

>>>

Jsoucí a ne-jsoucí

Je-li ‚něco‘ ve všech významech nejsoucí, není o čem mluvit – o naprosto nejsoucím nelze co do „jsoucnosti“ vůbec nic vypovídat. Naproti tomu u toho, co je nějakým způsobem právě (aktuálně) jsoucí, lze rozlišovat „jsoucí“ buď jakožto právě (hic et nunc) jsoucí, jsoucí jakožto „bylé“ (již nastavší), a jsoucí jakožto „budé“ (ještě nanastalé, ale již přicházející). Mezi „bylým“ a „byvším“ je ovšem také třeba rozlišovat, neboť je rozdíl mezi tím, co sice již nastalo, ale co (jakožto celek) ještě neskončilo; a podobně je třeba rozlišovat mezi „budým“ jakožto tím, co se již k nastávání připravuje resp. co již již nastává, a tím, co eventuelně někdy v budoucnosti možná k příchodu či nastávání se připravuje (ale co rozhodně ještě připraveno není).

(Písek, 180112-1.)

<<<

>>>

Praxe a pokrok

Důraz na praxi má nepochybně své odůvodnění, ale nesmí naprosto převládat. Praxe s sebou nutně nese také nezbytný důraz na rutinu. Praxe bez rutiny je nemyslitelná, ba nemožná. A rutina je někdy velkou překážkou pro „pokrok“, tj. pro nezbytné kroky „dál a výš“. Rutina má tendenci všechno „racionalizovat“ natolik, že „nahodilosti“ jsou co možná zcela vyloučeny – nahodilost je pro rutinu vždy chybou, omylem, nedopatřením, ba proviněním. Jenže rutina znamená také jakousi setrvačnost a tím vyloučení změny, i změny k lepšímu. Proto je principiálně důležité ustavit a kontrolovat potřebné nástroje, které nám umožní rozpoznávat a sledovat, kdy je důležité některé přístupy a postupy zachovávat (a neporušovat), ale kdy je naopak důležité určité zaběhané způsoby upravovat, měnit a eventuelně dokonce zakládat na nových principech či ustanovovat pro to náležité nové typy praxe.

(Praha, 180121-1.)

<<<

>>>

Praxe a rutina

Pozoruhodný americký muslimský ‚mudrc‘, Hamza Yúsuf, má mezi svými vybranými citáty také jeden, který se týká významu praxe:

„Practice makes permanent, not perfect. If you practice the wrong thing, you make the wrong act permanent.“

To by se dalo přeložit asi tak, že praxe vede k rutině, nikoli k dokonalosti. Když v praxi děláte opakovaně chybu, budete ji pak dělat znovu a už se jí nezbavíte.

Zde je na místě přezkoumat, co vlastně Hamza mínil pod slovesem, „to practice“, česky by se dalo říci také „praktikovat“, a co naproti tomu chápeme jako „praxi“ my (nebo např. Karel Marx). Možná, že by bylo vhodnější mluvit nikoli hned o rutině, ale o návycích, zvyklostech, obyčejích, způsobu výkonu. Vždyť se také říká, že cvičení dělá mistra. Zmíněný citát Yúsufa Hamzy docela správně poukazuje na důležitost toho, abychom se cvičili v čemsi dobrém, pěkném,

pozitivním, ale jako by pomíjel to, že určitý způsob provádění nějakého výkonu musí být někdy velmi dobře nacvičen (zvláště jde-li o výkon složitý, náročný), má-li vést k jakémusi zlepšení, až k jisté dokonalosti (i když víme, že „nic není naprosto dokonalé“). Virtuozita např. nezbytně vyžaduje určitou rutinu, bez ní nelze virtuozity dosáhnout. Něco jiného je ovšem, zda lze (a zda má dobrý smysl) chtít nějaké „virtuozity“ dosahovat ve všech směrech, např. v „ctnostech“. Dobrota, radostnost, laskavost apod. proměněná v rutinu (nebo třeba jen na zvyky) nepochybně ztrácí něco ze své ceny (a to i když může také mít v sobě něco žádoucího a pozitivního: americká zásada ‚keep smiling‘ má určitě svá pozitiva v tom, že jsou lidé na sebe jaksi přívětivější, ale má také své meze, kdy se pro některé situace či okolnosti vůbec nehodí). Rozhodně máme v takových případech, kdy je třeba někdo „slušný“ nebo „přátelský“ běžně a stereotypně, dojem, že mu to nejde dost „od srdce“. Ale ovšemže jsme i tak rádi a vítáme to.

(Praha, 180121-2.)

<<<

>>>

Dokonalost a dokonanost

Dokonalost – chyba v etymologii – odvozeno od „dokonanost“, dohotovenost, co dosáhlo „cíle“; ale „nic není dokonalé“ (lišák v Malém princi, ale už v Jobovi – nic není svaté, „ani svatí jeho“).

Naproti tomu: pravé (správné, pravdivé, opravdové, spravedlivé, ...): odvozeno od „pravda“, ale v původním staroizraelském (prorockém a předprorockém) smyslu: pravda jako nejsoucí, nedaná, neuskutečněná, nepředmětná resp. nezpřednětnělá, ne-věc.

Srovnej:

Absolutní – znamená původně ode všeho jsoucího (daného, jakýmkoli skutkem uskutečněného, provedeného, ...,) oddělený: ergo nejsoucí (nedaný, ne-skutečný, „neexistující“, nepředmětný, nezpředměnitelný, s ničím jsoucím nesrovnatelný, nevzniklý, tedy nehynoucí, nezanikající ...)

Ale: přicházející, protože „dělající“ (činící), adventivní, k uskutečňování nakloněný, uskutečňování povzbuzující, podněcující, „ovlivňující“, startování každého uskutečňovaného (tedy vznikání a vznik) iniciující, „semeno ‚víry‘“, rozsévající (ovšemže „víry“ v staroizraelském smyslu) a tím každý start uskutečňování ‚umožňující‘ (ale: co to je ‚možnost‘?!)

Všechno vskutku (opravdu) skutečné je jakýmsi zvláštním způsobem „vnímavé“ vůči takto adventivní „pravosti“, totiž vůči pravdě jako nepředmětné (nejsoucí, ale „platné“, „platící“) normě – tomu, co „býti má“ – vnímavé vůči napětí mezi tím, co „má být“, a tím, „co jest“.

(Písek, 180123-3.)

<<<

>>>

Slovo a pojem

Slovo je vlastně pouhým označením, jménem – ale pak svůj význam nenese samo sebou, nýbrž my jej musíme znát (být s ním seznámeni) už předtím, dříve. Ovšem

tam, kde jsme vstoupili do říše pojmů a pojmovosti, přestává být pouhým označením něčeho (věci, předmětu, bytosti), ale přivolává do přítomnosti navíc intencionální model, který musel být pro ten účel speciálně vytvořen (někým). My jsme to mohli také pouze převzít a dál tradovat, prostě jsme – často i nevědomky, ale aktivně – vstoupili do světa pojmovosti. Ale co to vlastně ta pojmovost je? Jednak to je jakýsi „prostor“ („svět“) vztahů, nejrozmanitějších kontextů a jejich pseudo-aktivních vzájemných souvislostí, ale tím ještě nevykládáme, co to je vlastně ten „pojem“ a jaký je jeho „ontologický status“, v čem je jeho „skutečnost“. Neboť pojmy mají jakousi svou skutečnost, která není redukovatelná ani vyložitelná ze subjektivity, z myšlení samého, které se ovšem pojmovostí a pojmy spravuje, řídí. Pojmová intence je jistě součástí myšlenkových aktů a výkonů, ale pojem sám je to, k čemu je tato intence zaměřena. A je otázka, zda už jen proto můžeme mluvit o „intencionálním objektu“ (či „předmětu“ – vždyť jde spíše o „ne-předmět“, „non-objekt“! A slovo je označení toho, co vlastně není!

(Praha, 180125-1.)

<<<

>>>

Existence x bytí / Existence x subjekt

„Existovat“ v pravém slova smyslu mohou pouze subjekty, ovšem subjekty v širokém smyslu, které najdeme všude tam, kde dochází k nějaké akci (aktivitě v užším smyslu). „Existovat“ totiž znamená ek-sistovat, tedy vykročit z danosti, přesáhnout ji, překročit to, co je dáno (a co zůstává beze změny – tedy vykročit z „imanence“). Takové překročení je ovšem možné jen tam, kde už je k dispozici nějaký subjekt, takže obecně lze říci, že existovat znamená reagovat, neboť subjekt (jakýkoli) může být k dispozici pouze pro své okolí, vlastně jen pro jiné subjekty. Otázkou zřejmě zůstává, kde se takové subjekty berou, neboť nemohou být žádným výsledkem jakékoli aktivity (jakékoli akce), protože by to musela být akce nějakého subjektu, a subjekt sám je (musí být) v dané situaci vždycky něčím novým, na nic předchozího nepřevoditelným ani z čehokoli již daného odvoditelným. Jen o subjektu můžeme v plném smyslu říci, že „jest“, že „bytuje“, že aktivně vykonává své bytí. A existovat znamená právě vykonávat to své bytí – a něco takového může vykonávat jen subjekt, aktivní. Akce (aakcí) schopný subjekt.

(Písek, 180220-1.)

<<<

>>>

Vesmír jako „celek“?

Zda je vesmír (svět) možno považovat za „celek“, je vysoce problematické; ovšem neméně problematické je považovat vesmír za pouhý „úhrn“, za pouhou „hromadu“. Nepochybně se jednotlivé „skutečnosti“ („jsoucna“ – to ovšem vyžaduje bedlivější výklad) k sobě navzájem vztahují, tj. reagují na sebe (a to v závislosti nejen na míře a povaze své (mnohostranné, různosměrné) reaktibility, ale také na svém umístění uprostřed ostatních jsoucen, tedy nejen na jejich vzájemné vzdálenosti, ale zejména také na charakteru svého pohybu uprostřed ostatních jsoucen). Každé „pravé jsoucno“ je třeba považovat za děj, tj. za dějící se, odehrávající se a probíhající událost, ale problémem je tady zejména otázka

vnitřní integrovanosti toho kterého pravého jsoucna; z toho důvodu je třeba se (třeba proti Whiteheadovi) vzdát charakterizování světa jako „organické sítě sociální procesů“, neboť nevíme předem (a bez zkoumání), do jaké míry máme právo mluvit o „organičnosti“, kterou známe jen z chování živých bytostí – vzájemná reaktibilita ještě nemůže být dostačujícím základem pro organičnost živých „celků“, jak ji známe z nesčetných příkladů biosféry (jinak by se nám sama biosféra změnila nakonec v jakýsi primitivní „celek“ – a jak bychom ji potom odlišili od světa v „celku“?). Docela zvláštním problémem se pak stane naše nepochybně nezbytné rozlišování různých typů směřování větších či menších oblastí či vybraných struktur jsoucna (pravých i nepravých), o nichž by bylo možno legitimně mluvit jako o pohybujících se „na cestě k nějakému cíli“ (eventuelně „svému“? – jaký je potom vztah dějících se procesů k onomu eventuálnímu „cíli“?), tady jde přece o problém „evoluce“! Samostatným problémem je také případný pokus o vymezení „vztahu“ mezi větší či menší integritou procesů, vyžadující schopnost jakéhosi navazování na to, co se už stalo a co proběhlo, což zase předpokládá i jakési útvary větší či menší setrvačnosti a tedy jistého „trvání“ (proti pouhému uplývání a pomíjení“. _ Pro tohle všechno (a ještě i z dalších důvodů“ se nesmíme utíkat do neprosvětlenosti formule o „propojenosti“ všeho se vším.

(Písek 180615-1.)

<<<

>>>

Aktualita a dění

Whiteheadovy termíny „aktuální entita“ či „aktuální událost“ jsou ve svých významech použitelné, ale nutně vyžadují náležitě upřesnění. Především sám termín „entita“ je poněkud vágní, neboť může být vztažen jak k pravým (byť relativně pravým) „jsoucům“, tak k čemukoli, co je jako pseudo-celek-percipováno, tedy ke „jsoucům nepravým“ (jako je třeba kámen, hora, ostrov, planeta apod.). Naproti tomu termín „událost“ si přímo jakoby vyžaduje upřesnění, zda jsme nějakou událost jako „předmět“ pojali (intencionálně konstruovali) jen my (eventuelně „někdo“ jiný nebo snad i „něco“ jiného, ale reaktibilního), nebo zda integrace v (relativní) jednotu má svůj původ (zdroj) ve skutečném celku události jakožto „pravé“. (Což ovšem je stále ještě zatíženo určitou volností ve výkladu, v interpretaci.) Nejdůležitější je ovšem to, jak myšlenkově uchopit v obou případech připomínanou „aktualitu“ události (či jsoucna jakožto událostného dění): v jakém smyslu budeme chápat aktuálnost událost – jako aktuálnost celku nebo jako aktuálnost právě probíhající (přítomnostní) její fáze?

(Písek 180616-1.)

<<<

>>>

Událost a její „aktuálnost“

Pokusme se myšlenkově uchopit „událost“ jako (relativní a přechodný) „celek“, který má svůj počátek, průběh a konec: k čemu budeme (k čemu se rozhodneme) vztahovat charakteristiku této události, pojmenovanou jako „aktuálnost“? Pokud bychom za aktuální považovali jen určitou fázi v průběhu události, odsoudili bychom právě jen tuto fázi k okamžitému) „aktuálnímu“ zániku (resp. přechodu k

„bylosti“). To nám nedovoluje přesněji pracovat s takovouto „konstrukcí“ (neboť o plnou skutečnost nejde a jít nemůže). Zdá se proto, že oprávněnější by mělo být „aktuálnost“ vztahovat k události celé, nikoli jen k nějaké její fázi, neboť jen o „celé“ události můžeme uvažovat jako o „skutečné“, tj. mít ji za tu, která se právě (postupně) uskutečňuje. Pokud se ovšem právě takto uskutečňuje, nepochybně k ní jakožto (k relativnímu) „celku“ náleží jak její bylost, tak její budoust (ta ovšem velmi specifickým způsobem), a samozřejmě i ta jen myšlenkově mínitelná ostrá „aktuálnost“ přítomná, prezentní.

(Písek 180616-2.)

<<<

>>>

Událost - vznik (start)

Každé (pravé) jsoucno je třeba chápat jako vnitřně integrovanou událost, která má *svůj* počátek, *svůj* průběh a *svůj* konec. Naším problémem nyní bude, jak myšlenkově uchopit vznik (počátek) události, která tu zatím vůbec nebyla a která z ničeho nevyplývá, tj. která není následkem (zejména nikoli okolností). Obdobným, i když opačným problémem bude ovšem, jak pojmut konec, tj. zánik takové události. Nejprve bude třeba prozkoumat otázku, v jakém smyslu můžeme nechat v platnosti „svůj“ nezdůvodněný předpoklad, že je vůbec možné, aby nějaká (jednotlivá) událost mohla vzniknout prostě ex nihilo, z „ničeho“, tedy přesně vzato: mimo rámec světa, dokonce nezávisle na existenci světa. Odpovědět na to se zdá být poměrně prosté: tak, jako zánik události – alespoň podle našich zkušeností – vždycky ze zaniklé události ještě něco zanechá jako relikv, žádná skutečná událost – rovněž podle našich zkušeností – nemůže vzniknout bez použití nějakého materiálu z dřívějšího, tedy vlastně nějakých relikv událostí již proběhlých a zaniklých. To je ovšem velmi nepřesvědčivé, i když jsme si už dávno uvykli takto uvažovat. Legitimně však musíme připustit, že alespoň „něco“, co ze zaniklé události jakoby „přetrvá“, do ní bylo zapojeno způsobem, který po jejím zániku opravdu skončil, takže ono „něco“ se nyní jeví jen jako pouhá materiální složka oné komplikovanější struktury, jíž je (byla) událost. A tak i sám vznik události nemůže být vyvozován z antedecendí, neboť ty tu skutečně byly k dispozici, i když událost ještě nevznikla. Vztah mezi antedecendenci a událostí, která je (třeba jen dočasně, ale nejen) pro svůj výstavbu (své uskutečnění) použije, je však třeba chápat z hlediska nové události (a tedy nikoliv kauzálně). Počátek (vznik) události tak nelze odvozovat od žádné z antedecendí. (A proto ani zánik události nelze relativizovat poukazem na nějaké relikty události, které po ní – spíše než z ní – zbyly.)

(Praha, u Martiny, 180619-1.)

<<<

>>>

Událost jako dění v čase

Každé jsoucno je třeba považovat za událost, tj. za dějící se (relativní) celek. A jako taková má vždy počátek a konec v čase, takže probíhá od svého počátku až do svého konce. (Na otázku, kde se bere ten čas, „v němž“ událost musí probíhat, odpovíme, že tento „obecný“ čas má svůj původ v nesčíslných jiných událostech okolí. Významným problémem ovšem zůstává, jak se konkrétní událost může „podílet“ na onom obecném čase, a zda vůbec jde o „participaci“ a nikoli o jakýsi

„vlastní čas“, rozumí se – musíme přece pamatovat na „úhrn“ všech ostatních událostí! na „svět vcelku“! – původně vlastní, nikoli dodatečně přivlastněný.) Samo dění události (její nastávání, uskutečňování) spočívá m.j. v tom, že se postupně mění způsob, jak se táž událost „ukazuje“ jiným událostem z okolí. O tomto momentálním „ukazování“ budeme mluvit jako o té které aktuální „jsoucnosti“ dané události, zatímco pro samu událost jako celek užíváme termínu „bytí“.

(Praha, u Martiny, 180620-1.)

<<<

>>>

Reaktivita „pravých událostí“

V úvahách o (pravých) jsoucnech jakožto událostech musíme pracovat s některými pojmy, jejichž význam budeme muset ještě i dodatečně upřesňovat (možná i korigovat, a to podle toho, jak bude naše uvažování pokračovat). Jedním z nejvýznamnějších takových pojmů je (a bude) právě „reaktivita“. Jak sám termín (slovo) napovídá, jde o jakousi aktivitu, již aktivní subjekt „odpovídá“ na „ukazující se“ skutečnosti, s nimiž se kolem sebe setkává (to „kolem“ nesmí být redukováno naším navyklým zpředměťováním v prostorových konstrukcích; např. oko se neseťkává s „věcmi“, nýbrž s „fotony“, dopadajícími na sítnici, apod.)

(Praha, u Martiny, 180620-2.)

<<<

>>>

Zánik „pravých událostí“

Pravá událost „zaniká“ vlastně v každém okamžiku svého průběhu, ale zaniká do „bylosti“, nikoli do „nicoty“. Bylost je ovšem „součástí“ či „složkou“ události v jejím bytí (v jejím celém pobytu ve světě), takže vlastně nejde o opravdový zánik, o „smrt“, o konec bez dalšího pokračování. Tam, kde jde o skutečný konec události, sama událost již nepokračuje, a to i když po proběhlé a skončivší události mohou zbývat i nějaké relikty. Takové relikty však mohou jen dosvědčovat, že ještě probíhající („živá“) událost jich nějak použila ke své vlastní výstavbě, ke svému ještě probíhajícímu dění, ke svému „bytí“, avšak událost ve svých reliktech již „nepřežívá“, nepřetrvává (na rozdíl od bylosti, která je s událostí, tj. s jejím „bytím“, spjata díky její vnitřní integrovanosti). Dalo by se nicméně – snad legitimně – uvažovat o tom, že mezi relikty již proběhlé (a tedy zaniklé) události mohou být nejen její zbylé a použité „ingredience“, ale také nějaké stopy proběhlého děje, založené na reakcích (reaktivitě) okolních událostí, k nimž došlo ještě v době děje „aktuálně“ probíhajícího (a tedy ještě se „ukazujícího“). To by ovšem znamenalo, že musíme uvažovat o možnosti, že proběhlá a již skončená událost může být ještě i po svém konci („zániku“) nějak zapojena do nepravého dění (pseudodění) užšího nebo širšího „regionu“ některých událostí, k nimž může zásadně dojít ještě i po skončení (zániku) oné události původní. (Za „ne-jsoucí“ pak bychom museli považovat nejen bylost události, ale také její „minulost“, byť jen v omezeném rozsahu.)

(Praha, u Martiny, 180620-3.)

<<<

>>>

Vznik „pravých událostí)

Každá pravá událost má určitý počátek, tedy vznik, který nelze odvysvětlit odkazem na pouhé antedecence (tedy „kauzálně“). Zajisté je možné, že bez více méně přesně „daných“ antedecencí nemůže v žádném případě ona určitá událost ani vzniknout, takže jejich „danost“ je skutečnou podmínkou jejího vzniku. Nicméně sám její vznik musí být pochopen jako něco opravdu svébytného, na žádné podmínky nepřevoditelného ani z nich neodvoditelného. Jak tedy může nějaká událost započít své uskutečňování – třeba zapojováním jiných (nižších) událostí do svého průběhu -, než tím, že sama nějak startuje, že vykoná ten zvláštní „akt“ svého vzniku? A tento „start“ vlastně nemůže být chápán jako její vlastní výkon, neboť každý její výkon již onen kauzálně neodvysvětlitelný „start“ předpokládá. Podle našeho chápání, podle naší „teorie“ je třeba tuto primární složku každého startu považovat na „nepředmětnou“, ale nikoliv „budou“ (neboť „budost“ je třeba chápat jako ‚součást‘ či ‚složku‘ pravé události jako celku). Po mém soudu nás tato úvaha nutně vede k myšlence kreace (creatio, s/tvoření), a navíc s ohledem na „svět“ (univerzum) i k myšlence opakujícího se „stvořování“, a to na samém počátku nové, tj. rodící se pravé události.

(Praha, u Martiny, 180620-4.)

<<<

>>>

Vznik „události“ jako „ne-akt“

Aby nějaká událost mohla vzniknout, tj. zahájit uskutečňování svého (ke konci události směřujícího) průběhu, tedy začít svůj průběh integrovat v jednotu (celek), musí vykonat akt, který ještě není (nemůže být) jejím vlastním aktem. To vlastně nedává dost smysl, neboť to znamená, že si tento proto-akt sebe-vzniku musí nechat jakoby darovat a že si jej nejprve musí jakoby přivlastnit. Toto přivlastnění však nemůže být chápáno jako její vlastní akt, nýbrž musí být naopak jako její vlastní (tedy přivlastněné) „uznáno“, „započteno“ (což se ovšem může ‚ukázat‘, tj. projevit až v jejím dalším průběhu). To nás ovšem vede k docela zvláštní myšlence, neboť je zřejmé, že totéž musí platit pro každou událost a tedy pro „všechny“ události (pokud vůbec má smysl mluvit o „všech“ událostech (ve smyslu „světa“, ať už jako celu nebo jako hromady): totiž k jakési obměně pojetí „pokračujícího tvoření“ (creatio perpetua).

(Praha, u Martiny, 180620-5.)

<<<

>>>

Budoucnost a minulost LvH, 2017

James Joyce se kdesi vyjádřil, že „minulost je pohlcována přítomností a přítomnost žije jen tím, že rodí budoucnost“ (www). V tomto výroku je několik vadných metafor. Začneme od konce: 1) říci, že přítomnost žije jen tím, že rodí budoucnost, znamená dopustit se předsudku, že přítomnost je zdrojem (původcem) budoucnosti. To je ovšem omyl: právě naopak platí, že bez budoucnosti by nebylo a nemohlo být žádné přítomnosti – budoucnost musí

„předcházet“ přítomnosti (a ovšem i minulosti). Takže to je naopak: budoucnost „žije“ (uplatňuje se, uskutečňuje se) tím, že „rodí“ přítomnost. 2) Na druhé straně platí, že přítomnost žije (a také stárne resp. umírá) tím, že rodí či vytváří minulost: veškerá minulost je tím, co jaksi zbylo z předchozích přítomností. A sama minulost žije tím, že se k ní znovu a znovu vrací nová přítomnost, která vždy znovu přichází z budoucnosti. 3) Není to proto minulost, která je pohlcována přítomností, ale je to přítomnost, která po sobě nechává minulost jako relikt, jako pozůstatek, zbytek, dále již málo požitelný nebo nepožitelný.

(Písek, 170927-orig, 180615a-kop.)¹

<<<

>>>

Přítomnost a minulost LvH, 2017

Winston Churchill prý prohlásil: „Když rozjitříme spor mezi minulostí a přítomností, zjistíme, že jsme ztratili budoucnost.“ (www) Mylnost jeho formulace spočívá v tom, že ve skutečnosti nemůžeme jítit spor přítomnosti s minulostí, protože v tomto sporu by minulost (která už „není“) ani přítomnost (jež právě pomíjí) nemohla žádný spor vést. Spor mezi přítomností a minulostí je možný jen tak, že máme nějakou představu (přesněji: interpretaci) jak minulosti, tak přítomnosti, a že tedy spor můžeme jítit pouze mezi *představami* (*interpretacemi*) obojího. A podobné to je i s budoucností: tu nemůžeme *ztratit* jinak než ve svých představách (interpretacích), neboť budoucnost buď přichází nebo nepřichází – záleží to jenom na ní a na tom jejím přicházení (které ovšem vůbec nemusí být automatické a samozřejmé).

(Písek, 170927-orig, 180615b-kop.)²

<<<

>>>

Budoucnost a přítomnost LvH, 2017

V Homérovi prý je někde řečeno: Čti správně přítomnost a kráče s budoucností. (www) To je velmi pozoruhodný výrok, kterým se Homér tak trochu přibližuje staroizraelským prorokům a jejich tradičnímu chápání času. Abram dostal pokyn, aby opustil svůj domov a aby šel neznámo kam. Opustit to, co tu je, co je dáno, co se už stalo a je hotové – to je právě to správné „čtení“ přítomnosti. Ale Abram neměl jít do budoucnosti, nýbrž „kráčet s budoucností“. A kam „kráčí“ sama budoucnost? Inu ovšem, do přítomnosti, neboť se sama postupně tou přítomností stává (a pak přechází do minulosti). „Kráčet“ s budoucností znamená něco podnikat, dělat, vytvářet, uskutečňovat, takže se to stane, tj. uskuteční jako aktuální (a pak se to stává minulostí, z níž ovšem vždycky také něco zbývá a přetrvává).

(Písek, 170927-orig, 180615c-kop.)³

<<<

¹ Původní zápis z 27. září 2017 se nepodařilo najít.

² Původní zápis z 27. září 2017 se nepodařilo najít.

³ Původní zápis z 27. září 2017 se nepodařilo najít.

>>>

Reifikace a objektifikace

Základním (i když ne vždy plně uvědoměným) předpokladem každé legitimní kritiky nějakého myšlení (myšlenky, pojetí, chápání atp.) jakožto (mylně) „reifikujícího“, je povědomí o tom, že určitá pojímaná (chápaná, myšlená) „skutečnost“ není pouhou „věcí“ (není to pouhá „res“); a stejně tak základním (mnohem častěji neuvědoměným a neuvědomovaným) předpokladem každého takového myšlení jako „objektifikujícího“ je zase povědomí o tom, že určitá pojímaná (chápaná, myšlená) „skutečnost“ není pouhým „objektem“ (předmětem). Vědomí (rozumí se reflektující vědomí) obou případů mylného chápání (mínění, myšlení, pojímání) je zase ještě možné pouze za dalšího předpokladu, totiž že je třeba stále mít na paměti, že i v nejpřesnějším a nejnáročnějším myšlení nějaké skutečnosti se té skutečnosti přímo nedotýkáme, že ji plně neuchopujeme, tj. nemáme ji ani v její plnosti jako „uchopenou“, ale že ji ani svým chápáním nestavíme v plnosti před sebe, nemáme ji přímo v „moci“, že to nejsme také my, kteří ji „klademe“, ba vytvoříme, zpřítomňujeme jakožto ji samou, a to v plné, nikterak neredukované prezentaci, nýbrž že i v nejlepším (a dále již neopravitelném a nenapravitelném) případě zůstává stále primární rozdíl mezi skutečností samou a její myšlenkovou reprezentací. Kant sice svým obrovským vlivem prosadil takřka obecně přijatou formulaci, přísně rozlišující mezi „věcí o sobě“ a „věcí pro nás“ (jeho teze o nepoznatelnosti věci o sobě musí přece být rozšířena až na nemínitelnost věci o sobě!), ale toto rozlišení je nedostačující pro náš problém: žádnou „věc o sobě“ nemůžeme mínit ani tematizovat, aniž bychom zůstávali v obou případech stále na „pozici“ mínícího resp. tematizujícího, tedy aniž bychom ji právě jen mínili, myslili, tematizovali – tedy aniž bychom byli schopni pouhého „zírání“ (theorein, theoria – jak si to představovali staří Řekové), které by cokoli nazíraného mělo prostě (a bez našeho přičinění) „před sebou“. Uděláme-li krátký závěr: žádná „věc o sobě“ není pouhou věcí, a nic, k čemu se ve svém myšlení můžeme vztáhnout, není pouhým předmětem (ve smyslu toho, co stojí nebo leží „před“ námi, nýbrž vždy jde o to, co jsme před sebe „hodili“ – srv. rozdíl, jak bylo do latiny přeloženo *hypokeimenon* a jak vzniklo napětí mezi tím, zda latinské *obiectum* je odvozováno ze slovesa *iaceo* nebo slovesa *iacio* – v němčině převládlo spíše Gegenstand, nikoli staré Gegenwurf, v češtině naopak podmět resp. předmět, zatímco podstata má význam přeložené *substancia*).

(Písek, 180713-1.)

<<<

>>>

Věc a „zvěcnění“

Zvěcnit můžeme jen to, co buď není věcí vůbec (a pak jde o nehoráznou chybu), anebo to, co sice věčný charakter rovněž má, ale co na věc nemůže být plně redukováno, jako věc plně míněno. Ryzí „věc“ nemůže být ostatně vůbec myšlenkově uchopena, protože jako taková se nemůže „vyskytovat“, nemůže být „reálná“, „věcná“; což ostatně stejnou měrou platí o ryzí „ne-věci“, pokud bychom tím měli na mysli, že k ní není vůbec žádná cesta zvenčí možná. Z toho je zřejmé, že ani ryzí „věc“, ani ryzí „ne-věc“ nejsou a nemohou být v žádném smyslu věci, ale že všechno, o čem můžeme prohlásit, že to „jest“ (tj. že o je „jsoucí“), že přinejmenším zčásti jak reálné, tak ne-reálné (event. jak „jsoucí“, tak „nejsoucí“).

A něco takového může platit jen o něčem, co „se děje“, tedy o dění, ve zvláštním případě pak o události.

(Písek, 180714-1.)

<<<

>>>

Věci a „ne-věci“

Slovo „věc“ má celou řadu významů, takže je velmi důležité vyjasnit, čím se věc (v našem pojetí) vyznačuje, v čem spočívá její „věcnost“ či spíše „věcovatost“. Snad nejlépe to lze ukázat na několika příkladech, kdy pochopení (pojetí) nějaké ‚skutečnosti‘ jako (pouhé) „věci“ vyznívá nepatříčně. Tak kupř. zvířata, např. pes nebo kůň, nelze mít za (pouhé) „věci“ (a už vůbec nelze za pouhou věc považovat lidskou bytost). A to platí vlastně o všech živých bytostech, i když se to někdy moc nezdá (a také tu je problém, co je ještě živé a co má v nějaké živé bytosti jen určitou funkci, třeba virus, ale také nejrůznější bio-chemikálie, třeba enzymy, vitamíny atd.). Někdy se nám směšuje význam slova „věc“ s významem jiného slova, totiž „předmět“. Přihlédneme-li k etymologii slova „předmět“, pak je zřejmé, že jde jen o něco „před-meteného“, „předhozeného“, eventuelně jen „pro-mítnutého“, tedy zcela odhlížejícího od toho, zda jde o míněnou skutečnost, nebo o něco jiného, rovněž míněného. Rozdíl mezi obojím je však také třeba upřesnit a respektovat: beru-li třeba druhého člověka jako předmět svých úvah či svého hodnocení atd., znamená to jen, že se ve svých úvahách nebo myšlenkách tímto člověkem zabývám, že se k němu vztahuji – a není s tím ještě nezbytně spojeno nějaké jeho podceňování nebo snižování. Naproti tomu pokud je samo mínění, myšlení, myšlenkové vztahování k onomu člověku zatíženo „zpředmětňováním“, je eo ipso zároveň i jakýmsi zvěčňováním, jeho redukcí v myšlení na pouhou „věc“.

(Písek, 180714-2.)

<<<

>>>

Zkušenost (experience, Erfahrung)

Nezbytným předpokladem zkušenosti je schopnost něco „zakusit“, tedy reaktivita. Výsledkem určité (jednotlivé) reakce (ostatně podobně jako každé akce) je jednak její vnější „následek“ (tedy jistá změna „okolností“), jednak subjektivní „zážitek“ (prožitek) této reakce, tedy jakýsi „vnitřní následek“ (závislý na paměti reagujícího a zakoušejícího subjektu, ale na onu paměť – aspoň bez dalšího vyjasnění – neredukovatelný a z ní samé neodvoditelný). Aby jednotlivé zážitky (event.. jejich „druhy“) mohly být integrovány tak, aby se týkaly něčeho určitého (tj. aby se vztahovaly k něčemu určitému, a aby tak mohla být v konkrétním případě integrována zkušenost jakoby „téhož“ nebo alespoň téhož druhu, téhož typu), musí být nějak „zpracovány“ právě subjektem, o jeho zážitky (a tedy i zkušenost) jde. Každé prožívání tedy po sobě zanechává jisté stopy: jiné jsou stopy, zachovávané v prožívajícím subjektu, jiné jsou v okolním světě jako výsledek uskutečněné akce (re-akce), a možná se ještě někdy najdou další stopy, o kterých zatím nic (nebo nic moc) nevíme. Zkušenost se tedy může vztahovat nejen k těmto vnitřním stopám, ale přes další re-akce i k oněm vnějším stopám – a může to vše nějak sjednocovat, integrovat a zapojit to právě do „zkušenosti“.

(Písek, 180720-1.)

<<<

>>>

Dění událostné a „vnějškové“

Když mluvíme o „událostném dění“, máme na mysli vnitřní proměňování (pravé) události při postupu od počátku události až k jejímu konci. V tomto smyslu nám jde o jednu událost a o její vnitřní jednotu (integritu). Událostí je však mnoho a mají (dovedou budovat a udržovat) vzájemné vztahy mezi sebou, tj. především (protože nám to je nejbližší, nejzřejmější) svá vzájemná postavení. Tyto vnější vztahy jsou především prostorové, ale po časové stránce probíhají v tzv. „obecném čase“.

(Písek, 180806-1.)

<<<

>>>

Setrvačnost jako idea

Idea (myšlenka) setrvačnosti musela být „vymyšlena“, i když smyslová zkušenost k ní jistým způsobem vždy poukazovala (složíme někde náklad cihel nebo kamene, a ono to tam obvykle zůstane, dokud s tím někdo nezačne něco podnikat). Musela být navíc upřesněna, jakmile měla být postavena proti ideji (myšlence) proměnlivosti, pohybu, toku, zejména proti myšlence různých rychlostí změn. Setrvačnost není redukovatelná na extrémně pomalou změnu, ale musí změnu – aspoň v jistém ohledu, v jistém omezení – naprostém nebo přinejmenším v jistém omezení – vylučovat (nikoliv jen logicky, nýbrž fakticky, „reálně“). A tak idea naprosté (absolutní) setrvačnosti vlastně vylučuje jakoukoli změnu toho, co je takto naprosto setrvačné, tedy neměnné. Naproti tomu idea relativní (poměrné) setrvačnosti nás vede k problému, odkud se taková relativní setrvačnost bere, resp. co je jejím zdrojem, co tak vlastně „pracuje“ proti změnám a proměnlivosti. Zdá se zkrátka, že všeobecná proměnlivost (pohyblivost) „věcí“ je čímsi základním, vlastním každé věci (skutečnosti), zatímco setrvačnost musí být aktivně vykonávána resp. působena a udržována.

(Písek, 180806-2.)

<<<

>>>

Patočka o Evropě

Patočka kdysi napsal: „... Evropu nechápu pouze jako přítomnou Evropu, nýbrž jako to, co tvoří počátek, ten stále nevyčerpaný počátek, z kterého Evropa vznikla, z kterého ještě pořád dnešní planetární lidstvo žije (lidstvo planetární epochy)“. (Vypsáno z: 6748, Masaryk, samizdatový soubor, Praha 1979, str. 332 – je třeba ověřit ze Spisů.) Z toho je patrné, že jde vlastně o různé „fenomény“, např. je zásadní rozdíl mezi „fenoménem“ geografickým a „fenoménem“ dějinným; to za prvé. A pak je tu důležitý onen důraz na „ten stále nevyčerpaný počátek, z kterého Evropa vznikla“: jak vlastně máme dějinně chápat „počátek Evropy“? To zase záleží na tom, jak chápeme samu Evropu, zda je myslitelná bez starého

Izraele (a bez křesťanství) – zdá se, že u Patočky ten můj důraz na židovské kořeny Evropy chybí nebo je neznatelný. Naproti tomu se zdá být u Patočky mnohem silněji zdůrazněn budoucnostní aspekt, neboť jednak se zmiňuje o „lidstvu planetární epochy“, jednak už mluví také o konci Evropy a o světě „postevropském“ (z toho se zdá vyplývat, že dějinně je Evropa fenoménem, který má nejen onene „stále nevyčerpaný počátek“, ale který má (a bude ještě nějaký čas mít) také stále ještě nenastalý „konec“.

(Písek, 180814-1.)

<<<

>>>

Evropa jako „ne-říše“

Evropa se – alespoň až dosud – nikdy v dějinách nestala „říší“, tj. mocenským celkem (pochopitelně nepravým, jen relativně úplným), i když bylo podniknuto tím směrem již nemálo pokusů – Filip a Alexandr Makedonští, Řím, Germány obnovená „říše Římská“ v 10. století, vysloveně neúspěšný pokus o německé (nacistické) ovládnutí Evropy (a pak světa) v první světové válce, snad sem můžeme zařadit i stalinský (sovětský) pokus o ovládnutí Evropy a části Asie (který také navazoval na dávné pokusy předřecké) – to vše se nestalo ani na omezenou dobu opravdovou „polis“, jednotnou „obcí“, „před-státem“. Že bylo přesto vykonáno tolik pokusů, svědčí o tom, že to nějak nejde, resp., že kdyby to i šlo, výsledkem by nebyla opravdová Evropa. Ta je epochybně spjata s mnohostí starověkých řeckých států a státek, o jejichž mocenské sjednocení marně usilovaly spolek athénský a korintský. Proto lze mít důvodně za to, že i současný pokus (současné pokusy) o vybudování jednotné Evropy jako federace nebo konfederace, ale na základě vnějších, administrativních nebo i mocenských opatření, nebude mít úspěch – a pokud ani, že to vlastně bude konec pokusů o „jednotnou Evropu“. o „Evropskou jednotu“ – vlastně to bude konec Evropy.

(Písek, 180815-1.)

<<<

>>>

Smysl - jeho vznik

Vznik něčeho, co „má“ smysl, je třeba považovat za něco nového (tedy „přidaného“), tedy nikoliv za součást nebo složku (eventuelně následek) prosté (pouhé) danosti a skladby (sestavy) subsložek onoho „něčeho“. To má v sobě ovšem takto viděno nemalý problém: sama ‚sestava‘ každé komplikovanější skutečnosti („něčeho“) musela nějak vzniknout, a to buď náhodou nebo ‚aktivně‘ – a aktivita může i nemusí být „cílená“, „télická“. Naproti tomu vznik smyslu nelze odvozovat z náhodnosti, tj. smysl nevzniká náhodně, ale má nejen počátek, který někam směřuje, ale je sám jakýmsi typem (druhem) dění, které usiluje (byť někdy neúspěšně) o zachování tohoto počátečního směru. (Je tu malá podotázka: může být vůbec nějaká aktivita náhodná? Zdá se, že by to vedlo k rozporům; bude proto lépe samu náhodnost akcí (aktivit) považovat za relativně brzo selhavší resp. neúspěšnou akci původně cílenou – takže každá akce by původně byla télická!) Bylo by to možné pojmout tak, že vedle télického zaměření, jež by bylo od počátku vlastní každé aktivitě (akci), by tu – rovněž od počátku, nebo aspoň hned po počátku – „pracovalo“ směřování k zachování čehosi již nastalého, tedy tzv. „setrvačnost“. V důsledku takového pojetí by bylo možno samo

prosazování smyslu považovat za jakési překonávání setrvačnosti (nikoli tedy její rušení – odtud sekundárnost setrvačnosti oproti prosazování, uskutečňování smyslu). To by nám pak dovolovalo onu zdánlivou protichůdnost smylo-tvorby oproti setrvačnosti v jistém smyslu relativizovat: nová tvorba smyslu by pak mohla mj. (tj. také) na něco ze setrvalosti již uskutečněného „navazovat“, tj. využívat některých „složek“ setrvalosti k nové výstavbě čehosi nového, na pouhou setrvačnost neredukovatelného. (Ovšem již v dopise příteli č. 30 z května 1988 jsem psal: „Nespoléhám na ‚hybné síly dějin‘, neskládám svou naději na trendech a tendencích společnosti, ani na proudech světového politického vývoje.“ „... my všichni se musíme znovu a znovu učit nespojovat svou naději s ničím daným, faktickým, již existujícím, tj. nespolehat se ani na národní charakter, ani na zdravý lid, ani na jiné společenské síly (např. třídu), na ekonomický vývoj (dobrý či špatný), na různé koně ve světové politice apod.“ Což znamená: nespolehat se na nic, co sama spolehlivé moc není (nebo vůbec není), spolehat jen na spolehlivé – a jediné spolehlivé je „to pravé“ – Pravda jako nepředmětá skutečnost, jako ryzí nepředmětnost.

(Písek, 180821-1.)

<<<

>>>

Setrvačnost a „hmotnost“

Setrvačnost je nejčastěji považována za vlastnost hmotných těles (těles s hmotností), které se snaží (usilují?) setrvat v původním stavu, tj. ve stavu před vnějším fyzikálním působením, tedy v případě, že na těleso nepůsobí žádná vnější síla. Už toto vymezení ukazuje zřejmou nedostatečnost resp. neúplnost, zejména v poukazu na „vnější fyzikální působení“ („vnější sílu“): na hmotné těleso je možno působit i jinak (resp. ještě jinak) než pouze vnějšně (fyzikálně, hmotně). Problém je ovšem skryt také v tom, co považujeme za hmotné (fyzikální) „působení“, tj. na působení zvnějšku (odjinud než „původně“ zevnitř – viz aristotelovskou „*energeia*“): můžeme vůbec nedbat na (či přímo popřít) „působení zevnitř“? Nemusíme „smysl“ nějakého dění vyvozovat (odvozovat) z „nitra“ tohoto dění, zatímco žádné vyvozování „smyslu“ z okolností resp. z vnějšího působení není možné ani myslitelné? Není to dokladem pro prioritu smyslu před setrvalostí (a hmotností)? A protože různé „věci“ (skutečnosti) jsou různě setrvalé, a různě setrvalé jsou i různé jejich „složky“ či „součásti“, budeme muset zásadně rozlišovat mezi setrvalostí (setrvačností) a hmotností – setrvačnost prostě nemůžeme odvozovat z tzv. hmotnosti (o hmotnosti uvažujeme přece jen v souvislosti s „hmotnými částicemi“, zatímco např. vzájemé jejich vztahy, např. chemické sločeniny určitých atomů, mají – ovšem za odlišných okolností – odlišnou setrvalost; ale vlastně to platí už také o atomech – různá doba radioaktivního rozpadu, tzv. poločas rozpadu, apod.).

Zvláštní je i běžné užití termínu „setrvačná hmota“ – jakoby bylo možno mluvit také o hmotě nesetrvačné. Co by to mohlo být? Napadá mi ještě jedno potřebné rozlišení: musíme od sebe odlišit setrvačnost, která je vlastní tomu, co „setrvává“ resp. Co se málo mění (nebo snad i nemění), a setrvačnost toho, co je jako „totéž“ resp. jako neměnné, trvalé „míněno“. Trojúhelník pravoúhlý byl a je vždy týž (v rámci určitého geometrického systému), ať byl „míněn“ starými Řeky, novodobými matematiky nebo dnešními geometry, ale zárukou resp. garantem této neměnnosti je naší mínění, naše myšlením, naše – řekněm- subjektivita či spíše aktivní subjektivita. Naproti tomu hmota, např. hmotná částice nebo třeba vylomený kus skály jsou setrvalé (setrvačné) samy v sobě, tj. bez asistence

„zvenčí“ se ani nepohnou, nepromění (ovšemže to platí jen pro celkový dojem, my přece víme, kolik nejrozmanitějších změn na kusu skály a uvnitř kusu skály stále probíhá, vždyť ani žádný atom není „bez hnutí“, třeba jen elektrony kolem jádra ustavičně pobíhají, a i v jádře najdeme četné pohyby atd, byť s obtížemi).

(Písek, 180821-2.)

<<<

>>>

Události - velké a malé

Velké události nezačínají jen v přítomnosti, tedy bez minulosti, a nekončí v přítomnosti a nestávají se hned (tedy v přítomnosti) minulostí, ale dějí se dále, a to způsobem, závislým na lidech, jichž se týkají; z toho vyplývá, že posoudit to, co se nyní stalo a děje, nelze redukovat na to, co zjišťujeme právě teď. To však platí i o událostech malých, dokonce i o těch nejmenších. Událost, každou událost, tedy musíme považovat za něco, co má nejen počátek a konec, ale zejména co má veškerý (svůj) průběh, tedy za celek. Ovšem za opravdový celek můžeme považovat jen událost, která sama svou celkovost založila a také udržuje; to nesmíme zaměňovat za „událost“, kterou jsme založili (a kterou ve své mysli, ve svém vidění nadále uvažujeme, intendujeme), tedy o jejímž počátku a konci jsme rozhodli – ať už ze sebe lepších důvodů – sami (jak se tomu má třeba s událostmi každodenního života nebo událostmi dějinnými apod.). Pokud uvažujeme jen o „pravých událostech“ jakožto pravých „celcích“, stojíme nutně před problémem, odkud se vůbec bere jejich „počátek“, kde (a kdy) máme hledat jejich původ, jejich zrod. Za „pravé“ události můžeme snad považovat všechny živé bytosti, ovšemže jen jako jedince (individa); vznik a vývoj druhů a rodů za „pravé“ událostné dění považovat nelze. (Podobně nelze za pravé událostné dění považovat vznik a vývoj místních symbióz a různě velkých lokalit, jako je třeba les, rybník či jezero, řeka atd., a to navzdory tomu, že tam někdy můžeme skutečně pozorovat určité rysy integrovanosti resp. Vzájemné spolupráce.)

(Písek, 180821-3.)

<<<

>>>

Síly a tendence

Mám za to, že je zapotřebí obzvláštní obezřelosti při rozhodování o tom, jak pojmem (jaký příslušný myšlenkový model konstruujeme resp. a stanovíme) tzv. síly či spíše tendence apod. při zkoumání povahy událostného dění. Když se třeba ve fyzice mluví o „silách“, má se na mysli gravitace, elektromagnetismus, v járu atomů pak slabá síla a silná síla – ale kde se taková síla bere, v čem je její zdroj, zda působí i tehdy a tam, kde není vůbec na co působit, to se neřeší. (Tak např. je otázka, zda třeba gravitace „působí“ či jen „jest“ i tam, kde žádná hmota není, tedy ve vakuu, a nemůže být půto považována za „vlastnost“ prázdná, vakua; atd.) S velkým zpožděním se začalo mluvit (spíše než přemýšlet) o tom, že na jedné straně můžeme pozorovat tendenci k zvyšování komplexity (složitosti), mládnutí či omlazování, vzniku nového a nebývalého, a zase na druhé straně tendenci k úpadku komplexity, k rozpadu či rozkladu různého typu, k opotřebování, „stárnutí“ (a s tím i se stoupajícím nárokem či potřebou obnovování, opravování, nápravy). V tomto druhém případě se ukazuje význam času a časovosti: stárnutí a rozklad musíme připisovat nedostatečné schopnosti

obnovovat a napravovat, ale samu tuto schopnost musíme nějak předpokládat všude tam, kde dochází k vzniku nového, „znovnění“, k počátku a pokračování něčeho nového, co nelze odvozovat z toho, co už tu nějak bylo, tedy z ničeho již uskutečněného. (Tím ovšem jsme upozorněni na rozdíl mezi silou a schopností na jedné straně, a mezi schopností užít síly, aplikovat sílu – a eventuálně „možností“ takové aplikace. Mohli bychom případně o nevyužité či neuplatněné síle mluvit jako o „možné“ – ale co je to „možnost“? Možnost nepochybně není sama žádnou „silou“, ale můžeme jí rozumět jako tendenci? Asi nikoliv; tendence k uskutečnění není přece součástí ani složkou „možnosti“, ale musí mít svůj vlastní zdroj. Zejména však možnost nemůže být všeobecně považována za součást skutečnosti – i když se součástí „budosti“ může někdy stávat – a jak se to vlastně děje?)

(Písek, 180822-1.)

<<<

>>>

Možnost - jak se stává (vzniká)

Pokud nic není, nic není skutečné, a ani se tedy nemůže stávat skutečnou možností, tj. z „nicoty“ nic vznikat „nemůže“, ani „skutečné („budé“) možnosti“; skutečné možnosti (tedy ovšemže „budé“ možnosti) mohou vznikat jen zároveň se vznikajícími (aktuálně vznikajícími) skutečnostmi jako celky, tedy s „pravými událostmi“. To však platí jen z hlediska nicoty samé, tedy z hlediska, které samo nicotné (nesmyslné) není, z hlediska „vně“ nicoty. Z ničeho (z nicoty) může vzniknout „něco“ pouze činem, (aktem, akcí). V rámci nicoty je všechno „naprosto nemožné“; aby se z naprosto nemožného mohla stát skutečná (opravdová, byť nejsoucí, tj. ještě neuskutečněná) možnost, je zapotřebí činu. Jakou povahu však má (může mít) čin, který sám ještě nemůže být zahrnut do rámce skutečnosti (a nemůže být ani z nějaké skutečnosti odvozen? Ale který ani nelze z tohoto rámce skutečnost vyřadit, vyloučit?) Tady nezbyvá než pmyslet na nějaký „pra-čin“, eventuálně na velkou či supervelkou množinu „pra-činů“.

(Písek, 180822-2.)

<<<

>>>

Myšlenka a myšlené

S myšlenkou, že je možno něco mýnit, a vlastně to nevědomky vztáhnout k něčemu jinému, přišel přinejmenším Ludvík Feuerbach. Možná, že by se našli nějakí předchůdci nebo nějaká předchůdná pojetí, ale u Feuerbacha to je naprosto zjevné, a je to otevřeně formulováno: když člověk míní Boha a má za to, že se vztahuje k Bohu, ve skutečnosti míní resp. Vztahuje se, aniž to věděl a ví, aniž to cíleně zamýšlel, k člověku. A to ještě navíc ne ke konkrétnímu člověku, ale k člověku jako druhu, jako k obecnému modelu, tedy k abstrakci.

(přepis magnetofonového záznamu z roku 2012, přepis pořízen Písek, 180814-a)

<<<

>>>

Bytí a existence

Když se pokoušíme ‚popsat‘ či myšlenkově vystihnout „událost“ jakožto model pravého jsoucna (přičemž pravé jsoucno se od nepravých jsoucen liší tím, že je myšleno jako vnitřně sjednocené, takže je jako míněný model jedním, jednotou, celkem), musíme respektovat rozdíl mezi tím, jak probíhající událost vypadá (tj. jak se momentálně ukazuje) v této právě „přítomné“ chvíli přechodné a pomíjející aktuální „jsoucností“, a mezi tím, čím „jest“ nyní i po celou dobu svého událostního dění, a o tom budeme mluvit jako o jejím „bytí“. Bytí je něco, co charakterizuje pravou událost po celou dobu jejího „života“, přesněji po celou dobu jejího uskutečňování, a to od jejího počátku až po její konec. Bytí události je proto neodmyslitelné od jejího uskutečňování (časového průběhu různého rozsahu, který může být i velmi krátký – v případě primordiálních událostí); a jakožto aktivní vnitřní pohyb musí být „vykonáváno“ (resp. spolu-vykonáváno) událostí či precizněji jejím subjektem. Sám subjekt je aktivní právě jen v přítomnosti, každá jeho akce je omezeno na hic et nunc. A právě v případě subjektu můžeme mluvit o existenci (v poněkud jiném než běžném významu): subjekt totiž vedle toho, že je součástí události a že je aktivní vždy jenom v přítomném momentě, je víc nebo méně vykloněn do budoucnosti. O této vykloněnosti mluvíme, když konstatujeme, že subjekt „existuje“ (odvozují z toho, že ex- znamená „ven z“, v našem případě tedy „ven ze sebe“, a to směrem do událostné „budosti“, což je jednak nezbytné pro sám pohyb události, jež rozhodně netrvá v nějaké neměnnosti), ale zejména pro jakoukoli její aktivitu (akci). Událost je tedy vskutku aktivní pouze prostřednictvím (nebo za pomoci) vlastního subjektu; ovšem tento subjekt musí být ustaven a „udržován“ (tj. ustavičně ožívován) samotnou událostí, takže je ve své povaze nepřenositelný na jinou událost (zdánlivou výjimkou jsou super-události složené ze sub-událostí, které jsou jen v některém ohledu, tj. částečně integrovány v příslušnou super-událost. Ale o tom jindy a jinde.

<<<

>>>

(Písek, 180901-1.)

<<<

>>>

Událost - integrita

K popisu události v celé její povaze je užitečné nejprve myšlenkově modelovat to, co událostí ve všech směrech ještě není. Když tedy odebereme to, co zakládá a udržuje *integritu* události, tedy její *níternou* stránku, zbývá nám hromada v pohybu (rozumí se: jen ve vnějším pohybu). Pod hromadou v pohybu máme na mysli takový proces proměn (ovšem neintegrovaných, něco jako cihly nebo kameny) jedné sestavy („skladu“) prvků hromady v jinou, pozměněnou sestavu, při které jednotlivé prvky sestavy spolu (mezi sebou) nijak nekomunikují, jen stojí nebo se pohybují navzájem zcela nezávisle (snad s výjimkou víceméně efektivní vzájemné reaktibility) a naprosto bezcílně, tj. nezajímavě na žádném výsledku oněch pohybů (ať už v jednotlivostech nebo v nějakých skupinách či třídách – to už by muselo předpokládat aspoň částečnou integraci).

(Písek, 180904-1.)

<<<

>>>

Bylost události

Mluvíme-li o události jako jsoucnu (jsoucí), musíme vzít na vědomí, že sama dějící se událost se ukazuje vždy jen jako přítomná (aktuálně přítomná), takže s výjimkou momentu počátku události náleží k jejímu bytí vždy také její bylost, tj. její již nastalý a proběhlý díl oné události jako celku. Vzniká tak otázka, jaký je vlastně rozdíl (resp. v čem spočívá rozdíl) mezi aktuálně přítomnou jsoucností na jedné straně a již proběhlými a nastalými jsoucnostmi na straně druhé. Je přece zřejmé, že jsoucnosti, které v probíhající události již proběhly, se nemohou aktuálně ukazovat (nemohou být součástí úkazu této události), ale mohou být pouze pojaty jako příslušné k této události jakožto jevu (fenoménu). Každý jev (fenomén) musí být aktivně ustaven nějakým subjektem, jemuž se událost jeví; událost se může jevit jen určitému subjektu (a to v závislosti na jeho aktivní vnímavosti a reaktivitě), ale všem dalším subjektům může být společné jen to, jak se v daný přítomný moment právě ukazuje. Musíme se tedy tázat, co se vlastně děje (stane) s každým aktuálně přítomným momentem (jsoucností) události, když se ze ‚stavu‘ právě aktuální přítomnosti jakoby ‚přesune‘ mezi jsoucnosti již uskutečněné, provedené a tedy minulé (přesně: bylé)?

(Písek, 180907-1.)

<<<

>>>

Budost události

Tak jako jsme odlišili právě aktuální přítomnost (aktuální jsoucnost) události od jejích již uskutečněných, tj. nastalých a uplynulých jejích jsoucností, jež jsme charakterizovali jako ‚bylé‘, můžeme a vlastně musíme zavést nový termín pro souborještě nenastalých a ještě neaktuálních „jsoucností“ události, totiž „budost“. Budost události je tudíž ta část události, která se teprve musí aktualizovat, ale ačkoliv ‚ještě není‘ (tj. je ještě ne-jsoucí), už o ní můžeme uvažovat a pokoušet se její uskutečnění (nastávání) alespoň částečně odhadnout a předvídat. Tak jako je zapotřebí vždycky upřesnit, v jakém smyslu nějaká událost (nějaké jsoucno) ‚jest‘, tak musíme analogicky vždycky upřesnit, v jakém smyslu máme na mysli událost (resp. její ‚část‘, eventuálně vůbec „něco“), o které řekneme, že ‚není‘, tedy že je ne-jsoucí.

Písek, 180907-2.)

<<<

>>>

Dění událostné

Už Aristotelés rozpoznával místní (lokální) pohyb, kdy je „něco“ (předběžně řekněme nějaká „věc“ – Tredennick a Armstrong ostatně mluví o „věci“ – „thing“ – zcela bez skrupulí i mnohde jinde) pohybováno zvenčí neboli přemísťováno, jen jako jeden z druhů „pohybu“; proti tomu zejména v jistém smyslu poukázal na jiný pohyb, jehož původ není vnější, nýbrž vnitřní. Stanovil právě pro tento „pohyb zevnitř“ čili „z vnitřku“ pojmenování *energeia* – to poukazuje na to, že jde o pohyb uvnitř, *en*, tedy pohyb vnitřní, eventuálně pohyb zevnitř (to rozlišení u

něho nenajdeme, ale důraz je položen na to, že jde o pohby, který není vnějšího, ale vnitřního původu). Tak daleko to ovšem Aristotelés nedomyslel, nedotáhl (srv. jeho pojetí „možnosti“ a „uskutečňování“). Právě zde je třeba dobře rozlišovat, jak odlišný význam má „možnost“ (a uskutečňování) třeba při místním pohybu a třeba při vnitřním (niterném) pohybu integrované události, tj. v událostném dění. Místní pohyb není pohybem událostným, ale může být myšlenkově uchopen jen jako událost nepravá, tj. pseudo-integrovaná jen v pohledu (recepti resp. reagenci) odjinud, z perspektivy jiných „subjektů“ (pravých událostí, které jsou schopny reagovat i na hromady a polohromady jen díky svému subjektu resp. díky sobě jako subjektu).

(Písek, 180908-1.)

<<<

>>>

Událost - pojem

Význam „pojmu“ události (a význam ustavení jejího myšlenkového modelu, ovšemže nikoli „předmětu“, nýbrž zejména „ne-předmětu“) vysvitne docela dobře při vzpomínce na Aristotela. K popisu události (jako ne-předmětu) v celé její povaze se totiž ukazuje jako zásadně důležité a užitečné nejprve myšlenkově modelovat to, co událostí ve všech směrech ještě není. Když tedy odebereme to, co zakládá a udržuje integritu události, tedy její niternou stránku, zbývá nám hromada („věc“) v pohybu. Pod hromadou v pohybu máme na mysli takový proces proměn jedné sestavy (nahloučení) prvků hromady v jinou, pozměněnou sestavu, při které jednotlivé prvky sestavy spolu navzájem nijak nekomunikují, stojí nebo pohybují se navzájem zcela nezávisle (snad s výjimkou srážek) a naprosto bezcílně, tj. nezainteresovaně na žádném výsledku (efektu) oněch pohybů (ať už v jednotlivostech nebo v nějakých skupinách či třídách).

(Písek, 180908-2.)

<<<

>>>

Vesmír (veškerenstvo, svět vůbec) a čas

Tomáš Akvinský začíná svůj text „O věčnosti světa“ (De aeternitate mundi) takto: „Předpokládejme, ve shodě s katolickou vírou, že svět měl počátek v čase“. Z dalšího výkladu hned vyplývá, že jde o to, zda vůbec něco, co nebylo stvořeno Bohem, existovalo odevždy. V odmítnutí této možnosti se Tomáš opírá nejen o „víru“, nýbrž také o učení filosofů (které ovšem nejmenuje, jen je charakterizuje, tedy zjevně jen „některých filosofů“). A potom se zabývá možností, že odevždy existovalo i něco, co bylo stvořeno Bohem, i když rovněž odevždy (s možným, ale odmítnutým odvoláním na nezměrnou boží moc, včetně této možnosti).

Považuji za velmi zajímavé, že se – jak se zdá – Tomáš nezabývá hned také myšlenkou, jak je to vlastně s tím „časem“, a to nejen s časem věčných, ale stvořených skutečností, ale i s časem samotného Stvořitele. Je vůbec možno mluvit o stvoření (tedy počátku, vzniku) času věčných, ale stvořených „věcí“, nebo je nutno čas sám předpokládat jako stvořený i pro počátek samotného aktu stvoření, tedy za jakousi samostatnou skutečnost, nejen spadající do rámce skutečnosti Boha, anebo spíše za do té míry s Bohem spjatou, že ani nemusela být stvořena? Je to zajímavé zejména v souvislosti s tím, že o řadu staletí před

ním byl Augustin přesvědčen, že čas byl stvořen, že je součástí stvoření. To by ovšem znamenalo, že sám Bůh ani není v čase, ani nemá žádný „svůj“ čas (netotožný s časem stvořeného světa); jinak by totiž vznikla otázka, jak může být (existovat) jeden základnější čas, v němž došlo nebo dochází k startu (počátku a pokračování) nějakého jiného, druhotného času. Jistou analogii na nižší úrovni bychom mohli spatřovat např. k odlišnému „spádu“ časových průběhů třeba v buňce a vedle toho v celém vícebuněčném organismu (jehož ona buňka je součástí), eventuálně různého „spádu“ času historický událostí a přírodních událostí, atd.

(Písek, 180909-1.)

<<<

>>>

Uskutečňování jako pohyb

Aristotelés považoval za „jsoucí“ nejenom uskutečněné (skutečné), ale také možné. To znamená, že minulé (pominulé) zahrnul do jsoucího, stejně jako to právě se uskutečňující (tj. aktuální), a naproti tomu to, co ještě není, dělil na možné a nemožné. To čteme v *Metafysice* XI,9, 1065b). A protože krátce na to čteme, že „Je tolik druhů pohybu a změny, kolik je druhů jsoucího“, dá se z toho odvodit, že i to, co se už stalo (a je jsoucí jakožto minulé), se může měnit (pohybovat), a dále, že i to co je pouze možné a ještě nenastalo, se může měnit (pohybovat), totiž právě uskutečňovat. Naproti tomu, jak to vypadá, Aristotelés neuvažoval vůbec o tom, jak se může měnit nejsoucí ve jsoucí, totiž jak se může změnit nemožné v možné (a tím ve jsoucí). Dnes už se na to nutně díváme trochu jinak. Především máme pochybnosti o tom, zda se může měnit (pohybovat) ještě i to, co se (jednou) už stalo a co – jak říkáme – už nemůže být jinak. A pak máme určité, zatím obvykle málo vyjasněné představy či pochybnosti, jak se může z nemožného stát možné, když ze zkušenosti víme, že se to dá dokonce i uměle zařídit, aby se okolnosti upravily tak, aby se nemožné stalo možným. Vše ovšem záleží na tom, co rozumíme pod „možným“ a co naopak pod „nemožným“. Nejčastěji usuzujeme podle toho, zda se zdařilo provést něco, co až dosud vypadalo jako nemožné – a pak se to ukázalo být možným. Skvělý příklad je možno uvést ze současného výzkumu místa života (živých bytostí) ve Vesmíru (nebo jen v naší Galaxii nebo jen ve Sluneční soustavě). Buď tam život už někdy byl (v nějaké jakékoli formě), anebo tam život můžeme zanést. Vyplývá z toho, že tam je život možný? Pak by byl život možný v celém Vesmíru, jakmile se ukázal jako skutečný na některé planetě některé z biliónů hvězd. Když se něco velice nepravděpodobného objevila někde ve Vesmíru, můžeme to pokládat za doklad toho, že to pro celý zbývající Vesmír je možné? Nemusíme se vždy také tázat, jaké jsou nepřekročitelné podmínky toho, aby se něco uskutečnilo a tudíž aby se nejprve stalo možným? Co to potom je taková „podmínka“ ve vztahu k oněm „možnostem“ – je taková podmínka sama skutečná, anebo je jen možná, ale může se eventuálně stát skutečnou? Není to pouhý věčný kruh? A co všechno to již nastalé, uskutečněné: v jakém smyslu lze o tom všem mluvit jako o „skutečném“ a nejen „možném“? – Tady je třeba udělat náležitý pořádek.

(Písek, 181001-1.)

<<<

>>>

Ne-věc (angl. no-thing)

Navykli jsme si všechno, o čem něco říkáme nebo na co myslíme, označovat jako „věc“ (ve smyslu „něco“, „předmět“ apod.) Přitom ne vždy myslíme pouze něco skutečného, tak. např. čísla nebo geometrické útvary můžeme myslit naprosto přesně, ale za „skutečné“ (ve smyslu skutečně se vyskytující, existující) je přesto nemáme. Když tedy v angličtině slovo „nothing“ (= no-thing) znamená „nic“, rozhodně to neplatí ani o číslech (třeba 2024) ani o geometrických obrazcích (jako je čtverec nebo trojúhelník apod.). „Nic“ zkrátka může znamenat třeba jen slabé nic, ale naproti tomu také silné, naprosté nic. O naprostém „nic“ nemůžeme naprosto nic vypovídat, nemá žádné vlastnosti, je vlastně nutně jen „jedno“, neboť nejsou různé „nicky“. To má ovšem ten důsledek, že „popírání“ něčeho, že to je „nic“, neznamená, že nejsou jiné „věci“ (jiná „něca“), nýbrž jenom to, že toto konkrétní „nic“ je opravdu „ničím“, tj. není, není jsoucí, není skutečné, nevyskytuje se atp. V matematice se např. „nic“ označuje jako „nula“, ale nikoli důsledně, jen při označování počtu „něčeho“, čeho je nebo může být jinak více, ba mnoho. O „ničím“ také mluvíme tehdy, když chceme zdůraznit jakousi nedůležitost, bezvýznamnost něčeho (třeba když se někdo omlouvá, že do nás trochu vrazil, a my odpovíme, že to „nic není“). Tady přistupuje další, obvykle přehlížený moment: šlápnutí nebo strčení je děj, podobně jako omlouvání toho, co se stalo, jakožt i odpovídání na to, které je spíše zamlouváním. Tu se ukazuje, že mezi přísně vzato jsoucím (věcným, předmětným) a jen přibližně vzat nedůležitým, omlouvaným a zamlouvaným je jen malý, zásadě pominutelný (a obvykle pomíjený) rozdíl.

(Písek, 181001-2.)

<<<

>>>

Nebýt „jsoucnem“

O všem, co „jest“, říkáme, že to je „jsoucno“; jsoucno, které „není“, se nám jeví jako nesmysl: co není, nemůže být „jsoucnem“. A tak musíme přistoupit k tomu, že to, co není jsoucnem, je zřejmě nejsoucnem. Ale jak potom můžeme o nejsoucnu říci, že v nějakém smyslu přece jenom „jest“?

(Písek, 181001-3.)

<<<

>>>

Myšlení, mysliti

Naším problémem bude (a je), jak odpovědět na nám adresovanou výtku, že jsme náležitě nevymezili, co chápeme pod slovem (slovesem) „mysliti“, případně pod substantivem „myšlení“. Rozhodně se nenecháme vyprovokovat k tomu, abychom se sami pokoušeli definovat, co to je „myšlení“. Vždyť tomu už je hodně přes 60 let, co jeden z největších myslitelů předcházejícího století proslavil sérii přednášek, nazvanou „Was hei3t Denken?“ (Nedávno vyšla tiskem i česky, i když v opisech kolovala v překladu již mnoho let.) V podobě jakési základní či spodní melodie (jakéhosi „cantus firmus“) se tam opakuje upozorňování na povážlivou okolnost, že prý dosud nemyslíme, ale že se to musíme začít učit. O myšlení totiž můžeme právem říci něco podobného, co velký myslitel starověku řekl o „člověku“, totiž že „myšlení je to, co každý zná a ví“, a to z vlastní zkušenosti.

Ovšemže to, co „každý zná a ví“, je většinou nepřesné až vágní, takže s tím nelze vážně pracovat. Pod „myšlením“ tedy budeme napříště vždycky myslet myšlení lidské, a to i když přiznáváme, že někdy se i zvířata nebo ptáci atd. zdají, že myslí. A navíc musíme připustit, že ne každé myšlení nějakého člověka je už tím myšlením, které máme na mysli. Budeme tedy za skutečné (opravdové) myšlení považovat jen takové myšlení, které je schopné reflexe, tj. obrácení části zájmu od toho, co je myšlením myšleno, na to, že a jak je myšleno.

(Písek, 181002-1.)

<<<

>>>

Myšlení, mysliti

Když budeme mluvit „myšlení“, budeme mít na mysli opravdové (skutečné) myšlení, nikoli pouze něco, co jako myšlení jen vypadá, ale skutečným myšlením není. Pod „myšlením“ tedy máme na mysli spíše disciplínu než nějaký zvnějšku pozorovaný jev (fenomén). A jako disciplína musí opravdové myšlení vyhovovat jakýmsi základním nárokům, bez nichž by se nikdy disciplínou nemohlo stát. Co je tedy možno uvést jako nezbytnou náležitost opravdového (skutečného) myšlení (které se jako myšlení jen nejeví, ale vskutku jím je)? Tradičně se vždycky mluvilo o tom, že to je pojmovost: myšlení, které není myšlením pojmovým, není možno považovat za uspokojivé, ba ani jen za dostačující. Je to spíše myšlení jaksi nedochůdné, nepravé, jen jakýsi „jev“ bez náležitého „obsahu“ – prostě nevyhovuje nárokům, kterým každé opravdové myšlení musí dostát, chce-li být za skutečné myšlení považováno. Myšlení (opravdové) je tedy od nároků, kterým má a musí dostát, neodlučitelné, je s nimi takříkajíc „srostlé“ – jak „roste“ myšlení, tak rostou také nároky na ně, a opačně: jak rostou nároky na myšlení, tak se zkvalitňuje samo myšlení tím, jak se jimi řídí a spravuje. Teprve myšlení, které se těmito nároky spravuje, se stává myšlením pravým.

(Písek, 181002-2.)

<<<

>>>

Pohyby vnější a vnitřní

Nutné je principiálně rozlišovat pohyby pouze vnější (přemísťování) a pohyby vnitřní nebo také vnitřní (dění). Ve skutečnosti se ovšem setkáváme jen s kombinacemi různých, nejčastěji mnoha až velmi mnoha pohybů vnějších i vnitřních, kdy se eventuálně musíme rozhodovat, které pohyby můžeme zanedbat, protože pro náš účel nemají větší důležitost (někdy je relativní nedůležitost tak nepatrná, že se naší běžné kontrole docela vymyká). Pod termínem „vnitřní“ nemusíme vždy mluvit o pohybu „ne-předmětné“ a „yacute“, ale může jít také jen o pohyb rovněž vnější, ale vůči nějakému jinému, jež nějak zahrnujícímu pohybu relativně vnitřní. Uvedme příklad třeba z astronomie: planeta C se pohybuje po dráze téměř kruhové (nebo více či méně eliptické) vcelku pravidelně, takže se ve většině případů nemusíme starat ani o geologické (planetologické) změny pod jejím povrchem, ba dokonce ani o eventuální kontinentální drift, který třeba i mocně mění tvářnost jejího povrchu (např. velkými sopečnými výbuchy apod.). Naproti tomu musíme brát v úvahu působení ostatních planet téhož systému, které rovněž ovlivňuje pohyby uvažované planety, byť rovněž jen málo a dlouhodobě. A přitom vůbec nemusí (ale ovšem

může) jít o niterné dění událostného typu, když se přesouvají kontinenty! A naproti tomu postup evoluce živých organismů na planetě může mít docela silný vliv na geologické složení pevniny nebo mořského dna, např. sedimenty reliktní obrovské spousty mikroživočichů mohou vyvolat složení vrstev vápence, apod.

(Praha, u Martiny, 181006-b.)

<<<

>>>

Kvantifikace a nepřesnosti

Kvantifikace je vždycky nějak spjata se zanedbáním detailů, které se mohou projevit až po delším nebo i velmi dlouhém čase. Jinak řečeno, stálým průvodcem každé kvantifikace je nepřesnost, byť v naprostých drobnostech (ale někdy jsou ty nepřesnosti až moc velké – např. časové odhady v kosmologických „teoriích“ apod.). Vlastní problém je připisování pravděpodobnosti náhod její mohutné zvyšování s obrovským množstvím neorganického „dění“, jakož i s obrovskými časovými dimenzemi. Tak třeba vznik života je teoreticky vysvětlován jako zvyšování pravděpodobnosti této „náhody“ nepředstavitelnou mnohostí nejen galaxií, ale i supergalaxií atd., ne-li přímo vesmírů, jakož i jejich nepředstavitelně dlouhým „vývojem“ (nikoli pouze proměnlivým trváním). Ostatně je zřejmé, že vznik života v galaxiích a vůbec ve vesmíru je vysvětlován nikoli setrvačností (či setrvačnostmi, pokud jsou mnohé a na sobě „nezávislé“), nýbrž vývojem (evolucí) – což je de facto vlastností či příznakem života. Tedy vlastně oživeností vesmíru samého! Panspermie je pak už ve skutečnosti zbytečná.

(Praha, u Martiny, 181006-c.)

<<<

>>>

Věčný návrat téhož a kauzalita

Nietzschova myšlenka „věčného návratu téhož“ má ve skutečnosti smysl jen jako provokace: jde o jakýsi poslední výkřik umírající myšlenky všeobecné kauzality, v níž všechno následné je již nějak obsaženo v předchozím jako v příčině. Sama složitost či spíše komplexita dění v oživeném světě nám vnuká myšlenku na náhodné úchylnosti od „téhož“; a to, že taková úchylnost jen prostě nezaniká a nemizí, svědčí o tom, že vedle kauzality (a vlastně proti ní a nad ní) se tu uplatňuje jakási protitendence, usilující nikoli o zachování téhož, nýbrž usilující o zachování jiného, jakoby „náhodně“ odlišného, oproti dosavadnímu „nového“, novým směrem se vydávajícího. Jde tu o reakci na neslýchanost toho, že mohou vznikat nové věci, kterých dosud nebylo a ani být nemohlo, protože v tom „dosavadním“ jich prostě nebylo. Samotné slovo „vývoj“ („evoluce“) mylně sugeruje jakési rozvíjení něčeho, co už tam, byť v zavinuté podobě, ve skutečnosti přece jen bylo. Ovšem myšlenka „vývoje“ je převratná právě tím, že umožňuje (a přímo dává) vzniknout něčemu docela novému, nebývalému, zkrátka nové „kvalitě“. Tam, kde se v pořadí nic nemění, ale všechno se jen do detailu stále opakuje (jakkoli složitě!), je vývoj nemožný. Proto Nietzschevě myšlence „věčného návratu téhož“ musíme porozumět jako krajnímu zpochybnění a odmítnutí „vývoje“, neboť skutečný vývoj je možný jen tam, kde jsou možné odchylky a nahodilosti, které hned nezanikají, ale jsou aktivně „uchovávané“ a „replikované“, jakoby nově vsunuty do procesů a dějů.

(Praha, u Martiny, 181006-d.)

<<<

>>>

Událost jako model

Tak jako si první geometři ustavili trojúhelník jako myšlenkový model, aby pak na něm mohli zkoumat jeho vlastnosti, můžeme si ustavit jako myšlenkový model také „událost“. Bude tu ovšem mít velký význam to, že trojúhelník byl jako rovinný útvar již od počátku míněn jako nezávislý na čase, tedy jako v čase neproměnný, zatímco myšlenkový model události musí mít rovněž od samého počátku na paměti povahu dění v čase, tedy jako něčeho, co má svůj počátek, průběh a konec. To má ovšem dalekosáhlé důsledky: zatímco se nemusíme starat o to, nakolik vlastnosti modelu třeba pravoúhlého trojúhelníku odpovídají skutečnosti (neboť ve světě, tj. např. ve Vesmíru, žádné takové trojúhelníky nemůžeme „objevit“, protože se tam „nevyskytují“), nejrozumnější události se ve světě skutečně dějí, odehrávají, mají v něm své počátky, svůj průběh i své konce, takže své „pojetí“ (tj. pojmové uchopení) modelu události musí nějak odpovídat něčemu skutečnému (i když jen v některých ohledech). Zároveň však musíme podržet v paměti, že sám „pojem“ trojúhelníku nemá vlastnosti rovinného útvaru (tj. nemá žádné úhly ani plochu atd.), takže ani sám „pojem“ události nemá resp. nemusí mít počátek ani konec v čase, nemusí se sám „odehrávat“ („dít“), zkrátka nemusí mít vlastnosti skutečné události (byť pouze některé, neboť sám jakožto akt pojmání se ovšem také musí „dít“, stejně jako se musí „dít“ akt pojmání trojúhelníku). Pojem „události“ je ovšem myšlenkový útvar, jímž jsou skutečné události pouze míněny, nikoli napodobovány, zatímco model „události“ nám umožňuje mýnit (pojmovit) událost jako takovou, tedy v její totožnosti (identitě), takže se k ní (jakožto modelu) můžeme kdykoli jako k takové v myšlenkách vrátit. To vedlo mnohé myslitele k tomu, že nerozlišovali skutečné události od jejich myšlenkových modelů a že skutečné události chápali jako totožné se sebou, takže je jako totožné se sebou také mínili (čímž de facto popřeli jejich dění, tedy proměnlivost, neidentičnost se sebou).

(Písek, 181007-1.)

<<<

>>>

Pojem a pojaté

Když mluvíme o historickém vzniku pojmového myšlení, zaměňujeme často chápání „pojmu“ jakožto pojmajícího za jeho pochopení jakožto pojatého. To vysvitne docela zřejmě, když pojem sám pojmem jako prostředek (nástroj) chápání (pojímání) a tak jej ve skutečnosti „zpredmetníme“, tj. učiníme čímsi, co je poято, uchopeno. Ale můžeme něco podobného vůbec připustit? Co vůbec můžeme říci o určitém pojmu jakožto o „předmětu“? Jaké vlastnosti (či jiné náležitosti) může či musí vykazovat pojem jakožto „předmět“ (jako předmět pojatý a tedy nikoli jako součást pojmání jakožto myšlenkového aktu, výkonu)? Čím se pojem třeba kruhu stává pojmem právě kruhu? Jaké vlastnosti musí mít pojem kruhu, aby byl vskutku pojmem kruhu? – Pochopitelně se ve svém myšlenkovém postupu (pojímání, chápání) můžeme soustředit na cokoli, tedy nejen na něco skutečného, ale také na něco jen míněného, vymyšleného – tudíž i na „pojem“ jakožto „předmět“. Jenže je pojem jakožto předmět vůbec mýnitelný,

aniž bychom jej jako předmět svým „míněním“ nejprve konstituovali, ustavili? Proč jej vlastně chceme mínit jako cosi zvláštního, odlišného od samého aktu mínění něčeho jiného, vskutku pojímaného (čeho je míněný „pojem“ pojmem)? Vždyť my se přece zajímáme především o pojímání, tedy o myšlenkový akt, výkon, nikoli o nějaký pojem jako cosi předmětného?

(Písek, 181007-2.)

<<<

>>>

Změna a „jsoucno“

Už nejstarší řeční filosofové se mezi sebou lišili v chápání „změny“, vůbec pohybu a proměnlivosti. Někteří měli za to, že o tom, co se mění, není možná žádná věda; takže z toho vyplývalo, že věda je možná pouze o tom, co se nemění. Jiní však měli za to, že se mění vůbec všechno, že „všechno teče“, ale nevyvozovali z toho závěr, že o tom nelze nic pořádného vědět. Zvláštní však bylo, že ani v jednom extrémním pojetí se změna a neměnnost nedávaly do přímé souvislosti s tím, zda něco „jest“ nebo zda to „není“; jen eleaté měli za to, že „být“ znamená „být neměnný“ (to, co jest, nikdy nebylo a nikdy nebude, jen vždycky jest). A tak když Aristotelés na počátku 4. knihy Metafyziky řekl, že „je taková věda, která se zabývá jsoucím jakožto jsoucím“, nebylo z toho patrné, zda to znamená, že se zabývá jen neměnným, nebo zda se zabývá také změnou – a změna znamená, že nikdy není celá „právě jsoucí“, ale je v ní vždycky něco nejsoucího, buď že to už není (a už to pominulo), nebo to ještě není (a ještě to nenastalo), nebo obojí. Proto překlad Aristotelova „*to on hé on*“ je zjevně lépe překládat jako „jsoucí, pokud jest“, než jako „jsoucí jakožto jsoucí“. A tím je vlastně zdůrazněno, že je něco jiného, říkáme-li o „jsoucím“, že se právě nyní děje, anebo říkáme-li, že se sice právě nyní děje, ale že se dělo už také dříve nebo že se ještě bude dít později: A je zároveň také zřejmé, že máme-li oprávněně říci o něčem, co se už stalo, ale co se ještě bude odehrávat, ačkoliv se děje právě nyní, že „jest“ jsoucí, pak musíme ono již minulé, jakož i ono ještě nastávati mající, nějak chápat jako sjednocené, nějak integrované v celek. A právě jen o celku nějakého dění můžeme říci, že „jest“, pokud ten celek nechceme rozdrobit či rozsekat na nějaké atomy jsoucnosti, které spolu nijak nesouvisí a mohou být zaměněny s jinými (či vyměněny za jiné).

(Písek, 181010-1.)

<<<

>>>

Událost jako „celek“

Událost nemůžeme chápat jako postupné vystřídání aktuálních „jsoucností“, které spolu nejsou nijak vázány, nýbrž musíme ji vidět jako integrovaný celek: událost je „jsoucí“ ve smyslu „bytí“, nikoliv ve smyslu té které aktuální „jsoucnosti“. Událostné dění proto není pouhou postupnou změnou aktuálního vzezření (pouhým vystřídáním aktuálních vzezření, jimiž se ta která jsoucnost „ukazuje“), nýbrž je kontinuální proměnou jedné jsoucnosti v jinou, aniž by došlo ke ztrátě celkové totožnosti té události, která se právě děje, odehrává. A samo událostné dění nemůžeme považovat za nějaký samospád, nýbrž musí být ve svém bytí vykonáváno, a to nutně znamená, že musí být vykonávána i ona integrující aktivita, bez níž by se událost nikdy nemohla integrovaným, sjednoceným celkem

vůbec stát. A protože žádnou aktivitu, žádný typ akce nemůžeme připsat událostnému dění samému, musíme tématizovat příslušného aktéra oné integrace, totiž subjekt události. Událost se z pouhé změny může stávat událostí jen díky tomu, že se ustaví jako subjekt (nebo také, že ustaví, konstituuje svůj vlastní subjekt). Samozřejmě to vyžaduje upřesnění toho, co myslíme pod „celkem“ – máme na mysli celek, integrovaný vnitřně (niterně), nikoli zvenčí – nejsme a nemůžeme to být my jako třeba pozorovatelé nebo jiní aktéři, kdo pouhé hromady vnímáme a chápeme jako „celky“ (tedy pseudo-celky).

(Písek, 181011-1.)

<<<

>>>

Pojmy a jejich „zázemí“

Pojmy jsou záležitostmi myšlení, bez myšlení nijak nemohou obstát. Přesto mají vůči myšlení (a to vůči příslušnému myšlení, které jich užívá) jistou svébytnost či samostatnost, a to proto, že svým vztahem (přesněji: některými svými vztahy) míří mimo právě to myšlení, které jich užívá, a to jednak k jiným pojmům a tím i jinému myšlení, jednak k „věcem“ (věc = *res*), jež vůbec nejsou (resp. nemusí být) součástí ani složkou jakéhokoli myšlení. A právě tyto „věci“ představují jakési věčné „zázemí“ pojmů (a tím ovšem i myšlení, které s těmi pojmy pracuje). Myšlení proto nikdy není pouhá subjektivita, jak mají za to skeptikové; myšlení má nepřehlédnutelné a nenahraditelné vazby ke „skutečností“, které nejenom že nejsou součástí a ani složkou příslušného myšlení, nýbrž nejsou v jistém ohledu ani druhotně závislé na onom myšlení, podržují si proti němu jakousi svébytnost a samostatnost. Myšlení může zpětně (a jen zpětně, tj. rozhodně ne přímo) ovlivňovat toto zázemí, k němuž se prostřednictvím pojmů (ale i představ, pocitů, dojmů a „zkušeností“ jiného typu) vztahuje. Ovšem tento vztah myšlení (a tedy i pojmů) ke „skutečností“ se může „realizovat“ (uskutečňovat) jen vazbou myšlení na jiné aktivity téhož myslícího subjektu, jež nezůstávají pouze na půdě myšlení a myšlenkové aktivity, nýbrž zasahují aktivně do sféry fyzických výkonů (které na pouhé myšlenkové výkony nelze redukovat).

(Písek, 181020-1.)

<<<

>>>

Myšlení a dějinnost

Myšlení je vždycky myšlením něčeho nebo na něco – má zkrátka svůj „předmět“ (přesněji řečeno své předměty, neboť obvykle je těch předmětů několik, někdy dokonce více než několik). Bylo by dokladem malého porozumění pro povahu „myšlení“, kdybychom zanedbali jeho vazbu na jazyk a tím na dějinnost (a dějiny vůbec). České slovo „myšlení“ poukazuje k jakési aktivitě; to si uvědomovali již mnozí myslitelé dosti dávno (třeba důrazem na principiální rozdíl mezi „myšlením myslícím“ a „myšlením myšleným“). Uvažme příklad: myslíme na tvar čtvercového záhonu v parku, tedy na jeho čtvercovost. To znamená, že dáváme do myšlenkového vztahu myšlenku čtverce a myšlenku záhonu a jeho tvaru. Ten záhon je sice skutečný, ale právě proto jej musel někdo vytvořit a udržovat, takže poukazuje k tomu, co se muselo stát, aby tady ten záhon byl a aby měl ten tvar, který nás zajímá. Ovšem aby nás ten tvar mohl vůbec zajímat, musíme si uvědomit (a tedy myslit), že takový tvar má nějaký význam, nějakou relevanci, a

to aniž by musel být „realizován“ do nějakého záhonu nebo čehokoli jiného. A to znamená, že jsme již dříve takový tvar měli na mysli, tj. myslili, tedy že i zde máme významný poukaz k minulosti našeho myšlení tohoto tvaru a podobných tvarů. A že jde nejen o minulost naši osobní, ale o minulost celého oboru myšlení o tvarech (např. o minulost geometrie), ví každý žák, který je uváděn do tohoto oboru ve škole. A právě zde se ukazuje, že dějinnost a dějiny nespočívají jen v tom, že se „dějí“, nýbrž také v tom, že něco jakoby hráz staví proti dějinnosti a vůbec proti změně,

(Písek, 181020-2.)

<<<

>>>

Existování a existence

Latinské sloveso *existo, existare* (tedy nikoli *existere*) lze etymologicky odvozovat od *ex-sto, ex-stare*, tedy jako „státí ven (ze sebe). O existenci můžeme proto mluvit jen v případě jsoucna, která jsou schopna „stát ven“ (ze sebe, nikoli z nějakého souboru jsoucna). A co to vlastně znamená, že nějaké jsoucno stojí ven ze sebe? Pochopitelně to nemůžeme vyložit v tom smyslu, že samo sebe opouští, že přechází do nejsoucna (ve smyslu do bylosti) a že tím od sebe odchází. Ale nemůžeme to prostě jen obrátit a pochopit to jako akt, jako akci vyjití ze sebe a rovnou k sobě, neboť taková akce může běžně vypadat jenom tak, že spolu s uskutečňováním se stává bylostí. Proto lze ono „stát ven ze sebe“ chápat nikoliv jako akt uskutečňování ve směru z budoucnosti do bylosti, nýbrž jako vykloněnost do budoucnosti, což ovšem nemá a nesmí mít podobu aktivního vyklánění (tj. podobu akce, výkonu). Proto ono „stare“, státi (nikoli stavěti se – to by byl uskutečňující se výkon). A to nás vede k závěru, že nemůže jít o „jsoucno“ v běžném smyslu, nýbrž že jde o jsoucno-subjekt; jen subjekt je schopen stát ven ze sebe, tedy nejen stát, ale stát ven ze sebe, neboť jen to mu umožňuje se k sobě „vracet“ nejen jako k bylému, k již pominulému, už v minulosti uskutečněnému, nýbrž jako k aktuálně přítomnému (který je v tomto odstupu od sebe i přístupu k sobě „při tom“).

(Písek, 181024-1.)

<<<

>>>

Bytí a trvání

„Bytí“ nelze redukovat na pouhé trvání, neboť trvat může něco pouhou setrvačností; naproti tomu bytí je zapotřebí vykonávat. Když tedy o něčem řekneme, že „jest“ – a míníme tím pouhé trvání (tj. že už proto, že to „jest“, že to i v nejbližší, ale i vzdálené době stále ještě „bude“), dopouštíme se jakési „přibližnosti“, totiž že to asi stále ještě bude, pokud nedojde k nějakým změnám. To však neplatí, pokud máme na mysli naprostou přesnost – a tudíž neprostou totožnost toho, co „jest“ nyní, s tím, co „bylo“ předtím, jakož i s tím, co „bude“ ustavičně i potom. Taková naprostá totožnost však nejenže nikde v našem Vesmíru neexistuje, ale ani existovat nemůže, neboť ten je „založen“ na dění, na událostech.

(Písek, 181026-1.)

<<<

>>>

[Učení se]

Fenomén „učení (se)“ nebyl a dosud není brán (a chápán) s náležitou vážností a respektem. Znamená především, že neplatí absolutní (resp. stoprocentní) kauzalita. Něco z toho, co se právě děje (nebo dělo), se v některých ohledech může dít také jinak, odlišně. A to znamená, že jsme na stopě jakési průchodnosti či průlinčitosti všeho dění: každé opravdové dění má v sobě zabudovány momenty, které ještě v té chvíli nejsou rozhodnuty, ale které se teprve rozhodují, přesněji: které jsou rozhodovány, o kterých je rozhodováno (nikoli však, že by o nich už bylo rozhodnuto). To znamená, že celý svět opravdového dění je sférou připravenou pro zásahy aktivních činitelů, akterů, tj. „subjektů“, které nejsou předem nařízeny ani neprogramovány, k tomu, jak zareagují na danou situaci, ale mají v tom ohledu jistou „volnost“, „vůli“, „svobodu“. Žádná situace není předem úplně rozhodnuta, i když je „reálná“ (skutečná) a není pouze virtuální (nevzniká zároveň s aktivním zásahem subjektu do ní), ale není ani předem definitivně určena, determinována.

(Písek, 181027-1.)

<<<

>>>

Možnost a jsoucí

„Jsoucí“ je buď možné nebo uskutečněné; jsoucí možné se stává skutečným v pohybu uskutečňování (tj. výkonu uskutečňování). Pohyb uskutečňování je přechodem jsoucího možného ve jsoucí uskutečněné. Mluvíme v takovém případě také o „vzniku“. Ale co zánik? Jakým pohybem je zánik? Přechodem čeho v co: tak se skutečné (rozumí se aktuálně skutečné) stává – čím? Snad „možným“? A jakém smyslu? Jistě nikoli tak, že by šlo o takové „možné“, které by bylo možno znovu uskutečnit?! Jen třeba tak, že je znovu „uskutečněno“ pouze ve vzpomínce (neboť ve skutečnosti „už není“)?

Problém: jaký je ontologický status „možného“? Jak můžeme o možném mluvit jako o nejsoucím? V jakém smyslu můžeme pro možné použít termínu „virtuální“? Neskutečné může (ale nemusí) být možné. Jak je to s nemožným? Je nemožné totožné s nejsoucím? Může se nemožné změnit v možné? Pokud ani, musíme připustit, že se může měnit též ve skutečné. A v jakém smyslu je „nejsoucí“ možné? A v jakém nemožné?

(Písek, 181012-1)⁴

<<<

>>>

Jsoucí a možné

Aplikace na „událost“:

Na svém začátku je celé událost možná, ale postupně se uskutečňuje. Ve svém průběhu je událost jednak možná (to je její budoust), jednak skutečná (je to jen její

⁴ Autorova poznámka v závorce svědčí o tom, že jde zřejmě o dřívější záznam: „Z přípravy na seminář [Školy] Aria, původně.“

aktuální jsoucnost, nebo i její bylost?). Jak označíme bylost události, budeme-li „skutečné“ redukovane chápát jako „aktuálně skutečné“?

„Možná jsoucnost“ různých fází budosti není pro všechny fáze stejná, ale musíme předpokládat, že tyto fáze jsou v nějakém pohybu, i když ještě nejsou aktualizovány v tom kterém uskutečňování. Podobně, i když zároveň odlišně, se to má s různými fázemi bylosti, které se s postupem uskutečňování celé události, stávají stále „bylejšími“ (a minulejšími, tj. staršími).

Náš myšlenkový experiment vlastně spočívá v tom, že nejprve ustavíme a zavedeme pojem „události“, což znamená, že předběžně ustavíme intencionální model události, a pak budeme pokusně zavádět tento pojem do některých (jen vybraných!) aristotelských souvislostí. Tak např. dáme Aristotelův výměr pohybu jakožto uskutečňování možného do souvislosti s „událostmi“: událost totiž nemá v sobě nic, co by se neměnilo, žádnou „substanci“. A přesto je integrovaná, je to jedna událost.

(Písek, 181012-2)⁵

<<<

>>>

Boj sebe proti sobě

V jednom z rukopisných zlomků uvádí Paul Ricoeur (in: *Vivant jusqu'à la mort*, Paris 2007, p. 129) citát z interview Jacquesa Derridy, které vyšlo v *Le Monde*, 9. září 2004): „Je suis en guerre entre moi-même.“ Pochopitelně nemám teď možnost si ověřit, v jakém smyslu to Derrida míní, a tak mi nezbyvá než si to interpretovat po svém (třeba to míní v souvislosti s častými kritikami, že si nepočíná jako filosof, ale spíš jako sofista – bylo by lákavé to interpretovat tak, že Derrida zápasil jako filosof celý život se svými sklony k sofistice). Ale mně teď půjde o něco jiného : jak je vůbec možné bojovat či dokonce válčit sám se sebou resp. mezi sebou)? Kdo je potom ten bojující a kdo zase ten, s nímž je bojováno? A jak je možno si představit či spíše pomyslit hledisko, z něhož se ta či ona fáze či etapa boje ukazuje jako pravá nebo zase jako nepravá? Nevrhají tyto otázky nové světlo na pojetí „subjektu“? Neznačeno by takové válčení se sebou samým vlastně popření identity resp. jednoty, sjednocenosti subjektu? Nebylo by takové válčení sebe sama se sebou samým (proti sobě samému) vlastně dokladem jisté schizoidnosti nejvlastnější ek-sistence subjektu? A protože subjekt nemůže rozhodovat sám o sobě leč druhotně, neznačeno by to, že v takovém případě by šlo o jakousi vadu vlastního založení subjektu samého (neboť subjekt nemůže založit sám sebe)?

(Písek, 181113-1.)

<<<

>>>

Boj sebe proti sobě

Derrida v uvedeném citátu z *Le Monde* říká vlastně – přesně vzato – že sám v sobě válčí resp. že je ve válce sám uvnitř sebe („Je suis en guerre entre moi-même.“). Je vůbec možné, aby nějaký subjekt byl ve sporu, v boji či dokonce ve

⁵ Autorova poznámka v závorce svědčí o tom, že jde zřejmě o dřívější záznam: „Z přípravy na seminář [Školy] Aria, původně.“

válce sám v sobě (a tedy sám proti sobě)? V jistém poněkud zjednodušeném případě je to nejen možné, ale je to vlastně docela běžné a k bytí subjektu to de facto náleží. Subjekt je ve své nejvlastnější aktivitě zdrojem něčeho nového, tedy něčeho, co není pouhým přetrváváním toho předchozího, toho dřívějšího. A pochopitelně se může stát, že to nové je nejenom jiné, ale může to stát a působit proti tomu starému (ale není to nezbytně nutné). Dále je tu možnost, že to Derrida nemínil leč metaforicky (takže náš důraz na pojmovou přesnost by byl přehnaný a tedy nemístný): boj proti sobě by mohl být míněn jen tak, že se subjekt tímto způsobem jakoby osvobozuje od svých sklonů, tendencí a návyků. K tomu, abychom takto mohli rozhodnout, by samozřejmě bylo nutné znát i kontext Derridova výroku (a znamenalo by to zajisté i jisté znevážení onoho výroku). Nepochybně by bylo asi rozhodující přezkoumat, nakolik je přesně míněno ono „uvnitř sebe sama“, tj. do jaké hloubky to „do nitra“ zasahuje.

(Písek, 181113-2.)

<<<

>>>

Smrt (smrtelnost) - reakce na ni

Francouzský termín pro „smutek“ je „le deuil“. Fráze : „en signe de deuil“ – ve znamení smutku; zarmoutit; „faire son deuil de qu.“ – fam. – udělat na čím kříž (rozloučit se s tím) ; „être en deuil de q.“ – žet něčeho; „quitter le deuil“ – odložit smutek ; „conduire, mener le deuil“ – jít v čele smutečního průvodu ; etc. Odlišné výrazy pro druhy smutku (či spíše jen odmítajícího nebo zase smířlivého smutku – ve vztahu ke smrti a smrtelnosti) podle Ricoeura): contestation – popírání, spor, rozepře, diskuse ; „l’espérance“ – naděje, doufání; „la consolation“ – útěcha ; „le consentement“ – souhlas, svolení, přivolení; „la plainte“ – žal, nářek; „la lamentation“ – nářek, stěžování si; „la tristesse du fini“ – smutek z konce;

To vše ukazuje rozmanitost lidských reakcí na vědomí smrti, jak se ukazuje ve francouzském jazyce.

(Písek, 181115-1.)

<<<

>>>

Ricoeur, Paul (o sobě)

V rukopisných poznámkách, vydaných po smrti, si Paul Ricoeur klade takové otázky, jako « Suis je encore chrétien? » (p. 31), nebo « moi non plus je n’attends pas la résurrection pour moi » (p. 129). A výslovně praví : « Je ne suis pas un philosophe chrétien, ... » (p. 107).

(Písek, 181115-2.)

<<<

>>>

Křesťanství (a křesťanskost) filosofa

Nejčastěji se setkáváme s jistou zmateností při užití adjektiva „křesťanský“ v případě filosofa. Označíme-li někoho jako křesťanského filosofa, neznamená to, že to je filosof, zakládající svou filosofii v křesťanství nebo na křesťanství, nebo také jinak: že jde o filosofa, jehož filosofie vyrůstá z křesťanství jako ze svého základu. Obvykle nejde o víc než o zařazení či přiřazení konkrétního filosofa k jisté skupině nebo proudu myslitelů (a otázka vztahu mezi křesťanstvím a filosofií vůbec není položena). Pokud ji však na rozdíl od běžných způsobů naopak zdůrazníme nebo dokonce vytkneme jako zásadně důležitou, je asi opravdu nemožné, aby se nějaký (opravdový) filosof prohlásil za „křesťanského“.

(Písek, 181115-3.)

<<<

>>>

Pojem jako pojímající

Pojem můžeme chápat (interpretovat) zásadně dvojím způsobem, totiž jednak jako to (jako ten), jímž pojímáme (tj. aktivně uchopujeme), jednak jako to pojaté (tj. aktivně již uchopené). V prvním případě je pojem pojímající nepochybně součástí aktivity myšlení, v druhém případě je produktem této aktivity, a to produktem „virtuálním“ (v jistém smyslu, který je třeba upřesnit). Každá myšlenka (každý akt myšlení) je myšlenkou (myšlením) něčeho, a toto „něco“ je (či může být) buď něčím „skutečným“, na tom, že je „myšleno“, nezávislým, anebo to je něco plně na myšlení závislého, ale nikoli závislého na jeho svévoli, nýbrž vázaného samou „pojmovostí“ jako řádem, který myšlení na sebe vzalo a nadále bere. Účelem (smyslem) aktu myšlení prostřednictvím pojmu pojímajícího je pojmut vposledu něco nikoli myšlenkovým aktem ustaveného (respektovaného jakožto již jednou ustavený), nýbrž zejména něco až „za“ tímto myšlenkově ustaveným, obvykle „skutečným“. Pojem ustavený se tak stává jakýmsi reprezentantem skutečnosti, tj. jakousi „ideální“, ale nepřesnou náhražkou skutečnosti, která je vždy cky jedinečná v čase a jedinečná i v prostoru. Pojem pojímající tak ve své funkci reprezentace zbavuje skutečnost jím pojatou její jedinečnosti a tím i vazby na čas a prostor, tj. „zobecňuje“ ji tím, že odstraňuje některé její rysy a vlastosti, „abstrahuje“ od nich.

(Písek, 181116-1.)

<<<

>>>

Intencionální předmět (objekt)

Na tzv. intencionální objekt (předmět) musíme nahlížet jako na myšlenkový model, zpřítomňující (reprezentující) nějaké skutečnosti podobných vlastností (ale které nemají všechny vlastnosti naprosto stejné, nýbrž jen některé a podobné). Jaká je povaha tohoto myšlenkového modelu, kterému se dostalo přízviska „intencionální“ (nejspíš od Brentana, ale bylo to upevněno zejména Husserlem)? Kromě toho, že ve své reprezentační funkci „zpřítomňuje“ všechny hlavní rysy skutečností takto pouze reprezentovaných, přestává být skutečnou „věcí“ a stává se „věcí ideální“ (eventuelně v jistém smyslu „virtuální“ – ale moc vhodná charakteristika to také není), nicméně stává se věcí, kterou nelze zaměňovat s příslušným jejím pojmem. Rozdíl je zjevný: pojem psa neštěká, ale pes jako intencionální předmět je schopen intencionálně štěkat; pojem trojúhelníka (což je

„věc“ nikoli skutečná) nemá ani tři úhly, ani tři strany, kdežto příslušný intencionální předmět trojúhelník to všechno má, i když jen intencionálně.

(Písek, 181116-2.)

<<<

>>>

Intencionální objekt (předmět)

Prvotní popud k zavedení termínu „intencionální objekt“ dal nejspíš Brentano, ale do systematického jeho užívání jej prosadil a upevnil nepochybně Husserl. Husserl zdůrazňuje zejména to, že intencionální objekt není součástí ani složkou aktů (aktivity) myšlení. Tento důraz však nám zdaleka nedostačuje, protože intencionální objekt není ani ničím samostatně skutečným, nýbrž je závislý na tom, zda jej míníme nebo nemíníme.

V našem chápání je třeba intencionální objekt pojímat jako myšlenkový konstrukt, který má sice jistou pevnost, která je pro pojmové myšlení nezbytná, ale je to pevnost, ustavená a udržovaná aktivním myšlením, tj. myšlenkovými aktivitami. Myšlenkové aktivity zkrátka propůjčují svým konstruktům tuto pevnost, a to navzdory tomu, že jakožto konstrukty nejsou ničím samostatným, svébytným, tj. nemají samy o sobě nejen tuto pevnost, ale ani nejsou schopny samy sebe udržovat. Tak např. pojem pravoúhlého trojúhelníka, jak byl jednou kdesi ve starém Řecku ustaven (nejspíš Pythagorou), je naprosto týž, jako pojem pravoúhlého trojúhelníka, o němž se v dnešní době dovídají žáci ve škole. Aktivní myšlenková výkon je ovšem jiný než tehdy (a je do jisté míry jedinečný u každého člověka, který toho pojmu užívá), ale míří k témuž konstrukt, který je naprosto identický ve všech případech, kdy je tento pojem aktivně myšlen. To je možné jenom díky tomu, že má jakousi svou pevnost, kterou ovšem získal a vždy znovu získává díky myšlenkové ‚vůli‘ opravdu mínit totéž. A my ovšem nemůžeme tuto vůli chápat ‚subjektivně‘ (jako cosi svévolného), nýbrž výhradně jako něco definitivně (definitivně) neměnného, pro všechny časy závazně identického. Je to tedy tento konstrukt, který jakoby řídí průběh příslušných myšlenkových aktů.

(Písek, 181116-3.)

<<<

>>>

Pravda a logika / Učení (se) jako schopnost

Jaký je nejvlastnější cíl filosofa, jímž se řídí (jímž se musí a má řídit) ve své práci (ve svých aktivitách)? Eventuelně – je-li takových cílů několik, aniž by jeden byl ten rozhodující – jaké jsou to ty nejvlastnější cíle a úkoly? V jistém smyslu je ovšem takovým rozpoznávaným cílům nutně nadřazen cíl, který se neomezuje ve své platnosti jen na filosofa (filosofy), ale na každého člověka, na všech y lidi; a to je služba pravdě a tomu, aby ta se co nejzřetelněji ukázala a projevila. Z toho pak zřetelně vyplývá, že smysl filosofování nekončí s individuálním rozpoznáváním toho, co je v dané situaci „tím pravým“, nýbrž že se nutně vztahuje i k tomu, že výsledky takového rozpoznávání je třeba sdělovat i dalším lidem (a nejen filosofům), a to zároveň s tím, že jsou uváděny důvody, proč taková jednotlivá sdělení se mohou dovolávat právě na to, být považována na „to pravé“ v dané situaci. A to má ovšem některé důsledky pro to, jak se takové aktivity filosofa mají utvářet a rozvíjet. Na prvním místě – alespoň jak tomu sám rozumím – nesmí

stát úsilí o vytvoření co nejpromyšlenějšího systému (v sobě logicky strukturovaného – nejde tedy o problematizování systémovosti či systematickosti jako metody práce!), ale vždycky také o nalezení způsobu, jak nejlépe a nejpřesvědčivěji sdělit myšlenku také těm druhým (a nejen filosofům). A protože apel na logické závěry posluchače je ve své funkčnosti značně závislý na vnímavosti posluchačů, je třeba uvážlivě své vlastní argumenty formulovat tak, aby se nevymykaly této vnímavosti. (Výsledně pak platí, že není vždy nezbytné uvádět v úplnosti i důvody parciální, eventuálně okrajové, ovšem nikdy ne falešné!) A protože žádný systém nemůže při sdělování působit jako celek, ale v jistém smyslu musí užívat více méně omezených /ohraničených) kontextů, mají při sdělování důvodů přednost menší kontexty, tj. např. aforismy, před většími typy pojednání, apod. (Tady je vhodné třeba poukázat na příklady takového Kierkegaarda nebo Nietzscheho apod.) Velikost filosofa nemůže být měřena na rozsahu jeho uzavřených a ukončených veleděl! Velcí filosofové mohou být velcí také proto, že zveřejnili jen nějaké marginálie, ale s obrovským dosahem (a ten obrovský dosah je zajištěn *logem*, nikoli pouhou logikou, ta může být leda až dodatečně vyjasňována logickým myšlením, jež ovšem může být také nepravé, falešné, mylné).

(Praha, 181118-1.)

<<<

>>>

Logičnost argumentu a násilí

Jacques Derrida napsal pojednání s názvem *Metafyzika a násilí*. To je možno aplikovat na logičnost a logiku vůbec. Někdy je sama logičnost chápána jako násilí, vykonávané na mysl (myšlení) druhých lidí. Je nepochybné, že zejména vědci a věda pracují takovým způsobem, že výsledky jejich práce mají jakýsi „donucující“ charakter. Nejde však pouze o argumentaci, ale už o ustavení (konstituci) myšlenkových prostředků, jichž je při argumentaci užíváno (a zase nejde jenom o pojmy, ale i o jen zaběhané strukturní prvky daného jazyka apod., které „fungují“ jen díky své zaběhanosti, která ovšem má také své jisté zdroje a liší se jazyk od jazyku). Jazyk také může mít jistou „donucovací“ funkci, ale jde spíše o velmi silnou a mocnou atraktivitu, která se donucování spíše jen blíží (tady bychom mohli poukázat třeba na to, jak dokonce i jisté jazykové nešvary mohou nabývat vysoké atraktivity, snad nejspíš zakotvené v širší tendenci k napodobování). Domnělé či skutečné násilí viděné v působnosti logické argumentace je nicméně zapotřebí přezkoumat blíže. Předpokladem je ovšem upřesnění, co chápeme jako logičnost, jak to souvisí s *logem* a řečí vůbec, atd. Už v prvních formách, jimiž se ustavily první jazyky, je možno vidět jistou těžko odolatelnou atraktivitu tohoto nového typu komunikace, nicméně o nějaké násilnosti je nutno mít pochyby. (Atraktivnost ovšem má v sobě jisté rysy sebevnucování, ale nejde ještě o opravdové násilí, jak mám za to.)

(Písek, 181118-3.)

<<<

>>>

Logos události a logika

Je třeba nezaměňovat „logiku“ v pojmovém myšlení a logiku v nějakém dějství (událostném. Tedy nějak sjednoceném, což ovšem může platit i pro jistou již se

utvářející myšlenku jako akt, bez ohledu na její „logičnost“ v prvním smyslu). Každé „dění“ může být uplatněním *logu* jen v tom smyslu, že je určitým způsobem sjednocena. Turto její sjednocenost ovšem ještě nemůžeme považovat za „logickou“, ale zejména ji nemůžeme připisovat žádnému myšlenkovému sjednocování, nýbrž musíme její sjednocenost chápat jako její vlastní, „inherentní“, i když nejde o vlastnost nějak „originální“, nýbrž ustavenou a dále ustavovanou a udržovanou...

(Písek, 181118-5.)⁶

<<<

>>>

Bůh jako adresát?

V televizní diskusi s Hansem Sanerem uvedl Robert Spaemann nikoli sice nový, ale nicméně velmi zajímavý argument, proč počítat s Bohem: každý člověk zakouší někdy dojem, že musí za něco vzdát dík, někomu poděkovat. A na druhé straně zažívá někdy jindy potřebu si stěžovat. A v obou případech potřebuje adresu, kam svůj dík nebo svou stížnost zaměřit, kam ji poslat. Pochopitelně tu je zapotřebí ještě několika upřesnění (nebo vylepšení), neboť takto formulováno by to bylo možno odmítnout s tím, že jde o subjektivní potřebu člověka (ovšem dále nevysvětlenou). Kromě toho tím vůbec není řešena otázka polytheismu a monotheismu – takových adresa je možno mít (domněle) i víc; proč by měla mít jedna vrch nebo dokonce jen jediná platnost? A nasnadě je také námitka, že jde vlastně jen o úpravu či zveličení běžných zážitků, zakoušených obecně v lidské společnosti, a nyní aplikovaných (přenesených) na nadlidskou bytost (viz třeba Feuerbach)

(Písek, 181119-1.)

<<<

>>>

Věc o sobě

Kant rozlišoval „věc o sobě“ od „věci pro nás“, přičemž měl za to, že věci o sobě nejsou pro nás poznatelné, neboť jakmile je začneme poznávat, děláme z nich „věci pro nás“. To však nemělo mít za následek subjektivismus, jako by vše, co víme a o čem přemýšlíme, byla jako takové právě jen pro nás, tedy ve smyslu subjektivity. A zavedl ještě další termín, totiž „Gedankending“, „věc myšlení“, o které nemusí platit, že je pouze subjektivně pro nás.

(Písek, 181119-2.)

<<<

>>>

Učení (se) jako schopnost

Jsou dovednosti, kterým nelze vyučovat resp. kterým se nelze naučit, ale je třeba se v nich cvičit a vycvičit. (Německy to zní přesněji: man kann sie nicht lehren, aund auch nicht lernene, sondern man kann sie nur üben – nebo také: die nicht

⁶ Připojena autorova poznámka: „pokračování je třeba najít na flešce“.

gelehrt werden können, sondern die nur geübt werden sollen.). Nejzřejmější to je v případě pravdivosti: pravdu nelze vyučovat, ale v oddanosti pravdě je třeba se cvičit; podobně nelze vyučovat víře nebo naději, ale ve víře (nebo v naději) je třeba se trénovat jako v jakýchsi možnostech či dovednostech, tedy v jejich vykonávání a osvojení v jejich uplatňování. Je otázka, zda tu můžeme právem mluvit o „ctnostech“, neboť těm se obvykle rozumí jako lidským vlastnostem (byť ideálním – samo české slovo „vlastní“ ukazuje přece na „vlastnění“!).

(Písek, 181119-3.)

<<<

>>>

Ctnosti (ctnost)

Co to jsou ctnosti? Dnes slovem „ctnost“ překládáme původně řecký termín *areté*, podobně jako pozdější latinský ekvivalent *virtus*. Nejznámější soubor hlavních ctností nesl ve staré řečtině zázvy *sofia*, *andreia*, *sófrsyné* a *dikaiosyné*. Je zřejmé, že nejde o vlastnosti, ani o jenom lidské vlastnosti, nýbrž spíše o jakousi charakteristiku chování či jednání toho či jiného lidského jedince v různých okolnostech a situacích.

(Písek, 181120-1.)

<<<

>>>

181123-1

Je to docela zvláštní – a vlastně velmi nápadné –, že vědeckému přístupu je otevřena cesta pouze ke statistickým údajům, ale že je tento přístup naprosto a nepřekročitelně uzavřen, když jde o jednotliviny (jedinečnosti, individuálnosti). Často se říká, že věda je charakterizována tím, že dovede předvídat; jako se ovšem ukazuje, dovede předvídat jen tam, kde jde o vysoký počet případů, ale že nedokáže předvídat průběh jednotlivého děje, třeba jen procesu. A protože náš svět ((náš Vesmír) je světem jen jednotlivých a jedinečných dějů – a vlastně jen událostních dějů, představuje na jedné straně Vesmír jakousi obrovitou fabriku na jedinečnosti, ale zároveň fabriku na „zákonitosti“, které se postupně domáhají vlády nad těmi jedinečnostmi, ovšem vlády, která je jejich jedinečnosti jakoby zbavuje. Ovšem nikdy je jejich jedinečnosti nezbaví úplně – a zejména ne „reálně“, nýbrž pouze statisticky, tj. když se proti tomu postaví svou metodou kvantifikační, tj. když všechnu tu jejich jedinečnost a zdánlivou neopakovatelnost jakoby „uměle“ ne-li odstraní, tedy aspoň zanedbá, marginalizuje a tak degraduje. Obvykle to rádi zejména sami vědci zdůvodňují tím, že v případech jednotlivých a osamocených jevů nemají k dispozici dost potřebných údajů a znalostí (a těch by ovšem nebylo konce!). Není na místě si položit otázku, k čemu je ve Vesmíru tolik úsilí o jedinečnosti a neopakovatelnosti, když ona skvělá vědecká metoda zanedbávání právě těch jedinečností vede k „pravému“ poznání? Co je důležitější pro Vesmír, jedinečnosti resp. tendence k jedinečnostem – anebo zákonitosti resp. tendence k zákonitostem a tím, k relativizaci a marginalizaci jedinečností? A tohle už asi sahá příliš daleko: vznikl sám Vesmír (např. Velkým Třeskem) jako cosi jedinečného – anebo zákonité?

(Písek, 181123-1.)

<<<

>>>

Vznik nového a navazování

Zdá se, že vesmírné procesy a děje mají dvojí stránku, dvojí charakter: v něčem směřují k zachování toho, čeho bylo dosaženo, v něčem naopak směřují k dosažení jedinečnosti a tedy neopakovatelnosti. Zvláštní typem neopakovatelného dějství je zrod čehosi nového, nebývalého a ze starého (bývalého) neodvoditelného. Vznik nového by však rychle končil v rozkladu a zániku, a proto je směřování k zachování toho, čeho bylo dosaženo, nezbytný a užitečný – nemůže však nikdy vysvětlit vznik nového (tj. toho vsutku nového). V jistém smyslu je vznik nového jakýmsi ospravedlněním tendence k zachování toho, čeho už bylo dosaženo. Protože však obojí tendence je vzájemně silně propletená jedna s druhou, zejména tak, že tendence k zachovávání dosaženého je komplexní, neboť prorůstá vznikáním nového, které nikdy není naprosto nové, ale vždycky nějak „navazuje“ na to již nastalé a zachovávané, tendence k vznikání nového je silně podmíněna a vlastně omezena, přinejmenším „statisticky“ časově (dlouhodobě). Nové proto nevzniká (nemůže vznikat) nárazově ani jednorázově, ale jen „dějinně“. A dějiny a dějinnost jsou přesně tím, co nelze odhadovat na základě statistiky a tím nějak předvídat.

(Písek, 181123-2.)

<<<

>>>

Názor a názornost

Co to je názor a názornost? Grygar užil následující formulace: máme (v nějaké vědě) řadu pojmů, pro které nemáme názornou představu. Jak tomu rozumět, není-li to vůbec nesmysl? Jaký je vlastně rozdíl mezi pojmem a představou, když pojem je vždycky pojmem něčeho, tudíž vztahuje se k něčemu, co není samo pojmem, a představa (nás) staví před něco, co není samo představou? Pojem je záležitostí myšlení, tedy myslí, a představa je zase také záležitostí představování, tudíž rovněž myšlení. V čem spočívá rozdíl mezi nenázorným pojmem a názornou představou? Tady nepochybně záleží na myšlenkových prostředcích, jichž budeme užívat, tedy na významu, který budeme dávat (a s kterým budeme pracovat) jednomu nebo druhému. Tak třeba pojem „události“ zahrnuje svým významem víc než jediný „intencionální objekt“ (zbavený – jak je u pojmů zvykem – časovosti a tím skutečného dění či dějství), takže je (může být) jen relativně abstraktní; událost je „jedním“ jinak a na jiných základech než na základě toho, co v průběhu události zůstává beze změny. Přihlédneme-li k jazykovým souvislostem, je zřejmé, že událost nemůžeme chápat jako představu, protože představa „staví před“ naši mysl jen to, co má jistou pevnost a stálost, aby to mohlo „stát“. Jinak řečeno, představa může ukazovat (poukazovat) jen směrem k tomu, co se samo ukazuje, tedy k „úказu“. Událost se však nikdy neukazuje jako událost (nýbrž jen jako to, co se z události právě ukázalo či ukazuje, zatímco jevit se může událost jako dění, dějství, jako něco v pohybu, něco proměnlivého. (Podobný problém máme ovšem nejen s událostí, ale i s každou změnou či proměnou.) O slovu názor se tedy musíme dohodnout na základě toho, máme-li za to, že nazřít (zřít, zírati) lze jen něco pevného a nehybného, anebo jsme-li přesvědčeni, že nazřít můžeme i změnu, proměnu, dění, proces atd.

<<<

>>>

Život a smrt

Život nelze oddělit od smrti – smrt k životu, přinejmenším ke každému životu, neodlučitelně náleží. (Zvláštním problémem je ovšem, zda je život sám, tedy život bez nositele, bez živého subjektu, možný; to je otázka, jak chápat slova „život věčný“ – je to život bez vazby na nějaký určitý život, na určitý životní příběh?) Smrt ovšem je pro každého lidského tvora, pokud si smrt začne uvědomovat, nepochybně vážným problémem – záleží právě na tom uvědomění, na jeho míře či hloubce. Vzpomínám na Patočku, když jednou citoval Platóna, který prý jednou prohlásil, že filosofie je celoživotní příprava na smrt. Zdálo se mi to poněkud nepřiměřené: že by právě tohle mělo být smyslem filosofování? Není to nepřipustná redukce povahy a zejména smyslem filosofie? Často se také říká, že se smrtí se musí každý vyrovnat. Co to znamená, vyrovnat se se smrtí? Vzít ji na vědomí? Smířit se s ní? Vzít vážně žal, který he se smrtí (a to každou smrtí, nejen naší vlastní) spojen? Pocítit náležitě smutek, který každou smrt provází? Nebo naopak spíše považovat smrt za politováníhodný závěr života? Protestovat proti ní? Anebo ani jedno z toho, ale vypudit myšlenku na smrt z vědomí, z myšlení, z úvah? To asi nikoli, na první pohled to vypadá „neodpovědně“, ba jako nedůstojné člověka – jako by takový člověk náležitě nedospěl, jako by tím nevzal dost vážně sám život? A jak je vlastně možno vzít vážně život, zejména pak svůj život? Je možno se ze života radovat, když vezmeme vážně, že nezbytně končí smrtí? Nebo to naopak k životu nutně náleží, že si je na jedné straně vědom smrti, zatímco na druhé straně dokáže plně vychutnávat život a radovat se z něho, dokonce zpívat, smát se, mít smysl pro humor atd.? Jak je možno vzít vážně na vědomí smrt, ale s humorem? Není na smrti nakonec dokonce cosi směšného? Komu by se tak mohla smrt jevit jako směšnost, nebo snad jako pouhá absurdita? A neznamenaloby, když někdo smrt (včetně vlastní) považuje za absurdní nebo směšnou, že za absurdní a směšný považuje i sám život (včetně vlastního)? Bylo by něco takového možno považovat za způsob, jak se vyrovnávat či vyrovnat se smrtí? (A ještě jednu eventualitu bychom mohli zmínit: tzv. posedlost smrtí, která ovšem může také mít ještě různé formy.)

(Písek, 181129-1.)

<<<

>>>

Radost a smrt(elnost)

Nejrůznější autoři se zmiňují o tzv. radosti ze života. Ale smrt přece patří k životu, žít lze jen s tím, že život nutně dříve nebo později končí smrtí – s tím vědomím je třeba právě žít. Máme-li vůbec mít radost v životě a ze života, znamená to, jak se zdá, docela zvláštní úkol: naučit se radovat také ze smrti. Ale je možno se radovat ze smrti, a snad také z umírání? Či dokonce i z utrpení a z bolesti? Nám se to jeví spíše jako zcestnost, možná zvrhlost, případně psychická úchylka. Jak je možno se radovat ze života, když víme, že musíme zemřít? Není tomu tak, že se radovat můžeme, jen když zapomeneme na smrt? Ovšem musíme se také tázat: co je vlastně na smrti tak negativního či odpudivého, proč bychom se jí měli obávat? Nejsou to spíše jen některé průvodní znaky, které obvykle smrt provázejí, ale které vlastně ke smrti nutně nenáleží? Sama smrt přece někdy může být i vysvobozením, za určitých okolností je možno smrt dokonce vítat, a někdy snad dokonce se z ní i radovat. Není ono odmítání smrti vlastně způsobeno či vyvoláno

tím, že jsme si na život příliš zvykli, že jsme stále bez rozpaků přijímali dary života, že se nám život příliš zalíbil? Že jsme brali život nikoli jako půjčku a závazek, nikoli jako poslání, ale jako cosi, v čemu bychom chtěli pokračovat bez omezení a bez závazků?

(Písek, 181130-2.)

<<<

>>>

Adheze u Ricoeura

Ricoeur má (měl) problém s užíváním termínu „víra“ (francouzsky *foi*) a dává přednost termínu „adheze“ (*adhésion*). Bohužel se musím přiznat, že pro mne je užití tohoto termínu, povětšinou spíše technických resp. fyzikálních konnotací, poněkud málo vhodné. Výkladově se mluví o adhezi tam, kde dochází na povrchu dvou či více těles k jejich zvláštnímu spojení či připoutání, které má tendenci (a také schopnost) více či méně dlouhodobě trvat. Chápu, že tu šlo Ricoeurovi pouze o přirovnání, ale stejně mi to připadá dost divné, zejména když by mělo jít o vázanost lidského jedince na osobu Ježíšovu. Jde mi zejména o jakousi relativizaci resp. o jakési oslabení „skutečnosti“ vnitřního či niterného rázu onoho vztahu, který se mi zdá být nejdůležitějším, vlastně rozhodujícím. Pravdou ovšem je, že v mém pojetí víry je tento niterný vztah také vlastně nahrazen či dokonce snad eliminován už třeba vzhledem k tomu, že „víru“ chápu jako „kosmický faktor“, kde hlavní důraz zůstává na vztahu (subjektu) k budoucnosti a nikoli na povaze subjektů, které se tak dostávají teprve ex post do skutečného „vztahu“ niterné povahy.

(Písek, 181201-1.)

<<<

>>>

Struny - teorie strun

Teorie strun zatím nebyla ani řádně dopracována, ani náležitě diskutována. Ale přesto: nacházím v ní – při vší vzdálenosti od náležitého pochopení – jistou příležitost k inspiraci. Pokud (ve vší povrchnosti) vím, o strunách se ponejvíce mluví jako o nejmenších stavebních „kamíncích“ („částicích“) celého Vesmíru; údajně má jít o jednorozměrné „něco“ (někdy se však mluví také o možnosti obrovských strun s překvapivými rozměry – ale to nechávám stranou). Jak může mít nějaké „jsoucno“ pouze jediný rozměr? Aniž bych to mohl nějak doložit citacemi, považuji za nanejvýš pravděpodobné, že tím jediným rozměrem je míněna „délka“, tedy rozměr prostorový. Protože však se počítá s tím, že právě ty nejmenší „struny“ nějak kmitají (vibrují), nějak se pohybují, je patrné, že se o čase nemluví jen proto, že se naň zapomíná (díky nebo spíš vinou zpředměťňování). Struna se po mém soudu nejen pohybuje v podobě kmitání (to by byl přece jen místní pohyb!), ale především už svým bytím, které je jakýmsi nejmenším kouskem dění, tedy dění v čase – tedy nejmenší událostí, která teprve poté, co se děje (tedy co „je“), může také kmitat. (Zatím také nechávám stranou velký problém, jak vůbec mohou struny vibrovat, pokud by pro to neměly volný prostor – ale kde se takový prostor bere? Nebo je vytvářen právě tím vibrováním či kmitáním elementárních částic? No, je toho na domýšlení ještě dost a dost.)

(Písek, 181201-2.)

<<<

>>>

Subjekt a jeho „nitro“

Jazykově sám termín ukazuje nesprávným směrem, neboť přesně vzato míří na to, co bylo „hozeno pod“ nebo „vrženo pod“, anebo také co „leží pod“. Bez ohledu na tyto jazykové konotace znamená pro nás tento subjekt to (nebo toho), co (nebo kdo) je zdrojem a vykonavatelem nějakých aktivit (jednotlivých akcí). Nejčastěji ovšem máme na mysli toho, kdo myslí, nebo kdo cítí, vnímá; tam, kde jde o výkon fyzický, mluvíme často spíš o něčem než o někom.

(Písek, 181201-3.)

<<<

>>>

Subjekt a vztah k „předmětu“

Naše poznání je daleko komplikovanější, než jak si to asi představovali staří Řekové (ale jak si to představují někteří vágněji myslící snad dodnes). Především je třeba vzít na vědomí, že tu vedle subjektu, který si něco myslí, a vedle toho, na co myslí (event. co poznává nebo co se domnívá, že poznává), třeba uvažovat o tom myšlení (poznávání) samém, jako o skutečnosti, která je podnikem, výkonem, aktivitou myslícího (poznávajícího) subjektu. A právě toto myšlení má povahu jednotlivých (i když do vztahů vstupujících a vstoupivších) aktů myšlení, které samy o sobě mají určitou nejednoduchou strukturu, jíž je třeba věnovat náležitou pozornost. Takový akt myšlení je jednak tím, čím je, ale jednak se vztahuje k něčemu jinému, čím sám o sobě není. Obvykle se vše zjednoduší tím, že toto myšlené se označí jako „předmět“, což je ovšem velmi nepřesné. Především je třeba primárně odlišit to, co je posléze hlavním cílem intencionálního vztahu, totiž něco „reálného“, od toho, co je jakýmsi obrazem či modelem tohoto reálného cíle, totiž co je jakousi zárukou či garancí toho, že se daný myšlenkový akt vskutku vztahuje k onomu cíli reálnému, který zůstává jakýmkoli myšlenkovým aktem neovlivněn, ba nedotčen (což je ještě třeba přezkoumat). Tento model „reálného“ předmětu bývá označován jako „ideální“ (pod starým vlivem Platónovým, ale mnohokrát revidovaným), ale vždycky je třeba přesně odlišit, v čem se ideální obraz podobá „realitě“ (a ještě se musíme ohradit proti slovu „realita“ a „reálný“, protože tou res=věcí může být např. čtverec nebo trojúhelník apod.) a co mu proti ní chybí nebo v čem se liší a tedy nepodobá. A co je důležité: onen „ideální“ model není ani součástí ani složkou aktu mínění, ale musí být také míněn. Akt mínění (myšlení, poznání) se proto musí vztahovat nejen k „reálnému“ předmětu, ale také k předmětu „ideálnímu“, a to dokonce tak, že bez vztahu (vztahování) k ideálnímu modelu se akt mínění nemůže náležitě vztáhnout ani k reálnému „předmětu“, zkrátka k „věci“.

(Písek, 181202-1.)

<<<

>>>

Intence jako akt (výkon)

V běžných případech máme tendenci mluvit (a myslet) o „intenci“ tak, že tento vztah intencionality zpředměťujeme, ale to je třeba mít vždy pod kritickou kontrolou. Žádná skutečnost (daná, „jsoucí“) nemůže být zdrojem ani garantem jakékoli intence (intencionality), nýbrž vždycky jde o výkon nějakého subjektu. Tak např. zvíře nechává za sebou stopy, které lze „přečíst“ či „dešifrovat“ i poté, co se zvíře už dávno vzdálilo. Ty stopy však za sebou zvíře obvykle nenechává záměrně (jsou tu ovšem výjimečné případy, kdy naopak ty stopy mají pomýlit toho, kdo je „dešifruje“), takže onen jejich poukaz k původci nelze „objektivovat“ (zpředmětně vyložit) jako cílený, intencionální, tj. jako že stopy samy jsou zdrojem intence. To, že např. věci (předměty) lze, ba je dokonce často nutno dávat do souvislosti s jinými věcmi (jinými věcmi, s okolnostmi atd.), nesmíme interpretovat tak, že věci samy na tyto souvislosti poukazují, že samy ty věci nejen jsou, ale také samy něco znamenají (a to bez asistence nějakého jiného, dalšího subjektu), je častý, ale mylný způsob myšlení. Každá věc je prostě tím, čím jest, ale může něco znamenat jen pro nějaký subjekt, nikoli pro jinou věc; pokud opravdu něco znamená, může (a musí) to být nikoli odhaleno, nýbrž subjektivně ustaveno, nějakým smyslem či významem obdařeno, jako tak či onak významně přeznačeno, „reinterpretováno“.

(Písek, 181202-2.)

<<<

>>>

Nepředmětnost a pravá jsoucna

Předmětnost je způsob, jak se (nám nebo jiným subjektům) skutečnosti určitého druhu ukazují a jak jsou jakoby k dispozici pro jejich přístup zvenčí (z vnějšku). Naproti tomu nepředmětnost je tou stránkou skutečností, která zůstává pro jiné skutečnosti zvnějšku nepřístupná. Skutečnosti ryze předmětné neexistují, nejsou možné. Skutečnosti ryze nepředmětné nejsou pro jiné skutečnosti přístupné vůbec, ale naproti tomu jsou schopny samy k některým skutečnostem, přesněji k jejich niterné tj. subjektivní stránce přicházet. A tím se pravá jsoucna liší od nepravých, že jsou schopna na přicházející nepředmětné ‚výzvy‘ a ‚pokyny‘ reagovat. Pravá jsoucna jsou po niterné (vnitřní) stránce nějak sjednocena, integrována. Naproti tomu nepravá jsoucna jsou skupiny či přímo hromady pravých jsoucen (nebo také nepravých jsoucen, které jsou také jen skupinou nebo hromadou zase jsoucen pravých nebo opět nepravých). Pravá jsoucna jsou nedělitelná bez poškození resp. částečné nebo úplné likvidace; naproti tomu jsoucna nepravá jsou vždy alespoň v jednom kroku nebo ve více krocích dělitelná. Otázkou zatím nevyřešenou je možnost s dělením („rozsekáváním“) někde končit resp. kde a čím, v podobě jakých nejmenších „prvních“ pravých jsoucen, s nimiž resp. z nichž je pak vytvářeno vše další, celý svět. Takovým „prvním jsoucnům“ můžeme zatím říkat „primordiální“, tedy pravá jsoucna prvního řádu. O těch ovšem zatím nic platného nevíme, takže nevíme, zda také ona mají svou vnitřní a vnější stránku, a zejména pak, jak spolu komunikují, jak na sebe reagují apod. Myšlenka nekonečného postupu (a nekonečna vůbec) je – aspoň po mém soudu – jen minitelná, ale reálně neaplikovatelná. (To má pochopitelně důsledky také pro matematiku a pro její konstrukty geometrické: úsečka může být sice myšlenkově koncipována jako „rozložitelná“ na nekonečné množství bodů, ale nikdy nemůže – ani myšlenkově – být z nekonečného počtu bodů složena. Aby bylo třeba jen myšlenkově složit úsečku z jakéhokoli počtu bodů, bylo by naprosto nezbytné ty body koncipovat jako krajně malé, ale rozměrné, nikoli tedy nulově rozměrné.) Nejmenší pravá jsoucna, kterým budeme říkat „primordiální“, však proto

nemůžeme chápat jako jen předmětná (a ovšem tím méně jako jen nepředmětná, „niterná“). Svět zkrátka nemůže být založen ani udržován bez předmětnosti jsoucen, ale jsoucna zase nemohou nemít niternou, nepředmětnou stránku. Ryzí nepředmětnost musíme předpokládat, ale stejně tak musíme předpokládat „ek-sistenci“ pravých subjektů jako adresátů nepředmětných výzev a pokynů.

(Písek, 181216-1.)

<<<

>>>

Jsoucna pravá primordiální

Pojem primordiálních (pravých) jsoucen (resp. jeho intencionální objekt) musíme aspoň prozatím minit (chápat) jako pouhou myšlenkovou konstrukci, tedy nikoli jako něco identifikovatelného se „skutečností“ (reálnou). Pokud bychom nové teorie o superstrunách mohli považovat za první krok, po němž by bylo nutno vše promyslet až do „prvních předpokladů“, bylo by snad i možné navrhnout určité reinterpretace: vzít superstruny jako nejmenší události, které však kromě dosud předpokládané jedné dimenze mají ještě přinejmenším druhou dimenzi, totiž časovou – nejmenší „kousek“ času. Ostatně ten čas tam i kosmologové musí nějak předpokládat – jak jinak by bylo možno vyložit první elementární částice jako vytvářené kmitáním nebo vibrací atp. těch strun? A protože kosmologové jsou (aspoň většinou) nakloněni předpokladu, že čas vznikl zároveň se vším v průběhu Velkého třesku, nebude snad tak obtížné je přesvědčit o tom, že i primordiální události mohou – přinejmenším za určitých podmínek (?) či okolností (??) – vznikat samy a z „ničeho“. Tj. že eventuelně sám vznik primordiálních událostí je spojen se vznikem ‚jejich‘ vlastního času, a ten že při prvotním masovém vzniku nesčetných primordiálních událostí vzájemným prostupováním a překrýváním jejich časových „polí“ se tak mohl zahájit ‚svůj“ běh jako „obecný čas“, jak o něm mluvíme a uvažujeme dnes my.

(Písek, 181216-2.)

<<<

>>>

Radovat se z pravdy

Apoštol Pavel radí svým spolubratřím (Fil 3,1): Radujte se v Pánu! A jinde (Tess 5,16) : Vždycky s radujte! A apoštol Petr v prvním dopise (1. Petr) dokonce mluví o radosti z utrpení: Ale z toho, že jste účastni utrpení Kristových, radujte se! Pavel ovšem ví o nutnosti sou-cítění (Řím 12.15): Radujte se s radujícími, a plačte s plačícími. Nicméně radost musí mít nějak převahu, musí převládnout (2.Kor 6,10): jako smutní, ale vždycky se radujte. V jiné epištole ke Korintským (1.Kor 13,6) nabádá Pavel: Neradujte se z nepravosti, ale spolu radujte se pravdě. Copak ‚tento svět‘ není až přeplněn nepravostmi? Copak pravda nebývá tak často potlačována a popírána? Jak to všechno dát dohromady? (Chtělo by to zpracovat z více míst, ale snad to můžeme pochopit asi následovně.) Základním vztahem „věřícího“ by měla být radost jak v současné chvíli, tak zejména do budoucna (Zj.11,10): ti, kteříž přebývají na zemi, radovati se budou ... a veseliti se (pochopitelně: bude to nová země, nejen nové nebe!).

(Písek, 181203-1.)

<<<

>>>

Jsoucí - jsoucno

Obvykle máme za to, že o něčem můžeme říci, že top je „jsoucí“, pokud to je skutečné. Ovšem bližší pohled nám brzo ukáže, jaké jsou s tím potíže. Tak např. o čtvercích nebo o pravoúhlých trojúhelnících apod. přece nemůžeme říci, že jsou „skutečné“, protože v tomto světě nejsou nikde k nalezení, mohou být pouze myšleny, jsou to „věci“ pouze myšlené, nikoli tedy „reálné“ (ovšem res znamená věc!). To naproti tomu vyhynulý pták ‚Blboun nejpapný‘ aspoň proti tomu kdysi žil, existoval, byl reálný (jak o tom svědčí mj. některé vycpaniny v muzeích); ovšem můžeme o něm říci, že je „jsoucí“, když víme, že už živý dávno není? Znamená tedy snad „jsoucí“ také „byvší“, „bylý“, již „(po)minulý“? Kdybychom to nechtěli připustit, tak by se začali bouřit třeba všichni historikové, neboť ti se zabývají právě jen historií, (po)minulými a tedy již „ne-jsoucími“ ději. To takový trojúhelník přece nikdy nebyl, nejen že nikde není k nalezení. A přece můžeme takový třeba pravoúhlý trojúhelník se všemi jeho vlastnostmi definovat a prozkoumávat v naprosto nesrovnatelnou přesností, na rozdíl od interpretace (a tím jakýmsi oživením) dějů již dávných.

(Písek, 181210-1.)

<<<

>>>

Jsoucí jako aktuálně jsoucí

Jsou mimozemšťané jsoucí? Samozřejmě nás zajímá jen to, zda se opravdu někde vyskytují, zda by tam eventuálně mohli být nalezeni nebo aspoň nějak jinak zaznamenáni. Ale navzdory tomu, že to ještě nevíme (jen to nemůžeme předem vyloučit), tážeme se po jejich možné aktuální jsoucnosti. Tím se třeba mimozemšťané zásadně liší od vyhynulých veleještěřů (jakož i dalších živočišných a rostlinných druhů), o jejich minulé jsoucnosti se každý může přesvědčit.

(Písek, 181210-2.)

<<<

>>>

Řeč a jazyky

Zatímco jazyky (každý jazyk jednotlivě i při srovnávání vícero jazyků) mají některé zvláštní odlišnosti, které platí (vlastně jsou jakoby předepsány, byť je zvykově) pro každý řečový akt (řeč), řeč představuje způsob jazykového zpracování (a ovlivňování) myšlenkových obsahů resp. myšlenek. Řeč představuje tedy jakýsi výsledek jazykového zpracování myšlenky, bez které se ovšem žádný řečový akt neobejde, a to naprosto stejně jako se neobejde bez volby jazyka (proto je možno konkrétní jazykový projev překládat do jiných jazyků, a to při zachování řečových struktur – jinak by došlo k posunům a případně znehodnocení příslušné myšlenky). Volba jazyka se může někdy do jisté míry obejít bez zřetelné myšlenky, ale pak mluvíme o „mluvě“, nikoli o „řeči“. Někdy se slovem „řeč“ překládá i řecké slovo logos (to se překládá také jako ‚slovo‘). Proto je záhodno co možná důsledně odlišovat řečový akt (nebo řečový výkon) od řeči jakožto smysluplného sdělení.

(Písek, 181211-1.)

<<<

>>>

Mluva a jazyk

Podle www prý to byl nejen Lev Nikolajevič Tolstoj, ale dokonce už Platón (a mnozí další), kdo rozlišovali a v jejich vztazích vykládali slova „mluva, mlčení a řeč“. To je přece známo, že (zejména mezi politiky) je pěstováno umění, jak něco vyslovit resp. o něčem něco vyslovit, a přitom nic vlastně neříci. V takovém případě, kdy politik něco promluví, ale aniž by vskutku něco řekl, blíží se jeho promluva jakémusi mlčení, byť nikoli významnému (neboť mlčení může také být někdy významné, takřka může „promluvit“, přesněji řečeno „něco říci“, byť potichu).

(Písek, 181211-2.)

<<<