

>>>

Filosofie

Od samého počátku si musíme uvědomit několik základních věcí, bez nichž se naše orientace směrem k filosofii a ve filosofii ukáže jako defektní.

1. Filosofie se liší od každé odborné vědy mj. tím, že se vztahuje k celku (tj. že nezůstává u abstrakcí, u jednotlivých aspektů nebo částí celku).
2. Nesmí-li filosofie ztratit nic z celku, k němuž se vztahuje, musí pamatovat na sebe, neboť také ona náleží k tomuto celku.
3. Opravdu filosofovat nelze, aniž bychom myslili a mluvili také o filosofování samotném a o filosofii.
4. Pouhé mluvení o filosofii (a o tom, co k ní náleží) ještě nemusí být filosofické, tj. nemusí to být filosofie.
5. Velmi mnoho, ne-li všechno, záleží na tom, jak filosofie myslí sebe a na sebe, tj. jak své vlastní podnikání podrobuje reflexi, a jak tuto reflexi organicky zapojuje do svého podnikání.
6. Vrcholu filosofického myšlení je dosahováno všude tam, kde se filosofie stává svým rozhodujícím tématem, ovšem s nijak nepotlačeným vztahem k celku.
7. Tohoto vrcholu se filosof musí snažit dosahovat každým svým krokem, nikoliv tedy až v závěru, v posledních krocích svého filosofování.
8. Právě to máme na mysli, když říkáme, že nejvlastnějším elementem filosofování je reflexe.
9. Reflexe znamená rozhodující soustředění pozornosti filosofa na sebe resp. na své filosofování, neboť pouze díky němu a v něm se filosof dostává k celku a k čemukoliv v rámci celku. V reflexi se tedy ani od celku vůbec, ani od jednotlivých celků neodvrací, nýbrž teprve tak se s nimi doopravdy a v pravém porozumění setkává.
10. Teprve na základě řečeného (a dostatečně uvědoměného) může filosof pravým způsobem klást otázku, s čím se ve svém filosofování vlastně a tedy bytostně (a tedy aktuálně a situačně) setkává.

Písek, 3. 1. 1992

(Písek, 920103-1.)

<<<

>>>

920208-2

Slovo přivolává do přítomnosti (magický účín); pro zvíře přivolává do přítomnosti např. pach; jaký tu je rozdíl? Předpokládejme, že máme nějaká pravá jsoucná (resp. jejichž pravou jsoucnost nebudeme přezkoumávat), tj. že jich máme několik, např. tři. Vzniká otázka, zda tato trojice jsoucen je také jsoucná, anebo zda trojice znamená jen 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 jsoucen, která jsou skutečně „jedním“, tedy jednotou, která je integrována v jeden celek, tj. integrována nikoliv zvenčí, nýbrž vnitřně.

(Praha, 920208-2.)

<<<

>>>

Svoboda

Z filosofického hlediska by bylo chybou začít uvažovat o politické svobodě resp. politických svobodách, a nechat stranou otázku lidské svobody ve smyslu metafyzickém. Dnes se ovšem musíme omezit na svobody politické, protože chceme přemýšlet o svobodách v demokracii. Ukážeme si však, že v rozhodující fázi se otázce metafyzické svobody vskutku nebudeme moci vyhnout, a to zejména všude tam, kde půjde o pravdu. Naše téma je v současné chvíli velmi aktuální, neboť prof. Bělohradský přišel s tezemi jako „konec s terorismem pravdy“ a dokonce v nadpisu svého článku – „důležitější než pravda“. Podle něho v demokracii nejde o poznání pravdy, nýbrž o vládu mínění. Jeho teze nacházejí značný ohlas a vstřícné přijetí především u mladých lidí; sám to mohu pozorovat u studentů.

(Z připravovaného textu „Svoboda, demokracie a pravda“, Písek, 16.2.1992.)

(Písek, 920216-1.)

<<<

>>>

920312-1

Pravda a problém nepředmětnosti

body pro profesorské řízení

01 Otázka pravdy je jedním z ústředních problémů naší filosofické (a nejen filosofické) současnosti. Její základní důležitost se ukazuje zejména v tom, jak jsou zproblematizovány některé tradiční rysy evropské myšlenkové orientace (řeckého původu), je-li tato otázka sledována vskutku do hloubky, a jak jsou pak tyto rysy odhalovány nejen jako ničím nezduvodněné předsudky, tj. předběžné a předčasné úsudky, nýbrž jako principiální omyly. Jednomu z těchto hrubých, ale nejen vytrvalých, ale i pozoruhodně produktivních omylů, se budu nyní věnovat podrobněji.

02 Dynamika evropského myšlení je založena na zvláštním vnitřním napětí, vyplývajícím ze synkreze až syntézy tradic řeckých a židovských, jak k nim vedlo křesťanství. Navenek se toto napětí projevuje pluralitou, nesourodostí, vzájemnou polemicitou a někdy až divergencí myšlenkového zaměření, vnitřně však vede k novým a novým pokusům, inspirovaným a stimulovaným neúnosností paradoxů, paralogismů a někdy dokonce krajně iritujících konfuzí, jimž je evropské myšlení po věky vystavováno.

03 Nehynoucí zásluhou nejstarších řeckých myslitelů byl vynález pojmů a pojmovosti, spočívající nejen v rozpoznání, ale zejména v upevnění a stále se zdokonalujícím zvládnutí distance mezi myslícím a myšleným. V samotném myšlenkovém uchopení této distance, tj. v reflexi jejího ustavení a udržování, se však od počátku nebo alespoň brzo po prvních krocích usadil hrubý omyl, který si můžeme poněkud zjednodušeně ozřejmit na ideji ARCHÉ či ARCHAI.

04 Jednou z rozhodujících a pro filosofii nejspíš přímo konstitutivních otázek, společných všem řeckým myslitelům, bylo – jak to např. ve svých přednáškách vždy znovu zdůrazňoval J.B.Kozák – co vlastně trvá uprostřed změn resp. pod změnami, co tu je dříve než změny a díky čemu jsou vůbec nějaké změny možné. Ještě u Aristotela, který se ze všech starých Řeků nejméně zabýval právě pohybem a změnami, tj. vznikáním a zanikáním, najdeme tezi, že o tom, co se mění, není možná žádná věda. Od dob platónské Akademie platila geometrie za prototyp a základ vší vědeckosti a všeho vážného myšlení vůbec, protože její „předměty“ zůstávaly nedotčeny časem.

05 Změna byla pro filosofii čímsi druhořadým a bezvýznamným, pokud vůbec byla považována za cosi skutečného. Pravou skutečností bylo naproti tomu to, co bylo možno přesně pojmově vymezit a tak uchopit, pochopit. Z toho pak obráceně vyplývalo, že jen to, co lze pojmově přesně uchopit, je pravá skutečnost. Proti mytické narativitě byl veškerý důraz položen na pojmovost, jež dovolovala odvrát od dění a dějovosti a maximální soustředěnost na to, co „jest“, tj. co se nemění.

06 Oč tedy mělo a vůbec mohlo jít takto pojaté filosofii? Zajisté o to, aby se pro filosofa ono vskutku jsoucí stalo zjevným. Pravda byla tedy chápána jako zjevnost jsoucího – ALÉTHEIA už samotným slovem ukazuje na neskrytost, rozumí se samozřejmě neskrytost jsoucího. V tom smyslu se pravda nutně spravuje a řídí tím, co jest. Rozhodující je jsoucí samo, pravda je pouze jeho neskrytostí, jeho zjevností. Nezbytnou náležitostí oné zjevnosti je to, že jsoucí se vyjevuje takové, jaké je, že tedy pravda jakožto neskrytost musí ono jsoucí ponechat tím, čím jest. Právě proto je poznání pravdy jakožto poznání jsoucího, že jest a jak jest, záležitostí THEORIA, tj. zírání. Zase můžeme citovat Aristotela, který nechává PRAXIS a POIÉISIS směřovat k dílu, kdežto THEORIA k pravdě.

07 To je metafyzický základ požadavku tzv. objektivit, která se stala neodlučným postulátem vědy a její vědeckosti. Filosoficky byl tento „objektivismus“ mnohokrát podroben až zdrcující a po mnoha stránkách zcela oprávněné kritice, ale většinou pouze ve prospěch skepse, relativismu a subjektivismu. Situace je nejnověji dokonce taková, že požadavek objektivit je radikálně odmítán jako netolerantní, nedemokratický a přímo násilnický, ne-li teroristický. Už se i u nás ozvalo heslo „proti terorismu pravdy“, a právě v souvislosti s tím poněkud zbanalizovaně podané teze o konci filosofie.

08 Filosofická kritika objektivismu nemůže zůstat u příznaků, ale musí se orientovat takříkajíc etiologicky. A to předpokládá hloubkovou analýzu jednak logické konstituce pojmu, jednak konstrukce intencionálního předmětu (objektu). V jistém smyslu bychom tuto analýzu v její první fázi mohli nazvat dekonstrukcí pojmovosti řeckého typu, která však musí vyústit a být završena ustavením nového typu pojmovosti, kde pojmy nebudou spjaty výhradně s intencionálními předměty, nýbrž za určitých okolností také nebo někdy dokonce výhradně s intencionálními „ne-předměty“.

09 V lidském životě a pro lidský život jsou totiž velice důležité skutečnosti, které předmětný charakter nemají buď vůbec nebo jejichž předmětnost není tím nejpodstatnějším a rozhodujícím. K takovým skutečnostem se pak člověk nemůže myšlenkově přiměřeně vztáhnout prizmatem pojmů, spjatých s intencionálními předměty, tedy předmětně. Existuje celá řada myslitelů konce minulého a zejména celého našeho století, kteří si tuto věc uvědomovali a začali se kriticky vymezovat vůči předmětnému a zpředměťujícímu myšlení, jakož i poukazovat na myšlení před-předmětné nebo ne-předmětné. Není mi však známo, že by se touto tematikou někdo zabýval vskutku systematicky a zejména že by paralelně sledoval otázku nepředmětnosti jak v myšlení, tak i ve skutečnosti. Můžeme proto mluvit jen o poznámkách a připomínkách, i když někdy zásadního významu.

(Praha, 920312-2.)

<<<

>>>

920312-3

10 Pro pojetí pravdy má rozpoznání významu nepředmětnosti obrovskou důležitost. Především proto, že sama pravda nemůže být předmětným, tj. zpředměťujícím způsobem vůbec uchopena, za druhé pak proto, že otázka pravdy, pravdivosti a pravosti se klade nejenom tam, kde jde o předmětné skutečnosti, ale také a dokonce

zejména o skutečnosti nepředmětné resp. o jejich nepředmětné aspekty. Z toho pak vyplývá dvojí program a postup dalšího zkoumání.

11 Nemá-li předpoklad, že skutečnosti našeho světa mají nejen předmětnou, ale i nepředmětnou stránku, zůstat záležitostí pouhé spekulace, ať jakkoliv zdůvodněné, musí být prokázáno, že nejen prakticky, ale také myšlenkově jsme schopni s touto nepředmětností také počítat. To znamená, že už v rámci dosavadní evropské životní i myšlenkové praxe lze odhalit, že k něčemu takovému už dlouho dochází, i když to zůstává nereflexivně nebo nesprávně reflektováno.

12 Rozhodujícím filosofickým úkolem však bude alespoň předběžně a prozatímně rozvrhnout pojetí pravdy, které by se lišilo ode všech dosavadních koncepcí, usilujících o její zpředmětnění. A tu se naskýtá možnost se opřít o myšlenkově pozoruhodně integrovanou, i když nikdy v systematické podobě nepředvedenou mimořekou, neřekou tradici, která ostatně zapustila kořeny zejména v českém myšlení poměrně brzo poté, co došlo k jeho reorientaci v duchu importovaného křesťanství. Prvních filosoficky relevantních plodů jsme se však mohli dočkat až v našem století (po jistých náběžích ve století předchozím).

13 To souvisí s tím, že i mimo naši domácí atmosféru se otázka nepředmětnosti a s ní spojená kritika předmětného myšlení stávala stále aktuálnějším tématem celé řady filosofů. Histor. slovník filosofie (+Ritter-Gründer, sv.3, „Gegenstand“) uvádí mezi staršími mysliteli Kanta, Fichta a Schellinga, ale i Feuerbacha a Kierkegaarda, v našem století pak Marcela, Ebnera, Bubera, Rosenzweiga, Gogartena, Heima a „v jistém ohledu“ i Jasperse. Jediný odstavec jistě nemůže být vyčerpávající, ale je na pováženu, že není ani jen zmíněn Heidegger, u něhož termíny „nichtgegenständlich“ a zejména „vorbegrifflich“ a „nichtbegrifflich“ jsou dost frekventovány. Základním omylem autora hesla (A. Veraart) je redukce nepředmětného myšlení na myšlení personalistické a iracionální resp. mimoracionální.

14 Jiným, ale velmi rozšířeným omylem je ovšem kritika předmětného myšlení jako jednostranně založeného na rozštěpení skutečnosti na subjekt a objekt, tzv. Subjekt-Objekt-Spaltung (např. u Jasperse). Jednak jde o záměnu nejen dvojí problematiky, ale také dvojí roviny, neboť se tu předsudečně a bez náležité analýzy předpokládá, jako by vztah subjekt-objekt neměl v samotné skutečnosti žádnou oporu a vůbec žádný základ. To lze považovat za proton pseudos onoho důrazu na personální vztahy jak k druhým lidem, tak třeba k Bohu nebo podle Jasperse k transcendentnu. Jaspers má kantovsky za to, že tu jsou našemu myšlení, které nemůže nebýt předmětné, uloženy meze, a místo na pojmy spoléhá na tzv. šifry.

(Praha, 920312-3.)

<<<

>>>

920312-4

15 Na rozdíl od autorů, o nichž vím (a považuji samozřejmě za nutné se důkladně seznámit s celou literaturou, která se tímto problémem zabývá, a to je za daných podmínek možné jen v rámci delšího studijního pobytu někde, kde je literatura v co největším rozsahu k dispozici), chápu problém a tedy i další úkoly zásadně jinak. Perspektivy nepředmětného myšlení nevidím v odvratu od pojmů a pojmovosti a tedy také od racionality, nýbrž v pokusu o ustavení nového způsobu myšlení, v němž by pojmová přesnost mohla být nejen zachována, ale dokonce náročně zvýšena, ale v němž by pojmy na rozdíl od dosavadní evropské tradice nebyly tak výhradně a bezpodmínečně spjaty s intencionálními předměty. Podstatu řeckého omylu vidím nikoliv v pojmech a pojmovosti, nýbrž v docela určité redukcionistické formě ustavování intencionálních předmětů.

16 Něco takového není ovšem nikterak snadné a je záležitostí spíš epochy než nějakého jednorázového výzkumu. A protože je třeba počítat s hlasy, odmítajícími tuto hypotézu předem jako vnitřně rozpornou a konfuzní, dostává se mimořádného významu také pozorné filosofické reflexi jazyka a jazykových zvyklostí. Na tomto terénu se totiž nejlépe prokazuje, že s nepředmětnými konotacemi v každodenním životě běžně počítáme a že umíme tzv. „nepřímých sdělení“ (termín Kierkegaardův) nejen v praxi užívat, ale že sama předmětnost myšlení je jenom zvláštním, spíše výjimečným případem, umožněným a založeným na mnohem základnějších a také mnohem frekventovanějších konotacích jiného typu, řekněme tedy nepředmětných.

17 Předběžně mohu vyslovit tezi, že pravda (jako „to pravé“, nikoliv tedy pravý čin nebo pravá myšlenka apod.) vůbec nemůže být myšlenkově uchopena předmětným způsobem, tj. že nemůže být modelována jako intencionální předmět. Chceme-li ve svém promlouvání a vypovídání dát slovo pravdě, musíme předmětně vypovídat o něčem jiném, ale tak, že se naučíme pracovat s nepředmětnými konotacemi alespoň s takovou přesností, jaká je možná ve vztahu myšlení k předmětům či předmětným skutečnostem. Předmětné vypovídání ani předmětné myšlení vztažené přímo k pravdě není možné. Z toho vyvozují ten závažný důsledek, že nějaká filosofická alethologie není možná, přinejmenším dokud LOGOS bude pro nás nadále znamenat to, pro staré Řeky a pro celou dosavadní evropskou myšlenkovou tradici. To však nemůže a nesmí být interpretováno jako nepoznatelnost pravdy ani jako její nevyslovitelnost. (Nejde tedy o nějakou „negativní filosofii“ jako jakousi obdobu „negativní theologie“.)

(Praha, 920312-4.)

<<<

>>>

Filosofie

Filosofie jistě není vědou, podobnou jiným vědám. Ale filosofie není ani uměním. Kdo by ji chtěl vidět jako zvláštní druh umění, musel by ji nevyhnutelně považovat za umění zvrhlé. Umělec má totiž tvořit, nemá mluvit. To platí bez výhrad pro umění výtvarné a pro většinu hudby. Ovšem i tam vidáme, jak hudební skladatelé se nemohou ubránit a jak touží svou hudbu spojit se slovem. Konečně hudba vznikla jako píseň, a píseň má vždycky blízko ke slově (resp. slova k písni). Malíři a sochaři nejednou alespoň v názvu svého díla sdělují něco, co nemohou sdělit samotným dílem. Problémy ovšem vyvstávají tam, kde sama umělecká tvorba má povahu slovesnou. Tam už nelze říci, že básník nebo spisovatel nemá „mluvit“, ale „tvořit“, neboť on beze slov prostě tvořit nemůže. Přece však očekáváme od básníka samotnou báseň a nikoliv povídání o básni, a od spisovatele zase román, a ne výklady, co tím románem zamýšlel a oč se v něm pokoušel atd. – Docela jinak – a v tom smyslu proto „zvrhle“ – se to má s filosofií. Filosof nemůže tvořit tak, že vykládá ústně nebo písemně své myšlenky, aniž by zároveň přinejmenším tu a tam vyložil, jak je třeba oněm výkladům v širším kontextu rozumět. Filosof vždycky formuluje myšlenku, ale zároveň formuluje nebo alespoň naznačuje mnohé z toho, co si sám o té vykládané a formulované myšlence myslí, tj. co si myslí o té myšlence, nikoliv co myslí tou myšlenkou. Myšlenka totiž – a zvláště filosofická myšlenka – má velmi komplikovanou strukturu: musí být nejen vyslovena, ale musí být také vyložena, interpretována (např. zasazena do určitého kontextu), a navíc musí být vždy znovu reflektována, tj. podrobena zkoumání dalších myšlenek, které se vztahují přímo k ní a nemohou být bez ní (a bez jejího vyjádření, vyslovení) nijak vysloveny, formulovány. Jsou takoví lidé, kteří si při práci stále povídají o tom, co dělají. A takovými lidmi jsou – ale ne z nějakého nedostatku či nadbytku, nýbrž naopak z povinnosti – filosofové. Je to možná pochopitelné tam, kde jde o vyučování: když mistr vede svého učedníka, stále svou i jeho činnost doprovází svým vysvětlujícím a na zvláště důležité body upozorňujícím komentářem. Ale filosof tohle musí dělat, i když nepřednáší žákům a studentům. Musí to dělat, i když je sám.

Filosof se musí naučit rozhovoru se sebou samotným, musí si stále velmi usilovně připomínat a uvědomovat, co to vlastně při každém svém kroku dělá, a toto reflexivní uvědomování musí hned vyjadřovat, musí mu dávat sám před sebou slovní podobu. To vždycky znamená, že musí sám sobě dělat partnera a protivníka, dokonce si musí sám dělat advokáta diaboli. A filosof nikdy nemůže udělat to, co běžně dělá matematik, že po všem usilovném zkoumání, zkoušení různých cest, po zmatcích a chybách tápání atd. nakonec podá výsledky své práce ve stručné a elegantní podobě, zbavené všeho přebytečného. Kdyby něco takového udělal filosof, likvidoval by svou filosofii a sebe samého jakožto filosofa. Nesdělil by už nic. Filosofie nepodává žádné výsledky, nýbrž učí myslet jiným, hlubším způsobem. A ta hloubka tohoto zvláštního způsobu myšlení je založena na oné neustávající reflexi všeho, co se dělá. Filosof ve svém výkladu jde určitou cestou a zároveň po celou dobu své cesty komentuje jak cestu samu, tak krajinu (terén), kterou prochází, ale i způsob svého cestování atd. – a to vše je sama filosofie, to není žádný marginální záležitost. Autokomentář je nedílnou součástí filosofie samotné. (Což ovšem neospravedlňuje pouhou nefunkční „žvavost“.)

(Bonn, 920526-2.)

<<<

>>>

920616

Bonn - návrh témat LvH, 1992 přednášky

Themenvorschläge für den Vortrag – Dr. Ladislav Hejdánek

- 1) Zur Geschichte einer tschechischen Entwicklung nichtgriechischer Tradition der Wahrheitsauffassung.
- 2) Modernität und die Aussichten einer „postmodernen“ Philosophie (in Anknüpfung an einen Gedanken Nietzsches).
- 3) Glauben und Denken. Über die Möglichkeit einer rein philosophischen Reflexion des Glaubens.
- 4) Zur Frage der nichtgegenständlichen Intentionalität. (Glaube als Antwort an dfas „Noch-nicht“ der ankommenden Zukunft).

Bonn, 16. 6. 1992 (*Pro seminář prof. Honnefeldera.*)

<<<

>>>

Prostředí

Kámen je sice situován v tom smyslu, že leží někde uprostřed jiných kamenů a vůbec věcí; všechny tyto věci, které jsou okolo něho, představují jeho okolí. Kámen se ke svému okolí nikterak významně, tj. aktivně, nevztahuje. To jenom my jsme schopni rozlišit kámen od jeho okolí. Naproti tomu už i ta nejjednodušší rostlina je schopna se ke svému okolí aktivně vztahovat, reagovat na ně a vybírat si s něho to, co potřebuje pro sebe, tj. ke svému životu. Její aktivita navenek je ovšem poměrně jednoduchá ve srovnání s její vnitřní aktivitou. Rostlina je ohromně komplikovaná fungující struktura nesčíslných vzájemných vztahů a druhů jakési „spolupráce“, která je celá zaměřena do sebe a jen velmi málo navenek. Zvenčí přijímá vlastně jen energii a dovede si vybírat mezi jednoduchými anorganickými sloučeninami ty, které umí a které potřebuje upotřebit a zabudovat (třeba po jistých chemických úpravách) do rostlinného (a tedy rostoucího) těla. To, co je kolem rostliny, už není pouhé okolí, nýbrž je to prostředí. Nejsme to už jenom my, kdo rozhoduje, kolem čeho se rozkládá okolí,

nýbrž je to už rostlina sama, která svou aktivitou, celým svým životem se prosazuje jako střed tohoto svého prostředí. Rostlina už tím, že se aktivně vztahuje k určitým (vybraným) složkám svého okolí, na nich uplatňuje svou relativní suverenitu (pokud se jí tuto relativní suverenitu nepodaří uhájit, rostlina hyne). (Postupně se ovšem vztah rostliny k jejímu okolí proměňuje a komplikuje, ale pouze ve směru jistého přizpůsobení resp. vyjití vstříc a využití některých okolností, které jsou - většinou, ne vždy - spjaty s aktivitou vyšších, již ne pouze rostlinných organismů (hmyzu, ptáků, zvířat), ale pochopitelně také s pseudoaktivitou některých neživých faktorů (jako je např. vítr nebo voda apod.)

Ještě komplikovanějších vztahů je dosahováno ze strany živočichů, kteří získávají ohromné akční možnosti svou odpoutaností od bezprostředního okolí a tím schopností v jisté míře toto okolí nejen měnit, ale i prakticky organizovat. Také rostlina ovšem má na své okolí vliv, a protože je schopna využít tohoto vlivu resp. jeho výsledků (eventuelně výsledků toho, jak jiné rostliny své okolí ovlivnily a nadále ovlivňují) k tomu, aby si vylepšila své životní podmínky, je takto schopna ovlivňovat přes toto medium i sama sebe. Ale vliv živočichů, schopných aktivního pohybu z místa na místo, a v to musíme počítat i na první pohled třeba drobné, ale dlouhodobě soustředěné a soustavné „pohyby“ nejen individuální, ale „masové“, je nepoměrně efektivnější a někdy také v jistých ohledech mocnější (globálně však vliv rostlin zůstává významnější).

(Bonn, 920626-1.)

<<<

>>>

Prožívání a vědomí

Ferdinand Ebner napsal v jednom ze svých aforismů (Wort und Liebe, 1935, s. 95), že vědomí je nezbytnou podmínkou prožívání („Das Bewußtsein ist die conditio sine qua non des Erlebens.“). – Tady hodně záleží na tom, jaké významy spojujeme se slovy (s termíny). Je vůbec možno žít a tento svůj život neprožívat? Byl by to ještě „náš“ život resp. život přivlastněný té bytosti, která jej žije právě jako „svůj“? Cožpak je možno žít nějaký život, který není „něčí“, tj. někým přivlastněný? Možná, že hlubší úvahy ukáží, že život není nic, co by si nějaká bytost mohla sama přivlastnit, ale že se živou bytostí stává teprve tehdy, když jí je život přivlastněn, tj. když je učiněn jejím životem. Je to tím pravděpodobnější, že věc nemá k dispozici prostředky, aby si přivlastnila život, neboť už k tomuto přivlastnění by bylo zapotřebí, aby žila (a tedy nebyla pouhou věcí). Všechno ukazuje k tomu, že „život“ nemůže být chápán předmětně, a to bez ohledu na to, v jakém vztahu je k vědomí. Důraz na vědomí při prožívání života je zavádějící, protože nechává vlastní problém upadnout do nezřetelnosti a do souvislosti se „subjektivitou“. Život není žádný pouze subjektivní prožitek (a tedy pouhá iluze života), ale není ani ničím objektivním, objektivně daným, na čem jednotlivé bytosti mohou mít „podíl“. Tady bude zapotřebí mnohé, ne-li všechno znovu a zejména docela jinak promyslit.

(Bonn, 920627-1.)

<<<

>>>

Bůh - jako osoba?

Ferdinand Ebner napsal aforisticky: „Bylo by neosobního Boha ještě možno nazývat Bohem? V pojetí ideje božského se nelze z hlubších důvodů vyhnout antropomorfismu.“ (Wort und Liebe, 1935, s. 97.) – Ebner bohužel tyto „hlubší důvody“

neuvádí. Ponecháme-li stranou – jinak ovšem zásadně důležitou – otázku samotného pojetí „božského“ a „Boha“ (což jsou slova ve svém obsahu nenapravitelně kontaminovaná s obecnou religiozitou, proti které je židovské a zčásti i křesťanské, event. křesťanské pojetí ve své pravé podobě, ostrým protestem), pak musíme kriticky nahlédnout, že nejen aristotelsko-tomistické chápání Boha jako neměnného (a tedy mrtvého) jsoucna, ale také jeho chápání jako totemového zvířete nebo jako člověku podobné osoby je jednak nepřipustné zobrazování (byť pojmové), zejména však zpředměťování, zatímco pravý vztah k tomu, co se vyjadřuje v křesťanské tradici jinak obecně náboženským slovem „Bůh“, smí být jen nepředmětný. Pokud snad má Ebner na mysli nějaký „hlubší důvod“ theologický, totiž v odvolání na biblickou formulaci, že člověk byl stvořen „k obrazu božímu“, pak ovšem neprávem, neboť tato podobnost se totiž vztahuje právě k tomu, že člověk jakožto člověk není předmětný, není předmětem, objektem, nýbrž právě non-objektem, totiž subjektem.

(Bonn, 920628-1.)

<<<

>>>

Interpretace autora (x myšlenky)

Jsou zásadně možné – pochopitelně v čisté podobě – dvě cesty, dva způsoby, jak se zabývat jinými mysliteli (ať už současnými nebo i nejstaršími): jeden způsob spočívá v maximálním myšlenkovém „prožití“ myšlenky druhého myslitele, tj. v soustředěném pokusu se vmyslit do toho druhého, a to zároveň s sebou nese jakousi předem „nastavenou“ pozitivitu, tj. nejen receptivitu, ale přejné porozumění. Tam, kde jde o porozumění a interpretaci druhého myslitele z něho samého resp. z jeho vlastních východisek, je to velmi účinný způsob, jehož rubem ovšem je ztráta nebo alespoň „vyčlenění (vytknutí) před závorku“ vlastních myslitelských pozic a tudíž jistá nekritičnost v přístupu k druhému mysliteli. A potom je tu ještě druhá cesta, která chce druhému mysliteli porozumět z distance vůči jeho vlastním východiskům a principům. K čemu je pak takové porozumění z distance, tedy bez apriorně pozitivní otevřenosti vůči tomu, co onen myslitel nabízí a podává? Nejen lidé všeobecně, ale také a především myslitelé, zejména pak filosofové jsou chybující a propadají omylům, ve svém zkoušení různých možností a metod se často dostávají na scestí, které zdaleka ne vždycky sami nahlédnou a prohlédnou. Porozumění z distance si proto z chyb a omylů druhých myslitelů bere příklad, aby se samo napříště stejným nebo podobným chybám umělo vyhnout. Tato starost však není první starostí myslitelů-interpretů, kteří se především obávají, aby druhým myslitelům neporozuměli špatně, a přitom mají na mysli: špatně vzhledem k tomu, jak to „myslili“ právě oni myslitelé sami. Interpretovým kritériem je myšlenka interpretovaného autora; naproti tomu nejvyšším kritériem kritikovým je sama pravda a světlo pravdou na druhého myslitele i jeho myšlenky vržené. Vyvážit a přivést k souhře a spolupráci tyto dva od sebe odchylné přístupy je velmi nesnadné. Rezignovat na tento pokus je však nanejvýš problematické, protože se kriticky interpretující myslitel v obou extrémních zjednodušeních a přímo redukcích proviňuje proti pravdě: buď líčí myšlenky druhého myslitele bez ohledu na jejich pravdivost, anebo ukazuje chybné cesty a scestí bez ohledu na to, že se jich kritizovaný autor nedopustil. Posoudit druhého myslitele je proto velmi obtížná záležitost, které se musí zúčastnit celá řada interpretujících i kritizujících myslitelů, a obvykle ne pouze v jedné generaci, nýbrž i po několik generací (tím více generací, čím je myslitelsky onen interpretovaný a kritizovaný autor hlubší a mocnější). Proto také má hluboký a nejenom metaforický smysl mluvit o „životě“ myšlenek a myšlenkových koncepcí a staveb ještě i po smrti těch, kdo je přivedli na svět a do dějin.

(Bonn, 920628-2.)

<<<

>>>

920628-3

Ebner praví v jednom ze svých aforismů, které vyšly až po jeho smrti, že všude tam ve vývojové řadě organismů, kde se objevuje vnímavost a pocit, je už přítomno také vědomí (Wort und Liebe, 1935, s. 99). Samozřejmě i tu mnoho záleží na tom, jaký význam dáváme jednotlivým slovům, ale přece je tu skryta závažná chyba (a vlastně ne pouze jedna), ať už to chápeme tak či tak. Především není jasné, proč by se vnímavost a citlivost měla objevovat až někde na určitém vývojovém stupni; nejen vývoj, ale život sám je možný jen díky tomu, že již některá neživá (resp. před-živá) jsoucna mají onu nezbytnou základní vnímavost a citlivost, dovolující jim reagovat na jiná taková jsoucna. (To musíme předpokládat, nechceme-li zavádět nějakou „vis vitalis“, která by „pořádala“ – tj. důmyslně sestavovala – mrtvé částice do „živého“ těla.) Reaktivitu jakkoliv nízké úrovně (a „hrubého rastru“) musíme předpokládat u základních, nejjednodušších „pravých“ jsoucenc, tedy tam, kde ještě nemá smysl mluvit o životě, nechceme-li rozsah tohoto pojmu rozšířit do nekonečna resp. do neurčita. A tím spíše nemá smysl zavádět pojetí vědomí až do těchto nejnižších úrovní jsoucenc. Někde je třeba stanovit hranici. Stručně shrnuto: vnímavost, citlivost, reaktivita předchází život, tak myšlení; a život předchází myšlení.

(Bonn, 920628-3.)

<<<

>>>

Nouze a metafyzika

(ad Ebner, *Wort und Liebe*, 1935, s. 104:.) Podle Ebnera stejně, jako věda je dítětem vnější, metafyzika je dítětem vnitřní nouze lidského pobývání (Dasein) a života. Tato formulace má svou zajímavost právě v tom, jak staví obojí formu reagování nejen do opozice, ale jakoby symetricky do protiváhy a tím do analogie. Kdybychom vzali izolovaně jen druhou část, pak bychom byli nakloněni tomu rozumět ve smyslu „timor fecit deos“. V souhře s první částí je však jasné, že právě tak, jako věda není prostě produktem hladu, žízně a jiných nepřízní vnějších, ani metafyzika není prostě produktem nějakých nouzí vnitřních. A to už nemluvíme o tom, že právě ty nouze je třeba přesně popsat a analyzovat, ne je pouze předpokládat (a už vůbec ne tak ledabyle všeobecně). Jednu věc je ovšem třeba Ebnerovi nepřiznat resp. naopak vytknout, totiž jeho jakoby samozřejmou jistotu, že ona vnitřní nouze, z níž se metafyzika rodí, je od samých počátků filosofie táž a že touž zůstane, dokud tu budou žít lidé. Je v tom i jistá nevyváženost (naproti oné první vyváženosti), že ona nouze má svůj počátek (shodný s počátkem filosofie), ale její konec by mohl přijít až s vyhynutím posledních lidí. Proč ta nouze neprovází lidstvo již od počátku? A je-li ta nouze čímsi na dějinách závislým nebo spíše s dějinami spjatým, tedy dějinným, proč už pak nezná žádné dějinné proměny? Jak to přijde, že ona nouze je čímsi neproměnným, je-li všechno podrobno změně? Je to zkrátka neudržitelná pozice; máme-li o takové vnitřní (!) nouzi mluvit, pak nemůžeme couvnout před její bytostnou dějinností a tedy i dějinnou proměnlivostí. Právě to, že to je nouze vnitřní, jí dodává mnohem větší proměnlivost, než jaká je možná v případě nouze vnější.

(Bonn, 920629-1.)

<<<

>>>

Filosofie a amatérství

Ve filosofii zřejmě už od samého počátku vznikaly tendence, které filosofie sama musela dříve nebo později odhalit a distancovat se od nich, protože je za filosofii už nemohla uznat a neuznávala, totiž tendence afilosofické, protifilosofické a případně pseudofilosofické. Nejznámějším způsobem takové obrany proti tomuto vykojení filosofického myšlení je Sókratův zápas proti sofistice na jedné straně a potom proti mnohovědění resp. odborničení na straně druhé. Ale i když to časem vedlo k tomu, že se jak odborničení, tak sofistika ustavily v jakési věrohodnější podobě, staly se téměř odvětvím filosofie nebo téměř některou z věd. Mnohovědění přešlo do věd a sofistika se hlavně zaměřila do některých méně vědecky zvládnutelných okruhů problematiky, zejména pak do politiky. Tím se filosofii ovšem neulehčilo, protože se potom proti něčemu podobnému musela vždy znovu sama bránit ve vlastním rámci – nebo když se nebránila, tak propadala zase tendencím podobného typu. Je tomu tak ve všech případech, kdy se filosof domnívá, že musí provést reformu filosofie tak, aby z ní udělal opravdovou vědu. A na druhé straně je tu nikoli už jenom sofistika (i když ta dnes už zase přichází do módy), ale je tu ještě jiná věc, že každá filosofie začíná a v každé filosofii vždycky, v každé filosofické atmosféře, v jejím sociálním zázemí, zůstává jakýsi filosofický diletantismus, ale dokonce v každé filosofii samotné, i v té nejkultivovanější, k nejvyšším metám, na nejvyšší úrovni spějící, je vždycky kus diletantismu, nebo snad raději bychom mohli mluvit o amatérismu. Termíny si můžeme vymezit tak, aby se nám příliš nepřekrývaly.

(Bonn, 920701-1.)

<<<

>>>

Tu-bytí (Da-sein)

Kámen nemůže „být tu“, tj. nemá žádné „Da-sein“, resp. není a nemůže to být žádné Dasein. Dasein, pokud to nevztahujeme jen na člověka, což někteří filosofové vskutku činí, můžeme najít jen u živých tvorů, resp. když vezmeme v ohled Teilharda, i předživých (ale pravých) jsoucn, jednot (unités). Neboť jenom to, co je schopno se nějak vztáhnout k sobě a tím se nějak oddělit od jiného, ostatního, jenom to „je tu“. Pro všechny jiné skutečnosti, hromady, mrtvá jsoucna, slepence apod. každé „tu“ musí být konstituováno odjinud, nějakým subjektem. Tedy „tu“ může být pouze pravé jsoucno, když to vezmeme co nejširě. – Proč tomu tak je? Abychom to nahlédli hlouběji, musíme si připomenout přístupy staré metafyziky. Pravá skutečnost je ta, která se nemění. Taková totiž je „celá“ vždy zde a nyní, hic et nunc. Nic, co „bylo“ nebo co „bude“, se ničím neliší od toho, co právě „jest“. Jakékoliv „býti tu“ ztrácí význam, protože tzv. pravá skutečnost je vždycky (a úplně) „tu“. Dávat důraz na „býti tu“ má smysl jen tam, kde „býti tu“ není žádnou samozřejmostí. Proč to není samozřejmostí? Protože tzv. pravé jsoucno představuje vždycky časový průběh, událostné dění, není žádnou samozřejmostí, že v nějakém určitém okamžiku „je tu“. Ovšemže v každém takovém okamžiku „je tu“ nějaká okamžitá konstelace, sestava, momentální podoba, tvar, ale nám tu jde o pravé jsoucno a nikoliv pouze o jednu z jeho tvarů či podob. Říkáme totiž, že ten strom „je tu“, to zvíře „je tu“, ten člověk „je tu“. Nejde o to, že tu je jedna podoba stromu, zvířete nebo člověku, ale v této chvíli a na tomto místě je tu „celá“ bytost. To však je právě ten obrovský problém: jak vůbec může být něco, co má minulost, přítomnost a budoucnost, „tu“, tj. v jednom okamžiku a na jednom místě „zde“? Jak je „tu“ ono klíčící seménko a později onen proutek s prvními dvěma větvičkami, když před sebou máme padesátiletý velký strom? A to už nemluvím o tom, že to, co je v tuto chvíli a na tomto místě před námi jako strom, má také svou budoucnost, která ještě vůbec nenastala, která „není“. Ale což tomu podobně není ani s minulostí? Vždyť ta tady také už není. Jak tedy může padesátiletý strom „být tu“ jako takový, tj. celý? U zvířete nám to připadá už trochu srozumitelnější. Pes, který svého pána řadu let neviděl, ho pozná. Jak to je možné? Jenom tak, že ty dny, kdy ještě pána měl každým dnem nablízku, jsou nějak „tu“, tj.

tyto jeho dny, tj. on sám v těch dnech, je nyní nějak „tu“. A když ještě dříve, než pána znovu spatří a než se s ním sejde, ucítí jeho pach, je to už zde, to jeho první setkání s pánem po tolika letech, dokonce ještě než k tomu setkání došlo. Také bychom mohli říci, že sám pes už v tuto chvíli není tam, kde je, ale je už u svého pána, při setkání s ním, k němuž má teprve dojít. Vždyť právě proto lidé chovají lovecké psy, kteří jsou u pronásledované kořisti už v okamžiku, kdy ucítí její pach. Takový pes je daleko napřed v ještě nenastalé budoucnosti, je už teď celý při tom, jak kořist bude dostižena a ulovena. A tak tu máme obojí: pes je celým svým úsilím už v budoucnosti, a tento budoucí pes je jakožto do budoucnosti směřující a do budoucnosti vykloněný „tu“.

Na tom vidíme, že „býti tu“ není ničím samozřejmým, jde-li o to, aby při tom „tu“ byla celá bytost, tedy i se svou minulostí i se svou budoucností. Tato soustředěnost bytosti do daného okamžiku a na dané místo musí být něčím založena, ano, také nejprve umožněna. Musíme se tedy tázat, co to je, co nějaké bytosti (vůbec pravému jsoucnu) umožňuje, aby byla celá (nebo skoro celá) vždycky „při tom“, když je aktuálně „někdy“ a „někde“, tj. „zde a nyní“. Ostatně právě proto říkáme tomuto aktuálnímu „hic et nunc“ přítomnost, neboť v této přítomnosti je celá událost (pokud je ovšem skutečným, pravým celkem) „při tom“.

(Bonn, 920701-2.)

<<<

>>>

Jsoucno a metafyzika

Stará metafyzika předpokládala, že každé jsoucno je pravé už tím, že jest. Tímto předpokladem, ba předsudkem, jak dnes víme, je zatížena naprostá většina evropského myšlení, evropské myšlenkové tradice. Proti tomu tu stojí jiný předpoklad, kterému se dlouho nedostávalo náležitých filosofického vyjádření (natož aby byl zapracován do nějakého celkového filosofického konceptu), totiž že všechno to, co je, je už z tohoto důvodu vadné, nedostatečné, korumpované, ve větší nebo menší míře „nepravé“. Tuto myšlenku, ovšem značně omezenou, redukovanou, nacházíme také např. u Aristotela, který ji však vztahuje jen na všechno, co se děje, proměňuje, pohybuje. Pohyb vidí Aristotelés všude tam, kde věci ještě nedošly svého určení, kde se ještě nedostaly na své místo, ale teprve tam směřují. Skutečnost, která je na svém místě, už nemá, proč by se pohybovala, protože každý pohyb by jen způsobil, že by své místo opouštěla. A proto každá skutečnost, která je na svém místě, tam setrvává bez pohybu a v neměnnosti. To je pak dokladem její pravosti, její blízkosti pravdě. Je ovšem jeden pohyb, který je velmi blízký pravdě, a to je pohyb přísně rekurentní, jaký pozoroval tehdejší vědec u nebeských těles (s výjimkou měsíce a planet). (Viz Met. XX.)

(Bonn, 920709-1.)

<<<

>>>

Důsledek

Prozkoumejme trochu, co to je např. v geometrii (ve velmi jednoduché geometrii, které se učí středoškoláci) „nahlédnutí“. Už při hře v kostky je dost důležité, že „šestka“ má své puntíky řádně seřazeny do dvou trojic (či tří dvojic). Namátkou rozházené body by v případě pětky a šestky často a u většiny lidí vedly k mylnému přečtení. Naproti tomu až do tří, ev. do čtyř nemá téměř nikdo potíže s tím, aby rovnou „viděl“, kolik padlo. (Dříve tomu tak asi nebylo, vždyť u některých primitivních kmenů se dosud nebo alespoň donedávna počítalo: jeden, dva, moc.) V geometrii je situace mnohem

složitější, protože tam můžete vidět, jen když předtím už něco „víte“. Ovšem již u kostek musíte také umět počítat dál než do tří, abyste mohli rozeznat pětku od šestky (nemluvě o čtyřce).

Vezměme tedy známou a dost jednoduchou poučku, že součet vnitřních úhlů v trojúhelníku jsou dva úhly pravé. To nelze nahlédnout přímo, ani když už přesně chápeme, co to jsou úhly, jak je možno je sčítat atd., ale musíme krok za krokem argumentovat a platnost oné poučky nějak prokázat. Můžeme například začít tím, že necháme jednu přímku se protínat s jinou a tedy svírat s ní úhel α (obě musí být v téže rovině). V takovém případě spolu obě přímky svírají ještě druhý úhel, totiž β , a to tak, že $\alpha + \beta = 2R$ (a protože oba úhly se při onom protínání vyskytují dvakrát jako protilehlé, dává to dohromady úhel plný, tj. $4R$). To lze nahlédnout poměrně snadno, pokud ovšem pochopíme, o čem je řeč a na co máme zaměřit pozornost.

V druhém kroku necháme jednu přímku protínat dvě rovnoběžky, takže průsečíky tu budou dva. Jinak je situace stejná jako v prvním případě, ale můžeme navíc srovnávat spolu ne už 4, ale hned 8 úhlů. Brzo se ukáže, že jde zase jen o dva různé úhly, totiž α a β , které sečteny opět dávají $2R$. V několika málo krocích pak můžeme prokázat, které úhly jsou stejně veliké a proč. V třetím kroku už zavedeme trojúhelník, přesněji tři přímky, z nichž žádná není rovnoběžná s kteroukoliv druhou a které se tedy protínají ve třech různých bodech. Těmito třemi body je pak určen trojúhelník. Přímky se spolu protínají tak, že spolu dvě a dvě svírají vždy dva doplňkové úhly, ale (v obecném případě) pokaždé jiné úhly. Protože nám jde výhradně o vnitřní úhly, jejichž součet chceme zjistit resp. prokázat, označíme je (jak je obvyklé) α , β , a γ , zatímco jejich doplňkové úhly už budeme značit $(2R - \alpha)$, $(2R - \beta)$ a $(2R - \gamma)$. Potom uděláme důležitou věc, která znamená důležitý zásah a změnu dosavadní situace: jedním vrcholem vedeme rovnoběžku s přímkou, na které leží protilehlá strana trojúhelníka. Tím jsme zavedli do geometrické situace nový prvek, který tam jakoby nepatří. Právě ten nám však umožní pomocí argumentace tím, co již známe, provést požadovaný důkaz.

Nově zavedená přímka nám rozdělí doplňkové úhly po straně onoho úhlu, jehož vrcholem jsme rovnoběžku vedli, na dvě (obecně) nestejně části, z nichž každou budeme schopni ztotožnit s některým ze dvou zbývajících vnitřních úhlů trojúhelníka. Jakmile možnost tohoto ztotožnění nahlédneme, nahlédneme zároveň s naprostou jistotou, že součet všech tří vnitřních úhlů je roven dvěma úhlům pravým, neboť to je zřetelně před našima očima.

Proč uvádím celý ten případ? Tady nejde o pouhé dedukce z nějakých počátečních předpokladů, jak se to obvykle interpretuje. Mohli bychom to postupně prokazovat na celé řadě bodů, ale nám stačí pouze poukaz na ono zavedení nové, další přímky, rovnoběžné s jednou ze stran a procházející protilehlým vrcholem: zde je před námi jasný příklad invence, bez níž by nebyla uvedena argumentace možná. Již zavedení této přímky je vedeno jistým nahlédnutím, byť třeba zpočátku jen tentativním a pouze tušivým. Náš argument, vyvozený z uvedeného příkladu, je následující: intuice se tu objevuje v podobě tušivého vynálezu, který neznamená náhodu, ale směřuje jistým směrem. Tušení se ovšem také nemusí potvrdit; mnohokrát se stane, že tušíme nesprávně. To však ještě neznamená, že tušení není leč náhodný nápad. A takové tušení nás vede k činu, k jisté aktivitě, iniciativě: nejde nikdy o pouhé „vidění“ či „nahlédnutí“ toho, co tu je před námi, ale vždycky také o vidění či nahlédnutí toho, co tu před námi ještě není, dokud něco neuděláme, dokud nezavedeme do případu nějaký nový prvek, nové zadání a tím novou souvislost.

(Bonn, 920711-1.)

<<<

>>>

Dedukce

S tím souvisí také to, že lze i v rámci takového systému jako je logika klást platně otázku pravdivosti a pravdy. Pochopíme-li jednou, co to je trojúhelník, pak jej – je-li už jednou pojmově konstituován jako intencionální předmět – můžeme dále poznávat, neboť má množství vlastností, kterými jsme jej nevybavili my, neboť jsme o nich nejprve neměli ani ponětí. Bylo by zcela zcestné, kdyby se někdo pokoušel něco vyvodit z počátečního zadání pouze logickou, tj. deduktivní cestou. Tak např. můžeme takový obecný trojúhelník jakkoliv (myšlenkově) zkoumat, popisovat, rozebírat a skládat, nepřijde-li s novou myšlenkou, totiž s pojmem a s intencionálním předmětem kružnice, vůbec nás nenapadne, zda je možno takovému trojúhelníku kružnici vepsat anebo i opsat, jak najdeme střed oněch kružnic apod. Už samo půlení úhlů je významná novinka, která nevyplývá ze samotného pojmu úhlu. Ostatně je charakteristické, že např. dělení úhlů na třetiny, na pětiny apod. dovedeme (geometrickou cestou, pravítkem a kružítkem) zvládnout jen přibližně, kdežto půlení nám jde skvěle a (teoreticky) s naprostou přesností. To přece není záležitost dedukce! To je věcí vynálezů. Každá dedukce je závislá na celé řadě předpokladů nejen vyslovených, ale zejména nevyslovených, a to nejen zamlčených, nýbrž kterých si vůbec nejsme vědomi, a na celé řadě jakýchsi „samozřejmostí“, o nichž vůbec neuvažujeme a ani nechceme uvažovat. S izolovanými premisami se nedá vůbec nic podniknout, protože jsou „mrtvé“. Je naopak zapotřebí je oživit tím, že je uvedeme do souvislostí, do kontextu, do života, do (třeba jen myšlenkového) dění. Zároveň však tu zůstává „něco“, co je „předmětem“ poznávání – v našem případě je to trojúhelník. I když byla vyvinuta celá trigonometrie, i když byla vynalezena analytická geometrie, a i když bude třeba ještě někdy vyvinuta nějaká další matematická disciplína, která odhalí nové, dosud netušené stránky a kvality trojúhelníků, bude to stále tentýž trojúhelník, o kterém už uvažovali tak dávno Thalés, Pythagoras a další až po Eukleida. To má své nesnáze a zápory, právě ta neměnnost, mimočasová identita – ale to nás v tuto chvíli nezajímá; naopak jsme plni údivu, jak je vůbec něco takového možné, že jsme s to kdykoli myslit tentýž trojúhelník, ať máme náladu dobrou nebo špatnou, tentýž v mládí jako ve stáří, ba tentýž jako všichni lidé, kteří kdy tento trojúhelník (eukleidovský) resp. jeho ideu pochopili. A vůbec nejdůležitější je to, že můžeme takový trojúhelník jako rovinný útvar jednou platně a dostatečně ustavit, a potom můžeme shledávat na této své konstrukci spoustu vlastností, na něž jsme původně nikterak nemyslili, ale které jsme onomu námi vymyšlenému útvaru nijak nemuseli přisoudit. (Jiné naopak takto přisouzeny býti mohou, např. v případě taxonomických jednotek.) Zároveň to také ukazuje ještě jiným směrem. Některé kroky jsou logicky absurdní nebo vysloveně nepřipustné. Odedávna se jako příklad uvádí kvadratura kruhu jako vyslovený nesmysl. Ale navzdory takové absurditě se někdy může ukázat zdánlivá kontradikce in adiecto jako smysluplná. Kružnice třeba je definovatelná jako křivka, jejíž každá body je stejně vzdálen od jednoho bodu mimo ni, který pak nazýváme jejím středem. Z toho vyplývá, že kružnice může mít jen jediný střed. Kružnice o dvou středech je nesmysl. Jenže tento nesmysl se posléze ukáže jako něco přece jen smysluplného. Szačí, abychom nemysleli jen suše, „mrtvě“ logicky, ale aby naše logika měla fantazii. Jestliže kružnice je geometrické místo bodů, majících touž vzdálenost od jednoho bodu, můžeme si vymyslet takovou divnou „kružnici“, která má středy dva, a úpochopt ji jako geometrické místo bodů, jejichž součet vzdáleností od obou středů je týž. A máme kružnici trochu protáhlejší, totiž elipsu. Ale to vůbec neznamená, že si takhle můžeme vymýšlet dál a jakkoliv. Tady právě nám klade překážku cosi, co připomíná „tvrdou skutečnost“, ačkoliv jsme si to vlastně sami vymysleli, tj. trojúhelník, kružnici, elipsu jsme sami myšlenkově konstituovali, konstruovali – a přece se „chová“ od té chvíle co byla ustavena tak, jako by už na nás nebyla závislá, nýbrž naopak my na ní. Nadále už ji musíme myslit přesně tak, jak byla jednou – ovšem za předpokladu, že to „cosi“ v sobě mělo – myšlena, míněna, intencionálně ustavena. Již v tomto jakoby ryze logickém případě musí být nahlédnut rozdíl mezi logikou soudů a úsudků na jedné straně a „logikou“ samotných myšlenkových modelů, tj. intencionálních „předmětů“. Odtud také se odvozuje rozlišení mezi logikou „formální“

a „materiální“, což je ovšem rozlišení pochybné, svádějící nás nesprávným směrem a zejména odvádějící nás od závažného problému, který byl zmíněn. Tak, jako se např. hmotné předměty nebo živé bytosti chovají svým způsobem a do značné míry nezávisle na tom, co si o tom myslíme a jak si to myslíme, chovají se i „předměty“ námi vymyšlené a zůstávající jen v naší mysli. A v této jejich nezávislosti na nás se ukazuje ne pouhá setrvačnost, ale jakási „logičnost“, kterou se pak i my ve své mysli pokoušíme nějak uchopit, nahlédnout a porozumět jí.

(Bonn, 920711-2.)

<<<

>>>

920721-1

1.01

Musíme si nejprve položit otázku, jaký má vlastně smysl se zabývat filosofií náboženství a proč zrovna filosofií Hegelovou. Někteří z Vás už vědí, že sám jsem přesvědčen, že křesťanství ve svém jádře žádným náboženstvím není a že je za náboženství považováno jen omylem, a to omylem, který se vleče dějinami po staletí. Právě tato okolnost však může být považována za jeden z hlavních důvodů, proč se na theologické fakultě zabývat filosofií náboženství: potřebujeme si vyjasnit, jaký je základní rozdíl mezi filosofickou reflexí náboženských pocitů a stavů, náboženských jevů, projevů a zkušeností na jedné straně a filosofickou reflexí víry na straně druhé. Budu vycházet z toho, že víra je životní (i myšlenková) orientace ostře protimytická a protináboženská, a budeme si všímat toho, zda v tomto případě Hegel a v jiných případech jiní filosofové měli vůbec nějaký smysl pro toto rozlišení. Je to pro nás důležité zejména proto, že naše hlavy jsou plné zlomků myšlenek starých filosofů, aniž bychom si toho byli vědomi, a že bychom jejich myšlenkové nedostatky a omyly mohli chybně považovat za potvrzení nedostatků a omylů vlastních.

1.02

A pak tu je otázka, proč to má být zrovna Hegel, na němž si to budeme ověřovat. Tedy za prvé proto, že to je velký myslitel, jeden z největších filosofů všech dob. Je vždycky lépe chodit ke kováři než ke kováříčkovi, ať už jde o cokoliv. Za druhé proto, že nejrůznějším prostřednictvím a v rozmanitých převlecích mělo Hegelovo myšlení zejména v posledních pěti desetiletích (ale do jisté míry už dříve) obrovský vliv na naše vlastní myšlení. V žádném případě nesmíme podceňovat skutečnost, že i přes onen v posledních dvaceti letech velmi upadlý marxismus (ale třeba v šedesátých letech marxismus docela zajímavý a myšlenkově nadále relevantní) a navzdory té nejubožejší podobě několikátého odvaru se některé Hegelovy myšlenky přece jen usadily v našich hlavách, a pokud ne přímo v našich, tak jistě v hlavách mnoha lidí, s nimiž přicházíme a s nimiž zejména vy přijdete často do styku. Čím méně si budou lidé vědomi své závislosti na Hegelových, Feuerbachových a Marxových myšlenkách, tím bezbrannější budou vůči jejich působení. Ne všechny Hegelovy myšlenky jsou hodny odmítnutí či dokonce zatracení, ale musíme vždycky vědět, které to jsou myšlenky, jaká je jejich původní podoba a proč je odmítáme nebo proč s nimi souhlasíme.

1.03

Nenechte se zejména mást žádnými přehlednými dějinami filosofie, dokonce ani těmi nejlepšími a nejdůkladnějšími. Každý velký filosof představuje mnohem větší myšlenkové bohatství, než jaké je možno soustředit do několika charakteristik. Každé dějiny filosofie jsou jen jakoby pomocným lešením, jež nám dovoluje dávat si různé myslitele do časové i věcné souvislosti, ale žádné lešení nemůže nahradit stavbu, kolem níž bylo postaveno.

1.04

(z přípravy na pdn 1991-2 - ETF.)

(Praha, 920721-1.)

<<<

>>>

920730

Odmítnutí výkladu vyššího z nižšího musí být nějak zdůvodněno. Jeden, předběžný způsob takového zdůvodnění, spočívá v poukazu na to, že ono tzv. nižší nemůžeme poznat přímo, nýbrž vždycky teprve ze souvislostí, a že právě teprve v jistém druhu souvislostí vyššího typu se může ukázat, jaké vlastnosti musíme předpokládat na nižších stupních. Tak např. chování živých organismů nemůžeme vykládat z toho, co se dozvíme o vlastnostech prvků a jednoduchých sloučenin, tedy v souvislostech anorganických. Existují zřejmě jisté vlastnosti atomů, které lze poznat teprve v organických kontextech. A proto je zřejmé, že bez znalosti vyšších úrovní je naše znalost úrovní nižších nekompletní a jen částečná.

Toto zdůvodnění však také není bez vady, neboť implicitně předpokládá, že i ty nejvyšší úrovně jsou vlastně předem dány, tj. umožněny a založeny kompletní výbavou daností nejjednodušších, počátečních. Tento zamlčený předpoklad stojí na nezdůvodněné představě, že v základech všeho jsou jakési předem dané a ničím nezměnitelné elementy, z nichž pak je všechno postaveno a zkombinováno. Právě tento předpoklad je však mylný. Nic takového jako neměnné elementy v tomto světě neexistuje. V tom smyslu ovšem není žádnou pomocí, když vedle elementů předpokládáme nějaké „síly“ či „faktory“, které jsou s to ony stálé elementy pořádat zvenčí (tak si to již dávno představoval např. Empedoklés). Naprostou nezbytností je pro nás nahlédnutí, že 1) může docházet k událostem, skutečnostem, které z nějakých prvotních daností jednoznačně vůbec nevyplývají, ale představují cosi vskutku nového, nebývalého, co nejenom k dosavadním skutečnostem jako něco nového přistupuje, ale co 2) i je proměňuje způsobem, který nebylo možno předem odhadnout (i když je ovšem neproměňuje zcela libovolně, nýbrž vždycky v návaznosti na to, čím byly a jaké byly předtím).

[Datum poznámky odvozeno z data původního souboru. Pozn. red.]

920730

<<<

>>>

920821

Jak je možný rozhovor o nějaké významné skutečnosti, jestliže ji každý z partnerů chápe jinak? Je nutno rozlišovat mezi skutečností samotnou a tím, co má ten který partner „na mysli“, když o té skutečnosti mluví. To možná není na první poslech srozumitelné, pokud si neuvědomíme, že každý myšlenkový akt resp. vůbec každý akt vědomí směřuje přinejmenším od řeckého vynálezu pojmů vlastně dvojnásobně, má dvojnásobnou intenci (to slovo „dvojnásobně“ má jenmprozatímní platnost – jen pro tuto úvahu; ve skutečnosti je těch intencí celá řada). Když např. diskutujeme o metafyzice, co to je, kdy vznikla, co k ní náleží a co už nikoliv atd., „míníme“ jednak „skutečnou metafyziku“, jednak to, jak metafyziku chápeme a jak jí rozumíme buď my sami nebo někdo, jehož pojetí kriticky posuzujeme apod. Nemá smysl spor, zda k metafyzice náleží substanční myšlení nebo ne, pokud si neujasníme, v jakém smyslu o metafyzice mluvíme a na základě jakého pochopení. A naopak, pokud už v našem pochopení má metafyzika takový charakter, že je se substančním myšlením svázána, zase nemá smysl spor o to, zda jde o metafyziku substanční, neboť to je obsaženo implicitně již v

samotném pojetí metafyziky. – Hlavní problém ovšem tkví v něčem ještě dalším a podstatnějším. Jde totiž o otázku pravdy. Řekové, kteří vynalezli pojmy a pojmové myšlení, se domnívali, že při zjišťování či ověřování pravdivosti je rozhodující srovnání mezi tím, co je řečeno (nebo myšleno), a tím, o čem to je řečeno (nebo myšleno), jinak řečeno, mezi míněním (aktem mínění) a míněným (předmětem mínění). Tím byla ovšem celá problematika zjednodušena – a tím se doporučovala dlouhým generacím myslitelů -, ale zároveň simplifikována, ano redukována a degradována.

Písek, 21. 8. 1992

<<<

>>>

{Evropa u Patočky}

Patočka

pro LN o Patočkovi (u příležitosti vyjití „Evropy“)

Poznámka

Patočka ve své knížce zcela zapomněl to, co si jindy fragmentárně nebo i marginálně přece jen uvědomoval, totiž že Řecko není jediným sloupem evropského „chrámu“. A tak je pochopitelné, že mluví nejenom o době poevropské a o zániku Evropy jakožto vládkyně světa (21), ale dokonce o možném zničení Evropy (28), kterou zasazuje mezi předeurope a poevropské lidstvo, jež vidí promlout „z předeurope hloubky“ (24). Ve skutečnosti to, co vidíme, je úpadek a rozpad řeckého dědictví (ostatně ne celého!, jen určitého typu „metafyziky“). Tím však vůbec ještě není nic řečeno o druhém významném základu či sloupu evropské skutečnosti, totiž o dědictví hebrejském, bez něhož není myslitelné křesťanství, stejně tak jako bez křesťanství nejsou myslitelné evropské dějiny.

(Pha, 15. 9. 1992)

920915

<<<

>>>

920926-1

Pojmovost nenáleží k myšlení samozřejmě, ale musela být dějinně ustavena a rozvinuta na základě vynálezu pojmů jako čehosi nového, co starší (předpojmové, např. mytické) myšlení neznalo a co nemělo k dispozici. Pojmovost také neovládla myšlení naprosto, takže dodnes lze i v evropské tradici identifikovat její mimopojmové složky, a to jak v podobě reziduí (např. v běžném každodenním způsobu uvažování, v některých překvapivých reliktech ve vědě, a ovšem zejména v tzv. mytologismech v Landsbergově smyslu), tak na druhé straně i v podobě různými způsoby kultivované (v poezii, ale také ve zmíněných mytologismech a ideologiích). Pronikání pojmovosti do myšlení a její stále mocnější ovládní myšlenkových postupů není také ničím jednoznačným a nezvratným; dokonce se zdá, že úrovně a kvality pojmovosti špičkových intelektuálních výkonů v závěrečné fázi středověku nebylo od té doby až dodnes dosaženo. Stručně shrnuto: pojmové myšlení má svůj počátek v čase a od té doby se neudrhuje samovolně, nýbrž zásluhou těch, kdo vynakládají úsilí a duševní energii, aby myslili pojmově. Tam, kde toto úsilí slábně, upadá i sama pojmovost a její vliv. V zásadě je myslitelné, že myšlení z pojmovosti převážně nebo dokonce úplně vypadne. V tom smyslu nelze vyloučit tzv. konec filosofie, o němž se už tolik napsalo a nadiskutovalo, neboť filosofie je bez pojmů a pojmovosti nemyslitelná. (To pak má své

důsledky i pro posuzování tzv. mimoevropských „filosofií“, zejména indické, čínské, ba dokonce sumerské apod., o kterých se mluví a píše vysloveně nekriticky.)

(Pozn.: připravováno pro Sobotku, ale nedokončeno.)

(Praha, 920926-1.)

<<<

>>>

920926-2

Nahlédneme-li tuto dějinnou povahu pojmového myšlení, nemůžeme nevidět, že hlavní problém není v tom, kdy a jak se pojmovost v myšlení prosadila, ale jaká byla zpočátku její povaha a jaké byly a jsou její další osudy. Také pro zmíněnou otázku „konce filosofie“ je rozhodující, jak pojmem bytostný vztah filosofie k pojmům resp. k pojmovosti právě v souvislosti s její „epochální“ (tj. po celé epochy se prosazující a projevující) proměnlivostí a s jejími (dlouhodobými) dějinnými osudy. Proto je naprosto nutno se znovu pokoušet stále hlouběji a za použití nových myšlenkových prostředků a postupů stále precizněji zkoumat povahu pojmů a pojmovosti. Zvláštním úskalím tu je ovšem nevyhnutelnost využití pojmů a pojmovosti k dalšímu pronikání právě k této jejich povaze. Bez pojmů nelze myšlenkově uchopit, co to vlastně je pojem. To má své perspektivní dějinné důsledky například v tom, že konec filosofie nelze rozpoznat ani konstatovat ani filosoficky, ani mimofilosoficky. Mimofilosoficky to není možné prostě proto, že neexistuje mimofilosofická instance, která by mohla kompetentně rozhodnout o tom, co je a co už není filosofie. A filosoficky se to zdá být nemožné proto, že každé takové na platnost pretendující filosofické rozpoznání a konstatování by muselo být v rozporu se sebou, totiž se svou vlastní skutečností, která se onomu rozpoznání vymyká, protože onen údajný konec filosofie filosoficky zřejmě přežívá. (Pozn.: starší text – připravováno pro Sobotku, ale nedokončeno.)

(Praha, 920926-2.)

<<<

>>>

Intence předmětné / nepředmětné

1. 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.

2. 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).

3. 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, 921221-1.)

<<<