

>>>

Pravda (to pravé) / Pravé (pravda)

Lidský život může být dvojího typu (tj. může být žit, probíhat a být prožíván dvojím způsobem): buď se (vědomě) vztahuje k něčemu, proč je žit a pro co může být také obětován (k něčemu, proč žijeme a proč umíráme), anebo nikoliv. Pokud ano, musíme se tázat, „co“ to je (resp. vůbec může být), proč lze žít i umírat. Pokud to je nějaká věc, nějaká předmětná skutečnost, je výsledkem nutně lidské odcizení (tj. člověk se odcizuje svému „poslání“), a to bez ohledu na to, že si člověk tuto životní orientaci zvolil třeba svobodně a dokonce vědomě. Kde je však možná chybná volba, omyl, scestí, tam je možná také volba pravá, správná, tam se otvírá i pravá cesta. A tak vzniká otázka po tom, co je „pravé“ a co ne-pravé, a jak to lze rozpoznat. Má-li být tato otázka postavena správně (a také otázku lze postavit nesprávně, chybně), musíme kontrolovat alespoň hlavní předpoklady její smysluplnosti (aniž bychom ještě rozhodovali o jejich správnosti, neboť k této další otázce můžeme dospět teprve později, když budou tyto předpoklady myšlenkově uchopeny a formulovány). Asi největším nebezpečím v dnešní myšlenkové situaci jsou předpoklady metafyzické, tj. spjaté s tradičně zpředměťující metafyzikou. Ohrožení pravého myšlenkového postupu spočívá v samotném způsobu myšlení, tj. v LOGU našich myšlenkových – tzv. „logických“ – struktur, pochopitelně nechápaných v čistě formálním smyslu (formalizace v logice totiž spadá v jedno s odsunutím mimologické a nadlogické povahy pravosti myšlení do sféry předmětné shody myslícího s myšleným, tedy se zpředmětněním „pravého“, pro něž je předmětná danost stanovena za normu a kritérium). Jinak řečeno, lidský život může, ale nemusí mít transcendentující „složku“, která prošla vědomím a reflexí. To nikterak neznamená, že se může bez této složky obejít vůbec.

(Písek, 940102-1.)

<<<

>>>

Reaktibilita nepředmětná

Jakmile jednou přijmeme za svou myšlenku reaktibility, musíme udělat ještě jeden neméně významný krok: musíme připustit vedle reaktibility předmětné (tedy schopnosti reagovat na jiné, vnější „události“ resp. „pravá jsoucna“) také reaktibilitu ne-předmětnou (tedy schopnost reagovat na „nepředmětné možnosti“ resp. „výzvy“). Zároveň musíme pamatovat na to, že obojí reaktibilita má na nejnižších úrovních vysoký práh a neobyčejně malou rozlišovací schopnost resp. „hrubý rastr“. Aby vůbec byl možný nějaký „pokrok“ či „vývoj“ kupředu a výš, jsou nutné především dva splněné předpoklady: na jedné straně tu musí být k dispozici nějaké prostředky uchování dosaženého, na druhé straně však tyto prostředky nesmí dosáhnout naprosté převahy, takže by vylučovaly veškeré kontingentní momenty ve světovém dění. Konkrétně to znamená, že na nějaké poměrně nízké (a tudíž základní) úrovni musí být původní naprosté převládnutí kontingence omezeno. Toto základní omezení kontingence se ve svých následcích (a vlastně spíš důsledcích, neboť nemůže mít ještě „kauzální“ či přesněji pseudo-kauzální charakter) jeví jako převaha setrvačností (fakticky jde o zpomalení časování). Tyto setrvačnosti se postupně strukturují v jisté matematicky postižitelné vztahy, jimž se tradičně rozumělo jako „zákonitostem“. Všechny takové setrvačnosti představují jakýsi stavební materiál, který na jedné straně dovoluje, aby se zformovaly dlouhodobé procesy, jejichž proměnlivost je mnohem pomalejší než původní proměnlivost na nejnižších úrovních, nebo

dokonce aby se „dočasně“ zformovaly jisté „jednotky“ v podobě „pravých událostí“, které onoho setrvačného materiálu efektivně užívají k integraci vybraných procesů v celky, jež už nejsou jako pouhá „nadstavba“ založeny na tomto materiálu, ale jež jsou zakotveny hlouběji (totiž na rovrzích a plánech, jež jsou odpovědí na určitý soubor nepředmětných výzev, na něž jsou schopny nepředmětně reagovat). Zpomalení časování (tedy reagování na přicházející strukturovanou budoucnost) spolu s integrací super-událostí dovoluje nejen integrovat samotnou FYSIS, ale přes FYSIS a jejím prostřednictvím směřovat k cílům „hyper-fyzickým“ (např. v organickém vývoji). (Významná úloha subjektů!) (Písek, 940102-2.)

<<<

>>>

Experiment myšlenkový

Experiment ve vědě může být charakterizován takto: velice přesně vykonáme cosi za co nejpřesněji stanovených a kdykoliv ověřitelných podmínek, takže víme velice dobře, co jsme udělali, a podnikáme to proto, abychom zjistili, co „to udělalo“. Výsledek pokusu pak interpretujeme tak, aby vliv subjektu (tj. experimentujícího vědce) byl eliminován a abychom si tak umožnili se plně soustředit na tu složku onoho výsledku, kterou můžeme právem připsat na účet zkoumané skutečnosti samotné. Experiment musí být proto uspořádán tak, aby jakoby poskytl zkoumané skutečnosti možnost o sobě něco nového vypovědět, tedy aby se stal jakýmsi jednoduchým „jazykem“, jímž sama skutečnost řekne nebo neřekne „ano“ na naši otázku (ve výjimečných případech může jít o možnost odpovědět „ano“ nebo „ne“). A sem musí filosofie zaměřit svou pozornost: je tento „jazyk“, jímž se příroda vlastně musí k něčemu přiznat a přihlásit, vskutku do té míry neutrální, že neznamená de-formaci oné in-formace, jež byla hledána? Nemůže být takto kladená „otázka“, na kterou příroda skrze experiment dává svou odpověď, v některých ohledech příliš sugestivní, takže přírodě vlastně předřikáváme něco, co po nás musí chtít nechť opakovat? Pochopitelně to nemusí být a také obvykle není detail, nýbrž něco ode všech detailů značně vzdáleného, abstraktního, k čemu nelze najít jednoduchý a jednoznačný pendant v samotné přírodě (v podobě nějakého „faktu“, nějaké „předmětné danosti“). Tady platí, že pro vědecké poznání je stejně nebo dokonce mnohem víc nebezpečné, pracujeme-li s nedostatečně vyjasněnými pojmy, než pracujeme-li s nedostatečně čistými chemikáliemi (apod.) Tak, jako chemik nebo biolog musí být schopen sám ověřovat čistotu látek, s nimiž pracuje (anebo se musí spolehnout na firmu, která ony látky dodala), musí být s to ověřit přesnou platnost užitých pojmů a celých myšlenkových postupů – anebo se musí spolehnout na příslušného odborníka, který má k takovému ověření dostatečnou kompetenci. Ten se však na podobnou práci nebude vždycky dívat jen jako na cosi pomocného, okrajového a pro něho málo zajímavého, ale někdy v tom může rozpoznat experiment ještě jiného typu, jímž je z docela jiné a nové strany prověřována platnost oněch pojmových struktur a myšlenkových postupů, tedy jako na experiment myšlenkový.

(Písek, 940102-3.)

<<<

>>>

Norma

Navrhuji, abychom zásadně i terminologicky rozlišovali mezi „normou“ a „normálem“, a to v tom smyslu, že normu budeme chápat jako myšlenkový pokus o artikulování našeho pochopení normálu. V rámci pojmového myšlení to znamená, že normu budeme chápat jako pojem nebo intencionální předmět, zatímco normál jako nepředmětnou skutečnost. Už z toho je zřejmé, že tradiční interpretace „norem“ jako skutečností normujících musí být v zásadních ohledech vadná, i když v praxi nemusí být nutně neúčinná. Mluvíme-li o odůvodňování či zdůvodňování norem, může jít o dvojí různý zřetel, totiž buď o jejich platnost nebo užitečnost. V druhém případě jde o tzv. transcendentální pragmatiku jako rovinu takového zdůvodnění (což je téma poměrně frekventované ve filosofických diskusích). Naproti tomu tam, kde jde o platnost, se zatím nezřetelně rýsuje problematika, kterou nelze tradiční pojmovostí přinejmenším dočasně uchopit jinak než v jistých paradoxech a paralogismech (které se tak ovšem jen jeví v důsledku některých principiálních vad pojmovosti řeckého typu (totiž pojmovosti, která dovede uchopit téma jen tak, že je zpředmětní, tj. učiní předmětem). Vadnost zpředměťující pojmovosti spočívá v tom, že normál je ztotožňován s hypostazovanou normou, přičemž ono zpředmětnění znamená interpretaci normálu (přitom se ovšem mluví o normě) jako určité danosti, tedy daného normativního jsoucná (nebo normativní jsoucí danosti). Zatímco v minulosti taková hypostazovaná jsoucná byla napořád akceptována, „moderní“ myšlení je degraduje na subjektivitu, čímž je zároveň relativizuje. Přesvědčení o „platnosti“ takto chápaných norem může být potom posuzováno a prověřováno pouze podle teoreticky vypočítaných (konstruovaných) důsledků (které jen schematicky počítají s nějakým typem situace), anebo podle reálných výsledků, které jsou ovšem vždycky jak samy, tak i ve svých vztazích k situacím nepřehledně složité. Jedinou alternativou je kazuistika (jistého typu), která sice někdy může mít něco do sebe (z důvodů, které budou později objasněny), ale filosoficky je zcela neuspokojivá.

(Písek, 940103-1.)

<<<

>>>

Normál

Kdybychom neměli k dispozici jiné myšlenkové prostředky než zpředměťující řeckou pojmovost, musili bychom „normál“ chápat jako problematickou nebo přímo neplatnou hypostazi jakéhosi normativního daného jsoucná, jemuž by se mělo přibližovat a připodobňovat lidské jednání. Takové jsoucná by pak muselo být dáno apriorně a nezávisle na konkrétních peripetiích, jaké jsou spjaty s každou skutečnou situací. Vpravdě však jde o nezpředmětnitelný (resp. předmětně legitimně neuchopitelný) úběžník, který na sebe bere ne sice v „pozitivním“ smyslu, ale ve smyslu „adventivním“ nepředmětnou „podobu“ situačních výzev, které nějak odpovídají určité situací (resp. situacím), a to v jejich pohybu a proměně. Tento „úběžník“ však nesmí být „lokalizován“ resp. „temporalizován“ do nekonečně vzdálené budoucnosti (tedy nesmí být interpretován jako skutečnost eschatologická), nýbrž musí být chápán jako regulativní či orientační moment, jímž je subjekt (člověk) ve své konkrétní situaci oslovován, a to zcela osobně. Normál tedy nemůže být přiměřeně a platně formulován v nějaké neosobní (event. a-subjektí) formuli, ale musí být v situační jazykové výpovědi zpřítomněn jakožto nepředmětný, osobní útok na

určitý subjekt, jenž je osobně vyzýván k jistému typu angažovanosti. Tato angažovanost má několik rovin, které můžeme schematicky charakterizovat jako zaslechnutí, porozumění a poslechnutí výzvy. V současné etapě úpadku a konce staré metafyziky si podržuje nadále některé nesporné výhody narazivita před pojmovostí, ale to lze odůvodněně považovat za okolnost předběžnou a prozatímní. Zpředměťující pojmové „uchopení“ normálu ve formě „obecné normy“ je nutně zavádějící. (V tom smyslu lze za vadný považovat i kantovský formalismus, i když kategorický imperativ nepodává schema k napodobení, nýbrž apeluje na rozumnou úvahu; jeho vadnost nespočívá v samotné formálnosti, nýbrž v tom, že neklade překážky pragmatickému chápání odhadů, k jakým výsledkům povede to nebo ono konkrétní jednání.)

(Písek, 940103-2.)

<<<

>>>

Pojem

Materna si stanovil jako téma „pojem“ v určitém smyslu, totiž pojem jako „logický objekt“. To ovšem není ani jediný možný význam slova „pojem“, ba ani ten hlavní. Abychom totiž mohli podrobit „pojem“ jakožto logický objekt logickému zkoumání, musíme jej nejprve myslit resp. mýnit. Musíme tedy „zorganizovat“ své myšlení tak, abychom svůj myšlenkový akt (resp. myšlenkové akty) jednoznačně zaměřili na „pojem jakožto logický objekt“ a na nic jiného. To je možné – právě tak jako ve všech jiných případech – pouze pomocí docela určitého pojmu, totiž – v našem případě – pomocí pojmu „pojmu“, pochopeného (čili pojatého) jako logický objekt. Ovšem pojem, jímž něčeho takového můžeme jednoznačně dosáhnout, není a dokonce nemůže být objektem našeho myšlení či mínění (i když se jím může stát). Pokud míníme „pojem“ jakožto logický objekt, nemůže onen pojem, jehož je k tomu nezbytně zapotřebí, být objektem našeho mínění, neboť tak by ztratil svou rozhodující funkci. „Pojem“, který se stal logickým objektem, už nemůže organizovat naše myšlení, je z této funkce vysazen (vyřazen) a stává se předmětem či lépe tématem našich úvah a našeho zkoumání jakožto „intencionální objekt“. Naproti tomu pojem, který účinně a platně organizuje naše vědomé (myšlenkové) akty, je „skutečným“ pojmem, nikoliv pouhou myšlenkovou konstrukcí, myšlenkovým modelem skutečného pojmu. Z toho je zřejmé, že už sama Maternova tematizace zaměřuje naši pozornost na myšlenkový model pojmu, nikoliv na sám „živý“ pojem (který je oním modelem modelován). Vzniká tedy otázka: můžeme mýnit tento „živý“ pojem, aniž bychom z něho dělali myšlenkový model, tj. aniž bychom jej mínili jako logický objekt? Odpověď je z jedné strany jednoduchá: ovšemže ano, pokud obojí nebudeme mylně zaměňovat. Z druhé strany se tu však rýsuje nemalá obtíž: nemůžeme totiž přesně mýnit žádnou skutečnost jinak než pomocí pojmu, a tedy ani živý pojem; zároveň jsme však v nepříjemné situaci, že to nedovedeme jinak než prizmatem myšlenkového modelu, který onen „živý“ pojem mění v předmětný „pojem jako logický objekt“. Náprava je principiálně možná jen na základě celkové revize tradiční pojmovosti evropského myšlení.

(Praha, 940105-1.)

<<<

>>>

940107-1

(ad Kant - zatím nevím, který text byl základem - LvH)

... jeho jednání, můžeme usuzovat na to, že se sám v sobě, vnitřně, řídí svými maximami (svými zásadami, bychom mohli říci). Tedy všimněme si také - tím se budeme dnes také zabývat - že neříká „svými úmysly“, nýbrž svými maximami. Ale právě s tím jsou potíže. Zákonu odporující chování a jednání lze pozorovat (zvnějšku) a lze udělat s takovým jednáním i tu nezbytnou zkušenost, že vědomě, tj. s vědomím jednajícího, odporují zákonu. Tedy nemůžeme to posuzovat jen podle toho, že

(pátek 7. 1. 1994, přepis z minikazety)

<<<

>>>

Revoluce srdcí / Revoluce hlav

Když jsme v roce 1968 s přáteli obnovovali vydávání Tváře, napsal jsem v poznámce před excerpty z Karla Havlíčka, že ten doporučoval revoluci hlav a srdcí, a dodal jsem, že „z toho je dnes neaktuálnější ta revoluce hlav“ (Tvář 3, 1968, č.1, s. 46). Od té doby se situace změnila a změnilo se i mé hodnocení: dnes bych řekl, že aktuálnější je revoluce srdcí.

(Praha, 940109-1.)

<<<

>>>

940125-1

01.1 slovo přivolává do přítomnosti (magický účín); pro zvíře přivolává do přítomnosti např. pach; jaký tu je rozdíl? 25. 1. 1994

16.1 Předpokládejme, že máme nějaká pravá jsoucna (resp. jejichž pravou jsoucnost nebudeme přezkoumávat), tj. že jich máme několik, např. tři. Vzniká otázka, zda tato trojice jsoucn je také jsoucn, anebo zda trojice znamená jen to, že tři různá jsoucna byla z naší strany pojata jako „jedna“ trojice. Jde o to, že množinu ustanovujeme my, ale nejenom o to. Hromada může vzniknout i bez našeho přičinění, a přesto jde o pouhou hromadu, kterou musíme odlišit od jsoucn, která jsou skutečně „jedním“, tedy jednotou, která je integrována v jeden celek, tj. integrována nikoliv zvenčí, nýbrž vnitřně.

(940125-1)

<<<

>>>

Nepředmětné intence

Problém předmětných a nepředmětných intencí představuje téma velmi rozlehlé, které nelze uspokojivě zařadit do jediné filosofické disciplíny. Není to jen proto, že obecně filosofické disciplíny mají zásadně jiný vztah k celku filosofie než vědecké subdisciplíny k určité odborné vědě, totiž že každá filosofická disciplína musí být v jistém základním smyslu filosofií celou a že její odlišnost spočívá jen v

metodickém soustředění na určitý okruh problematiky. Jak problém intencionality, tak problém předmětnosti má více ohnisek či jakýchsi gravitačních center, takže je možno k našemu tématu přistupovat z různých východisek a tedy i za pomoci rozmanitých metod. Motivy rozhodnutí pro to či ono východisko mohou být výzkumné, strategické, systematické, pedagogické nebo jiné.

V následujícím výkladu se zprvu přidržím toho ohniska, které beze sporu náleží do kompetence filosofické logiky. Obhájit filosoficko-logické hledisko znamená především vyjasnit vztah resp. distanci neboli „nevztah“ filosofické logiky na jedné straně vůči psychologii, na druhé straně pak vůči tradiční formální logice jakož i vůči tzv. moderní logice. Vymezením tohoto druhu se tu pochopitelně nebudu zabývat, protože by nás to odvedlo k jinému, snad ještě rozsáhlejšímu tématu, jemuž je naše téma v jistém smyslu podřazeno a podřízeno (s tou výhradou, kterou jsme před chvílí uvedli).

S upozorněním, že existují možné přístupy jiné, se na začátku soustředíme na otázku pojmů a pojmovosti, a to v takovém chápání obojího, aby se z toho stalo bez dalšího podrobného vysvětlování zřejmým, že ani psychologie, ani moderní logika nedisponují myšlenkovými prostředky, jimiž by se o řešení celkového problému mohly legitimně být jen pokusit. Řešení problému pojmového myšlení bude jistě s výhodou opírat některé své částečné úsudky o některá zjištění psychologická nebo zase formálně logická či moderně logická, ale bude je muset nutně překračovat (a to způsobem, v němž filosofa ani psycholog, ani logik nebudou moci dost dobře doprovázet).

(Praha, 940125-2.)

<<<

>>>

Intencionální předmět / Pojem

Pojem nemá jen úkol organizovat myšlení, ale je prostředkem či nástrojem integrace myšleného. Myšlené je buď to, co je skutečné, nebo to, čím ono skutečné modelujeme. Myšlenkový model, tzv. intencionální předmět, je pouhá konstrukce, která „drží pohromadě“ pojmem. Trojúhelník jako intencionální předmět je konstruován, „složen“ ze tří úseček, které se vzájemně dotýkají svými konci. Samy tyto úsečky jsou rovněž konstrukcemi, ale mnohem jednoduššími, neboť jsou částmi přímky, přičemž přímka je vlastně základní, velmi jednoduchý intencionální předmět (jen bod je jednodušší). Ostatně lze trojúhelník vymežit třemi přímkami, které se neprotínají v jediném bodě. Pro geometrické obrazce je charakteristické, že u nich intencionální předmět a skutečný předmět od sebe nelze odlišit leč zcela formálně. Trojúhelník jako obrazec v rovině si představujeme, trojúhelník jako intencionální předmět si konstruujeme. A tuto konstrukci drží pohromadě pojem, kdežto rovinný obrazec drží pohromadě naše představivost. Proto si můžeme představovat i to, co nedokážeme přesně (pojmově) myslit. Poznání velmi často pokročí kupředu, když analyzujeme své představy (a teprve dodatečně můžeme použitelnost dvojice pojem-intencionální předmět případně ověřit ve „skutečnosti“). Na druhé straně můžeme pomocí pojmů konstruovat intencionální předmět, který si nedovedeme a někdy ani nemůžeme představit. Konstrukci můžeme vymežit, „definovat“ (což je něco jiného než „definice“ samotného pojmu, i když ovšem ani konstrukci nemůžeme vymežit bez aplikace pojmů). Pojem vymežujeme jen pomocí jiných pojmů, zatímco k vymezení intencionálního předmětu jakožto konstrukce potřebujeme nutně navíc jednodušší konstrukce, z nich vymezovanou složitější konstrukci se

stavujeme, konstruuje.

(Písek, 940126-1.)

<<<

>>>

Slovo

Slovo má celou řadu funkcí. Především je vždycky nějak vztaženo k něčemu dalšímu tak, že je jeho označením. Chápat slovo jako znak nebo značku by ovšem bylo nepřipustnou redukcí. Slovo má totiž také nějaký význam – a ten daleko přesahuje to, co v konkrétní (nejen jazykové, ale také věcné) situaci označuje resp. pro co je označením. Vidím-li před sebou dost divné zvíře, nepochybně psa, ale nejspíš nějakého křížence s jezevčíkem, a slyším-li od někoho věrohodného, že to je brakýř, mám pro ono zvíře po ruce už několik označení: je to a) zvíře, za jistých okolností potvora, b) pes, c) asi kříženec (podvraťák), d) téměř jistě psí rasa (brakýř jezevčíkovitý), možná dokonce čistá, atd. Všechna tato různá označení se vztahují k témuž konkrétnímu zvířeti, ale to lze uskutečnit a také nahlédnout pouze v určité situaci, k níž náleží jak kontext věcný, tak kontext jazykový, ale také rozsáhlý kontext vědomostní a zkušenostní, a ovšem sám způsob či styl myšlení. Od některých stránek uvedených kontextů nebo dokonce od celých rovin kontextů mohu sice odhlížet (abstrahovat), ale pak se mi zároveň bude měnit to, co dané slovo označuje (a obvykle stále ještě ne jednoznačným). Teprve pokud odhlédnu ode všech kontextů, stává se slovo pouhým označením (a mohlo by být v této funkci nahrazeno kterýmkoliv slovem jiným nebo i pouhou značkou, která by už neměla charakter slova. Různé kontexty mají relativní samostatnost a nemohou být ani nějakým jednoduchým způsobem sjednocovány, ani vzájemně na sebe převáděny. Jazykové souvislosti nelze převádět na myšlenkové, protože se v mnoha směrech emancipovaly z lidské subjektivity a naopak ji ovlivňují a dokonce zhusta představují její normy. Atd. Slovo je zkrátka složitý fenomén, který se nemůžeme pokoušet uchopit jen z jedné strany a z jednoho pohledu.

(Písek, 940126-2.)

<<<

>>>

Život vlastní (úvahy nad životem)

Staré úsloví mluví o tom, že muž má počít syna a postavit dům. Kdybych to měl brát doslova, tak jsem v životě neuspěl, ba dokonale selhal. Mám čtyři dcery, ani jednoho syna. A žádný dům jsem nepostavil, ale prodal jsem dům, kterého jsem se kdysi zřekl, odmítnuv dědictví, protože jsem prostě neměl ani na zaplacení dědické daně, natož na nezbytné opravy (vydělával jsem málo a dům, který ležel sto kilometrů od Prahy a v němž bydleli cizí lidé, by zatížil zcela bezperspektivně rodinné hospodaření dluhem, který by nutně stále nerůstal. Když se na sklonku mého života situace změnila, neměl jsem ani v nejmenším chuť revidovat své dávné rozhodnutí (nemám takové pokusy vůbec v lásce), ale protože jsem způsobem svého života v jistém směru nemálo poškodil své dcery, dům jsem po restituci prodal (ne zrovna výhodně) a peníze jsem jim rozdělil. Navíc to nebyl dům, který by postavil můj otec, ale rodiče jej koupili už postavený (byť čerstvě) a dokonce už i zabydlený. Nebyl to tedy vpravdě rodinný dům, neboť nikdo z rodiny v něm nikdy nebydlel. Neměl jsem k němu žádný vztah. A navíc

jsem neměl chuť věnovat jeho obnově, údržbě a správě ani kousek svého času, kterého jsem právě v důsledku změněné situace měl najednou strašně málo. To všechno jistě lze dobře pochopit, ale zůstává tu bez pochyby onen výsledek: žádný dům jsem nepostavil. Leda že bychom to chtěli všechno pochopit zároveň hlouběji a také metaforicky. Jsou opravdu čtyři dcery méně než jeden syn? A musí onen dům, který má každý muž, být z cihel a kamenů?

(Praha, 940129-1.)

<<<

>>>

Život a hra

Život není hra, i když se hře v mnohém podobá a i když pomocí nejrůznějších hodnotných her prohlubuje svou kvalitu. Hra je spíše jen obrazem života, ale obrazem, na němž se daleko zřetelněji vyjevuje to, co bychom v životě mohli přehlédnout. Nezapomenutelný je Landsbergův výklad lidského života z obrazu býčího zápasu. Jde však o to, abychom věděli, že život je více než hra, nikoliv méně. Celá kultura je vlastně hra, ale je to hra, která proniká celým naším životem a život už bez ní není možný. Také mravnost je jakoby hra, ale bez ní život ztrácí svou cenu a přestává být životem lidským. Neboť lidský život už nemůže spočívat jen v obstarávání a hromadění, nýbrž v tvorbě něčeho, co tu ještě nebylo a čeho hodnota nemůže být a nebude zvažována ani stanovována nějakým definitivním lidským rozhodnutím jako poslední a nejvyšší instancí. Tak jako umělec dbá sice hlasu veřejnosti i hlasu kritiky, ale svým dílem chce dosáhnout víc než slávy a uznání, tak se každý z nás musí snažit o víc než životní úspěch a respekt druhých. Rozhodující je přece, že hra i život jsou dobré, ne že se dovedou jen prosadit.

(Praha, 940202-1.)

<<<

>>>

Pojem

Mezi aktem vědomí (resp. myšlenkovým aktem) a tím, k čemu se akt vztahuje (k čemu míří, nač odkazuje), musí být nějak zabezpečena jednoznačnost tohoto vztahu. Pouhá asociace, jak o ní mluví psychologie, na takovou jednoznačnost nestačí, zvláště když jde o větší myšlenkové komplexy. Už narativita mytického myšlení však pracuje s celými významovými komplexy, takže asociace v ní mohou hrát jen podružnou úlohu (také např. Pascal mluví o spojení dvou věcí v myslí, které „musí být tak neoddělitelné, že jakmile se v řeči vyjádří jedna, rozum k ní připojí okamžitě druhou“, in: Svět Blaise Pascal, vyd. a přel. Petr Horák, Praha 1985, s. 237; nicméně zde nejde nutně o asociaci v psychologickém smyslu, neboť Pascal činí za požadované spojení odpovědným rozum). Nicméně ani narativita není dostatečná tam, kde jde o takovou přesnost, jakou známe např. z geometrie. Právě geometrie se stala na celou epochu pro filosofii disciplínou paradigmatickou: odtud pramení nezastavitelná a neoslavitelná tendence evropského filosofického (a vědeckého) myšlení uchopovat skutečnosti všeho druhu pomocí pojmů, neboť se ukazovalo, že jen ony mohou garantovat myšlenkovou přesnost a přísnost, jaká je nezbytná při budování velkých myšlenkových staveb (systémů). Proto se filosofové už odedávna snažili mezi vědomí (event. myšlení) a např. vnímanou nebo představovanou skutečnost

vsunout (přesně řečeno: najít tam) ještě něco třetího, totiž právě pojem. Na počátku našeho století tam s definitivní platností vsunul Husserl ještě intencionální předmět (v navázání na Brentana, který však chápal intencionální objekt jako imanentní součást a inherentní složku samotného aktu vědomí). Vyloučíme-li tedy zatím z oblasti svého přímého zájmu intencionální předmět (který je však nerozlučně spjat s příslušným pojmem), předběžně můžeme říci, že pojem a pojmovost plní důležitou zprostředkující funkci ve vztahu mezi akty vědomí a tím, k čemu se tyto akty vztahují. Každý pojem je jakýmsi návodem, jak se má akt myšlení co nejpřesněji zaměřit, a to hned dvojím směrem: jednak ke svému (příslušnému) intencionálnímu předmětu, jednak – a to hlavně a v posledním zacílení – k „předmětu“ reálnému.

(Písek, 940207-1.)

<<<

>>>

Fenomenologie a ontologie

Reflexe činí možným rozlišení toho, co v akci padá na vrub aktivnímu subjektu, od toho, co může být interpretováno jako sama „věc“, k níž (a k jejímuž ovlivnění, pozměnění atd.) akce směřovala. Každá taková interpretace je subjektivní záležitostí, tedy záležitostí vědomí a myšlení. Evropská tradice, do níž je každý od dětství již s prvními slovy mateřského jazyka uváděn, již s těmito počátky proniká do vědomí a do myšlení každého Evropana především v tom, že se žádná taková interpretace neobejde bez vytváření resp. ustavování určitých pojmů (stejně jako dříve narativních struktur a schemat), s jejichž pomocí zprvu tentativně, později už z největší části rutinně strukturujeme resp. restrukturujeme to, čemu říkáme „jevy“ nebo „fenomény“. V každém fenoménu (který je fenoménem pro nás a je tedy záležitostí subjektivní, záležitostí vědomí a myšlení) je tedy vždycky také něco, co jsme do tohoto fenoménu vložili my, a to ať už o tom víme nebo nikoliv. Jestliže tedy fenomenologie jako metoda se chce dostat k „fenoménům samotným“ (nebo – jak to formuluje Husserl – k „věcem samotným“), může smysl tohoto typu zkoumání spočívat zase jenom v rozpoznávání toho, co ve fenoménu padá na vrub „věci“, kterou už neztotožňujeme s fenoménem, na rozdíl od toho, co jsme do fenoménu vnesli sami (čímž si umožňujeme významnou kontrolu nad svými myšlenkovými konstrukcemi). Fenomenologická metoda si musí stanovit jako úkol analýzu fenoménů (a tedy nikoliv jen jejich popis, který pochopitelně popisuje nerozlišeně i to, co je naším přínosem), přičemž to, co myšlení do fenoménu vnáší a co k němu přidává, nemůže být považováno za nic cizího („cizí příměs“), nýbrž za produkt formování pojmových resp. intencionálních modelů (předmětných nebo nepředmětných), které se osvědčily a osvědčují – nebo které musí být opuštěny jako nepoužitelné nebo špatně (případně omezeně) použitelné.

(Písek, 940207-2)

<<<

>>>

Čas

Tak jako velká hmota zakřivuje prostor kolem sebe, tak velký „čin“ zakřivuje v blízkosti kolem sebe čas, takže je nahuštěnější, protože do sebe vtahuje víc minulosti a víc budoucnosti. „Rozlehlá“ přítomnost není člověku „dána“, nýbrž on

si ji musí tvrdým úsilím vydobývat. K tomu je zapotřebí nemalé odvahy. Pokud někdo té odvahy nemá dost nebo ji ztrácí (obvykle proto, že ho paralyzuje strach), jeho aktivita slábne a on „zapomíná“ (resp. „vytěsňuje“ minulost nebo její „složky“ nebo „části“ ze své paměti). Člověku je „dán“ pouze přicházející čas, tj. otvírající se budoucnost: člověk může „rozšiřovat“ svou přítomnost pouze tehdy, když k tomu má dostatek času, a ten si nevytváří, ten není jeho výtvořem. Jeho rozlehlá přítomnost však je jeho výtvořem a není mu „dána“ hotová. Zvláštní je ovšem vzájemná vztaženost a vázanost jeho vlastní „minulosti“ a vlastní „budoucnosti“, a to nejenom ve smyslu „bylosti“ a „budosti“. Lidské projekty a plány mohou (efektivně, ne pouze ve fantazii) sahat do budoucnosti tím dál, čím hlouběji do minulosti sahá jeho zkušenost a na ní založená (a s ní spjatá) paměť. Kvalita vztahu k budoucnosti, tj. ke skutečné, „pravé“ budoucnosti (která nespadá v jedno s protažovanou minulostí resp. s jejími pozůstávajícími, setrvačností zprostředkovanými zbytky, reliktů) je podmíněna vztahem k minulosti, ale možnost vztahu k minulosti je základně umožněna přicházející budoucností.

(Praha, 940209-1.)

<<<

>>>

Celek

S výjimkou primordiálních událostí, jejichž jednota je dána (event. založena) jejich vnitřní jednoduchostí (zejména tím, že jsou dále časově nedělitelné), platí o každém (vyšším) celku, že musí sám sebe nejen ustavovat a uchovávat, ale po celou dobu svého „bytí“ se také vždy znovu obnovovat, znovu ustavovat a v tomto znovuustavení se k sobě přiznávat, navazovat na sebe a tím udržovat sám sebe jako celek. Součástí a de facto zakládající složkou tohoto opakujícího se sebeustavování je vždy nové stávání se subjektem. A zde je možno se tázat, zda je subjekt vůbec schopen „klást“ sám sebe právě jakožto subjekt. Subjekt (jakožto subjekt v ryzím smyslu) totiž není a nemůže být „pozitivním“ jsoucnem, nýbrž vztahuje se ke všem „pozitivním“ jsoucňům jako „jsoucno“ negativní, tedy vpravdě „ne-jsoucno“. Každý subjekt v tomto silném smyslu je vždy také jakousi otevřeností situace, jakýmsi jejím kontingentním momentem. („Absolutní subjekt“ by byl absolutní otevřeností čili absolutní kontingencí situace, v důsledku toho by vlastně likvidoval situaci jako situaci, protože by už nebyl a ani nemohl být nikterak „situován“, tj. nemohl by být středem žádné situovanosti ani situace.) Jestliže však je subjekt otevřeností situace, musí mít schopnost nejen situaci otvírat, ale i aktivně hledat a nacházet cestu k sobě samotnému, a to právě skrze otvírání situace. Otevřenost subjektu k sobě samému, což znamená otevřenost subjektu v jeho danosti k sobě samému ve své nedanosti, není ničím jiným než otevřeností vůči své vlastní darovanosti, čili otevřeností vůči tomu, že je díky přicházející budoucnosti sám sobě darován, aniž by z toho mohlo být vyvozeno, že to je právě on, který si sám sebe dává či daruje. Protože ani darovanost subjektu jako nejsoucního nemůže být objektivována, nemůže být objektivována (a to dokonce ještě menším právem) ani ona „instance“, kterou bychom mohli za darem resp. darováním předpokládat.

(Písek, 940214-1.)

<<<

>>>

Pojem

Pojem představuje jakýsi vnitřní program, jímž se myšlení ve svých aktech řídí jednak při rozpoznávání rozdílů mezi tím, s čím se setkává, jednak při uvádění takových rozpoznání resp. poznatků do souvislosti s poznatky jinými. Základní důležitost má fakt (založený na praktické zkušenosti), že myšlení je schopno jakési „samosprávy“, že si může ustavit svá vlastní pravidla, jimiž se pak více nebo méně důsledně spravuje. K tomu samozřejmě náleží také základní schopnost myšlení se k těmto pravidlům vztahovat nejenom v základním respektu a tedy tak, že se jimi spravuje, nýbrž také jako k něčemu, co je ustanoveno na zkoušku, co tudíž může také selhat, protože se ukáže ve své nepřiměřenosti a nevhodnosti (v tom či onom směru). Myšlení se tak svými vlastními pravidly, které si ustanovuje, nejenom řídí, ale také je v praktickém uplatňování přezkoumává a kontroluje, a to znamená: dovede je učinit svým tématem. To vše je však možné teprve za předpokladu a na základě vynálezu pojmů a pojmovosti. Základní nesnáze dosavadní filosofické tradice ovšem spočívala v tom, že se nedařilo (a nemohlo dařit) tematizovat pojem a pojmovost tak, že pojmy byly myšlenkově míněny a uchopovány (pojímány) formou zpředmětnění, objektivace. Pojem „pojmu“ se nemůže osvědčit, pokud je sám pojímán „pojem“ spojován s intencionálním předmětem (objektem), aby pak tímto zpředměťujícím prizmatem byl také intelektuálně „nahlížen“ (pojímán). Každá objektivace pojmu vede k jeho konfuzi s příslušným intencionálním předmětem. Pojem zkrátka musí být pojímán jako non-objekt, jako ne-předmět. To je však otevřená výzva celé dosavadní filosofické tradici, která tak musí být podrobena kritickému rozboru, aby mohla být – opět metodou zkoušky a omylu – rozvrhována a ověřována nějaká alternativa.

(Praha, 940221-1.)

<<<

>>>

Filosofie / Předfilosofie / Pojmovost

Budeme-li filosofii přísně rozpoznávat teprve tam, kde lze doložit pojmovost (práci s pojmy a s jejich komplexnějšími strukturami), budeme mít možnost zdůvodněně rozlišovat mezi různými předpojmovými myšlenkami, jež mohou být shrnuty pod název „moudrosti“, a uvarujeme se potom takových nesmyslů jako nluvení o filosofii (nebo dokonce metafyzice) u starých Sumerů, v počátcích buddhismu nebo staročínských tradic apod., a v neposlední řadě také o filosofii (a theologii) např. ve Starém zákoně resp. ve starohebrejské tradici (a ovšem budeme pak mít také vybudován předpoklad pro sledování proměny myšlení ve starém Řecku z předpojmovosti do forem pojmových až po skutečnou filosofii). Když budeme z této perspektivy zkoumat, jak bylo v evropské myšlenkové kultuře vtahováno do filosofických (tj. původně neřeckých) kontextů nejedno téma nefilosofické a předfilosofické, protože křesťané byli nuceni „vydávat svědectví“ o své víře (která byla objevena v neřecké tradici) jedinou tehdy dostupnou intelektuální formou, totiž řeckou, budeme tak mít příležitost nejen odhalit některé spojitosti dosud nám unikající, ale také vypracovat snad i vylepšenou metodologii filosofické interpretace nejrůznějších témat a „pojetí“ sice předfilosofických, ale s větší nebo menší úspěšností a účinností filosoficky interpretovatelných.

(Praha, 940226-1.)

<<<

>>>

Fakt

Vědecké pojetí faktu, v reflexi ovšem podmíněné náležitou filosofií, spočívá vždycky na dvou zdrojích, které nesmí být zaměňovány. Jedním zdrojem jsou smyslové údaje, druhým zdrojem jsou naše rozumové (pojmové) konstrukce. To pak znamená, že žádnou takovou konstrukci nemůžeme a nesmíme bez nějakého (sebezprostředkovanejšího) ověření smysly považovat za průkaznou, pokud jde o nějaké faktum, ale stejně tak musíme být zcela kritičtí vůči jakémukoliv smyslovému údaji (datu) a nepovažovat žádnou smyslovou zkušenost samu o sobě za platnou a průkaznou do té míry, aby se mohla stát dostatečným (tj. úplným) základem pro konstatování faktu. To můžeme vyjádřit ještě jiným způsobem: neexistuje žádná smyslová zkušenost, která by nebyla spolukonstituována rozumem. A to platí pro veškeré, i ty nejmenší a nejzákladnější složky a útvary smyslové zkušenosti: neexistuje to, co předpokládali krajní empiristé, totiž nějaké „bezprostřední zážitky“, tj. počitky, impresie apod., které by teprve dodatečně byly rozumem zpracovávány. Rozum proniká všude tam, kde fungují naše smysly, a spolukonstituuje vždycky veškeré takové složky a útvary. Tato intervence rozumu (a často také nerozumu, všelijakých předsudků a předpojetí atd.) musí zůstat pod kontrolou, a to nelze zajistit jinak, než že je vypracována ona intelektuální, rozumová složka in extenso, tj. v potřebně šíři. Proto zůstává při konstatování jakéhokoliv faktu požadavkem, jemuž se nelze vyhýbat, aby každý takový konstatovaný nebo na jakémkoliv dalším základě za platný považovaný fakt byl náležitě zasazen do širšího pojmového, teoretického, koncepčního rámce.

(Praha, 940314-1.)

<<<

>>>

Hermeneutika

Když jsme postaveni před nějaký text (ať slyšený nebo psaný, tištěný), je to vždycky něco, co nejprve musíme pochopit, a to znamená co musíme dešifrovat, neboť vlastně jde jen o nějaké zvuky nebo nějaké psané resp. tištěné znaky. Ono dešifrování je možné jen na základě našich více méně rozsáhlých zkušeností a vědomostí, jichž musíme nutně použít. Problém tu spočívá v tom, jak vůbec můžeme pochopit něco, co se liší od našich zkušeností a vědomostí, co je tedy pro nás čímsi novým a někdy dokonce našim dosavadním zkušenostem a vědomostem odporujícím. V takových případech máme zprvu dojem, že dost nechápeme (jsme překvapeni, vzmáhá se v nás odpor, máme chuť pochopené podrobit až zničující kritice), anebo se nám mylně zdá, že chápeme, protože jsme si slyšené nebo napsané vyložili po svém, ve smyslu svých východisek a předpokladů. Ovšemže na tyto první dojmy nemůžeme spoléhat: náš odpor může být stejně založen na nepochopení jako náš povrchní souhlas. V obou případech jsme tedy podnikli výklad, interpretaci slyšeného nebo psaného textu, ale nemáme systematickou a metodickou kontrolu, zda naše interpretace je vskutku korektní. Chceme-li si vypracovat takovou kontrolu, potřebujeme disciplínu, která by se kriticky zabývala povahou a náležitostmi platné, relevantní, ke skutečnému smyslu chápaného a interpretovaného textu pronikající interpretace. A touto disciplínou je hermeneutika. Základní důležitost pro samotné chápání hermeneutiky má náš programatický přístup k textu: buď chceme vyložit text v

tom, co vyslovuje (tj. co je doložitelně v jeho slovech), nebo jsme připraveni přihlížet také k tomu, co v něm „vysloveno“ není, ale co také „říká“ a co „naznačuje“, kam dál ukazuje. Jinak řečeno, jde o to, chápeme-li hermeneutiku jako vědeckou nebo jako filosofickou disciplínu.

(Písek, 940327-1.)

<<<

>>>

Hermeneutika

Hermeneutika byla původně a je někdy dosud chápána jako jakási pomocná věda, sloužící předevšímologii a filologii. To je ovšem nepřijatelná redukce, protože ve skutečnosti jde o disciplínu velmi rozsáhlou a do hloubky jdoucí, totiž o disciplínu filosofickou (a každá filosofická subdisciplína musí zůstat celou filosofii, jinak přestává být filosofickou vůbec). Vše souvisí se správným chápáním toho, co to vlastně je slovo (a také jazyk, mluva, řeč atd.). Tak, jako smyslové orgány nám nemohou podávat samotnou skutečnost, nýbrž poskytují nám jen zprávy o tom, jak jsou s to na onu skutečnost reagovat (obvykle se mluví o tom, jak ona skutečnost na naše smysly „působí“), ani poslouchání nebo čtení nějakého slovního projevu nám nemůže podat samotný smysl promluvy nebo zápisu. Hermeneutika je proto nutně také teorií toho, jak je vůbec možno sdělovat „smysl“, pochopený jedním člověkem, člověku druhému. Ale ani tím ještě úkoly hermeneutiky nekončí: někdy je přece možno pochopit (anebo se o to alespoň snažit, pochopit) jisté skutečnosti jako něco sdělující či o něčem nás informující, aniž bychom vůbec předpokládali nějaký úmysl, něco nám sdělit. V tomto smyslu pak jakákoliv skutečnost – a tedy nikoliv pouze promluva nebo zápis – mohou něco „vypovídat“, i když nepochybně jen v prostředí (ve světě) smyslu, ve světě významů, ve světě souvislostí „logických“ (čímž nesmíme myslet pouze na formální souvislosti, o něž se zajímá tradiční logika). V tomto smyslu každá skutečnost může být chápána jako něco nám sdělující, něco „vypravující“ – tak jak to známe ze žalmů (19,2; 50,6- 69,35- 89,6- 97,6- 148,4- aj.)

(Písek, 940327-2.)

<<<

>>>

Počitek

Empirismus se dopouští základního omylu už svým východiskem: tzv. počitek (imprese, senzace atd.) není abstrakcí jen ve smyslu pouhé (nedoložené) hypotézy, tj. nejde jen o to, že sám „počitek“ je konstrukcí rozumu, nýbrž je abstrakcí ještě v druhém, odlišném smyslu: jde-li o počitek barvy, na rozdíl od počítka tvaru, nebo jde-li o počitek sladkosti, na rozdíl od hořkosti, jde o abstrakci už na samém počátku, protože žádná sladkost ani hořkost sama o sobě není skutečná, nýbrž je to vždycky něco sladkého nebo hořkého, podobně jako je to vždycky něco barevného nebo vytvarovaného. To je dokladem toho, že základní, „primordiální“ forma „abstrakce“ je vlastní veškeré reaktibilitě, která má vždy určitý „práh“ a také určitý „rastr“. Integrace jednotlivých informací, zprostředkovaných receptory už těch nejnižších úrovní, je původně založena na téměř fyziologickém základě a principu jako sama reaktibilita a není od ní oddělitelná; nejde ještě o intervenci vědomí resp. rozumu, nýbrž o integrační

schopnost nižší úrovně, z níž se „rozum“ teprve emancipuje a na kterou nadále nutně navazuje. A kromě toho nejde jen o integraci a uspořádání nějakých „základních“ (jednotlivých) informací, nýbrž o jejich dešifrování a interpretaci. Už nejjednodušší reakce, nejjednodušší percepce je interpretací toho, nač je reakcí a čeho je percepcí. Ani percepce, ani reakce není pouhým následkem podnětu, nýbrž vždycky také jeho spolutvůrcem: podnět, který nic nepodnítil, není podnětem, stejně tak jako „příčina“, na kterou nic nezareagovalo, není příčinou.

(Písek, 940402-1.)

<<<

>>>

Věda

Věda je rozsáhlý, velmi komplexní fenomén, navíc propojený četnými vazbami s jinými fenomény, jež náleží do oboru jejího zájmu, ale také s takovými, které si bere na pomoc nebo od kterých naopak očekává pomoc a podporu jako odměnu za své vlastní služby. Velmi důležitá je v tomto ohledu především obousměrná vazba mezi vědou a technikou. Tím vším se nemůžeme zabývat, ale musíme si toho být stále vědomi a nezapomínat na to. Samo slovo „věda“ poukazuje k nejdůležitější stránce vědy, totiž k vědění. Podobně tomu je už v latinském slovu „scientia“, odvozeném od slovesa „scire“. Lze proto předpokládat, že nedostatky, meze a nepřítomnost vědění a tudíž také vědy a vědecké práce vůbec můžeme vidět všude tam, kde vědci něco nevědí, a to nikoliv pouze jednotliví vědci, ale zejména kde to nevědí ani jiní vědci. Jednotlivý vědec nemůže vědět všechno; právě proto se vyvinula a nadále stále mocněji uplatňuje jednak tzv. odborná specializace, jednak vědecká spolupráce. Obojí stojí na předpokladu, že vposledu není rozhodující, co ví anebo neví konkrétní vědec, ba ani co vědí všichni vědci jednoho oboru, nýbrž co vědí všichni vědci všech oborů a co zahrnují všechny vědní disciplíny dohromady (tedy ne pouze to, co je aktuálně přítomno ve vědomí všech vědců, ale co je nějak zaznamenáno a co lze dešifrovat). Ovšem ani nejkrajnější specializace a nejučinnější dělba práce tohoto druhu nemůže vést a nevede k vyčerpávajícímu vědeckému poznání, neboť především jednotlivé poznatky a tzv. fakta jsou pouhou abstrakcí, platnou jen v jistém rámci a za vymezených podmínek, zatímco na druhé straně je sjednocení všech takových poznatků vždycky obrovským problémem, už proto, že různé vědní obory užívají nejen různých metod bádání, ale také protože hovoří odlišnými jazyky (což představuje značnou potíž pro dorozumění a vážnou překážku spolupráce). Kromě toho každé jednotlivé faktum nebo úzce vymezená skupina či uspořádaná množina fakt má smysl a význam jen v určitých širších kontextech dvojího druhu, totiž v kontextech jednak věcných, „reálných“, jednak myšlenkových, „teoretických“. Poznat a vědět něco „faktického“ znamená vždycky stát na nějakých předpokladech, které ve formulaci samotného poznatku nejsou vysloveny. Skutečná věda začíná teprve tam, kde si je vědec těchto nevyslovených předpokladů vědom, tj. kde o nich také ví, a to neméně přesně, než ví ve svých faktických poznatcích a znalostech, které výslovně formuluje.

(Písek, 940402-2.)

<<<

>>>

Kvantifikace

Skutečnost má (přesněji: skutečnosti mají) mezi svými vlastnostmi, tj. kvalitami, i některé, které dovolují, abychom je měřili, vážili nebo jinak počítali, tedy kvantifikovali. Všechny vlastnosti však takovou kvantifikaci neumožňují; a nejen to: kvality nemohou být nikdy kvantifikacemi vyčerpány, zcela a v úplnosti postiženy. To znamená, že každá kvantifikace nutně abstrahuje od komplexu „reálných“ vztahů a všímá si jen těch, které kvantifikovány být mohou. – Je pozoruhodné, že někteří filosofové si toho byli vědomi už na začátku nové doby. Jako příklad lze uvést Spinozu, který v listě L. Meyerovi (XXIX, 20.4.1663; in: 2510, s. 72; česky 0202, s. 174) píše, že „bude-li někdo chtít všechny pohyby látky, co jich až dosud bylo, určit, totiž vpravit je a jejich trvání do určitého čísla a času, ten se jistě o nic jiného nepokusí než substanci tělesnou, kterou si můžeme myslit jen existující, o její přívlastky obrátí a způsobiti, aby neměla přirozenost, kterou má“. (Latinsky: „substantiam corpoream ... suis affectionibus privare“.) Naproti tomu tendence ke kvantifikacím lze doložit už ve středověku (např. *maius esse*, *minus esse*, nejen *melius esse*, což ukazuje na tendenci převádět kvalitu „bytí“ nějakého jsoucího na kvantitu „bytí“ vůbec). Všude, kde je v rozsáhlejší míře možná kvantifikace, jde o doklad rozsahu a někdy i převahy předmětných, vnějších vztahů nad vztahy vnitřními, nepřemětnými. (Přesněji bychom měli mluvit o převažování, převaze vnější stránky nebo vnějších vztahů, ale o přemoci či přemáhání všeho vnějšího ze strany vnitřního, nepředmětného. Se zvyšování důrazu na nepředmětnou (vniřní, niternou) stránku pravých jsoucenců pochopitelně význam kvantifikací úměrně poklesne.

(Písek, 940402-3.)

<<<

>>>

940414-1

a) Že „theologie je *relativně* nezbytná“ – to je vlastně trivialita, neboť to platí o všech oborech vědeckých i filosofických, také o umění atd. – podstatnější by bylo upřesnění, vzhledem k čemu je nezbytná a pro co nebo pro koho.

b) Rád bych znal *theologické* důvody tvrzení, že theologie je „infralapsární skutečností ve smyslu bytostnějším než theolog jako člověk“: theologická práce bude posuzována, z každého slova zajisté nejen theologického, ale také filosofického, a nejen od filosofa, ale také od theologa!) bude nutno složit účty, něco bude uznáno a něco nikoliv, bude se „ohněm“ rozhodovat o tom, co je sláma a co je zlato. Nejde o to, že nic se samo o sobě nemůže legitimovat jako „to pravé“, ale může to být jako „to pravé“ započteno. Nevidím žádný důvod, proč trvat na tom, že theologie „jednou (v nebi) nebude“. Nebude jistě ve starém nebi, protože staré nebe pomine spolu se starou zemí; můžeme-li však spoléhat na novou zemi (proč jen na „nebe“?), můžeme stejným právem spoléhat na „novou theologii“ (a ovšem já za sebe spoléhám také na „novou filosofii“): tomu „novému“ se máme už nyní přibližovat, to „nové“ má být, musí být a vskutku „jest“ už mezi námi! Jsem ochoten připustit, že v Edenu nebylo theologů ani theologie, ale nevidím ani jediný důvod, proč mít za to, že nebude theologů ani theologie v „novém Jeruzalémě“ (kromě toho je možné a dokonce se všechno zdá nasvědčovat tomu, že bude zrušen rozdíl mezi „novým nebem“ a „novou zemí“, takže obojí bude totéž – tento předpoklad je *přínejmenším* stejně oprávněný jako opačný – a je třeba uvádět theologické důvody pro nebo proti).

c) Tato otázka a odpověď na ni má důležité důsledky ekleziologické. Je Církev skutečností infralapsární? Církev je jistě kusem světa, ale nemůže být na tento

kus světa redukována (míním pochopitelně Církev obecnou). Kdyby měla být Církev rovněž záležitostí takto dějinně „relativní“, tj. dočasnou (v jiném smyslu zajisté skutečností relativní „jest“, neboť není nevěsty bez ženicha; ale *představa*, že v „nebi“ nakonec zůstane Ženich bez Nevěsty, se mi zdá být nepochybně heretická), pak by se ukázala základní pochybnost pochopení theologie jako církevní disciplíny. Na druhou stranu: co by znamenalo, že v „novém nebi“ a „nové zemi“ se „nová církev“ obejde bez „nové theologie“? Není to vysloveně řecká představa (vidět x theologizovat)? Tj. v takovém smyslu řecká, že je třeba evangelium od ní očistit?

d) Vše má ovšem svůj základní předpoklad v tom, jak je sama theologie chápána. Co to je vlastně theologie? Nemá smysl mluvit o tom, zda je nezbytná nebo infralapsární atd., pokud není vyjasněno, čím theologie jest (tj. jak je pochopena – tedy také čím „má být“). Když se proto mluví o „netheologických“ disciplínách, musí být vyjasněno, do jaké míry má vůbec nějaká netheologická disciplína podstatný vztah k theologii, tj. do jaké míry je vůbec přípustné, aby se theologie opírala o ne-theologii. Což to nemusí – z podstatných, nikoliv jen pragmatických důvodů – dělat tak, že tyto disciplíny „theologizuje“? Jinak je totiž „nechá být“ tím, čím jsou bez theologie – a to má přece nutně důsledky pro jejich theologickou „upotřebitelnost“. Jestliže Souček mluví o tom, že theolog nutně užívá filosofických prostředků, ale že si je přizpůsobuje, že je ohýbá a láme, je zřejmé, že je nenechá být tím, čím jsou samy o sobě. Je takové přizpůsobování přípustné jen ze strany theologie? Je každé přizpůsobení filosofie, historie, filologie atd. (atd.!!) k účelům reflexe víry nutně krypto- či para-theologické? Odkud bere theolog právo na takovou náročivost?

e) Vztah theologické fakulty (tj. theologické výuky a theologického studia) k jiným oborům je deklarován příliš zjednodušeně, protože „upotřebitelnost“ určitých vědeckých projektů, koncepcí (a teprve v posledním kroku i poznatků, jejichž platnost je vždy podmíněna teoreticky!) nebyla ani náznakem podrobena analýze. Jestliže lékařům nestačí posílat studenty na jiné fakulty, jde-li o fyziku, chemii, biologii, antropologii, psychologii, sociologii atd. (a dokonce i filosofii), ale trvají na lékařské fyzice, lékařské chemii, lékařské psychologii, tj. psychiatrii atd., pak to má jistě vážné věcné (a nejen technické a organizační) důvody a ne pouhou „nedůvěru“ k odborníkům z jiných fakult.

f) Návrh, aby filosofie (a religionistika) byla omezena na první „poločás“ studia, považuji za značně pochybný. Budu mluvit jen za svůj obor. Po mém soudu by mělo být objasněno, co je hlavním posláním faráře. Sám si myslím, že je v presbyterní církvi pouze v jedné věci nezastupitelný, a to právě jako theolog. Farářská zkouška by podle toho měla vypadat, a navíc by měly být zavedeny přinejmenším dvě atestace (nenechávat to jen na farářských „sjezdech“ apod.) Podle Součka to, co je na theologovi vidět, je filosof. Soudím, že by tento první pohled na theologa neměl odstrašovat a neměl by být ani zbytečným pohoršením. Theolog si může ještě méně dovolit být filosofickým diletantem nebo dokonce analfabetem než třeba fyzik nebo biolog, neřku-li odborník humanistického zaměření.

g) Theologická fakulta by měla být místem, kde student jakkoliv třeba jinak zaměřený najde filosofii, která se přinejmenším snaží být myšlenkově (pojmově) přiměřenou „reflexí víry“. Filosofové na filosofických katedrách a ústavech sice tuto svobodu formálně mají, ale je to – odečteme-li rigidní tomistické resp. pseudotomistické (spíše agitační) pokusy – jednak spíše výjimka, jednak většinou zcela nedostatečně vybavené diletování (zbytek jsou naprosto ojedinělé a navíc roztroušené výjimky).

h) Univerzita nemá theologickou fakultu proto, „aby se ostatní její fakulty nestaly

krypto- či paratheologickými“, nýbrž proto, aby zcela nepropadly „geometrickému myšlení“ (ve smyslu Pascalově) resp. zpředměťující tradici řecké pojmovosti. Theologická fakulta není prostě jednou z oborových fakult, nýbrž v jistém smyslu stojí proti celé ostatní univerzitě, která je na konci dvacátého století právě taková, jaká je.

i) Filosofická stolice na theologické fakultě má hluboký smysl a je v současné době (relativně!) nezbytná, protože se theologové ocitají ve dvojnásobné nebezpečí: 1) prvním je záměna a chybné ztotožnění „křesťanské substance“ s její metafyzickou interpretací, 2) druhým je nakloněnost theologie stát se církevní ideologií. První nebezpečí hrozí převážně theologii katolické, druhé nebezpečí zase theologii protestantské.

j) V současné době procházíme krizí a stadiem reorientace a restrukturační filosofie – a theologové by v tom měli vidět příležitost svým příspěvkem ovlivnit další vývoj i netheologického myšlení (konec konců jim v tom přece jde také o vlastní věc). Neorientovanost v současném filosofickém a vědeckém myšlení nejen theology, ale samu theologii diskvalifikuje věcně a degraduje v očích současného člověka (současné společnosti). Nejde tu vůbec o nějaké *aggiornamento*, nýbrž o ustavení a rozvoj myšlení, které by bylo přiměřenější evangeliu (resp. víře v Ježíšově, ne v Pavlově smyslu), než bylo myšlení řecké (a pak celé až dosavadní myšlení na řecké tradici založené). Tak, jako se katolické theologické myšlení musí desolidarizovat s tradiční metafyzikou, tak se protestantské theologické myšlení musí desolidarizovat s myšlenkovým diletantismem a filosofickým bosáctvím.

k) Pokud jde o nezbytnost theologie, je její nezbytnost jen trochu jiné povahy než kdysi. Theologie byla nezbytná jako prostředek obrany proti nadvládě řeckého myšlení, ale také jako prostředek jeho opravy a nápravy. Hlavní linie frontovní musela být vedena tváří v tvář filosofii. Dnes je filosofie daleko poučenější a orientovanější právě zásluhou theologie (i když ne vždy té oficiální, nýbrž často i vysloveně neortodoxní, někdy i heretické), zatímco věda (zvláště klasické vědy přírodní) zůstávají převážně nadále zajatci metafyziky (ostatně spolu s mnoha theology). O nápravu myšlení musí dnes theologové (rozumí se část theologů, totiž ti uvědomělí) zápasit spolu s částí filosofů (opět těch, kteří si také uvědomují „znamenání časů“). Tato spolupráce si musí najít vhodný terén jak na theologických fakultách, na filosofických katedrách a ústavech filosofických (eventuelně přírodovědecky orientovaných fakult). A to zejména v době, kdy prožíváme nové přívaly mýtu, jemuž řada filosofů vychází vstříc svou „dekonstrukcí“ filosofie (a nemyslím tím jenom ani na prvním místě třeba Derridu, který je autorem tohoto termínu).

(Poznámky k diskusi o Štefanově textu – příprava na Herlíkovice.)

(Praha, 940414-2.)

<<<

>>>

Dialog kultur

V dějinách civilizací docházelo nepochybně k různým podobám vzájemného ovlivňování kultur, ale nikdy až na jedinou výjimku nedošlo k něčemu, co bychom mohli nazvat dlouhodobým rozhovorem kultur. Tu výjimku představuje Evropa. Evropská kulturní, myšlenková i duchovní tradice je založena především na dvojnásobném pokusu o emancipaci ze světa mýtu formou prudké polemické kritiky. Rozhodující úlohu tu sehrála prorocká tradice starého Izraele na jedné straně a staří

řeční filosofové na straně druhé. V nezbytném zjednodušení lze říci, že šlo o orientaci vůči času a časovosti. Mýtus orientoval člověka na návraty a cyklické napodobování archetypů, tedy na jakýsi mimočasový, „nadčasový“ čas, v němž mělo šanci jen to, co tu už bylo, co se už „jednou“ stalo. Řecký vynález pojmů a pojmovosti chtěl člověka vyprostit z těchto pout tím, že archetypy racionalizoval, tj. zbavil je dějovosti a časovosti a učinil z nich principy, počátky (ARCHAI). Narativita a s ní čas byly zatlačeny do marginálnosti, pokud čas nebyl vůbec eliminován (jako u Eleatů). Filosofickým ideálem se stal vnitřně skloubený, nerozporný pojmový systém, eventuelně pojmová zkratka, myšlenkové schema, připomínající matematickou formuli. Hebrejská tradice naproti tomu narativitu zachovala, ale pronikavě změnila orientaci člověka vůči času a v čase. Zatímco v mýtu se archaický člověk odvracel od budoucnosti jako od nebezpečné propasti zániku a nicoty a tváří se obracel k nadčasovým resp. praminulým archetypům, ve staré židovské tradici se začal naopak prosazovat nový styl života i myšlení, odvracející se od minulosti, kterou člověk nechává za svými zády, zatímco budoucnosti hledí statečně a dokonce s důvěrou a nadějí tváří v tvář. Tato nová orientace vedla nejenom k novému ocenění času jako přicházejících jedinečných příležitostí, na které je třeba osobně odpovědět, ale tím také ke vzniku dějinného myšlení a ergo i opravdových dějin. Každá z obou stran tak byla jiným způsobem připravena i nepřipravena k historickému setkání, které trvá až dodnes asi půl třetího tisíce let. Toto setkání bývá označováno jako synkreze, ale za lepší pojmenování lze považovat dialog.

(Praha, 940505-1.)

<<<

>>>

Nepředmětnost

Žádná intelektuální disciplína se neobejde bez určitých paradigmat, která sice nejsou zcela libovolná, ale jejichž volba zásadně připouští alternativy. Evropské intelektuální, tj. myšlenkové tradice jsou spjaty s řeckým vynálezem pojmů, přesně řečeno: pojmovosti jednoho určitého typu, kterému budeme říkat řecký. Za předpokladu a na základě tohoto vynálezu byla ustavena resp. postupně ustavována první dvojice takových disciplín, které obě měly obrovský vliv na další intelektuální vývoj evropský a dnes už světový. Byla to geometrie a filosofie. Geometrie se stala prototypem vědy a jako vzor myšlenkové přesnosti mocně ovlivňovala také filosofii, která se však, jak se ukázalo, nesměla stát vědou. Vždycky, když se některý filosof pokusil ustavit resp. znovuustavit filosofii jako vědu, dosáhl v nejlepším případě jen odloučení nové vědecké disciplíny od filosofie. Proto by filosofie už nikdy neměla být chápána jako zvláštní, speciální věda. Naším úkolem je tedy obojí přísně rozlišovat. To se sice děje už dlouho – a to z rozmanitých motivů – ale ne zcela dostatečně. Právě tak, jako neexistuje jen jedna věda, nýbrž už celá dlouhá řada speciálních vědeckých disciplín, které mají tendenci se dále rozdělovat a specializovat, neexistuje ani pouze jediná filosofie, nýbrž veliké množství různých pokusů o vnitřně koherentní myšlenkovou stavbu, která však na rozdíl od odborných věd nesmí ztrácet ze zřetele, že kterékoliv její téma anebo kterýkoliv okruh její problematiky je závažným způsobem zapojen do souvislosti jednak s jednotlivými celky, jednak s celkem veškerenstva. Právě onen celek a celkovost zůstávají nejen problémem po staletí nevyřešeným, ale zároveň výzvou, na niž odpověď může být jen neustávající úsilí filosofického myšlení o vlastní reorientaci a reformu.

(Pha, 940508-1.)

<<<

>>>

Nepředmětlost

Všechny vědy se vyvinuly buď z jiných věd nebo vposledu z filosofie, s níž je spojuje systematická práce s pojmy. Vynález pojmů a pojmovosti můžeme připsat výhradně starým Řekům. Přestože se filosofie ve svých začátcích inspirovala asi především geometrií resp. některými izolovanými geometrickými problémy, sama geometrie se jako ucelený systém mohla ustavit teprve poměrně pozdě, a to zase inspirována systematickostí filosofickou. Vliv geometrického myšlení však zapůsobil na filosofii mimořádně pronikavě a na velkou dobu. Lze dokonce říci, že většina filosofů a později odborných vědců vlastně zůstává v zajetí tohoto vlivu dodnes. Jakým základním paradigmatem se toto geometrické myšlení (jak to nazval už např. Blaise Pascal) vyznačuje? Zde je nutno přiznat, že dokonce ani sami filosofové tomu velmi dlouho nerozuměli. Situace se změnila po Logických zkoumáních Husserlových, ale stále ještě nevíme, zda také zde nebudeme muset celý problém analyzovat znovu a ještě radikálněji.

Především musíme mít od počátku na paměti, že řecký typ pojmovosti nemusí být typem jediným. Tradiční filosofické a také vědecké myšlení si užívá pojmů vždycky v nerozlučné spjatosti s příslušnými intencionálními předměty (nebo objekty; termín pochází od Brentana a byl významně upřesněn Husserlem). Vzorem pro konstrukci intencionálních předmětů byly míněné geometrické elementy a složitější obrazce, a ovšem také souvislosti mezi nimi. Základní charakteristikou intencionálních předmětů je jejich neměnnost, přesněji nadčasovost resp. mimochasovost. Největším problémem pojmového myšlení je proto jakási jeho principiální nepřiměřenost světu, v němž žijeme a který chceme pojmově zvládnout. Problémem 40508-2) se tradičně říkává, základní rozdílnost samotného myšlení (např. myšlenek, pojmů, logických struktur atp.) od toho, čím se myšlení zabývá, tedy zejména od myšlené vnější skutečnosti, nýbrž nepřiměřenost intencionálních předmětů tzv. předmětům reálným, přesněji skutečným. (Reálnost už předem sugeruje, že jde o „res“, tj. věc, zatímco dnes už si většinou dost dobře uvědomujeme, že např. nejenom člověk, ale ani žádný živý bytost nemůže být považována za pouhou „věc“.)

(Praha, 940508-2.)

<<<

>>>

Nepředmětlost ryzí (a pravda) / Pravda - nepředmětlost ryzí

Pravda potřebuje zvláštní medium pro svou nakloněnost událostnému dění a pro to, aby tato nakloněnost mohla být přijata jako výzva, na kterou událostné dění odpovídá. Tímto medium je LOGOS: jen skrze LOGOS přichází Pravda ke slovu právě jakožto pravda. Tím je také vymezena platnost Spinozova výroku, že pravda přesně: to pravé, verum) je kritériem (index) sebe samotné a omylu či lži („Est enim verum index sui et falsi.“ – Epist. LXXIV,7 – 1675). Přesně vzato totiž není pravda vůbec schopna se k sobě vztáhnout, tj. žádná Pravda o Pravdě není vůbec možná. Pravda (s velkým P) je kritériem každého pravdivého výroku, ale také každého pravdivého činu či výkonu, vůbec každé pravosti, s níž se můžeme ve světě kolem sebe i v sobě samotných setkat. K tomu, aby se Pravda opravdu mohla stát kritériem či normou všeho takto „relativně“ (k ní, k Pravdě vztažené-

ho) pravého, je zapotřebí prostřednictvím LOGU. Jen jeho prostřednictvím se pravda může stávat, tj. může se stát skutkem, přesněji může vést ke skutku, neboť každý skutek je vlastně leda odpovědí na výzvu Pravdy, nikoliv tedy výkonem samotné Pravdy. Pravda se stává tak, že oslovuje – a to je možné jen skrze slovo, přesněji skrze LOGOS. Rozhodující je však LOGOS, který dovoluje odpověď na LOGOS Pravdy, tj. který umožňuje událostnému dění (tj. konkrétní události), aby se ve svém dějství stalo odpovědí na výzvu Pravdy.

(Praha, 940509-1.)

<<<

>>>

Rutina

Návraty archaického člověka k opakování téhož, tj. k napodobování archetypů až ke ztotožnění s nimi, představují jakousi náhražku za absolutně i relativně řídící instinkty. Jejich funkcí je zbavit jej nejistoty, základního znejistění a z něho vyplývající úzkosti (která se bytostně liší od konkrétního strachu). Odvrat od archetypů může být ovšem dramaticky postulován, ale nemůže být do všech důsledků proveden. Člověk je tvor pozvaný k životu ve svobodě. A svoboda vůbec nespočívá v jakési libovolné až svévolné volbě možností, které jsou zřejmé a proto zřetelně rozpoznatelné. Svobody dosahuje člověk tím, že náročné a riskantní rozhodování, při němž jako by šlo o všechno, postupně na základě zkoušek a omylů převádí na rutinu. Člověk se bez nejrůznějších typů rutinního chování nemůže obejít: je to právě rutina, která jej osvobozuje k vyšším funkcím. A právě v tom se ukazuje mimořádnost některých situací, v nichž se člověk musí rozhodovat, že taková rutina není žádoucí a není ani možná, když jde o osobní vztahy k druhému. Tam, kde jde opravdu o hluboký a pravý vztah jednoho člověka k druhému, prostě nemá rutina co pohledávat; a pokud se přece někdy objevuje, jsou tím osobní vztahy dost podstatně nahlodávány. V osobních vztazích se tak ukazuje s mimořádnou výrazností, že rutina je nutně vždy čímsi podřízeným něčemu jinému, nerutinnímu a na žádnou rutinu nepřevoditelnému.

(Praha, 940526-1.)

<<<

>>>

Rutina a archetypy

Návraty archaického člověka k opakování téhož, tj. k napodobování archetypů až ke ztotožnění s nimi, představují jakousi náhražku za absolutně i relativně řídící instinkty. Jejich funkcí je zbavit jej nejistoty, základního znejistění a z něho vyplývající úzkosti (která se bytostně liší od konkrétního strachu). Odvrat od archetypů může být ovšem dramaticky postulován, ale nemůže být do všech důsledků proveden. Člověk je tvor pozvaný k životě ve svobodě. A svoboda vůbec nespočívá v jakési libovolné až svévolné volbě možností, které jsou zřejmé a proto zřetelně rozpoznatelné. Svobody dosahuje člověk tím, že náročné a riskantní rozhodování, při němž jako by šlo o všechno, postupně na základě zkoušek a omylů převádí na rutinu (přínejmenším z větší části). Člověk se bez nejrůznějších typů rutinního chování nemůže obejít: je to právě rutina, která jej osvobozuje k vyšším funkcím. Ale tato perspektiva, totiž zaměření na vyšší funkce, na „odpovídání“ na vyšší úrovni, má principiální důležitost; bez této perspektivy se mravní jednání a

chování převrací v celkovou životní rutinu, která zase dál nutně vyvolává protesty a „převraty“, někdy ovšem i velké rozvraty.

(Praha, 940527-1.)

[Začátek deníkového záznamu je shodný s deníkovým záznamem 940526-1. Liší se několik posledních vět. Pozn. red.]

940527

<<<

>>>

Svět a jeho jednota

Filosofie musí mít na paměti, že se ve všem svém počínání, a to znamená ve všem svém jakkoliv tématicky soustředěném myšlení musí vztahovat ke světu jako k celku veškerenstva. Kdykoliv na tento svůj vztah k celku zapomene a redukuje jej jen na něco částečného, ohroží tím svou vlastní filosofičnost a vlastně přestává být filosofií. Zároveň však jako radikálně kritická (a systematická) reflexe musí tento svůj vztah k celku veškerenstva podrobit vlastní principiální a zejména kritické reflexi. To konkrétně znamená, že se musí tázat, zda je svět vsutku takovým celkem (tj. zda to není jen postulát, bez něhož by filosofie nemohla být filosofií) a v jakém smyslu je takovým celkem. Zde je na místě úvaha, založená na jistých zkušenostech s jednotlivými konkrétními celky vnitrosvětými. Nic se nezdá nasvědčovat tomu, že bychom mohli svět považovat za jakousi živou superbytosť, jak to měli na mysli někteří starořeční filosofové a jak to nacházíme ještě vysloveno v Platónově *Timaiovi* (Novotný překládá jako „živok“). Naproti tomu ví každý filosof z vlastní zkušenosti, jak se každá myšlenka rodí jen z jiných myšlenek (jak to zase vyjádřil Rádl), tj. jak žádná myšlenka neostojí sama o sobě a bez kontextu. Něco podobného však zná také biolog: naprostá většina živých bytostí ostojí jen v rámci nějakého biototopu a vposledu jen v rámci celé biosféry. Bez biosféry by nebylo biologického vývoje k vyšším úrovním organického života. Per analogiam se můžeme domnívat, že svět jako „celek“ nemusí být sice celkem organickým (a to ovšem víme s jistotou, že takovým celkem není), ale že může představovat něco obdobného oné biosféře. K tomu cíli ovšem musíme vypracovat do větších detailů to, o čem mluvíme jako o událostném dění, na němž je všechno jsoucí založeno: každá událost je víc než tím, co představuje její vlastní („soukromé“) událostné dějství: jakožto subjekt je vždycky nějak situována, tj. je středem nějaké „své“ situace a má kolem sebe do nějaké míry osvojené okolí, jinak řečeno kousek více méně blízkého „světa“, s nímž dokáže interagovat, na nějž dokáže reagovat. O tom pak můžeme mluvit (analogicky s tím, jak o tom mluví etologové) jako o jejím „osvětí“. Jestliže předpokládáme, že osvětí i těch nejjednodušších událostí mohou v sobě zahrnovat jakési sebejednodušší „osvojení“ nejbližších takových událostí jiných (resp. alespoň něčeho z nich), znamená to, že jejich osvětí se překrývají a prostupují. Za předpokladu dostatečné „hustoty“ primordiálních a potom všech dalších, vyšších událostí můžeme předpokládat, že tímto překrýváním a vzájemným prostupováním jednotlivých osvětí se konstituuje „univerzum“, tj. jistým způsobem sjednocený svět, a to aniž by bylo nutno hypostazovat jeho oživenost. Považujeme-li za vhodné tematizovat to, co tento svět „sbírá“ dohromady a tedy sjednocuje, co jej činí „univerzem“, pak se můžeme připojit k hérakleitovskému chápání LOGU: LOGOS se pak stává pojmenováním toho, co je tím sjednocujícím tam, kde mnohost není potlačena (jako tomu je u Parmenida). Úrovně sjednocování pak musíme rozlišovat, neboť jinak vypadá jednota přímo

spjatá s FYSIS (u organismů), jinak jednota „henotopů“ atd.

(Písek, 940530-1.)

<<<

>>>

Četba textů filosofických

Filosofické spisy jsou několikerého druhu a mají nesterjnu filosofickou důležitost. Dobře napsaný filosofický spis dovoluje zkušenému čtenáři, také filosofovi, poměrně rychlou předběžnou orientaci, jakmile je možno najít některé z centrálních míst. Dobré přečtení takového místa nebo několika takových míst totiž zkušenému mysliteli dovolí si ostatek zhruba domyslet. To vůbec neznamená, že by to takový sebezkušenější čtenář byl schopen naspát sám, ale provedení nějaké myšlenky je třeba důsledně odlišovat od té myšlenky samotné. Sebelepší myšlenka může zapadnout, protože nebyla dost dobře provedena, ale nepřestává tím být vynikající myšlenkou, čekající na nějaké lepší provedení. A naopak vynikající provedení nějaké problematické, nepevné nebo pochybné myšlenky jí nemůže dodat skutečné přesvědčivosti, nýbrž může nás v nejlepším případě okouzlit, zmást, přemluvit, udělat z nás hlupce. Vynikající myšlenka ovšem může být také vynikajícím, ale nesprávným způsobem provedena. To pak často vede k zavržení myšlenky samé, když je rozpoznána nesprávnost jejího provedení. Už z této úvahy vyplývá dvojí: je třeba pozorně číst filosofický text, aby nám neunikla žádná vynikající myšlenka, i když autor je užvaněný a je třeba přečíst stovky stran, abychom objevili několik zlatých zrněk. Takovou myšlenku, která funguje ovšem jako relativní invariant, musíme pak provést a rozvést sami po svém. A u mimořádných myslitelů je třeba sledovat i u relativně nepřilíš významných myšlenek jejich souvislost s celkem, neboť ve speciálním autorově kontextu se jim může dostat takové důležitosti, jakých na první pohled nemají a ani mít nemohou.

(Praha, 940610-1.)

<<<

>>>

Četba textů filosofických

Při čtení filosofického textu je třeba velice přesně lišit tu složku myšleného (resp. napsaného), kterou můžeme zkoumat jakožto intencionální akt, od složky, která se zabývá oblastí intencionálních předmětů. To, že obojí nutně náleží k sobě, ještě zdaleka neznamená, že to nesmíme odlišovat. Aby to bylo nejen možné, ale platné, musíme podrobněji vymezit, a to ve smyslu rozšíření, a pak také analyzovat onen „intencionální akt“, který nesmíme omezovat na rovinu nejjednodušších aktů vědomí. Jako intencionální akt musíme chápat také celé každý taktický a dokonce i strategický projekt, pokud je prováděn (nikoliv ovšem, pokud je „míně“, neboť pak se stává intencionálním „předmětem“).

(Praha, 940612-1)

<<<

>>>

Předmět

Předmět, tj. věc redukována na předmět, je chápán pokud možno jako něco, co je samo sebou nezávislé na jakémkoliv kontextu, ať „reálném“, ať myšlenkovém. Odtud také pochází definice „pravé skutečnosti“ jako toho, co je jedinou příčinou sebe samého, tj. co není závislé na ničem jiném než na sobě. Tato koncepce je hrubě falešná hned ze dvojího důvodu. Především ve světě, v kterém žijeme, není možno najít žádnou takovou skutečnost, o které by platilo, že je závislá jen sama na sobě a že není spolukonstituována ničím jiným. Každá věc, každá událost, každá vnitrosvětelná skutečnost je spjata dvojitým způsobem s jinými vnitrosvětelnými skutečnostmi: jednak na tyto skutečnosti sama nějak navazuje, jednak zase jiné skutečnosti navazují na ni. Svět stojí právě na tom, jak na sebe nejprve ty nejzákladnější, nejjednodušší skutečnosti reagují, a ovšem jak na sebe reagují, navazují a jak jsou spolu spjaty nejrůznějšími vztahy i skutečnosti složitější, komplikovanější, vyšší. Chápat nějakou skutečnost, jako by byla izolována od ostatních skutečností, znamená ji nesprávně vidět a interpretovat. Na druhé straně to však je ještě nesmyslnější v tom, že se chceme tvářit, jako bychom takovou skutečnost vůbec nějak mohli chápat jako izolovanou, neboť chápat cokoliv znamená chápat to v jistých myšlenkových souvislostech. Chápat věc, skutečnost jako izolovanou tedy není jenom věcná chyba, ale je to chyba, spjatá s nepochopením toho, co to znamená chápat, tj. s nedostatkem reflexe, s nedostatečným vědomím toho, co to je vůbec něco myslit. Myšlenka objektivity, ba ideál tzv. vědecké objektivity prostě zapomíná na tuto základní skutečnost. Je tu jediný důvod, proč vidět věci odděleně od jiných věcí, a tím je skutečnost, že každá událost, která je schopna reagovat, je zároveň schopna se konstituovat větší či menší měrou jako subjekt. Subjektivita je schopnost reaktivních událostí se vracet ze svého průběhu, jímž se zvnějšňují, „realizují“, k sobě zpět. A subjekt je ex definitione non-objekt, ne-předmět. To je pak otázka rozdílu mezi hromadou a celkem.

(Praha, 940612-1.)

<<<

>>>

Nepředmětnost

Lze mít za to, že vědomí zprvu cele prodlévá u „skutečnosti“, kterou si uvědomuje. První zkušenost s tímto uvědomováním něčeho skutečného spočívá v tom, že toto „vědomí něčeho“ je prchavé (což se jeví jako prchavost oné uvědomované skutečnosti samotné), ale že se lze stát pánem nad touto prchavostí díky pravému slovu, totiž jménu oné skutečnosti. Jméno totiž má onu magickou schopnost přivolávat skutečnost, kterou pojmenovává, do přítomnosti, totiž do aktuálního uvědomění. Taková pravým jménem přivolaná skutečnost ještě nemá charakter „předmětu“, jak tomu dnes rozumíme. K tomu, že skutečnost je chápána ve vědomí jako „předmět“, dochází daleko později, totiž teprve tam, kde je samo vědomí organizováno resp. strukturováno docela určitým způsobem, a to vědomě, tj. na základě určitých vědomých aktů (aktů vědomí). Tyto akty se vyznačují tím, že jsou – na rozdíl ode všech vědomých aktů ostatních – formovány a strukturovány za pomoci něčeho, co není ani jejich integrální součástí, avšak ani součástí oněch skutečností, k nimž jsou tyto vědomé akty vposledu zaměřeny. Toto „něco“, co nelze převést ani na subjektivitu vědomých aktů, ani na „reálnou danost“ věcí nás obklopujících, budeme – po vzoru Brentanově a Husserlově – nazývat „intencionální předměty“. Původně je pouze sféra těchto intencionálních předmětů ta jediná, která

umožňuje ustavení tzv. „předmětů“, a teprve jejich prostřednictvím je možno jejich předmětnost promítat do světa „reálných skutečností“, tj. vidět tyto skutečnosti jako „předměty“ a vztahovat se k nim (nejprve myšlenkově, ale pak také prakticky) jako k „pouhým předmětům“, tedy redukovat je na předměty resp. přidávat jim předmětnost, která jim původně není vlastní. Pokud si tyto okolnosti náležitě uvědomíme, můžeme se spolehlivostí prohlásit, že nejen subjekt (který je ex definitione non-objekt, ne-předmět), nýbrž ani žádná „vnější“ skutečnost obklopujícího jej světa nemá charakter předmětu, nýbrž je vlastně nepředmětná.

(Praha, 940627-1.)

<<<

>>>

Architektonika systému filosofie / Systematičnost ve filosofii / Systém / Systematičnost / Architektonika

Filosofie se musí vždy vztahovat k celku – ne-li aktuálně (neboť k podstatě jazykových a myšlenkových souvislostí náleží, že se aktuálně resp. centrálně musí vztahovat k něčemu, co je z celku vyděleno), tedy alespoň virtuálně. To s sebou nese závažný důsledek: i když se filosofie aktuálně soustřeďuje na celek (a to ať už na celek veškerenstva, ať na nějaký konkrétní celek), vždycky jí něco z tohoto celku aktuálně (předmětně) uniká (totiž právě ony součásti, složky celku, detaily apod.). Proto jediný možný způsob, jak si filosof při své myšlenkové práci zachovává vztah k celku, spočívá v rozdělení intencionálních funkcí aktů vědomí na předmětné a nepředmětné. Výsledek je ten, že v určitém myšlenkovém aktu se myslící předmětně vztáhne ke konkrétně míněnému, zatímco k celku (a nejenom ke konkrétnímu celku, nýbrž také k jeho reálným kontextům v rámci celku veškerenstva) se přitom vztahuje příslušnými nepředmětnými intencemi (to znamená, že každá intencionální akt je více či méně komplikovanou souhrou většího množství nesusnadno rozlišitelných intencí). To nám umožňuje provést další důležité rozlišení: systematická myšlenková práce ve filosofii (i ve vědách) je umožňována a zakládána díky stálému přecházení aktivního vědomí (vědomých aktů) od intencí předmětných k nepředmětným a naopak (necháváním intencionálních předmětů, aby se stávaly intencionálními nepředměty, tj. aby se vnořily do sféry intencionální nepředmětnosti). Systematičnost myšlení tedy spočívá nejen v jeho logičnosti, chápané tradičním (školským) způsobem jako pouhá logická bezespornost, nýbrž v „logičnosti“ (snad „hyperlogičnosti“ či – možná spíše – „hypologičnosti“, míníme-li cosi základnějšího než formální logičnost) obsahové, tedy nejen formální. A tato neformální, „obsahová“ („materiální“) logičnost není sice uskutečnitelná bez systému a bez systematičnosti, ale převážně spočívá na myšlenkové cestě (HODOS) či přesněji na „zácestí“, tj. na krajině, jíž cestujeme, jíž razíme novou cestu nebo jejichž již proražených a prošlapaných cest si ponejvíce užíváme. Struktura těchto starých i nových cest představuje určitou architektoniku filosofického postupu.

(Praha, 940628-1.)

<<<

>>>

Filosofie (zrod)

Filosofie se zajisté nezrodila náhle, ale její zrod musel být dlouho připravován, a dnes už můžeme rozeznávat několik předpokladů či spíše kořenů myšlení vsutku filosofického. Je tu však jedna závažná nesná: historická geologie, biologická paleontologie a také archeologie musí respektovat jisté dnešní (dnes existující) materiální nálezy a svou konstrukci dávné minulosti mají tak s čím srovnávat a na čem ověřovat. Také filosofie má nejen svou historii, ale také prehistorii. Ve filosofické archeologii jsme však odkázáni téměř výlučně na konstrukce (to je ostatně charakteristické pro filosofii vůbec, jak si ještě ukážeme), a to ze dvou základních příčin. 1) Především nám chybí materiální doklady. Filosofie se sice zrodila v době, kterou bývá zvykem označovat za „historickou“, což však znamená jenom to, že o ní už máme písemné doklady. Vynález písma (a zejména ještě starší zrod jazyků) tak nutně předchází vzniku filosofie, který časově a zeměpisně umísťujeme do takového 6. až 5. století př.Kr. do Řecka. Přímé literární památky z této doby nemáme, jsme odkázáni na různé, většinou dost krátké citace v dílech pozdějších autorů. 2) Avšak takovéto literární doklady (jakož literární doklady vůbec) lze za „materiální“ památky považovat jen s velkou výhradou: texty musí být interpretovány v docela jiném smyslu a také docela jinými metodami než geologické útvary, otisky v usazeninách, kosterní zbytky nebo staré nádoby či jejich střepy apod. Zatímco materiální relikty (až na výrobky člověka) vznikaly bez lidského zásahu (a zatímco hmotné pozůstatky starých kultur nenesou záměrné poselství tomu, kdo je našel nebo se s nimi setká jinak), literární doklady představují sdělení, které není prostě před námi, nýbrž které musíme pochopit, porozumět mu – prostě musíme se s ním setkat tak, že zároveň dochází k setkání našich vlastních kontextů s kontexty toho, kdo je autorem onoho sdělení.

(Praha, 940628-2.)

<<<

>>>

940628-3

Jednoduchost je ve filosofii vždycky krajně ošidná a filosof s ní musí pracovat s jasně promyšleným záměrem. Jednoduchost buď navazuje na existující předsudky a předpojetí – anebo nutně vyprovokuje odpor a protesty takových předsudků a předpojetí, ovšem nutně odpor a protesty předsudečné a předpojaté. V každém případě jde tedy o práci s předsudky a předpojetími. Tam, kde předsudečnost a předpojatost převládá a je téměř neprůstředná, musí filosof volit provokaci. Vyprovokované reakce pak obvykle slouží jako první materiál, určený ke kritické analýze, která ukáže neudržitelnost základních pozic reagovavšího (ev. reagovavších). Kdyby filosof začal hned s kritickou analýzou a zevrubně argumentoval, nevyvolal by dostatečnou pozornost, nezbytnou k tomu, aby jeho práce mohla někoho oslovit. Naproti tomu tam, kde předpojetí a předsudky jsou sice značně rozšířeny, ale nenabýly forem naprosté zatvrzelosti, lze s nimi nakládat jako s prostými omyly (např. starší doby apod.), ale jejich kritiku je třeba nechat vyústit do aktu poměrně snadné jejich náhrady pojetím či myšlenkou jinou, lepší, správnější, ale rovněž jednoduchou. Sám filosof však na tuto jednoduchost nikdy nesmí sázet a nesmí se jí nechat uspokojit a ukolébat.

(Praha, 940628-3.)

<<<

>>>

Pojmovost a filosofie / Reflexe a filosofie

Nelze s pojmovou přesností vymezit, „co“ to je filosofie, pokud nechceme filosofii definitivně odsunout do minulosti mezi „hotové“, již ukončené „skutečnosti“ (jevy, útvary, události). Důvody nejsou v nápadné rozmanitosti způsobů a cest filosofického myšlení (živé organismy jsou nesrovnatelně diferencovanější), nýbrž v tom, že filosofie a filosofování není jen záležitostí našich představ a libovolných nápadů, ale něčím „skutečným“ a tak říkajíc „živým“. A to, co je skutečné (a ne pouze myšlené), nelze pojmově vymezovat jinak než jenom pomocně a přibližně. (Víme, jaké problémy jsou spojeny s tříděním organismů na pouhé variety, skutečné druhy, rody atd.) Přesto vcelku s jistotou dovedeme rozhodnout, jde-li o živou bytost nebo neživý předmět; problémy mohou ovšem nastat někde v hraničních oblastech. Chceme-li rozhodnout, jsou-li viry živými bytostmi nebo pouhými produkty živých bytostí, musíme se rozhodnout, na jakých znacích chceme trvat („přirozené“ hranice málokde najdeme, jak na to ostatně upozorňoval už Anaxagoras). Podobně tomu je s filosofií. Pro jaké znaky se tedy máme rozhodnout? Naskýtají se nám obecně dvě základní možnosti: buď se pokusíme vymezit filosofii spíše široce a pak budeme některé fenomény z tohoto rámce postupně vylučovat, anebo naopak vyjdeme z vymezení užšího a teprve později je budeme obohacovat a rozšiřovat o některé fenomény, které se nám do původního vymezení nepodařilo zahrnout. Protože obě metody v sobě něco mají, bude nejlépe vydat se oběma cestami. Provedeme to tak, že z jedné strany vymezíme filosofii jako záležitost myšlení a budeme zkoumat náležitosti, bez nichž myšlení nemůžeme uznat za filosofické, z druhé strany pak vyjdeme z určitého velmi starého sebepojetí filosofie a budeme naopak zkoumat, co mu chybí a v čem je snad příliš úzké.

(Písek, 940705-1.)

<<<

>>>

Aktuálnost

Západní civilizace a kultura se vyznačuje přepjatým důrazem na okamžitý stav věcí, na momentální situaci, na tzv. „současnost“ či „aktuálnost“, na okamžitý čin, výkon, na zásah do přítomnosti. A tento přepjatý důraz býval na druhé straně vyvažován někdy snad nepříznávaným, ale velmi účinným reliktem přežívajícího archaického (mytického) myšlení, které nechávalo veškeré excesy aktuálnosti selektivně odpadnout do propasti nicoty: jedinou vskutku skutečnou aktuálností se mohlo ve světě mýtu stát pouze to, co tu už od (nějakého) počátku vždy bylo a co se vždy znovu otvírá novým aktualizacím. Možná, že zmíněný důraz na aktuálnost hlouběji souvisí s evropským (západoevropským) „aktivismem“, nápadným ve srovnání s tradicemi jinými, zejména tzv. východními. Možná, že se Evropa a její civilizace a kultura mohly ustavit pouze na základě onoho ostrého rozlišení mezi tím, co trvá beze změny, a tím, co je nutno udělat právě teď a nikdy jindy. V každém případě onen důraz na aktuální „hic et nunc“ má své kořeny nikoliv v Řecku, nýbrž ve starém Izraeli, v hebrejském myšlení, neboť tu jde o význam času a časovosti. Myšlenka nového a novosti je možná jen na tomto

předpokladu, přesněji řečeno: za předpokladu, že se myšlení a celý život začíná fundamentálně orientovat nejen v čase, ale v dějinném čase, tj. začíná se orientovat na to, co se stává nebo může stát právě jen teď a na tomto místě, jen jednou jedinkrát, neopakovatelně, ale také nenapravitelně. Upozorňuje na to také etymologická příbuznost mezi actualitas a actus, v češtině mezi skutečností a skutkem (v němčině zase mezi Wirklichkeit a Wirkung nebo Werk). Důraz na „nyní“ najdeme zajisté také u Řeků (např. u eleatů), ale je to tam spjato s popřením nejen dějin, nýbrž vůbec času, v němž se něco doopravdy „děje“ (Permenidés: vskutku jsoucí nikdy nebylo, nikdy nebude, vždy jest). Je to vlastně aeternum nunc, zatímco vše ostatní se propadá do nicoty resp. je pro hlášeno za nicotu. To však není skutečná aktuálnost: v činu usiluje evropský člověk aktivně o něco nového na pozadí minulosti a proti minulosti, tj. směřuje k uskutečnění něčeho, co není, co ještě není, je tedy orientován na budoucnost a do budoucnosti.

(Písek, 940706-1.)

<<<

>>>

Pojmovost a filosofie

Filosofie je záležitostí myšlení: filosofovat nemůžeme jinak, než že určitým způsobem myslíme. Tento filosofický způsob myšlení má dvojí stránku: jednak je vnitřní záležitostí samotného myšlení, jednak se týká toho, co je tématem (nebo také „předmětem“) našeho myšlení. Filosofování může začínat teprve tehdy, když se myšlení začne vnitřně strukturovat pomocí pojmů. Kde nejsou pojmy a pojmovost, tam žádné myšlenkové úsilí ani podnikání nemůže nabýt filosofické povahy a nemůže ustavit filosofii. Filosofického charakteru tedy nemůže myšlení nabýt volbou tématu: nejsou žádná témata, která by bylo možno označit jako filosofická a která by bylo možno „uchopit“ resp. postihnout, vyjádřit jinak než filosoficky, pokud to chceme vzít se vši přísností a přesností. Tzv. filosofická témata mají smysl jen pro toho, kdo si alespoň do jisté míry osvojil filosofický způsob uvažování. Tak, jako je obtížné, ne-li marné, mluvit s hluchým o melodiích nebo se slepým o barvách, tak je nesnadné a někdy marné poukazovat na filosofické problémy člověku, který nechce nebo není schopen filosoficky myslit. Evropská civilizace a kultura jsou ovšem bez filosofie nemyslitelné. Mnozí lidé se však na tento individuální i společenský životní styl jen vnějškově adaptují, ale nepřijímají jej za svůj ve všech jeho formách a dimenzích. Ovládnou nezbytnou rutinu, ale nepodílejí se na onom nezbytném tvůrčím úsilí, bez něhož rutina a návyky ztrácejí smysl. A to platí zvláště měrou o filosofickém způsobu myšlení a zejména o jeho pojmovosti. Mnoho, snad většina lidí si osvojuje práci s hotovými pojmy a pojmovými schématy, ale nedokáže a ani nechce s pojmy experimentovat, vymýšlet nové, zkusmo je dávat do dosud uznávaných souvislosti a zkoumat nejenom platnost těchto nových pojmů, ale z jejich perspektivy také platnost oněch uznávaných pojmových souvislostí.

(Písek, 940707-1.)

<<<

>>>

Situace člověka

O situaci můžeme hovořit pouze tam, kde máme na mysli někoho nebo něco, kdo

nebo co je situováno: situace je vždycky jakousi „objektivací „ resp. věcnou, předmětnou stránkou napětí mezi tím, kolem čeho (koho) je situace soustředěna, a tím, co je kolem onoho ústředního „členu „ právě soustřeďováno. Snad nejzávažnější chybou tradičního evropského uvažování, vycházejícího z řecké filosofické tradice, bylo pouze prostorové chápání toho, co člověka obklopuje: to, co je ze světa soustředěno do okolí člověka prostě proto, že to je už nějak samo „okolo „ a tedy jemu na blízku, prostorově na blízku. Zároveň je však něco zamlčeno: prostor a prostorové vzdálenosti se přece měří časem, nezbytným k jejich překonání. Člověk není situován jen prostorově, ale také časově. A s časem se to má bytostně jinak než s prostorem. Nejen minulost, a dokonce nikoliv na prvním místě minulost, nýbrž naopak budoucnost je významnou dimenzí situovanosti člověka. Minulost má pro člověka smysl pouze tenkrát, když ji dokáže strukturovat, dešifrovat, interpretovat z hlediska toho, co teprve přichází a co by mělo přijít. Tam, kde se člověku přestává budoucnost otvírat, ztrácí minulost veškerý smysl. Ztráta budoucnosti je vždy zároveň ztrátou minulosti (a ovšem také naopak: kde je minulost zjednodušena na schemata, tam se zužuje a přímo zavírá budoucnost – a tam také končí dějiny a jejich dějinnost). Situace tedy není nic pouze či dokonce jednoznačně daného a tedy „objektivně“ konstatovatelného, nýbrž musí být pochopena. Chtít mluvit smysluplně o nějaké situaci znamená pustit se do interpretace jejího smyslu – je to tedy podnik hermeneutický. Což platí ostatně nejenom pro situaci lidskou, nýbrž pro každou situaci vůbec. Součástí a nezbytným předpokladem takového hermeneutického postupu je vážně, relevantně počítat se „subjektem“ oné situace právě jako se subjektem (a tedy nikoliv tak, že tento subjekt interpretujeme jako objekt, jako jeden z objektů, z nichž situace „sestavá“).

(Písek, 940708-1.)

<<<

>>>

Reflexe a filosofie

Filosofie (resp. filosofování) je v naší době v krizi, a to především a na prvním místě proto, že si hlubší filosofové už nějaký čas uvědomují, že dosavadní filosofie je spjata s určitými metafyzickými předpoklady, jež rozpoznávají jako nejisté nebo přímo neplatné. Toto rozpoznání je možné jen díky tomu, že filosofie sama je založena na reflexi (vlastně reflexích, tj. mnoha aktech reflexe), a že jde ne o jakoukoliv reflexi, nýbrž o takovou, která získává svou sílu a pronikavost díky těsnému sepětí s pojmy a pojmovostí. Jen filosofie je schopna rozpoznat filosofické (resp. předfilosofické a protofilosofické) chyby a omyly, s nimiž je spjata třeba každodenní běžné myšlení nebo politické myšlení či myšlení speciálních vědeckých oborů apod. Už z toho se podává dvojitý hlavní směr našeho zkoumajícího uvažování: musíme si dostatečně ujasnit, co to jsou pojmy a co to je ona pojmovost, bez níž by naše myšlení nikdy nemohlo překročit práh filosofování a filosofie a nechat tak nejrozmanitější filosofémata, aby se uchytila a rozrostla v celé filosofické postupy a soustavy postupů, a mezi nimi také v rozsáhlé metodické pokusy o vždy nové rekonstrukce nebo přímo novou výstavbu takových soustav. Zároveň však musí naše zkoumání pamatovat na druhou cestu, spočívající v odhalování, vyjasňování a interpretaci ještě nejen nevyslovených, ale dokonce tématicky nemyšlených předpokladů *každé* – a tudíž také již pojmově strukturované – myšlenkové práce. To, že je nějaká myšlenka pojmově vyjasněna a strukturována, ještě vůbec neznamená, že je plně – a to znamená také co do svých předpokladů, kořenů, základů – vyjasněna. To, co je

myšleno clare et distincte, s sebou ještě nikterak nenese, že clare et distincte jsou myšleny i dosud nevyslovené předpoklady platnosti onoho clare et distincte myšleného. To vyplývá z toho, že v každém cogitans je víc i méně než v jeho příslušném cogitatum. A tuto diskrepanci odhalit je úkolem každé vsutku filosofické reflexe.

(Písek, 940708-2.)

<<<

>>>

Úkaz a jev

To, čemu běžně říkáme „událost“, bývá nejčastěji pouhým nahromaděním (nejen v prostoru, ale především v čase) nejrozmanitějšího skutečně událostného (tedy vnitřně integrovaného) dění, jež naše smysly registrují globalizujícím, schematicky syntetizujícím a spíše jen o důkladněji nekontrolované a komplexněji neověřované) zkušenosti a nikoliv o důvody a porozumění opřeným způsobem. Nicméně bez ohledu na výsledky analytického zkoumání lze oprávněně mluvit o tom, že i takovéto vnitřně nesjednocené, neintegrované (a tedy neudálostné) „dění“ ukazuje vždy jen svou momentální podobu (vnější vzhled) a že záleží na naší (několikaúrovňové) paměti (a ovšem s ní pracující „subjektivitě“) a na našich budoucnostních (rovněž subjektivních) odhadech, do jaké míry budeme ve svém myšlení (chápání, poznávání) právi tomu, co se „vsutku“ v onom dění odehrává. To, co je přístupné našim smyslům (smyslovým orgánům a jejich vnímání), nejsou žádná „smyslová data“ (jak se mylně domnívá celá jedna velká tradice evropského filosofického myšlení), ale nejsou to ani žádné „celé“ skutečnosti, celá „pravá jsoucná“, nýbrž pouhé jejich úkazy. Budeme chápat úkaz v duchu jazyka jako to, co se ukázalo, přičemž vůbec není zapotřebí, aby bylo řečeno, komu se to ukázalo. Úkaz tedy není ničím subjektivním (nebudeme však předčasně říkat, že je to něco „objektivního“, protože jsme význam této kvalifikace dosud nemohli dostatečně prověřit). V úkazu se tedy ukazuje jedna z podob, jedna z četných tvárností nějakého jsoucná nebo nějaké hromady jsoucen, a pouze v tomto druhotném významu se v něm ukazuje jsoucná samo. To je však víc než příslušná série úkazů: ani kompletní série toho, jak se jsoucná postupně (v průběhu svého událostného dění) ukazuje, nevyčerpává skutečnost samotného jsoucná vcelku.

(Písek, 940716-1.)

<<<

>>>

Skutečnost a její pojetí

Filosofie naší doby se musí pokoušet o nové, lepší chápání „skutečnosti“, tj. musí se především rozloučit se všemi dosavadními formami redukcionismu, ale také se všemi na obezřetném zdůvodnění nezaloženými předsudky. Na prvním místě tedy se musí vyvarovat redukce skutečnosti na realitu (tj. na pseudoskutečnosti věcného, předmětného typu), protože ne každá „skutečnost“ má povahu pouhé „věci“ (= res), zejména však protože každá pravá skutečnost je „bytočně“ nevěcí, ne-předmětem, non-objektem. Za druhé se dnešní (a zítřejší) filosofie musí vyvarovat toho, že každou skutečnost, kterou nelze pojmout jako „věc“, jako „předmět“ či „objekt“, nebude převádět na pouhou subjektivitu, na nějaký subjektivní výtvar, výplod fantazie apod. To je důležité rozvést podrobněji,

protože sama subjektivita musí být podrobněji analyzována (především ve dvojitým ohledu, i když se tím celá problematika subjektivity zdaleka nevyčerpává): a) v individuálním i společenském a také historickém ohledu hraje subjektivita mimořádně významnou úlohu, což musí každý filosof pochopit jako výzvu k ne-psychologickému (resp. nejen psychologickému) pojetí; b) kromě toho je třeba přesně a přísně rozlišovat cogitatio ve smyslu psychického aktu (aktu vědomí, myšlenkového aktu), tedy jako cogitans, od toho, k čemu se tento akt vztahuje, tedy k tzv. cogitatum, k tomu, co je myšleno, míněno. Cogitatum je v jiném smyslu „subjektivní“ než cogitatio a představuje vlastně skutečnost zvláštního druhu. Filosofie se jako zvláštní, jedinečná myšlenková disciplína mohla ustavit a také dějinně rozvinout pouze díky tomuto zvláštním způsobem ustavenému a vždy znovu a v nových obměnách představovanému světu „intencionálních předmětů (objektů)“, což se stalo pod významným a neodmyslitelným vlivem geometrie (resp. geometrického způsobu myšlení).

(Písek, 940716-2.)

<<<

>>>

Jazyka filosofie

Netvrdím, že jazyk je jediný zdroj filosofování, ale je to jeden ze zdrojů. Chudý jazyk znamená chudé filosofování, povrchní jazyk zase povrchní filosofování, jazyk bez kořenů nebo se zapomenutými nebo zmatenými kořeny zmatené filosofování. Přitom jsem si dobře vědom, že chudé myšlenky mohou mít také jiný zdroj své chudosti než chudý jazyk, že filosofická povrchnost může být způsobena něčím jiným než povrchním jazykem, že zmatené myšlení nemusí být vyvoláno zmateností jazykových kořenů. Nemyslím si, že filosofie mohla kdy vzniknout (původně) v zemi, kde se mluvilo latinsky, a stejně tak si nemyslím, že filosofie by mohla vzniknout v zemi, kde se mluví anglicky. To pochopitelně neznamená, že vynikající myslitelé se nemohli a nemohou vyskytovat i v takových jazykových oblastech, neboť filosofie, jednou vzniklá a do nových krajů se šířící, si může někdy osedlat i kulhajícího mezka. Ale nemůže být po mém soudu pochyb o tom, že mezi jazyky jsou závažné rozdíly, které některé z nich činí skvělým podhoubím filosofického myšlení, zatímco jiné se vynikajícím myslitelům jen podvolují, ale málo nebo nijak je filosoficky neinspirují. Jazyk prostě pro filosofa není nahodilý nástroj, jehož se mu dostává prostě narozením a výchovou, nýbrž je to takříkajíc krajina ducha. Nedávno nás jeden fotograf na výstavě v Praze přesvědčil, že i devastovaná krajina má jakousi ponurou poezii, ale to přece vůbec neznamená, že „nějak“ poetická je každá krajina a že zdůraznit krásu skutečně krásné krajiny (proti ostatním, méně krásným) jen provincialismus. Navíc krása je vždycky něco dost subjektivního, kdežto FILOSOFEIN je totožné s FILALÉTHEIN (podle Platóna) a pravda není subjektivní, i když chce i subjektivně přesvědčovat.

(Praha, 940719-1.)

<<<

>>>

Filosofie a „vědeckost“

Otázka, zda je filosofii možno považovat za vědu či nikoliv, bývá mnohdy pochopena s vážným nepochopením, a to jak ze strany filosofů, tak ze strany

vědců (tj. specializovaných vědeckých odborníků). Ale právě na chápání celé věci záleží, zda ten či onen soud či výrok je nosný či dokonce pravdivý. Jinak můžeme ztroskotat již na rozdílné terminologii. Základním předpokladem tu je vyřešení otázky kompetence: kdo resp. která disciplína je kompetentní při stanovení povahy „vědeckosti“? Žádná odborná věda takovou kompetenci mít nemůže, pokud si chce zachovat právě svou kompetenci odborné vědy, neboť neexistuje žádná odborná věda, která by v rámci svého oboru byla vybavena náležitými předpoklady k tomu, aby učinila sebe samu legitimním tématem svého zájmu a svého zkoumání. A pokud to dělá mimo rámec svého oboru, dělá to nezbytně neodborně a diletantsky (nebo jinak vadně). Jinak bychom to mohli vyjádřit také tak, že žádná věda není dostatečně vybavena schopností reflektovat a tak kriticky kontrolovat nejenom to, co příslušně zaměřený vědec dělá, když je vědecky činný (a když vědecky myslí, neboť vědecká práce spočívá daleko nejvíc v tom, jak kvalitně vědecky myslí), ale především co dělá, když reflektuje tuto svou kontrolu svého vlastního (vědeckého) myšlení, zda je dostatečně vědecké.

(Písek, 940723-1.)

<<<

>>>

Filosofie a vědeckost

Ačkoliv pojetí vědeckosti nemůže být legitimně a v rámci skutečné kompetence záležitostí žádné odborné vědy, *via facti* (a také historicky) došlo a nadále dochází k tomu, že je – byť pouze nedostatečně, přece jen do jisté míry účinně – nahražováno zvyklostmi, jež jsou v daném oboru běžné a jež představují jakési časem se ovšem posouvající mantinely oné vědeckosti. To je ovšem teoreticky na pováženou, neboť se zde vlastně rozhoduje o vědeckosti určitého počínání a jeho metod, které *eo ipso* samo sebe prohlašuje za vědecky korektní. Jediným faktickým korektivem tu může být vědecká diskuse; ta skutečně odhalí mnoho omylů a nesprávných kroků – ovšem za předpokladu, že nejde o obecně sdílené předsudky, které v daném oboru dočasně převládly. Časem se sice ukáže jejich neudržitelnost (a může to v některých případech trvat dosti dlouho), ale obvykle jsou prostě odloženy a na jejich místo přijdou předsudky jiné. Z toho je zřejmé, že vědeckost jednotlivých věd sice musí být nějak založena a potom garantována, ale že tuto funkci jednotlivé vědy samy ani ve spolupráci s jinými nejsou s to zajistit. To souvisí také s tím, že vědeckost z principiálních (ale také pouze logických) důvodů nemůže být založena „vědecky“. Svěříme-li tedy tuto funkci nějaké jiné „disciplíně“ (např. filosofii, neboť nemůže být pochyb o tom, že alespoň historicky byly vědy – a tedy také jejich vědeckost – ustaveny filosoficky a filosofii), musíme počítat s tím, že se tato disciplína vyznačuje mj. svou předvědeckostí (a tím svou ne-vědeckostí, což pochopitelně neznamená protivědeckost, vždyť vědy vznikaly původně oddělením od filosofie, která byla jakoby „generální vědou“, „vědou vůbec“, jak o tom mluvíme).

(Písek, 940723-2.)

<<<

>>>

Intencionální předměty

Eukleidovská geometrie je skvěle propracovaným, vnitřně nerozporným systémem principů, pojmů, vět atd., a přece se ukazuje, že aplikována na svět, v kterém skutečně žijeme, myslíme a poznáváme, platí jen v omezeném rozsahu a pouze přibližně. V rámci systému se můžeme pokoušet poznávat další a další souvislosti, které nám původně vůbec nepřišly na mysl, a toto poznávání jen nejenom zcela jenoznačné, ale také naprosto přesné, tj. nesrovnatelně přesnější než jakékoliv pozorování a experimentování. Tak se ukazuje hned několik věcí, které musíme vzít plně a se vši důkladností na vědomí. Především ukazuje zkušenost, že nám něco může být naprosto zřejmé (evidentní) a že to můžeme nahlížet naprosto zřetelně nejen samo o sobě, ale i v dalších souvislostech - a přece to může být mylné takovým způsobem, že za určitých, z našeho běžného, každodenního hlediska nezvyklých až extrémních podmínek se tato jinak zcela přehlédnutelná, zanedbatelná odchylnost, nesprávnost či mylnost může ukázat jako naprosto zásadní. Odkaz k praxi a k tomu, že to „funguje“, proto nemůže představovat poslední kritérium. Ona totiž není praxe jako praxe: kuchyňská praxe připouští velkou toleranci, zatímco vědecký postup vyžaduje maximální dosažitelnou přesnost. A problém s každým typem praxe spočívá v tom, že v dané chvíli nikdy nemáme představu o praxi budoucí.

Druhé poučení, které ze zkušenosti a z našich úvah vyplývá, se týká povahy toho, co je tzv. intencionálním předmětem resp. celým oborem, celou říší intencionálních předmětů, které sice musíme sami ustavit (konstituovat), ale pak už s nimi nemůžeme dál pracovat libovolně (a časem poznáme, že jsme je nemohli libovolně ani jinak vymyslet, že jsme mohli pouze vymyslet a konstituovat jenom jiné - a v jiných kontextech -, ale ani ty zase ne zcela libovolně).

Nejpozoruhodnější je však něco jiného: podaří-li se nám ustavit (pro sebe, ale ne libovolně) nějaký pozoruhodnější intencionální předmět, zůstává naším úkolem jeho rozsáhlé prozkoumávání, neboť zprvu nemáme zdaleka ponětí, co jsme to vlastně konstitovali a jaké to má vlastnosti. To musíme teprve zkoumat - a někdy to prozkoumávání může trvat i dlouhá staletí. S poznáváním skutečného světa to souvisí jen „nahodile“ (jako inspirace pro další zcela teoretické, od „reálného světa“ abstrahující zkoumání povahy intencionálních předmětů); použitelnost teoretických konstrukcí je nepochybně psychologickým motivem jejich tvorby a propracování, ale nerozhoduje v poslední instanci ani o jejich správnosti, a ovšem ani o jejich pravdivosti. Ať už se ukáže „ontologický status“ intencionálních předmětů být jakýkoliv, nutností se stává jejich uznání za svého druhu samostatné (resp. osamostatněné) skutečnosti.

(Písek, 940724-1.)

<<<

>>>

Míni x znamenati

Stopař vyčte ze stopy četné „informace“, jež mu však nikdo nesdělil, neboť vznikly samovolně, nezáměrně. To je dokladem toho, skutečnost téměř nikdy není jen tím, čím „jest“, nýbrž že bývá poukazem k jiným skutečnostem. Stopa poukazuje na zvíře, které tudy běželo, zvíře nebo rostlina zase poukazuje na

povahu prostředí, na přítomnost toho, co je nutnou podmínkou jejich života, poměr radioaktivních izotopů na dobu, kdy zkamenělý nebo jinak uchovaný zbytek těla byl ještě živou bytostí, reliktní záření poukazuje k pradávnému „velkému třesku“ (pokud akceptujeme tuto teorii), atd. Aby taková stopa nebo relikt mohly něco „znamenat“, je zapotřebí ještě jiného kontextu než je ten „reálný“, v němž se se stopou či reliktem aktuálně setkáváme. U živočicha (např. u psa nebo u mravence atp.) je tento kontext jistě velmi odlišný od kontextu, s nímž pracují lidé. Z chování mravence v experimentálních podmínkách lze (s pomocí počítače) zjišťovat, s jakou „mapou“ oblohy takový mravenec pracuje, když se chce v různých denních (nejen nočních) dobách orientovat v neznámém prostředí (kam byl pokusně přenesen), aby našel cestu ke svému mraveništi. Mravenec ovšem o této mapě ani o svém srovnávání toho, co vidí, s tím, co mu říká jeho „mapa“, nic „neví“ – vše za něho obstarávají „instinkty“ (což je jen krycí název pro něco, o čem velmi málo víme). Lidská mapa je velice odlišná od toho, co má mravenec k dispozici, ale jistá funkční obdoba tu snad přece jenom je; jak sahá daleko, to musí zůstat záležitostí experimentů a z nich vyvozených hypotéz a teorií. V jedné věci však musí být jasno: je třeba vědět o základním rozdílu mezi tím, co věci znamenají, a tím, co jimi někdo – za pomoci všeho toho, co znamenají – chce něco sdělit, eventuelně co při tomto sdělování zamýšlí (neboť schopnost zamýšlet něco sdělit znamená pochopitelně otevřenou možnost sdělit něco, co má druhého zmýlit, svést na nesprávnou cestu nebo alespoň tu správnou zakrýt. Tam, kde věci něco znamenají, jich může být zneužito k tomu, aby znamenaly něco nesprávného, falešného. V každém případě však předpokladem takového záměrného klamu je něco, co je jím skutečně zamýšleno, tj. míněno.

(Písek, 940726-1.)

<<<

>>>

Intence

Když mluvíme o intenci a intencionalitě, musíme si dát dobrý pozor na dvě nedorozumění. Především se musíme na jedné straně vyvarovat psychologizace. O intencionalitě můžeme mluvit i tam, kde nemůžeme doložit nějaké vědomí (a tedy ani vědomí nebo třeba jen tušení cíle, a tedy ani vědomý záměr, úmysl apod.). O intencionalitě tedy zcela nepochybně a právem můžeme uvažovat všude tam, kde jsme se od jisté (nedávné) doby naučili vidět tzv. negentropické (negativně entropické) procesy, zejména tedy procesy vitální a ovšem také duševní (zejména myslivé), mravní a společenské, a to ať už předdějinné nebo dějinné.

Na druhé straně pak musíme předběžně vyloučit všechny případy skutečností, které jako by na něco dalšího poukazovaly, ačkoliv tu nemůžeme najít nikoho, žádný subjekt, který by toto poukazování k čemusi dalšímu cíleně rozvrhoval a plánovitě uskutečňoval (nýbrž jen subjekt, který je s to ony stopy rozluštit, přečíst, dešifrovat). Zanechává-li zvíře za sebou stopu, pak tato stopa nepochybně ke zvířeti poukazuje a jeho – až na výjimky – poměrně nedávnou přítomnost na tomto místě dosvědčuje (a zkušený stopař dovede z takové stopy mnohé vyčíst), ale intence tu není žádnou charakteristikou této stopy samotné, nýbrž stopa je stopou po nějakém záměrném, tedy intencionálním jednání, směřujícím však jinam, k něčemu jinému než k této stopě.

Z toho vyplývá, že rozhodující pro posouzení, zda v konkrétním případě jde o

intencionální dění (ev. proces), není to, že pro nás něco znamená, že nás k něčemu dalšímu, jinému odkazuje, nýbrž to, že za (nebo před, nebo nad) takovým odkazem k něčemu dalšímu je odkaz k jinému než danému, běžnému kontextu jedné roviny, že tedy skrze to, co nás „jakoby“ oslovuje, nás skutečně oslovuje nový kontext, nový svět – a že toto skutečné oslovení našlo svého konkrétního prostředníky v nějakém (onen poukaz či spíše poukazy sjednocujícím, integrujícím) subjektu.

(Písek, 940726-2.)

<<<

>>>

Mínící

V běžném jazykovém úzu má slovo „mínění“ význam „domněnky“ či „domnění“; míniti znamená tolik, co domnívati se. To pak ztěžuje správné pochopení základního slovesa „míniti“ ve smyslu filosofickém, který si však nutně musíme ozřejmit. V tomto filosofickém (resp. filosofičtějším nebo alespoň hlubším) významu jde spíše o něco takového jako „míti na mysli“ nebo také obráceně „býti myslí u něčeho“. V tomto hlubším smyslu náleží tedy k mínění především dvě základní složky: jednak mínící akt (mínění jako výkon), jednak to, co je míněno, tedy „míněné“ (mínění jako obsah, eventuelně jako téma či předmět). V onom běžném, povrchním chápání mínění jakožto domněnky je mínění m.j. redukováno právě jen na obsah, zatímco sám výkon tohoto mínění se jeví jako zcela formální, neproblematická záležitost, které není třeba věnovat zvláštní pozornost. Obecný dojem, s nímž je toto chápání (či spíše nechápání) aktu mínění spjato, snižuje tento akt na pouhou obecnou formalitu, v níž je to rozhodující vždycky doplňováno v podobě „předmětu“ tohoto aktu mínění. Tento dojem je však hluboce mylný, neboť záruka toho, že se určitý akt mínění vztahuje k neméně určitému „předmětu“, musí být poskytována samotným tímto aktem a nikoliv jeho „předmětem“, protože jinak by vztah aktu mínění k tomu či onomu předmětu zůstal bez základu a bez garance. To si ve vší naléhavosti připustil Brentano, když se pokusil garantovat přesné zaměření aktu mínění (tj. intencionálního aktu) tím, čemu říkal „intencionální objekt“ a co umístil jako inherentní složku či imanentní součást do rámce samotného intencionálního aktu. Jeho žák Husserl podrobil právě tento předpoklad důkladné analýze a prokázal, že intencionální objekt (či předmět) nemůže být složkou ani součástí intencionálního aktu. Dal tak (v *Logische Untersuchungen*) rozhodující impuls k úvahám o povaze intencionálních předmětů a jejich vztahu k „předmětům reálným“.

(Písek, 940726-3.)

<<<

>>>

Míněné

Jestliže náležitě rozlišíme mínění jako „akt mínící“ od toho, co je míněno, tedy od míněného, musíme se začít tázat po povaze tohoto míněného. Ze zkušenosti víme, že mínit můžeme nejenom to, co nám přinášejí naše smysly (v podobě tzv. vjemů apod.), a nejenom to, co (ať už jakýmkoliv způsobem) kolem sebe shledáváme jako „objektivní skutečnost“ (jak jsme zvyklí to říkat), ale také věci vymyšlené, vybájené anebo vykonstruované, jen představované, ale také naší představivosti se vymykající atd. Tím „míněným“ se může stát dokonce samo naše mínění, třeba docela určitý akt mínění, myšlenkový výkon, vědomý akt soustředěný na docela určité „míněné“ (či obecněji myšlené). Pokud někdo něco řekne, může to mít několikerý smysl (ať už nechtěně nebo záměrně). V takovém případě se ho můžeme otázat, co tím vlastně myslel, čili co tím „mínil“. Z toho je patrné, že mezi řečeným (vysloveným nebo napsaným) a míněným je rozdíl. Obvykle tomu rozumíme tak, že ono „míněné“ psychologizujeme, tj. snažíme se vmyslet a vcítit do autora a jeho prožitků a motivů – a z nich se pak vracíme k textu, abychom mu dali ten „pravý“ smysl. Ale tady musíme udělat ještě další rozdíl, totiž mezi myšleným a míněným. Do myšlení (tj. do myslivého aktu) se

můžeme vciťovat a vmýšlet (neboť ve skutečném myšlení mají svou nepopíratelnou úlohu také city, vedlejší myšlenky, předpoklady a pozadí myšleného atd.), zatímco to, co je v tomto proměnlivém proudu stále se pohybujícího vědomí a myšlení vsutku míněno, lze – pochopitelně jen v případě dobře, platně myšleného – poměrně přesně rozpoznat, určit, nahlédnout. Akt mínění není tedy totožný s celým aktem myšlení, do něhož je zasazen resp. v němž je usazen, v jehož rámci se realizuje apod., nýbrž je očištěn od mnohého nejasného, jen tápavého nebo dokonce naopak vlastním vědomím zapuzovaného a odháněného. A tady vzniká zásadní a nesmírně závažná, důsažná otázka: jakým způsobem je vůbec myšlení schopno se podrobit nějaké disciplíně? Jakých prostředků užívá k tomu, aby nenechalo dobrou a závažnou myšlenku, aby se utopila v moři myšlenek nahodilých, nedůležitých, snad přímo bláznivých?

(Písek, 940726-4.)

<<<

>>>

940727-1

Pojetí nepředmětnosti má své věcné, ale i historické předpoklady. Ještě u Descarta se setkáváme se samozřejmostí, s jakou charakterizuje člověka jako „res“, tedy „věc“, i když nejde o „věc“ rozprostraněnou, nýbrž myslící. Leibnizova monáda naproti tomu už má nitro; niternost se stává samostatným tématem, ale problém spojení mezi vnějškem a nitrem trvá až do Hegela. Ten učinil velký krok kupředu tím, že s fenomenologickou důsledností uznal přechod mezi „nitrem“ a „vnějškem“ (a to oběma směry) za skutečný, a dal mu pojmenování, totiž „zvnějšnění“ vnitřního a naopak „zvnitřnění“ vnějšího (Veräußerung, Verinnerung). V Descartovi se poněkud přehnaně zdůrazňuje původce tzv. evropského subjektivismu, ale ve skutečnosti jde o něco dost odlišného. Descartes je nadále objektivistický, ale jeho důraz na fundamentální odlišnost světa myšlenky od světa těl a těles otevřel cestu k stále zřetelnější tematizaci subjektu jako problému, který dnes jeví nejen všechny známky živé aktuality, nýbrž přímo prvořadě filosofické závažnosti, protože tím je stále více problematizována platnost zejména ve vědách jakoby samozřejmého „objektivismu“, jehož původ musíme ovšem hledat již u presokratiků. Filosofický „objev“ subjektu či „vynález“ pojmu a pojetí subjektu nutně vede k otřesu, zproblematizování a revizi celé dosavadní tradice zpředměťujícího myšlení a tím k novému chápání skutečnosti vůbec.

(Písek, 940727-1.)

<<<

>>>

940728-1

Descartes první rozpoznal a filosoficky zformuloval rozdíl mezi dvojí různou skutečností resp. mezi dvěma oblastmi či sférami skutečnosti. Onen rozdíl charakterizoval jako „podstatný“, totiž jako rozdíl dvou „podstat“, dvou „substancí“ (rozumí se dvou stvořených a tedy konečných substancí). Jeho rozlišení bývá nesprávně chápáno jako zrod evropského subjektivismu, ale to je velmi nepřesné a dokonce matoucí. Subjektivita byla rozpoznána a chápána velmi dávno (už starořecká presokratovská filosofie přece rozlišovala mezi pouhým míněním a věděním, mezi DOXA a EPISTÉMÉ, a již první filosofové stavěli

proti sobě to, co nám poskytují smysly, a to, co nahlížíme rozumem. Důraz na subjektivitu není u Descarta tak epochální, jak se to líčí (i když on sám si s tím nepřipouštěl moc starostí, jak je vidět z jeho důrazu na jistotu, což je – ve srovnání s důrazem na pravdu – nepochybně posun směrem k psychologismu a tedy k subjektivitě a subjektivismu). Rozhodující je cosi jiného: Descartes svým upřesněním rozdílu mezi *res extensa* a *res cogitans* otevřel problematiku, která musela dříve nebo později dojít k tématu subjektu jakožto non-objektu a tím narušit a zproblematizovat od řeckých dob tradiční filosofický objektivismus, který mohl být sice odmítán ve smyslu sofistickém, ale nikoliv ve smyslu filosofickém. Tzv. evropský subjektivismus představuje vlastně jen vedlejší cestu, vedlejší produkt, snad spíše odpad toho hlavního, co se na této cestě evropské filosofie od Descarta a po Descartovi událo a ještě děje: a tím je objev subjektu jako filosofického tématu první velikosti.

(Praha, 940728-1.)

<<<

>>>

Východiska a reflexe / Filosofie a kritická reflexe předpokladů / Kritická reflexe a předpoklady

V myšlení všeobecně a ve filosofickém myšlení zvláště mají obrovskou důležitost tzv. základy, předpoklady, počátky (principy), východiska atp. Jako hrubá chyba se však ukázala snaha *nejprve* se dobrat těchto základů atp. a *pak* z nich vše další vyvozovat nějakou spolehlivou (logickou, deduktivní) metodou. Legitimní je ovšem postup docela odlišný, v jistém smyslu právě obrácený: nejprve je třeba něco myslit – a to co nejpregnatněji; pak je třeba za tuto myšlenku i její myšlené převzít plnou odpovědnost (což znamená připravenost odpovídat na každou námitku a vyjasňovat eventuelní nejasnosti (ať už je myslitel odhalil sám nebo je dotazován někým jiným). A posléze je nutno takto obhájenou myšlenku uvádět postupně v platnost v širších souvislostech s jinými myšlenkami. A při tom při všem je třeba dbát velmi pozorně na to, z jakých nevyslovených základů a předpokladů taková myšlenka a celé souvislé myšlení uvedené nově také s ní v souvislost vychází. To je právě ta naprosto zásadní věc: základní východiska a předpoklady každé velké, nové myšlenky nemohou být formulovány, ba ani odhalovány dříve, než je formulována (nebo alespoň v mysli zformována) tato myšlenka. V naprosté většině případů jsou tak „rozvrhovány“ či ustanovovány ony základy a předpoklady netématizovaně, tentativně a předreflektivně. Jejich platnost či neplatnost může být zkoumána a ověřována teprve dodatečně – a někdy to trvá staletí, než je nějaká již formulovaná základní teze vyvrácena (natož když formulována nebo dokonce ještě ani odhalena nebyla). Filosofická povinnost dodatečně reflektovat a analyzovat, kontrolovat a eventuelně korigovat také a dokonce zejména tyto nejenom nevyslovené, ale dokonce netématizované a neuvědoměné předpoklady či „počátky“, „principy“ (které ovšem vůbec nemusí být jednoduché a jednoduše formulovatelné, ale mohou poukazovat k velmi širokým až nejširším kontextům) nemůže a nesmí být suspendována, protože právě zde je a asi nadále vždy zůstane filosofie nenahraditelná.

(Praha, 940801-1.)

<<<

>>>

Mínění (akt x „předmět“) / Interpretace / Jazyk a interpretace

Když interpretujeme nějaký text, máme před sebou hned několik úkolů. Budu nyní mluvit jen o dvou z nich, ale musíme si být vědomi toho, že to není zdaleka výčet vyčerpávající. Nejprve se totiž musíme rozhodnout, zda nám půjde o vyložení toho, co bylo řečeno (napsáno, eventuálně jinak vykonáno, pokud nejde o běžné formy), anebo spíše o to, co oním vysloveným, řečeným sám vyslovující se autor míní, tj. co měl sám na mysli, co chtěl říci. Rozdíl mezi oběma má zásadní důležitost a odpovídá rozdílu mezi intencionálním aktem a intencionálním „předmětem“: poměrně těsná spjatost aktu mínění např. čtverec s míněným čtvercem (jakožto „předmětem“) je uvolňována uváděním míněného čtverce do širších souvislostí geometrických. Toto uvolnění neznamená zneřecnění (neboť přesnost, s jakou je míněn sám čtverec, je neohrožitelná), nýbrž umožňuje takto získanou přesnost a jednoznačnost rozšiřovat do podoby myšlenkového systému. To však zároveň umožňuje novou situaci v tom, že navzdory přesně míněnému čtverci (kde není chyba možná) se právě v oněch širších souvislostech mohou jiné omyly objevit, a to omyly, které se podstatným způsobem týkají čtverce. A právě v těchto momentech je velice důležité ono svrchu zmíněné rozlišení mezi tím, co bylo záměrem mínění, od toho, co bylo výsledkem mínění, tedy rozlišení mezi míněním míněním a míněním míněného. Předpokladem důsledného, přesného a efektivního rozlišování obojí roviny či stránky mínění (myšlení) je důvěrné sblížení se samotným jazykem, které se však nevzdává kontroly nad ním.

(Písek, 940811-1.)

<<<

>>>

Systematická / Logika / Dialog / Dialektika

Systematická myšlení má obrovskou důležitost zejména ve filosofii, protože tam mají všechny „doteky se skutečností“ vždy víceznačný charakter, jsou – přinejmenším samy o sobě – vždy dubiozní, protože zprostředkované tím médiem, které jimi má být zároveň ověřováno. Smysl této kritické systematické ovšem není v tom, že mají být budovány velké systémy jako cíl filosofické práce, nýbrž že mají být co nejpřesněji a naprosto metodicky rozpoznávány prohršky proti správné, platné systematické (logičnosti, ale také integrované taktice a zejména strategii) a principiálně odlišovány od paradoxních, paralogických a parasystematických vazeb a souvislostí, které se takovými zdají být jen ve vztahu k našim (stále ještě ne dost kontrolovaným) návykům a předsudečným, předpojatým pravidelnostem a pravidlům (ale někdy také k pouhým přáním). K celkovému „smyslu“ se nemůžeme dostat bez systematické myšlenkového postupu, ale nikdy přitom předem nevíme, zda zásady naší systematické opravdu odpovídají *vskutku platnému* smyslu, jemuž se – zatím s jejich pomocí – snažíme přiblížit svým pochopením. Ne každé porušení systému či logiky apod. je smysluplné, ale některá taková porušení mohou mít význam a smysl rozhodující. A zase ani tu nejde o deklarování superiority alogičnosti nad logičností, nýbrž o rozpoznání takových významných míst alogičnosti a paralogičnosti, na jejichž základě bychom pak mohli usilovat o rozpoznání a pochopení vyšší úrovně a vyššího typu logičnosti. Systematická našeho vlastního myšlenkového postupu nás má jednak uchránit před našimi subjektivními úmysly a přáními (která často vedou k přehlédnutí nebo zanedbání logiky a systematických souvislostí), jednak má zčásti nahradit partnera v dialogu. Systematické myšlení je vlastně permanentní dialog roviny našich

myšlenkových aktů s rovinou myšleného, tj. v dosavadní tradici s rovinou intencionálních předmětů. Odtud také důraz na tzv. dialektiku, která rozpory mezi obojím aktivně vyhledává a může tak nejednou narazit na významné zdroje lepšího poznání.

(Písek, 940811-2.)

<<<

>>>

Filosofie / Myšlení

Nejvlastnějším terénem filosofie je myšlení. Každé myšlení vůbec, tedy i myšlení nefilosofické, se vyznačuje jakousi „metaforičností“, chápanou ovšem v původním významu, totiž ve smyslu pře-sahu, pře-nosu: myšlenkový akt není jen sám sebou, ale k něčemu dalšímu se odnáší, k něčemu, co už není tímto aktem samotným, nýbrž je mimo něj, tj. co nespadá do jeho rámce. Filosofie má proto před sebou dvojí základní úkol: zkoumat povahu samotného myšlení jako duševní, intelektuální a duchovní aktivity (a to je nikdy nekončící úkol, protože k nárokům, jimž se filosofické myšlení musí vždy znovu pokoušet dostat, náleží vědět, co myslící filosof dělá, když filosofuje, tedy když určitým způsobem myslí), a za druhé zkoumat povahu toho, k čemu všemu se filosofické (a případně i předfilosofické a nefilosofické) myšlení vztahuje, kdysi v minulosti vztahovalo a eventuálně může vztahovat, a to bez ohledu na to, zda o tom lze nebo nelze něco „vědět“ (o tom, co to vlastně znamená „vědět“, je třeba pojednat zvlášť). Způsob, jakým tento dvojí (a vlastně jediný) úkol plní, musí filosof vždy znovu velmi kriticky kontrolovat a odhalovat všechny chyby, jichž se dopustil, pamatovat si takto objevené a odhalené chyby v rámci dějin filosofie, a pokoušet se pronikat do stále nových, ještě neznámých nebo alespoň důkladně neprozkoumaných oblastí s vědomým rizikem, že se dopustí nových chyb a mylných kroků. Lze dokonce asi dost iritujícím způsobem říci, že velkým cílem každého filosofa je dopustit se nějakého nového, mimořádně závažného omylu (což není nikterak snadné, protože již odhalených a známých omylů ustavičně přibývá). Odhalit a mít pod kontrolou běžné omyly není tak nesnadné, jako mít pod kontrolou omyly samotného myšlení, protože určitým způsobem mylné myšlení se může dostat do situace, kdy ona jeho mylnost mu velmi účinně (systémově) brání v jejich odhalení.

(Písek, 940817-1.)

<<<

>>>

Pravda jako jev (a zjevování)

Pravdu chápeme jako skutečnost, ovšem zvláštního druhu. Pravda se nikdy neukazuje (tj. nestává se úkazem), ale lze jí do jisté míry porozumět také v rámci porozumění tomu, co se ukazuje. Porozumění tomu, co se ukazuje, je však možné jen v rámci porozumění tomu, co se jeví (podobně jako tomu, co se jeví, lze porozumět jen s ohledem i na to, co se ukazuje). Pochopení pravdy je možné jen v rámci pochopení jevů či spíše v neredukované souvislosti s tím, co se jeví. Do té míry můžeme říci, že se pravda jeví, ačkoliv se nikdy neukazuje. Právě proto se však pravda jako jev principiálně liší ode všech jevů, které jsou spjaty s tím, jak se jeví se skutečností ukazuje. V jistém smyslu by bylo lze říci, že vztah toho, co se jeví, ke způsobům, jak se to ukazuje, má jakousi analogičnost se vztahem

toho, co se jeví bez jakékoli vazby k tomu, jak se to ukazuje (zejména v případě, kdy se to vůbec nikdy neukazuje), k tomu, co se jeví ve vztahu k tomu, co se ukazuje. Pravda jako nepředmětná skutečnost se sama neukazuje, ale jeví se (projevuje se) na tom a v tom, jak to, co se ukazuje, vyjevuje svůj smysl ve správném (pravém, pravdivém) pochopení jevu, který je s oním ukazováním pevně spjat. Má-li se tedy pravda vyjevit jakožto pravda, je k tomu zapotřebí učitého chápání nejen toho, co se ukazuje, ale samotného jevu, který dává (či zprostředkuje) smysl tomu, co se ukazuje. Tím se však stává zřejmým, že smysl toho, jak se – svým zvláštním způsobem – vyjevuje pravda, už nemůže být dále odvozován z něčeho ještě dalšího a vyššího: pravda sama jediná může být garantem svého vlastního smyslu stejně, jako je sama tím posledním a nejvyšším garantem své pravosti. Chybí tu tedy už nějaký další, širší kontext, v němž teprve by vyjevování pravdy dávalo smysl. Odtud se nabízí užití zvláštního termínu (ostatně již – ovšem v jiném smyslu – užívaného), totiž „zjevování“. Pravda se nevyjevuje jako jiné jevy (či zjevy), ale zjevuje se způsobem „aktivním“ (a zároveň je výzvou a pobídkou k lidské aktivitě, která se má a musí dát oné „aktivitě“ nakloněnosti pravdy k zjevování do služeb).

(Písek, 940903-1.)

<<<

>>>

940904-1

Myšlením samotným se nemůžeme nikdy „dotknout“ skutečnosti, ale pouze myšlením můžeme skutečnosti opravdu porozumět (nejen si na ni „zvyknout“ a tak si ji „osvojit“, tj. zdomácnit, zabydlet se v ní). Pochopitelně se musíme ve svém myšlení a tedy také ve svém chápání skutečnosti vždycky nějak opírat i o setkávání s ní – a to právě o takové setkávání, jakého samo myšlení není schopno. Pak mluvíme o tzv. zkušenosti, přesněji smyslové zkušenosti. To je nepostradatelný, ale sám o sobě naprosto nedostačující zdroj poznávání skutečnosti, zase přesněji: některých skutečností, některého typu skutečností. Nedostatečnost smyslového poznání resp. poznání založeného především na smyslech a na jejich tzv. „datech“ spočívá na prvním místě v tom, že smyslům je dostupné pouze to, co se právě teď a zde ukazuje. Žádná skutečnost se však neukazuje v plnosti hic et nunc. Kdyby se však přece jenom nějaká taková „skutečnost“ někde a někdy takto v plnosti a celá ukázala, naše smysly by ji za těchto okolností stejně nemohly ani řádně zaregistrovat, natož aby dokázaly zachytit především to nejdůležitější, to základní a podstatné; především by tuto skutečnost nebyly (samy o sobě) schopny náležitě odlišit od jiných skutečností. Ovšem vedle zkušeností smyslových jsou pro naše poznávání stejně nezbytné a svým významem daleko závažnější zkušenosti jiného typu, které bychom asi nejpřípadněji mohli shrnout pod název zkušeností praktických resp. zkušeností z praxe a s praxí. Domyslíme-li celou věc do hloubky, musíme pak samu zkušenost smyslů zahrnout jako jednu formu do rámce oněch zkušeností praktických resp. s praxí: konec konců také samy smysly si musí osvojit jistou praxi, a také my si musíme osvojit jistou praxi s akceptováním, zpracováváním, vyhodnocováním a interpretací údajů, které nám poskytují naše smyslové orgány. Tak se ukazuje, že rozhodující základnou našeho poznávání nejsou smysly, nýbrž naše praxe. Nepochybně se naše praxe – zejména ve svých počátečních podobách a rovinách – nikdy neobejde bez těla, a smyslové orgány jsou tělesné orgány! – ale ani praxe, ani poznávání na ní založené nejsou nikdy jen výkonem našeho těla.

(Písek, 940904-1.)

<<<

>>>

Filosofie a styl

Nedávno byl na dva dny v Praze proslulý „ideový otec punkové vlny“ Malcolm McLaren (přečetl jsem si o tom zprávu v Lidových novinách 22. 9. 1994, s. 11). Povšiml jsem si jednoho jeho velmi zajímavého výroku, dokumentujícího ambivalentnost jeho vztahu nejen k rock'n'rollu a nejen k celému průmyslu, který s ním je spjat, ale k hudbě vůbec či snad především k sobě jako hudebníkovi a hudebnímu podnikateli (proslavil se v sedmdesátých letech jako manažer souboru Sex Pistols). „Pro mne je hudba velmi abstraktní záležitost. ... Podařilo se mi prostě vytvořit styl, aniž bych vůbec nějaký styl kdy měl.“ – Inspirován právě poslední větou chci postavit proti sobě tento přístup k hudbě a určitému stylu na jedné straně (a jistě to není přístup jedině možný) a přístup, jaký na druhé straně vyžaduje filosofie. Ani ve filosofii neexistuje jen jediná cesta, jediný způsob a styl myšlení, jediný způsob stavby myšlenkové taktiky a strategie. Také ve filosofii můžete založit, vytvořit a v určitém případě i prosadit nový filosofický styl, prošlapat nové cesty filosofického myšlení. Ale nikdy to neuděláte pouze nějakým abstraktním namixováním konstruovaných principů a metodik, aniž byste si je osvojili jako svá vlastní východiska a své vlastní postupy (a to se neobejde bez jakési „asimilace“). Ve filosofii totiž zdaleka tolik nezáleží na těchto „vnějškových“ resp. formálních, abstraktních parametrech (které ovšem jinak mohou být inspirující). Skutečného filosofa poznáte podle toho, že jeho myšlení se neomezuje na jakousi kombinatoriku a že na ní není ani založeno (abstraktní formulace principů jsou naopak založeny na reflexi skutečného stylu myšlení, který se zvolna a „vývojově“ ustavuje, ustaluje, prosazuje a pročištuje uprostřed jiného stylu nebo uprostřed stylově nesjednoceného myšlenkového prostředí). Ve skutečné, tj. pravé filosofii se proto nemůže stát, že vymyslíte nový styl a pak mu podřizujete formulace a celkový postup, eventuálně celou strukturu systematické výstavby apod. V takovém případě se totiž hroutí a rozpadá filosofičnost a zůstává pouhá rétorika.

(Praha, 940923-1.)

[Záznam se dochoval jen jako kartotéční lístek v AUK, elektronická verze zřejmě neexistuje.]

<<<

>>>

Život ve vesmíru

Antropický princip bývá někdy interpretován jako záležitost selekce: aby mohly být pozorovány podmínky, umožňující vznik života (jak jej známe, pochopitelně), musí být splněny takové podmínky, které dovolily, aby se vývoj organismů dopracoval až ke zrodu pozorovatelných (na nezbytné úrovni). Generalizovat výsledky pozorování pro celý vesmír (eventuálně pro všechny vesmíry) znamená nevzít vážně tento fenomén selekce. – Mám za to, že tu před sebou máme závažný filosofický problém, který je touto interpretací vlastně překryt a zakryt. V pozadí uvedené interpretace je nevyslovený předpoklad, že určité „podmínky“ či „okolnosti“ vedou ke vzniku života, zatímco mnohé jiné nikoliv. Celou souvislost je však možno chápat také obráceně: tam, kde život „není“ připraven se

uskutečnit resp. kde „nepřichází“ z budoucnosti, jsou „podmínky“ k jeho „uskutečnění“ neúplné, nedostačující. Taková situace může mít charakter trojího druhu: a) „tlak“ přicházejícího oživení naráží na nepřekonatelné překážky z tzv. „objektivních“ příčin; b) „tlak“ přicházejícího oživení má před sebou ještě obrovskou „práci“ na proměně daných podmínek v podmínky vhodnější nebo dokonce zcela vhodné pro uskutečnění života; c) podmínky nejsou nevhodné, tj. nepředstavují překážku, ale tlak přicházejícího oživení je malý anebo si zvolil jiné cesty. Tento třetí typ situace je zcela vyloučen z úvah tam, kde uvažující vědec zůstává v zajetí nezdůvodněného a neopodstatněného přesvědčení (přesněji předsudku), že život (resp. způsob bytí čili „pobývání“ organismů v tzv. reálném světě – ve skutečnosti v různých osvětích) nemá žádnou zvláštní specifičnost, žádnou „svou“ vlastní „zákonitost“, žádný svůj specifický LOGOS. (Srv. např. Steven Weinberg, Life in the Universe, in: Scient.Amer. 271, Oct. 1994, No. 4, p. 25: „The experience of the past 150 years has shown that life is subject to the same laws of nature as is inanimate matter.“)

(Praha, 941121-1.)

<<<

>>>

Odcizení

Především je nutno odlišit pocit odcizenosti od myšlenky (pojetí) odcizení. V literatuře jde ovšem obojí pospolu, odlišení je potřebou a přímo nutností filosofických úvah a zejména filosofického rozboru. Pro takový rozbor je nezbytné se tázat především po subjektu odcizení, a pokud jde o sebeodcizení, tázat se po rozdílu mezi subjektem ještě (sobě) neodcizeným a subjektem již (sobě) odcizeným. Přísně (a zcela abstraktně) vzato je totiž každá změna jakýmsi „odcizením“ již změněného tomu, co ještě změněno nebylo. To znamená, že každé událostné dění by bylo sérií jsoucností, z nichž každá by byla odcizením jsoucnosti předchozí a zároveň by se zase naopak jí odcizovala jsoucnost následující. Na první pohled musí být zřejmé, že něco takového za skutečné odcizení považovat nelze. Co tedy je nezbytné k tomu, abychom změnu mohli považovat za odcizující? Nepochybně to je nějaké měřítko, spočívající v něčem, co je příslušnému subjektu („pravé události“) vlastní, co mu bytostně náleží. Kde však máme toto „bytostně vlastní“ hledat? Protože odcizení je děj, dějství, tedy jakási proměna, musíme se tázat, zda ono „bytostně vlastní“ je něčím, co tu už bylo a co se odcizením ztrácí, nebo zda to je naopak něco, co tu ještě nebylo a k čemu se teprve hledá a nalézá cesta, která však je odcizením ztracena. Jinak vyjádřeno: odcizuje se člověk své minulosti nebo naopak své budoucnosti? A to už míří ke známé nám otázce: je člověk bytostně a především tím, kým a čím byl a jest, anebo je naopak bytostně a především tím, kým a čím se teprve stane resp. má stát? Chápeme-li člověka jako bytost, která je (více a kvalifikovanějším způsobem než jiné subjekty, tj. subjekty nižší, předlidské úrovně)) vykloněna do budoucnosti, pak odcizení znamená v první řadě redukci nebo ztrátu tohoto vyklonění, tedy redukci nebo ztrátu „budosti“ (vlastní budoucnosti).

(Praha, 941206-1)

<<<

>>>

Odcizení

Způsoby odcizení (uvažujeme jen lidskou bytost) jsou značně rozmanité a také v dějinách proměnlivé. Někdy je jako odcizení hodnocena jen (každá) změna orientace člověka v životě a myšlení. Tak se např. v době našeho národního obrození považovali lidé, pocházející z českých předků, ale jazykově i kulturně německy orientovaní, za odrodilce, tedy za lidi svému národu odcizené (totiž poněmčené). Je charakteristické, že to, čemu se v takovém případě lidé údajně „odcizili“, bylo něco předem, tj. v minulosti jim „daného“ (zejména „od přírody“, FYSEI). Odcizení tedy bylo chápáno převážně nebo dokonce výhradně jako provinění proti minulosti. Ale když aplikujeme stejný přístup na kulturu, tj. na člověka jako kulturní bytost, otvírá se docela jiná perspektiva: člověk se vlastně stal člověkem právě tím, že se odcizil přírodě (nejstarší doklad tohoto uvažování najdeme v eposu o Gilgamešovi: Enkidu se odcizil zvířatům, ta se ho začala bát a utíkala před ním, když byl „polidštěn“). Náhle se ukazuje, že kultura je vlastně založena na „odcizení“. (Srv. rozdíl mezi Rousseauem a Kantem!) Samo chápání lidské svobody je významně spjato s otázkou „odcizení“: svobodný čin je pronikavější změnou než pouhé přizpůsobení okolnostem. Člověk je tvor „odcizený“ přírodě; je to „nepřirozené zvíře“ (Vercors). Už tím je ona orientace na minulost problematizována. K významné proměně dochází – po přípravě u Hegela a Feuerbacha – v Marxově kritice náboženství. To je chápáno jako iluzorní řešení v situaci, která nemá (nebo nezná) řešení „reálné“, skutečné. Doslova píše Marx, že náboženství představuje fantastické uskutečnění člověka tam, kde lidská bytost nemá žádnou pravou skutečnost. Zde nelze přehlédnout onu změnu orientace: pravá skutečnost člověka není v minulosti, nýbrž v budoucnosti. Náboženství má proto dvojí stránku, dvojí funkci: tam, kde člověk ještě nemá žádnou pravou skutečnost, tj. kde se ještě nenašel, může představovat scestí, ale zároveň je ne zcela uvědomělým protestem proti poměrům a tedy oním uskutečněním člověka ve fantazii. Může mít ovšem ještě naprosto negativní funkci tam, kde se člověk „už zase ztratil“. Tím se ovšem otvírá otázka, kde je vlastně „ten člověk“, který se ještě nenašel nebo který se zase ztratil.

(Praha, 941207-1.)

<<<

>>>

Víra u apoštola Pavla

Apoštol staví víru (na rozdíl od samotného Ježíše) do protikladu k vidění; Ekumenický překlad říká: „žijeme přece z víry, ne z toho, co vidíme“. Kraličtí byli přesnější, když užívali slova „choditi“: chodíme u víře, nikoli u vidění. V původním textu je proti sobě postaveno dvojí PERIPATEIN, totiž jednak DIA PISTEÓS, jednak DIA EIDOUS. V Součkově NZ slovníku najdeme upozornění, že jde o řecký překlad hebrejského h-l-k, v Septuagintě ovšem běžně překládaného jako PEREUESTHEIN, takže překlad PERIPATEIN je „příznačný“ právě jen pro Pavla. Také Souček připouští volnější překlad „žítí“, neboť „v přeneseném smyslu“ jde o (duchovní mravní) způsob života, vůbec obcování a utváření vlastního života. Po mém soudu se tak ztrácí jedna významná konotace, totiž pohyb nějakým resp. určitým směrem. Pavel ví, že Abrahamovi bylo započteno za spravedlnost právě to, že poslušně vyšel do neznáma – Ekum.př.: „vydal se na cestu, ačkoli nevěděl, kam jde“ (Žid.11,8). To však není zcela přesné: Abraham (vlastně ještě Abram) něco důležitého věděl, a také něco důležitého viděl: viděl svůj dům v Cháran a věděl, že právě tento dům, který může vidět, opouští (stejně jako město Cháran a celou zemi). Apoštol to vykládá tak, že bydlení v Cháran bylo něco provizorního a Abraham že se vydal z města a ze země, kde byl jen cizincem a příchozím, do

definitivního domova. Vidíme to v. 13n.: „Ve víře zemřeli ti všichni, i když se splnění slibů nedožili, nýbrž jen zdálky je zahlédli a pozdravili, vyznávající, že jsou na zemi jen cizinci a přistěhovalci. Tím dávají najevo, že po pravé vlasti teprve touží. Kdyby měli na mysli zemi, z níž vykročili, měli možnost se tam vrátit. Ale oni toužili po lepší vlasti, po vlasti nebeské. Proto sám Bůh se nestydí nazývat se jejich Bohem. Vždyť jim připravil své město.“ Eschatologická perspektiva apoštolova je tedy: konec se vším odcházením a přecházením, konec s každým nomádstvím: veškerou naději je třeba upnout k jakémusi definitivnímu usazení na pevném místě. Tam pak končí „chození skrze víru“ (či ve víře), tam ovšem – přísně vzato – končí i každé „chození skrze vidění“ (či ve vidění, na základě vidění) – tam končí každé chození a procházení či přecházení vůbec, tam končí každé PERIPATEIN. Tam už zůstane pouhé zření, zírání, tedy vidění (čili řecké THEOREIN). Zde Pavel nepochybně navazuje na jisté momenty v evangeliích, ovšem s největší pravděpodobností nikoliv ježišovsky autentické (o připravených příbytcích v nebi apod.) – možná tedy spíše autoři těchto formulací navazují na Pavla a na jeho helenisticky ovlivněné a přímo laděné myšlení.

(Praha, 941207-2.)

<<<

>>>

Originalita v umění a filosofii

Elias Canetti ve své řeči k Brochovým padesátinám (1936; in: Svědomí slova, Pha 1992, s. 15) prohlásil, že „básník buď originální je, nebo básníkem není vůbec“. V jisté závislosti na romantických předsudcích však básníkovu originalitu spojuje (alespoň v jejích vrcholcích) s jeho nevědomostí: „Je originální do té míry, že o tom vůbec neví.“ To, že do hájemství originality nezasahuje (alespoň původně a principiálně) vědomí, vyplývá Canettimu zejména ze dvou vlastností, „které se od génia vždy požadovaly a které on také vždy má“, totiž z jeho „bezprostřednosti a nevyčerpatelnosti“. Odtud plyne, že originalita zprostředkovaná vědomím by pro Canettiho už zřejmě nebyla dost originální (vědomí mu tedy asi omezuje, narušuje, komolí originalitu): básník je tím originálnější (pokud je vůbec originální, tj. pokud to vůbec je básník), čím méně jeho vědomí zasahuje do jeho tvorby. A za druhé: génius (a tím pravý básník vskutku jest) je „nevyčerpatelný“, to znamená: zásoby jeho vědomím nezprostředkované originality nemají dna ani konce. Canetti (nebo alespoň překladatel) tu možná nedohlédl významového kořene užitého slova, jež poukazuje na čerpání. Pokud by tvůrčí originalita básníková spočívala jen v nekončícím čerpání a tedy v jeho neumdlévající aktivitě, bylo by vše celkem v pořádku (opravdu jen „celkem“, protože v detailu by se ukázaly další problémy). Zde však Canetti mluví nikoliv o nekončící básníkově schopnosti „čerpát“, nýbrž o jeho (vlastní) nevyčerpatelnosti. Pokud tomu nemáme rozumět jako básníkově „robustnosti“, s jakou se do čerpání vždy znovu bez nejmenších známek únavy (a tedy vyčerpání) aktivně pouští, musíme z toho usoudit, že oním zdrojem tvorby, který nelze vyčerpat, je básník sám. Originalita by pak byla založena v tomto vnitřním básníkově bohatství, z něhož básník sám – aniž by o tom vůbec věděl – stále čerpá, a přitom onoho niterného bohatství nikdy neubývá. (Něco jako „hrnečku vař“, eventuálně jako tomu bylo z pytlíkem dukátů či pytlíkem soli apod.) – O podobně chápané originalitě ovšem ve filosofii nemůže být ani řeči. Filosofie stojí na základní skutečnosti, že každá nová, zejména pak převratná myšlenka se rodí s jiných myšlenek, a že se to tedy neobejde bez myšlení, tedy bez zprostředkujícího vědomí. A ještě v jednom bodě si musíme nad Canettiho formulacemi napsat otázku: vždyť samo jeho opakující

se přirovnání básníka ke psu, který až „neřestně“ očichává všechno v rajónu kolem sebe, poukazuje právě na tento „rajón“, tj. na „okolní svět“. Cožpak se básník k onomu rajónu bez konců, jímž pro něho je jeho svět, může opravdu vztáhnout bez vědomí, bez zprostředkující funkce myšlení? Filosof se ničeho takového zejména o sobě zajisté nedomýšlí a domýšlet nechce, alespoň nikoliv filosof dnešní (neboť se musel definitivně rozloučit s každým rozumovým i smyslovým „apriori“, aniž by dal za pravdu empirismu). Právě proto však nemůže než s kritickým odstupem odmítnout možnost, že by na tom básník mohl být jinak a snad i „lépe“. (Což pochopitelně nemá, nesmí a nemůže zproblematizovat ani relativizovat význam originality pro náš úsudek o tom, zda jde nebo nejde o pravého filosofa.)

(Praha, 941210-1.)

<<<

>>>

Receptory a smysly

Masaryk postavil (v *Moderním člověku a náboženství*, 1934, s. 31) otázku, zda poznání opravdu vzniká „působením objektu na subjekt“. Protože ve stejném kontextu pozitivně hodnotí Kantův důraz na aktivitu subjektu, je zřejmé, že se s takovým řešením – stejně jako my – nehodlá spokojit. Husserl nepochybně naznačil nebo alespoň otevřel cestu k možnému řešení tím, že upřesnil (původně Brentanovo) pojetí „intencionálních objektů“ či „předmětů“. Intencionální předměty ustavuje naše vědomí svými „akty“, a to tak, že samo sebe usměrňuje nasouzenými „pojmy“ (jejichž přesnost ovšem nespočívá ani v nich samých, ani v intencionálních aktech vůbec, nýbrž v intencionálních předmětech). Mimořádně důležitou okolností je však skutečnost, že se naše „zkušenost“ může opřít o celou řadu zdrojů, mezi nimiž docela zvláštní místo mají tzv. receptory (či jinak řečeno: smyslové orgány). Funkce těchto receptorů je integrována nejenom na jejich vlastní úrovni a jejich vlastními prostředky, ale také na úrovni vyšší a za pomoci prostředků, jimiž samy nedisponují. V této záležitosti byly v přírodě „vypracovány“ („vynalezeny“) dvě hlavní cesty takové superorganizace či „nadřazené“ a „nadřízené“ integrace: u hmyzu dosáhla největší dokonalosti integrace na bázi tzv. instinktů, u člověka zase na bázi tzv. rozumu. Protože zatím nedovedeme rozpoznat způsob, jak na instinktech mohla být založena nějaká vyšší (či hlubší) integrita, nevíme, zda jde o dvě zcela odlišné cesty nebo zda „rozum“ užívá stejných nebo podobných „metod“ jako instinkty. (Ostatně nelze vyloučit, že analogických metod užívá i FYSIS k organizaci pravých superudálostí). V každém případě je zřejmé přinejmenším jedno, že totiž tzv. „rozum“ dovede pronikat až do extrémních pozic receptorů a intervenovat, zasahovat do průběhů jejich reakcí.

(Praha, 941219-1.)

<<<

>>>

Subjekt

Význam delfské výzvy „Poznej sám sebe“ dostává novou – a snad se smíme domnívat, že pravou – váhu teprve s objevem „subjektu“ ve smyslu, jaký mu byl přisouzen v klasické německé filosofii. Subjekt v tomto smyslu musel být teprve objeven, a to v protisměru a přímo v rozporu s celou dosavadní evropskou

myšlenkovou tradicí a její pojmovou výbavou. Nedovedeme dohlédnout, vede-li k objevu subjektu ještě jiná cesta než ta, o které svědčí evropské dějiny; zároveň však nemůžeme něco takového ani vyloučit. V evropských myšlenkových dějinách nicméně k objevu „subjektu“ jako filosofického problému došlo v několika základních krocích, vesměs inspirovaných křesťanskou resp. původně hebrejskou myšlenkovou tradicí. Objevem mimořádné důležitosti bylo Leibnizovo rozlišení niternosti a vnějšku (přičemž je třeba pamatovat na základní chybu, jíž bylo příliš radikální přerování jakýchkoliv přímých souvislostí mezi nimi). Zrušení přímého vztahu mezi niterností a vnějškem bylo napraveno německou pokantovskou filosofií, zejména pak pojetím Hegelovým. Tak se objevuje problém subjektu v novém kontextu a v nové perspektivě. Je třeba pojmut subjekt jako skutečnost niternou, která je vybavena schopností se ve svých akcích zvnějšňovat, aniž by tím však (nutně) ztrácela svou původní niternou povahu. Hranici mezi niterností a vnějškem dovede subjekt překračovat v obojím směru, tj. dovede svou niterně založenou aktivitou pronikat navenek, aby ovlivnil vnější skutečnosti (které nejsou součástí ani složkou jeho vlastního vnějšku, ale dovede se ze svých zvnějšňování vracet opět k sobě, a to s novými zkušenostmi, jakých by nemohl nabýt bez zvnějšňování ve svých aktivitách). Kantovi se ještě zdálo, že buď vůbec nelze nebo že se ještě nezdařilo řádně ustavit pojem subjektu; to se pak nutně stalo výzvou dalším filosofům. A vlastně to zůstává výzvou dodnes. Subjekt důsledně chápaný jako skutečnost niterná musí být ergo chápán jako non-objekt, jako ne-předmět. A tím je vlastně problematizována celá dosavadní filosofická tradice, těsně spjatá s tzv. předmětným resp. zpředměťujícím myšlením. Až dosud převládal předsudek, že nelze chápat cokoli jinak, než že to učiníme „předmětem“, tj. tak, že to myšlenkově uchopíme za pomoci a prostřednictvím zpředmětnění. Rozpoznání nutnosti tematizovat subjekt novým způsobem, tj. tak, že z něho neděláme předmět (jímž nepochybně není), otvírá novou cestu přístupu ke skutečnostem a skutečnosti vůbec, neboť se začíná ukazovat, že ryze předmětná „skutečnost“ je vždy pouhou konstrukcí, jež nemůže plně vystihnout nic vpravdě skutečného (ať už jde o skutečnost konkrétní – či konkrétní – nebo o tzv. ryzí nepředmětnost).

(Písek, 941228-1.)

<<<

>>>

Filosofie - výměr

Není žádné filosofii nadřazené instance, která by byla kompetentní vymezit, co to vlastně filosofie jest; jenom sama filosofie o tom může rozhodnout. To však znamená, že kompetentní tu mohou být pouze filosofové, neboť filosofie není jedna: každý filosof má svou filosofii, pokud si ji sám ustavil a vybudoval (anebo pokud ji převzal od jiného filosofa a tím nebo oním způsobem si ji upravil). Bylo by ovšem možné se odvolávat na jakousi historicky vzniklou konvenci, zhruba vymezující, co filosofii ještě jest a co už nikoliv. Obojí však předpokládá nějaký výběr, selekci těch, jejichž soud bude brán v úvahu. Ne všichni, kdo se vydávají (nebo v minulosti vydávali) za filosofy, jimi jsou (byli) skutečně. V posledních dvou a půl tisíciletích najdeme mezi údajnými filosofy nepochybně mnohé, kterým tuto kvalifikaci budeme muset odeprít. Takto obecně snad můžeme počítat se souhlasem ne-li všech, tedy alespoň naprosté většiny. Problémy nastanou, jakmile budeme chtít selekci začít konkrétně provádět. Ze všech uvedených a z celé řady dalších důvodů se nemůžeme opřít o žádné na filosofii a zejména filosofech nezávislé kritérium. Každý filosof je však – alespoň podle

našeho přesvědčení – vázán řadou úkolů, kterým musí dostát, chce-li být považován (a chce-li sám sebe považovat) za filosofa. Jedním ze základních povinností filosofa je vyjasnit sám sobě (a potom také ostatním, filosofům i nefilosofům), co sám za filosofii považuje. Filosof, který své chápání bytostné povahy filosofie a filosofování nevyjasní a zřetelně nezformuluje, musí být – přinejmenším napříšt – nutně považován za (specificky) filosoficky podezřelého. A pokud své chápání vskutku jasně a zřetelně zformuluje (a tím vystaví možné relevantní kritice), musí vyhovět dalším dvěma požadavkům, které s oním prvním úzce souvisí: jednak musí prokázat, že jeho vlastní filosofie není s tímto vymezením v rozporu, jednak je povinen se na jedné straně *přiznat* k některým myslitelům minulosti nebo současnosti, jejichž filosofování rovněž s oním vymezením není v rozporu, a na druhé straně podrobnější kritickou analýzou (na základě své vlastní koncepce) ukázat, proč některé významné myslitele minulosti nebo současnosti za filosofy nepovažuje a za řad filosofů je *vylučuje*. Obojí musí provést pře-svědčivým způsobem, tj. tak, že alespoň některé z posluchačů nebo čtenářů učiní skutečnými svědky logické oprávněnosti svých argumentačních postupů. Náleží k nejbytostnější podstatě filosofování, že filosof může nahlédnout argumenty jiného filosofa v jejich vnitřní spjatosti a tedy relativní platnosti, aniž by se jimi musel nechat přivést ke změně vlastního stanoviska, které pochopitelně není a vpsledu ani nemůže být založeno na logické argumentaci (ovšem nesmí logice – správně chápané, tj. neredukované na tzv. formální logiku – ani odporovat.

(Písek, 941231-1.)

<<<

>>>

Filosofie - přístup

Každá opravdová (a vnitřně integrovaná) filosofie je nutně spjata s osobní (životní) zakotveností a orientovaností svého myslitele (tím se liší ode všech odborných věd) – a to právě proto, že žádná filosofie nemůže být vpsledu legitimována resp. ospravedlněna konvencí nebo konsenzem, nýbrž jen osobně svým původcem, autorem. Proto je každá skutečná, tj. původní filosofie jedinečná. Existují ovšem zcela nepochybně také podobnosti mezi filosofiemi (a tedy i mezi filosofy), tak jako existují podobnosti mezi lidskými jedinci vůbec. Takové podobnosti mohou být konstatovány, ale neměly by být přeceňovány. Rozhodující je vnitřní konsistence a integrita filosofického myšlení (i života), a o té nám nemohou žádné poukazy k podobnostem nebo vlivům apod. říci nic podstatného. Zajisté se každá myšlenka a také každá filosofie rodí jen z jiných myšlenek a z jiných filosofií, ale tím není a nemůže být popírána její jedinečnost a neopakovatelnost (tak jako nemůže být relativizována jedinečnost a neopakovatelnost každého lidského jedince navzdory všem příbuzenským a rodovým vztahům, podobnostem apod.).

Z toho všeho vyplývá, že nás naše zkušenost s možností studia jiných, současných nebo starších filosofů nutně vede k závěru, že jim můžeme porozumět, aniž bychom se s nimi proto musili ztotožňovat, ba dokonce aniž bychom se musili nořit do jejich subjektivity, a že to nikterak není resp. nemusí být na závalu pro samotné porozumění. Jistá distance je dokonce podmínkou skutečného porozumění, neboť bez takové distance obvykle jen podléháme sugestivnímu vlivu velkého myslitele, aniž bychom mu mohli vskutku porozumět. Proto lze jen doporučit si v přístupu k druhému mysliteli alespoň v prvních krocích vybudovat něco jako předběžnou distanci a teprve postupně a vždy z věcných

důvodů ji krok za krokem relativizovat a případně opouštět.

(Písek, 941231-2.)

<<<

>>>

Nevyslovené

Jazykový výraz má vždycky dvě stránky, jednu, která je přímo vyjádřena slovy, a druhou, která má sice opory ve vysloveném nutně zapotřebí, ale bytostně toto vyslovené přesahuje.

[blíže nedatováno]

940101|1994 - blíže nedatováno

<<<

>>>

Nemyšlené

Podobně jako nevyslovené je vždycky spolupřítomno tam, kde je něco vysloveno, je také při každém myšleném přítomno nějaké nemyšlené.

[blíže nedatováno]

940101|1994 - blíže nedatováno

<<<

>>>

Ontologie

Držíme-li se jednak samotného slova, jednak Aristotelova výměru ze začátku IV. knihy Metafyziky, je ontologie filosofická subdisciplína, která se zabývá jsoucím, pokud jest. Jestliže dále samo „jest“ chápeme jako „jest nyní“ (neboť „jest“, které „není“ nyní, nýbrž jen kdysi bylo nebo kdysi teprve bude), pak z toho vyplývá, že ontologie není s to se zabývat „jsoucím vcelku“, rozumí se jako celkem v čase, nýbrž pouze něčím, co je z časovosti jsoucího izolováno a z celkového časového průběhu vyňato

[blíže nedatováno]

940101|1994 - blíže nedatováno

<<<