

>>>

Otevřenost a odstup

Nejen pro subjekty nejvyšší úrovně (tj. lidi, pokud aspoň zatím víme), ale pro všechny subjekty, tedy i ty nejnižší, je nezbytným úkolem založit na jedné straně svou integritu (jednotu) a důsledně ji udržovat, ale na druhé straně si založit a udržovat kontakt s jinými subjekty resp. s okolním světem. Jinými slovy, subjekt musí vytvořit a udržovat hranici mezi sebou (tj. svou pravou událostí) a okolními událostmi (ať už subjekty, tedy pravými událostmi, nebo i okolními nepravými událostmi). A přitom musí mít kontrolované vztahy k okolním událostem a co možná i vztahy okolních událostí k sobě jakožto subjektu; hranice jím vytvářené a udržované musí být v jistém rozsahu propustné, průchodné.

(Písek, 160101-1.)

<<<

>>>

Kontexty x reálné vztahy

Je třeba důsledně a systematicky rozlišovat mezi vztahy „reálnými“, tj. vztahy, které se vskutku dějí, odehrávají, mají svůj průběh atd., a mezi vztahy konstruovanými a nevstupujícími přímo do dějů, i když se ukazují nebo mohou ukazovat jako závažné. Je to kupříkladu zřetelně vidět, když se ptáme, jaké je postavení a jaká je „úloha“ či „role“ vodíku nebo uhlíku či kyslíku ve „světě“. Na jedné straně „víme“ (jsme odborníky ujišťováni), že svět byl původně po hmotné stránce tvořen jen vodíkem a héliem, a že dosud navzdory všem procesům tvorby vyšších prvků je stále z největší části tvořen těmito základními prvky (i když se přitom o heliu příliš často nemluví, protože je chemicky dost nezajímavé). Teprve vlivem gravitace ve stále zahuštěnějších mracích plynu (především vodíku) dochází nejprve ke „spalování“ vodíku na hélium formou tzv. fúze. Taková fúze však pokračuje dál, z hélia vznikají další prvky, zvláště pak uhlík a kyslík. Uhlíku jsou ve vesmíru proto značná množství, ostatně podobně jako vody. Potud tedy ony „reálné vztahy“ mezi nejlehčími (a nejstaršími) prvky. Naproti tomu třeba to, jaký význam má uhlík nebo voda pro život (rozumí se pro život ve vesmíru, tedy také jaký význam má život sám ve vesmíru), je záležitostí našich myšlenkových konstrukcí, neboť vůbec nevíme, vykytuje-li se život (vyskytují-li se živé bytosti) ještě v jiných hvězdných systémech, v jiných galaxiích atd. Je to jeden z příkladů nelegitimních generalizací, případně chybných úsudků z malého počtu na veliký (tedy mylného zobecňování). Zároveň to je dokladem směřování vztahů „reálných“ (tj. pozorovatelných o ověřitelných zkušenostech) a vztahů modelových, tj. konstruovaných jako ideální, ale aplikované bez opatrnosti na realitu, „reálnou“ skutečnost. – Snad lze ještě dodat následující: původní rečsp. Základní chybou je předpoklad, že můžeme přísně logicky pracovat tam, kde mylně předpokládáme izolovanost objektů, kde však hraje stále jistou (někdy nepatrnou, jindy však obrovskou) úlohu detailní odlišnost, která může překvapivě nabýt rozhodujícího vlivu.

(Písek, 160104-1.)

<<<

>>>

Událost - vlastnosti

Událost je kusem vnitřně sjednoceného (integrovaného) dění, které má (protože aktivně udržuje) nejen svou jednotu a kontinuitu, ale také svou (relativní resp. částečnou) ohraničenost vůči jiným událostem (vůbec vůči vnějším skutečnostem). Tato ohraničenost ovšem není (a ani nemůže být) naprosto neprostupná, protože každá „reálná“ událost může a přímo musí budovat a udržovat svůj kontakt se svým prostředím (okolím). Co to především pro nás znamená? Každá událost má transeuntní (transientní) charakter, tj. děje se tak, že se „rodí“, tj. a) nastává, b) prochází svými aktuálními fázemi, a zase c) pomíjí – a to celá najednou, tedy nikoli postupně tak, že by se jen střídaly její aktuální fáze. (K podobnému dojmu může mylně vést sledování a registrování pouze její vnější, předmětné stránky.) Musíme proto odmítnout představu (spíše než myšlenku), že čas má zrnitou povahu (a tedy odmítnout i pseudo-pojem a sám termín „chronon“.) Je to jen opačný extrém než představa prázdného, naprosto nestrukturovaného kontinua. Událost má nějaké trvání, tj. je rozlehlá v čase; a protože je vnitřně sjednocena (byť jen relativně), je vnitřně sjednoceno i její trvání, tedy i její „čas“. Každá událost má totiž *svůj* čas, a bez událostí by nebylo žádného času. Teprve tím, jak se „časy“ (časová pole) jednotlivých událostí přes sebe překládají a přelévají, dochází i k jakémusi zpředmětnění „obecného času“, který je jakoby společný událostem v něm ustavených a v něm se dějících (a to ovšem vždycky v pohledu resp. přístupu „zvnějšku“). Nicméně ani tento „obecný čas“ nemá zrnitý charakter, neboť ani „vlastní“ (přivlastněný) čas jednotlivé události nemá zrnitý charakter, nýbrž má charakter časového pole, které nelze „dělit“ na kousky.

(Písek, 160107-1.)

<<<

>>>

Esence a esencialismus

„Essentia“ je latinským překladem jednak řeckého *úsiá*, jednak (Aristotelova) *to ti én einai*; do češtiny se obvykle překládá jako „bytnost“. V pozadí je myšlenka, že všechny skutečnosti si jsou podobny v tom, že „jsou“, ale že přesto každá skutečnost se něčím od jiných skutečností liší. Chceme-li tedy blíže určit, o jakou skutečnost jde, musíme se soustředit na její „bytnost“, což znamená: na její vlastnosti. V tomto významu ovšem nelze za vlastnost skutečnosti považovat to, že „jest“, tedy že se vyskytuje mezi jinými skutečnostmi v daném světě; pak mluvíme o ‚existenci‘. Scholastika vedle toho trvala na „úměře“: esence má se k existenci jako možnost (potentia) ke skutečnosti (actus). – Základní chybou uvedeného myšlenkového přístupu (pojetí) je nikterak nezdůvodněný předpoklad, že to, čím určitá věc (skutečnost) „jest“, je pro ni charakteristické jako pro „celek“, což znamená, že je pro ni charakteristické po celou dobu její „existence“ (pro nás raději „bytí“). Bytí každé „pravé“ skutečnosti však je pohybem uskutečňování, tj. je událostným děním, při němž se vlastnosti oné skutečnosti nějak mění. Právě proto nelze upřesnit to, čím ta věc jest, jako něco jednoznačného a trvalého, na proměnách a tedy na čase nezávislého.

(Písek, 160114-1.)

<<<

>>>

Existence (ek-sistence)

Kdysi se tradičně stavěla existence proti esenci, a to v tom smyslu, že esence byla chápána jako souhrn vlastností (atributů), zatímco existence znamenala skutečný výskyt (ve světě). To se změnilo brzo po počátcích nové doby, zejména však po rozhodujícím působení Søren Kierkegaarda a vlivem jeho chápání „existence“. Nový význam (resp. nové významy) se ještě neustálily, a proto se lze pokoušet o vlastní interpretaci (pod jistým vlivem filosofů existence). Řecký výraz *stasis* (jakož i jeho latinský překlad) zdůrazňují, že něco stojí, tj. že se nepohybuje, tedy pouhý (ale trvalý) stav. Řecké ek- (podobně jako latinské ex-) pokazuje na něco ven stojícího, ven čnícího, ven trčícího. Ale v obou případech chybí přítomnost jakéhokoli pohybu, včetně aktivního, tedy akce. Z toho se zdá vyplývat, že nemůže jít ani o žádnou formu transgrese ani transcendence, neboť ta aktivitu předpokládá. Budeme proto zatím mluvit jen o jakémsi „ek-staticém“ momentu čehosi, co je nějak jsoucí, aniž by to bylo jakkoli podmíněno aktivitou téhož, ale aniž by to také mohlo být považováno za součást nebo složku téhož.

(Písek, 160114-2.)

<<<

>>>

Text a jeho význam

Jedním z moderních hermeneutických předpokladů a spíše mýtů, je tvrzení, že „il n'y a pas de hors de texte“ (někdy dokonce „il n'y a rien hors de texte“). Je to jakési – snad ještě absurdnější – zopakování teze, že není nic kromě vědomí. Tak jako vědomí je vždycky vědomím něčeho, co není součástí vědomí, tak i text je vždy něčím, čeho významy (smysl) míří k něčemu, co není součástí textu. Text, mimo nějž by nic dalšího nebylo, nutně přestává být opravdovým textem. – Zvláštní na celé věci je to, že samy skutečnosti (tj. jsoucna i skupiny či společenství jsoucna) mohou být „čteny“ (chápány, interpretovány) jako „text“. To se v jistých směrech dělo asi už odedávna, srovnej biblické „nebesa vypravují ...“. Dost tomuto způsobu „vidění“ napomáhá v poslední době už téměř formulační pačkový, jako že „něco je vždy o něčem“, „o tom, že ...“. Také v malířství (či v disciplíně o něm) se často mluví o tom, že obraz je nutno „přečíst“, že nestačí se na něj pouze dívat, „pohlédnout“, tj. že je ve skutečnosti nezbytné objevit jeho dějovost, jeho časovou stránku (která ovšem na obraze „není“, ani nemůže „být“). Stejně tak text vlastně není a nemůže „být“ celý najednou, neboť pak přestává být textem (i když se s ním jako s textem ovšem může zacházet, tedy „jednat“, „povednat“). Text je textem, teprve když je přečten, resp. teprve čtením (a porozuměním) se (opravdovým) textem stává.

(Písek, 160115-1.)

<<<

>>>

Událost - myšlenkový model

Naším cílem je prozkoumat možnost, jak pojmově myslit událostné dění, nikoli jak problematizovat pojmy a pojmovost. Prvním krokem je ovšem zřetelné rozpoznání, že dosavadní (tradiční) způsob pojmovosti je zatížen předpokladem, že pojmově lze mluvit „totéž“ jen v případě, že ono „totéž“ znamená „beze změny“ ve smyslu neměnnosti. Chyba spočívá v zaměňování identity míněného a identity mínícího: jako „totéž“ můžeme totiž mluvit i to, co je v pohybu, co se mění, co se děje, tedy třeba nějakou událost. Mínění mínící se vztahuje k „témuž“, zatímco

(mínění) míněné není stále „totéž“ ve smyslu neměnnosti, nýbrž ve smyslu jednot, integrity událostného dění. Pojem „události“ nám umožňuje mýnit (obecně „událost jakožto událost, ale aniž by to muselo vést k předpokladu, že jednota (integrita) události musí spočívat na něčem, co se v události nemění, tedy co se samo neděje.

(Písek, 160131-1.)

<<<

>>>

Svět, osvětí, okolí atd.

Němčina zná řadu odvozenin od „die Welt“: Mitwelt, Umwelt, Überwelt, Eigenwelt, Unterwelt aj. V češtině je termín „osvětí“ poměrně nový (zavedl jej asi Patočka před válkou v recenzi Petersenovy knížky), nejdříve ovšem v podobě „obsvětí“. Jinak máme ovšem také podsvětí, ale četná jsou spojení etymologická se svitem (svícením), světlem, ale také svatostí a svátostí, svěcením a vysvěcením (posvěcením) atd. Termíny (pro překlad) jako „sousvětí“ nebo „nadsvětí“ zatím neexistují (pokud vím), ale byly by zcela přijatelné. Naproti tomu jiné překlady sahají po jiných etymologických základech, např. termínu „nadsvětý“ se spíše užívá v podobě „nadpozemský“ (zatímco „nadsvětí“ rovněž neexistuje). – Rozhodně s většími problémy se setkává angličtina, a také se málo drží i významů (viz diskuse na internetu): „Eigenwelt“ překládá jako „existential isolation“, „Überwelt“ jako „meaninglessness“ nebo dokonce „Umwelt“ jako „inevitability od death“ etc. Francouzský termín „milieu“ je spíše třeba překládat jako „prostředí“, zatímco překlad českého „prostředí“, ač legitimní, nebývá častý, protože převládlo počestěné slovo „environment“ (hlavně v odvozeninách jako environmentální atd.) proti německému „Umgebung“, což zase do češtiny překládáme „okolí“ (důležitá je v němčině ona „danost“, což v překladech zaniká). V angličtině zase zaznamenáváme tendenci k zpředmětnělému významovému odlišování světa jako přírodní reality, osvětí nebo sousvětí jako světa společnosti a „Eigenweltu“-osvojeného světa jako „vlastního světa“ („own world“, tedy jako přivlastněného, soukromého, subjektivního či osobního světa). A pokud jde o „Überwelt“, angličtina to běžně překládá jako „supernatural“. – Ze všeho je naprosto zřejmé, že v tom musí každý filosof (nebo vědec) udělat sám pro sebe nějaký pořádek, nemá-li docházet k nejrůznějším mylným závěrům a pojetím.

(Písek, 160201-1.)

<<<

>>>

Jsoucno pravé - událost

Od narození se učíme postupně rozpoznávat své okolí, přesněji: „věci“ ve své blízkosti. Teprve s odstupem času se naučíme rozpoznávat i takové „věci“, které jsou vzdálené, a naučíme se i odhadovat ty události, tj. odlišovat věci vzdálené od blízkých. To hlavní však je v tom, že nemáme jen nějaké neurčité dojmy ze svého okolí, ale že rozeznáváme jednotlivé „věci“. Pochopitelně se můžeme někdy a v něčem mýlit, ale své omyly dokážeme rozpoznávat a opravovat. Ty hlavní omyly obvykle spočívají v tom, že něco považujeme za „věc“, tedy za něco sjednoceného do jakési užší pospolitosti, a časem přijdeme na to, že to je jen hromada. Důležitost takového případného omylu se nám připomene a ukáže tam,

kde se pokusíme onu hromadu po částech rozebrat. Nejzávažnější stránka takového omylu se objeví tam, kde něco odeberme nebo vůbec rozebereme, a pak se ukáže, že to už nemůžeme dát do původního stavu. To se sice může dít poměrně často, ale nám se to ve svém významu vskutku ukáže jen tehdy, když si vypěstujeme aspoň částečně soustředěnou pozornost k původní „věci“, z níž jsme něco odebrali nebo kterou jsme rozebrali. Když např. trháme listy nebo květy, nemusíme si vůbec všimnout toho, že už je po odtržení nemůžeme k rostlině dát zpět, tak aby s ní znovu srostly. Hromada je to, co drží pohromadě jen proto, že to leží jen vedle sebe (eventuelně že jsme to tak vedle sebe položili). Problémy se objevují ovšem tam, kde jde o „věci“ příliš veliké nebo příliš vzdálené, které si však zachovávají svou povahu nebo které se mění jen málo až nepoznatelně (například skály nebo hory apod.). To je však jen počáteční problém, který překonáme nebo odstraníme bližším prozkoumáním a zevrubnějším poznáváním. Jindy se však něco, co vypadá jako „věc“, neustále mění a pohybuje, i když to přece jen vypadá na něco jakoby samostatného – např. potůček nebo řeka. Pak nám to připomíná něco živého a my máme sklon to vidět a chápat jako živé. Časem poznáme, že to je pouhá tekoucí voda, a pak si nejsme jisti, zda to je vůbec nějaká „věc“, nějaké „jsoucno“. To je nový problém: „jsou“ skutečně jen kapky vody (později řekněme molekuly) – anebo je jsoucnem i sama řeka? Vždyť z ní vždycky můžeme něco vody odebrat anebo zase naopak do ní vodu přidat! Odtud prastarý problém, vyjádřený Hérakleitem, totiž že všechno teče. Jak vlastně můžeme odlišit změny, jako je říční tok, od změn, jež pozorujeme na zvířatech nebo (pomaleji) na rostlinách, tedy na něčem opravdu živém? A jak se vlastně bytostně liší jednotlivým strom, který vyrůstá a nasazuje listy i květy, od řeky, která si stále upravuje své koryto?

(Písek, 160209-1.)

<<<

>>>

Jsoucno nepravé - událost (nepravá)

Na první poslech se pojmenování „nepravé jsoucno“ zdá obsahovat vnitřní rozpor: jde-li o „nepravost“, tedy zdánlivost, přestává mít smysl mluvit o „jsoucnu“. A proto si musíme ukázat, co máme na mysli jako takové nepravé jsoucno. (Pochopitelně nechávám stranou to, že samo slovo „nepravý“ je velmi nevhodné a tudíž jen prozatímní – ono totiž spíše zavádí než pomáhá k lepšímu porozumění.) Jako „nepravé jsoucno“ budeme tedy my a po svém označovat to, co vlastně (samostatným) jsoucnem není, protože není „jedním“, nýbrž mnohostí několika (eventuelně mnoha) jsoucnem (opět pravých nebo nepravých) vedle sebe. Jako „školní“ příklad nám může posloužit hra tří dětí na kuličky (? v kuličky?). Nejprve nemáme vůbec na mysli hru jako dění, nýbrž jen nahodilý momentální stav hry. Ten může třeba být takový, že dvě kuličky (z celkových 6 kuliček, každý hráč měl za počátku 2 kuličky) jsou v důlku, jedna další kulička je velmi blízko důlku a 3 kuličky jsou v různých vzdálenostech dost daleko od důlku. Pro děti to ovšem znamená mnohem víc, už také proto, že dobře vědí, které z nich kterou kuličkou házelo, ale to my nevíme a soustředíme se pouze na uvedený okamžitý stav rozložení oněch kuliček. My ovšem také nevíme, zda dvojice kuliček, které jsou v důlku, náleží jedinému hrajícímu dítěti nebo dvěma hráčům. A nyní se tažme: je každá ta kulička z oně dvojice v důlku samostatným jsoucnem – anebo je jsoucnem také ona dvojice, třeba proto, že obě kuličky hodilo takto totéž dítě? Problém je ovšem v tom, že ani sama kulička (kterákoli) není vlastně samostatným a tedy „pravým“ jsoucnem, neboť byla vypálena z hlíny, vytvořené

nesmírně velkou množinou malých zrněk písku atd., ale to zase necháme stranou, a zůstaneme u uvedené dvojice kuliček. Je dvojice (nebo třeba čtveřice atd.) jsoucnem? Je zřejmé, že při házení kostek jednotlivá čísla bereme jako výsledek jednoho hodu. A právě proto: je trojka nebo šestka samostatným jsoucnem? Říkáme: hodil šestku. Ale víme, že šestka znamená vlastně mnohost a nikoli jednotu. Pokud tedy budeme – jak je ovšem běžným zvykem – považovat skupinu teček nebo skupinu kuliček za jakýsi „celek“, a budeme s touto skupinou jako s celkem dále počítat, je zřejmé, že ta „celkovost“ je záležitostí pouhé konvence, úmluvy, nějakých zvyklostí, ale že o skutečným opravdový celek nejde. Naproti tomu rostlina, keř, strom, ještěrka, pes nebo člověk opravdovými celky jsou, i když v nich také můžeme rozpoznávat rozličné „mohosti“. Jde o to, že tu jde o mnohosti nějak sjednocené, integrované, nikoli za celky pouze považované. – Samostatným probléme ovšem bude, do jaké míry mohou v jednom světě být pouze vedle sebe nějaká jsoucna vskutku beze všech vztahů. Víme přece, že v jednom světě všechno spolu nějak souvisí (i nesouvisí). Takže půjde o ty „ne-souvislosti“.

(Písek, 160209-2.)

<<<

>>>

Událost a bytí

V klasickém pojetí Newtonově je čas chápán jako nestrukturované kontinuum (ostatně podobně prostor). I když v současné vědě (přírodovědě, ‚science‘) bývá toto pojetí znovu a znovu zpochybňováno, zůstává v obecném povědomí (ale přechasto i ve vědomí a myšlení vědců) stále jakoby v platnosti. Proto má smysl hned na počátku upozornit na naprostou nezdůvodněnost uvedeného ‚konceptu‘ – a vlastně na jeho neudržitelnost. Dnes se ovšem často zdůrazňuje tak zvaná zrnitost času, vlastně jeho fragmentovanost, rozdrobenost až rozdrčenost na nejmenší kousíčky („chronony“): Dáme-li si dobrý pozor, rozpoznáme, že se v tomto zdánlivě alternativním pojetí v pozadí a ve stínu ukrývá a uchovává onen předpoklad kontinuální homogenity, která jako by byla rozdrobena či rozdrčena teprve druhotně. Vlastní chybou je ovšem pokus myslit čas jako entitu, která je něčím sama o sobě a ‚jest‘, tj. může být ‚jsoucí‘ v této samostatnosti a vlastně izolovanosti od toho, co se v čase odehrává. Ve skutečnosti je čas opravdu fragmentován, ale nikoli dodatečně, nýbrž naprosto původně, originálně: čas je původně časem konkrétních událostí, které mají svůj počátek i konec a které jsou po celou dobu jejich (svého?) událostního dění vnitřně integrovány. To znamená, že jednotlivé časové momenty událostního dění nejsou k sobě přilepeny ani na sebe nalepeny teprve ex post, událost (pravé událost) není slepencem ani pouhou sestavou (sestaveností) jednotlivých momentálních „jsoucností“ za sebou do postupné řady. To vše ostatně souvisí také s tím, že komplexnější události integrují do svého průběhu (ve svůj průběh, ve svém průběhu) ještě jiné, menší události (subudálosti), které ovšem mají také svůj vlastní průběh (a tedy i čas), své vkladní bytí, aniž by však ona celá událost (superudálost) mohla být chápána jako pouze sestavená či složená z těch subudálostí.

(Písek, 160212-1.)

[Ze staršího textu – 2015 – upraveno 12. 2. 2016. Pozn. aut.]

<<<

>>>

Událost a bytí

Tážeme-li se, zda je určitá událost ,U' skutečná, máme na mysli, zda tomu, co právě míníme jako událost ,U', odpovídá také něco ve světě, který nás obklopuje a ve kterém žijeme. V takovém případě může kladná odpověď znamenat dvojí : buď že se zmíněná událost v našem světě právě děje, nebo že nějaká aktuální jsoucnost této události je právě jsoucí. V prvním případě jde o bytí události ,U', v druhém případě o určitou (právě aktuální) jsoucnost události ,U'. V druhém případě, když jde právě jen o jednu aktuální jsoucnost události ,U', jde zřejmě jen o jednu fázi či složku události ,U', nikoliv o událost ,U' jakožto celek', tj. jakožto celou událost v prostoru a čase. Jinými slovy : pouhá jedna fáze nějaké události nemůže být považována za « skutečnou » v plném slova smyslu, neboť je pouze jednou částí či složkou skutečnosti. Vzniká tak otázka, můžeme-li tuto část či složku skutečnosti považovat v nějakém ohledu za dostatečně reprezentující událost jako celek, tj. můžeme-li pak o ní mluvit ve smyslu *pars pro toto*. Obvykle to děláme, ale bývá to spojeno s některými « metafyzickými » předpoklady, které se už po delší dobu ukazují jako neudržitelné. Tím základním neudržitelným předpokladem je, že skutečnou dějící se událost můžeme pojmově « uchopit » jako to, co v průběhu celé události zůstává (přetrvává) jaskoby totožné, a takto uchopený myšlenkový « model » pojmem jako « předmět », a to jako předmět (samostatně) skutečný.

(Písek, 160212-2.)

<<<

>>>

Jsoucnost jako dění

Každé vnitrosvětne jsoucí (jsoucnost) bez výjimky je událostí, tedy se děje ,v' čase, přesněji « časuje » tím jak « jest » (jak se stává, jak vykonává své « bytí »). A protože se děje jako událost, má nutně svůj počátek a konec v čase (a má také své kontury, hranice v prostoru). A tak, jako před počátkem určité události se děly také jiné události, jsou také registrovatelné jiné události za hranicemi, vně hranic (mezi) každého určitého jsoucnosti. Na tato jiná jsoucnosti jsou různá základně uvažovaná určitá « původní » (tj. právě zrozená) jsoucnosti schopna reagovat (tak jako ona jiná jsoucnosti jsou více či méně, lépe či hůře schopna rovněž reagovat na toto « původní » (právě zrozené a postupně se uskutečňující) jsoucnost ; reakce každého jsoucnosti na jiná jsoucnosti (na kterékoli jiné jsoucnost) má vždy (také) charakter akce. A schopnost vykonávat akce (a tudíž i reakce, tedy reagovat) je umožněna a založena tím, že samo bytí musí být jím samým – jakožto subjektem – vykonávána (to je snad pravý význam původně řeckého slova *energeia*, tedy vnitřní úkon či výkon, případně výkon « uvnitř »).

(Písek)

[Bez uvedení datace. Zařazeno sem podle řazení Hejdánka v elektronických souborech. Pozn. red.]

<<<

>>>

Nahodilosti ve Vesmíru

Objev vývoje (evoluce) je z podstatných důvodů spjat s předpokladem možnosti vzniku nahodilostí, neboť bez „náhodných“ volných „míst“ pro vznik čehokoli nového by jinak mohly „skutečnosti“ trvat pouze setrvačností. Uvážíme-li toto vše, nemůžeme než považovat Vesmír za obrovskou „továrnu“ na nahodilosti stále vyššího a vyššího typu. Jde totiž o to, že vývoj se musí nutně týkat i nahodilostí, neboť primitivní nahodilosti nejnižších úrovní by nepostačily k tomu, aby došlo k vývoji na vyšších úrovních. Aby ovšem k takovému vývoji nahodilostí a k dosahování vyšších úrovní mohlo vůbec docházet, bylo zapotřebí najít způsoby, jak nějaké struktury zpomalit resp. upevnit, čili jak nějaké setrvačnosti ustavit a udržovat. A to zase souvisí s nutností integrovat vyšší úroveň událostního dění tak, že zároveň mohou probíhat nižší procesy odlišnou rychlostí v čase, vždycky, kch tj. ždyž se děje určitou rychlostí superudálost sama, její subudálosti mohou v některých případech vypadat jako neměnné (což je ovšem pouhé zdání). Z toho se zdá být zřejmé, že zdrojem (generátorem) nahodilostí mohou být také tyto odlišnosti v rychlosti událostných procesů, navzdory tpu, že jsou sjednoceny v celek oné superudálosti.

(Písek, 160215-1.)

<<<

>>>

Porozumění druhému

„Was die anderen sagen, ist für mich wichtiger als das, was ich sage. Darum habe ich jetzt ausgesprochene Unlust beim Worthalten. ...“

(Odo Marquard, ex: Transzendental-philosophische Normenbegründungen. Ed. Willi Oelmüller. Paderborn 1978, S. 217.)

Považuji toto prohlášení za vysoce problematické, pokud by bylo míněno nikoli jen řečnický, jako deklarace osobní slušnosti či mravnosti, nebo jako zajímavost do diskuse. To, co říkají ti druzí, přesněji, co říká určitý „ten druhý“, je důležité, když se jím a jeho myšlením právě zabývám, když mi oprávněně jde o to, co on nejen říká, ale co tím myslí a proč tak myslí. Ale i pak jsem a zůstávám to já, kdo se zajímá o toho určitého druhého a kdo na něho myslí, kdo se pokouší myslet, co on si myslel nebo myslí. A pak podle okolností, které musím zase já sám zvážit, mopu považovat za důležitější, co si myslí a co říká ten určitý druhý, ale stejně tak se může stát, že v kritickém odstupu budu za důležitější považovat to, co si já myslím o tom určitém druhém a o tom, co si on myslel nebo myslí.

(Písek, 160220-1.)

<<<

>>>

Svět a jeho „otevřenost“

Důraz na „otevřenost světa“ představuje kritické odmítnutí pankauzalismu, ale vlastně nic víc. Zejména ještě zdaleka neznámá akceptování možnosti vzniku čehosi naprosto nového, z ničeho dosavad jsoucího (či byvšího) neodvoditelného. Proto je zapotřebí se myšlenkou „otevřenosti světa“ zabývat do hloubky a rozpoznat její nutné předpoklady, avšak i důsledky. Otevřenost světa znamená či může znamenat především dvojí: jednak to, že se svět nějak otvírá sám – např. vůči nám, vůči subjektu poznávajícímu, ale také aktivnímu, jednak to, že je otevřen vůči aktivitě nebo vůbec „působení“ odjinud, tj. ze sféry mimo rámeček

světa. Ta druhá možnost nesmí být předem zpochybněna a vyloučena, a to jednak vzhledem k pochybnosti nezdůvodněných předsudků, jednak proto, že se ukáže možnost obojího zároveň. Pokud totiž chápeme subjekt (v nejširším smyslu, tedy bez omezení na subjekt vědomý resp. poznávající) jako skutečnost dvojí povahy resp. vyznačující se dvojí stránkou, totiž vnitřní i vnější, nepředmětnou i předmětnou, a zejména prostředkující vztahy či přechody mezi obojím, je zřejmé, že každý subjekt je vybaven možností aktivně způsobit něco, co byť minimálně či infinitezimálně ovlivní situaci ve světě. Toto ovlivnění může být rozpoznáno v případě masovosti, tj. když podobných typů aktivního zapůsobení do dané situace (ve světě) je obrovské množství a jsou si podobny, ale může zůstat přes svou eventuelní početnost skryto a nerozpoznáno, je-li jako jednotlivé roztroušeno uprostřed masové převahy toho ovlivňování neskonale početnějšího a tedy převažujícího. Ovšem v případě, že něco nového může „vzniknout“ ve světě na základě setkání dvou nebo celé řady nahodilostí takového nebo naopak různého (nikoli však libovolného) typu, může i vnější nahodilost spolupůsobit na takový vznik, i když ovšem nikoli sama a bez potřebných nemasových, tedy zvláštních aktivit ze strany více subjektů (z nichž žádný by nebyl mocen dosáhnout toho výsledku jen svými vlastními aktivitami). – A tak se ukazuje, že zmíněnou „otevřenost“ světa nemůžeme redukovat na možnosti zásahů do chodu světa zvnějšku, ale že k ní musíme započítat i onu základní mnohost vzájemně nijak fyzicky nesouvisících procesů, díky které je takřka „industriálně“ generována nepřehledná záplava nahodilých setkání, nijak nespravovaných a neřízených, tedy nahodilostí. Co však je třeba zdůraznit obzvlášť silně, je neshopnost nahodilostí samých aktivně spolupracovat na vzniku nějakých novinek (obzvlášť novinek komplikovaných, „centrokomplikovaných“), které by se hned – právě jako nahodilé – nerozpadly a nezanikaly. Naprosto nezbytná je tedy aktivita subjektů, navíc schopných organizovat něco jako „paměť“, jež může být předávána jako informace od jednoho subjektu k jiným subjektům.

(Písek, 160221-1.)

<<<

>>>

160223-1

Při promýšlení problému vzniku musíme uvažovat o trojí možnosti: 1) „vznik“ se jako vznik jen jeví, zatímco ve skutečnosti tu nic nového nevzniká, jen se jinak uspořádají skutečnosti, které tu už byly v minulosti. Nejde tedy vůbec o vznik, jen o jinou sestavu téhož. 2) Jde opravdu o vznik, ale ten je jen následkem toho, co tu už bylo; pak ovšem musíme čelit problému, může-li z něčeho vzniknout něco vpravdě jiného, a dále, jde-li v takovém případě o nepředvídatelnou náhodu nebo o tzv. zákonitost. 3) Posléze tu máme možnost vzniku něčeho nového, které je z ničeho předchozího neodvoditelné a které se dokonce vymyká obecnosti či vůbec četnosti. Zároveň ovšem nemůžeme přehlédnout jednu kuriozitu: vždycky se tu akceptuje změna, proměna, v krajním případě tak, že je popřena („vlastně se nic neděje“ či „nestalo“). Druhá zajímavost spočívá v tom, že když už je jednou změna nějak akceptována (být ve zmíněném popření), otvírá se cesta k myšlence náhody, nahodilé změny. To má ovšem dalekosáhlé důsledky: je-li možná náhoda, může zásadně dojít i k náhodné změně, při níž se najednou objeví něco nového, co tu ještě nebylo. A pak musíme náležitě rozlišit náhodné nové, které se může opakovat, od náhodného nového, které je ve své ojedinělosti či jedinečnosti naopakovatelné a s ničím jiným nezaměnitelné.

(Písek, 160223-1.)

<<<

>>>

Modlitba

Pavel Jerie mi poslal (poštou) český překlad textu Alexise Carrela z konce války (snad vyšel v Paříži v Librairie Plon v roce 1944); překlad pořídil již v roce 1945 náš třídní profesor Dr. František Marek pod názvem „O modlitbě“. Našel jsem si na internetu francouzské znění (bohužel s několika zřejmými chybami, jak se zdá) a s jistými pochybnostmi si v něm čtu paralelně s českým překladem (který zřejmě dosud nikdy nevyšel). A uvažuji o tom, zda by nebylo dobré české znění přece jen někde otisknout, i když je ten text silně poznamenán religiozitou (nebo přinejmenším nekritickou akceptací religiozity). Ovšem text má určitou „vypovídací hodnotu“, pokud se pokusíme mu porozumět v jeho – i nevčtených – předpokladech. Umožňuje totiž rozpoznávat samo religiozitu jako vypovídající o něčem základnějším, na co je sama religiozita spíše jen odpovědí, nikoli zdrojem.

(Písek, 160227-1.)

<<<

>>>

Filosofie - jak uvádět?

Dejme tomu, že někdo ještě vůbec neslyšel nic o filosofii, ale chce se o tom něco dozvědět (chce vědět, co to slovo obnáší, co znamená, co označuje). Je vůbec možno mu o tom něco říci, aniž by k tomu bylo zapotřebí ho do filosofie hned uvádět (aby si o tom utvořil svůj názor, své pochopení sám ze setkání s něčím, co zatím ani neumí pojmenovat)? Myslím, že by něco takového nebylo možno uskutečnit, protože k tomu, aby bylo možno vyložit, oč ve filosofování jde, je aspoň jakási rudimentární či elementární orientovanost (povědomost o) ve „filosofičnu“ nezbytná.

(Písek, 160306-1.)

<<<

>>>

Vesmír a částice

Současní fyzikové běžně mluví o tom, že hmotný vesmír je především založen na částicích a na jejich interakcích. A mluví také o tom, že to všechno začalo Velkým Třeskem, kde se rozhodlo vlastně o všem dalším. Tato představa je zatížena pradávňou hypotézou starořeckých atomistů, že skutečné jsou jen atomy a prázdno, v němž „padají dolů“ a jen za sebe zachycují. Tuto rozšířenou představu (jakkoli od té doby upravovanou) je ovšem třeba zásadně opravit. To, co se dělo a děje po Velkém Třesku, není naprosto rozhodující pro následující vývoj světa ve všech směrech. Zároveň totiž s tím, že lze pozorovat děje, které vypadají jako „kauzální“ následky předchozích dějů a stavů, lze neméně zřetelně, ba ještě zřetelněji pozorovat, že dochází k četným odchylkám a zvláštnostem, vedoucím k tomu, že shledáváme nejen podobnosti, ale také rozdílnosti a dokonce jedinečnosti ve všech dějích i přechodných útvarech. Tak jako v říši živých bytostí nenajdeme naprosto stejně jedinečná (identická) individua, velmi podobně nenajdeme naprosto stejně jedinečné hvězdy, planetární systémy, hvězdokupy,

galaxie atd. Nacházíme podobnosti, ale také různosti. Proto nemůžeme mít za to, že Vesmír se chová ve všech směrech pravidelně a zákonitě, nýbrž musíme uznat, že o něm lze právem říci, že je obrovským generátorem nahodilostí, nahodilých odlišností, svědčících o tom, že ani vesmírné děje se neprosazují jen ve směru k ustavičnému opakování téhož, ale že mají také svůj vývoj, v němž lze odhalovat také vznik lecčeho nového, co není jen nahodile odlišné, ale v čem můžeme rozpoznávat směřování nejen dál a k dalšímu, ale také „výš“. Což znamená, že od „pouhých“ částic (na jakékoli úrovni) je možná vývojová cesta na úrovně celých souborů a soustav částic, tedy k „nad-částicím“ a jejich novým způsobům interakcí, rozhodně neodvoditelných z interakcí nižších částic – a tím méně z nich odvoditelných. A toto evoluční směřování „dál a výš“ je neméně „zákonité“ než podobnosti a zdánlivé stejnosti či setrvačnosti.

(Písek, 160307-1.)

<<<

>>>

Nutnost a pravděpodobnost

Když posuzujeme různé děje či události (spíše než „předměty“ resp. jejich výskyt) podle četnosti, můžeme pravděpodobnost jejich „výskytu“ (či toho, že nastanou) vyjádřit číslem. Tím se ostatně zabývá celé odvětví matematiky (teorie pravděpodobnosti resp. počet pravděpodobnosti). Tím, že mluvíme o pravděpodobnosti nějakého jevu (nějaké události apod.) připouštíme zároveň, že nejde o jev „nutný“, přičemž nutností rozumíme stoprocentní pravděpodobnost, tj. jistotu, že za určitých okolností vždycky takový děj či taková událost nastane. Otázkou tu ovšem je, zda tím máme na mysli jistotu subjektivní nebo zda mluvíme o nutnosti ve věčném smyslu, bez hodnocení subjektivní jistoty. A tak se ukazuje, že před sebou máme zásadní problém, zda vůbec můžeme mluvit o „nutnosti“ (resp. o „nutnostech“) jako o čemsi zcela „objektivním“. Teoretičtí fyzikové připouštějí, že v makrosvětě něco takového jako objektivní nutnosti vskutku existují, ale mají za to, že o ničem takovém nelze mluvit v kvantovém mikrosvětě, kde vládou jen pravděpodobnosti. To by však znamenalo, že je třeba vysvětlit, jak se děje v makrosvětě mohou někdy jevit jako „nutné“, jestliže v mikrosvětě žádná nutnost neexistuje, nýbrž jen větší nebo menší pravděpodobnosti. Pokud nechceme předpokládat nějakého speciálního „činitele“, který by nesl odpovědnost za vyřadování i těch nemenších zbytků nepravděpodobnosti (= nízké pravděpodobnosti) pro některé děje, budeme nuceni předpokládat, že každá nutnost se jako nutnost může pouze jevit (tj. může se pouze zdát, že jde o naprostou nutnost), zatímco ve skutečnosti jde o pouze o vysokou pravděpodobnost, při které nám většinou výjimky unikají jednak pro svou vzácnost, jednak pro neschopnost jejich zjišťování.

(Písek, 160308-1.)

<<<

>>>

Platonismus negativní

Termín „negativní platonismus“ u nás pochází od Jana Patočky, a to z doby krátce po světové válce, možná ho Patočka použil již koncem války (to bude možno posoudit až časem, až bude vydáno vše z té doby). Sám Patočka se považuje za platonika, ale má výhrady k Platónovu chápání „ideje“ jako nějaké nad-věci

(hypervěci); sám chce koncept „ideje“ zachovat, ale „ideu“ chce chápat jako nevěc, ne-předmět. Aristotelés se ve svém pojetí morfé ovšem od Platóna, jehož je žákem, z Patočkova pohledu v jistém smyslu ještě vzdaluje, i když v jiném ohledu má jeho filosofie přednost v tom, že bere i filosoficky vážně pohyb a změnu. Pro Aristotela je morfé vlastně tělos, tedy je něčím, co může být naplněno (uskutečněno) pouze v pohybu či skrze pohyb resp. až tehdy, když příslušný pohyb ustane a skončí. Pokud je něco v pohybu, je to dokladem toho, že to zůstává nedokonáno, nedovršeno, je to cosi nedokonalého, neúplného. Svět, který by byl dokonalý, by se přestal pohybovat, neboť by byl už v cíli.

(Písek, 160308-2.)

<<<

>>>

Pohyb a změna

Naše chápání pohybu je stále ještě zatíženo předsudkem, že o pohybu lze mluvit pouze tam, kde se pohybuje „něco“, co v průběhu pohybu jakoby trvá. To pak přenášíme i do svého chápání změny. Aristotelés to kdysi vyslovil tak, že změna může probíhat jen na něčem, na nějakém podkladu, substrátu. To všechno bylo ovšem zpochybněno, když se ukázalo, že třeba elektromagnetické vlnění nemusí mít žádný takový podklad či substrát (kdysi ještě poměrně nedávno se takový substrát hledal v úvahách fyziků, kteří elektromagnetické vlnění srovnávali s vlněním třeba napjaté struny nebo drátu či plechu apod., a dospěli k hypostazi tzv. světového éteru). Zajisté jsou takové případy, kde se něco pevného pohybuje, ale dnes už to chápeme jen tak, že to údajně pevné (a tudíž zdánlivě neproměnné) je opět jen nějaká změna, jen pomalejší. Planeta, na které spolu s ostatními živými bytostmi žijeme, se nepochybně pohybuje kolem slunce, kolem své osy, ale pohybuje se zvláštním způsobem také její osa – a to už je trochu problém. Ale pohybů země je nepředstavitelně mnoho a sahají také do jejího nitra, které vůbec není pevné, jak o tom svědčí řada zemětřesení a výbuchů sopek. A tak dále. Ani o molekulách a atomech neplatí, že by byly vskutku neměnné, ačkoliv třeba trvalost některých částic je pozoruhodná (platí to zejména o protonech; měříme to tzv. poločasem rozpadu). Tady ovšem musíme položit nezbytnou otázku: je to vskutku „Země“, která se točí kolem vlastní osy nebo která obíhá kolem Slunce? Jsou to vskutku pohyby jí vlastní? Anebo to tak jenom vypadá a my to tak vnímáme a chápeme? Když se valí sněhová nebo kamenitá lavina shora do údolí, máme zvyk mluvit o pohybu této laviny; ale je ta lavina vůbec něčím vskutku a samostatně jsoucím?

(Písek, 160315-1.)

<<<

>>>

Aristotelismus negativní

Patočkova myšlenka tzv. negativního platonismu by mohla (a měla) být vyšetřena také v souvislosti s Aristotelem. Na místě předpokládaného pojetí ideje jako nevěci (místo původního pojetí ideje jako hyper-věci) by se tak otevřela otázka možného chápání aristotelské „formy“ (*morfé*) jako „ne-dané“ či „ne- jsoucí“. Na první pohled by se mohlo zdát, že takové pojetí může nabízet ještě lepší možnosti, neboť *morfé* se uskutečňuje pohybem, proměňujícím možnost (*dynamis*, *potentia*) ve skutečnost (*energeia*,). Pro Aristotela je pohyb především

uskutečňováním (Met IX, 3 - 1047a) - a uskutečňovat se může jen to, co ještě není skutečné, tedy co ještě není. Ovšem takováto reinterpretace by musela vlastně mnohem násilněji zasáhnout do aristotelských kontextů, musela by je jednak v něčem zjednodušovat (redukovat) jednak v jiných ohledech komplikovat, neboť to, co „ještě není“, není jen *morfé*, ale také *hylé*. A tak se stává velkým problémem sám „ontologický“ status jak *morfé*, tak *hylé*: jde tu vlastně už o status „méontologický“, neboť ani *morfé*, ani *hylé* nelze chápat jako „jsoucno“ (*to on*). To všechno nás vede k tomu, že s aristotelstvím asi nelze provést to, co Patočka zkouší provést s platonismem - leda že by zásah byl tak hluboký, že vztah k samotnému Aristotelovi by byl příliš silně oslaben (zejména v souvislosti s „entelechií“).

(Písek, 160402-1.)

<<<

>>>

Možnost a skutečnost

Cokoli je „skutečné“, muselo nějak vzniknout a nějak také zanikne. Skutečnost tedy v sobě obsahuje (v sebe zahrnuje) možnosti (a to nejen možnost zániku, ale také možnosti rozmanitých změn či proměn - zánik je jen jedna z nich). A na druhé straně o možnostech můžeme mluvit jen s ohledem na skutečnosti, které to umožňují, tedy které ty možnosti obsahují (zahrnují) nebo vytvářejí, eventuelně „indukují“ (dávají jim vznik jakožto možnostem). Možnost sama od sebe nevede „nutně“ k uskutečnění, už také proto, že k uskutečnění je obvykle zapotřebí nikoli jen jediné možnosti, ale několika nebo i celé řady možností. Plyn (třeba vodík, svítivý atd.) kupř. nemusí, ale může vést k výbuchu; ani jiskra nebo plamen spolu s plynem nemusí, ale mohou vést k výbuchu. Je zkrátka zapotřebí ještě několika dalších skutečností, které v sobě obsahují také možnosti výbuchu, i když v jiném smyslu a jiném ohledu. Je zapotřebí, aby plyn byl smíchan třeba s kyslíkem (nebo jen se vzduchem), ale je také zapotřebí, aby plynná směs, schopná vybuchnout, měla jisté vlastnosti a dále aby byla v uzavřené místnosti, atd.

(Písek, 160403-1.)

<<<

>>>

Možnost - co je „možné“

Když chceme uvažovat o tom, co to přesně znamená, že je něco „možné“, tj. když dnes chceme znovu a možná jinak promyslet to, čím se zabýval třeba Aristotelés (např. v deváté knize Metafyziky a jinde), musíme se pokusit vyjít jakoby odjinud a trochu jinak, než jak nám to předává tradice (resp. než nám to předávají i jiné než ta aristotelská). V tom spočívá ta hlavní nesnáz, nutně provázející každý pokus o odmítání a překonávání „staré metafyziky“. Někdy bude třeba vyjít od dnešního porozumění událostnému dění, které se silně liší od porozumění antického (ale i středověkého a novověkého a až donedávna i současného), ale jindy můžeme vyjít od příkladů tradičně udávaných, ale odlišně dnes interpretovaných.

Tak kupříkladu Aristotelés uvádí jako příklad možnost sedět (nebo stát apod.) a poukazuje jednak na to, že tu je třeba někoho, kdo může (umí, dokáže) sedět,

dále něčeho, na čem se dá (může) sedět, a posléze také, zda je vůbec nějaké sezení možné. Vychází zřetelně z jazykového úzu, ale vyvozuje důsledky pojmové. Právě proto lze mít oprávněně za to, že tzv. Pojem „možnosti“ je vadný, že to je „pa-pojem“, „pseudo-pojem“. Chyba ovšem není původně v pojmu „možnosti“ samém, ale v nevyjasněnosti pojmu „jsoucnosti“ (budeme odlišovat od „bytí“), neboť problémy nastávají vlastně teprve v rozhodování, kdy je nějaká možnost skutečná (tj. jsoucí), zatímco jindy a jiná možnost je neskutečná (nejsoucí), čili že to je nemožnost.

Předně musíme každou úvahu o nějaké určité „možnosti“ situovat, tj. musíme nějak charakterizovat okolnosti, za kterých je možno uvažovat, zda je nějaká možnost skutečná nebo neskutečná. „Možnosti“ nejsou a nemohou být nezávislé na tom, co už bylo uskutečněno dříve, a proto také každé nové uskutečnění otevírá nové „možnosti“, které dosud „neexistovaly“, tj. nepřipadaly jakožto možnosti vůbec v úvahu (a proto nepřicházelo v úvahu ani jejich uskutečňování – zkrátka to nebyly žádné „skutečné možnosti“. Odtud také závěr primární důležitosti: svět možností není bez pohybu, ale stále se mění, možnosti přibývají i ubývají, jsou blíže možnému uskutečnění, anebo se od eventuelního uskutečnění stále vzdalují.

(Písek, 160403-2.)

<<<

>>>

Možnost a skutečnost

Každá skutečnost (uskutečňenost) je údajně dokladem toho, že tato skutečnost je „možná“. Co tím můžeme či máme rozumět? Buď to neznamená ve skutečnosti nic, neboť už to, že jde o skutečnost, ani nepřipouští, že by taková skutečnost nebyla možná. Anebo máme na mysli, že když je tato skutečnost uskutečněním nějaké možnosti, znamená to, že táž skutečnost může být uskutečněna jinou, podobnou variantou skutečnosti, tedy nějakou nápodobou té skutečnosti, tedy něčím podobným, ale nikoli totožným. Tím však eo ipso připouštíme, že pod „možností“ rozumíme něco, co může mít různé varianty, tedy něco „obecného“. Anebo jde nikoli o obecnost, nýbrž o jakousi neurčitost resp. nedourčenost? Co by to potom znamenalo pro samo pochopení povahy „možnosti“?

Název jedné knížky (E. Veselá, Praha 1988), totiž „Co nám příroda nedovolí“ (vyšla v naklad. Panorama), vyvolává nutně některé otázky: co to je „příroda“, aby nám něco dovolovala a něco jiného nedovolovala? A co to vlastně znamená či může znamenat, že něco „dovolí“? V čem vůbec může spočívat ono „dovolení“ (či „nedovolení“)? Je či může být dovoleno vše, co není nedovoleno čili zakázáno? Můžeme ztotožnit „nedovolenost“ se „zákazem“? A můžeme ztotožnit onu tzv. „dovolenost“ s umožněním či s otevřenou cestou? Nemí to vlastně variace na problém rozdílu mezi možnostmi a nemožnostmi? (Nehledíc na to, že jde o zřetelný antropomorfismus.) A jinak řečeno: je možnostmi vše, co z nějakých důvodů není „nemožností“, tedy co není zakázáno? A můžeme tedy jako o skutečnosti (skutečnostech) mluvit pouze o nemožnostech čili zákazech, kdežto možnosti jsou k dispozici vždy, pokud nejsou vyloučeny jako „možné“? Je možno ony přesně vymezené (nebo to nejde vymežit?) nemožnosti identifikovat s tzv. přírodními zákonitostmi?

(Písek, 160403-3.)

<<<

>>>

Událost - počátek (a co „před“ ním)

Předpokládejme (zatím jen teoreticky resp. hypoteticky), že začátek každé události je uskutečněním její první fáze, následující po tom, co (čím) tato událost ještě nebyla (tedy první fáze, před níž už „nic“ z té události nepředchází, tj. žádná dřívější její fáze už neexistuje.) Budeme-li toto „nebytí události“, která teprve (a právě teď) má nastat, považovat za „nic“, budeme muset připustit, že takových „nic-ů“ či „nicotností“ je mnoho, neboť mnoho je také událostí (a každá událost začíná tak, že nejprve „není“, ještě se neděje). Jsme sice zvyklí uvažovat o tom, co události předcházelo, sice nikoli jako o její vlastní minulosti, ale jako o minulosti, která na vznik události měla vliv, ne-li přímo, že je vyvolala, způsobila, zapříčinila.

(Písek, 160404-1.)

<<<

>>>

Jazyk a řeč

O „jazycích“ mluvíme jako o něčem dějinně a společensky specifickém - jiný je jazyk český, jiný německý, jiný francouzský, jiný řecký nebo latinský. Jsou jazyky živé, ale také jazyka vymřelé, kterými se již běžně nemluví, ale které můžeme poznávat a pokoušet se jich v jistém rozsahu používat. Některé mrtvé jazyky je možno dokonce obnovit a oživit, je možno je záměrně pěstovat vedle jazyka vlastního (nebo vedle jiných, ale živých jazyků). Mnoho záleží na tom, zda bylo v mrtvých jazycích zachováno dost písemných památek; grafická podoba jazyka je však velmi významná i pro jazyky živé. Naproti tomu „řeč“ je jednak to, co je všem jazykům společné, ale nikoli jako jejich vlastnost, nýbrž jako prostředí, díky kterému vůbec mohou žít (nebo být ožívovány), a jednak to, co je spjato se smyslem, tj. s určitým smyslem (byť pokaždé s jiným). České slovo „řeč“ souvisí se slovesem „říkati“, a něco říci je možné jen tak, že řekneme něco o něčem jiném. Zatímco jazyk je prostředkem domluvy, je řeč prostředím (jakoby „světem“), v němž je vůbec nějaká domluva, nějaké vzájemné porozumění, tj. sdělování a zase chápání toho, co bylo sděleno, možné. Velký vliv na chápání „řeči“ měli staří Řekové tím, že uvažovali o „logu“; jazyk má jen omezené, slabé vztahy k „logu“, kdežto řeč je s „logem“ nerozlučně spjatá.

(Písek, 160407-1.)

<<<

>>>

Vývoj (evoluce) - myšlenka

Už sama myšlenka vývoje zůstává stále nedostatečně domyšlena. Aby mohl být takový jen jako fylogeneze objasněn, musí se předpokládat, že jednotlivé ontogeneze jsou od sebe nějak významně odděleny, tj. že každá ontogeneze má jak svůj vlastní začátek, nepřevoditelný na nic předcházejícího, tak svůj vlastní konec, z něhož nic nezbyvá jako přímý přetrvávající relik. V tom smyslu je každá fylogeneze nerozlučně spjata s jedincem jakožto (pravou) událostí, zatímco fylogeneze takovou pravou událost nepředstavuje, neboť nemá pevné (ostré)

ohraničení na svém „počátku“ (tj. nemá žádný určitý „počátek“), zatímco může mít určitý „konec“, pokud vyhynou její poslední jedinci, tj. pokud skončí jako „rod“ tímto vyhynutím (což vlastně není řádný „konec“ z vnitřních ‚příčin‘).

(Písek, 160412-1.)

<<<

>>>

Pra-síla (Vše-síla) podle Nietzscheho

Nietzsche (in: *Die ewige Wiederkunft*, 12881, hned na začátku) mluví o „all-Kraft“, tedy o „vše-síle“. A má za to, že (... *asi ztraceno* ...) uplatňuje svou sílu, nekonečný, což znamená, že ona síla je věčně táž a stejná a věčně působící (činná). 6 do této chvíle uběhla už věčnost (nekonečnost), což znamená, že všechny možné rozvoje tu už musely nastat (a také že opět znovu nastanou). Z toho úpak vyplývá, že okamžitý současný stav musí být jen opakováním – a to platí o všech okamžicích ostatních. – A nyní si ukažme, v čem udělal Nietzsche chybu a co nedomyslel.

Především je tu jeden významný problém: proč vůbec máme mluvit o jediné jediné pra-síle či „vše-síle“? A také, proč máme mít za to, že je stále stejná a táž? A ovšem: proč má tato síla být konečná, zatímco čas je nekonečný? Běží snad čas nezávisle na tom, co se v něm odehrává? Běží i tehdy, když se neodehrává nic? Je čas pouhým prázdným kontinuem, které je jen jakýmsi pozadím nebo prostředím všech změn – a eventuelně i vši neměnnosti? Na všechny tyto a některé další otázky odpovídá naše pojetí, které se ovšem v leckterém ohledu vzdaluje od zaběhaných představ a pojetí.

Kdyby byla jen jediná prapříčina všeho dalšího a kdy by platila jen kauzalita, tj. kdyby všechno další bylo jen následkem této jediné prapříčiny, znamenalo by to, že ono všechno následné by muselo nějak být obsaženo v oné prapříčině. Avšak i v tom případě by zůstávalo naprosto neobjasněno, jak se z jediné jediné prapříčiny mohlo ‚rozvinout‘ takové obrovské množství růzností; nebylo by to dokladem toho, že ona „prapříčina“ vlastně nebyla jedna jediná, nýbrž že byla uvnitř, tj. sama v sobě „mnohá“, tedy pluralitní či multiplicitní? Ovšem kdybychom onu „prapříčinu“ chtěli považovat za vnitřně mnohou, jak bychom zase dokázali objasnit, že tato multiplicita byla – a dosud je – aspoň jednotlivě sjednocována (integrována) v útvary, které už nelze považovat za pouhé hromady? Takže jeden problém tu zůstává v každém případě: je-li na počátku něco jednotného, celého, sjednoceného, musíme hledat „příčinu“ proměny této jeho „jednotnosti“ v mnohost; a je-li naopak na počátku mnohost, musíme hledat, čím to je, že tato původní mnohost (a tedy „roztříštěnost“) mohla a nadále může být alespoň místně a časově („konkresitně“) sjednocována (byť třeba dočasně a jenom relativně sjednocována).

(Písek, 160415-1 a 160415-2)

<<<

>>>

ARCHÉ (v Řecku a dnes)

Většina nejstarších řeckých filosofů si kladla otázky po „arché“, eventuelně po „*archai*“, tj. po tom, zda na počátku všeho bylo (resp. jest) nějaké „jedno“, anebo zda na počátku byla (resp. jest nějaká „mnohost“ (*arché* totiž není jen něčím minulým, ale je také tím, co zakládá i všechno další, vzniknuvší a dále vznikající, a čemu nadále „vládne“). Thalés, Amaximandros a Anaximenes byli přesvědčeni, že *arché* je jen jedna (a že je živá; tak tomu bylo ostatně i u Hérakleita). Empedoklés však rozlišoval už čtyři „prvky“ (*stoicheia*), jimž však zcela chyběla oživenost, takže se dostávají do pohybu jen působením dvou proti sobě působících sil, totiž Lásky a Sváru – takže „počátků“ je vlastně šest. Některým dalším filosofům i to bylo ještě málo, a tak předpokládali počátků více, ba mnoho, případně nespočetně. Leukippos a Démokritos počítali s neomezeným množstvím atomů, ale mezi „jsoucna“ zařadili také „prázdnou“ (jako to, co „jest“ mezi atomy).

(Písek, 160416-1.)

<<<

>>>

Jsoucno (jsoucí)

Tradičně se mělo za to, že jsoucno je buď možné nebo uskutečněné; první, co k tomu musíme dodat, je že je třeba pamatovat na jsoucí, které se právě (aktuálně) uskutečňuje. A protože by to mohlo vést ještě i k dalšímu omylu, totiž že jsoucí je jsoucí, jen pokud se právě uskutečňuje, přičemž by tím byla míněna jen ta právě („aktuálně“) jsoucí fáze v rámci celku uskutečňujícího se jsoucího (pravého jsoucna), musíme dodat zásadně důležitou věc: jsoucí je jsoucí jen jako celek, nikdy nemůžeme mluvit o „vskutku jsoucím“, jde-li jen o nějakou část celku, tedy např. o nějakou fázi celku). Žádná fáze dějícího se celku jsoucího (tj. žádná fáze událostného dění nějakého celku) nemá svou vlastní, samostatnou jsoucnost. De právě o to, že skutečně jsoucí je jen celek události, která se právě děje – neděje se po částech, po fázích, nýbrž jen celá. Zároveň ovšem musíme připustit, že jednotlivé fáze určité (konkrétní) události jako celku jsou rovněž skutečné, i když nejsou samostatně jsoucí. A to právě nás vede k tomu, abychom od sebe odlišili to, co je vskutku (a plně, skutečně) jsoucí, od toho, co je sice také skutečné, ale samostatně jsoucí není. Dalo by se tedy říci, že je jakési „méně jsoucí“ čili částečně nejsoucí. To je pochopitelně víc než „prostě nejsoucí“ (vůbec nejsoucí). A tak musíme učinit první důležitý krok, totiž připustit, že mezi tím, co je „jsoucí“ v plném smyslu, a tím, co je „nejsoucí“ rovněž v plném smyslu, je oblast (sféra, „region“) skutečností, které nejsou ani plně jsoucí, ani plně nejsoucí, nebo – řečeno jinak – které jsou částečně jsoucí a částečně nejsoucí. A prozkoumání této oblasti s cílem upřesnění „ontologické=ho“ státu(su) takových skutečností je – přinejmenším dočasně a prozatímně – nutno ustavit a vytvořit zvláštní filosofickou disciplínu, kterou můžeme označit jako „méontologii“. K tomu všemu nás vede právě rozpoznání důležitosti ohledu k „celku“ jakožto událostného dění v čase, tedy k „události“.

(Písek, 160416-2.)

<<<

>>>

Pravda jako „shoda“ - problémy

Nesprávné pojetí pravdy jako shody se skutečností má mimo jiné tu základní vadu, že předpokládá určitý ontologický status každé poznávané skutečnosti,

totiž že taková skutečnost jest, čím jest, eventuelně že je „totožná sama se sebou“, že je tím, čím je, bez ohledu na okolnosti, na širší kontext, tj. na ostatní skutečnosti – nebo také, že je „nějak o sobě“. Ono rozlišení na to, jak nějaká skutečnost je „o sobě“ a jak je „pro nás“ (provedené s velkou důkladností u Kanta), má tu základní vadu, že zásadně platí o skutečnosti, že není a nemůže být „o sobě“, nýbrž – pomineme-li skutečnosti virtuální – že každá skutečnost je spjata nesčetnými vztahy a souvislostmi s jinými skutečnostmi. To pak znamená především to, že každá skutečnost je vždycky také něčím pro tyto jiné skutečnosti, a to bez ohledu na to, zda a jak je „pro nás“. Přesněji, že ono „pro nás“ musíme brát vážně pro všechny další skutečnosti, tedy především také „pro ně“ všechny. Jaký je konkrétní závěr z tohoto rozpoznání? Na prvním místě platí, že žádnou skutečnost nemůžeme brát prostě jen tak, jak jest, ale vždycky pouze v nějak ohraničeném, proti „skutečnosti“ omezeném rozsahu, tj. tak, že na některé tzv. „detaily“ vůbec nemyslíme, že od nich „abstrahujeme“, že ony údajné „detaily“ resp. nepřesnosti nebo i skrytosti v našem poznání necháváme bez povšimnutí, jako by na nich nezáleželo. Pravdu samu však na pouhé naše „pravdivé“ poznatky či vědomosti nemůžeme nikdy redukovat. A to ovšem především proto, že mezi ony souvislosti či vztahy náleží také to, v jakém vztahu jsou k tomu, o čem máme za to, že „není“, tj. co není součástí ani složkou všech těch skutečností, které jsou a které dokonce by mohly být poznány (kdyby jich nebylo tolik) a kdybychom se s nimi přesto pokoušeli nějak počítat. A to proto, že sama pravda – v našem pojetí – nenáleží mezi ně, nýbrž tak, jako se ve světle pravdy nějak ukazují (jeví) všechny skutečnosti, i ty nejméně zřetelné, tak se ukazuje v jejím světle i to naše vědění a poznání.

(Písek, 160417-1.)

<<<

>>>

160417-2

Nietzsche (Die ewige Wiederkunft, Nachlass 1881, § 19) píše, že „anorganická hmota, i kdyby většinou byla v minulosti organická, se ničemu nenaučila a zůstává dále bez minulostí“ (Unorganische Materie, ob sie gleich meist organisch war, hat nichts gelernt, ist immer ohne Vergangenheit.“ A považuje to takřka za zásadu, neboť jinak by nebylo možné žádné opakování: „*Wäre es anders, so würde es nie eine Wiederholung geben können – denn es entstünde immer Etwas aus Stoff mit neuen Qualitäten, mit neuer Vergangenheit.*“ (dtto) Jak se zdá, myšlenka „věčného opakování“ se tak brání proti pomýšlení na možnost vzniku něčeho nového. Ale jak to naopak vidíme my, kteří onou myšlenkou „věčného návratu téhož“ nejsme zatíženi? Můžeme připustit nějakou rovinu skutečností, kterou Nietzsche charakterizuje jako „anorganickou hmotu“ (či látku) a která je neschopná se něčemu přiučit a dokonce jen něco si pamatovat? Jak bychom kuř. Vysvětlili, že současní fyzici mluví o tzv. reliktním záření? Jak bychom mohli sledováním oblohy nejnovějšími přístroji jakoby přímo „zjišťovat“, co se kdesi dávno před miliony a miliardami let dělo tam, kam *dnes* můžeme dohlédnout? – To ovšem zatím není dost kompletní námitka. Stále tu totiž v pozadí straší myšlenka nekonečného opakování „velkých třesků“ a vývoje každého příslušného vesmíru, který pak zase nějak končí (a tady jsou ovšem různé názory)? Je tedy možné, že po zániku jednoho vesmíru jsou ztraceny všechny „vzpomínky“ (tj. informace o tom, co „bylo“) a že každý nový vesmír musí zase začínat od nuly? Ale kde by pak byla záruka, že se vývoj každého nového vesmíru nebude brát

jinými, jen sobě specifickými (jedinečnými) cestami, takže tu bude vždycky něco nového?

A znovu si připomínám svou dávnou myšlenku, která se mi čas od času vždy vrací: není myslitelné, že si atomy nebo i jiné částice nějak pamatují, zda prošly organismem, takže je třeba kořen rostlin mohou nějak rozpoznávat jako vhodnější pro výstavbu nového organismu než částice, kterým taková "zkušenost", taková „paměť“ naprosto chybí?

(Písek, 160417-2.)

<<<

>>>

Rovnováha labilní (a evoluce)

Nietzsche je také přesvědčen, že „labilní rovnováha“ je v případě naprosto vzácná, ne-li nemožná. A totéž podle něho platí pro klid (klid síly, *Stillstand der Kraft überhaupt* - dtto, § 11). A říká, že kdyby takový klid byl vůbec možný, tak už by dávno nastal (dtto, „*Wäre der Stillstand möglich, so wäre er eingetreten.*“). Jedinou výjimku spatřuje v kruhovém opakování („*Veränderungen der Kraft treten in den Kreislauf ein, bevor jenes an sich mögliche Gleichgewicht eingetreten ist*“ - § 12). Ovšem protože by pohyb mohl - eventuálně - vést také k čemu novému, nebývalému, je právě nutný onen věčně probíhající oběh či opakující se návrat téhož. Nietzscheova „*die ewige Wiederkunft*“ je vlastně jakási obrana před „evolucí“ v jejím plném smyslu.

(Písek, 160417-3.)

<<<

>>>

Pojem a jeho „chápání“

Aristotelés (Met, př. Kříž, str. 233) při rozlišování, jak chápeme to, co je „možné“, dodává: /nýbrž/ „že pojem chápeme ještě i jinak“. To je ovšem problém, spjatý s překladem - a na Kříže není příliš dobré spolehnoutí. Kromě toho Řekové jen neměli přece ještě upevněný termín pro „pojem“, v tomto konkrétním případě najdeme v originálu něco jiného: Aristotelés mluví o použití slova „možnost“ ‚ještě i jinak‘, tj. jiným způsobem. Nejde tedy o pojetí či chápání pojmu, ale slova. Ale jak tomu tedy je v našem případě, kdy jsme už zavedli termín „pojem“ a chceme tento termín chápat jinak než termín „slovo“? Nejprve si tedy musíme uvědomit, že slovo se skutečně stává slovem, teprve když něco znamená, tedy když je spojeno s nějakým významem - a tento význam musí být nějak chápán. Kdo ten význam nechápe, neví, co to slovo znamená a vlastně neví nebo nemusí vědět ani to, že jde o nějaké slovo. Kříž užil termínu „pojem“ nadbytečně a vlastně chybně, neboť v daných souvislostech se bez toho termínu klidně obejdeme: „že slovo chápeme ještě jinak“. Od té doby však, co se začalo užívat onoho druhého termínu, totiž „pojem“ (a zdá se, že pro „pojem“ se našel zvláštní výraz teprve v latině, totiž *conceptus* nebo *notio*, i když náznaky naléhavosti potřeby zavedení nového termínu se ukazovaly už v řeckých textech). A tak musíme dnes pečlivě rozlišovat nejen mezi „slovem“ a „pojmem“, ale zejména mezi „významem slova“ a - eventuálně - „významem pojmu“. A musíme se tázat, jaký má smysl připustit, že nejen slovo může mít různé významy, ale že různé významy může mít dokonce i pojem. Když řekneme,

že nějaké slovo má (nebo může mít) několikerý význam, máme vlastně na mysli nikoli skutečné slovo (v plném smyslu), nýbrž pouze „slovo“ jako znak, jako skupinu hlásek nebo písmen. Pokud opravdovým „slovem“ rozumíme jeho význam, bez něhož skupina hlásek či písmen charakter „slova“ prostě nemá, je i sám dotaz, má-li nebo může-li mít význam slova několik významů, zjevně nesmyslný. A protože pojem, přesněji vytvoření pojmu je spjato s upřesněním významu nějakého slova, bylo by s podivem, kdyby tentýž pojem bylo možno chápat několika způsoby, když ani určitý význam slova nemůže mít několikerý význam. Mluvíme-li tedy o pochopení pojmu, nemůžeme připustit, že je možné několika způsoby, ale musíme si uvědomit, že pochopení pojmu znamená aktualizaci docela přesného významu v docela určitých kontextech, pro něž bylo nějakého slova (termínu) použito. – Kdybychom chtěli být opravdu přesní, musili bychom říci, že téže skupiny hlásek či písmen můžeme užít k vyslovení toho či onoho významu, ale pak musíme mluvit o dvou nebo několika různých slovech, navenek si zcela podobných, ale vnitřně odlišných.

(Písek, 160417-4.)

<<<

>>>

Kauzalismus

Nietzsche (5451, s. 11) mluví o „trapné půlnoci duše, kde příčina a důsledek (*správně: následek*) jako by se vyšinuly z kolejí a každým okamžikem může (*by mohlo*) vzniknouti něco „z ničeho“. Je to docela pozoruhodný doklad zdánlivé jistoty, že myšlení kauzality (a kauzálních souvislostí) je pro něho vykročením z temnoty do světla. A tak se před námi otvírá otázka, zda skutečně naše kritika kauzalismu (pankauzalismu) znamená opětný návrat do „temnot“.

Pzn.: je třeba se podívat na německý originál – Nietzsche contra Wagner – Leipzig 1906?, Werke Bd. XI, S. 231:

„... er kennt einen Klang für jede heimlich-unheimlichen Mitternächte der Seele, wo Ursache und Wirkung aus den Fugen gekommen zu sein scheinen und jeden Augenblick etwas „aus dem Nichts“ entstehen kann.“

(Písek, 160417-5.)

<<<

>>>

Událost jako model myšlenkový

Chceme se zabývat „událostí“ jakožto myšlenkovým modelem (tak jako se zabýváme myšlenkovým modelem, když uvažujeme o „trojúhelníku“). Na první pohled vidíme, že tu jsou některé základní rozdíly: zatímco „trojúhelník“ má jen vlastnosti rovinného útvaru, ale nemá časový rozměr (což znamená, že se neproměňuje v čase), „událost“ v našem pojetí je vybavena nejen třírozměrným „tělem“, a také určitým trváním v čase, ale ještě víc než to: je děním v čase (přesněji je časováním, neboť sama „časuje“, „časí“, tj. svůj „čas“ aktivně vykonává). Zatímco mluvit u trojúhelníku o vzniku nebo zániku, událost má svůj počátek v čase, a také svůj konec v čase. A zatímco můžeme u myšlenkového modelu trojúhelníku přikonstruovat třeba příslušnou jeho vnitřní nebo zase vnější

kružnici bez ohledu na pořadí, v jakém to učiníme, u události musíme rozlišovat, co se stane (může nebo má stát) dříve a co později (rozumí se v rámci jejího průběhu). U trojúhelníku nemá smysl se tázat na jeho celkovost, zatímco u události je velmi důležité, je-li celá nebo zda se z nějakých důvodů soustředujeme jen na nějakou její část. Událost také není jen sérií jednotlivých fází (momentů, „jsoucností“), které pouze následují po sobě v daném pořadí, ale udržuje své fáze pohromadě v jednotě (integritě), zachovávající jeden celkový událostní děj, a to prostřednictvím „nitra“ či „niternosti“ (jak své, tak jejich). Je tedy zjevné, že „pojmem“ (rozumí se pojmem pojímající, tedy součástí aktivního myšlení, myšlenkového aktu) geometrického útvaru je sice velmi obecný, takže zahrnuje všechny myslitelné (a myšlené) geometrické útvary, čímž se podobá „pojmu“ (pojímajícímu) událost, který zahrnuje všechny možné i skutečné události (vymezit je ovšem stejně budeme muset, neboť budeme muset rozeznávat události „pravé“ od událostí „nepravých“), nicméně že sám způsob pojímání událostí se pronikavě liší od pojmní událostí. Proto si budeme muset dávat obzvláštní pozor, abychom události nepovažovali za „věci“ a tak je nepřipodobňovali geometrickým obrazcům (ani abychom obojí nezaměňovali, byť jen vlivem nepozornosti).

(Písek, 160417-6.)

<<<

>>>

Pojem a slovo

Slovo, které je zbaveno významu, se stává pouhým znakem. Znak sám nic neukazuje, nic také neuchopuje (aby to mohl ukázat), znak pouze něco označuje. A způsob označení je záležitostí toho, kdo označuje nebo označil. Proto také znak sám, vyňatý ze způsobu svého použití, není schopen nic označovat a vlastně přestává být znakem (nemůže být legitimně za znak považován, leč snad hypoteticky, když nevíme, jde-li o nějaké jeho použití v jazyce či nikoliv). Naproti tomu pojem sám něco pojímá, uchvacuje, chytá a podržuje ve své moci, a proto nemůže také zůstat něčím mimo toto uchvacování a pojímání. Pojímání však může být subjekt pojímající, žádné uchopení není možné bez toho, kdo uchopuje. Zatímco znak, zbavený jakéhokoli vztahu k označovanému, přestává být znakem, ale zůstává třeba skupinou hlásek nebo písmen, pojem, zbavený vztahu k pojatému, nejen přestává být pojmem, ale přestává vůbec „být“ něčím, neboť celý jeho vztah k pojatému je plně a úplně závislý na subjektu pojímajícím, tj. na jeho myšlenkové aktivitě, na jeho aktivním pojímání. Zatímco tedy slovo ve své předmětné(vnější) podobě zůstává v čase relativně nezměněno jako stopa čehosi, k čemu došlo v minulosti, po aktivním užití pojmu k pojímání něčeho pojímaného po sobě žádné vnější stopy nezanechává, pokud není nějak zašifrováno, vysloveno, zapsáno apod.

(Písek, 160427-1.)

<<<

>>>

Pojem jako prostředek uchopování

Pojem nemá žádnou samostatnou a svébytnou „jsoucnost“, samostatné „bytí“, ale je záležitostí vnitřního uspořádání myšlení jako subjektivní aktivity. Proto také je velmi nesnadné vůbec něco o pojmu (či pojmech) pravdivě prohlásit,

neboť k pojmům jakožto součásti myšlenkových aktů nemáme jiného přístupu leč v reflexi svého myšlení (a protože samo myšlení je plno reflexí a reflektovanosti, tedy v reflexi svých reflexí). Jinak řečeno, pojmy pojímající nemají žádné samostatnosti, ale jsou součástí našeho aktivního myšlení a mínění, našich myšlenkových aktů. A jako tyto součásti našich myšlenkových aktů nemohou být popisovány předmětně, nejsou to předměty. Naproti tomu to, co je těmito myšlenkovými prostředky pojímáno, jistou relativní samostatnost či svébytnost má – má přinejmenším jakousi svou specifickou „setrvačnost“, s jakou může být pojímáno znovu a znovu, a to jakoby neměnně. Nejlépe se to ukazuje v případě geometrických nebo obecně matematických předmětů (objektů) jako jsou rovinné nebo třírozměrné obrazce, které jednou určitě a přesně míněny (myšleny) mohou být znovu míněny (myšleny) ještě po staletích a tisíciletích, a to jako naprosto totožné (za určitých podmínek ovšem). Zajisté nejde o žádná skutečná „jsoucna“, která bychom mohli najít někde ve světě, v němž žijeme, tak abychom mohli ukázat: ano, zde jsou! Navzdory tomu však tyto pouze míněné „předměty“ („objekty“) musíme v jiném smyslu do svého života nějak zapojovat, i když nikoliv jako předmětná (a reálná) jsoucna. A tak musíme uzavřít, že pojem pojímající je součástí našeho světa jakožto náš (subjektivní) výkon, pojem pojatý je více méně abstraktní (pouze míněný) „konstrukt“, k němuž se můžeme vždy znovu vracet (nebo který můžeme „nechat být“, protože nám už k ničemu není užitečný). A tak bude vhodné nemluvit v obou případech o pojmu, ale pojem sám vyhradit aktivitě našeho myšlení, tedy čemusi „vnitřnímu“, zatímco o číslech, obrazcích a útvarech matematických bychom neměli mluvit jako o pojmech, máme-li na mysli ony útvary samy. Zatímco čtyřúhelník má čtyři úhly, čtyři strany a další vlastnosti, pojem trojúhelníka tyto vlastnosti nemá. – Ale bude asi těžké změnit zaběhané zvyklosti – ostatně jako vždy.

(Písek, 160427-2.)

<<<

>>>

„Událost“ jako model

Zpředmětňující filosofická tradice je některými mysliteli už nějaký čas rozpoznávána jako omezující, protože redukcionistická. To je patrné třeba na našem Patočkovi, který ve svém „Negativním platonismu“ soustřeďuje pozornost na to, co zcela uniká předmětnému (tj. zpředmětňujícímu) myšlenkovému přístupu, tedy na to tzv. „nadpředmětné“ či „nepředmětné“. Široký záběr tohoto důrazu je však zapotřebí doplnit a také opřít o pokusy o nový přístup jaksi „zdola“, od jednotlivin. V tomto případě si musíme povšimnout toho, jak úzce byla už nejstarší filosofická tradice spjata s myšlenkovou výzbrojí geometrickou resp. matematickou, totiž s pojmovostí právě určitého typu, jak byla vypracována a jak se utvářela na „materiálu“ geometrických atd. obrazců a vůbec čísel. A to je tím hlavním důvodem, proč je dnes zapotřebí pracovat na vytvoření jiných myšlenkových přístupů a postupů, spojovaných s odlišnými myšlenkovými modely. Jedním z takových nových modelů (tj. myšlenkových „předmětů“, či spíše „nepředmětů“) by se mohl stát model „události“. Na první pohled se model události liší od modelu třeba rovinného obrazce tím, že obrazec se nemění, že je vůbec mimo čas (čímž se liší ode všeho smyslově přístupného) a že je možno s ním pracovat čistě „mechanicky“, zatímco událost má svůj vlastní čas (ona vlastně sama časuje tím, že se děje), děje se a tím se proměňuje v čase, má svůj počátek, průběh a konec, což dohromady znamená, že je celkem, nikoli pouhou sérií okamžiků, a tak dále a tak podobně.

(Písek, 160503-1.)

<<<

>>>

Vnímané a míněné

Vnější svět je nám přístupný díky smyslovým vjemům, tj. ve zprostředkování smysly – ergo nikoli přímo. Smyslové vnímání může být zatíženo i chybami, které mohou být odhaleny teprve srovnáváním jedněch vjemů s jinými vjemy. K tomu je ovšem zapotřebí zvláštních aktivit vědomí, které nelze odvozovat z pouhých vjemů samotných. Smyslový vjem je vždycky sám o sobě takový, jaký je ; ale takto sám o sobě zůstává nevyhodnocen, doku není zapojen do jistých kontextů, které nemají svůj původ pouze ve smyslových dojmech a vjemech. To prakticky znamená, že svůj vjem buď neznáme (nebo aspoň neznáme plně), dokud je do nějak příslušných souvislostí nezapojíme a tak celkově nezhodnotíme. Důsledkem této okolnosti je nemožnost smyslový dojem (nebo vjem) nějak blíže charakterizovat, dokud jej nemíníme, tj. neučiníme tématem. Což znamená, že žádný náš soud se nemůže opírat jen o smyslové dojmy nebo vjemy, leč o dojmy nebo vjemy již nějak interpretované. Proto mluvit samostatně o smyslových poznacích nebo smyslovém poznání, jako kdyby každá interpretace byla již něčím pouze přidaným, je hrubý omyl a je v hrubém rozporu se vši naší zkušeností (která nikdy není jen smyslová). A to vše úzce souvisí s tím, že nikdy nesmíme zapomínat na to, že nejen fenomén „mínění“, ale i fenomén „vnímání“ jsou nepřehlédnutelně charakteristické tím, že v nich jde vždy o více méně komplikované, ale maximálně významné spojení či propojení aktu s jeho cílem či tématem, tj. vnímajícího s vnímaným resp. mínícího s míněným (aniž by ovšem bylo přípustné obojí zaměňovat nebo směšovat).

(Písek, 160504-1.)

<<<

>>>

Událost a její náležitosti

Událost (pravá událost) je celkem, takže má svůj vlastní počátek, vlastní průběh i vlastní konec. (To znamená, že každá událost skončí svým vlastním způsobem, pokud není přerušena resp. zakončena zvnějšku, „násilně“.) Garantem integrity události jako celku je událost sama, i když jako skutečná může probíhat jen ve vztazích k okolním událostem. Událost je schopna nechat ve svém rámci vzniknout, rozvinout se a své hranice aktivně překročit jen jako subjekt či díky svému subjektu, přesněji svou akcí jakožto subjektu. Předmětným počátkem události okamžik jejího prvního zpředmětnění, tj. přechodu od její nejsoucnosti do první jsooucnosti (po níž pak následují další jsooucnosti jakožto fáze událostního dění). Událost však nemůže začít sama od sebe, nýbrž jen tak, že je nepředmětně nastartována jako ještě ne zcela určená, ale přece jen dostatečně k tomu, aby se začala dít. V tomto ještě ne zcela určeném začátku svého dění má ještě virtuální charakter, který se může změnit v „reálný“ jen tím, že aktivně naváže vztahy ke své okolí, tj. k jiným událostem. K náležitému vybavení události patří tedy její reaktivita, tj. schopnost takové vztahy navázat. Vzhledem k tomu, že ony okolní události jsou vybaveny podobně, jde o oboustranný resp. mnohostranné uskutečňování vzájemných reakcí. Každá (pravá) událost je místně i časově omezena (a své hranice si musí obvykle aktivně udržovat a střežit), ale je také

vybavena svým vlastním prostorovým i časovým polem, jehož povaha i dosah se mění spolu s tím, jak událost navazuje vztahy s jinými událostmi. Pole mnoha událostí se navzájem překrývají, navzájem prostupují a dokonce prorůstají, ale nikoli tak, že by šlo o pouhou adici, ale je tu i významný fenomén jakéhosi zesilování a prohlubování, tedy právě „růst“, takže víc na sebe reagujících událostí má schopnost vzájemně si posilovat svou nepředmětnost (subjektnost – své společné nepředmětné zakotvení a tím jakoby spojovat své nepředmětné vazby). Což nás vede k tomu, že vedle vnějších vztahů mezi pravými událostmi musíme uvažovat také o jejich vztazích přes niternost či prostřednictvím niternosti (nepředmětnosti). Jen tím můžeme vysvětlit, jak mohou vznikat události vyšší úrovně, tzv. superudálosti, vůči nimž se původní události chovají jako subudálosti.

(Písek, 160505-1.)

<<<

>>>

Celek a celky

To, že se ve svých zkušenostech setkáváme nikoli pouze s hromadami, ale také s celky (které mají oproti hromadám něco navíc, co však nemůžeme samostatně učinit předmětem svého zkoumání), nám musí dříve nebo později otvírat porozumění pro otázku, co je vlastně „svět“: je to obrovská hromada – anebo to je navíc také celek? Náleží do „světa“ jen to, co nám je nějak dostupné – anebo ke světu bytostně náleží také – a dokonce zejména – to, co nám předmětně dostupné není? K čemu se můžeme nějak přiblížit jen nepřímou, oklikou, jen v reflexi a „spekulativně“? Ať už je tomu v případě „světa jako celku“ jakkoliv, rozhodně to platí o jednotlivých celcích: žádný vnitrosvětý celek nemůžeme myšlenkově uchopit jen zvenčí, z pozice pozorovatele, neboť k celku náleží zejména to, že je sám k sobě a do sebe soustředěn, že může a musí dbát na svou jednotu a tedy celkovost, integritu. Jinak řečeno: že má své „nitro“, svou niternou, ne-předmětnou (a nezpředmětnitelnou, tj. předmětně neuchopitelnou) stránku. V zásadě svět nemusí být sám celkem, neboť i tak má svou nepředmětnou stránku (či přesněji: své nepředmětné stránky), byť do pravé integrity nesjednocenou.

(Písek, 160513-1.)

<<<

>>>

Pojmy - jejich „pevnost“

Patočka má za to, že „žádný pojem a soud není získán definitivně“, a proto „i základní pojmy třeba často modifikovat“. A z toho vyplývá, že „veliká sjednocení, veliké deduktivní teorie mají po boku tuto podstatnou nepevnost svých základních pojmů“ (in: *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, fragment, in: 7630, Péče o duši I, Praha 1996, str. 479.) – Mám za to, že tady jde o velmi neuspokojivé formulace. Po mém soudu pojem, který bychom mohli označit jako nepevný, prostě žádným skutečným pojmem není. Jde ovšem nejdříve o to, co rozumíme slovem „pojem“: je to pojem pojímající – anebo pojem pojatý? Příklad dost starý: máme na mysli myšlenkový akt, jímž pojímáme „trojúhelník“ jako trojúhelník, anebo máme na mysli ten trojúhelník, který se pokoušíme uchopit či pojmut svým aktem pojímání? Akty pojímání zajisté nemají žádné dokonalé pevnosti, jinak bychom jich ani nemohli používat. Za různých okolností

a v různých souvislostech můžeme mínit trojúhelník jako trojúhelník (a to naprosto dokonale a přesně) pouze za předpokladu, že oslabíme či neutralizujeme právě onen vliv aktuálních okolností a souvislostí, které jsou proměnlivé a někdy dost nahodilé, a to právě oním aktem mínění trojúhelníku jako míněného předmětu (tématu, intencionálního objektu). Akty pojmání téhož zajisté jsou či mohou být více nebo méně proměnlivé, ale tak, aby jimi zaměřený intencionální objekt byl vskutku míněn naprosto přesně a neproměnlivě, tedy jako naprosto „tentýž“. Ostatně k té proměnlivosti intencionálních aktů máme jen velmi omezený přístup a tedy je můžeme jen velmi omezeně sledovat a kontrolovat. Vše, co je při nich vskutku důležité a rozhodující, jsou intencionální akty (předměty). Ty naproti tomu nejen můžeme, ale musíme podrobovat co nejprísnější kontrole a dokonce analýze, a to – třeba v případě geometrických obrazců – třeba i dalekosáhlé, která podstatně přesahuje to, co náleží k nezbytně nutnému vymezení intencionálního objektu, tj. v našem případě třeba rovnostranného nebo pravoúhlého trojúhelníku apod. (Nepochybně to je snadnější v případě myšlenkových modelů než v případě pojmů, mířících přes ten či onen intencionální model na nějaké „reálné“ skutečnosti.

(Písek, 160517-2.)

<<<

>>>

Bytí a jsoucno u Patočky

Ve fragmentu „*Osud bytí v poměru k jsoucnu*“ (in: 7190, Péče o duši III, str. 679) užívá Patočka formulace „zdomácňování bytí ve jsoucnu, poslání bytí k jsoucnu“, přičemž to staví do protikladu k „ujařmení bytí jsoucnem“ (jakožto upadání „do služeb předmětné orientace“). – Zdá se mi, že tu zůstává jakási nejasnost v tom, co vlastně znamená „jsoucno“ ve vztahu k „předmětnosti“. Jak je totiž možné, aby se mohlo „bytí“ „zdomácňovat“ ve jsoucnu, redukovaném na předmětnost? Vždyť proč (a zejména jak) by se bytí mohlo zdomácňovat v předmětnosti? Tady je přece zřejmé, že to lze chápat jen tak, že bytí se zdomácňuje v nepředmětné „složce“ jsoucího – což ovšem vede k tomu, že o „ujařmení“ nelze mluvit, nejde-li o jsoucno redukované na předmětnost. A závěr? To, o čem Patočka mluví jako o „předmětné orientaci“, nelze ztotožňovat nikterak s oním „posláním bytí k jsoucnu“, a ovšem ani ji připisovat „bytí“ samému, nýbrž právě jen nesprávnému postupu či přístupu „subjektu“ (který tu je žel opominut) jak k jsoucnu (neredukovanému na předmětnost), tak k bytí, zřejmě zaměřenému na ne-předmětnou stránku jsoucího. – Zkrátka a dobře: je tu naprosto nezbytné upřesnit vztahy zejména mezi „jsoucím“ a „předmětným“.

(Písek, 160520-1.)

<<<

>>>

Pravda jako mez jsoucího u Patočky

Podle Patočky pravda není podmíněna jsoucím (resp. není podmíněna „základním zákonem jsoucího“), nýbrž „jest *mezí jsoucího*“ (in „*Pravda, negativita, svoboda*“ [fragment], in: 7190, Péče o duši III, str. 675). S tím nelze vyslovit souhlas, i když nám to je v jistém ohledu sympatické. Jde ovšem také o to, co rozumíme mezi: čistě filologicky vzato je „mez“ tam, kde je něco mezi něčím a něčím jiným. Patočka, jak se zdá, má na mysli mez mezi jsoucím a nejsoucím; ale to právě

vyvolává mé pochybnosti. Pravda je sama ne-jsoucí, je to ne-jsoucno par excellence, je to dokonce „ryzí ne-jsoucno“, ryzí ne-předmět. Ovšem právě jakožto taková není a nemůže být pouhou mezí, pouhou hranicí, nýbrž musí být od každé takové meze či hranice odlišena: je něčím ne-předmětným, ne-jsoucím, co v naprosté plnosti je za touto hranicí, za touto mezí. Patočkovu formulaci bychom tedy opravili následovně: pravda je za hranicí čehokoli jsoucího, ale nikoli tak, že by se ho jen dotýkala a že by za touto hranicí nadále zůstávala, nýbrž pravda (a raději bychom psali Pravda) míří doprostřed všeho jsoucího, a to tak, že oslovuje či atakuje subjekty v jejich nepředmětnosti a že díky jejich aktivitě přichází do jsoucího a vstupuje do něho, aniž by tam zanechávala cokoli jsoucího krom jakýchsi stop.

(Písek, 160520-2.)

<<<

>>>

„Jest“ - co to znamená?

Pokusme se na konkrétním příkladu demonstrovat dvojí odlišný význam našeho výroku, že něco „jest“ (nebo naopak že „není“). Řekněme, že tři děti hrají v „kuličky“; každé má dvě kuličky do jedné hry. Po prvním házení je výsledek takový, že v důlku jsou dvě kuličky, velmi blízko důlku je jedna další kulička, a poslední tři kuličky jsou velmi daleko od důlku. Ve všech těchto možnostech jsme užili slovesných tvarů „jsou“ nebo „je(st)“. Předběžně předpokládejme, že každou kuličku můžeme považovat za samostatné „jsoucno“. Můžeme za takové jsoucno považovat také dvojici kuliček, zdařilo umístěných do důlku? Můžeme za takové jsoucno považovat celou šestici kuliček, použitých pro jednu hru? Co vlastně vypovídáme, když řekneme, že dvě kuličky „jsou“ v důlku, resp. že dvojice kuliček „je“ v důlku? To, že ty dvě kuličky jsou v důlku, nehodláme zpochybnit - ochotně připouštíme, že v tom důlku opravdu „jsou“. Chceme však objasnit, proč nám to nějak nestačí, abychom je jakožto dvojici považovali ze stejné jsoucno, za jaké považujeme jednotlivou kuličku osamocenou. A chceme to porovnat třeba s tím, že strom, který má pět hlavních větví, můžeme nadále považovat za „jeden“ strom (a nikoli třeba za množinu pěti hlavních větví, jednoho kmene a souboru všech kořenů).

(Písek, 160521-1.)

<<<

>>>

Celek a „soubor“ (množina)

Proč můžeme strom, který má 5 hlavních větví, považovat za „jeden“, tj. za „celek“, když má těch větví pět (nehledě na to, že má ještě kmen, dále množství kořenů, ale také mnoho menších a malých větví a větviček, v létě také mnoho listů apod.)? Proč nedává smysl považovat strom za pouhou množinu či skupinu větví, větviček, kořenů, listů atd.? Je to opravdu jen záležitost našeho subjektivního pohledu, záměru atd.? - Zdálo by se, že o celcích a celkovosti můžeme mluvit (a uvažovat) jen v případě živých bytostí resp. organismů. Ale jak je tomu u menších „celků“, tj. celků „předživých“? Nemůže být „celek“ (resp. jeho celkovost) chápán odstupňovaně nebo v různé „mocnosti“ (cíle)? Nemohou být rozpoznávány různé úrovně a různé kvality celkovosti? Tak třeba právě zmíněný strom je možno vegetativně rozmnožit tak, že necháme zakořenit oddělené

větvičky; každý takto vzniklý stromek lze oprávněně považovat za samostatný celek, ačkoli z genetického hlediska jde o „týž“ strom. Podobně se to má i u živočichů (a dokonce člověka) v případě implantace některých tkání nebo celých orgánů z jiných jedinců (to je analogie naroubování části jedné rostliny na jinou). Nebylo by dobré to prozkoumat i na nižších úrovních?

(Písek, 160521-2.)

<<<

>>>

Předmětnost jako jedna stránka skutečnosti

Předmětnost je nepochybně skutečná vlastnost „věcí“, tj. skutečností, které mají jakousi samostatnost či svébytnost ve vztahu k jiným „věcem“. Nejde tedy o žádnou zdánlivost, o záležitost pouhého jevení (jevovost). Zpředměťující myšlení tedy není vadné v tom, že by ukazovalo (konstruovalo, předstíralo) něco neskutečného, nýbrž v tom, že skutečnosti, které ukazuje resp. o jejichž myšlenkové uchopení usiluje, na onu „předmětnost“ redukuje, tj. že je zbavuje jejich neméně skutečné druhé, odlišné stránky, totiž té nepředmětné a nezpředmětnitelné, že tuto druhou, ale neméně významnou jejich stránku blokuje a zanedbává. Dokladem toho, že tak činí nevědomky, tj. vlastně nekriticky a nakontrolovaně, je běžné užití slova „předmět“ (a slov příbuzných, předmětnost apod.): jako „předmět“ našeho myšlenkového směřování označujeme s nekontrolovanou samozřejmostí i to, co je ve skutečnosti nezpředmětnitelné, tj. co jako „předmět“ zaměřeno či míněno být nemůže. Právě to vede k onomu běžnému omylu, že to, co zaměříme jako cíl svého mínění, už jen proto považujeme za předmět (či něco předmětného). A naší pozornosti to obvykle uniká prostě proto, že v naprosté většině případů ono intencionálně zaměřené má obojí stránku, takže ke zřejmému omylu (zřejmému každému, kdo zůstává v tradici běžného zpředměťujícího myšlení) dochází pouze tam, kde příslušnému „předmětu“ (údajnému, tj. pouze cíli našeho zaměření) ona předmětná stránka zcela chybí, tedy v případě tzv. ryzí nepředmětnosti. A v takovém případě, pokud není okamžitě vyslovena zásadní pochybnost o skutečnosti („reálnosti“) onoho „předmětu“, interpretuje se tato „skutečnost“ jako pseudoskutečnost subjektivního charakteru, tj. jako pouhý subjektivní dojem. (Tento přístup má ovšem své již dávno rozpoznané meze zejména v případě geometrických obrazců a vůbec čísel, jejichž charakter vlastně ani nedovoluje je považovat za pouhé subjektivní dojmy.)

(Písek, 160522-1.)

<<<

>>>

Filosofování contra filosofie (jako odbornost)

Necítím se být odborníkem ani na filosofy, ani na filosofii; to, co dělám, chápu jako aktivní filosofování, při kterém mne neinspirují jen vlastní nápady (dokonce ani převážně), nýbrž jiní filosofové a jejich myšlenky. A právě i ty má vlastní nápady a myšlenky mi nejčastěji přicházejí na mysl v souvislosti s myšlenkami jiných myslitelů, a zase nejen filosofů, ale i nefilosofů (např. vědců, umělců, theologů a někdy i lidí nijak zvlášť neučených). Když čtu texty jiných filosofů, není to vlastně nikdy především ze zájmu o ně, ale především ze zájmu o to, o čem psali a píší – a vždy v souvislosti s tím, o čem se zajímám sám. Díky tomu si z jejich

textů vybírám po svém; jen docela výjimečně vzbudí můj zájem o jejich autory, a pak jde často do větších detailů a větší hloubky, než bývá v případě sekundární literatury běžné. - Pochopitelně to platí v mezích sebepochopení. Zajisté se může stát, že jsem při tom (nebo aspoň mohu být) dost významně ovlivněn tím, co slyším nebo čtu z jejich vlastního filosofování. Někdy se může stát (a stává se to dokonce dost běžně), že si toho ovlivnění zprvu ani nevšímám a že si je uvědomuji až dodatečně, když už je možno srovnávat mé texty s texty jiných filosofů. S něčím takovým musí ovšem každý myslitel počítat; jeho vliv na žáky a posluchače málokdy bývá okamžitě a zřejmý, a pokud ano, nebývá trvalý a zejména je málo cenný. Žádné „napodobování učitele“ nemívá žádoucí okamžitý dopad. Známý Heideggerův výkřik při vlastním semináři, „Hier wird nicht geheidegert!“, když byl až pobouřen tím, jak je studentem nebo studentkou imitován, toto vědomí jen dokumentuje. Být odborníkem na filosofii a filosofy ještě vůbec nutně neznamena schopnost filosofovat; naproti tomu filosofovat lze i bez odbornosti na filosofii a filosofování (ovšem má to své velmi negativní následky). Je to vlastně dost podobné situaci v umění: být odborným kunsthistorikem ještě vůbec neznamena schopnost umělecky tvořit.

(Písek, 160522-2.)

<<<

>>>

Celek všeho a celkovost

K základním otázkám filosofickým náleží problém „světa vcelku“ resp. problém, zda svět je pouze úhrn, vposledu hromada, „skladiště věcí“, anebo zda to je něco víc, něco jako „celek“. Aby tato otázka měla smysl, je třeba připustit hned na počátku, že je rozdíl mezi pouhou hromadou na jedné straně a celkem, tj. hromadou nějak sjednocenou, integrovanou. Jinými slovy je třeba připustit, že i ve světě, který není (pravým) celkem, mohou být jednotlivé celky (které zase spolu mohou eventuelně tvořit hromady, tj. hromady celků). To je pochopitelně třeba od sebe odlišovat, neboť nelze bezdůvodně předpokládat, že sjednocování v celek se může dít (odehrávat) pouze ve světě, který je sám celkem. Nicméně pokud je či má být takové intramundánní sjednocování vůbec možné, je třeba předpokládat, že skladební prvky, které jsou od sebe odděleny natolik, aby mohly být chápány jako (relativně) samostatné, musí být vybaveny schopností vzájemných reakcí (tj. reaktivitou). Otázkou ovšem zůstává, zda tato reaktivita zůstává v platnosti až u v těch nejmenších skladebních prvků, tedy nejmenších „entit“. Pokud tuto možnost připustíme, stojíme ihned před jinou otázkou, zda ona základní reaktivita dokonce i těch nejnižších složek skutečnosti nemůže v nějakém byť sebenižším stupni znamenat (tj. vést k tomu), že úhrn (tj. hromada) všeho nakonec přede jenom jakýmsi odstupňovaným způsobem celkem přece jen není. To by s sebou ovšem nutně neslo povinnost fundamentální revize samotného chápání „celkovost“ a „celku“, zejména jakousi jeho relativizaci. Každý biotop vzniká a udržuje se díky tomu, že organismy v něm žijící navázaly a dále navazují vzájemné vztahy, tj. že na sebe reagují a dokonce se navzájem nějak přizpůsobují. To však ještě neznamena, že biotop sám se stává celkem. S jistou oprávněností můžeme něco podobného říci i o světě v celku: nepochybně je jakýmsi onto-topem, tj. místem vzájemného vztahování a reagování nesčetných jsoucen-celků, ale i skupin celků, dokonce i hromad, a to i nahromaděných hromad (pokud hromadu nedefinujeme jako množinu jednotek bez jakýchkoli souvislostí a vztahů – což se mi jeví jako absurdita). Jsem proto

z uvedených i řady dalších důvodů k předpokladu, že svět všeho pospolu není celkem a že proto není ani subjektem.

(Písek, 160525-1.)

<<<

>>>

Filosof - být filosofem

Patočka napsal v Negativním platonismu (s. 20): „Ovšem že by Platón nebyl Platónem, kdyby v něm nebylo i více než Platón.“ To ovšem platí o každém velkém mysliteli; ale je zapotřebí to blíže objasnit. Ne každý v tomto konstatování porozumí všemu až do hloubky. Především je třeba nezůstat u poměrně triviální skutečnosti, že každý filosof je také nějak vnímán, reflektován, je určitým způsobem pochopen (a také nepochopen) a interpretován (či misinterpretován), a to nejen za svého života, ale někdy i velmi dlouho po něm (někdy se mluví o „druhém životě“). A také nemůžeme filosofa redukovat na to, jak on sám sobě rozumí (k tomu ovšem nemáme přímého přístupu, ale jsme odkázáni na určité nejen citacemi zdůvodněné, ale také kritické pochopení toho, co o sobě řekl nebo napsal). Přístup opravdového filosofa k jinému filosofovi (a jeho myšlení) se musí pokoušet porozumět mu lépe, než on rozuměl sám sobě. Toho je zajisté možno dosahovat pouze částečně a obvykle v rozsahu věcně (tématicky) omezeném. Nicméně nám tu nejde o nějaké navazování na (spíše jednotlivé) myšlenky filosofa, kterému má být porozuměno, nýbrž o kritické upřesnění toho, oč v určitém kontextu jeho myšlení vsutku šlo. „Být filosofem“ tedy nutně znamená být něčím víc než tím, kdo nějak rozumí sám sobě, i než tím, jak je chápán druhými filosofy.

(Písek, 160527-1.)

<<<

>>>

160717-1

Když se rozhlížíme kolem sebe, vidíme nejdříve jednotlivé věci. Už to je ovšem náš vněmový a myšlenkový výkon: víme přece, že samo vidění je výkonem našeho zraku jakožto smyslového orgánu vidění (a stejné to je i s ostatními smysly). Otázkou ovšem zůstává, nakolik můžeme (smíme) hovořit o „našem“ výkonu. Z fyziologického hlediska jde i na nižších úrovních o jakési automatismy, jejichž obdoby najdeme nejen u vyšších živočichů, a vlastně ještě na daleko nižších úrovních, přinejmenším u všech organismů, ale pokud smíme odhadem usuzovat, u všech „pravých jsoucen“ vůbec, u kterých najdeme jistý stupeň či modus reaktibility. Fyziologie je nicméně zatížena předmětností svého přístupu i svých závěrů; určitý typ „já“ (tj. subjektivity a subjektu v jeho jedinečnosti) musíme předpokládat všude, kde lze nějakou formu reaktibility najít (shledat). Proto ona formulace „naše vidění“ musí být chápána jako vidění určitého jedinečného subjektu, schopného výkonu reagování a tedy aktivity. Každý subjekt je ve své aktivitě nějak vztažen k jiným subjektům (a jejich skupinám či hromadám), ale „předmětností“ ještě není (nemusí být) zatížen, přinejmenším nikoli převládající předmětností.

(Písek, 160717-1)

<<<

>>>

Méontologie - věda o ne-joucím

Zdánlivě protismyslný název filosofické disciplíny („vědy“) o ne-joucím resp. o „nejsoucnech“ lze vysvětlit tím, že málo dbáme na jednu už zaběhaná pojmenování. Tak kupříkladu o tom, co kdysi bylo aktuální, ale od té doby už pominulo a stalo se minulostí, mluvíme (a bohužel i myslíme) tak, jako by šlo o právě aktuální skutečnost, zatímco však dobře víme, že to aktuální skutečností už kratší nebo delší dobu není. To sice vypadá dost triviálně, když na to upozorníme, ale má to své velmi závažné důsledky třeba v pojetí dějin. Určitá dějinná událost nemůže být vlastně nikdy redukována jen na to, co se fakticky stalo, ale náležité pochopení takové události musí vždycky počítat s tím, že v té době, kdy se ona událost právě odehrávala (děla, probíhala), se stalo mnoho věcí, které se mohly stát i jinak nebo vůbec nestat, a naopak se nestalo mnoho „věcí“, které se poměrně snadno stát mohly, ale přece jen nestaly. Tuto stránku dějin nebereme obvykle dost vážně, ale naopak s ní počítáme, když jde o posuzování konkrétní odpovědnosti určitých lidí za to, co se stalo nebo nestalo. Za zvláštní pozornost stojí např. rozhodování a jednání vysokých politických nebo vojenských činitelů v krajně napjatých a rozporuplných situacích (čímž vůbec nechci říci, že to nemá důležitost pro každou situaci a pro každého jednotlivce). Sama „odpovědnost“ by ztratila smysl, kdybychom vyloučili „ne-joucím“.

(Písek, 160804-1.)

<<<

>>>

Subjekt a objekt

Objektem se může stát cokoli, na co upřeme svou pozornost jako právě na „to“. Ne každý „objekt“ je však celkem, takže musíme být schopni uvažovat o celcích a jejich celostnosti (integritě), a to na rozdíl od pouhých „hromad“. Abychom mohli nějakou skutečnost (kterou uvažujeme jako „objekt“ a jsme na ni takto zaměřeni) považovat navíc za „subjekt“, musíme připustit, že má mimo jiné nějaký počátek v čase, který není odvoditelný ze žádné předchozí ‚skutečnosti‘ (danosti), tj. musíme kriticky omezit své chápání kauzality. Nejruznější složky či součásti celku mohou odvozovat svůj původ od nějakých precedencí, ale právě to rozhodně neplatí pro onen nezbytný „počátek“ celku.

(Písek, 160804-2.)

<<<

>>>

Dějí pseudoudálostné / Jazyk jako pseudoudálostné dění / Mythos a jazyk

Každá pravá událost se děje tak, že aktuálně vždy nějak navazuje na svou bylost, ale zároveň se připravuje na uskutečňování své budoucnosti. U běžných pravých událostí, které nás potkávají (s nimiž se potkáváme) v každodenním životě, jde o komplikované struktury, které můžeme sice postupně poznávat (vědeckými postupy), ale které přímo nenahlížíme. Proto je s výhodou studovat a zkoumat způsoby, jak se dějí (odehrávají) nepravé události (pseudoudálosti), v nichž

dochází k vzájemným reakcím (vzájemnému ovlivňování, ale zejména ke střetům nebo zase ke spolupráci četných událostí pravých. Nejčastěji to mohou být události historické v běžném smyslu, ale platí to např. zvláště o takovém pseudoudálostném dění, jakým je utváření, přetváření a „vývoj“ jazyka. U jazyka máme totiž skvělou příležitost pro sledování toho, jak tato sociální skutečnost stále částečně uchovává svou „bylost“ (kterou si můžeme představit nejen jako slovní zásobu, ale také jako jakousi „zásobu“ představ, přístupů, domněnek atd.), i když ji zároveň vždy přetváří. Ladsboerg např. upozorňuje na mytologické prvky, vlastní každému i dnešnímu a „modernímu“ jazyku, a nejen že to jazyku nevyčítá jako hrubou chybu, a také vůbec neschvaluje zavrhování „přirozeného“ jazyka (třeba pro vědecké účely) a jeho nahrazování „racionální soustavou znaků“ (6668, s. 85), ale naopak zdůrazňuje téměř jako přednost, že se dokonce i každé racionální (a vědecké) poznávání vždycky (a nutně) pohybuje ve světě už myticky předznamenáném. Kritika jazyka proto nesmí sloužit k destrukci jazyka, neboť jazyk podle něho zůstává základním prostředkem hledání pravdy, a to navzdory tomu, že má mytický původ, a že s tím spojené přetrvávající mytické prvky nelze nikdy zcela vyloučit, nýbrž je zapotřebí s nimi počítat a dokonce někdy a v něčem i pracovat, ovšem na základě dokladného poznání (či spíše vždy znovu pokračujícího poznávání i jazyka samého).

(Písek, 160806-1.)

<<<

>>>

Celky a pseudocelky

Když budeme zkoumat povahu celků a celkovosti, musíme si především uvědomit, že celkovost není vlastností jen pravých celků, ale že je velmi důležitá také (a zejména) pro society celků (jejich společenství, jejich spolu-bytí). Rozhodně tu nejde o pouze dvojí možnost, totiž o to, zda je nějaká skutečnost pravým celkem, anebo zda je pouhou hromadou. Každý strom, každá rostlina, každé zvíře nebo pták jsou „pravými celky“, zatímco třeba les nebo lužina nemohou být chápány ani jako celek, ani jako pouhé nahromadění stromů, rostlin, zvířat, ptáků apod. Označit určitou lokalitu lze sice hrubým způsobem tak, že stanovíme její hranice, ale jakmile ji budeme považovat a chápat jako biotop, zjistíme, že se ty hranice vlastně v čase mohou dost měnit, zvětšovat nebo zmenšovat (a uvnitř dokonce komplikovat nebo naopak chudnou, zjednodušovat se), a zejména ovšem že tu musíme náležitě vzít na vědomí, že jde vlastně také o jakési dění (tedy nikoli pouhé místo, locus), i když nikoli přísně vzato událostné, nýbrž – pomůžeme si prozatím je tím nic víc nežíkájícím popřením – o jakési zdánlivé dění či přesněji pseudodění (ani jeden termín ovšem nevyhovuje, neboť jde o skutečnost a nikoliv o zdání). Takže vůbec nejde jen o nějakou „hromadu v pohybu“, jako je třeba pád laviny nebo vůbec tečení nebo pád vody apod.

(Písek, 160807-1.)

<<<

>>>

Člověk - jeho místo ve světě (a na světě)

Na rozdíl od doby starých mýtů, ale i na rozdíl od doby poměrně nedávné se otázka po místě člověka (lidstva) v tom světě, jak jej poznáváme, zejména pak jak jej poznává dnešní věda, jeví jako těžko zodpověditelná, možná přímo

nezodpověditelná. Je to tak zejména proto, že nevíme, jak můžeme mluvit a myslet o světě, o tom, co to je svět a jaké jsou jeho rozhodující rysy. Dnešní astronomie a astrofyzika nám odhaluje stále větší rozměry vesmíru (n.b. našeho vesmíru) jak co do rozlehlosti, tak co do trvání (i když stáří našeho vesmíru až do „současnosti“ je vypočítáváno se stále větší přesností (udává se 15,7 miliard let; prostorovost našeho vesmíru je odhadována mnohem střízlivěji, ale jeho velikost je mimo jakoukoli představu). Ten naprostý kvantitativní nepoměr nás nutí k závěru, že s vesmírem vlastně nemůžeme nic podniknout, že s ním nemůžeme nijak „pracovat“ – a tím pádem že se nám ztrácí jeho „smysl“. Nedokážeme si představit, že bychom vůči vesmíru mohli mít nějaké poslání, nějaké závazky, že by od nás v tom smyslu mohlo být něco očekáváno. A to nutně znamená, že formulace „místo člověka ve vesmíru“ dostává zcela jiný význam, nas rozdílu od toho, když se třeba ptáme na místo člověka v tom nám známém světě, tj. na Zemi. (Eventuelně „pod Sluncem“.)

(Písek, 160814-1.)

<<<

>>>

Niternost a „oživenost“

Max Scheler má za to, že „anorganickým útvarům nemůžeme přisoudit v žádném smyslu niternost“ (3150, Místo člověka v kosmu, str. 46). Mám za to, že tento mylný předpoklad je pozůstatkem kartesianismu. O omyl jde proto, že především nemůžeme jakýsi typ niternosti upřít ani organickým útvarům, tj. tělům živých bytostí, u nichž rozhodně nemůže být ztotožněno to, co je „uvnitř“ těla, s niterností. Každý popis nějakých vnitřních orgánů je vlastně umožněn pouze tím, že jsme násilným způsobem překonali vnější hranice těla (a tím to tělo porušili, narušili, eventuelně i „zabili“), díky čemuž jsme mohli nahlédnout to, co bylo původně „uvnitř“, přece jenom zvnějšku. To však není principiálně možné u toho, čemu říkáme niternost, neboť ta je zvnějšku ex definitione nepřístupná, ale musí být předpokládána jako jedna z podmínek (či spíše z činitelů a garantů) celosti, celkovosti organického těla.

(Písek, 160816-1.)

<<<

>>>

Jsoucí a ne-jsoucí / Jsoucí a ‚bylý‘ (nejsoucí)

(původně, ale později upravováno:) 28.11.15

V následujícím nám půjde o to, co to vlastně znamená, že něco je jsoucí, a co naopak znamená, že něco jiného je nejsoucí. (A kromě toho nám ještě zbývá třetí eventualita, že něco je jednak a v něčem jsoucí, jednak a v něčem jiném nejsoucí.) Je to velmi starý problém, který však dostal zřetelnější podobu teprve se vznikem tzv. filosofie jakožto pojmového myšlení, neboť do té doby mohlo jít pouze o náhodnou okolnost výskytu nebo nevyskytování něčeho (aniž by se otázka ‚jsoucnosti‘ vůbec objevila a kladla). To, že se problém jsoucnosti nebo nejsoucnosti mohl vyjevit až se vznikem filosofie, ovšem vůbec neznamená, že to je vnitřní (interní) filosofický problém, který nemá se světem skutečností nic společného (podobně jako to, že problém rozdílu mezi jsoucností a bytím se mohl vyjevit jen v některých jazycích, vůbec neznamená, že by tím eo ipso zůstával jen

interním problémem toho či onoho jazyka). Tím spíše nemůžeme tento problém, jak jsme jej formulovali, považovat za naprosto spjatý s určitou historií určité myšlenkové tradice, takže v jiných tradicích by ztrácel svou platnost i smysl. Právě naopak: vždy se v každém novém jazyce objevuje otázka, jak je třeba nejen přeložit, ale přemyslet, tj. nově v novém jazyce promyslet, otázku jsoucnosti a bytí.

Pokud míníme slovem „jest“ (resp. že něco „jest“) pouze to, že se to vyskytuje jako věc mezi mnoha dalšími věcmi, tedy že to je „realita“, pak vyloučíme ze světa „věcí“ třeba geometrické obrazce nebo čísla, neboť ani trojúhelník nebo jiný obrazec, ani číslo (třeba π) nikde ve světě kolem nás (v celém Vesmíru) nikde nenajdeme a nepotkáme. Svět čísel zkrátka není světem jsoucnem, světem jsoucích „věcí“, ale světem myšlenkových konstruktů. Myšlenkové konstrukty však nezůstávají součástí výkonů myšlení, nýbrž chovají se jako samostatná jsoucná, samostatné „entity“, takže máme za to, že je můžeme chápat jako nějaká „jsoucná“, i když nikoli vnitrosvětelná.

[Bez uvedení datace. Zařazeno sem podle řazení Hejdánka v elektronických souborech. Autor se k poslednímu odstavci daného zápisu zřejmě vracel 28. listopadu 2018. Poslední věta zde zní jinak: „Myšlenkové konstrukty však nezůstávají součástí výkonů myšlení, nýbrž chovají se jako samostatná jsoucná, samostatné „entity“ (ovšem přesnější by bylo říci, že my s nimi počítáme, tj. jednáme, jako by to samostatná jsoucná vskutku byla).“ Pozn. red.]

160817

<<<

>>>

Filosofický život

Patočka jednou – ještě před válkou (1937) napsal, že „filosofický život je pohyb, ατελής ενέργεια jehož τέλος nám uniká“ (Péče I, 104). Užití řečtiny a konkrétně aristotelského výrazu tu prozrazuje ovšem jistou vadu, protože to souvisí s pojetím „cíle“. Filosofie není bezcílná, má dokonce mnoho velmi závažných cílů (ostatně mnoho různě závažných cílů), a rozhodně tedy nemůže být označena za nezacílenou. Filosofování je tedy vždycky a nutně zacílené, télické. Jde o to, že nelze udat žádný jeden univerzální, konečný či definitivní cíl filosofování. Po mém soudu to souvisí už s tím, že základním, fundamentálním (byť nikoli fundujícím, tj. filosofii zakládajícím) „pohybem“ filosofie je reflexe (a míněna tu je filosofická reflexe). Dost přílehlavým obrazem filosofování je jízda vlaku po kolejích, které nejsou položeny až k cíli, nýbrž jen na určitou vzdálenost, po které je třeba část již přejetých, překonaných kolejí rozebrat a znovu položit před vlak, aby ten se mohl hnout dál. Koleje tu vždycky jsou, ale nesahají aktuálně od místa staru až k místu dojezdu, tedy od prvních stanic až k těm posledním, neboť o posledních, tj. cílových stanicích nemáme a ani nemůžeme mít ani ponětí. Filosofující subjekt zkrátka nemůže „skákat“ dopředu libovolně, tedy „bez kolejí“. Ale má před sebou vždycky kromě „minulosti“, na kterou musí navázat (byť nejen pozitivně, ale třeba i velmi kriticky), také ještě detailně nerozhodnutou budoucnost, takže může vždycky směr svého filosofujícího a filosofického života zčásti určovat (a tedy jistým způsobem měnit). Filosofování tedy nikdy není zcela zbaveno norem a kritérií, jednou provždy závazných, ale přece jenom musí vždy více nebo méně respektovat dlouhodobě, ale přece jen dočasně platné relativní normy, pro další pohyb spíše nezbytné než povinné.

(Písek, 160818-1.)

<<<

>>>

Pravda a člověk

Patočka (počátkem 50. let) v jednom fragmentu z období „Negativního platonismu“ napsal: „pravda je to, co osvobozuje člověka a co tedy, daleko toho, aby bylo lidským dílem, naopak člověka vytváří“. To je velmi pozoruhodná formulace, ale má jednu vadu – a je otázka, zda pouze „malou“. Jde totiž o to, jak rozumět slovu „vytváří“: znamená to „produkuje“? Nebo to spíše znamená „způsobuje“ či „ovlivňuje“? Tedy „přetváří“? Mezi člověkem a pravdou (nebo lépe: mezi pravdou a člověkem) je nepochybně principiální vztah, ale není to vztah, omezený na „působení“ z jedné či druhé strany. Člověk, který nemá svůj vlastní aktivní vztah k pravdě, není ještě člověkem v pravém smyslu, ale není to vztah subjektu k objektu, k předmětu. Pravda není ničím předmětným, není to věc, předmět (ani předmět poznávání). Ale na druhé straně pravda sama není samostatnou (ani částečně předmětnou) skutečností, zejména nikoli aktivním činitelem, subjektem, který by mohl vykonávat na člověka nějaký přímý tlak, nějakou působnost, nějaký druh přímého ovlivňování, přetváření – a tedy ani tvoření. Z toho tedy vyplývá, že na jedné straně musíme vypracovat nějaké ponětí takového „působení“ (ze strany pravdy), které se bytostně liší od jakéhokoli působení ‚silového‘ (jak je známe z vnitrosvětých zkušeností), a že na druhé straně musíme vypracovat také nějaké nové ponětí (ze strany subjektů) takové ‚recepce‘ či ‚percepce‘ onoho zvláštního ne-silového ‚působení‘ ze strany pravdy. Jak tomu bývá v podobných případech, bude nutně použít také nových slov k označení zmíněných ponětí, anebo použít slov již existujících, ale v novém smyslu. V prvním přiblížení můžeme kriticky navázat na již prováděné podobné pokusy (v mám případě např. na pokus Rádlův apod.). Vhodné se mi kupř. zdá použít již užívané dvojice slov „výzva – odpověď“ (challenge – response), jak jich ovšem bylo užito pro předmětné vztahy, a to bez jakýchkoli náznaků poukazu k možnostem podobných vztahů ne-předmětných. Velkým otazníkem však zůstává, zda můžeme trvale zůstávat jen u vztahu mezi pravdou a člověkem, a nebude-li nutno chápat ten vztah daleko šíře, totiž tak, že budeme uvažovat o vztahu mezi pravdou a subjektem (resp. obecně subjekty, a to v nejširším smyslu).

(Písek, 160819-1.)

<<<

>>>

Problém a přístup k němu

Problém nevzniká teprve tím, že jej někdo (např. my) klade, nýbrž může nebo musí být brán na vědomí – „je“ tedy dříve, než jej někdo vezme na vědomí. Problém tedy nutně přechází každému vědomí problému; problémy si nevymýšlíme, nýbrž ony samy se nám nějak vyjevují (nebo také nevyjevují), ale problémy se před nás staví tak, že přicházejí jako nejsoucí, ale jako přesto spjaté s tím co „jest“, tedy se situací (skutečnou situací). Právě proto nemůžeme žádnou situaci dostatečně věrně popsat, vynecháváme-li problémy, které nám spolu přináší (aniž by je ovšem v sobě obsahovala jako něco daného, již předem jsoucího). A tak se otvírá otázka, jak je vůbec možno brát problém na vědomí a jak je možno jej rozpoznávat a chápat. Podobná je zajisté také otázka, jak je možno brát na vědomí nepředmětné výzvy resp. jak je možno je rozpoznávat. Je tu však dost závažný rozdíl. Když nevezmeme na vědomí nepředmětnou výzvu,

prostě ji přeslechneme, jako by nás vůbec neoslovila. Ale když nevezmeme na vědomí problém, vůbec to neznamena, že ten problém přestaneme mít, že se před nás nadále nebude stavět. Spjatost problému se situací (tj. s určitou něčí situací) je větší než spjatost nepředmětné výzvy se stejnou situací. Jinak řečeno: nepředmětná výzva nás oslovuje nebo neoslovuje, a když nás neoslovuje, není, co brát na vědomí ani čemu rozumět, zatímco problém prostě máme, ať ho na vědomí bereme nebo nebereme, a ten problém nemizí, když o něm třeba vůbec nemáme ani ponětí. Zatímco vůči nepředmětným výzvám můžeme nanejvýš zůstat otevření, aniž bychom jimi byly (a zůstávali) zatíženi, neboť vyslechnou nepředmětnou výzvu znamená nechat se v jistém smyslu osvobodit, přístupu k problémům jsme schopni pouze za předpokladu již nastávajícího osvobození.

(Písek, 160821-1.)

<<<

>>>

Chórismos (nové pojetí)

Pro Platóna šlo o něco jako nepřekročitelnou propast mezi světem idejí a světem jejich přechodných napodobenin, „odlik“. Pro nás především jde o místo zvláštního „přechodu“ ze „světa“ ryzích nepředmětností a „světa“ „srostlic“ obojího, tj. předmětností a nepředmětností, sjednocených v „konkrescentní“ jednoty. Užíváme onoho starého termínu v novém smyslu proto, že v jistém smyslu jde také o naprostou nezaměnitelnost a takřka „různo-rodost“ toho, o čem můžeme mluvit jako o nepředmětnostech, a toho, co má různé podoby spojenosti-nespojenosti dvou stránek, mezi nimiž může, ale nemusí být naprostá nepřekročitelnost. V případě pravých jsoucen-událostí jde o speciální formu „překročování“, které se významně liší podle toho, odkud a kam je překročováno, ale podle toho, jak jest tomuto překročování rozumět. Ze světa (říše) ryzích nepředmětností jde o „překročování“ velmi zvláštního druhu, kterému provizorně (a samozřejmě metaforicky) říkáme „oslovování“, rozumí se ovšem nepředmětnými výzvami. Přísně a přesně vzato tu vlastně nejde k žádnému skutečnému „překročování“, neboť tu nemůžeme uvést žádného kráčejícího a tedy ani žádného překročovatele. Každý takový „překročovatel“ musí být nutně „subjektem“, schopným překročovat, tj. schopným vykonávat nějakou aktivitu, nějaké akce. To tedy znamená, že ono zvláštní „překročování“ ze světa ryzích nepředmětností do světa „konkrescentních“ srostlic obou ‚stránek‘ nemůže být chápáno jako „akce“: oslovení nepředmětnou výzvou není možno interpretovat jako akci, jako nějaký akt, neboť ten musí být vždycky někým vykonáván. Na druhé straně je jiným problémem to, můžeme-li zaregistrování či vnímání zmíněného nepředmětného oslovení chápat jako akci, překračující onu hranici či mez, jež odděluje konkrescentní jednotlivé subjekt-jsoucno do říše (světa) ryzích nepředmětností. A značným problémem je také to, jaký rozdíl máme vidět mezi eventuelním přechodem (překročováním) do předmětné stránky konkrescentního jsoucna resp. jeho předmětné stránky k jeho stránce nepředmětné na jedné straně, a na druhé straně mezi nepředmětnou stránkou konkrescentního jsoucna-události a světem ryzích nepředmětností. (Právě zde musíme důrazně trvat o tzv. ek-statičnosti reflexe, kterou však nesmíme redukovat na reflexi myšlenkovou a zbvatí ji tak jejího univerzálního, tj. „kosmického“ charakteru.)

(Písek, 160901-1.)

<<<

>>>

Percepce x porozumění

Percepce chápou jako prosté vzetí na vědomí – a konstatování. Samo slovo obsahuje latinské *capio*, což znamená uchopuji, držím. Mám-li však něčemu porozumět nemohu zůstat jen u toho, že to „mám“, že to „držím“, ale musí tomu rozumět v příslušných souvislostech, v kontextu. A v kontextu je vždycky mnohem víc, co vlastně k prosté percepci ani nenáleží, ale naproti tomu nutně náleží ke správnému porozumění. A tady je teď důležité, co všechno náleží k onomu „mnohem víc“. Rozhodně tam náleží víc než nejrůznější zase jen konstatovatelné, percipovatelné skutečnosti. Především tam náleží otázky po ‚smyslu‘ toho, co „jest“ a co je možno „percipovat“, prostě konstatovat. Tady je dobré si vzpomenout na ono pozoruhodné dictum z Rádlovy Útěchy, když říká, že opouští metodu výkladu vyššího z nižšího a že se vrací k staršímu výkladu nižšího z vyššího (v 2. kapitole o „živých bytostech.“) Jde o to, že otázka po smyslu nutně vede nejen dál, ale v jistém smyslu i „výš“, k něčemu, co není součástí onoho námi izolovaného a tím daného „jest“, po jehož „smyslu“ se tážeme. Je tedy zřejmé, že žádné jsoucno nemůže být náležitě pojato a pochopeno leč v určitém kontextu, který sám nemůže být jen „percipován“, tj. jen brán na vědomí jako pouhá fakticita – už to, že jej nějak pojmáme, že jej nějak chápeme, že mu nějak rozumíme, tj. že jej vůbec máme nebo můžeme brát na vědomí, zahrnuje v sobě také určité nebo méně určité pojetí jeho smyslu (a toto pojetí může být upřesňováno nebo prohlubováno, nebo může zůstat jen na povrchu apod.) Onen „smysl“ však musí být nějak předpokládán, přesněji nějak předem ustaven, může však být ověřován, ale nikdy nemůže být konstatován jako nějaká fakticita.

(Písek, 160902-1.)

<<<

>>>

Vykořeněnost

Českým slovem „vykořeněnost“ se obvykle (ale nepřesně) překládá třeba ruské „bespočvennost“, ale také německé Bodenlosigkeit (bez pevné půdy), anglické groundlessness (bez základů, ale také bezdůvodnost, bez opodstatnění) nebo francouzské déracinement (bez kořenů). V češtině jde vlastně o metaforu z rostlinné říše, a to metaforu nepřiliš výstižnou, dost povrchní – ostatně velmi obdobná je situace i v jiných jazycích.

(Písek, 160902-2.)

<<<

>>>

Promluva (vyslovení)

Pod ‚promluvou‘ rozumím slovní vyjádření v nějakém jazyce. Zvnějšku hleděno (či slyšeno) je z takové promluvy vidět (nebo slyšet) jen skupinu či sérii písmen (nebo zvuků, hlásek). Už to, že skupina hlásek je rozpoznána jako napsané slovo nebo napsaná věta, znamená, že fakticitu (objektivost) interpretujeme jako něco, co má nějaký smysl (který ovšem předmětně není „dán“). To znamená, že už to,

že skupině hlásek nebo písmen rozumíme jako slovu či slovům, nutně předchází rozpoznání jejich významu; to s sebou nese zajisté i možnost omylu, ale i tvořivého přeznačení apod. Tak např. můžeme mít před sebou několik zapsaných slov v cizím, nám neznámém jazyce, jejichž významu („obsahu“) nerozumíme, ale přesto se můžeme (více či méně oprávněně) domnívat, že jde o slova resp. o slovní vyjádření nějaké myšlenky resp. nějakého myšleného obsahu. Přesto se může posléze ukázat, že o žádné slovo (žádná slova) vlastně nešlo. Právě proto, že se se slovy můžeme setkat jen jako se skupinou hlásek nebo písmen, tj. nějakých znaků nebo dějů, může se stát, že ona skupina zvuků nebo znaků vznikla více méně nahodile resp. bez úmyslu tím něco vyjádřit. Když to ovšem vezmeme z druhé (opačné) strany může vzniknout situace, že někdo skutečně (a to znamená úmyslně) něco chtěl sdělit nebo oznámit, ale my k tomu vlastně nemáme přímý přístup, nýbrž máme před sebou jen ty znaky nebo zvuky. Navzdory všem těmto okolnostem a de facto potíží je užití hlasité nebo psané promluvy něčím vysoce užitečným a pro lidské společnosti vlastně nepostradatelným. Vysoce důležité je přitom vytvoření a dodržování nezbytných konvencí v určitém okruhu lidí (což může na jedné straně vzájemné dorozumění usnadňovat, ale na druhé straně se může stát i prostředkem záměrných klamů a úmyslného matení druhých lidí.

(Písek, 160903-1.)

<<<

>>>

Mluva, jazyk, řeč

O zvířatech víme, že nám jsou schopna různé ‚věci‘ sdělovat nebo alespoň naznačovat. Říkáme o nich někdy, že svým výrazem jako by mohla „jen mluvit“. Jsme tak schopni rozlišovat komunikaci slovní od komunikace, která slov nepoužívá. Mluvit znamená tedy užívat slov. Co je základním charakterem „slova“ a co tedy nesmí chybět tam, kde jde o slovní komunikaci? Pro skutečné slovo je nezbytností být součástí či složkou mluvení, tj. určitého jazyka: mluvit lze pouze v některém z jazyků. Podle způsobu zapojení toho kterého slova do živé jazykové komunity se může jeho tvar více či méně proměňovat (např. deklinací nebo . Ale zpětně může komunita ovlivňovat nejen výběr slov, a nejen jejich tvarovou proměnu, ale také vzájemnou vazbu (zvykovou) mezi slovy (např. vytvořením a užíváním frází).

(Písek, 160903-2.)

<<<

>>>

160925-a

Základní problémy – jak se to „vyvíjelo“ různými cestami.

n1: arché, počátek (nejen časový) a to, co nadále trvá

n2: složky, elementy (ergo „počátků“ mnoho, nespočetně)

n3: jednotlivosti (složené z elementů, ale nějak sjednocené či sjednocované)

n4: celky x hromady (co garantuje sjednocenost – ale jen relativní!)

n5: reaktibilita – schopnost reagovat na jiné ‚skutečnosti‘ (ať už jako na hromady nebo snad i jako na celky?)

n6: reaktibilita vůči předmětné stránce, eventuelní reaktibilita širší (hlubší)

<<<

>>>

160925-b

Zavedeme-li do úvah o kosmogenezi pojem „události“ resp. – přesněji – intencionální model „události“, budeme především muset řešit problém samého vzniku události, tj. jejího „počátku“. Je totiž zřejmé, že událost samu musíme chápat jako kus dění, které má vedle průběhu i svůj počátek i svůj konec: událost je něčím, co před svým počátkem prostě „není“, stejně tak jako prostě „není“ po svém konci (zakončení). Což ovšem neznamená, že před událostí nebylo „nic“, ani že po konci události nebude (nezůstane) „nic“. S výjimkou událostí „primordiálních“ se každá událost začíná dít tak, že nějak navazuje na jiné události (většinou nižšího řádu nebo úrovně), a to nejméně dvojnásobným způsobem. Buď na ony jiné události jen reaguje, anebo je (celé nebo jejich části) zapojuje do svého dění jako „stavební materiál“. Pochopitelně použitý stavební materiál v nějaké podobě zůstává jako relikv po konci oné události, takže to vypadá, jako by událost nekončila „celá“. Ovšem to, co po jejím konci zůstává, už není ona událost, neboť ta již skončila. Naproti tomu to, co je výsledkem reakcí události na jiné události zůstává uvnitř události a zaniká spolu s ní, pokud na to nenaváže jiná událost (nebo jiné události). Naším úkolem je podrobněji prozkoumat jednak povahu reagování jedné události na jiné události, jednak reagování události na ‚vnitřní‘ výsledky dění jiné události (jiných událostí), tj. její navazování na jiné události. Tady máme ovšem dost velký dluh, neboť jsme si uvykli uvažovat jen o vnějších rysech událostního dění, tedy bez ohledu na to, že ne všechno, co se s událostí a v události skutečně děje, dostává v plnosti i vnější podobu.

<<<

>>>

Ontologie stará a nová

Pro starou (tradiční) ontologii bylo (a je) charakteristické, že intencionální model pojmů jsoucín (tzv. obecnin) měla za ‚jsoucí‘ a dokonce za ‚působící‘ (i když na druhé straně se tu vracela myšlenka neměnnosti: tomu, co je proměnlivému jsoucnu tím společným a sjednocujícím, se připisovala schopnost formovat, tedy působící mohoucnost udržování proměnlivé mnohosti v jednotě ‚totožnosti‘). Toto pojetí zřetelně rozpoznáváme za platónskou myšlenkou „ideje“, ale také za aristotelskou (a později scholastickou) myšlenkou „formy“ (*morfé*). Pro novou ontologii můžeme proto právem zvolit i pojmenování ‚méontologie‘, neboť ani „idea“, ani „forma“ tu není chápána jako jsoucí (tím méně jako nějaká „mohutnost“), nýbrž radikálně jako „ne-jsoucí“ (mé on), byť ve velmi specifickém smyslu.

(Písek, 161107-1.)

<<<

>>>

Tázání a otázka

Tázání může mít zásadně dvojitou podobu: buď se ptáme na něco, co neznáme a o čem toho moc nevíme (kdybychom ovšem nevěděli vůbec nic, nemohli bychom se ptát), anebo už předem víme o dvou nebo více možnostech odpovědi, ale zatím nevíme, která platí.

(Písek, 161114-1.)

<<<

>>>

Bytí, jsoucnost a jestota

Všechno, co vskutku ‚jest‘, se děje jako událost (tomu, že někdy mluvíme o „události“ také tam, kde jde o jakousi změnu skrumáže nejrůznějších událostí, musíme věnovat zvláštní pozornost jindy a jinde). To nás však nutně vede k tomu, že musíme rozlišovat mezi bytím události jako celku a mezi tzv. jsoucností jednotlivých jejích součástí a ‚stavů‘. To, co se v určité chvíli z události již stalo, přestalo eo ipso být aktuálně jsoucí, ale stalo se minulostí události resp. její „bylostí“. Dokud se událost jako celek děje, zůstává její bylost její α /ne-je součástí či složkou. Naproti tomu vše, co se z události ještě nestalo a k čemu má teprve dojít, je v odlišném smyslu také její β /ne-je součástí či složkou, ale jako její ‚budost‘. Něco z toho, co se z události již stalo, zanechává po sobě stopy či spíše zbytky (relikty), které se mohou stávat (a některé vskutku stávají) součástí či složkou budosti, takže budost není zcela neurčená bylostí, ale není jí ani zcela určena. (Tyto zbytky či relikty ovšem se samy nezachovávají svou vlastní setrvačností, nýbrž jsou vždy aktivně zachovávány nějakými skutečnými událostmi – většinou sub-událostmi - resp. jejich subjekty.) To znamená, že všechno to, co můžeme označit a chápat jako „pravé“ události, je v naprosté většině velmi komplexním děním, jež jenom s krajní obezřetností smíme chápat jako „individuální“ v tradičním smyslu. Všechno, co se událostně děje, je na jedné straně jedinečné a v pravém slova smyslu neopakovatelné, zatímco na druhé straně je nejrůznějšími vztahy spjata se svým prostředím, tj. s jinými událostmi, a to jak nižší úrovně, tzv. subudálostmi a jejich konstelacemi, tak s událostmi vyššími, tzv. superudálostmi a jejich konstelacemi. A všechny takové vztahy (vnitřní i vnější) jsou zakládány a udržovány tzv. reaktivitou, kterou se v různých podobách vyznačují všechna pravé jsoucna, všechny pravé události.

(Písek, 161120-1.)

<<<