

>>>

### **Dodatečný zápis z 13. 1. 1958 u J. L. H.<sup>1</sup>**

1. Mezi marxisty jsou takoví, kteří sami cítí nutnost rozmluvy s nemarxisty. Taková rozmluva ovšem by nebyla pouhou diskusí – ač ani sama diskuse není čímsi docela neúčinným (viz diskuse jako politická forma!). Rozmluva má tu výhodu, že v ní nehraje bezprostřední úlohu politické, hospodářské a mocenské rozložení sil. Argument má svou váhu bez ohledu na to, kdo za ním stojí. A nelze říci, že marxisté nemohou uznat odchylnost, že se nemohou dát přesvědčit, hlavně ne v zásadách. Vždyť to nebudou jenom oni, ale v takové rozmluvě i my budeme spoluurčovat, co bude opravdu zásadou a co nikoliv. Záleží na naší široké znalosti a na pronikavosti našich analýz, abychom rozmluvu přivedli na pole dosud nepraporkované, bez předem vytyčených cest. A pak hluboké odpovědi i otázky mohou snadno přivést do žalostného stavu protivníky Sókratovy.

Uveden příklad: interview s prof. Riegreem; obnovení Filosofické jednoty.

### 580113

<<<

>>>

### **[Definice filosofie a úvod do filosofie]**

Podávat definici filosofie je nesmyslné především z důvodů všeobecných: cena kterékoli definice je (vyjmeme-li konstruované systémy geometrické apod.) problematická; je to však nesmyslné především proto, že vylíčit, co je filosofie, je už práce eminentně filosofická. Není jiné metody, jak vymezit filosofickou problematiku, než právě metoda filosofická. Proto každá úvaha o filosofii samé a o jejím smyslu, obsahu, jejích cílech atd. je něčím, co nemůže sloužit za úvod do filosofie: je to vysoká filosofická reflexe – anebo právě jenom nesmysl. Skutečným úvodem do filosofie může být jenom předestření filosofické problematiky v souvislosti s běžnými jevy a běžnou, denní problematikou.

23. 1. 58

### 580123

<<<

>>>

### **[Cesta filosofa a její vztah k jiným cestám]**

20. 4. 58

Filosofie (a tedy filosof) se nemůže a nesmí definitivně svázat s ničím daným na tomto světě, v této určité společnosti, v určité době atd. To znamená, že si za svou pravdu ručí v posledu

---

<sup>1</sup> Tj. z diskusního setkání u Josefa Lukla Hromádky. – Pozn. red.

*sama*, že se v *posledu* nemá oč opřít, a tedy ani nač vymluvit. Ovšemže nežije filosof ve vzduchoprázdnu, ovšemže musí usilovat o prosazení, uznání a uskutečnění své pravdy, ale to je vždy *dočasně* spojenectví, jestliže se svezu tu a tam s nějakou výpravou jiného druhu. Cesta filosofa se může křížit s různými cestami jinými, často může jít kratší nebo i delší dobu souběžně, ba přímo společnou cestou se směry jinými. Ale nikdy se jim neprodá, nikdy se nepřestane starat o svůj cíl a svůj směr a nikdy se neoslabí a nenechá zkorumpovat natolik, aby nevystoupil z řady při první příležitosti, kdy pozná, že cesty se rozdělují a jeho cesta že vede jinam, než kam míří jeho dočasní společníci.

### 580420

<<<

>>>

### **[Jednota pravdy a její vztah k subjektu; pravda a systém]<sup>2</sup>**

Písek, 23. 7. 58

Pravda je jedna především v tom smyslu, že v dané situaci (okolnostech) o určité věci platí v jednom smyslu jen jedna pravda. Bez tohoto předpokladu není možné poznání: dvojí pravda, nebo dokonce vícená pravda prostě není žádná pravda. Ale zkoumejme blíže, co to vůbec znamená „jedna pravda“. Co činí pravdu *jednou* pravdou a co ji liší od toho, co pravdou není?

Zřejmě mylné je pojetí, které se pokouší pravdivé poznání založit v nějakých pravdivých nebo alespoň pravých „elementech“. Už Aristotelés viděl, že mimo soud není pravdy, že pravda je v soudu. Dnes vidíme, že to byl jenom první krok, první výhled. Ani sám soud ve své izolovanosti nese s sebou svou pravdivost jako svou kvalitu, resp. kvalifikaci.<sup>3</sup> Musíme uvažovat vždy kontexty širší,<sup>4</sup> než je pouhý izolovaný soud. Nicméně už Aristotelův poukaz na soud jako místo, které je vlastní pravdě, nese s sebou důraz na jistou uzavřenost, ucelenost, v níž pravda jediné může dojít výrazu. To zůstává v platnosti i tehdy, když postoupíme od izolovaných soudů dále ke kontextům širším. Odtud proslulé Hegelovo přesvědčení, že pravda je možná pouze jako systém.

Dříve než přistoupíme k určitému zproblematizování těchto tezí, povšimněme si skutečnosti, že tu nějaká celostnost, tj. relativní uzavřenost či spíše jednota jest. Musíme se ptáti, odkud pochází, čím je zaručována a zajišťována. Na první pohled je zřejmé, že rozmanitost různých pravd má svůj původ v rozmanitosti skutečnosti, k níž se tyto pravdy odnášejí. To však naprosto nelze říci o jednotě, tj. celistvosti jednotlivé pravdy. Ta není garantována samotnou skutečností, neboť v každém pokusu o postižení pravdy jde o výběr skutečnosti, jíž se toto postižení má týkat, o jakési vykrojení sféry, o níž nám půjde a na niž se zaměříme. Naskýtá se alternativní

---

<sup>2</sup> Následující záznamy (od 23. do 30. 7. 1958) představují celek poznámek pořízený nejprve v rukopise a posléze přepsaný autorem do strojopisné podoby. Odchytky mezi obojím zněním jsou vyznačeny v poznámkách pod čarou. – Pozn. red.

<sup>3</sup> V rukopise: „kvalifikovanost“. – Pozn. red.

<sup>4</sup> V rukopise: „Musíme vždycky uvažovat kontexty širší...“ – Pozn. red.

řešení: můžeme hledat zdroj onoho sjednocení, ucelení v tzv. subjektu. Tu jsme však právě na místě, které má eminentní význam pro další postup. Co dělá totiž subjekt jedním subjektem, jednotou, celkem, který je nadto schopen sjednocovat i perspektivy natolik, že činí pravdu jednou pravdou, jednotou? Odkud se bere tato jednota a zároveň sjednocovací schopnost subjektu? Není nějaká vnitřní příbuznost mezi obojí celkovostí? Tu je na místě zkoumání o povaze subjektů a subjektnosti. Výsledkem tohoto zkoumání pak je (jak naznačeno v dis[ertační] práci)<sup>5</sup> předpoklad jakési záruky každého takového sjednocování, která nemá předmětný charakter a která tedy nemůže sama být subjektem. Ta pak vlastně tvoří věci tím, čím jsou, tj. je garantem jejich pravé povahy, pravé tvářnosti. Ovšem subjektivně se nemůže pravá tvářnost objevit jinak než jako pravda o této tvářnosti, pravá povaha jako pravda o povaze atd. Tak se ukazuje podstatná vnitřní souvislost mezi našimi pravdami a mezi oním nepředmětným garantem, nepředmětnou zárukou všeho sjednocování, tedy i sjednocování jednotlivé pravdy o věcech (věci). Pokoušíme se to vystihnout tím, že jednotlivé pravdy chápeme jako pojetí, postižení pravdy o věcech, tedy ve skutečnosti pravé povahy věcí. Onu nepředmětnou záruku sjednocování tedy chápeme jako pravdu (absolutní, jedinou), o jejíž postižení se naše jednotlivé pravdy (jako lidské pokusy) právě pokoušejí.

Na tomto základě můžeme nyní přistoupit k slíbenému zproblematizování prvotních tezí o ucelenosti, systematičnosti pokusů o postižení pravdy. Ucelenost systému je proto postulátem, protože pravda (absolutní) jest jedna, jest právě ucelená, resp. garantem vší ucelenosti. Relativnost každého takového pokusu je však dána tím, že tu je v celek sjednocováno něco tak částečného, co vůbec je subjekt schopen nějak pojmout. Je proto každý systém, resp. pokus o systém nesen přesvědčením o jednotě pravdy (absolutní), a ergo o relativnosti jednotného systému, který se pokouší o její částečné postižení. Odrazem toho jest skutečnost, že žádný systém nesmí být zcela ujednocen a uzavřen, nemá-li se z pokusu o postižení pravdy stát zábranou a překážkou každého takového pokusu. Každý systém je etapou na cestě za pravdou. Protože však sám v sobě musí být nějak sjednocen, což znamená, že<sup>6</sup> se nemůže prostě vyvíjet a vývojem přejít v systém jiný, je cesta za pravdou vlastně nutně střídáním systémů. Souvislost mezi systémem vystřídaným a střídajícím je umožněna a uskutečněna rozpory v prvním a sledování jejich vlastní dynamiky směrem do druhého. Z toho je zřejmé, že pravdu nelze nazírat, nýbrž je nutno za ní jít. Pro naše poznání je příznačné, že je to *cesta* za pravdou. To neplatí jen o životní cestě jednotlivcově, ale rovněž o celých historických etapách. Dějiny filosofie je třeba chápat jako dějiny pokusů o postižení pravdy, tedy opět jako cestu za pravdou. Ale vzhledem k tomu, že se (absolutní) pravda uskutečňuje jako pravda právě na této cestě, je tato cesta za pravdou současně cestou pravdy. A to tím spíše, že (jak bylo ukázáno jinde) pravda není něco, k čemu bychom se nějak měli přibližovat (tedy něco pevného na rozdíl od proměnlivosti všeho reálného dění i od proměnlivosti našeho vlastního života), nýbrž spíše něco, co na nás apeluje jako výzva a co má být naším prostřednictvím přinášeno, vnášeno do situace, uskutečňováno, realizováno. Proto sám výraz

---

<sup>5</sup> Srv. L. Hejdánek, *Pojetí pravdy a některé jeho ontologické předpoklady* [strojopis], Praha 1952. – Pozn. red.

<sup>6</sup> V rukopise: „to zn. že“. – Pozn. red.

„cesta za pravdou“ není zcela přiměřený, neboť s sebou nese nesprávné konotace (jako že soustředění pozornosti je odváděno od věcí běžných a běžně proměnlivých a upínáno na absolutní pravdu jako na cosi jiného). Snad i „cesta pravdy“ není termín zcela přiměřený,<sup>7</sup> protože tu chybí poukaz na relativnost, částečnost. Nicméně je dobře patrné, že pravda míří k věcem, ke světu, nikoli z něho ven.

### 580723

<<<

>>>

### [Ontologie a konkrétní skutečnost, systém a pravda]

Písek, 24. 7. 58

Ontologie může být založena pouze na kritickém rozboru konkrétních skutečností, i když takových, které unikají běžné pozornosti. Konec konců nelze začít jinak než poukazem na skutečnosti, které nemohou být neuznány. A teprve pak je možno přistoupit k interpretaci, racionálním argumentům, široké logické výstavbě teorií atd. Je třeba tedy nejprve najít nejdůležitější body našich vědeckých i světonázorových představ, pohledů, pojetí, najít skryté předpoklady, ukázat chyby, resp. nesmyslnost některých nasnadě jsoucích interpretací a potom předvést interpretaci vlastní. Takovými body jsou dnes kupř. čas, změna, pokrok, vývoj, nové, subjekt, aktivita, kauzalita, pravda atd. Rozpory, nesnáze, argumenty jsou do jisté míry vždy čímsi samostatným. Jejich relativní samostatnost se osvědčuje dvojitým způsobem. Jednak jsou platné v rozmanitých interpretačních pokusech, tedy z rozmanitých předpokladů, jednak – opačně – připouštějí různou interpretaci. Ovšem každá taková interpretace znamená současně jakousi *extrapolaci* motivů, které jsou v daném problému (rozporu, argumentu apod.) založeny. Jednotlivé problémy (atd.) nejsou však osamoceny, nýbrž je jich více, takže interpretovány se počínají křížit. Tím je zároveň vždy řada interpretačních možností vyloučena. Úkolem je tedy, jak se ukazuje, vytyčení hlavních problémů, jež musíme považovat za základní členy, které potom *interpolací* začleňujeme do celkové interpretace, teorie.

Tato teorie v *celku* usiluje o postižení pravdy. Je tedy otázka, jaká je souvislost mezi pravdou na jedné straně a mezi syntézou jednotlivých extrapolovaných problémů (atd.). K tomu cíli je třeba analyzovat vlastní povahu problému, otázky, rozporu, myšlenkové nesnáze, argumentu apod. Ta skutečnost, že ontologii musíme založit na takových jednotlivých problémech, svědčí také o tom, že k vlastnímu střetnutí myšlenkového aparátu s realitou dochází takto na jednotlivých případech, že to není všeobslhlé zírání, nýbrž zacílené úsilí.<sup>8</sup> Jestliže se přesto nemůžeme vyhnout pokusům<sup>9</sup> o systematicklost, je to proto, že vskutku nějak v pozadí jednotlivých problémů (atd.) tušíme společný zdroj.

<sup>7</sup> V rukopise: „není zcela přiměřená“. – Pozn. red.

<sup>8</sup> V rukopise: „že to není zírání všeobslhlé, nýbrž úsilí zacílené“. – Pozn. red.

<sup>9</sup> V rukopise: „Jestliže se nemůžeme vyhnout přesto...“ – Pozn. red.

V rámci daného systému bychom bez obtíží přecházeli z jedné partie do druhé. Jestliže přesto docházíme k problémům (rozporům apod.), je to jednak dokladem napětí mezi systémem a tím, co jím chceme postihnout, totiž pravdou, jednak to je dokladem toho, že pravda proniká do našich představ, pojetí a do našeho poznání na jednotlivých místech, nikoli tedy tak, že by se prezentovala celá najednou, nýbrž že navazuje v jistém smyslu na náš dosavadní pojmový aparát a na jednotlivých místech jej láme, prolamuje, narušuje a odtud pak proniká v centrálním útoku do ostatních partií, aby skončil[a] v novém systému, který pak bude nutně znovu prolamován atd.<sup>10</sup> Jestliže totiž chceme dobře věci porozumět, musíme si uvědomit, že problém není (právě tak jako rozpor, argument atd.) vlastností teorie (systému), nýbrž že to je vlastně událost, která staví určitou partii dané teorie (systému) do nové situace. Vskutku také každý zásah, dotek pravdy znamená událost, něco nového, něco, co se stane a už se nemůže odestát a co se pak stává východiskem nových interpretací a nových teorií, systémů.

Pravda tedy proniká do našeho myšlení (ale vůbec do světa i kolem nás) na jednotlivých místech, v určitých situacích a chvílích, prostě vždy *hic et nunc*; a přece každá reflexe bude vždy znovu usilovat o syntézu a sjednocení takových jednotlivých průniků v obraz celé pravdy.<sup>11</sup> – Je celkem zřejmé, že každý pokus o systém je zároveň pokusem o únik z tlaku okamžité situace, a tak je zároveň krokem blíž k pravdě, protože je krokem k celku, ale zároveň i krokem<sup>12</sup> od pravdy pryč, krokem k jejímu opuštění nebo alespoň zastření, neboť opouští místo, na němž jediné se stává pravda. Ovšem reflexe nad takovým případem, kdy se pravda *stala*, nemůže být účinnější než podána v systému, resp. zaústěná, zacílená v systém.

To vše je obrazem, resp. dokladem toho, že pravda je jedna, celá, sjednocená, ale že zároveň pracuje, stává se, realizuje se v konkrétních případech, situacích. To má své významné důsledky ontologické i noetické.

### 580724

<<<

>>>

### **[Dvojitá realizace pravdy v poznání; úsilí o systém a jeho prolamování]**

Písek, 25. 7. 58

V poznání se prosazuje pravda odlišně, jinak než všude jinde. Zatímco všude jinde působí pravda „*hic et nunc*“, tj. je bezprostředním zdrojem všeho vskutku nového, kupředu postupujícího všude tam, kde se naskytá,<sup>13</sup> tedy od případu k případu, v samotném poznání (myšlení, myšlenkové práci, filosofii, vědě atd.) je situace odlišná: tu se pravda uskutečňuje dvojitým způsobem. Jednak se realizuje v abstrakci, v obecnosti (obecném), v pokusu o syntézu, o

---

<sup>10</sup> V rukopise začíná následující věta již v novém odstavci. – Pozn. red.

<sup>11</sup> V rukopise začíná následující věta již v novém odstavci; pomlčka mezi větami je doplněna až ve strojopise. – Pozn. red.

<sup>12</sup> V rukopise: „zároveň je krokem“. – Pozn. red.

<sup>13</sup> V rukopise: „kde se vyskytuje, naskytá“. – Pozn. red.

generální teorii, o systém; jednak se realizuje v narušování, prolamování takových systémů, aby tak dala základ novým systematickým pokusům, které opět budou podobně narušovány a prolamovány. Je sice jistá obdoba i s ostatními oblastmi realizace pravdy. Nejen vše nové, ale také staré je konec konců založeno v pravdě, i když ovšem nikoliv bezprostředně. Tu ovšem staré je vždy překážkou, něčím, co musí být překonáno; i když na druhé straně nic nového se nemůže objevit, co by se neopíralo nějak o staré. Můžeme se proto ptát: proč se každé vskutku nové musí opírat o něco starého? To není jenom věc technická; také na tomto místě je třeba sestoupit o stupeň níže a ohledat základy této skutečnosti. Jde zřejmě o to, že každé staré si v sobě zachovává něco z té pravdy, jíž vděčilo za svůj vznik, když ještě bylo novým. Tato úvaha nám ukazuje, že vlastně nejde o žádnou základní odlišnost, o níž byla (mylně) řeč nahoře (na této straně),<sup>14</sup> nýbrž spíše o analogii situace, byť na vyšším stupni.

### 580723

<<<

>>>

### **[Vztah pravdy a věci, pravá podoba věci, pravda o člověku]**

Písek, 28. 7. 58

To, že je pravda jedna, může být<sup>15</sup> a někdy bývá relativizováno tam, kde důraz je přesunut z věci, o níž jde, na ten který subjekt, resp. na věc jakožto součást jeho „Eigenweltu“. Naproti tomu tam, kde důraz na samotnou věc ve smyslu objektivním zůstává zachován, je zdrojem jednosti pravdy jedinstvo samotného bytí, samotné jsoucnosti věci, k níž se ona pravda odnáší. Pak ovšem je pravda s věcí nerozlučně spjata: pravda bez věci stává se nesmyslem, věc však naopak svou pravdu nese s sebou, v sobě, je sama svou pravdou. Obě cesty jsou neschůdné, protože slepé. V prvním případě je zrušen kvalitativní rozdíl mezi pravdou a lží a pravda se stává jednou ze lží (iluzí apod.); zatímco v druhém případě se stává nejasnou sama podstata pravdy, jakož i její funkce. Mám za to, že je především třeba se vyhnout základní chybě, totiž ztotožnění pravdy s věcí, a současně čelit skepsi a relativismu, jež jsou dětmi předpokladu mnohých pravd (tj. žádné pravdy), neustávajícím úsilím o postižení jednoty pravdy (jednosti). Jistě má každá věc řadu podob, řadu tváří závisle na příslušných subjektech a jejich perspektivách. Přece však pravda sama není identifikovatelná s věcí samou nezávisle na veškerých perspektivách, nýbrž naopak je spíše tou pravou perspektivou, v níž se objevuje pravá tvář, pravá podoba věci. Pravá podoba věci pak není totožná s danou skutečností, ale je zaměřena do budoucna: je jejím posláním.

Nahlédnout, jaká je pravá podoba věci, znamená tedy rozpoznat její poslání, její účel, její pravou funkci. Věc ovšem velmi často funguje jinak, než jak odpovídá jejímu pravému účelu; tu pak je mezi pravou funkcí a danou funkcí čili mezi pravdou a skutečností nikoli shoda, nýbrž naopak napětí, které volá po činu, po práci na uvedení věcí na správnou dráhu. Uvádění věcí do

<sup>14</sup> V rukopise: „o níž byla (mylně) řeč na 15. straně“. – Pozn. red.

<sup>15</sup> V rukopise: „To, že je pravda jedna (jak vypsáno na str. [1]), může být...“ – Pozn. red.

pravých kolejí je tedy prvním důsledkem poznání pravdy, tj. poznání pravé povahy věcí. Ovšem nejen věci, i člověk je postaven a žije v pravdě. To znamená, že i on má svou pravou tvář, své poslání, mezi nímž a mezi jehož skutečným životem jest rovněž napětí. Člověk nemá tedy před sebou jenom ten úkol, aby pomáhal věcem jít po pravých kolejích, tj. správnou, pravou cestou, nýbrž vedle toho a nadto je volán na pravou cestu on sám. Jeho posláním je ovšem nejen pracovat na sobě, ale především pracovat na světě. Práce na světě, reforma světa je tedy tím, co člověk *má* dělat. Vlastní povaha pravdy však vysvitne nejlépe tam, kde jde o pravdu člověka, pravdu o člověku. Tím se zároveň vyjasňuje, že pravda se na nejvyšší úrovni uskutečňuje skrze *logos* a že skrze *logos* mohou být *jedině* přiváděny na pravou cestu všechny věci. Zároveň ovšem je to také *logos* (ovšem falešný, nepravý, nepravdivý *logos*), který dovede završit nejšerednější zbloudění a zavést na nejhorší scesti.

### 580728

<<<

### **[Život a pravda; subjekt a pravda jako zdroj aktivity]**

Písek, 30. 7. 58

Jaký je vztah mezi životem a pravdou? Co je vlastně život? Myslím, že život nelze pojmut nezávisle na pojetí pravdy. Živé je to, co je zaměřeno do budoucnosti, co do budoucnosti nepadá, nýbrž míří, co není jejím předmětem, objektem, nýbrž subjektem. Musíme ovšem zdůraznit toto omezení: jde o subjekt. Ten může být živý, nikoli akce, která jinak rovněž bývá zaměřena do budoucnosti. Subjekt je však živý, dokud je aktivní. Posledním zdrojem aktivity je sama pravda. To znamená, že subjekt je živý, dokud si ho používá pravda k tomu, aby se uskutečňovala, resp. aby bylo uskutečněno něco, co jí je stanoveno jako cíl (apod.). A víc: subjekt je živý právě tím, že si ho pravda tímto způsobem užívá. Subjekt je oživován tím, že se k němu pravda zná, přiznává. Jakmile je subjekt ponechán sám sobě, „umírá“, jeho život ustává, protože ustává jeho činnost, jeho aktivita.

### 580730

<<<

>>>

### **[J. L. Hromádka a jeho myslitelský význam]**

Určitá rozpačitost vůči Hromádkově významu myslitelskému: Hromádka je zvenčí posuzován jako *sice* theolog, *ale* pokrokový. Pozitivní význam jeho myšlenkové práce, jeho teoretických, theologických, a dokonce už filosofických koncepcí je stavěn stranou. Nic z toho tedy nemá patřit budoucnosti?

24. VIII. 58

### 580824

<<<

>>>

### **[Přednost reality před vědomím při přístupu ke skutečnosti; nové pojetí kauzality]<sup>16</sup>**

26. 8. 58

Jsou dvě možná východiska ontologického zkoumání, resp. vůbec kritického přístupu ke skutečnosti: na jedné straně to je pokus začít u tzv. bezprostředních dat myslí, na druhé straně je to pokus vyjít od skutečnosti samé. První cesta se zdá logičtější, ale vždy znovu vedla na scestí. Druhá cesta se jeví na počátku protismyslně, a přece je jedinou správnou cestou. Zdálo by se nasnadě, že je možno vyjít pouze z toho místa, kde nyní jsme. Co je však krokem (vůbec, a zvláště prvním) v našem případě? Už v tom se bude jevit pochybnost prvního východiska. Tím spíše se však věc vyjasní, zeptáme-li se, kde tedy je ve skutečnosti ono místo, na němž stojíme a z něhož musíme vykročit. Naše odpověď je taková: tímto místem je realita, nikoli vědomí. Nestojíme bytostně ve vědomí, nýbrž v reálné skutečnosti. Naším východiskem nemůže být tedy nic jiného než tato reálná skutečnost. A co je prvním naším krokem vůči této skutečnosti? Tímto krokem je akce. Proto není ani jiného teoretického východiska: je třeba vyjít od reality, od její struktury a od skutečnosti akcí a aktivity. Nemůžeme vycházet od sebe, neboť ovšem sobě nerozumíme a nemůžeme rozumět na počátku své cesty. K sebepochopení nemůžeme dospět jinak než přes pochopení věcí, skutečnosti.

Avšak vyjdeme-li opravdu od věcí – nejsme hned od počátku v rozporech? Od které věci máme vyjít? Vždyť nemůžeme vyjít ode všech zároveň, vždyť nemáme a nemůžeme mít celek věcí, celek skutečnosti. A není východisko *odněkud* už samo v jádře poplatno subjektu, tj. nám? Což už samo východisko, samo vykročení není něco mimo věci? mimo reálné danosti? Jakmile však pochopíme právě tuto skutečnost, že východisko je něčím, co není *dáno* realitou a co proto není nikterak její *součástí*, jsme na dobré cestě k pochopení reality jako celku, tedy na cestě k tomu, co nám bylo odepřeno na počátku. Neboť realita není jen to, co je dáno, co stojí nebo probíhá před námi – realita – to jsme i my sami. Skutečný, reálný je i náš přístup, naše vykročení, východisko. Krok však není krokem, nejde-li odněkud někam. Proto nelze u kroku začít. Právě tak ovšem nelze začít bez vykročení, bez kroku. Odtud je naprosto jasně patrné, že neexistuje přirozený začátek filosofického zkoumání. Je možno začít kdekoli; ale začátek je jenom tam, kde je filosofie. Dokud tón nezazněl, nepočalo se hrát. Začátek hry je její součástí, není mimo ni. Není tedy východiska vůbec, obecně, tedy závazně, nýbrž každé východisko s sebou nese něco z charakteru filosofie, která činí tento první krok. – Ale tu je nový rozpor: žádný krok filosofie není prvním krokem, protože první krok není ještě filosofii a nemůže jí být.

Neobejde-li se východisko bez toho, kdo vykračuje, je zřejmé, že pojetí skutečnosti (tedy i pokus o takové pojetí) by zůstalo torzem, kdyby sebe z této skutečnosti vyloučilo. (Ba dokonce máme důvody, proč se domnívat, že by se nemohlo utvořit ani jako torzo. Leč to ponechme zatím stranou.) To na jedné straně nás upomíná na to, že není skutečného pochopení

---

<sup>16</sup> Listy s jednotlivými záznamy nesou čísla 00102 až 00110. – Pozn. red.

reality bez současného sebezpočtení; na druhé straně to vrhá ostré světlo na nezbytnost zahrnutí problému akce a aktivity do celkového pojetí reality (a její struktury).

Akce, protože (jak už bylo řešeno o východisku, resp. o vykročení) není součástí dané skutečnosti, ale nicméně se do ní zapojuje a splývá s ní nakonec, je z toho důvodu čímsi *novým*. Jen to, co je nové, představuje skutečné dění. Veškeré dění je odvislé na tom, co se děje nového. Když důkladně zkoumáme povahu novosti, dojdeme k takovému pojetí, které nás především nutí odmítnout absolutní determinismus s jeho hlavní premisou „*causa aequat effectum*“. V následku může být a bývá víc než v příčině. Kdyby však tato souvislost byla jednostranná, představovala by ve svých důsledcích zdroj narůstání reality, kterého by nebyl nikdy konec. Protože to odporuje běžné zkušenosti, musíme předpokládat, že v následku je na druhé straně vždy také méně než v příčině. Což nás vede k novému pojetí kauzality. Souvislost mezi příčinou a následkem je dána mírou zachování příčiny v následku, tj. mírou navázání nového na staré. Toto navázání je závislé na kapacitě, schopnosti následku na příčinu navázat. Následek není tedy pouhým prodloužením, protažením, pokračováním příčiny, ale čímsi do určité míry vždycky novým, co podle svých možností a schopností bere na sebe cosi z toho, co předchází a čemu říkáme příčina. Toto braní na sebe, toto navazování je tedy ze strany následku čímsi iniciativním, aktivním, a tudíž závislým na akční schopnosti. Vzhledem k tomu, že každá taková akce následku je vlastně odpovědí na impuls, výzvu příčiny, můžeme mluvit o reakci. Souvislost mezi příčinou a následkem (tu musíme ovšem odlišovat od trvání, resp. vývoje příčiny) je prostředkována (a přímo dána) reaktivitou následku.

### 580826

<<<

>>>

### **[Život a jeho udržování; kritika pojetí Jiřího Zemana a otázka po povaze života]**

2. 9. 58

ad J. Zeman, *Problém duševna ve filosofii a vědě*  
(in: *Filosofie a moderní věda, NV*,<sup>17</sup> P[ra]ha 1958)<sup>18</sup>

Definovat život jako „soustavu usilující o své *udržení* a snažící se zachovat v organismu *rovnováhu*“ (132)<sup>19</sup> a tvrdit, že „[v]šechny biologické funkce ... jsou zaměřeny k tomuto cíli“ (dtto) je přinejmenším jednostranné. (Zeman se opírá o Pavlova a jeho teze o *vyrovnávání*, *vyvažování*, *přizpůsobování* organismu.) Tím spíše je chybné provádět stejnou redukci u „myšlení a poznání“, které jsou Zemanem chápány jako „formy přizpůsobování“, „formy

---

<sup>17</sup> Tj. nakladatelství Naše vojsko. – Pozn. red.

<sup>18</sup> J. Zeman, *Problém duševna ve filosofii a vědě*, in: Z. Javůrek – J. Kosek (vyd.), *Filosofie a moderní věda. Sborník statí*, Praha 1958, str. 121–144. – Pozn. red.

<sup>19</sup> Čísla v závorce odkazují k paginaci uvedeného sborníku; zvýraznění pochází od L. Hejdánka. – Pozn. red.

vyrovnávání organismu s prostředím“. „Celá nervová činnost je zaměřena k tomuto účelu...“ (132, 133)

Funkce vyvažování (a to především vnitřního vyvažování a vyrovnávání) organismu i jeho nižších až nejnižších orgánů je ovšem neobyčejně významná. Zcela se však mýlíme podstatou věci, považujeme-li ji za ústřední funkci životní. Především musí být jasné, že pro život musí být nejpodstatnější to, co jej zakládá, nikoli to, co jej udržuje, když už je tady. Udržování, vyrovnávání, vyvažování, přizpůsobování – to jsou jen vedlejší, pomocné, okrajové funkce, které slouží té funkci hlavní, jež navazuje na sám vznik a rozšíření i rozvoj života do této chvíle, kdy má být oněmi funkcemi uchováno, co touto hlavní bylo dosaženo.

Kdyby – připusťme to na chvíli – bylo hlavní životní funkcí ono vyrovnávání, přizpůsobování, vyvažování, pak by vůbec nebylo života, protože by nemohl vzniknout. Každá nahodilá odchylka směrem k živému organismu, která by se snad nějak někde někdy vyskytla, byla by v nejbližších okamžicích potlačena, neboť principiální funkce životní by redukovala vše, čím by se odchylka *odlišovala* od daného prostředí, čím by z něho *vykračovala*, v čem by se s ním *nesrovnávala*, v čem by přestávala být *vyváženou* součástí tohoto prostředí čili čím by jeho vyváženost porušovala. (Ostatně je tu hned další okolnost, na kterou bychom chtěli upozornit. Lze vůbec v témž smyslu hovořit o nějaké vyváženosti prostředí? Vždyť to by znamenalo ve smyslu definice uznávat předem oživenost prostředí, a tak by podstatou života bylo přizpůsobování, vyrovnávání se životu – zřejmě to klopýtnutí, slepá ulička. Jak se může Zeman tak bezstarostně přiznat k tomu, že „toto vyrovnávání lze dokonce pozorovat i ve světě anorganickém“ [132]? Co je to jiného, než že při vysvětlování podstaty života nakonec prohlásí, že tyto pro život podstatné funkce můžeme ostatně pozorovat i v oblastech, kde života není? Jak neopatrná slova! Ví Zeman, vědí vůbec všichni ti mladí marxisté o skutečné problematice, po níž nerozvážně šlapou každým svým výrokem, každou frází, každou opakovanou formulí?)

Tu však nezbyvá než přistoupiti k problému pozitivně, tj. pokusiti se o jeho řešení, nikoli jen o kritiku řešení nedostatečných a chybných. To tedy znamená toto: Nechceme-li vidět podstatu života v tom, že se udržuje, musíme se ptát, co tedy je jeho zdrojem, čím je život (a tím i všechny jeho funkce) založen, co dělá život životem. Na tuto otázku ovšem nemůže existovat jiná odpověď než praktická, experimentální. Tato odpověď dosud nebyla uskutečněna; život nebyl (přinejmenším dosud) uměle sestrojen. Proto musíme usilovat o odpověď náhradní, dočasnou, částečnou, teoretickou – a tu se neobejdeme bez určité spekulace. Proti určitým spekulativním argumentům však nebude možno (alespoň prozatím) postavit fakta, nýbrž jenom jiné spekulativní argumenty. Zašli bychom příliš stranou od věci, kdybychom se pustili na tomto místě do odůvodňování legálnosti takového postupu, pokud je zachováno povědomí relativnosti a předběžnosti výsledků na této cestě dosažených.

Především tedy – máme-li se vrátit k věci – už svým vznikem, od samého počátku své existence je život (konkrétní život, tj. živý organismus) postaven v jistém smyslu do opozice proti prostředí. Živý organismus se stává svým vznikem čímsi odlišným od prostředí, v němž vznikl a z něhož se vydělil. Tato odlišnost je zdrojem napětí mezi oběma. Živý organismus je v jistém smyslu trvale ohrožen svým prostředím, dočasně mu vzdoruje, ale nakonec do něho

padá zpět. Je pochopitelné, že se (organismus) nemůže obejít bez takových funkcí, které mu zajišťují určitou stabilitu. Především jde o stabilitu vnitřní – organismus musí projevit určitou schopnost nepřecházet ve svém vývoji v neživou hmotu, ale naopak vracet se k sobě, navazovat na sebe, obnovovat se, regenerovat. Tuto schopnost musí osvědčit i tam, kde dojde k otřesům, přesunům, změnám v samotném prostředí. Tu nezbyvá než vytvořit nový vnitřně rovnovážný stav, vyrovnat otřes způsobený vnějšími příčinami a zachovat při tom vše nejpodstatnější. Nemůže být sporu o tom, že mezi faktory vývoje organismů mají význačné místo takovéto vnější proměny, jimž se živý organismus musí pokusit čelit vytvořením nějaké nové funkce, nové schopnosti, nové rovnováhy, která pak umožňuje zachovat funkce ostatní. Nicméně takový pokus o vytvoření nových funkcí apod. je stejného rodu se samotným vznikem organismu. To znamená, stručně řečeno, že jej nelze kauzálně vysvětlit a odvodit přímo ze změny prostředí, tedy z proměn vnějších faktorů, vlivů, skutečností, sil, tlaků apod. Cosi zůstává, co vzdoruje takovému vysvětlení a odvození. A toto „cosi“ je aktivita organismu, životní aktivita. Všechno vyvažování, vyrovnávání, přizpůsobování, udržování rovnováhy atd. má smysl jen jako pozadí, jako instrumentalita aktivity živého organismu. Tělo živé bytosti, v živý organismus zapojená a sjednocená hmota (jinak „neživá“) je základnou, z níž jedině může vycházet úspěšná akce – a *proto* velká část aktivity organismu je přímo zaměřena na uchování, regeneraci, případně rozšíření této základny. Základna je však základnou jenom potud, pokud je výchozím místem, pokud se z ní vychází, pokud je tedy nejen zachovávána, ale současně rovněž opouštěna (byť dočasně, relativně apod.). Každá akce živého organismu je současně opuštěním této základny je zaměřena do prostředí, jejím cílem je podmanit, zasáhnout, uchopit, zvládnout a ovládnout kus prostředí k svým cílům – a to znamená, že cílem je vybudování nové základny, přebudování základny dosavadní a její rozšíření, přesun výchozích bodů v neprospěch prostředí.

Tento boj mezi organismem a jeho prostředím, mezi životem a „neživou“ hmotou je ovšem pomalý, zdlouhavý, a hlavně jen střídavě pro život úspěšný. Mnoho pokusů končí neúspěšně. Často se organismus nedokáže vyrovnat s prudkými změnami prostředí a selže; jde-li o samotné principiální životní podmínky, pak ztráta schopnosti přizpůsobení znamená konec životaschopnosti, smrt. Ten který individuální organismus, ale někdy dokonce veškeré organismy téhož druhu, či dokonce rodu, celé skupiny vyhynou. Celé vývojové proudy se mohou neosvědčit. Aktivita živých organismů není možná leč jako pokus a nový pokus. Po mnoha omylech a neúspěších se prvním úspěchem otevře nová cesta. I tato cesta neznámá leč pokus. Proto je takových pokusů vždy celá řada, jsou různé řady pokusů. Některé se osvědčí, většina zklame. Někdy může dojít k situaci, v níž po nesmírně dlouhé věky zůstane nepřehledná řada organismů jakoby bez vývoje, beze změn, bez schopnosti pokračovat. (Některé archaické typy zvířeny např. v Tanganice.) A konečně v některých případech – velmi „vzácných“, ale díky svému charakteru potom naopak nejrozšířenějších – organismus zvyšuje svou dokonalost a rozšiřuje se početně, získává náskok toho či onoho druhu před ostatními a rozšiřuje základnu svých dalších výbojů.

Je tedy patrné, že veškeré přizpůsobování, vyrovnávání, vyvažování atd. má za úkol jenom připravit nové a lepší příležitosti k dalšímu ovládnutí prostředí, k ovládnutí neživé hmoty obklopující živý organismus, ale i jiných živých organismů. Aktivita živých bytostí stojí na prvním místě, teprve v jejich službách stojí a má smysl každé vyrovnávání a přizpůsobování.

Sluší ovšem připomenout, že to není sama aktivita, která zakládá odlišnost živého od neživého, nýbrž kvalita, úroveň této aktivity. Aktivitou musí být nadána ovšem veškerá realita; v tom smyslu by bylo oživeno veškerenstvo.

### 580902

<<<

>>>

### [Změna a neměnnost, pohyb a klid (kritika pojetí Jiřího Cvekla)]

3. 9. 58

Co to je změna? Cvekl kupř. píše, že „[n]ejabstraktnějším určením pohybu, nejchudším, nejobecnějším jeho vyjádřením je změna. ... Jako změna má pohyb jedinou vlastnost, totiž že je popřením neměnnosti“ (*O mater[ialistické] dialektice*, 2. vyd., P[ra]ha 1958, str. 33).<sup>20</sup> Tedy: co je to neměnnost? Už to je ovšem pozoruhodné, že neměnnost je záporný pojem. Ovšem můžeme najít i významově přesunutou dvojici: pozitivní „klid“, negativní pojem „neklid“ apod. Neměnné je to, co trvá, co zůstává, setrvává. Je-li změna zásahem do této klidové situace, znamená především konec čehosi, co tu bylo. Je zřejmé, že nás nic zvlášť neopravňuje k předpokladu, že nejprve tu byla jakási neměnnost, která byla porušena změnou; opačný předpoklad se zdá být stejně oprávněn. Je zřejmé, že musíme podrobně uvážit veškeré teoretické okolnosti – musíme jít hlouběji.

Jestliže Cvekl píše, že změna je jen popřením neměnnosti, naznačuje, že má tendenci vycházet z neměnnosti spíše než ze změny. Oprávněnost takového východiska je však (jak naznačeno) dosti sporná. Jak bychom mohli přejít od neměnnosti k změně leč zvenčí? A tedy za předpokladu čehosi, co tu je mimo neměnnost? Zdaž bychom se mohli při výkladu změny obejít bez samotné změny? A není tu tedy spíše volba mezi dualistickým řešením, předpokládajícím existenci jednak neměnností, jednak změn, a mezi pokus vyložit „neměnnost“, klidovost ze samotné změny? Cvekl připouští ovšem, <že> klid není rovnomocný s pohybem, ale že naopak pohyb převládá nad klidem (31–32); mluví na jedné straně jen o stálé tendenci k poměrné stabilitě (31).<sup>21</sup>

A přece věc nedomýšlí a napořád se pohybuje v rozporech (nikoli dialektických!). Zdá se, že oboje platí stejnou měrou: že klid je omezený, potlačený pohyb i že pohyb je překonávaný, rušený klid (31), že klid je zastavením, popřením pohybu i že pohyb překonává klid, „ruší“ jej. (Tamtéž.) A přece se najde cosi jednostranného: Pohyb neruší klid absolutně, nýbrž stále jej v sobě obsahuje jako nutný předpoklad (31). To by naopak proti výchozím tvrzením ukazovalo,

<sup>20</sup> J. Cvekl, *O materialistické dialektice*, Praha 1958<sup>2</sup>, str. 33. – Pozn. red.

<sup>21</sup> Čísla v závorce odkazují k paginaci uvedené knihy. – Pozn. red.

že bez klidu není pohyb možný, a že tedy klid je cosi základnějšího, primárnějšího než pohyb. V tom smyslu by bylo rozumět i výroku, že pohyb předpokládá něco, co se pohybuje (31). (Obraz, který situaci přirovnává k nutnosti předmětu za, resp. pod vztahy, neobstojí.)

Jestliže Cvekl je toho přesvědčen, že „[p]ohyb je možno vymezit jako změnu vztahů mezi předměty a uvnitř nich, tedy jako změnu ve vnějších a vnitřních vztazích věcí“ (31), je nasnadě se ptát po předmětech, resp. věcech samotných. Vždyť už formulace sama (ať už to byl úmysl Cveklův, či nikoliv) napovídá, že zasahuje-li změna vztahy, nezasáhne samotné předměty (věci). Jestliže se Cvekl snad hledí tomuto závěru vyhnout zdůrazněním také vnitřních vztahů, co to znamená? Zdaž nejsou vnitřní vztahy také vázány na předměty? A co to je tedy předmět sám? Co to jsou vnitřní předměty? Zřejmě nevyjdeme z rozporů, pokud zůstaneme u takové slovní „dialektiky“.

Cvekl rovněž píše, že „[r]eálně existuje jen vývoj, tedy změna určité kvality“ (33). „Uskutečněná změna“ „buď je ‚gradací‘, nebo ‚degradací‘“ (34). Co pak je předmět, věc, resp. to, co se mění? To, co se pohybuje? Cvekl odmítá ostře považovat hmotnou skutečnost za „nekonečné ‚pletivo vztahů‘“, nebo dokonce za „pouhý beztvárný ‚proud‘“ (29). Ne tedy proud, ale co proudí, co teče; nejen vztah, ale co se k čemu vztahuje. „Co je co“ se považuje od Aristotela za podstatu; Cvekl však praví, že „i podstata věci je podrobena pohybu“ (32). V jakém smyslu? Tak, že se stává čímśi jiným?

### 580903

<<<

>>>

### **[Rozhodující význam pozadí a kontextu pro interpretaci dosaženého výsledku]**

5. 9. 58

Nikdy nezáleží v poslední instanci na formulaci nějaké pravdy, resp. „moudrosti“, ani na korektně a s porozuměním reprodukováném jejím pochopení, nýbrž na tom, jak se k ní došlo. Žádný výsledek, výdobytek byť nejhlubšího zápasu duchovního, mravního, myšlenkového není definitivní, provždy zajištěný, zabezpečený, ale naopak se k němu musí vždy znovu docházet, vždy znovu musí být ožívován. Způsob tohoto ožívování, cesta, jíž se k němu opakovaně dochází, způsob takové „reprodukce“ je právě to nejdůležitější, nikoli vlastní výsledek. Neboť *cesta* je rozhodující pro konotace, pro interpretaci *výsledku*. To má řadu konsekvencí, významných zvláště pro pojetí pravdy.

V této souvislosti je třeba uvést v okolnost, že k podrobnému, chápajícímu prostudování nějakého jevu třebas v biologii, v historii, v politice, ve filosofii, theologii atd. je nezbytně třeba se obrátit k minulosti a sledovat jeho vznik a původ, jeho vývoj, jeho přechod k dnešnímu stavu. To proto, že nelze porozumět přítomnosti něčeho bez pochopení pozadí, z něhož to vyrostlo (i když také naopak platí, že minulosti nemůžeme porozumět nikdy tam, kde plně nevycházíme z přítomnosti, kde nerozumíme věcem, které jsou před námi). To znamená, že v porozumění nikdy nejde jen o výsledek, ale vždycky také o to, jak se k němu dospělo.

K pochopení filosofických tezí je nezbytně nutné rozumět důvodům, motivům, jež vedly myslitele až k nim jako k stručnému závěru, heslům, které jen v kostce mají naznačit to, co bylo hluboce promyšleno. Podobně některé pravdy theologické, náboženské, věroučné by brzy ztratily samy o sobě vůbec všechny smysl, kdyby se stále znovu nerekonstruovaly situace, důvody, motivy apod., které k nim mířily a které stály v jejich pozadí. V tomto smyslu pak je třeba rozlišovat mezi vírou jako zdrojem a základem a mezi závěry, tezemi, poučkami, které koření v reflexi a mají pomocný charakter.

### 580905

<<<

>>>

### **[Změna, kauzalita a čas]**

13. 9. 58

Jaký smysl má otázka po povaze změny? Proč se tímto problémem chceme zabývat? Odpověď je stručná: jestliže je všechno podrobena neustálé změně, je naše otázka všeobecně významná. Jistě nestačí skutečnost nějak pojmenovat; chceme vědět, co to je, chceme proniknout k jádru, k podstatě.

Jsou však ještě konkrétnější důvody. Chceme se ptát také po podstatě kauzality. Otázka kauzality je nerozlučně spojena s otázkou změny. Jestliže se totiž podstata kauzality hledá ve směru definice „*causa aequat effectum*“, pak to v skrytosti zahrnuje předpoklad neměnnosti. Neboť je-li příčina jen proto příčinou, že se rovná následku, pak se tím vysvětluje neměnnost, nikoliv však případná změna. Neboť změna znamená porušení rovnosti příčiny a následku, změna znamená, že „následek“ je jiný, je cosi jiného než „příčina“. Připustíme-li tedy z tohoto stanoviska skutečnost změny, pak jako by se jí kauzalita netýkala: kauzalita pak vládne jen tam uprostřed změn, kde se něco nemění, kde tedy můžeme najít rovnost, či dokonce totožnost mezi něčím v příčině a něčím v následku. Jen identita tohoto „čehosi“, co je společné příčině i následku, zakládá příčinný, kauzální souvis.

A přece je zřejmé, že toto pojetí naprosto neobstojí. Vše se kolem nás mění; jestliže někde najdeme něco podobného „neměnnosti“, víme, že to je jenom dočasně zpomalená změna nebo dočasně trvající rekurence. A právě v tomto případě nemluvíme o kauzalitě, protože se nám to zdá triviální. Kauzální vztah naopak hledáme tam, kde se skutečně něco mění a kde není zcela průhledná souvislost předcházejícího stavu s následujícím. V čem tedy spočívá kauzální souvislost? Na tuto otázku nelze odpovědět dříve, než odpovíme na otázku po podstatě změny. Protože však jde o odlišení kauzálního vztahu od pouhé časové následnosti, je stejně nezbytno se zabývat otázkou času v souvislosti se změnou. Odtud tedy naše téma „čas a změna“.

### 580913

<<<

>>>

## {Filosofie a „metoda“}<sup>22</sup>

14. IX. 58

Existuje zvláštní filosofická metoda? Odpověď na tuto otázku je velmi významná, protože na tomto místě se rozhoduje o podstatě celé filosofie. Filosofie nemůže žít ze slabosti jednotlivých věd (i když ovšem naopak může a musí prokázat svou pronikavost právě tam, kde vědy selhávají), ale musí si najít své vlastní stanovisko, stanovisko. – A tu se ukazuje, že vlastním elementem filosofie je myšlenka. Filosofie zkoumá především myšlenku a jejím prostřednictvím teprve věci a svět. Filosofie totiž chce vědět, co dělá, když myslí, resp. když sleduje myšlenku. A tak sledování myšlenky je jedinou cestou, jak myšlenku poznat. Je třeba k ní přiložit mysl a sledovat vnitřní spád, vnitřní tendenci myšlenky. Tato první úloha se pak rozrůstá v další: je třeba ohledávat různé myšlenky a provádět syntézu. Ale ještě dříve: každý vnitřní spád myšlenky vyžaduje už jisté myšlenkové určitosti,<sup>23</sup> aby sám nabyt také určitosti. Myšlenka sama, izolována, má několikerý „spád“, tj. připouští několikerou interpretaci. To je tedy za prvé.

Filosofický úmysl však není nikdy počat ve vzduchoprázdnu; to je smyslem naší teze, že filosofie nemá přirozených počátků. Filosofie určité doby, v určité situaci se střetá s řadou problémů, řadou uzlových bodů různých myšlenkových pletiv. A tu je druhou filosofickou úlohou provádět konfrontace rozličných těchto průsečíků s tím cílem, aby v sebe vše rozhodující pojala nějak pozitivním činem (rozvedením, interpretací, reinterpretací, rozbořením, jímž je ukázána rozpornost, a tudíž neplatnost atd.). Většinou jdou myšlenkové tendence mimo sebe, ale na některých místech na sebe narážejí a jdou proti sobě. Těchto míst si musí filosofie všimnout.

Viz 91n/58! (i před)

(Praha, 580914–1.)<sup>24</sup>

### 580914

<<<

>>>

### [Uzlové body v myšlení a ve skutečnosti]

Uzlové body, o nichž byla řeč, ovšem nesmí<sup>25</sup> být chápány jako záležitost výhradně se týkající myšlení. To by byla závažná chyba, protože myšlení o sobě neexistuje. Každé myšlení se něčeho týká, k něčemu směřuje, o něčem platí, k něčemu se odnáší atd. Myšlenkovým uzlovým bodům proto nutně nějak „odpovídá“ nějaká skutečnost, resp. nějaký aspekt skutečnosti. Je

---

<sup>22</sup> Rukopisný záznam pochází ze sešitu nadepsaného „Filosofie“, který však již nepokračuje dalšími záznamy. – Pozn. red.

<sup>23</sup> V pozdějším upraveném přepisu do elektronické podoby: „jistou myšlenkovou určitostí“. – Pozn. red.

<sup>24</sup> Závorka doplněna autorem při pozdějším upraveném přepisu do elektronické podoby. – Pozn. red.

<sup>25</sup> V pozdějším upraveném přepisu do elektronické podoby: „nesmějí“. – Pozn. red.

ovšem pravda, že nemůžeme mluvit přímo o uzlovém bodu skutečností, reálných procesů, reálného dění.

(Praha, 580914–2.)<sup>26</sup>

### 580914

<<<

>>>

### [Přeměna u Aristotela; vznik a zánik]

Pro Aristotela je nejobecnějším pojmem pohyb (pokud jde o změnu). Liší šest druhů pohybu. Z nich přeměna vyvolává jediná určitou pochybnost, zda není nutné, aby se to, co se přeměňuje, měnilo některým z ostatních pohybů. Aristotelés však odmítá tyto pochybnosti a dokazuje, že je možná přeměna, která by nebyla ani vznikem či zánikem, ani zvětšením či zmenšením, ani změnou místa (uvádí případ, kdy něco zakoušíme). (*Kategorie* kap. 14 – str. 60.)<sup>27</sup> Ale to ovšem není dost přesné, jak se zdá. Změna vždycky znamená, že něco, co tu bylo, už tu není, nebo že tu je, co tu dosud nebylo, případně obojí. Co jiného však je první případ než zánik a co jiného případ druhý než vznik? Ovšemže musíme vznik a zánik chápat dost široce: přeměňuje-li se  $A$ , nemusí to nikterak znamenat zánik  $A$  jako celku a vznik čehosi zcela různého od  $A$ . Máme na mysli jen to, že proměna  $A$  nese s sebou vždycky zánik nějakého  $a, b, c, \dots, n$ , jestliže  $A$  je množina  $(a, b, c, \dots, n)$  nebo (případně:  $a$ ) vznik nějakého  $n+1, n+2, n+3, \dots, n+k$ . V tom případě pak to, čemu říkáme změna (proměna)  $A$ , je pouze agregativním, souhrnným pohledem, zatímco skutečná změna nastává jen oním zánikem  $a, b, c, \dots, n$ , resp. vznikem  $n+1, n+2, n+3, \dots, n+k$ . Jestliže existuje nerozlučná svázanost  $a, b, c, \dots, n$ , takže  $A$  je skutečným celkem, a nikoli pouhým agregátem (a to je právě případ nejběžnější, ne-li vůbec výlučný), pak zánik kupř.  $a$  znamená nutně proměnu ostatních členů  $b, c, \dots, n$ .  $A$  tu ovšem můžeme pokračovat stejným způsobem dále: proměna těchto členů nutně znamená buď jejich zánik, nebo alespoň zánik podčlenů, kupř. při změně  $b$  zánik podčlenů  $b_a, b_b, b_c, \dots, b_n$ . A tak bychom mohli jít do nekonečna. Každá změna by byla buď vznikem, nebo zánikem toho, co se mění. Naproti tomu to, co by nevznikalo ani nezanikalo, nemohlo by se měnit. Je zřejmé, že tento způsob úvahy se naprosto nehodí k uvažování o změně a pohybu, protože nepostihuje podstatu souvislostí, ale naopak uvažuje jenom přetržitost. Nicméně postihuje cosi skutečného. Proto jsme vedeni k odlišení změny a dění.

21. IX. 58

### 580921

<<<

---

<sup>26</sup> Závorka doplněna autorem při pozdějším upraveném přepisu do elektronické podoby; v rukopise zůstává záznam nedatován. – Pozn. red.

<sup>27</sup> Aristotelés, *Cat.* 14,15a13–20; česky: *Kategorie*, přel. A. Kříž, Praha 1958, str. 60. Srv. také další překlad: Aristotelés, *Kategorie. Řecko-české vydání*, přel. J. Hejlek – A. Havlíček – J. Jínek, Praha 2018, str. 112–115. – Pozn. red.

>>>

### [Vznik, zánik a změna]

Je zřejmé, že musíme především upřesnit pojmy „vznik“ a „zánik“. Vznikem můžeme jednak rozumět náhlou přítomnost, náhlé objevení nějaké věci, jevu; to tenkrát, když chceme podtrhnout novost, neodvoditelnost této věci. Ale takové chápání je vždy nepřesné. Takový vznik je vždy abstrakcí, a nadto při exaktním vyšetřování prokazatelně nepřesnou, schematickou, v jádře chybnou a nepřipustnou abstrakcí. Také vznik je proces, a nikoli čistý, náhlý a ostrý zlom. Věc lze ukázat nejzřetelněji formální cestou. Jestliže chápeme danou situaci jako množinu  $a, b, c, \dots, n$ , pak v následující situaci  $a_1, b_1, c_1, \dots, n_1$  lze jako vznik označit, objeví-li se nějaké  $k_1$ , k němuž nenajdeme žádné  $k$  v předchozí situaci. Naproti tomu zánik je tam, kde  $k$  žádnému  $j$  nenajdeme odpovídající  $j_1$  v situaci následné. Co to však znamená? Pro všechny členy množiny první, k nimž lze najít příslušné členy s indexem 1 z množiny druhé, platí, že trvají beze změny. Naproti tomu ve zbývajících případech se změna redukuje na objevení, resp. zmizení nějakého členu bez jakékoli přípravy, bez jakékoli kontinuity. V podstatě věci pak tkví, že každá změna je analyzovatelná tímto způsobem, a tedy převoditelná na objevení, resp. zániknutí některých prvků dané sestavy. Jistě je zřejmé, že tato metoda fakticky eliminuje jakoukoli změnu; jinak řečeno: je-li změna něco jiného než vznik a zánik v tomto diskontinuitním smyslu, pak není tato metoda schopna změnu vůbec postihnout. To je důsledkem toho, že tato metoda je vlastně pokusem o konstrukci změny z nehybných členů, tedy z nehybnosti, neměnnosti.

Jak tedy rozumět lépe změně? Je změna absolutní kontinuita? Existovaly pokusy, jimiž měl být popřen vznik a zánik. Většinou však znamenaly krok zpět, protože chtěly změnu redukovat na kombinace neměnností. Hlavně však odporovaly zkušenosti, prohlašující ji za pouhé zdání. Byly to pouhé konstrukce, odtržené od běžných zkušeností, od denního, praktického života. Kontinuita garantovaná neměnností není a nemůže být řešením. Jaká jiná kontinuita však může existovat a v čem spočívá?

21. IX. 58

### 580921

<<<

>>>

### [Filosofie versus ideologie (jako sekularizovaná theologie)]

Filosofie není sekularizovaná theologie – už proto ne, že historicky je původní, prvotní. Nicméně moderní ideologická hnutí myšlenková jsou opravdu napodobeninou theologie – a tady je možno říci, že ideologie (na rozdíl od filosofie jakožto teorie) je sekularizovaná theologie. Co je pro theologii církev, to je pro ideologii hnutí (politická strana, třída, společenská skupina, národní, rasové společenství atd.). Pro filosofii je naopak charakteristické, že usiluje ve své

práci (ve své existenci) o emancipaci od podobné vázanosti společensko-funkční. Je to její síla, ale také slabost.

14. XI. 58

### 581114

<<<

>>>

### **[Hromádkovo pojetí pravdy, jeho filosofický význam a konsekvence]**

30. XI. 58

Hromádka se soustřeďuje na otázku pravdy samotné – nejde mu jen o lidské uchopení skutečnosti, které je právě jenom lidské a představuje nanejvýš nějakou lidskou pravdu (tj. pochopení pravdy), ale o tu pravdu, kterou chápeme a přes niž jedině můžeme ve svém poznání uchopit skutečnost. To znamená, že mu jde o pravdu, která je nad skutečností, právě tak jako je nad člověkem.

29. 11. 58

1. Úsilí o postižení skutečnosti a pravda sama
2. Ontologické předpoklady poznání (odstup – přístup)
3. Pravda zdrojem schopnosti odstupu a vybudování nové úrovně přístupu – tedy zdrojem aktivity
4. Zobecnění: pojem subjektu ve smyslu ontologickém
5. Otázka stvoření: věci mají počátek a konec. Otázka starého a nového. Pravda zdrojem nového.
6. Setrvačnost a aktivita; otázka zla. Uzavřenost – pravda otevírá. Pravda a svoboda.
7. Jak a nakolik může být pravda sama předmětem filosofického zkoumání

29. 11. 58

Hromádka uvádí ve své přednášce o problému pravdy v theologii, že se pohybuje v předsíní theologie, nikoliv ve vlastní dílně theologické (brož. 1928, str. 25).<sup>28</sup> Zbývá nám posoudit, jakým směrem se pohybuje. To bude pak rozhodující pro posouzení otázky, zda Boha pojímá jako pravdu, anebo naopak pravdu jako Boha. Co je pro něho konkretizací? Myslím, že lze na tuto otázku odpovědět jednoznačně: Hromádka nemíří z předsíně theologie do vlastní theologické dílny; to by odporovalo celému jeho myšlenkovému zaměření. Opak je pravdou: důkladně vyzbrojen nejvážnější prací v samotné theologické dílně přichází do předsíně theologie nikoli, aby se „zařizoval na této zemi“ čili aby rozšiřoval panství theologie, aby získával další prostory (např. předsíní theologickou) pro vlastní theologickou dílnu, ale naopak, aby „na sebe bral obtíž i odium theologického zápasu“ (obojí str. 26). Tento zápas však není

---

<sup>28</sup> J. L. Hromádka, *Problém pravdy v theologickém myšlení*, Praha 1928, str. 25. K tomuto vydání Hromádkovy přednášky se vztahují i odkazy uváděné dále v závorkách. – Pozn. red.

namířen navenek proti filosofii a vědě, nýbrž theologie je nanejvýš ve vnitřním napětí s motivy a principy činnosti vědecké a filosofické (14). Jinými slovy: ono napětí je vnitřním napětím theologa jako dítěte moderního věku, který sám je proniknut způsobem myšlení v moderní vědě a filosofii obvyklým a sám se sebou musí tedy bojovat tam, kde zjišťuje, že tyto motivy a principy zatemňují pohled na skutečnou pravdu, kdy jej znemožňují, kdy tuto pravdu zakrývají nebo zkreslují.

Kdo vejde do řeky, musí plavat; neumí-li to, utone. Kdo se dostane do theologické předsíně, či dokonce do míst, kde vládne filosofie a věda, musí umět podat svou myšlenku vědecky nebo filosoficky – jinak jeho řeč nebude mít váhu. Jestliže tedy Hromádka vyšel do theologické předsíně, vykročil na pole filosofické a jeho teze lze posuzovat také z hlediska čistě filosofického. Naše otázka tedy zní: jaký filosofický význam má Hromádkovo pojetí pravdy?

Hromádka především ontologizuje pojetí pravdy. Co to znamená? Jde o přesun místa, na němž pravdu vůbec můžeme hledat. Už od Aristotela se vlastní místo pravdy hledá v soudu, resp. vůbec v lidském myšlení, v subjektivitě. Zároveň však už od nejstarších dob (a také u Aristotela) je pravda v nerozlučné souvislosti s realitou, se skutečností. Hromádka namítá, že je třeba rozlišovat mezi pravdou jako lidským pochopením, poznáním, uchopením, pojetím, a mezi pravdou, která takto jest pochopena, poznána, uchopena, pojata atd. Je to tedy především protest proti pojetí, které rozumí pravdě jako „uvědoměné skutečnosti“. Hromádkovo pojetí je odmítnutím pokusů, které chtějí otázce pravdy rozumět jako záležitosti týkající se vztahu mezi myšlením a věcmi (skutečnostmi), výhradně tohoto vztahu a už ničeho dalšího.

Hromádka ovšem není jediný, který jde tímto směrem. Zvláště u nás pak je to Em. Rádl, který tyto věci osvětloval z mnoha aspektů. Hromádkovým pojetím pravdy se budeme zabývat na jiném místě; věnujme se dnes zkoumání výhledů filosofického rázu, k nimž ona základní pozice Hromádkova (a Rádlova) uvádí, a pokusme se alespoň v hrubých rysech naznačit jednu z filosofických možností výkladu, který by neztratil kontakt s moderním vědeckým myšlením a který by současně neopominul celou onu vážnou problematiku, na niž Hromádka (a Rádl) poukazují.

Naší přední otázkou je zajisté ta, která se ptá po oprávněnosti přesunu problematiky spojené s pravdou do ontologie. Je opravdu pravda čímsi víc než vztahem mezi myšlenkou a věcí? Můžeme hledat v oblasti, která je nezávislá na našem myšlení, vůbec na naší subjektivitě, ještě něco jiného než samu skutečnost, samu realitu? A patří-li pravda k této skutečnosti, proč jí říkat pravda? A nepatří-li, máme tu tedy snad dvě různé oblasti, dvě skutečnosti, dva světy? Není pravda „o sobě“ jenem nějakým naším výmyslem, chybným krokem našeho myšlení? Hromádka vidí v theologii hráz proti znaturalizování pravdy, proti snaze učiniti pravdu součástí přírody a světa (27); křesťanské theologické myšlení stojí podle něho na stanovisku, že princip pravdy a norma veškerého života je mimo tento svět a nad světem, že je tvůrcem světa (13). Současně však jde o normu, která člověka osobně zavazuje – ne tedy pouhá příčina všech věcí (21). Je nad světem i nad lidským rozumem i jednáním (21).

Vycházíme-li z předpokladu, že v poznání není jen na jedné straně věc, která má být poznána, a na druhé straně subjekt, který ji má poznat, nýbrž že tu je ještě třetí člen, totiž pravda sama, bez

níž subjekt nemůže dojít poznání věci, pak to má hned několik konsekvencí. Především je na první pohled zřejmé, že tento třetí člen není funkcí subjektu, že tedy pravda o věci není závislá na subjektu. Právě tak je zřejmé, že tato pravda není funkcí věci, jinak by třetí člen přešel v samu věc poznávanou. Chceme-li tedy zdůraznit první okolnost, totiž že pravda je nezávislá na subjektu, můžeme mluvit o pravdě věci; chceme-li však současně zdůraznit i to, že pravda věci s věcí samou nesplývá, budeme mluvit spíše než o pravdě věci o pravé tváři, pravé povaze, pravém stavu věci a budeme tento pravý stav věci odlišovat od daného stavu věci.

„Pravdou se často rozumí pravdivý výrok, pravdivý poznatek. Ale co jiného máme na mysli, než že takový výrok vystihuje pravdu, t. j. pravý stav věci? Pravý stav věci ovšem nezávisí prvotně na tom, poznáme-li jej[,] či ne. Tak i pravda platí, ať už poznána a vyřčena je[,] nebo není.“ (KR 23/1956, str. 216.)<sup>29</sup>

Z toho všeho pak je zřejmé, že v poznání není uchopována sama věc, nýbrž pravda o věci, tj. je postihován pravý stav věci, pravá její podoba, pravá tvář, pravá povaha.

Avšak je-li v procesu poznání zúčastněn ještě tento třetí člen, je třeba se ptát po jeho funkci a po jeho významu pro poznání. Co to je vůbec poznání?

Poznáním jednak rozumíme jakousi identifikaci: v tom smyslu můžeme poznat jen to, co už napřed nějak známe (např. v davu lidí poznáme přítele jen proto, že jej už od dřívějšíka známe); jednak rozumíme poznáním sám proces, postup, průběh seznamování, obeznamování s věcí, osobou. Nám půjde ovšem především o tento druhý smysl. A tu není pochyby, že takové seznamování, obeznamování je navazováním určitého druhu kontaktu s věcí poznávanou, že to je svého druhu přístup k věci, která má být poznána. A tento přístup by nenašel místo pro své uskutečnění, kdyby mu nepředcházela odstup. Všeobecná vzájemná svázanost a souvislost věcí neposkytuje volný prostor, který je jinak nezbytný pro takový typ přístupu k věci, který má být schopen nést poznání. Volná cesta nemůže být „prosekána“ uprostřed vnějších souvislostí; jedinou schůdnou cestou je odstup vnitřní povahy. Jím je dosaženo místa, kam záplava vnějších vztahů nemůže proniknout; a tím je umožněna cesta opačná, cesta přístupu k věci na nové úrovni. Odstupem je dosud uzavřená situace náhle otevřena. Zůstává nyní úkol prozkoumat, v jakém vztahu je pravda k onomu otvírání situace dosud uzavřené a v jakém vztahu je k zakládání nového přístupu, který je *de facto* novou aktivitou, tedy v posledu: jaký je vztah pravdy k aktivitě vůbec.

Zvláště pak se objasňuje jedna věc: Přístup, jímž je poznání, neruší prostě předchozí odstup, neboť pak by poznání nebylo vůbec ničím odlišným od nepoznání. Proto je třeba mít za to, že onen přístup jde jinudy, po jiné cestě než předchozí odstup. Jestliže je tomu tak, znamená poznání jakési opsání kruhu či lépe polokruhu. Tu se objevuje důležitá otázka: míří onen přístup, jímž je poznání, vskutku k věci poznávané, dochází k ní, vejde s ní v přímý kontakt? Tato otázka je rozhodující: a odpověď na ni je rozhodně záporná. K reálnému kontaktu s věcí dochází jenom v akci, jíž subjekt opouští sám sebe a zasahuje předmět. Proto i platnost poznání je odvislá od tohoto reálného zprostředkování (závislost myšlení na praxi). Je tedy poznání

---

<sup>29</sup> L. Hejdánek, *Pravda, člověk, svět*, in: *Křesťanská revue*, 23, 1956, č. 7, str. 216–217, zde str. 216. – Pozn. red.

slepu uličkou, musí-li se subjekt vždy znovu vracet k reálnému předmětu skrze své akce? V jakém vztahu je pravda k dějinám?

### 581130

<<<

>>>

### **[O politické reakci na filosofické stanovisko (k diskusi filosofů v *Literárních novinách*)]**

1. XII. 58

S celou řadou Svitákových a Kosíkových tezí nesouhlasím (vždyť nemohu v sobě zapřít, že jsem se učil u Rádlu), ale nejdůležitější věcí v zakončení filosofické diskuse – o tom jsem přesvědčen – nejsou Svitákovy a Kosíkovy názory, ale okolnost, jak a z jaké platformy se jim čelí, jak a kým jsou odmítány. Považuje se za samozřejmost, že proti nesprávnému názoru fyzikálnímu, biologickému, psychologickému se musí postavit správný názor rovněž fyzikální, biologický, psychologický. Je sice pravda, že mohou být nalezeny a uváděny významné biologické argumenty proti určitému psychologickému výkladu, ale takové argumenty musejí být psychologicky interpretovány a rozvedeny v novou, lepší teorii, v lepší psychologický výklad; nikterak nás neopravňují vyvracet psychologický výklad pouhým poukazem na nějakou biologickou souvislost. Právě tak by tomu mělo být a napříště musí být ve filosofii. Jestliže se ukáže politická chyba nějakého filosofického výkladu, musí se tomuto výkladu čelit filosoficky, a nikoli politicky. Jinak se ocitneme tam, kde jsme byli před XX. sjezdem. Tím samozřejmě nechci naprosto říci, že filosofické myšlení je cosi samostatného, co teprve *ex post* může být tak či onak politicky hodnoceno. Pozornost k politickým a vůbec sociálním důsledkům filosofického učení je vskutku významnou a nerozlučnou součástí každého skutečného filosofického myšlení. Nicméně politický argument sám o sobě je uprostřed filosofické problematiky čímsi nesourodým, a proto význačným. Tím nevyslovuji pochybnost o jeho skutečné váze a kompetenci, nýbrž o tom, zda se jeho závažnost neprojeví zkresleně až pitvorně, jestliže se prostě bez úvodu a bez ohledu na danou filosofickou souvislost posadí ve své politické podobě na místo, kde panují docela jiné poměry. Politický argument musí být – tak jsem přesvědčen – nejprve filosoficky přeinterpretován, tím nadán filosofickou určitostí a jednoznačností (které nemá a nemůže mít sám o sobě ani nejurčitější argument politický) a tak transformován v argument filosofický. Tato transformace musí být exaktní, tj. explicitní – nestačí věc jen naznačit a nakousnout; tak by se otvíraly dveře libovůli a snad i demagogii. Chtěl bych, aby se mi dobře rozumělo: zastávám rozhodně hledisko nerozlučné spojitosti a souvislosti mezi filosofií a politikou, mezi teorií a ideologií, mezi třídností a pravdivostí (resp. přímo pravdou); jde mi však o to, jak zabránit, aby došlo ke zkratu, ke krátkému spojení mezi obojím. Vztah mezi filosofií a politikou musí být jasný, průhledný, racionální, musí být otevřen každému zkoumání, tj. musí být schopen stát se předmětem zkoumání jak filosofického, tak zkoumání vědecko-politického. Nesmějí se připouštět zámlky, nesmí se nechat volné pole mluvkům, kteří konstruují a vkládají libovolné souvislosti mezi libovolné členy, kteří

krátkozrace „odhalují“ politické reakcionářství podle svého zdání, které příliš odráží průměrnost nebo podprůměrnost jejich mozkové kapacity. Mám-li uvést konkrétní příklad: jestliže filosof analyzuje pojem ideologie v Marxově a Engelsově myšlení, jestliže tento pojem oživuje a chce aplikovat na současnou situaci, je úplně nesmyslné chtít v tom vidět revizionismus a horší ještě hříchy. Takové počínání je třeba považovat za plně oprávněné; o pojmu nelze diskutovat, je-li pravdivý, nebo nikoliv. Pravdivost je záležitostí soudů, nikoli pojmů. Myslitel je oprávněn konstruovat (lépe: nasoudit) jakýkoli pojem, o němž se domnívá, že by ho mohlo být s užitkem použito v řešení nějakého problému. A je tedy plně oprávněn nového pojmu i použít – a to tím spíše, nejde-li o pojem nový, nýbrž již osvědčený, a dokonce používaný samotnými klasiky marxismu. Jinou věcí je ovšem způsob, jak takového pojmu je použito, k jakým aplikacím se přistoupí. Je nesmysl charakterizovat jako reakční samo použití jakéhokoli pojmu; naproti tomu tam, kde se posuzuje oprávněnost jeho užití v určité souvislosti, musí být předložen důkladný a vyčerpávající rozbor daného použití, který by se neprovinil logickými nepřesnostmi a filosofickými chybami (jde-li o kontext filosofický). V takovém případě je rozhodující filosofický argument, nemůže však rozhodovat politická autorita. Nikde není ovšem řečeno, že to nemohou být právě místa požívající vysokou politickou autoritu, odkud je právě nejzávažnější argument vysloven. Závažnost argumentu však není založena politickou autoritativností, spíše naopak: politická autorita se zvyšuje, je-li v otázkách filosofických podepřena filosoficky závažnou argumentací. Autoritativnost politická nemůže být nikdy důvodem k myšlenkové ledabylosti a polovičatosti. A v daném případě se mi zdá, že argumenty proti Svitákovi a Kosíkovi jsou velice ledabylé a polovičaté. Je sice pravda, že se nesmíme dát mást při posuzování pravdivosti rozmanitých výkladů jejich úrovní, tj. hloubkou, hlubokomyslností. Avšak když sami si činíme nárok na to, aby naše vývody byly uznány, musíme být tak přesní a tak hlubocí, jak jen to dovedeme. Jinak neodhalujeme, nýbrž naopak zakrýváme pravdu, kterou třebas opravdu máme.

Pochopitelně jde celá tato naše argumentace do větru. Může nám <být> tisíckrát jasno, že pohled Galileovým dalekohledem mohl být skutečným argumentem jen pro člověka astronomicky vzdělaného, nikoli pro sebevýznamnějšího theologa nebo církevního hodnostáře; právě tak nám může být tisíckrát jasno, že filosofický nebo vědecký názor může posoudit jenom filosof nebo vědec a že nemůže být rozhodující názor sebevýznamnějšího politika nebo stranického funkcionáře – pokud není právě filosofem nebo vědcem – pochopitelně! –, když právě v této věci je nejasno jiným a když čteme, že nikoli to či ono odborné pracoviště, ale strana se svými volenými orgány je centrem veškerého vědeckého i ideologického kvasu (*LN* 1958, č. 48, str. 6).<sup>30</sup>

Je nám právě z toho důvodu nesympatické, že článek je anonymní, resp. že je podepsán kolektivem, jehož členové nejsou jmenováni. To ve filosofii není sympatické právě tak jako ve vědě: nechť se každý postaví za svůj názor a nechť se neskrývá za funkci, za kolektiv, za organizaci atd. Požadujeme, aby každý ručil za to, co říká a píše. A kdo ručí za článek podepsaný

---

<sup>30</sup> *Za čistotu marxisticko-leninského myšlení. K filosofické diskusi v Literárních novinách*, in: *Literární noviny*, 7, 1958, č. 48, str. 6 (podepsáno „Redakce a redakční rada Literárních novin“). – Pozn. red.

„redakcí a redakční radou“? Na koho se obrátit s polemikou? – Celá věc působí nepěkným dojmem; zase krok k návratu před XX. sjezd. Uspěje tento pokus?

### 581201

<<<

>>>

### **[Pozitivní význam ideového protivníka a rozhovoru s ním]**

3. 12. 58

Nikdy se nesmíme dát zmást vnějšími pozicemi a bojovými liniemi v oblastech myšlení, teorie, přesvědčení, víry, vůbec ducha. Není snadné rozeznat skutečné protivníky. Rozdělení prochází ve skutečnosti jinak a jinudy, než by se mohlo zdát podle vnějšího seskupení a podle proklamací a manifestů. Odpůrci nějakého směru či učení mohou přistupovat k svému posuzování, k svým kritikám a k polemice velmi často s větší vážností a opravdovostí než sami zastánci. A nejenom to: odpůrci mohou porozumět určitému učení třeba i lépe a hlouběji než ti, kdo je zastávají. Proto je hluboce pochybné pokoušet se své odpůrce potlačovat, nebo dokonce likvidovat. Naopak, musíme odpůrce vyhledávat, musíme o ně stát, musíme si jich vážit tím více, čím nám pronikají více „na tělo“. To platí na všechny strany. Znamená to ovšem samozřejmě odpůrce si vybírat. Jistě má pravdu Rádl, když říká, že každý si vybírá nepřítele podle svého gusta (*O něm. revoluci*).<sup>31</sup> Někdy je o pořádného odpůrce velká nouze – i když třeba je jinak odpůrců mnoho. Proto – znovu říkám – je třeba si odpůrce vážit. A proč? Odpůrce dokáže postřehnout to, co nám lehko unikne, protože není v zajetí našich představ a našich přesvědčení, ale přistupuje z jiných pozic. Ovšemže i on má své představy a svá přesvědčení – ale právě ve střetnutí jeho pozic s našimi se může ukázat skutečnost sama, mohou se v plném světle objevit souvislosti, které jinak unikají nebo zůstávají zkreslené, někdy k horšímu, někdy – stejně neoprávněně – k lepšímu. Všichni máme sklon vykládat svá tvrzení a svá pojetí k lepšímu; odpůrce nám může vykonat cenné služby tím, že ukáže bez milosti na naše slabiny, na nepřesnosti, nelogičnosti, na postranní důsledky nebo naopak motivy, kterým sami nevěnujeme pozornost, odpůrce může vrhnout ostré světlo na ta místa našich myšlenek nebo činů, která bychom třeba rádi nechali v přítmí. Patří k určité velkomyslnosti a generozitě být přístupem často nevídaným objevům a kritickým pohledům odpůrců. A nejen formálně být přístupem, ale nechat si jejich kritiku dojíti, pochopit ji (a nikoli jen sebe) co nejpozitivněji a nechytat se marně a malodušně drobných nedopatření a nedorozumění či chyb, které bychom pak nafukovali, aby vlastní osten byl nějak zamluven. Nic není zhoubnějšího a víc korumpujícího než bagatelizování hlasů, které nám odporují a které nás kritizují. To všechno vede k vnější i vnitřní neupřímnosti, která je spolupříčinou a zároveň významným příznakem toho, že s námi mnohé není v pořádku. Kontakt s odpůrcem naopak je oživujícím, očišťujícím a inspirujícím zážitkem, který oběma stranám

<sup>31</sup> E. Rádl, *O německé revoluci* [1933], in: týž, *O německé revoluci. K politické ideologii sudetských Němců*, vyd. E. Broklová, Praha 2003, str. 25–92, zde str. 26: „Je známo přece, jak každý si vybírá i nepřítele podle svého vkusu a že podle nepřítele se pozná pravý bojovník.“ – Pozn. red.

přináší cenné hodnoty. Velkou výsadou toho, máme-li vážného odpůrce, je nutnost najít platformu, na níž může dojít k rozhovoru. Kdo si je jist svou věcí, nebojí se rozhovoru a nechce se uchýlovat k pouhým polemikám a invektivám, jejichž metodou je zkreslení obrazu odpůrce. A kdo si je jist svou věcí, nebojí se ani toho, že vážným rozhovorem poslouží i svému odpůrci. Jestliže si svého odpůrce vážím, nebudu jistě váhat přispět k tomu, aby mne poznal ještě hlouběji a aby i svou kritiku mohl založit hlouběji a přesněji. Vždyť to bude opět také moje výhoda, když budu mít lepšího odpůrce. Není nic smutnějšího, než když se vede šarvátka přízemními způsoby a nečistými zbraněmi. Není nic směšnějšího než žabomyší vojna. K duchovnímu zápasu patří nezbytně notná dávka rytířství – i tam, kde se bojuje o věci nejdražší, nejzákladnější, kdy se bojuje o všechno. Právě tam, kde se zápasí o všechno, nemůže být použito všech prostředků. Jinak bude v důsledku nečistých prostředků všechno ztraceno. Proto nejvýznamnějším způsobem měření sil v zápase duchovním je rozhovor. Tam, kde mám svého odpůrce před sebou a kde on má před sebou mne, tam nějak musím respektovat jeho existenci a on mou. Když si ze svého odpůrce chci dělat šašky, potřebuji <k> tomu takové publikum, které by bylo ochotno se tomu smát. Není pochyb, že se takové publikum vždycky najde. A proto má v sobě i nejlepší polemika velké nebezpečí. Snadno se zaposloucháme do svých obrazů, do svých strhujících slovních obrátů a do své řečnické dovednosti – a publikum nás v tom může neblaze podporovat a přispět tak k tomu, že s odpůrcem vůbec nevejdeme v kontakt. Ale při rozhovoru se obracíme k svému odpůrci osobně: nemůžeme čekat, že jej oslníme slovními hříčkami a sofismaty, nemůžeme čekat, že jej zaplašíme a zastrašíme hrubostmi a výmysly; můžeme se jen pokoušet porozumět mu a žádat na něm, aby se i on pokusil porozumět nám. Jedna věc je naprostou podmínkou: musíme se vzít navzájem vážně. Jinak nemůže k rozhovoru dojít. Avšak současně je rozhovor cestou k tomu, jak se navzájem vzít vážně nebo alespoň vážněji. V rozhovoru musíme odhodit svůj železný krunýř, musíme odhodit svou uzavřenost a musíme se otevřít, musíme umět naslouchat druhému, musíme umět chápat jeho slova tak, jak jsou myšlena – jinak hned budeme usvědčeni, opraveni, napomenuti. Nemůžeme uhýbat, musíme přímo čelit námitkám, argumentům a kritikám. A tam, kde se naše cesty rozcházejí, nemůžeme svého odpůrce anulovat, vymazat ze svého vědomí a ze svého rozhovoru i života, ale musíme s ním počítat, musíme respektovat jeho skutečnost, to, že stojí, žije, mluví, píše vedle nás, v téže společnosti, mezi týmiž lidmi, mezi nimiž žijeme i my. Rozhovor je nezáludný – jinak není opravdovým rozhovorem; nemůžeme současně s vážností hovořit se svým odpůrcem a současně uvažovat o tom, jak bychom se ho zbavili nebo jak bychom jej znemožnili. Je to velká věc, může-li někde dojít k rozhovoru mezi odpůrci. Je to věc hluboce lidská, je to záblesk nových vztahů mezi lidmi. Vždycky budou věci, které budou vzbuzovat spory; nicméně musíme doufat, že bude stále více těch, kteří budou hotovi k rozhovoru se svými odpůrci. Avšak nebuďme jen tak předmětní: ať je tomu dnes jakkoliv, buďme my vždycky k rozhovoru hotovi, buďme vždy připraveni naslouchat svým odpůrcům, věnovat pozornost tomu, co nám adresují a jak s námi polemizují. Vezmeme-li je vážně, je to první krok k rozhovoru: nebudou-li to špatní odpůrci, brzo nás vezmou také vážně. Nevezmou-li, budeme si muset hledat odpůrce jiné, lepší.

<<<

>>>

### [Hromádkovo pojetí pravdy versus pojetí adekvační]

5. XII. 58

Hromádka usiluje ve svém pojetí o postavení hráze proti znaturalizování pravdy: pravda není součástí přírody a světa. (27)<sup>32</sup> Tím však nechce pravdě vyhradit nějakou snad sféru ducha, který by stál proti přírodě a světu. Veškeré lidské myšlení, konání i chtění patří k přírodě a světu. Staví-li Hromádka živou pravdu nad svět a nad přírodu, staví ji tím *eo ipso* i nad člověka, nad veškeré lidské myšlení, konání i chtění (9). Proto Hromádka není filosofickým idealistou. Jestliže se pokouší hledět ve směru za hranice všeho lidství a světového dění (11), pak ne proto, aby tam hledal nějakou ideu nebo duchovní podstatu (12). Učení, že Bůh je Duch (resp. duch), je v této souvislosti dost matoucí. Rozhodně tomu není tak, že lidský duch by byl Bohu nějak blíže než lidské tělo. Myšlenková a duchovní sféra člověka nemá na sobě žádnou božskou kvalitu, její afinita k věcem božským není ani o chlup větší než afinita sféry neduchovní ani než afinita samotných přírodních skutečností. Odtud důraz na jednání: poznání není klidným pozorováním zákonitostí a souvislosti přírodní, celistvosti a harmonie světové, dějinných procesů, duchových hlubin lidských (10). Konfrontace se svrchovanou pravdou staví člověka do napětí (10); nejde jen o správné poznání věcí pozemských anebo o správné myšlení, nýbrž o závazek vůči pravdě celým životem, rozumem, myšlením i praxí (12). Okolnost, že pravda je prohlášena za tvůrce světa, znamená především pokus, jak vyjádřit, že je mimo svět a nad světem, a nikoliv jeho součástí (byť sebevýznamnější). (13). Pravda je nad námi, nad světem, nad přírodou i lidským duchem (17), nad světem i lidským duchem (19). Teze, že pravda je tvůrcem světa, znamená současně hráz proti představě, jako by byla nějakou silou, která věci postrkuje: taková síla by nemohla nebýt součástí světa. Že je pravda nad lidským rozumem, to souvisí s problematikou kritérií pravdy. Nemůže totiž existovat žádné skutečné, poslední kritérium pravdy, nad nímž by nebyla rozklenuta sama pravda jako poslední norma. Kritérium má proto vždy jen pomocný charakter; platí jen jaksi „na úvěr“. Musí především samo obstát před tribunálem živé pravdy, má-li mít nějakou platnost.

Nejrozšířenější pojetí pravdy (také nejstarší) je pojetí adekvační. To však je dnešnímu myšlení vnitřně cizí, je s ním v hlubokém rozporu. Příčina je srozumitelná jen historicky. Původně byly věci chápány jako prostřední článek mezi rozumem božským a lidským. Lidské pravdivé poznání bylo ve shodě s věcmi, ale tato shoda nebyla původně určována ze strany věcí, tj. lidské poznání nebylo v posledu připodobněním věcem, nýbrž přes tuto souvislost a jejím prostřednictvím se připodobňovalo božskému vědění, které bylo posledním rozhodčím, o jakou podobnost, shodu má jít. Jestliže moderní myšlení odhodilo stranou božský intelekt a jestliže si ponechalo část onoho trojvztahu, totiž odseknutý vztah mezi věcí a lidským intelektem, je

---

<sup>32</sup> J. L. Hromádka, *Problém pravdy v theologickém myšlení*, Praha 1928, str. 27. K tomuto vydání Hromádkovy přednášky se vztahují i odkazy uváděné dále v závorkách. – Pozn. red.

samozřejmé a dobře pochopitelné, že organické začlenění takového pojetí pravdy do celku moderního myšlení zůstalo a zůstává i nadále nerozřešeným problémem. Proto se nejnověji usiluje o rozmanitá jiná pojetí, která však nejsou méně rozporná, anebo se celý problém odhazuje. Pragmatické řešení je příkladem, jak je problém odhozen. Naproti tomu tzv. korelační pojetí, které hledá princip pravdivosti poznání v zachování analogie struktury souvislostí věcí v struktuře myšlení, nepřekonává onen rozpor, který je vlastní všem odrůdám a odstínům adekvačního pojetí.

Hromádka předkládá pojetí, které se hluboce liší od onoho tradičního a které současně není odhozením problému, nýbrž vážným pokusem o jeho řešení. Toto pojetí je významným příspěvkem především na počátku problematiky; potom se zdá, že je značná část cesty jaksi přeskočena a že se dostáváme k problematice vědeckého myšlení a poznávání nějak zkráceně, zkratem, skokem. Naším cílem bude proto naznačení toho, jakými filosofickými cestami by bylo možno postupovat, aby bylo možno celou cestu projít, a nikoli přeskočit.

— — — —

ad: Georg Klaus (Berlin): „Über Fragen der Logik: Die Auffassungen Linkes über die aristotelische Wahrheitsdefinition“ in: *Deutsche Zschr. f. Philosophie* 3, seš. 1, str. 82–89.<sup>33</sup>

Výpověď A (T) je přesně tehdy pravdivá, když tvrdí jsoucnost skutečnosti T (= behauptet das Bestehen der Tatsache T) a když skutečnost T skutečně existuje.

To je ovšem kruhová definice; neznamená vlastně nic jiného než tezi, že výpověď V je pravdivá, jestliže je pravdivá. Vždyť má-li věta: „skutečnost T opravdu existuje“ znamenat víc než pouhou výpověď, o jejíž pravdivost jde, čili má-li mířit na nějakou skutečnost mimo rámec samotné výpovědi, pak tu jde o to, zda a jak dalece tato výpověď onu skutečnost postihuje. Nejde – při otázce pravdivosti – přirozeně o pouhé pojmenování; budeme-li, či nebudeme-li něco nazývat třeba „skutečností T“, záleží ovšem na našem uvážení. Avšak již veškeré pojmové konotace termínu „skutečnost“ přesahují libovůli našeho uvážení. Tím spíše ovšem každá výpověď, která užití našeho termínu komentuje, dále determinuje, která se k němu prostě řadí a vztahuje.

Může vůbec skutečnost potvrzovat pravdivost nějaké výpovědi? Na první pohled je to snad zbytečná otázka. Ale přihlédněme k nesnadnosti přesné odpovědi. Skutečnost S sama nic nevyovídá; a jak tvrdí sám G. Klaus, není ani pravdivá, ani mylná. Čím podpoří pravdivost výpovědi, jestliže je sama mimo rámec jakékoli pravdivosti vůbec? Má-li se pravdivá výpověď vyznačovat tím, že tvrdí to, co jest, jest otevřena otázka, jak to, co jest, může být tvrzeno. Výpověď je jistě něco víc než pouhý název; zatímco název pouze označuje, výpověď vyovídá.

... —

(8. 6. 1955)

---

<sup>33</sup> Jde patrně o přepis dřívější poznámky (z 8. 6. 1955), jinde zatím nedohledané. – Srv. G. Klaus, *Über Fragen der Logik: Die Auffassungen Linkes über die aristotelische Wahrheitsdefinition*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3, 1955, č. 1, str. 82–89. – Pozn. red.

### 581205

<<<

>>>

### **[Pravda a proměnlivost (u J. L. Hromádky); pravda a konkrétní situace]**

Určitým problémem je ovšem otázka vztahu absolutní pravdy (tj. živé pravdy) k dvojí proměnlivost – neměnnost. Hromádka je přesvědčen, že Bůh je tentýž včera, dnes i na věky (*Ev. o cestě za čl. 28*),<sup>34</sup> že je tentýž svrchovaný a neměnný Hospodin (dtto). Po mém soudu je oprávněnost tohoto pojetí svrchovaně problematická. Jedna věc je, jestliže prohlásíme, že pravda není součástí změn (jak třeba píše Rádl). To pak neznamená nic jiného, než že pravda není součástí světa, součástí přírody – to tedy odpovídá zcela Hromádkovým tezím. Ale jinou věcí je, jestliže od tohoto negativního určení přejdeme k pozitivnímu a prohlásíme, že pravda je stále stejná, neměnná, tj. trvalá, nehnutá, nehybná, stálá, pevná, strnulá. Kdyby tomu tak bylo, pak všechno konkrétní, jedinečné, dějinné by bylo jen znečištěním pravdy. Ale tak tomu není. Kde je živá pravda, tam je všechno nové – to říká i Hromádka. Pravda platí jen a jen v konkrétní dějinné situaci, v dané chvíli; jestliže určitou chvíli, určitou situaci propaseme, nikdy to už nemůžeme spravit. Pravda sama vede ke konkrétním činům – to není jen vliv okolností a podmínek, jak konkrétně ten onen čin má vypadat a vypadá. Už toto rozlišení je ostatně významné: čin má být konkrétní, do situace zaměřený, slovo má být vyřčeno do určité situace v určitou chvíli. To není jen vlivem okolností, že snad nemůže být slovo nebo čin zaměřen jinak než do konkrétní situace. Naopak, je to docela možné a bohužel časté, že se jak ve svých slovech, tak ve svých činech vyhýbáme pokud možno konkrétnosti a činíme ze svých slov prohlášení a ze svých činů symboly. Ale opak je správný: má tomu být obráceně. A že tomu tak býti má, to je dílem pravdy, ne dílem okolností. Pravda sama míří do konkrétní situace; tato okolnost, tento charakter není důsledkem postupné relativizace v průběhu jejího uskutečňování, ale má svůj zdroj v jádru pravdy samotné. Ba dokonce všechno nové, všechno jedinečné koření nutně v pravdě, je z pravdy, má svůj původ a zdroj v pravdě. Z toho, že je pravda jedna jediná, nelze vyvozovat její neměnnost, její neustálou totožnost. Tu se otvírá jistě řada velkých problémů; naším cílem je poukázat na tuto problematickosti, ne dekretovat nějaké uzavřené schéma.

17. 12. 58

### 581217

<<<

>>>

### **[Blíže neurčená osnova (poznámky k Feuerbachovi)]**

---

<sup>34</sup> J. L. Hromádka, *Evangelium o cestě za člověkem. Úvod do studia Písem a církevních vyznání*, Praha 1958, str. 28. – Pozn. red.

*Problematika:*

1. Přesun předmětu náboženství z přírody na člověka
2. Předmětnost – nepředmětnost
3. subjektivita
4. přesahování své podstaty Kř. 70<sup>35</sup>
5. člověk nepřevoditelný – Kř. 349<sup>36</sup>

### 58mmdd

<<<

---

<sup>35</sup> L. Feuerbach, *Podstata křesťanství*, přel. Z. Sekal, Praha 1954, str. 70. – Pozn. red.

<sup>36</sup> Tamt., str. 349. – Pozn. red.