotné pojmovosti celého našeho myšlení, v to počítaje i myšlení vědecké (tj. myšlení dnešních vědců). Nemáme-li to ponechat živelnosti, a tedy do značné míry náhodě, musíme to svěřit jediné kompetentní disciplíně, kterou máme k dispozici, totiž filosofii. Obávám se, že i theologové budou na filosofickém řešení tohoto úkolu napříště závislí. Měli by proto i ve vlastním zájmu spolupracovat.

[Projev na ustavující schůzi Jednoty filosofické - pokračování z 89/620]

89/626

[← 89-620 \(pokračování\)](#)

Docela nakonec bych se dotkl otázky, která **V**ám – možná právem – bude v této chvíli připadat nepatřičná a vzhledem k celkové situaci marginální. Ale rád bych se tu dovolal přinejmenším Vašeho smyslu pro humor, o němž jsem právě hovořil. Jak jste si mohli povšimnout při přečtení pozvánky, textu programového prohlášení i návrhu stanov, přistoupili jsme k jedné pravopisné úpravě. Filosofii chceme opět jmenovat jejím pravým, nedegradovaným a nekorumpovaným jménem, totiž při dobré paměti, že jde o lásku k SOFIA; dosavadní způsob psaní „filoZofie“ chceme nejenom sami opustit, ale trvat na jediné smysluplném ortografickém „S“. O podobě jazyka nemohou rozhodovat jazykovědci, a tím méně negramotní pseudojazykovědci. Rozhodovat budou tvůrci, kteří jsou sdostatek sdůvěřeni s jazykem, aby se jim nemohla jejich kompetence upírat. Nová filosofie bude muset razit četná nová slova. Bylo by bláznovstvím zůstat jen u odjinud přebíraných, cizích slov. Musíme pracovat se svým, tj. českým jazykem, neboť jsem přesvědčen, že – řečeno nadneseným poněkud termínem Heideggerovým – náš český jazyk je „gleichursprünglich“ s jazykem řeckým a pro filosofické cíle možná ještě vhodnější než jazyk německý, též prý s řeckým „rovnopůvodní“. Jen rovný si však cení rovného; budeme-li si vážit svého vlastního jazyka, budeme schopni si vážit i jazyků cizích, na prvním místě pak pro filosofii tak základního a směrodatného jazyka, jakým je řečtina. Prosil bych Vás o sjednocení celé Jednoty filosofické v důsledném psaní filosofie se „S“ uprostřed. Mohl by se z toho stát mimo jiné také malý symbol toho, že se napříště česká filosofie a čeští filosofové nenechají „normalizovat“, dokonce ani jazykově nikoliv.

[Subjekt „skutečný“ a subjekt „vědomý“]

89/627

V textu pro Kosíka (s. 8) mám formulaci: „v reflexi se vědomý subjekt konstituuje jakožto takový“; v závorce pak následuje „(Což pochopitelně neznamená, že se ve vědomí a skrze vědomí konstituuje subjekt jako takový obecně; subjektnost předchází vědomí a je jeho předpokladem. Ale také subjekt jako ontická struktura se konstituuje teprve v návratu k sobě, byť nikoliv ve vědomí.)“ – Kromě některých nezbytných korektur (např. „ontická struktura“) lze na formulacích trvat. Subjekt tu je nutně dříve než jeho subjektivita, a tedy než jeho vědomí; proto se jakožto vědomý subjekt musí nejprve konstituovat, a může tak učinit teprve v reflexi a skrze reflexi. To zároveň naznačuje, že ne každé vědomí stačí k tomu, aby se vědomý subjekt ustavil jakožto subjekt právě vědomý. Ve svém prvopočátečním vědomí, ještě málo kontrolovaném, se subjekt sám sobě ztrácí či lépe říká porůznu a jen tu a tam se nějak „dotkne“ také sám sebe, ba dokonce nikoliv sám sebe, nýbrž jen něčeho svého (např. svého pocitu, třeba bolesti, apod.). Tím je však zároveň připraveno položení otázky: jak se má subjekt „skutečný“ k onomu ve vědomí a skrze reflexi konstituovanému „vědomému subjektu“? Můžeme legitimně rozlišovat mezi vědomým subjektem skutečným a „vědomým subjektem“ ve vědomí jen konstituovaným? Transponováno do terminologie a pojmosloví Hegelova: je duch o sobě a duch pro sebe opravdu jednotou, identitou? A není-li (tj. budeme-li trvat na odlišení subjektu jako skutečnosti a subjektu jakožto intencionálního ne-předmětu), v jakém smyslu můžeme mluvit o subjektu vědomém jako o skutečnosti? Jak dochází ke skutečné proměně skutečného subjektu ve skutečný vědomý subjekt?

[Víra v Novém zákoně; víra a „to pravé“; víra jako dar]

89/628

Příprava na 29. 1. 90 – Víra a myšlení (Smíchov)

- 1 Nevíme, co to je „víra“, nevíme, co to je správně. Náš význam se pronikavě liší od významu v NZ i SZ. Uvedeme si několik příkladů – jen na ukázkou. Jinak je zapotřebí se tím zabývat mnohem důkladněji.
- 2 V celém NZ je sloveso věřiti a uvěřiti nejfrekventovanější u Jana, ale tam už došlo k vážnému posunu. Nicméně se zastavme: J 20,25.27.29 – nevěřící Tomáš. Proč měl vidět a prst vpustit do ran po hřebech – a proto uvěřit? Pak už věděl, a proto nemusel věřit! I zde je zřejmé, že naše chápání víry je odlišné.

- 3 A druhá stránka: proč a čemu věřit, aniž viděl? Jako by se víra týkala nějakého povídání o něčem, co je možno také vidět, resp. smyslově vnímat bez povídání. A blahoslavení jsou ti, kteří se spokojí s povídáním a nechtějí si to zkontrolovat a stát se tak očitými svědky (AUTOPTÉS).
- 4 Mk 15,32: posmívali se Ježíši: nechť sestoupí s kříže, „ať uzmáme a uvěříme“. Již dříve tedy dávalo smysl „vidět“ a „uvěřit“ jako něco, co náleží k sobě. Zde se obráží vliv helénismu, resp. řeckého důrazu na vidění, zírání – při důrazu na „vidění“. Změňme si to na slyšení, které mělo naopak prioritu u Izraelců.
- 5 A ještě jednu změnu musíme provést: když je něco řečeno, proneseno, pak postoj „víry“ nespočívá v tom, že to bereme jako platnou výpověď o dané skutečnosti. To je právě řecké pojetí, v němž pravda se řídí danou skutečností (ať už tak, že je ve shodě s ní, anebo že je neskrytosť, resp. odhaleností skutečnosti).
- 6 I. M 15,6: potomci Abrahamovi budou čtení jako hvězdy na nebi. „I uvěřil Hospodinu, a počteno mu to za spravedlnost.“ Uvěření se tu vztahuje k budoucnosti, nikoliv k dané skutečnosti. Pravost, pravda naopak rozhoduje o skutečnosti.
- 7 Víra se vztahuje k tomu, co je „tím pravým“, nikoliv k tomu, co je „tím daným“. „To pravé“ – pravda. Proto má smysl mluvit o „činění pravdy“ (I. M 24,49 – 47,29: učíš se mnou milosrdenství a pravdu; atd.). Činit pravdu znamená uskutečňovat to pravé, tedy to, co – ještě – není, není to „dáno“.
- 8 Víra je svou podstatou (v původním smyslu) spolehnutím na to, co jediné je samo spolehlivé, a to je „to pravé“. My dále budeme „tomu pravému“ říkat „pravda“.

89/629

- 9 To pravé, resp. pravda tedy není ničím, co by stálo nebo leželo „před námi“ jako nějaká daná skutečnost; spolehnout se na pravdu, tj. věřit, uvěřit znamená „činit pravdu“, tj. uskutečňovat to pravé, to, co sice není, ale co „má být“.
- 10 Proto také platí, že „víra bez skutků je mrtvá“ (Jak 2,17.20.26). Chyba tu je v tom, že „bez skutků“ to není vůbec víra – pak nemá smysl říkat, že ospravedlnění je ze skutků, „ne z víry toliko“.
- 11 Spravedlivý člověk je ten, který činí, co jest spravedlivé, tj. co je „to pravé“. A takový člověk je „živ z víry“ (Žid 10,38, původně Abak 2,4, citováno Řím 1,17 a Gal 3,11). Co to znamená?
- 12 Víra tu je spjata se samotným životem. Nejde o to, uvěřit něčemu povídanému a pak to uplatňovat v životě, ale žít z víry, tj. žít z aktivního

vztahu k tomu pravému. A víc: bez takového aktivního vztahu k tomu pravému není života, není pravého života.

- 13 To máme stále tendenci vykládat redukovane na člověka. Pro staré hebrejské myšlení je ovšem vskutku na prvním místě zájem o člověka a na člověku, tedy antropologická tematika, zatímco kosmologická tematika zůstává na okraji (na rozdíl od řecké tradice, zejména filosofické, kde k obratu dochází až Sókratem).
- 14 Nicméně ve staré židovské tradici je přítomno povědomí o kosmickém dosahu „víry“. Tak např. historicky je apoštolem Pavlem víra posunuta až k prvnímu člověku, který se narodil na této zemi, tj. k Abelovi (Žid 11,4); ale to stále ještě zůstává u člověka.
- 15 V žalmu 85,12 však čteme, že „víra ze země pučeti se bude a spravedlnost s nebe vyhlédati“. Spravedlnost můžeme chápat jako „to pravé“, to, co „má být“; a vstříc tomu, co „má být“, přichází život takový, jaký jest. Ale ne každý život vychází vstříc tomu, co „má být“, aby uskutečnil „to pravé“, nýbrž jen pravý život, a to je život z víry, život založený na víře a orientovaný vírou, tj. orientovaný právě na „to pravé“, na pravdu a spravedlnost.
- 16 „To pravé“ můžeme proto chápat jako nepředmětnou výzvu, kterou musíme (máme) zaslechnout, vyslechnout a poslechnout, tj. na kterou musíme (máme) odpovědět; a víra je-

89/630

diná je s to nám toto zaslechnutí, vyslechnutí a poslechnutí vůbec umožnit. V tom smyslu je víra zároveň naší odpovědí na výzvu toho pravého, ale zároveň i předpokladem samotné možnosti, abychom odpověděli. Je tedy naším činem, skutkem, ale zároveň předpokladem každého našeho pravého skutku. To je rozpor, který se musíme pokusit především pochopit jako rozpor a potom také se musíme vždy znovu pokoušet o jeho řešení.

- 17 Jedno řešení nám nabízí Geneze: Abraham uvěřil a „počteno mu to za spravedlnost“. Proč je tu vlastně řeč o tom, že nějaký akt víry je možno a snad nutno někomu započítat za něco pravého? Vždyť víra je svou podstatou, svým bytostným určením zaměřena na „to pravé“! Důraz tu tedy nesmíme chápat na tom, že víra byla započtena za spravedlnost, neboť pravá víra je vždy spravedlivá, neboť je pravou odpovědí na pravou výzvu, tj. na výzvu „toho pravého“. Důraz tu je na započtení Abrahamovi, tedy obecně: člověku jakožto subjektu aktu víry.
- 18 Víra, jak víme z mnoha dogmatických formulí, je dar. Dar je něco, co není původně naše, ale co nám bylo darováno, tj. co bylo prohlášeno za

naše, co bylo započteno jako něco, co nám náleží. Víra, započtená Abrahamovi za spravedlnost, samozřejmě od počátku je spravedlivá, ale není od počátku Abrahamovým činem, výkonem, aktem. Ale pak je mu za jeho vlastní akt započtena.

- 19 Došli jsme tedy dost daleko: víra je dříve než jakákoliv dogmatická výpověď; proto když mluvíme o víře v něco či na něco, v někoho či na někoho, nevíme už dost dobře, co rozuměli vírou staří Izraelci, a dokonce ani, co rozuměl tím slovem sám Ježíš (Ebelingova statistika). Víra je dokonce dříve než jakékoliv myšlení, vyrůstá ze země (tomu rozumím tak, že je „vlastní“, resp. že může být „přivlastněna“, započítána všemu živému, tj. tomu, že nějak začíná **vzniká**, roste **pokračuje** a posléze končí **umírá**). Víra je základem a předpokladem všeho života.
- 20 To, že není jen předpokladem, ale také základem, znamená i to, že je součástí, složkou každého pravého života, neboť ten bez víry není vůbec možný: život z víry a vírou, skrze víru. Nemůžeme reflektovat leč své vlastní aktivity; mezi nimi akty víry mají docela zvláštní charakter. Proto reflexe víry je možná jak theologicky, tak filosoficky. Problém „religiozity“. Perspektivy.

[Sókratés a jeho otázky]

89/631

Kdysi dávno byl jeden velmi moudrý muž odsouzen malou většinou svých soudců, protože prý zaváděl nová božstva a kazil mládež. Jeho hlavním proviněním však bylo něco jiného: chodil po městě a na ulicích a nárožích zastavoval nejváženější občany, kteří si zakládali na své pověsti znalců a odborníků (a nezdá se, že by se takové pověsti opravdu těšili), a kladl jim otázky. Ty otázky byly nejčastěji dotazovaným nepříjemné, a proto jim říkali „zá-ludné“. Výsledek byl téměř vždycky docela stejný: ti, kteří na počátku byli plni sebespokojenosti a měli obrovské sebevědomí, byli usvědčováni z hrubých neznalostí a nevědomostí. Nebylo tomu ovšem tak, že by byli odhaleni jako hlupáci **(nafoukaní, namyšlení)**, ale ukázalo se, že si při všem svém vědění nejsou vědomi toho, že jim něco podstatného uniká. A oni, místo aby za toto upozornění byli vděční, začali být nevraživí a Sókrata by se byli rádi zbavili. Sókratés sám si o sobě a o své ceně pro svou rodnou obec žádné velké iluze nedělal. Teprve jeho žák si vymyslel, že takoví filosofové či mudrci jako Sókratés by byli těmi nejlepšími vládci. Sókratés sám se přirovnával spíše k mouše, ke střechkovi, který obtěžuje svou obec především proto, aby neupadla do nečinnosti a do nebezpečně sebespokojeného spánku. – Sókratés tehdy ovšem neměl žádné noviny k dispo-

zici. Ale kdyby takové noviny mohl mít, resp. vydávat, jistě by si nejbližšího kruhu těch, kdo by mu je pomáhali vydávat, nebral ty, komu chtěl i do budoucna klást ony nepříjemné, dokonce za „základní“ považované otázky. Pak by totiž už ty nepříjemné otázky nejenom těmto lidem, ale ani lidem jim v úřadech a odbornostech blízkých nemohl klást. V nejlepším případě by mu je vždycky přeformulovali, aby je zbavili nežádoucích, pro společnost a pro blaho státu (obce) škodlivých příměsí – anebo, jak by to řekl ten, kdo nenáleží do okruhu takových lidí, aby je zbavili oněch špiček a ostrých břitů, a tím i jejich účinnosti, a aby z nich udělali (zajisté velmi nenápadně) otázky vlastně bezzubé, možná jen řečnické.

[Leibniz, monáda a kritika jeho pojetí; univerzum a fyzikální částice]

89/632

Pro Leibnizovo pojetí monády je charakteristické, že ji považuje za substanci a jako takovou za schopnou činnosti. Je zajímavé, že se pokouší jednak zachovat pojem substance jako toho, co zůstává zcela neměnné (monáda se nemění a je věčná, tj. ani nevzniká, ani nezaniká), a že zároveň považuje monádu za schopnou činnosti, aktivity. Jako Aristotelés multiplikoval a zároveň miniaturizoval Platónova demiurga (z *Timáie*), tak Leibniz zase miniaturizuje Aristotelova Prvního Hybatele a multiplikuje jej v podobě nekonečného množství monád (nebo jen obrovského množství?). Sám problém, jak něco v sobě neměnného a nehybného může být zdrojem pohybu a akce, jak něco, co – jakožto sub-stance, HYPO-KEIMENON – stojí nebo leží pod měnícím se povrchem, může být zároveň odpovědné za změnu, zůstává neřešen, a dokonce nevysloven, neformulován. To je jedna z nejpodstatnějších věcí a podklad pro nejvážnější námitku. Platón ještě věděl, že musí mít nejméně dva principy, věčný, neustále pokračující tok dění na jedné straně – a pak množinu idejí jako praforem všeho jsoucího na straně druhé. Sjednocení obojího a překlenutí tohoto dualismu tím, že se cosi nejvyššího, a proto neměnného učiní posledním zdrojem všech změn, tedy nejvyšší, poslední příčinou všeho, je nikoliv integrovaná myšlenka, nýbrž mythologúmenon. Každá jen trochu podrobnější analýza ovšem ukáže nedržitelnost tohoto mythologúmenon z hlediska filosofického. To vyplývá ostatně i z toho, že podle L. nemají jednoduché monády částí, resp. dílů, tj. jsou nedělitelné (ATOMOI). Jestliže jsou nedělitelné, nemohou být rozloženy v čase, nemohou trvat, neboť každé trvání, resp. „dění“ v čase předpokládá alespoň nějaké změny, dovolující odlišení jednotlivých časových fází od sebe navzájem.

89/633

Jiný takový naprosto nepodložený a – jak se dnes ukazuje – nedržitelný předpoklad Leibnizův spočívá v tom, že ony nejjednodušší substance, totiž monády, ani nevznikají, ani nezanikají, protože nemají žádných dílů ani částí. Monády se tudíž podle Leibnize nejenom nemění, ale ani nevznikají, ani nezanikají, tj. jsou věčné. I kdybychom uvažovali tzv. primordiální jsoucna, tj. primordiální monády, pak víme, že každé kvantum, každá elementární částice vzniká (a to z ničeho, tedy vznikem, nikoliv zjinačením) a naopak zase zaniká (opět do ničeho, tedy zánikem, nikoliv zjinačením v cosi jiného, ale nadále jsoucího). Dále víme, že jejich dění je velmi rychlé a k trvalostem (setrvačnostem nebo pomalým pochodům či procesům) dochází jen díky rekurencím těchto původně velmi rychlých dějů vzniku, průběhu a zániku primordiálních událostí. Jde však vždy o události, nikoliv o neměnné entity. I když připustíme, že primordiální události jsou nedělitelné, protože nemají žádných dílů ani částí, neznamená to, že jsou neměnné, tj. že to nejsou nejmenší kousky dění, nejmenší události, nýbrž snad neudálosti. Dokonce i to, o čem fyzici mluví jako o virtuálních částicích, jejichž životnost je pranepatrná, jsou stále ještě děním, přinejmenším děním vzniku a zániku (v našem chápání ovšem i velmi krátkého dění, jež zůstává vždy mezi jejich vznikem a zánikem jako sebekratší jejich „život“). Okolnosti, které podmiňují delší trvání „života“ elementárních částic, musí být zajisté objasněny, ale nemůže to nic změnit na tom, že každá částice, tedy i virtuální, nejen vzniká a zaniká, ale nějaký čas trvá, a to nikoliv jako neměnná, nýbrž jako dějící se. Eventuální „neměnnost“ musí být vždy založena na rekurencích onoho primárního dění událostního typu.

89/634

Leibniz ovšem věčnost monád podmiňuje – z mimofilosofických důvodů, tj. z theologických důvodů – omezeností trvání celého světa, tj. univerza, jež sice podléhá samo změnám, ale nikoliv zničení, zániku. I když univerzum nepodléhá zániku, přece jen vzniklo, tj. mělo svůj počátek. Proto musely mít svůj počátek, tj. svůj vznik, i všechny monády. Dnes víme, že časová koextenzivnost elementárních částic a univerza jako celku není ničím garantována a popravdě neexistuje (alespoň podle dosavadního stavu bádání). Všechny elementární částice i jejich vyšší komplexy mohly vzniknout až spolu s univerzem anebo po jeho vzniku. Naproti tomu všechny mají svůj poločas rozpadu, který vůbec nesouhlasí s „reálnou“ dobou trvání univerza. Většinou je tento poločas pronikavě kratší než doba trvání univerza (odhadovaná); pouze v některých případech jde o poločas pod-

statně delší, než je doba trvání univerza; tak je tomu např. u protonů, asi nejstabilnějších částic v našem vesmíru. Avšak protonů je tak obrovské množství, že i tak ustavičně velké množství protonů zaniká, a to v každém okamžiku, tedy po celou dobu trvání univerza. Reliktové záření ukazuje, že „trvají“ i některá kvanta (pokud nedojde k jejich srážce či setkání s jinými kvanty nebo částicemi), ale jeví jisté známky „stárnutí“. Ale v obou těchto případech zůstává fyzika u „jsoucen“, jež nelze nikterak identifikovat s primordiálními událostmi, nýbrž která představují již mnohem komplikovanější struktury, než jakými jsou primordiální události. Již sám fakt jejich „trvání“ je dokladem toho, že jejich „stavebními kameny“ jsou nesčetné primordiální události, které v průběhu onoho trvání vznikají a opět zanikají, reagujíce na sebe určitým způsobem a „navazujíce“ na sebe.

[Karel Kosík; člověk a svět]

89/635

Kosík kdysi napsal, že „věk sama“, kterou se zabývá filosofie, je člověk a jeho postavení ve vesmíru, nebo, což jinými slovy vyjadřuje totéž: totalita světa odkrývaná v dějinách člověkem a člověk existující v totalitě světa“ (*Dial. konkr.* 1963, s. 173). Ale vztah člověka k světu je komplikovanější a je třeba jej analyzovat hlouběji. Člověk nestojí jen proti světu, ale také není jen součástí světa. Totalita světa nezahrnuje člověka v sebe docela, i když každý člověk v ní tkví a zůstává do ní zasazen. Na druhé straně lze přinejmenším mít pochybnosti o tom, že svět je o sobě totalita, která by člověkem mohla být jen odkrývána a odhalována; je totiž možné, že bez člověka není svět „završen“ právě ve své totalitě, resp. ve své integritě. Nejde tu jen o lidskou subjektivitu, jako by svět sám o sobě byl nutně pluralitou či diverzitou, takže jeho totalita by byla jen výmyslem a fikcí; jde o to, že ona „totalita“ či integrovanost univerza je spíše procesem než daností, že se nutně buduje, konstituuje, že se zvyšuje nebo naopak upadá a že může v určitých směrech a také dobách vrcholit a naopak jindy a jinde že se může rozpadat, a to tak, že svět může dospět k nějakému typu sjednocení, ale také naopak se může docela rozpadnout, tj. že to není předsedem naplánováno ani dáno, že to obojí zůstává pro svět možností, že je to věcí dalšího chodu věcí, do kterého člověk může zasahovat, a že může zasahovat tak, že to také, a možná především na něm záleží, jak to „dopadne“, jakým směrem se další vývoj světa dá. Vztah člověka ke světu nespočívá tedy jen v poznávání, v odhalování, odkrývání toho, co už i tak a bez lidského přičinění „jest“, ale v aktivní jeho účasti na nápravě toho, co už jest, a na dobudování toho, co ještě není, ale „být má“.

[Filosofická antropologie (příprava na přednášku na FF UK)]

89/636

- 1 Antropologie je doslova vzato nauka o člověku, tedy věda o člověku. Jejím předmětem je člověk; v tom se liší od jiných odborných věd, jejichž předmětem je něco jiného, jako např. předmětem kynologie je pes (resp. psi). Kynologie je užší odborná věda proti zoologii jako vědě širší, obecnější. Podobně virologie je užší odbornou vědou náležící do mikrobiologie a spolu s ní, jakož i s kynologií a vůbec zoologií a také botanikou, do biologie. Naší otázkou tedy musí být, do jaké širší vědecké disciplíny máme zařadit antropologii jako vědu.
- 2 Na první pohled se nabízí řešení: protože člověk je savec podobně jako primáti, ale také jako např. pes, náleží vědecká antropologie zřejmě podobně do zoologie jako nauka o psech, o savcích, o obratlovcích atd. – a spolu se všemi dalšími subdisciplínami z oboru zoologie, ale také s celou botanikou a mikrobiologií do biologie. A vsutku něco takového jako biologická antropologie existuje. Ale je zřejmé, že jejím „předmětem“ je člověk jen po biologické stránce.
- 3 Člověk není jen obratlovec a savec atd., ale je také bytostí sociální. Nevytváří jen smečky, ale velmi komplikované společnosti, které zpětně mají obrovský vliv na něho samotného, dokonce na jeho přirozenost, na jeho přírodní charakter, na jeho biologický status. To, že člověk je tvor společenský, nebo podle Aristotela ZÓON POLITIKON, není pouhou další okolností, pouhou nástavbou nebo nadstavbou nad jeho přírodním bytím, ale činí z něho tvora bytostně odlišného, nového, ne-přírodního a ne-přirozeného. Mění se nejen jeho chování, ale také jeho přírodní, biologický habitus. Nejdůležitějším fyzickým, biologickým důsledkem jeho socializace je relativně prudký evoluční skok, vedoucí k podstatně zvětšené mozkovně, k obrovskému zvýšení komplikovanosti nervových cest v mozku, tj. v tzv. fenoménu cerebralizace.
- 4 Tak jako fyzický vývoj člověka se dostává pod zpětný vliv a tlak socializace, sama socializace se dostává pod zpětný vliv jazyka a později kultury, k nimž dala popud a k nimž vlastně otevřela cestu. Tak jako socializace není jen důsledkem působení přírodních sil a procesů, ale podmaňuje si je, tak ani jazyk není důsledkem působení somatických změn ústní dutiny, hrtanu atd., a kultura není důsledkem sociálních procesů v užším smyslu.

89/637

- 5 Tak se ukazuje, že vědecká antropologie v jiném smyslu může být sub-disciplínou sociologie či sociální psychologie, eventuálně kulturní sociologie – anebo naopak že tyto disciplíny mohou být spojeny a zahrnuty pod antropologii chápanou mnohem širě a všeobecněji. Tak můžeme postupovat ještě i v dalších případech, a nakonec můžeme formulovat program tzv. integrální antropologie, která do sebe zahrne všechny disciplíny, které ze svého odborného hlediska mohou přispět k poznání onoho fenoménu, onoho „jsoucna“, kterému říkáme člověk a jímž my všichni jsme.
- 6 Do jisté míry by pak antropologie v tomto integrovaném, integrálním pojetí představovala jakousi víc nebo méně uměle sjednocenou či spíše jen zorganizovanou aplikovanou superdisciplínu, která by dovedla využít výsledků mnoha věd k tomu, aby shrnula a v jakousi uspořádanou soustavu uvedla všechny možné poznatky týkající se člověka. Jestliže do medicíny zahrneme nejen způsoby léčení nemocných lidí, ale také preventivní lékařství, tj. předvídavé předcházení onemocnění, a tedy cílevědomé a plánovité pěstování zdravých lidí, pak by integrální antropologie byla vlastně jen na všechny další roviny a do všech dalších, obvykle k medicíně nepřirázovaných oborů a sfér rozšířeně lékařství, neboť k oné integrální antropologii by nutně náležely také všechny problémy normality člověka a jejího dosahování a udržování.
- 7 Můžeme tedy za těchto okolností právem položit otázku, jaké oprávnění ještě může mít jakási filosofická antropologie a jaké místo může mít ať už mimo onu integrální antropologii, anebo v jejím rámci. Abychom na tuto otázku mohli řádně a odůvodněně odpovědět, musíme si nejprve ujasnit otázku vztahu mezi filosofií a vědou či vědami vůbec a potom otázku povahy vědeckých disciplín navzájem a na druhé straně filosofických disciplín navzájem, eventuálně i vztahu jedněch k druhým. Víme totiž, že třeba vedle formální, nebo dokonce matematické logiky mluvíme o logice filosofické, vedle politické vědy o filosofické politice, vedle astrofyzikální kosmologie o kosmologii filosofické atp. Jaké tu panují vztahy obecně a jaké tu jsou navíc zvláštní vztahy pro námi zamýšlený obor, totiž pro antropologii?

[Filosofická antropologie a její vztah k odlišným antropologiím]

89/638

V jakém vztahu je filosofická antropologie k různým jiným, „vědeckým“ antropologiím, a zejména k tzv. integrální antropologii? Ponecháme-li

stranou tu složku vztahů, která je společná všem analogickým případům vztahů mezi disciplínami filosofickými a příslušnými disciplínami vědeckými, a tím je pochopitelně zahrnuta i ta základní okolnost, že žádná vědecká disciplína, a tedy ani integrální vědecká antropologie, není s to kontrolovat, zda jí neuniká něco z onoho „předmětu“, jímž se zabývá jako celkem (v případě integrální a.), leda že by si osvojila filosofický přístup a způsob myšlenkové práce, zbývá tu jedna zřejmá věc: filosofická disciplína je s to založit platně příslušnou disciplínu vědeckou. Tj. filosofická antropologie je s to založit a garantovat integritu nejen vědecké antropologii samotné, ale také integritu jejího „předmětu“, resp. spíše jeho celost, úplnost, jeho totálnost. Nikoliv sice jednou provždy a definitivně, neboť také filosofická disciplína se ustavila a rozvíjí v čase, v dějinách, a to znamená, že také postupuje kupředu, objevuje nové věci a nové pohledy na ně atd., ale v dané chvíli, v dané historické etapě to nedovede lépe učinit žádná jiná disciplína, zejména nikoliv disciplína vědecká. (Kromě toho je třeba vidět, že **tak zvaná** integrální antropologie sama o sobě není s to zajistit ani svou vlastní integritu, protože je – jak řečeno – vlastně jen pluralitou přístupů různých antropologií a spíše ještě jen jejich výsledků a aplikací těchto výsledků.) Zároveň je ovšem třeba vidět, že jaká filosofie, takové založení nějaké vědecké disciplíny. Vzniká problém vztahu mezi základy a kořeny vědy a mezi nezbytnou invariancí, jež je podmínkou i plodem její „objektivnosti“, resp. objektivizací.

[Filosofická antropologie a její úkol]

89/639

Ffická antropologie je disciplína, která chce porozumět všemu, co se týká člověka a co je s ním v souvislosti. Je to především disciplína myšlenková. První problém, před kterým stojí, je následující: pochopit správně a plně člověka znamená vidět a myslit jej v jeho skutečnosti, tj. nevymýšlet si nějaký jeho obraz či ideál. Naproti tomu však člověka v jeho skutečnosti vidět a myslit znamená právě: myslit jej, nějak jej myšlenkově uchopit. Je-li náš myšlenkový přístup nějak vadný, nebudeme s to člověka správně myšlenkově uchopit, pochopit, myslit. Bez myšlení to nejde; ale na způsobu myšlení velice záleží. To znamená, že své myšlení musíme pozorně sledovat a kontrolovat. Zároveň s tím, jak se budeme zabývat člověkem, musíme se zabývat tím, co přitom myšlenkově podnikáme. Nemůžeme tedy vystačit s nějakým jednoduchým a jednosměrným, „přímým“ myšlenkovým přístupem, ale musíme postupovat jakoby v oscilacích. Jistým předobrazem oscilačního přístupu je přístup k uměleckému dílu, např. k obrazu. Můžete

trvat na tom, že před vámi je kus plátna pokrytého barevnými skvrnami – a máte v jistém rozsahu pravdu. Váš přístup je však redukcionistický: nepostihujete celou skutečnost obrazu, a dokonce nepostihujete právě to podstatné, to, co obraz činí obrazem. Podobně tomu je v případě člověka. Podobně jako fyzikální a chemický přístup k obrazu nám nedovolí zahlédnout a pochopit to hlavní, ani biologický, psychologický, nebo dokonce sociologický přístup nám neukáže člověka v jeho bytostné integritě. Právě proto má filosofický přístup hluboký smysl: filosofie musí zůstat v trvalém vztahu k celku i k celkům, v našem případě tedy k člověku v jeho plnosti a také v jeho vztahu k veškerenstvu, k celku světa.

[Otázka po člověku jako po jsoucnu]

89/640

Jednou z primárních a zcela zásadních filosofických otázek je, zda člověka můžeme chápat jako jsoucno. K tomu cíli je ovšem zapotřebí si nejprve ujasnit, co to je jsoucno. Aby to nabylo potřebné živosti a plastičnosti, přejdu k poukazu na jisté celkem známé fenomény, které si však dost neuvědomujeme, resp. nevěnujeme jim náležitou pozornost. Všichni dobře víme, že každý člověk žije určitý počet let, tj. že jeho život trvá určitou dobu od narození (resp. početí) až do smrti. A nyní si představte, že bych se kohokoliv z vás zeptal, jak je dlouhý jeho život, tj. kolik roků je od sebe vzdáleno jeho narození od jeho smrti (úmrtí). Na to mi nikdo z vás nemůže odpovědět. Když se naproti tomu zeptáme, jak starý byl Sókratés, samozřejmě tomu rozumíme tak, že se dotazujeme po jeho stáří v době, kdy musel vypít číši bolehlavu. Jinak by také nedávala otázka žádný dobrý smysl, pokud bychom otázku nedoplnili nějakým dalším údajem, např. kolik mu bylo let, když jej poněkud ironizoval Aristofanés v *Oblacích*. Jinak bychom museli totiž odpovědět, že Sókratés byl stár v rozmezí od 0 do 70 roků. Co to všechno znamená? Je-li člověk chápán jako jsoucno tradičním způsobem, máme přitom na mysli vlastně jen jeho jsoucnost, nikoliv jeho bytí. Bytí člověka je tak dlouhé v čase jako jeho celý život. Naproti tomu jeho jsoucnost je čímsi *hic et nunc*, i když neurčujeme detailně, jak dlouho taková jsoucnost „trvá“ (v žádném případě ovšem nemůžeme připustit Zénónovu argumentaci, založenou na možnosti dělit každý časový okamžik do nekonečna). Chceme-li mluvit o jsoucnu vcelku, tj. i časově, pak z naprosté většiny jsoucno „není“, kdežto jen z nepatrné části „jest“.

[Poznání člověka vcelku]

89/641

Když nám jde o poznání člověka, a to poznání člověka vcelku, a navíc o poznání jeho místa v celku světa, tedy o poznání filosofické, je tím zároveň alespoň nevysloveným poukazem naznačeno, oč nám nejde: nejde nám o poznání toho, co není pro poznání člověka relevantní. Otázka relevance má základní relevanci (důležitost). Proti sbírání „pozitivních faktů“: člověka nepoznáme, ani když se pustíme do shromažďování co nejširší, obrovské zásoby drobných fakt, která s ním nějak souvisí. Jednak jsou takové hromady fakt prostě nevyčerpatelné, téměř nekonečné, jednak jejich hodnota je velmi různá. Rozhodující je způsob, jak od sebe budeme rozeznávat fakta důležitá od nedůležitých. Záleží tedy na myšlenkovém přístupu, koncepci, pojmových rozvrzích atd. Na člověku můžeme poznávat obrovskou spoustu naprosto zanedbatelných a irelevantních detailů, aniž bychom tím sebeméně postoupili ve směru skutečného, tj. platného poznávání člověka jakožto člověka. Z toho je tedy na jedné straně zřejmé, že při poznávání člověka musíme zaměřit svou pozornost vlastně na něco, co je svým rozsahem užší, než je ten či onen reálný (konkrétní) člověk, a dokonce i užší než to, co je všem takovým reálným (konkrétním) lidem společné. To, co je jim společné, musí totiž být zbaveno hlušiny toho, co všechno je společné např. živočichům vůbec, všem živým bytostem vůbec, všem tělesům vůbec atd. To neznamena, že toho můžeme naprosto nedbat, ale musíme konkrétní detaily prostě nechat stranou. Celou věc je nutno přiblížit uvedením příkladů. Na druhé straně je však možno člověka opravdu poznávat jen v souvislosti s celkem světa, a tedy tak, že pozornost zaměříme mnohem širě než jen na samotného člověka, že budeme poznávat víc než samotného člověka.

[Filosofická analýza a její specifčnost]

89/642

Filosofická analýza je cosi, co zcela vybočuje z rámce tradičního chápání analýzy: analýza rozčleňuje a odděluje nebo alespoň odlišuje jednotlivé nižší složky z původního celku, rozkládá tedy celek na stále nižší útvary, až posléze na prvočinitele, jakési praelementy. Naproti tomu syntéza naopak skládá a spojuje, sjednocuje nižší složky na větší celky až posléze na úplný celek. Pojetí analýzy a syntézy tedy je založeno na jistém předpojetí celku, tj. chápání něčeho jakožto celku, jakožto něčeho vnitřně sjednoceného, tedy lišícího se podstatně od pouhé agregace, pouhé hromady. Tomu filosofická analýza hluboce odporuje. Není ve své odlišnosti při provádění analýz zcela osamocena; v přírodních vědách se ukázalo, že tu a tam se tu objevují jakési obdoby. Ve fyzice elementárních částic se ukázalo, že lze

malou elementární částici s nasazením velké energie rozbít na dvě nebo více částic, z nichž některé jsou větší než částice původní, která byla rozbita. Nějak podobně tomu je ve filosofii. Když analyzujeme určitý výrok nebo výpověď, případně i větší koncept či koncepci, ukáže se, že jejím předpokladem je něco mnohem rozlehlejšího a komplikovanějšího, než co jsme začali analyzovat. To právě bylo charakteristické pro mýtus, že dovedl v několika slovech říci něco, co mělo takřka nedohlednou hlubinu v sobě. Filosofie sice má smysl pro krátké, takřka aforistické formulace, ale musí je nutně nechávat jen na okraji a jako pouhé vedlejší produkty své intenzivní myšlenkové práce. Filosofie při svém zkoumání vypadá vždy kostrbatě a neohrabaně; autoři, kteří to zakrývají ve svých dílech, vlastně skrývají, jak doopravdy pracují a jak postupují ve své dílně, ve své filos. laboratoři.

[Aristotelés a člověk jako téma; řecké myšlení a antropologie]

89/643

Aristotelés dal základ celé řadě filosofických disciplín, které se později v řadě případů emancipovaly z filosofického rámce a staly se odbornými vědami. Mezi těmito disciplínami však nefiguruje antropologie. Arist. rozdělil filosofii např. (není to jediné jeho dělení) na teoretickou, praktickou a poietickou. Do teoretické náleží matematika, fyzika a theologie, přičemž theologie je první filosofii (náleží k ní), zatímco fyzika náleží k druhé filosofii. Do theologie náleží zase noetika a metafyzika a také dialektika. Naпротив tomu praktická filosofie byla (už jeho žáky) rozdělována na etiku, ekonomiku a politiku. Kdybychom jen metodicky vyšli z této koncepce, pak je zřejmé, že některé disciplíny by měly k tématu „člověk“ blíže a jiné velmi daleko. Tak např. daleko by měla matematika, poměrně blízko politika a etika. Žádná z těchto filosofických disciplín by však nebyla schopna nám říci, co to je člověk a v čem tkví jeho „podstata“, jeho „**esence**“, jeho „bytostné určení“. Jakmile přejdeme k tématu „člověk“, musíme podle Ar. opustit teoretickou filosofii a dostáváme se buď k praktické, tj. k problémům lidského chování a jednání a jeho pravidel. Co je to člověk, není vlastně žádná platná otázka, přinejmenším otázka, na jejíž zodpovězení by bylo zapotřebí vybudovat zvláštní filosofickou disciplínu. Již to, že se takovou disciplínou chceme zabývat, ukazuje přesvědčivě, jak jsme se vzdálili filosofickému myšlení starých Řeků. Čím to je – v tomto konkrétním případě? Tím, že si člověk teprve postupně a v dalších staletích začal uvědomovat, že je sám sobě problémem. To také souvisí s postupnou tematizací „subjektu“, na prvním místě lidského.

[Otázka po člověku jako součásti světa]

89/644

Vztah člověka ke světu a světa k člověku se otvírá pouze pohledu, který sám je otevřen. Otevřenost světa se otvírá jen otevřenému člověku, otevřenému mysliteli. Všichni rozumíme, proč je třeba se při posuzování různých skutečností vyhnout tzv. antropocentrismu, tj. subjektivnímu pohledu zatíženému i věcně tím, že jsme lidé. Takový pohled zatahuje lidské záležitosti a lidské chápání do oblastí, kde to není věcné ani legitimní. Ale stejně tak platí daná obava ve směru opačném. Nemáme-li a nesmíme-li svět chápat antropomorfisticky, nemáme a nesmíme ani člověka chápat kosmomorfně či kosmomorfisticky. Odkud víme, že člověk je světská, resp. vnitrosvětská bytost? Dnes je právě toto tvrzení považované za samozřejmost a každé jiné tvrzení je podezříváno z čehosi nekalého, či dokonce kalícího. Ale právě proto musí filosof podrobit takovou samozřejmost svému přezkoumání. Zároveň však se pravá filosofie nepřestává tázat, zda za tím, co bylo rozpoznáno jako antropocentrismus, není něco oprávněného a ospravedlnitelného (např. v moderní astrofyzikální kosmologii se dnes ozývá otázka, zda náš pohled na svět, a to i ten neobjektivnější, tj. nejvíc zbavený subjektivních omylů a iluzí, není zvláštním způsobem determinován samou skutečností existence člověka a lidstva; viz tzv. antropismus). A naopak zase zda člověk nenese na sobě hluboké stopy vlivu světa, ve kterém žije a musí žít už nejméně milión let a jako živá bytost několik miliard let. Obojí tento aspekt musíme prozkoumat se stejnou důkladností a zároveň se stejnou otevřeností. Žádný, ani ten nejsamozřejmější předpoklad nesmí uniknout naší obezřetné pozornosti a musí být předmětem kritického posouzení tím víc, čím se zdá být samozřejmější.

[Člověk jako živá bytost a jako subjekt; vztah člověka a logu]

89/645

Chápat člověka principiálně jako živou bytost je v podstatě zcela legitimní a správné – ovšem za předpokladu, že správně chápeme, co to je živá bytost. To správně pochopit znamená – řečeno s Rádlm – opustit metodu „vysvětlovat růže z buněk, obratlovce z červů, člověka z opice a Boha z instinktů lidských“ (*Útěcha* II, a – MF, s. 21). Toto schematické vymezení je ovšem stále ještě zatíženo některými zastaralými schematy. To nás vede k tomu, pokusit se o pochopení živé bytosti jako nejen těla (resp. FYSIS), ale také jako subjektu, který není ani součástí těla, ani součástí FYSIS, a tudíž ani součástí vnitřně integrované události, jíž je každý konkrétní život

(= každá živá bytost). Pokud jsme takto pojmově vybaveni a víme, co to je „subjekt“ (především že to není jsoucno ani součást ani aspekt jsoucna), pak můžeme opravdu vyjít z toho, že člověka prohlásíme za subjekt zvláštního druhu a že se budeme potom pokoušet povahu této druhové zvláštnosti blíže vymezit. Zatím však každé subsumování člověka pod širší pojem živé bytosti znamená takovou či onakou redukci, především ve smyslu biologismu. Člověk je pak určován jako jeden z primátů (a to právě nejvyšší typ). V této souvislosti je pozoruhodný výměr Aristotelův, totiž ZÓON LOGON ECHON, tedy živočich mající (držící, vládnoucí) slovo (-em). Spjatost člověka se slovem (resp. řečí či prostě LOGEM) je nepochybně zásadní; jde však zase o určité (správné) chápání LOGU. Zde nacházíme u Aristotela už nepřesnosti, konfuze a rozostřené kontury (on s nimi už byl konfrontován v současném jazykovém úzu). Vrátime-li se až k Hérakleitovi, musíme Aristotelův výrok revidovat a přímo obrátit: člověk je živočich, kterého má (ovládá) slovo. A ještě musíme dodat: i jinak než přes FYSIS.

[Slovo, jazyk a řeč jako témata pro filosofickou antropologii]

89/646

Existuje hned několik důvodů, proč se v rámci filosofické antropologie musíme zabývat otázkou slova a řeči. Především to je důvod všeobecně platný pro každé filosofické zkoumání. Filosofie nemůže jinak než pracovat s jazykem, za pomoci a ve spolupráci se slovy a v rámci světa řeči. Museli jsme to říci takto na třikrát, protože vždycky jde o odlišné souvislosti, a dokonce o různé skutečnosti. Filosofie musí usilovat o to, aby vždycky věděla (nebo co možná nejpřesněji věděla), co vlastně dělá – přesněji: filosof musí vědět, co dělá, když myslí. To znamená, že filosof musí kontrolovat také prostředky, celou svou výbavu, jíž při svém myšlení užívá. Je tu však ještě další, méně obecný důvod: člověk nelze pochopit bez pochopení toho, co pro něho a pro samo jeho bytí, pro jeho bytostné určení znamená jazyk, slovo a řeč. Člověk je mluvící bytost; předem nemůžeme ani vyloučit obrácený výměr, že mluvící bytost je člověk. Je-li člověk jedinou mluvící bytostí ve vesmíru, v němž žijeme, je-li život jen na jediné planetě jediné hvězdy s to dospět ve svém vývoji k myslícím a mluvícím bytostem, mohla by tato charakteristika naprosto vyčerpávat, resp. vyplňovat pojem člověka. A naopak, pokud bychom tuto charakteristiku považovali za naprosto vyčerpávající, resp. vyplňující, pak každá mluvící bytost v tomto vesmíru by měla být a musela být považována za člověka. Konečně uvedeme ještě jeden důvod, specificky filosofický. Každá živá bytost je

celkem; celkovost, integritu takové bytosti nemůžeme vidět založenu na tom, co trvá beze změny, jak to bylo interpretováno tradičně. Tady začíná odpovědnost hérakleitovského LOGU. Máme tu ještě další pojem, který přistupuje k daným třem; problémem se stává jejich vzájemný vztah.

[Člověk jako metafyzická bytost; významy termínu „metafyzika“]

89/647

Člověk je – to musíme říci, a navíc zdůvodnit hned na počátku – metafyzická bytost. První význam tohoto výroku může navázat na sám původ slova metafyzika: to slovo uměle vytvořil Androníkos z Rhodu v 1. století př. Kr., aby jím označil knihu, která byla v Aristotelových spisech knihovnický zařazena za jeho *Fyzikou* (FYSIKÉ AKROASIS) a která nenesla žádné vlastní jméno a které dnes zvykově říkáme právě *Metafyzika* (původně TA META TA FYSIKA = to, co je za *Fyzikou*). (Jako samostatné slovo se vyskytuje „metafyzika“ až ve středověku, prý poprvé u Averroa [zde rukou připsáno „u Boëthia (Eisler)“; pozn. red.], nebo A. byl alespoň jeden z prvních.) První význam našeho výroku by tedy vypovídal, že o člověku nám nic nepovídá *Fyzika*, že z *Fyziky* se nemůžeme o člověku nic nebo alespoň nic podstatného dozvědět. Aby nám to něco říkalo, museli bychom si předem objasnit, co to je „fyzika“, a především, co to je FYSIS. To bude tedy jedním z našich úkolů: budeme se tázat po lidské FYSIS a budeme se pokoušet vypátrat, proč chápání člověka (tj. pochopení, co to je člověk) nemůže tuto bytost redukovat na její FYSIS neboli jinak řečeno, proč filosofická antropologie nemůže být vyčerpána (nebo naplněna) filosofickou „fyzikou“ člověka. Tím se zároveň dostáváme k dalšímu významu onoho počátečního výroku, že člověk je metafyzická bytost. Tady nejde o problém bibliografický, resp. o nějakou rešerši, nýbrž o „věc“ samu. A tady se setkáváme hned s druhým závažným problémem. Aristotelés sám mluví o své „Metafyzice“ jako o První filosofii^{*)} (ovšem oboje nelze ztotožňovat: kniha sama přesahuje za hranice „první filosofie“ a naopak ji nevyčerpává). Otázka: náleží téma „člověk“ do první filosofie, nebo nikoliv? Na odpovědi záleží vše.

^{*)} Není to však vypracovaný pojem ani jednoznačně užívaný termín – např. *Met.* 993a15–16 HÉ PRÓTÉ FILOSOFIA = (nej)starší filosofie, např. Empedoklova! [rukopisný dodatek na rubu listu, pozn. red.]

[Dějinnost naší myšlenkové výbavy; pojmovost a dějiny]

89/648

Jedna z nejdůležitějších složek prvního tázání po člověku, a tím jedna ze vstupních kapitol k filosofické antropologii spočívá v dotazování po myšlenkové výbavě, s níž vůbec k tématu této disciplíny přistupujeme. Epochálně důležitým zlomem ve způsobu kontroly vlastního myšlení vlastním myšlením je rozpoznání dějinné povahy oné myšlenkové výbavy. Bylo by ovšem hrubým omylem chápat dějinnost jako dějinnou omezenost a nic jiného. Český jazyk rozlišuje mezi bytím ve světě a bytím na světě (kámen nebo hora jsou ve světě, tj. částí světa, člověk je na světě, tj. není zcela uzavřen do světa); svět musí být také chápán dějinně, a proto svět jsou pro člověka také dějiny. Vlastně bychom měli také mluvit o tom, co je v dějinách, a odlišovat to od člověka, který je „na“ dějinách. Tak se to ovšem česky neříká. Důležité je naproti tomu zřetelné ujasnění a rozpoznání, že člověk není jen produkt dějin, i když je také produkt dějin. Je dítětem své doby, ale vyrůstá ven z dějin a nad dějiny. Člověk žije nejenom v dějinách, ale také tváří v tvář tomu, co není součástí či složkou dějin. Nemusíme tu hned myslet na Masarykovo „*sub specie aeterni(tatis)*“; platí to např. v ohledu logickém, matematickém, geometrickém (na tom se to ukazuje nejlépe a nejnázorněji). Už to, že člověk myslí pojmově, tj. v pojmech, je nejen dějinnou záležitostí (protože pojmové myšlení je vynálezem, není ničím samozřejmým), ale je to zároveň vynález, jak ve svém myšlení uniknout ustavičným proměnám všeho, zejména pak samotného vědomí a myšlení. (Geometrické poučky nesmí být závislé na našich náladách ani na počasí apod.) Nicméně právě tato okolnost musí být podrobená důkladnému zkoumání: překračování dějin má také dějinnou tvář, kterou musíme vidět také kriticky.

[Filosof jako „interpret“ a jako „tvůrce“]

89/649

Filosofie, resp. filosofování v sobě nese rozpor. Je to rozpor, jehož se nikdy nemůže definitivně zbavit, ale který musí zároveň ustavičně překonávat. Nejprve se pokusme rozlišit obě ony strany rozporu. Filosofovat znamená něco myšlenkově podnikat. Toto podnikání může být zásadně dvojího druhu; tato podvojnost vyplývá ze samotné bytostné povahy myšlení. Každé myšlení je myšlením něčeho, resp. na něco a o něčem. Filosofovat znamená reflektovat své vlastní myšlení (a to navíc reflektovat je několikanásobně, v několika vrstvách). Proto když se v reflexi obracíme k tomu, co už bylo myšlenkově podniknuto, můžeme se obracet buď k myšlenému jakožto aktu, nebo k myšlenému jako „předmětu“ onoho aktu. Aplikováno na náš problém to znamená, že filosofovat můžeme jen v jisté atmosféře, po-

znamenané filosofií. Filosofie nevyrůstá ze země jako tráva, či snad lépe, nestoupá ze života, dokonce ani ze života myšlenkového jako pára z rybníka. Filosofovat můžete jen tak, že navazujete na nějaké již dřívější filosofování. První filosofování pak bylo jistým kulturním či myšlenkovým vynálezem; k tomuto vynálezu došlo ve starém Řecku a nikde jinde. Teprve odtud se rozšířilo po celém tehdejší až i dnešním světě. A když tak můžeme filosofovat jen v navazování na nějaké dřívější filosofování, takže platí, že každá myšlenka nová se rodí jen z nějaké myšlenky starší a ve vztahu k ní, můžeme mluvit o dvojím způsobu kontroly tohoto svého navazujícího filosofování. Buď se soustředíme na ono „myslící myšlené“, nebo naopak na ono „myšlené uskutečněného myšlení“. V prvním případě jsme filosofy-interpreti, v druhém případě jsme filosofy-tvůrci. Termíny nevystihují přesně, oč jde, a proto je nutné bližší poučení.

89/650

Pro každý „druh“ filosofování platí jiné normy. V předběžném zjednodušení, které později budeme nuceni korigovat, můžeme říci, že filosof-interpret se stává filosofujícím, tj. aktivním filosofem tím, že na sebe vezme povinnost porozumět nějakému jinému mysliteli, tj. filosofu-autorovi či tvůrci tak, jak on sám chce, aby mu bylo rozuměno. Naproti tomu pro myslitele-tvůrce není tak důležité porozumět jinému mysliteli tak, jak on chtěl, aby mu bylo rozuměno, ale naopak porozumět tomu, co vskutku myslil a řekl, i když sám tomu rozuměl jinak, nebo i když to dokonce řekl jen docela mimochodem, snad i mimoděky. Pak ovšem není vůbec poslední normou to, jak autor sám chtěl, aby mu bylo rozuměno. Právě naopak: my se musíme pokusit mu rozumět lépe, než on rozuměl sám sobě. A zejména: nám nejde na prvním místě a hlavně o to, porozumět nějakému autorovi, ale porozumět samotné věci, samotné myšlence, ideji, uchopit nově a lépe, hlouběji a v podstatnějších souvislostech to, co jen předběžně a začátečnický, nadhozeně nebo jen tápavě myslil a vyslovil nějaký starší autor. Zajisté oceníme jeho přínos, ale bude to pro nás přínos k tomu, co se v plnosti vyjevilo teprve později, na čem pracovali další myslitelé a čemu dali své myšlení proto k dispozici, aby se to dále vyjasnilo a prosadilo, aby to na sebe vzalo ty pravé kontury, aby se to zkrátka stalo tím myšlením nebo tou myšlenkou, tím filosofématem nebo tou systematicky vypracovanou koncepcí, jak to zná on v důsledku svého vlastního promýšlení a domýšlení něčeho, co v zárodku již bylo k dispozici u některých dřívějších myslitelů. Více lze objasnit srovnáním např. s geometrií a s dějinami jejího založení a rozvíjení.

[Jan Palach a jeho čin (příprava k textu „Symbol a skutečnost“)]

89/651

Třikrát sedm let uplynulo od chvíle, kdy nedaleko Národního muzea a také nedaleko sochy knížete Václava jako živá pochodeň vzplanul mladý člověk. Jeho na první pohled absurdní čin nás ještě i dnes oslovuje, i když si s ním nevíme dost rady. Možná, že nás oslovuje právě proto, že s ním nemůže být hotovi. Jen docela z malé části víme, co si Jana Palach myslil o svém činu, co vlastně zamýšlel, jaké motivy byly pro něho rozhodující. Stále víc se mi vnucuje myšlenka, že to není nejdůležitější, dopátrat se toho. Některé věci jsou jasné, ano, přímo křičí – aniž je třeba je doložit nějakou dokumentací. A přece máme všichni potřebu právě to oslovující v Palachově činu nějak zaslechnout a vyposlechnout, pochopit a jako pochopené také si osvojit. Chceme poznat smysl Palachova činu, a zároveň je zřejmé, že strůjcem tohoto smyslu nebyl a nemohl být Jan Palach sám. Spíše docela naopak byl Palach poslušen tohoto smyslu a my se dobereme smyslu jeho činu jen tak, že budeme rovněž poslušní téhož smyslu, který nebyl a není atributem toho, co se stalo, nýbrž naopak to, co se stalo, se stalo atributem a zpřítomněním onoho smyslu.

Tak třeba místo, kde se Jan Palach zapálil, nebude asi zvláště významné, neboť šlo o syna z evangelické rodiny, který navíc nebyl ve své církvi nijak zvláště činný. Jeho čin nemůže být interpretován dost dobře jako protest proti okupaci, neboť ta už trvala víc jak třetinu roku. Nemohlo jít ani o protest proti nějakému politickému rozhodnutí nebo proti personálním změnám, neboť v té době k ničemu tak pronikavému a přelomovému nedošlo. Sám Palach mluví v nemocnici o tom, že musí přestat vydávání *Zpráv*, ale to je zřejmě jen vnější okolnost: hlavní bylo „probudit lidi“.

[Filosofie jako tvoření a jako interpretace (pokračování)]

89/652

V ostatních oborech (přinejmenším ve většině) se od sebe oddělilo vlastní tvoření na jedné straně a dějiny tohoto tvoření, včetně kritiky a interpretace atd. Ve filosofii tomu tak není, protože to principiálně není možné. Každý historik filosofie musí být zároveň filosofem, každý kritik filosofických koncepcí a systémů musí mít svou vlastní filosofii, tj. svůj vlastní systém, svou vlastní koncepci. To je ovšem jen postulát, pouhý požadavek, jemuž se nepodaří dostat většině myslitelů. A proto na každém opravdovém a velkém filosofovi později parazitují desítky a stovky jiných „filosofů“, kteří onomu postulátu nedovedou plně dostat, a proto se musí opírat o něja-

kého opravdového myslitele. To vůbec nic neříká o tom, že by snad tito druhořadí myslitelé neměli žádný vliv. Naopak, jejich vliv je v dané chvíli obrovský, takřka převažující. Ale tento vliv je zároveň většinou zcela efemérní, pomíjející. Je to jen jakési hejno much, které se slétly k mršině. Jsou lákány jejím tlením; dokud tu byl ještě život, tyto mouchy nejevily žádný zájem. Ale možná, že tento průměr není dost případný. Každý myslitel působí ve své době a také do budoucnosti především prostřednictvím oněch esejistů, filosofických komentátorů a interpretů druhého řádu. Obraz myslitele se ve společnosti vytváří především za účasti a prostřednictvím těchto parazitujících „filosofů“. Někteří filosofové prvního řádu na to předem reagují buď tak, že vhodnými formulacemi, aforismy a hesly usnadňují a zároveň usměrňují práci oněch parazitujících interpretů; jiní naopak tomu všemožně brání a překážejí tím, že halí své myšlenky do neprůhledných formulí a nutí parazity, kteří ničemu nejsou s to porozumět, aby tyto formule jen opakovali.

89/653

Od parazitujících rádo-by-filosofů musíme přísně rozlišovat velké interprety. Velký interpret musí být schopen na jedné straně myslet s tím, koho interpretuje, tj. být s ním „jedné mysli“, takřka až do ztotožnění. Takový interpret nemusí znát všechny texty interpretovaného myslitele takřka nepaměť, a přece se v jeho systému a v jeho způsobu myšlení pohybuje s takovou nenuceností a jistotou, jako by se pohyboval sám interpretovaný. Ale velký interpret u toho nikdy nezůstává, ale je schopen také odstupu. A to kritického odstupu. Jedním typem takového odstupu je historické zařazení interpretovaného myslitele do kontextů starších a eventuelně také pozdějších myslitelů, jiným je domyšlení onoho myslitele v jeho nejvlastnějších intencích. A takové domyšlení může mít rovněž kritický charakter, a v to v jiném smyslu než v tom, že by provedení záměru interpretovaného myslitele bylo pouze vylepšováno. Kriticky je možno vidět také strategii onoho myslitele. A právě tato strategie už překračuje ze své podstaty rámec systému a dává systému určité místo ve filosofickém spektru určité doby, ale také v dějinách myšlení. Velký interpret se tak dostává na půdu, kde sice může prokázat velkou vnímavost a vynikající nápady, ale kde se jen stěží odlišuje po vnější stránce od oněch zmíněných parazitujících pseudo-filosofů. Rozpoznání velkého interpreta od komentujících filosofických parazitů je nesnadné a bez důkladných analýz nemožné (pokud nejde o parazity toho nejubožejšího typu). Navíc se může někdy dokonce stát, že i takový parazitující komentátor může mít skvělý „nápad“, takže předem ani ony parazitující filosofy nesmíme vylučovat z obzo-

ru svého zájmu. Nicméně to nemůžeme nikdy přičítat jim samým za zásluhu: nápad na ně „padl“ „sám“.

[Amedeo Molnár (nekrolog)]

89/654

Amedeo Molnár

po Odložilíkovi a F. M. Bartošovi nejvýznamnější protestantský historik; celoživotně se věnoval staré Jednotě a světově proslul jako znalec historie valdenských; na valdenských a na počátcích husitství prokazoval svou tezi o tzv. první reformaci (nikoliv předreformaci). Již ve svých prvních větších publikacích vykonal mnoho záslužného, když podal důkladný rozbor učení největšího theologa české reformace, Lukáše Pražského, a když objektivně vylíčil význam českobratrské výchovy před Komenským pro další rozvoj pedagogiky (spíše ve světě než u nás). Značnou a trvalou pozornost věnoval i Komenskému a otázkám pedagogickým. Ve své poslední vyšlé knize ukázal své pojetí evropské reformace v několika sondách a zpřítomnil tak mj. postavy M. Luthera, H. Zwingliho a Jana Calvina jako hlavních představitelů. Významnou složkou jeho díla je mezi historiky málo se jinak vyskytující zájem o problematiku theologickou. Spojení obojího zájmu mu dovoľovalo hodnotit po mnohých stránkách pozitivně okrajové proudy ve vývoji křesťanství a křesťanského dogmatu. Měl schopnost hlubokého porozumění heretickým proudům a nepřestával zdůrazňovat nezbytnost jejich důkladného studia v nové perspektivě. Uvážíme-li jeho chatrné zdraví, jež ho nepřestávalo oslabovat po celý život, je rozsah a hloubka jeho díla až neuvěřitelná. V mnoha ohledech nám však dává tušit, jaké mnohem větší záměry zůstaly neuskutečněny.

Odchází jako první děkan Komenského bohoslovecké fakulty, která se stala součástí Univerzity Karlovy. Je to přímo symbolické, že to byl právě největší vzdělanec a intelekt-

89/655

tuál a zároveň nejhlubší theolog fakulty, který ji převedl v nové dnešní situaci ze znevažovaného postavení školy, kterou dřívější zákon ani nepovažoval za jednu z vysokých (škol), do rámce staroslavného pražského vysokého učení, a to spolu s fakultou Cyrilometodějskou a Husovou. Theologie náležela od samého počátku univerzity, kterou Karel IV. založil téměř před půl sedmi sty lety, mezi její fakultní obory. Protestantská theologie se však do jejího domu, do její OIKOUMENÉ vrací po období delším, než je polovina veškerého jejího trvání. Je to událost vpravdě historická a

jméno prvního děkana Komenského fakulty v této naprosto nové situaci s ní zůstane spjato, pokud bude sahat paměť budoucích generací.

[Perspektiva pojetí pravdy pro filosofii]

89/656

Pochopení pravdy jako neskrytosti selhává tam, kde skutečnost není jen prostě dána, ale je spoluzaložena také v našem přístupu k ní. To platí třeba o dějinných událostech (nebo jak Rádl o tom mluví, o „bilančních faktech“). A de facto o všech tzv. nepravých jsoucnech. A přece všechna tato „nepravá“ jsoucna je třeba brát vážně, tj. jako skutečnosti, a nejen redukovat na jejich složky a naši subjektivitu, resp. na iluze. Chápání pravdy jako neskrytosti nějaké skutečnosti, která je předem „dána“ a podle jejíž „danosti“ se tedy pravda (jako neskrytost) musí řídit, spravovat, dělá vlastně z celé sféry dějin a kultury atd. jedinou sféru iluzí a zdání (jak tomu bylo třeba u atomistů). Naproti tomu pravda pochopená jako „to pravé“, a to „to pravé“ *hic et nunc*, tedy pro danou situaci, platí jak pro skutečnosti „dané“, tak pro skutečnosti „subjektivní“, a ovšem především pro skutečnosti duchovní, myšlenkové, kulturní, sociální atd. **atd.** – To, co bylo řečeno o pravdě pochopené jako neskrytost (interpretace řeckého slova ALÉTHEIA), platí stejnou měrou pro mnohem rozšířenější chápání pravdy jako souhlasu, shody (*adaequatio*). Tam, kde nejde o „danou“, tzv. „objektivní“ skutečnost, dostávala by se pravda do vleku subjektivity a přestávala by být pro **<skutečnost (?); pozn. red.>** normou a kritériem. A *mutatis mutandis* platí totéž pro celou řadu dalších teorií pravdy. Z toho pak je zřejmé, že navázat na neřeckou koncepci, kterou ovšem bude nutno odkrýt a důkladně rekonstruovat a domyslit na základě sond do starého hebrejského myšlení, bude představovat ne-li jedinou, tedy hlavní perspektivu budoucího myšlení a budoucí filosofie. Pravda musí být pochopena jako závazně platná jak pro veškerou subjektivitu a nad **<ní (?); pozn. red.>**, tak pro všechnu skutečnost a nad ní. Jen způsob, jak se její platnost uskutečňuje, je různý.

[Člověk, slovo a řeč]

89/657

Aristotelův výměr člověka jako ZÓON LOGON ECHON, tj. jako zvířete, které má slovo nebo které drží řeč, jemněji jako tvora, který mluví, obvykle chápeme příliš univerzalisticky. Že je možno mít na mysli mluvu nebo řeč v jiném smyslu než shora naznačeném, toho dokladem je informace zakódovaná v našem jazyku. Málo si ji sice už uvědomujeme, ale to je jen

dokladem toho, že mezi původním významem a naším dnešním chápáním se muselo mnoho věcí stát. V češtině (a v jiných slovanských jazycích) Slovan je ten, kdo má slovo, kdo vládne slovem, tj. kdo smysluplně mluví, kdo je schopen něco říci. Naproti tomu, kdo toho schopen není, i když snad vydává jakési zvuky, je Němec, protože ve skutečnosti je němý jak ta nemá tvář. Nezáleží na napodobování promlouvání, jde o to, že ty zvuky nedávají žádný smysl (naši předkové dost nerozpoznávali, zda příčinou této okolnosti je němost zvuky vydávající, anebo spíše nechápavost naslouchajícího). (Slovo ovšem souvisí také se slávou, neboť s tou má společný původ ve slovu slouti – slúti –, jak je zřejmé z proslulý nebo slovutný, dále ze slovesa slynouti, ale náleží sem i sluch; slovem slouti = nazývati se. Kdysi dávno nebylo vůbec na počátku s, z původního k’leu-, resp. k’leu-o- se odvozovalo sleu-o.) Z toho je zřejmé, že na počátku uvedený výměr člověka nemusí znamenat univerzalistické pochopení člověka jako příslušníka lidského rodu, lidstva, ale že může znamenat jen „našince“. Ještě dnes se říká: mluv s ním, když je němec! Znamená to nikoliv doslova němého, nýbrž někoho, s kým se nelze dohovorit, domluvit. Takže člověk je vlastně spíš někdo, s kým se lze domluvit, než někdo, kdo dokáže mluvit, kdo je schopen něco říci tak, aby to dávalo smysl.

[Paul Ricoeur - charakteristika]

89/658

Paul Ricoeur (nar. 1913) je asi nejvýznamnějším francouzským filosofem přítomnosti. Vyučoval filosofii na Univerzitě ve Strasbourgu (Štrasburku), později na Sorbonně. V sedmdesátých a osmdesátých letech je hlavně angažován na předních univerzitách amerických. Jeho zájem se orientoval nejdříve na Gabrielu Marcelovi a Karlu Jaspersovi, důkladně studoval fenomenologii a Freuda. Jeho hlavní díla jsou **tří**svazková *Filosofie vůle* [I. **Dobrovolce a nedobrovolce** (1950), II. *Konečnost a provinilost* (1960), a) *Chybující člověk* (1960), b) *Symbolika zla* (1960)]; *O interpretaci, eseje o Freudovi* (1965), *Dějiny a pravda* (1955), *Konflikt interpretací, eseje z hermeneutiky* (1969), *Živá metafora* (1975), *Čas a vyprávění* (I – 1983, II – 1984, III – 1985), *Od textu k činu, eseje z hermeneutiky II.* (1986), *K fenomenologické škole* (1986). Řada jeho textů byla již přeložena do jiných jazyků, do angličtiny, italštiny, němčiny aj. Paul Ricoeur byl dvakrát v Československu, aby přednášel na neoficiálních (soukromých) seminářích; podruhé musel předčasně odejet pro úmrtí v rodině. Je to vynikající reprezentant skutečné filosofie, tj. disciplíny, která se nepřestává vztahovat k celku. Spektrum témat, jimiž se zabývá, je neuvěřitelně široké. Přece

však má také své meze; nenajdeme tam téměř vůbec problematiku přírody a přírodních věd. V tom je poplacen převažující částí francouzské filosofie po druhé válce, ovlivněné především existencialismem (a také filosofií existence). Jeho hlavním zájmem je etika a politika, a ovšem hermeneutika, teorie interpretace. Zdá se, že střední generace francouzských filosofů se spíše od Ricoeura odvrací nebo alespoň mu není příliš nakloněna. O to větší jméno a váhu má ve Spojených státech, kde zájem o něj stále roste. U nás vyšly jeho kratší studie v překladu v osmdesátých letech, nejprve jednotlivě, pak ve sborníku, ovšem samizdatově.

[Člověk jako jednotlivec (individualita)]

89/659

Aristotelés říká hned na začátku své *Metafyziky*: „Lékař totiž neléčí člověka vůbec, leda mimochodem, nýbrž Kalliu nebo Sókrata nebo jiného takového jednotlivce, jenž jest zároveň také člověkem. ... Neboť je to jednotlivina, jež se má léčiti.“ (č. př. 34, 34-5; 981a18 – A. 1.) Na tom vidíme, že Ar. rozlišuje mezi „člověkem vůbec“ a „člověkem-jednotlivcem“ či jednotlivinou. Ovšem u Aristotela samotného toto rozlišení takto pojmenované nenajdeme, ale na tom nezáleží. My se musíme tázat, zda je tomu opravdu tak, že lékař léčí jednotlivce, dokonce jednotlivce, kterého lékař zná jménem. Proč potom porodníci neradi rodí vlastní děti, jakož vůbec lékaři neradi léčí své nejbližší příbuzné? Tu nejde jen o to, že to jsou jednotlivci, ale že to i pro ně jako pro lékaře jsou skuteční jednotlivci. Naopak se zdá, že lékař léčí **ci** „ve skutečnosti“ jednotlivce ze svého stanoviska léčí ne sice „člověka vůbec“, ale „určitým způsobem nemocného člověka vůbec“. Nesmíme své dnešní chápání člověka-jednotlivce promítat do myšlení starých Řeků, konkrétně zde do myšlení Aristotelova. Ostatně ještě dnes můžeme být každodenně svědky toho, jak se lidé k sobě navzájem nevztahují jakožto k jednotlivcům určité osobitosti a určitého jména, ale jako k funkcím, postavení, představitelům atd. Pokud jsme takový vztah už pochopili jako „zvěcnělý“, pak jsme s to nahlédnout, že to je vztah „nelidský“. K druhému člověku se můžeme vztahovat lidsky jen tak, že se vztahujeme k jeho individuálnímu, osobitému, konkrétnímu lidství, ba ještě více, jako k němu „samému“. Co to však je **je** tento „člověk sám“, tj. člověk jako ten, kdo je a kým je? Co je člověk jako „subjekt“ a jak se k němu můžeme vztahovat?

[Člověk, poznání (vědění) a svoboda – podle Aristotela]

89/660

Proč vlastně chceme rozumět sami sobě a svému postavení ve světě? Aristotelés má za to, že chtít tomu rozumět náleží k lidské FYSIS (tedy přirozenosti – ?!): „Všichni lidé od přirozenosti touží po vědě.“ (Tak začíná *Metafyzika*.) A jen o několik stránek dál čteme: „lidská přirozenost je v mnohém ohledu nesvobodná“ (s. 38) (*Met.* I,2 – 982b [prázdné místo; pozn. red.]). To ovšem je jen slovo; Aristotelés chápe svobodu docela jinak než my. Pro něho je „svobodný ten člověk, jenž jest pro sebe, a nikoli pro druhého“ (dtto, s. 38). Jestliže tedy člověk od přírody touží po vědě, a to zejména po vědě nejvyšším a nejpresnějším, tedy po vědě o tom, „co je první“ (37) a co je „nejvyšším předmětem vědě“, pak touží po „svobodné vědě“, tedy po vědě, která jest jen „pro sebe“ a pro žádný „vnější užitek“. Tato svobodná věda však člověka ani neosvobozuje, ani k ní nedospěje člověk svobodný, tj. který je „pro sebe“. K této vědě dospěje jen člověk nesvobodný, který tedy není pro sebe, ale zcela se odevzdá onomu nejvyššímu vědě, oné božské vědě (39), kterou má především sám Bůh, ale která dále – pro člověka – spočívá ve vědě a pojednávání o věcech božských (39). Tato nejvyšší věda je nejvzácnější, nejhodnotnější, ale není k životu potřebná nebo alespoň není nejpotřebnější. A tak náleží k lidské FYSIS, k lidské „přirozenosti“, že se člověk (ergo nesvobodně, nikoliv ze svobodného rozhodnutí) odevzdává vědě či moudrosti či filosofii, o nichž se „právem může říci, že mítí ji není lidské“ (38). Jednoznačný závěr z těchto úvah je překvapující: k lidské přirozenosti náleží usilovat o to, osvojit si božskou vědu, božské vědě, tedy něco, co není lidské. A toto usilování o nelidské je vlastně nesvobodné, neboť svobodné je usilovat o sebe a o lidské.