

>>>

## Pojem

Materna při interpretaci Bolzanovy „věty o sobě“ užívá formulace: „My však můžeme u jakékoli věty odhlédnout od toho, zda byla napsána, řečena nebo myšlena: výsledkem této abstrakce je právě věta o sobě.“ (FČ 41/1993, č. 5, s. 844.) To je ovšem iluze: je zásadní rozdíl mezi větou řečenou nebo napsanou a větou myšlenou. Věta řečená nebo napsaná vlastně není větou, dokud ji někdo jako větu nepochopí. V důsledku toho je každá vyřčená nebo napsaná věta zároveň větou myšlenou – anebo vůbec žádnou větou není, nýbrž jen souborem hlásek nebo písmen. A proto také nemůže být „věta o sobě“ srovnávána s pojmem, nýbrž pouze s intencionálním předmětem. S pojmem může být srovnávána resp. spojována věta myšlená, tj. myšlenka, pojmově (nebo kdysi dávno jen narativně) strukturovaná a zformovaná do podoby větné. Soustředíme-li se na větu tak, že abstrahujeme od toho, že je myšlená, zůstává nám vadná fikce věty, nikoliv „věta o sobě“. Od myšlení totiž abstrahovat nemůžeme a nesmíme. Jediné, od čeho můžeme a smíme abstrahovat, je nějaký konkrétní myšlenkový průběh, k němuž vždycky náleží četné okrajové, nedůležité, dokonce nepatřičné a snad i rušivé stránky, odvádějící pozornost nesprávným směrem. Skutečný pojem musí zůstat nerozlučně spjat s intencionálním aktem. Chceme-li opravdu nechat intencionální akt stranou a abstrahovat od něho, musíme se soustředit na intencionální předmět – ale pak už nesmíme mluvit o pojmu, neboť od toho jsme abstrahovali zároveň s tím, jak jsme abstrahovali od samotného myšlení (tj. od myšlenkových aktů). Tím však je položena otázka, jak vůbec můžeme tématizovat pojem (což chce učinit Materna). Problém spočívá v tom, že v rámci dosavadní tradice neumíme precizně tématizovat nic, aniž bychom to zpředmětňovali, tj. aniž bychom to myšlenkově uchopovali prostřednictvím intencionálního objektu.

(Praha, 930105-2.)

<<<

>>>

## Hodnoty

Chybný předpoklad: člověk (jako vůbec přítomnost a zpřítomněná minulost) není „autonomní vůči přicházející (strukturované) budoucnosti ve stejném smyslu, jako je autonomní vůči danostem. Danosti jsou vždy konečné, i když někdy pro člověka nepřekonatelné, zatímco přicházející budoucnost nemá (přinejmenším dohlédnutelný) konec. Je tomu dokonce tak, že je člověk právě ve své svobodě závislý na oné přicházející budoucnosti, a to nikoliv pouze formálně (tedy v tom smyslu, že bez času, který mu je k dispozici, by nebyla možná žádná jeho aktivita, nejen svobodný čin). Budoucnost není prázdná, není náhodné ani

libovolné, co nastane, co „se při hodí“. To je třeba blíže objasnit zejména proto, že obecně se má za to, že „nutně nastává jen to, co už tady v nějaké formě bylo a je, tj. že do budoucnosti zasahují přetrvávající relikty minulosti. Ale to je jenom jedna z možných interpretací „situace“, a je vadná, Podle této interpretace je lidská svoboda (ať už to je cokoliv) omezena jen tím, co je a co bylo a z čeho něco přetrvává. V tom jsou skryty dva omyly; první spočívá v tom, že to, co jest a co přetrvává minulosti, nás nejenom omezuje, nýbrž také „osvobozuje“. Bacon řekl, že vědění je moc (knowledge is power); Hegel to radikalizoval známou divnou formulací, že svoboda je poznaná nutnost. Když víme, když známe, co z minulosti a z přítomnosti přetrvá(vá), můžeme s tím počítat a můžeme toho využít ke svému prospěchu, ke svým cílům. Svoboda ve skutečnosti roste s tím, jak se věci komplikují a jak jejich stále narůstající komplikovanost rozpoznáváme. Ale druhý omyl, je zásadnější a jeho rozpoznání a korektura má mnohem dalekosáhlejší důsledky: aby nás znalost přítomnosti (včetně reliktní minulosti, bez jejichž přítomnosti hic et nunc se minulost stává nicotnou, ničím) skutečně osvobozovala, musíme na její (jejich) poznání mít k dispozici čas, dost času; a dost času musíme mít i na to, abychom své svobody mohli využít. Svoboda znamená především „mít čas“, a to znamená ne čas, který již uplynul a je pryč, ale čas, který teprve přichází a ještě přijde. A tento přicházející čas, kterému říkáme budoucnost, nás nejen osvobozuje, ale také zavazuje. Vždyť i ono omezení, které přičítáme minulosti a přítomnému, daném stavu věcí, je závislé na přicházející budoucnosti. Tato přicházející budoucnost není prázdná, a my do ní nevcházíme jako první chodec na plochu čerstvě napadlého sněhu. Právě z tohoto důvodu se pro „to“, co přichází s budoucností a z budoucnosti, vůbec nehodí termín „transcendence“ a a transcendentní, protože ten sugeruje, že to jsme především my, kdo vcházíme, vstupujeme do budoucnosti (jakoby na panenskou, nedotčenou půdu). Ve skutečnosti je to budoucnost resp. ony „nepředemětné výzvy“, které k nám přicházejí, tj. které k nám sestupují a my potom máme dojem, jako bychom někam vylézali, šplhali, stoupali, „transcendovali“).

(ad: Barcelona '93; Berlín, 7. 1. 1993)

[Záznam je rozvedením prvního přípravného bodu k výsledné přednášce/článku *La valeur des valeurs*; viz dokument *Hodnota hodnot*, id 5235.]

### 930107

<<<

>>>

## **Hodnoty**

Základní vada běžného myšlení o hodnotách spočívá v tom, že se nedovede vymanit z tradice zpředměťování. Podstata předmětného myšlení řeckého a pak obecně evropského typu spočívá v tom, že všechno, co svými prostředky

„uchopí“ a „pochopí“, chápe a pojímá jako předmět. Původně to pro staré Řeky znamenalo jistotu, že jde o „pravou skutečnost“, neboť jak byli přesvědčeni jen o takové pravé skutečnosti, kterou lze přesně pojmově uchopit, lze mít pravé vědění (Aristotelés říká, že o tom, co se mění, není žádná věda, žádné vědění). Zároveň platí, že proměnlivost je především konkrétní, kdežto to, co trvá, má rys obecnosti a může být proto uchopeno obecným pojmem. To, co je pojato obecně, je ergo nutně pojato jako nehybné, neměnné. A pokud se předmětem pojmového myšlení stal i pohyb a vývoj atd. , bylo to možné jen proto, že i v pohybu a ve vývoji atd. je něco, co změně nepodléhá a co tedy může být pojmově uchopeno. Proto také ona prosazující se tendence chápat hodnoty jako „obecná jsoucna“, tedy něco podobného, jako jsou geometrické útvary tedy jako jakási základní obecná, univerzální etická ap. jsoucna. K tomu pak ještě sluší dodat další nezbytnou vlastnost pojmového myšlení tradičního (tj. zpředmětňujícího) typu: takový univerzální, trvalý, neměnný předmět tu vždycky nějak musel být, jinak by nemohl být přítomen (jako trvalý) v žádné změně (to je právě platónský argument). Předmět tu tedy už odevždy byl a jest, je „minulostný“, ale přesto nepomíjivý. Tomu můžeme říkat „praminulý“ nebo také nadčasový. To pak zároveň se zmíněnou nehnutostí s sebou nese, že je vlastně „mrtvý“, že se neúčastní oné změny, v níž je přítomen, nijak svou vlastní aktivitou, ale že to je ona změna sama (nebo nějaký faktor, jako např. demiurg z Timáia nebo Aristotelova ENERGEIA apod. , který pak je za změnu odpovědný), která se touží onomu pojmově uchopitelnému nehybnému „předmětu“ připodobnit jako nějakému vzoru, či lépe pravzoru. (Zde mluvíme o racionalizaci mytických archetypů.)

(ad: Barcelona '93; Berlín, 8. 1. 1993)

### 930198

<<<

>>>

## **Hodnoty**

Proč se volá po změně hodnot, po nových hodnotách? Na jedné straně to znamená, že se obecně uznává, že kultivovaný a kulturní život není bez hodnot možný. Na druhé straně to může znamenat, že se hodnoty nepovažují za něco „objektivně platného“, ale že se má za to, že každá doba si stanovuje své hodnoty, tj. hodnoty, které jí vyhovují. Obojí však se míjí bytostnou povahou toho, oč při tomu jde.

Bylo by absurdní chtít zachraňovat „hodnoty v tradičním chápání, tj. jako cosi jednou provždy ustanoveného a člověkem nezměnitelného. Ale stejně tak je absurdní ze změny „hodnot“ vysoudit, že vyplývají nějakých jakýchkoliv daností, pochopitelně se měnících daností. Změny daností (ve světě) jsou právě tak v

relaci ke změnám hodnot, jako jsou hodnoty v relaci ke změnám daností. Jedno na druhé nelze převádět, jedno z druhého nelze odvozovat, i když tu vzájemné „relace“ zůstávají a dokonce mají zůstávat zachovány resp. udržovány. Jdeme ještě dál. Zajisté musí být hodnoty nějak ustaveny, uplatněny, a to nejen v praxi, ale také ve vědomí, v myšlení, v teorii. Je jistě prastarou zkušeností, že člověk si velmi často je vědom nějakých priorit, ale přesto selhává a v praxi jim nedává přednost před věcmi, o nichž jinak je přesvědčen, že nejsou ty hlavní. A zajisté každá doba žije jednak těmi „hodnotami“, které reálně a prakticky uznává (byť se třeba sama k tomu nepřiznávala), jednak si sama svůj obraz vylepšuje tím, že veřejně a hlasitě formuluje své ideály, tj. ideální hodnoty (třeba by se vůči nim dokonce hrubě proviňovala). Ale vedle takto chápaných a uplatňovaných hodnot tu přece vždycky stojí ještě otázka, zda to jsou hodnoty pravé, tj. zda to jsou skutečné, opravdové hodnoty. A tak je možno právě na tomto místě postavit otázku po hodnotě oněch až už jen vyznávaných, ať už skutečně dodržovaných a naplňovaných „hodnot“. Dobrým příkladem tu může být šachová hra. Také tam se mluví o „hodnotě“ jednotlivých figur. Ta hodnota není ovšem skutečně tak jednoznačně „daná“, jak o tom píše zjednodušující učebnice šachu. Hodnota figury se mění podle situace na šachovém poli, ale také podle úrovně šachisty a podle jeho znalostí šachové literatury. Přesto není tato hodnota je subjektivní záležitostí hráčícího. Už to je důležité, že tu je „ten druhý“. Ale pak tu jsou kritiky a komentáře určité hry, které už vůbec nechávají subjektivní stránku (tj. subjekty obou šachistů) stranou a posuzují vývoj hry podle toho, co lze dodatečně na základě analýzy rozpoznat jako „výzvu“ či „možnost“, „obsaženou v určitém tahu, a pak hodnotit, jak následující tah (a další a další tahy) dosvědčily, do jaké míry si ten či ona šachista vážnost situace uvědomil a do jaké míry našel opravdu ten (v daných okolnostech) nejlepší možný způsob odpovědi.

(ad: Barcelona; Berlin 11. 1. 1993)

[Záznam je rozvedením prvního přípravného bodu k výsledné přednášce/článku *La valeur des valeurs*; viz dokument *Hodnota hodnot*, id 5235.]

### 930111

<<<

>>>

### **Transcendence / Transgrese / Transience**

Sestupme k základní struktuře toho, o čem budeme mluvit jako o bytí určitého (pravého) jsoucna. Vycházím z tentativní odpovědi na slavnou Leibnizovu otázku, proč je spíše něco než nic: odpověď zní: protože nic není neměnné, a „nic“ v silném významu nemůže být výjimkou, tj. nemůže beze změny zůstat „ničím“. Aby se však nic mohlo změnit, musí se změnit v „něco“. – Je však možno a dokonce zapotřebí jít ještě dál a hlouběji: proč se všechno mění? Jaké jsou

„okolnosti“ a „náležitosti“ takové všeobecné proměnlivosti? Nemyslím, že by tu bylo možno odpovědět jednoznačně a „jednosměrně“. Bylo by sice absurdní mluvit o nějakém vnitřním „puzení“, které „nic“ tlačí ke změně – pak by totiž toto puzení samo bylo v rozporu s předpokladem, že jde o „nic“. Na druhé straně neméně absurdním by se mohl zdát opačný předpoklad, že je „nic“ ke změně atrahováno, lákáno, zváno, voláno. Ale tady se nám do úvah začíná příliš silně plést klasická logika, která má nepochybně pouze omezenou platnost (podobně jako eukleidovská geometrie). Je tu jedna pozoruhodná možnost, kterou nám tradičně „logické“ myšlení jednak zakrývá, jednak vůbec nedovoluje myslet. Puzení a lákání, anebo obráceně: výzva a odpověď tu mohou splývat resp. být ve stavu vzájemné neodlišitelnosti (indiscernibilitas). Jinak totiž nemůžeme dostát předpokladu, že jde o „nic“. Vzniká tu dvojí otázka, jedna zdánlivá, protože nesprávně položená, jedná pravá: a) lze předpokládat vnitřní protiklad či rozpor tam, kde jde o „nic“? b) lze mít za to, že veškeré skutečné dění, jež je „směnou ničeho“, je poznamenáno tímto vnitřním rozporem?

Jak řečeno, první otázka nemá smysl, pokud vezmeme vážně předpoklad, že jde o „nic“. Naproti tomu druhá otázka smysl má a vede nás spolehlivě dál. Při „první“ sebe nepatrnější změně ničeho v něco už tu je rozpor přítomen a nic nemůže ospravedlnit žádný myšlenkový pokus „vyvodit“ veškerenstvo z jednoho „principu“ (např. z „vůle“ nebo z „ducha“, z „hmoty“ apod.) Tady nezbyvá než rehabilitovat dialektiku, a to nejenom jako myšlenkovou disciplínu (LOGOS nesmíme chápat jako myšlení, slovo, rozum, nýbrž takříkajíc kosmologicky, jak tomu je u Hérakleita). Právě proměnou („směnou“) ničeho v něco dochází k „dialogické“ situaci: jednak ve vztahu jsoucího ke jsoucímu (ať už se vydaří“ nebo nevydaří, tj. nerealizuje – např. v podobě „interakce“ kvant a/nebo partikulí), jednak i jsoucího k onomu „nic“, které nejvíc připomíná Anaximandrovo APEIRON, neboť „z“ něho vše vzniká (vynořuje se) a „do“ něho zase všechno zaniká (zanořuje se).

Přijmeme-li alespoň metodicky tyto předpoklady, můžeme mluvit jako o posledním kořenu a zdroji transcendování právě o onom ustavičném přecházení ničeho v něco. Neboť právě toto základní přecházení, překračování nemůžeme chápat ani jako transienci (= transeunci), ani jako transgresi, nýbrž právě jen jako transcendenci či pra-transcendenci. A proto můžeme také v tomto extrémním případě odhalit onen ek-statický moment, který ke každé transcendenci nutně náleží. Dalo by se pak aforisticky prohlásit, že veškerá jsoucna vznikla a vznikají ne-li přímo na ek-stazi nicoty, tedy alespoň na jejím základě a za jejího předpokladu. Zároveň ovšem každé (pravé) jsoucno je děním, ovládaným ve své transienci FYSIS a ve své transgresi LOGEM (skrže FYSIS), a tím je dána jeho omezenost, konečnost. To představuje základní asymetrii ve vztahu k nicotě, takže ta se nikdy nemůže zcela „spokojit“ se žádným jsoucnem jako svou protivou, ba ani se jsoucnem vcelku (zejména co do úrovně bytí). Nicota se tak stává jakoby „tvůrčím principem“, směřujícím vždy dál a výš; ale právě proto, že tento „tvůrčí moment“ nabývá na kvalitě a „hloubce“ (či výšce, úrovni) v

závislosti na povaze (kvalitě) navazování na nižší roviny a úrovně, které jsou eo ipso poznamenány zmíněným rozporem, znamená transcendence v rámci světa (pravých) jsoucna vždycky také (a jak se v jedné linii, pro evropskou tradici významné, podařilo odhalit, dokonce především) nechávání (již) jsoucího za sebou a upínání se k tomu, stavění se na to, spolehání na to, co (ještě) není, tedy na budoucnost resp. na to, co z budoucnosti a s budoucností přichází (ne tedy na to, co do budoucnosti z přítomnosti a z minulosti pozůstává, přetrvává).

(ad: Barcelona 93; Berlín, 12. 1. 1993)

### 930112

<<<

>>>

### **Hodnoty**

Hodnota se vždycky vztahuje k nějaké aktivitě, a každá aktivita se vztahuje k nějaké hodnotě; není to však vztah symetrický ani obratitelný. V přírodě je dokonce velice mnoho případů, možná naprostá většina, kdy živá bytost je ve své aktivitě koncentrována na nějakou „hodnotu“ a ve skutečnosti dosahuje zároveň a navíc nebo dokonce pouze na jejím místě hodnoty jiné, k níž se fakticky původně vůbec nevztahuje. Nejnápadnější to je u nejdůležitějších biologických funkcí. Zvíře žere, protože má hlad a aby ten hlad zahnal. Ve skutečnosti ovšem žere, aby zesílilo nebo aby si udrželo životní sílu, ale to přesahuje obzor jeho zájmů a pozornosti. Obvykle mluvíme o „pudu“ a o „puzení“. Podobně a snad ještě nápadněji se to ukazuje ve vztahu sexuality a rozmnožování, anebo v případě trvalého svazku (člověk tu není jedinou výjimkou) na vztahu sexuality a „rodiny“. A obdobu najdeme také ve vztahu šelmy k oběti a k lovu. Někdy se „pud“ vymkne své funkci a dojde k dysfunkci: např. tygr-zabiják. Vědomí a zejména reflektující (a reflektované) myšlení dovede obojí rozlišovat a také prakticky od sebe oddělovat. V literatuře už bylo mnohokrát popsáno, jak se právě moderní (a postmoderní) člověk chápe této příležitosti a také jak si s ní vlastně neví dost dobře rady. (Např. v Hostujících profesorech.)

To zároveň znamená, že „vůle“, která se původně takřka neliší od pouhého pudu (Schopenhauer např. o ní mluví takto: „ein blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivierter Trieb“ – Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, S. 407, Sämtl. Werke, Wiesbaden 1965? – zkontrolovat!), se postupně stále víc stává „rozumnou vůlí“. To pochopitelně začíná už na nejnižších úrovních: akce „nazdařbůh“ se proměňuje – na základě zkušeností – v akci cílenou. Pochopitelně z „vyššího“ hlediska má i každá akce nazdařbůh nějaký další cíl, např. získat dost zkušeností k tomu, aby příští akce mohla být již cílená. A tato proměna nejen typu zacílenosti akcí a aktivit, ale samotných cílů je pro vývoj „hodnot“ charakteristická (i když se dlouho o „hodnotách“ nemluví, protože k rozšířenému,

generalizovanému užití tohoto termínu dochází až po jeho „zavedení“ do širokého oběhu ve sféře národního hospodářství a na rovině ekonomie 17. a 18. století). To nás ovšem nutí k obezřelosti. Téličnost je nápadným fenoménem ve světě živých bytostí, zatímco ve světě předživého je skryta (spíše filosofické důvody než pozorování a zkušenost nás vedou k předpokladu, že i na nejnižších úrovních musí jít o nejmenší událostná kvanta, která jsou již vnitřně integrovanými celky v čase. Ale právě tento celostný charakter všech „přirozených jednotek“ už ukazuje na to, že tu nejde jen o poces, tedy jen o ničím nestrukturovanou, neovládanou, neřízenou transienci. Už zde máme co dělat s nejnižšími typy „hodnot“ – a nejsou to pochopitelně hodnoty, které by byly produktem dění, nýbrž právě naopak: má-li mít ono dění smysl, má-li dojít svého nenahodilého konce, musí ty hodnoty (nebo prostě „nějaké“ hodnoty) respektovat, musí jich dbát, musí se chovat náležitě vzhledem k těmto hodnotám.

(ad: Barcelona '93; Berlín, 13. 1. 1993)

### 930113

<<<

>>>

### **Hodnoty**

Vezmeme-li vážně onu vazbu každé „hodnoty“ na lidskou aktivitu, musíme z toho vyvodit náležité důsledky pro analýzu struktury lidské akce. Každá (lidská) akce má především transitivní charakter, tj. děje se, má určitý průběh, který má svůj počátek a konec. Ale to platí o každém událostném dění; akce je navíc charakteristická svou transgresivitou, tj. svým zaměřením na něco, co překračuje její vlastní dění a tedy i její konec. Obvykle jde o nějakou „předmětnou“ (resp. předmětnou stránku mající) skutečnost, která ovšem není součástí ani složkou akce, ale která má být nějak zasažena, uchopena, pozměněna, zapojena do nových souvislostí atd. Touto poslední formulací jsme však – nevědomky a nechtěně – pokryli a zakryli důležitý typ souvislostí, který je třeba odlišit od běžných. A to jsou právě souvislosti resp. vztahy k tomu, co (ještě) není a co v budoucnosti nebude prostým reliktem toho, co už nyní jest (nebo dokonce toho, co bylo, což ovšem vyjde nastejno, protože i to, co – právě – jest, velmi rychle pomíjí a přechází v minulost), ale právě naopak k tomu, co z toho, co bylo a jest, ani jinak než pouhou setrvalostí „nevyplyvá“. Zde nám může přijít na pomoc třeba Brochovo rozlišování cílů konečných a nekonečných, ale jen jako částečný a provizorní pokus o řešení.

Když tedy analyzujeme (lidskou) akci, najdeme v ní vždycky pozitivní nebo negativní (a nejčastěji obojí v různých ohledech a na různých rovinách) vztah k tomu, co není, nejen k tomu, co (nezávisle na samotné akci) „jest“. Chyba a omyl celé dosavadní evropské myšlenkové tradice, počínající ve starém Řecku, spočívá

v tom, že toto „ne-jsoucí“ je jako problém smeteno pod stůl, protože je prostě pokládáno za „nic“ a budoucnost sama je považována za toto nestrukturované, žádný smysl ani význam nemající „vnitřně“ homogenní „nic“. Právě takto můžeme také charakterizovat tradiční západoevropskou metafyziku – nebo, jak se lze přesněji vyjádřit, „předmětné“ či „zpředměťující myšlení“. Navrhuji, abychom napříště důsledně odlišovali vztah (lidské) akce k předmětům resp. k předmětné stránce různých skutečností – a nazývali jej transgresivním – od jejího vztahu k nepředmětným a zejména nezpředmětnitelným skutečnostem (eventuelně takové stránce konkrétních skutečností), kterému budeme říkat transcendentní (což nemá znamenat nic jiného než transcendující). Zde snad sluší připomenout, že v kořenu latinského termínu je „scando“, což znamená „šplhati“, tedy aktivitu. Pokud snad budeme chtít mluvit o „transcendentních skutečnostech“, pak pouze v tom smyslu, že „přístup“ k nim se otevírá pouze v transcendentní (= transcendující) složce lidského přístupu, tedy určitého typu či složky lidské aktivity. A ten se bytostně liší od pouhé transgrese, protože docela zásadně, principiálně nepřipouští onen“ násilnický“ charakter uchopování a pojímání (zajímání) toho, k čemu se vztahuje jako ke svému „předmětu“.

(ad: Barcelona '93; Berlín, 13. 1. 1993)

### 930113

<<<

>>>

## **Hodnoty**

Broch říká: „Wert ist eine Angelegenheit des empirischen Lebens.“ (Das Böse im Wertsystem der Kunst, 1933, in: 8023, Schriften zur Literatur 2, S. 125). Jeho zdůvodnění této teze a dokonce samo její chápání nemusíme sdílet (v daném případě dokonce ani nemůžeme); máme jistě plné právo vyložit si uvedenou formulaci po svém. Jde o to, že hodnoty nemůžeme „odhalit“ pouhým nazřením, rozumovým nahlédnutím, ale že s nimi musíme mít nějakou zkušenost. Komu chybí zkušenost s hodnotami a s hodnocením, ten není kompetentním partnerem v rozhovoru a ve společném uvažování o hodnotách. Pochopitelně je zkušenost a „zkušenost“, ale to teď nechme stranou. Jde o to, že předpokladem reflexe je akce, která může (a musí) být reflektována: předpokladem uvažování o hodnotách a jejich hodnotě je skutečné setkání s hodnotami. A to znamená zkušenost nikoliv s nahodilými přáními a chtivostmi, ale s tím, že hodnoty nikdy nemáme docela ve své moci, že nikdy tak docela nezáleží jen na nás a na naší libovůli, co za hodnotu máme a co ne. Prvním předpokladem tu je smysl pro hodnotu, a ten je třeba v každém člověku probudit a pěstovat; není to nic, co by vyplývalo z jeho přirozených vlastností (něco jako bytostnější, hlubší „vкус“). A druhým předpokladem, který jde ovšem s prvním vždycky spolu, je ochota se angažovat, dát se nebo alespoň nechat se přesvědčit, přijmout pozvání, dát se do



pohybu určitým směrem. To je ona „zkušenost“ s hodnotami. S hodnotami se nesetkáme tak, že prostě jsou před námi a my si můžeme eventuelně vybrat. Právě naopak: dokud si jen vybíráme resp. chceme vybírat z toho, co tu kolem nás „je k dispozici“, se žádnou pravou hodnotou se nesetkáme. Hodnoty tu kolem nás „jsou“ jen pro ty, kdo jsou pro ně připraveni a kdo se s nimi chtějí setkat. Předpokladem tu je tedy jakási „vůle“ k hodnotě či hodnotám. Ale také zde je třeba se hned ohradit proti možnému nedorozumění: hodnota není produktem vůle k hodnotě, ale tato vůle je možná jen díky atmosféře, díky životnímu prostředí, vůči elementu či sféře „hodnot“.

(ad: Barcelona '93; Berlín, 13. 1. 1993)

### 930113

<<<

>>>

## **Hodnoty**

Na jedné straně je třeba se definitivně vzdát pokusu o „nalezení“ nějakých „objektivních“ hodnot. Hodnota již tím, že je hodnotou, není „objektem“, „předmětem“ prostě daným, není „objektivně danou skutečností“, ale je něčím, co pro nás představuje výzvu k naplnění, „realizaci“, uskutečnění – anebo není „ničím“. Ale už proto zůstává každá taková hodnota/výzva jednak ve vztahu k nám, jednak ve vztahu k jiným výzvám (a jak se později ukáže, zejména ve vztahu k tomu, co všechny takové výzvy umožňuje a zakládá). To, že chápeme hodnoty v úzké spojitosti s lidskou činností, aktivitou, praxí, je plně odůvodněno a je správné; chybou však je převádění hodnot na lidskou aktivitu a jejich odvozování jen z této aktivity. Dvě cesty, jak se ukázalo, vedly do slepé uličky: pokus o objektiv(iz)aci hodnot, ale na druhé straně i pokus o jejich subjektivizaci. Hodnoty musíme chápat jako skutečné, ale tak, že jejich skutečnost není ani „objektivní“, ani jen „subjektivní“. Tu ovšem je zapotřebí blíže vyložit, co máme na mysli při užití těchto termínů. Naším úmyslem je především popřít, že by hodnoty představovaly jakási „jsoucna o sobě“, navíc neměnná a trvalá. Pokud by sama objektivace – zcela správně – byla chápána jako výsledek konstituce předmětnosti ze strany aktivního subjektu, pak ovšem je nepochybné, že je možno – byť chybně – takto „hodnoty“ chápat a tedy „objektivovat“, zpředměťňovat; potom však mluvíme o něčem jiném (totiž o hodnotách již nějak pochopených, tj. o jejich pochopení). Tzv. „hodnoty“ je vskutku možno ustavit podobně jako geometrické útvary; a právě tak jako nelze žádnou geometrii postavit pouze na subjektivních nápadech, ani soustavu „hodnot“ subjektivně konstituovaných nelze postavit zcela libovolně. Ale právě v tomto momentě se začíná náš problém zřetelněji vyjevovat. Nicméně tu stále zůstáváme na rovině subjektivního chápání a myšlenkového zpracování něčeho, na čeho závaznost, platnost se musíme stále dál dotazovat.

(ad: Barcelona '93; Berlín, 15. 1. 1993)

### 930115

<<<

>>>

## **Pojem**

Předpokládáme-li odlišení intencionálního předmětu od intencionálního aktu, musíme se rozhodnout, kam přiřadíme pojem. Je zřejmé, že jej nemůžeme přiřadit k intencionálnímu předmětu, ale zůstává otevřenou otázkou, jak máme chápat vztah mezi pojmem a aktem vědomí (resp. myšlení). Nemůže být dostatečnou pomocí, budeme-li chtít pojem interpretovat jako pomůcku či nástroj myšlení, pokud se nebudeme pokoušet objasnit širší souvislosti; v jistém smyslu také intencionální předmět lze chápat jako nástroj myšlení. Rozdíl mezi obojím musí být specifikován, např. ve shodě s Husserlem lze mít za to, že intencionální předmět není součástí ani složkou intencionálního aktu, zatímco funkce pojmu spočívá právě v tom, že dovoluje, aby se myšlenkový akt strukturoval právě určitým způsobem, tj. tak, že se zcela jednoznačným způsobem zaměří jednak k určitému intencionálnímu předmětu, a přes něj a s jeho pomocí na nějaký reálný předmět nebo skupinu (třidu atd.) předmětů. Jestliže se má sám myšlenkový akt vnitřně organizovat pomocí pojmu resp. má-li se myšlení vůbec organizovat (strukturovat) pojmově, pak musíme pojem hledat v nejužší spjatosti s myšlenkovým aktem. Snad tu není zapotřebí zacházet příliš daleko, neboť nám zatím z větší části uniká povaha sebesprávy u životních projevů vůbec. O svém myšlení toho nevíme o moc víc než o svých životních projevech všeobecně, snad s tou výjimkou, že jsme schopni z větší blízkosti (jak se nám zdá) nahlížet jeho povahu v reflexi (a předtím v různých prereflexích a protoreflexích). Pojem je tedy především nástrojem sebeorganizace a sebekontroly myšlení, který ovšem funguje pouze v těsné, nerozlučné spjatosti s příslušným intencionálním předmětem. Chtít předmětně myšlenkově modelovat 'pojem' a chtít potom za pomoci tohoto modelu, tj. intencionálního předmětu, myšlenkově uchopit sám „živý pojem“, je už předem pochybné. Chtít však obojí zaměnit by znamenalo hrubý přehmat a omyl.

(Praha, 930121-1.)

<<<

>>>

**930125-6**

**Filosofování - uvedení**

Cílem knížky (*Úvod do filosofování*) není a ani nemůže být udělat ze čtenáře odborníka, ale orientovat jej ve filosofické problematice, pokud to je možné bez odborně technických znalostí. Jako každá disciplína má ovšem i filosofie své „technické“ nároky, a dokonce nemalé. Slabší duchové ovládnou nějakou techniku, zejména si osvojí určitý terminologický žargón, kterému většina lidí nerozumí, a uchýlí se do svého odborničení jako do hradu, kam nemá každý přístup. Přitom filosofická hodnota myšlenek a textů takového esoterického filosofa nebo snad i pseudofilosofa má obvykle pramalou cenu; když proniknete po vynaložení nemalé námahy ke smyslu a pokusíte se tento smysl vyjádřit srozumitelně, zjistíte obvykle, že jde o triviality, a někdy dokonce o vyslovené nesmysly. To však nikterak neznamená, že by se filosof mohl ve své pracovně obejít bez přesného myšlení a vyjadřování, bez důkladné práce, přesných metod a bez domýšlení i těch nejuzdálenějších důsledků toho, co přijímá za své. (I to, co ho napadne a co se mu zdá být třeba i skvělým nápadem, musí filosof přezkoumat a posléze kriticky přijmout za své anebo odvrhnout – nápad nemusí být vždycky správný!)

(Berlín, 930125-6)

<<<

>>>

## **930125-7**

### **Filosofování - úvod**

Body (původně v Barceloně)

1. myslet - vědět, co to děláme (reflexe) - vztah k vědám atd.
2. [umění] - je to dobré, když víme, co děláme?
3. [mravnost] - ať neví levice, co dělá pravice
4. každodennost, odcizenost, autentičnost
5. subjekt, vykloněnost do budoucnosti, odpovědnost - vůči čemu?
6. ale kde to vlastně jsme? kde žijeme? kam jsme se to narodili? co to je ten „náš svět“ a jak mu máme rozumět?
7. vesmír - veškerenstvo: ale to není náš „pravý svět“, to je jen pozadí
8. „dějiny“ života - co to je život? to přece „neděláme“, to spíš život „dělá nás“ - my to přijímáme a stojíme na tom, vycházíme z toho
9. vlastní dějiny - kde se vzaly? - naše doba: situovanost v dějinách, naše dějinnost
10. osobní a obecnější, společné (společně nám adresované) výzvy danosti a nedanosti

11. filosofická „technika“ – historie této techniky, její význam a nezbytnost  
(Barcelona, 930125-7; přepsáno v Berlíně)

<<<

>>>

### **930130-1**

#### **Filosofování – úvod**

K čemu je filosofie dobrá?

- a) jednotlivci, který na myšlení nemá zvláštní zájem (proti povrchnosti, životní nezakotvenosti)
- b) jednotlivci, pro kterého je myšlení velmi důležité, ale jen v jisté složce či podobě, v jisté rutině (např. pro vědce)
- c) člověku jako člověku (co je člověk? jak může dosáhnout životní integrity, včetně integrity myšlenkové?)
- d) společnosti a době (je či není dobré vědět, kdo jsme a co děláme? rozumět si? rozumět světu, v němž žijeme, v němž jsme situováni?)
- e) ve všeobecných výhledech (filosofie dovoluje vypracovávat nejen myšlenkovou a životní taktiku, ale též strategii, a to nejenom pro jednotlivce, ale pro společenské „celky“, pro obec, pro lidstvo, a nikoli pouze pro přítomnost a nejbližší budoucnost – to vyplývá z povahy strategie: také pro vzdálenější budoucnost; a to ne jako hotový plán, maršrůtu, ale spíš tentativně, experimentálně, abychom se mohli předem jakoby dotknout něčeho, co přichází, a reagovat na onu „nepředmětnou přítomnost výzev“)

(Berlín, 930130-1)

<<<

>>>

#### **Pojem**

Co to vlastně představuje, když se chceme zabývat pojmy a pojmovostí? Co to je „pojem“? Když A.J.Bucher začíná předmluvou svou knížku o Heideggerově „problematice pojmů“ (Begriffsproblematik), vychází z předběžného výměru pojmu jako „nejjednodušší formy myšlení“: „Der Begriff gilt als die einfachste Denkform, gemessen an den schwierigeren Denkformen des Urteils und des Schlusses.“ Navzdory vší předběžnosti je třeba se tázat, je-li opravdu vhodné mluvit o pojmu resp. pojmovosti jako o „formě“ myšlení, jako by samo myšlení bylo čímsi ještě nezformovaným (nebo jinak zformovaným), co může a musí dostat svou novou formu. Kde se vzala ona představa či myšlenka rozdílu mezi

látkou a formou? Přesně v této formulaci jde o myšlenku Aristotelovu (i když tu Aristotelés mohl navazovat jak na svého učitele Platóna, tak na myslitele starší). Aristotelés je tedy autorem, tvůrcem oné dvojice pojmů, totiž pojmu látky (HYLÉ) a pojmu tvaru, formy (MORFÉ). Kdybychom tedy se zmíněným Bucherem chtěli vymezit „pojem“ jako formu myšlení, učinili bychom tak za pomoci dvou Aristotelových pojmů. Z toho plyne dvojí poučení, dvojí závěr. Především obecná nutnost užívat pojmů, když chceme (pojmově) určit, co to je „pojem“. Ať už pojmy vznikají jakkoliv, nemohou být přesně určeny, vymezeny bez pomoci jiných pojmů. Pojmovost je tedy jakýsi celkový stav či celkový charakter myšlení, není to jen nějaký soubor jednotlivých forem. A za druhé: pojmy nevznikají samovolně, nahodile, ale – přinejmenším od jisté doby – mají své původce, své autory, takže je můžeme zařadit v dějinách myšlení na určité místo. Některé pojmy nemohly vzniknout (nebo být ustaveny) dříve, než byly ustaveny některé jiné pojmy, bez jejichž předpokladu a pomoci – nebo také bez odporu a opozice k nim – by ani nedávaly smysl.

(Berlín, 930131-1)

<<<

>>>

## Pojem

Uvažujeme-li o tom, jak bychom vymezili, co to je „pojem“, a uvážíme-li, co to znamená, že takové vymezení není možné bez pomoci jiných pojmů, musí nás napadnout otázka snad ještě zvláštnější, divnější: vymezujeme pak pomocí pojmů skutečně pojem – anebo jen pojem pojmu? Na první poslech nevíme, na čem se zachytit, tak nezvyklá je to otázka. Pokusme si její smysl přiblížit na příkladě geometrickém (filosofie se ustavila zřejmě nejenom zároveň s geometrií, ale za oboustranné vzájemné podpory a pomoci: Thalés je uváděn jako první filosof, ale také jako první geometr, a je po něm pojmenována jedna věta, která mu je připisována; podobně Pathygoras, jen o něco později žijící filosof, byl přesvědčen o vševládnoucí moci čísel a je mu připisována jiná geometrická věta; atd.). Vezměme dva trojúhelníky, jeden obecný a druhý rovnostranný. Chceme-li je „mínit“ a uvažovat o nich, musíme tak učinit pomocí pojmů, neboť bez pojmovosti, tj. bez myšlení, které se naučilo se spravovat pomocí pojmů, nelze mínit nic takového jako obecný trojúhelník nebo (rovněž obecný, i když přece jen konkrétnější) trojúhelník rovnostranný. Uvažujme tedy především dvou pojmů, pojmu trojúhelníka obecného a pojmu trojúhelníka rovnostranného. Jaký je vůbec rozdíl mezi trojúhelníkem jako rovinným obrazcem a pojmem trojúhelníka? Důležitost toho, že jsme vybrali právě geometrický útvar, spočívá v tom, že trojúhelník se nikde na světě „nevyskytuje“ sám od sebe (jako např. kámen, strom, pták, zvíře), ale je výtvořem naší mysli, tj. musím být docela určitým způsobem pojmově (za pomoci pojmů) konstituován, konstruován: trojúhelník je

tedy naší přesnou myšlenkovou konstrukcí (narýsujeme-li jej, je to vždycky jen přibližná napodobenina oné přesně myšlené konstrukce).

(Berlín, 930131-2)

<<<

>>>

### **Pojem**

Trojúhelník jako geometrický útvar nemůže být ustaven (konstituován) bez pomoci pojmů, ale je od nich zásadně odlišný a odlišitelný: trojúhelník má tři strany a tři úhly, můžete v něm najít resp. sestrojít jeho těžiště nebo středy kružnic (jedna jej opisuje, druhá mu je vepsána), atd. Nic takového nemůžete říci o pojmu trojúhelníka: ten nemá ani strany, ani úhly, nemá žádnou plochu atd. Můžeme vůbec něco o tomto pojmu říci? Jistě, něco ano. A je to něco, co není možno nahlédnout na samotných trojúhelnících (a to navzdory tomu, že byly v mysli sestrojeny pomocí pojmů), ale vždycky se musíte vrátit od obrazců (byť pouze myšlených) k pojmům, chcete-li si některé vztahy a okolnosti ujasnit. Tak např. chcete-li srovnat tři typy trojúhelníka, tzv. obecný, rovnoramenný a rovnostranný, nemůžete to po některých stránkách provést prostým náhledem obrazců samotných, nýbrž musíte přejít z roviny geometrie na rovinu pojmovou. Jen v rovině pojmové si můžete ujasnit, že pojem rovnoramenného trojúhelníka je obecnější (rozsahem širší) než pojem rovnostranného trojúhelníka, takže tento druhý je vlastně v prvním zahrnut jako zvláštní případ. A podobně sám je takovým zvláštním případem zase ve vztahu k pojmu trojúhelníka obecného a je tedy zase v něm obsažen či zahrnut. Rovina obecnosti tudíž nemůže být žádným způsobem nahlédnuta na základě rozpoznávání jakýchkoliv souvislostí mezi samotnými geometrickými obrazci, ale pouze když od obrazců přejdeme k jejich pojmům (bez nichž by ovšem nebylo možno ony obrazce ani v mysli sestrojít). To je důvodem pro přísné rozlišování mezi pojmem na jedné straně a jeho tzv. intencionálním předmětem na straně druhé. (Viz Husserl v navázání na Brentana a vlastně i na Bolzana.)

(Berlín, 930131-3)

<<<

>>>

### **Pojmovost a filosofie / Pojem**

Jestliže musíme dělat zásadní rozdíl mezi pojmem a jeho intencionálním předmětem, tedy např. mezi pojmem trojúhelníka a samotným trojúhelníkem, vzniká velice významná otázka, čím je vlastně garantován pevný vztah mezi oběma těmito členy tak důležitého vztahu. A zde je třeba přiznat, že nevíme. Jde

o otázku, jak je možné, že kdykoliv, za jakýchkoliv vnějších okolností a za jakéhokoliv našeho hnutí mysli, při nejrůznějších emocích a náladách apod. můžeme vždycky myslet totéž (jsme-li vůbec ještě schopni vládnout svým myšlením, tj. ovládat své myšlenky - neboť jsou také stavy, při nichž to nedokážeme, např. ve spánku, pod vlivem alkoholu nebo drog, ve stavech mimořádného rozčilení apod.). Tak např. ona prastará věta Thaletova nebo Pythagorova platí nikoliv jenom přibližně, nýbrž naprosto přesně a neměnně po všechny věky od té doby, kdy byla poprvé formulována, a my jsme přesvědčeni, že to není jen charakterem lidské mysli, ale že by tyto věty musela nahlédnout a uznat (za daných podmínek, např. že jde o platnost v eukleidovské geometrii) každá inteligentní bytost odkudkoliv z vesmíru. A protože opravdu nevíme, jak je taková jednoznačnost možná a tedy jak je zajištěna ona těsná vazba mezi pojmem a jeho „předmětem“ (ať už myšlenkově konstruovaným nebo „reálným“), musíme si vytvořit alespoň nějakou minimální hypotézu, s níž pak budeme pracovat až do té doby, kdy se zřetelně prokáže, že už to dál není možné, protože jsme se přesvědčili o jejích nedostacích a o její vadnosti. A touto hypotézou pro nás prozatím bude, že pojem a příslušný intencionální předmět jsou něco jako siamská dvojčata: každý pojem je spjat s jedním určitým předmětem, a každý intencionální předmět je spjat s jedním docela určitým pojmem.

(Berlín, 930131-4)

<<<

>>>

### **Myšlení / Transcendence / Vitální řád / Transeunce / Transcedence**

Každé „bytí tu“ (a to nesmíme redukovat na „pobyt“ jen lidský, nýbrž musíme tuto kategorii aplikovat přiměřeně na všechny úrovně událostného dění) se děje či odehrává způsobem transientním (transeuntním), všude tam, kde se uplatní reaktivita (byť na nejnižším stupni), je to možné díky transgresi. Avšak pouze na základě transcendence je možné, aby se dění strukturovalo a organizovalo na základě jiného, nového typu „reaktivity“, vnímavé nejen vůči předmětným stránkám okolních skutečností (vnějšího světa), nýbrž také a vlastně především (nikoliv ve smyslu časovém, genetickém, nýbrž hodnotovém) vůči jejich stránkám nepředmětným a zejména vůči ryzím nepředmětnostem a jejich stále ještě nepředmětnému před-strukturování. Tato transcendence může mít (a zpočátku výhradně má) charakter intuitivní a značně tápavý, který se upevňuje pouze návykem (což zase vyznačuje jeho meze: je v pevném svazku až „konfuzi“ s reaktivitou vůči předmětnostem), ale tam, kde reaktivita obého druhu je doplněna a umocněna efektivní reflexí, dochází k pronikavému zvratu v dějinách subjektivity. Ustavuje se myšlení (v silném smyslu toho slova), tj. subjektivita se stává schopnou se sama aktivně strukturovat a tak se podsadatně (i když ne

naprosto) emancipovat z řádu vitálního, tak jako se sama vitalita dokázala emancipovat (také podstatně, ale nikoliv naprosto) z podrobenosti řádu sféry před-živého. A toto myšlení se dostává velmi brzo na cestu, kterou dnes chápeme jako problematickou a přímo vadnou. Dnes jsme ještě daleko skutečného pochopení všech souvislostí, podstatných pro tento dějinný „omyl“, toto „scestí“, které se ovšem ukázalo být „scestím“ jen v některých ohledech a ještě teprve po více než dvou tisíciletích.

(Berlín, 2.2.1993)

<<<

>>>

### **Pojem / Pojmovost**

Předpokládáme, že pojmy musely být vynalezeny, nikoli objeveny. Možná, že byly vynalezeny v různých dobách a odlišných společnostech již dříve, ale nic o tom (přínejmenším zatím) nevíme. Vynález se ovšem stává skutečným vynálezem, teprve když přestává být pouhou náhodou, ale může ho být a také ho skutečně je využíváno opětovně, tj. kdykoliv se to hodí, kdykoliv toho je zapotřebí. Vynález se stává skutečným vynálezem teprve aplikací, v rámci aplikace. Ale pojem je docela zvláštním vynálezem: vynálezce ani neví, že jej vynalezl, ani jak jej vynalezl, uživatelé ho používají, aniž by dost dobře věděli, čím tento vynález vlastně je, spíše se naučí ho používat jakoby nějakého triku. A na tom můžeme vlastně trvat: práce s pojmy je opravdu jakýmsi zvláštním trikem, kterému je třeba se dobře naučit (ale není to zpočátku nijak nesnadné, jak můžeme pozorovat na malých dětech), a pak už jde všechno jakoby samo a stále lépe (do jistého momentu, ovšem). Když to bereme takto, pak ani není třeba starým Řekům připisovat vynález samotných pojmů, jako spíše vynález jejich překvapivé, ale skvělé aplikace. Filosofie nevznikla prostě „sama“ jako důsledek vynálezu pojmů, ale jako pozoruhodný projekt aplikace pojmů na některé zvláštní situace, do kterých se člověk i tak (tj. bez pojmů a pojmového myšlení) dostával. Zvláštnost celé záležitosti spočívá především v tom, že se Řekové (tedy přínejmenším někteří, právě oni „průkopníci“, kterým budeme říkat „filosofové“, což je pojmenování nutně pozdější než filosofování samo) naučili „pracovat“ s pojmy (tj. pojmově myslet) daleko dříve, než se jejich úžas (který je podle Aristotela počátkem filosofování) zaměřil právě na tuto pojmovost. A tak skutečným zvratem byl opravdu tento výkon reflexe, provedený již za pomoci pojmů, ale dospívající přece teprve v tomto kroku v tematizaci pojmovosti a pojmů samotných.

(Berlín, 930220-1)

<<<



>>>

### **Pojem / Pojem a „praxe“ (myšlení)**

Pro Řeky nebylo vůbec samozřejmé, dokonce ani právě snadné skutečnost a význam pojmů objevit a odhalit, i když to byli právě oni, komu onen vynález pojmovosti musíme přiznat. Proč tomu tak bylo? Jedním důvodem (spíše než příčinou) byla jejich představa, že poznávání spočívá v jakémsi vnitřním probuzení (duše: Hérakleitos mluví o tom, jak špatnými svědky jsou člověku smysly, pokud má nechápavou, tj. neotevřenou duši) a v jakémsi otevření vnitřních očí, vnitřního zraku: stačí, když duše otevře oči – a za předpokladu, že se nevyskytne nějaká další překážka, prostě vidí, jak se věci mají. Docela stačí, že zírá: THEOREIN znamená zírati, dívat se, pozorovati, zrakem registrovati. Zírat totiž pro Řeky znamenalo nic nedělat, jen se dívat; samo dívání se nepovažovalo za nic činného, aktivního, za žádné „dělání“. („Dělání“ se řeklo řecky PRATEIN a PRAXIS; Aristotelés výslovně uvádí, že cílem dělání, konání je dílo, kdežto cílem zírání, THEORIA je pravda.) To však nemůžeme považovat jen za nějaký mylný, zastaralý názor, který jsme už překonali a který dnes už nikdo rozumný nemůže držet. Je to důležitá okolnost, která způsobila nemalou pohromu nejen pro samotnou řeckou filosofii, ale i pro celou pozdější evropskou středověkou i novověkou myšlenkovou tradici. Rozpoznat zcela jasně, že poznávání, vůbec myšlení je praxe, kterou je nutno si osvojit právě jen „v praxi“, tj. tím, že „prakticky, doopravdy“ myslíme, „prakticky“ poznáváme, se podařilo teprve velice pozdě, až díky Hegelovi a hegelovské levici, zejména pak díky mladému Marxovi. Proto je nezbytné věnovat tomuto problému docela zvláštní pozornost.

(Berlín, 930220-2)

<<<

>>>

### **Pojem**

Něčemu „rozumět“ (v nespécifickém smyslu) lze ještě mnohem dříve, než se mohl konstituovat nějaký „rozum“; konec konců i zvíře je do jisté míry schopno čemusi porozumět (např. co se na něm chce). A lidé mohou chápat různé souvislosti, tj. nějak je „pojímát“, ještě bez pojmů. Jinak řečeno, lidé mohou myslit, a mohou myslit něco a na něco a o něčem, aniž by v mysli ustavili to, čemu říkáme „pojem“. Proto můžeme mluvit o tzv. před-pojmovém nebo mimo-pojmovém myšlení. Nemusíme se ani příliš spekulativně nořit do neznámé či málo známé pradávnej minulosti; příklady máme i dnešní. Výtvarník nebo hudební skladatel nepochybně při své tvorbě, ale také ve své tvorbě a samotnou svou tvorbou také myslí; toto jeho tvůrčí myšlení však není ovládáno pojmy, i když samozřejmě pojmy a pojmovost do něho také pronikají. Máme před sebou tedy dvě významné otázky, dva problémy: jeden „historický“ a jeden „systematický“.

Zároveň dobře uvidíme, jak tyto dva tradičně oddělované aspekty úzce, ano neoddělitelně souvisí. Jde jednak o to, kdy a jak pojmy a pojmovost vůbec vznikly, kdy a jak byly zavedeny do „myšlenkové praxe“; jednak o to, jaká je dnes jejich funkce a kde jsou meze jejich uplatnění. Teze, kterou tu uvádím, musí být zatím považována za platnou do té doby, než bude vyvrácena konkrétními doklady její falešné „europocentričnosti“ (jak se dnes pejorativně říká): pojmy a pojmovost (obojí od sebe neoddělitelné!) byly vynalezeny a po prvé uplatněny ve starém Řecku. Pokud jde o druhý bod, je třeba o něm alespoň trochu podrobněji zauvažovat. Hlavní tématem našeho zájmu pak bude, do jaké míry pojmovost (a zvláště pak reflexe) narušují či nepříznivě ovlivňují určité lidské aktivity a vztahy.

(Berlín, 930221-1)

<<<

>>>

## **Pojem**

To, oč nám jde, není především – a už vůbec nikoliv pouze – objasnění „pojmu pojmu“, nýbrž objasnění povahy a struktury samotného „skutečného“ pojmu. To sice nelze provést bez upřesnění „pojmu pojmu“, ale cílem není toto upřesnění samo o sobě. A právě v této věci není marné se trochu podívat o takových pět, šest desetiletí zpět, abychom uviděli, jak docela jinak a zejména hlouběji, podstatněji se otázka dnes klade. Dnes by snad už nebyla možná taková poznámka (dokonce poznámka pod čarou), jakou najdeme v knížce Emanuela Horna z r. 1932, kterou budu raději citovat: „Der Vorwurf Hegel´s und auch Schopenhauer´s, Kant hätte über den Begriff selbst nicht reflektiert, ist nicht angebracht. Der Vernunftbegriff ist ja nichts anderes als der ´Begriff des Begriffes´.“ (Der Begriff des Begriffes, str. 81.) Mám sice dojem, že proti této poznámce by protestoval sám Kant, ale o to nejde; dnes by snad už nebylo možné zaměňovat otázku pojmu s otázkou rozumu, a to ani v podobě záměny „pojmu pojmu“ za pojem rozumu. Myšlení, které pracuje s pojmy, je nepochybně výkonnější než myšlení předpojmové. Je ovšem také jednostranné. Otázkou však je, zda tato jednostrannost musí provázet každou pojmovost, anebo zda to je jednostrannost charakterizující docela určitý typ pojmovosti, totiž ten, který má svůj původ ve starém Řecku a který se prosadil v dosavadní evropské myšlenkové tradici. Musíme se v tom případě tázat, jakým jiným způsobem pojmovosti bych se měli napříště (případně také) vybavit. Abychom o tom mohli s užitkem vůbec začít uvažovat, musíme se pokusit co nejpřesněji a do hloubky poznat právě ono nedostatečné myšlení, v němž stále ještě sami vězíme. Cesta k novému myšlení vede pouze a výhradně přes co nejpronikavější nahlédnutí povahy myšlení dosavadního, „starého“.

(Berlín, 930221-2)

<<<

>>>

## **Předmět**

Význam slova „předmět“ je přinejmenším dvojaký, jak vyplývá ze samotné historie. Latinské slovo „obiectum“ bylo vytvořeno (a rozšířilo se) až v druhé polovině středověku, a vzniklo napodobením slova „subiectum“, běžného už v dobách klasických. Obě substantiva mají dvojí možnou etymologii: jsou odvozena od sloves subicio a obicio, která mohla vzniknout spojením předpon s dvěma možnými slovesy, totiž iacio a iaceo, což znamená v prvním případě házím, vrhám, v druhém pak ležím. Čeština si v průběhu vývoje vybrala ono házení či vrhání, konkrétně tedy „metání“: před-mět je to, co (nám) je před-meteno, tj. před-vrženo, před-hozeno, eventuelně co si sami metáme, vrháme, házíme před sebe. Němčina sice měla kdysi slova pro obě možnosti překladu, ale „Gegenwurf“ zanikl a zůstal jen „Gegenstand“. V němčině tedy došlo k malé změně: obiectum už není to, co před námi leží, ale co před námi stojí (was uns gegenüber-steht). Naproti tomu slovo „objektivní“ a „objektivita“ dostalo v nové době a zejména v jejím posledním období, vyznačujícím se obrovským sebevědomím vědy resp. vědců (přírodovědců, zejména tzv. exaktních), význam naprosto zbavený jakéhokoliv vztahu ke komukoli, před nímž nebo naproti němuž by to stálo či leželo, neřku-li bylo jím pohozeno či někým jiným jemu předhozeno. Podobný osud mělo i jiné slovo, které nemělo tak dvojaké kořeny, totiž „danost“. Jazyk sám nám připomíná, že to je něco, co nám (nebo někomu jinému) bylo anebo právě teď je „dáno“, tedy že nám (nebo někomu jinému) to – nejspíš „někdo – „dal“. Musíme se proto tázat, jak k tomu vůbec mohlo dojít, když tu šlo přece o vývoj „jazyku proti srsti“. Jakmile si postavíme tuto otázku, dostáváme se na stopu toho, čemu budeme říkat „předmětné myšlení“ (přesněji: zpředměťující myšlení).

(Berlín, 930221-3)

<<<

>>>

## **Předmět**

Abychom mohli myšlenkově pracovat s náležitou určitostí, musíme se dohodnout, jak budeme napříště slovu „předmět“ rozumět. Jde v takovém případě o pouhou konvenci; nejde vůbec o to, které slovo nebo dokonce který „pojem“ je správnější. Ať se rozhodneme pro kterýkoli z nich, abychom jej spojovali se slovem „předmět“, budeme nutně potřebovat ještě druhé slovo, s nímž bychom mohli spojit ten druhý význam, druhý pojem. A protože jde jen o konvenci, můžeme rozhodnutí bez obav svěřit jazyku. Víme už, že česká etymologie

naprosto zřetelně a jednoznačně odkazuje k zmíněnému „metání“, budeme napříště slovu „předmět“ rozumět tak, že to je jakýsi „obraz“ či spíše myšlenkový „model“, který před sebe (před svou mysl či vědomí, před svou myšlenkovou pozornost) před-mítáme, tedy promítáme. Už toto užití blízkého slova naznačuje, že jsme na správné cestě (zvolený myšlenkový model promítáme do skutečnosti kolem sebe a chápeme ji jeho prostřednictvím). Filosofovat je třeba nejenom pomocí jazyka jako nějakého instrumentu, ale z jazyka jako určitého prostředí; základní filosofický přístup (k čemukoliv) je v jazyce zakotven a tedy myslí jazyku „po srsti“, co možná v souhlase s jazykem, s tím, co nám jazyk napovídá. Někdy to ovšem nejde, protože máme vážné důvody, proč pokynů jazyka neuposlechnout a myslet mu „proti srsti“. Pak to řešíme dvojím možným způsobem: buď si zvykneme v tom konkrétním (a tedy vymezeném) ohledu jazyka nedbat (což je filosofická nedbalost), anebo se pokusíme vytvořit nová slova tak, aby byla (ve spojení s jinými slovy, ovšem) v souhlase nejenom s tím, čeho se „předmětně“ týkají, nýbrž také s jazykem a s jeho živou strukturou. Této druhé cesty budeme muset napříště několikrát použít, neboť odedávna náleží k filosoficky legitimním. Jít první cestou nás tlačí spíše obecný (tj. ne-filosofický) úzus či zvyk, návyk (proto dodnes říkáme o Slunci, že vychází nebo zapadá, ale si to doopravdy nemyslíme).

(Berlín, 930222-1)

<<<

>>>

## **Terminologie**

Protože žijeme na konci jedné myšlenkové epochy a teprve vstupujeme do epochy nové, není možné a nebylo by ani žádoucí pracovat s nějakou pevnou terminologií. Přejechy mezi epochami vždycky znamenají jisté rozvolnění dosavadních relativně pevných (protože v rámci epochy zafixovaných) struktur ať už pojmových, ať terminologických, slovních. To není jen cosi nežádoucího, čeho lze pouze litovat. Rozvolnění je příležitostí k rozvázání některých vazeb, které už začaly překážet v další myšlenkové práci, a k nahrazení těchto vazeb vazbami jinými, novými nebo jen obnovenými a dočasně zapomenutými. Ostatně rozvolnění se jen zdánlivě nebo jen okrajově týká pojmové struktury myšlení: lze naopak zjišťovat v podobných situacích i v minulosti, že myšlení v jakémisi jasozření spatřuje přesnější kontury toho, k čemu se odnáší, a že jen opouští zafixované staré slovní obraty a myšlenkové návyky, které s pojmovou přesností nejen neměly nic společného, ale naopak jí byly na obtíž, zejména pak proto, že se přesné myšlení pokoušely nahražovat a přestírat. Ve filosofii není nic horšího a ničivějšího než návyk na určitý žargón, jehož dokonalé zvládnutí má nahradit skutečnou práci s myšlenkou.

(Berlín, 930223-1)

<<<

>>>

## **Pojem**

Povrchní resp. málo do hloubky jdoucí úvaha nás může dovést k závěru, že pojem je čímsi pevným, neproměnným, nehybným, a že právě díky této své pevnosti a nehybnosti propůjčuje jinak velmi pohyblivému a proměnlivému myšlení rovněž onu pevnost a jistotu. Ale bližší úvaha nás přesvědčí, že by to byl závěr velmi ukvapený. Položme si otázku, jak by něco tak naprosto pevného a nehybného mohlo upevnit a posílit či organizovat, uložit řád našemu jinak těkavému nebo alespoň nepřesnému a často i konfúznímu myšlení. Buď by něco takového muselo samo aktivně naše myšlení ovlivňovat – a pak ovšem by to nemohlo zůstat nehybným -, anebo by se myšlení muselo začít „sebe-organizovat“ takovým způsobem, aby si vybudovalo pevný vztah k onomu pevnému a nehybnému „čemuś“. Protože však víme, že ona naprosto překvapující a po celou dobu za největší a nejdůležitější považovaná schopnost pojmového myšlení spočívá v tom, že se téměř za všech okolností dovede vztáhnout vždycky k přesně témuž (a to se modelově „vypracovalo“ na geometrii). Už tato úvaha nám napovídá, že mezi obrovsky proměnlivým myšlením (vůbec vědomím, oněmi stále uplyvajícími nepřesnými představami a těkavými, rozkolísanými vzpomínkami a mezi pevností a stálostí takového čtverce nebo kruhu v geometrickém smyslu musí nutně být ještě nějaký prostředník. Na toho se však dlouho zapomínalo, a zejména ze zapomínalo na to, že tu musí být nějaký „prostředník“ či aktivní činitel v myšlení samém, neboť ono „pevné“, k čemu se pojmové myšlení s takovou jistotou vztahuje, není žádnou součástí ani složkou myšlení, ale čímsi mimo sám průběh, sám akt myšlení; na to upozornili teprve takové myslitelé jako Bolzano, Brentano a zvláště Husserl. A proto potřebujeme také nové termíny.

(Berlín, 930225-1)

<<<

>>>

## **Filosofování**

Lidé a společnosti mají vždy tendenci se zabydlit a vytvořit si prostředí, kde se cítí dobře a „doma“. Filosofie bude vždycky tento domácký klid rušit poukazováním na různé temné kouty takové „domácnosti“ a zejména na naléhavé problémy, před které je tato „domácnost“ postavena a na které většinou není vůbec připravena. Proč to filosof dělá, když mu to přináší jen svízele? Proč se nesnaží být společnosti užitečný, tak aby se obecně uznávalo, že si zaslouží „doživotní pobyt v prythaneiu“? Proč už tento nárok sám zní ve společnosti obvykle provokativně? To souvisí se samotnou povahou filosofie. Jak

její jméno napovídá (ovšem v řečtině), jde tu o její lásku k moudrosti a touhu po moudrosti. V pozadí je tu ovšem přítomna myšlenka, že většina lidí po moudrosti (doopravdy) nebaží, nýbrž spíše po docela jiných věcech. Většina – v onom starém pojetí – je nemoudrá a nechce ani být moudrá, ale chce se prostě dobře mít, chce si žít spokojeně a dobře a problémy „nechávat koňům“, neboť mají „větší hlavu“. Už tato základna sama je čímsi provokujícím; málokterý politik by si dnes dovolil na velkém shromáždění prohlásit, že většina přítomných má je „přízemní zájmy“ a že se nestará o „vyšší věci“. Když to někdy musí nějak naznačit, musí si počínat velice obezřele a takticky. Filosof má tendenci to vždycky říci přímo a bez okolků. Proč? Je to snad otázka jeho letory, jeho nekultivovanosti, nevychovanosti? Nikoliv; jde o to, že tam, kde jde o moudrost, okolky a opatrnost a přizpůsobování se situaci atd. jsou prvním krokem k selhání, k opuštění oné první a největší lásky, jíž je moudrost. – Ono to slovo dnes nezní nejpřesvědčivěji, a proto bude lépe je zaměnit za jiné, totiž za „pravdu“. Není to žádná svévole; první provedl tuto záměnu už sám Platón, u něhož nacházíme vůbec nejstarší literární doklad výkladu nejen slova „filosofie“, ale také jejího smyslu a poslání. Platón ve své Hostině nechá Sókrata vzpomínat, jak jej uváděla do filosofie „žena znalá božských věcí“ a zřejmě neznalá nebo nedostatečně znalá filosofie, totiž jakási Diotima. A nechá Sókrata mluvit o filosofování, tj. o milování moudrosti, ve významu zcela rovnocenném s milováním pravdy (FILOSOFEIN = FILALÉTHEIN).

(Berlín, 930225–2)

<<<

>>>

## **Filosofie**

Reflexe je ovšem v jakési „před-podobě“ možná ještě před vynálezem pojmů a pojmovosti, ale jakmile se myšlení začalo vnitřně organizovat pojmově, stala se ustavičná, nikdy konce ani dna nedosahující reflexe nezbytností a takřka posedlostí každého opravdového myšlení. A to vedlo první filosofy k tomu, aby se pokusili myšlenkově uchopit a zvládnout to, co se právě naučili (alespoň v prvních krocích) myšlenkově podnikat. Mohli bychom to také vyjádřit tak, že filosofie vlastně začala existovat v okamžiku, kdy se začala pokoušet sebe samotnou pochopit. Určité geometrické (přesněji: před-geometrické) poznatky byly známy už dost dlouho (např. v Egyptě, odkud si prý řadu těchto i jiných, např. astronomických poznatků z cesty přivezl Thalés), ale geometrie mohla vzniknout teprve na základě filosofického. Není bez významu, že mezi prvními filosofy najdeme hned i praotce geometrie. Filosofie totiž vznikala jako jakési nové myšlenkové zpracování, utřídění, strukturování vědomostí a poznatků již starších. Pro filosofii nejsou tím nejdůležitějším poznatky a vůbec současný stav vědění, i když tohoto v dané době platného stavu nemůže žádný filosof nedbat.

To, co víme resp. o čem víme, je jedna věc, a jak to myšlenkově zpracujeme, to je věc druhá. Každé vědění je ovšem už jistým zpracováním čehosi, co vědění předchází, tedy jakéhosi před-vědění. Ale tytéž vědomosti, tytéž znalosti a poznatky můžeme zpracovat různým způsobem. A filosofie je především doma v tomto zpracování vědomostí a poznatků. A protože umí zpracovávat i před-vědění a před-poznatky, může někdy (spíše ovšem jen výjimečně) objevit celé nové říše skutečností, o kterých by bylo záhodno něco podstatnějšího vědět, ale co zatím zůstalo stranou etablovaného a kodifikovaného souboru znalostí (dnes tomuto souboru říkáme věda resp. vědy). Ovšem to, co takto filosofie zpracovává, a zejména v době, kdy se filosofie teprve začala formovat a ještě si dost nerozuměla, mohlo a dokonce ještě i dnes může právě sám způsob jejího myšlenkového podnikání někdy méně, někdy více, někdy dokonce dalekosáhle ovlivnit. Dříve nebo později však filosofie tuto svou situaci podrobí znovu reflexi.

(Berlín, 930225-3)

<<<

>>>

## **Filosofování**

Filosofovat znamená především myslet, a to myslet po svém, ze svého, být ve svém myšlení plně angažován, přímo se s ním – ovšem provizorně a předběžně – ztotožňovat, nenechávat si jakási zadní dvířka pouhého pozorovatele, jak „to myslí“, kam nás „to myšlení vede“ apod. Proto uvádět do filosofování nelze předváděním postav a relikvií nějakého filosofického muzea, ale ani nějakou filosofickou módní přehlídkou. Cílem historických exkurzů není a nemůže být přesná a věrná interpretace starých (nebo současných) myslitelů – to je jen materiál, na kterém se dostáváme myšlenkově tam, kam se dostávat máme. Toto vědět je tím významnější, že právě při tom si od počátku musíme uvědomovat, že nic není neměnitelné, nezrušitelné, nic není ani definitivně zajištěno, vše může být podrobeno kritice a reformě, i to, co sami myslíme a říkáme. Tuto zásadu si předvedeme a toto povědomí si posílíme výkladem o prvních filosofech, a to v jednom jediném ohledu. Nebudeme se tvářit, že to je ohled rozhodující, nade všechny ostatní významný – to nemůžeme v této chvíli ještě rozhodnout, protože nemáme, s čím méně důležitým anebo dokonce bezvýznamným bychom to mohli srovnávat; jsme totiž teprve na začátku. Nejde tu o předvádění nějakých faktů, nějakých poznatků o filosofech, nýbrž jen o přísun nezbytného materiálu k rozvíjení vlastního myšlení. Teprve rozvinuté vlastní myšlení dovolí, abychom se mohli později pokusit proniknout k myšlení jinému, třeba právě k myšlení dávných filosofů. Kdo si při tomto pronikání neuvědomuje, že přichází s náručí vlastních myšlenek, kdo je považuje za samozřejmost, ten je pak nekriticky podkládá i autorům, jimiž se zabývá, a vlastně neví dost dobře, co dělá a jak to

dělá. Bohužel je tato filosofická neuvědomělost a nevědomost průvodkyní mnoha literárních produktů, s kterými se dnes setkáváme (a nejen u nás).

(Berlín, 930225-4)

<<<

>>>

### **Myšlení a skutečnost**

Tradičně se jako nejen dosud (řádně) neřešený, ale dokonce snad neřešitelný uvádí problém, jak můžeme vůbec myšlenkově předpokládat (nejen prokázat), že to, co si můžeme zpřítomnit pouze ve svých myšlenkách, můžeme mínit (chápat, interpretovat) jako něco na našich myšlenkách nezávislé. Ale to je předsudek, spočívající na falešných předpokladech. Především tu vůbec nejde resp. nemusí jít o tzv. realitu, nýbrž třeba jen o geometrii. Trojúhelníky a čtverce a kruhy atd. jistě nejsou samostatnými realitami někde v prostoru a v čase, nýbrž jsou to vymyšlené (ovšem přesně vymyšlené), konstruované modely. A jakmile je takový model jednou konstituován (pokud je konstituován řádně a platně), je už nadále naprosto nezávislý na veškeré subjektivitě, je jakoby samostatnou „skutečností“, kterou každý člověk na světě (a někteří jsou dokonce přesvědčeni, že každá myslící bytost ve vesmíru či dokonce ve všech možných vesmírech, pokud je jich opravdu víc) musí chápat jediným možným způsobem a každý tudíž stejně, identicky. Z toho tedy vyplývá, že pro myšlení jako intencionálně zaměřenou aktivitu je naopak právě samozřejmé a nezbytné, že se vztahuje k něčemu, čím není samo a co není jeho bezprostředním produktem, jeho aktuálním výkonem. A pak tu je druhý předsudek: protože náš myšlenkový „přístup“ ke skutečnosti je nutně subjektivní, zůstáváme ve své subjektivitě uzavřeni, takřka zakletí, a nikdy se k nějaké skutečnosti mimo své vědomí (a mimo rámeček oněch „modelů“, o kterých právě byla řeč) nemůžeme dostat. Zase nesmysl: právě jen díky subjektivitě a díky intencionalitě našeho myšlení a zejména díky oné reflexi, již je myšlení schopno a kterou dovedlo díky pojmovosti k takovému rozvinutí, můžeme poznávat skutečnost, jaká vskutku jest (a ne tedy jen jaká se nám jeví).

(Berlín, 930225-5)

<<<

>>>

### **Celek**

Tradiční dvojice celek-část s sebou významově přináší a nám pak sugeruje cosi hluboce nesprávného, totiž že celek můžeme v části rozdělit, nebo dokonce něco tak naprosto protismyslného, jako že celek je možno z částí ustavit (případně sestavit). Nechme na chvíli stranou přesné vymezení toho, co to je část, neboť i



tady budeme mít již za chvíli co opravovat. To, co lze z částí sestavit, není nikdy celek, nýbrž vždycky pouze hromada. Naproti tomu celek, který rozdělíme či rozložíme v části, přestává být celkem a stává se také hromadou. Hromadu ovšem docela dobře můžeme rozdělovat na části, a budou to pak opět hromady (menší hromádky), nebo to bude něco dále již nerozdělitelného (staří Řekové tomu dále nedělitelnému říkali ATOMOS). Řekové nám vsugerovali, že to, co už nelze dál dělit, je vlastně proto nedělitelné, že je to tak malé. To také byla chyba: nedělitelný je každý celek. Násilím z něho sice můžeme udělat několik kusů (částí), ale tím celek zničíme (nebo alespoň vážně poškodíme; některé celky jsou schopny regenerace, ale to bychom předbíhali). Proti celku tedy logicky nestojí část, nýbrž hromada. Základní otázkou pak zůstává, v čem nebo čím je založen rozdíl mezi hromadou a celkem: co dělá celek celkem? V hromadě je každá „část“ více méně samostatná a souvisí s ostatními částmi a s celou hromadou je vnějšně. Naproti tomu v celku zůstává každá „část“ částí celku a není samostatná, nýbrž je vnitřně zaujatá svou přináležitostí k celku: každá taková „část“ celku je opravdu sama také tím celkem, není jenom a ani hlavně sebou samotnou. Celek se tak z částí neskládá, nýbrž „části“ takto angažované vytvářejí celek: celek je společným „výtvozem“ oněch „částí“, které nezůstaly sebou samými.

(Berlín, 930227-1)

<<<

>>>

## **Celek**

Celek není „složen“ z částí, ale části nacházejí v celku, který vytvářejí, svou společnou totožnost. Navzájem se od sebe sice liší, ale v onom celku mají svou jednotu. Identita celku proto není založena na některé z částí, nýbrž na všech dohromady. Celek také není a ani nemůže být celý najednou tady a teď, ale je celkem „rozloženým“ v čase. (To slovo je nevhodné, protože „rozložený“ celek přestává být celkem; to jen svědčí o tom, že neužíváme správně a odpovědně svého jazyka. V jiných jazycích to není lepší. Bergson přesvědčivě ukázal, jak nám chybí výrazy pro časovost, takže si vypomáháme termíny, jež jsou vhodné pro prostor. Toto je typická ukázka: událost nebo děj mají nějakou „délku“ či „rozlohu“, „rozprostraněnost“ v čase.) Proto také různé jeho nesoučasné „části“ musí tvořit trvajícím celkem a najít v něm svou jednotu, svou totožnost (identitu). Tradiční (tv. „metafyzická“) filosofie měla za to, že jednotu, totožnost celku umožňuje a zakládá ta jeho část (složka), která se nemění. Tento málo důmyslný předpoklad však přetrvává dodnes v té podobě, že máme za to, jako by se to, co se mění, vlastně neměnilo (nebo jako by se to, co se vyvíjí, nevyvíjelo). Chyba je v tom, že totožnost zaměňujeme s neměnností. V celku, který představuje vnitřně sjednocený „kus“ událostního dění, tj. je událostí, která má počátek, průběh a

konec, ale je to jedna událost, se mění vše. Jsou tu jen nápadné rozdíly, protože některé změny probíhají poměrně rychle a proto zjevně, jiné probíhají na povrchu velmi pomalu nebo mají cyklicky návratnou nebo sebeobnovnou podobu – ale to všechno jsou jen naše makroskopické dojmy. Ve „skutečnosti“ (jak nám ukazuje dnešní věda, kterou sice musíme brát vážně, ale s nezbytnou filosofickou kritičností) všeho trvání, vší zdánlivé neměnnosti se dosahuje obrovským „úsilím“, a není to v žádném případě pouhou setrvačností neměnných „složek“ dění. Vposledu platí, že jediná trvalost, jediné opravdové trvání ve vesmíru, v němž žijeme, je založeno na trvání uvnitř – zejména časově uvnitř – proměnlivých celků. To, čemu kdysi Řekové dali jméno „atom“ a o čem jsme donedávna měli za to, že se nemění, je celek s nesmírně rychlým „vnitřním životem“. A jdeme-li k menším částicím, nerozlišíme je od „dění“.

(Berlín, 930227-2)

<<<

>>>

### **Filosofie - přístup k ní**

Mnozí studenti přicházejí na filosofickou fakultu studovat právě filosofii (ačkoliv tam je oborů celá řada, mezi nimiž je skutečná filosofie takřka utlačena, a fakulta má jméno „filosofická“ jenom z historických důvodů; ve Francii se užívá názvu „faculté des lettres“ a je to možná méně matoucí) většinou „ze zájmu“, jak sami říkají. Ovšem zájem o filosofii může, ale také nemusí být tím „pravým“ zájmem. Pravý zájem o filosofii je vlastně zájmem o to, čím se filosofie zabývá, nebo jinak řečeno, co je zájmem samotné filosofie. Pravý, legitimní zájem o filosofii znamená zájem o to, o čem se sama filosofie zajímá, tedy zájmem o její zájem. A co je vlastně zájmem filosofie? A jak může mít někdo zájem o to, o čem se zajímá filosofie (nebo o čem se zajímají filosofové), aniž by se předem zajímal o filosofii? Zajímá se snad filosofie o to, o čem se může zajímat i nefilosof? Nebo začíná filosofie už tam, kde ještě žádný filosofem není? Jsou počátky filosofie nefilosofické? A jak se vlastně z oněch nefilosofických počátků zrodí filosofie? Jak se ze zájmu o filosofii může stát opravdu filosofický zájem? Kdy začíná být filosofie vskutku filosofii? A na čem to záleží? Co to je vlastně filosofie? V čem spočívá její bytostná určenost? A ovšem otázka nejdůležitější: kdo je dost kompetentní, aby na tuto otázku odpověděl? Ke komu si může tzv. laik, tj. neznalec filosofie, jít pro radu? To vše jsou otázky, na kterých hned na počátku můžeme demonstrovat, jak si vlastně počíná filosofie a co je jejím opravdovým, tj. filosofickým zájmem. A hned jedna další otázka k tomu nezbytně náleží: je možné projevat filosofický zájem a dokonce filosofovat, aniž bychom o tom věděli? Tj. nikoliv, aniž bychom to dovedli pojmenovat ve shodě se zvyklostmi (a ve shodě se starými Řeky), nýbrž aniž bychom si uvědomili, že to je něco jiného, zvláštního, odlišného třeba od jiných disciplín?

(Berlín, 930228-1)

<<<

>>>

### **Filosofie v lidském životě / Člověk a filosofie**

Filosofování je nepochybně především záležitostí myšlenková, a myšlení je lidská aktivita. Bez člověka tedy není filosofování možné; pokud víme, je člověk jedinou živou bytostí, která je schopna myslet takovým způsobem, abychom mohli vůbec jen začít uvažovat, zda to je či není filosofie. Všude tam, kde jde o nějakou aktivitu, musíme se tázat po subjektu této aktivity. Takovým subjektem rozumíme toho, kdo onu činnost provádí a kdo za ni odpovídá. Nejsme zatím připraveni vydat počet ze svého pojetí subjektu a ponecháme si tento úkol na pozdější dobu (viz kap. xx); zatím to je pro nás jen tentativní pojem, spjatý se slovem, které má dlouhou a velmi křivolakou historii a které je zejména pro své etymologické náznaky a matné významové pokyny, pocházející od jeho kořenů i od tradice, která si toho slova používala, dost nevhodné. Ale k tomu všemu se vrátíme. Tradičně se o tom mluví tak, že člověk má „schopnost“ filosofovat, je to bytost „potenciálně“ filosofující. Problémem tzv. možnosti se ještě budeme zabývat zvlášť, tak to nebudu kriticky rozvádět. Pochopitelně je tu možné i opačné hledisko: možná teprve díky tomu, že člověk vynalezl filosofii, se vydal na vskutku lidskou cestu (jednostrannost tu bije víc do očí, protože na onu první jsme už navyklí). Ale už to, že otázka může být postavena tímto dvojím, od sebe se tak odlišujícím způsobem, jen podtrhuje nutnost, aby si filosofové nějak vydali počet nejenom ze svého filosofování, ale ze svého lidství. Jestliže je filosofie především reflexe, bude asi platit, že jaký člověk, taková filosofie; ale také obráceně: jaká filosofie, takový člověk. Člověk pochybných kvalit asi nebude schopen vybudovat opravdu dobrou filosofii, i když intelektuálně bude vybaven zcela mimořádně. Na druhé straně, alespoň jsem o tom přesvědčen, dobrá filosofie bude člověku cenným průvodcem i na jeho lidské cestě, nejen intelektuálně.

(Berlín, 930228-2)

<<<

>>>

### **Filosofie a veřejné působení**

Filosofování a zejména veřejné působení filosofie (což nemusí znamenat - a vpravdě také nikdy doopravdy neznamená - působení masové) má některá svá vnitřní pravidla, která činí filosofovu situaci nesrovnatelně obtížnější, než je situace umělcova nebo vědcova, neřku-li politikova nebo řečnickova. Filosof totiž

nehledá a ani nemá a nesmí hledat jen souhlas se svými myšlenkami, tím méně jen příznivce a fanoušky. To znamená, že nesmí sám příliš okázale vystupovat do popředí a soustřeďovat na sebe nadlouho pozornost, ale že musí soustřeďovat pozornost a hledat i připravovat porozumění především pro svou „věc“, tj. pro to, co je ústředním tématem a cílem jeho myšlenkového úsilí a k čemu je zaměřena všechna jeho intelektuální i duchovní energie, totiž vždy znovu iniciovat porozumění pro pravdu. Filosof je vždy připraven se sám postavit do prudkého světla pravdy, aby se ukázaly chyby a nedostatky jeho vlastního úsilí; a byl by v rozporu nejen s filosofií, ale i sám se sebou, kdyby se pokoušel přesvědčovat druhé tak, že by světlo pravdy nějak přitlumoval či moderoval, aby u druhých tolik nenaráželo a aby je tolik neuráželo a neodrazovalo. Vynikající příběh muže, který o polednách s rozsvícenou lucernou po všech koutech náměstí hledá Boha, aby pak lucernu okázale rozbil o zem a přihlížející žertěře a nic nechápající diváky obvinil z toho, že oni Boha zabili, je zároveň příběhem filosofa: filosof dělá často věci bláznivé, někdy však vysoce nepopulární a lidi spíše dráždící než přesvědčující. A přece chce v samotném jádru svého úsilí lidi přesvědčit, nikoli odradit ani zastrašit. To má nemalé důsledky také pro politickou angažovanost filosofu. Filosof se musí starat o veřejné záležitosti nejen jako občan, ale též jako filosof, neboť filosof nemůže dělat svou práci bez jistého porozumění a podpory společnosti, v níž žije a pro níž především filosofuje.

(Berlín, 930228-3)

<<<

>>>

## **Filosofování - úvod**

1. myšlení
2. myslí člověk
3. člověk je ve světě a na světě
4. vědy, vědecké konstrukce
5. umění, mýtus, náboženství - jsou rušeny myšlením?
6. pojmy proti mýtu
7. reflexe
8. předmětnost a zpředmětňování
9. subjekt x objekt
10. skutečnost
11. svět přírody
12. svět dějin
13. situovanost člověka
14. čas událostí - odkud přichází čas?
15. předmětná a nepředmětná stránka konkrétních jsoucn
16. hodnoty jako nepředmětné výzvy: co „býti má“
17. filosofie „první“ a „druhá“
18. pravda a „to pravé“
19. etika a politika
20. budoucnost filosofie

(Berlín, 930228-4)

<<<

>>>

### **Intencionální předměty / Pojem a intencionální předmět**

Vynález pojmů a pojmovosti umožnil mýnit s neobyčejnou přesností tzv. intencionální předměty, tj. vymyšlené, myšlenkově ustavené a tedy jaksi „umělé“ předměty, které se sice nikde v našem světě (vesmíru) nevyskytují, ale které mají tu výhodu, že s nimi můžeme skvěle pracovat právě proto, že to jsou naše výtvořky a že je tedy v jejich základních parametrech známe. Nejlépe si to můžeme ukázat na „předmětech“ geometrických, což ostatně odpovídá i historickému vývoji, tedy genezi filosofie. Takový trojúhelník může být naprosto přesně určen, protože je vymyšlen a protože to, co je myšleno, je myslícímu myšlení tou nejbližší „skutečností“. To neznámá nikterak, že trojúhelník má právě jen takové vlastnosti, které jsme mu udělili. Právě proto platí, že míněný trojúhelník není složkou, součástí samotného aktu mínění, nýbrž je něčím od myšlenkového aktu bytostně odlišným a dokonce „odděleným“ (tu problematickou „oddělenost“ si ještě přiblížíme a ujasníme). Když chceme druhému objasnit, o čem uvažujeme a kterým směrem chceme jeho pozornost upoutat, musíme ovšem použít jazyka, tj. několika slov, kterým ten druhý rozumí. Když si spolu dobře rozumíme, můžeme dokonce zavádět nová slova, jejichž užitím ve spojitosti se slovy známými mu můžeme objasnit, jaký jim my chceme dát význam. Na slovech samotných mnoho nezáleží; Pascal, ještě jako dítě stačil v jedné knížce zahlédnout několik stránek, a když mu další četba byla zakázána, musel si geometrickou terminologii vymyslet sám. Přesto si odvodil Eukleidovy poučky, i když místo o „přímkách“ mluvil o „tyčkách“ apod. Rozhodující pro naše úvahy je skutečnost, že v takto naprosto jednoznačně a zcela přesně ustaveném trojúhelníku jako míněném geometrickém obrazci (tj. jakožto v intencionálním předmětu) lze potom najít spoustu detailů a pozoruhodným vlastností, o nichž jsme při ustavování onoho „předmětu“ neměli ani ponětí. V případě trojúhelníku trvalo celá staletí, ba tisíciletí, jak se postupně a tu a tam i skokem lidé naučili poznávat nové vztahy v trojúhelnících a mezi nimi, takže posléze mohli založit celou vědu o trojúhelnících, tzv. trigonometrii. A to ne proto, že k trojúhelníku ony nové charakteristiky přimýšleli, nýbrž protože je vskutku odhalovali a poznávali jako cosi nového, jim dosud naprosto neznámého.

(Berlín, 930228-5)

<<<

>>>

### **Filosofování - roviny**

Filosofovat znamená myslet či přesněji: myšlenkově pracovat zároveň na několika rovinách. To jen dost málo a ještě jen velmi trénovaných lidí dokáže dělat občas, a trvale asi vůbec nikdo. Z toho důvodu se filosofie nemůže obejít bez psaní, tj. bez napsaných formulací (ať už vlastních nebo cizích), k nimž se pak filosof může vícekrát vracet. To musíme mít na paměti, když čteme filosofický text: pokud je opravdu závažný, nebyl nikdy napsán rovnou z jedné vody tak, jak jej nyní máme před sebou. Dobře rozumět filosofickému textu znamená dešifrovat jeho několik rovin. To je ovšem něco docela jiného než se pokoušet odhalit jeho faktickou genezi; ta většinou není filosoficky zajímavá. Rozhodně však není závažná, neboť rozhodující je skutečná struktura míněného a sdělovaného. Proto také je nesprávné se pokoušet vmýšlet do autora filosofického spisu a do situací, v nichž své dílo psal; takový psychologický nebo zase literárně kritický přístup apod. může leccos zajímavého odhalit, ale ke skutečnému filosofování nad textem a na základě textu nemůže přispět (leč právě okrajově). Rozhodující je text dobře přečíst: filosofický text musí mluvit sám. Aby však text splňoval nároky a předpoklady tohoto druhu, musí být tak dobře formulován. A tady se dostáváme k tomu, jak významnou úlohu má to, čemu Kierkegaard říkal „nepřímé sdělení“. Nejen naše myšlení, ale také naše jazykové sdělování má četné značně komplikované konotace, z nichž jenom některé se vztahují k předmětným (tj. modelovým) skutečnostem nebo k předmětné stránce konkrétních skutečností tak, že se o nich přímo vyjadřují, že je plně tematizují. Jednou z význačných rovin, na kterých filosof musí myšlenkově pracovat, je celá obrovská sféra, takřka celý „svět“ nepředmětných skutečností a nepředmětných stránek konkrétních skutečností. A to dosavadní filosofická tradice politováníhodným způsobem opomíjela.

(Berlín, 930228-6)

<<<

>>>

### **Filosofie - podobory**

Podstatou pojmového myšlení je efektivní soustředění myšlenky na určité souvislosti, problémy, určitá témata. To s sebou nese potřebu na jedné straně nechat zvolené okruhy témat vyvstat s mnohem větší zřetelností než okruhy jiné, a naopak některé nechat zcela v pozadí anebo na okraji. Filosofie se však nemůže a nesmí rozdělit na speciální disciplíny, které by si vytvořily své vlastní teorie, myšlenkové modely a dokonce nějaký svůj jazyk, jak je tomu v odborných vědách. Filosofie musí zůstat vždycky celkem a nikdy nesmí ztratit vztah k celku (veškerenstva) a k celkům (jednotlivým). Tím se právě mj. filosofie zásadně liší od věd, které naopak svůj vztah k celku a celkům nejen fakticky ztratily, ale metodicky opustily a nadále opouštějí. V tom smyslu je – na rozdíl od běžného mínění – filosofie disciplínou konkrétní, tj. ke konkrétním skutečnostem

zaměřená, kdežto odborné vědy jsou abstraktní, tj. jsou zaměřeny nikoliv ke konkrétním skutečnostem jakožto přirozeným celkům nebo alespoň smysluplným kontextům, nýbrž k abstrakcím z nich (tj. ke svým vlastním abstrakcím). Filosofie proto své subdisciplíny neboli podobory nepovažuje za víc než jen nástroj předběžného myšlenkového soustředění na určitý okruh problémů, který se zdá mít z určitého hlediska společnou logiku (nebo spíše a lépe společný LOGOS, neboť slovo „logika“ dnes dostalo zcela odlišný význam). Filosof však pamatuje, že v tomto světě „nic od sebe není odděleno ani useknuto sekyrou“ (jak věděl již Anaxagoras), a je připraven překročit hranice heuristicky vymezeného podoboru, kdykoliv se to ukáže být rozumným. A tak se pochopitelně setkáváme se skutečností, že rozdělení filosofie do podoborů není provedeno všemi filosofy stejně, ba že dokonce u téhož filosofa není takové rozdělení ničím fixovaným, ale může se podle okolností měnit.

(Berlín, 930301-1)

<<<

>>>

### **Filosofie - podobory**

Kant kdysi (v KRV) soustředil veškerý filosofický zájem do tří základních okruhů na základě tří otázek: 1. Co mohu vědět? 2. Co mám dělat? 3. Co mohu doufat? Na jiném místě (v přednáškách o logice) k nim připojil ještě otázku čtvrtou, totiž: 4. Co to je člověk? Dodnes mají někteří myslitelé za to, že právě na těchto otázkách lze založit nejlogičtější rozdělení filosofie na disciplíny. První otázkou by se podle toho měla zabývat gnozeologie (nebo starším českým názvem noetika, který je dnes u nás vytlačován zejména tím, že tomuto slovu a slovům mu blízkým je ve fenomenologii dáván zvláštní význam) a hermeneutika, ale také veškerá filosofie přírody, společnosti, dějin atd., druhá otázka by pak byla svěřena tzv. praktické filosofii, především filosofické etice a filosofické politice (či politické filosofii) a všeobecně axiologii, třetí otázka by byla přidělena např. filosofii náboženství nebo dnes spíše filosofii víry a filosofii naděje, a konečně čtvrtá by samozřejmě byla záležitostí filosofické antropologie. Dnes ovšem je zřejmé, že s jasností a zřetelností tohoto dělení to není o nic lepší než s děleními odlišnými. Ve filosofii není žádných způsobů jejího „přirozeného“ nebo „jedině logického“ rozdělení na subdisciplíny, nýbrž každé je v některých ohledech přijatelné a v jiných musí být přinejmenším překračováno, spíše však rozvrhováno zcela jinak. V každém případě je třeba vědět a pamatovat, že alespoň v pozadí jakkoliv ustavené filosofické subdisciplíny musí být nějak přítomny všechny podobory ostatní, takže každá taková subdisciplína musí zůstat vždy celou filosofii. Tak např. výklad o člověku nemůže postrádat kapitolu o světě, v němž člověk žije, a naopak nauka o světě (filosofická

kosmologie) se nesmí tvářit, že ji nezajímá, že jde o svět, v němž žije právě člověk (v nedávné době na to poukázali tzv. antropici), apod.

(Berlín, 930301-2)

<<<

>>>

### **Člověk**

Speciální vědy se obvykle brání filosofickým požadavkům a nárokům (které si ostatně filosofie sama nevymýšlí, ale akceptuje je jako sobě i jim uložené) jednak poukazem na svou „objektivitu“, jednak kritickým hodnocením filosofického přístupu jako antropocentrického nebo dokonce antropomorfního. Výtka antropomorfismu poukazuje na to, že člověk – i filosofující člověk – má tendenci vykládat svět a skutečnosti „ke svému obrazu“, tj. dopouštět se hříchu projekce sebe sama a svých představ, svých myšlenek atd. do objektivního světa kolem sebe, do předmětné reality. Nesmí nás mýlit, že tuto výtku vznášejí vědci (a ve jménu vědy); ve skutečnosti jde o výtku filosofickou či spíše pseudofilosofickou. Tím na sebe jen vědec prozrazuje, že je filosoficky nedostatečně kvalifikován, čímž – jak si ukážeme – ohrožuje samu vědeckost svého počínání. Tato velmi rozšířená výtka (v podstatě pozitivistického ražení a obvykle i původu) je založena na dvojím základním omylu, který je filosof jako vždy v jiných případech povinen odhalovat. První omyl spočívá v ničím nepodloženém a jakoby samozřejmém předpokladu, že sám svět a vnitrosvětne skutečnosti jsou – bez ohledu na to, zda tu je či není nějaký člověk – „objektivní“, že to je tzv. objektivní realita. Druhý omyl spočívá v tom, že se v oné okolnosti, že filosof a dokonce člověk všeobecně může chápat a vykládat svět a jednotlivé skutečnosti podle sebe, vidí jen pramen chyb a omylů. Vždyť člověk v rámci světa vykládá také sám sebe: je i sám sobě překážkou, aby sebe pochopil? Vždyť kdyby ho tu nebylo, nebylo by také koho chápat, v myšlenkách se k němu dostávat. Může vůbec člověk sám sebe chápat jako předmět (objekt), jako věc (res, realitas), aniž by se dopouštěl toho nejhroznějšího omylu?

(Berlín, 930301-3)

<<<

>>>

### **9303xx**

Dejme dostatečnému počtu energetických kvant k dispozici prostor (pole) dostatečně řídký, tak aby velké množství těchto kvant mohlo nerušeně cestovat rychlostí  $c$  kterýmkoliv směrem, aniž by došlo k interakci s jinými kvanty nebo částicemi. (Této možnosti se po „velkém třesku“ mělo dostat dnes pozorovanému



tzv. reliktnímu záření.) V takovém případě není nic, co by mohlo přimět ona přežívající kvanta, aby zastavila svůj zběsilý běh; jediné, co můžeme „pozorovat“ (za předpokladu správné interpretace), je jakési „stárnutí“ kvant, tj. pomalé prodlužování jejich vlnové délky. Vezmeme-li teoreticky v úvahu jedno jediné z oněch kvant, zdá se nám zatěžko je považovat za celek, neboť jde o děj, který se cyklicky takřka donekonečna opakuje. Za jakýsi „celek“ bychom spíše mohli považovat jednu „celou vlnu“, jeden „kmit“ či „puls“, a onen úprk do neznáma za proces rekurence, opakování téhož dění, téže události (jímž je právě jedna „vlna“).

[datum odvozeno z data původního souboru]

### 930301|1993 - březen

<<<

>>>

## **Etika**

Etiku budeme chápat velmi široce, takže do ní zahrneme celý svět lidských aktivit. Budeme trvat na tom, že i takové aktivity člověka, které se zdají být záležitostí výhradně technickou, jsou vždycky zapojeny o širších kontextů, v nichž nutně nabývají kvalit morálních a etických. Základní otázky etiky a etičnosti tedy sahají všude tam, kde člověk žije a něco podniká (nebo naopak nepodniká, ač by měl): v politice, ve vědě, v umění, v denní práci, v soukromém životě, všude. To ovšem neznamená, že všechny tyto aktivity nemají ještě jiné stránky, jiné aspekty než etické. Technický problém např. nevyřešíme na základě etické rozvahy; nicméně jakékoli uplatnění techniky v životě jednotlivce i společnosti má také etickou dimenzi. Etická odpovědnost člověka nikde nekončí, nikde nemá své hranice. Je proto nezbytné se pokusit pojmově vymezit povahu tohoto aspektu, aniž bychom pro něj vyhlašovali nějakou speciální oblast, sféru lidského života a myšlení, která by sice měla svou specifičnost, ale která by k ostatním sférám přistupovala jen jaksi „zvenčí“.

(Berlín, 930304-1)

[Jde o rozšíření prvního bodu přípravy na přednášku „Überlegungen über einige Grundfragen der Ethik in Anknüpfung an Masaryk, Rádl und Hromádka“, která se odehrála v Dejvicích 5. září 1991 - pozn. red.]

<<<

>>>

## **Filosofie**

Filosofie je mj. také významnou neformální (a neoficiální) společenskou institucí, která má jakousi „strážnou“, tj. kritickou funkci. S touto funkcí je v napětí a rozporu ta okolnost, že filosofii v každé dnešní společnosti pěstují především filosofové z povolání, tj. univerzitní učitelé a pracovníci vědeckých ústavů. Být placen za filosofování považoval již Sókratés a jeho žák Platón nejen za cosi ponižujícího, ale pro samu filosofii přímo nebezpečného. Filosofování je rozhodně veřejná věc; je to veřejná činnost, i když na veřejnosti filosof vystupuje jen občas. Ale filosof nikdy nemluví za veřejnost a jménem veřejnosti (leďa že se „veřejnosti“ ujímá např. proti vládě, která se ocitla v rozporu s veřejností a vůbec se společností, tak jako se zase v jiných případech ujímá utlačených, ponížených nebo nějak zásadně poškozovaných atd.). To, co filosof říká na veřejnosti, nemá znít pro společnost uspokojivě a takříkajíc uspávavě, nýbrž má budit společnost z klidu a rozespalosti nebo prostě jen nevšímavosti a lhostejnosti tam, kde jde o vážné věci (o kterých lidé obvykle neradi slyší). Podle Platóna se sám Sókratés charakterizoval jako střeček, který nenechá v poklidu pospávat obec. I když je vztah filosofa (a filosofie) k obci jedním z hlavních témat a také problémů filosofické politiky, není možno vztah filosofie k veřejnosti redukovat na takto široce a obecně chápaný vztah k obci či „politické společnosti“ (lépe než státu). Nicméně každý konkrétní kritický vztah musí být zapojen, zakomponován (byť v daném provedení, např. v určité uvědomovací akci nebo v jistém způsobem pointovaném protestu apod. třeba nikoli ve všech ohledech explicitně) do vztahu k celku. Zde se také ukazuje jakási zvláštní spřízněnost a blízkost ve vztahu mezi filosofii a politikou. Řádná politika musí být také konstituována a strukturována jako vztah k celku obce, a filosofie bude každou politiku v této věci upomínat a napomínat. A zase naopak bude mít vždy sympatie pro takovou řádnou, tj. vůči celku obce odpovědnou politiku, a bude ji v rámci svých možností podporovat.

(Berlín, 930304-2)

<<<

>>>

### **Předmět(nost) u Hegela**

Je poučné si povšimnout, jak různě byly čteny Hegelovy texty a na co byli jejich interpreti soustředěni kdysi a co nového se ukazuje naopak dnes, event. třeba také, jak se od té doby nic nezměnilo, apod. Jako příklad lze uvést srovnání dvou hegelovských specialistů, Hermanna Glocknera a Michaela Theunissena.

Nahlédneme-li do Glocknerem pořázeného Hegel-Lexikonu, který vyšel spolu s Glocknerovou monografií ve spojení s dvacetisvazkovou Jubiläumsausgabe (v 1. vydání 1935), zjistíme, že heslu „Gegenstand“ není věnována ani celá strana (719–720, přesně 21 řádek). O „Gegenständlichkeit“ (ev. adjektivu) není ani poznámka. (Naproti tomu však Glockner připravoval a posléze publikoval velkou práci s titulem „Gegenständlichkeit und Freiheit“, Bonn 1963). V roce

1980 vydal Michael Theunissen velmi důkladnou práci o kritické funkci hegelovské logiky „Sein und Schein“. Ačkoliv slovo „Gegenstand“ se v knize vyskytuje na mnoha místech, ve věcném rejstříku není vůbec uvedeno, ale naproti tomu tam je heslo „Vergegenständlichung (vergegenständlichendes Denken)“. Dokumentace stránek je poměrně značná, ale když knihu přečteme, zjistíme v ní ještě mnoho míst, která v rejstříku vůbec uvedena nejsou. Vůbec však v rejstříku není zaznamenána „Ungegenständlichkeit“ a příbuzná slova (ač je najdeme např. na str. 102, 106, 109 – jen na těchto stranách celkem sedmkrát). V celé knize jsem však (zatím) nenašel slušnou interpretaci, co to vlastně ten „Gegenstand“ je a jak má být chápán (ať už u Hegela nebo u Theunissena). (Bude třeba se ještě podívat do jiných textů jak Glocknerových, tak Theunissenových; tohle mne však svou nápadností přímo udeřilo.)

(Berlin, 930305-1)

<<<

>>>

## **Filosofie - počátek / Počátky**

Autoři „úvodů do filosofie“ mají namnoze představu, že každý, kdo chce nebo má začít filosofovat, musí nejprve znát spoustu věcí jako předběžnou podmínku a základ pro své budoucí filosofování. A to, co musí předem znát, pochopitelně jedště není filosofie, neboť pak by každý úvodu byl zbytečný. V pozadí je problém mnohem závažnější, vysloveně filosofické povahy, totiž co to je vlastně počátek. Nejprve si to ukážeme na dost triviálním příkladu. Do náměstí ústí vždy několik ulic. Rohové domy jsou pak jednou svou stranou obráceny do náměstí, druhou stranou do ulice. Náleží tyto domy ještě k náměstí (a mají tak být číslovány), anebo jsou už začátkem ulice a mají mít číslo 1 nebo 2 (pokud se čísluje od náměstí)? Je tu ještě třetí možnost, že takové domy budou mít dvoje číslování. Tady to je zjevně otázkou dohody, konvence (ale měla by platit stejná zásada pro všechna náměstí a do nich ústící ulice). Jinak tomu je tam, kde před sebou nemáme umělý lidský výtvar (jako jsou domy a ulice a náměstí atd.), nýbrž útvar přírodní. Kde vlastně začíná hora a kde končí předhoří? I zde ovšem jde stále ještě o náš výtvar, ne sice v tom smyslu, že bychom skutečně vytvořili jednak předhoří, jednak horu, ale naším výtvozem je rozhodnutí, kde končí jedno a kde začíná druhé. Hora sama se totiž od předhoří neodděluje, nemá „zájem“ na tom, aby k ní nebylo počítáno něco, co k ní nenáleží; hoře na tom „nezáleží“, je jí to „lhostejné“ (obojí je antropomorfismus). Naproti tomu zvířeti nebo rostlině vůbec není „jedno“, co k ní náleží a co nikoliv, a to především, zdaleka však nikoliv pouze ve smyslu tělesné integrity. Četná zvířata si hájí svůj „revír“, tj. území, které náleží „jim“, protože si je našli, vybojovali nebo prostě obsadili a nyní je „drží“ ve své moci. A teď je třeba rozhodnout, zda je to záležitost lidské konvence, kde končí ne-filosofie a kde začíná filosofie (ať už historicky, geneticky,

anebo v dnešní situaci), anebo zda se tu filosofie spíše neblíží jakémusi živému tvoru, který si někdy důstojně, jindy sveřepě obhajuje své „hájemství“. A zase nemůžeme rozhodnout hned na místě, protože otázka se týká tzv. nepravých jsoucen, jak se s nimi obecně setkáváme např. v dějinách (např.: kde začíná a kde končí nějaká dějinná událost? apod.)

(Berlín, 930307-1)

<<<

>>>

### **Pravda a jsoucí / Pravda - teorie pravdy**

Všechny teorie, usilující o postižení bytostné povahy pravdy, jakož i všechny kritiky těchto teorií, které obojí vycházejí z tradičního myšlení řeckého původu, se dostávají do následných potíží v důsledku kriticky nenahlédnutých předpokladů (a tedy přesudků), na nichž jsou de facto postaveny (eventuelně, pokud jde o kritiky, které naopak – většinou oprávněně, ale z jinak falešných předpokladů – kritizují). Zjednodušeně to lze ukázat na pojetí, které má největší tradici a je velmi rozšířeno, totiž na adekvační teorii. Ta měla kdysi (ve středověku) jistý *raison d'être*, když ve skutečných předmětech (*res*) viděla jen prostředníka, umožňujícího lidskému rozumu nahlédnout něco z myšlenek (idejí) rozumu božího. To však byla jen přechodná reinterpretace onoho staršího pojetí, k němuž se novodobé a moderní myšlení vrátilo tím, že buď myšlenku božího intelektu postavilo stranou (protože to je záležitost *theologie*) nebo ji zcela odmítlo. Znovu musela být proto celá koncepce postavena na přesudečné myšlence, že jsoucí prostě je to, co je, a v myšlení že jde jen o to, poznat a pochopit toto jsoucí tak, jak „vskutku“ samo jest. Tak to najdeme formulováno ostatně už třeba u Platóna, a ostatně už v Parmenidovi: jediná cesta pravdy je myslet jsoucí jako jsoucí a nejsoucí jako nejsoucí. To je onen „metafyzický“ (případně „ontologický“) předpoklad pojetí pravdy jako myšlenky, která se připodobňuje, „přistějšuje“ tomu, co „jest“. Jakmile je toto pojetí jsoucího jako „prostě daného“ zpochybněno nebo dokonce opuštěno, zbývá jen subjektivita, která pak zakládá nejenom pravdu, ale samo jsoucí. Německý idealismus vyvodil radikální důsledky z této situace a pokusil se vyhnout solipsismu a naprosté skepsi jistou reinterpretací onoho ztraceného předpokladu, který středověké verzi dával smysl: místo božího rozumu je na počátek postaveno transcendentální „já“, event. absolutní duch. Vrcholu je dosaženo v Hegelově hypostazi absolutního ducha jako základu a předpokladu ducha subjektivního i objektivního. Avšak i zde zůstává neotřesen základní – a jak řečeno, přesudečný – předpoklad, totiž že pravda se řídí (spravuje) tímto duchem jako absolutním jsoucím.

(Berlín, 930309-1)

<<<

>>>

### **930311-1** [pokračování viz 930921-2]

Pro Sókrata resp. pro Platóna – jako ostatně pro řecké myslitele obecně – nepřicházelo v úvahu, že by se něco vskutku podstatného mohlo udát hic et nunc jinak než tak, že je jenom navenek exponováno to, co tu bylo odevždy. Individuálnost a jedinečnost představovaly jakousi nižší, druhořadou skutečnost, pokud nebyly chápány jako pouhé zdání.

(Berlín, 930311-1)

<<<

>>>

### **Myšlení / Jazyk / Řeč / LOGOS**

Tak jako chodit můžeme jen tehdy, máme-li k tomu dost místa, ba máme-li vůbec nějaké místo, nějaký terén, po kterém lze chodit, tak také myslit můžeme jen za předpokladu, že pro myšlení tu je také nějaký „prostor“, nějaký myšlenkový svět, do něhož jsme mohli vstoupit a jímž můžeme – tím, že myslíme – procházet, podnikat cesty tím či oním směrem. Tím prostorem pro myšlení je především (ale zďaleka ne pouze) jazyk. Člověk se nerodí ani s jazykem (s dovedností mluvit), ani do jazyka, tak že by se hned od počátku musel v tomto jazykovém „živlu“ nějak orientovat, protože už v něm prostě je. Obvykle říkáme, že se malé dítě musí naučit mluvit. Ale to je jenom jedna stránka celé věci, neboť to, čemu se dítě naučí, je vlastně jen chození v elementu jazyka, procházení prostředím jazyka; musí se zkrátka naučit v jazyce, ve světě jazyka nějak chovat. Ale to může jen tenkrát, když už tu toto prostředí, tento svět jazyka jest, tj. je mu přítomen. Být při-tom-en znamená – jak naznačuje samo slovo – být „při tom“, v tomto případě tedy být při člověku, při dítěti, které se začíná učit mluvit (a myslet, protože obojí nemůžeme od sebe odtrhovat). Když se tedy člověk (malé dítě) učí mluvit, nestačí tu jen jeho tělesná výbava (ústa, jazyk, hrtan, hlasivky, mozek atd.), nýbrž musí mu něco být přítomno, musí to být při něm, být mu nakloněno, otevřít se mu. Ovšem tato nakloněnost není jen pohybem k tomu, kdo je uváděn do světa jazyka, nýbrž je to zároveň výzva, pozvání: pojď, vstup, snaž se! Je to nárok, počítající s tím, že se dítě podvolí, že opravdu vstoupí a vykročí po cestách a cestičkách jazyka. Je to dost složitá záležitost a my ji nesmíme předem zjednodušovat, např. tím, že tuto nakloněnost a zároveň nárok ztotožníme s druhým člověkem, který je dítěti při-tomen a je mu nakloněn a zároveň od něho chce, aby samo začalo něco podnikat, aby se samo začalo snažit do jazyka vstoupit, proniknout do jeho vnitřního světa, obeznámit se důvěrně s jeho nejvlastnější povahou a najít v něm svůj nový domov, svůj vlastní svět, v němž by se cítilo doma (např. s matkou nebo jiným blízkým člověkem, který dítě uvádí do

světa jazyka). Ten „druhý“ (většinou matka) je tu spíše jako vyslanec, pověřenec, neboť i on stále odpovídá na výzvy (nejen jazyka).

(Praha, 930312-1.)

<<<

>>>

## Identita

Nejjasnější, ale zároveň nejchudší a přímo triviální chápání identity máme v matematice:  $a = a$ . I zde však se vyplatí se zastavit a trochu přemýšlet. Co vlastně tato formule říká? Pokud jde o sám znak „a“, jde zřejmě pouze o dvě sice podobná, ale od sebe odlišitelná „a“; jsou přece dvě, nikoliv jedno. Kdybychom měli jenom jedno jediné a, nemohli bychom onu rovnici ani napsat. Je tedy zřejmé, že identita se netýká ani napsaného písmene, ani vyslovené hlásky (neboť také každé vyslovení se poněkud liší od jiného, podobně jako se od sebe liší i jednotlivá napsaná a dokonce i tištěná písmena). Identita se tedy týká toho, co napsané nebo vyslovené „a“ *znamená*. Co tedy znamená „a“? Matematik nám opět řekne: za „a“ můžeme dosadit cokoliv. To ovšem není tak docela pravda, vlastně to vůbec není pravda, jde-li právě o identitu. Dosadme třeba strom: každý strom je jiný, strom se nerovná strom. Ale ani „tentýž“ strom není stejný v létě a v zimě. Identita by tedy neznamenal stejnost, nýbrž připouštěla by nestejnost, alespoň v jisté, nyní blíže nezkoumané míře a rozsahu. To platí o každé reálné „věci“, o každém reálném „předmětu“ stejně jako o každé živé bytosti. Co je tedy smyslem oné formule  $a = a$ ? Neříká se tu vlastně nic jiného než toto: domluvili jsme se, že z určitého hlediska a v určitých souvislostech budeme odhlížet od toho, že i tzv. stejné skutečnosti se od sebe liší, a také od toho, že i jedna jediná, „táž“ skutečnost se mění, takže se i sama od sebe liší v různých okamžicích. Otázka tedy zní: jestliže od různosti odhlížíme, k čemu přihlížíme? Na čem tedy záleží a v čem spočívá identita, jestliže odhlížíme od neidentičnosti? Zde se neobejdeme bez reflexe a analýzy toho, čemu můžeme říkat akt nebo výkon mínění. Když totiž mluvíme o tom, že „a“ nebo „ $a = a$ “ něco znamená, mluvíme de facto nikoli o těchto znacích jako o samostatných skutečnostech, ale právě o tom, k čemu poukazují. A to přece znamená, že to jsme my, kteří buď pomocí těchto znaků na něco poukazují, anebo kdo chápou, že někdo jiný jejich pomocí na něco poukazuje.

(Berlín, 930314-1)

<<<

>>>

## Identita

Jiná je situace v geometrii. Tam platí, že všechny rovnostranné trojúhelníky, všechny čtverce a všechny kružnice jsou „totožné“, neboli jinými slovy: existuje jen jeden jediný rovnostranný trojúhelník, jeden jediný čtverec, jedna jediná kružnice. Má to ovšem jistá omezení: nesmíme nejen nakreslit (protože to je jenom zobrazení, znázornění), ale ani mluvit dva trojúhelníky nebo dva čtverce apod. ve vzájemném vztahu, neboť pak může být jeden větší než druhý. A dokonce i tenkrát, když jsou oba opravdu stejně veliké, jsou od sebe přece jen odlišné, třeba jen svou vzájemnou vzdáleností, nemají-li prostě splývat (čímž bychom se zase dostali do trivialit). Je zřejmé, že ani touto cestou se dál nedostaneme. Nezbyvá než přejít k aktu mínění resp. k intencionálnímu aktu, a tím je v našem případě identifikace. Tak např. všechny definice nějakého geometrického útvaru spočívají v tom, že se mluví o dvojím a že se toto dvojí prohlásí (a to odůvodněně) za „totéž“. Tak např. když řekneme, že geometrický útvar omezený třemi stejně dlouhými úsečkami, je rovnostranný trojúhelník, znamená to, že jsme obojí vzájemně identifikovali. Něco podobného ovšem můžeme učinit i v reálném světě věcí nebo živých bytostí. Řekneme-li, že ten pes, co tady tak bloumá kolem, tu byl už včera, provedli jsme identifikaci včerejšího a dnešního psa. Klasickým, vždy znovu uváděným příkladem je identifikace Jitřenky a Večernice. Frege uvádí rozpoznání, že nevychází každý den jiné, nové Slunce, nýbrž vždycky totéž, jako velmi významné pro rozvoj astronomie. Taková identifikace ovšem vůbec neznamená, že to, co je identifikováno, je samo „identické“ ve smyslu trvalé neměnnosti. Takto můžeme totiž identifikovat také události, které mají počátek, průběh (během kterého se proměňují) a konec.

(Berlín, 930314-2)

<<<

>>>

### **Význam a smysl**

Frege navrhuje terminologickou dohodu, podle které význam a smysl budeme odlišovat následovně: význam slov „Jitřenka“ a „Večernice“ je sice táž, ale smysl je rozdílný. Mohli bychom příklady rozmnožit několika směry. „Náš milovaný Vůdce“ a „ten blbec, co včera zase žvanil“ znamená téhož člověka, ale má po čertech různý smysl. Návrh Gottloba Fregeho není ovšem zcela ve shodě s německým jazykem, neboť Be-deutung napovídá, že jde o „deuten“, a to vůbec neznamená „označovati“ – což ve skutečnosti Frege navrhuje. České slovo „význam“ je etymologicky spojeno se „znakem“ a „značiti“, proto Fregeho úmysl tu sedí lépe. Význam slova by tedy byl tím, co to slovo označuje. Ale v běžném jazykovém úzu se přec nemluví jen o významu jednotlivého slova, nýbrž také o významu celé pasáže, celého článku nebo dokonce knihy, ale také o významu nějakého činu, nějaké události, nějakého nového poznání atd. V tom případě

bychom museli celý tento obor „významu slova význam“ v přísně odborné souvislosti vyřadit. To by bylo možné a nebylo by možno proti tomu principiálně nic namítat. Otázkou tu ovšem je, zda se takové zúžení ukáže být dostatečně funkční v další myšlenkové práci. Zejména půjde o to, jak onen celkový smysl můžeme integrovat z jednotlivých významů. Není to příliš „mechanistické“?

(Berlín, 930314-3)

<<<

>>>

### **Myšlení**

Skutečné myšlení není zdaleka tak suchou a chladnou záležitostí, jak se mívá obvykle za to (např. když se mluví s jistou distancí o racionalitě apod.). V každém myšlení, které není pouhou rutinou, jsou významné tentativní momenty, uprostřed nichž se uplatňuje něco, co bychom mohli nazvat myšlením intuitivním. Prostě nás něco napadá, něco nám náhle jen lehce přijde na mysl. Někdy to je na první pohled nesmysl, někdy se nám zdá, že to je docela od věci a tedy pro naše téma cosi bezcenného, někdy si toho ani příliš nevšimneme. To je asi ten nejčastější případ. Bohatá a široká vzdělanost není v první řadě záležitostí obecné kulturnosti a kultivovanosti, ale je potřebná k tomu, abychom dovedli takové nápady vůbec zaznamenat, registrovat, abychom si jich dovedli všimnout – a ovšem abychom je dovedli zařadit do různých kontextů, dohlédnout jejich hlubší smysl a vzdálenější dosah, vůbec si je mechat dojít, dát jim nějakou formu, podobu, kterou bychom si zapamatovali nebo ještě lépe: kterou bychom jim mohli dát při zápisu malé poznámky. Naše široká vzdělanost může oněm nápadům poskytnout kontexty, v nichž se teprve objeví jejich mohutnost a síla a nejednou naprostá překvapivost. A ovšem umožní nám také něco méně radostného, když v onom nápadu odhalí již starou myšlenku nebo dokonce již dávno rozpoznáný omyl.

(Berlín, 930314-4)

<<<

>>>

### **Myšlení**

Když uvažujeme o myšlení (tedy myslíme o myšlení), musí nás dříve nebo později zarazit jedna důležitá skutečnost: myšlením se nikdy nemůžeme skutečnosti, tj. skutečných věcí, dějů, bytostí atd. dotknout, nemůžeme s nimi přijít do kontaktu, neboť myšlení je vždy jen naším myšlením a my v něm jsme dokonale uzavřeni do své „subjektivnosti“, do subjektivity svého vědomí. Velmi názorně to demonstroval Leibniz na svých monádách: ty se vnitřně vyvíjejí, tj. strukturují,



organizují, uspořádávají, až si – v nejlepším případě – vytvoří více méně dokonalou, „pravdivou“ představu o světě. Ale nikdy si tu představu nemohou vyzkoušet, nemohou si je zkontrolovat srovnáním s tím, jak svět opravdu vypadá, protože „nemají oken“. Řečeno poněkud odlišně: monády mají k dispozici jakýsi předem daný, ale neutříděný „materiál“, a kromě toho jakási pravidla, která umožní tento materiál třídit, srovnávat a uspořádávat. To vše ovšem předpokládá někoho, kdo především stvořil samotné monády, dále kdo do nich dal potřebný materiál a nezbytná pravidla, a zejména kdo garantuje, že to vše není ošklivá hra, ale cosi smysluplného a „pravého“. Myšlenku, že by mohlo jít o nějakého zloducha, vyslovuje okrajově už Descartes, jehož je Leibniz jakýmsi „filosofickým vnukem“ (mohl by být také jeho pozdním synem, jsa jen o padesát let mladší). Tento způsob uvažování je charakteristický pro evropskou kontinentální tradici, tj. pro tzv. karteziánský racionalismus. Do jisté míry jde o nové vítězství platonismu nad aristotelstvím, i když v dějinách filosofie to bývá interpretováno jinak (jako počátek nové doby a nového myšlení). Postupně však kontinentální myslitelé museli čelit stále naléhavějším námitkám empiristické filosofie anglosaské, a to buď respektováním druhého zdroje filosofie (a podle empiristů hlavního zdroje myšlení vůbec), nebo pokusem o odvození veškeré předmětné skutečnosti z ducha a jeho myšlení (k čemuž došlo v klasickém vyvrcholení německé filosofie, tzv. německého idealismu).

(Berlín, 930314-5)

<<<

>>>

### **Budoucnost / Budost**

Vědci z praktických důvodů považují některé věci za jisté, ovšem občas jim je někdo z nich musí poněkud zpochybnit, má-li věda postoupit kupředu. Konec konců se vlastně chovají podobně jako normální lidé, když považují za jisté, že zítra vyjde zase Slunce. Už Hume poukázal na to, že to je jenom náš návyk, který nás vede k důvěře, že bude zítra zase všechno tak, jako to bylo až dosud. Proti tomu se obvykle namítá, že tak tomu je jen u laika, kdežto vědec že rozumí mechanice sluneční soustavy a proto že ví naprosto jistě, že Slunce zítra vyjde. Ale ani s touto vědeckou jistotou to není zase tak slavné, zejména nejde-li pouze o zítřek, ale také o delší časová období, třeba stovky miliónů let nebo i miliardy let. V takových dimenzích přestává jakákoli vědecká jistota, protože se mohou udát věci nepředvídané a dokonce nepředvídatelné. Vědci by asi ve své většině byli ochotni připustit ty nepředvídané, ale v žádném případě by nepřipustili nepředvídatelné. Uvedu proto jednu takovou možnost, která vlastně znamená jen otevření otázky, které se právě takoví vědci naprosto vyhýbají. Aby se vůbec něco mohlo přihodit, tedy dokonce jen něco zopakovat, musí taková událost mít k dispozici dost času. Pokud tu není dost času, může se stát právě něco

nepředvídatelného – totiž že např. nevyjde Slunce, že se vůbec zhroutí celý Vesmír. Neboť Vesmír je založen na dění, na událostech. A ty se bez potřebného času nemohou dít. Otázka zní: odkud se bere čas? Odkud přichází, aby ho bylo dost? Tady už nejde jen o to, zda znovu vyjde Slunce, ale zda i zítra, dokonce za hodinu, v příští minutě bude ještě čas, aby se něco mohlo stát, aby se něco mohlo dít. Byl to řecký básník, autor tragédií, který nechá Aintovi (ve stejnojmenném dramatu) vyslovit pozoruhodnou myšlenku, že to je čas, který dává zrod všemu, aby se to mohlo ukázat, a pak zase všechno ukončuje a skrývá. Nepoložil si však otázku, odkud přichází, z čeho se rodí sám čas. Čas potřebují jistě i všechny návraty, všechna opakování, rekurence; ale čas také umožňuje, aby se stalo něco nového, co tu dosud vůbec nebylo, tedy cosi nepřevoditelného na to, co tu bylo a je, ani neodvoditelného z toho, co tu bylo a je. Vědec, který by chtěl popřít, že se mohou dít a dějí věci nové, dosud nikdy nenastalé, je nutně špatný vědec, neboť se drží mýtu místo vědy. Věda znamená vědění: odkud tedy „ví“ takový vědec, že není a nikdy nebude nic nového pod sluncem“?

(Berlín, 930318-1)

<<<

>>>

### **Kultura – situace v ČR**

Ačkoliv jsme už v minulých letech náleželi dokonce jen v bývalém východním bloku k zemím s nejmenším procentem středoškoláků a vysokoškoláků, nepodnikla ani předešlá, ani dnešní vláda nic podstatného k nápravě. Na vysokých školách se potýkají nejen studenti, ale i učitelé s žalostným nedostatkem prostorů a s nedostatečnou vybaveností, studenti přicházejí ze středních škol nepřipraveni, knihovny nejen špatně fungují, ale mají nedostatek kvalifikovaných pracovníků a skladovacích prostorů, nemluvě o prostředcích na nákup literatury a udržování dosavadních fondů. Stav a kvalita učitelů zejména v humanitních oborech nebyla řádně prověřena a úroveň přednášek je v řadě oborů nedostatečná, někdy přímo skandální. Prohlašování, že náprava je v rukou škol a že stát nechce zasahovat, je pokrytecké. Na školách (podobně jako mezi ministerskými úředníky) mají stále převahu staré kádry, ne vždy nejhorší, ale svázané různými pouty s mnoha těmi, kteří by měli – pro nedostatečnou úroveň a kompetenci – odejít (třeba i do předčasného důchodu). Ve vědeckých ústavech není situace o moc lepší. Vláda našla dosud jen jediný recept: snížení i tak inflací redukované finanční základny a procentuální snížení počtu pracovníků. Z vrcholného orgánu Akademie má zbýt jen gremium ředitelů jednotlivých ústavů, z nichž některé si na sebe sice mohou velmi dobře vydělat, zatímco ovšem jiné v žádném případě nikoliv (přičemž tu zůstává otázka, zda se může a má základní výzkum orientovat na prodejnost výsledků vědecké práce na trhu). Ani minulá, ani současná vláda nemá žádnou koncepci rozvoje vědecké práce ani všeobecně

kultury, tj. nemá jasné pojetí funkce státu jak v podpoře jinak autonomní vědecké práce (jak v ústavech, tak na vysokých školách), tak v podpoře kulturního života vůbec.

V poslední době se však množí příznaky, upozorňující, že tu nejde jen o nějaké opomenutí, dočasné převládnutí jiných, za ještě naléhavější považovaných politických témat, nýbrž o stále jednoznačnější protikulturní orientaci. Naší v minulosti těžce poškozené kultuře se nejen nedostává nezbytné pomoci, ale dosavadní podpory se krátí a ruší, aniž by se přikročilo k podpoře rozumnější a efektivnější. Když se objeví nový program, na němž jsou ochotny se podílet zahraniční instituce nebo jednotlivci, státní úředníci s nimi jednájí jako s žadateli, pokud s nimi vůbec jednájí. Tak je v poslední době asi už nenapravitelně ohrožen program pražské části Středoevropské univerzity, která se mohla stát jedním ze vzorů a průkopníků postgraduálního vzdělávání u nás (to mělo jistou tradici snad jen v medicíně); tak se vrší stále nové překážky před Evropský kulturní klub; pro obrovský kulturní poklad, který představují naše největší knihovny, se dosud nenašlo řešení a obrovské škody dále narůstají, nemluvě o špatně fungujícím a často nefungujícím servisu; atd., příkladů je celá řada. A ovšem, co se děje nahoře, velmi se rozrůstá směrem dolů, a zároveň při tom přibývá jak na razanci, tak na negramotnosti až barbarismu. Dokladem toho je karlovarský případ, který vyvolal nejen náš úžas a znechucení, ale také tuto tiskovou konferenci a některé další formy aktivního odporu.

Všichni máme dojem, že to jsou příznaky něčeho podstatnějšího, čeho si musíme dobře všimnout. Nesmíme proto zůstat jen u jednotlivých případů, ale musíme také přijít s iniciativním návrhem, jak zásadně řešit otázku povinností státu vůči společnosti a její kultuře a jakou tomu dát právní, zákonnou formu. Kultura se neobejde bez zájmu a podpory, tedy i materiální podpory ze strany společnosti. Bývalo tomu kdysi v dávné i nedávné minulosti tak, že se král, kníže nebo později bohatý měšťan jako mecenáši chlubili, jaké vynikající umělce nebo vědce apod. podporují. V mnoha případech dnes o těchto lidech víme právě jen proto, že se stali mecenáši nějaké vynikající osobnosti nebo že založili nějakou nadaci apod. Dnes u nás – alespoň zatím – takoví lidé asi neexistují, ať už proto, že nemají tuto ctižádost, ať už proto, že k tomu nemají dost prostředků. Stát však naproti tomu vybírá ode všech občanů daně. Musíme trvat na tom, že určitá pevná část daní musí být věnována na rozvoj věd a umění a vůbec veškeré opravdové kultury, a že přidělování finančních prostředků nemůže zvláště v tomto případě být jen záležitostí ministerských úředníků, nýbrž také a především nejlepších představitelů kulturního života, samotných kulturních tvůrců.

V tuto chvíli však můžeme – a také musíme – udělat jedno: protestovat proti tomu, že práce, která zdaleka teprve nezačínala, nýbrž úspěšně se už dostatečně dlouhou dobu rozvíjí, a kterou i Praha mohla Karlovým Varům závidět, má být prostě zastavena odnětím vnějších předpokladů bez pokusu o náhradní řešení. Obávám se, že tím nepředkládají svou vizitku jen noví karlovarští měšťtí radní.

Zdá se, že v některých směrech ještě dnes doznívají trendy, které jsme asi příliš zjednodušeně spojovali s minulým režimem. Anebo to přežívá v některých lidech sám tento režim? V každém případě je nejvyšší čas se české kultury a její budoucnosti bez prodlení energicky zastat.

(posláno na tiskovou konferenci v Mánesu dne 18. 3. 1993 faxem)

### 930318

<<<

>>>

### **Dějiny a dějepis**

Bedřich Loewenstein stále podtrhuje, že „historie“ jako taková není „uskutečňováním smyslu“, rozuměj historie „jako celek“. Ale to je podivný argument. V přírodě je tomu přece podobně: „jako celek“ není příroda živá (alespoň jak tomu dnes rozumíme, neboť původně příroda naopak právě živá byla, vždyť FYSIS je od FYEIN a FYESTHAI), ale to neznamená, že není odůvodnitelná a ospravedlnitelná biologie jako věda, která se zajímá jen o živé, tj. jen o to, co má smysl. Lze se proto nadít, že také mezi historickými vědami nebo spíše metodami by se měl dělat rozdíl mezi tím, co dává smysl a co nedává. A pak tu chytíte nechtíte máme před sebou otázku, co to je vlastně ta historie, která se nestará o to, co dává smysl, ale která jen popisuje fakticitu. Mohli bychom to vyslovit také tak: co je vlastně historického na „anorganické“ nebo spíše „alogické“ historii? Vždyť to je něco ještě méně než pouhé vypsání, popsání proběhlých dějů, neboť i tyto děje stále ještě mají nějaký smysl a nejsou pouhým řetězením nahodilostí. Jistě však má zdůvodnění a ospravedlnění historie, která si hledí smyslu.

(Berlín, 930319-1)

<<<

>>>

### **Paralogismus**

Termín „paralogismus“, jehož poprvé užil Aristotelés, znamenal původně chybný, nesprávný závěr, také chybný počet, připomínal něco překvapivého a proti rozumu jsoucího, nesmyslného, mylného, něco, co je v rozporu s LOGEM a logikou. Dnes vlastně není tohoto slova zapotřebí pro nějakou specifikaci druhu omylu či chyby, ale je mu možno dát nový obsah, nový smysl a význam, a to v souvislosti s kritikou tradiční, eventuelně i tzv. moderní logiky. Zformalizováním logiky došlo k depersonalizaci LOGU resp. k chápání LOGU jako nepersonálního: logické myšlení je takové, které respektuje všechny logické normy, jež mají formální charakter a netýkají se konkrétních myšlenkových „obsahů“. To je však

docela konkrétní metafyzika, a jak dnes můžeme s jistotou říci, je to metafyzický předsudek (tedy zatíženost logiky metafyzikou, navzdory předpokladu údajné formálnosti). Budeme-li proto paralogismus chápat jako provinění proti samotnému LOOGU, pak se právě formální logika bude jevit jako fundamentálně paralogická. Anebo máme druhou možnost, totiž že paralogismus budeme chápat jako „provinění“ pouze proti této – jak bychom mohli říci – proti-logické formální logice (jen v příslušných proti-logických momentech, zajisté). To by nám pak dovolovalo rozlišit dvojí druh paralogismů, totiž neoprávněné, prostě vadné, chybné – a potom oprávněné, legitimní, vyvěrající z napětí, kritiky a polemiky vůči speciálním vadám, vlastním formální logice. Od časů Hérakleitových a v nové době zejména od časů Hegelových je např. určité „právo“ na (legitimní) paralogismy přiznáváno (některými na ně navazujícími mysliteli) dialektice.

(Berlín, 930321-1)

<<<

>>>

### **Nepředmětnost - ryzí**

Nepředmětná je skutečnost, která nemůže být pojata a uchopena jako předmět. To je ovšem negativní výměr, který nechává nedotčenu otázku, proč v tom případě vůbec mluvíme o skutečnosti. Slovo „skutečnost“ poukazuje na významové vztahy ke slovu „skutek“. To můžeme chápat v obou směrech: na jedné straně je skutečností to, k čemu míří a co ovlivňují naše skutky (čímž jsou rozlišeny aktivity, které se skutečnosti vlastně ani nedotknou, od těch, které jsou dostatečně účinné, aby něco se skutečností udělaly, aby ji ovlivnily, pozměnily); na druhé straně pak je skutečností to, co nás ke skutkům vede, co je vyvolává, provokuje, co k nim vyzývá. A to se může zase dít dvojím způsobem a my pak můžeme rozlišit dvojí typ takových „výzev“: buď je skutečností to, co nám je překážkou, co nám klade odpor, který musíme překonávat, abychom dosáhli zamýšlených cílů; anebo to je nepředmětná výzva, která musí být zaslechnuta a vyslechnuta a na kterou je třeba odpovědět. (Detailnější analýza by ukázala, že jde o dvě stránky téhož.) Zatímco předmětná skutečnost je pozůstatkem minulosti, pouhým reliktem toho, co kdysi bylo a už není, reliktem, který je pouze materiálem pro přítomnost a pro budoucnost (někdy ovšem materiálem kladoucím značný odpor, jak řečeno), nepředmětná skutečnost k nám přichází z budoucnosti, tedy z oblasti toho, co ještě není. Přeneseně můžeme mluvit o budoucnosti, která k nám přichází. Důležité je ono „k nám“: ona advenientní (adventivní) povaha „pravé budoucnosti“ není jen obecná, budoucnost nepřichází jen všeobecně, nýbrž strukturuje se ještě ve své nepředmětné, ještě nejsoucí podobě do jednotlivých budoucností konkrétních (konkrescentních) čili pravých jsoucenců. „Všeobecná“ budoucnost tak nejenom přichází, ale strukturuje se do adresných výzev, „oslovujících“ v podobě nepředmětných výzev každou bytost,

takže nemá jen adventivní či advenientní, nýbrž zároveň provenientní podobu. Nepředmětný proces strukturování přicházející budoucnosti je vždy „přiměřený“ tomu pravému jsoucnu, té bytosti, jíž je adresován, a to nejen co do její úrovně, ale také co do její situovanosti. Nepředmětné výzvy jsou totiž vždy situační, což znamená, že oslovují každou jednotlivou bytost jako právě ji a v její konkrétní, jedinečné chvíli, v jejím právě aktuálním okamžiku, a to jak co do jejího vnitřního rozpoložení, tak co do rozpoložení věcí (= reliktnů minulosti) v jejím okolí, ale vždy z výhledem, perspektivou do (přicházející) budoucnosti.

(Berlín, 930321-2)

<<<

>>>

## **Reflexe**

Kraličtí přeložili ve 4. verši 23. žalmu část hebrejského textu, který bohužel nedovedu posoudit, jako „duši mou očerstvuješ“; totéž místo je v latinském překladu jednak „animam meam refecit“ (luxta hebr.), jednak „animam meam convertit“ (luxta LXX). Anglický překlad zní „he renews life within me“. Ve středověku se termínem „conversio“ nebo také „reditio“ překládal Proklův významný termín EPISTROFÉ, jenž znamenal to, co pro nás dnes znamená „reflexe“ (proto také častý středověký výskyt „reditio in se ipsum“, ale u Tomáše Akvinského už občas najdeme také „reflexio“, znamenající totéž co „reditio“). Mám za to, že je třeba se poradit s Hellerem, jak to vypadá v hebrejském textu a co se z toho dá vyvodit pro doložení prae-reflexe u starých Izraelců. Jestliže pak místo o „duši“ budeme mluvit o subjektu, pak vlastně platí v různých ohledech všechny uvedené překlady, z nichž ovšem některé se jeví jako poněkud nivelizující resp. jako understatementy (to platí zejména o „očerstvování“, neznamená-li to spíše obnovování; ale také o anglickém „obnovování života“, který oproti samkotné myšlence – pokud tam vskutku je – zní navzdory „modernosti“ poněkud triviálně), zvláště pokud interpretujeme subjekt v souvislosti s teorií reflexe, jejíž prostřední fáze spočívá v ek-statické vykloněnosti subjektu do budoucnosti, tj. vstříc tomu, co subjekt nejen přivolává, ale přímo vyvolává k ex-sistenci, tj. k onomu vždy nově se dějícímu aktu vyklánění budoucnosti vstříc, který vlastně nemůžeme ani jinak chápat než jako novotvoření, byť zajisté nikoliv do té míry kontingentní, aby vůbec nenavazovalo na dosavadní „bytí“ subjektu. Výklad citovaného místa by pak musel říci: vyvoláváš mne samého, tj. můj subjekt, do nové ex-sistence cestou reflexe, tj. cestou odstupů ode mne samého a skrze vykloněnost do tvé ke mně přicházející budoucnosti, která se tak stává mou vlastní budoucností, tedy skrze otevřenost vůči tvé adventivní a provenientní ryzí nepředmětnosti. Pak má opravdu smysl se nebát „smrti“ (resp. „cesty údolím stínu smrti“, protože sama má ex-sistence je nadšeným výkřikem, že jsi a že jsi „se mnou“.

(Berlín, 930322-1)

<<<

>>>

### **Život - umělý (modelový)**

Nejenom v anorganické, ale stejně tak v organické chemii převládá mechanistická orientace na ovlivňování atomů a molekul zvenčí, na jejich ryze chemické sestavování, tj. slučování a naopak rozlučování atd. Zcela mimo rámec jakéhokoliv zájmu je sestrojování molekul, které by se v určitém prostředí dovedly „chovat“ způsobem, který by připomínal citlivý receptor, schopný navíc určitým způsobem reagovat (a to jak na prostředí, tak i na selektivně vybrané molekuly jiné, spíše však odlišné než stejné či podobné). Tak, jako se podařilo připravit nekovové vodiče, tak je třeba usilovat o vytvoření molekulárních systémů, které by především byly schopny rychleji a efektivněji „reagovat“ na „výzvy k trendům“ či tendencím, než to dokázaly kdysi první protoživé systémy přírodně organické. To je jediná možná perspektiva: najít způsob, jak modelově urychlit „vývojový proces“, a ovšem najít také způsob, jak jej ovlivňovat žádoucím způsobem (a přitom nepřipustit, aby se takový proces mohl vymknout trvalé kontrole).

(Berlín, 930322-2)

<<<

>>>

### **Smysl a fakticita**

Stalo se zvykem fakticitu a její eventuelní smysl stavět proti sobě, a to především proto, že takový „smysl“ je chápán jako cosi subjektivního. „Objektivní“ smysl žádný neexistuje, „objektivní“ jsou jen fakta resp. fakticita, která je zpracována do podoby konstatovaných faktů. V pozadí za tímto způsobem myšlení je obrovský předsudek, tj. předčasný a proto nepromyšlený a nedomyšlený (nebo špatně, nesprávně domýšlený) „soud“. Především samo konstatování faktů se nikdy neobejde bez respektu k jistému smyslu, bez něhož nelze žádné faktum vůbec konstatovat. Za druhé ono tzv. konstatování „objektivního fakta“ znamená ve skutečnosti jen jeho vytržení s kontextu, který je ovšem také „faktický“ a k „fakticitě“ náleží. Za třetí o fakticita ještě nekonstatovaná, tj. – s Kantem řečeno – fakticita „o sobě“, zůstává nejen nekonstatovaná, ale mimo naše vědomí a nelze o ní říci vůbec nic – a zejména ne to, že „sama o sobě“ žádný smysl nemá. A jakmile ji konstatujeme, už ji zavlékáme do jistých smysl více méně majících kontextů. Pokud jsou tyto kontexty vadné, může se stát, že konstatovaná fakticita sedí jeví jako nesmyslná (a to právě proto, že byla vytržena z původních,

faktických kontextů). SA tím se dostáváme k rozhodujícímu bodu: proč vůbec je fakticita stavěna do protivy vůči smyslu? Cožpak není možné, že vedle smyslu, který má něco jen pro nás, tedy vedle smyslu subjektivního, není možno zjišťovat a brát na vědomí také smysl, který to má pro někoho jiného, a smysl, který někdo jiný do věcí a událostí vnáší a vkládá a realizuje? Nemůžeme potom takový smysl považovat za „faktický“? Což nemá ptačí hnízdo „faktický“ smysl, a to nezávisle na nás a naší subjektivitě? Je okolnost, že to hnízdo má smysl pro dvojici ptáků ale jak víme, často potom i pro jiné ptáky), dostatečným důvodem k tomu, abychom řekli, že ten smysl je jen zdánlivý, jen subjektivní, domnělý? Což neplatí, že to hnízdo je „faktický“ něčím víc než materiál, z něhož bylo postaveno? Tak jsme si připravili půdu pro tvrzení, že je třeba rozlišovat mezi tím, když má něco smysl jen subjektivní a domnělý, a tím, kdy něco ten smysl opravdu má a je toho možno využít skutečným (faktickým) uplatněním.

(Berlín, 930323-1)

<<<

>>>

### **Poznání / Reflexe / Já**

Tradičně se problém poznání předvádí následovně: na jedné straně je subjekt poznání, na druhé straně je poznávaný objekt, a v samotném aktu poznávání se subjekt vztahuje k onomu objektu jistými poznávacími prostředky. To je ovšem představa či lépe konstrukce jakéhosi podivného přihlížejícího, který je s to sledovat, co dělá nějaký jiný subjekt (aniž by s tím měl stejné problémy jako onen subjekt s poznáváním svého objektu), a který je navíc s to vidět také onen objekt, aniž by se do toho svou subjektivitou jakkoliv zapléтал (tj. aniž by sám poslouchal, díval se, něco podnikal). Ve skutečnosti je všechno jinak. První, s čím je třeba počítat a z čeho je nutno vyjít, jsou jakési „obsahy“ vědomí, které samo sobě zdaleka nerozumí a které nejprve musí začít samo v sobě dělat pořádek (tj. dávat k sobě to, co k sobě náleží, a nedávat k sobě to, co k sobě nenáleží). Takový pořádek ovšem musí nejprve začít dělat co nejbliž u sebe; k tomu, co je dál, se musí teprve obtížně dostávat. Jediná cesta k zavádění takového pořádku ve vědomí, jehož cílem je, aby se vědomí alespoň trochu a zcela předběžně vyznalo samo v sobě, je fyzická aktivita, tj. aktivita, která přechází až do tělesných pohybů. Pokusy o takové akce jsou vždycky zpočátku podnikány jen „na zkoušku“ nebo dokonce jen „nazdařbůh“, a teprve po jisté době se drobné a ojedinělé před-zkušenosti nahromadí do jakési první zkušenosti, jež dovoluje příští akce provádět postupně stále cíleněji. Nemá-li celý proces ustrnout na jakési rutině, ale má pokračovat dál směrem k opravdovému poznávání okolních dějů, bytostí a předmětů, je nutno, aby byla splněna jedna zásadní podmínka, totiž že vědomí se dokáže vztáhnout samo k sobě, ne tedy pouze k okolním skutečnostem (tímto vymezením se ovšem dostávám do rozporu s tím, co bylo řečeno shora, ale činím



to jen pro zjednodušení; mohl bych se tomu zásadně vyhnout). Jinými slovy: základním předpokladem poznávání je vedle samotného vědomí jeho schopnost si uvědomovat i sebe, tj. své uvědomování čehosi jiného. A tomuto vztahování vědomí k sobě se říká reflexe.

(Berlín, 930329-1)

<<<

>>>

### **Poznání / Reflexe / Já**

Teprve za předpokladu, že vědomí je v reflexi schopno se vztáhnout k sobě samému, se může pokoušet udělat ve svých „obsazích“ vůbec nějaký pořádek tak, aby zároveň při tomto pořádání alespoň trochu vědělo (bylo si vědomo), co to vlastně při tom pořádání dělá (např. aby to mohlo někdy cíleně a nejenom rutinně provést znovu). Člověk ovšem vývojově souvisí s jinými vyššími živočichy a leccos se učí také jen jako rutinu (ostatně by ve svém vědomí na všechno ani pozor dávat nemohl, takže jak může, zatlačuje některé již naučené a zaběhané funkce do rutiny i na vyšších stupních svého individuálního vývoje). Prvním závažným krokem kupředu je schopnost – dnes to můžeme pozorovat už jenom u nejmenších dětí – rozpoznat ty „obsahy“ vědomí, které se vztahují k vlastním akcím, od ostatních, jejichž původ a zdroj zatím nebyl (a zatím ani ještě nemůže být) identifikován. Je to důležité zejména pro orientaci v nejbližším daném okolí. Jde především o pohyby končetinami a hlavou; časem se přihodí, že ručka zavadí o nožku apod. – dítě se naučí v okolním světě rozeznávat své tělo od ostatních skutečností. To vše je možné jen na základě reflexe, má-li to vést ke skutečnému poznání a nikoliv jen k jakémusi přizpůsobení okolnostem a návyku na ně, k jakémusi zdomácnění v daném prostředí. Obrovskou úlohu tu plní paměť, která dává k dispozici všechen materiál potřebný k tomu, aby v myšlenkách celá akce mohla proběhnout znovu a aby byla pozorněji, než je to možné při jejím přímém provádění, „přivedena“ před vědomou reflexi a podrobena rozboru. Základní důležitost při tomto rozboru má nejprve správná orientace, pokud jde o prvky, úzce spjaté s „předmětem“ („cílem“) provedené akce, na rozdíl od prvků, za něž nese plnou odpovědnost „subjekt“ akce. Toto rozlišování postupně vede ve vědomí k vydělení subjektu z ostatku světa, ačkoliv se subjekt sám se sebou nikdy a nikde nemůže setkat. Víme ze zkušenosti s malými dětmi, že není tak docela snadné dospět k vědomí sebe, tj. k plnému uvědomění toho, že „já“ nejsem jen ten, na kterého ukazují, kterého vidí, s nímž rozmlouvají anebo o němž mluví ti druzí, že tedy nejsem ani „ty“ ani „on“, nýbrž právě jen „já“, a to především sám pro sebe, a pak i pro jiné.

(Berlín, 930329-2)

<<<

>>>

### **Reflexe / „Já“ / Subjekt**

Mluvit o sobě jako o „já“ ještě zdaleka neznamena chápat, co to filosoficky znamená. Máme prastaré literární doklady o tom, že lidé (v nějakém příběhu) o sobě mluvili v první osobě, ale přesto se tato „první osoba“ právě jakožto „já“ stala filosofickým tématem teprve velmi pozdě, víc než dva tisíce let poté, co filosofové začali filosofovat. Teď se musíme domluvit, jak o tomto „já“ budeme nadále mluvit, abychom mohli další průzkumy dělat s jistotou, že si rozumíme. Ve skutečných dějinách filosofického myšlení se dostalo tomuto „já“ pojmenování přinejmenším v některých jazycích poněkud matoucího. Do tématu se zakousli především filosofové němečtí, a ti razili termín „subjekt“ (navazovali tím ovšem už na tradice starší, pozdně středověké, neboť problém úzce souvisí s křesťanstvím). My Češi jsme byli filosoficky vždycky nejvíc závislí na myslitelích německých (tady ostatně nejde o vrcholy německé filosofie, ale především o filosofický žargón, který k nám pronikal po mnohem nižších úrovních) a proto naše užití termínu „subjekt“ je téměř v naprosté shodě s analogickým užitím v němčině. V tomto případě nám to je k užtku, protože si na to nemusíme teprve těžce zvykat, jak je tomu v jazycích románských nebo v angličtině. Rozhodující pro naše úvahy v tuto chvíli je skutečnost, že to v dějinách pojmového myšlení trvalo dva tisíce let, než někteří geniální myslitelé rozpoznali, že nikoliv jen emocionálně, nýbrž filosoficky, tedy pojmově je základní rozdíl mezi subjektem a objektem, česky mezi podmětem a předmětem. Ještě dnes jsou myslitelé, kteří onu specifičnost „subjektu“ ve srovnání s „objekty“ relativizují nebo přímo popírají (např. tvrzením o relativitě vztahu subjekt-objekt, který lze prý vždycky obrátit, nebo převáděním subjektu na strukturu, tedy de facto na objekt, apod.). Mohli bychom to říci tak, že teprve reflexe, která dovede rozpoznat rozdíl mezi subjektem a objektem, je skutečnou reflexí, protože dokázala podrobit reflexi sebe samu. Je to totiž záležitost reflexe, má-li být rozpoznán a pojmově konstituován subjekt jako subjekt a nikoliv jen jako „nám nejbližší“ objekt.

(Berlín, 930329-3)

<<<

>>>

### **Pojmovost neřecká**

Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že nastala doba velmi vhodná ke zkoumání možností, jež se budoucímu myšlení otevírají navázáním na předpojmové dědictví hebrejské myšlenkové tradice a pokusem o jeho pojmovou interpretaci (resp. o založení nové tradice pojmového myšlení, které by se rozvíjelo právě navázáním na staré hebrejské předpojmové tradice). Křesťanství totiž znamená de facto

helenizaci hebrejského odkazu (a to by mělo jistě zajímat i samotné křesťany a především theology, neboť to představovalo také povážlivou helenizaci původního Ježíšova evangelia, která začíná hned po Ježíšově smrti). Dnes snad jsme dospěli tak daleko, že je možno tuto otázku vážně položit a neupadnout ihned do podezření a nemilosti ze strany většiny křesťanstva. Kromě toho je tady jakási pseudotolerantní vlna neurčitě náboženská, která se „opíjí“ svéráznými odvary staré indické, čínské a já nevím jaké ještě jiné „filosofie“; proč by tím spíše neměly být uvítány docela vážné a metodické pokusy, zaměřené na Přední Východ a zejména do staré Palestiny? Výhodou je také to, že dnes se výrazným antisemitismem ve slušné společnosti každý znemožní. A ke všemu je ve filosofii lepším myslitelům už docela jasné, že s řeckou (a to znamená celou tradiční) metafyzikou to už dále opravdu není možné, že je třeba se pokusit o hlubokou, zásadní změnu v myšlení. Okolnosti se tedy zdají být příznivé. Zbývá jen jediné: pustit se do toho.

(Berlín, 930331-1)

<<<

>>>

### **Pesimismus / Optimismus / Situačnost**

George Bernanos prý kdesi napsal (pokusím se to vyhledat): „L'optimiste est un imbécile heureux; le pessimiste est un imbécile malheureux.“ (Cituje to v předmluvě ke knize o G.Marcelovi Simonne Plourde, viz xcop. 8256, str. X.) To docela dobře odpovídá mému přesvědčení, že optimismus i pesimismus jsou nálady a nikoliv přesvědčení (kde člověk je „svědkem“). Ve skutečnosti jde o povahu situace a o perspektivy, které vskutku poskytuje: jsou situace, které nemají šanci se vyvíjet dobře (samy o sobě, bez zásahu, bez intervence), a naopak situace, které jdou žádoucím nebo dobrým, správným směrem (a tím spíše si žádají, abychom se s vývojem solidarizovali a dalšímu pozitivnímu vývoji napomáhali). Generální optimismus je nesmyslem, protože některé trendy nepochybně vedou ke zkáze nebo k těžkým poruchám, a stejně tak je nesmyslem generální pesimismus. Jako vždy je třeba pečlivě rozlišovat povahu vývojových trendů – a potom na základě takového rozpoznání jednat. Samo jednání však v sobě zahrnuje vědomý či nevědomý, správný či nesprávný moment hodnocení: jednáme tak, abychom něčeho dosáhli nebo abychom něčemu napomohli. A tu je, pokud jde o nás, vposledu rozhodující, zda chceme napomáhat dobrému nebo zlému. Pokud jde o „skutečnost“ dalšího vývoje, jsou věci složitější. Tzv. dobrá vůle může vést k šeredným koncům, a zlé úmysly mohou být v průběhu dalšího dění obráceny v cosi pozitivního. To ovšem vůbec neznamená, že na oné „dobré“ či zlé“ vůli vůbec nezáleží. I nejlepší „dobrá vůle“ musí být vedena a korigována rozumem, tj. správným chápáním věcí, situací a vůbec skutečnosti.

(Berlín, 930419-1)

<<<

>>>

## **Reflexe**

Schlegel kdysi napsal (v „Lucindě“): „Das Denken hat die Eigentümlichkeit, daß es nächst sich selbst am liebsten über das denkt, worüber es ohne Ende denken kann.“ Tím sice je vskutku postiženo něco pro myšlení charakteristického, ale v tak překroucené až zlomyslné podobě, že právě to hlavní je zapomenuto. Myšlení je totiž zvláštním způsobem schopno se vztáhnout samo k sobě. Jenže to je zkušenost pouze evropského (nebo přinejmenším Evropou nějak poznamenaného, ovlivněného) člověka. To vůbec neplatí o každém myšlení, zejména nikoliv o myšlení předpojmovém, mytickém, a ještě dodnes ani o každém myšlení poetickém. Ona zvláštnost nemůže být proto připisována samotnému myšlení, nýbrž něčemu, co si myšlení (a myslícího) jakoby přivlastní a přizpůsobí: a toto „něco“, tedy co nemá svůj původ v myšlení, ale co si myšlení (a myslícího) na určité úrovni a v jisté dějinné souvislosti podmaní, tedy toto „něco je - LOGOS. To nás zároveň přivádí k rozpoznání, že LOGOS tímto způsobem „působí“ také na nižších úrovních, kde o myšlení ještě nemůže být ani řeči. Všude tam, kde můžeme odhalit schopnost vztáhnout se k sobě, je „při práci“ LOGOS. Němci mají pro tuto schopnost resp. pro vztaženost k sobě zvláštní výraz: „Selbstbezüglichkeit“. Ta je docela nápadně a zřejmě přítomna všude tam, kde jsou živé bytosti, ale bylo by krátkozraké nechtít vidět, že „působnost“ LOGU se na život neomezuje, ale že se projevuje všude tam, kde lze registrovat reakce a reaktibilitu. Zvláštností oné schopnosti vztáhnout se k sobě v případě myšlení je ovšem něco opravdu jiného, a tuto jinakost chceme pojmenovat slovem, které dostalo náležitý význam teprve v rámci hlubšího pojetí, totiž slovem „reflexe“. Reflexe však není resp. nemusí být „zálibou“ myšlení, neboť stejně tak může být jeho „postrachem“, děsem, před nímž couvá. Tam, kde vskutku odhalíme „zálibu“ v reflexi, musíme nahlédnout, že má jiné kořeny než v samotném myšlení a dokonce jiné než v reflexi, k níž ani záliba, ani děs nenáleží s nijakou nutností.

(Berlín, 930421-1)

<<<

>>>

## **Zpředmětnění a zvnějšnění / Událost - průběh a zvnějšnění**

Vyjdeme-li z myšlenky (z myšlenkového modelu) události, pak můžeme „reálný“ průběh události popsat jako postupné zvnějšňování série jsoucností, jímž tyto události vlastně přecházejí z „ještě ne“ do „již ne“, tedy z „budosti“ do „bylosti“ příslušné události, v níž jsou integrovány v událostný celek. Pro jiné události

(resp. pro jejich reaktibilitu) jsou přístupné pouze v podobě svých právě aktuálních jsoucností, tj. pouze ve svém momentálním zvnějšnění. A právě zde dochází k tomu, že jedna událost se může „stát“ ve svém zvnějšnění „předmětem“ pro událost druhou. Na této obecné – a tedy mj. také daleko před-lidské – úrovni ovšem ještě nemusíme mluvit o předmětech a zpředměťování – ostatně to záleží na dohodě. V každém případě však ještě daleko před tím, co se v úzkém rámci lidské subjektivity často označuje za rozštěpení skutečnosti na subjekt a objekt (jako by před tímto rozštěpením skutečnost byla jednotou subjektu a objektu – nesmyslný to předpoklad!), můžeme tento fenomén jednak (na nejnižších úrovních) spekulativně předpokládat, jednak (na úrovních vyšších) dokonce pozorovat. Událost se nemůže najednou, v jednom okamžiku zvnějšnit jako celek, jako celé jsoucno, nýbrž může se zvnějšňovat vždycky jen fragmentárně (a to dokonce ne pouze v časovém smyslu fragmentárně). Proto také zpředměťování, o kterém mluvíme na úrovni lidského vědomí a lidské pojmovosti, vůbec ani nemůže postihnout onen celek, a to ani po nejrůznějších korekturách a vylepšeních (např. když „skládáme obraz“ události jako celku z jednotlivých zpředměťovaných (tj. na předmět redukováných) aktuálních jsoucností, jako by vůbec bylo možno je tak poskládat vedle sebe (v iuxtapozici). Žádná okamžitá jsoucnost události nemůže být redukována na pouhé své zvnějšnění, neboť je spolu s ostatními jsoucnostmi (minulými nebo teprve budoucími) integrována v jeden celek právě po vnitřní stránce a nikoliv zvenčí. Tím méně smí být zanedbávána okolnost, že v každém okamžiku jsou – vždy s jednou jedinou výjimkou – všechny jsoucnosti téže události nejsoucí a tudíž nejen nezvnějšněné, ale také nezpředmětnitelné.

(Berlín, 930422-1)

<<<

>>>

### **Vnitřní a vnější / Vnější a vnitřní / Zvnějšnění / Zpředměťování**

Kritika zpředměťování a vůbec zpředměťující tendence hlavního proudu evropského myšlení není vůbec nová, ale přece jenom relativně nedávná. Někteří autoři ji historicky zařazují jako „ústřední motiv romantické teorie poznání“. Jako myslitelé obzvláště významní v tomto ohledu se uvádějí na prvním místě Fichte, Schlegel a Novalis. V jistém zjednodušení však lze počátek oné myšlenky vidět v Leibnizově pojetí monád. Leibniz jako první důsledně uvedl do filosofie myšlenku nitra, niternosti, vnitřní stránky jsoucna, která je principiálně nepřístupná zvenčí. Známý je jeho v jistém smyslu dobře karteziánský argument mozku jako nějakého mlýna nebo továrny. Kdybychom mohli zmenšeni vstoupit do této továrny, mohli bychom procházet všemi jejími sály, chodbami a odděleními, ale s myšlenkou bychom se nikde nesesetkali. (To dnes připomíná zcela běžný rozdíl mezi hardwarem a softwarem.) Vnitřní tedy neznamená něco menšího „uvnitř“,

na co se jemnějšími prostředky přece jenom můžeme podívat a dotknout se toho. Bohatost celého vnitřního světa se vejde do pseudo-fyzického bodu, jímž je jednoduchá monáda. Leibniz problém vztahu mezi vnitřním a vnějším ovšem svým myšlenkovým modelem monády jen otevřel a ponechal jej příštím myslitelským generacím. Romantismu byl tento důraz na niternost blízký, ale sama myšlenka rozhodně romantická není a romantismus byl jejímu rozvíjení spíše na překážku než ku pomoci. Proto bez ohledu na romantizující ingredience společné celé plejádě významných myslitelů (ostatně nejen německých, ale německou filosofií nepochybně ovlivněných) můžeme docela přesně sledovat inherentní filosofické motivy a zejména odlišné prostředky myšlenkového zpracování jednotlivých velkých myslitelů, kteří jsou zahrnováni pod pojem romantického myšlení a případně romantické vědy. Rozhodující krok kupředu vidím v Hegelovi, který na rozdíl od Leibnize pojal vztah mezi vnitřním a vnějším dějově, událostně, možno říci dynamicky. Jeho de facto protirromantický (ale také protileibnizovský!) důraz lze vidět ve vymežující formuli, že co se nezvznějšilo, nebylo ani uvnitř. Proti tomu znovu zaprotestoval Kierkegaard krajně zveličeným podržením rozhodujícího významu niternosti. A jsme u dnešního problému.

(Berlín, 930423-1.)

<<<

>>>

### **Subjektivita - chápání / Nepředmětnost**

O dějinách subjektivity můžeme pojednávat ve dvojím smyslu: buď nám jde o to, jak se subjektivita projevovala od nejstarších počátků a k jaké podobě se posléze vyvinula a čeho se „dopracovala“, anebo nám půjde nikoliv o samotnou subjektivitu, nýbrž o to, jak byla objevena, uvědomována, interpretována a jaká pojetí subjektivity byla až dosud vypracována a veřejnosti předložena. Docela zvláštní událostí se pro obojí tuto „historii“ musí stát vynález a uplatnění reflexe, čímž rozumíme především a převážně reflexi pojmovou, prováděnou pojmovými prostředky. Zatímco (až na nějakou tu výjimku, kdy musíme mluvit o prae-reflexi nebo protoreflexi) spadalo až do té chvíle jakési sebe-uvědomění subjektivity nadále do jejího vlastního rámce, vynálezem a uplatněním pojmové reflexe se cosi pronikavě mění: subjektivita se přímo programově štěpí do dvojí podoby či spíše na dvě velice odlišné sféry, jejichž místo v celkové subjektivitě je hluboce odlišné a jejichž zpětný vliv nejen na subjektivitu, ale vůbec na celý způsob života se od sebe nejen liší, ale stále víc od sebe navzájem vzdaluje (což má pochopitelně mnohem starší kořeny, ale i ty mohly být rozpoznány až díky oné reflexi). Právě z tohoto rozpoznání problematičnosti tzv. objektivit žije tzv. romantická reakce, která proti suché, strohé, chladné pojmovosti zdůrazňuje cit, teplé mezilidské vztahy, zejména ovšem jejich prožitky, někdy vášně, a ovšem vše co s tím souvisí, lidskou velikost, heroický osud atd.atp., také porozumění

proti chápání, vcitování a vmýšlení proti zpředměňujícímu modelování a vidění z distance aj. Na tuto romantickou reakci později navázal personalismus a dnes celé ekologické hnutí. Tím se však zároveň stává stále jasnějším jeden z hlavních filosofických úkolů naší doby a nejbližší budoucnosti: tentokrát již bez romantických motivů začít ustavovat nové myšlení a nové myšlenkové prostředky, jimž by už nebylo možno vytýkat redukcionistické zpředměňování, ale které by dokázalo stejně přesně myslit, mínit skutečnosti nepředemětné a nezpředmětnitelné. Bez jistého obezřetného navázání zvláště na německou romantickou filosofii (ovšem nikoliv nutně na její romantické momenty) to asi nepůjde a ani by nemělo smysl se tomu vyhýbat.

(Berlín, 930424-1.)

<<<

>>>

### **Politika**

Aniž bychom se pouštěli do řešení otázky, co to je úspěch v politice, předem vyřadíme nebo alespoň necháme stranou politiku neúspěšnou, asi tak jako necháváme stranou bankrotáře, když chceme něco vyložit o podnikání. A tak tedy politiku, tj. úspěšnou politiku, můžeme chápat jako dvojí, totiž buď jako etickou (eticky pozitivní) nebo jako špatnou (eticky negativní). Politika striktně věcná, pragmatická, technická, eticky indiferentní není jakožto politika možná. To pochopitelně vůbec neznamená, že politik může a smí být jen mravný a že všechno další mu bude samo a bez jeho přičinění přidáno. Každá politika má své věcné, technické problémy, a ty musí řešit se znalostí věci a technicky zdatně. Stejně jako v etice, také v politice zdaleka nezáleží jen na dobrých úmyslech. Ale tak jako nelze odetičtit a tedy naprosto zpragmatičtět etiku, tak nelze odetičtit a tedy naprosto zpragmatičtět ani politiku. Nejen jednotliví lidé, ale ani celá „politická společnost“, což je do dnešních poměrů transponovaná starořecká POLIS, není žádnou věcí, žádným předmětem, s nímž by bylo možno jako s věcí a jako s předmětem zacházet. Jestliže se dnes hojně pociťuje problematičnost pouze věcného, pouze pragmatického, pouze technického přístupu k živým bytostem, k biosféře a vůbec k přírodě, pak nemůžeme připustit, aby přežívaly pseudomachiavellistické, ve skutečnosti cynické předsudky, zakrývající jen vlastní morální manko špatných politiků (a zase připomínám: tak zvané úspěšných špatných politiků). Špatný politik není neuměl, ale kdo velmi dobře umí dělat špatnou politiku. Špatná politika je jako kýč: není to politika neumělá a nedokonalá, nýbrž politika špatná, zlá.

(Berlín, 930428-1)

<<<

>>>

## **Filosofie - co je to?**

Předem nelze (platně, legitimně) říci, co to je filosofie: není totiž nic, co by se předfilosofického nebo nefilosofického (mimofilosofického) dalo říci o filosofii; nefilosoficky lze jméno „filosofie“ brát pouze takříkajíc „nadarmo“. Teprve časem se pomalu učíme rozpoznávat platné (filosofické) a neplatné, marné mluvení o filosofii; zdánlivě otevřená liberálnost a smířlivá tolerance tu naprosto není na místě, přestože – anebo právě protože – zdůvodněné rozlišování je někdy mimořádně nesnadné. [Všude tam, kde si budeme jisti, že toho pojmenování je užito neprávem a „nadarmo“, budeme to slovo psát uprostřed se -z-, zatímco v ostatních případech zůstaneme u tradičního -s-.] Zmíněné nesnadnosti si byli filosofové vědomi odedávna, tj. velice brzo poté, co filosofie vůbec vznikla, ještě dlouho před Sókratem. Úkol usilovat o odlišení skutečné (pravé) filosofie od nefilosofie, pa-filosofie a pseudo-filosofie však od té doby stále trvá (podobně jako stále trvá úkol odlišovat pravé umění od ne-umění, pa-umění a pseudo-umění). Vynikajícím způsobem to vystihl Soren Kierkegaard v jednom svém aforismu, v němž filosofii přirovnává k hadovi, jenž se každým svým krokem vysvléká ze své staré kůže. Ale v tu chvíli jsou tu ti, kdo do staré kůže vklouznou a filosofování předstírají a imitují. Tento vskutku propastný rozdíl, který nelze redukovat na technickou (např. rétorickou) vytrénovanost a vůbec na profesionalitu, se neomezuje jen na filosofování a filosofii, ale platí pro většinu významných činností jak myšlenkových, tak obecně životních. Hermann Broch velmi působivě ukazuje, jak všude tam, kde se objeví a začne se uplatňovat nějaká hodnota, okamžitě v patách za ní přichází pahodnota, která se jí chce podobat, která se pokouší všechny její vnější znaky imitovat a tak předstírat, že právě ona je tou pravou hodnotou. Nejzřejmější je to na vztahu mezi pravdou a lží. Lež, která se pravdě nikterak nepodobá, není nebezpečná. Nebezpečnou se stává teprve taková lež, která se nejenom jako pravda tváří, ale která se pravdě velice podobá. Nejnebezpečnější je ta lež, kterou takřka od pravdy nelze odlišit. Souvislost je tu bezprostřední: filosofie totiž jakožto filosofie stojí a padá právě svým vztahem k pravdě.

(Berlín, 930429-1)

<<<

>>>

## **Filosofie a pojmovost**

Proč je ve filosofii pojmová přesnost tak důležitá? Protože jen přesně formulovaná myšlenka může být znovu přezkoumána a podrobena kritické reflexi. Bez takové reflexe není (a nemůže být) rozpoznán eventuelní omyl ve své konkrétnosti a ve svém přesném obrysu, a proto ani jeho náprava nemůže být zdrojem nové



myšlenkové, filosofické inspirace: nemůže být přesně formulován požadavek a úkol, který teprve má být splněn, ale nemohou být ani detailně rozpoznány chyby a nedostatky tam, kde úkol už splněn byl, ale jako řešení stále ještě plně nevyhovuje. Tak tomu je zajisté také v každé experimentální vědě a dokonce vůbec v každé lidské činnosti. Ať už se vám něco zdaří nebo naopak nezdaří, úspěch můžeme zopakovat nebo neúspěchu se můžeme vyhnout jen tehdy, když dost dobře a do všech nezbytných detailů víme, co jsme to vlastně dělali, abychom se na jednotlivé složky zdařilého nebo neúspěšného podniku nebo činu mohli postupně zaměřit a soustředit. To však je všechno práce myšlenková. Proto se např. o laboratorních pokusech vedou přesné protokoly, aby bylo možno se k nim vrátit a podrobit je analýze. Sama tato myšlenková práce je však – zejména ve vědě – také takovým „experimentem“, takovým myšlenkovým pokusem. Na promyšlenosti pokusu velice závisí jeho úspěšnost; nejlepší laboratorní vybava není k ničemu, neumí-li vědec dobře myslit. Ale jak může nějaký vědecký specialista zabezpečit kvalitu svého myšlení? Vždyť něco takového vůbec nespadá do jeho odborné kompetence! Každý vědec musí užívat odborných pojmů a ovšem také myšlenkových postupů; zároveň však je zcela zřejmé, že není odborníkem ani pokud jde o konstituci (ustavení) pojmů, ani pokud jde o kontrolu (vlastních nebo cizích) myšlenkových postupů a celých myšlenkových strategií. Protože se však žádný vědec, který chce být toho jména hoden, bez přesného pojmového myšlení neobejde, zbývá mu jen jedno z dvojího: buď si kontrolu ponechá ve vlastních rukou a ve vlastní režii, a pak ovšem to bude kontrola nutně diletantská. To je však na pováženou, neboť veškerá vědeckost jeho práce je potom závislá na míře diletantskosti, s jakou kontroluje kvalitu a úroveň svého myšlení. Anebo se musí obrátit o pomoc jinam, k nějaké takové disciplíně, která to dovede (eventuelně ji sám zvládnout).

(Berlín, 930429-2)

<<<

>>>

### **Celek a akce (včetně reakcí)**

Jakmile nahlédneme nutnost rozlišení pouhé hromady od integrovaného celku, tj. jakmile od nepravého jsoucna odlišíme jsoucno pravé, musíme udělat další kroky dvojím směrem. Především se musíme pokusit vyšetřit, co umožňuje a co zakládá onu integritu, a za druhé se musíme pokusit vyzkoumat, co umožňuje a co zakládá vztah onoho celku k tomu, co do celku integrováno není. Jinými slovy, musíme se tázat jednak po vztahu celku k sobě samotnému, jednak po jeho vztahu k něčemu jinému, druhému. V obou případech jde pochopitelně především o onu zvláštní „vnitřní“ (intrinsic) hybnost, o které mluvíme jako o aktivitě a o jejíchž jednotlivých výkonech mluvíme jako o aktech nebo akcích. Celek nemůže být integrován zvenčí, neboť zvenčí může být roztroušené pouze nahromaděno a

vnější silou drženo pokromadě. K bytostné povaze celku však náleží, že se ve své sjednocenosti udržuje navzdory všem entropickým tendencím. Celek, rozumí se pravý celek (tj. integrovaný zevnitř a nikoliv zvenčí) vzniká a udržuje se v protisměru k všeobecnému entropickému spádu. Na tomto místě nás nemusí zajímat, že tím vlastně - nejspíš nutně - urychluje entropii úhrnnou (za předpokladu, že takový úhrn je efektivně a nikoliv pouze v představách uskutečněn, tj. že je nějaký „systém“ vskutku „uzavřen“ - problém „světa vcelku“ necháme neřešen). Pro vztah mezi celkem a systémem v obecném smyslu je důležité, že (vnitrosvětý) celek je systémem otevřeným, ale ohraničeným. Hranice nemusí být nějak geometricky ostrá, ale má zásadní důležitost, protože je hranicí mezi „auton“ a „heteron“, tj. mezi „sebou samým“ a čímkoliv „jiným“. Tato hranice však principiálně není neprostupná, jak se to Leibniz pokusil demonstrovat na svém modelu monád. O celcích můžeme tedy mluvit jako o „monádách“ a podobně jako Leibniz předpokládat monády jednoduché (primordiální) a složité. To však, co Leibnizovi dělalo potíže s vysvětlením vztahu mezi samotnou (ústřední) monádou a její tělem (které je složeno také z monád, ovšem periferních), to může být vyjasněno, předpokládáme-li, že přechod mezi vnitřním světem monády a jejím osvětím je možný, a za druhé že se uskutečňuje za pomoci a prostřednictvím akcí, které nejsou nezbytně jednosměrné, ale mohou být stejně dobře zvnějšněním vnitřního jako zvnitřněním vnějšího.

(Berlín, 930429-3.)

<<<

>>>

### **Intencionalita - dvojí**

Hlavní problém dosavadní filosofie není, jak se mylně domnívá Adorno, jak se v myšlení dostat od pojmu a přes pojem k „nepojmovému“, neboť to je zajištěno dokonce už předpojmově v samotné intencionalitě, která bytostně spočívá právě v aktu skutečné transgrese (takže nezůstává pouhou transiencí), tj. v překročení sebe a ve vykročení k něčemu „jinému“, co tu je alespoň v nějakém smyslu a nějakém rozsahu časově dříve než sám (předpojmový) intencionální akt (z toho důvodu náleží k intenci víc než schopnost se někam a na něco zaměřit, neboť ono intendované „něco“ je přinejmenším původně mimo rámec a „bezprostřední“ dosah samotného aktu; právě proto tu jde o transgresi, eventuelně - na vyšší úrovni - o transcendenci, takže bychom místo o intencionalitě měli mluvit o intencionální transgresi resp. intencionální transcendenci). Ale ani pro pojmovost to není žádný problém, neboť žádný pojem nezůstává bez svého (intencionálního) předmětu. Pojem dokonce ani bez příslušného intencionálního předmětu nelze ustavit. Každý pojem je nerozlučně spjat se svým intencionálním předmětem, tak jako i naopak každý intencionální předmět je jednoznačně spjat se svým pojmem

(resp. s příslušnou komplexnější pojmovou stavbou). Skutečný problém je jinde, totiž v oné druhé „intenci“, vlastně přesněji: v druhém typu intencionality, která je starší než pojmové myšlení a která pak i samo již pojmově strukturované myšlení nezbytně doprovází (a v jistém smyslu komplikuje). Tato předpojmová a mimopojmová intencionalita je vlastní samotné reaktibilitě, a to na všech, i na těch nejnižších úrovních. O té se nyní nehodláme šířit, ale zmínku bylo třeba učinit, protože někteří autoři (třeba právě Adorno, i když o zmíněném dělení nemluví) ji považují za „autentičtější“ než onu pojmovou, která podle nich naopak onu předpojmovou nahlodává a deformuje.

(Berlín, 930501-1)

<<<

>>>

## **Reaktibilita**

Základním omylem filosofie (a později vědy) přinejmenším od dob Parmenidových je koncept soběstačného, v sobě samém spočívajícího, na ničem dalším nezávislého jsoucná. Navzdory vší sugestivitě, díky které toto pojetí působilo po dlouhé věky v evropském myšlení, je třeba dobře vidět, jak je spjato se založením a rozvíjením geometrie jako paradigmatické teoretické disciplíny: jednou konstituován, zůstává jednak sám geometrický obrazec vždy týmž, naprosto neměnným tvarem, zejména však může být s naprostou přesností myšlen vždy znovu i tenkrát, když nemůže být předmětem názorné představy, tedy např. když jde o tzv. obecný tvar (např. obecný trojúhelník). Vztahy mezi geometrickými obrazci mohou být rozpoznávány, analyzovány, vyjadřovány v matematických formulích apod., ale nikdy to nejsou vztahy založené samotnými obrazci, neboť geometrické obrazce na sebe navzájem nereagují. „Geometrické myšlení“, jak toto označení zavedl Pascal, je tedy nevhodné i v jiných ohledech, než jaké měl on sám na mysli. Geometrické nebo také matematické myšlení je v určitých případech velmi účinné pro svou přesnost a „exaktnost“, ale není funkční ve smyslu široce hermeneutickém. Důvod je prostý, ale není nikterak jednoduše nahlédnutelný, protože jsme dalekosáhle ovlivněni dosavadní vadnou tradicí. Spočívá ve skutečnosti, že tento svět nejenže není „složen“ ze žádných samobytných a neměnných jsoucen, ale není na takových jsoucnech ani založen. Myšlenkově musíme vyjít naopak z událostí (a to – po nezbytném rozlišení celků od hromad – z událostí „pravých“), které začínají, vznikají a po nějakém čase, charakteristickém pro jejich průběh, zase končí, pomíjejí, zanikají a které proto nemohou být žádnými „základními kameny“ univerza, ovšem událostí schopných na sebe navzájem reagovat, tj. vybavených reaktibilitou. Teprve na základě reaktibility se nějaké události mohou stát součástí světa, tj. událostmi vnitrosvětými. Dokonce lze říci, že svět je konstituován díky této reaktibilitě, která ovšem sama také nestačí (tj. musí vzniknout situace, v níž je k takovému

vzájemnému reagování příležitost, což je ovšem zvláštní problém). Proto můžeme svět chápat jako založený nikoliv na samotných událostech, nýbrž na jejich vzájemných reakcích. Svět, jak jej zakoušíme a známe, je výsledkem, „produktem“ reaktivity nesčetných událostí, které však samy o sobě nemají žádný vnitrosvětový charakter. Toho se jim dostává teprve zapojením do kontextury mnoha dalších navzájem reagujících událostí: každá událost je zapojována do této kontextury tím, že na ni jiné události reagují, a sama spolupůsobí na obdobné zapojení jiných událostí tím, že na ně také reaguje.

(Berlín, 930513-1)

<<<

>>>

### **Reaktivita**

Samostatným problémem, který je třeba bedlivě prošetřit, je otázka, zda snad nemá hlubší smysl a oprávnění předpokládat, že ne všechny události (tj. všechna jsoucna, neboť jsoucna jsou vždy události nebo komplexy událostí, a to buď takové komplexy, které samy jsou událostmi vyššího řádu, nebo prostě „hromady“ událostí; podle toho mluvíme o „pravých“ nebo „nepravých“ jsoucnech) jsou schopny reagovat na jiné. V jednom omezení je věc docela jasná, totiž půjde-li o „nepravé“ události, které už jen proto nemohou samy na nic reagovat, neboť nejsou pravými celky (pokud lze v takovém případě metaforicky o nějakém „reagování“ mluvit, pak jeho skutečnými „subjekty“ a nositeli jsou „nižší“ složky, z nichž se zmíněná nepravá událost „skládá“). Jako příklad může sloužit chování některých „hromad“ v gravitačním poli, kdy se osvědčuje náš zvyk předpokládat, že větší hmota má vždycky jakési těžiště, s jehož pohybem pak počítáme, jako by reprezentoval pohyb celého tělesa. Naproti tomu s mnohem většími neshodami se setkáváme při řešení takřikajíc principiálních problémů zcela teoretického charakteru, kdy nějaké ověření ve skutečnosti přinejmenším prozatím není dost dobře možné. Teoretická fyzika se např. tohoto problému dočasně „zbavila“ tím, že se vyhýbá termínu „akce“, ale mluví o „interakcích“. To jí umožňuje se nestarat o to, zda virtuální kvanta nebo částice mají vůbec nějakou reaktivitu, zda jsou samy schopny reagovat. Termínem „interakce“ se pak zakryje tato otázka: nejsou jedinými „aktéry“ interakce mezi virtuálními a reálnými kvanty resp. částicemi jen ty, o nichž můžeme mluvit jako o reálných? Anebo můžeme právem přisoudit i oněm druhým schopnost akcí a tedy i reakcí? Již z tohoto důvodu je zřejmě nutné se zabývat rozdílem mezi akcí a reakcí. Zajisté je každá reakce možná jen jako akce, ale otázkou je, zda každá akce je schopná svůj průběh jistým způsobem „přizpůsobit“ dané situaci, tak aby k eventuální reakci (na něco vnějšího) mohlo dojít.

(Berlín, 930513-2.)

<<<

>>>

## **Filosofie**

Ve filosofii nemůžeme mluvit o obecně platných (filosofických) poznatcích. To jistě neznamená, že se při filosofování bez poznatků objedeme, ale nejsou to nikdy poznatky ve vlastním slova smyslu filosofické, nýbrž buď založené na obecné nebo vlastní jedinečné zkušenosti, zejména pak na různých vědách. Co filosofii jak na zkušenosti v široce obecném smyslu, tak na práci odborných věd mimořádně zajímá, nejsou samy poznatky, nýbrž způsob, jak se k nim dospělo, jak jsou zapojeny do širších souvislostí a jak se s nimi dále pracuje. Filosofie je především reflexe: podrobuje reflexi myšlení a myšlení a na myšlení založenou praxi (vědeckou, politickou, náboženskou atd.). Nezůstává však jen u tohoto jakoby rentgenového prosvěcování toho, co je nám obvykle přístupno jen na povrchu, jen aby odhalila to, co je zatím, uvnitř, v hloubce, ale pokouší se to, co tam najde, vylepšit opravit, napravit. A to je samozřejmě možné pouze za toho předpokladu, že tam najde chybu, které správně porozumí. Filosofie je proto především orientována na chyby a omyly a na jejich odhalování. Právo na to si musí vždy znovu uhájit tím, že především odhaluje omyly a chyby vlastní. Nedělá to z nějaké posedlosti, z jakéhosi zvráceně přehnaného perfekcionismu, nýbrž proto, že od některých chyb a omylů něco významného očekává. Systematické a principiální kritické odhalování chyb a omylů představuje totiž nikoliv tĕkání, nýbrž skutečnou cestu. Není to jistě cesta přímá, ale je plná zákrutů, někdy divných, často však i zajímavých návratů, které nejsou pouhým opakováním – ale je to cesta odněkud někam, i když nevíme bezpečně ani odkud, ani kam. Je to něco podobného jako u osudů živých bytostí na naší planetě, jenomže v tomto případě jde o osudy myšlenek. A filosofie se navíc pokouší tuto svou cestu pochopit a tak se v jejím pokračování lépe orientovat.

(Berlin, 930522-1)

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

<<<

>>>

## **Převrat (zlom) 1989**

Přibližný rozvrh přednášky v Osteuropa-Institutu 25. 6. 1993:

1. Co se stalo nikdo nepředvídal proč hledat příčiny (že by je nikdo dříve neznal? Otázka je nesprávně nebo alespoň jednostranně kladena.

2. Jak jinak lze otázku položit? Takto: jaký smysl má to, co se stalo? Co nám to ne-li říká, tedy napovídá, čeho to je znamení? To je stará otázka po „znamení časů“.
3. Co si od této otázky můžeme slibovat? Jak jí vůbec máme rozumět?
4. Toynbee a metoda „challenge and response“ (výzva a odpověď) když šlo o relativně prudké změny v životě celých civilizací.
5. Nemůže být tato náhlá a pronikavá změna také znamením čehosi většího, než si připouštíme? Co se to vlastně zhroutilo? A zhroutilo se to teprve nyní?
6. Nutnost dávat si dohromady věci, které jakoby vůbec dohromady nepatřily. Naše předsudečnost a také slepota. Co znamenala ona velká masová hnutí, jež byla jednou nazývána fašismem, jindy nacismem, jindy komunismem nebo rovnou stalinismem? Nepřijdou další?
7. Jak reagují politici a vlády, jak reagují media, jak reaguje většina lidí? Vytěsňují tyto fenomény ze své mysli, chtějí se chovat, jako by šlo jenom o anomálie a výstřelky. Chceme se stát svědky ještě dalších katastrof? Pak jen se pokoušejme vrátet ke stavu před těmito hnutími.
8. Co čekali všichni ti podporovatelé a přívrženci oněch velkých hnutí? Nejde tu o to, že byli podvedeni, ale o to, kam směřovala jejich naděje. Co si slibovali? Kam se chtěli dostat? Je snad to, co se stalo, důkazem, že čekali marně a že jejich naděje byly nereálné či dokonce nesmyslné?

(Berlin, 930622-1)

[Záznam se dochoval jako kartotéční lístek v AUK. Plný text přednášky je v databázi pod číslem 1772: „Přelom jako memento a výzva“. Pozn. red.]

<<<

>>>

### **Filosofie a kontexty**

Filosofie nepodléhá iluzi, že by někdy mohla předložit nějaké obecně platné, a pro všechny myslící lidi závazné výsledky svého zkoumání. Tím se principiálně liší od speciálních věd, jejichž poznatky mají donutivý charakter. To však vůbec neznamená, že ve filosofii panuje nějaký chaos naprosto rozmanitých a snad přímo nahodilých mínění. Také filosof usiluje o to, aby druhé, a to nejen druhé filosofy, ale všechny myslící lidi, přesvědčil, tj. aby je učinil autentickými („očitými“ a „ušitými“) svědky, kteří nebyli přemluveni ani umluveni, nýbrž přivedeni k tomu, aby sami nahlédli. Ono nahlédnutí však má jinou povahu a je jinak „umístěno“ a „rozloženo“ než to, co k nahlédnutí předkládá nějaká speciální věda. Filosofii jde vždycky také o člověka a o jeho lidskou situovanost, zejména pak o jeho konkrétní situaci. To nelze ve stejné míře obecně říci o vědách. Ve filosofii nemá mnoho smyslu se přít o principy; platí v ní „de principiis non est disputandum“, ovšem právě v tom smyslu, že se předpokládá různost

principiálních východisek. Rozhovor, spor a soutěžení mezi různě orientovanými filozofy a filozofiemi začíná teprve tam, kde jde o interpretaci konkrétních situací, konkrétních problémů s nimi spojených a zcela osobních lidských záležitostí, ať už individuálních nebo společenských a dějinných. Každý filosof má právo si zvolit východiska a principy zcela po svém (jediné, co se očekává, je jistá otevřenost a loajalita k druhým, spočívající v tom, že to podniká s otevřeným hledím a že svá východiska neutajuje, nýbrž naopak sám je přezkoumává a vyjasňuje). Právě na konkrétních problémech a na konkrétních situacích se ověřuje a prokazuje nosnost zvolených principů a východisek. Víme totiž, že věci a situace nám dávají smysl pouze v jistých širších kontextech. A filosof se snaží uvést konkrétní situace a konkrétní problémy do kontextů, které si sám připravil resp. „pojal“, ale od kterých si slibuje, že podstatnou měrou přispějí k vyjasnění oněch konkrétních lidských situací.

(Berlin, 930702-1)

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

<<<

>>>

### **Méontologie**

Kdyby byla znalost staré řečtiny rozšířenější, bylo by možno počítat na straně čtenáře s údivem, snad i pohoršením a nejspíš také naprostou odmítavostí. Tak jako *ontologie* znamenala vědu (či lépe myšlenkovou disciplínu, LOGOS) o tom, co jest (TO ON, ON = jsoucí, je odvozeno od EINAI = býti), měla by analogicky *méontologie* být vědou resp. myšlenkovou disciplínou o tom, co není (TO MÉ ON = nejsoucí). To vypadá nanejvýš podezřele a přímo pochybně: kdo by se chtěl zabývat „nejsoucím“? Nejsoucí přece není ničím, co by nás mohlo zajímat – je to „nic“. To dá přece každému rozum. Málo lidí si uvědomí, že právě v tomto bodě jim tzv. „zdravý rozum“ našeptává něco, co muselo být někým vymyšleno, tj. myšlenkově objeveno a ustaveno, a že to vůbec není vůbec nic samozřejmého.

Ten „někdo“ byl jeden ze dvou největších předsokratovských myslitelů, totiž Parmenidés.

(Praha, 930703-1.)

<<<

>>>

### **Pravda nepředmětná**

Není tak nesnadné vzít na vědomí a pochopit, že podobně, jako musíme rozlišovat mezi věcí nebo osobou a naší představou či pojetím té věci nebo

osoby, musíme rozlišovat i mezi pravdou a naším poznáním a pojetím pravdy. Zcela zásadní chybu udělal již kdysi dávno Aristotelés, když za vlastní místo pravdy prohlásil LOGOS (a to ještě ve smyslu soudu, výpovědi). Pravda, jejíž místo je v soudu (výpovědi), je vždy jenom lidským pokusem o vyslovení něčeho, co platí i bez tohoto vyslovení a co je mírou a kritériem tohoto i každého jiného pokusu o takové vyslovení. Skutečný problém se skrývá jinde. Jakmile je provedeno toto rozlišení mezi pravdou a jejím poznáním a pojetím, je v důsledku tisícileté tradice z oné pravdy samotné učiněna jakási předmětná skutečnost, věc, realita. To je však natrvalo neudržitelné; něco takového se mohlo chápat jako smysluplné pouze v rámci středověké koncepce, že jde o ideu v boží mysli, což zase byla adaptace platónského pojetí idejí. Pokusit se o jiné pojetí, které by sice jednoznačně chápalo pravdu jako skutečnost (= vedoucí ke skutkům, k uskutečnění), ale nikoliv jako realitu (tj. věčnou, předmětnou skutečnost již uskutečňenou), tedy nutně předpokládá kritiku celé dosavadní myšlenkové tradice právě z tohoto hlediska, a to znamená také pokus o rozpoznání onoho rozcestí, na kterém se kdysi pradávno filosofie vydala „nesprávným“ směrem. Právě v rámci toho pojetí, které máme na mysli a jehož se pokoušíme dobrat, bude tato formulace, která asi ihned vzbudí námitky a protesty, mít docela zřetelný smysl. Aby však tento smysl mohl být vskutku ozřejmen, je zapotřebí provést řadu výzkumů a také několik myšlenkových experimentů. Filosofie je totiž svou bytostnou povahou disciplínou experimentální, i když se její experimenty přímo týkají pouze myšlenek.

(Berlin, 930703-1)

<<<

>>>

## **Smysl**

Po smyslu se tážeme několikerým způsobem a slovo „smysl“ tu potom chápeme v různých významech. První, základní význam spočívá v našem rozpoznání, že některé „věci“ (tj. souvislosti, události, artefakty atd.) nám „dávají“ smysl a jiné nikoliv. Zároveň si přitom uvědomujeme, že okolnost, že nám něco „nedává“ smysl, ještě nemusí znamenat skutečnou absenci smyslu, nýbrž také jen to, že jsme onen smysl (dosud) nepochopili. Přitom nám nejde o víc než o jisté omezené souvislosti, např. když zjistíme, že jakýsi podivný útvar ve větvích stromu, připomínající naskládanou hromádku větviček, je vlastně ptačím (vraním) hnízdem. V takovém případě se už netážeme, jaký má vůbec pro ty ptáky smysl sedět na vejcích a přivádět na svět další mladé, jaký smysl má existence vran v přírodě, jaký vůbec má smysl život ve vesmíru, jaký smysl má vesmír apod. Omezený, ohraničený smysl naskládaných větviček je nesporný, nejde o náhodu, nýbrž o umělý výtvar, byť (ve srovnání s jinými hnízdy) značně nedokonalý, ba primitivní. Ale jakmile už nejde o život a o to, jak si živé bytosti přizpůsobují svět



ke svým cílům (byť neuvědomovaným), zdá se nám otázka po „smyslu“ nesmyslná. To proto, že kauzální nexus považujeme za něco naprosto odlišného od „smysluplnosti“: kauzalita sice počítá se souvislostmi, ale nikoliv se smyslem. Proč však uvažujeme tímto způsobem? Je to prastarý vliv Aristotelův, který v nás přetrvává v podobě před-sudků. Fenomenologie tento rozdíl smazává a ukazuje, jak vůbec všechno, co vnímáme a co si uvědomujeme, je už nějak „smysluplné“, i když se nám to zdá být beze smyslu. Ona nesmyslnost se nám musí nějak ukázat resp. vyjevit, a to je možné jen na pozadí resp. na bázi nějaké smysluplnosti, totiž smysluplnosti našeho dívání a vidění, poslouchání a slyšení atp. Tím však „smysl“ radikálně subjektivizuje.

(Berlín, 930704-1)

<<<

>>>

### **Filosofování jako životní styl**

Filosofování je samozřejmě záležitostí myšlenkovou, ale má závažné důsledky mimomyšlenkové. Nejzřejmější to je, když si plně uvědomíme, jak závažnou úlohu má ve filosofii reflexe. Myšlení samo bylo zpočátku plně ve službách smyslů a smyslového vnímání. Jeho superiorita se však musela dříve nebo později zcela nutně prosadit, a prosadila se tím, že se myšlení v různých souvislostech, za různých okolností a na různých rovinách emancipovalo a začalo si „vymýšlet“. To bylo předpokladem a mohutným prostředkem mýtů. Už v rámci mytického myšlení se však ukázalo, že tvořivost je schopna důležitějších výkonů pouze tam, kde vstupuje do služeb nějakých rozvrhů, týkajících se také oněch předpokladů (ať už „přirozených“, fyziologických atd., anebo „historických“, osobně či kolektivně), které nyní novým způsobem zapojuje do souvislostí jim původně nevlastních a tím je de facto „kultivuje“. Jednou z nejvýznamnějších podob této „kultivace“ je postupující zlepšování a zpřesňování povědomí a pak přímo vědění toho, co člověk dělá nebo co už udělal, tedy jakási prvotní forma „reflexe“ či lépe „praereflexe“. K rozhodujícímu kroku dochází s řeckým vynálezem pojmů a pojmovosti, které dovolují, aby se reflexe prosazovala s intenzitou do té doby nedosažitelnou. A právě v tomto směru se od počátku reflexe jeví také jako problematická, nebezpečná a v některých ohledech přímo jako škodlivá. V mnoha případech to je jenom zdání, jehož zdrojem a pozadím jsou obavy zastánců starých pořádků, také pořádků vědomí a myšlení. Když se – brzo po vynálezu pojmovosti – zrodí filosofie, znamená to pronikavý zářez vůbec do stylu lidského života. Kantovy tři slavné otázky mají svůj nevyslovený předpoklad: je lépe vědět nebo nevědět? Je lépe si uvědomovat, co děláme a co jsme udělali, anebo raději to ani nemáme chtít vědět? Filosofie vědomě volí vždycky cestu, na níž je obrovské úsilí vynakládáno právě na to, abychom co nejlépe a nej přesněji věděli, co vlastně děláme, když něco děláme, zejména pak, když myslíme. Nemůže být

pochyb o tom, že to nelze vydávat ani za jediný, ani za nejdůstojnější způsob životního úsilí. Zůstává však skutečností, že pro řadu lidí, kteří se na cestu filosofování jednou dali, už žádný jiný životní styl, který by tento moment, tuto závažnou ingredienci vyloučil, není dost dobrý, ba ani snesitelný.

(Berlín, 930706-1.)

<<<

>>>

## **Smysl**

Moderní myšlení si nedovede představit resp. pomyslet, mýnit smysl v neživé přírodě. Teprve docela nedávno se někteří teoretičtí fyzici a astrofyzikální kosmologové začali opět pozastavovat nad tím, jak jsou podmínky v reálném univerzu krajně pozoruhodně vyváženy (a musely být zejména na počátku, hned po „velkém třesku“, pokud ještě tato teorie nebyla všemi opuštěna, vyváženy přímo neuvěřitelně přesně), tak aby život mohl nejen nějak vzniknout, ale aby byl možný jeho dlouhodobý vývoj, tak aby mohl dospět až k organismům tak složitého nervového systému, psychiky a inteligence, jakým je člověk. Vyvodili z toho závěr, že náš vesmír je jakoby vysloveně stvořen pro člověka, a začali proto mluvit o „antropickém“ vesmíru. Samozřejmě se hned objevily teorie, které tuto výjimečnou vhodnost našeho vesmíru pro vznik života a vývoj až po vysoké formy oslabují, relativizují nebo dokonce vykládají jako zdání, jako optický klam. Ale nechť tomu je v neživé přírodě jakkoliv, svět živých bytostí, i kdyby měl být opravdu omezen na tu jedinou planetu jediného Slunce nejen v celé galaxii, nýbrž v celém vesmíru, je dokladem toho, že smysluplné dění není lidským výmyslem, nýbrž že tu bylo dlouho před tím, než se člověk na této planetě jakožto aktér vůbec objevil. Málo platí, když o životě budeme (jako Jeans) mluvit jako o náhodné plísni na jednom nepatrném zrníčku vesmírné hmoty. Život nemůže být pojat jako omyl neživé přírody ani jako náhoda. Náhoda, která trvá tři až čtyři milardy let navzdory své ohroženosti a zranitelnosti, prostě přestává být náhodou. Radikální subjektivizace smyslu, odvození veškeré smysluplnosti z lidské subjektivity a její omezení na lidskou subjektivitu je prostě chybným krokem. Pokud na něm někdo zarputile trvá, ukazuje, že mu nejde o nezaujaté posuzování skutečnosti (jak obvykle tvrdí), nýbrž o náhražková řešení nějakých hlubokých vlastních problémů, komplexů atp.

(Berlín, 930706-2.)

<<<

>>>

## **Svoboda a dějiny**

Řekové vymysleli pojem příčiny a dali základ tzv. kauzálnímu myšlení. Toto myšlení je sice hrubě chybné, ale bylo a dosud je v mnoha oblastech efektivní a udržuje se už po mnohá staletí. Základní chyba tohoto myšlení spočívá v předsudku, že všechno, co kdy nastalo a nastane, mělo nebo má a bude mít svou příčinu. Stejnou chybou by ovšem bylo tvrdit, že nic nemá svou příčinu, kdyby sama koncepce příčiny a příčinnosti nebyla vadná. Aniž bychom se na tomto místě zabývali touto její vadností, formulujme předběžně svou tezi asi následovně: něco z toho, co se kdy dělo, děje a bude dít, bude mít vždycky své „příčiny“ v předchozím stavu věcí, ale nic z toho, co se dělo, děje a bude dít, nelze zcela převést na předchozí příčiny a tak odvodit z minulosti. Takto formulovaná teze otvírá prostor pro akceptování tzv. kontingence. (Vhodný český název chybí, slovo „nahodilost“ totiž neodpovídá.) Obecně platí, že každá situace je z části kontingentní (tj. jsou v ní kontingentní momenty), ale že předpokladem skutečného (efektivního) využití této situace je svobodný akt či svobodná akce. To znamená, že svoboda má sice v kontingenci svůj předpoklad, ale že kontingence sama ještě k svobodnému aktu nijak samozřejmě a takřka automaticky nevede. Kontingencí je charakterizována situace, ale situace je vždy situací nějakého subjektu, a ten uplatňuje nebo neuplatňuje (svou) svobodu. K uplatnění svobody nemusí nutně náležet vědomí, ale vědomí silně umocňuje možnosti uplatnění svobody. Na druhé straně svoboda je vždy svobodou nějakého subjektu, není vlastností situace. Nikoliv pouhá svoboda, ale vědomí svobody a zejména reflexe (nebo alespoň praereflexe) toho, co znamená svobodu uplatnit (a eventuálně jí zneužít), vytváří předpoklady pro jednání, které samo sebe koncipuje a samo sobě rozumí jako jednání dějinnému. Kontingence je tedy pouhým předpokladem dějin, ale nemůže dějiny a jejich dějinnost zakládat. To může jen svobodný subjekt, který svou svobodu uplatňuje a zároveň si toto uplatnění vlastní svobody uvědomuje právě jakožto uskutečnění svobodného (a tudíž odpovědného) činu.

(Berlín, 930706-3.)

<<<

>>>

## **Pojem**

Kouba říká ve svém doslovu k Nietzschevě *Radostné vědě* (1972), že u Nietzsche „je pojem metafyziky – jako ostatně naprostá většina jeho pojmů – značně rozkolísaný“ (str.272), aniž by se nad tímto soudem pozastavil, ba snad aniž si dost uvědomil, co tímto výrokem o Nietzschevi říká. Především: bylo-li by pravdou, že většina Nietzscheových pojmů má „rozkolísaný“ charakter, znamená to, že Nietzsche nemůžeme považovat za filosofa, neboť filosofie je přesná a stále se zpřesňující práce s pojmy, a to od samého počátku. Filosofie vznikla a mohla vzniknout pouze tam, kde došlo k vynálezu pojmů a pojmovosti. Myslitel, jehož

pojmy (a dokonce většina pojmů) jsou „rozkolísané“, může být zajímavý, dokonce významný, ale není to v žádném případě filosof (nemá-li také náš pojem filosofa být rozkolísaný a tedy nefilosofický). Je tu však ještě druhá stránka věci, která se už tak jednoznačně neváže ke konkrétnímu mysliteli, zde tedy Nietzscheovi. Co to vlastně znamená, že nějaký pojem je rozkolísaný? Co to je vůbec pojem? Může být „rozkolísaný pojem“ ještě považován vůbec za pojem? Pojem má „funkci“ – to ostatně výslovně praví i Kouba, totiž že „plní úlohu“ (tamtéž). Pokud tuto funkci či úlohu neplní, není to pojem: pojem, který nic (přesně) nepojímá, prostě není pojem. Rozkolísanost se nemůže týkat samotného pojmu, nýbrž pouze jeho užití. Když však je pojmu užito různě, tj. „rozkolísaně“, znamená to, že se pod tímž slovem rozkolísaně vystřídávají různé pojmy. Pro náš případ by to tedy znamenalo, že Nietzsche má celou řadu pojmů např. metafyziky (ale platí to podle Kouby o většině Nietzscheových pojmů), které prostě střídá. Byla by tu ještě otázka, kde ty pojmy vzal: ustavil je sám? Nebo je prostě přejal od někoho jiného, tedy od různých filosofů? Lze vůbec určit, který pojem převzal od kterého jiného filosofa? Bral je snad prostě jen tak „ze vzduchu“? To by byl jen další důvod, proč bychom museli odmítnout ho kvalifikovat jako filosofa. Tedy: pojem buď je nebo není platně ustaven – a nemůže být rozkolísaný. Takové může být jen užití celé řady sice pod jedním termínem se skrývajících, ale navzájem různých pojmů. Rozkolísanost se pak týká jen užití slova, nikoliv pojmu. Jednoho pojmu nemůže být užíváno „rozkolísaně“, nýbrž buď platně nebo neplatně. – I takovému mysliteli, jako je Kouba, prostě chybí výuka tradiční logiky.

(Berlín, 930707-1.)

<<<

>>>

### **„Morální“ svět / Normy mravní**

Kouba staví ve svém doslovu k *Radostné vědě* souřadně vedle sebe „přítakání ne-morálnímu, otevřenému světu“. Musí tak učinit, protože samotnému slovu „ne-morální“ (navzdory pomlčce) by nikdo ve smyslu „otevřený“ nikdy nerozuměl. Kouba *chce* sám slovo „ne-morální“ takto chápat a *chce* také, aby čtenář toto slovo jako „otevřený“ bral, rozumí se tedy v pozitivním smyslu (to je další sugerovaná okolnost: otevřenost má jen někdy význam pozitivní, jindy však povážlivě negativní: např. když jsou otevřeny, tj. nezablokovány dveře do výtahu, který však v patře není – to hrozí katastrofou). Obávám se však, že právě zde je v pozadí Koubova myšlení hrubá chyba. Ne-morální svět je světem uzavřeným, dokonce světem velmi těsným a zejména naprosto nudným. Teprve ze strany morálního světa a jeho nových struktur byl primitivní ne-morální a před-morální svět otevřen a bylo možno z něho vykročit do (samozřejmě opět jen relativní, ale nesrovnatelně větší) otevřenosti světa morálního. Kdo se chce v tomto do široka otevřeném novém morálním světě chovat jako ve světě otevřeném, ale zároveň

popírat platnost jeho morálnosti, má dvojí cestu: buď zvednout nároky a závazky ve jménu vyššího typu morálnosti, anebo se chovat jako parazit na onom morálním světě, jehož morálnost sice neuznává a popírá, ale bez níž by se propadl do těsné uzavřenosti a nudy světa před-morálního a ne-morálního. Takto problematizoval např. Ježíš starý mojžíšský zákon ve jménu „vyšší spravedlnosti“. V tomto smyslu „morální“ je už každá hra, která má svá z před-morální a ne-morální roviny neodvoditelná pravidla; a její morálnost je nutně meta-fyzická, neboť není z FYSIS odvoditelná ani na FYSIS převoditelná. Tak to ovšem zajisté Nietzsche na mysli neměl. A tak to nemá na mysli ani Kouba, ačkoliv až na tu problematickou historizaci post-moderní by mělo terminologicky blízko k slovu meta-fyzický, které vlastně znamená post-naturální, dnes bychom řekli: post-romantický.

(Berlín, 930708-1.)

<<<

>>>

### **Slabost / Smysl „poslední“**

Kouba v navázání na Nietzsche interpretuje: „Nietzsche spatřuje v tomto morálním výkladu projev slabosti, pokus vystoupit z enigmatického pole světa a spočinout v úlevném obecném přesvědčení, že svět jako celek má ´poslední smysl´.“ (Str.272.) To je jako kdyby v šachistově nahlédnutí, že v další hře nemá šanci a že je tedy rozumné partii vzdát, bylo možno spatřovat nějakou slabost a síla by byla spatřována spíše v tom, že buď poruší pravidla nebo že kopne do šachovnice. Právě naopak síla šachistova spočívá také v tom, že si dopředu umí spočítat, má-li či nemá-li šanci ve hře, kterou právě hraje. Nechápu, proč by pro člověka primitivního, hrubiána, plného zloby atd. měla být myšlenka vyššího smyslu jakkoli úlevná (vyhýbám se tu Koubově formulaci, protože je podvodná, neboť strká tomu, kdo drží „morální výklad světa“ – ať už to je cokoli -, do bot předem slámu, kterou pak vítězoslavně vytahuje). Zdá se přece, že právě ve věku, do něhož vyústuje modernita se svým nihilismem, je pro všechny, pro něž platí výraz „moral insanity“, naopak úlevná myšlenka, že vposledu na ničem nezáleží, že v posledu nic nemá smysl (ostatně to není myšlenka tak „moderní“, jak by se mohlo zdát – srv. žalm .. pijme, hodujme..). Slaboch je právě ten, kdo si raději vymýšlí, že nic nemá smysl, než aby na sebe vzal riziko, že selže, když se do něčeho s vervou a hlubokým přesvědčením pustí. Ke krizi či otřesu může vést nějaká zjevná nesmyslnost nebo převládání nesmyslnosti pouze toho, kdo je ve smyslu resp. ve spolehnutí na smysl poměrně hluboce a důvěrně zakotven. Naprostá chyba však spočívá v Koubově neschopnosti rozlišit mezi smyslem jako předpokladem každé dílčí smysluplnosti a smyslem jako dílčím dosahováním něčeho, co se relativně má právo smyslu a smysluplnosti dovolat. Je to

subjektivismus, který sice vyklidit pole pouhé faktičnosti, „realitě“, ale trvá na tom, že vše, co nad ni jest, je lidským výmyslem.

(Berlín, 930708-2.)

<<<

>>>

### **Filosofie a člověk**

Filosofie se může zabývat čímkoliv, ale zabývá se tím vždycky poněkud odlišně od toho, jak se tím zabývá nějaká odborná věda nebo jak se o tom běžně hovoří mezi lidmi (hlavně to vždycky vztahuje k celku). A potom je celá velká oblast témat, která jsou specificky filosofická, ale filosofie je vnáší všude tam, kam sama vkročí. To si můžeme zjednodušeně ukázat na následujícím příkladě. Přírodní vědy se zabývají určitou stránkou, složkou, částí přírodních jevů. Filosofie se bude ihned tázat, co to je vlastně příroda, co se tím v různých případech míní (slovo samo už v řečtině i pak v latině a v dalších jazycích poukazuje na „rození“, ale dnes tím naopak máme na mysli převážně přírodu neživou, neboť život známe jen jako výjimečný fenomén na jediné planetě jediné hvězdy v celém vesmíru). Pak hned bude následovat otázka po tom, co je ne-příroda, nepřírodní, eventuelně nepřírozené. Chápeme-li vše, co dělá či udělal člověk, jako ne-přírodu, vzniká otázka, zda člověk sám náleží do přírody nebo už pouhou přírodností překročil, a v čem toto překročení spočívá. Tak už zde máme na jedné straně přírodu a na druhé straně člověka. Ten se nějak z přírody vydělil, alespoň zčásti ji opustil a začal vytvářet jakýsi nový prostor, nový svět svými společenskými (mezosobními) vztahy, svými návyky a způsobem života, svým celým chováním, svými výtvoři, kulturou atd. Takže tu máme jednak svět přírodní, jednak svět společenský a kulturní, a proti oběma těmto světům tu je člověk, který se k nim nějak vztahuje, který má na tyto světy také hluboký, bytostný vliv už jen svou existencí. Kdo to je tento člověk? Také některé vědy se zabývají člověkem, ale nikdy jej neberou jako celek, kdežto filosofie nechce nic vynechat, nic opomenout, na nic zapomenout. A proto nemůže nechat bez povšimnutí ani to, něco jiného je člověk jako předmět úvah a zkoumání, a něco jiného zase jako uvažující a zkoumající, tedy jako podmět, jako subjekt uvažování a zkoumání. Je tento člověk-subjekt opravdu částí světa (ať už přírodního nebo společenského)? Sama tematizace subjektu jakožto non-objektu si pak nutně vyžaduje další reflexi: jaké to jsou vlastně skutečnosti, které nemají buď vůbec předmětný charakter, anebo se předmětnou stránkou prostě nevyčerpávají?

(Berlín, 930713-1.)

<<<

>>>

## **Platnost**

Je třeba přísně rozlišovat různé druhy platnosti. Jinak „platí“ (= jsou závazné) státní zákony, jinak zvykové právo; jinak platí (námi formulované) přírodní zákony, jinak (na našich formulacích nezávislé) přírodní zákonitosti (které se svými formulacemi přírodních zákonů jen pokoušíme vyjádřit); jinak platí bankovka nebo poštovní známka, jinak nějaký soud či výrok. Zejména však je nutno podrobit kritickému přezkoumání rozšířenou představu (spíše nezdůvodněné mínění či předsudek), že platnost se vztahuje pouze k člověku: také pro zvířata i pro rostliny jsou některé věci platné a jiné neplatné, a vůbec nezáleží na tom, zda si živé bytosti (s výjimkou člověka) tuto platnost či neplatnost nemohou „uvědomit“. Právem lze mít dokonce za to, že všechny „přirozené jednotky“ v Teilhardově smyslu, tedy např. i atomy resp. Zejména elektrony se chovají více méně přiměřeně nějakým „platnostem“, kterým zatím ještě zdaleka nerozumíme, tj. které jsme ještě nebyli schopni platně poznat a popsat či objasnit. Platnost je něco, co adresně vyzývá nějaký subjekt, aby se nechoval pouze setrvačně, nýbrž aby v určitém rozsahu vykročil ven z této setrvačnosti, překročil ji, a to nikoliv nezbytně jejím narušením, nýbrž prostě využitím některých momentů otevřenosti, jež jsou pro situace všech „subjektů“ (přirozených jednotek) charakteristické a vždy přítomné. To souvisí s tím, že veškeré setrvačnosti jsou založeny na dodržování jistých platností, tak jako jsou založeny na reakcích a tedy na dění, na proměnlivosti.

(Berlín, 930721-1.)

<<<

>>>

## **Možnost**

Způsob, jak se užívá ať už běžně, ať v odborných kontextech slova „možnost“, je plný rozporů a konfuzí. Už to, že některé věci považujeme za nemožné, ukazuje na to, že jejich možnost máme za „nejsoucí“. Proto na druhé straně mluvíme o skutečných (nebo reálných) možnostech, tedy o možnostech, které „tu jsou“. Otázka, odkud se „možnosti“ berou (rozumí se různé možnosti, neboť tam, kde existuje pouze jediná možnost, jde přece o nutnost), zůstává nejen bez řešení, ale je vytěsňována z povědomí, neboť zejména v rámci pankauzálního myšlení, které se tak rozšířilo, je neřešitelná. Možnost znamená v tomto kontextu pouze skutečnost, která ještě nenastala, ale která nutně nastane (neboť její vzdálenější příčiny již nastaly). Z tohoto dilematu nás nevyvádí (resp. Jen zdánlivě vyvádí) předpoklad, že existují relativně samostatné řetězce kauzálních souvislostí, které se mohou potkávat a vzájemně na sebe (kauzálně) působit, aniž by samo setkání mělo určitou příčinu – je zkrátka nahodilé. To znamená opuštění pankauzalizmu, ale uvolnění je vytlačováno do vnějších okolností. To nevede nikam. Uvolnění je v hloubce, nikoliv na povrchu. Kontingence musí být chápána jako primární (v tom

je relativně oprávněno ono zkoumání chaotických procesů, které teď přišlo do módy). Hrubým omylem každého kauzalizmu je jakoby samozřejmý předpoklad, že minulost rozhoduje o budoucnosti, zatímco pravý opak je pravdou. Základem veškeré skutečnosti je reagování, odpovídání, nikoliv působení. A odpovídání je možné jen tam, kde je na co odpovídat. Je-li proto řeč o reagování, nesmíme si chápání reakce zjednodušovat na reakci na „něco daného“. Jsou zásadně dva druhy reagování, reagování na jsoucna a na dané situace a procesy (dění), a pak reagování na nepředmětné výzvy. A právě tento druhý způsob zůstává i uprostřed převahy reakcí prvního druhu vždy přítomen jako každou situaci specificky otvírající – a tím otvírající i nové „možnosti“, kterých dříve nebylo a které nejsou nijak v minulosti zakotveny a z minulých stavů žádným způsobem nevyplývají.

(Berlín, 930721-2.)

<<<

>>>

### **Postmoderna v myšlení**

Myšlenkový postmodernismus – zejména u nás – je vlastně jakousi vadnou reakcí na pozitivismus (resp. na to, co z něho přežívalo v dosavadním „marxismu“, spíše ovšem engelsismu). Positivismus počítá pouze s fakty a faktičnem. Veškeré myšlení, které počítá s něčím jiným, s něčím „navíc“, považuje pozitivista za mýtus či ideologii. A protože to je pozice dnes už nedržitelná (i když ovšem stále ještě velice rozšířená), je nyní odmítána tak, že se přejde do opačného extrému: návrat k mýtu, k narativitě, k výmluvnosti na místě argumentace, k rétorice a sofistice. Společně pozitivistům i postmoderně je odmítání „platnosti“, která není založena na jsoucím a daném, ale je konkrétně a právě pro ně platná a závazná, takže konkrétní jsoucí a dané se má stát (a v jistém smyslu nutně stává) odpovědí na tuto (nepředmětnou) výzvu. Něco takového se vymyká rámci, v němž jak pozitivista, tak postmodernista chtějí rozhodně zůstat.

(Berlín, 930721-3.)

<<<

>>>

### **Fysika filosofická**

Vracím se k nejstarší tradici pojetí tzv. „první filosofie“, kterážto disciplína nesla podle podání obligátní název „PERI FYSEÓS“. To se později začalo chápat a překládat jako „O přírodě“, ale ve skutečnosti vůbec o „přírodu“ v pozdějším (a už naprosto nikoliv v našem dnešním) smyslu nešlo. Právě naopak: to, co bylo ústředním tématem oněch pojednání, vlastně náleží do rámce pozdější tzv.



metafyziky. Právě v tomto ohledu však chci navázat na ono původnější pojetí, ale ovšem nikoliv proto, abych je pouze obnovil anebo mutatis mutandis napodobil, nýbrž abych tak našel nové, od dosavadních odlišné východisko, jež by lépe vyhovovalo zvolenému rozvrhu a zejména dalekosáhlejší strategii. Chápu tedy jednu ze základních disciplín „první filosofie“, jíž ponechávám starý název FYSIKÉ – „fysika“ (píšu s -s- uprostřed, aby bylo na první pohled při čtení i při poslouchání – jde také o výslovnost! – zřejmé, že nejde o fyziku jakožto „přírodní vědu“), jako ten obor filosofování, jemuž jde o „pravá“ jsoucna, nikoliv o hromady, které vznikají pouhým nahromaděním a nikoliv „zrodem“ či „vznikem“ (opět „pravým“). Filosofie „začíná“ nikoliv jakýmkoli údivem, nýbrž na prvním místě a zcela základně údivem nad rozdílem mezi pouhou změnou, proměnou, obecným pohybem na jedné straně a změnou (či změnami) integrovanou (-ými) v jeden celek na straně druhé. Teprve v druhém sledu se filosofie začíná tázat po předpokladech vzniku a trvání celků: je to Hérakleitos, který jako názvu užije slova, které mělo mnoho významů a jemuž se ještě mnoha dalších významů dostalo později, totiž řeckého slova pro „slovo“ (nebo „řeč“) – LOGOS. A tak se druhou základní disciplínou „první filosofie“ stává – nebo by se alespoň měla stát – filosofická logika. Tak jako filosofická fysika je tázáním po povaze toho, co se rodí, roste a umírá (co vzniká a zaniká), filosofická logika je tázáním po tom, co umožňuje a zakládá to, že (pravá) jsoucna od svého počátku až po svůj konec navzdory všem proměnám zůstávají „jedním“, zůstávají „týmiž“, tj. udržují svou „identitu“.

(Berlín, 930723-1.)

<<<

>>>

## **Metafyzika**

Volkman-Schluck hned na začátku své přednášky „Metaphysik und Geschichte“ (8140, str.3) říká o metafyzice následující: „Die Metaphysik steht unter dem von ihr selbst erhobenen Anspruch auf Erkenntnis ewiger Wahrheiten.“ Tím je hned na začátku zároveň rozhodnuto, co se pod metafyzikou bude myslet. Jakmile nějaká filosofie (nebo pseudofilosofie) odmítne „věčné pravdy“, je eo ipso nemetafyzická. Otázka však musí být postavena jinak. Metafyzika, svázaná s představou (a předsudkem) věčných pravd, je nedržitelná, jistě. Otázka však zní, jak by měla nebo jak možná bude vypadat metafyzika, která se s touto předsudečnou představou radikálně rozloučí? Je vůbec možná metafyzika bez tohoto hloupého předsudku? Záporná odpověď by znamenala, že napříště neponecháváme žádné místo pro jakoukoliv metafyziku. Pak to je otázka pouze terminologická, a nadto nedbající původního významu slova FYSIS. Metafyzická otázka, vůbec metafyzická problematika zasahuje ještě i tam, kde už není (neplatí, nevládne) FYSIS: zabývá se tím, co jde za FYSIS, tj. tam, kde už končí

otázky filosofické FYSIKY. Je to pak jen otázka chuti a nechuti, sympatie a antipatie, nedoloženého souhlasu nebo odporu, jestliže toto vše chceme smést se stolu a rozhodnout o slovu „metafyzika“ předem. A přesně to znamená onen výměr metafyziky, který ji definuje jako poznání věčných pravd. Po mém soudu lze tímto směrem postupovat jen per nefas. Logičtější se mi zdá přihlédnout k tomu, co nám napovídá řecké slovo samo, a to bez ohledu na původní knihovnický význam, který vypovídá jen o umístění nějakého textu (sbírky textů) v knihovně.

(Berlín, 930723-2)

<<<

>>>

### **„Objektivita“ vědecká**

Požadavek vědecké „objektivitě“ má nepochybně v jistém ohledu dobrý smysl, ale je v něm obsaženo mnoho rozporného, takže je nezbytné jej znovu promyslet a také přeformulovat. Necháme-li stranou problematičnost tohoto požadavku všude tam, kde onou „objektivní“ skutečností je ať už přímo subjektivita, nebo alespoň skutečnost, která jen díky subjektivitě a jejímu prostředkování „drží pohromadě“, zůstává nám „objektivita“ přírodních věd, která se velmi dlouho považovala za vzor veškeré objektivitě další. Avšak jak se vůbec dosahuje této žádoucí a vždy přísně požadované „objektivitě“? Jedním z nejzákladnějších předpokladů je vyloučení vlivu subjektivitě ze strany vědce. Protože však bez vědce jakožto subjektu vědeckého zkoumání a jeho subjektivitě není žádná věda možná, mění se požadavek objektivitě na požadavek, aby nezbytná přítomnost subjektivitě byla jakoby zanedbatelná, jen formální, rozhodně však bez jakéhokoliv vlivu na samu poznávanou skutečnost. Subjektivita musí být přítomna tak, jako by vůbec přítomna nebyla. Všichni ovšem zároveň vědí, že kdyby vskutku (tj. „objektivně“) chyběla, chybělo by nutně jakékoliv poznání, včetně onoho požadovaného „objektivního“. Tak se sám požadavek objektivitě jeví jako neobjektivní a samu objektivitu narušující a problematizující.

„Objektivní“ situace je totiž taková, že skutečnost nikdy zcela „objektivní“ není, takže její „objektivní“ poznání je pak de facto vždy neobjektivní. Toto je rozpor primární a základní, jež by ve své poměrné jednoduchosti měl být schopen nahlédnout každý vědec. Je tu však ještě jeden rozpor, mnohem hlubší, rozpor filosofické povahy, který nebude zejména pro přírodovědce snadné pochopit. Problém je tu skryt v samotné povaze tradičního „vědeckého“ myšlení, které ze své nejnvtirnější tendence směřuje k objektivacím. A tuto tendenci evropského myšlení k ustavičnému zpředměťování je třeba podrobit kritické revisi a nezbytné opravě a nápravě. A to je něco, co žádná věda není schopna sama kompetentně provést. „Objektivní skutečnost“ je konstrukce subjektu; vždy je proto třeba posoudit, do jaké míry tento konstrukt konkrétně vyhovuje.

(Berlín, 930723-3.)

<<<

>>>

### **Reflexe / Filosofie**

Na rozdíl od odborných věd, které musí při všech pokrocích zůstat věrny svým základům (jež však v rámci své kompetence nejsou s to podrobit dostačující kontrole), filosofie obrací svou reflexi vždy znovu také vůči svým vlastním východiskům, základům a předpokladům – a tím sama sebe také vždy znovu problematizuje. Vzniká tudíž otázka, jak tuto nejen okolnost, ale přímo nezbytnou náležitost každého opravdového filosofování skloubit s požadavkem smysluplné myšlenkové práce, bez níž rovněž filosofie není možná ani myslitelná. Řešení vidím v přísném rozlišení mezi formálním a někdy až protismyslným „dotazováním“, které vykazuje až dětinské známky nevěcnosti resp. malého zájmu o „věc“, a mezi dotazováním, které do problematiky vnáší vyšší nároky na pojmovou přesnost a myšlenkovou náročnost. Filosofie ovšem i tentomoment musí podrobovat své reflexi, ale nezbyvá jí nic jiného, než tuto zásadu „vyšší náročnosti“ přijmout a v reflexi ji jenom prosvětlovat a vyjasňovat. Sama reflexe je možná jen na základě LOGU a v jeho rámci.

(Berlín, 930724-1.)

<<<

>>>

### **LOGOS**

Bylo něco oprávněného v Descartově dualismu „věci rozprostraněné“ a „věci myslící“, ale bylo v tom také příliš mnoho nedomyšleného, nesprávně myšleného a dokonce konfuzního. Především tu chybí pojem tělesnosti s příslušnými náležitostmi (rozením, růstem a hynutím); to už bylo rozpoznáno dost dávno. Naproti tomu „věc myslící“ byla příliš spjata s člověkem, tj. s lidským myšlením, takže tím došlo ke ztrátě a dokonce i zapomenutí na to nejpodstatnější, totiž že také myšlení potřebuje své „místo“, svůj jakýsi „prostor“, i když nikoliv „rozprostraněný“ – řekněme tedy raději: svůj neprostorový „svět“, v němž jedine se může rozvíjet a postupovat kupředu. A právě lidské myšlení, které je hybné a může takto postupovat kupředu nebo naopak upadat nebo se vracet atd., nemůže být chápáno jako substance; a už vůbec jako substance, ba ani jako něco „jsoucího“ nemůže být chápán onen „svět“, onen neprostorový prostor, bez něhož se žádné myšlení nemůže pohybovat vůbec a bez něhož se zejména nemůže vracet samo k sobě, tj. zaměřit svou pozornost k sobě, ke svým průběhům a postupům, ke svým předpokladům a základům – a tedy také k

onomu „světu“, v němž jeho pohyby, jeho činnost, jeho postupování kupředu je možné. Právě v tomto rozpoznání, že LOGOS, bez něhož myšlení není opravdovým myšlením a reflexe opravdovou reflexí, není výkonem tohoto myšlení ani konstruktem naší reflexe, lze vidět jak navázání na Descarta, tak hlubokou a zásadní korekturu jeho pojetí „res cogitans“.

(Berlín, 930724-2.)

<<<

>>>

### **Individuace**

Problém individuace je problémem integrace: pokud netrváme na doslovnosti, pak individuum je to, co nelze rozdělit, aniž bychom to likvidovali (nebo alespoň hrubě narušili). Prototypem tu nemůže být něco nejmenšího, jak si představovali starověcí atomisté (individuum je vlastně překladem řeckého ATOMOS), nýbrž naopak komplexní struktura, která však navzdory své rozmanitosti a možné i různorodosti zůstává sjednoceným celkem. Nejde tedy vůbec o to, že eventuelní stále pokračující (násilné) dělení přece jednou končí, nýbrž o něco zcela jiného: celek nemůžeme dělit, aniž by přestal být celkem. Že existují mezní případy, kdy na mnoho částí rozřezaný nezmar doroste (za příznivých jinak podmínek) v tolik nezmarů, na kolik jsme onoho původního rozřezali, je dokladem jakési zvláštní schopnosti, řekli bychom mohutnosti, která přemáhá rozmanitost a mnohost a vytváří z ní vnitřně integrovaný celek. Pouze takovýto celek můžeme považovat za individuum. Dlouho diskutované principium individuationis je vlastně principium integrationis, principium unitatis in multitudine a ex multitudine. Tato mnohost nemůže být jen seřazena a uspořádána, ale musí opravdu srůst. Latinsky se „srůstí“ řekne concrecere: srostlice mnohého v jedno je tedy „concretum“. Individuum je proto nedělitelné, protože je konkrétem, srostlicí. A vše, co srostlo a co vyrostlo, musí být ponecháno své vlastní sjednocenosti, nemůže být dokonce zvenčíván ani nijak sjednocováno. Jeho růst můžeme podněcovat, usnadňovat, podporovat, ale nemůžeme jej sami pořádat, plánovat a uskutečňovat nějakým konstruováním zvenčívání.

(Berlín, 930724-3.)

<<<

>>>

### **{Subjekt × objekt}**

Četní filosofové mluví o tzv. „Subjekt-Objekt-Spaltung“, jako kdyby to byla pouze a výhradně záležitost myšlenkového přístupu. Ona „Spaltung“ však nezačíná teprve na úrovni myšlení a poznání, nýbrž je mnohem starší a je také základnější

povahy. To, co je nazýváno „rozštěpeností“, je původně založeno na tom, že pravá jsoucná (celky všech úrovní, „unitées“) udržují aktivně svou integritu (na vyšších úrovních zejména díky tomu, že se dovedou vztáhnout k sobě samotným (tj. k „sobě“ jakožto časovému celku). Tato schopnost založit a udržovat svou integritu (po jistou dobu, neboť všechna jsoucná mají jen určitou dobu trvání, určitý „životní čas“ – některá delší, jiná kratší, ta nejzákladnější jsoucná mají čas nejkratší). Každá integrita však zároveň znamená jisté vydělení z okolí: celkovost znamená, že je vedena hranice mezi tím, co k celku ještě náleží a co už nikoliv. Tato hranice nemusí být tak jednoznačná, a zejména nikoliv neproměnná, jak bychom to někdy rádi chtěli vidět, ale nikdy není záležitostí pouhé libovůle pozorovatele, nýbrž je založena a udržována původně nezávisle na něm (dodatečně jí ovšem může být i ovlivněna, pokud nezůstane pouhým a ryzím pozorovatelem – což, jak nás poučila zejména moderní fyzika, je vlastně nemožné).

(Berlín, 930726-1.)

<<<

>>>

### **Subjekt x objekt**

Subjekt se vždy vyděluje proti okolí, právě proto si je schopen toto okolí přisvojit a dané prostředí si dovede přetvořit (přestrukturovat) v tzv. osvětí (což znamená: osvojený svět). Takový subjekt se však nutně dostává do kritické situace, když je sám zahrnut do osvětí jiného subjektu. A v této kritické situaci se musí stát něčím jiným, čím by se jinak nestal. Krise tohoto druhu může nabývat nejrůznějších podob a forem. Nás bude zejména zajímat vztah kulturního člověka ke kulturnímu prostředí, tj. ke kulturnímu společenství, jež nejenom spoluvytváří, ale jímž je také spoluvytvářen a jímž je mimo jiné také posuzován, tedy kriticky vážen. Musíme si tu položit otázku značného významu: stává se kritizovaný, tj. kriticky viděný a posuzovaný (kulturní) subjekt eo ipso objektem, tj. „předmětem“ kritiky? Dalo by se ještě snad říci, že tomu tak může být v případě, kdy kritizovaný subjekt resp. jeho výkon, jeho výtvar zůstává „pode vší kritikou“. Pak ovšem ani kritika sama nemusí být natolik na úrovni, aby posuzovala subjekt jako subjekt, a může jej někdy snad i z dobrých důvodů objektivovat (např. jako příklad nějakého „objektivního“ trendu nebo jako typus apod.). Ale to není typický ani rozhodující případ. Proto před nám zůstává otevřena otázka, jak může být nějaký subjekt (event. jeho výkon či výtvar) kriticky, tj. z distance posuzován, aniž by v rámci této kritiky (nikoliv pouze mimo ni) přestal být subjektem. Scheler poukázal na noetický význam osobního vztahu sympatie a lásky k druhému člověku. Taková noeticky významná láska, má-li podstatně přispět k poznání, se nemůže obejít na druhé straně bez distance. A tak tu máme ústřední problém: rozlišit lásku, která ruší distance a překračuje zdi a přehradu, od lásky, která distanci i přehradu

vědomě zachovává, aniž by v nich viděla pro sebe překážku nebo nějaké narušení.

(Berlín, 930726-2.)

<<<

>>>

### **Láska: FILIA × ERÓS**

Erós je láska, která chce zrušit přehradu a spojit se, ztotožnit se s milovaným. Tato věta však je vyslovena z distance, neboť reflexe znamená distanci a je založena na distanci. V tom smyslu ERÓS FILOSOFIKOS je takříkajíc „posedlost filosofii“. Co však je sama filosofie? Je to – či může to být – posedlost moudrostí? Nebo snad posedlost pravdou? Proč je od počátku tematizováno filosofovo povědomí, že moudrost, resp. pravdu nemá, ale že po ní touží, že ji bez výhrad nanejvýš miluje? Tato láska, jež ví o distanci a nečiní si nárok na to, tuto distanci ze své strany rušit, je jiná než láska erotická, která vidí v distanci pouhou překážku, kterou je nutno zdolat. A protože již staří užívali pro tuto lásku slova FILIA, může nadále opravdu od sebe odlišovat tento dvojí typ „lásky“. A nejde ovšem jen o lásku k pravdě či k „moudrosti“, ale také o lásku k druhému člověku. Také ve vztahu rodičů k dětem jde někdy o *erós*, který se vyznačuje majetnickým vztahem ke zbožňovanému dítěti, od něhož se očekává, že bude námi, naším pokračováním, tím, že naváže přesně tam, kde jsme my dál už nemohli anebo dál jít nedokázali: ono to musí dokázat! Také ve vztahu k životnímu partnerovi se tato láska, která se chce identifikovat, zvrhá nutně v držení druhého při sobě a pro sebe, v beznadějných a pro vzájemný vztah nebezpečných pokusech druhého ztotožnit se sebou. V tom spočívá nejvlastnější nebezpečnost a antihumánnost erotické lásky: nerespektuje druhého, nerespektuje rozdíly ani pro každou lidskou individualitu nezbytný odstup. *Erós* je láska, která druhého znevolňuje (anebo sama přijímá své znevolnění). Protipólem erotické lásky je buď *caritas* (se známým zaměřením shora dolů, což není ovšem záchranou před erotičností, neboť existuje erotická láska k slabšímu, menšímu, ohroženějšímu, v úzkostech se topícímu atd.) – anebo FILIA v uvedeném smyslu, tj. láska, která druhému ponechává, nebo dokonce dává svobodu. (Latinského slova *caritas* bylo užito pro překlad řecké *agapé*, ale ta znamenala původně vsutku lásku Boha k člověku, ale v křesťanském společenství ještě také něco jiného, tak říkajíc „demokratičtějšího“.)

(Berlín, 930726-3.)

<<<

>>>

## Pravda a omyl

Pravda je možná jen tam, kde je možný omyl. Bylo by však neodůvodněné a přímo mylné, kdybychom to formulovali tak, že je to právě omyl, který umožňuje pravdu. Tak to formuluje např. J.-P. Sartre (6534, *Vérité et existence*, p. 57: „l'erreur ... rend la vérité *possible*“, „c'est la possibilité de l'erreur qui fait de la vérité une possibilité). Je tu třeba nejprve poukázat na problematičnost samotné koncepce „možnosti“; ale i když tento moment zatím necháme stranou, zůstává tu na výsost problematická myšlenka, že omyl se může vyskytnout ještě někde jinde než v prostoru, který otevřela právě pravda. Pouze na pozadí pravdy a za předpokladu toho, že „platí“ nějaký rozdíl mezi tím, co je „pravé“ a co „nepravé“, jsou chyba, omyl nebo lež vůbec možné. Pochopitelně bychom mohli nazvat onu pravdu (Pravdu), která je předpokladem, nazvat nějak jinak, abychom zdůraznili nutnost jejího odlišení od každé „pravdy“ ve významu pravdivého soudu, pravdivé výpovědi, pravdivého pochopení či porozumění atd. Je totiž zřejmé, že proti omylu nestojí sama Pravda, nýbrž pouze lepší (méně mylné, méně nepřesné apod.) poznání pravdy (tj. pravého stavu věcí, pravé výzvy či povinnosti, pravé cesty). Na samu skutečnost je třeba se dívat jinak, než jsme byli až dosud zvyklí. Skutečnost je vždycky spjata s rozpětím v čase, takže k ní náleží vedle aktuální jsoucnosti také to, co z ní již aktuální není (tj. co z ní pominulo), jakož i to, co se z ní aktuálností ještě nestalo, ale co teprve má nastat. A celá tato vnitřně sjednocená skutečnost (včetně bylosti i budousti) je konfrontována s tím, čím pravým se mohla a měla stát, jakož i s tím, čím nepravým se mohla a neměla stát. Není žádné skutečnosti, která by se mohla či dovedla tomuto napětí mezi tím, čím jest a čím „má být“, nějak vyhnout. A to je skutečným pozadím, resp. základem a zdrojem rozdílu a napětí rovněž mezi pravdou a omylem.

(Praha, 930730-1.)

<<<

>>>

## Budoucnost

Je třeba důsledně a přesně rozlišovat mezi budoucností, která se v podobě okolností nahodí, a budoucností, která už je (nikoliv z minulosti, nýbrž z budoucnosti) rozvržena jako vlastní a která již (a stále) z budoucnosti přichází (co tedy není „dáno“). To, co je vskutku nějak již z minulosti „dáno“ a co se tedy na základě setrvačností a setrvačných procesů do vlastní budoucnosti dostává, prosakuje a promítá, nemůžeme chápat jako skutečnou, pravou budoust (= vlastní, přivlastněnou budoucnost), ale budoust s tím musí počítat neméně než s okolnostmi vnějšími. Svým způsobem jde ostatně také o pouhou „okolnost“. Takovou okolností je genetické vybavení jednotlivce, vůbec jeho tělesná výbava, ale také jeho výbava duševní, pokud je vskutku nějak dána a určena onou genetickou výbavou. Vnější, cizí složky „nepravé“ budoucnosti stejně jako složky

vlastní jsou něčím jako kulisami a vůbec výpravou kusu, jehož děj však ani kulisami, ani výpravou není jednoznačně určen, nýbrž nanejvýš snad vymezen a omezen. Smysl samotného děje se stává, odehrává uskutečňováním toho, co tu ještě není a co může pouze z budoucnosti a s budoucností (spolu s ní) přijít. Skutečná, pravá budoucnost nemůže být převedena na nic, co tu už bylo nebo ještě je a co přetrvává z minulosti (a tudíž ani od toho odvozena).

(Praha, 930731-1.)

<<<

>>>

### **Předsudky filosofické, základní**

Od Řeků pocházejí dva základní filosofické předsudky (později se z jednoho z nich stal předsudek „vědecký“), které dodnes zatěžují evropské a Evropou ovlivněné (lidské) myšlení. Oba předsudky jsou tak významné a v dějinách dalekosáhle vlivné, protože v nich obou je obsaženo cosi správného, pravdivého. Protože však nejnebezpečnějším omylem je ten, který se pravdě nejvíc podobá, resp. který v sobě nejvíc pravdy (pravdivých momentů) obsahuje, není tato okolnost žádným důvodem pro to, abychom takový omyl omlouvali nebo abychom vůči němu byli tolerantnější. Právě naopak: čím se omyl víc podobá pravdě, tím náročnější je náš závazek a naše povinnost jej odhalit, demaskovat a tím zneškodnit. První ze zmíněných základních předsudků spočívá v předpokladu, že složitost světa lze vysvětlit z několika základních, a proto jednoduchých prvků (obvykle hmotné, materiální povahy). Druhý předsudek, téměř opačný, spočívá v přesvědčení, že veškerá složitost světa je založena na nepřesnostech a přibližnostech, nevyhnutelně provázejících uskutečňování nějakého dokonalého plánu či programu. To znamená, že v obou případech se jednoduchá skutečnost považuje za dokonalou, zatímco složitost se jeví být jakousi pokleslostí, jakýmsi úpadkem. Oba tyto předsudky musíme odhalit jako předsudky; to je náš první úkol. Ale při něm nemůžeme a nesmíme zůstat. Naší rozhodující úlohou je rozpoznat pravdivost (polopravdivost, částečnou pravdivost – a tím nebezpečnou mylnost) obou těchto předsudečných pojetí a pokusit se o řešení, které by nezůstalo při jejich prostém zavržení a smetení se stolu, nýbrž které by se pokusilo ony pravdivé momenty osvobodit z původního mylného kontextu a zabudovat je do kontextu nového, v němž by se už nejevily jako protikladné, opačné, navzájem se vylučující, nýbrž naopak jako kompatibilní, navzájem se doplňující a vlastně spolupracující.

(Praha, 930802-1.)

<<<

>>>



## **Idea u Kanta**

Podle Kanta (7024, *Prolegomena*, s. 114) má „theologická idea“ svůj původ pouze v našem rozumu a vztahuje se proto – docela podobně jako idea „psychologická“ (event. „fyziologická“) a „kosmologická“ k pouhým myšlenkovým jsoucňům, která se základně liší ode všeho, co má co činit s přírodou nebo s jakýmikoliv „danými objekty“. Kant tedy počítá s intencionalitou, ale připouští, že některé „intencionální předměty“ mohou být pouhými myšlenkovými jsoucny, nikoli jsoucny „reálnými“.

[nedatováno, podle zařazení v různých souborech patří do srpna]

<<<

>>>

## **Filosofie a mýtus**

Filosofie vznikla (byla vynalezena) v době převážně poznamenané religiozitou (tj. upadajícím mýtem resp. jeho mytičností, která už jevila povážlivé známky konce svých možností). Již to muselo samotnou filosofii nějak poznamenat, tj. ovlivnit. Kromě toho máme důvody předpokládat, že vznik filosofie je spjat a přímo podmíněn (ovšem nejen umožněn, ale také stimulován) vynálezem pojmů a pojmovosti. To zase znamená, že látka, která byla takto pojmově uchopována a zpracovávána, musela být již dříve nějak k dispozici. K dispozici bylo v té době jednak nejrůznější mytické podání, jednak mýtem sice ovlivňovaná, ale v té době už do jisté míry na mýtech nezávislá a stále víc se postupně emancipující zkušenost (nejen s přírodou, ale zejména také s životem obce). Od samého počátku můžeme sledovat, jak se filosofie a filosofové stávali terčem občasných vln nevraživosti a nepřátelství. Možná, že motivem této nevraživosti byla skutečnost, že pojmovost a sama filosofie byly něčím novým, možná však také, že filosofové byli ve své distanci proti dosavadní tradici ať už záměrně, ať jenom fakticky a bez zvláštního úmyslu příliš odvážní, radikální, někdy ve své kritické distanci až neodůvodněně a přehnaně agresivní a arogantní. Filosofie však zpočátku dost dlouho neznamenal žádný přímý útok na religiozitu v její podstatě, ale daleko spíše se pokoušela ji pročistit a vylepšit právě těmi novými prostředky, které měla ve svých rukou. Právě proto musíme kriticky vidět, že samo sebepochopení a sebe-vědomí filosofů a jejich prostřednictvím i filosofie, které chtělo tento nový způsob myšlení stavět na docela jiném základě, než na jakém se odedávna rozvíjelo myšlení mytické, totiž na tzv. LOGU, bylo poněkud nadnesené až přemrštěné. Filosofie nadále podržovala něco z mytické resp. mytologické tradice, ale zbavovala ji pouze (pokud to jen bylo možné) její narativity, na jejíž místo všude přiváděla pojmové zpracování a s ním spojenou „racionalizaci“. Filosofie tedy od počátku a ještě dlouho i potom představovala jen jakousi racionalizaci mýtu a mytičnosti, a nebyla tedy nikdy naprostou protivou mýtu.

(Písek, 930819-1.)

<<<

>>>

### **Theologie „přirozená“**

Obvykle se „přirozenou theologií“ rozumí prostě theologie filosofická. To je však právě ten největší problém: je filosofie „přirozená“? Pokud ano, vzniká otázka, proč to tak dlouho trvalo, než byla ustavena, a proč k tomu došlo jen na jediném místě, totiž ve starém Řecku. Na druhé straně tu máme situaci předfilosofickou: je také mýtus něčím „přirozeným“? To by zase znamenalo, že každý člověk je „přirozeně“ mýtofilní i „přirozeně“ nakloněn filosofii. Může být mýtus stejně „přirozený“ jako „filosofie“? - Zdá se, že tu je zapotřebí blíže vyjasnit, co vlastně rozumíme onou „přirozeností“. Pokud ve shodě se samotným slovem uznáme, že přirozené je to, čeho se člověku dostává „od přírody“, pak je zřejmé, že „od přírody“ není ani mýtus, ani filosofie. Význam slova „kultura“, obvykle stavěný do opozice proti slovům „příroda“ a „přirozenost“, poukazuje na to, že ani mýtus nepochází „od přírody“, nýbrž že je věcí kultury a kultivace, věcí zasvěcování a vzdělávání. Tím spíše to ovšem platí o filosofii. Termín „přirozená theologie“ je tedy velmi nešťastný: může znamenat vlastně jen to, že jde o teologii, která je ustavena a rozvíjena jen za použití „přirozeného rozumu“, tedy nikoliv na nějakém základě mimorozumovém, resp. na takovém, který si onen rozum sám nemůže postavit ani vymyslet. To má zase jiné vady, a proto se tímto chápáním musíme zabývat zvlášť, až půjde o tzv. „přirozenost“ rozumu (viz tedy tam). Nyní však je zřejmé, že termín „přirozená theologie“ je vlastně nesmysl a že jej musíme striktně odmítat. Zcela jiným problémem pak je termín „filosofická theologie“. Tu mohou některé typy filosofování snad připouštět, ale já také tento termín odmítám. Ne proto, že by nedával smysl, ale proto, že každou filosofickou teologii zcela věcně, bez ohledu na povahu termínu, považuji na filosoficky nelegitimní.

(Písek, 930819-2.)

<<<

>>>

### **Transcendentální / Transcendentní**

„T. = platný před zkušeností; konstituující zkušenost; apriorní; apriorní podmínky poznání“ (vysvětlivky Teodora Münze, in: 4826, Kant, *Kritika čistého rozumu*, Bratislava 1979, s. 572).

Pokud chápeme - zatím bez větších nároků - zkušenost jako jakýsi nějakým způsobem zpracovaný výsledek dřívějšího zakoušení (čehosi, zatím bez bližšího

určení), pak je hned od počátku zřejmé, že kromě tzv. zkušenostních „dat“ tu musí být něco, co je schopno ta data nějak zpracovávat. A toto „něco“ nemůže samo být žádným „datem“, tj. nemůže mít svůj původ ve zkušenosti samotné, nýbrž musí přicházet odjinud než ze zkušenosti. Slavná hesla, Lockovo a Leibnizovo, týkající se této věci, jsou nad jiné výmluvná. Locke dával veškerý důraz na smyslovou zkušenost (už v tom je ovšem jisté omezení, neboť zkušenost smyslů není jediná možná a není ani základní v tom smyslu, že veškerá další, nesmyslová či mimo-smyslová zkušenost by byla ze smyslové odvoditelná), ale upozorňoval přitom na myšlení, resp. rozum (intelekt): *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*. Leibniz dodává jen „malé“ upozornění: *nisi intellectus ipse*. Otázkou tedy jest, co je tím „rozumem“, bez něhož se aktuální (a tedy pomíjivé) zakoušení nikdy nemůže stát vědomou (chápanou a zapamatovanou) zkušeností. Kant tyto rozumu vlastní a „původní“ prostředky označil za apriorní (a v tom smyslu univerzální). Zde musíme nasadit se svou kritickou pozorností: s tím, že ve zkušenosti jsou nutně přítomny momenty či elementy, které nepocházejí ze zkušenosti (a musí tedy přicházet odjinud), můžeme, a dokonce musíme souhlasit. V tomto omezeném smyslu můžeme myšlenku apriorních momentů našeho vědomí a myšlení přijmout. Co však rozhodně přijmout nemůžeme, je příliš rychlé ztotožnění apriornosti s univerzální platností. Je to pouze apriorní „jako-by-platnost“, která musí být vyzkoušena a stává se obecně platnou teprve dodatečně (a vždycky pouze „na úvěr“, jak to vyjadřoval J. B. Kozák). Jinak řečeno, to, co zkušenost umožňuje a dokonce spoluzakládá, ale ze zkušenosti nepochází, musí být vymyšleno, a to na začátku vždycky jen „na zkoušku“, dnes už nejspíš jen výjimečně, ale kdysi v temném už dávnověku zcela nezbytně vysloveně „nazdařbůh“. Apriori je tedy nezbytnou komponentou, a dokonce konstituentou každé zkušenosti, ale není to apriori nějak předem nám „dané“, „uložené“, jemuž bychom se nemohli nijak vymknout a vyhnout.

(Písek, 930827-1)

<<<

>>>

### **Transcendentní**

„T. = existující za hranicemi poznání“ (vysvětlivky Teodora Münze, in: 4826, Kant, *Kritika čistého rozumu*, Bratislava 1979, s. 572). Takovýto výměr je značně problematický především proto, že přísně vzato to, co by skutečně bylo za „hranicemi“ poznání, by nemohlo být nejen poznáváno, ale vůbec ani tématizováno. Je ostatně otázkou, zda samy hranice poznání by nemusely být položeny (umístěny) až za hranicemi poznání, zda tedy tato dvě slova vůbec dávají nějaký smysl. Proč by vůbec lidské poznání mělo mít nějaké hranice? Ovšemže vždycky zůstane poznáním „jen“ lidským (jiné ovšem neznáme, a proto nemá smysl o jiném než lidském poznání hovořit); nikdy se svým poznáním ani

myšlením přímo žádné skutečnosti nedotkneme, natož aby někdy došlo k nějakému ztotožnění poznávajícího s poznávaným, myslícího s myšleným, mínícího s míněným (a zde oním poznávajícím, myslícím či mínícím nemám na mysli sám subjekt, nýbrž jeho akt). To znamená, že za hranicemi nejenom poznání, ale veškeré subjektivity (všech aktů vědomí, mínění, myšlení) zůstává každá skutečnost, k níž tato subjektivita (její akty) míří, ale jež oněmi akty subjektivity není konstituována. Zvláštní místo musí být ovšem vyhrazeno takovým „skutečnostem“, které sice byly konstituovány (konstruovány) subjektivními akty, ale nejsou jejich (imanentní) součástí. Na to jednoznačně ukázal Husserl v Logických zkoumáních. Pravoúhlý nebo rovnostranný trojúhelník není v žádném případě součástí ani složkou našeho myšlenkového aktu, ale je (musí být vždy jakoby znovu) našimi intencionálními akty konstituován (konstruktivně rekonstituován) jakožto intencionální objekt, předmět. Bylo by asi nemístné označovat intencionální předměty za skutečnosti transcendentní, ale rozhodně to nejsou skutečnosti imanentní našemu myšlení, našim myšlenkovým aktům. V každém případě je nicméně nutno intencionální předměty od předmětů „reálných“ velmi přísně rozlišovat.

(Písek, 930827-2.)

<<<

>>>

### **Navazování**

Apoštol Pavel zvolil zvláštní metodu, jak navázat kontakt s nedůvěřivě naslouchajícími Řeky: našel si moment v jejich dosavadních „pozicích“, a pokusil se na tento moment navázat svou reinterpetací. Křesťanství to pak hojně napodobovalo. Výsledek byl často problematický: staré tradice (zejména pohanské) se ve své „substanci“ prosazovaly dál, ale byly zbavovány starého sebepochopení, jež bylo naopak nahrazeno novou interpretací, obsahující také nové zdůvodnění a deklarující nový smysl. Výsledek byl často takový, že pohanství prorůstalo křesťanskou realitou a zbavovalo ji její specifičnosti. Tento přístup a postup ovšem není v křesťanské tradici tím jediným. Mnohem víc se v historii uplatňovaly nejtvrďší metody diabolizace a kaceřování, vedoucí k nekompromisnímu pronásledování a doslova zničení „toho druhého“, „toho jiného“, jaké mohou být jednoznačně považovány za mnohem horší. Ale je ještě jeden způsob, spjatý s působením samotného Ježíše: kámen, který zavrhli stavitelé, je učiněn kamenem úhelním. V tomto obraze, v této metafoře nejde o vyřazení ani likvidaci jiných kamenů, nýbrž o jejich správnější zařazení v hierarchii důležitosti. Není tu místa pro vytyčování hranic, nýbrž „pouze“ nový plán, nová struktura, nová koncepce, v níž se dostává správného zařazení všem prvkům, aniž by kvůli jedinému byly nutně všechny ostatní vyřazovány a odvrhovány.

(Praha, 930906-2.)

<<<

>>>

### **930906-3**

Descartes první rozpoznal a filosoficky zformuloval rozdíl mezi dvojí různou skutečností, resp. mezi dvěma oblastmi či sférami skutečnosti. Onen rozdíl charakterizoval jako „podstatný“, totiž jako rozdíl dvou „podstat“, dvou „substancí“ (rozumí se dvou stvořených, a tedy konečných substancí).

1. myšlení mýtus × pojmy

reflexe

system

kritičnost 2. člověk integrita × trojina 3. svět příroda (ne)pravá jsoucna

myšlenková schemata

společnost (+ schemata)

dějiny

4. čas

(Písek, 930906-3.)

[Tato poznámka byla rozpracována v deníkovém záznamu 940728-1 – pozn. red.]

<<<

>>>

### **„Fikce“**

Je dobré si uvědomit, jak nepřesně a vůbec nedomyšleně chápeme to, čemu říkáme „fikce“. Spočívá to především v tom, že měřítkem údajných „fikcí“ i jejich „fiktivnosti“ činíme obvykle jiné své fikce, jejichž skutečnou fiktivnost jsme nenahlédli nebo dokonce – pokud na ni vůbec někdo upozorní – ani nahlédnout nejsme ochotni. Tak např. se v etice stalo nedobrým zvykem interpretovat všechny mravní normy jako zcela subjektivní (byť někdy zcela společensky funkční) fikce. Aplikujme tento doslova „předsudečný“, nijak nezdůvodněný nebo velmi pochybně zdůvodňovaný přístup na oblast života (tj. živých bytostí). Stejným „právem“ (tj. stejně neoprávněně) bychom totiž mohli mluvit o samotném životě a životních projevech jako o „fikci“. Řečeno způsobem, který vynalezli už staří předsókratovští filosofové (a v nejprovokativnější, ale také filosoficky nejupadlejší podobě atomisté), život je pouhým zdáním, neboť „skutečné“ jsou pouze „atomy a prázdno“. Ve skutečnosti se tomuto pohledu

život jeví jako „fikce atomů“ pouze proto, že samo pojetí atomů je „fiktivní“, totiž že je vadnou, nesprávnou fikcí. Pokud tento prazáklad mylnosti pohledu na život jako na pouhou fikci prohlédneme, otevřeme si cestu k chápání života jako čehosi naprosto nefiktivního, mimořádně skutečného, pro chápání skutečnosti vcelku základně významného. (To pochopitelně vůbec neznamená, že každá fikce může být ospravedlněna a před námitkami obhájena tím, že v pozadí, resp. v základu oněch námitek je odhalena zase nějaká jiná fikce. Ale to už náleží do jiné souvislosti.)

(Praha, 930907-1.)

<<<

>>>

### **Ricoeur o mýtu / Mýtus / „Mytické jádro“ (společnosti)**

Ricoeur je přesvědčen, že i moderní společnosti mají jakási *mytická jádra*, stejně jako společnosti dávné. Nové je ovšem to, že mají jednak možnost, jednak povinnost se k těmto jádrům vědomě vztahovat. K mýtu „už nemůžeme přistupovat „na naivní úrovni“, „jenom selektivním osvojováním si můžeme mýtus uvědomovat“, protože máme zkušenost s tím, že existují také zvrácené mýty. „Nejsme už primitivní bytosti, které žijí na bezprostředně mytické úrovni.“ „Některé rekurentní formy mýtu jsou dnes zcestné a nebezpečné.“ „Nemůžeme si už dovolit mluvit o ´mýtu vůbec´. Musíme kriticky zvažovat obsah každého mýtu a základní intence, které jím hýbou. Moderní člověk se mýtu nemůže ani zbavit, ani ho brát tak, jak leží. Mýtus bude s námi vždycky, ale musíme k němu přistupovat *kriticky*.“ „Pravé jsou jen ty mýty, které lze reinterpretovat ve smyslu *osvobození*. A osvobození míním jako fenomén jak osobní, tak kolektivní. ...“ Je to jistě otázka terminologického rozhodnutí, zda pro tyto přijatelné mýty budeme nadále užívat téhož pojmenování. Sám navrhuji, abychom jim říkali antimýty, protože se dějinně prokázalo, že jsou od počátku velmi polemicky zaměřeny proti mýtům (oněm starým, dnes podle Ricoeura „škodlivým“ mýtům). Lze pak s velkou zřetelností vyjádřit, že moderní (a zejména dnešní, tedy – neutrálně chápáno – postmoderní) společnosti se musí zbavovat svých „mytických jader“ a nahradit je „jádry anti-mytickými“ (nikoliv tedy zůstat „bez jader“ – v tom s Ricoeurem souhlasím, i když jsem pro jinou terminologii).

(Praha, 930908-1.)

### **Ricoeur o mýtu / Mýtus**

Ricoeur chce mýtus pochopit jako původně a trvale nejen nezbytný (a nenahraditelný), ale přímo pozitivní, a všechny neblahé zkušenosti chce interpretovat jako důsledek deformace, redukce nebo zvrácení tohoto původně nosného charakteru mýtu. Po mém soudu to je omyl, vyvolaný nejasností, pokud

jde o původ a původní funkci mýtu. Proti Ricoeurovi jsem přesvědčen, že také mýty od samého počátku vznikaly jako produkt lidské vědomé invence, byť invence sobě samé zcela neprůhledné (tudíž nikoliv v důsledku vnějších náhod, jak tomu je podle Darwina kdysi a podle genové mechaniky v dnešním pojetí v případě vývoje organismů). Krajně znejistěný a vždy znovu znejistěovaný člověk, který už přestal být přírodním tvorem (a jehož „instinkty“ povážlivě řídly a slábly), se musel pokoušet vytvořit si sám jisté opěrné body v propastné proměnlivosti jak dění kolem sebe, tak svého vlastního života. A toho dosahoval na základě vynálezu tzv. archetypů, kterému ovšem vůbec nerozuměl jako svému vynálezu, nýbrž právě naopak jako něčemu uloženému (ať už uloženému bohy, polobohy nebo zbožněnými předky). Funkce archetypů byla zajisté funkční v situaci chaotické, neboť „osvobožovala“ od zmatku nejen vnějšího, ale také vnitřního. Tato prvotní pozitivnost mytických archetypů však mohla trvat jen omezenou dobu, dokud se totiž lidský svět (svět lidského pobývání na světě) neustálil do té míry, že se aktuálním stalo cosi jiného, opačného, totiž osvobození od řádu, který člověka příliš omezoval a svazoval. Jakkoliv znamenal mýtus původně osvobození od chaotické situovanosti člověka, vypadlého z přírody, časem bylo nutno se osvobodit znovu, tentokrát od kdysi osvobozujících, později však zotročujících nadvlády archetypů. A tak jako byl mýtus fakticky založen na lidské invenci (a tedy využití možností svobody), tak musel být vynalezen způsob, jak se zase vymknout z přílišné moci mýtu tam, kde se stával už jen překážkou. A tímto novým krokem se stal vynález anti-archetypů.

(Praha, 930908-2.)

<<<

>>>

## **Mýtus**

Člověk „vypadlý“ z přírody (v tradičním mytickém a také antimytickém zpracování „vyhnáný“ z přírody, resp. z ráje) se dostal jaksi do „prázdna“, do „vakua“, v němž nemohl žít. Musel – ať už tomu bylo jakkoliv – žít v onom světě, z něhož byl vyhnán, resp. z něhož vypadl. To znamená, že se musel znovu naučit v něm žít, a to nyní už jinak, zejména stále složitěji, komplikovaněji. A tento nový způsob života potřeboval zprostředkování, neboť nemohl spočívat v žádném „návratu“ k přírodě, resp. ke světu (spíše osvětí) „původnímu“. Člověk se nemohl rozhodnout stát se znovu přírodní bytostí (tato možnost se před ním vůbec neotvírala, neboť ještě ani nemohla být artikulována). Navenek zjevným zprostředkováním byl právě mýtus jakožto vypravování, které se stále vracelo k témuž, ale navzdory tomu bylo neschopno totožnost onoho „téhož“ účinně zajistit: vše záleželo jen na paměti, která byla předávána z generace na generaci. Fakticky tak došlo k tomu, že člověk vlastně už nežil přímo ve světě (dokonce ani tak, jako živočichové žijí ve svém osvětí, neboť ani oni nežijí přímo „ve světě“),

nýbrž žil v onom vypravovaném světě, resp. ve světě vypracování, ve světě předávaného, tradovaného vypravování – právě ve světě mýtu. A tento svět musel být namáhavě udržován, a navíc stále znovu strukturován a upevňován, a zase restrukturován a znovu upevňován atd. To se dělo pomocí rituálů, ale mezi rozmanitými rituály se jako nejúčinnější ukázal být jazyk, mluva, řeč. Odtud také název mýtu: mythos znamená povídání. Život ve světě mýtu tak znamenal první formu života ve světě řeči (nejen ve světě jazyka, ale objasňovat to nelze nyní). Byl to tedy vlastně jazyk, který nikoliv sice otevřel, ale učinil schůdným a obyvatelným onen svět ne-přírody, svět vedle přírody, za přírodou, nad přírodou. Mohl ovšem splnit tuto funkci jen díky tomu, že sám se otevřel člověku jako nový svět, svět nepřírodní, mimopřírodní, „nad-přírodní“.

(Praha, 930909-1.)

<<<

>>>

### **Smysl (života, světa)**

Pro zkoumání např. povahy pravdy (a vlastně docela obdobně pro jakékoliv jiné zkoumání) je „platnost“ (spíše než „jsoucnost“) smyslu přinejmenším metodickým předpokladem. Ale nejen to: sám vědomý (uvědomělý) život stojí rovněž na tomto předpokladu. O takové „platnosti“ smyslu lze zajisté též pochybovat (jako lze vůbec pochybovat o všem, tedy také o tomto pochybování), ale je třeba si povšimnout té významné okolnosti, že pochybování o „smyslu“ nemůže být nikdy provedeno dost radikálně a důsledně, neboť sama radikálnost a důslednost je možná jen v rámci nějakého smyslu (ať už je chápán jakkoliv nebo třeba nechápán či odmítán). Toto konstatování nemůže být popřeno, ale může být „vysvětlováno“ (interpretováno) jako iluze (a tedy omyl), byť snad jako iluze nezbytná. Ovšem i pro tento pseudointerpretační pokus platí to, co bylo právě řečeno: sama interpretace předpokladu (nikoliv jen teoretického, ale životně důsažného předpokladu) smyslu jakožto iluze musí nějaký smysl respektovat, má-li být vůbec myšlena a vyslovena, má-li někoho dalšího oslovit a „dávat mu smysl“ apod. Na důsledném odmítnutí a popření smyslu nemůže být založeno vůbec žádné pojetí, dokonce ani toto odmítající. Generální odmítnutí smyslu (pokud je míněno vážně) není proto vůbec možno uvažovat jako myšlenkové stanovisko, nýbrž pouze jako ochromující dojem či pocit, jako depresivní emoci. To pak může být buď emoce primární, nezávislá na žádné formě racionality (a pak jde o fyziologickou dysfunkci, která se musí stát předmětem psychologického a psychiatrického, ale třeba i somatického, fyziologického vyšetření), nebo jde o dojem či pocit sekundární, vyvolaný určitými chybně interpretovanými (např. neprávem generalizovanými) prožitky a zkušenostmi. Chybnost takové interpretace lze odhalit a nahlédnout, pokud tu



ovšem taková vůle k nahlédnutí vůbec je k dispozici. Pokud není, spadá případ vlastně do první skupiny.

(Praha, 930919-1.)

<<<

>>>

### **Méontologie / Ontologie**

Jméno „ontologie“ je dodatečně vytvořeným názvem pro disciplínu, která se už podle Aristotelova vymezení zabývá „jsoucím jakožto jsoucím“<sup>1</sup>, což může být pochopeno také jako „jsoucí, pokud jest“. Potud by ontologie byla zcela držitelná, neboť její téma a její zkoumání jsou nepochybně zdůvodněny, pokud vůbec přijmeme, že „něco jest“ a že také „my jsme“. Chyba může ovšem nastat všude tam, kde je rozsah platnosti oné filosofické subdisciplíny chápán příliš široce a její význam přeceňován. Všechno tu především závisí na tom, jak budeme chápat ono „jest“. Vyjděme ze zjištění, že dějiny evropského myšlení byly hluboce ovlivněny těžkým omylem (který zajisté musí být ještě dnes mnohými teprve nahlédnut), jemuž dal kdysi nejpregnantnější výraz Parmenidés: vskutku jsoucí „nebylo nikdy a nebude – jest nyní, najednou celé, souvislé, jedno“ (a „bez pohnutí“)<sup>2</sup>. Takto chápali zřejmě i starší (a ovšem také pozdější) presokratici ARCHÉ (či ARCHAI, pokud se rozhodli pro pluralismus), ale pouze Parmenidés (se svou školou) domyslel vše až do posledních důsledků, jež ostatním buď vůbec nedocházely anebo které pro jejich nápadnou (ale pouze zdánlivou) absurdnost nehodlali přijmout. Nicméně ještě Aristotelés je přesvědčen, že o tom, co se mění, není možná žádná věda<sup>3</sup> – a tím méně věda, která se zabývá jsoucím, pokud jest (a to i když se o jsoucnu mluví „v několikerém smyslu“. To, co se mění, mění se nutně v momentech časově distancovaných, a má tedy odlišné stavy minulé, přítomné a budoucí. Minulé již nejsou, budoucí ještě nejsou. Ontologie se nemůže zabývat ani minulými stavy, ani stavy budoucími (jako takovými), protože „jsou“ (nyní, v přítomnosti) „nejsoucí“. Aristoteles vidí záchranu jednak v tom, že to, co se mění, se vlastně nemění, a tedy „musí být jsoucí“<sup>4</sup>, jednak v zavedení modálního rozdílu mezi jsoucím v možnosti a jsoucím ve skutečnosti<sup>5</sup> – <sup>1</sup> Metaf. IV. (Gamma), začátek – 1003a. <sup>2</sup> Citováno z překladu K. Svobody, 1944, s. 57 a 58. – Zl. B 7 a 8. <sup>3</sup> Metaf. <sup>4</sup> Metaf. IV., konec, 1012b. <sup>5</sup> Např. Metaf. V., 1017b -

(Praha, 930921-1.)

<<<

>>>

## **Filosofie a náboženství**

Jak souvisí filosofie s náboženstvím? Především platí, že filosofie musí dbát na svou otevřenost vůči světu vcelku, vůči všemu. Je to ovšem vždycky otevřenost kritická, ale to necháme zatím stranou. Filosofie nemůže a nesmí nic vylučovat z oblasti svého zájmu, žádné z témat nesmí potlačovat – leč by pro to měla závažné důvody. (Tak je tomu například u tématu „Bůh“, které se nemůže stát legitimně přímým tématem filosofie.) Samozřejmě tedy se filosofie může systematicky (a kriticky) zabývat náboženstvím a religiozitou – a proto si může vybudovat zvláštní filosofickou disciplínu, filosofii náboženství. Součástí této disciplíny je nahlédnutí, že náboženství nelze redukovat na pouhý omyl, iluzi, event. poezii (produkt náboženské tvořivosti), ale že tu jde také o pokus o lidskou odpověď na výzvu, která sama pouhým produktem lidské fantazie není a jako takový produkt nemůže být interpretována. To pak otevírá jistou možnost filosofického porozumění fenoménu náboženství, které navzdory kritice a eventuálnímu odmítání náboženskosti (a snad dokonce právě v této distanci a díky jí) také jakousi možnost filosofického ne-li přímého, tedy alespoň nepřímého „přístupu“ k tomu, co může představovat základní výzvu, na niž je nejenom možno, ale dokonce nutno filosoficky odpovídat, byť nikoli za pomoci náboženských berel a nikoliv prostřednictvím náboženských před-pojetí a před-sudků, a už dokonce ne nezbytně za použití náboženské terminologie.

(Praha, 930921-2.)

<<<

>>>

## **Jedinečnost (a novost) / Novost (a jedinečnost)**

### **930921-3**

pro Sókrata resp. pro Platóna – jako ostatně pro řecké myslitele obecně – nepřicházelo v úvahu, že by se něco vskutku podstatného mohlo udát *hic et nunc* jinak než tak, že je jenom navenek exponováno to, co tu bylo odevždy.

Individuálnost a jedinečnost představovaly jakousi nižší, druhořadou skutečnost, pokud nebyly chápány jako pouhé zdání. To ovšem nutně neznamená, že u nich nenajdeme buď nedůslednosti (u menších duchů) nebo také vymezení určité důležitosti i tomu, co se mění, resp. dokonce, co „žije“. Tak např. v Platónově Timaiovi najdeme jakýsi „mýtus“ o Demiurgovi, který nejen žije, ale je aktivní, pracuje, a také pozoruhodnou koncepci čehosi podivného, čemu se tam říká „beztvarý tok“ (nechávám přitom stranou, nakolik jde vskutku o myšlenku Platónovu nebo spíše o jakousi citaci z jiné tradice – to pro nás v této souvislosti nemá důležitost). Pravá skutečnost je však od dob elejské školy vždycky připisována tomu, co se nemění (tato fixní idea prozrazuje nepochybnou geometrickou, resp. matematickou inspiraci).

(Praha, 930921-3)

<<<

>>>

### **Otázky ve filosofii / Filosofie a otázky / Nové - původ nového**

Jednou z nejzákladnějších „funkcí“ filosofie je slyšení, pochopení a formulování nových otázek. Obvykle se mluví o tzv. věčných otázkách. To je omyl, resp. je to nepřipustné zjednodušování a přímo redukce. Kdyby byly filosofickou záležitostí jenom nebo především věčné otázky, byla by filosofie téměř zbytečná – anebo by se podobala něčemu jako školské logice. Na věčné, tj. stále stejné otázky nemůžete stále nově a překvapivě odpovídat. A filosofie naopak je stále nová a vždy znovu nás překvapuje (doby, kdy nepřekvapuje, označujeme za úpadkové). Tak tedy: nové otázky. A teď se dělí cesty: jsou filosofové, kteří – ať už programově anebo bezmyšlenkovitě (to jsou ti slabší) mluví o tom, že filosof takové nové otázky klade, že (si) je vymýšlí, že jsou to jeho myšlenkové vynálezy. Ale to už je určitá odpověď na nutně předcházející otázku: odkud se berou nové otázky? A pak přichází hned ta druhá nejvýznamnější otázka: odkud se berou nové odpovědi? Obojí pak můžeme spojit v jednu jedinou otázku ještě základnější: odkud se vůbec berou nové věci, nové skutečnosti, vůbec něco nového? V jisté reinterpretaci to je možno přeformulovat: odkud se bere čas resp. – přesně vzato – přicházející (adventivní) budoucnost? Když pochopíme, že zítřek nevyplývá ze včerejška a že budoucnost není důsledkem minulosti, nýbrž naopak; když pochopíme, že to není filosofova fantazie, která by byla s to před námi vykouzlit nové otázky a nové odpovědi, ale že filosof musí mít nějaký radar či spíše anténu, aby ty nové otázky zachytil a aby se pokusil je po svém formulovat – pak začneme pomalu chápat, co to je filosofie.

(Písek, 930925-1.)

<<<

>>>

### **Minulost**

Nietzsche odhalil jednou (*Radostná věda*, § 34) cosi nesmírně významného, když poukázal na to, že minulost je plná tajemství, jež vylézají na povrch, teprve když přijde někdo veliký, který má moc působit nazpět: „Ještě vůbec nemůžeme vědět, co všechno se jednou stane minulostí!“ Nietzsche však po mém soudu nejde dost daleko, ale zůstává stále ještě do značné míry v zajetí tradovaného pojetí, předpokládajícího, že minulost tu už jednou je, byť po mnohé stránce ještě skrytá, jako daná a hotová. Proto mluví o tom, že v takovém případě zůstává ještě neodhalena (unentdeckt), že její tajemství vylézají na světlo, jež vrhá onen

velikán (kriechen aus ihren Schlupfwinkeln in seine Sonne), apod. Daleko nejšťastnější je ona formulace, která říká, že ještě zdaleka nevíme, co se minulostí stane. A právě na ní je třeba stavět další úvahy: minulost se ještě dnes stává, bude se stávat ještě i zítra a pozítří. A tomu musíme rozumět tak, že se nestává pouze ta minulost, která ještě dnes je dneškem a minulostí, totiž včerejškem, jímž se stane až zítra, ale také minulost starší, ba dávná. Minulost není to, co se jednou stalo, ale minulost se stále děje, tj. i ta minulost starší, dávná. Minulost není nic definitivně hotového, mrtvého, ale něco, co se stále ještě děje. Jakmile se nějaká minulost skutečně přestane dít, tak přestává být minulostí a propadá se do nicoty. Mohli bychom to chápat také tak, že vše aktuální by se už při tom, jak pomíjí, rovnou propadlo do nicoty, kdyby nebylo oživeno a také nadále oživováno tím, že je aktivně učiněno něčí minulostí. To má ovšem své důsledky: není to „velikán“, který „svou silou“ působí na minulost, ale je to především přicházející budoucnost, která mu to umožňuje.

(Písek, 930925-2.)

<<<

>>>

## **Jazyk**

Tak jako chodit můžeme jen tehdy, máme-li k tomu dost místa, ba máme-li vůbec nějaké místo, nějaký terén, po kterém lze chodit, tak také myslit můžeme jen za předpokladu, že pro myšlení tu je rovněž nějaký „prostor“, nějaký myšlenkový „svět“, do něhož jsme mohli vstoupit a jímž můžeme – tím, že myslíme – procházet, podniknout cesty tím či oním směrem. Tím prostorem pro myšlení je především jazyk. Člověk se nerodí ani s jazykem (s dovedností mluvit), ani do jazyka, tak že by se hned od počátku musel v tomto jazykovém „živlu“ nějak orientovat, protože už v něm prostě je. Obvykle říkáme, že se malé dítě musí naučit mluvit. Ale to je jenom jedna stránka celé věci, neboť to, čemu se dítě naučí, je vlastně jen chození v elementu jazyka, procházení prostředím jazyka, musí se naučit v jazyce, ve světě jazyka nějak chovat. Ale to může jen tenkrát, když už tu toto prostředí, tento svět jazyka jest, tj. je přítomen. Být přítomen znamená – jak naznačuje samo slovo – být „při tom“, v tomto případě tedy být při člověku, při dítěti, které se začíná učit mluvit (a myslet, protože obojí nemůžeme od sebe odtrhovat). Způsob, jakým je jazyk „při člověku“, můžeme chápat také jako jeho „přístupnost“, nebo ještě přesněji: jeho otevřenost. Ovšem není to žádná nehybná otevřenost, nýbrž taková, která se děje: jazyk se tu dítěti (i později dospívajícímu a dospělému člověku) vždy znovu otvírá, a to prostřednictvím druhých lidí, nejprve těch vůbec nejbližších, později mnoha dalších. (Když se však pokusíme analyzovat povahu samotného jazyka, dostane se nám řady poukazů k tomu, co je mnoha různým jazykům společné a díky čemu jsou vůbec jazyky, resp. světy jazyků možné. Tak uvidíme, že skrze konkrétní

jazyk se nám vlastně otvírá svět řeči, bez něhož by nebyl žádný svět jazyka možný.)

(Písek, 930927-1.)

[Šedá část záznamu je v podstatě shodná s deníkovým záznamem 930312-1. Pozn. red.]

<<<

>>>

### **Hřích prvotní**

V myšlence „prvotního hříchu“ je mnoho hluboce pravdivých momentů, ale zároveň celá řada momentů vysoce problematických. Především velice záleží na kontextu, v němž je tato myšlenka původně doma nebo do něhož je *ex post* uváděna. Mnohé významy se vynořily teprve s novými kontexty. Tak např. protesty mnoha moderních myslitelů, spjaté s filosoficky docela specificky zatíženým předpokladem, že člověk je „od přírody“ (což bylo chápáno jako reinterpretace původního „od Stvořitele“) dobrý, jsou spjaty s určitou antropologií, která představuje v původním významovém kontextu těžký anachronismus. Naproti tomu v kontextu ještě mnohem pozdějším, kdy byla a je zdůrazňována dějinná dimenze, se myšlence „prvotního hříchu“ dostává nové (ovšem vůči původním kontextům rovněž anachronické) kvality, když je nějaká jedinečná událost interpretována jako nesmírně závažná pro všechno, co po ní následuje a vůbec může následovat, a když je zároveň zproblematizována fatálnost oné události a proklamován způsob, jak její dosah může být omezován až postupně anulován (byť už nikoliv v rámci samotných dějin, ale to zase souvisí s jinými kontexty a příslušnými jejich interpretacemi). Co z toho (a z eventuelních dalších příkladů a dokladů) vyplývá? Toto theologické „učení“ je třeba podrobit důkladné revizi a „rekonstrukci“, protože v průběhu proměn doby došlo k tolika nekontrolovaným posunům původních významů, že tím byl narušen celkový smysl onoho theologúmena.

(Písek, 930928-1.)

<<<

>>>

### **Svět jazyka a svět věcí / Whitehead a meze jazyka / Jazyk a svět**

Whitehead silně podceňuje možnosti jazyka: filosofie je pro něj „pokus vyjádřit nekonečnost vesmíru omezenými výrazy jazyka“ (MD 18). Tady nedomyslel svou vlastní pozici, když je na druhé straně přesvědčen o tom, že každý řád (uspořádanost) končí v trivialitě, aby „svěžest“ mohla startovat s novým řádem a v novém řádu. „Jazyk“ je vlastně především také „světem jazyka“, a takových

„světů jazyka“ je mnoho. Některé jsou lepší a některé jsou horší, ale všechny je možno vylepšovat, „pěstovat“, kultivovat. Je to možné díky tomu, že jsou všechny zakotveny v „řeči“ (= LOGU), která je jim společným předpokladem a základem. A nejen řeč, ale také většina jazyků dovedou vystihovat obrovskou rozmanitost reálného světa pozoruhodně mocně a výstižně. Vyslovovat se znamená vlastně dávat slovo skutečností, a to nejenom vnitrosvětným, resp. předmětným. Nejen svět řeči, ale i svět jazyka je připraven přivést k slovu vše a cokoliv, s čím je možno se setkat ve světě věcí, bytostí a událostí. Případné meze jazyka nejsou nikdy definitivní, jazyk sám sebe nikdy neomezuje. Problém není v jazyku ani v řeči, nýbrž ve způsobu myšlení. Zde cítím nutnost a povinnost Whiteheada korigovat. Filosofie až dosud byla pokusem postihnout obrovskou rozmanitost (raději než nekonečnost) světa zpředměťujícím způsobem („geometrickým myšlením“, tak by to řekl Pascal). Možnosti jazyka a jazyků jdou však daleko za tyto meze a nad ně. S Whiteheadem řečeno: vyvíjí-li se náš vesmír k trivialitě (a spěje-li k „zániku“), klade se zároveň (a de facto už dlouho) základ „pro nějaký nový typ, kde se naše přítomné teorie řádu budou jevit jako triviální“ (MD 49). Mohli bychom poukázat na to, že sám svět jazyka (jazyků, nikoliv LOGU) je přece tím novým typem řádu, novým světem, který do sebe specifickým způsobem „pojímá“ svět nejazykových, předjazykových skutečností.

(Praha, 931004-1.)

<<<

>>>

### **Úkaz a jev**

Kant kdysi pojmenoval to, o čem původně psal jako o fenomenologii, transcendentální estetikou. V pozadí jsou dva řecké termíny, AISTHESIS a PHAINOMENON. Chceme-li ve filosofii, která musí dbát jazyka a toho, co sám naznačuje, užívat termínů „ve smyslu“ jazyka („jazyku po srsti“), měli bychom vzít v úvahu, že FAINESTHAI je především medium od FAINEIN (= zářiti, svítiti) a samo tedy znamená vyjítí najevo, státi se zjevným, zřetelným, ukázati se, objeviti se atd., kdežto AISTHANESTHAI znamená naproti tomu vnímati, pociťovati a pod. Je tu tedy zcela zjevný, ba nápadný rozdíl v subjektu: subjektem FAINESTHAI je to, co se ukazuje, subjektem AISTHANESTHAI je ten, kdo ono ukázané vnímá. V tom vládne stále ještě značné nepochopení a z něho pramenící nedorozumění. K tomu, aby se nějaké dění, nějaká událost ukazovala, není zapotřebí žádného dalšího subjektu; a ukázat se taková událost může pouze ve své okamžité, aktuální podobě, nikoliv tedy celá. Vyjítí se naproti tomu může pouze nějakému subjektu, a pak se sice stává jevem jen pro tento subjekt, ale jevit se nejen nemusí, ale snad ani nemůže (a rozhodně se obvykle nejví) ve své okamžité podobě, nýbrž onen subjekt, jemuž se vyjevuje, je zdrojem jisté integrace zapamatování toho, co onomu okamžitému vyjívání předcházelo, ale také

jakéhosi předjímání toho, co asi bude následovat, spolu s právě „vnímaným“.

Kdybychom třeba i přijali onen pochybný předpoklad jakýchsi atomických vněmů (počitků, impresí apod.), pak každý vědomý (složitý, vyšší) vjem je nejen sám časově rozložitý, ale je také vjemem časové rozložitosti, tedy vjemem dění, nikoliv okamžitého stavu, takže není pouhou kombinací (před-vědomých) „počitků“, nýbrž jejich zpracováním a integrací.

(Praha, 931020-1.)

<<<

>>>

### **Mythos jako problém**

Evropskému člověku (resp. člověku, který byl více či méně formován evropskými tradicemi) je skutečný mythos velice vzdálen, takže vzniká docela specifický problém metodického přístupu k něčemu tak dávnému. V zásadě je možno volit jednu ze tří cest. 1. Nejčastěji se odborníci (religionisté) orientují přednostně na jakési dosud se i u Evropanů stále ještě vyskytující relikty mýtu (resp. mýtů, neboť právě už dávno nejde o nějaký celek, nýbrž o zlomky a útržky), které jsou ovšem někdy interpretovány jako cosi nadčasového, naddějinného, co charakterizuje samotné lidství a co prý je od člověka neodlučitelné. K tomu se pak jistým způsobem připojuje obvykle dost simplifikující a málo porozumivá interpretace mýtů, jak je – opět v jakýchsi reliktech – můžeme ještě dnes shledat na nemnohých místech této planety, kam ještě nestačila proniknout evropská nebo alespoň nějak poevropštěná civilizace. 2. Druhá metoda se opírá o stará, literárně zachovaná svědectví o nejrůznějších mýtech a jejich povaze. Tato stará svědectví pocházejí od lidí, kteří byli mýtu nepochybně blíže, než jak jim můžeme být blízko dnes my, a proto se může zdát, že budou autentičtější a ještě i pro naši potřebu spolehlivější. Hlavní důraz se pak dává na taková místa, která co nejvěrněji pouze popisují či jinak věrně zaznamenávají rozmanité detaily, z nichž pak můžeme příslušné mýty a mytické struktury, zvyklosti atp. rekonstruovat. 3. Poslední, leč velmi zřídka podstupovanou metodou je orientace na takové literární doklady, které vznikly pro potřebu kritických útoků vysloveně protimytických (mytické polemiky nejsou známy, už jen z toho důvodu, že mýty nejsou schopny kritického odstupu, jaký je nezbytný pro odmítání jiných mýtů. Mýty spolu přímo nezápasily, nýbrž přelévaly se před sebe a vítězily spíše jakou nakažlivostí, tj. nikoli racionální atraktivitou). Zde je zapotřebí podrobnějšího výkladu důvodů, které nás vedou k tomu, vidět právě poslední cestu jako nejperspektivnější.

(Praha, 931021-1.)

<<<

>>>

## **Mythos**

Mythos je třeba nejdříve vymezit. Pod toto slovo bývá zahrnováno příliš mnoho různých skutečností, jejichž vzájemné vztahy zůstávají navíc do té míry nevyjasněny, že zůstává nezdůvodněno, proč vůbec byly spolupojaty do jeho významového rámce. Za podobných okolností nezůstává než zvolit jednu ze dvou cest: buď dáme přednost širšímu rámcovému výměru, který budeme později zužovat a zbavovat toho, co se ukáže jako cosi samostatného nebo nadbytečného, nebo naopak vyjdeme z výměru užšího a budeme připraveni jej časem podle potřeby rozšířit. V našem případě se zdá být perspektivnější tato druhá možnost, a to z důvodů, které je rovněž třeba nejprve vyložit.

Značný význam má také, s jakým předpokladem chceme k fenoménu mýtu přistoupit, totiž zda je pro nás mýtus čímsi vzdáleným a cizím, anebo zda to máme za to, že to je něco i dnešnímu člověku blízkého nebo dokonce trvale vlastního. Zajisté lze později i každý takový předpoklad ověřovat, ale samo přijetí toho či onoho předpokladu se již podílí na rozhodování o tom, jak má být MYTHOS vlastně chápán. Případné ověření se pak může týkat jen mýtu určitým způsobem pojatého, tedy jako každému člověku nadčasově blízkého nebo naopak jako novodobému a modernímu (evropskému) člověku zcela vzdáleného a v podstatě neznámého. Zde se zdá být metodicky zdůvodněnější předpokládat, že starý (tedy „klasický“) mythos je nám dnes velmi vzdálen, takže to, co jej dnes jakoby připomíná (např. různé „mythologismy“, ideologie apod.), musíme od něho důsledně a velmi přísně odlišovat.

(Praha, 931023-1.)

<<<

>>>

## **Mythos jako jev (úkaz?)**

Pravá jsoucna (pravé události) postupně v čase ukazují svou okamžitou podobu (tj. příslušnou aktuální jsoucnost), a to způsobem, který není podmíněn ani ovlivněn žádným vnějším pozorovatelem ani činitelem. Mythos však nenáleží mezi taková pravá jsoucna, neboť je vždycky integrován zvenčí nějakým aktivním subjektem, a to i tenkrát, když si aktivitu takového vnějšího subjektu ať už hned nebo alespoň posléze podmaňuje. V přísném smyslu tedy nelze o mýtu (resp. mythu) mluvit jako o *fenoménu*, tedy *jevu* ve smyslu *úkazu*, nýbrž pouze o jevu, kde to, *co se jeví*, se jako takové *neukazuje*, tj. není to jako „skutečnost“ vnitřně integrovaným celkem. Právě proto není a ani nemůže být předem jasno, co to je mýtus, ale náš výměr mýtu musí být zdůvodněn mnohem důkladněji, než jak tomu bývá u pravých jsoucenc (tj. vnitřně integrovaných celků).

(Praha, 931023-2.)



<<<

>>>

### **Logos ve vztazích mezi subjekty**

V jakési předběžné podobě můžeme problém LOGU v dějinách a speciálně v dějinách filosofického myšlení tematizovat už na biologické úrovni.

A jestliže si to nyní připomínáme, nemá to být pokus o redukci dějinného LOGU na LOGOS vitální, „biologický“, ani pokus o výklad vyššího z nižšího, nýbrž pouze o propedeutickou demonstraci určitého analogického schematu, dovolující jistě upřesnění pro další práci. Když jsem přede dvěma roky mluvil (na FF) o LOGU pravých jsoucen, tj. pravých událostí, soustředil jsem se především na LOGOS těsně spjatý s FYSIS příslušných jsoucen/událostí. To byla ovšem nepochybná simplifikace. Žádný organismus, dokonce ani ten nejjednodušší či nejprimitivnější, nežije izolovaně od jiných organismů, ale je zapojen do jisté intersubjektívní sítě vztahů k jiným organismům, a to ve dvojím rozdílném směru. Především je každá živá bytost potomkem jiné, dokonce obvykle dvou jiných živých bytostí (parentálních, rodičovských), a sama se obvykle zase podílí na zrodu dalších takových bytostí (filiálních, dceřiných, resp. synovských). To jsou vazby genetické, vedle nichž tu je často daleko komplikovanější kontextura vztahů, které bychom mohli nazvat sociálními, pokud nebudeme chtít tento termín vyhradit vztahům pouze lidským. To by však nebylo dost zdůvodněno, neboť je už dlouho běžné i u nižších organismů mluvit o societách, a to nejen v případě smeček, stád, mravenišť a brtů či úlů apod. (a procesuální filosofové, navazující na myšlenky Whiteheadovy, mluví dokonce o sociálních vazbách v generálně kosmickém smyslu, tedy např. i u molekul a atomů). Jaké to má důsledky pro naše aktuální zkoumání?

(Praha, 931024-1.)

<<<

>>>

### ***Praescientia* (předzvědění)**

Někteří středověcí myslitelé už ze samotného pojmu „předzvědění“ Božího (*praescientia Dei*) vyvozovali nutnost, že předzvěděné nastane. Předzvědění se tak měnilo v předurčení (*praedeterminatio, praedestinatio*), neboť vylučovalo tzv. kontingenci, „nahodilost“ (*contingentia rerum, viz např. Duns Scotus, De scientia Dei respectu contingentium, Quaest. 5.*). Tento způsob uvažování trpí dvojím základním pochybením. Především je tu naprosto zřejmá chyba metodická, že se totiž vysuzuje povaha skutečnosti z pojmu, aniž by se zkoumalo, zda onen pojem (s příslušným kontextem, neboť každý pojem je třeba nasoudit) ob stojí, tj. zda je

nasouzen platně a zda je v aplikaci na skutečnost dostatečně nosný. Druhá chyba je věcná a týká se pojetí samotné skutečnosti (a v jeho rámci pojetí tzv. kauzality), ačkoliv je skryta už v samotném chápání „předzvědění“. Dokonce již jen theologické zhodnocení onoho pojetí ukazuje na jistou absurdnost. Kdyby totiž Bůh opravdu přesně a do všech detailů předem věděl, co nastane a k čemu dojde, ztrácelo by reálné stvoření světa jakýkoliv smysl a bylo by naprosto nadbytečné a zbytečné. Stvoření je nutno chápat jako experiment, a jako každý experiment má smysl jen tenkrát, když na jedné straně není pouhou náhodou, ale když na druhé straně není předem rozhodnuto, ani předem známo, jak to všechno dopadne. Předzvědění je tedy jen relativní, ale jakožto relativní je podmínkou smysluplnosti experimentu stvoření. A samo stvoření není spjato s absolutní, nýbrž zase jenom s relativní predeterminací, a navíc s relativní predestinací, tedy posláním, jež je jenom částečně a předběžně subjektu (nepředmětně) uloženo předem a jež se pak upřesňuje a nadále nepředmětně rozvíjí s každým krokem, jímž je ze strany aktivně ono poslání naplňujícího a realizujícího subjektu „zvnějšňováno“ či „zpředmětňováno“.

(Písek, 931107-1.)

<<<

>>>

## **Subjekt**

Máme-li uvažovat o tom, čemu Angličané (a Američané) říkají „Self“, musíme si uvědomit, že se tím obvykle myslí objektivované „já“, tedy nikoliv skutečné, pravé „já“, „já“ jako subjekt (který chápeme jako *ex definitione* non-objekt). V tom smyslu je „Self“ něco jiného než „já“, neboť to „má“ své „Self“ podobně, jako „má“ své „tělo“ (a kdysi ještě navíc „duši“) a jako „má“ svou „FYSIS“. Nicméně ustavení a poznání vlastního „Self“ je vlastně odpovědí (byť nesprávnou) na onu starou delfskou výzvu „poznej sebe sama“, GNOTHI S'AYTON. Nemůžeme totiž své „Self“ „poznat“ jinak než takto objektivovaně, alespoň pokud zůstáváme zakotveni v dosavadní tradici řecké pojmovosti. Vzniká tak otázka, jak je vůbec možné přistoupit k „sobě“ jako k „já“ a tedy nikoliv zpředmětňujícím způsobem (ten totiž nutně vede k tomu, že se pak identifikujeme s tímto svým zpředmětněním, což zase nutně vede k sebeodcizení). Na tomto místě se ukazuje mimořádný význam, jaký je nutno připisovat projektu nového způsobu myšlení, které sice zachová všechny přednosti pojmovosti (a s tím přesností), ale pojmy samotné nebude spojovat s intencionálními předměty (objekty), nýbrž naopak s intencionálními ne-předměty (non-objekty).

(Písek, 931205-1.)

<<<

>>>

## **Subjekt**

Ačkoliv latinské slovo *subiectum* znamenalo dlouho právě opak toho, co pro nás (a pro Němce) znamená dnes, totiž objekt, předmět (zvláštnost tohoto slova spočívá na jeho dvojí etymologii, totiž na možnost jeho odvození od slovesa *sub-iaceo*, stejně jako od slovesa *sub-iacio*, protože z obou sloves pak vznikl jeden tvar *subicio*, což ostatně také bylo ve staré němčině přítomno ve dvojitým překladu, totiž Gegenstand a dnes již neužívané Gegenwurf), vlivem několika generací německých filosofů bylo s definitivní platností významem, tj. pojmově určeno jako non-objekt, ne-předmět *ex definitione*. Ačkoliv tedy všechno jakoby nasvědčuje tomu, že toho slova užíváme, jako bychom ze subjektu přece jenom chtěli učinit zase jenom objekt (a možná, že jinak než takto tomu někteří lidé ještě dlouho nebudou schopni porozumět), musíme si stále připomínat, že subjekt rozhodně není „ono“, nýbrž pouze „ty“ nebo „já“. Přitom si také musíme stále připomínat, že skutečným subjektem (tedy skutečným, pravým „já“) se žádný člověk nestal a nemohl stát bez asistence druhých lidí jakožto subjektů, tedy druhých „já“. To nám ukazuje, že nikdo není subjektem (tedy „já“) sám sebou a jakoby samozřejmě, nýbrž že se – lidským – subjektem musí teprve stát, a to ne jednou provždy, nýbrž že se jím musí vždy znovu stávat. Být subjektem není tedy na lidské úrovni trvalou kvalitou, nýbrž ustavičně se obnovujícím úkolem. Proto také můžeme říci, že člověk nikdy lidským subjektem jednoznačně a úplně (dohotověně, dokonaně) není, že není jsoucnem (nýbrž že jako subjekt je ze sebe vykloněn do budoucnosti).

(Písek, 931205-2.)

<<<

>>>

## **Výzvy adventivní / Rádl o budoucnosti / Budoucnost podle Rádla / Rádl a „sít morálnosti“ / Budost a „výzvy“**

Když se Rádl v Útěše táže, „kam se vlastně vepisuje trvání života a morálnosti“, nemá na mysli nějaký záznam, stopu toho, co se odehrálo a nyní už náleží minulosti, nýbrž jde mu o spíše o to, jak se život (vitálnost) a morálnost vepisují do budoucnosti, nebo snad lépe, přesněji vyjádřeno: jak se přicházející budoucnost strukturuje, jak se stává adresnou „budostí“ pro určité aktivity individuálních subjektů a tak i jejich perspektivou. Svůj obraz o morální centrále, ležící mimo náš dosah, jejíž v prostoru a v čase rozvinutá vláda je „tak nezničitelná a elementární jako sám život“, končí otázkou: „Kam nás tato síť morálnosti vede a kam nás jednou dovede?“ Rádlova otázka nás nenechává na pochybách, že ona morální centrála v jeho pojetí lidí skutečně někam vede a dovede, že tedy obrací lidstvo k budoucnosti a do budoucnosti v podobě nepředemětných výzev, které

vždy znovu přicházejí, aby se staly výzvami v dané situaci aktuálními. Bylo by nepochopením celé Rádlovy filosofické orientace, kdybychom v onom „vypisování“ měli vidět jen pozůstatky toho, co už se stalo a co proběhlo. Právě proto, že jde o směřování k cíli nebo k cílům, které tu ještě nebyly a nejsou a které jen o několik kroků jakoby předcházejí tomu, jak odpovídáme na jejich situační (a tedy vždy okolnostem jakoby přizpůsobené a našim aktivitám vstříc přicházející) výzvy. Ta zcela neuvěřitelná věc spočívá především v tom, že i tam, kde jsme výzvu neregistrovali nebo kde jsme ji nesprávně pochopili, ba i tam, kde jsme ji sice pochopili, ale nedovedli jsme na ni odpovědět nebo jsme odpověděli špatně či pochybně, přichází nám nejčastěji znovu vstříc nová výzva, která už počítá s tím pochybením z naší strany a rozšiřuje či upřesňuje onu původní výzvu ještě o výzvu k nápravě toho, co jsme pokazili při odpovědi (nebo při neodpovídání) na výzvu předchozí.

(Praha, 931217-1.)

<<<

>>>

### **Reaktibilita nepředmětná**

Odmítnutím tradičních představ o kauzalitě a postavením nového pojetí na reaktibilitě se nutně dostáváme k otázce, jakým vlastně způsobem se strukturuje přicházející budoucnost v předpokládané nepředmětné výzvy (a také, jak se z budoucnosti „vyděljuje“ a „formuje“ „budost“). Pochopitelně to nemůžeme chápat jako důsledek „působení“ přítomnosti (a eventuelně minulosti, touto přítomností zprostředkované) na budoucnost, nýbrž opět jakousi „vnímavostí“ ještě nejsoucí budoucnosti vůči tomu, co už „jest“ a jak to „jest“. Samy „výzvy“ jsou toho dokladem, pokud je máme chápat jako situační (a tedy situaci přiměřené, byť s její danostní stránkou vždy v napětí). Z toho jednoznačně vyplývá, že vedle reaktibility pravých jsouc (pravých událostí) ve vztahu k jiným jsoucnům (událostem) musíme předpokládat ještě jakousi bytostně odlišnou jejich „reaktibilitu“ resp. vnímavost vůči adventivním výzvám, a potom ještě třetí, opět bytostně odlišnou vnímavost či reaktibilitu přicházející budoucnosti vůči vnitrosvětnému dění a jeho rozmanitým dějstvím. A právě na této – jak bychom mohli říci – nepředmětné reaktibilitě adventivního „pohybu“ vstříc konkrétním bytostem (pravým jsoucnům), pochopitelně v jejich konkrétní situovanosti, je nepochybně založena ta složka lidské subjektivní aktivity, kterou chápeme jako poznávání „toho pravého“ (eventuelně pravdy, ale také práva, spravedlnosti, správnosti atd.). Setkání lidské bytosti s pravdou není možné v rámci běžné zkušenosti, neboť pravda („to pravé“) nemá vůbec žádnou předmětnou podobu. Proto je takové setkání možné jen díky tomu, že subjekt (jako jedna „složka“ člověka jako „konkrétní“ či spíše konkrescentní bytosti) je schopen se opětovně vyklánět do budoucnosti a teprve v této své vykloněnosti do své vlastní

budoucnosti (tedy budosti) se s ryzí nepředmětností, ovšem zase jen s její kryptokonkrétní, situaci již přiměřenou a také adresnou „podobou“, setkávat.

(Praha, 931217-2.)

<<<

>>>

### **Celek x hromada / Hromada x celek**

Dříve než si postavíme otázku po tom, co to znamená, když o něčem řekneme, že to „jest“, musíme si objasnit rozdíl mezi hromadou a celkem. První z filosofů, který na tento rozdíl poukázal, totiž Hérakleitos, mluvil hned o celém světě, a postavil proti sobě „nejkrásnější svět“ na jedné straně a „pouhou hromadu náhodně rozházených věcí“ na straně druhé. Smysl zlomku, na který se tu můžeme odvolat, spočíval především asi jen v tematizaci toho, co z pouhé hromady dělá celek. Hérakleitos tento problém neřeší, ale dává tomu, na co se táže, pojmenování LOGOS, které je odvozeno od řeckého slovesa LEGEIN, jež původně znamená sbírat, sjednocovat, činiti jedním. Zmíněný zlomek tedy můžeme interpretovat tak, že bez LOGU by i nejkrásnější svět byl pouhou hromadou věcí náhodně rozházených. O problému LOGU budeme mluvit na jiném místě, zde nás především zajímá, můžeme-li se stejnou oprávněností říci o hromadě, že „jest“, jako to můžeme říci o celku. Aby byla otázka zcela jasná, pokusme se ji předvést na příkladě dvou hochů, hrajících na jaře kuličky. Každý z hochů, jež označíme jako A a B, hází třemi kuličkami vždy stejné barvy (jež označíme jako a nebo b). Výsledek vypadá tak, že v důlku jsou 3 kuličky (a, a, b), blízko důlku jsou ještě dvě další (b, b) a poslední kulička (a) se zatoulala hodně daleko. Naše otázka zní: jaká je spjatost tří v důlku skončivších kuliček? Co nás opravňuje k tomu, abychom vedle toho, že o každé z nich řekneme, že „jest“ v důlku, mohli se stejnou platností říci, že v důlku „jest“ také trojice kuliček dvojí barvy nebo dvojice kuliček barvy a plus kulička barvy b? Dohodněme se prozatím na tom, že o tom, co „jest“, budeme mluvit jako o jsoucnu, a dohodněme se také na tom, že nebudeme zkoumat, zda ony kuličky samy jsou skutečnými jsoucnými nebo zase pouhými hromadami, ale budeme je za jsoucná považovat. Je zmíněná trojice kuliček v důlku nebo dvojice kuliček barvy a (jež jsou také v důlku) rovněž jsoucnem? Je skupina šesti kuliček ve hře rovněž jsoucnem? Je skupina (či množina) všech kuliček, jimiž chlapi mohou hrát (tj. včetně dalších, jež oba mají po kapsách), také takovým jsoucnem? Na první pohled je zřejmé, že naše volba toho, které kuličky zahrneme do nějaké skupiny (množiny), nemůže mít (nebo by alespoň neměla mít) vliv na to, co vskutku „jest“. Na druhé straně ovšem je také zřejmé, že ony množiny, ať jakkoliv ustavené a zvolené, nejsou (nebo alespoň nemusí být) pouhým naším výmyslem, nýbrž že v jistém smyslu také nějak „jsou“. Na základě této úvahy musíme proto přikročit k tomu, že obojí „jsoucná“ od sebe řádně a důsledně odlišíme: budeme mluvit o jsoucnech „pravých“ a

„nepravých“. Nepravými jsou hromady, agregace, skrumáže, směsi (vposledu pravých jsou), pravá jsou naproti tomu celky. Proč bylo nutné toto rozlišení? Chceme-li zkoumat, co to vlastně znamená, když o něčem řekneme, že to „jest“, a když se chceme zabývat tímto „jest“ a vším, co s tím souvisí (jak uvidíme, půjde např. o bytí, jsoucnost, jestotu aj.), musíme postupovat korektně hned od počátku. Filosofie, která opomíjí rozdíl mezi pravými a nepravými jsoucnými, se dopouští vážné, ba principiální chyby, kterou později nelze napravit jinak než novým počátkem a postupnou transformací všeho, co až dosud bylo podniknuto.

(Praha, 931219-2)

<<<

>>>

### **Zkušenost**

Zkušenost nesmíme redukovat na pouhou zkušenost smyslovou, a to už proto nikoliv, že zkušenost pouze smyslová neexistuje, jelikož rozum zasahuje až na samé hranice smyslových orgánů (receptorů). Na druhé straně však také aktivita rozumová představuje základ pro jistou zkušenost, totiž zkušenost s myšlením. Tak se sama tematizace toho, co je takzvaně „mimo zkušenost“ nebo „za zkušeností“, ukazuje jako naveskrz problematická: pokud opravdu něco zůstává za hranicemi naší zkušenosti, zůstává to nutně i za hranicemi našeho vědomí a myšlení, a tak přestává mít jakýkoliv rozumný smysl o tom vůbec mluvit nebo uvažovat. Leč i tomuto soudu je třeba správně rozumět. Zkušenost není jen jedna nebo jednoho druhu. Musíme proto rozlišovat různé typy zkušenosti a zejména různé roviny myšlení, jichž se naše zkušenosti týkají. Tak např. metafyzická nebo náboženská zkušenost je buď zkušenost s metafyzickým nebo náboženským myšlením (a praxí, životem), nebo může být také interpretována jako zkušenost s něčím, co metafyziku či náboženství umožňuje a zakládá. To je nezbytně třeba vždycky zřetelně vyjasnit. To, že se někdo odvolává na metafyzickou zkušenost, nemůže být ještě zdaleka chápáno a přijímáno jako doklad oprávněnosti metafyziky. Existuje přece také zkušenost omylu (resp. s omylem) – a taková zkušenost nemůže být důvodem pro omyl nebo vůbec pro omyly, nýbrž naopak musí být chápána jako zkušenost užitečná proti omylům, tedy pro to, jak se omylům vyhnout. Evropská filosofická tradice má nepochybně dlouhodobou zkušenost s metafyzikou, což vůbec nemůže být interpretováno jako dostatečný důvod, proč pokračovat v dosavadním stylu metafyzického myšlení, nýbrž právě naopak: tato zkušenost může vést k tomu, že se pokusíme o novou metafyziku (nebo prostě jiný než tradiční způsob myšlení).

(Praha, 931222-1.)

<<<

>>>

## **Zjevení**

Necháme-li zcela stranou theologický problém zjevení (neboť theologie je sama odpovědná v tomto směru, i když se nemůže po pojmové stránce vyhnout filosofickému posouzení a kritice), můžeme se plně soustředit na zjevení jako problém ryze filosofický. Jsou filosofové, kteří apriori jakoukoliv filosofickou relevanci zjevení jednoduše popírají (např. Jaspers). Po mém soudu tak činí neprávem a na základě předpojetí a předsudku. Každý člověk má zkušenost s tím, že mu napadne něco, co nečekal a co si sám aktivně nevymyslel ani nevykombinoval. Česká slova „napadnouti“ a „nápad“ dobře vystihují skutečnost, že nápady nejsou naším výkonem, že to nejsou produkty naší myšlenkové aktivity, nýbrž že v nich jsme osloveni jakoby odjinud přicházející výzvou, abychom svou mysl zaměřili k zachycení, pochopení a promyšlení něčeho, co na nás „padlo“ odkudsi mimo nás. Nejčastěji mají takové „nápady“ zdroj v druhých lidech (někde jsme to už od někoho zaslechli, i když jsme tomu třeba nevěnovali pozornost, apod.), ale i tak musíme připustit, že všechny takové nápady se v dějinách objevují vždycky jednou poprvé. A naší otázkou je, jak dochází a jak vůbec může docházet k tomu, že někoho takový nápad opravdu napadne poprvé. Přinejmenším o takovém případě může filosof uvažovat a mluvit jako o „zjevení“. Když např. Rádl na konci své Útěchy z filosofie mluví o loupežníkovi, kterého „z ničeho nic napadlo“, že loupit je hanba, je to vlastně právě takové „zjevení“ (i když v tomto případě by také mohlo jít jen o vzpomínku na něco, co loupežník už slyšel; tomu se ovšem Rádl brání slovy „z ničeho nic“ a poukazem na „starou loupežnickou rodinu“). V každém případě tu musel někdy dávno být člověk, kterého něco takového napadlo vůbec poprvé, tj. jako prvního člověka vůbec.

(Praha, 931222-2.)

<<<

>>>

## **Pravda**

Základním problémem pro každého, kdo se chce zabývat tématem „pravdy“, je hledat a najít nějakou oporu pro samotné vymezení tématu. Pod slovem „pravda“ lze totiž chápat (= mít na mysli) dosti rozdílné „věci“ či raději „skutečnosti“. Je to tím složitější, že tu jsou dvě hlavní tradice, na nichž je ostatně založeno celé dosavadní evropské myšlení, totiž tradice řecká a tradice židovská, o jejichž synkrezi až snad syntézu se po dlouhé věky pokoušeli křesťanští myslitelé a které navzájem prorůstaly, někdy spolu dokonce srůstaly, a jindy se jen mísily nejméně po dva a půl tisíce let. Pouhý popis tu nemůže stačit; je třeba do hloubky pochopit, oč tu šlo a dosud jde, a to není možné bez osobní angažovanosti. Je

třeba se postavit na nějakou stranu, zaujmout stanovisko, rozhodnout se pro určitou interpretaci.

(Písek, 931224-1.)

<<<

>>>

### **Subjekt**

Správné pochopení povahy subjektu (a správné nasouzení příslušného pojmu) velmi úzce souvisí s chápáním povahy času. Čas není jen nazírací forma, jak soudil Kant, ale je to velmi důležitá skutečnost, která však nemůže být po právu pojmově uchopena jako „předmět“ (tj. zpředmětněna). Čas je nepředmětná skutečnost, která je v pohybu, a to ve směru z budoucnosti do přítomnosti (a potom do tzv. „minulosti“, což zatím necháváme stranou a později budeme prověřovat). Aktivita (vždy subjektivní) je tedy nutně zakládána v tomto směru, neboť každá uskutečněná akce začíná jako ještě neuskutečněná, pak je postupně uskutečňována, až je posléze uskutečněna celá a vstoupí tak v plnosti do „reálného světa“. Akce však nutně vždycky navazuje jednak na akce dřívější (na zkušenost, na dřívějších akcích založenou), ale reaguje také na „danosti“, tj. je zaměřena také na to, co jí z minulosti předchází. Toto navazování je možné jen jako aktivita, zakládána v budousti, ale jeho výsledkem je „reálné“ dějství, které se „odvíjí“ jakoby z minulosti do budoucnosti. Je to právě toto „reálné“ dění (reálný proces), který můžeme jako vnější pozorovatelé sledovat, popisovat a „kauzálně“ vysvětlovat, ovšem vždy redukcionisticky. Skutečný proces má vedle této stránky ještě druhou, odlišnou, obráceně zaměřenou, a ve střetání tohoto dvojího dění se ustavuje tzv. aktuální přítomnost. Tělo je vždy hic et nunc (a má jen jednu, totiž právě aktuální podobu), FYSIS se děje z minulosti směrem k budoucnosti jako výsledná odpověď na přicházející výzvy budoucnosti, a tato odpověď sama se uskutečňuje jako aktivita, zakládána odpovídajícím (a odpovědným nebo neodpovědným) subjektem, vykloněným do budousti a do budoucnosti.

(Praha, 931227-1.)

<<<

>>>

### **Emanuel Rádl - idea**

Na závěr své *Útěchy* uvádí Rádl své „dva obrázky ideje, vzpomínaje na Platóna“ (s. 91). V prvním ukazuje, že ony krásné bílé ptáky-ideje posílá na svět ve skutečnosti „královna všech bílých ptáků“ (a lidé to dokonce trochu tuší, neboť v nich vidí „jakoby pozdrav z lepšího světa“), ačkoliv z hlediska věčného (pragmatického), zejména z hlediska majitele, se tito ptáci „narodili v rákosí jeho



jezera“ a tam se také „pasou“, a proto je považuje za „své ptáky“, jimiž se může svým hostům „pochlubit“. – Bílé ptáky je tedy vidět, ale to, že přicházejí od královny všech bílých ptáků, na nich vidět není. Naopak, každý se může přesvědčit, že snášejí do hnízda svá vejce a po jejich vysezení se starají o svá mláďata, až vyrostou v dospělé bílé ptáky. Každý bílý pták je ovšem zvláštní, jedinečný, nový. Rádl jinde praví, že nevíme, odkud pocházejí nové věci. A v druhém obrázku (o známém loupežníkovi) to vyjadřuje tak, že idea je to, co mělo (v dané situaci) loupežníka napadnout, ale co jej možná ani nenapadlo. Kdybychom to zpětně aplikovali na bílé ptáky, museli bychom říci, že „bílý pták“ je především idea, která má „napadnout“ snesené vejce resp. zárodek, který je ve vejci, a pokud mu nenapadne, žádný nový pták se nezrodí. A když mu napadne, nastane nezbytnost nějak navázat na danou situaci, která je zajisté dána také vhodností biotopu, ale zejména souborem genetických informací, které je ovšem třeba dešifrovat a podle nich se nadále chovat, až je zárodek připraven se vyklubat ze skořápky a pod ochranou rodičů se poprvé vydat na jezero. Nejdůležitější tu je právě to, co není vidět: v druhé kapitole (o živých bytostech) říká Rádl, že „živá bytost je neviditelná a nehmotná jako Platónova idea“, zatímco její „části a úkony“, které viditelné jsou, jí jen „slouží“. Ačkoliv tedy živé bytosti „jsou nehmotné a pouhým smyslem nepřístupné“, „mohou žít a provádět své úkoly (na zemi) pouze ve hmotě a v síle; bez vlády nad hmotou a nad energií, které jsou částí tohoto viditelného světa, života není“. „Život (vitálnost a morálnost“ není hmotný, ale bez hmoty na tomto světě nevládne.“ (s. 31)

(Písek, 931229-1)

<<<