

>>>

## Rozum

V obecném povědomí můžeme dnes napořád shledávat jakýsi podvojný, dokonce vniřně rozporný vztah k rozumu. Na jedné straně rodiče velmi často apelují na své děti, aby nedělaly hlouposti, ale byly rozumné, aby měly rozum; a nemusí vždy jít jen o malé děti. Dokonce i přátelé domlouvají svým druhům a hledí je přivést k rozumu, když podnikají něco nerozumného. Ale na druhé straně nemůžeme přehlédnout, jak respekt k rozumu a důvěra v rozumné jednání a chování byla v nejrůznějších ohledech značně otřesena. Naše doba není ovšem v tomto ohledu zdaleka jediná a tedy první. Důvěra v rozum musela být po mnohá staletí lidem (zejména v evropské tradici) dost nesnadno vštěpována proti jiným instancím, zejména proti různým typům autorit, které se stavěly proti rozumu a nad rozum. Z evropské minulosti je snad nejproslulejší důraz na autoritu „víry“, která byla v důsledku mylného chápání jak rozumu, tak samotné víry stavěna proti rozumu a nad rozum (neslavně slavnou se stala zejména radikalistická věta „credo quia absurdum“, věřím, protože to je absurdní). Dnes jsme nejčastěji konfrontováni s jiným, ale velmi rozšířeným typem nevíry v rozum, která se zároveň halí do zdání jakési „víry“ či pseudo-víry v hypostazovanou rozumnost světového, zejména však ekonomického dění, která se prosazuje navzdory nejrůznějším nerozumnostem a omylům jednotlivých lidí a jednotlivých lidských společenství. Tato pseudovíra či pověra je spjata s klasickým liberalismem a jeho zásadou nechat svět jít jeho vlastními cestami (laissez faire, laissez passer, le monde va de lui-meme – u nás se tato zásada stala známou v podobě dikta o „neviditelné ruce trhu“, jež ovšem spíše navazuje na hegelovskou adaptaci v myšlence o „Isti rozumu“: světový, tedy nad-lidský rozum se Istivě prosazuje proti všem lidským nerozumným i protirozumovým plánům). Co je to tedy onen „rozum“ – míníme tím lidský rozum nebo nějaký mimolidský a nad-lidský, světový či dokonce nad-světový rozum?

(Písek, 950101-1.)

<<<

>>>

## Pravda

V žalmu 85, v. 12 na místě, kde český překlad (Kralických) uvádí „víra z země pučiti se bude a spravedlnost s nebe vyhlédati“, najdeme v latinském podání „veritas ex terra orta est, et iustitia de caelo prospexit“. To svědčí o nejistotě, s jakou ostatně už překladatelé LXX užívali řeckých slovo PISTIS a ALÉTHEIA (český překlad se v tomto případě shoduje se LXX). Zajímavější je ovšem myšlenka, že spravedlnost a víra mají rozdílná východiska, že pocházejí z odlišných míst, ale že se setkávají. Ostatně to – podle verše 11 – neplatí jen o nich, neboť čteme: „Milosrdenství a víra potkají se spolu, spravedlnost a pokoj dadí sobě políbení.“ Verš 8 ukazuje na to, že milosrdenství je původně Hospodinovo, takže také ono přichází shora dolů (jako spravedlnost). To by pak ukazovalo zase na to, že víra a pokoj přicházejí zespoda, od země (která tak vydává svou úrodu – v. 13), a proto i ony náležejí k sobě. Zvláštní je, že dá-li se Hospodin do pohybu, vydá-li se na cestu, spravedlnost jde před ním (v. 14). Na první pohled se zdá vypadat na nedůslednost, když čteme, že Hospodin „mluví pokoj k lidu svému“ (v. 9), ale je docela možné, že chybný byl spíše náš závěr, že pokoj vychází ze země (podobně jako víra). Je také možné, že spravedlnost, milosrdenství i jejich ovoce: pokoj přicházejí shora, zatímco víra je zdola odpovědí na ně. Pak zbývá rozhodnout,

kam zařadíme pravdu. Mám za to, že tu bude nezbytné od sebe odlišit spravedlnost, milosrdenství a pokoj, přicházející „shora“, a lidskou spravedlnost, lidské milosrdenství a lidský pokoj, které představují nedokonalou lidskou odpověď na ony shora přicházející výzvy. Pak bude logické rozlišovat také mezi Pravdou jako poslední instancí a mírou všeho lidského usilování, a mezi jednotlivými relativně pravými, pravdivými, pravdě se blížícími činy (životními i myšlenkovými), které sice vyrůstají „ze země“ (jako víra), ale podrobují se oné poslední Pravdě jako své (nepředmětné, nezpředmětněné) nejvyšší normě. (Zcela stranou nechávám nezbytnou změnu, kdy „shora“ znamená z budoucnosti a „zdola“ naopak z minulosti resp. z aktuální přítomnosti). (Pravda, 950109-1.)

<<<

>>>

### **Řecký jazyk**

Řečtina je první filosofický jazyk – přesněji: je to první jazyk, který byl doformován a tedy zčásti – alespoň dodatečně – spolufornován filosofií. Je svým způsobem hodno pozornosti, že právě tento jazyk posloužil – ovšem ve své lidové, poněkud již pokleslé podobě – nejenom první církvi, ale již židovským učencům – jako prostředek, medium, jímž měl být a byl oslovován celý tehdejší, ale také pozdější svět. Kuriózním způsobem to komentuje Nietzsche ve svém aforismu č. 121 z *Jenseits von Gut und Böse*: „Es ist eine Feinheit, daß Gott griechisch lernte, als er Schriftsteller werden wollte – und daß er es nicht besser lernte.“ Možná, že Nietzsche neprovokuje na nejsprávnějším místě: už stará hebrejská tradice, zejména však poselství první církve chtělo oslovit celý tehdejší známý, zejména vzdělaný svět, tj. svět ovlivněný helenismem. Je zřejmé, že by nemělo smyslu zůstat u nějakého – třeba sebe lepšího – jazyka, který by zůstal většině tehdejších lidí cizí. Jistá pokleslost (nebo později při dalších překladech jistá nevyvinutost) užitého jazyka nemůže být principiálně na závalu tam, kde jde o šíření a zasahování dalších okruhů, a lze mít naopak za to, že tím je (nebo může být) příslušný jazyk kultivován nebo rekultivován (latina scholastických diskusí je sice jazykově pod úrovní latiny třeba cicerónské, ale pojmově je nepochybně daleko vytříbenější).

(Praha, 950122-1.)

<<<

>>>

### **Plebejství**

Plebejství je tořovatelné jen jako daný stav, ale nikdy jako zvolený styl či program. Plebejství je něco, co může být pouze překonáváno a odstraňováno, ale co nemůže být tolerováno, natož schvalováno. Proti plebejství stojí rytířství, eventuálně – novějším názvem – gentlemanství. Český název „šlechtický“ je úzce spjat se „šlechtným“. „Plebs“ znamená původně „lid“, ale plebejský není totéž co lidový.

(Praha, 950131-1.)

<<<

>>>

## Krása

Krásu nelze vymýšlet, nelze ji nejprve vymežit, pochopit a pak hledat, co se jí blíží, co jí nejmíc odpovídá; s krásou se musíme setkat, musíme ji zakusit, musíme s ní mít osobní, individuální zkušenost. A to nutně znamená, že se musíme setkávat s krásnými skutečnostmi, neboť krása sama se zdá být vlastně jen pojmovou konstrukcí, pouhou abstrakcí. Ale je tomu tak opravdu? Pak by totiž krása nebyla ničím jiným než „krásností“, tj. vlastností takových skutečností, o kterých říkáme, že jsou krásné. Tím se však nic nevysvětluje, zejména nikoliv to, proč o nich říkáme, že jsou krásné. Jak se pozná, že nějaká skutečnost je krásná, zatímco jiná krásná není a některá je dokonce ošklivá? Můžeme to odvozovat jen z naší subjektivity, tj. jen z toho, že se nám některá líbí, kdežto jiná nikoliv nebo nás dokonce odpuzuje? Zajisté nikoliv, neboť známe případy, kdy se někomu líbí něco, co pro ostatní je spíše odpuzující. Jsou lidé, kteří mají zalíbení v bolesti nebo smrti, dokonce ve vlastní bolesti či smrti. Považujeme je za výjimky, odchylky od normy. (Krása je přece nepochybně čímsi blízkým normě.) Cím je však dána norma? Je dána většinou? Je dána průměrem? Žádný umělec ani žádný milovník umění s tím nemůže a nebude souhlasit. Průměrná vnímavost pro krásu nemůže s konečnou platností rozhodovat o tom, co je vskutku krásné a co není; zdaleka ne všichni lidé jsou povoláni, aby o něčem takovém spolurozhodovali. Předpokladem platné zkušenosti s krásou je především vnímavost, citlivost pro krásu. Ale to nestačí, neboť tuto „přirozenou“ vnímavost je navíc třeba kultivovat. Vnímání krásy, chápání krásy, správné rozlišování skutečné krásy od krásy pouze zdánlivé, povrchní, laciné atd. (jak jsme o tom zvyklí hovořit), vyžaduje náležité vychování a také vzdělání, neboť smysl pro krásu je třeba pečlivě pěstovat i u těch, kterým se ona vnímavost dostala třeba i v plnosti do vínku. Vnímavost pro krásu zkrátka není jen darem přírody, není ani pouhou individuální výbavou, ale představuje také jistou dějinnou tradici, zkrátka kulturu. Už také proto, že vnímání krásy není jen individuální záležitostí, ale záležitostí společenskou, sdílenou, a to sdílenou nejen současníky, ale také lidmi, kteří náležejí různým dobám, dokonce různým věkům.

(Praha, 950203-1.)

<<<

>>>

## Estetika / Extrasenzuální (mimosmyslové) vnímání

Termín je poměrně pozdní, pochází z první poloviny 18. století (A. G. Baumgarten vyslovuje 1735 požadavek na vypracování takové nové disciplíny a o 7 let později činí estetiku (poprvé v dějinách filosofie) tématem svých přednášek, které po dalších 8 letech vycházejí knižně (v nedokončeném latinském znění: „Aesthetica“, 1750). O rozšíření nového termínu se zasloužil zejména G.F.Meier. Brzo se termínu i jeho obsahu dostává velké pozornosti a zmocňuje se ho móda. Teprve později dochází zejména ze strany špičkových myslitelů k hlubším filosofickým interpretacím tohoto pojmenování v návazání na řecký význam základního slova AISTHESIS, a ještě později dochází k oddělení estetiky jako vědy od estetiky jako filosofické disciplíny.

AISTHESIS znamená řecky vnímání, původně ovšem smyslové vnímání. Nejprve musíme toto chápání revidovat tím, že je radikálně rozšíříme na vnímavost všeho druhu, tj. i na takovou vnímavost, která sice není bez smyslové vnímavosti možná, ale není na ni redukovatelná ani z ní odvoditelná. Zde je zapotřebí upozornit na některá nebezpečí a naopak zase na některé nové, dosud dokonce ani řádně

netematizované, natož probádané, stále však otevřené možnosti. Je celkem známou skutečností, že se různí extravagantní jednotlivci, nezřídka i podvodníci rádi odvolávají na tzv. extrasenzuální vnímání resp. na mimosmyslovou zkušenost. O mimosmyslové vnímavosti můžeme rozumně hovořit zejména ze dvou důvodů resp. na základě dvojího typu motivace. Tradiční chápání, omezující vnímavost na 5 smyslových orgánů, jistě nevyhovuje; biologové objevili už celou řadu případů vnímavosti živých bytostí, o nichž lidé dlouho vůbec nevěděli, které nemohou být převedeny na oněch tradičně uznávaných pět smyslů a jejichž povaha většinou ještě nebyla dostatečně objasněna. Přitom je možné, že také u člověka budeme muset počet smyslových orgánů podstatně zvýšit. Kromě toho tu je ještě druhý důvod či motiv: pro člověka jsou mimořádně důležité některé skutečnosti, vůči nimž jeho tělo nemohlo a ani nadále nebude moci vyvíjet žádný typ vnímavosti, podstatně (a nejen okrajově) vázané na žádný tradiční ani jiný, netradiční smyslový orgán. „Vnímavost“ vůči takovýmto skutečnostem byla, je a i nadále bude svěřována ne už pouze centrálnímu nervovému systému (resp. konkrétně mozku), ale samotné mysli.

(Praha, 950203-2.)

<<<

>>>

## **Filosofie a člověk**

Filosofové se kupodivu nezačali nejprve dotazovat po člověku; k tomu došlo až později, době sofistů a Sókratově. Takže to je ve filosofii cosi nového, je to jakýsi objev a obrat ve filosofování. Filosofie začala jako tázání po tom, z čeho věci vznikají a do čeho zanikají, co však samo nikdy nepřestává trvat, nepřestává být, tedy po ARCHE. To znamená, že se filosofie nechala teprve se značným zpožděním oslovit mnohem starší výzvou z Apollónova chrámu v Delfách, totiž „Poznej sebe sama!“ (GNÓTHI S'AUTON). Odvrat od tehdy již mrtvé „přírody“ (tj. přesněji od umrtvujícího elejského pojetí „jsoucího“ však již hrozil být odvratem od samotné filosofie resp. od toho, co filosofii dělá filosofii, totiž od lásky a touhy po moudrosti resp. po pravdě (jak to známe zejména z Platónovy Hostiny). Proto musil být tento obrat proveden vskutku filosoficky – a to znamenalo také v principiálním zápase se sofistickou, která z jedné strany filosofii ohrožovala jakožto ne-filosofie (z druhé strany byla filosofie ohrožována „mnohověděním“, jak to pojmenoval – podle Platóna – Sókratés). Jednou ze zásadních tezí sofistiky je formule „člověk mírou všeho“, ANTHROPOS METRON PANTÓN. Proti tomu tedy už tehdy musela a vždy znovu musí filosofie trvat na tom, že člověk není mírou všeho. Tady ovšem nepomůže poukázat na bohy ani na Boha. Víme, že nikoliv teprve nějaký sofista, ale již filosof Xenofanés řekl (z1. B 15 z Klementa, překlad K. Svobody 1944, s. 39):

*Kdyby však voli a lvi a koně dostali ruce  
anebo uměli kreslit a vyrábět tak jako lidé,  
koně by podobné koňům a voli podobné volům  
kreslili podoby bohů a právě taková těla  
jejich by robili, jakou i sami postavu mají.*

Rozdíl mezi věděním (EPISTEME) a domněním (DOXA) či pouhým zdáním ( ) je od počátku dobře filosofický; filosofové nepřikládali ani sobě, ani filosofii nějaké samostatné vědění, a už nejméně o bozích. Kritičnost, od počátku úzce spjatá s filosofováním, vedla často k pochybnostem, skepsi a důrazu na relativitu lidského poznání. Sofistická teze, kterou jsme zmínili, tedy ve skutečnosti překračovala

meze, tj. stala se „nemirnou“: nezůstala u (oprávněných) pochybnosti, ale otevřela lidskému myšlení cestu k svévoli, a tím se vlastně vzepřela delfskému příkazu. Lidský úděl a zároveň úkol, povinnost poznat sebe sama, byly rozpoznány již před vznikem filosofie. Sama filosofie se zpočátku rozvíjela bez ohledu na tento závazek, a teprve v době začínající sofistiky se od „přírody“ odvrátila a zaměřila svou hlavní pozornost na obec, politiku a tím na člověka.

(Praha, 950203-2.)

[Záznam je upravený bod z přípravy na přednášku z cyklu Úvodní kapitoly z filosofie 94/95, oddíl Filosofie jako tázání po člověku. Jinak se dochovalo jako kartotéční lístek v AUK. Pozn. red.]

<<<

>>>

### **Hřích a entropie / Entropie x hřích / Entropie x hřích**

Svět, v němž žijeme, se vyznačuje mj. dvěma protikladnými tendencemi, totiž tzv. entropickou a neentropickou (negativně entropickou). Entropie provází každou proměnu, každý pohyb, každou aktivitu; a nejen provází, ale je s ní hluboce spjata, dokonce je v jistém smyslu jejím předpokladem (i když v jiném smyslu má charakter spíše parazitický, příživnický). Jestliže třeba Broch píše (ve svých úvahách o fenoménu kýče), že všude tam, kde se objeví nějaká hodnota (a nová hodnota, která tu dosud nebyla, je nepochybně výsledkem entropického procesu), se ihned objeví celá řada příslušných anti-hodnot resp. pa-hodnot, které se jí chtějí podobat a které se za ni vydávají, pak to je – opět nepochybně – mimo jiné také výsledek procesu entropie. Úpadek kvality, jaký nacházíme všude tam, kde je napodobována nějaká (nová) hodnota, je sám o sobě prostým důsledkem entropie, tj. tendence přecházet od stavů méně pravděpodobných k pravděpodobnějším. Na entropii ovšem nemůžeme převádět (svádět) všechno, zejména nikoliv to, že se ono napodobení hodnoty, které něco podstatného z její kvality ztrácí a stává se tedy nikoli pouhým nepovedeným napodobením, nýbrž pokusem onu nepovedenost zastříť, ukryt a pak předstírat, že jde o plnohodnotnou formu napodobení, tedy o onu původní hodnotu v celé plnosti, tedy že se takové napodobení dopouští podvodu. Každý pokus o podvod musí být přísně a přesně odlišen od pouhého „šumu“, tj. pouhého entropického úpadku, protože má charakter aktivity, jež se entropickému úpadku dává do služeb. To nás vede k významnému závěru: hřích spočívá nikoliv ve zlé vůli (tj. ve vůli ke zlu), nýbrž v nesprávné, falešné orientaci ve světě, tj. v orientaci na předstírání namísto orientace na autentičnost. Avšak i zde je nutná ještě jedna korektura: nejde o autentičnost aktivního subjektu, nýbrž autentičnost té (nepředmětné) skutečnosti, díky které je subjekt (a jeho schopnost se vždy znovu ustavovat, tedy rekonstituovat) možný.

(Praha, 950222-1.)

<<<

>>>

### **Smysl v dějinách 1**

Tázal jsem se přítele historika, jak se dívá na smysl v dějinách. „Jaký smysl?“ opáčil, „dějiny jsou přece něco, co se nikdy nemělo stát!“ Moje první myšlenka mířila k potenciálnímu zdroji tohoto kuriózního kreda: odkud to asi ukradl? Pak

jsem potlačil málo věcnou závist a začal jsem uvažovat: není v pozadí tohoto výroku počít člověka „lépe vědoucího“, jak by byly bývaly dějiny měly vypadat? Protože přítele přece jen trochu znám, nepřipadalo mi to nejpravděpodobnější. Mohl by to ovšem také být výraz vědomí, zdrceného všemi hrůzami, jimiž byly dějiny nakaženy a zkaženy. Náznak jistého cynismu by tomu mohl nasvědčovat. Ale dost už pokusů o „chápání“, které je orientováno na konkrétního člověka: je třeba přihlídnout k samotnému tématu! Kdy můžeme spolehlivě říci, že se něco nemělo stát? Náleží např. omyl mezi takové věci, k nimž by nemělo dojít? Kdyby nebylo omylů, nemělo by smysl mluvit ani o správnosti. Jak bychom vůbec mohli ocenit správnost, kdyby nám chyběla zkušenost s omyly? Kdy je vlastně omyl zbytečný? Když není novým, ještě nevyzkoušeným a tedy neodhaleným omylem, ale omylem zbytečně opakovaným. Snad to můžeme aplikovat i na dějiny. Zajisté je v dějinách mnoho, až příliš mnoho zbytečného opakování, ale jsou proto zbytečné samy dějiny v dějinách je nepochybně mnoho událostí, které se neměly stát ale můžeme to říci o dějinách samotných? Jaký smysl by mohlo mít, kdyby bývalo nikdy nedošlo k počátku a pokračování dějin? Smysl přece to, co se prosazuje s obtížemi proti překážkám všeho druhu, vposledu především proti ne-smyslu. Dějiny, které by byly jen hladkým rozvíjením nějakého smyslu, by přece nebyly žádnými dějinami. Dějiny jsou terénem vážného a hlubokého zápasu smyslu proti ne-smyslu. A v tom spočívá jejich „smysl“.

(Praha, 950313-1.)

[Od stejného výroku historika Viléma Prečana se Hejdánek odráží v deníkovém záznamu 960301-1. Záznam se dochoval jako kartotéční lístek v AUK. Pozn. red.]

<<<

>>>

## **Smysl v dějinách 2**

Otázka, kde našel a odkud vzal „přítel“ (rozumí se Vilém Prečan) onu formulaci, že „dějiny jsou přece to, co se nikdy nemělo stát“, je zajisté spíše řečnická, neboť zdrojů by se našlo povícero. Jen jedno lze uvést, totiž místo z Hegela: „Das, was sonst Wirklichkeit heißt, wird von der Philosophie als ein Faules betrachtet, das wohl scheinen kann, aber nicht an und für sich wirklich ist. Diese Einsicht enthält, man kann es den Trost nennen gegen die Vorstellung von dem absoluten Unglück, der Verrücktheit dessen, was geschehen ist. Trost ist indessen nur der Ersatz für ein Übel, das nicht hätte geschehen sollen, und ist im Endlichen zu Hause. Die Philosophie ist also nicht ein Trost; sie ist mehr, sie versöhnt, sie verklärt das Wirkliche, das unrecht scheint, zu dem Vernünftigen, zeigt es als solches auf, das in der Idee selbst begründet ist und womit die Vernunft befriedigt werden soll. Denn in der Vernunft ist das Göttliche. Der Inhalt, der der Vernunft zugrunde liegt, ist die göttliche Idee und wesentlich der Plan Gottes. Als Weltgeschichte erfaßt ist nicht die Vernunft in dem Willen des Subjekts der Idee gleich, sondern allein die Wirksamkeit Gottes ist der Idee gleich.“ Pochopitelně jde u Hegela o jiný kontext, neboť Hegel se oné myšlence brání: rozlišuje proto pouhou „skutečnost“ (Wirklichkeit) od ideje, která se prosazuje ve skutečnosti a skrze (pouhou, danou) skutečnost. Dalo by se říci, že tu je postavena pouhá fakticita (zbavená smyslu) proti „pravé skutečnosti, která sice není ve svém celku nějakým vtělením smyslu, ale rozhodně k smyslu nějak poukazuje. Zajisté nejde o pouhou „útěchu“, do které bychom se mohli utéci jako do iluze. Ostatně tu nejde jen o dějiny, nýbrž o veškeré kulturní tradice, ba dokonce „tradice“ samotného života.

[Záznam se dochoval jako kartotéční lístek v AUK. Pozn. red.]

(Praha, 950313-2.)

<<<

>>>

### **Smysl v dějinách 3**

Otázka po smyslu v dějinách nesmí být zaměňována s otázkou „smyslu dějin“, která bývá chápána jako stojící na předpokladu, že dějiny jako takové, tj. vcelku, mají smysl (i když jej třeba často nevidíme a nechápeme). Dějiny však jsou zcela nepochybně terénem, kde se nejrůznější typy více či méně smysluplného jednání střetají jednak se setrvačnostmi jak přírodními, tak pseudo-dějinnými, zejména však s nejrůznějšími jinými typy více či méně smysluplného jednání a ovšem také s jednáním velmi málo smysluplným či přímo nesmyslným a protismyslným. Stručně tedy můžeme říci, že dějiny jsou zvláštní scénou (jednou ze scén, neboť známe ještě terén organického života a terén života mytického), na které dochází k velkému a dlouhodobému zápasu smysluplného úsilí s nesmyslem a nesmyslností. Jako „celek“ zajisté nemají dějiny smysl, ale nelze přehlédnout, že už na rovině organického vývoje, u lidského rodu na rovině života a myšlení ve světě mýtu, zvláště však na rovině života a myšlení dějinného (tj. ve světě dějin) lze vysledovat dlouhodobé souvislosti, jejichž smysluplnost (určitého typu) může být rozpoznána, popsána a někdy zvláště na dějinné úrovni dokonce pochopena, tj. myšlenkově uchopena a zpracována. Snad by o něčem takovém nemělo vůbec docházet ke sporům. Smysluplnost jednotlivých linií navazování ovšem nemůže znamenat, že smysluplnost je nějak samozřejmě integrována na úrovni (a způsobem), jež se vymyká lidským rozumným záměrům a předem rozvrženým projektům. Smysluplnost se v dějinách uplatňuje vždy pouze lidským prostřednictvím, tj. prostřednictvím lidských subjektů, nikoliv mimo ně. Jiná je ovšem otázka, zda skutečně dosažené uplatnění smysluplnosti musí vždy procházet něčím vědomím jako takové, tj. plně uvědoměné. Zkušenost naopak praví, že v usilování o smysluplnost se někdy vyjeví také smysl, který původně žádnou lidskou myslí, žádným lidským vědomým plánem a záměrem neprošel. V tom smyslu pak pro dějiny platí to, co platí pro dialog: pravda (tedy také smysl, protože pravda beze smyslu není oslovující pravda) může oslovit ty, kteří si dovedou vzájemně naslouchat a tak se naučí pozornosti, nezbytné k uslyšení hlasu samotné pravdy.

[Záznam se dochoval jako kartotéční lístek v AUK. Pozn. red.]

(Praha, 950313-3.)

<<<

>>>

### **Subjekt - identita**

Svoboda lidského subjektu spočívá v jeho sebe-uvědomění, bez něhož nutně upadá do nahodilosti. Jak si však může a má subjekt uvědomit sám sebe, jestliže není objektem (jestliže je ex definitione non-objektem)? Tady se otvírá závažný problém identifikace a tzv. autičnosti (a také „autentičnosti“, což je třeba rozlišovat). Subjekt není totiž sám sobě ani daností, ani normou. Sobě-danost subjektu se vlastně netýká samotného subjektu, nýbrž jisté složky okolností, které mu jsou „uloženy“, do nichž je postaven. Všechno, co je takto dáno, včetně

toho, čím subjekt „jest“ (jeho „esence“, tj. jeho jsoucnosti, jeho druh a rod, vůbec jeho povaha určitého jsoucna), je jen takovouto okolností, nikoli tím, čím resp. kým subjekt vskutku „jest“ ve smyslu bytí, tedy čím nebo kým se stává a čím se vždy znovu může a musí stávat. Autentičnost subjektu tedy nespočívá v žádné jeho dané povaze (FYSIS) a není na této povaze ani založena (není dána FYSEI). Pokud bychom chtěli proti oné FYSIS postavit nějaký NOMOS, pak je třeba opět zdůraznit, že tento NOMOS není součástí ani složkou subjektu samotného, že mu není a nemůže být inherentní ani imanentní. Zároveň ovšem nutno připomenout, že takový NOMOS nemůže být chápán ani jako zvnějšku daný, uložený. Každý „zákon“, uložený zvnějška nějakou instancí či autoritou, je nutně opět pouze součástí okolností, a to naprosto stejně, jako když je chápán jako nějaká danost vnitřní. Tázat se, čím nebo kým určitý subjekt „jest“, má své známé vady. Ale když si subjekt chce zjednat vědomí sebe a o sobě, nemůže se tomu vyhnout. V dané (evropské) kulturní tradici to znamená, že si musí postupně vytvářet svým sebeuvědoměním a sebechápaním jakýsi obraz či spíše vzor, jemuž se chce blížit, jež chce svou ex-sistencí vždy znovu „naplňovat“ (uskutečňovat) a který můžeme považovat za jakýsi sebeprojekt. V tomto smyslu pak „je“ subjekt daleko více tím, jímž se stává a chce stávat, než tím, kým už se stal a kým v dané chvíli „jest“. Největším problémem je ovšem zatíženost evropského způsobu myšlení, která zaviňuje zpředměťování zmíněného vzoru jakožto sebeprojektu. Zde se otvírají nebezpečné cesty k sebeidentifikaci se zpředmětněným vzorem, který už nemá skutečnou, ale pouze zdánlivou subjektivitu. Jde v takových případech o hypostaze nadsubjektivních, nadindividuálních kvazi-subjektů (jako je rasa, národ, třída, kultické nebo kulturní společenství apod.)

(Praha, 950315-1.)

<<<

>>>

### **Subjektivita ve filosofii**

Hegel má za to (1816, Heidelberg), že ve filosofii osobnost a osobitý charakter filosofa není součástí obsahu a hodnoty filosofických výkonů, které spadají do dějin myšlení, do dějin filosofie, která se stává „filosofickou vědou“. Považuje to za zcela svéráznou tvořivost, a klade ji do protivy k politickým dějinám, „kde jednotlivec je subjektem činů a událostí podle své zvláštní povahy, genia, svých vášní, energie nebo slabosti svého charakteru, vůbec podle toho, co jej činí tímto jedincem. Říká dokonce, že ve filosofii „jsou výkony tím znamenitější, čím méně má na nich podíl a zásluhu určitý jedinec, čím více naopak náleží volnému myšlení, obecnému charakteru člověka jako člověka, čím více je přímo tvůrčím podmětem právě toto neosobité myšlení“ (Heidelberský zápis Úvodu, počátek přednášek 28.10.1816; 1667, Úvod k dějinám filosofie, Brno 1952, s. 17-18). – Tato představa či spíše projekt filosofické práce je charakteristická pro Hegelovu snahu učinit z filosofie vědu – proto také často mluví o filosofické vědě. Sám termín „věda“ by to ovšem nebyl tak důležitý, jako ona nepřehlédnutelná a nepřeslechnutelná tendence k objektivaci, konkrétně k objektivaci až k přímému vyřazení individuálního filosofického subjektu, který má být nahrazen kvazi-subjektem či pseudo-subjektem „obecného myšlení člověka“, tedy pojmově jakémusi reliktu Descartovy *res cogitans*. V tomto bodě je třeba ostře kriticky postavit protizezi: filosofie se ode všech objektivujících věd odlišuje právě tím, že její konkrétní subjekt, tj. filosof jako osoba a osobnost, vstupuje sám do hry a nemůže být ničím zastoupen ani nahrazen, nejméně pak kvazi-subjektem.

(Praha, 950315-2.)



<<<

>>>

### **Člověk a příroda / Denaturace přírody a člověk / FYSIS**

Myšlenka „denaturace přírody“ jakožto její narušení či poškození ze strany člověka má své nevyslovené předpoklady, které je filosofie povolána odkrýt, vyjasnit a ovšem také kriticky posoudit. (Termínu užil např. Zdeněk Kratochvíl ve své *Filosofii živé přírody*, Praha 1994.) Především předpokládá tato myšlenka, že denaturující působení člověka už není působením přírody. Protože o tělesné příbuznosti člověka zejména k primátům nemůže být pochyb, musíme předpokládat, že sám člověk nějak přestal být přírodní bytostí, a to na jiném než „fyzickém“ základu (řeceno po aristotelsku, ale už s korekcí: člověk jakožto člověk nemohl jako rod vzniknout FYSEI, a nemůže se jako člověk ani individuálně narodit. Jinak bychom museli jeho působení v přírodě chápat podobně, jako chápeme působení kobylek, mnišky, myší, korálů, rozsivek nebo bobrů apod. To je antropologicky velmi významné. Připustíme-li však, že člověk a tedy lidstvo a vůbec lidské působení není principiálně (tj. v principu) FYSEI, od „přírody“, nezbyvá nám než položit otázku, co tedy zakládá tuto odchylku, tuto anomálii v říši tvorstva. Vedle FYSIS se tedy musíme tematizovat nějaký jiný „princip“ či „kořen“. Řešení, které nám nabídli už kdysi dávno řečtí sofisté, že totiž např. jazyk nevzniká FYSEI, nýbrž THESEI, úmluvou, dohodou, neobstojí prostě už proto, že vlastní problém tak zůstává nevyřešen. Buď totiž připustíme, že sama dohoda resp. možnost dohody je založena přírodně – a pak člověk zůstává přírodní bytostí a není důvodu mluvit o denaturaci -, nebo je úmluvy či dohody schopen pouze člověk – a pak opět nevíme, kde se uprostřed přírody vzala nepřirodní, protipřírodní a nepřírozená bytost. (Nehledíc na to, že úmluva je možná jen tam, kde je mluva a tedy možnost se domluvit.)

(Písek, 950401-1.)

<<<

>>>

### **Pravidla a „pravost“**

Správnost a nesprávnost, pravost a nepravost předchází každému uskutečnění, i když ovšem nikoliv „předmětně“ (resp. uskutečněně). Každá aktivita vstupuje do „prostoru“ již nějak strukturovaného touto podvojností správný-nesprávný, pravý-nepravý, či prostě do prostoru nějak orientovaného. Dost výstižně, ale pojmově nepřesně říká třeba Kratochvíl (...., s. 95), že „musíme o svůj vztah ke světu skrze své okolí často zápasit, občas i nebezpečně a občas i bez předem známých pravidel onoho zápasu, neboť právě o ta pravidla se teprve zápasí“, i když v tom je zahrnuto několik nepřesností. Pomineme-li takovou nepřesnost, jako že náš vztah ke světu prochází mediem okolí (ve skutečnosti vztah ke světu v plném slova smyslu je možný teprve tam, kde prolamujeme své osvětí a kdy si tím mj. umožňujeme také onu objektivaci, již se naše osvětí v jakési redukci stává naším okolím), musíme připomenout důležité rozlišení mezi „pravidly“ již nějak respektovanými, ať už dodržovanými nebo překračovanými, a mezi pravidly, na něž jsme ještě nemohli reagovat, protože o nich nic nevíme. Zápasit nemůžeme o takováto ještě zcela nezjevná „pravidla“, nýbrž jen o jejich poznání. Zápas o pravidla by ztratil bytostný význam a smysl, kdyby byla ona pravidla interpretována jako výsledek zápasu. Kvalita onoho zápasu „o pravidla“ totiž závisí na povaze pravidel, a pokud v zápase prosadíme pravidla „ne-pravá“,

zápas sám ztratí svůj nejvladnější smysl. Napětí mezi pravým a nepravým je původně nepředmětné (a nemůže být proto předmětně uchopeno ani vyjádřeno). Každé naše tentativní a pokusné pochopení a vyjádření musí vždycky už být jednak vztaženo k nějaké (také) předmětné skutečnosti, zejména však je naším výkonem a tím nutně podrobováno našemu vlastnímu (i cizímu) kritickému přezkoumávání, které představuje opět nově podnikaný tentativní pokus, pokud možné z jiné strany a z jiné perspektivy.

(Písek, 950401-2.)

<<<

>>>

### **Primordiální událost / Událost primordiální**

Teoretický model primordiální události představuje nejmenší „kvantum“ vnitřně sjednoceného událostního dění, dále již nedělitelného, ale majícího vždy ještě charakter dění, které má nějaký počátek a konec (a mezi obojím dějový průběh). Izolovaná primordiální událost není a nemůže být součástí našeho světa (vesmíru). Svět (vesmír) není „založen“ na primordiálních událostech, nýbrž na reálných (realizovaných, uskutečněných) vztazích mezi nimi, přesněji na jejich vzájemných reakcích (tedy také událostech, ale odvozených, druhotných). Primordiální událost, která na nic nereaguje (a tedy nenavazuje) a na kterou nic jiného nereaguje, zůstává vně světa, tj. nenechává ve světě žádnou stopu (to znamená: pro svět jako by k ní nikdy nedošlo). Předpokladem vzniku světa je jednak určitá minimální hustota (frekvence) takových událostí, jednak jejich reaktivita, tj. schopnost (zprvu) na sebe navzájem reagovat. K tomu je ovšem zapotřebí jednak prostoru, v němž se jednotlivé události k sobě mohou přiblížit a mohou se tak spolu setkat, jednak času, který jim ono přiblížení a setkání vůbec dovolí. Protože vznik světa a zároveň vznik času i prostoru je alespoň okrajově tématem astrofyzikální kosmologie, může být tomuto oboru s jistými výhradami přenechán k dalšímu zkoumání. Jedna věc však je zřejmá: každá událost (tedy také a zejména událost primordiální) si nese svůj vlastní čas jako aspekt svého událostního dění, a tento její „vlastní“ čas s ní začíná a také končí. Právě tak každá akce a reakce kterékoli události má svůj „akční“ čas. Skutečně vážným problémem je onen společný čas, díky kterému se dvě události mohou setkat a na sebe navzájem reagovat.

(Písek, 950414-1.)

<<<

>>>

### **Čas primordiální**

Každá událost má jednak „svůj“ vlastní čas, jednak se děje v časovém „prostředí“, jež je vytvářeno jinými událostmi (na které ona událost reaguje a které reagují na ni). To platí také pro model „primordiální události“: ta je nejmenším kouskem událostního, tj. vnitřně integrovaného dění, jež ke svému průběhu nepotřebuje nic vnějšího, tj. žádnou jinou událost. Vlastní (vnitřní) čas dění samotné události můžeme nazvat jejím (aktivním) časováním: událost časuje tím, že se děje. Naproti tomu je toto dění, tj. vnitřní časování, situováno v časovém prostředí, které je spíše jakýmsi časovým polem, vytvářeným nikoliv samotným vnitřním časováním mnoha okolních událostí, nýbrž časováním jejich reakcí, tj. výkonů jejich reaktivity. Teoreticky můžeme připustit primordiální

události, kterým chybí reaktivita, tj. které nejsou schopny reagovat na jiné události, jakož i takové, které toho sice schopny jsou, ale které fakticky v průběhu svého událostního dění na nic nezareagují. Obojí sice mají svůj vlastní (vnitřní) čas, ale zůstávají nesituovány v onom jim vnějším časovém prostředí, v němž jedině na ně může být ze strany jiných událostí reagováno a v němž jedině také samy mohou na jiné události reagovat. Z toho je zřejmé, že časová situovanost primordiální události není (a nemůže být) pro ni ryze vnějším určením, jemuž by se mohla jen pasívně podrobit, nýbrž že se každá taková událost nutně na své časové situovanosti aktivně podílí (totiž prostřednictvím své reaktivity). Z toho můžeme uzavřít, že časové pole (tj. onen společný čas, založený na reaktivitě jednotlivých primordiálních a později i vyšších událostí) je původně aktivně vytvářeno (a nesen) primordiálními událostmi, a to nikoliv na základě jejich vlastního časování, nýbrž na základě odvozeného časování jejich reakcí (a tedy akcí).

(Písek, 950414-2.)

<<<

>>>

### **Neopaganismus**

Pomineme-li otázku pocitů, emocí, afektů atd. a zůstaneme-li jen u myšlení a jeho myšleného, je rozhodující, vztahujeme-li se oněmi pocity, emocemi, afekty apod. do sféry předmětných skutečností (ovšemže konkrétních či konkretních, nebo alespoň za takové prohlašovaných) nebo naopak do sféry ryzích nepředmětností. V prvním případě můžeme mluvit o paganismu (či pohanství) v tradičním smyslu nebo o neopaganismu (novopohanství) ve smyslu dnes aktuálním. V obou případech jde o religiozitu, proti které se odedávna kriticky obraceli a kterou potírali staroizraelští proroci (na které pak navazoval i Ježíš, zatímco křesťané tuto kritiku a jednoznačné odmítání ve své většině relativizovali svým praktickým i myšlenkovým kompromisováním). Zejména pak platí, že všude tam, kde se objeví nějaká nová vlna „zbožnosti“, stává se zpřeměňující (tradičně metafyzické) myšlení zdrojem zmíněného neopaganismu. To platí zejména o době baroka, ale platí to také o současné dnešní náboženské vlně. To celé úzce souvisí s otázkou svobody. Nic, co má předmětnou stránku (podobu), není a nemůže být zdrojem naší svobody, a zároveň ani my sami si nemůžeme svou svobodu vytvořit a dát. Pohanství (i novopohanství) je vlastně útekem od svobody, neboť zaprahá spoustu pocitů, emocí a afektů do práce na omezení a redukci rizikovosti svobodného počínání a tím i na oslabení či dokonce vyloučení jiných pocitů, zejména pocitu znejištěnosti a nejistoty.

(Písek, 950415-1.)

<<<

>>>

### **Svoboda**

Svobodu nemůžeme redukovat na volbu mezi různými danostmi (tak to např. formuluje Michálek – 7444, s. 65 a opakovaně 7419, s. 88, když říká, že „volíme z možností, které jsou před námi“). Svoboda je mnohem víc než liberum arbitrium, jež je vlastně jistou lidskou výbavou, schopností. Nechci ovšem žádnou takovou „schopnost“ volit či vybírat nikterak popřít. Svoboda je však něčím bytostně spjatým s kultivací, a ještě radikálněji řečeno, je něčím, co k nám přichází a stává

se výzvou, abychom si to osvojili, abychom to přijali jako svou perspektivu, svou životní orientaci, svou atitudu, svůj životní styl. V tom smyslu je svoboda velmi úzce spjata s vírou (v původním, nikoliv dnešním významu). Svoboda znamená spolehnouti na to, co přichází – stejně jako víra. Volit to, co je „před námi“, co je „dáno“ (třeba jako jako možnost), znamená, že se svobody vzdáváme. Svobodně jednáme jen tehdy, když se se svou tvorbou podílíme na uskutečňování toho, co přichází, nikoliv když to jen „volíme“.

(Písek, 950415-2.)

<<<

>>>

### **LOGOS a vědomí**

Vědomí se stává pro člověka – to je v „přírodě“ (tj. v dosavadním „světě“) vskutku novinka – čímsi jako vstupní branou do zcela nového světa, do světa jazykově strukturovaného „smyslu“, do světa mýtu a později do světa logu, což obojí můžeme spojit a sjednotit pod jménem „světa LOGU“ (ovšem s tou korekturou, že LOGOS – na rozdíl od logu i mýtu – není strukturován jazykově, nýbrž naopak je předpokladem a základem každého jazykového aktu, každého smysluplného promlouvání). To s sebou přináší některé docela nové životní kvality, z nichž nás v tuto chvíli zajímá především ta, která se vyjevuje teprve po vynálezu pojmů a pojmovosti a na nich založené reflexi. Reflexe je možná jen díky oné mimořádné schopnosti LOGU vztáhnout se k sobě. Tato schopnost může být ovšem dodatečně odhalena již na úrovni života, ale sám život jí jen užívá, ale neví o ní. Teprve vědomí – a to znamená vědomý život – je s to si ji uvědomit, ale i jemu to bude trvat ještě dlouhou dobu, než si ji začne uvědomovat plně a se všemi „důsledky“ (ve skutečnosti hlavním problémem nebudou ani tak důsledky, jako spíše předpoklady tohoto uvědomění, jak si hned ukážeme). Teprve v rovině či spíše ve světě LOGU se začíná vyjevovat nemožnost a přímo nežádoucnost „začínání od počátku“ nebo, jak říkali staří, ab ovo, ab origine. A je to právě řecká pojmovost, v níž se to začíná vskutku (byť velice pomalu a s obrovským zpožděním) vyjevovat, nikoliv tedy už sám mýtus a mytičnost (ať jakékoliv podoby). Konkrétně se to projevuje v tom, že „filosofie nemá přirozených počátků“, že nemá, kde by mohla „oprávněně“, tj. „správně“ začít. Nechtě už začne kdekoli a s čímkoli, vždycky se v následující kritické reflexi ukáže, že se „neuhledla“ a ve skutečnosti začala nikoliv na začátku, neboť její začátek není (a nikdy nemůže být) bez předpokladů, byť nevyslovených, často (dokonce ještě po dlouhé věky) neuvědoměných. Takový myšlenkový začátek je vždycky skokem do proudu, který mu předcházela a který bude i po něm téci dál, byť už do jisté míry také jím (ale nejenom jím) ovlivněn. A ten proud – což je nejvýznamnější – není jen souhrnem myšlenkových (a jazykových) aktů druhých lidí, nýbrž je daleko spíše něčím, co všechny myšlenkové (a jazykové) akty všech lidí – minulých, přítomných i budoucích – umožňuje, v jistém smyslu zakládá a v každém případě nese.

(Písek, 950504-1.)

<<<

>>>

### **Filosofie - vnitřní výstavba**

Když myšlení jednou vskutku nahlédne, že není k dispozici žádná ARCHÉ, žádné

principium, odkud by mohlo metodicky začít, musí z toho uzavřít, že nejsou možné žádné svébytné, od sebe izolované a na sobě nezávislé „pravdy“ ve smyslu pravdivých rozpoznání a náhledů, pravdivých myšlenek a soudů, pravdivých vět a výroků. Pravda resp. pravdivost myšlení je možná jen „jako systém“ (tak to vyjádřil už Hegel), nebo přesněji jako do všech stran zapojený a stále dál se zapojující kontext, souvis, souvztažnost a vzájemná vztaženost všech složek konkrétního „myšlenkového života“ jako celku, jako jednoty (příčemž k oné „jednotě“ náleží především také subjekt onoho myšlení, i když principiálně jako skutečný subjekt a jen druhotně a až dosud ne-vlastně jako téma). To však zároveň znamená, že s pravdivostí má jen velmi málo a spíše vůbec nic společného žádný sebebohatější konglomerát jednotlivých soudů či výroků, jednotlivých myšlenek či poznatků apod. To pochopitelně platí také pro kteroukoliv vědu (neboť žádná vědecká disciplína nemůže být redukována na to, čemu starořečtí filosofové kriticky říkali „mnohovědění“), ale má zcela specifickou váhu pro filosofii a pro každého filosofa. Filosof musí každý svůj krok provést sám nebo se musí zcela přesně odvolat na toho, kdo už jednou ten krok provedl, aniž by vyvolal námitky a kritiku. To především znamená, že 1) musí přesvědčivě předvést svůj konkrétní myšlenkový postup in extenso všude tam, kde jde o myšlenky, které mají mít nezbytnou nosnost pro komplexnější cíle a náročnější stavbu. Logika tohoto základního, primárního přediva musí být zřejmá a nahlédnutelná. Vedle toho však 2) musí sledovat myšlenku z několika stran resp. sledovat hned několik myšlenek, které obvykle teprve spolu, ve spolupráci i ve vzájemném vymezení a konfrontaci, mohou znamenat cosi pro jeho cestu vskutku osobitého. Posléze 3) na základě detailně logicky precizní, ale rovněž takticky promyšlené práce musí ukázat, jaký je skutečný – strategický – cíl celého jeho postupu a úsilí. Filosofie, které jeden z těchto rozměrů chybí, je prostě nedostatečná a nefunkční, přesněji řečeno: není to ještě vůbec žádná filosofie.

(Písek, 950504-2.)

<<<

>>>

### **950510-1**

V Kratochvílově pojetí FYSIS je řada okolností pojmově nevyjasněna. Především zůstává neupřesněn vztah mezi „přirozeností“ a „přirozenostmi“: jaký je vztah mezi jednou celkovou FYSIS a mezi jednotlivými FYSIS? Co vůbec garantuje samostatnost každé FYSIS oproti každé jiné FYSIS? – Po mém soudu lze oprávněně mluvit o nějaké celkové FYSIS jen za několika předpokladů: na prvním místě tu je předpoklad, že veškerenstvo je celkem, tj. že je vnitřně (niterně) integrováno, že je „pravým jsoucnem“. To ještě nemusí znamenat, že všechna vnitrosvětelná pravá jsoucná musí být součástí či složkou onoho celkového jsoucná (= veškerenstva). Zde mohou přijít ke slovu různé úrovně celkovosti: veškerenstvo může představovat celek na nepoměrně nižší úrovni, než jaká charakterizuje celkovost některých pravých jsoucn vysoké úrovně. To však zároveň znamená, že určitá FYSIS vysoké úrovně nemůže být založena onou FYSIS, jež je vlastní veškerenstvu, nýbrž musí mít svůj základ resp. své zakotvení mimo rámec veškerenstva (právě tak jako své zakotvení mimo rámec veškerenstva musí mít sama FYSIS tohoto veškerenstva). Je-li veškerenstvo celkem, tj. niterně založenou jednotou, pak je konkrétem stejně tak, jako jím je každý vnitrosvětelný celek, rovněž niterně sjednocený. Pak ovšem veškerenstvo není žádným všeobsáhlým, vše do sebe zahrnujícím celkem, nýbrž představuje nanejvýš jakousi základnu pro vyšší (svou niterností však i hlubší), byť časovým i

prostorovým rozsahem omezenější celky, které však původní rovinu veškerenstva jako celku přesahují (a tak z ní vybočují, vykračují).

(Písek, 950510-1.)

<<<

>>>

## 950510-2

Desmond Morris říká (na konci 3.kapitoly své Nahé opice, 3983, s. 76-7), že „dnes vidíme kolem sebe plno dokladů příliš strnulých a příliš ukvapených kultur“; „uspěje jenom ta kultura, která nalezne správnou rovnováhu mezi oběma směry“. „Šťastná je ta společnost, která postupně získá dokonalou rovnováhu mezi napodobováním a zvědavostí, mezi otrockým, mechanickým přejímáním a rozumným pokrokovým zkoušením nových možností.“ - To je chybná diagnóza, protože ve skutečnosti nejde o žádnou rovnováhu, tj. o nějaké vyvážení napodobování a zvědavého zkoušení, tj. nejde o symetrii obojího. Žádoucí je situace asymetrická: napodobování má převažovat, „zvědavé zkoušení“ má převládat. Ostatně samy termíny „napodobování“ a „zkoušení“ nejsou nejlépe voleny a nevystihují podstatu problému. Daleko vhodnější je jiná protiva: vyzkoušené úspěšné postupy je třeba zachovat, ale nikoliv jako pouhé napodobování, nýbrž jako nacvičené úkony, které přecházejí do rutiny. Rutina se od pouhého napodobování liší především tím, že odstraňuje nezbytnost nadměrného soustředění na příslušný úkon, že jeho provedení svěřuje spíše periferním orgánům. Rutina proto nikdy není cílem, ale slouží k uvolnění pozornosti a k soustředění na nerutinní úkoly a záležitosti. Rutina není vyvažována metodou zkoušky (a případného omylu), nýbrž je předpokladem a součástí onoho zkoušení nových postupů. Rutina v tom smyslu není pouhým návykem, pouhou zvyklostí, nýbrž je technickou zdatností, která musí být vždy znovu kontrolována, ověřována a procvičována.

(Písek, 950510-2.)

<<<

>>>

## Úsměv

Ve vztahu novorozence k matce (a eventuelně k otci či k dalším blízkým osobám) dochází po několik málo týdnech k jakési významné proměně, když něco, co dosud bylo ze strany dítěte spíše šklebem, se stane úsměvem. Matky dovedou tuto změnu velmi dobře zaznamenat a vědí, kdy už jde opravdu o úsměv. A teď přijdou biologové a ethologové, aby nás začali poučovat, že smysl dětského úsměvu spočívá v tom, že dítě nemá ani dost sil, ani dost podmínek k tomu, aby se matky přichytilo za kožich, jak to dělají malé opičky. (Srv. 3983, Desmond Morris, Nahá opice, Praha 1971, s. 72n.) Dítě křičí, aby se dovolalo rodičů, ale „jakmile se k nám matka obrátí, musíme něco udělat, abychom si ji udrželi“ - „potřebujeme vytvořit nějakou náhradu za toto přitulení, která by matku odměnila a přiměla ji, aby se rozhodla u nás déle zůstat. Tímto prostředkem je úsměv.“ (73) Takový autor je do té míry absorbován a takřka ujařmen zcela určitým způsobem vědecké schematizace a schematického modelování, že mu zcela uniká základní věc: matka dovede rozpoznat, kdy se škleb na tváři dítěte úsměvu jen podobá a kdy to už je opravdový úsměv. Ten je totiž už formou komunikace. Tak, jako by bylo nesmyslné veškeré jazykové projevy v mezilidských

vztazích interpretovat jako náhražku nějaký přímějších, eventuelně instinktivních kontaktů, tak je nesmyslné úsměv chápat jako náhražku přitulení malé opičky k její matce.

(Písek, 950510-3.)

<<<

>>>

### **Hra a interpretace**

Kratochvíl klade na jednom místě (29) otázku, zda filosofie není „spíše schopnost tlumočit mezi jednotlivými hrami, mezi jejich lokálními zřejmostmi (pravdami)“. Říká to v souvislosti s poukazem na dětské hry: „V dětské hře může být vařečka prohlášena za princeznu a můžeme i najít zkušenost, pro kterou je princeznou. Protiargument, že je to stále jenom vařečka, se pokouší zrušit hru nebo zavést hru jinou.“ (28) A pak se táže: „Není to užitek a zřehledňující zvěcnění vlastně také jednou z her? Není to zvláštní hra, do které se vstupuje obtížněji než do jiných her a ze které lze jen velmi obtížně vystoupit? Není to hra na globální přehlednost a vypočitatelnost všeho jsoucna? Není to jakási „metahra“ obrácená proti nevypočitatelnosti lokálních významů, které otvírá každá jiná hravost; tedy hra na pozastavení významu všech ostatních her? A není filosofie spíše schopnost tlumočit mezi jednotlivými hrami, mezi jejich lokálními zřejmostmi (pravdami)?“ Pokud by nezůstal jen u tázání, ale chtěl tím vyznačit svou pozici, znamenalo by to, že „přirozená zkušenost“, jak o ní mluví, by vskutku byla zásadní pluralitní, byla by prostá vztahu k tomu, co je (jediné) „to pravé“. Vše by byla vlastně jen hra, a možností rozmanitých her by bylo mnoho. Zde musíme kriticky zasáhnout: není předem žádný důvod pro domněnku, že ony rozmanité hry jsou navzájem kompatibilní alespoň do té míry, že tlumočení mezi nimi je možné. Ale pak je otázkou, co to je vlastně hra a jakým nárokům musí dostát, aby to byla slušná, kvalitní, dobrá hra (neboť hry jsou nepochybně různé, také velmi hloupé, ba idiotské). Připustíme-li naproti tomu, že je jakási základní kompatibilita mezi hrami, pak musíme zkoumat povahu oněch předpokladů takové kompatibility, které nemohou být chápány jako složka či součást her samotných. Kromě toho je třeba důkladně analyzovat pojem hry v takovém prakticky bezbřehém nebo alespoň velmi širokém smyslu. Do jaké míry můžeme mluvit o tom, že v případě živých bytostí si atomy a molekuly „jenom“ hrají na život, nebo že virtuální kvanta a částice si „hrají“ na reálná kvanta a částice, nebo že nicota si „hraje“ na skutečnost apod.? Není pro každou hru nezbytná vedle pravidel hry a určitých kroků v rámci hry také hráč jakožto subjekt (resp. jeden ze subjektů) takové hry? Můžeme se při zachování smyslu slova „hra“ zcela obejít bez hráčů?

(Písek, 950510-4.)

<<<

>>>

### **950510-5**

Jestliže uznáváme argument, že to, co je všemu jsoucímu společné (totiž, že „jest“), samo žádným jsoucnem ani superjsoucňem není (obdobně jako to, co je společné všem chodícím, totiž chůze, sama nechodí), pak zcela analogicky musíme uznat, že např. přirozenost sama není přirozená. To je však věc, v níž Zdeněk Kratochvíl, jak se zdá, nemá jasno. Proto mluví bez váhání o přirozenosti, která je vlastní přirozenosti (s. ). Tato věc má však nemalou důležitost, protože

není-li přirozenost sama přirozená, nelze mluvit o nějaké přirozené zkušenosti této ne-přírodní a ne-přirozené zkušenosti. – Tato úvaha nám otvírá jakousi snad schůdnou cestu rozlišení mezi přirozeností a přírodou. Za přírodní budeme považovat to, co se vyznačuje přirozeností. Přirozenost pak budeme chápat jako to, to je společné všem přírodním jsoučnům a celé přírodě. Zároveň musíme odlišit povahu od přírodnosti a přírody, neboť určitou povahu mají i věci nepřirodní (a nepřirozené). Konečně musíme zavést také rozlišení mezi přírodním a přirozeným (a také nepřirodním a nepřirozeným), a to ve smyslu nutně se lišícím od běžného užití v každodenní mluvě. O přírodní zkušenosti můžeme právem mluvit tam, k „předmětem“ této zkušenosti je příroda (resp. přesněji: přírodniny), ale nikoliv tam, kde tímto „předmětem“ je přirozenost. Příroda resp. jednotlivé přírodniny jsou přirozené, ale sama jejich přirozenost přirozená není a být nemůže (viz argument nahoře). Mluvíme-li tedy o přirozené zkušenosti, znamená to nutně zkušenost kriticky nepřezkoumanou a nepřekontrolovanou, tedy o zkušenost přírodního tvora. Člověk však není tvor přírodní, nýbrž ne-přírodní (přesněji: nejenom přírodní, ale zčásti ne-přírodní, přičemž jeho přírodnost podržuje nepochybně svou váhu, tzn. někdy také úpřevažuje), ale jeho nepřirodnost postupně stále víc převládá).

(Písek, 950510-5.)

<<<

>>>

## **950511-1**

Tzv. 2. zákon termodynamický prošel několikrát reinterpetací, z nichž každá otevřela cestu k novým kontextům. Původně šlo o ztráty při každé proměně jedné formy energie v jinou ve prospěch tepla (a tzv. tepelnou smrt vesmíru), později byla vedle entropické tendence konstatována kosmicky neméně významná tendence protientropická či negativně entropické (negentropická), jindy zase byla celá teorie aplikována z roviny fyzikálních procesů do roviny informační, bylo zavedeno hledisko pravděpodobnosti, atd. Tím se vždy proměnila povaha tématu a zároveň byla odhalena síť souvislostí, v nichž se samo téma muselo přeformulovat. Vezměme jen zprvu samozřejmý předpoklad, že v našem Vesmíru se prosazuje entropie tak, že lokální protientropické procesy jakoby parazitují na všeobecné entropii a vlastně ji vcelku urychlují. Nesnází této koncepce je nevyřešený problém startovní čáry celého entropického procesu: jak můžeme vysvětlit jakýkoli počáteční, značně nepravděpodobný stav, od něhož pak entropie sestupuje ke stavům stále pravděpodobnějším? Jakmile je problematika transponována do odlišných kontextů, dostává se jí nových, odlišných perspektiv a odlišného celkového smyslu. Uvažme např. vztah života a smrti (ve smyslu biologickém), kde život budeme chápat jako proces negentropický, zatímco umírání (a také stárnutí) jako proces entropický. Pak je zřejmé, že to je naopak právě smrt, která „parazituje“ na životě, neboť je na něm zcela závislá – kde není život, tam není možná ani smrt. (A podobně stárnutí parazituje na mladosti, novosti.) Vývoj živých bytostí na naší planetě je časově souměřitelný s trváním této planety resp. s trváním celého planetárního systému (trvání sluneční soustavy se odhaduje na 4,5 – 5 miliard let, trvání života na 3,5 – 4 miliardy let). Nejzřetelnější se to vše zdá být tam, kde se problematika vymyká vší objektivaci: u smyslu (a nesmyslu) nebo u pravdy (a nepravdy, třeba lži nebo omylu). O nesmyslu nelze mluvit (ani myslet) leč na pozadí smyslu; podobně o lži nebo omylu nelze mluvit leč na pozadí pravdy resp. ve světle pravdy. V tom smyslu omyl nebo lež žije z pravdy, a žije z ní parazitickým způsobem, neboť omyl či lež



jsou tím nebezpečnější, čím víc pravdu připomínají, čím lépe ji napodobují (a stejně tak to platí o nesmyslu: ten je pouze tebkrát nebezpečný, pokud dokáže předstírat smysluplnost, pokud se dovede úspěšně tvářit jako smysl).

(Písek, 950511-1.)

<<<

>>>

### **950511-2**

Když astrofyzikální kosmologové uvažují o pluralitě vesmírů, nechávají zcela stranou jednu významnou otázku: zda totiž okolnost, že nějaký mohutný vesmír jakýmsi „Velkým Třeskem“ vznikl, nesnižuje pravděpodobnost vznikání jiných, dalších vesmírů. Jestliže v rámci jednoho vesmíru (nebo alespoň významné jeho části) jsou poločasy rozpadu radioaktivních izotopů resp. vůbec zániku všech částic konstantní, znamená to, že každý takový rozpad resp. zánik ovlivňuje do jisté míry rozpady nebo zániky další: čím k většímu nahromadění takových rozpadů či zániků v nějaké lokalitě dojde v podobě nějaké místní anomálie, tím víc se zpomalí další podobné rozpady či zániky. Můžeme-li tu počítat s jakousi symetrií, pak bude také platit, že každý vznik nové částice má (přínejmenším v rámci daného vesmíru nebo alespoň nějaké jeho významné části) vliv na frekvenci podobných vzniků do budoucna. Pak ovšem musí mít Velký Třesk jako mimořádná koncentrace takového masového vzniku obrovského množství nových kvant a částic neméně obrovský vliv na vznikání jiných, dalších velkých třesků a tím jiných, dalších vesmírů. (Zatím nechávám stranou otázku, zda si taková analogie může činit nárok na zachování platnosti při přechodu z podmínek vnitrosvětelných na podmínky mimosvětelné.) Pokud mají naše úvahy něco do sebe (a s tím bychom měli počítat už proto, že teoretičtí fyzikové už nějaký čas vskutku tematizují poměry mimo rámec Vesmíru), musíme nahlédnout, že představa nekonečného množství na sobě naprosto nezávislých vesmírů je svrchovaně problematická a vysloveně pochybná. (Zdá se ostatně, že – podobně jako v jiných případech – jde o jakousi takřka „nábožensky“ afektivní reakci na každý náznak takového pojetí světa, který by měl hlubší vazby se vznikem a vývojem života a zejména lidských bytostí. Je to jakási posedlost, která v tomto případě reaguje na úvahy antropického typu.)

(Písek, 950511-2.)

<<<

>>>

### **950511-3**

Kratochvíl sám mluví jednak o fysis vůbec, jednak o „jednotlivých přirozenostech“, tedy o jednotlivé, individuální fysis (a to v pluralitě). Vztah mezi fysis světa jako celku a fysis jednotlivého vnitrosvětelného jsoucna však zůstává nevyjasněn. Fysis není nutně všude tam, kde je změna, nýbrž jen tam, kde jde o změnu (vnitřně) integrovanou, která tedy má nějaký začátek a nějaký konec. Jenom tak můžeme legitimně mluvit o vzniku a zániku nebo dokonce o zrození a smrti. Kratochvíl předkládá svou „filosofii živé přírody“, ale nemluví o možnosti nějaké filosofie „neživé přírody“. Spokojuje se poukazem na řeckou etymologii a – aniž by to výslovně řekl – odkazuje neživou přírodu do sféry všednodenních objektivací a vědeckých konstrukcí, jimiž je přirozenost zvěčňována „do podoby uchopitelné a globálně jasné“ (29). Kratochvíl kritickou otázkou naznačuje, že si

představujeme „neživé věci“ už předem „na způsob našich umělých výtvorů nebo dokonce jako pouhý materiál pro naše výtvořiny“. Jde dokonce tak daleko, že prohlásí: „Před svým zvěčněním je každá přirozenost v jistém smyslu živá, byť ne ve smyslu biologickém.“ (29) Zcela nevyjasněn však zůstává vztah mezi přirozeným a ne-přirozeným. Nejde už o to, jak to chápali staří Řekové, nýbrž jak to můžeme, smíme chápat my dnes. Můžeme říci, že sněhová lavina nebo kamenná suť či moréna apod. má svou přirozenost? Má svou přirozenost poušť nebo ledovci pokrytá Antarktida? Má svou přirozenost měsíční krajina? Proč potom nemá svou přirozenost obrovská hora odpadků nebo hora hlušiny vyvezené z dolů? Proč v takovém případě mluvíme o „devastaci“ (častý Kratochvílův termín)? Kdy je poušť přirozená a kdy je důsledkem devastace? V čem je zásadní, principiální rozdíl? Není naprostou nezbytností chápat člověka jako bytost ne-přirozenou, chceme-li devastaci pochopit jako selhání lidské odpovědnosti a odlišit ji tak od pouhého přírodního, přirozeného procesu?

(Písek, 950511-3.)

<<<

>>>

### **Kratochvíl o FYSIS**

Kratochvíl si vybral téma nesnadné, ale nepochybně aktuálně naléhavé. Jeho pracovní postup se zdá při prvním čtení prozrazovat jisté nedostatky v integraci celé problematiky, které jsou ovšem těsně svázány s některými závažnými překážkami pojmové povahy. Kratochvíl sám na tyto překážky čas od času poukazuje poznámkami spíše marginální povahy, místo co by je učinil samostatným tématem. Rád bych to ukázal na samotném ústředním tématu, a to tak, že ozřejmím zdánlivě závažné „logické“ nedostatky Kratochvílovy myšlenkové výbavy, a potom tak, že ukážu, že tyto nedostatky přesto mají jakousi „logiku“, resp. že jejich náprava by nutně musela znamenat revizi celé tradiční myšlenkové výbavy a tím revizi samotné „logiky“ nebo dokonce ustavení a zavedení logiky nové. Kratochvíl se nechce, jak jsme viděli, vracet k presokratikům a se vším důrazem se o ně opřít, ale přiznává, že se nemůže opřít o nic jiného. Nakonec tedy právě presokratikci zůstávají rozhodující inspirací jeho úvah, které však jsou navzdory všemu poplatny jistým zmatkům a konfuzím, charakteristickým už pro latinskou (starověkou a středověkou) recepci, která se vyznačovala „malou vnímavostí vůči fysis“ (16). To se zračí v tom, jak neuspořádaně a pojmově neupřesněně Kratochvíl přechází od jednoho termínu k druhému, aniž by se pokusil vnést větší jasno jak do terminologie, tak do pojmových vztahů. Nikde nenajdeme náležité rozlišení mezi slovy fysis, příroda, přirozenost, povaha atd. V žádném případě nejde ovšem o nějaké opomenutí, jde nepochybně o záměr. Ví dobře o nutnosti „dobrého rozlišování“ (24), ale upozorňuje na to, že „tím ‘dobrým’ rozlišováním není vždy takové, které už máme po ruce, nebo které umožní bezrozporný výklad nebo nabídne jinou formální výhodu. Tím dobrým rozlišováním je pouze rozlišování podle fysis, podle každé jednotlivé přirozenosti.“ Zeptejme se tedy, co to znamená „rozlišování podle fysis“. Když se Kratochvíl pokouší stručně vystihnout bytostnou povahu fysis, začíná (v 2.kapitole) tezí, že „Fysis je vše, co prochází rozením a umíráním, vznikem a zánikem.“ (22) Už jsme slyšeli, že se s naším evropským lidstvem „něco stalo“, totiž že došlo k „zasutí smyslu pro fysis“. Do jaké míry se této politováníhodné deviaci dokáže vyhnout sám Kratochvíl? Stojí za to si právě na tomto místě povšimnout, jak se při rozvádění myšlenky „fysis“ jednostranně zaměřuje na proměnlivost a na široké souvislosti: «K přirozenosti patří změna,

přeměna. K přirozenosti však patří i vztah, kontext. Přirozenost se skrývá ve svých vztazích s jinými přirozenostmi. Skrze tyto vztahy se vztahuje k celku, k souvislosti všeho – a právě tím je přirozenost přirozená. Na úrovni fysis platí, že „všechno souvisí se vším“.» Na co se tu zapomíná? Co je tu přehlédnuto, pominuto?

(Písek, 950511-4.)

<<<

>>>

### **FYSIS u Kratochvíla**

Kratochvíl mluví o „věrnosti fysis“ (164), a proti ní staví „rozumné uchopování“ fysis „skrze paradigma“. Tím vlastně proti sobě klade také rozum a fysis (alternativa by vypadala tak, že fysis je normou rozumu, že rozum se musí dát do služeb – věrných služeb! – fysis, tedy přirozenosti). Kratochvíl ovšem výslovně říká, že „věrnost fysis není slučitelná s žádným paradigmatem, ‘starým’ ani ‘novým’“. Rozumné uchopení „skrze paradigma“ je sice možné, ale „často“ (tedy asi nikoliv vždy) „za cenu takových devastací fysis i rozumu, které my lidé nemusíme přežít“. Z toho by bylo zase možno odvodit, že je možná jiná cesta pro rozum než taková, která užívá paradigmat (musíme se proto také tázat, co to vlastně ta paradigmata jsou: jsou to pojmy nebo jejich intencionální předměty, tedy myšlenkové modely? ale co si může rozum počít bez myšlenkových modelů – není to cesta k nerozumu nebo alespoň předrozumu?). Co to však znamená „devastovat fysis“ – je to víc než devastace vadného rozumového uchopení fysis, tedy devastace rozum resp. našeho vlastního myšlení? Může být devastována sama fysis, tj. nikoliv jednotlivá přírodní jsoucna, jednotlivé přírodní lokality, krajiny apod.? Jestliže může dojít k devastaci samotné fysis, je možná její regenerace? A neděláme tak s fysis jsoucno či věc – proti čemuž Kratochvíl protestuje a co kritizuje?

(Písek, 950511-5.)

<<<

>>>

### **PRAVIDLA a bytí (u Kratochvíla) / Chaos a bytí (u Kratochvíla) / FYSIS a bytí (u Kratochvíla)**

V Kratochvílově pojetí zůstávají některé základní důležitosti neřešeny, dokonce neformulovány. Především je nejasný vztah mezi bytím a fysis jednak obecně, jednak v konkrétních případech (tedy vztah mezi bytím určitého jsoucna a fysis téhož jsoucna). Řekne-li Kratochvíl, že „bytí se řídí ‘samo‘“ (137, 166), zdá se, že jde o bytí jednotlivého jsoucna, eventuálně o bytí jednotlivého rodu jsoucen (137 je řeč o evoluci, a protože nikde v textu nenajdeme náznak něčeho jako teilhardovská orthogenese, musíme počítat spíše s onou na mnoha místech zdůrazňovanou pluralitou, která znamená diverzifikaci již od samotného přechodu od „hlubiny“, chápané jako propast, bezmezno či „chaos“ (20, 175), k jakémukoli uspořádání. Nejasná je však v tom případě zmínka o vztazích mezi „bytím a každým už vynořeným nebo vyrostlým jednotlivým jsoucnem“ – 14: jak se spravuje toto „bytí samo“, které není bytím žádného jsoucna? A jestliže Kratochvíl rád cituje Hérakleita, zhušťujícího veškerou moudrost do jistoty, že „důmysl, byť kterýkoliv, všechno řídí skrze vše“, B 41, zůstává tu otevřen hned další problém, totiž otázka vztahu mezi bytím vůbec a tímto „důmyslem“, totiž

gnómé). Tak se Kratochvíl asi chce bránit proti „totalitnímu centralismu“ (176), k němuž se podle něho někdy uchyluje vědomí, usilující o „celistvost“ při projasňování oné „hlubiny“. Bez tohoto úsilí o celistvost není totiž možná ani myslitelná „cesta hledání sebeidentity“. Z toho však lze uzavřít, že možností cest k sebeidentitě je v zásadě mnoho a že je proto také mnoho přirozeností (fysis) jednotlivých jsoucen, která o onu sebeidentitu – tápavě – usilují. V tom smyslu Kratochvíl také zdůrazňuje, že každá fysis (nejen tedy „spodní vrstvy“ naší fysis, naší přirozenosti) musí „o svůj vztah ke světu skrze své okolí často zápasit, občas i nebezpečně a občas i bez předem známých pravidel onoho zápasu, neboť právě o ta pravidla se teprve zápasí“ (95). Je tomu tedy tak, že právě tak, jako žádné jsoucné není izolováno od jiných jsoucen (to by možná právě byla ona „strašná krása“, o které se Kratochvíl na témž místě jen zcela okrajově zmiňuje), nýbrž musí svou „sebeidentitu“ obhájit uprostřed mnoha jiných jsoucen, tj. uprostřed světa – a tedy v nejrozmanitějších vztazích k oněm jsoucnům a světu vůbec.

(Písek, 950514-1.)

<<<

>>>

### **950522-1**

(Po diskusi v Heidelbergu 20.5.95.) Názor, že filosofie je pro teologii jen partnerskou disciplínou (resp. jednou z partnerských disciplín) je principiálně neudržitelný. Ještě neudržitelnější je poukaz k tomu, že citovaný (mnou) výrok Barthův o tom, jak theolog, jakmile otevře ústa, už je ve filosofii, platí stejně pro všechny obory a vůbec pro každého člověka (rozdíl že je jenom v úrovni). Především je tu odlišná situace vědeckého specialisty: ten má, musí vědět, co dělá, když vědecky pracuje; míra vědeckosti jeho práce je podmíněna či spíše dána jeho schopností kriticky kontrolovat způsob a postup svého myšlení. U theologa k tomu navíc přistupuje zvláštní postavení teologie ve vztahu k vědám, což ovšem vyžaduje podrobný výklad o tom, jak „předmětem“ teologie není a nemůže být žádný před-mět, resp. že Bůh či spíše zjevení apod. není žádným předmětem (ani „danou“ skutečností) a nemůže tak být chápáno. Kontrola způsobu a postupu myšlení je už jenom proto ještě mnohem náročnější než u ostatních „věd“. Argument nejvyšší závažnosti však spočívá v tom, že teologie jednak historicky vznikla (byla ustavena) jako filosofická obrana proti některým vnitřním tendencím samotné (řecké) filosofie, tedy že filosofické prvky a momenty se nedostávají do teologie jen nevlastně, jen jako omyl či cizí příměs, ale jsou od teologie neoddělitelné, i když s nimi theolog musí vždy znovu zápasit a i když musí vždy znovu usilovat o to, aby je měl pod kontrolou. Mohli bychom se snad pokusit o nějaké metafory: teologie je odkázána na život v symbióze s (nějakou) filosofií, teologie bez filosofie je nemožná (asi jako je nemožný izolovaný život houby, která v lišejníku žije v symbióze s určitou řasou, i když právě toto přirovnání poněkud kulhá). Filosofie si velmi brzo osvojila jakési úvahy kriticko-theologické, tj. ustavila ve svém rámci tzv. filosofickou teologii. Je otázka, zda je vůbec možná filosofie, která je zcela zbavena theologických složek. Ovšem právě ony filosoficko-theologické složky jsou pro filosofickou interpretaci evangelia (resp. křesťanské zvěsti) nepoužitelné. Dlouhodobý dialog řeckých a hebrejských (později křesťanských) myšlenkových tradic inspiroval celou řadu kroků v evropském filosofickém myšlení, kterými se jak jeho celkový způsob, tak nejrůznější jeho postupy proměnily do té míry, že se teologie na jedné straně musela vždy znovu vymezovat vůči takto proměňované filosofii, ale na druhé straně se v rozhovoru a spolupráci s některými filosofiemi mohla cítit nejen

uvolněněji, ale zejména více jakoby „doma“ nebo přinejmenším blíže svému „domovu“, k němuž ostatně ani sama theologie nemůže leč mířit, jsou stále jakoby na pochodu, na cestě jako poutník a na každé zastávce jako příchozí. Totéž však platí také pro filosofii: philosophia perennis neexistuje a z principiálních důvodů není možná ani myslitelná.

(Písek, 950522-1.)

<<<

>>>

### **950601-1**

Popperova teorie falsifikace má jednu závažnou vadu, a to navzdory své nepopíratelné užitečnosti a – v jistých mezích – i oprávněnosti. Věc souvisí s Popperovým přesvědčením, že nemá smysl se zabývat významem slov (což vlastně pro evropskou současnost znamená, že nemá smysl se zabývat pojmy), nýbrž že je třeba myslet a mluvit o „věcech“, de rebus. Problém je právě v tom, že nelze mluvit beze slov a že nelze – vědecky, tj. evropsky – myslet bez pojmů. Popper uvádí paralelu mezi vztahem hlásek a celého slova (hlásky nemají smysl, slovo ano) a mezi vztahem slov a celých vět, výpovědí (asi v tom smyslu, že význam slov je dán jejich postavením v kontextu, ale izolována že žádný samostatný význam nemají). Tato analogie je po mém soudu neplatná, a její neplatnost byl s to dobře rozpoznat už Aristotelés, když slovům přiznal LOGOS, kdežto hláskám či písmenům nikoliv, a to nejenom izolovaným, ale ani hromadám hlásek). Protože slova přirozených jazyků mají cosi jako význam, i když tento význam je nutno upřesnit náležitými kontexty, je třeba se významem slov zabývat. Navíc je celá evropská myšlenková kultura založena na řeckém vynálezu pojmů a pojmovosti, takže náleží k čestným povinnostem každého hlubšího myslitele, aby sám sobě i jiným vydával počet nejenom ze svých výpovědí, ale také z významů užitých slov a vposledu nutně i z pojmů, jichž užívá a jakým způsobem jich užívá. Tu však platí, že žádný pojem, pokud je formálně řádně nasouzen, nelze falsifikovat, neboť falsifikovat lze pouze výpovědi (a soubory výpovědí, např. teorie nebo hypotézy).

(Praha, 950601-1.)

<<<

>>>

### **950601-2**

Theologie je možná jen na základě a v rámci pojmového myšlení. Historicky vznikla jako obrana proti „samospádu“ logiky, spjaté s řeckou pojmovostí, ale měla-li být taková obrana účinná, bylo třeba využít všech prostředků filosofie. Proto platí, že v prvním pohledu se theologie jeví, jako by to byla jakási poněkud divná filosofie. (Souček říká, že to, co je na theologovi vidět, je filosof.) V tomto smyslu to byla právě theologická (a tedy křesťanská) myšlenková tradice, která se první začala zabývat možností alternativního myšlení, které by nebylo pod úrovní myšlení řeckých filosofů, nýbrž které by z něho všechno účinné a fungující zachovalo, a navíc by si uložilo některé vyšší nároky a úkoly.

(Praha, 950601-2.)

<<<

>>>

### **950602-1**

Dnes ráno se mi těsně před probuzením zdál dost pozoruhodný sen (obvykle si nic nepamatuji, ale tentokrát to mám všechno dost přesně před očima). Nějaká trochu cize vypadající a cize (lámaně, nesrozumitelně) mluvící tmavá, chudě oblečená žena přinesla maličké štěně (o němž jsem věděl, že je naše) a v jedné ruce držela cosi, co se hýbalo; obojí položila či spíše hodila na zem. První můj dojem byl, že štěně něco provedlo, pak se ukázalo, že nějakou nehodou (to nebylo jasné, protože jsem ženě nerozuměl, ač jiní přítomní zřejmě rozuměli) přišlo o část ocásku. Vzal jsem proto štěně do rukou a pozvedl je ke své tváři. Náhle jsem zcela zapomněl, že má jít o štěně, protože jsem v rukou držel a k tváři tiskl malé, velmi malé dítě, které se ke mně náruživě přimklo a políbilo mne. Ihned jsem polibek opětoval, a dítě mne znovu políbilo. Velmi zřetelně jsem vnímal jeho vůni, která mi připadala (samozřejmě) dobře známá. V této chvíli jsem se probudil, a teprve nyní jsem si uvědomil, že došlo k divné proměně. (Dnes v poledne mám odjet do Písku, a venku prší a je zataženo jakoby na celý den.)

(Berlín, 950602-1)

<<<

>>>

### **Filosofie na theologických fakultách**

Místo a význam kateder filosofie na theologických fakultách přímo závisí na místě a významu theologických fakult na státních (nebo nestátních) univerzitách (eventuelně mimo ně). Každou eventualitu je třeba posuzovat zvlášť. Jde-li o církevní theologickou fakultu (ať už konfesíonálně výlučnou nebo více či méně ekumenickou), bude nepochybně hodně záležet na vztahu této církve (těchto církví) ke světu. V celých dějinách křesťanství lze sledovat přetrvávající tendence k distanci od světa, zejména pak od světské kultury. Také dnes můžeme pozorovat celá velká církevní nebo kvazi-církevní společenství, jež se odvracejí od okolního světa a jeho kultury a orientují se jen na vlastní vnitrocírkevní prostředí. Pokud mají zájem na něčem mimo, tedy na získávání nových členů a přívrženců a jejich přivádění do vlastního, jinak více méně uzavřeného společenství. Protože v základech takové orientace je jakási neupřímnost resp. neochota přiznat si faktickou závislost na okolním světě, zejména však nevíle rozumět víře, přemáhající svět, jako reformující a obnovující moci, jež nenechává žádnou světskou sféru na pospas zkáze, ale právě naopak se přednostně obrací s dobrou zprávou k těm, kteří hynou, a vůbec ke všemu, což bylo zahynulo, nemůžeme takovouto orientaci považovat za oprávněně křesťanskou resp. evangelijní a necháváme ji zcela stranou. Pokud naopak bylo takové „misomúzečství“ v konkrétním společenství překonáno, nutně se klade také otázka, zda filosofie představuje to, co musí být také přemáháno ve smyslu reformování, revize a nápravy, anebo zda jde o zlo, které musí být přemáháno cestou potlačování a likvidace. A pak je tu ještě otázka, zda toto potlačování a zejména definitivní likvidace nemají být ponechány Bohu jako nejvyššímu soudci, který na konci dnů bude soudit živé i mrtvé (ve smyslu evangelijního podobenství o koukolu uprostřed obilí).

(Praha, 950621-1.)

<<<

>>>

## 950623-1

Filosofie žije myšlením. Myšlení však je vždy myšlením něčeho a o něčem. Myšlením se tedy filosofie vztahuje k „něčemu“. Dopustili bychom se předčasného zjednodušení, kdybychom řekli, že se vztahuje ke „skutečnosti“: Především bychom musili napřed vyjasnit, co míníme „skutečností“. To není ostatně problém jen ve filosofii a pro filosofii. Geometrie se zabývá např. útvary v rovině nebo v prostoru, tj. geometrickými obrazci nebo „tělesy“. Je kupř. krychle nebo koule „skutečná“? Je „skutečný“ trojúhelník nebo elipsa? Je „skutečná“ sinusoida nebo hyperbola? Je vidět, že musíme přinejmenším rozlišovat mezi skutečnostmi „ideálními“ a „reálnými“. Reálná koule je vždycky jen přibližným napodobením přesné, dokonalé koule, koule „ideální“ (termín nám připomíná Platóna resp. jeho nauku o idejích). Co to však je ona „ideální“ skutečnost. To není pouhá naše představa, neboť představa také zůstává vždy pouhým přiblížením k oné dokonalé kouli, neboť ani představa není nikdy dokonalá. Kromě toho musíme přísně rozlišovat mezi představou jako tím, co aktivně představuje (jakožto představující) a mezi představou jako tím, co je představováno. Pak nám ovšem žádná teorie představování nemůže pomoci, takže se můžeme zase vrátit k myšlení, s nímž jsme začali. Také v myšlení musíme rozlišovat myslící a myšlené, jinak řečeno myšlenkový akt a myšlení předmět. Uvažujeme-li o „skutečnostech“, nejde nám o sám akt uvažování, ale o ony skutečnosti. (Jindy tomu může být naopak, a filosofie je velice interesována právě na tom, jak to je vůbec možné, že se naše myšlenkové akty vztahují k něčemu jinému, co už není jejich sloižkou ani součástí; jde tu o otázku tzv. intencionality myšlení.)

Řešení naznačeného problému je možné jen tehdy, připustíme-li, že myšlení je s to vytvořit, „zkonstruovat“ jakési modely, na nichž si zprvu myšlenkově ověřuje, zda „odpovídají“ nějaké skutečnosti reálné. Velmi důležité je uvědomit si, že tyto modely nejsou jenom nějakou soukromou, vnitřní, subjektivní záležitostí myslícího, nýbrž že mají jakousi svou stabilitu, svébytnost, ani „skutečnost“. Je to „výtvor“ myšlení, který není jen nahodilý, ale je možno se o něm domluvit s jinými lidmi. A nejenom to: řečeno slovy Ovidiovými, vytvoření takového modelu může mimořádně příznivém případě představovat ono dílo“kovu trvalejší“, o němž sní básník. Trojúhelník, na nějž myslil Thalés a Pythagoras a všichni další, je naprosto týž trojúhelník, na který myslí všichni lidé na světě, pokud vůbec vědí něco o trojúhelníku. Bylo by dost divné, kdybychom lidmi postavené domy a mosty atd. považovali za skutečné, ačkoliv tu nejsou „od přírody“, zatímco trojúhelníky a kružnice a krychle atd. bychom považovali za pouhé „výmysly“. Trojúhelník je vymyšlení stejně jako most, a nic to nemůže ubrat na jeho zvlášť sice, ale nepochybné skutečnosti.

Je tedy zřejmé, že myšlení se může vztahovat – a dokonce se především vztahuje – ke svým, tj. myšlenkovým modelům. Řekne-li botanik: toto je mateřídouška, prohlašuje tím, že určitá jednotlivá rostlina zcela odpovídá ideálnímu modelu „dokonalé mateřídoušky“, totiž příslušné taxonomické jednotce, na které se shodli také ostatní botanici. Význam takových myšlenkových modelů spočívá právě v tom, že lze úspěšně aplikovat na „reálnou skutečnost“. A nejenom dodatečně: takový model může sloužit jako plán, projekt skutečnosti, která podle něho bude teprve „uskutečněna“, realizována. Způsob, jakým je nasouzen nějaký pojem (nebo celá pojmově zpracovaná teorie, a tedy také způsob, jakým je ustaven, konstituován nějaký myšlenkový model, tj. intencionální předmět, má tey

mimořádnou důležitost také praktickou, neboť dalekosáhle ovlivňuje způsob, jakým s takovým „předmětem“ reálným nebo realizovaným potom nakládáme, jak se vůči němu chováme, a kam nás to spolu s ostatními lidmi posléze dovede.

Jaký má tedy smysl zkoumání možností takového myšlení, které neopouští náročnost pojmového myšlení, ale neche každý pojem nutně spojovat s příslušným intencionálním předmětem, nýbrž spojovat jej někdy také s nepředmětem? K tomu cíli musíme nejprve ujasnit, co to všechno s sebou nese, když mluvíme o intencionálním předmětu nebo o reálném předmětu, zkrátka o předmětné skutečnosti a o její předmětnosti. Otázka vypadá abstraktně, ale jde vposledu o velmi „konkrétní“ a krajně naléhavé záležitosti, které se týkají života každého jednotlivce i celých společenství a společností, celé jedné kultury (evropské).

(Emmeloord, 950623-1, ráno.)

<<<

>>>

### **950624-1**

Jednou z filosofických zásad je nedůvěřovat ničemu, co se zdá být samozřejmé nebo co se za samozřejmé přímo vydává. Samozřejmost (selfevidence) musí být každá pořádné filosofii od počátku podezřelá. Racionalita nemůže spořívat na žádných samozřejmostech, nýbrž musí být s využitím všech možností rozumu (a racionality) vždy znovu přezkoumávána. Zakládat „acionální“ teorie na tzv. samozřejmých předpokladech není vposledu dost racionální, je to snad jen „acionalizovaně ekonomické“ v některých konkrétních aplikacích (a i tam to musí zůstat pod kontrolou), ale rozhodně to není přípustné v tzv. „základním výzkumu“. Platí tu zásada žádná samozřejmost není vskutku samozřejmá, ale i její „samozřejmost“ se vždycky o něco opírá a je na něčem „založena“. Jedním z úkolů filosofie je tyto předpoklady odhalit a jejich platnost ověřit v jiných (nových) kontextech. Zásadně pak platí, že žádný takový kontext nemá privilegované postavení. Ověřování větší nebo menší „vhodnosti“ pojmů, pojmových souvislostí a širších kontextů nemůže však zůstat u zkoumání interní koherence, nýbrž musí být „zkoušeno“ ve svých aplikacích v konkrétní (životní) praxi (nikoliv jen ve vybraných aspektech nebo v „laboratorním“ prostředí). [Ad Kant: žádné pojmy nevyplývají rovnou ze zkušenosti, i když na jejich „ryzí“ (=absolutní) aprioritu rozhodně nemůžeme přistoupit. Pojmy musí být konstituovány, a to v „prostředí“ zcela odlišném od toho, které může být („přímo“) zakoušeno, totiž v „prstředí“ LOGU.] Jak pojmy, tak pojmové kontexty (teorie, hypotézy atd.) musí být rozvrhovány „relativně“ apriorně, tj. nikoliv vyvozovány z (či odvozovány od) toho, k čemu míří. Každý pojem však musí být nasouzen tak, že lze potom sledovat platnost jeho uplatňování v širších pojmových kontextech. Tyto širší pojmové kontexty nejsou záležitostí pouhé (tradiční, ale ani „moderní“) logiky, ale také jistých postupů, metodické taktiky, ovšem zejména celkové myšlenkové strategie. A cílem takových strategií není vytvoření vnitřně nerozporných myšlenkových systémů, nýbrž porozumění světu – a ovšem také sobě (individuálně i člověku vůbec, lidstvu atd.).

(Emmeloord, 950624-1, ráno.)

<<<

>>>



## 950625-1

Gabriel Marcel: *Réflexions sur la foi* – in: *Etre et Avoir*, vol. II, Aubier (Ed.Montaigne) 1968, p. 51-75. Extr.: p. 74-5:

„Ceci ne veut ... / ... que néant.“

La satisfaction ne se réalise qu'entre quatre murs, que dans ce qui est clos: la joie ne se déploie qu'à ciel ouvert. Par essence même elle est rayonnement, elle est rassable à la lumière. (p. 75)

Je dost poučné osvojit si tuto myšlenku (znamenitou!) s Ježíšovým doporučením, aby se modlitebník odebral do svého pokojíka a nemodlil se na náměstí: modlitba totiž může být také jen uspokojením náboženské „potřeby“. Je-li něčím víc, musí být otevřeností, musí člověka otevírat – čemu? Inu, hlasu pravdy. A hlas pravdy obvykle není k slyšení na náměstích a v lidském davu a jeho hemžení, nýbrž v tichu a stranou hluku a pohybu. Ostatně také apoštol Pavel posílal ty, kteří „mluvili jazyky“, do soukromí.

(Emmeloord, 950625-1, ráno.)

<<<

>>>

### **Pravdy „mělké“ a „hluboké“**

Jan Zrzavý rozlišil ve své úvaze ve Vesmíru (Vesmír 74, 1995, č. 3, s. 149) dva druhy či typy pravd: jednak „pravdy hluboké (jejichž opakem je jiná pravda) a pravdy mělké (jejichž opakem je nepravda)“, a dodává: „věda vyndává ze světa toliko pravdy mělké. Komu to vadí, ať nedělá vědu, ale něco jiného, třeba stejně pěkného.“ Postihl tím cosi na „věci“, ale poskytl zároveň příklad (nejméně) trojí závažné chyby, kterou nelze přejít mlčením, i když článek není míněn jako vědecký (a tím méně filosofický) příspěvek. 1) Především tu je základní omyl v netématizovaném, ale zřetelně vysloveném předpokladu, že „pravdy“ lze ve světě vyhledávat a nacházet a že je lze dokonce ze světa vyjímát, „vyndávat“. To je „předsudek“, který je v rozporu jak s dlouhou tradicí původně řeckou (Aristotelés vtiskl evropskému myšlení přesvědčení, že místo pravdy je v soudu resp. ve výpovědi, nikoliv tedy ve věcech samých), ale který je v rozporu také s onou druhou tradicí, která měla – křesťanským zprostředkováním – vliv na naše dnešní myšlení (totiž že pravda je základnější, skutečnější než cokoli, co je součástí světa). Zjevně tu došlo k záměně významu slov: pravda tu je chápána jako sama skutečnost, nikoliv tedy jako pravda o skutečnosti, a navíc je zaměněna pravda za pravdivý soud či výrok. 2) To je tedy druhý, velmi rozšířený omyl, jehož vliv je tím povážlivější, že otvírá možnost sofistického úniku od skutečného problému (a tím – třeba často nechtěně – nahrává relativistickým a protirozumovým náladám tzv. postmoderny (kteréžto pojmenování však může mít také jiný, počestnější význam). Jestliže vůbec přijmeme, že je rozdíl mezi pravdivými a nepravdivými soudy, výroky, názory, teoriemi atd., pak se musíme pokusit najít něco, co těm pravdivým je společné a co umožňuje a zakládá jejich pravdivost. 3) Rozlišení pravd (nadále tedy ve významu pravdivých soudů, výroků atd.) na hluboké a mělké by snad mohlo mít jakýsi heuristický význam, ale nutně by vyžadovalo podrobnější specifikaci. Problematické je však – opět netématizované, ale zřetelně vyslovené – mínění, že proti hluboké pravdě může stát jiná, neméně hluboká a neméně pravda. Zajisté lze tušit, co měl autor asi na mysli, ale nám teď jde o to, co řekl a nechal vytisknout. Znamená to připustit, že je třeba vážně počítat s pluralitou (hlubokých) pravd. Chápu to jako výraz nedostatku solidarity vědce s jinak zaměřenými lidmi, jimž také jde o pravdu, i

když dělají „něco jiného, třeba stejně pěkného“ (a možná i jako nový, „moderní“ a „postmoderní“ výraz akceptace učení o dvojí pravdě, rozšířené na mnohost hlubokých pravd). A v pozadí toho všeho je jeden kardinální omyl, který by ovšem autor chtěl nejspíš obhájit nebo rehabilitovat jako jednu z „hlubokých pravd“, proti níž je ochoten z neutrální distance uznat eventuelní jinou „hlubokou pravdu“, kterou nicméně sám nesdílí a jako pravdu neuznává (nebo ji snad schizoidně uznává také? a proč tedy?). Co nejen nebylo tématizováno, ale ani vysloveno, musíme pokusně formulovat sami: testovatelnost, o níž je řeč, znamená asi ověřitelnost souhlasu či souladu pravdivého tvrzení či hypotézy atd. se „skutečností danou“. Právě to však nemůže být chápáno jako jedna z hlubokých pravd, neboť jde o teorii (či spíše rozšířenou hypotézu, za teorii jen považovanou), jejíž testování nemůže být sice prováděno „srovnáváním“ s něčím „objektivně daným“ (taková teorie nemá přece žádný „objektivně skutečný“ korelát), ale může být (a mnohokrát již bylo) falsifikováno jinými metodami.

(Praha, 950701-1.)

<<<

>>>

## **Reflexe**

Reflexe není – ostatně právě tak jako pojmovost – ničím pro vědomí, pro myšlení samozřejmým, ale vědomí (myšlení) se musí reflektování naučit, musí si je vštípit, musí si je učinit jakoby samozřejmostí, uvynout mu jako samozřejmosti, jako jakési rutinní kontrolní činnosti. Občas – za určitých specifikovatelných okolností – může myšlení z této rutiny vypadnout. Tak např. náruživý hráč „propadne“ hazardní hře vlastně tím, že „vypne“ všechny kontrolní reflexe (je to jakýsi návrat do dětství, neboť děti se takto velmi snadno „noří“ do nějaké hry, až se v ní „ztrácejí“ – a to je zase de facto relikv z archaických dob). Podobně se to může mít s vášnivým zamilováním, kdy zamilovaný „snáší“ všelijaká příkoří ze strany milované bytosti prostě tak, že je buď vůbec nevnímá a nebere na vědomí, nebo je rychle zapomíná (ochotně „odpouští“). Částečné vypojení reflexe resp. určitých směrů reflexe můžeme pozorovat v situacích vysoké soustředěnosti na jedinou záležitost (obvykle se tomu říká, že „zapomínáme“ na čas, na okolnosti, na jiné povinnosti atd., ale to je chybné zjednodušení.) Souhrnně lze říci, že reflexe je potlačována a případně zcela vypojoována všude tam, kde si neudržíme od toho, co myšlenkově nebo prakticky podnikáme, žádnou nebo jen malou distanci. To znamená, že taková distance je nezbytným předpokladem reflexe, a čím je distance pevnější, zakotvenější, tím víc se otvírají cesty intenzivních, do hloubky jdoucích reflexí. A protože vynález pojmů a pojmovosti znamená bytostné upevnění distance tím, že se (zprvu a na dlouhou dobu) začíná diferencovat mezi pojmem a skutečností oním pojmem míněnou, byla to teprve pojmovost, která uvolnila cestu celému vodopádu reflexí, k jakému došlo v evropském myšlení. Proto také došlo k tomu, že k evropské tradici náleží ona již běžně nevratná a prakticky nevyhnutelná proreflektovanost všeho našeho myšlení (dokonce i u nijak neškolených jedinců, kde se to ovšem neobejde bez nejružnějších chyb, omylů a prohřešků).

(Písek, 950702-1.)

<<<

>>>

## Reflexe

Reflexe má v lidském životě obrovský význam. Když přestane fungovat vypínač a my se pokusíme jej opravit (protože předpokládáme, že se uvolnil jeden šroubek a drát neměl kontakt), může se při nedostatku zkušeností stát, že nesprávnou manipulací se nám podaří vyhodit pojistky. V první chvíli nevíme, proč k tomu došlo, ale reflexe nám dovolí si podrobně vybavit, co jsme přesně udělali, abychom mohli usoudit, kde se stala chyba. To je důležité pro budoucnost, můžeme se totiž téže chyby pro příště vyvarovat. To je vlastně experiment v malém a ve zjednodušení; vědecký pokus je mnohem složitější, ale v principu tu není žádný rozdíl. Náročnost vědeckých experimentů si vynutila některé zásady, jejichž dodržení je podmínkou uznání výsledků experimentální práce za platné. Mezi tyto zásady náleží přesný a vyčerpávající popis pracovních metod i materiálu, jehož bylo použito, zejména však záznam všech fakticky podniknutých kroků a jejich výsledků. Vědec musí v každé chvíli dobře vědět, co dělá, a musí být schopen o tom podat náležitě informace také ostatním vědcům. Mimořádně důležitá je však kontrola oné zvláštní aktivity, která je základním předpokladem a podmínkou každé vědecké činnosti, totiž aktivity myšlení. Reflexe dosahuje svého největšího významu a také své nejvyšší efektivity tam, kde se – jakožto myšlenková aktivita – obrací k samotnému myšlení a kde se tak začíná vážně zabývat sebou samotnou. Tu se ukazují právě meze možností vědeckého postupu: myšlení má ve vědě zcela mimořádnou důležitost – a přece žádná věda nedisponuje v rámci své odborné kompetence prostředky, jimiž by vědec mohl vlastní myšlení podrobovat náročné a zevrubné reflexi. Zároveň se přitom ukazuje, že předmětná skutečnost není to jediné, čím se vědec má zabývat (tedy že neplatí tradiční, ale předsudečný nárok tzv. vědecké objektivitě, resp. že platí jen v přesně vymezených hranicích). Vědecká práce se neobejde bez práce myšlenkové, a myšlenky vědec nanajde jako objekt před sebou, ale musí na nějak přijít (musejí mu „napadnout“), a pak je musí pečlivě vypracovat. Věda v zájmu své přesnosti a přísnosti musí pracovat s dobře vymezenými pojmy, které však sama musí nasoudit, ustavit, vypracovat. Pojmy vědec nikde nenajde hotové (pokud je jen nepřejímá od jiných a z tradice). A právě pojmy a pojmovými souvislostmi se žádná věda, zaměřená na předmětnou skutečnost jakéhokoliv typu, nedokáže v rámci své kompetence zabývat. K tomu potřebuje disciplínu, která si s vědami co do přesnosti a přísnosti nezadá, ale nestává se a nesmí se nikdy sama stát specializovanou vědeckou disciplínou.

(Písek, 950719-1.)

<<<

>>>

### 950720-1

Leibniz opakuje v dopise Arnauldovi (z června 1686) svou starší tezi, že *individuální pojem každé osoby v sobě jednou provždy zahrnuje vše, co se jí kdy přihodí* (...., *Monadologie a jiné práce*, Praha 1982, s. 100). Je pravděpodobné, že původní důvody k tomuto tvrzení jsou založeny na zkušenosti s geometrií: pojem trojúhelníka v sobě vskutku obsahuje od samého počátku a jednou provždy vše, co později může být odhaleno jako vlastnost trojúhelníka, tedy např. celou trigonometrii a příslušné partie z analytické geometrie. To je však možné jen proto, že korelátu pojmu „trojúhelník“ není živá bytost, tedy ani „osoba“: s trojúhelníkem se nic „neděje“, nic se mu nemůže „přihodit“, co by se ho týkalo tak, že by na to musel reagovat. Vše, co se v souvislosti s trojúhelníkem může „dít“, je poznávání dalších a dalších jeho vlastností a rozvíjení jakési nauky o

trojúhelníku (trojúhelnících). Vše je tedy spjato s tradiční řeckou pojmovostí, která pojmy spojuje s myšlenkovými konstrukty, tzv. intencionálními předměty, s nimiž se nic neděje, nýbrž které zůstávají zcela neproměnné. (Souvislost s Herčíkovým schématem z doby války, in: Věda a život, ještě s druhým autorem.) Na oné Leibnizově představě (či myšlence) lze velmi dobře ukázat meze a problematičnost samotné pojmovosti řeckého typu, jakož i nezbytnost hledání cesty, jak pojmy spojovat s intencionálními ne-předměty, aniž by došlo ke ztrátě myšlenkové přesnosti.

(Písek, 950720-1.)

<<<

>>>

### **950720-2**

Leibniz užívá ve svém dopise Arnauldovi (z června 1686) následující formulace: „boží plány se týkají vždy celého vesmíru, protože jsou podle jeho nejvyšší moudrosti všechny vzájemně spjaty“, a dává to do přímé souvislosti s tím, že Bůh „tedy nepojal žádné rozhodnutí ohledně Adama, aniž bral zároveň ohled na vše, co je s ním v nějaké souvislosti“ (tamtéž). To má sice svůj dobrý theologický smysl, pokud jde o tzv. zázraky (ty jsou jakožto individuální a tedy ve vztahu k původnímu celkovému stvořitelskému plánu kontingentní a dokonce s ním v rozporu jsoucí zásahy do běhu světa vyloučeny), ale v jiném ohledu – zejména filosoficky – to je neudržitelné. Spojitost veškerého dění ve vesmíru nemůže znamenat, že je vyloučena možnost nepředvídaných (a nepředvídatelných) událostí: Whitehead má pravdu, když mluví o tom, že Stvořitel udělal stvořením jistou zkušenost, kterou dříve neměl (a mít nemohl; odtud rozlišení mezi primordiální a konsekventní povahou boží). Myšlenka stvořitelství a stvoření by byla ochuzena, kdyby Stvořitele zbavovala jeho vlastní časovosti a kdyby na druhé straně nechápala stvoření jako ustavičně pokračující (byť nikoliv ve smyslu popření všech naprosto nezanedbatelných setrvačných momentů, nýbrž ve smyslu pronikání do reálného světa – myšlenka inkarnace musí být rozšířena a prohloubena! – prostřednictvím konkrétních (konkrescentních) událostí resp. jejich subjektů. O dlouhodobých stvořitelských projektech a plánech ovšem má smysl hovořit, ale i u těch musíme připustit proměnlivost a jistou adaptibilitu na konkrétní situace, jak se skutečně vyvinuly a jak do všech detailů nemohly být předvídaný.

(Písek, 950720-2.)

<<<

>>>

### **950720-3**

Leibniz se ve svém dopise Arnauldovi (z června 1686) zmiňuje o „obecně přijímané nutnosti, která má platnost i pro Boha a podle níž musí také vykonat to, co jednou rozhodl“ (...., Monadologie a jiné práce, Praha 1982, s. 100). Tato myšlenka nám připomíná mnohem starší myšlenku Petra Payna, že pravda, ač Bohem stvořena, stíhá potom (jako „mstitelka“) veškeré bezpráví, božské i lidské (ve slavné řeči ke králi Zikmundovi v Bratislavě, s. 63 překladu). U Leibnize je v pozadí spíše myšlenka, že každý čin (i boží) má jistou logiku nejenom sám v sobě, ale také v širších souvislostech resp. kontextech; proto také tvrdí, že „boží plány se týkají vždy celého vesmíru“ (tamtéž). Leibniz de facto nenechává dost

„prostoru“ pro lidskou svobodu a lidské svobodné rozhodování, které by nějak mohlo zkřížit plány Stvořitelovy. Ale nejenom to: nenechává dost prostoru ani pro boží změnu původního plánu, pro boží „změnu smýšlení“ (ač je několikrát doložena v bibli, což Leibniz ještě musel brát v úvahu). Nicméně jedna otázka tu je v zárodku obsažena dost zřetelně: ani Bůh, tedy nejen člověk, nemohou – ani jen v mysli – „vytvořit“ trojúhelník, a pak mu dodatečně přisoudit jiné vlastnosti, než jaké vyplývají z jeho původně proponovaného „pojmu“. Tato původně geometrická zkušenost má ovšem

jisté důsledky i pro zkušenost s reálným světem: také stvořením třeba atomů je v rozsáhlé míře (i když nikoliv naprosto) rozhodnuto o povaze světa, v němž atomy budou hrát významnou, i když nikoliv po všech stránkách rozhodující a dominantní roli. Problém svobody (ať božské nebo lidské), který s tím je spojen, musí být řešen jako problém mezi „nutostí“ na jedné straně a mezi „svobody“ (resp. jednotlivých „svobod“, neboť svoboda je, podobně jako pravda, vždy spjata s individuálními subjekty a jejich – rovněž individuálními, i když vůči ostatním ne vždy zcela nepodobnými – situacemi) na straně druhé.

(Písek, 950720-3.)

<<<

>>>

### **950721-1**

Leibniz v § 3. své Monadologii (česky s. 156) prohlašuje, že monády nemají žádný tvar („tam, kde nejsou žádné části, není možná ani rozprostraněnost, ani tvar a také ani dělitelnost“). To je velmi nepřesně řečeno (pokud to není chyba překladu, to je třeba zkontrolovat), neboť každá monáda je bod, a bod je dokonalá koule o nulovém průměru. Bodu tedy nelze tvar upřít. – Kromě toho však je v celé monadologii skryto naprosté popření rozprostraněnosti vůbec, neboť tělo monády, tvořené spícími monádami nejružnějšího druhu, není o nic rozprostraněnější než jediná centrální (bdící) monáda. Sebevětší počet bodů nedá dohromady ani malou úsečku, natož tělo/těleso. Platí proto (ač to sám

Leibniz ovšem takto neříká), že by ani tělo/těleso nemohlo mít žádný tvar, i když části má a je tedy „dělitelné“.

(Písek, 950721-1.)

<<<

>>>

### **950721-2**

Leibniz chybně prohlašuje, že „složená věc není nic jiného než nahromadění neboli *agregát* jednoduchých“ (Monadologie § 2, česky s. 156). Pokud netrváme na slovním znění („složiti“ totiž vskutku znamená shrnout na hromadu, eventuelně nějak vnějšně uspořádat, kdežto zde jde o složenost např. organického těla, jak se o něm zmiňuje Leibniz např. v § 63. a násl.; Leibniz tu zůstává pod vlivem Descartovým, totiž v tom, že má za to, že „každé organické tělo živého tvora je podle toho jakýsi druh božského stroje neboli přírodního automatu“, i když dodává, že takový božský automat „nekonečně daleko předstihuje všechny umělé automaty“ (s. 167-8). V čem pak spočívá superiorita božských „strojů“? „Stroje přírody, tj. živá těla, jsou však stroji ještě i ve svých nejmenších částech až do nekonečna. Právě to tvoří rozdíl mezi přírodou a

uměním nebo také mezi božským a naším uměním.“ (S.168; tato myšlenka připomíná dnešní fraktály.)

(Písek, 950721-2.)

<<<

>>>

### **950721-3**

Brentano upozorňuje ve své *Kategorienlehre* (0962, S.115), že už Platón učil „v jistém smyslu“, že „jsoucí je mnohoznačné“, a připomíná, že postavil vedle jsoucího (ON) také nejsoucí (MÉ ON), o němž také řekl, že jest. To ovšem udělali již atomisté, kteří trvali na tom, že „prázdné“ (tedy nejsoucí, nepřítomnost jsoucí) „jest“. Skutečně důležité by však bylo, kdyby jsoucí a nejsoucí (jsoucí a nejsoucí) naznamenalo protivy, nýbrž bylo přisouzeno alespoň v některých případech samotným jsoucím. Každé pravé jsoucí (ne tedy pouhý „předmět“, tedy něco, co jako jsoucí chápeme, byť neoprávněně a mylně) se děje v čase (tj. je to událost resp. superudálost), a jako takové není jen nyní a zde, nýbrž také bylo a ještě bude. To znamená, že v každém okamžiku jeho bytí je v převaze to, co sice k němu náleží, ale právě není (buď již není nebo ještě není). – Zdá se tedy, že „jsoucnost“ je především dvojnásobná: mluvíme o jsoucí, že „jest“, jednak ve smyslu *hic et nunc*, tedy ve smyslu jsoucnosti právě aktuální, jednak ve smyslu jeho trvání jako události, která má začátek a konec. Tomuto „jest“ budeme říkat „bytí“, zatímco onomu právě aktuálnímu *hic et nunc* ponecháme název „jsoucnost“. Nějaká další „mnohoznačnost“

(Písek, 950721-3.)

<<<

>>>

### **950722-1**

Systematická je pro filosofování mimořádně důležitá, protože jednotlivé (třeba i rozvedené) nápady ještě nemohou být považovány za opravdovou filosofii – jsou to v nejlepším případě pouhá filosofémata. Je to důležité také pro posouzení myslitele, je-li vskutku filosofem či není (např. Kierkegaard nebo Nietzsche nejsou v pravém smyslu filosofové, protože nemají integrovanou filosofii – z jejich myšlenek a nápadů je ovšem možno filosofii udělat, a dokonce hned několik různých filosofii, totiž v závislosti na tom, co z jejich textů vybereme a co naopak vypustíme). A ještě v jedné věci to má eminentní význam: někteří filosofové vyslovili někdy velmi pregnantně určitou (významnou) myšlenku, která není ani řádně rozvedena, zejména však není uvedena do logických souvislostí s ostatkem toho, co napsali (nebo řekli). Pak musíme takové myšlenky posuzovat samostatně a v žádném případě je neuhlazovat jen proto, abychom dosáhli jakés takés vyrovnanosti s jejich jinými texty. To platí zvláště v případech, kdy jde o myšlenku významně a zřetelně perspektivní nebo naopak vadnou. Dva příklady poslouží za jiné. Z pozdějších citací známe Parmenidovu myšlenku o tom, že jsoucí nikdy nebylo a nikdy nebude, nýbrž vždy jest, atd. Tato myšlenka působila samostatně a nikoliv pouze v souvislosti s celým Parmenidovým učením (které ostatně stejně v plnosti neznáme). Jestliže na této myšlence postavíme určité pojetí zhoubného působení elejské tradice na další filosofování, nemůže být námitkou, že zůstáváme pouze u této jedné

myšlenky. Bez ohledu na to, co ještě jiného se od Parmenida zachovalo, můžeme Děna této myšlenky stavět a můžeme s ní (kriticky) pracovat. Jako druhý příklad může posloužit Démokritos (spolu s Leukippem). To, že všechno, co se našim smyslům jeví, je pouze zdání, kdežto ve skutečnosti jsou jen atomy a prázdno, zajisté nevyčerpává celé Démokritovo učení. Na to se však nemusíme ohlížet, jestliže nám nejde o postižení Démokrita, nýbrž u demonstraci vadné a zhoubné myšlenky, která měla a dosud má značný vliv na myšlení zejména přírodovědců.

(Písek, 950722-1.)

<<<

>>>

### **950725-1**

William James v předmluvě ke svému „Pragmatismu“ píše: „Hnutí pragmatické – jméno toto se mi nelíbí, je však pozdě je měnit – se náhle objevilo, jako kdyby spadlo s nebe.“ Vskutku název „pragmatismus“, ostatně podobně jako „realismus“, je zcela nevhodné a zejména dnes nás svými etymologickými souvislostmi naléhavě upozorňuje na nebezpečí, která jsou s jeho chápáním spojena. Jsou to nebezpečí zdaleka nikoliv jen teoretická a výkladová, nýbrž velice „praktická“, osobní i společenská, vědecká i politická atd. Už slovo realismus ukazuje na souvislost se slovem res, tj. věc. Podobně pragmatismus poukazuje zase na souvislost s řeckým slovem pragma, tj. rovněž věc. Navíc souvisí řecké PRAGMA se slovesem PRATEIN, tj. dělati, robiti, takže PRAGMA je to, co bylo vyrobeno, uděláno. V řečtině stojí proti PRATEIN jiné sloveso, totiž POIEIN, jež zdůrazňuje tvořivé děláni, tedy tvoření. Mezinárodní slovo praxe (latinsky praxis) je rovněž odvozeno od řeckých slov PRATEIN a PRAXIS.

(Písek, 950725-1.)

<<<

>>>

### **950725-2**

Objev tzv. fraktálů představuje jakousi výzvu k filosofickému zhodnocení a eventuálnímu – pozitivnímu nebo negativnímu – využití k novým nápadům a myšlenkám. Zdá se, že vlastním problémem bude nalezení takových programů, které nepovedou k naprostému napodobení určitých struktur od největších až po nejmenší (a už vůbec ne donekonečna), nýbrž dají zrod jistým analogickým (byť ne totožným) tvarům či strukturám v jistém rozmezí, za nímž resp. mimo něž, vně něhož všechny podoby a analogie končí, apod.

(Písek, 950725-2.)

<<<

>>>

### **950729-1**

Filosofie historicky začala jako mimořádně intenzivní teoretický zájem o to, čemu se právě ve filosofických kruzích říkalo FYSIS, tj. v překladu „příroda“ (naše dnešní chápání slova „příroda“ se ovšem od té doby značně posunulo). První filosofové se tím těžce provinili proti delfské výzvě „Poznej sám sebe!“ (GNÓTHI S

‘AUTON). Teprve sofisté (a také Sókratés) programově odvrátili svou pozornost od záležitostí přírody (TA FYSIKA = to přírodní, přírodní věci, záležitosti), nebo také – jak se říkalo – obrátili se zády k přírodě, a veškerý zájem zaměřili na člověka a lidské záležitosti, tedy především na společnost. Řecká filosofie nikdy netématizovala člověka jako „subjekt“ v onom moderním smyslu. Jaký razili především němečtí romantikové (ale způsobem, který nepochybně přesáhl celý romantismus a nadále přesahuje dokonce vše, co bylo tím směrem podniknuto v celých dosavadních evropských myšlenkových dějinách). Předpokladem oné zvláštní myšlenky, která poprvé soustavně tematizovala subjekt jakožto „já“ (eventuelně – později – „ty“), je protestantský důraz na svědomí jakožto jedinečnou a na nikoho druhého nepřenosnou odpovědnost před Bohem (a to v době, kdy toto „před Bohem“ již bylo značně nahlodáno). A onen protestantský důraz má své mimořecké kořeny ve starém Izraeli, zejména pak v jeho prorocké tradici, na kterou navazuje Ježíš a do jisté míry i první církve (která však už je těžce zasažena „objektivismem“ klasického řeckého myšlení, o něž se křesťanští myslitelé musí opírat v zápase s nově přicházejícími, nezřídka už pofilosofičtějšími – přesněji: pseudofilosofickými – orientálními mýty).

(Písek, 950729-1.)

<<<

>>>

### **950730-1**

Orientovanost světa, v němž žijeme, se projevuje v mnoha směrech. Tak např. nezbytnost chápání skutečnosti v souvislostech, v kontextu, nemůže být jednostranně přeháněna důrazem na souvislost všeho se vším (jak tomu bylo např. v teorii marxismu-leninismu), protože nesouvislosti jsou neméně „skutečné“ než souvislosti. Podobně tomu je třeba s rozumem a rozumností resp. rozumovostí: svět, v němž žijeme, není uspořádáván teprve naším chápáním, naším rozumem a rozuměním, nýbrž náš rozum shledává svět po mnoha stránkách „rozumně uspořádaným“, takže nachází v jistých formách „rozum“ již ve světě samotném. (Obvykle se poukazuje na překvapující možnosti matematizace ve vědách, které nemohou být vysvětleny žádným násilným vnučováním matematických vztahů a struktur skutečnosti.)

(Písek, 950730-1.)

<<<

>>>

### **950730-2**

Filosofie je víc než cokoli jiného jakýsi zvláštní způsob myšlení. Není to jedna disciplína, nýbrž mnoho různých disciplín, které na sobě nesou na jedné straně nepochybná znamení své doby, ale nejsou pouhým jejím výrazem, ale mnohem spíše rozhovorem a také kritickou reflexí až polemikou s jinými filosofiemi, a to myslitelů současných i minulých. Všem těm rozmanitým filosofiím je společný právě onen zvláštní způsob myšlení, který není snadno vymezit, už také proto, že každé takové vymezení je přímou výzvou dalším myslitelům, aby se z tohoto – byť jen myšlenkového – sevření vymkli a vyprostili a aby suatvili svou vlastní filosofii jinak. Chceme-li proto přece jenom nějak postihnout to, co je všem filosofiím společné, musíme být velmi opatrní a musíme zůstat u charakteristik co možná nepochybných a náležitě širokých (což ovšem na druhé straně



nevylučuje, nýbrž naopak vyžaduje jejich důsledné uplatnění, neboť teprve ona důslednost ukáže, zda zvolená charakteristika je držitelná nebo nikoliv). A tak můžeme nejprve uvést, že filosofie je věcí myšlení, ale jen myšlení, které je s to samo sebe kontrolovat a tedy maximálně se vynasnažit o to, aby myslící věděl, co dělá, když myslí. Tím jsme jen opsali to, co lze charakterizovat jedním slovem: filosofie je především a na prvním místě záležitostí reflexe. Hned na druhém místě musíme uvést, že podmínkou filosofické (jako ostatně každé) reflexe je odstup od vlastních pozic a vždy znovu opěťované pokusy a pohled na vlastní myšlení a jeho pozice odjinud, v jiné perspektivě a také z jiných pozic – to je právě záležitost, kterou chápeme jako dějinné zakotvení každého filosofického myšlení nejen v určité době, ale také v jistém navázání i v jisté kritické distanci vůči jiným filosofům a jejich filosofiím (které nejsou jednoduše převoditelné na svou dobu, jak jsme řekli). To pak zase souvisí s tím, že filosofické myšlení má mít a musí mít charakter pojmový, tj. musí co nejprecizněji pracovat s pojmy a s pojmovými (tj. logickými) souvislostmi. Pojmovost umožňuje myslícímu sledovat logické souvislosti až do nejvzdálenějších důsledků (nebo až k nejvzdálenějším a nejhlubším, nejskrytějším předpokladům). Nezbytnou náležitostí filosofického myšlení je tedy také jeho systematickosti (což nesmíme zaměňovat s mylným názorem, že cílem filosofie je vytvoření všezahrnujícího a maximálně rozlehlého, vnitřně však zcela koherentního systému; k tomu bude třeba se vrátit zvlášť). Zvláštní normou logického myšlení je sledování vztahů mezi předpoklady a důsledky. To vede konkrétně k přesnému rozlišení mezi obojím: ve filosofii a ve filosofických sporech nemá jít o tzv. principy (tam je třeba postupovat jiným způsobem, nikoliv polemikou, nýbrž vyhledáváním nepřesností, nelogičností, logických chyb a vnitřních rozporů): de principiis non est disputandum. Každý filosof musí předvést, co se svými principy a na jejich základě dokáže, tj. jakou pomocí mu jsou při řešení konkrétních a aktuálních problémů např. při nějaké veřejné diskusi nebo při jiném zasahování do obecných problémů společnosti apod. A poslední nárok, jemuž každý filosof ve své filosofii musí dostát: předložit k veřejnému posouzení také formulaci svých zásad a principů, jimiž se ve svých myšlenkových postupech řídí resp. z nichž vychází, a to ne proto, aby byl podrobován posuzování samy o sobě, ale aby bylo možno posoudit, nakolik je ve své filosofii dokázal sám zreflektovat (jinak řečeno: nakolik ví, co dělá, když filosoficky myslí).

(Písek, 950730-2.)

<<<

>>>

### **950730-3**

V jistém smyslu se musíme vrátit k myšlence Platónově, že filosofie, když se dostává do potíží, může a dokonce musí si vypomoci mýtem. To má širší smysl, než sám Platón měl za to: bez mýtu totiž vlastně ani ten řecký typ logu není možný. Řecký typ logu navazuje na mythos zvláštním způsobem: v podstatě jej jenom racionalizuje, ale některé struktury tam nechává a pokračuje v nich. To zase samo o sobě stačí k tomu, abychom byli na pozoru. Ovšem v Platónově myšlence je ještě něco jiného, totiž to, že tím hodnotí mythos vlastně pozitivně. My jsme na tohleto zapomněli – aspoň v minulosti – a ti, kdo se dneska mýtu (a narativity) dovolávají a hodlají rozvíjet jakýsi program remytizace nebo alespoň remytologizace, to znamená bez zavržení logu, jako by přicházeli s něčím zcela novým, a vycházejí vstříc jakési tendenci, jakému trendu, který je vlastně velmi zpátečnický, velmi problematický tím, že se chce vracet kamsi do minulosti.

Musíme tedy definovat mýtus novým způsobem, a musíme jej uchopit myšlenkově tak, aby s ním bylo možno potom pozitivně pracovat, tj. s pozitivními důsledky, s pozitivními výsledky zavádění do dalších kontextů a konotací. A v tom případě se musíme vždycky znovu tázat, co je v logu na začátku, co je předpokladem té racionalizace. Protože logos skutečně předpokládá vždycky něco před-logického, jenže v důsledku té racionalizace se uchopuje vždycky jen toho, co už bylo racionalizováno, zatímco to ostatní nechává bez pozornosti. Je tedy potřeba se k tomu vrátit a zkoumat to v tomto smyslu. Vlastně se otevírá jakási možnost, jakási cesta, kdy budeme zkoumat meta-logické předpoklady, pokud tím logem a logičností chápeme jen ten řecký logos. My tomu ovšem budeme rozumět jinak, my budeme hledat za tou řeckou formou logu logos sám, tj. předpoklad jak toho řeckého tradičního mýtu, na který logos navazuje, tak také předpoklad onoho logu, který bez určitého typu mýtu nemůže být.

(Písek, 950724-2, z mgf. záznamu.)

<<<

>>>

#### **950730-4**

Co vlastně zamýšlím celou „Filosofii pro naši dobu“? V této knize se chci maximálně vyhnout výkladům „o“ filosofii, ale hodlám předvést filosofování při práci. Proto také tam, kde bude nezbytné přece jenom něco o filosofii vyslovit, bude to vždy něco filosofického. Vždyť o filosofii může něco relevantního říci jen filosofie sama. Cílem této knihy však není ani filosofický výklad „o“ filosofii, to ponechám na jinou příležitost. Všechny „technické“ výklady o tom, co to je filosofie, budou záměrně ponechány na okraji. Budou vždy jen doprovázet výklad o něčem jiném.

(Písek, 950724-3.)

<<<

>>>

#### **950801-1**

Hegel v jedné ze svých ranných prací (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 1801) mluví o reflexi jako o nástroji, instrumentu filosofování (nechme stranou kontext, v jakém to říká – nejde tu o Hegela, nýbrž o určitou myšlenku a její formulaci). Proti této formulaci je třeba se ohradit a vznést nezbytné námitky. Především spočívá její hrubá chyba v tom, že nevyklučuje možnost filosofování bez reflexe, např. za pomoci jiných instrumentů. Reflexe není v tomto smyslu nástroj filosofování, ale je to spíše prostředek filosofování. Reflexe bez filosofování je možná, zatímco filosofování bez reflexe možné není. Filosofie je nezbytně svou nejvlastnější povahou reflexí, i když ne každá reflexe už znamená reflexi filosofickou. Za druhé reflexe není nástroj, a to ani jako nějaké o sobě mrtvé instrumentarium, ani ve smyslu aristotelského ORGANON resp. ve smyslu metody, metodického postupu. Reflexe není formální záležitostí, i když leccos z ní může být formalizováno. Reflexe není nástroj v tom smyslu, že by byla v jakékoliv situaci vždycky po ruce, nýbrž právě v rozhodujících situacích (problémech) je zapotřebí ji provést vynalézavě novým způsobem. Zvláště filosofická reflexe je záležitostí frontálního setkání a někdy přímo střetnutí s tím, co má být filosoficky zvládnuto nebo alespoň respektováno, „započítáno“, vzato na vědomí či spíše vyslechnuto a poslechnuto. (Střetnutí to

nemusí a dokonce ani nemá být na prvním místě ze strany filosofujícího myslitele, nýbrž popravdě je právě myslitel sám terčem útoku a kritiky.) – Už jen z uvedeného je zřejmé, že navzdory tomu, že reflexe je tematizována právě pokantovskou německou filosofií (romantickou), neznamená to automaticky, že každá dnešní tematizace se musí nezbytně držet schemat, jež byla vypracována v posledních dvou stoletích (resp. v o něco málo delším období).

(Písek, 950731-3.)

<<<

>>>

### **Předfilosofie / Protofilosofie / Předpojmové myšlení / Mimopojmové myšlení**

Nejen v myšlení mytickém, ale i později a až dodnes můžeme shledávat určité předfilosofické či proto-filosofické „prvky“, jakési zárodky možného filosofování, které sice mají někdy větší, někdy menší vliv na myšlení i chování lidí, ale vliv z filosofického hlediska většinou nekorektní a nelegitimní. Této okolnosti se nemůže zdařit nikomu se vyhnout nebo ji nějak eliminovat. Proto také musíme vždycky pamatovat na to, že v běžném, každodenním myšlení většiny lidí je stále přítomno mnoho momentů předpojmových a mimopojmových. Jestliže si plně uvědomíme, že tradiční pojmovost řeckého typu má závažné vady, vůbec to neznamená a nesmí ani do budoucnosti znamenat, že se hodláme pojmovosti vzdát vůbec, tj. každé pojmovosti generálně. Cesta zpět k předpojmovému a mimopojmovému myšlení by nikam nevedle, resp. vedla by k nejrůznějším katastrofám, fatálním pro dnešní lidstvo. Otázka legitimní kritiky a reformy samotného myšlení musí být spíše postavena následovně: dosavadní tradice pojmového myšlení pracovala vědomě a záměrně pouze s předmětnými konotacemi našeho myšlení, zatímco nepředmětné konotace nechávala bez kontroly a vlastně se o ně nezajímala. Podrobná a pečlivá analýza myšlenkových postupů však ukazuje, že nepředmětné konotace se závažnou měrou podílejí na skutečných myšlenkových postupech a zejména na rozsáhlejších myšlenkových strategiích. To nemůže být generálně považováno za závadu, neboť ryze předmětné myšlení by nikdy nemohlo být uskutečněno. Naším cílem proto musí být rozšířit a prohloubit zájem o nepředmětné konotace, najít způsob, jak jim nejen v myšlení, ale také v jazykových formách dát náležitý a přiměřený výraz, čímž se zároveň otevře možnost vědomější, promyšlenější práce s nimi a také jejich důkladnější kontrola. Jakmile se podaří udělat tímto směrem několik zásadnějších kroků, bude možno mnohem odpovědněji a také s lepší nadějí na dobrý výsledek přistoupit k pojmové interpretaci starých mimořeckých myšlenkových tradic (jako jsou třeba indické nebo čínské apod.). Dobrou průpravou (varovné příklady v to počítajíc) bylo, je a ještě dlouho nadále bude setkávání a střetání tradic hebrejských a řeckých zejména na půdě křesťanství (ale také na půdě židovské a po jistý čas na půdě islámu).

(Písek, 950801-2.)

<<<

>>>

### **Filosofie a veřejnost**

Vaculík si kdysi (*Český snář*, Brno 1990, s. 117-18 – z 30.3.79) posteskl: „Filozofie a všechny ostatní vědy jsou čím dál víc sálem přístupným jenom na delegační

lístky čím dál dražší. A já si přesto myslím, že úplně nový a nečekaně pravdivý objev může někdo spíše udělat / úplně mimo všechny ty sály.“ – Předně je třeba připomenout, že se to netýká pouze filosofie a věd, ale také umění. Některá umělecká díla nejsou a snad ani nemohla být míněna pro široké davy. Možná, že taková díla nejsou míněna ani pro úzký okruh přátel nebo příznivců, že je umělec vytvořil hlavně sám pro sebe, snad pro nějaké své zvláštní uspokojení, ale spíš z nevnitřnější potřeby či nutnosti. Pokud něco takového uznáme tvořícímu umělci (a já trvám na tom, že právem), musíme to uznat také vědci a ovšem tím spíš filosofovi. Vědci jsou na tom dnes dost špatně, protože potřebují většinou na svou vědeckou činnost (tedy nejen pro sebe, pro své přežití) dost peněz, a tak se v zaměření své vědecké práce řídí tím, odkud ty peníze mohou získat. Věda se už po mnohá desetiletí vyvíjí pod tlakem mimovědeckých interesů – státních, ekonomických (velké firmy si objednávají vědecké výzkumy), eventuelně dokonce pod vlivem všelijaké „módy“. Chce-li vědec přímo náruživě sledovat svou vlastní výzkumnou cestu, musí se naučit předstírat, že je perspektivní ještě z jiných důvodů než z těch jeho vlastních. Snad ještě horší to je ve filosofii. Především sama odborná obec filosofická má docela jinou povahu než obec vědců určitého zaměření, tj. obec určitých specialistů. Nejlepší filosofická díla vznikala vždycky v kritice a polemice vůči jiným filosofům. Svěřit např. posuzování grantů v oboru filosofie filosofům je problematické, protože se to obvykle sveze na „jánabráchismus“ anebo na jednosměrné zpochybňování kvality těch druhých. A svěřit posuzování nefilosofům je už zcela absurdní, protože se v tom nemohou řádně vyznat (ledaže byli také filosoficky vzděláni a orientováni, ale pak nastává předchozí případ). Jaký je tedy vztah mezi filosofy (a filosofií) na jedné straně a veřejností na straně druhé?

(Písek, 950801-3.)

<<<

>>>

### **„Názor“ / Myšlení a „názor“**

Vaculík si ve věci „dvou i tří názorů“, které mívá na věci (*Český snář*, Brno 1990, s. 108), vyřídil ještě dodatečně jakýsi účet se mnou: prý „kdo nemůže mít víc názorů než jeden, tak nemyslí, jenom už jede“. To je typicky vaculíkovsky špatně. Dalo by se – neméně špatně – proti tomu říci, že kdo naopak několik názorů má, ani nejede, nýbrž se jen veze, nechá se „táhnout“. Protože mít víc názorů a nerozhodnout se pro jeden z nich znamená, že už nejsem (nebo jsem nikdy nebyl) jejich „pánem“, tj. posuzovatelem. Správněji to ovšem vypadá takto: člověk nesmí nevědět o jiných názorech, než jaké má sám, a navíc musí mít promyšlené a formulované své vlastní důvody, proč jiné názory nepřijímá, nýbrž odmítá, a proč trvá na svém. Pokud zůstane u několika názorů a nerozhodne se buď mezi nimi nebo pro nějaký další, původně nezmíněný a třeba netušený, nemůže být o nějakém skutečném jeho „myšlení“ ani řeči – zůstává jen u pseudo-myšlení. Což pochopitelně neznamená, že nemůže své hodnocení a rozhodování třeba odsunout, pokud věc není urgentní. Ale pak nelze mluvit o tom, že několik různých názorů „má“, ale jen o tom, že o nich ví, že je zvažoval a že zatím nedospěl k rozhodnutí. – Jinak ovšem má Vaculík o tom pouhém „přirazování nových poznatků a vjemů tak, aby nerušily už uskladněné“, určitě pravdu. Jenže to je už jiné téma.

(Písek, 950802-1.)

<<<

>>>

## Bytost konkrétní

V nepochybně záslužné kritice a polemice s poradcem ministra financí J. Kinkorem (*Mladá fronta dnes*, 26. 5. 1995) poukázal Jan Sokol (*Literární noviny*, 3. 8. 1995) na problematičnost (a vůbec podivnost) Kinkorovy „filosofie“ způsobem, který sám rovněž není filosoficky bezchybný. I když jde o text, který si jistě nedělá nároky na teoretickou objektivnost, byl by býval měl zůstat v mezích teoretické korektnosti (nebo se alespoň nedopouštět zjevných teoretických nekorektností). Sokol ve svém článku píše: »bez „obecných“ pojmů totiž vůbec nemůžeme mluvit a naopak nic striktně „jednotlivého“ vlastně neexistuje: i když řeknu „naše Minda“, je to přísně vzato „obecný“ čili souhrnný pojem pro spoustu různých dílčích zkušeností z celého života kotěte a kočky, kterou nemohu nikdy mít před očima úplně celou«. Postupně tedy ukážeme na hlavní chyby, jichž se v této krátké pasáži dopustil. 1) Bez (obecných) pojmů zajisté nedokážeme mluvit jen proto, že jsme Evropané, ale dokonce v přítomné době a zejména v minulosti existovaly četné kulturní okruhy, kde lidé neměli o pojmech ani zdání a kde jich nepoužívali. Celé předlouhé období života v mýtu (tj. ve společnostech, které žily ve světě mýtu) se obešlo bez pojmů a bez pojmovosti, tohoto světodějného vynálezu starých Řeků. 2) Výrok, že nic striktně „jednotlivého“ vlastně neexistuje«, je nejen problematický (a podivný), ale přímo absurdní a filosoficky (i logicky) vadný. (Nechávám stranou „zadní vrátka“, jimiž by Sokol asi chtěl unikat s poukazem na uvozovky, jimiž opatřil slovo „jednotlivý“; byla by to nicméně docela zajímavá podívaná.) V souvislosti s následující částí věty, jež přichází za dvojtečkou, to znamená, že „naše Minda“ jakožto konkrétní, jedinečná, s jinými nezaměnitelná kočka, která má jedinečný vztah k „nám“ a naopak zase „my“ k ní, vlastně neexistuje«. Pak ovšem vlastně neexistuje ani žádný jednotlivý (partikulární), konkrétní člověk (tedy ani „my“). (In margine: Kde zůstává Sokolovo křesťanství, které je dějinně odpovědné za vypjatý důraz na jedinečnost a nezaměnitelnost každého člověka před Bohem a tudíž i před lidmi?) 3) Na čem to Sokol zakládá? Čím argumentuje? To, „čemu“ říkáme (a „co“ tedy pro nás „je“) „naše Minda“, není »přísně vzato nic než „obecný“ čili souhrnný pojem«, který je založen na »spoustě různých dílčích zkušeností z celého života“ zmíněné „naší kočky“. Nevysloveným, ale zřetelně předpokládaným a vskutku sdíleným předsudkem Sokolovým tu je falešná domněnka (kvazi empiristické provenience), že co nemohu mít (v jedinou chvíli) před očima, to neexistuje. A protože „úplně celou“ kočku (jak postupně vypadá od narození až do stáří) vidět opravdu nemohu (Rádl v analogickém smyslu píše, že živé bytosti jsou neviditelné), „naše Minda“ striktně vzato neexistuje. 4) Nelze ovšem zcela pominout ani to, že v textu zůstala dvojsmyslnost v užití slova „spousta různých dílčích zkušeností z celého života kotěte a kočky“: není totiž jasné, zda tu má Sokol na mysli zkušenosti samotné Mindy nebo spíše naše zkušenosti s Mindou. Nejde tu jen o nepřesné vyjádření, nýbrž především o závažný (filosofický) problém: kdyby totiž šlo jen o naše zkušenosti s Mindou, pak by náš pojem „naší Mindy“ mohl zahrnovat jen ty zkušenosti, které jsme vskutku „udělali“, tj. sami „zakusili“. K pojmu „naší Mindy“ by tedy nemohlo náležet nic, co by se nějakým jakkoliv významným způsobem v životě „naší Mindy“ (doufejme, že skutečné, jedinečné a tedy partikulární, jednotlivé kočky, které ovšem Sokol odpírá „striktně vzatou“, existenci) vskutku přihodilo, aniž bychom s tím my měli svou „zkušenost“ (nikdy by to tedy zase nemohla být ani míněna kočka „úplně celá“). Pokud však půjde o „různé dílčí zkušenosti“ naší Mindy, je třeba se obávat o značné snížení úrovně našeho „obecného“ pojmu, který by měl vycházet z kočičích zkušeností. (Nemluvě o tom, jak bychom se my lidé k těm kočičím zkušenostem vůbec

propracovali.)

(Písek, 950805-1.)

[Záznam nalezen jako kartotéční lístek v AUK. Pozn. red.]

<<<

>>>

### **Život / Entropie / Negentropie / Úsilí / Čas / Setrvačnost**

Život je aktivní úsilí dostat se alespoň kouskem vlastní tvorby, vlastního činu trochu proti proudu. Proudem tu je sám tok času, jehož směr obvykle zcela špatně chápeme: čas přichází z budoucnosti a směřuje přes přítomnost do minulosti. Naproti tomu lidské úsilí (ostatně nejen lidské) se zaměřuje proti tomuto směru: nechává minulost za sebou a sází všechno na budoucnost. Právě v tomto smyslu se jeví tělo jako zátěž, jako překážka, protože duch směřující do budoucnosti je cítí jako nějaké břemeno, které nám brání jít rychleji a bytostněji vstříc tomu „pravému“, které naopak zase přichází samo nám vstříc. Subjektivní usilování archaických lidí o nápodobu archetypů bylo nutně vnitřně rozporné: jako úsilí znamenalo fakticky směřování do budoucnosti, ale prožíváno bylo jako odvrát od vlastní nahodilosti a jako identifikace s pravzorem. Směřování času je jednak příchod do přítomnosti, ale potom odplývání do minulosti. Základnou všeho úsilí, zaměřeného „proti proudu“, jsou zajisté setrvačnosti: vyšších úrovní lze dosahovat pouze za předpokladu, že něco z minulých úspěchů se podařilo zachovat, aby bylo jednak nač navazovat, zejména však na čem stavět.

Setrvačnosti jsou jakýmsi nezbytným materiálem či spíše „polotovarem“, který je dále formován, utvářen novým úsilím. Něco z výsledků tohoto úsilí pak má sloužit jako materiál či polotovar pro další, nová úsilí. Jestliže život chápeme jako specifickou formu negentropického směřování, můžeme říci, že toto negentropické úsilí je spjato (a podmíněno) se zadržováním entropického spádu. To platí jak obecně pro životní procesy, tak pro předživý vesmír, a ovšem také pro lidskou společnost a dějiny. Tato instrumentální stabilita však není cílem, ale pouhým nezbytným prostředkem onoho rozhodujícího úsilí, udělat několik kroků proti „proudu.“

(Písek, 950812-1.)

<<<

>>>

### **(ten) Druhý / Filosofie pro naši dobu**

Problém „toho druhého“ je pro filosofii naší doby problémem fundamentálním. Právě na tomto problému se ukazuje, jak to vypadá s naší filosofií, a teprve jeho řešením resp. pokusy o jeho řešení se naše filosofie loučí s minulostí a tradicí a stává se skutečně filosofií naší doby, či lépe a přesněji řečeno: filosofií pro naši dobu. Neboť slova „filosofie naší doby“ vyvolávají v naší mysli některé významy a konotace, které je třeba odmítnout: filosofie naší doby neznamená filosofii, která by byla výrazem naší doby (už proto ne, že „naše doba“ je převážně stále ještě reliktem minulosti, tj. dob předchozích). Výraz „filosofie pro naši dobu“ chce naznačit, že tu jde o filosofii, která je přiměřená, tj. vhodná a užitečná pro naši dobu, která jí je nanejvýš potřebná, ale která z ní samotné vůbec nevyplývá. Naše doba – jako ostatně každá doba – je strukturována tak, že v ní jsou lidé (tj. právě my) situováni, tj. je to doba, do které jsme se prostě narodili, aniž jsme si

mohli nějak vybírat. Je to něco jako náš úděl. Tento úděl není ničím víc, než čím jsou kulisy v divadle. Se samotnou hrou jsme se nemohli předem seznámit, seznamujeme se s ní (a to všichni) pomalu a postupně, jak vyrůstáme v dospělé lidi. Hra nepostupuje jednoznačně podle nějakého předem a do detailu napsaného scénáře, ale každý, jak vyrůstá a stává se dospělým, na jejím scénáři více nebo méně spolupracuje. Právě proto je hrubým omylem chápat úděl jako osud: „ti druzí“ totiž nejsou dáni jako kulisy, ale jsou to jednající osoby. Jakožto jednající osoby však představují jakési nejenom společenské, ale také intelektuální, mravní a duchovní „proměnné“. Doba právě díky těmto personálním „proměnným“ nestojí nehybně jako kulisy v průběhu jednání, ale také se proměňuje, pohybuje se nějakým směrem (eventuelně hned několika směry), a to navzdory tomu, že aktivní účastníci chápou to, co se děje, pouze částečně, takže v některých akcích se navzájem ruší nebo alespoň neutralizují, zatímco v jiných spouštějí svou nahodile nebo mimoracionálně stejným směrem působící hybnosti dějinné procesy a trendy, které bývají (nebo až dosud bývaly) rozpoznány a více méně náležitě, tj. kriticky) zhodnoceny teprve dodatečně. Skutečnost „těch druhých“ má základní důležitost hned v několika směrech. Rozhodující je právě pro naši dobu rozpoznání, že skutečnost je neoddelitelně spjata s „těmi druhými“, nejenom s nějakými kulisami nahodilých okolností.

(Písek, 950812-2.)

<<<

>>>

### **Zkušenost / Smyslové vněmy / Vnímání**

Smyslové vněmy jsou pro rozumnou bytost něčím významnějším než pouhým signálem, jsou výzvou k aktivnímu vyhodnocení, interpretaci, doplnění smyslových „dat“ (ať už jsou jakákoli) takovým způsobem, že míněn může být celek (eventuelně pseudocelek). Když vidíme zvíře, vidíme je vždy z jedné strany, ale považujeme za samozřejmé, že má také druhou stranu, která je od nás odvrácena. Ale ani u toho nemůžeme zůstat: považujeme za neméně samozřejmé, že to zvíře odněkud přišlo (nebo bylo přineseno atd.), že už nějaký čas žilo a nějaký čas žít bude (což rovněž nemůžeme v tuto chvíli vidět), atd. Opačným směrem to však platí také: když vidíme zvíře, vlastně je nevidíme, nýbrž – jak nás poučuje konstruuující věda – na naši sítnici dopadají kvanta světelného záření, na něž jsou buňky sítnice schopny určitým způsobem reagovat. To zvíře si vlastně „domýšlíme“, ale na velmi „základní“ úrovni (víme totiž, že takto si svá smyslová data „domýšlejí“ i zvířata, která ještě neumějí „myslet“). Ono domýšlení není ovšem ani u člověka nijak libovolné, ale je (má být) podrobena jisté „logice“, která s tradiční formální logikou nemá mnoho společného. Z pouhých kostí, ba někdy jen zlomku nějaké kosti dokáže zkušený přírodovědec (paleozoolog) s překvapující jistotou rozpoznat, o jaký druh již odjinud známého zvířete jde, ale třeba také to, že jde o zvíře ještě neznámé. Řekl jsem ovšem: zkušený přírodovědec. To je třeba náležitě rozvést a podrobit důkladné analýze. Mluvíme obvykle o „zkušenosti“ dost bezmyšlenkovitě a povrchně, aniž bychom si dali práci s tázáním, co všechno ke zkušenosti může náležet. Popravdě řečeno, každý pokus vycházet od smyslových dat je odsouzen k neúspěchu, pokud nepočítá s bohatstvím předchozích zkušeností a s tím, že smyslová data jsou k ničemu, pokud nejsou nějak interpretována a ve svém významu přiřazena k dosti širokým kontextům.

(Písek, 950816-1.)

<<<

>>>

### **Člověk (u Kratochvíla)**

Zdeněk Kratochvíl chce ve své filosofii přírody relativizovat a dokonce marginalizovat dva „tradiční protiklady“, jednak protiklad přírody a kultury, jednak protiklad subjektu a objektu. A s touto relativizací a marginalizací spojuje naopak zdůraznění řeči jako „specificky lidského vztahu lidské přirozenosti ke světu“ (a kromě toho ještě „tělesnost“). Z mého pohledu (jinak to nemohu vyjádřit) tu jde o několikerou chybu. Především je třeba zdůraznit, že řeč není pouhý vztah a nemůže být na pouhý vztah redukována. Je ovšem správné, že člověk se může „specificky lidsky“ vztahovat ke světu (na rozdíl od vztahu nižších subjektů k osvětí) pouze v mediu řeči – či ještě přesněji: jako obyvatel „světa“ řeči, který nemůže být ze světa věcí a bytostí ani odvozen, ani na něj nebo na nějakou jeho stránku redukován. – A pak jde o oba protiklady. Zpochybnění rozdílu (a do jisté míry i protikladu, to by bylo třeba blíže objasnit) mezi subjektem a objektem (v tom smyslu, že subjekt je třeba chápat jako *ex definitionen non-objekt*) podvrací filosofickou možnost nějak myšlenkově uchopit problém FYSIS. A relativizace či dokonce marginalizace „protikladu“ přírody a kultury zase znemožňuje myšlenkově uchopit problém kulturních, mravních a duchovních „hodnot“. Otázka těla a tělesnosti má smysl pouze v případě subjektu, jehož tělo je právě jím (a jeho schopností centro-komplikace) odděleno od ostatního světa. Jestliže Kratochvíl vyslovuje naději, že by se antropologická témata mohla stát prostorem obnovy filosofie, pak má pravdu pouze za předpokladu, že člověk bude chápán jako subjekt, jako obyvatel světa řeči (světa LOGU v širším než řeckém smyslu) a jako nepřirodní či nepřirozené zvíře. (Vše ad str. 167.)

(Písek, 950816-2.)

<<<

>>>

### **Kratochvíl o FYSIS / FYSIS / Příroda / Jazyk a filosofie / Slova a filosofie / Etymologie a filosofie**

Kratochvíl upozorňuje, že FYSIS je slovo předfilosofické. S výjimkou slov filosofy uměle vytvořených jsou všechna slova předfilosofická – ostatně co to vlastně znamená? Zdůrazňovat tuto „předfilosofičnost“ má smysl pouze za předpokladu, že se slovem spojujeme také jeho význam. Význam slova FYSIS (nebo LOGOS atd.) např. u Hérakleita je však jiný než význam „téhož“ slova třeba v Homérovi (jak sám Kratochvíl cituje). Pokud má tedy Kratochvíl na mysli předfilosofický význam slova FYSIS, pak o něm nemá smysl mluvit, protože jemu jde přece o filosofii přírody a nikoliv o přírodu jako mýtus (přesněji: jde o filosofii přírody, jak ji chápe právě filosofie – a ne o to, jak ji chápal mýtus). Rozlišování slov filosofických a nefilosofických nedává dost smysl. – Pokud jde o etymologii, ta má – a ovšem také má mít – filosofickou závažnost. Jazyk je nepochybně záležitostí „předfilosofickou“ (i když filosofie později vykonává na jazyk závažný vliv), ale nepochybně dává také filosofii (a ovšem nejenom jí) jakési „pokyny“ či „znamení“ (Hérakleitos právě o tom asi mluví, když říká o Apollónovi, že nic neříká, nic nezamlčuje ani neskrývá, ale dává pokyny – ΣΕΜΑΙΝΕΙ; mohli bychom to po jeho vzoru přeformulovat: slova sama nejsou předfilosofická ani filosofická, ale dávají filosofovi jakási znamení). Filosof však není těmito pokyny ani znameními nutně



vázán, nýbrž musí jich pouze dbát, být si jich vědom a hodnotit je jako platná a pro filosofii pozitivně využitelná, nebo jako naplatná, zavádějící a tedy filosofií nezbytně odmítaná a nerespektovaná. Teprve toto uznání nebo zavržení zatahuje slovo s jeho etymologickými kořeny do filosofického (eventuelně dalšího, např. vědeckého apod.) kontextu. Platnou otázkou není tedy filosofičnost nebo nefilosofičnost slova FYSIS, nýbrž to, zda konkrétní filosof má za to, že se ve svém filosofickém pojetí může o etymologické kořeny tohoto řeckého (nebo potom latinského, českého atd.) slova opřít nebo nikoliv. Pokud nikoliv, musí na to zřetelným způsobem upozornit a občas toto upozornění zopakovat (neboť čtenář bude asi mít sklon číst a chápat toto slovo především pod vlivem jeho běžného užívání, eventuelně pod vlivem svých znalostí jeho řeckého, latinského nebo českého etymologického zakotvení.

(Písek, 950819-1.)

<<<

>>>

### **Kooperace v poznávání / Filosofie - navazování / Poznávání - kooperace / Vědy - kooperace**

Jak správně podotýká Whitehead (7012, s.44), poznávání a samo úsilí o poznání je záležitostí do velké míry kooperativní. Chybou většiny starých teoretiků poznání bylo opomíjení nebo zanedbávání této skutečnosti. V situaci, kdy něco poznává, stojí subjekt jen zdánlivě sám proti předmětům (objektům) svého poznávání. Ve skutečnosti v každém takovém případě stojí vedle aktuálně poznávajícího subjektu, tj. např. konkrétního vědce nebo filosofa, celá galerie, celý „oblak svědků“ dřívějších výzkumů a pokusů, ale také výsledky jejich zkušeností a jejich myšlenkové práce, pokud se zdařilo je nějakým způsobem předat. Nikdo ve svém poznávání nezačíná od počátku, ab ovo, ale vstupuje do situace mnohými předchůdci připravované a někdy i velmi dobře připravené. Záleží na kultivovanosti a vzdělanosti každého poznávajícího, zda si to dostatečně uvědomuje a zda s tím, co takto už bylo připraveno, rozumně, promyšleně a tedy také kriticky pracuje. Kooperace v poznávání totiž není záležitostí pouhé současnosti, ať už ji chápeme jakkoli široce nebo úzce, nýbrž sahá vždycky daleko do minulosti. Ve vědách je ohled na dějinné předpoklady současného bádání zajisté mnohem méně závažný než ve filosofii, takže se stává většinou jen záležitostí historiků vědy. Dějinné kořeny vědy jsou mnohem významnější v rovině, kterou vědci sami (v rámci své odborné kompetence) nemají možnost kontrolovat, protože spadají vjedno s kořeny či předpoklady filosofickými. V samotné filosofii je ovšem kooperace jak současných myslitelů, tak ona zvláštní „kooperace“ s celou filosofickou minulostí nebo alespoň s některými jejími proudy záležitostí poněkud odlišnou. To ovšem náleží zase do poněkud jiné souvislosti, neboť nám šlo o „poznávání“. V tom ohledu zase je každý filosof zvláštním, od vědců a věd odlišným způsobem vázán na současný stav vědeckých zkoumání a jejich obvykle dočasných a nedefinitivních výsledků. V samotné vlastní filosofii je sice reagování na jiné, současné i starší či nejstarší filosofy nepochybnou podmínkou kvality filosofického myšlení, a zcela nezbytným předpokladem filosofické hloubky je navazování na starší filosofy (pochopitelně nikoliv na všechny, jen na lépe či hůře vybrané), nicméně filosofická „kooperace“ v pravém slova smyslu je dost problematičtější, neboť každý filosof musí myslet za sebe a po svém. Možné jsou školy a dočasné proudy, ale i tam platí, že čím větší je myslitel, tím víc se musí distancovat a odlišit od svého sebevětšího učitele.

(Písek, 950819-2.)

<<<

>>>

### **(ten) Druhý / FYSIS / Příroda / XENON / Cizí (-ota)**

Když máme uvažovat o „tom druhém“, musíme si nejprve důkladně vyjasnit rozdíl mezi tím, kdo je „ten druhý“, a tím, co je „to druhé“. Takové vyjasnění je zásadně důležité např. při analýze xenofobie. XENOS znamená jiný, cizí; co je však cizejší člověku než mrtvá věc, pouhý předmět? Odcizenost přírodě je fenomén, který provází lidstvo od samého počátku: člověk se stal z pouhého živočicha, vysoce organizovaného a komplikovaného zvířete lidskou bytostí právě tím, že se začal vymykat přírodě (a zároveň s tímto zvláštním událostným děním se příroda stávala „pouhou přírodou“ a přestala být veškerenstvem). Jde tu pochopitelně o skutečné dění, nikoliv o pouhé proměny vědomí, o pouhou lidskou subjektivitu. Tak, jako je vznik života skutečnou událostí (ať už k ní došlo v jediné chvíli a na jediném místě v našem vesmíru nebo na mnoha místech a v nejrůznějších dobách), takže svět života se – v jistém smyslu – rovněž „odcizil“ původně neživé „přírodě“ (která jakožto neživá byla mrtvým či přesněji neživým, eventuálně předživým veškerenstvem), tak se vědomá bytost znovu odcizila i přírodě živé (to je ostatně pro slovo „příroda“ jedině „správný“ význam, přihlédneme-li k jeho etymologickým kořenům nejen v češtině, kde poukazuje pro nás zcela zřetelně na „rození“; stejně tak je tomu u latinského, do většiny evropských jazyků proniknuvšího slova „natura“, spjatého s tím, co „natum est“ (od slovesa „nasci“), tj. co se narodilo, jakož původně i řeckého slova FYSIS, odvozeného zase od slovesa FYEIN a jeho media FYESTHAI, tedy roditi, roditi se, růsti). Uspořádanost světa byla již u nejstarších řeckých filosofů spojována s jeho živostí a živoucností a živorodostí byla spatřována u samých základů světa, tzv. počátků (ARCHAI). Zdá se proto, že filosofie v samých počátcích byla jednak protestem proti staršímu pocitu odcizenosti a později už i vypracovanějším představám archaických lidí, že uspořádanost původně vyrůstala z chaosu; filosofové tak zřejmě navazovali na jinou mytickou (později mytologickou) tradici, která předpokládala na počátku dokonalost, zatímco v dalších epochách dochází k ustavičnému zhoršování ve srovnání s počátky (např. zlatý věk v Ovidiových Proměnách apod.). To však dlouho nevydrželo, protože elejská škola provedla základní kritiku a revizi tohoto pojetí a na sám počátek postavila mrtvé HEN KAI PAN, „jedno a veškero“. Parmenidés sice svůj radikalismus poněkud přehnal (to bývá u filosofů častým jevem a někdy to má i své smysluplné důvody) a býval by tak dostal filosofii do slepé uličky, kdyby jeho následovníci nezačali dělat kompromisy. Zůstává však elejským odkazem dodnes široce přijímaná představa, že na počátku byl chaos, který se teprve potom začal nějak uspořádávat (dnes se hodně mluví o jeho samoorganizování). Mám za to, že tento pohled na svět vcelku je v hlubinách bytostně spjat s povědomím (zejména evropského) člověka, že je něčím jiným než svět kolem něho a „proti“ němu. Ne nadarmo charakterizují někteří filosofové skutečnost jako to, co „klade odpor“. Zdá se, že v tom smyslu je sama evropská nejen myšlenková, ale také duchovní tradice hluboce poznamenána jakousi fundamentální „xenofobií“, z níž vyrůstá ona bytostná agresivita (Rádl mluví o „násilnictví“), tak často povrchně a šmahem kritizovaná a odmítaná bez znalosti jejích kořenů a zdrojů.

(Praha, 950824-1.)

<<<

>>>

## **Život / Úsilí / Poznání / Láska**

Džibrán nechá svého Proroka (1924) vyslovit v pozoruhodné hierarchii (život – úsilí – poznání – láska) určitou vizi, která jde vlastně po stopách tušené geneze lidství či lidskosti:

*Říkali vám také, že život je temnota, a vy unaveni opakujete to, co hlásali unavení.*

*A já pravím, že život je skutečně temnotou, není-li v něm úsilí,  
a veškeré úsilí je slepé, není-li spojeno s poznáním,  
a všechno poznání je marné, není-li spojeno s prací,  
a všechna práce je planá, není-li spojena s láskou.*

*Když pracujete s láskou, spojete se sami se sebou, jeden s druhým a s Bohem.*

(..., *Prorok – Zahrada Prorokova*, Praha 1990, s. 27.) Život bez úsilí je méně než umírání; život je úsilí, život je převzetí riskantního podniku, který v jistém (individuálním, soukromém) smyslu musí skončit krachem. A na druhé straně není jiného úsilí v tomto světě než úsilí živých bytostí. Život a usilování je tedy v podstatě jedno a totéž. Džibránova formule si sice podržuje jistý smysl a relativní platnost, ale je nepřesná a proto filosoficky nevyhovující. Druhá teze je sice pravdivější a také přesnější, ale přece jen něco zamlčuje, totiž že samo poznání nutně začíná jako tápavé úsilí (srv. *action at random* u Jenningse apod.). Teze, že poznání je marné, není-li spojeno s prací, je opět zatíženo mnohem hůř: především samo poznávání je veliká a namáhavá práce, a za druhé platí, že práce (přesně praxe v Hegelově a Marxově smyslu) je předpokladem poznání, neboť to je založeno na reflexi provedených činností. Slovo „láska“ má mnoho významů a proto je třeba se pustit do přesnějších vymezení. Především platí, že sám život, tj. i onen údajně „temný“ život, by nebyl vůbec možný již při svém vzniku bez „lásky“, tj. od jisté úrovně bez splynutí dvou buněk. Nemohl by však ani pokračovat bez jisté symbiózy a spolupráce (kooperace), ale také zápasu a boje s jinými živými bytostmi, tedy bez „sociálních vztahů“. A na lidské úrovni má pak slovo „láska“ zase docela novou náplň: bez lásky v lidském smyslu nemůže být člověk člověkem, nemůže být ani sám sebou. Láskou tedy život nevrcholí, nýbrž začíná, a teprve díky lásce má jakékoliv životní úsilí smysl, tj. může být prosvětlováno a může se samo prosvětlovat. Ovšemže „lásku“ musíme správně chápat a neredukovat ji na něco jiného nebo ji s něčím jiným nezaměňovat.

(Praha, 950824-2.)

<<<

>>>

## **Reflexe a filosofie / Filosofie a reflexe**

Chceme-li se filosoficky zabývat reflexí, musíme si hned od počátku uvědomit několik věcí. Především to znamená plně vědět, že zabývat se reflexí a její povahou nelze jinak než v reflexi, skrze reflexi, prostřednictvím reflexe. A za druhé musíme vědět, že reflektovat reflexi, tj. podrobit reflexi ještě další (maximálně kritické) reflexi, představuje aktivitu filosofickou, a že žádná věda, tedy ani psychologie, nemůže být dostačující náhradou reflexe reflexe. Třetí a poslední věc, kterou musíme podržet na paměti, že ona úzká sepjatost filosofie a reflexe: filosofie je svým bytostným určením, svou bytostnou povahou, svým bytostným údělem reflexí (i když nikoliv každá reflexe může být chápána již jako filosofická). To má zase některé závažné důsledky. Především to znamená, že každý pokus, kriticky prozkoumat povahu reflexe, znamená nutně nejenom práci

bytostně filosofickou, nýbrž myšlenkovou práci, která se musí zabývat povahou samotné filosofie. Zabývat se kompetentně reflexí zajisté může jen filosof jakožto filosof, ale věcně to nutně znamená zabývat se samotnou filosofií jako tím, co filosofa činí filosofem, nebo jinak řečeno, zabývat se tím, čím se filosof stává filosofem, totiž filosofováním. Naše téma, jímž je reflexe, náleží tedy do oné zvláštní subdisciplíny, jakou se nemůže vykázat žádná z odborných věd, ale již disponuje jediná filosofie, totiž subdisciplíny, v níž se filosofie zabývá sebou samotnou. Jestliže tedy platí, že se filosofie zásadně může zabývat čímkoliv, tj. jakýmkoliv tématem, jestliže se tedy může zabývat nejenom jakýmkoliv tématem, jež náleží do oboru nějaké speciální vědy, ale také onou speciální vědou samotnou (což je téma, které se vymyká odborné kompetenci této speciální vědecké disciplíny), pak tím nejpозорuhodnějším důsledkem je právě konstituce oné filosofické subdisciplíny (a každá filosofická subdisciplína je celou filosofií, nikoliv pouhou její částí), jejím rozhodujícím tématem je filosofie sama. Filosofovat o reflexi znamená proto nutně reflektovat samo filosofii, takže filosofování o reflexi se stává filosofováním o filosofii.

(Praha, 950824-3.)

<<<

>>>

### **Myšlení a jazyk / Jazyk a myšlení / Jméno**

Myšlení je lidským výkonem. Bylo by poněkud nepřesné, kdybychom zůstali jen u formulace, že myšlení je výkonem lidského jedince, ačkoliv nemůže být pochyb o tom, že žádná, ani nejmenší množina lidí není s to myslet jakožto množina. Myšlení je v jistém smyslu velmi individuální, ba krajně soukromá záležitost. Co si druhý člověk myslí, toho se můžeme pouze domýšlet, ale nikdy to nemůžeme přímo nahlédnout. Zmíněná nepřesnost by však v tomto jednostranném zdůraznění individuality a soukromosti každého myšlenkového výkonu spočívala v zastření neméně významné skutečnosti, totiž že myšlení je velice úzce svázáno s jazykem a že jazyk závažným způsobem ovlivňuje strukturu myšlení (a ovšem i naopak: způsob myšlení má zpětný vliv na strukurování nejen jazykovým projevů, ale jazyka vůbec). Spjatost myšlení s jazykem nás však nutí akceptovat pro myšlení to, co musíme akceptovat pro jazyk: jazyk je ničím nenahraditelným médiem sociálním, které kdysi dávno dovolilo, aby se předlidská nebo i pralidská tlupa změnila v první lidské společenství, např. v kmen a mnohem později obec. Za pomoci jazyka a jeho prostřednictvím se lidé domlouvají, promlouvají jeden na druhého – a tím prohlubují a zkvalitňují své vzájemné vztahy. Svět jazyka nespadá vjedno se světem věcí a bytostí, nýbrž představuje jakousi svébytnou skutečnost: věcem i bytostem se ve světě jazyka dostává jména, tj. obojí je pojmenováno. Jméno není pouhá značka, pojmenování je víc než pouhé označení. Jméno má – přesně řečeno, v očích archaických lidí mělo – přímo magický význam. Pojmenovat (správně, platně) nějakou věc nebo bytost znamená ji přivolat do přítomnosti. Užít slova, vyřknout jméno znamená tolik jako vyvolat ducha. Ještě v našem století se básník vyznává z této zkušenosti se slovem, ba ještě ji radikalizuje: slovo nemusí nějakou skutečnost jen přivolávat do přítomnosti, ale může ji přímo stvořit. (Viz Halas, najít a doplnit.)

(Praha, 950824-4.)

<<<

>>>

## **Situace myšlenková / Myšlené / Akt myšlení / Předmět myšlení / Výkon myšlení**

Hans Wagner (1995, s. 15n.) udává čtyři základní členy „teoretického útvaru“ („eines theoretischen Gebildes“, což je dosti pochybný termín; nadále budu – zatím – dávat přednost jinému termínu, totiž „myšlenková situace“, přičemž uznávám, že i ten má svá vážná negativa): myslící subjekt, myšlený předmět, myšlenková činnost resp. myšlenkové akty, výsledek či produkt těchto aktů resp. celé myšlenkové činnosti. V průběhu dalších zkoumání uvidíme, že tu nejde pouze o zjednodušující schema, nýbrž o některé závažné chyby, spojené s tímto zjednodušením. Problémem docela zvláštním, který si necháme až na hodně pozdní dobu, je na prvním místě uváděný „subjekt“. Zvláštnost tohoto problému vysvitne teprve poté, co dokážeme nejprve zpochybnit a pak myšlenkově upřesnit druhý člen, totiž tzv. myšlený „předmět“. Myšleným předmětem nemusí být předmětná skutečnost, a přece i v tom případě je taková „předmětně nereálná“ skutečnost čímsi svébytným a velmi samostatným, co nelze považovat za součást ani aspekt našeho myšlení, tj. našich myšlenkových výkonů. A pak tu jsou ovšem ty myšlenkové úkony, akty, myšlenkové aktivity, činnosti. Myšlení není jakýmsi nepřetržitým proudem pocitů, nálad, představ a čeho ještě, nýbrž jsou to nepochybně jednotlivé akty, které ovšem vůbec nejsou od ostatních „uřaty sekýrou“, tj. naprosto odděleny, ale naopak zůstávají s nimi v závažné souvislosti. Navzdory všem těmto souvislostem však předěly mezi jednotlivými akty nejsou rušeny a nemusí být ani rozostřovány. Naopak právě k evropské myšlenkové a hlavně myslitelské tradici považujeme myšlení za tím kultivovanější, čím ostřejší hranici mezi jistými myšlenkovými útvary (rozumí se útvary v rámci myšlenkových aktů) dokáže zajistit. Vytyčování ostrých hranic tohoto druhu je od prvních starořeckých filosofů spojováno s vynálezem pojmů a s důsledným uplatňováním pojmovosti jako předpokladem myšlenkové relevance (jak ve filosofii, tak v jednotlivých vědách). A pokud jde posléze o tzv. výsledky či produkty, výtvořiny myšlení (myšlenkové aktivity), zdá se situace ještě dalekosáhle neovládnutá, ačkoliv výzkumů bylo prováděno již mnoho. V každém případě je už z povahy těchto čtyř zmiňovaných „členů“ myšlenkové situace zřejmé, jak nedostatečné a velmi předběžné jsou naše znalosti skutečné povahy lidského myšlení. K tomu přistupuje nutnost počet oněch čtyř členů rozhodně o několik rozšířit.

(Praha, 950824-5.)

<<<

>>>

### **Potřeba (-by)**

Metodická nedomyšlenost a pojmová nevyjasněnost zůstává ať už zřejmě, ať v méně zřejmém pozadí trvalou charakteristikou všech pokusů vyložit cokoliv z výsledků životního úsilí na kterékoliv úrovni z jakýchsi „potřeb“. Tak je dost nesmyslné již vykládat vývoj nějakého druhu z „potřeb“, např. suchozemské živočichy z „potřeby“ vylézt z vody a žít na souši, nebo naopak u kytovců apod. jejich návrat do moře z „potřeby“ se vrátit do vodního živlu. Platí to ostatně i u rostlin: jejich krásný květ nebo zase nepříjemný pach je dost pochybné vykládat z „potřeby“ přilákat hmyz. A stejně neodůvodněné a neodůvodnitelné je vykládat různá náboženství z jakési „náboženské potřeby“, filosofii a vědy ze zvědavosti a „potřeby vědět“ atd. atd. Kámen nemá žádnou potřebu; proč? Odkud se berou potřeby živých bytostí? Není nutně každá „potřeba“ a ostatně i „potřeba vůbec“ vynálezem živých bytostí, vynálezem života? Vznik, tj. ustavení a prosazení

nějaké potřeby a také úsilí o její naplnění je výkonem subjektu oné potřeby, ale má některé předpoklady. Především se při vývoji organismů těžko může ustavit potřeba něčeho, co vůbec není k dispozici; k výjimce dochází teprve u člověka, který si je schopen vymýšlet nejen své potřeby, ale i to, co se teprve v budoucnosti potřebou může stát. Všechny živé bytosti se vyznačují látkovou přeměnou, která spočívá na odebírání živin z okolí a jejich zpracování v rámci organismu, přičemž odpad se odkládá opět do okolí (přitom onen „odpad“ může mít nejrůznější pozitivní funkce, a to jak pro samotný organismus, tak pro jiné organismy, dokonce organismy jiného druhu, jiných rodů atd. – např. kyslík pro všechny aerobní organismy, výměšky mšic pro mravence apod.). Potřeba není a nemůže být ničím primárním, nýbrž ustavuje se pouze v určitém kontextu, kde primární roli hraje něco jiného než potřeby.

(Praha, 950824-6.)

<<<

>>>

### **Hebrejské myšlení / Řecké myšlení**

Nechci zůstat jen u toho, jak v minulosti starozákonní myšlenková tradice ovlivňovala a inspirovala evropskou kulturu a zejména evropské myšlení, ale chci se zaměřit na dosud nevytěžené bohatství, které inspiruje a zejména které by mělo a jistě bude inspirovat také myšlení dnešní a myšlení nejbližší, ještě dohlédnutelné budoucnosti. Až dosud v evropském myšlení převládal řecký typ pojmovosti, který je v současné době nejen ve filosofii, ale dokonce ve vědách otřesen, zproblematizován a některými mysliteli dokonce programově zpochybňován. Řecký LOGOS se zdá ztrácet svou dosavadní nosnost a někteří myslitelé vyhovují určitým neracionálním trendům dnešní doby a volí návrat k narativitě, tedy k hlavnímu myšlenkovému prostředku archaické doby, totiž k mýtu. Abychom se v této situaci lépe vyznali a nedopustili se vážných omylů, je třeba se tázat jednak po příčinách tohoto stavu (čímž myslím onu faktickou otřesenost a problematičnost tradiční pojmovosti, nikoliv tedy pouhé dojmy a nálady, byť seberozšířenější), jednak po možných cestách nápravy nebo snad i náhrady oné dosavadní pojmovosti. Na druhé straně je stále zřejmější nutnost připravit se na setkávání, možná střetání, zejména však nezbytnou kooperaci evropského způsobu života – a proto také a zejména způsobu myšlení – s jinými tradicemi. Dlouhodobé setkávání, střetání a posléze kooperace hebrejského a řeckého způsobu myšlení nejdříve na půdě helenistické, později po relativně kratší dobu na půdě islámu a nejdélejší dobu a zatím nejproduktivněji na půdě křesťanství se může stát nejenom významnou zkušeností, ale také zdrojem nejedné inspirativní metody setkávání a příští spolupráce s různými dalšími tradicemi. Tak se ukazuje, že hledání eventuelních alternativních cest myšlení není jen záležitostí a starostí samotné evropské tradice, která se ocitá navzdory všem dosud převládajícím trendům v nepřehlédnutelných a nepominutelných obtížích, jež zajisté nemohou být řešeny pouhým opouštěním minulosti a zapomínáním na ni (minulost totiž na nás doléhá tím víc a tíživěji, pokud ji co nejlépe nepoznáme). Staré hebrejské myšlení a zvláště myšlení starozákonních proroků může a snad vskutku bude inspirovat nejen evropské theology a filosofy na jejich budoucích cestách, ale po mém soudu bude mít značný a veskrze pozitivní vliv na myšlení budoucího lidstva vůbec.

(Písek, 950826-1.)

<<<

>>>

### **Filosofování jako cesta**

Filosofování je cesta, myšlenková cesta. Filosof je vždycky na cestě, ale vlastně nikdy není na konci cesty, kde by se mohl zastavit. Už z toho je vidět, že přirovnání k cestě není zdaleka dost přesné a přiléhavé. Nepřípadnost přirovnání filosofického myšlení k cestě je však ještě zřejmější, uvážíme-li, že po cestě se nejenom chodí (nebo jezdí), abychom se rychleji a spolehlivěji dostali někam, kde chceme pobýt a třeba něco zařídit, ale především abychom se vyhnuli zblouděním na všelijaká bezcestí nebo scestí.

K cestě, po které se chodí, náleží přece to, že je prošlapaná a vyježděná, dokonce postavená a vybudovaná. Kdo ve filosofii chodí jen po cestách již vybudovaných, není ještě filosof, protože ještě nezačal filosofovat. Skutečné filosofování znamená prošlapávat cestu, po které ještě nikdo (nebo téměř nikdo) nešel. Někdy to může také znamenat, že musíme znovu prošlapávat cestu, po které dlouho nikdo nešel a která už zarostla tak, že téměř nebyla znatelná. Chybný je také věcný, reálný kontext toho, čemu říkáme cesta: i když jdeme po stezce a ne po silnici, krajina konec konců zůstává táž. Nemůžeme po nějaké pěšince dojít do nějakého nového, zcela neznámého města, kam se nelze dostat po silnici; není to alespoň možné v kraji hustě osídleném, jako jsou například Čechy nebo Morava. (Už spíše odpovídá třeba cestě filosofické interpretace výprava do neobydlených nebo málo obydlených končin, kde můžeme najít pozůstatky nějakého starého, dávno již zapomenutého sídliště či dokonce prastarého města.) Kdysi bylo užito ještě jiného přirovnání: ve filosofii vlastně nejde o krajinu, která by byla k dispozici cestovatelům či turistům, nýbrž o velkou horu, do které se každý filosof musí zavrtávat, do jejíhož nitra musí razit jakoby svou vlastní štolu. Zatímco pro cestovatele je krajina vždycky táž, pro toho, kdo razí štolu do velké hory, je to, co najde a s čím se setká, mnohem víc závislé na tom, kterým směrem a kudy ta jeho štola vede. Někdo narazí na bohatou žílu, zatímco jiný se pohybuje stále jen v hlušíně. Avšak i zde přirovnání v něčem pokulhává: nerosty a žíly už odedávna v hoře nějak jsou a nevytvářejí se teprve při tom, jak razíme štolu nebo tunel. Ve filosofii však nejde na prvním místě o danosti, které jsou někde připraveny a čekají, až na ně někdo narazí, až je najde. Ve filosofii jde především o myšlenkové vynálezy, které se význanou měrou podílejí na tom, co při ražení štoly do hlubin původně neprůhledné a nejspíš nezměrné hory „najdeme“ (a co ve skutečnosti z toho, co najdeme a s čím se setkáme, přetvořením uděláme).

(Písek, 950826-2.)

<<<

>>>

### **Pravdě-podobnost**

Vědci prakticky všech oborů postrádají dnes smysl pro filosofickou zkušenost, že přibližovat se pravdě jakýmsi jejím napodobováním není vlastně cesta k pravdě, ale cesta ke lži. Veškerá přibližnost našeho poznání, které se chce blížit k pravdě tím, že na sebe bere některé její vnější rysy, tj. že se jí podobá, tedy přes pravdě-podobnost, je – pokud jde pravdu a nikoliv třeba u užitečnost, účinnost apod. – nejčastěji cestou k omylům, nepravdám a lžím, někdy dokonce podvodům (a nejednou i katastrofám z toho vyplývajícím). To přece úzce souvisí s tím, že podvod nebo lež, které lze snadno odhalit, nemohou být příliš nebezpečné, ale že tím nebezpečnější je lež, která vypadá jako pravda, a podvod, který dobře

předstírá pravost a opravdovost. Podvodník totiž nesmí nikdy vypadat jako podvodník, má-li mít se svými podvody úspěch. Lež, kterou každý nebo téměř každý prohlédne, zůstane neúspěšnou lží. Má-li lež přesvědčit, musí se podobat pravdě, musí mít v sobě dokonce něco z pravdy. Proto také platí, že pravdy musí být vždycky celá, úplná, takže poloviční (nebo vůbec částečná) pravda už je lež. To vše jsou tzv. zkušenosti. Ale nyní nastává ta hlavní filosofická práce: je třeba objasnit, jak to je možné a jaký to má smysl, že lež je tím nebezpečnější, čím více se podobá pravdě. Musíme tu odložit návyky svého technického resp. technikou ovlivněného myšlení. V technice platí jisté tolerance, které představují něco jako ještě přípustnou odchylku od normy. Přípustná je taková tolerance, která ještě neohroží plnění nějakého úkolu, nějaké funkce. V případě pravdy je funkce určitého poznání nebo způsobu myšlení atd. ohrožena nejvíc právě tam, kde by to technicky myslící člověk nejméně očekával, totiž u nejmenších odchylek, zatímco velké odchylky nezpůsobují ani velké problémy, ani velké škody. Z toho všeho vyplývá, že bychom měli dávat větší pozor na slova, jicž užíváme, a že bychom konkrétně měli přísně rozlišovat mezi tím, co je pravdě blízké, a tím, co se jí (jenom) podobá. Přibližovat se pravdě nelze jejím napodobováním, pouhou její imitací. Přibližování tu může mít jen povahu niternou, jikliv vnější pozorovatelnou a dokumentovatelnou. Tak může dojít i k tomu, že pravdě mnohem bližší může být spíše to, co se jí nepodobá, než co se jí podobá. Což souvisí s tím, že připodobňování vnějších rysů má charakter vědomého nebo třeba i nevědomého podvodu.

(Písek, 950826-3.)

<<<

>>>

### **Slovo (jméno)**

„V mytickém myšlení (a vůbec životě) má slovo původně silnou magickou moc: slovo jakožto jméno přivolává skutečnost do bezprostřední přítomnosti (do naší přítomnosti). Vyslovení jména nám / dává moc donutit jmenovanou skutečnost (event. bytost) , aby se dostavila a ukázala, vyjevila.“ (in: *Reflexe víry ve Starém zákoně, Filosofie a víra*, Praha 1990, s. 132–3.) Neplatí to ovšem jen jedním směrem; takto formulováno to zůstává v závislosti na tzv. evropském subjektivismu. Velmi důležitá je také rozšířená zvyklost, dávat „pravé „jméno“ mladíkům při iniciaci, tj. při zasvěcení resp. uvedení hochů do společenství mužů kmene. Analogicky to pak platí v jiných souvislostech o Bohu, který dává jméno (eventuelně také nové jméno) člověku. Pak platí, že tam, kde Bůh volá jménem člověka (proto také onen důraz, že Bůh „zná“ každého „ze jména“), staví ho tím do své přítomnosti, eventuelně jej teprve tím činí jím samotným. Tak lze říci, že v pohledu jedné z mytických tradic, zejména však v pohledu tradice protimytické (staroizraelské) teprve slovo, jímž Bůh pojmenovává člověka (a vůbec cokoliv), člověka (nebo každou jinou skutečnost) činí tím, čím pak jest. Jestliže magii rozumíme lidské praktiky, které mají člověku zajistit alespoň jakousi moc nad bohy či duchy atd., vymyká se ona druhá perspektiva tomuto výměru, takže už nelze mluvit o magii. Slovo, které je pojmenováním, se tak stává skutečným činem, stvořitelem aktem. Reziduem a zároveň reinterpetací tohoto pojetí se pak stává formulace začátku janovského evangelia. (Nestojí tedy proti sobě slovo a čin, jak se to jevílo romantiku Goethovi, nýbrž naopak slovo a čin tu spadají vjedno.)

(Písek, 950828-1.)



<<<

>>>

## **Filosofie a geometrie**

Filosofie se hned od počátku ustavovala a vyvíjela pod značným spoluurčujícím vlivem ustavující se a vyvíjející se geometrie, přičemž geometrii toto významné ovlivňování hned zase oplácela. Geometrie inspirovala filosofii tím, jak pomocí pojmů přesně konstruovala své intencionální předměty (které ostatně považovala za geometrické útvary samotné). Pro filosofy se proto zdálo mít pravou skutečnost právě jen to, co bylo možno stejně přesně mýnit a myslit, takže ustanovení přesného pojmu bylo chápáno jako myšlenkové uchopení věci samé.- Přenesme se nyní do zcela jiného kontextu, totiž hermeneutického. Jde-li nám o studium myšlení nějakého filosofa, stojíme metodicky především před dvojitým úkolem: a) porozumět jeho jednotlivým myšlenkám a jejich vztahu k jiným jeho jednotlivým myšlenkám, a to vlastně bez ohledu na to, jak to mýnil a myslel on, tj. např. bez ohledu na to, zda on sám to dostatečně promyslel a domyslel, zda to viděl ve správných vztazích v rámci svých myšlenkových strategií atd., a b) porozumět jeho ústředním myšlenkám právě jako jeho, tj. pochopit jeho filosofické úmysly, jeho strategii a taktiku, a to bez ohledu na faktické provedení v systému nebo v konkrétních pojednáních (resp. kriticky, tj. po odstranění a napravení nedostatků faktického provedení). V prvním případě nám vlastně nejde o myslitele samého, nýbrž o jednotlivá filosofémata, která vyjímáme z původního (faktického) kontextu a uvádíme je do jiného, totiž do kontextu svého vlastního myšlení a ke svým vlastním záměrům a cílům. Filosofování se děje jakožto dějinné právě tímto prvním způsobem navazování, zatímco onen druhý způsob je nezbytným ale doprovodným a pomocným způsobem. Nepochybně platí, že každá nová myšlenka se rodí z myšlenek starých, že se žádná velká myšlenka nemůže zrodit bez navázání na myšlenky dosavadní (pochopitelně jen na některé, příslušným způsobem vybrané). To, čemu říkáme „nápad“, vůbec každá nová myšlenka, která nás „napadne“, může být zachycena a upevněna jen tím, jak ji zapojíme do myšlenkových souvislostí, které už známe a v nichž jsme „doma“. To zapojení nemusí nutně znamenat (a obvykle také neznamená) přizpůsobení „nápadu“ dosavadní „tradici“; nejčastěji jde o napětí, nesouzvuk, rozpory, zkrátka kritiku. Jakkoliv „revoluční“ důsledky ona nová myšlenka má nebo může mít, vždycky se musí měřit s myšlenkami a jázory dosavadními, musí se s nimi setkávat a střetat a musí svou platnost a odolnost prokázat tím, že je buď asimiluje (resp. že si osvojí něco z jejich platnosti, zatímco to ostatní odvrhne) nebo podvrátí nebo alespoň silně zpochybní.

(Písek, 950828-2.)

<<<

>>>

## **Sensibilita filosofická / Filosofie jako „nákaza“**

Filosofie se v něčem podobá nakažlivé nemoci. (Je to dost nevhodné přirovnání, asi jako když život přirovnáme k smrtelné nemoci, neboť nutně vede ke smrti.) Zajisté nemůžeme filosofii chápat jako chorobu, ale pokusme se čerpat z tohoto přirovnání. Není to jen náš absurdní nápad; už se vyskytli myslitelé, a ne zrovna nejmenší, kteří něco takového vyslovili již před námi (Bergson např. samo myšlení, zejména pak evropskou racionalitu považuje za slepou uličku vývoje či za přírodní omyl, scestí). Podmínkou infekčnosti je sensibilita, vnímavost. Zvířata,

dokonce i nejvyšší a nejinteligentnější z nich, zůstávají zcela stranou, naprosto jim chybí jakákoliv vnímavost vůči filosofii. Filosofovat je schopen jenom člověk. Filosofování však není žádná přírodní výbava člověka, dokonce ani jen sklon k filosofování není člověku dán „od přírody“ (jak měl za to třeba Aristotelés), ale vznik filosofie je skutečnost historická (musíme tu být ještě opatrní s termínem „dějinná“), k níž mohlo dojít – a vskutku došlo – pouze na základě vynálezu (nikoliv tedy pouhého „objevu“). Tady přicházíme na první moment, jímž se filosofická nákaza odlišuje od nákazy virové nebo bakteriální: viry a bakterie napadají organismus zvenčí, kdežto pojmy a pojmovost si člověk musí sám vynalézat, vymýšlet. Když si někdo – snad Thalés – jako první vymyslel trojúhelník, vymyslel si tím něco jako velmi nakažlivé „agens“ (tak o tom mluví epidemiolog), které však samo nic nedělá. Trojúhelník není a nemůže být aktivní – a přece jsou někteří lidé jakoby posedlí přemýšlením o trojúhelnících a jiných útvarech v rovině nebo později v trojrozměrném prostoru. Myšlenka trojúhelníka není člověku vrozena, není mu dána „od přírody“ (diskuse hlavně sofistů, jsou-li slova jazyka a jazyk sám dány od přírody nebo se na nich lidé pouze domluvili, nevedla k výsledkům, protože ještě nedošlo k některým rozlišením, předně mezi slovem a pojmem, zejména však mezi pojmem a intencionálním předmětem). Vnímavost a v důsledku toho i náležitě intenzivní reaktivita některých lidí, pokud jde o geometrické obrazce a geometrii vůbec, tedy „posedlost“ geometrií nemůže být proto považována za nedostatek rezistence, jak by tomu chtěl onen obraz či příměr, z něhož jsme vyšli. (Příprava na výklad u Rožmitálu – pro Pince.)

(Písek, 950829-1.)

<<<

>>>

### **Problém filosofický (a jazyk) / Jazyk a filosofické problémy**

Pro filosofa je jeho jazyk zásadně významný. Nesmíme to však chápat – jako někteří – v tom smyslu, že filosofické problémy jsou vesměs nebo přinejmenším většinou problémy jazyka. Jde o spíše to, že některé jazyky jsou pro filosofii inspirativnější než jiné a že na jedné straně odkrývají někdy i málo tušené nebo netušené cesty závažných filosofických výzkumů, na druhé straně však vůbec dovolují – na rozdíl od jiných – aby se filosof určitými problémy zabýval. Tendence některých filosofů a filosofických škol zlehčit filosofické problémy tím, že je vysvětlí jako problémy jazyka nebo že je na takové problémy jazyka převedou (redukují), jsou velmi zpozdilé, neboť zcela zapomínají na to, že každý jazykový útvar se vždycky vztahuje také k něčemu, co není jeho součástí a co vůbec není pouhou složkou jazyka, co však není ani žádnou danou předmětnou skutečností, která by byla částí nebo členem předmětného světa. Bylo by to podobné tomu, jako kdyby někdo celou geometrii chtěl převést na problémy jazyka. Chyba spočívá především v podcenění významu jazyka. Jiné, neméně chybné ovšem spočívá v důsledku tohoto podcenění, totiž v nedostatku pochopení důležitosti toho, co je všem jazykům společné (ovšem ne ve smyslu společného rysu či vlastnosti, nýbrž ve smyslu toho, k čemu se všechny jazyky vztahují resp. nač jsou orientovány a v čem jsou zakotveny). Byli to staří Řekové, kteří začali pro pojmenování tohoto společného užívat slova LOGOS. Bez ohledu na to, jak se význam tohoto slova v dějinách proměňoval a k jakým významovým posunům docházelo (i když bude vždy dobré tyto posuny znát a vyznat se v nich), stojíme dnes (a filosofové budou vždycky i nadále stát) před úkolem sami sobě a také veřejně před druhými filosofy vyjasnit vlastní chápání LOGU. Nepochybně tu jde o rozhodnutí strategické, a ve filosofických strategiích jsou vždycky možné varianty

a alternativní možnosti. Nicméně posuzovat různé strategie a v jejich rámci také různou ražbu chápání LOGU je zapotřebí teprve tehdy, když jsou plně rozvinuty v aplikacích a mohou se vykázat filosoficky relevantními výsledky.

(Písek, 950829-2.)

<<<

>>>

### **Pojem**

Na jednom místě své *Negativní dialektiky* (8282, s. 149) užívá Adorno – ostatně jen jakoby na okraji – formulace: „Indem Denken sich versenkt in das zunächst ihm gegenüberstehende, den Begriff...“ Tato formulace se vyznačuje jistou podivností především proto, že v samotném jazyku (v němčině) je úzká vazba mezi slovem „Gegenstand“ a slovesem „gegenüberstehen“, takže pojem tu je ergo chápán jako „předmět“ – nebo v přesnějším, němčině lépe odpovídajícím smyslu jako to, co stojí před event. je postaveno před myšlení (zase přesněji: před myslícího člověka). Nechme na chvíli stranou druhou podivnost, totiž že Adorno mluví o tom, že se myšlení do toho „před ním stojícího“ či „proti němu stojícího“ pojmu noří, zanořuje, potápí; na první pohled či poslech je zase toto noření do pojmu poněkud v napětí s tím, že pojem je charakterizován jako něco, co stojí před myšlením a proti němu. Nemůže totiž být pochyb o tom, že právě tím, jak se třeba poutník na své pouti ponoří do řeky, ruší onen původní stav, kdy stál ještě na břehu a řeka tekla před ním a a proti němu a bránila mu v pokračování po cestě, již se vydal. – Nicméně nyní se vraťme k onomu „gegenüberstehend“. Může být pojem vůbec nějak chápán jako něco, co stojí před námi a proti nám? Už tehdy, kdyby šlo o pouhý nástroj, např. kladivo, musíme nahlédnout, že kladivo, s nímž nepracujeme a které najdeme někde ve skříni či v zásuvce, může snad být zprvu pouhým předmětem, ale ve chvíli, kdy je uchopíme do ruky, stává se jakýmsi prodloužením naší ruky, tj. našeho těla, tj. nás samých jakožto aktivně s kladivem něco podnikajících. V tom okamžiku také kladivo přestává být čímsi před námi a proti nám, něčím, co nám klade odpor a co je především překážkou, a stává se nám pomocí, právě nástrojem, instrumentem naší vůle. To platí jistě mnohem radikálněji o pojmu, a to už proto, že pojem sám o sobě ničím není, že nemá žádnou vlastní „danost“ ani samostatnost, ale že musí vždycky zůstat spojen s naší aktivitou, pochopitelně myšlenkovou aktivitou. Pojem není ničím mimo akty myšlení; v tom smyslu pojem není ničím „objektivním“ či – jak se říkávalo – „objektivně reálným“. „Skutečnost“ pojmu je jiného druhu, takže o něm nemůžeme mluvit jako o věci či o předmětu, objektu. Pojem nikdy nestojí proti nám ani před námi, ale musíme jej sami myslet, ať už se souhlasem nebo s odmítáním.

(Písek, 950829-3.)

<<<

>>>

### **950901-1**

V jedné věci se filosofie podobá např. náboženství na jedné straně nebo vědě na straně druhé, totiž že se podobně jako ony také sama ocitá v nebezpečí, že se víc bude zabývat (byť nikoliv nutně tématicky) sebou a svými výkony, svými produkty, takže nevezme dost vážně, že jejím rozhodnucím úkolem a cílem je rozpoznat, jaký je a jaký má být vztah člověka (každého člověka) ke skutečnému

světu, do něhož byl postaven.

(Písek, 950901-1.)

<<<

>>>

## **Pravidla**

Slovo „etika“ je odvozeno od řeckého slova ETHOS (= co je obvyklé: zvyk, návyk, obyčej, mrav), podobně jako české „mravnost“ je odvozeno od slova „mrav“. Odtud pochází nejedna myšlenková konfuze, neboť tu chybí přesné a přísné rozlišení toho, co je nejčastější a tedy nejobvyklejší, od toho, čím se lidské chování a jednání spravuje resp. má spravovat, co je tedy „správné“ či „pravé“. Jde o rozdíl, který je daleko zřetelnější v případě nějaké náročnější hry: kdo nezná pravidla oné hry a jejich funkci a smysl, nemůže náležitě pochopit chování hráčů (ani soudce), a to ani kdyby je sebelépe pozoroval a statisticky hodnotil. Samo stanovení pravidel však zdaleka nemůže být libovolné, protože na pravidlech je závislá kvalita hry. Změnou pravidel můžete hru vylepšit, ale také značně poškodit. To platí pochopitelně také pro lidský život: i kdyby to byla jenom hra, muselo by nám záležet na jejích pravidlech. Proto nám musí tím víc záležet na povaze pravidel celých lidských společenství, neboť v životě nejde jenom o společenskou hru, resp. jde o „hru doopravdy“. Bylo by absurdní, kdybychom zachovávali pravidla v různých hrách, ale v životě vcelku chtěli zavedená pravidla porušovat, aniž bychom se starali o lepší. Kvalita našeho života záleží jednak na povaze pravidel, jimiž se v životě máme řídit, ale také na tom, zda se jimi opravdu řídíme, a ovšem i na tom, zda se jimi řídí nebo alespoň mohou řídit také ostatní.

(Písek, 950902-1.)

<<<

>>>

## **Normalita**

[následující zápisy z daného dne se částečně kryjí s poznámkami k přednášce „Hodnoty dnes“ pro Římský klub – pozn. red.]

Důležitost pravidel a „pravidelnosti“ ovšem daleko předchází všechny naše úvahy, jak je zřejmé z velmi širokého užívání slova „normální“. Řekneme-li o nějakém jevu nebo skutečnosti, že v rámci jisté množiny jevů nebo skutečností je normální, znamená to velmi často, že onen jev nebo skutečnost náleží k těm nejfrekventovanějším svého druhu. Tak např. trojčetný list jetele považujeme za normální, kdežto čtyřlístek naopak za mimořádnost. Pustoryl má „normálně“ čtyři okvětní lístky, ale i na jediném keři najdeme někde květy o pěti lístcích. Obvykle však nejde o rozdílnosti takto ostře od sebe oddělené, nýbrž o mnohem méně nápadné a téměř souvislé, navzájem na sebe navazující přechody a změny. Pokud lze nějaký jev nebo nějakou vlastnost v určitém rozsahu kvantifikovat, můžeme rozložení jednotlivých variant uspořádat podle tzv. Gaussovy křivky, jejíž vrchol zaznamenává právě ony nejfrekventovanější varianty, zatímco málo časté až výjimečné představují jen obě úpatí křivky. Všude tam, kde jde o projevy života, platí, že vrchol křivky nezůstává bez pohybu, ale posouvá se v některém směru (nebo i více směrech). Pokud se naše kvantifikace týká celých organismů (a nikoliv pouhých jejich částí) a je zaměřena dlouhodobě, můžeme mluvit o

jistém vývojovém směřování, které lze velmi často hodnotit jako funkční vylepšení nebo naopak zhoršení a úpadek (krátkodobé „úpadky“ musí být hodnoceny jinak než kvantitativně: epidemii ani pandemii nepovažujeme za „normální“, i když frekvence výskytu nemocných je obrovská). Na doklad toho, že tomu tak ovšem nemusí být vždycky, můžeme pro názornost uvést příklady. Savci sice představují jen jednu větev živočichů, ale funkčně v mnohém předčili ostatní živočichy. V rámci této skupiny se trvalá adaptace na život ve vodě (např. u kytovců) jeví jako „nenormální“, ostatně podobně jako výhradní adaptace na létání (např. u netopýrů). V takových případech musíme především připustit, že tu jde o založení jakési vlastní „normality“, přiměřené podmínkám života ve vodě nebo ve vzduchu. Tato nová „normalita“ však neznamená odlišení od savčích způsobů života ve všech směrech. Na druhé straně není nesmyslná otázka, zda v rámci skupiny savců bylo tou či onou adaptací dosaženo nejen relativně krátkodobých funkčních výhod (což bylo jistě podmínkou individuálního resp. úzce druhového nebo jen odrůdového přežití), ale také lepších strategických perspektiv nejen co do přežití určitého druhu, ale také a zejména co do možností zkvalitnění a zvýšení úrovně samotného způsobu života (tedy také co do perspektiv druhu, rodu atd.). Musíme proto rozlišovat „normalitu“ jako nejčastější nebo průměrný stav a „skutečnou normalitu“, tj. formu odpovídající nějaké tendenci, trendu, úsilí, směřujícímu k nějakým dalším zlepšením a zkvalitněním. Jinými slovy, musíme se tázat, kterým směrem se asi pohne vrchol příslušné křivky, a to nejenom v nejbližší době, ale také ve vzdálené budoucnosti (pochopitelně jen pokud dohlédneme či spíše pokud dovedeme tušit a odhadovat).

(Písek, 950902-2.)

<<<

>>>

### **Průměrnost**

Průměr jako statistická veličina je tedy něco jen dočasně platného, v časové perspektivě však pohyblivého resp. proměnného. Pro posouzení této proměnlivosti a jejího směřování je nezbytné zakalkulovat širší kontexty, od nichž statistika musí zprvu odhlížet. Redukcionismus zejména přírodních (ale i mnoha jiných) věd spočívá nikoliv v pouhém metodickém odhlížení od některých širších souvislostí, ale od ničím nedoloženého předpokladu, že čím širší a dalekosáhlejší jsou tyto souvislosti, tím oprávněnější je ona redukce. „Pravidla“ a „normy“ životních projevů a aktivit platí jen pro svět živých bytostí, zatímco nižší a zejména velmi nízké složky jejich těl (tzv. materiál, např. molekuly a atomy) jsou prý vůči těmto pravidlům a normám zcela neutrální, ba přímo lhostejné a netečné. Pak ovšem musí nutně zůstat bez řešení otázka, jaké místo má v našem Vesmíru život a jaké místo má člověk, lidstvo. Předpoklad, že pro atomy a molekuly je život čímsi cizím, nevlastním, může být v omezené míře metodicky přípustný, ale pokud je generalizován a absolutizován, je (filosoficky) hluboce mylný.

Proti běžným redukcionistickým pojetím a představám je třeba položit důraz na to, že svět, do něhož jsme se narodili a v němž hledáme své místo, není bez „vnitřní“ orientovanosti, na což od minulého století poukazuje jednak II.věta termodynamická, především však v závěru tohoto století problematika tzv. samoorganizace chaosu (ať už pojmenování byla jakákoliv). Rozšířená idea všeobecné entropie, tj. tendence všech soustav a souborů jsoucen a jejich okolností (ale odvozeně také „systémů“ jiného druhu) přecházet od stavů méně

pravděpodobných k pravděpodobnějším, musela být doplněna rozpoznáním, že některé systémy dovedou na účet této všeobecné – vlastně úpadkové, dekadentní – tendence svou organizovanost naopak zvyšovat tím, že soustavně a dlouhodobě přecházejí od stavů pravděpodobnějších k méně pravděpodobným. To platí nejenom o světě hvězdných soustav a snad i vesmíru vůbec, ale je to ještě mnohem zřetelnější a přesvědčivější ve světě živých bytostí. Doba setrvávání naší rodné planety v rámci sluneční soustavy je souměřitelná s dobou trvání pozemského života, i když tato druhá doba je nutně asi o jednu pětinu (až čtvrtinu) kratší vzhledem k prvotním podmínkám, které byly pro život naprosto nepříznivé. Po celou dobu trvání života na Zemi – odhadem přibližně 3,5 miliardy let, odhady se však různí – trvá na ní život nepřetržitě a stejně nepřetržitě směřuje mnoha cestami k organismům stále složitějším. To znamená, že život není žádná nahodilá odchylka, která by zase musela rychle vymizet, nýbrž je to odchylka perspektivní a dlouhodobě progresivní. (Regres má smysl jen ve vztahu k progresivním tendencím, což neplatí obráceně.)

(Písek, 950902-3.)

<<<

>>>

### **Normy - subjektivnost**

Začali jsme pohledem na situaci v přírodě obecně a zejména ve světě živých bytostí, abychom vrhli ostřejší světlo na některé omyly tzv. moderního myšlení. Existují dvě základní překážky věcného, tj. „věci“, o kterou jde, přiměřeného přístupu k otázce norem a normality: obě tyto překážky mají hluboké kořeny historické a jsou v rozsáhlé míře součástí jistých před-pojetí a před-soudů, tj. předsudků, které jsme si zvykli jak ve vědách, tak v běžném životě považovat za samozřejmosti. Jedním takovým „moderním“ předsudkem je předpoklad, že hodnoty a hodnocení mají „subjektivní“ charakter. Důsledkem je, že otázka norem a hodnot je právě pro jejich subjektivitu (a také rozrůzněnost) ze samotné o objektivitu usilující vědy a z jejích postupů systematicky vylučována, a pokud se má stát (a někdy se opravdu stává a dokonce musí stát) pro některou vědu (např. pro psychologii nebo sociologii apod.) předmětem zájmu, je zapotřebí tuto subjektivitu nejprve nějak objektivovat, zpředmětnit (např. kvantifikací aj.).

V záležitosti norem či hodnot je pak důsledkem dvojí možný postup: a) buď je hodnocení z vědy vůbec vylučováno tak, že je vyloučeno také z jejího předmětu, takže hodnoty či normy jsou prostě vykážány do oblasti ne-vědy a ne-vědeckosti, b) anebo jsou „hodnoty“ či „normy“ konstruovány na základě velkého množství objektivních zjištění, tj. takového množství údajů, které nám dovoluje jejich následné statistické (tj. kvantifikující) zpracování. Statistika nám pak umožňuje požadovanou objektivaci i tam, kde jde o jakýsi původně nepřehledný rozptyl individuálních, totiž „subjektivních“ (eventuelně – a správněji – subjektivních) skutečností či výkonů. Obojí redukcionistický přístup je, jak už bylo řečeno, pro některé cíle metodicky přípustný, pokud si nedělá nárok na plné objasnění všech stránek jevů. Zásadně však zasahuje jenom zlomek problematiky.

(Písek, 950902-4.)

<<<

>>>

### **Proměnlivost a záchova / Hodnoty - objektivace**

Nechovám, jak vidět, ani v nejmenším úmysl zpochybňovat a vyvracet tyto přístupy, už také proto nikoliv, že se v nejrůznějších vědách již relativně dlouho uplatňují a vůbec ne bez zajímavých výsledků. Můj důraz je zaměřen jinam: oba zmíněné postupy se týkají něčeho jiného, představují zkrátka „jiný příběh“, jinou pohádku. Tím, že na místo norem či hodnot skutečných staví jakési surogáty, konstruované náhražky, neposkytují pro oblast hodnot či norem náležitou orientaci, nýbrž chtějíce si zachovat svůj způsob myšlení a vypovídání, redukuje skutečnost na pouhé modely (resp. ji s těmito modely zaměňují). To je sice jako pomocná metoda (o které víme, že to je metoda jen pomocná) přípustné, ale stává se to okamžitě nepřipustným, pokud se z toho vyvozují nejen generalizující závěry teoretické, ale zejména také praktické závěry programové, např. politické, právní, ale tím spíše etické. Pokusy o redukci společenských norem na legalitu (docela jinak než v případě pokusů o redukci vývojových trendů organických na „zákonitost“ - to je to kuriózní) vedou k naprosto pochybným závěrům, že co není nějakým zákonem zakázáno, je bezchybné a přípustné (chybným a nepřipustným se to pak stává teprve z ustanovení příslušného zákona), nebo zase že zákon může reglementovat jen menšiny, a to tím, že se opírá o chování (a tedy o zákonem nepředepsanou „normalitu“) většiny: „správné“ je pak údajně to, co dělá většina, tedy ti, co představují vrchol Gaussovy křivky. Praktické ohledy pak nutí společnost resp. zákonodárce, aby posun tohoto vrcholu ovlivňovali v tom smyslu, že přímo nebo nepřímo postihují „abnormity“ a pokoušejí se je maximálně omezovat až k „ideálnímu“ naprostému potlačení (tak tomu je ostatně i tam, kde nejde o práci zákonodárců: dobře si pamatujeme, jak ideálem vychovatelů na školách byly - a leckdy ještě dodnes jsou - průměrné děti, zatímco podprůměrné i nadprůměrné byly - a jsou - chápány jako problémové).

To však vůbec neznamená, že otázka norem a hodnot by měla být považována za přípustnou a snad dokonce legitimní jen v oblasti morálky a politiky a navíc ještě jen z ohledů praktických, zatímco z hlediska přísně vědeckého by měla zůstat zásadně vyloučena ze striktně teoretických úvah. Pravý opak je pravdou. Věda sama je totiž do veliké míry vázána celou řadou norem a hodnotových stupnic („žebříků“), bez jejichž respektování a dodržování nemůže být a také není žádný vědecký výkon uznán za platný, tj. za vědecký. Sama otázka hodnot a norem moderní vědy by zasluhovala naši rozsáhlejší pozornost, ale my se jí nyní jen tu a tam dotkneme, protože nám jde o otázku širší a obecnější, totiž o otázku hodnot a norem vůbec, zejména však společenských. Důraz tedy bude převážně orientován na společnost, nikoliv na jednotlivce; tak tomu je ostatně i u vnitrovědeckých norem a hodnot, neboť věda už dávno není a nemůže být individuálním koníčkem. Nejdůležitější však, co musí být o normách a hodnotách věd samotných řečeno, je toto: žádná odborná věda se nemůže legitimně zabývat otázkou svých vlastních hodnot a norem, protože k tomu není patřičně vybavena, chybí jí k tomu náležité myšlenkové prostředky a zejména odborná kompetence. Ve chvíli, kdy nějaký vědec-specialista začne uvažovat o hodnotách a normách svého vědeckého počínání, okamžitě se ocitá za hranicemi své odborné kompetence a začne si vést diletantsky, pokud ovšem není vybaven ještě nějakou další, jinou kompetencí (zejména filosofickou, jak hned uvidíme). tak tomu je hned v případě požadavku tzv. vědecké objektivity. to však nemůže znamenat, že jde o záležitosti pouhé subjektivity, neboť pak by také veškerá vědeckost spočívala na „pouze subjektivních“ předpokladech a normách.

(Písek, 950902-5.)

<<<

>>>

## **Normy a věda**

Musíme se proto tázat, o jakou další kompetenci může jít, jestliže to, co jsme tu řekli, platí o každé speciální vědecké disciplíně. Jedna věc je snad zřejmá na první pohled: kompetentní tu může být jen taková disciplína, která nejenom dodržuje nějaké „své“ normy a řídí se nějakými „svými“ hodnotami, platnými právě pro ni, ale která disponuje také nezbytnými myšlenkovými prostředky, jež jí dovolují se těmito „vlastními“ hodnotami a normami (jakož i hodnotami a normami jiných disciplín) kompetentně zabývat, tj. aniž by musela opouštět základní rámec své kompetence (a ovšem aniž by musela opouštět sám základní rámec svých oprávněných nároků na takovou kompetenci). Takovou disciplínou je (nebo by alespoň mohla a měla být) filosofie, neboť jen pro ni platí, že se může zásadně zabývat čímkoliv, protože není žádná oblast, z níž by mohla a směla být principiálně vykázána. Pro některé tématické okruhy mohou být ovšem v tom směru stanoveny určité (další) podmínky, ale i tyto podmínky musí být zdůvodněny způsobem, který alespoň některé typy filosofie mohou akceptovat jako filosoficky a nikoliv pouze mimofilosoficky relevantní a platné. Takovou podmínkou může být zejména nezbytný rozsah obeznámenosti filosofa s tou vědeckou disciplínou, která k daným problémovým okruhům má co říci, nebo dokonce k jejímuž vlastnímu oboru projednávána otázka převážně náleží.

Celý problém můžeme kvůli jistému zjednodušení soustředit na otázku základní. Dovolte, abych tuto otázku znovu formuloval co nejjednodušším, ale zároveň co nejpregnantnějším způsobem. Vědeckost každé vědecké práce záleží především a na prvním místě na kvalitě myšlení příslušného vědce. Zároveň však se právě kvalita a vůbec povaha vlastního myšlení odborné kompetenci každého specialisty vymyká. Kvalita a úroveň vědeckosti je tedy vždycky limitována a do značné míry podmíněna mírou filosofické kvalifikovanosti nebo naopak nekvalifikovanosti vědeckého pracovníka (a protože poznávání je vždycky záležitostí spolupráce, tedy také mírou filosofické kvalifikovanosti účastníků vědecké diskuse). Otázka hodnot a norem, bezpodmínečně platných pro vědeckou práci, náleží nesporně právě do sféry těch problémů, pro něž žádná speciální věda nemá vlastní odbornou kompetenci a jež proto musí být řešeny za nezastupitelné asistence filosofie (pochopitelně pouze takové filosofie, která pro to splňuje nezbytné předpoklady, ale to už je záležitostí filosofické diskuse a kritiky).

(Písek, 950902-6.)

<<<

>>>

## **Vědy a filosofie**

Možná, že tato teze bude někomu připomínat tradiční řešení, které kdysi filosofii pasovalo na disciplínu, jež nutně zakládá každou vědu a bez níž žádná věda nemůže být založena. Prosím, aby mi tato stará myšlenka nebyla ani záměrně ani neúmyslně podkládána. Filosofie po mém soudu nemá žádnou kompetenci toho druhu, že by snad mohla „zvnějšku“ ukládat speciálním vědám nějaké jim nevlastní normy vědecké práce nebo že by z pozice „vyšší instance“ stanovovala pro tuto práci její poslední, nejvyšší hodnoty. Filosofie při stanovování takových norem může v nejlepším případě pomáhat (právě svou kritičností), ale nemůže to dělat bez co možná nejužší spolupráce s příslušnou odbornou disciplínou. hlavním jejím posláním v této věci je však něco jiného: filosofie je ve vztazích k odborných



vědám povolána prověřovat jejich principy, tedy také jejich hodnoty a normy, z vlastního, tj. filosofického hlediska a filosofickými postupy. Důležitost tohoto úkolu vyplývá z toho, že žádná věda se na jedné straně bez takových norem a hodnot nemůže obejít, a přitom si je na druhé straně musí sama (ovšem ne zcela odborně) stanovovat, neboť neexistuje jiná instance, která by to mohla dělat za ni. zároveň však to nemůže dělat jinak než formou zkoušek a omylů. Význam vědeckých diskusí spočívá v tom, že v každé vědě musí dojít k jakémusi základnímu konsenzu, pokud jde o tyto normy a hodnoty, takže určitá, byť nedostatečná kontrola v rámci disciplíny tu přece jenom je. konsenzus určité doby je pak korigován v průběhu vývoje dané disciplíny (a někdy v diskusi s jinými disciplínami), zejména však jsou takové rozsáhlejší korektury a revize čas od času samotným pokračováním v poznávání vynuceným opatřením, vyplývajícím z některých nových poznatků, z uplatnění nových metod, formulováním nových hypotéz a teorií apod.

(Písek, 950902-7.)

<<<

>>>

### **Záchova a proměnlivost**

Každý biologický druh, každá rasa či varieta je charakterizována jistou svou proměnlivostí, pokud jde o jednotlivce. Právě tato proměnlivost může být vyjádřena zmíněnou gaussovou křivkou. Z té lze vyčíst normalitu ve smyslu průměrnosti, ale nelze z ní vyčíst, kterým směrem se vrchol bude pohybovat a do jaké míry může tento posun být perspektivní. Variabilita jednotlivců je pouze předpokladem vývoje, ale sám vývoj a jeho směřování nejsou založeny na této variabilitě – a tím méně na okolnostech, i když bez nějakých okolností ani respektu k nim to samozřejmě nikdy možné není. Předpoklad, že rozhodujícím nebo dokonce jediným skutečným faktorem vývoje jsou okolnosti a podmínky, je naivní a primitivní; okolnosti, tj. proměňující se podmínky mohou fungovat jako jeden ze stimulů a nepochybně vždycky fungují jako meze, „mantinely“, ale nemohou být ničím opravdu významným a směrodatným, neboť vývoj nespočívá jen v přizpůsobení měnícím se okolnostem. Přizpůsobení je pouze pomocnou formou přežití, vskutku rozhodující jsou nové vynálezy (jako je např. teplokrevnost a termoregulace, placenta nebo relativní osamostatnění rozvoje mozku apod.). Předpoklad původní náhodnosti takových vynálezů sám o sobě neobstojí, uvážíme-li neobyčejně dlouhodobé vývojové trendy. Ještě méně však obstojí teorie tzv. zákonitostí. Potřebujeme teorii, která by dovedla postihnout souhru setrvačností (tzv. kauzálních řetězců), kontingencí (tzv. náhodností) a tentativních, avšak dlouhodobě „tvořivých“ vývojových trendů, které nelze redukovat ani na kauzalitu, ani na náhodnosti, ale ani na jejich kombinaci.

Do jisté míry analogická je situace ve společnosti a v dějinách, ale vyznačuje se něčím navíc: dominantní úlohu tu stále víc přebírá – díky rozvoji mozku – vědomí a s ním přechetné informace nového typu, totiž informace předávané sociálně (tj. učením a zprostředkovaným věděním), nikoliv pouze biologicky (geneticky). To má zároveň epochální důsledky pro vytváření okrajů či „krajností“ zcela nového typu: „okraje“ gaussovy křivky už nejsou jen umělým a nadto okrajovým výrazem („objektem“) nějakého „objektivně“ sledovatelného přesunu jejího vrcholu, přestávají být jen lidskou formulí, matematickým modelem, ale jako „skutečnost“ dovedou samy sebe (jakožto „menšiny“, ale někdy atraktivností svého počínání i větší nebo menší část širších vrstev nějakého society) organizovat v nové, samostatné společenství. Vzniká nový jev, totiž fenomén více nebo méně

zorganizovaných elit a subelit (protože téměř vždy nějak spjatých se širší základnou), které dovedou za jistých podmínek aktivně posouvat ne-li vrchol křivky, tedy přinejmenším produktivitu a celkovou efektivitu konkrétního společenství v soutěži s jinými společenstvími, jejichž genetická báze není odlišná (tedy: založit start jakési nové „křivce“ či „subkřivce“). Vznikají tak kulturní a civilizační super-organismy či spíše pseudo-organismy s rychle narůstající vnitřní strukturovaností a komplikovaností, která se často dosti brzy začíná emancipovat a vymkne se (dočasně nebo trvale) z kontroly a dokonce i plného uvědomění příslušných elit. První základní obranou proti rozvojovým nerovnovážnostem a anomáliím je na jedné straně vypracování podrobnějších a promyšlenějších pravidel, na druhé straně nejrůznější formy administrativní evidence a kontroly, založené na shromažďování nezbytných informací a pak na vydávání různých příkazů a nařízení, jež nastupují na místě starších, nyní již oslabených nebo málo účinných „zvyklostí“. Změny tu pak již nejsou jen samovolné a jejich výsledky se neupevňují jenom experimentálně, tj. praktickým – a ostatně i málo nebo špatně kontrolovaným – fungováním (takové experimenty často ani nejsou možné), nýbrž na základě mýtů nebo později ideologií, s postupem času se stále více opírajících o více méně rozsáhlé zkušenosti a vědomosti „odborné“. Samo „odbornictví“ představuje společensky opět jakousi stále znovu se utvářející a obnovující elitu, kdysi dávno kněžskou a královskou, dnes politickou a vědeckou.

(Písek, 950902-8.)

<<<

>>>

### **950903-1**

Systémovost a systematicčnost je ve filosofii jednou z nejvýznamnějších metod, ale není to – přesně a do posledních důsledků vzato – žádný nejvyšší a svrchovaný zákon. Bez náležitého zkoumání systémových souvislostí nemůže filosof najít některé omyly a chyby. Je třeba si pouze dobře uvědomovat, že chyba nemusí být nutně v jednom ze dvou tvrzení resp. ze dvou pojetí, jež si navzájem odporují, ale také v nesprávném chápání oné sledované systémovosti. To je sice obecně vzato velmi vzácný případ, ale od jisté doby se vyskytuje mnohem méně často, než bychom očekávali. Souvisí to s tradičním způsobem myšlení, které se stále častěji dostává právě do systémových potíží.

(Písek, 950903-1.)

<<<

>>>

### **Subjekt**

Zvláštnost oné skutečnosti, které od doby německých romantiků a pod jejich vlivem říkáme subjekt (na rozdíl od dob dřívějších, kdy původně latinské slovo „subjekt“ znamenalo vlastně „objekt“, necháme-li stranou význam gramatický), spočívá v jisté principiální nesnázi: subjekt, pokud „jest“, je nehotový a tedy „předmětně“ neuchopitelný, tj. nelze jej pojmout jako „předmět“, jako „objekt“. Odtud vždy znovu podnikané pokusy, problém subjektu jakožto subjektu vůbec odmítnout, považovat jej za nelegitimní, neplatný, falešně postavený. Tak kupř. Sartre má za to, že subjekt je ex definitione tím, zač se sám má, jak (a jako co) se sám myslí (totiž jako myslící subjekt). Tak to interpretuje Merleau-Ponty a kriticky tento „subjektivismus“ odmítá. Chyba tu nesporně spočívá v tom, že

sebeepochopení se může dopouštět omylu: mezi tím, kým a čím jsem, a tím, za koho a zač se považuji, je rozdíl. Tento rozdíl však má jiný charakter, než jak je tomu tam, kde přede mnou – a tedy vně, mimo mne – je skutečnost, kterou mám poznat, pochopit, interpretovat. To, jak sám sebe chápu, má nepochybně také vliv na to, jaký jsem, především pak na to, jaký budu. Sebeepochopení totiž nespočívá jen v tom, že se mé představy o mně a mé sebepoznání jenom nějak přimyká k tomu, čím a kým jsem. Sebeepochopení a sebepoznání je vždycky také kusem seberealizace a tedy proměny sebe sama v někoho trochu jiného, trochu odlišného (a někdy dokonce hodně odlišného). Proto lze Sartrovi přiznat kousek pravdy: to, zač se subjekt sám má, má vliv na to, čím je resp. čím se stává, v co se mění. Jestliže přijmeme to pojetí skutečnosti, které ví o proměnách a proměnlivosti všeho, pak subjekt je tou zvláštní skutečností, která má vliv na své proměny. Ten vliv je dvojí: jednak musí subjekt zadržovat onu pomíjivost všeho, musí ovlivňovat své proměny tak, aby v nich a navzdory jim všem zůstal „týž“ (ona „identita“, o kterou subjektu jde, nemůže alespoň zčásti nepřipomínat identitu, známou z „geometrického“ myšlení: také subjekt, nejenom trojúhelník a kruh atd., je něčím víc než jen tím, co je myšleno a míněno, tedy i víc, než za koho či co se sám subjekt má). Ale subjekt má neutuchající potřebu či spíše vnitřní tendenci se stávat něčím víc a někým novým, trochu jiným, než čím a kým právě „jest“. Subjekt je tedy vždycky do jisté míry „svobodný“, tj. není pohým následkem sebe sama a okolností, nýbrž je subjektem proměny sebe sama a ovšem také proměny okolností. Subjekt tedy nejenom zadržuje změny, které jej vzdalují jemu samému, nýbrž stejně tak aktivně uskutečňuje změny, jimiž se stává víc a lépe sebou samým.

(Písek, 950903-2.)

<<<

>>>

#### **950904-1**

Chceme-li se zabývat otázkou subjektu, nestačí zůstat u subjektu myslícího sebe sama, u jeho „já“ jakožto ego cogitans; musíme si hned od počátku dát pozor na nepřipustnou redukci pojetí subjektu na pouhý lidský subjekt. Subjekt musíme chápat „ontologicky“, přesněji řečeno „mé-ontologicky“, neboť přísně vztao subjekt nelze chápat v tradičním smyslu jako „to on“. Za druhé nestačí zůstat u subjektu pouze ve smyslu „já“, neboť přinejmenším stejně důležitý a možná dokonce důležitější je subjekt ve smyslu „ty“, tedy jako subjekt „toho druhého“.

(Písek, 950904-1.)

<<<

>>>

#### **950905-1**

Křesťanství se ustavilo a začalo konsolidovat v helenistickém světě a nese proto na sobě silné známky této okolnosti. To má své pozitivní stránky, ale také stránky negativní. Obojí můžeme sledovat v novozákonních textech. Pro nás je dnes velmi důležitá otázka, do jaké míry jsou ony helenistické prvky a momenty nadále závazné a do jaké míry naopak jsou jenom znamením doby a mohou být považovány za cizí příměs. Jestliže třeba Bernhard Welte užije formulace „Aber all dies gehört zur Heiligen Schrift“ (4666, S. 79), je to poněkud vyhybavá

formulace: jestliže to tam je, samozřejmě platí, že to k novozákonním textům náleží; mluvíme-li však o „Svatém Písmu“, mohlo by to znamenat, že „svaté“ je všechno, co tam najdeme – a tedy také ony helenistické prvky. Kdyby tomu bylo třeba rozumět v tomto smyslu, znamenalo by to návrat k jistému (bohužel tradičnímu) křesťanskému fundamentalismu. Celou touto problematikou a diskusí kolem ní je theologický přístup k fenoménu křesťanství resp. jeho poselství, jeho kerygmatu velice ztížen. Právě proto se zdá, že filosof, pokud ovšem je schopen porozumění „zvnitřka“ a nejenom „zvenčí“, jako nezávislý, neutrální pozorovatel, má cestu k řešení podobných otázek mnohem víc otevřenou. Pro filosofa nemá (alespoň jak já filosofii rozumím) rozhodující význam ona religiózní a proto mimofilosofická otázka „svatosti“ (spjatá s rozštěpeností světa, kterou křesťanství správně pochopené zcela rozhodně překonává a ruší). Posouzení pozitivnosti nebo negativnosti toho či onoho helenistického prvku nebo momentu v dalším vývoji křesťanství a křesťanského sebechápání je záležitostí zcela věcnou a musí být proto také zcela věcně zdůvodňováno. Jestliže Welte uzavírá, že radikální odhelenizování křesťanství nepadá v úvahu (79) – a mělo by tomu tak být jen proto, že Nový Zákon prostě zhelenizován je a že to je ergo správné, neboť jde o Písmo svaté -, pak se od takového přístupu musím ostře distancovat. Naproti tomu trvám na tom, že „radikalnost“ odhelenizování je něčím pojmově ne dost vyjasněným. Jednak je přece jasné, že Ježíš sám ještě helenizací neprošel, takže helenistické prvky nemohou být považovány za kristovsky autochthonní, tj. že jak helenismus, tak vůbec celá řecká kultura patří k vnějším vlivům a nikoliv k jádru a kořenům křesťanství. To však nevede k nutnosti odhelenizování křesťanství, jehož důvody musí být hledány jinde než v rozpoznávání toho, co je a co není vskutku hebrejským odkazem. Vposledu jde o to, co je správné a co je nesprávné, s čím dnes křesťan může a má pracovat a s čím nikoliv.

(Písek, 950905-1.)

<<<

>>>

### **950909-1**

Tradičně je do filosofie přírody zařazována otázka prostoru a času; Nicolai Hartmann např. věnuje otázce prostoru a času celý první díl své *Philosophie der Natur*, nadepsaný „Dimensionale Kategorien“ (3498, str. 42-250, tedy přes 200 stran!). Dalším, druhým dílem jeho knihy jsou „kosmologické kategorie“ (251-511), kam zařazuje otázky dění a vznikání (Werden) a setrvalosti (Verharrung), otázku kauzality a vzájemného působení, dále přírodních struktur (natürliche Gefüge) a rovnovážných stavů (Gleichgewichte); teprve poslední, třetí díl je věnován „organologickým kategoriím“, tedy filosofii „živé přírody“, máme-li užít např. Kratochvílova pojmenování. Za vážnou chybu je třeba považovat ono vytčení otázky času (a prostoru) zcela před všechno další, tedy také před samo „filosofii organického“ nebo „filosofii organismu“ (jak o ní mluví třeba Whitehead). Čas životních procesů nelze převádat na „obecnou“ rovinu, která vlastně není obecná, protože se týká jen procesů neživých, vlastně jen hypostazovaných resp. konstruovaných na základě redukce. (Tím spíš pak je třeba jako zvláštní kapitolu či vůbec tematický obor považovat čas psychický, charakteristický pro prožívání času bytostí nadanou vědomím a myšlením.) A to už vůbec nemluvíme o filosofických pokusech prostor a čas chápat pod Kantovým vlivem jako cosi jen „subjektivního“, jako jakési subjektivní, ale nenahodilé apriori. Vůbec se ukazuje, že filosofie „živé přírody“ stojí a padá s chápáním času živých bytostí, řekněme tedy „biologického času“. Hartmanův pokus vyhnout se

skutečné filosofii přírody a redukovat celou záležitost na rovinu kategoriální je třeba považovat za krajně problematický a dnes už naprosto neúnosný a nepřijatelný.

(Písek, 950909-1.)

<<<

>>>

#### **951104-1**

Identita ve logickém (a matematickém), tj. formalizovaném smyslu nemá velký filosofický význam, je spíše pouhou trivialitou. Naproti tomu eminentní závažnost má identita v netriviální, vysloveně filosofickém smyslu. Zatímco ona první je reliktem řecké relativizace či přímo popření dějovosti a tedy také času, filosoficky smysluplné identity je třeba vždy znovu aktivně dosahovat (a nejednou za vynaložení velkého úsilí). Protože tato skutečná identita může být jen výsledkem o ni usilující a k ní zaměřené aktivity, je bytostně svázána s časem: jakákoli aktivita potřebuje čas, aby se mohla rozvinout. Identita proto není záležitostí nějaké „podstaty“ (substance ve smyslu toho, co „stojí pod“, quid substat), ba není to ani žádné Wesen, tedy česky „bylost“ (ve smyslu toho, čím něco bylo a ještě nyní jest). Identita je cílem, úsilí o identitu je télické, interpretace identičnosti musí být méonotologická a interpretace směřování k ní je nutně teleologické.

(Písek, 951104-1.)

<<<

>>>

#### **950915-1**

Dnes mne při odchodu z FF na schodech zastavil děkan Vrhel, a když jsem mu hned začal děkovat, že dodržel slib (a vypsál konkurs na Koubu, který už proběhl a Kouba byl přijat), vytkl mi, že jsem ho spolu s Pincem „podvedl“, neboť jsem před prázdninami navrhl, aby byl přijat na mé místo. Opáčil jsem, že si asi nepamatuje, že na můj návrh odpověděl, že to Pincovi už slíbil (na což jsem zase já řekl, že mu to slibuje už dva roky). Nicméně že jsem ochoten odejít z fakulty okamžitě, není-li o mne zájem. Potom Vrhel začal něco nepřiliš srozumitelně naznačovat, že Pincovi řekl o jednom semestru, a hned přešel na Koháka, který prá mu napsal dopis, protestující proti tomu, co řekl do Respektu (zatím to sám neznám). Nepřiliš nadšeně jsem se Koháka zastal, že to od něho je oběť se sem vrátit, když mohl pokračovat v Bostonu. Vrhel pak zmínil, že i Sobotkovi řekl, že se nesmí zlobit, že Heideggerem prostě není. Na to jsem zase já opáčil, že Heideggerem není leckdo, a nemusí to být ani jen mezi filosofy. Vrhel pokračoval, že Kohák si neuvědomuje, že Sobotka a já jsme právě tady plnili důležité kulturní poslání. Tak jsem mu do toho skočil, že Sobotka možná ano, ale já pouze posledních pět let, protože mi to předtím bylo znemožněno. Nakonec jsem připomněl, že tento rok stejně na FF končím. Vrhel se zeptal, jak to, a tak jsem řekl, že mám termínovanou smlouvu na tři roky. Na to on, že to je jen formalita. Tak jsem řekl: a ten jeden semestr je tedy také jen formalita? Na to jen pár nesrozumitelných slov, spíš zvuků, a rozešli jsme se. – Odpoledne po návratu jsem se pokoušel zavolat Pincovi, ale nikdo nebyl doma. Hodlám mu v pondělí říci, že pokud dostanu nějakou novou smlouvu na jeden semestr, tak že ji nepodepíšu; samozřejmě jej o všem budu informovat. Pinc mne na počátku

prázdnin ještě ujišťoval, že si věc mohu rozmyslit (s přechodem na EvThF) a mohu na fakultě zůstat nadále na celý úvazek, že to záleží na mně. (Ostatně jsem chtěl mít je dvouhodinovku, byl to Pinc, který mne požádal o další dvě hodiny úvodu pro nefilozofy.)

(Praha, 950915-1.)

<<<

>>>

### **Vina**

Jaspers psal svou *Schuldfrage* v situaci, která se podstatně odlišuje od naší situace dnešní: Německo začalo válku a bylo poraženo. To byla dvě neotřesitelná fakta. Mírové podmínky diktuje v takových případech vítěz, a to bez ohledu na to, jaké byly motivy zahájení války a jak, tj. z jakých příčin došlo k porážce. Kdyby zvítězilo Německo, diktovalo by nepochybně mnohem bezohledněji. Válka je naprosto necivilizovaný prostředek, jak řešit rozpory mezi státy a národy. Ve válce může bezpráví slavit triumfy a právo může naopak podlehnout. Válka je poslední prostředek, který zbývá utlačenímu, který se nechce podrobit, ale bránit. Válka je však zároveň také první prostředek, po němž sahá násilník, když nepomohly pohrůžky. Německo nesáhlo k válce, protože bylo nespravedlivě utlačováno, ale protože chtělo jednak opravit výsledky války předchozí, jednak dosáhnout nebývalé nadvlády nad Evropou a vůbec nad světem. Prostředky, jichž ke svým cílům používalo, byly nelidské. Ale německá politika byla nelidská dokonce tam, kde už vůbec nešlo o prostředky vedení války. Masová likvidace celých vrstev porobených národů a zejména holokaust, likvidační tažení proti Židům jako Židům, daleko přesahovala hrůzy, které jsou ve válkách našeho století bohužel už běžné. Za těchto okolností měl Jaspers za to, že je třeba zřetelně pojmenovat německou vinu. Když naproti tomu uvažujeme o vině v naší dnešní situaci, musíme dbát toho, že nemůžeme Jasperse nikterak napodobovat, i když v mnoha jeho formulacích najdeme cosi vážně a hluboce oslovujícího také nás. Naše česká situace je především nesrovnatelně konsolidovanější než poválečná situace německá. Proto jsme zavázáni k tomu, abychom vše posuzovali klidněji a bez rozčilení (jak říkával Masaryk). A mám-li k tomu říci něco také já, předpokládám, že očekáváte také něco filosofičtějšího. Zatímco by bývalo mělo málo smyslu, kdyby Jaspers do svých úvah (původně přednášek) zařadil celé filosofické partie, mám za to, že dnes naopak se bez filosofického ponoru ke kořenům, tj. bez filosofické radikálnosti (*radix* = kořen) neobejdeme. (Pozn. k přednášce v Ak.Ymce.)

(Praha, 951024-1.)

<<<

>>>

### **Vina**

Smysl pro vinu je bytostně spjat se smyslem pro pravost a správnost, stejně jako smysl pro ošklivost je bytostně spjat se smyslem pro krásu a smysl pro bezpráví se smyslem pro právo, atd. Jinými slovy, je to věc kulturní, která tedy předpokládá proces kultivace. Tak jako v hudbě nebo malířství jsou směrodatní ti, kdo mají smysl pro hudbu anebo pro výtvarné umění, tak jsou v otázkách viny směrodatní ti, kdo pro vinu mají smysl, kdo jsou schopni a také ochotni, připraveni vinu vnímat, registrovat, vinu si uvědomovat. V bibli čteme, že

spravedlnost zvyšuje národ, zatímco hřích je ku pohanění národům. Rozumím tomu tak, že ku pohanění národům je také neschopnost vnímat nespravedlnost, nikoliv pouze vědomě nespravedlivé jednání. Rád bych poukázal na svědectví jednoho z našich nejznámějších psychiatrů, současného děkana jedné z lékařských fakult, prof. Cyrila Höschla, které vyšlo v příloze DNES deníku MF dnes téměř přede dvěma roky (2.12.93, s. 30-31.). Prof. Höschl tam konstatuje, že „pocit viny z účasti na minulém režimu individuálně vesměs neexistuje. V rámci obranných mechanismů dochází k popření vlastní viny tím, že se přesouvá na okolí.“ A je to prý podle H. naprosto přirozené: „tímto přesunem viny na okolí se ovšem drží pohromadě, zachovává si vlastní integritu. Nelze, z jeho hlediska je to jediná možnost, jak zůstat sám sebou.“ Rád bych k tomu okamžitě dodal, že tato integrita je ve skutečnosti pseudointegritou a že je nutně bezperspektivní. Pripusťme, že to nemusí být lež (častěji to ovšem lež skutečně je). Vina je skutečností i tam, kde si ji viník nepřipouští, kde si ji vůbec neuvědomuje. To je rozdíl v přístupu k otázce viny mezi vědcem (v tomto případě psychiatrem) a filosofem. Pokusím se Vám ukázat na to, že téma viny je tak staré jako sama filosofie. Asi nejvýznamnější z tzv. fyziologů, nesprávně „přírodních filosofů“ nebo stejně nesprávně – podle Aristotela – hylozoistů, totiž Anaximandros, mluví o bezpráví (ADIKIA), pokutě (DIKÉ) a trestu (či odplatě, TISIS) u všech jsoucn, která se dopouštějí bezpráví již tím, že vznikla, totiž bezpráví vůči všem těm, která vzniknout nemohla a nevznikla (to je můj výklad).

(Praha, 951024-2.)

<<<

>>>

### **Osvícenství**

\* důraz na světlo rozumu – spoléhání nepochybně přehnané, ovšem vyprovokované velkou neosvíceností předchozí doby, odporem proti vědám a kriticismu vůbec; také pochopení, že nestačí jen rozumět, ale že rozumem je třeba se řídit i v životě, a proto také veřejné působení, reforma společnosti po všech stránkách, důvěra v pokrok, osvícený vladař (josefinské reformy) kritika a kritičnost (nápadné to je v estetice, biblické kritice, vrcholí to v Kantovi), \* vytýkat lze: plochost, nehlubokost, nedostatek skutečného přesvědčení, nedostatečnou rozumnost, nedostatečnou resp. jednostrannou, polovičatou kritičnost, často ideologičnost, velmi často pouhou ironičnost a posměvačnou skeptičnost, dokonce hodně cynismu (Rádl); ale u toho nezůstalo, i to se stalo předmětem kritiky – odtud také Kantova rozumová kritika rozumu: rozum kritizuje sám sebe, není jiné instance, kterou by člověk měl k dispozici (rozum a duch proti sobě) \* plodné výsledky: skutečná proměna duchovní atmosféry, důraz na svobodu, na vědu, významná proměna humanitních oborů (metodičnost), zvědečtění samotné theologie, obnova kritického smýšlení a zároveň tolerování nových pohledů a koncepcí, pokud se opírají o rozumné důvody \* dnešní atmosféra svobodných vědeckých diskusí je nemyslitelná bez osvícenské přípravy, i když se už od některých naivních osvícenských představ značně vzdálila

(Příprava na rozhovor s Kolářem v rozhlase 26.10.95.)

(Praha, 951026-1.)

<<<

>>>

## **Reflexe**

Hans Wagner rozlišuje ve svém výkladu dvojí reflexi, totiž noetickou a noematickou. Navazuje tím na starší rozlišení mezi noesis a noema, jak je najdeme např. u Husserla, ale navazuje způsobem poněkud problematickým. Nejde totiž o dvojí různou reflexi – to je jen určitá konstrukce, a taková konstrukce musí nejprve prokázat svou smysluplnost a nosnost. Reflexe je vždycky akt, který se odvrací od okolního světa skutečností a soustřeďuje se buď na praktickou aktivitu nebo na samotné výkony vědomí resp. myšlení. Toto soustředění je prvotní a základní, ale to vůbec neznámá, že by smělo být redukováno na výlučný zájem o příslušný akt sám jakožto akt. Akt je totiž vždycky nějak „poznámenán“ také tím, k čemu směřuje či směřoval. Když se tedy v reflexi spoustředíme na to, co jsme právě nebo někdy v minulosti udělali, soustřeďujeme se na ono děláni resp. udělání, provedení, které je pevně spjato s tím, „co“ bylo uděláno nebo provedeno. Když se soustředíme třeba na to, jak něco vidíme či jak jsme to viděli, je onen akt vidění pevně spjat s příslušným viděním. Reflexe je zajisté schopna selekce, ale tato selekce reflexi nepředchází, nýbrž je její součástí. To znamená, že teprve reflexe umožňuje, abychom od sebe odlišili to, co jsme vsutku udělali či provedli my sami, od toho, co mělo také podíl na tom, jak jsme to udělali či provedli. Jinými slovy řečeno, reflexe je místem či instancí, kde se teprve konstituuje rozpoznání, co je v našem praktickém výkonu nebo výkonu vědomí vsutku naším dílem, na rozdíl od toho, co jsme v tomto svém díle museli respektovat, čemu jsme se museli přizpůsobit, zejména však co bylo cílem a smyslem, účelem našeho výkonu a činu. Ne všechno totiž, co můžeme rozpoznat na svých činech, je vsutku „naše“, ne všude a ve všem jsme právě my těmi, kdo to provádějí a provedli.

(Praha, 951101-1.)

[Záznam byl nalezen mezi kartotéčnými lístky v AUK. Pozn. red.]

<<<

>>>

## **Reflexe**

Když se chceme zabývat povahou reflexe, a to zejména filosofické reflexe, musíme si zároveň a hned od počátku ujasnit, čím se zabývat nechceme a nebudeme. Především se nebudeme pokoušet konstruovat reflexi jakožto intencionální předmět (objekt), např. jako nějakou nadčasovou resp. mimočasovou strukturu. To pochopitelně neznámá, že se vzdáme pozorné a co možná přesné tématizace – jenom odmítáme tématizaci ztotožňovat s objektivací, s nutností zpředmětnění. Základním terénem rezistence vůči zpředmětnování je časovost reflexe a její časování, tj. aktivní časově rozvrhující, nejen rozvržený průběh. Za druhé se nebudeme vyhýbat konstrukcím myšlenkových modelů takové reflexe, tj. nebudeme tvrdošíjně zůstávat u pouhých fenoménů; právě tak jako subjekt (reflexe), ani reflexe sama není fenoménem, tj. neukazuje se, nevyjevuje se našemu přímému „vidění“, názoru (nazření), ale je vždy „také“ naším myšlenkovým modelem, tj. je v našem sebepochopení podmíněna tímto modelem. Není právě tak přímého přístupu k subjektu (tj. i subjektu k sobě, nejen k jiným subjektům), jako není přímého přístupu k reflexi. Augustinova slova o čase platí analogicky o subjektu i o reflexi, neboť ani subjekt, ani reflexe nejsou nečasové skutečnosti, ale časovost (a časování) náleží k jejich bytostnému určení.

(Praha, 951129-1.)



<<<

>>>

## Reflexe

Paul K. Feyerabend (citováno podle Františka Koukolíka, Lenochoď a vesmír, Praha 199?, s. 96) prý prohlásil, že „vedoucí intelektuálové se svým nadšením pro objektivitu ... jsou zločinci, nikoli osvoboditelé lidstva“. „Nejlepší možné vzdělání spočívá ve zvýšení obranyschopnosti vůči jakýmkoli soustavným pokusům o vzdělání.“ (Citát prý pochází z knihy *Rozloučení s rozumem* z roku 1987.) Koukolík ještě zmiňuje, že Feyerabend bývá nazýván „pankáčem mezi filosofy“ a „klaunem“. Na s. 97 ještě uvádí, že časem „zmoudřel“ a že větu o zločincích v novém vydání vyškrtl. – Jisté korektury jsou pro citované formulace nepochybně nezbytné. Systematičnost je nepochybně v každé vědě a zejména ve filosofii nezbytná, a to nikoliv z důvodů pouze pragmatických, nýbrž principiálních. Naproti tomu ona obranyschopnost je také důležitá, ale nesmí být chápána jako rezistence vůči systematičnosti samotné, nýbrž vůči jakési zvláštní tendenci lidské mysli nechat se zajmout a vlastně zadusit jakousi posedlostí systémem a systematičností. Jaký je rozdíl mezi „pozitivní“ systematičností a „negativní“ posedlostí touto systematičností? Tento rozdíl spočívá v kritičnosti – a ta je bezprostředně spjata s nezbytnou reflexí.

Veškeré úsilí o porozumění musí být založeno na systematických ohledech na širší souvislosti. Naše systematičnost však nikdy nemá po ruce hotové a už nikdy ne dokonalé systémy. Rozpoznat meze právě za platný považovaného systému je možno jen tenkrát, když jsme vůči systematičnosti a systémům vůbec natolik rezistentní, že vidíme, kde v systému něco nesouhlasí. Nebezpečí totiž spočívá v tom, že se s určitým systémem natolik sžijeme a přímo ztotožníme, že nám uniká vše, co s ním je v rozporu a co se do něho jaksi „nevejde“. Žádný systém se nesmí stát nekritizovatelným a nenapadnutelným dogmatem, ale musí vždy zůstat služebným nástrojem, pouhým prostředkem, nikdy však se nesmí stát hlavním, posledním cílem. Z toho je zřejmé, že systematičnost je nanejvýš potřebná a přímo nezbytná, ale že jejím hlavním cílem se nesmí stát námi ustavený systém sám, nýbrž porozumění té skutečnosti, kvůli níž se o systematičnost snažíme.

(Praha, 951206-2.)

<<<

>>>

## Kritičnost

Člověk je bytostí myslící. Tak lze plným právem také přeložit Aristotelův výrok, že člověk je ZOON LOGON ECHON, tj. v běžnějším překladu živočich (zvíře) mluvící, přesněji „mající slovo“. Zajisté nejde o aktuální promlouvání či uvažování, nýbrž o jejich schopnost: člověk je bytost schopná myslet a schopná promlouvat (a také se domlouvat s jinou bytostí se stejnou schopností). Jak myšlení, tak promlouvání se však mohou míjet svým posláním. Tak, jako rozlišujeme mezi promluvou pravou a mylnou nebo lživou, musíme rozlišovat mezi myšlením správným a nesprávným, pravdivým a nepravdivým. Rozlišování na základě úsudku a posouzení mělo už ve starém Řecku pojmenování: rozlišovati = KRINEIN. Základní důležitost má ta prazvláštní okolnost, že každé takové rozlišování musí být znovu podrobena posouzení, neboť i ono se může mýlit. Na předlidské úrovni najdeme

fenomén rozlišování jako cosi velmi důležitého v celé říši živých bytostí (a je pravděpodobné, že bychom mohli jít ještě dál, jak to ostatně činí řada myslitelů): rozlišování je úzce spjata s reaktivitou, bez níž by se nemohl ustavit svět). Specifičnost člověka je však spjata s rozlišováním v myšlení a za pomoci myšlení. Myšlení pak dovoluje něco, co není známo nikde v celé říši živých bytostí, totiž že schopnost posuzovat také své vlastní výkony, tj. svou schopnost posuzovat a rozlišovat dokáže obrátit také směrem k sobě a dokonce „proti“ sobě. Právě tomu se v průběhu delšího vývoje začalo říkat „kritičnost“, při čemž se tato kritičnost opět nechápala jako prostá výbava každého myšlení, nýbrž jako žádoucí a potřebná schopnost resp. „možnost“, která má být uskutečněna. V tomto hlubším a podstatnějším smyslu je kritičnost odkazem poměrně pozdního stadia myšlenkového vývoje, konkrétně odkazem osvícenství. Nikdy předtím nebyl kritickému myšlení a tedy rozumu svěřen tak velký úkol a nikdy předtím mu nebyla projevena tak veliká a tak důsledná, protože zdůvodněná a tedy rozumná důvěra. Počátky kritického myšlení můžeme spatřovat právem již u prvních filosofů, ale první systematicky promyšlený projekt filosofické kritičnosti vypracoval teprve Kant, a to byl vlastně jen počátek nových kritických pokusů, jimiž mělo být také sčítováno s celou dosavadní epochou. Rozumu nelze důvěřovat slepě, nýbrž jen tak, že se zároveň tážeme na konkrétní jeho meze. Těmto mezím rozumu však nesmíme rozumět jako jakési jeho nepřekonatelné nedostatečnosti, nýbrž jako dějinně konkrétnímu sebevymezení rozumu proti nerozumu. Rozum musí vždy znovu usilovat o takové sebevymezení a tedy o naprosto určité své meze ve smyslu ostrých kontur, protože jinak by byl ve velkém nebezpečí, že se přinejmenším v některých hraničních oblastech nevolky a nepozorovaně nakazí ne-rozumem.

(Pha, 951207-1.)

<<<

>>>

### **951217-1**

Patočka kdysi v komentáři, jímž doprovodil český překlad rozhovoru, který Heidegger poskytl redaktorům časopisu Spiegel (23.9.1966) a který směl vyjít až po jeho smrti, charakterizoval Heideggera jako myslitele, „který uskutečnil Diltheyovu myšlenku vyložit člověka jen z člověka, z ničeho člověku cizího, vyložit lidský život z lidského života“ (viz např. FČ 43, 1995, č.1, s. 3). Nemyslím, že tato charakteristika vsutku odpovídá Heideggerovu úmyslu, nicméně rozhodující je tu otázka samotného pojetí základní (filosoficko-) antropologické otázky, jíž je sám člověk. Mám za to, že člověka právě nelze vyložit z něho samého, už proto, že člověk bytostně není tím, kým (nebo čím) je, nýbrž že je především a na prvním místě tím, kým (nebo čím) ještě není, ale být chce, může a má – někdy také musí. Nejprve ovšem je třeba připomenout, že člověku nemůžeme dostatečně porozumět a nemůžeme jej ani dost poznat, jestliže nevezmeme vážně jeho sepětí s jinými živými bytostmi, zejména vyššími obratlovci. Nemůžeme jej poznat, nepoznáme-li jeho tělo, jeho orgány a jejich vzájemnou provázanost, funkci různých tkání a buněk atd. A to právě nelze dost dobře provést, nemáme-li možnost srovnání s jinými živými tvory. Tím se řada věd až dosud velmi intenzivně zabývala. Na druhé straně však je třeba právě tak zdůraznit, že člověku nemůžeme dost porozumět, necháme-li stranou jeho sociální, tj. interpersonální, ale také společenské vztahy, které v žádném případě nemohou být postiženy jako prostý produkt lidských individuálních aktivit. Aposléze, za třetí, je třeba teprve objevovat, jak významné pro porozumění člověku i lidstvu je,

když budeme respektovat vztah člověka i lidstva k tomu, co není, co ještě není, tedy k budoucnosti (a prostřednictvím budoucnosti také k tomu, co už není, tedy k minulosti). To všechno ukazuje Patočkovu formulaci (ať už Heideggera vystihují či nikoliv) jako beznadějně vadnou, protože simplifikující.

(Praha, 951217-1.)

<<<

>>>

### **(to) Pravé**

V češtině (i slovenštině) je stále živé to, co má nejspíš velmi dávné kořeny, totiž že to, co „býti má“, je charakterizováno jako „to pravé“. Odtud je odvozena celá řada jmen, znamenajících to, co je pro lidský život zároveň tím základně důležitým a zároveň „tím pravým“, zejména spravedlnost, právo, správnost, dbalost pravidel – a v neposlední řadě také pravda. (Těch slov je mnoho a nemělo by smysl je všechna vypočítávat.) Není bez významu, že všechny tyto skutečnosti, které „nejsou“ žádnou daností, ale „mají být“ tím rozhodujícím, oč se člověk má opírat (nikoliv jen o berle „daností“) a nač se má orientovat (ne jen na dohledný a „reálně“ dosažitelný zisk, zvláště když beze zřetele k tomu „pravému“ nelze dost dobře posoudit, co je zisk a co ztráta), jsou jazykově spojovány se slovesem, které poukazuje na bytostný význam jazyka (a my bychom ještě rádi doplnili: i význam řeči, kterou od jazyka důsledně odlišujeme): totiž se slovesem „praviti“, což znamená říkati na základě bytostného, i když vždy riskantního vztahu k „tomu pravému“.

(Praha, 951217-2.)

<<<

>>>

### **Kritičnost**

Už staří řečtí filosofové rozlišovali mezi skutečným věděním (EPISTÉMÉ) a „věděním“ pouze zdánlivým, tj. pouhým míněním, zdáním (DOXA). A také již oni věděli o nespolehlivosti smyslového poznání, tj. o tom, že smysly nás mohou někdy povážlivě klamat. Od té doby si myslící lidé této problematiky byli stále vědomi, ale nedokázali se vyvarovat jakýchsi extrémních poloh, tj. vybočení tohoto povědomí do extrému. Na jedné straně upadali do přehnaného skepticismu, na druhé straně naopak do jakéhosi dogmatismu, který kontrolu a případnou revizi zásadně nepřipouštěl. Kritické myšlení se ustavuje teprve tam, kde se jak skepsi, tak asertivitě či dokonce kategoričnosti stanovují pevné meze tím, že obojího je užíváno jako metody. Přehnaná, extrémní skeptičnost zůstává stejně málo zdůvodněná a tím stejně málo kritická jako extrémní dogmaticnost. Metodická problematizace a metodická skepse však mohou mít mimořádně inspirativní účinek, a jsou tak výborným prostředkem myšlení kritického, tj. kriticky rozvažujícího a usuzujícího. Protože však každá problematizace musí z něčeho vycházet a někde, na něčem stát, vyhne se sama dogmatismu pouze tak, že i tato svá východiska a své pozice bude držet pouze provizorně resp. „na úvěr“. Tak se tomu ostatně má i v případě, kdy něco má být zpochybněno: jedním z neúčinnějších způsobů je jeho prozatímní přijetí za platné a potom vyvozování důsledků či konfrontace s jinými za platné obecně považovanými tvrzeními a pojetími, čímž se prokáže jeho nedržitelnost. Tak se kritičnost dostává do situace poněkud obdobné s aristotelickou „středností“, jež byla formulována

jako žádoucí v případě některých ctností. Kritičnost znamená zachovávání jakéhosi středu, jakési vyváženosti mezi přílišnou skeptičností a přílišným dogmatismem: kritická skepse není a nesmí být přehnaná, kritická asertivita nesmí upadat a neupadá do naivity.

(Pha, 951220-2.)

<<<

>>>

### **951220-3**

Principiální požadavek kritičnosti myšlení vyplývá z reflexe, tedy jakoby z myšlení samotného. Bylo by však hrubou chybou, kdybychom z toho vyvozovali závěr, že jde o jakkoli imanentní záležitost myšlení samotného. Právě v tom by se ukázala nekritičnost našeho uvažování, neboť z intencionality každého myšlenkového aktu vyplývá, že každý takový akt se nutně vztahuje k něčemu, co není jeho složkou ani součástí, totiž k intencionálnímu předmětu. Je tu však ještě další okolnost: předmětnými intencemi se intencionalita všeho myšlení zdaleka nevyčerpává. Vedle intencionálních předmětů je tu ještě něco dalšího, co bychom předběžně mohli nazvat intencionálními „ne-předměty“. To znamená, že pojetí „předmětu“ musíme v tomto vztahu zúžit (proti běžnému úzu): musíme se pokusit vymezit intencionální předmět proti intencionálním ne-předmětům. Ani intencionální ne-předmět totiž nesmí být zahrnut do rámce intencionálního aktu (jemuž by tak byl nejen přiřazen, nýbrž jemuž by byl „imanentní“ či „inherentní“

(Pha, 951220-3.)

<<<

>>>

### **Kritika x polemika / Polemika x kritika**

Polemika (ať už útočná nebo obranná) je nepochybně starého data, ale nesmí být zaměňována s kritikou, byť polemickou (a ne každá kritika musí nutně být polemického charakteru). Tak, jako předpokladem polemiky je reaktivita, je předpokladem kritiky reflexe. Kritikou a kritičností se polemice dostává hloubky: kritická polemika se zařezává nejen hlouběji, ale snad především citelněji, bolestněji do živého „masa“ (cizího i vlastního). Lze dokonce říci, že kritičnost bývá polemičností nejčastěji oslabována, i když se to na první pohled nezdá. Nejzávažnější okolností se však přece jenom zdá být spjatost kritiky s pojmovostí a s reflexí. Prae-reflexe či protoreflexe sice předchází vynálezu pojmů a pojmovosti, ale skutečná rozvinutá reflexe je umožněna teprve tam, kde myšlení je strukturováno pojmově. To zase souvisí s nezbytností odstupů: bez distance není kritičnost možná ani myslitelná. Protože však důsledná kritičnost vede ke kritické distanci i vůči všem nedokonalostem samotné kritiky a tedy i vůči jejímu nedostačujícímu odstupu, spočívá největší význam kritiky a kritičnosti v tom, jak člověku dovoluje rozvinout kritickou distanci vůči sobě samému. A to je přesně ten bod, kde kritičnost ustavuje meze polemičnosti a polemice: polemičnost vede nutně k plné soustředěnosti prováděného útoku na toho nebo na to, proti komu nebo čemu se útočí. Kritičnost naproti tomu ponechává vždycky část kritického ostří připravenou pro sebekritiku. České termíny pro řadu v lidském životě nejdůležitějších skutečností etymologicky souvisí s „pravou“ stranou, protože ta odedávna byla chápána jako „pravá“, tj. správná. Kritika a kritičnost je hluboce spjata s touto „pravostí“: kritika může, má a musí být „spravedlivá“. V polemice

jde jen o vítězství toho, kdo bojuje, zatímco v kritice jde o vítězství „toho pravého“, tedy pravdy, spravedlnosti, práva ...

(Písek, 951230-1.)

<<<

>>>

### **Kritičnost a rozum / Pojem a pojetí**

Největším odkazem osvícenství resp. jeho vyústění je kritická důvěra v lidský rozum. Samu kritičnost ovšem nesmíme redukovat na rozumovost resp. racionalitu. Rozum je totiž povinen kriticky přezkoumávat sám sebe a své vlastní podoby i výkony. Kartezianismus představoval v tomto smyslu nekritické zaštinění rozumu jako dějinně neproměnného elementu, garantujícího myšlenkové a životní jistoty. Nekritická osvícenská důvěra v rozum jako poslední a nejvyšší instanci je jenom explicitním, ale již vyčpělým výhonkem racionalismu karteziánského typu. To, čím je osvícenství charakteristické a čím se stalo jakoby čtvrtým ze sloupů, na nichž je založena evropská kulturní a civilizační tradice, není v žádném případě ono naivní spoléhání na rozum, které se vposledu ukazuje jako nedostatečně rozumné, jako ne dost racionální, nýbrž je to naopak vyostřený kriticismus, jímž je stále se zdokonalujících prostředků lidského rozumu intenzivně využíváno právě k tomu, aby se rozum a jeho prostředky ještě dále zdokonalovaly. Naivní důvěra v nezastavitelnost tohoto zdokonalování byla (musela být) proto korigována a nahrazena důvěrou kritickou, vědoucí o dějinných mezích každé etablované racionality (nikoliv tedy o jakýchsi definitivních a nepřekročitelných mezích samotného rozumu a samotné rozumovosti). Rozum proto už musel přestat být absolutně poslední instancí, ale nadále zůstává poslední lidskou instancí, tedy také posledním a nejvyšším lidským prostředkem (kritériem) porozumění světu a vlastní situovanosti v něm. Kritičnost rozumu spočívá tedy v tom, že rozum nechce vposledu rozumět jen sám sobě a poznávat sám sebe, ale že si uvědomuje svou funkčnost, spočívající v důvěře, že úsilí o porozumění není žádnou slepou uličkou, nýbrž že je opravdu čemu rozumět, co chápat a na co se ve vždycky dějinně podmíněných a tedy omezených pokusech o porozumění a pochopení spoléhat. Je to víra nikoliv v rozum, nýbrž víra, že užívání rozumu má vposledu dobrý smysl a dějinně dobrou perspektivu.

(Písek, 951231-1.)

<<<

>>>

### **Kriticisimus ve filosofii**

Od vědy a ještě spíše od filosofie si nemůžeme odmyslit jejich specifickou kritičnost. Svět, v němž dnes Evropou poznamenané lidstvo žije, si nedovedeme představit (a také by skutečně nebyl ani možný) bez konkrétního způsobu pojmového myšlení, které odstartovali staří Řekové jako jeho jediní vynálezci. Mytické myšlení je bytostně ne-kritické, tj. nedokáže svými prostředky odlišit v sobě správné od nesprávného, smysl od nesmyslu. Pojmovost nás naproti tomu ke kritičnosti přímo vede, pokud se tomu zuby nehty nebráníme. A kritičnost se nikdy neomezuje na to, co je před námi a mimo nás, ale vždycky dříve či později obrátí své ostří také proti nám (a zase: pokud se tomu zuby nehty nebráníme). Jedním z prvních důsledků filosofické kritičnosti byla potřeba odlišit filosofii od nefilosofie (a způsob filosofického myšlení od způsobů jiných, především od

myšlení mytického typu). Nejstarší pokus o sebepochopení filosofie (připisovaný Pythagorovi, ale literárně přímo doložený teprve u Platóna) postavil své kritérium na vztahu k pravdě (resp. původně k moudrosti): skutečným, tj. pravým filosofem je ten, kdo nade všechno miluje pravdu (moudrost), touží po ní a usiluje o ni, ale kdo zároveň ví, že ji nemá, nevlastní, že jí nedisponuje (pravdu resp. moudrost „mají“ bohové, ale právě proto bohové „nefilosofují“). V tomto smyslu je tedy určena dvojí hranice, za kterou lidské myšlení přestává mít filosofický charakter. Na jedné straně jsou ti, kdo mají za to, že pravdu mají a znají (a míní tím ovšem jednotlivé poznatky a jejich soubory); na druhé pak ti, kdo po pravdě netouží a snad dokonce prohlašují, že žádná pravda není (neplatí). Tak se filosofie již někdy ve 4. století př.Kr. vymezila na jedné straně proti tzv. „mnohověděním“ a na druhé straně proti sofistice

(Písek, 951231-2.)

<<<

>>>

### 951231-3

Je třeba vědomě a důsledně rozlišovat mezi pojmem a pojetím (konceptí). Pojem je strukturním prostředkem („programem“) myšlení, dovolujícím soustředit se na „totéž“ (a to za jakýchkoliv běžných okolností). Mluvit proto o proměnách nebo dokonce dějinách pojmu („concept change“, „Begriffsgeschichte“) postrádá smysl. Kdyby mohl být pojem měněn, adaptován, upravován, musili bychom hledat nějakou další instanci nebo prostředek kontroly určitého daného pojmu. Pojem může být „proměnlivý“ jen v jistém smyslu a do jisté míry: myšlení je velice proměnlivé a vnitřní i vnější okolnosti mají obrovský vliv na jeho průběh. Pojem musí tuto proměnlivost myšlení redukovat nebo vůbec odfiltrovat, a to znamená, že se nějak musí k této proměnlivosti (aktivně) vztahovat. Tento typ „proměnlivosti“ pojmu zajisté můžeme připustit a musíme jej ovšem podrobit bedlivému vyšetření a rozboru. Naproti tomu pojetí může být skutečně proměňováno, upravováno, vylepšováno atd., a to i za předpokladu, že jde o pojetí „téhož“, tj. téže „skutečnosti“. V čem tu je vlastně onen základní rozdíl? Pojem musí být nasouzen. Soud tu představuje určitý akt, výkon souzení, nasuzování, tj. je to náš výkon, který zajisté podléhá různým vlivům a tudíž také proměnám. Aby takový soud platil nezávisle na nahodilých okolnostech, musí být zpevněn pojmy. Jestliže však pojmy vznikají (jsou ustavovány) právě nasouzením, musíme předpokládat jistou oscilaci mezi pojmem a jeho nasuzováním. Ve chvíli, kdy je pojem ustaven a zpevněn nasouzením, může a musí napříště zase zpětně zpevnit ono nasouzení. To je jedna věc.

Druhá věc spočívá v tom, že každé nasouzení pracuje s určitými vyslovenými, ale také s některými více nebo méně určitými nevyslovenými předpoklady. Jinými slovy: platnost nasouzení pojmu je závislá na platnosti samotného nasuzování, tj. samotného myšlenkového výkonu, a platnost tohoto myšlenkového výkonu zase závisí na širších kontextech, mezi něž patří ne jenom okolnosti, nýbrž zejména zmíněné nevyslovené předpoklady, eventuálně upevněné již dříve nasouzenými pojmy. Tento dosti komplikovaný logický pořádek spočívá tedy v tom, že izolované pojmy a izolované (tj. z kontextu vyňaté) soudy nemohou být ani dost dobře zhodnoceny. Vždycky představují zároveň jakousi možnost postoupit dál, a to nejenom k důsledkům (ve smyslu dedukce), nýbrž naopak zpět k vysloveným nebo spíše nevysloveným předpokladům, které vytvářejí nejenom faktický kontext, ale také podmínky platnosti onoho soudu, eventuálně platnosti nasouzeného pojmu.

Samo upevnění pojmu nasouzením, jakož i upevnění tohoto nasouzení resp. vůbec i předchozích soudů jiným nasouzením upevněnými pojmy, vlastně již předpokládá jistý vynález, který umožňuje vůbec mluvit o pojmech a pojmové struktuře myšlení, totiž vedle pojmů samotných ony Brentanem a zejména Husserlem pojmenované „intencionální předměty“. Intencionální předmět je konstrukce, která je ustavena bez ohledu na čas resp. mimočasově, nadčasově. To je základní věc: pevnost intencionálního předmětu je založena na tom, že je likvidován čas, takže takový intencionální předmět nemá vůbec k dispozici potřebnou dobu, aby se mohl změnit. Změna totiž předpokládá čas. To znamená, že můžeme mluvit o tom, že intencionální předmět lze zaměnit za jiný, a to pomocí jiného pojmu, ale že tentýž pojem se vztahuje pouze k témuž intencionálnímu předmětu, přičemž se oba navzájem upevňují. Intencionální předmět může být konstruován pouze myšlenkovými (intencionálními) akty, které jsou pojmově upevněny, a ovšem samo upevnění pojmů nemůže záležet pouze na nějakém sebedůkladnějším nasuzování, nýbrž zejména na takovém nasuzování, které již pracuje s intencionálním předmětem nebo které se podílí na jeho konstrukci.

(Písek, 951231-3.)

<<<

>>>

### **Bůh filosofů**

Pascal má v postavení ostré protivy „bůh filosofů“ contra „Bůh Abrahamův, Izákův a Jakobův“ zčásti pravdu, ale právě jenom zčásti. Jestliže se totiž filosof setkává s fenoménem náboženskosti a se slovem „bůh“, nemůže se nepokoušet onomu fenoménu také po svém porozumět a „boha“ jako religiózní zkušenost (resp. její „předmět“) – a nyní (po zavedení pojmového způsobu myšlení) myšlenkově či pojmově nejasnou a dokonce problematizovanou skutečnost – svým, tj. filosofickým způsobem tematizovat. Pascal však tím, že obojí staví do ostré protivy, a také tím, že nenaznačuje jiné než schizoidní řešení, oprávněnost své vize ztrácí, protože zpět k předpojmovému a předfilosofickému myšlení už (ani v jeho době a tím spíš v naší) žádný návrat není možný. Ostatně onen problém tematizace ve staré hebrejské tradici nebyl neznám: dokladem je zákaz vyslovování tetragramu, představujícího vlastní jméno „boží“. Naproti tomu v tradici pojmového myšlení, zahájené starými řeckými filosofy, už pojmenování božské bytosti nemá rozhodující váhu, zatímco důležité jsou (pouze lidské) představy o bozích a způsob myšlení, jímž se člověk chce vztáhnout k božstvu a božským skutečnostem vůbec. Právě ty jsou kritizovány (a to nejenom obecně, takřkajíc lidové představy, ale za autoritativní považované představy Homérovy a Hesiodovy). Předmětem kritiky jsou právě naivně antropomorfní představy, proti nimž se filosofové pokoušejí postavit své vlastní pojmové konstrukce. Kritika tu musí být vedena dvojím směrem, a oba směry kritiky musí být podrobeny přezkoumání (tj. další kritice). V jednom směru je třeba kritiku zaměřit na historický (řecký) typ pojmovosti, v němž pojmy jsou nerozlučně spjaty s tzv. intencionálními předměty, tj. s předmětnými myšlenkovými modely. Zde pak chtít „boha“ pojmut jako předmětnou skutečnost je samo o sobě nutně problematické. Druhý směr kritiky lze dnes jen odhadovat: je jistě možné, že i nějaký nový typ pojmovosti, který se zdá i z mnoha jiných důvodů být napříště zcela nepostradatelný, v němž pojmy by byly spojovány s jakýmsi intencionálními „ne-předměty“, se opět ukáže jako nějak vadný a v tomto směru neperspektivní. Něco takového však už nyní tvrdit je naprosto nedůvodné a čpí

staromilstvím, vidícím v každé rozumovosti již napřed cosi podezřelého.

(Písek, 951231-4.)

<<<

>>>

### **Událost**

Pojmy je třeba nasuzovat, což znamená: nasuzovat na základě více méně určitého kontextu. Musíme přitom ovšem počítat s tím, že nasouzené pojmy nutně budou zpětně ovlivňovat onen kontext – především tak, že jej učiní určitějším a zřetelnějším. Tak se může stát, že některé složky původního kontextu (zejména pak úmysly a záměry, ale nejenom ty) budou nejenom proměněny, ale někdy i problematizovány a zrušeny. Jinými slovy: to, co bylo původně míněno, je nasouzenými pojmy nejenom upřesněno, ale také odhaleno ve své únosnosti (zajisté jen pokud jde o únosnost jistého typu, nikoliv únosnost v nejširším smyslu). Na druhé straně je třeba si uvědomit, že v rámci a na základě některých kontextů

[nedatováno, podle kontextu patří do roku 1995]

### 950101|1995 - nedatováno

<<<