

Úvod do filosofování. Filosofie pro naši dobu [1974]

01

Co to je filosofovat?

Význam a vůbec možnost filosofické propedeutiky, tj. uvádění do toho způsobu myšlení, kterému říkáme filosofie, bývaly odedávna právě filosoficky zpochybňovány. Aniž bychom se vraceli ke starým argumentacím, můžeme si pro sebe takové pochybnosti zpřítomnit alespoň dvojím poukazem. Především se zdá, že o uvádění tu nemůže být řeč už proto, že každý byl nějak do jakési „filosofie“ uváděn hned od té chvíle, kdy se jako malé dítě (nemluvně) začal učit mluvit. Souvisí to s tím, že filosofie je s jazykem velmi důvěrně spjata. Nejde tu pouze o spojení technické; filosofie jako způsob myšlení neužívá jazyka jen jako nástroje, jako výrazového prostředku. Myšlení je ovlivněno a přímo podmíněno jazykem, bez jazyka se nemůže rozvinout a dokonce vůbec stát opravdovým myšlením. Filosof musí vyjít z možností, které mu poskytuje jazyk, který tu je dříve než filosofie, ale zároveň, jak si tento jazyk osvojuje, také jej ovlivňuje, všelijak upravuje, podle svých potřeb si vytváří nová slova a termíny a také jich podle svých potřeb, přesněji podle svého poznávání souvislostí, potom užívá. Dokonce i tam, kde se dosavadní způsob užívání slov již vžil a stal běžným zvykem, filosof takový zvyk může někdy dost pronikavě změnit. Jeho nový způsob se někdy nevžije a musíme si ho všímat jen při čtení jeho vlastních textů, ale jindy se prosadí v širším měřítku nebo dokonce obecně a je v jazyku zachovávan jako v jakési paměti. Když se dítě již při prvních krocích, jimiž vstupuje do jazyka (a zároveň do světa řeči, kterou musíme od jazyků odlišovat), učí pořádat své zatím neurovnané myšlenky pod vedením svých nejbližších, nutně si osvojuje nejen jednotlivá slova a jednotlivé fráze, ale také sledování jistých významových souvislostí, jež jazyk vždycky naznačuje.

Naše pochybnosti o učitelnosti filosofování v podobě nějakého uvádění do filosofie jsou nutně vyvolávány právě tou okolností, že každý z nás byl do filosofie uváděn zároveň s tím, jak se postupně učil mluvit, nebo řečeno přesněji, jak se zabydloval v jazyce. Sám jazyk vždycky dává promlouvajícímu jakési pokyny, kterých je zapotřebí si všímat, ale které také mohou být přehlíženy a přeslechnuty. Avšak i když si oněch pokynů a znamenání všímáme, neznamená to, že je nemusíme posuzovat a prověřovat; někdy se při promlouvání vydáme cestou, kterou nám doporučují, jindy však se jejich doporučení a vedení musíme vzepřít a hledat nové cesty. Od té doby, co staří Řekové vynalezli filosofii, jsou všechny jazyky, které se s touto tradicí dlouhodobě setkaly a nechaly se jí ovlivnit, plné jakýchsi zlomků či útržků nejrůznějších starších i novějších filosofí, které se s naší pomocí mohou rozrůst ve větší polocelky a začít vládnout nad naší myslí, aniž bychom si toho obvykle vůbec všimli. Toho právě filosofové rádi využívají, neboť nejhloběji mohou ovlivnit své současníky, když se jim zdaří formulovat jasné a zřetelné myšlenky krátce a takovými slovy, která se nejen snadno zapamatují, ale která jsou jakoby semeny, z nichž ony myšlenky vždy znovu mohou vyrůstat a obvykle také vyrůstají.

To platí také o jménu „filosofie“. Nevíme, kdy a jak toto řecké slovo vzniklo. Literárně je doloženo v řadě případech takové jeho užití, které nám napovídá buď

málo anebo zcela neužitečně a zavádějícím způsobem, jak byl význam tohoto slova chápán. Relativně pozdní tradice připisuje první užití tohoto názvu Pythagorovi a považuje ho zároveň za autora výkladu slova FILOSOFIA. Pythagoras totiž odmítl pro sebe název SOFOS, moudrý či mudrc, protože podle něho žádný člověk není moudrý, jenom bůh. Proto sám sebe nazval prý filosofem, tj. člověkem milujícím moudrost a toužícím po moudrosti. Důkladnější interpretaci této myšlenky najdeme na několika místech v Platónovi, který ji vkládá do úst svému učiteli Sókratovi. Není-li Diogenova zpráva o Pythagorovi pravdivá, poskytuje nám Platón nejstarší literární doklad uvedeného výkladu slova FILOSOFIA, které je ovšem nepochybně staršího data. Ať je tomu jakkoliv, tj. ať už toto slovo vytvořil nějaký filosof anebo mu nějaký filosof dal teprve dodatečně filosofický smysl, je pro následující staletí toto slovo spjato s jistým obsahovým pokynem či poukazem, který ovšem každý filosof musí ze svého hlediska přezkoumat a rozhodnout se pak pro jeho přijetí nebo odmítnutí. Protože k odmítnutí bychom museli hledat potřebné argumenty, zkusme nejprve plně zatížit uvedené slovo i jeho výklad, abychom zjistili, kam nás vlastně vede.

Filosofie v naznačeném smyslu by ztrácela opodstatnění ve dvou případech: kdyby se ukázalo, že je možné, aby nějaký člověk byl moudrý (tj. v plnosti moudrý, tak moudrý, jak to bylo připisováno bohům), anebo kdyby se ukázalo, že žádná taková plná moudrost neexistuje a existovat nemůže. Aby nám to bylo všechno zjevnější a zřetelnější, připomeňme si, že už sám Platón udělal první krok k záměně moudrosti za pravdu. V Hostině sice nenajdeme náhradní pojmenování filosofie jako FILALÉTHEIA, ale najdeme tam sloveso FILALÉTHEIN, tedy milovati pravdu nebo toužiti po pravdě. Budeme proto nadále mluvit raději o pravdě než o moudrosti, protože pro nás je dnes slovo moudrost zatíženo některými významy, které by postup našich myšlenek poněkud rušily. Filosofie je tedy takové myšlenkové (a vůbec celoživotní) zaměření, které je založeno na veliké, rozhodující lásce k pravdě, ale které se ani nedomnívá, že by té pravdy mohlo někdy definitivně dosáhnout, ani že by se jí mohlo zmocnit a ovládnout ji. Když filosofie samu sebe chápe jen jako úsilí o dosažení pravdy a nikoliv jako vědění pravdy, znalost pravdy, znamená to zároveň, že filosofie nikterak nepochybuje o pravdě samotné, ale že pochybuje o sobě, o dostatečnosti a úplnosti svého poznání pravdy. Tato pochybnost však není totální, filosofie nemá za to, že by byla úplně vedle, že by se s pravdou naprosto míjela; kdyby tomu tak byla, jak by mohla být láskou k pravdě? Jak by věděla, co vlastně miluje a po čem touží? Pravda nemůže být produktem lásky a touhy, nemůže být ani na touhu, ani na lásku převedena, redukována; filosofie se svou láskou opravdu vztahuje k pravdě. Proto jí pravda nemůže být docela vzdálena. Jak tedy může být tento problém vyřešen?

V Platónovi uspokojivou odpověď nenajdeme. Zdá se proto, že šlo z jeho strany spíše o pokus o věrné podání myšlenek Sókratových než o jeho nejvlastnější filosofické názory a pozice. Sókratés počítá s tím, že člověk leccos může vědět a také opravdu ví; jeho znalosti mohou být často velmi užitečné a cenné. Ale zároveň si uvědomuje podmíněnost a omezenost každého vědění a zejména to, že člověk neví obvykle právě to nejpodstatnější. Jeho nejvyšší moudrost, tj. jeho největší přiblížení pravdě spočívá v tom, že si této své omezenosti, této

podmíněnosti všeho svého vědění je konkrétně vědom, že tedy nezůstává jen u jakéhosi obecného povědomí o nejistotě všech svých poznatků, ale že opravdu ví, co ví a co neví. To je to sokratovské slavné „vědoucí nevědění“. To vůbec neznamená žádnou absolutní pochybnost a skepsi; to je daleko spíše metoda než jakýkoliv dojem či nálada či cokoliv toho druhu. Nejsnáze to můžeme objasnit, když se poohlédneme po tom, proti čemu se právě Sókratés tak nesmiřitelně ohražoval a s čím nejvíc zápasil. Vidíme u něho boj především na dvě fronty; je to boj ve jménu filosofie proti dvěma hlavním formám nefilosofie, proti odborničení na jedné straně a proti sofistice na straně druhé.

Musíme ovšem tomuto zápasu, který ostatně trvá dodnes, dobře rozumět. V žádném případě nejde o zpochybňování odbornosti: Sókratés naopak vyhledává odborníky (tj. lidi, kteří jsou za odborníky považováni nebo se za ně sami považují), aby prokázal, že výrok z Delf (že totiž nikdo není moudřejší než Sókratés) neplatí. Sókratés tedy chce najít nějakého odborníka; vždycky však zjišťuje, že právě ve svém oboru mají odborníci vážné nedostatky. Nejde o to, že ještě nevědí všechno, nýbrž že nevědí to podstatné. Tak např. obhájci nebo soudci nevědí, co to je vlastně spravedlnost, politikové nevědí, v čem vlastně spočívá prospěch a blaho obce, apod. Sokratovy zkoumavé otázky ukazují, co tomu kterému odborníkovi a té které odbornosti chybí, aby se stala skutečným vědění. Tím pomáhá odborníkovi a pobádá jej, aby si sám vždycky zkontroloval, co doopravdy ví a naopak co neví jistě anebo dokonce co neví vůbec. Ačkoliv to odborníci nemají rádi a mají Sókratovi jeho „šťourání“ za zlé, ten je pro ně velmi cenným partnerem, i když vůbec nepretenduje na to, aby byl lepším odborníkem než oni a aby toho věděl víc než oni. Pravý odborník je rád, když mu někdo ukáže na nedostatky nebo meze jeho vědění, kterých si dosud nevšiml. Odborničení je naproti tomu předstírání vědomostí a poznatků tam, kde ve skutečnosti zůstává mnoho nejistot a pochybností. Ty však mají být před zraky laika skryty; často si je ani údajný odborník sám nepřipouští. Vědění, které se takto vymyká kontrole druhých lidí a ani samo sebe nemá pod kritikou kontrolou, se zvrhá ve „vědeckou pověru“, která je v nepřekonatelném rozporu s pravým vědění

To neplatí jen jako mravní závazek vědce, vyplývající z etiky vědecké práce, ale je to důležitý princip noetický (gnozeologický). Nejde jen o to, že každý vědec je konečná, omezená bytost, která pochopitelně nemůže vědět všechno, ale především o to, že každá odborná věda si nutně musí vybrat jen určitou část skutečnosti, kterou se bude zabývat, a stává se kompetentní jen v rámci určitých mezí. Žádná věda, chce-li být odbornou, ve věci povolované disciplínou, se nedovede vztahovat k celku, ba nemá ani schopnost posoudit, co z celku se vlastně vymyká její kompetenci. Proto má filosofie nejen možnost, ale přímo povinnost si stále udržovat svůj vztah k celku a k celkům, aby mohla lépe než samotné vědy posoudit, co se ještě nestalo anebo co se nemůže stát předmětem speciálního vědeckého zkoumání. To platí především pro onen obrovský „celek“, jímž možná je veškerenstvo, vesmír, svět v nejširším smyslu. (Ani filosofie to neví s jistotou, zatímco žádná věda to není schopná zjistit ani vyzkoumat.) Ale platí to také pro jednotlivé menší „celky“ (zdánlivé celky) a samozřejmě pro všechny pravé celky. Žádná věda totiž není schopna se vztáhnout ani k takovýmto

menším, „konkrétním“ celkům. Např. biologie (a tím spíš jednotlivé její subdisciplíny) se ke konkrétním organismům dovedou ve svém pozorování a zkoumání vztáhnout vždycky jen tak, že jejich předmětem je nějaká část nebo stránka živé bytosti, přičemž obvykle stejně musí počítat se spoluprací jiných disciplín (např. biochemie, chemie nebo na druhé straně etologie, živočišné sociologie, matematiky atd.) Člověkem se zabývá hned celá řada vědeckých antropologií, ale ani tzv. integrální antropologie, která chce sjednotit všechny jejich přístupy a poznatky, nepostihuje vědecky člověka v jeho celku (pokud se nepokouší do sebe zahrnout i filosofickou antropologii, ale to je problematické zase metodicky).

A pak tu je onen druhý zápas, kriticky zaměřený na to, čemu Sókratés a Platón říkali „s sofistika“. Sofistika se svými postupy a bystrým přihlížením k nenápadným stránkám skutečností anebo zase dovedným analýzám, které některé nápadné a pro laika nepopiratelné jevy odhalí jako zdání či trivialitu, téměř dokonale napodobuje filosofii. Liší se však od ní tím, že jí nejde o to, jak se věci mají doopravdy, nejde jí o pravdu, a to buď proto, že pravdu považuje za nepoznatelnou a spokojuje se místo toho s danými skutečnostmi (a navíc vybranými podle okolností), anebo že pravdu a vůbec všechno „pravé“ považuje jen za předsudek a iluzi (pravda je pro ni jen jeden druh lži nebo omylu). Sofista netouží po pravdě, ale po přesvědčivosti a po originálním názoru. Nepocituje žádný nejvyšší závazek k pravdě, ale dává na odiv svou svobodu a vynalézavost, s jakou „slabší důvod činí silnějším a silnější důvod slabším“. Zase to neznamená znehodnocování všeho, co sofisté podnikali a čeho dosáhli. Nejednou se stalo, že jejich nápady a argumenty byly použitelné ve vědě nebo ve filosofii. Mnozí filosofové minulosti a zejména přítomnosti jsou ve skutečnosti sofisté. V dějinách filosofie se mnohdy i starověcí sofisté počítají mezi filosofy. Leckdy docházelo a dochází dokonce k tomu, že i opravdoví filosofové tu a tam (a nejen v záležitostech nepodstatných) upadají do sofistiky anebo si alespoň vypomáhají sofismaty. Aristotelés zařadil do svých logických spisů (přesně vzato to udělali jeho žáci) také první systematický text o sofistických důkazech; z novějších spisovatelů proslul zejména Schopenhauer svou knížečkou o eristice. I mezi filosofy převládá názor, že sofistická argumentace spočívá na protivníkem nepostřehnutých přehmatech a proviněních proti logice. Ale to je redukcionistické pojetí.

Ani odborničení, jak jsme jej popsali, ani sofistika nejsou založeny jen na chybách a přehmatech logické povahy. Hermann Broch razil myšlenku, že všude tam, kde se vynoří nebo objeví nějaká hodnota, velmi rychle se dostaví i příslušná pahodnota, která se onu hodnotu snaží napodobit, ale zároveň ji zbavit čehosi podstatného. Proto také nejde o nějakou jinou hodnotu, nýbrž o parazitní pahodnotu. Filosofie proto musela takřka od počátku zápasit nejen s nefilosofií, ale s nefilosofií, která se vydávala za filosofii, tedy s pseudofilosofií, pa-filosofií, falešnou filosofií. Broch tu ukazuje, jak úzká je souvislost mezi pahodnotou, napodobující hodnotu, a vypracovává velmi nuancovaně pojem „kýče“ který mu není původně fenoménem estetickým, nýbrž spíše etickým (zde bychom rádi i Brocha ještě opravili vyostřeným viděním Kierkegaardovým, aplikovaným ovšem v docela jiných kontextech), odvozeným ani ne tak z uměleckého díla

samotného, nýbrž především z jeho prožívání. Kořen uměleckého kýče vidí Broch v kýčovitém člověku a v jeho kýčovitém životě. V jistém smyslu můžeme také v odborničení a v sofistice vidět zkýčovatěnou (zkýčověnou) filosofii, pokud se jako filosofie chce tvářit. Jednou z velmi rozšířených forem zkýčovělé pa-filosofie je moderní ideologie včetně zideologizované vědy (v podobě tzv. vědeckého světového názoru, což je zvláště velký nesmysl, protože buď může jít o vědu, ale ta pak nemůže budovat názor na svět, anebo jde o nějaký názor na svět, ale pak nemůže jít o vědu, a ovšem ani o filosofii), nejrůznějších rasismů, nacionalismů, ale také všeho druhu okultismů atd.

Filosofové a filosofie si musí proto vždy znovu vypracovávat způsoby, jak se odlišovat a oddělovat od nefilosofií a pafilosofií, které ji napodobují a předstírají, že jsou filosofiemi. To v sebe zahrnuje neustávající úsilí o filosofické sebepochopení. Na světě neexistuje žádný arbiter, který by mohl na bázi své odbornosti a povolnosti na ní založené rozhodnout, co to filosofie je a co nikoliv, co je filosofie pravá a co falešná pseudofilosofie. Jediná filosofie samotná je povolána vybojovat tyto zápasy, které z podstaty věci nikdy nemohou být definitivně dovršeny. Ale zároveň filosofie nemůže nikdy definitivně rozhodnout ani pro sebe a za sebe, co to je filosofie nebo čím se má stát. Filosofie je jedno veliké, ano obrovské riziko tváří v tvář oné pravdě, které se filosof odevzdává nebo alespoň které je kdykoliv hotov se odevzdat na milost a nemilost. Filosofie ví, že nemůže rozhodovat o tom, co to je pravda, ale že musí nechat, aby pravda rozhodovala o ní, tj. o výkonech jednotlivých myslitelů. V tom se ovšem filosof nikterak neliší od jiných lidí; měl by si toho ovšem být lépe vědom než ostatní. Platí to, co řekl mladý Marx v roce 184. a co napsal sto let po něm na lůžko upoutaný Emanuel Rádl ve své poslední knížce: ne my máme pravdu, ale pravda má nás. Mohli bychom dodat jen jinými slovy: člověk nerozhoduje o pravdě, ale pravda rozhoduje o člověku. Když filosof jako přítel pravdy nanejvýš touží po pravdě, musí se připravit, že ve světle pravdy nemusí sám dopadnout nejlépe. Nejde tedy a nesmí jít o touhu, pravdu „mít“, „vlastnit“ ji, „zmocnit se“ jí, „ovládnout“ ji, ale právě naopak: dát se jí k dispozici, nechat jí, aby se zmocnila nás a aby ovládla náš život a naše jednání.

Významný novověký myslitel, Francis Bacon, formuloval moderní pojetí poznání a vědění svou devizou „vědění je moc“ (knowledge is power). Tím jen prozradil tajemství řeckého způsobu myšlení, které bylo založeno na vynálezu pojmů a pojmovosti. Dokonce v samotných slovech, která označují myšlenkovou aktivitu, se hojně objevují násilnické konotace: něco pojmut je blízké slovům zajmout či [chybí slovo – pozn. red.], pochopit připomíná slovo uchopit nebo chopit se, a podobně je tomu v jiných jazycích (concipere je odvozeno od capere atd.). Na počátku Iliady a Odyssey je vzývána múza, aby ona zpívala; dnešní umělec chce vyjadřovat sám sebe. Nietzscheův ztřeštěný člověk, hledající o polednách Boha s lucernou v ruce, se táže kolemjdoucích, existuje-li ještě nějaké nahoře a dole. Postmoderní člověk nepřekonává modernitu, ale zvyká si na ni a zabydluje se v ní. Filosofie, která má být schopna říci osvobozující slovu i pro naši dobu, musí ukázat, že navzdory „stínům nihilismu“ stále ještě nebo spíše zase znovu tu je nějaké „nahoře a dole“. Smyslem poznání a vědění není jen technické ovládnutí přírody a manipulace se skutečností, s věcmi. Filosofie se sama musí propracovat

k nahlédnutí, že vidění dané skutečnosti nestačí, že skutečnosti je třeba naslouchat jako melodii, která ještě stále zní a pokračuje, někdy dokonce dost překvapivě. Filosofie nejen miluje pravdu a touží po ní, protože ji nemá, ale očekává ji jako tu, která přichází.

FILOSOFIE pro naši dobu

Úvod: Prospěšnost a užitečnost filosofie; čemu slouží; její proměny a její dějinnost

Kap. 1. Filosofie jako reflexe; [myšlení] -> 8

2. Věda a vědeckost; filosofie a vědy [nečitelné]

3. Příroda; přirozený svět; místo člověka v přírodě; svět-kosmos

4. Slovo, řeč; mythos, náboženství, religiozita; filosofie a náboženství

5. Život ve společnosti; osobní a společenské vztahy; veřejnost

6. Emancipace a emancipované prvky; odcizení

7. Aktivita a praxe; tvorba a výroba; plánování, organizování

8. Umění; skutečnost uměleckého díla

9. Individuální a společenské vědomí; myšlení, logika a kritika

10. Kultura, civilizace, společenský řád, právo

11. Násilí, moc, vláda, politika, zájmy

12. Společenské a politické programy; socialismus

13. Ideologie a ideologičnost myšlení

14. Krize, kritičnost, kritika; otázka; odstup

15. Hodnoty a hodnocení; spravedlnost, měření a postoje; krása, dobro, ctnost; tělo a duch

16. Smysluplnost a smysl; smysl bytí

17. Pobývání na světě; svět a lidský život; život světa; víra, naděje, láska, smrt

18. Pravda a skutečnost

19. Služebnost a rytířství filosofie; postavení ve světě, „hodnocení“, ocenění

20. Čas, doba, (dějiny) [šipka mezi body 4 a 5]

0. Úvod

01 Otázka prospěšnosti a užitečnosti; nejde o apologii

02 Hledisko prospěšnosti a užitečnosti; dvojí kritérium (život)

03 Hledisko prospěšnosti a užitečnosti; dvojí kritérium (řeč)

04 Hledisko prospěšnosti a užitečnosti; dvojí kritérium (pravda)

05 Služebnost filosofie v její kritičnosti

06 Požadavky doby a skutečné potřeby doby (rozumí si doba?)

07 Vztah filosofie k potřebám doby

08 Sebepochopení filosofie a otázka tzv. konce filosofie

1. Filosofie jako reflexe

1.1 Vědomí: víme, ale také víme, že víme

1.2 Filosofie: vztahujeme se k tomu, že víme, že víme

1.3 Věda a filosofie: praxe vědy, experiment

1.4 Věda, vědecké myšlení jako omezená (redukovaná) reflexe

1.5 Věda a svět; věda a subjekt

1.6 Amatérské složky vědy a potřeba filosofie

1.7 „Předmět“ filosofie a nepředmětná skutečnost

1.8 „Co je to filosofie?“ To může posoudit a rozhodnout jen filosofie; kritiku může provést jen jiná filosofie

1.9 Zpochybnění tzv. úvodů do filosofie

Filosofie pro naši dobu – 01

16. XII. 74

§ 1.1

Vlastním elementem filosofie je sféra vědomí; kde není vědomí, tam nejsou předpoklady pro filosofii. Ale vědomí samo nestačí; je sice nezbytnou, ale nikoliv dostačující podmínkou toho, aby se filosofie ustavila. Filosofie je doma nikoliv všude tam, kde je vědomí, nýbrž v daleko užším prostoru toho vědomí, které si je sebe samého vědomo. To je charakteristický rys lidského vědomí. Nejrůznější zvířata mají nepochybně něco, co bychom mohli nazvat vědomím nebo co se vědomí nějak blíží. Ale lidské vědomí se vyznačuje tím, že se zároveň nějak vztahuje samo k sobě, že nějak vstupuje samo do sebe a uvědomuje si vždycky také do jisté míry sebe. Kdykoliv něco víme, je součástí našeho vědomí jakési povědomí nejenom toho, co víme, ale také toho, že to víme. Není to ovšem trvalá a neproměnná součást vědomí; můžeme něco vědět, ale můžeme si jen slabě nebo vůbec neuvědomovat, že to víme; nebo zase můžeme být téměř nebo zcela jisti, že něco víme, a pak zjistíme, že to vlastně nevíme. Ale v základě je lidské vědomí charakterizováno tím, že obvykle nejenom něco víme, ale také víme, že to víme. Nicméně ani tato druhá rovina, toto druhé poschodí není ještě postačující podmínkou pro ustavení filosofie, i když je zase podmínkou nezbytnou.

§ 1.2

Ve svém vlastním živlu je filosofie teprve tam, kde člověk nejenom ví a kde nejenom ví, že ví, ale kdy se ve svém vědomí začíná vztahovat právě k tomu, že

„ví, že ví.“ To je třeba poněkud ozřejmit, neboť takto vysloveno to nutně budí dojem jakési absurdity nebo alespoň přílišné a nic už neříkající abstraktnosti. Výborným příkladem je úryvek z první Sokratovy řeči před soudem, jímž byl později odsouzen k trestu smrti požitím jedu (v podání Platonova dialogu „Obrana Sokrata“). Sokrates tam připouští, že snad je přece jenom nějaký rozdíl mezi domýšlivostí některých lidí, kteří sice nevědí nic dokonalého (jako lidé vůbec nikdy nevědí nic dokonalého), ale kteří se při svém nevědění domnívají, že něco vědí, a mezi jeho vlastním postojem, že totiž ani neví, ani se nedomnívá, že ví. Tady máme in nuce strukturu filosofické reflexe. Člověk něco ví; to je první rovina vědomí. Ale součástí jeho vědomí je určité sebepochopení, tj. určitá interpretace toho, co ví. Aby taková interpretace byla možná, je třeba, aby se člověk ve svém vědomí vztahoval netoliko k tomu, co ví, ale také k tomu, že a nakolik ví. Tím se otvírá možnost difference mezi tím, co „skutečně“ ví a co si myslí, že ví. Právě vědění spočívá nejenom v tom, že něco dobře, správně, přesně víme, ale také v tom, že tu správnost a přesnost ve svém vědomí máme pod kontrolou, že tedy také dobře a přesně víme, že opravdu přesně víme. Proto se za pravé vědění nepokládá to, která je pravdivé nahodile, nýbrž jen to, jehož pravdivost je na něčem založena, zdůvodněna, prověřena a tím každé nahodilosti co nejvíce vzdálena. Avšak teprve tam, kde si tuto situaci uvědomíme, kde jsme schopni ji ve svém vědomí takto uchopit a ve svém vědění i kontrolách svého vědomí se tímto rozpoznáním řídit, nezapomínat na všechny náležitosti pravého vědění a metodicky udržovat v souhlasu své skutečné vědění s tím, co si o tomto svém vědomí myslíme, jak je hodnotíme a posuzujeme – teprve tam jsme ve vlastní rovině filosofického myšlení, teprve tam můžeme mluvit o filosofické reflexi. Nechceme tím říci, že všechno, co v našem vědomí dosáhne této třetí roviny, třetí etáže, je už eo ipso filosofie; chceme však trvat na tom, že bez filosofie se žádné vědomí, jež dosáhne této třetí etáže, neobejde. Z oné třetí etáže prostě filosofii nelze vyloučit, tuto třetí etáž nelze od filosofie „očistit“, oprostít, neboť tam je filosofie vskutku „doma“, tam je ve své vlastním živlu, tam je její vlastní svět.

§ 1.3

17. XII. 1974

Veškerá věda je možná pouze díky oné třetí etáži. Ale vědu nelze identifikovat s filosofií, a to hned z několika důvodů. Především k vědě náleží nejenom určitý typ uvažování, ale také určitý typ praxe. Nejlépe to je vidět na vědeckém experimentu. Aby byl takový experiment smysluplný a aby mohl být jednoznačně interpretován, musí být důkladně připraven; k jeho přípravě náleží především promyšlený projekt, koncepce, formulace a uchopení otázky, jež má být experimentem rozřešena. Touto stránkou je vědecká práce blízká filosofii, tj. je „přivracena“ ke sféře filosofické tematiky. Naproti tomu nelze nevidět, že realizace vědeckého experimentu znamená práci s přístroji, užívání různých hmot a energií, jemné i velice razantní zásahy do reality atp. Fyzická práce a práce s hmotami, přístroji apod. není něčím, co by představovalo pouze jakousi aplikaci vědy, jakýsi převod vědy do pouhé technologie, ale je nerozlučnou a neoddělitelnou součástí vědy a vědecké práce. Technologie je vždycky přítomna ve vědecké práci jako její integrální součást; ba vývoj věcí nasvědčuje tomu, že

technologie nabývá ve vědě stále větší důležitosti a dokonce převahy. Experiment už leckdy bývá stimulován nikoliv nějakou koncepcí, nýbrž pouhou technologickou, technickou možností; často bývá podnikán jen proto, aby se mohlo dodatečně zkoumat, „co to udělalo“, a koncepce se omezuje jen na určitý rámec, v němž se mají „zkoušky“ provádět (rámec, daný většinou zase jen technickými potřebami).

§ 1.4

17. XII. 1974

Dalším důvodem, proč nelze identifikovat vědu a filosofii, je výrazné omezení povahy a dosahu oné „třetí reflexe“, bez níž se ani filosofie, ani věda nemohou obejít, na obou stranách. Na straně vědy je charakteristickým rysem tohoto omezení soustředění převahy nebo dokonce veškerého zájmu na jeden aspekt reflexe, totiž na její zpředmětňující funkci. Jde totiž o to, že reflexe se musí obracet jako specifická aktivita subjektu k jeho obecné aktivitě. Reflexe vlastně jakoby analyzuje (ještě ovšem dříve, než můžeme o zformované analýze hovořit) průběh a výsledky akce resp. série vybraných akcí. Při této „analýze“ je jedním z hlavních cílů rozlišení podílu subjektu na průběhu a výsledcích akce od podílu těch „skutečností“, jež jsou mimosubjektvní, ne-subjektvní povahy a jež se teprve v důsledku akcí subjektu dostávají do nějakého svazku, do nějakého kontaktu s ním, jež jsou tedy jeho akcemi nějak zasahovány, ovlivňovány. Akce je tedy jakási „syntéza“, „srostlice“, „konkrétní“ dvojího „vlivu“; a tento dvojí vliv je analyzován v reflexi a rozlišen jeden od druhého. Vědecká metoda této analýzy je výlučně orientována na vnější faktory, kdežto vnitřní, subjektvní faktory jsou přehlíženy, zanedbávány, zamlčovány nebo aktivně potlačovány, redukovány. V tomto potlačování subjektvních faktorů záleží právě tzv. vědecká objektivita. Vědecká reflexe není tedy a nemůže být něčím původním, ale je odvozena z jiné, obsáhlejší, úplnější, neredukující reflexe (třetí etáže). To je základ skutečnosti, že většina klasických věd vznikla v rámci filosofie jako jedna z filosofických disciplín a teprve v dalším průběhu se osamostatnila, i toho, že žádná speciální věda není schopná rozvoje ani života bez filosofického základu, ať už se k němu přiznává nebo ne.

§ 1.5

18. XII. 1974

Každá odborná věda buduje své metody v těsné souvislosti se svým předmětem, tj. s předmětem svého zájmu, s oborem svého zkoumání. A žádná odborná věda nemá vlastní odborné prostředky, jimiž by legitimně mohla zkoumat něco, co leží mimo její vlastní obor. V důsledku toho se každé vědecké disciplíně rozpadl skutečný svět na její obor, jímž se platně zabývá, a na vše ostatní, čím se může zabývat jenom diletantsky a amatérsky. Žádná odborná věda se nedovede odborně vztáhnout k veškerenstvu, k celé skutečnosti, k celku. A protože neexistuje žádná generální věda, nýbrž tzv. věda existuje jenom ve formě jednotlivých speciálních disciplín, není v rámci věd žádná, která by výsledky jednotlivých věd dovedla syntetizovat, integrovat. Z toho důvodu je také pojem „vědeckého světového názoru“ nesmyslný, neboť buď je to názor na svět, a pak není a nemůže být vědecký, nebo je to názor vskutku vědecký, ale pak to není a

nemůže být názor na svět, nebo posléze je to vskutku vztah vědy (resp. řady věd, všech věd) ke světu, ale pak to není a nemůže být názor, tj. nemůže to být nic podobně integrovaného jako názor, nýbrž jenom celá řada jednotlivých a spolu nekoordinovaných, nesjednocených přístupů a event. názorů k jednotlivým sekcím, výsekům skutečnosti. A tady potom musíme konstatovat ještě jedno velmi důležitou okolnost. I když bychom nějak dodatečně (a nutně mimo-vědecky, ne-vědecky) koordinovali a integrovali všechny tyto jednotlivé, partikulární přístupy ke světu a názory na svět, na skutečnost, nedostali bychom uspokojivý obraz celku, neboť by stále ještě něco chybělo. Především by nebyla postižena ta stránka skutečnosti, které říkáme subjektivní; všechny subjekty by byly uchopeny a pojaty jako objekty, a tedy jako ne-subjekty, tj. posunutě, redukováně. Tím by ovšem utrpěla nutně koncepce světového celku, skutečnosti vcelku. Ze skutečnosti by byly vymazány subjekty a subjektivní stránka procesů a „věcí“, a tím by sama skutečnost byla redukována na pouhou objektivnost, předmětnost, vnějšek. Takže pod stůl by padly nejenom některé skutečnosti a některé stránky skutečnosti, ale zejména skutečnost vcelku, celek světa.

§ 1.6

19. XII. 74

Konkrétně to pak znamená, že žádná věda není schopna v rámci své odborné kompetence učinit předmětem svého zájmu a zkoumání samu sebe, že není schopna se odborně a kompetentně, legitimně zabývat svou vlastní povahou, povahou svých přístupů, svých metod, svého pojmového a myšlenkového vybavení. Zároveň však platí, že to nemůže nedělat, protože čistá objektivita je fikce, pouhý předsudek, pouhá sebestylizace. A tak důsledkem je cosi velice prostého a zároveň velice překvapivého, totiž že každá věda se těmito záležitostmi sice nutně zabývá, ale nevědecky, amatérsky, diletantsky – ledaže by použila jiných odborných postupů a metod než svých. Ale protože v téže situaci jsou všechny odborné vědy, muselo by jít o odborné postupy a metody jiné než vědecké. Tady po prvé dospíváme k rozpoznání jakési nezbytnosti a důležitosti filosofie nebo čehosi podobného i pro odborné vědy v dnešní době, když jejich oddělení bylo již kompletně a ostře provedeno, a kdy bylo většinou dovedeno již maximálně daleko. Je to filosofie, která jednou ze svých funkcí musí splnit potřebu všech odborných věd a dát tak jejich vědeckosti nezbytný základ. Neboť jaká vědeckost, kdyby věda nebyla schopna si plně uvědomovat, co vlastně dělá, když je činná jakožto odborná věda? Jakákoliv sebekontrola, jakákoliv vědecká kritika a sebekritika, jakékoliv sebepochopení a sebevědomí vědy by tím nutně bylo podlomeno a zproblematizováno.

§ 1.7

19. XII. 1974

Jak je však možné, že filosofie by něčeho takového byla schopna? Zajisté především proto, že není odbornou vědou, že není speciální vědeckou disciplínou. Filosofie si neodkrojila kus univerza, aby se na tuto část orientovala jako na svůj vlastní, nejvlastnější předmět. Předmětem filosofie není něco partikulárního, nýbrž prostě vše. Filosofie se nemůže vyvázat ze svého původního a trvale závazného vztahování k celku, k veškerenstvu, k veškeré

skutečností a k celku bytí. Ale je-li tomu tak, pak musíme pamatovat na podstatné rozšíření toho, co pojmem spolu do rozsahu onoho „celku“, onoho „veškerenstva“. Má-li si filosofie uchovat v plném rozsahu svůj vztah ke všemu, musí si podržet schopnost se vztahovat k čemukoliv (i když ovšem obráceně úhrn vztahů k čemukoliv ještě nezakládá vztah k celku). Filosofie sama však je také „něco“ z onoho „čehokoliv“; filosofie je součástí světa, součástí veškerenstva. Má-li si tedy filosofie zachovat schopnost se vztáhnout k čemukoliv, musí mít a musí si podržet schopnost vztahovat se také k sobě samé. K filosofii tedy nutně náleží její filosofické sebezpochopení, filosofické sebeuvědomění, sebe-vědomí; a to s sebou nese pochopitelně také sebekontrolu, sebekritiku a ustavičnou práci na sobě, na své vlastní revizi. Zároveň to ovšem znamená, že filosofie si musí najít, vybudovat a upevnit schopnost přístupu k tomu, co není objektivní, co není žádný objekt, ale co je přesto či dokonce právě proto nanejvýš skutečné. To už je ovšem rozpoznání, jež je součástí a důsledkem určitého filosofického sebezpochopení filosofie. Filosofie rozpoznává, že nemůže být s odbornými vědami solidární v jedné základně důležité věci: totiž že nesmí svou hlavní a převážnou pozornost zaměřit na objektní, předmětnou stránku skutečnosti. To je jeden z několika epochálních úkolů filosofie naší doby.

§ 1.8

20. XII. 1974

K tomu je třeba dodat ještě to, že z druhé strany vědy (tj. žádná odborná věda) nemají přístup nejenom k tomu, co je „předmětem“ filosofie, tj. k veškerenstvu, k celku světa, nýbrž ani k filosofii samotné jako specifickému myšlenkovému přístupu k tomuto celku. Žádná vědecká disciplína není s to uchopit pojmově ani to, čím se filosofie odborně a legitimně zabývá (leč fragmentárně), ani to, jak se tímto svým vlastním, nejvlastnějším předmětem zabývá. Filosofie tedy vposledu nemůže být ve svém celkovém výkonu ani sledována, ani kontrolována; tím méně můžeme mluvit o tom, že by mohla jenom shrnovat nebo že by nějak vyplývala, že by mohla být vyvozována z výkonů jednotlivých věd nebo z výkonů všech věd dohromady. Neexistuje také nějaký předběžný, na filosofii nezávislý výměr toho, co to vůbec filosofie jest. Pojetí podstaty a úkolu filosofie už má samo filosofickou povahu. Jestliže se tedy tážeme po tom, co to je filosofie, jsme už de facto v jejím světě, stojíme na jejích pozicích. Neexistuje žádný mimofilosofický arbiter, který by o tom mohl rozhodnout. A jestliže to je vždy už filosofie, která se táže po tom, co to je filosofie, a která jediná je na to schopna nějak odpovědět, je zřejmé, že filosofie je svým vlastním problémem, že je tedy problémem sama sobě a že jenom ona jediná je povolána k tomu, aby tento problém řešila. Tím se také vysvětluje, že je nesnadné a ve skutečnosti nejspíš nemožné převést všechny způsoby, jak se kdy filosofie v tomto světě prezentovala (a eventuálně, jak se ještě bude prezentovat), na nějakého společného jmenovatele, tj. uchopit pojmově filosofii jednotně. Jednotu v jejím pojmovém uchopení můžeme zachovat tam, kde ještě filosofie v plném významu neexistuje, ale kde je její nejvlastnější prostor (tj. např. prostor reflexe třetí etáže apod.), kde však vedle filosofie může být a fakticky je přítomno ještě něco jiného, od čeho se filosofie bude vždy s velikou námahou vydělovat. Nicméně tam, kde už nějaká filosofie je, jsou hned filosofie různé, mnohé, na jediný základ

nepřevoditelné. To je ostatně také zárukou nikdy nekončící kritičnosti každého filosofického postoje, každé filosofické pozice a orientace vůči postojům, pozicím a orientacím jiným.

§ 1.9

21. XII. 1974

Tím je ovšem velmi zproblematizován smysl a vůbec možnost onoho tradičního pedagogického uvádění do filosofie a její problematiky, jemuž se obvykle říká filosofická propedeutika. Ve skutečnosti totiž neexistuje žádná postupná a logická cesta od ne-filosofii k filosofii. Filosofie totiž není žádná etapa ve vývoji lidského ducha; vznik filosofie je dějinnou událostí a historickou skutečností, ale není to vyústění nějakých předcházejících tendencí. A pro lidský život neznamena filosofie nějaké zbohacení, nýbrž hlubokou, zásadní, radikální změnu. Sokratovskou maieutiku je nutno pojmut ještě radikálněji: nejde o to, lidem pomáhat v tom, aby se v jejich hlavách zrodily nějaké nové myšlenky, nýbrž aby se člověk nefilosofický stal člověkem filosofickým, tj. aby se jakoby znovu zrodil, přerodil na člověka filosofického. A tento přerod není jen záležitostí vědomí a myšlení, nýbrž celé životní orientace; ne tedy pouhá „metanoia“ jakožto změna smýšlení (pokud to bereme doslovně vzhledem ke kořenu „nús“, event. „noesis“). Obor tzv. filosofické propedeutiky se tedy hluboce proměnil a zároveň rozdvojit: na jedné straně jde o přípravu člověka nefilosofického k onomu zlomu, na druhé straně o vzdělávání člověka filosofického již po onom zlomu. A ona příprava nemá ve svých možnostech zlom, přerod způsobit, nýbrž musí na něj čekat, očekávat ho, nadít se, že k němu dojde. Přerod, zrod filosofického člověka je něčím anaalogickým jako zrod člověka z nemluvněte. Jako se malé dítě narodí jako nemluvně a člověkem se musí teprve stát tím, že na pozvání blízkých mu lidí vkročí do světa řeči, podobně se mluvící člověk nefilosofický musí člověkem filosofickým teprve stát tím, že vkročí do světa filosofie. A toto vkročení je něčím tak málo pozvolným a postupným jako vkročení do světa řeči. Dítě se postupně učí mluvit, ale do světa řeči buď vkročí nebo nevkročí, a když vkročí, tedy najednou, náhle, jediným aktem, v jediný okamžik.

Filosofie pro naši dobu – 03

23. II. 1975

§ 1.

(§ 3.1)

Ukázalo se nám tedy, že věda především není ochotna a ani schopna odpovídat na otázky, které se člověku otvírají v neustále pokračující reflexi a které se vždy znovu pokouší formulovat filosofie. Zároveň se nám však ukázalo, že to je především proto, že věda má tendenci respektovat jenom své vlastní problémy (přesněji řečeno: ty problémy, jež za vlastní považuje) a že má – v důsledku toho – tendenci strhovat lidský život do takto umělého „světa“, že tedy představuje jakési prizma, jež se klade mezi člověka a mezi svět, v němž žije. Jedním z velkých témat našeho století se zejména díky Husserlovi stal tzv. přirozený nebo jinak životní svět (Naturwelt, Lebenswelt). Husserl se pokouší (a to činí i jeho žáci a následovníci) restituovat či očistit a obnažit lidskou zasazenost ve světě, který

ještě není narušen a zakrýváán umělým světem vědy (a techniky). Patočka to např. ve své přednášce z 27. 1. 1975 (o filosofii a kří) říká takto: Přirozený svět je prostě ten svět, v kterém žijeme, s kterým se setkáváme, jakmile otevřeme oči a jakmile se začneme setkávat s věcmi, běžnými věcmi, ten svět, pro který máme porozumění jakožto lidé, ten svět, který není vytvářen koncepcemi učenců v jejich pracovnách a laboratořích, nýbrž ten, v němž doopravdy a bez problémů i se všemi problémy žijeme. Ten svět, který je pro všechno abstraktní a teoretické uvažování základem, ten, jehož realita je základem vší reality, s nímž musíme být seznámeni a v němž musíme být doma, kdykoliv začneme problematizovat, teoretizovat, zamýšlet se. Ten svět, do kterého jsme skutečně postaveni a o který jde vskutku tam, kde mluvíme o postavení člověka na světě.

§ 2. (§ 3.2)

Termín „přirozený“ se ovšem nutně vystavuje četným námitkám a výtkám. Pomineme-li velmi problematické konotace slova „přirozený“ (vztah ke slovu „příroda“, vztah ke slovu rození, narození – přirozené je to, co tu je od narození, co je dáno již „při rození“ apod.), je zjevné, že „svět, ve kterém žijeme“ a „s kterým se setkáváme“, „s nímž jsme seznámeni“ a „v němž jsme doma“, není prostě nijak oddělitelný od našeho myšlení, zamýšlení, teoretizování, problematizování atd., tj. také od našich koncepcí, jež jsme si osvojili od učenců apod. Tam, kde bychom se pokusili vypreparovat jakýsi základ, očištěný ode všech našich myšlenkových i praktických přístupů ke světu, nebude náš preparát nikdy světem. A čím jsou koncepce vědeckého přístupu méně „přirozené“ než koncepty přístupu předvědeckého a mimovědeckého? – Naproti tomu termín „životní“ nebo „žitý svět má zase jiné závady. Tím, že je vztažen k našemu životu nebo k životu vůbec (eventuelně), je nikoli základem, nýbrž subjekt(iv)ním aspektem, funkcí životního rozběhu a životních rozvrhů, je součástí a funkcí života, zkušenosti, porozumění, je vlastně porozuměním světu. Tak to také Patočka v diskusi ke své zmíněné přednášce vyslovil: svět, to je naše porozumění světu. Ale to je v rozporu s jinými postuláty. Jak můžeme být situováni ve svém porozumění? Jak může být realita našeho porozumění základem vší reality? Jak se se svým porozuměním můžeme setkávat, jakmile otevřeme oči? Jak můžeme žít ve svém porozumění? A je-li svět totožný s naším porozuměním světu, jak bychom mohli říci, že v něm žijeme nejen se svými problémy, ale také bez problémů? Cožpak je naše porozumění možné a myslitelné bez problémů? Jak můžeme být ve svém porozumění doma? Můžeme vskutku ztotožnit své postavení ve světě se svým postavením v našem porozumění světu?

§ 3. (§ 3.3) Otázka po přirozeném světě však může být postavena ještě jinak, v rámci jiného tázání a tím jiného porozumění. Můžeme se totiž ptát po světě, v němž nějak člověk musí být i se svým „lidským“ světem, ale jak je „dán“ ještě před tímto lidským pobytém a mimo vliv, mimo přístup a zásah člověka a jeho světa. Takto postavená otázka by se chtěla dopátrat světa, jak tu je pro živé organismy, pro život – ovšem s vyloučením člověka a jeho destruuujícího vlivu na tento životní svět. Kdybychom se přiklonili k tomuto způsobu položení otázky, nutně bychom ovšem v dalším kroku museli připustit otázku ještě radikálnější: jestliže vyloučením člověka a jeho světa můžeme dospět ke světu, jak se podává samému životu (bez lidských rušivých zásahů a bez jakéhokoliv lidského

prostředkování), pak bychom vyloučením samotného života měli dospět ke světu, jak „vskutku“ jest, tj. jak je nikoliv z hlediska života, tedy jak se jeví životu, ale jak jest sám o sobě, „objektivně“. Ale takto dopověděno prozrazuje naše tázání ono východisko či ono zatížení (dogmatické, předsudečné), jež jsme odhalili v předchozí kapitole jako charakteristiku a základ onoho novodobého vědecko-technického přístupu ke skutečnosti a ke světu. Jestliže však tento objektivismus prohlédneme jako problematický a neuspokojivý, pak se náhle ukáže, že onen pokus, vyloučit nejprve člověka a jeho lidský svět, abychom dospěli ke světu „přirozenému“ či životnímu“, jakož i další pokus, vyloučit dokonce všechny život a s ním i každý žitý, životní svět, má v sobě přece jakousi nosnou osu a že snese další extrapolaci: vylučme po antropologické a biologické rovině ještě rovinu fyzikální a považujme ji také jenom za jakési prizma, za rovinu jaksi ne-poslední, před-předposlední, stále ještě nadstavebnou a tedy nikoli základní. Jaký obraz „poslední skutečnosti“ bude výsledkem této operace, této redukce?

§ 4. (§ 3.4)

Tím, že jsme uvedenou extrapolací dovedli otázku (a tím předpoklady, z nichž vychází a spolu s nimiž platí nebo neplatí) do této extrémní polohy, jsme si zároveň znovu plasticky ukázali, co to tedy znamená, chceme-li vzít kritiku objektivismu a jeho odmítnutí vážně. Zkrátka objektivistický přístup k člověku je přístupem zvenčí; ale člověk viděný jenom zvenčí je pouhým předmětem mezi řadou jiných předmětů, dějství (osobní historií) mezi jinými dějstvími (vedle jiných osobních historií). Vidět – byť stále jenom zvenčí – člověka uprostřed oněch jiných předmětů a jiných dějství je možno jenom na základě rozlišující volby. Nevidět totiž ony ostatní předměty a ostatní děje (alespoň z blízké, přilehlé oblasti) by nutně znamenalo nevidět dokonce i jeho samého, alespoň ne jako takového, jako člověka. Vidět člověka jako člověka (i když redukováně, neúplně) je možné jen tak, že jej odlišíme ode všeho toho, co není člověk; a to právě znamená, že se alespoň v určitém rámci, v určitých mezích musíme vztáhnout svým rozlišujícím porozuměním také k tomu, co člověk není a co můžeme spolehlivě (relativně) určit jako něco jiného (než je člověk). Zkrátka vidět člověka znamená vždycky zároveň vidět také celou řadu jiných předmětů a dějství alespoň z jeho blízkého sousedství, které jím nejsou. (To ostatně platí pro vidění a rozlišení každého předmětu, každé věci, každého dějství, každé události.) Jaké jsou však vlastně cesty, po nichž se k takovému rozlišení a tím k vidění určitého člověka mezi jinými předměty a určitého lidského osudu mezi jinými lidskými osudy a osobními historiemi dostáváme? Což není nezbytným, byť nevysloveným a nezdůrazněným, nýbrž spíše zapomenutým a zakrytým předpokladem tohoto rozlišení a vidění takový přístup, který daleko přesahuje pouhý přístup zvnějška a tedy i každý objektivismus? (Viz R 1975 – 1/§ 9.)

§ 3.5

Vidět, poznat člověka znamená poznat ho v jeho okolí, poznat ho v jeho spjatosti se skutečností kolem něho. Poznat člověka v jeho funkční vztaženosti k jeho okolí, vidět ho nejenom tam, kde v daném chvíli je, kde se nalézá, kde se vyskytuje, nýbrž v jeho aktivní zapojenosti do světa kolem něho, v jeho akčních

rozvrzích, akčních systémech, v jeho programech, plánech, v jeho způsobu života, životním stylu, zvycích atd. atd. To vše vyžaduje něco víc než jenom přístup zvnějška, přístup nezaujatého pozorovatele, popisovatele. Tady je třeba porozumět situovanosti člověka jakoby z jeho pohledu, zvnitřku. Jde totiž o to, porozumět situaci člověka nikoli ve smyslu rozestavenosti věcí a dějů kolem něho (prostorově a časově), nýbrž jako něčemu smysluplnému, jako něčemu, co má nebo nemá význam, co má ten nebo jiný význam. Takový význam a smysl pochopíme, jen když přestaneme vidět člověka a předměty (a děje) kolem něho vedle sebe a když porozumíme tomu, jak se člověk aktivně, zevnitř, programově, rozvrženě vztahuje k těmto předmětům (a dějům), které tvoří jeho okolí. Neboť vztahy mezi člověkem a jeho okolím nemůžeme chápat jako pouze vnější (dokonce musíme připustit jako smysluplnou otázku, zda vůbec něco takového jako vnější vztahy existuje, zda to není jen naše redukované pojetí skutečné situace). Všude tam, kde jde o integrovanou přítomnost člověka v daném okolí, tj. v daném prostoru a v dané chvíli a době, všude tam ty nejdůležitější, nejvýznamnější vztahy člověka k tomuto okolí jsou prostředkovány jeho „vnitřní stránkou“, jeho „nitrem“, jež je stejně tak základem a garantem integrity jeho komunikování s okolím, jako je základem a garantem integrity jeho samotného jakožto člověka, jakožto lidské bytosti. Porozumět druhému člověku lze jen tak, že porozumíme jeho vnitřně založenému a vnitřně integrovanému vztahování k okolí, a to jak vztahování aktivnímu, ono okolí zasahujícímu a měnícímu, tak i vztahování re-aktivnímu, vztahování reagujícímu na toto okolí a v rámci tohoto reagování je respektujícímu, tj. mimo jiné i poznávajícímu.

§ 3.6

25. II. 1975

Věnujeme-li se analýze vztahu člověka jako subjektu k jeho okolí, dojdeme posléze k tomu, co se odedávna nazývá „příroda“, Na této hranici dochází k podstatné změně, která však byla až dosud velmi nedostatečně a dokonce velmi často zcela chybně interpretována. Každý subjekt (a tedy i člověk) se vztahuje ke svému okolí tak, že si je rozmanitými způsoby osvojuje, že je činí svým „světem“. Ale protože to je pouze jeho „vlastní svět“ (Eigenwelt – Petersen) resp. osvojený svět čili „osvětí“ („Umwelt“ ve smyslu von Uexküll), je to vlastně okolí, procházející prizmatem reaktibility subjektu a v témž smyslu vždy do jisté míry i procházející proměnou v důsledku aktivity tohoto subjektu. Důraz na subjekt znamená důraz na reaktivitu (a aktivitu jako její základ i praxi jako její plod). Subjekt se neseťkává nikdy se žádnou „skutečností“ tak, „jak je sama o sobě“, a to z celé řady důvodů. Pokusme se k nim proniknout postupně. (Dále viz R 1975 – 16/§ 130.)

Tzv. „skutečnost“ čehokoliv je důsledkem „uskutečnění“, k němuž naprosto nestačí jen to, čím něco je „samo o sobě“, nýbrž na němž se nezbytně podílí také to, jak je na to reagováno ze strany něčeho jiného (tj. ze strany reagujícího subjektu určité úrovně, tedy nejen subjektu lidského). Tak např. skutečnost židle nespočívá v tom, co bychom mohli popsat jako určitou kombinaci jistým způsobem tvarovaného dřeva a pletiva nebo látky apod., neboť ke skutečnosti židle náleží především její „uskutečnění“ a způsob (i cíl) jejího „uskutečnění“ –

čímž se tu poukazuje jednak na subjekt truhláře, který židli zhotovil, ale také na subjekt člověka, který si židli možná koupí, ba i na „subjekt“ či spíše supersubjekt společnosti, v níž je zvykem sedat na židlích atd., což všechno nějak intervenuje i v samotném vytváření, vyrábění, zhotovování židle – ale také způsob, jak aktuálně na židli již vyrobenou reaguje nejenom jeden jediný člověk, ale lidé vůbec, kteří se dostanou do její blízkosti. Zkrátka: to, co lze popsat s tzv. objektivitou, tj. tzv. „objektivní“ parametry židle, je jenom jeden aspekt, jedna perspektiva, jedna stránka „skutečnosti“ židle, nebo ještě lépe: je to jen část toho, čím skutečně židle jest. To se projevuje v tom, že se tato „objektivní“ židle nutně musí jevit jako cosi zdaleka nikoliv jednoznačného (což je přece cílem objektivace), nýbrž naopak zcela víceznačného až mnohoznačného. Jednoznačnosti nabývá každá objektivita postupně teprve tam, kde je „uskutečněna“ také ve sféře subjektivity, event. i subjektivity. Ale to ještě stále jednak není definitivní a naprostá jednoznačnost, a i pokud je určitého stupně jednoznačnosti a určitosti dosaženo, není tím ještě zaručena „platnost“ této jednoznačnosti. U židle např. je víceznačnost zachována i tam, kde na ni usedne moucha nebo kde se na ní uvelebí kočka, a to proto, že k „podstatě“ židle náleží, že je určena pro člověka (pro to ji truhlář vyrobil). I když lidský „přístup“ k židli je rovněž subjektivní a subjektivní (jako přístup mouchy nebo kočky), je přece „přiměřenější“ tomu, čím židle „vskutku“ je. To je však dáno tím, že jakožto židle je lidským produktem. (Čímž nemáme na mysli jen truhláře, ale celou společnost, která je zvyklá sedat na židle.) Lidské užití židle je to nejprůměřenější, protože odpovídá tomu, proč byla židle vyrobena, „uskutečněna“. Podobně shledáváme, že bobří hráz je záležitostí právě bobří, neboť slouží bobrům a bobři se o ni postarali. Popsat hráz „objektivně“, tj. nehledíc na to, že vůbec nějakí bobři existují, je dost veliký nesmysl nebo alespoň k nesmyslům to může vést.

§ 3.7

Rozhodující moment však spočívá v tom, když chceme zjistit „přiměřenost“ přístupu k neživé přírodě. Důležitost takového případu má dvojí kořen: jednak všude tam, kde je něco „přiměřené“ vzhledem k životu nebo lidskému pobytu, je stále přítomno něco z tzv. neživé přírody, co poskytuje příslušný „materiál“ „stavební kameny“: židle nebo bobří hráz je ze stromů, stromy rostou ze země (tj. z minerálů) a ze vzduchu (tj. z několika plyných prvků a sloučenin) – a už jsme u neživé přírody. A tady se ukazuje (R 1975 – 16/§ 131), že prizma subjektivity (a subjektivnosti) nezačíná fungovat teprve na úrovni života či dokonce na úrovni člověka. Atom vodíku je skutečností, pokud je uskutečněn; a k jeho uskutečnění je zapotřebí nejenom jeho vlastních, jemu vnitřních mohutností, nýbrž také toho, že jiné atomy (ať už také vodíku nebo atomy jiných prvků) na tento vodíkový atom určitým způsobem reagují. To s sebou nese některé důsledky, jejichž mimořádnou a dalekosáhlou významnost lze vposledu nahlédnout, i když z počátku je nenápadná a snadno přehlédnutelná (pomínutelná). Když se totiž pokoušíme poznat co to je vodík, nepoznáváme to jenom (ba dokonce to jenom výjimečně) přímo, ale přes reakce jiných prvků a sloučenin a vůbec dalších (ostatně i vyšších) subjektů. To však zároveň znamená, že bychom si měli být vědomi omezené reaktivity „subjektů“ oné roviny a

dalších rovin. Co je atom vodíku, to poznáváme a na to usuzujeme z té primitivní reaktibility jiných atomů a molekul a dalších nižších subjektů, s nímž pracujeme např. při experimentech, ale která funguje i bez naší asistence a na jejímž základě se vlastně zformoval a stále znovu formuje „svět“ přírody. To však nutně znamená, že naše ponětí o tom, čím skutečně atom vodíku sám o sobě jest, je také velmi primitivní a nesmírně redukcující. Proto musíme nutně mít za to, že atom vodíku je schopen „žít“, tj. stát se členem, součástí (ovšem živou součástí) živého organismu, což se ukáže teprve, když je skutečně do živé hmoty, do živého organismu zapojen. A právem říká Whitehead, že atom se chová v živém těle jinak než mimo ně, na rovině neživé hmoty. A tato jeho schopnost – zřejmě, nezbytná schopnost, má-li být „vznik“ života (jak mu obvykle rozumíme) vůbec možný – uniká naší pozornosti všude tam, kde jsou přítomny pouze atomy nezapojené do živé hmoty; a přece musíme předpokládat, že tu ta schopnost je, i když není aktualizována resp. „uskutečněna“.

§ 3.8

Otázka po „přírodě“ nás tedy zjevně zavádí k novým a novým redukcím: nejprve odbouráme lidský svět a společnost; pak se ukáže, že „nepřirozený“ je vlastně i život; a jsme na rovině fyziky a chemie, na rovině atomů a molekul. Jenže tímto způsobem si počínáme jako někdo, kdo by chtěl úroveň a zvláštnosti civilizace (k níž přišel zdaleka) poznat třeba nejpodrobnějším zkoumáním chování dementních členů společnosti nebo psů a koček, chovaných v domácnostech apod. Samozřejmě, že se tím dá přece jenom k něčemu dospět, ale bude to tak chabý, redukovaný obraz, že to nejpodstatnější a nejdůležitější unikne. Naše metody přístupu k přírodě se v podstatě přizpůsobují vnímavosti a reaktibilitě těch nejnižších složek skutečnosti. Zkoumáme povahu atomu tak, že jej rozbíjíme ostřelováním velmi urychlenými částicemi, a na druhé straně stejným způsobem poznáváme povahu částic podle toho, jak dovedou příslušně urychleny rozbít atom. Jsme odkázáni při výzkumu povahy atomu na reaktibilitu třeba neutronů a při výzkumu neutronů zase na reaktibilitu atomů. Veškeré naše obrovské teorie představují důmyslné konstrukce, počítající však jenom s touto velmi omezenou, nízkou reaktibilitou. Zatím nás nenapadla metoda, jak zjišťovat povahu atomu v kontextech vyšší úrovně; tam se zabýváme subjekty vyšší úrovně, jako např. buňkami, tkáněmi, orgány a celými organismy, ale atomy už jsme ponechali definitivně té nejnižší rovině. Ale cožpak život vyššího organismu není leč komplexem oživených atomů a jejich aktivit, adaptovaných příslušné úrovni života? Což biolog vlastně nepoznává, jak se chovají atomy za jistých, specifických okolností? Proč nemáme vypracovaná schémata a metody pro poznávání této stránky povahy atomů? Je to dokladem toho, že to, jak hovoříme o atomech, jak je pojmáme, je abstraktní konstrukce, která má velmi daleko k tomu, aby postihovala „skutečnost“ atomů. Přístup nejprimitivnějších jednobuněčných organismů k atomům je nepochybně přiměřenější než přístup nejmodernější vědy, která staví celé své poznání na reaktibilitě ještě primitivnější.

01 (1-1) Filosofie a „obecné mínění“

- 02 (1-2) Filosofie a zájmy
- 03 (1-3) Filosofie a dějiny myšlenky
- 04 (1-4) Reflexe a integrita vědomí
- 05 (1-5) První dvě roviny vědomí
- 06 (1-6) Rovina pravdy a omylu
- 07 (1-7) Vnímání a interpretace vnímaného
- 08 (1-8) Třetí rovina vědomí
- 09 (1-9) Problém „uvádění“ do filosofie
- 10 (1-10) Filosofické myšlení a jeho základ
- 11 (1-11) Filosofie a integrita praktického života
- 12 (1-12) Nezbytnost a nenahraditelnost filosofie
13. (2-1) Ontologie a její otázky
14. (2-2) Staré Řecko: otázka po „arché“
- 15 (2-3) Moderní doba: elementární částice
- 16 (2-4) Primordiální ontologická rovina
- 17 (2-5) Změna a událost
- 18 (2-6) Časoprostorové kvantum
- 19 (2-7) Časová orientace zvnějšňování
- 20 (2-8) Upravené schéma průběhu události
- 21 (2-9) Reaktibilita událostí a „svět“
- 22 (2-10) Časoprostorové podmínky reagování
- 23 (2-11) Okolí, prostředí, osvětí
- 24 (2-12) Příklad: atom vodíku a energetické kvantum
- 25 (2-13) Komplikovanost reakce a její složky
- 26 (2-14) Struktura akce a její vztah k subjektu
- 27 (2-15) Vznik subjektu
- 28 (3-1) Úroveň subjektů a vývojové stupně
- 29 (3-2) Vláda vnitřního, váha vnějšího
- 30 (3-3) Entropie a vývoj
- 31 (3-4) Negentropie a model vesmíru
- 32 (3-5) Problém světa jako celku
- 33 (3-6) Svět jako scéna
- 34 (3-7) Pravda a skutečnost
- 35 (3-8) Osvětí a svět řeči

- 36 (3-9) Kritéria pravdy a klamu
- 37 (3-10) Člověk a pravda
- 38 (3-11) Úloha filosofie ve všenápravě
- 39 (4-1) Filosofie a vědy
- 40 (4-2) Filosofie a umění
- 41 (4-3) Filosofie a náboženství
- 42 (5-1) Filosofie ve vztahu k naději a víře
- 43 (5-2) Filosofie ve společnosti a v politice
- 44 (5-3) Filosofie a „duch doby“
- 45 (6-1) Vnímání, představování, myšlení
- 46 (6-2) Vněm jako skutečnost a jako pojem
- 47 (6-3) Reaktibilita a smyslové vnímání
- 48 (6-4) Mimosmyslové vnímání
- 49 (6-5) Funkce představivosti při vnímání
- 50 (6-6) Vztah vněmu ke skutečnosti: nepodobnost
- 51 (6-7) Konfúznost kauzálního vysvětlení
- 52 (6-8) Vněm jako reakce, interpretace a intence
- 53 (6-9) Logický charakter vněmu: význam
- 54 (6-10) Vněm jako projekt; pojmový přesun
- 55 (6-11) Vztah mezi vněmem a představou
- 56 (6-12) Místo vněmu ve světě slova, řeči
- 57 (6-13) Poznámky pro Janu; zhodnocení
- 58 (7-1) Pojem jako invariant
- 59 (7-2) Nasouzení pojmu a míněný předmět
- 60 (7-3) Předmět reálný, ideální a obecný
- 61 (7-4) Abstrakce, obecnost a konkretizace
- 62 (7-5) Obsah a rozsah pojmu
- 63 (7-6) Pojmový rozsah a empirie
- 64 (7-7) Soud a praxe
- 65 (7-8) Meze formalizace a problém „bytí“
- 66 (7-9) Dvojí intence: transcendentní a transgresivní
- 67 (7-10) Předmětná a nepředmětná intence
- 68 (7-11) Jsoucnost a bytí z logického hlediska
- 69 (8-1) Místo filosofie ve všeobecném vzdělání a na školách

- 70 (8-2) Věda ve společnosti; ideologizace vědy
- 71 (8-3) Místo filosofie v popularizaci vědy
- 72 (8-4) Nelegitimitnost mimofilosofických autorit
- 73 (8-5) Funkce univerzity ve společnosti
- 74 (8-6) Funkce společensko-vědních oborů na univerzitě
- 75 (8-7) Místo filosofie na univerzitě
- 76 (8-8) Filosofie jako metoda myšlení
- 77 (8-9) Filosofie a světový názor
- 78 (8-10) Kritická a kontrolní funkce filosofie
- 79 (9-1) Mravní stránka lidského jednání
- 80 (9-2) Mravy a mravnost; rozvaha a zdůvodnění
- 81 (9-3) Nesnáze filosofické etiky; Sokrates
- 82 (9-4) Povaha etických skutečností; dva obrazy
- 83 (9-5) Potřeba mravního vývoje a pokroku
- 84 (9-6) Mravní konzervatismus a „revoluce“
- 85 (9-7) Individuální a sociální etika
- 86 (9-8) Šance příštího vývoje a otázka moci
- 87 (9-9) Otázky rodiny a etika malých skupin
- 88 (10-1) Privilegované poslání antropologie
- 89 (10-2) Antropologická interpretace přírody
- 90 (10-3) Antropologická interpretace „nad-přírody“
- 91 (10-4) Člověk jako cíl přírody i nad-přírody
- 92 (10-5) „Osobní“ povaha nad-přírody; svoboda
- 93 (10-6) Je nad-příroda subjektem? osobností?
- 94 (10-7) Modlitba jako institucionalizovaná reflexe
- 95 (10-8) Antropologie a theologie
- 96 (10-9) Filosofie a světodějná poslání člověka
- 97 (11-1) Účel, cíl, hodnota
- 98 (11-2) Proměnlivost a situačnost hodnot
- 99 (11-3) Konkretizace hodnot
- 100 (11-4) Jednota a pluralita hodnot
- 101 (11-5) Subjekt jako „teď-a-tu-bytí“
- 102 (11-6) Lokalizace a temporalizace subjektu (schema)
- 103 (11-7) Separace, aktivita a reaktivita subjektu

- 104 (11-8) Princip a proces konkretizace; transgrese
- 105 (11-9) Dějinnost; „nové“ a jeho konzervace
- 106 (11-10) Nepředmětná skutečnost a personalizace
- 107 (11-11) „Subjektální“ svět hodnot
- 108 (11-12) Zdroj „plurality“ hodnot (a její povaha)
- 109 (11-13) Atraktivnost subjektálního světa a atrahence „vnitřního“
- 110 (11-14) Čirá nepředmětnost a hodnoty
- 111 (11-15) Schéma „pobytu“ subjektu ve „světě“
- 112 (11-16) Problémy s tím spojené (a úkoly)
- 113 (12-1) Život a myšlení; biosféra a noosféra
- 114 (12-2) Konkretizace, intence a nepředmětná skutečnost
- 115 (12-3) Dialektika konkretizace pravdy a jejího vyjevení
- 116 (12-4) Cesta pravdy ke skutečnosti a k sobě
- 117 (12-5) Roviny a typy „vnitřního“; kategorizace
- 118 (12-6) Vnitřní a vnější stránka „osvětí“
- 119 (12-7) Vrh „mrtvými“ a „reaktibilními“ kostkami; schéma
- 120 (12-8) Subjekt a superjekt
- 121 (12-9) Spontánní transgrese jako „volná valence“
- 122 (12-10) Předpoklady transgrese a zapojení subjektu do superjektu
- 123 (12-11) Reaktibilita navenek a „vnímavost“ vůči nepředmětnu
- 124 (12-12) Stupňovitost „poměru“ vnitřního a vnějšího