

>>>

Vnějšek a předmětnost

Slovo „vnějšek“ bývá nesprávně chápáno, a právě proto musí být jeho smysl nejprve náležitě objasněn. Především je třeba vzít v úvahu, že „vnějšek“ dává smysl jen tam, kde můžeme mluvit také o „nitru“; ryzí vnějšek neexistuje, není a nemůže být „reálný“. To pochopitelně nevíme předem, ale můžeme to tvrdit na základě toho, co jsme se už dozvěděli – nicméně vždycky je třeba to umět obhájit (zdůvodnit). Za druhé si musíme uvědomit, že mezi nitrem a vnějškem jsou možné přechody (to víme již od dob Hegelových, a to na rozdíl od Leibnize). Problém je ovšem něco jiného, totiž jak se nitro samo zvnějšňuje, rozumí se bez našeho přičinění (jakožto pozorovatele), a jak my sami – jak pozorovatelé – dovedeme přejít od „nitra“ či „niternosti“ k „vnějšku“ či „vnějškovosti“ (event.. od nepředmětnosti k předmětnosti). (A totéž naopak. v opačném, obráceném smyslu.) Už z toho zřejmě vysvítá, že rozdíl mezi niterností a vnějšností nemůže být redukován odvozením pouze od přístupu nějakého subjektu jako pozorovatele nebo vykonavatele. Dalo by se v jistém smyslu říci, že jde primárně o problém ontologický, nikoli fenomenologický. Proto se nemůžeme příliš orientovat podle obecného mínění nebo podle jazykového úzu. Mějme kupř. před sebou nějaké zvíře nebo ptáka, třeba slepici. Vnějšek není jen to, co máme před sebou jako vnější pozorovatelé, protože to, co máme aktuálně vsutku „před sebou“, není nikdy celý vnějšek oné slepice. Především ji vidíme vždycky z nějaké strany, ale vidět celý vnějšek vyžaduje nějaký čas, abychom se mohli buď sami přesunout postupně na různá místa a abychom tak mohli vidět slepici ze všech stran (i shora a zdola), anebo musíme slepicí otáčet tak, abychom ji opět viděli ze všech stran. (Tak se ukazují také, že „vnějšek“ není pro nás nikdy přístupný v jednom okamžiku, nýbrž jen v čase, díky kterému si můžeme o pozorovaném udělat jasno na základě syntézy několika resp. vícera pozorování.) Ale ani to ještě není veškerý „vnějšek“, tj. všechno ze slepice, k čemu lze přistupovat zvnějšku a mít to tak „před“ sebou. My totiž můžeme tu slepici také zabít a vykuchat, a přitom se jako také „vnější“ mohou ukázat její vnitřnosti. A můžeme jít dál a zjistit, že každý orgán, dokonce každá buňka v kterékoli tkáni má opět nějakou svou vnější stránku, nějaký vnějšek, i když se o tom běžně mluví jako o něčem „vnitřním“. My naproti tomu budeme trvat na tom, že vnitřek či vnitřní stránka čehokoli (tedy celé slepice stejně jako jejích vnitřností nebo posléze i jednotlivých buněk) je to, co sice vždycky také nějaký vnějšek má, ale není s ním totožné ani s ním zaměnitelné, tedy něco, k čemu vůbec není žádný přístup zvnějšku možný, a to nejen pro nás, ale pro nikoho, vůbec pro žádný subjekt (ani nejnižší úrovně).

(Písek, 150101-1.)

<<<

>>>

Niternost a nitro

Každá konkrétní (konkrescentní) skutečnost (jsoucno) má svou vnitřní a vnější stránku. Pod tím, co je „vnitřní“, ovšem nerozumíme nic, k čemu by bylo možno přistupovat jakkoli zvnějšku, z distance, jako k něčemu, co je „před“ námi (resp. před jakýmkoli subjektem). Za vnitřní čili niterné můžeme tedy považovat pouze to, k čemu není možný žádný přístup zvnějška. Důležité je ovšem dodat, že jde o

nemožnost přímého, bezprostředního přístupu; jinak se to má s přístupy speciálními způsoby či formami zprostředkovanými. (Tady se hned od počátku ukazuje mylnost anglosaského empirismu, který hypostazoval jakési malé, původní částičky zkušenosti v podobě „bezprostředních zkušenostních dat“, „immediate experience“, ať už jim říkal „počítky“, „vjemy“, „vtisky“ či ještě jinak; pochopitelně šlo o zkušenost smyslovou, počítající pouze se známými pěti orgány, nikoli o „zkušenost mimosmyslovou“, „extrasensual experience“.) Nitro (jinak: nepředmětnost) však považujeme za skutečnost, a není-li otevřeno přístupu zvnějška, lze na takovou skutečnost přinejmenším usuzovat; přitom ovšem nehodláme dogmaticky trvat na tom, že na „niterné skutečnosti“ nelze v žádném případě „reagovat“ ještě i jinak než v reflexi (či autoreflexi); trvat na tom bez důkazu by znamenalo zůstat trčet v předsudku (= v předčasném úsudku).

(Písek, 150101-2.)

<<<

>>>

Fenomén (jev) a úkaz

Před mnoha roky (26. 9. 1988) jsem napsal: „Kdo však vidí dál než k tomu, co se samo ukazuje, a nenechá se tím zjevným pomýlit, (ale ...)“ (viz *Co je dnes zapotřebí*, str. 47), ale tehdy jsem to napsal jen jakoby na okraj. Přesto jde vlastně o věc filosoficky zásadní, neboť jde v podstatě o kritickou distanci vůči některým principiálním postupům fenomenologie. Jde mj. o zásadní rozlišování mezi tím, co se ukazuje, a tím, co se jeví. Ukazovat se může jen vnějšek, zatímco nitro se může pouze „jevit“, přičemž za „jevení“ (neboli „jev“, „fenomén“) musíme považovat dění, na kterém má nepřehlédnutelnou a nepostradatelnou roli nějaký subjekt (schopný to, co se ukazuje, nějak – a vždy jen zčásti! – uznamenat a tedy na to reagovat). Všechno, co se skutečně děje, má svůj vnějšek, svou zvnějška přístupnou stránku, a tou se právě ukazuje, a to bez ohledu na to, kdo (nebo co) se dívá nebo obecně kdo (nebo co) to registruje a kdo (nebo co) na to reaguje. Teprve díky reakcím (tj. konkrétním aktům reagování) na to, jak se vnějšek ukazuje (přesně: na něco z toho, co se jako vnějšek ukazuje) může něco jako jev či fenomén vzniknout, tj. být vytvořeno, ustaveno; nic skutečného se nemůže samo jevit, nýbrž pouze ukazovat, a to pouze aktuálně, v dané chvíli, hic et nunc. Jev (neboli fenomén v našem smyslu) je proto nutně záležitostí časovou resp. Vždy určitý časový rozsah integrující, syntetizující. (Vidět vlka nelze „jedním pohledem“, jakoby fotograficky, neboť vidět vlka znamená vždy také, že víme, že jde o vlka, protože jsme ho už někdy viděli nebo o něm četli, viděli jeho obrázek atd., prostě vždy tam je přítomno něco z minulosti, z paměti, z dosavadních zkušeností a vědomostí.) Z toho důvodu je pak možno trvat na tom, že skutečně vidět (vůbec vnímat) je možno jen na základě aktivního přístupu k ukazujícímu se jsoucnu (události).

(Písek, 150102-1.)

<<<

>>>

Kontinuita času a „sukcese“

Chceme-li uvažovat o čase jakožto kontinuitě, musíme rozhodnout především o tom, jak chápeme sám čas a jak chápeme směr jeho „plynutí“. Základním problémem, ne-li rozporem se v případě, že budeme uvažovat o „obecném čase“, nutně stane směr časového plynutí. Jsme totiž navyklí (na rozdíl od dávných časů) považovat to, co už uplynulo, za něco, co už necháváme za sebou, tedy co je „za námi“, zatímco to, k čemu ještě nedošlo, za něco, co máme teprve „před sebou“, a předpokládáme proto s jakousi samozřejmou jistotou, že „čas“ plyne ve směru od minulosti do budoucnosti, že tedy přítomnost má své kořeny a svůj původ v tom, co jí bezprostředně předchází. Tak také se díváme na dění ve světě kolem sebe: včerejšek předchází dnešku a zítřek má teprve přijít. V tomto vidění či vnímání „času“ nás upevnilo myšlení kauzální, které příčinu vidí vždycky v minulosti (Aristotelés byl výjimkou, protože počítal také s příčinou budoucí, tj. s cílem, *causa finalis*). Je zřejmé, že toto chápání je pevně spjata a dokonce podmíněno tím, že se na „čas“ díváme zvnějšku, jako vnější pozorovatelé. Ovšem „čas“ zaznamenávaný a pozorovaný zvnějška je nutně pouze „čas obecný“, nikoli „čas pravý“, tj. čas skutečně se dějící. Ten totiž je neoddělitelný od samotného událostného dění, A sám „vlastní“ neboli „pravý čas“ se děje ve stejném směru, v jakém se děje sama událost. Jen takovýto „pravý čas“ je kontinuální, spojitý, protože je vlastně jakýmsi „časovým polem“, které dějící se událost vytváří kolem sebe ve svém okolí. Ale právě tak, jako celý svět, „všehomír“, není možno chápat jako jednu jedinou obrovskou událost, ale jen jako pluralitu událostí, je také „obecný čas“ pluralitou nejrozmanitějších „pravých časů“. To je ostatně také vlastním důvodem pro to, že „obecný čas“ nemá žádné univerzální „ted“, žádnou pro celý svět jednotnou „přítomnost“. A z téhož důvodu neplatí v „obecném čase“ žádná univerzální sukcese, žádné univerzální (a nezměnitelné) „před“ a „po“, nýbrž jen sukcese pragmatická (praktická, místní).

(Písek, 150102-2.)

<<<

>>>

Diskontinuita a čas

Teoretičtí fyzikové dnes jakoby samozřejmě mluví o nejmenších kouscích času, a vyvozují to z kvantové teorie. Někteří to dovádějí až do tak absurdních důsledků, že uvažují o tzv. chrononech; to je jeden z krajních důsledků myšlenky atomismu, která je sice stará, ale v poslední době zřejmě mezi teoretickými fyziky velmi oživla. (Podobně začali někteří mluvit o gravitonech, což by měly být nejmenší „částičky“ snad gravitačního „působení“ – nebo snad „pole“?) Myšlenka zrnitosti času je však silně povážlivá, protože je příliš těsně spjata s matematizací, a ta nezná nic jako „směr“ časové posloupnosti: matematicky vyjádřen může určitý postup jít „kupředu“ stejně tak dobře jako „zpátky“. To však znamená, že žádná matematická teorie nemůže postihnout čas jako čas, nýbrž že v nejlepším případě se může pokusit některé je struktury simulovat (přiblížit se modelem skutečnosti). V jistém smyslu ovšem je „čas“ opravdu „diskontinuitní“, ale platí to jen o čase obecném jakožto „poli“, jež vzniká a je živeno skutečnými „částičkami“ času, nerozlučně spjatými s „pravými událostmi“ (jejichž událostné dění vytváří kolem sebe – tj. v nejbližším i vzdálenějším okolí – jakási „pole“, jež se navzájem prostupují či prolínají a vytvářejí tak onen „obecný čas“, vždy jenom místní a tedy místně v něčem odlišný

či specifický – tedy nemající jedinou společnou „přítomnost“). Nu, a tak je snad zřejmé, že obecný čas nevzniká „skládáním“ skutečných „částek“ událostního času, nýbrž spíše jejich spolubytím, vzájemným prostupováním a snad něčím jako slučováním až srůstáním. Tak jako obecný čas není „hromadou“ jednotlivých událostních časů, tak ani svět není hromadou („skladištěm“) věcí (ovšemže ani událostí). A to má právě zásadní důležitost pro náležité porozumění tomu, čemu jsme si navykli říkat „náhoda“ nebo „nahodilost“: v každém aktuálně přítomném okamžiku představuje stav „okolního světa“ (resp. osvětí) jakýsi pórovitý soubor „okolností“, který by sice měl jakousi svou relativní „setrvačnost“ (či „dynamiku“), do jejíchž „pórů“ je možno jakoby zasáhnout aktivním vložením čehosi nového, na nic z dosavadních daností neredukovatelného. A to zároveň vždycky znamená jakousi malou nebo větší proměnu nejen dění subjektivního (spjatého s jedním subjektem), ale i dále jdoucího, často přes ovlivnění jiných subjektivních aktivit.

(Písek, 150102-3.)

<<<

>>>

Událost (pravá)

Filosof může zásadně začít filosofovat odkudkoli, ale nikoli každý začátek filosofování se posléze ukáže jako vhodný a produktivní. My máme za to, že je dobré vyjít z konceptu „události“ jakožto pravého jsoučna, a to bez ohledu na to, na jaké úrovni událostního dění se taková událost odehrává. Jde tedy pouze o určitý myšlenkový model, o jistou pojmovou konstrukci, o které se můžeme domnívat, že něčemu v opravdové skutečnosti vsutku odpovídá, že něco ve světě skutečného postihuje a vystihuje. (Rádl by možná doporučil ostřejší formulaci: jde o pojmovou konstrukci, která vykrajuje něco zřetelného z toho chaosu, který na nás z okolního světa doléhá.) Právě na tomto myšlenkovém modelu můžeme dovodit, že jsme porozuměli počátkům filosofie ve starém Řecku a že se tak právem rozhodujeme na nějakém jiném, odlišném počátku, abychom pak mohli sledovat, kam až nás to přivede. Základním rysem či povahou, vlastností „události“ tak je její časový, nejen prostorový rozsah. Taková událost má svůj počátek, průběh a konec; a v každém okamžiku svého událostního dění (s výjimkou samého počátku a samého konce) má kus svého „života“ za sebou a jiný kus zase před sebou, přičemž každý takový okamžik aktuální přítomnosti je jedinečný zejména tím, že dovoluje momentální přechod toho, co ještě není, v něco, co právě jest, a okamžitě další přechod tohoto aktuálního „jest“ v to, co už aktuálně není. Tento stále se obměňující právě přítomný stav však není možno chápat pouze jako místo přeryvu nebo naopak přechodu mezi tím, co se v události již stalo, a tím, k čemu teprve má dojít a (snad) dojde, nýbrž je třeba vzít na vědomí a nadále brát stále v úvahu, že událost se v každém okamžiku své aktuální přítomnosti děje vždy jako celek, což znamená, že hned při svém počátku (přičemž „počátek“ bereme jako součást události) vždy (takřka) zároveň v něčem končí, a naopak při své konci (který také stále bereme jako součást události) v něčem začíná. Pokud by na počátku nekončila, vlastně by ještě ani nenastartovala; a pokud by na konci už vůbec nezačínala, vlastně už by se vůbec neděla. – Můžeme se teď tázat, co to filosoficky podnikáme, když takto o události uvažujeme a přemýšlíme. Vzpomeneme-li na Aristotela, můžeme plným právem říci, že to, co děláme, co promýšlíme, je „první filosofie“ – není to ještě žádná aplikace

na něco částečného, partikulárního. A protože jsme přesvědčeni, že všechno, co lze rozpoznat v tomto světě, je v pohybu a že to jsou události a jejich vztahy, můžeme své naznačené úvahy považovat za součást toho, čemu Aristotelés říkal „fysika“.

(Písek, 150103-1.)

<<<

>>>

Čas a „realita“

Někteří myslitelé mají za to, že skutečnost je totéž, co „realita“; a z toho pak vyvozují, že „reálná“ je pouze přítomnost a minulost, zatímco budoucnosti realitu upírají. Já se někdy raději opírám o jazyk a vnitrojazykové vztahy, a proto významy slov „skutečnost“ a „realita“ neztotožňuji, ale zásadně rozlišuji. Původně latinské slovo *realitas* podtrhuje souvislost se slovem *res*. Ať už chápeme slovo *res* či věc jakkoliv, nepochybně musíme přiznat možnost ne-věci, jako něčeho rovněž skutečného; rozhodně odporuje našemu jazykovému vědomí, když někdo pojímá třeba zvíře nebo ptáka jako „věc“. Ovšemže nepopírám, že je možno i se zvířetem zacházet jako s „věcí“, ale obvykle to považujeme za nevhodné a nepatřičné. Zejména už od dob počátků kartezianismu nám připadá jako nevhodné mluvit o člověku jako o „*res cogitans*“ „věci myslící“. A právě tak nám připadá jako nepatřičné mluvit o zvířeti jako o „věci rozprostraněné“. Proč tomu tak je? Protože „věc“ je už tenkrát tradičně chápána jako předmět, zbavený časovosti: skutečnost je prý to, co trvá v průběhu změn, ke kterým dochází jen na povrchu. A *res extensa* je nyní už jen něco jako krychle nebo jehlan. Vždyť i myšlení je chápáno jen jako něco co je neustále, nikoli co se děje – věc myslící je přece „věc“! Proto dělat v myšlení chyby je totéž jako vůbec nemyslet – a stát se pouhým „tělesem“.

(Písek, 150104-1.)

<<<

>>>

Věci a svět

Masaryk kdysi řekl, že svět pro něho není žádné skladiště věcí. Pokud se rozhodneme se toho držet, musíme ovšem vyložit, co rozumíme „světem“ a co „věcmi“. Především žádná věc není ničím sama o sobě (tj. „an sich“), neboť zbavena souvislostí s jinými věcmi a zbavena svých vztahů k nim a jejich vztahů k sobě stává se pouhým „abstraktem“, možná dokonce pouhou iluzí. Tady v jistém upřesněném smyslu platí, že *esse est percipi*, neboť když na nějakou „věc“ vůbec nic nereaguje, pak ta věc jako by vůbec neexistovala. (Což ovšem neznamená, že když něco nebo někdo na „něco reaguje“, poskytuje mu tím doklad jeho existence či dokonce jeho existenci samu – tímto falešným způsobem se to také někdy vykládalo.) Na druhé straně ovšem je třeba vysloveně zdůraznit, že to, jak na nějakou „věc“ jiné věci reagují, jak ji „recipují“, zajisté nemusí vždycky souhlasit s tím, jaká ta „věc“ vskutku (doopravdy) „jest“; v tom, jak jiné věci na onu „věc“ reagují, může být na jedné straně mnohé pomínuto a vynecháno, zatímco na druhé straně tam může být mnohé bezdůvodně přidáno a přikresleno. Zejména však platí, že „věc“ není v recepci ‚reprodukována‘ pouze jedním subjektem, nýbrž mnoha subjekty, a to

subjekty nejrůznějších úrovní. Ačkoliv tedy každá taková „věc“ nemůže být dost dobře identifikována jako taková „an sich“, neboť k tomu žádný subjekt nemá přístup leč „modo recipientis“, přece jen v jisté hypotetické podobě její „jsoucnost an sich“ může a dokonce v některých případech musí být předpokládána už proto, že se k téže „věci“ mohou vztahovat v jiném modu „recipientis“ zase mnohé jiné „věci“. Na vyšších úrovních (a zejména na úrovni lidské) může jít zajisté leckdy o omyly, ale i „věc“ mylně pochopená (i vnímaná) nemůže být interpretována jako „nic“, nýbrž – po nezbytných korekturách – jako „něco jiného“.

(Písek, 150105-1.)

<<<

>>>

Život „věčný“

Důvod pro to, že budeme uvažovat o eventuální „věčnosti“ života, není v první řadě teologický (ten může být leda filosoficky inspirativní), nýbrž filosofický. Jde o to, že každá pravá událost se může v jistém ohledu jevit jako „živá“ nebo přesněji „předživá“, neboť zatímco si svůj subjekt musí ustavit a nadále udržovat, má-li se udržet jako „reálná“ uprostřed jiných „reálných“ událostí, nemůže si v žádném případě „ustavit“ ani sama sobě „dát“ život. Taková pravá událost může sice „být“, aniž by skutečně žila (může se „dít“, „odehrávat“), jen jako virtuální, ale jakmile si začne ustavovat a pak dále udržovat a restituovat svůj subjekt (čili stávat se subjektem – a tím zároveň „reálnou skutečností“, „konkrescencí“, a tak se „realizovat“ – což mj. znamená budovat si svou vnější, předmětnou stránku), bude nutně vykazovat některé vlastnosti, jež připisujeme životu či živosti, žití. Jde ovšem také o to, jaké terminologie se rozhodneme užívat. Všude tam, kde je událostné dění „konkrétně“ spjato se subjektem (tj. jak tak dalece spjato se svým subjektem resp. identické se svým subjektem), můžeme už v jistém smyslu mluvit o oživenosti; ale můžeme pro to najít také jiný termín a nechat slovo „oživenost“ jako použitelné a platné jen pro „živé organismy“ (aši od proto-bakterií výš). V tomto druhém případě ovšem opravdu nelze mluvit o „věčné oživenosti“ či „věčném životě“, neboť víme, že každá živá bytost se nejen rodí, ale také umírá. Naproti tomu v onom prvním případě, tj. budeme-li oživenost spojovat se subjektivitou, budeme muset vidět zdroj oživenosti či života jako velmi blízký zdroji všech událostí či přesněji každé události (možná včetně událostí virtuálních).

(Písek, 150106-1.)

<<<

>>>

Svět, vesmír, kosmos, mundus

V běžném užití se mezi těmito termíny nedělá prakticky žádný rozdíl, jen někteří myslitelé využívají možnosti mezi nimi přece jen rozlišovat, ne-li teoreticky přesně, tedy alespoň prakticky a podle kontextu. O vesmíru se mluví nejčastěji v astronomické souvislosti (a pak se pozemský svět nechává převážně stranou); ale má se za to, že vesmír je všehomír, tj. že to je všechno, a dohromady že je jeden. Jinak to je se světem; o světech v plurálu se mluví často a v nejrůznějších

kontextech. V češtině je slovo „svět“ úzce spjato se „světlem“; svět je chápán jako jakási osvětlená scéna, přičemž se jakoby předpokládá, že má své stíny a temná zákoutí, a někdy dokonce že je jakoby obklopen tmou, temnotami, které nám unikají, nejsouce osvětleny. Zdá se proto, že svět není jeden, že jsou různé „světy“, ba někdy i podsvětí nebo zásvětí. (Patočka dokonce – s. 55-56 – v jistém době zdůrazňuje, ono světlo, které je původně světlem života, přičemž tento život je „námi umožněn“, takže naše životní pouť „sama tvoří si své světlo a světlo ne nedílná část potí samé.) Nejnověji se u nás mezi příbuzná slova stále víc dostává slovo „osvětí“, které razil od třicátých let Patočka (původně psal dokonce „obsvětí“, aby se překladem přiblížil německému „Umwelt“, neboť „okolí“ je překladem německého „Umgebung“; a protože von Uexküllův žák Petersen raději než o „Umwelt“ mluvil o „Eigenwelt“, zůstal pak Patočka u „osvětí“ tím spíše, že tak toto nové slovo připomínalo „osvojený svět“). To nám dnes umožňuje mluvit o „světech“ v množném čísle raději jako o různých „osvětích“, a slovo svět proti běžné mluvě zatížit závažnějšími významy, zejména pak uvažovat „svět“ opět jako „jeden“, protože společný všem vnitrosvětelným skutečnostem (jsoucům). Tato vnitrosvětelná jsoucna jsou tedy, jak říkáme, „ve světě“, zatímco o člověku a o lidech raději mluvíme tak, že jsou „na světě“ (tak např. o narození dítěte mluvíme, že přišlo na svět, ačkoli „ve světě“ už bylo před narozením).

(Písek, 150107-1.)

<<<

>>>

Život (náš) - a život bez nás

Patočka kdysi (asi 1944 nebo později) napsal v rukopise, že život moderního „domestikovaného“ člověka, pro něhož zaměstnání je jeho nejobjemnějším a nejčastějším dílem, tento „život funguje bez vzrušení a poruchy v mechanickém tempu a arytmiie. Je to, jako by se žilo bez nás a pro nás byly vyhrazeny jen určité nepatrné a takřka automatické zásahy“ (s. 57-8). Nevím, zda Patočkovi nekřivdím, ale mám vážnou potřebu připomenout, že toto právě je skutečný život: život je bytostně něčím, co funguje samo o sobě a co díky tomu je s to fungovat také skrze leccos dalšího a za pomoci leccého dalšího. Většina našich vnitřních orgánů takto funguje bez toho, že bychom na to museli myslet a že by to bez našeho myšlení, bez našeho vědomí nebylo možné. To, že se můžeme rozhodovat (že máme „svobodnou vůli“) je velmi tvrdě podmíněno tím, že většina funkcí našeho těla pracuje dobře a téměř bez vážných chyb. A to nás přece nutně vede k uznání toho, že náš život se v jistém rozsahu nutně a přímo jakoby samozřejmě odehrává bez nás, že o něm tedy zčásti platí, že žije „bez nás“, tj. bez našeho dohledu, bez našich rozhodování a našich „volných aktů“. Že to není zajisté celý náš život, o tom nemusí být sporu; ale má to velký význam pro otázku, co to jsme vlastně my, jako subjekt „svého života“, a zejména pro řešení odpovědi na otázku, zda tu musí být nejprve subjekt, který je (a může být) oživen, teprve kdy tu „jest“, anebo zda tu je dříve život, který si svůj vlastní subjekt nejprve musí ustavit, vytvořit, a který na tom takto ustaveném subjektu musí nadále pracovat, udržovat jej při aktivitě, při činnosti a při aktivním rozhodování. Že jak život, tak subjekt musí nějak spoléhat na setrvačnosti, že se o ně musí opírat, že je musí zabudovat do svých projektů do svého „těla“, že obojí, život subjektu i subjekt života se musí spoléhat na to, že aspoň něco uprostřed

událostného dění má nějakou aspoň dočasnou a přechodnou nebo relativní trvalost, takže každý nový čin, každá nová akce s tím může počítat, když volí a uskutečňuje něco nového, o tom opravdu nemusí být vedena diskuse. Mně se však zdá být nepochybným to, že život musí být původnější, že musí mít hlubší kořeny a zdroje než subjektivnost. Snad je tomu tak proto, že každý subjekt má svůj počátek a svůj konec, ale o životě to takto neplatí; subjekty, které žijí, se rodí i hynou, ale život jde vždy dál, je bytostněji, hlouběji spjat s časem. Řekl bych, že buď je život sourodý s časem – anebo má svůj vlastní zdroj, odlišný od zdroje času.

(Písek, 150107-2.)

<<<

>>>

Svět jako „fenomén“?

Patočka ve svých rukopisných *Studiích k pojmu světa* (Fenomen. spisy III/1, s. 81 i jinde) píše beze všech pochybností o „světě“ jako nejdůležitějším fenoménu. Říká, že to není „nic docela jednoduchého“ a zdůrazňuje, že „charakterizovat jej znamená explikovat jej“ (dtto). (Nechám pro tento cíl zcela stranou, jak tomu je u Husserla.) Po mém soudu (a v mém pojetí) svět především není úkaz, neboť se jakožto takový nikdy a nikde neukazuje – ukazují se vždy jen jednotlivosti a jejich užší nebo širší kontexty, souvislosti, okolnosti atd. Pojem světa musí být ergo nasouzen, nemůže být odvozen ani z úkazů, ani z jednotlivých jevů (které jsou ostatně vždy také naším dílem). Kromě toho je třeba uvést, že pro Patočku platí, že „Původní svět je tedy svět prožívání, můj svět.“ (dtto) Ovšem co vlastně považujeme za „původní“? Svět prožívání přece nemůže být považován za původní, neboť samo prožívání je nepochybně původnější než „svět prožívání“, vůbec než cokoli, co můžeme prožívat. A co to je vlastně to prožívání? Můžeme za prožívání uznat něco, čeho si nejsme vědomí? Pokud nikoli, neuznáváme ergo nic než vědomí. Pokud ano, pak musíme vzít na vědomí, že bytostným určením (!) každého vědomí (event. každého aktu vědomí) je vědomí něčeho, co samo není vědomím, a že každé myšlení (a každý akt myšlenkový) je vždy myšlením něčeho, co není součástí ani složkou samotného myšlení – a k tomu nezbyvá než dodat: a co také nelze jednoduše (a vždy) prohlásit za produkt myšlení či myšlenkového aktu. Aplikováno na „svět“: svět prožívaný je něco jiného než ono prožívání samo, i když by šlo eventuelně o prožívání světa (což ovšem po mém soudu není možné, zejména pak nikoli jako něco „původního“). Má-li jakýkoli prožívaný svět (či prožitek světa) mít vůbec smysl, musíme „předpokládat“, tj. hypostazovat něco jako svět (a to je myšlenkové práce!), tj. musíme mít nějaké povědomí, nějakou představ (?), nějakou myšlenku „světa“, na kterou pak reagujeme svým prožíváním (o němž pak chybně usoudíme, že kde o prožívání světa nebo o prožívaný svět).

(Písek, 150108-1.)

<<<

>>>

Filosofie první

Aristotelovo dělení nemůžeme pochopitelně ve všem převzít, ale má přece v něčem dobrý smysl. Jsou problémy, a to filosofické problémy, jimiž se nedokáže zabývat (a nemůže zabývat) žádná „druhá“ filosofie (a když se o to - byť maně a nezáměrně - pokusí, překračuje svou kompetenci). Nemůžeme ovšem toto vyčlenění takových zvláštních problémů považovat za dostatečné k tomu, abychom je soustředili do zvláštní filosofické disciplíny (a to vůbec nemám na mysli disciplínu tak oddělenou, že by se mohla stát samostatnou ‚vědou‘, byť ještě v Aristotelově smyslu). To, co platí pro každou filosofickou disciplínu, platí pochopitelně (musí platit) také pro „první filosofii“ (resp. pro disciplínu první filosofie, pokud jich budeme po vzoru Aristotelově uznávat více). A protože filosofie se „zrodila“ zároveň s geometrií, může se také „znovuzrodit“, a tentokrát bez geometrie resp. s náhradním „spolurozencem“. Nabízela by se na první pohled „rheologie“, ale pouhé „tečení“ či proudění se tu jeví jako nedostatečné. Musí jít u událostné dění, tj. dění, které je původně založeno na „konkrétních“ (konkrescentních) událostech, a které jen do jisté míry dovoluje mnohým událostem „hromadné tečení“. (Události jsou zkrátka dříve a původněji než jakékoli tečení či proudění.)

(Písek, 150112-1.)

<<<

>>>

Osvětí a domov

Člověk se dokáže přizpůsobit i nejhorším podmínkám a okolnostem; co to však vlastně znamená? Může to být chápáno tak, že se člověk s těmi zlými okolnostmi smiřuje? Nebo dokonce že se prostě adaptuje? Že je schopen se spokojit s málem, nebo dokonce že se spokojí se vším, jen když může přežít? Nikoliv; znamená to jen to, že člověk je schopen si zvykat na okolnosti, že dokáže přijímat (akceptovat) i podmínky, které mu příliš nevyhovují (zejména když na nich může pracovat, když je může opravovat a opravovat). Ale ani tam, kde se dokáže v širokém rozsahu adaptovat, když je schopen si zvyknout tak říkajíc i na oprátku, zdaleka to neznámá, že se tam cítí být „doma“, že je schopen tam zdomácnět, aklimatizovat, domestikovat. Zvyknout si ještě zdaleka neznámá být někde „doma“, cítit se tam „doma“. Okolnosti jsou něco naprosto vnějšího, co nemá žádný (natož pozitivní) význam pro „život“ nejen konkrétního člověka (nebo jiného subjektu), ale pro život člověka (nebo subjektu) vůbec. Okolnosti mohou ten život je buď připouštět (dovolovat) nebo nepřipouštět (vylučovat). Ovšem i tam, kde život jen připouštějí, mohou být stále ještě nevhodné či málo vhodné, takže život (živý subjekt, živá nebo předživá bytost, živé jsoučno) buď nejde způsob, jak přežít - anebo takové nenajde. Pokud takovým způsobem najde a přežije, znamená to, že si ze svého okolí nějak udělal své osvětí, tj. osvojil si je jako nějak přijatelné, akceptovatelné. Na nižších úrovních ovšem nelze mluvit o „domově“; kdyby to však možné bylo, pak je zřejmé, že mezi osvojením okolního světa (části okolního světa) a „zdomácněním“, nalezením či spíše vytvořením „domova“ zůstává ještě velký rozdíl; mezi obojím je ještě přehrada či hluboký příkop. Život, který „živoří“ na okraji svého osvětí, jež se občas stává životu zcela nevhodným či nemožným, dokáže takováto období překonat ve formách, že se jakoby zcela vzdávají svého aktivního žití. A tak se pro nás otevírá otázka, zda onen Vesmír, v kterém žijeme na jedné planetě jediné hvězdy z miliard, je v takovém stavu, že některé nejnižší formy života

mohou přežívat aspoň v podobě spor nebo něčeho podobného, anebo ony vzácné situace, které život připouštějí, jsou tak řídké, že ani nejjednodušší spory či podobné formy nemají šanci, takže je nutno připustit, že život může vznikat sua sponte, bez jakéhosi nezbytného počátečního „vkladu“ jakéhosi fundamentálního „klíče“ jakýchsi spor apod. Do jisté míry bychom mohli uvolnit význam užitých slov a vyjádřit se v tom smyslu, že buď je život čímśi, co do Vesmíru musí vždy znovu vstupovat jako exot, nebo zda jako exot musel aspoň jednou nebo třeba několikrát do Vesmíru vstoupit (a pak se udržovat a šířit eventuálně v podobě spor), – anebo zda je život ve Vesmíru „doma“ (v širokém smyslu), takže oživenost je v jistém smyslu jeho bytostnou a nikoli následnou, druhotnou vlastností.

(Písek, 150113-1.)

<<<

>>>

Subsistence x ex-sistence subjektu

Otázka zní: subjekt je ustaven „pravou událostí“, aby tato vůbec mohla navázat vztahy k jiným událostem; a takový subjekt je proto nutně něčím, co musí být při každém „kroku“ obnovováno, neboť jinak by ve svých akcích pomíjel a zanikal. Máme tu tedy před sebou dvojitý problém: a) jak vlastně vzniká událost?, b) odkud bere událost schopnost ustavit svůj vlastní subjekt a tak (v případě, že nejde o událost nejnižší úrovně) i schopnost nejen vykonávat své bytí (své událostné dění), ale dokonce je i „překračovat“ ve svých akcích? Každá událost má svůj počátek, průběh a konec; samo událostné dění je výsledkem výkonu či ještě přísněji: je samo aktivním výkonem události. A protože ustavení subjektu je pro událost možné, ale není samozřejmou složkou událostného dění, jde zřejmě o „akci“, která ještě nemůže být vykonána za pomoci subjektu ani jeho prostřednictvím. A tak se dostáváme do velkých potíží: jak můžeme ustavení subjektu považovat za jakousi „proto-akci nebo před-akci události (a tudíž ji události připisovat)? Zřejmě to není možné, a tak musíme alespoň primární ustavení subjektu určité události považovat za součást nebo rovnocennou paralelu primárního ustavení události samé. Z toho pak můžeme (a vlastně musíme) vyvodit, že počátek události (který si tato událost sama nemůže dát, nemůže ustavit) má stejnou nebo zcela analogickou povahu jako sám počátek jejího subjektu, který si událost nemůže sama dát, stejně jako si nemůže dát samu sebe. A protože událost ‚zůstává‘ před svým počátkem nejenom bez subjektu, ale je přesně vzato „ne-jsoucí“, nezbyvá než považovat všechny pravé události za původně zrozené a ustavené z „ne-jsoucí“ a tím za nepřevoditelné na nic již jsoucího a tedy předchozího, minulého. Každá událost, pokud nechce zůstat událostí jen virtuální, musí vstupovat do sféry již jsoucího jako cosi nového, nikdy předtím nebývalého (příčemž podobnosti se tu nevylučuje, vylučuje se jen totožnost).

(Písek, 150117-1.)

<<<

>>>

Počátky - principy

Všechna naše zkušenost nás vede k tomu, že skutečných, opravdových „počátků“ nikdy nedosahujeme, natož abychom je mohli stanovovat. Často nás mate jiná (zdánlivá !) zkušenost, že když třeba stavíme dům, musíme nejprve položit spolehlivé základy, na nichž teprve může stavba pevně stát. Tato pseudo-zkušenost ovšem je málo přesvědčivá, jakmile o ní začneme kriticky přemýšlet. Už to, že to víme, že se musíme nejprve postarat o pevné základy nebo zvolit pevný podklad, je založeno na mnoha předchozích zkušenostech nejen vlastních, ale celých generací, ba celých věků. (Už třeba v bibli najdeme ovšem metafory stavby domu buď na písku anebo na skále.) Zřejmě tedy nejde o skutečné „počátky“ ani o první (či nejhlubší) „základy“. Pokud chápeme počátky jako normy, pak si musíme uvědomit, že k rozpoznání těch nejlepších, „pravých“ norem je také zapotřebí dlouhých zkušeností, a to náročných, vždy kritických zkušeností, kde se mohou jako autorita prosazovat jen ti nelepeší, ale nikoli většina.

(Písek, 150117-2.)

<<<

>>>

Subjektivita a subjektivita

Slovo „subjekt“ musíme chápat (a interpretovat) nejprve s odvoláním na latinské sloveso *iacio* (a tedy nikoli *iaceo!*), což znamená házet, vrhat, metati: subjekt je tedy to, co je vrženo pod nebo dospodu. Historicky došlo ke změně tohoto výrazu, protože ho bylo využíváno příliš často k charakterizování aktivity než k charakterizování produktu nebo výsledku aktivity; nejspíš právě z tohoto důvodu převzalo jiné slovo, totiž *obiectum*, původní význam slova *subiectum*. (Souvisí to nepochybně s prosazením a šířením křesťanského myšlení, které stále víc – zejména ve středověku – dávalo důraz na činnost, na aktivitu, a to tak, jak se pomalu víc a víc prosazovalo něco z myšlení hebrejského proti myšlení řeckému.) Rozhodující, přímo převratnou změnou se však stalo pojetí subjektu jakožto non-objektu; nedošlo k tomu náhle, ale po poměrně dlouhé přípravě. Hlavní roli tu sehrálo pojetí dánského myslitele Søren Kierkegaarda, a to v úzké souvislosti s novým pojetím existence. Zatímco v učebnicích bývá za původce tzv. evropského „subjektivismu“ označován Descartes, ve skutečnosti je Descartesovo pojetí subjektu stále ještě zcela poplatno staré tradici zpředměťujícího myšlení (člověk je pro Descartesa „věc“, *res*, myšlení je substance a také „věc“, *res cogitans*, apod.), až u Leibnize najdeme převratnou myšlenku „nitra“ monády, jejíž vnějšek přestal mít jakýkoli význam. Od té chvíle – a od chvíle, kdy existence byla chápána jako ex-sistence – se stalo nutností dělat zásadní rozdíl mezi subjektivitou a subjektivitou. Terminologicky to však dodnes není dost upevněné, a kromě toho lze v literatuře najít i další termíny, odvozené od substantiva „subjekt“ (např. subjektální, subjektivní atd.). Důkladné promyšlení a zejména řešení a uplatnění celé problematiky na sebe nejspíš ještě nechá nějakou dobu trvat; to nás ovšem nutí k tomu, pokusit se o vlastní vyjasnění a přesvědčivou koncepci novou, ať už se potom ujme nebo nikoliv.

(Písek, 150118-1.)

<<<

>>>

Subjekt - nitro a vnějšek

Každá akce (aktivita) předpokládá, že je akcí (aktivitou) nějakého subjektu; bez subjektu není žádné akce. Akce je přece právě tím dějícím se přechodem od toho, co „ještě není“, k tomu, co už právě jest (a co se krátce na to stává tím, co „už není“). Ovšem takto je charakterizována každá událost, neboť i událost primordiální se děje tím, že „vykonává své bytí“ – a v tomto posledním případě si ještě neustavila svůj vlastní subjekt. Proto musíme odlišovat aktivitu, jíž událost vyvine při svém událostném dění, jímž se sama stává skutečnou, od aktivit jiného typu, v nichž událost sama sebe jakoby překračuje, přesahuje, aby se zaměřila na něco mimo její hranice, na něco, co je za hranicemi jejího vlastního dění, co je v jejím „okolí“, co jí je „vnější“. Teprve pro takovouto „transcendující“ aktivitu si potřebuje každá událost ustavit a udržovat svůj subjekt. A k tomu, aby si svůj subjekt aktivně ustavila a začala budovat, se musí bez tohoto vlastního subjektu obejít. Tato „fáze“ událostného dění, kdy událost se už začala aktivně dít, ale ještě si nezačala aktivně ustavovat svůj subjekt je rozhodující pro naše posouzení, jde-li o událost prvního (čili nejnižšího) řádu, ale ještě pouze virtuální, nebo jde-li už od první etapu událostného dění událostí „reálné“, tj. mající už vztahy k jiným událostem a chovající se v nějaké míře přiměřeně tomu, jak se jiné události chovají k ní. Virtuální událost nemá žádný „vnějšek“, zatímco „reálná“ událost má svůj vnějšek, a to pro jiné událost (ovšem „reálné“ události). Proto nemá dost dobrý smysl mluvit o „nitru“ virtuální události, kdežto každá reálná událost má a musí mít vedle svého vnějšku také své nitro. A mezi nitrem a vnějškem každé reálné události je pohyb, který se toto genere liší od pohybu pouze vnějšího (vnějškového, např. místního).

(Písek, 150118-2.)

<<<

>>>

Duch a mysl

Staří Řekové poměrně důkladně rozlišovali mezi rozumem (myslí, νοῦς) a duchem (duší, πνεῦμα); od té doby ovšem došlo k mnoha navzájem odlišným reinterpretacím. Už u prvních křesťanů a křesťanských myslitelů se slovu πνεῦμα dostalo – podle Patočky pod vlivem orfických mythologemat – jakéhosi „magicky-kouzelného příděchu“. Přesto má Patočka za to, že nepochybně odlišné hebrejské slovo Ruach „jak původním významem, tak významovým vývojem není daleko původního smyslu řeckého πνεῦμα“ (3,1, s. 23). Po mém soudu má řecké slovo νοῦς význam těsně spjatý s myšlením, tj. tak, že myšlení může být rozumné (podle rozumu) nebo nerozumné (proti rozumu); samo myšlení tedy předchází, je dřívější, prvotnější než rozum či rozumnost. Naproti tomu hebrejské „ruach“ (nebo novozákonní πνεῦμα pod vlivem ruach) je prvotnější než myšlení, už proto, že je prvotnější než život, je zdrojem či původcem života. „Duch“ pracuje tedy i tam, kde není po ruce myšlení, nikoli pouze s pomocí či prostřednictvím mysli, nýbrž i bez přítomnosti myšlení; duch je prvotnější než mysl a myšlení, je pro mysl a myšlení dokonce předpokladem, možná přímo jejich původcem (byť nikoliv automatickým, samozřejmým). Důležité je ovšem zejména to, že ani tam, kde je – nutně – mysl umožněna a dokonce vyvolána a „pověřena“ duchem jako zdrojem, ještě zdaleka není zaručena ani garantována její platnost, správnost, oprávněnost jejích závěrů apod. Duch (ani duše) není příčinou myšlení, ba ani jen správného myšlení; správné

myšlení není následkem působení ducha ! Proto ve světě myslí (a myšlení) neplatí kauzalita, nýbrž usilovné přibližování k tomu, co je správné a pravé. – V tom se tedy liším od Patočky, který – snad pod Nietzscheovým vlivem, ale nejen pod ním – tuto „dvojici principů řeckého života“ chápal jako dvojici „principu předmětného zírání a nadpředmětného entusiasmů“ (dtto, str. 23).

(Písek, 150118-3.)

<<<

>>>

Nitro (niternost) a vnějšek

Otázkou je, jak vlastně zakoušíme (nebo můžeme zakoušet) nitro či niternost. Za nepochybné můžeme považovat, že nějak zakoušíme (můžeme zakoušet) své vlastní nitro. (Právě proto se pokoušel Descartes založit filosofii, tj. položit jí základ, na údajně evidentní zkušenosti, že pochybujeme, přesněji: že já pochybuji. Nejde o to, zda právem či neprávem, zda správně či nesprávně, ale to, že pochybuji, je mi – údajně – zřejmé bez jakéhokoli zprostředkování přes cokoli vnějšího: když pochybuji, zároveň vím, že pochybuji. A je naprosto lhostejné, čeho se mé pochybování týká.) Což ovšem neznamená, že naše zakoušení vlastního nitra je úplné nebo aspoň dostatečné; právě naopak můžeme mít právem za to, že do svého vlastního nitra „pohlížíme“ jen částečně, že je „zachycujeme“ jen neúplně a zejména že naše pozornost je především a takřka vždycky odváděna k vnějšmu světu, k vnějším věcem, k okolím a okolnostem. Jsou to ostatně většinou zase okolnosti, které nás v určitých situacích vedou k pozorování a ke zkoumání vlastního nitra, což znamená, že se pak ke svému nitru jakoby vracíme, a to tak, že se musíme nejprve odvrátit od věcí vnějších, „předmětných“.

(Písek, 150119-1.)

<<<

>>>

Žití a oživenost

„Žití“ je nutně vykonáváno; spadá to vlastně v jedno s výkonem bytí (tj. konkrétního, tedy jednotlivého, individuálního bytí). To, jak je žití (život v tomto smyslu) vykonáváno, není zvenčí přímo přístupné, ale jsou pozorovatelné a sledovatelné výsledky (rezultáty a produkty) tohoto vykonávání, a z nich lze s poměrně slušnou pravděpodobností na oživenost pozorovaného usuzovat. (Jinak řečeno: život resp. oživenost je možno napodobovat a zpodobňovat, ať už úmyslně nebo neúmyslně, bez jasného záměru; rozlišit to, co je vskutku živé od toho, co jako živé jen vypadá, může být ovšem někdy dost nesnadné.) Veškeré pokusy o přesnější vymezení znaků života či oživenosti jsou nutně odkázány jen na vnější charakteristiky, tj. vlastnosti „zjevné“ vnějšmu pozorovateli.

(Písek, 150124-1.)

<<<

>>>

Život - znaky

Za nezbytné znaky života jsou považovány: a) metabolismus, schopnost sebe reprodukce a tzv. mutagenita (jako předpoklady evoluce). Takové vymezení je ovšem zřetelně vázáno na zkušenosti s pozemskými organismy (a tak je můžeme držet jen s výhradami). Od Aristotela (vlastně už od Platóna) pochází výměr dalšího znaku, totiž schopnosti pohybovat se z vnitřního zdroje či původu (*en-ergeia*); to lze chápat jako schopnost subjektivní (nikoli subjektivní !) aktivity. Otázkou je, zda můžeme život či oživenost přiznat i zvláštním typům shluků organismů resp. různým formám jejich symbiózy. Tady se rozhoduje, máme-li živost či oživenost různých biopolí a bio-míst, eventuelně bio-komunit, chápat jako přímý projev života anebo jen jako soubor projevů druhotných. Budeme-li myšlenkově opatrnější, dospějeme asi ještě k dalšímu znaku života, totiž k jeho vázanosti na subjekty. Má-li to mít dobrý smysl, budeme muset sám pojem „subjektu“ náležitě rozšířit (asi po vzoru Teilhardových „unités naturelles“). A tím pak dospějeme k přesnějšímu vymezení života jakožto živoucnosti či aktivního žití, zatímco bio-lokalitám a biosférám budeme připisovat oživenost; toto slovo náležitě poukazuje k tomu, že oživenost nějakého prostředí, nějakého milieu ještě nemůže být pojata jako žití samo, nýbrž že je závislá na skutečném životě, tj. skutečných živých bytostech (jako pravých jsoucnech). V tom smyslu pak je zřejmé, že Země jakožto jedna z planet Slunce nemůže být myšlena jako sama živá, nýbrž pouze jako oživená; v tom smyslu pak můžeme říci také o celé sluneční soustavě, že je oživená, a to právě na Zemi (jinde zatím žádný život nalezen ani zjištěn nebyl). A Podobně můžeme říci, že je oživena naše galaxie (Mléčná dráha) nebo dokonce celý Vesmír, aniž by tím bylo řečeno (ani míněno), že celý Vesmír je ergo živý. Podobně lze říci, že organická hmota může být oživena, ale rozhodně to neznamena, že život či živoucnost je přímou vlastností hmoty (neboli že život nemůžeme charakterizovat jako nějakou vysoce komplexní strukturu uspořádání hmoty, atomů apod.

(Písek, 150124-2.)

<<<

>>>

Život - zdroj

V případě „života“ bude důležité si položit otázku, zda můžeme oživenost považovat za výtvar nebo produkt něčeho jiného než život, nebo zda můžeme trvat na tom, že život nemůže vzniknout bez života. Už nejstarší filosofové se v této věci rozcházel; někteří měli za to, že život musí být čímsi původním, tedy součástí *arché*, zatímco jiní měli za to, že sama *arché* oživená není. (V zachovaných zlomcích ovšem nenajdeme výslovnou souvislost se „životem“; to je však teď pro nás vedlejší.) Běžná zkušenost nám říká, že život nevzniká bez života resp. z ne-života. Bylo to už kdysi formulováno jako pravidlo: *omne vivum ex ovo*; vzhledem k tomu, že u nejnižších organismů nemůžeme dost dobře mluvit o vejcích, můžeme to zobecnit: *omne vivum e vivo*. Navzdory tomu, že bylo vymyšleno už vícero hypotéz, jak asi mohl život vzniknout nebo opakovaně vznikat z neživota (neživých jsoucen), nebyl takový spontánní vznik zaznamenán ani pozorován. Dokonce se dosud nezdařilo vytvořit nějaký sebejednodušší organismus uměle; ovšem ani kdyby se to zdařilo, nebyla by tím popřena teze, že jen ze živého může vzniknout živé, neboť tvůrcem

umělého života by tak byl zase člověk. Nicméně i tak by zůstával v platnosti zásadní problém: byl by v takovém případě člověk skutečně „autorem“, „tvůrcem“ života (byť primitivního), nebo by i tak vždycky potřeboval, aby „život“ sám stál jak při něm, tak zejména při jeho výtvoru? Jak je vidět, ani stará, již několikrát opuštěná hypotéza tzv. panspermie, ještě stále nemůže být vyloučena.

(Písek, 150125-1.)

<<<

>>>

Stát - co neumí

Po listopadu 1989 jsme stále slýchali, že hospodářství, ale i mnoho dalších věcí je třeba „odstátnit“, „privatizovat“, protože stát neumí dobře hospodařit. To ovšem bylo falešné a zavádějící heslo. Stát neumí nejen hospodařit, ale ani dělat politiku, zejména však pracovat kulturně (zasahovat do kultury), neumí vychovávat a vzdělávat (řídít školství a zejména vysoké školy a akademické ústavy), neumí ani dělat vědu (pracovat vědecky, zejména pak „řídít“ vědu), atd. atp. „Stát“ vlastně neumí vůbec nic; to, co údajně „stát“ dělá, dělají přece jen jeho úředníci ! To bylo velmi matoucí heslo, jehož cílem (možná ne vždy vědomým a záměrným) bylo uvolnit cesty „ekonomickým“ experimentům, nejednou ovšem kriminální povahy. A když něco takoví úředníci neumějí, tak ať se to buď naučí – anebo ať odejdou ze svých funkcí. To ovšem rozhodně neznamená, že státní úředníci mají ekonomicky podnikat; ovšem právě není na státních úřednicích, aby byli kulturními pracovníky, umělci, vědci, učiteli a profesory atd. A tak jako ekonomové, služebně pracující jako státní úředníci, mají maximálně využít svých profesionálních znalostí k tomu, aby připravovali co nejlepší podmínky k podnikání těm ekonomům, kteří sami budou podnikat, tak úředníci ministerstva školství dostanou jistě přednost, budou-li mít se školství a školami zkušenost, ale budou se muset školení vzdát a místo toho pro školy připravovat co nejlepší podmínky. Stát proto nemůže mít za úkol ani hospodářství, ani zdravotnictví, ani umění a kulturu, ani vědu atd. provozovat, ale ani řídit, nýbrž má se starat o nejlepší podniky k tomu, aby všechna tato odvětví prosperovala a aby se vyvíjela k lepšímu a lepšímu fungování. Všude, kde se stát nebo přesněji jeho úředníci mají sklon ujímat se „řízení“ a pomocí vyhlášek, předpisů a zákonů se přímo vměšovat do odborných činností, jejichž obecná správa jim byla svěřena, je třeba je brzdít, kritizovat a odkazovat do příslušných mezí, zatímco na druhé straně musí být stále posilována co možná největší samospráva oněch oborů či odborů. Vidím v tom velkou analogii s řízením třeba dopravy: dopravní policie se má starat o hladký provoz na silnicích, nikoli o to, kam kdo jede a za jakým cílem.

(Písek, 150127-1.)

<<<

>>>

Vědomí jako aktivita

Vědomí není pasivním odrážením (ani obrážením) vnímané skutečnosti, nýbrž je svébytnou a samostatnou aktivitou, tj. výkonem naší mysli. Pouhé analogie nám tu

nepomohou: věci se „nezrcadlí“ v naší mysli, ani se do ní „neotiskují“, nevysílají od sebe či ze sebe „obrázky“, aby mohly být v naší mysli zachyceny, atd. Základem je schopnost aktivity, tj. činnosti, výkonů, a hned poté schopnost reagovat, tj. reaktivita. Teprve na tom může začít „pracovat“ nová (vyšší) aktivita, totiž aktivita znázorňovací, představovací a myšlenkově konstruující (ustavující intencionální modely). Právě proto platí, že se naše vědomí (a tudíž ani myšlení) nemůže nikdy „dotknout“ takzvané „reality“. Nemůže tak činit už proto, že jakožto aktivita představuje podnikání směrem do přicházející budoucnosti, která „není“, zatímco to, co má být ve vědomí uvědoměno resp. v myšlení míněno, myšleno, je většinou už čímsi daným, tedy minulým (pokud se vztahuje k něčemu, co ještě není, je samozřejmě nasměrováno k anticipaci, tedy k budoucnosti). Něco jiného je ovšem to, co je výsledkem takového nasměrování (ať už k nějaké danosti nebo k něčemu ne-danému): v takovém případě mluvíme třeba o před-stavě nebo o „myšleném“ (cogitatum) a podobně. Vykonávané vědomí je něco jiného než cokoli již uvědoměné (či myšlené).

(Písek, 150128-1.)

<<<

>>>

„Událost“ jako model myšlenkový

Tak jako kdysi bylo pro běžné občany neobyčejně obtížné myslet trojúhelníky nebo krychle či koule atp. (a promýšlet vše v souvislosti s nimi do detailu i do hloubky), je v dnešní době neméně obtížné myslet „události“ v podobné obecnosti (a podobně vše s nimi souvisící) opět do detailu i do hloubky. A obdobně jako se teprve postupně dařilo odhalovat řadu vlastností rovinných obrazců nebo prostorových těles, o kterých původně nikdo neměl ani ponětí, ale které vůbec nemusely být nějak doplňovány nebo dokonstruovávány, nýbrž byly postupně odhalovány a poznávány jakožto jim jakoby „původně“ vlastní, můžeme se pokusit také krok za krokem odhalovat a postupně poznávat to, co také událostem je „původně“ vlastní, i když také zde slovo „původní“ má nebo může mít problematický a matoucí význam. Zkrátka a dobře: tak jako myšlený obecný trojúhelník je (byl) myšlenkovým modelem, je jiným, ale odlišným myšlenkovým modelem myšlená obecná událost. A tak jako geometrické obrazce musíme „promítat“ do skutečnosti, kterou chceme myslet, tak musíme do skutečnosti, kterou budeme myslet jako dějící se, odehrávající se, stávající se atd., rovněž „promítat“; možná ještě lépe než „promítat“ do skutečnosti by bylo říci „vykrajovat“ za skutečnosti (Rádl by řekl: z chaosu skutečnosti).

(Písek, 150129-1.)

<<<

>>>

Počátky stále „nové“

Je třeba si náležitě uvědomit, co to vlastně znamená dotazovat se po začátku nebo počátcích, které si nemusíme (a ani nemůžeme) stanovovat sami podle svých potřeb a hledisek, nýbrž které jsou takovými „počátky“ bez ohledu na nás a

nezávisle na nás. Vztít vážně nějaký takto „skutečný“ počátek znamená definitivně se rozloučit s kauzalitou a s kauzalizmem. To ovšem neznamená, že myšlenka kauzality je zcela beze smyslu, nýbrž že je v něčem vadná a že je nutno její vady opravit, napravit. Především je třeba uznat kritiku původně Humeovu, spočívající vlastně v redukci přísného kauzálního vztahu na setrvačnost, tj. na zachování určitého stavu beze změny. Dovedeme dobře pochopit, proč něco zůstává týmž (i tady později musíme opravovat: v reálném světě nic nezůstává týmž, tj. není beze změny), ale zcela neprůhledným zůstává, jak by se něco mohlo změnit v něco jiného, a to vždy týmž způsobem. Naproti tomu přejdeme-li od „působení“ (z minulosti do přítomnosti) k tzv. reaktivitě, tj. k aktivnímu reagování nějakého subjektu na něco přítomného, můžeme údajně „kauzální působení“ vysvětlit jako určitý způsob přetrvání něčeho z minulosti do přítomnosti (a eventuálně do nejbližší budoucnosti) díky subjektům (= pravým událostem) na něco minulého naváží a nějak to (po svém) zapojí do dalšího dění (ať už událostného v pravém smyslu nebo „událostného“ pouze ve smyslu přeneseném, druhotném, odvozeném. A protože všechno událostné dění (vyššího než primordiální úrovně) používá ke svém uskutečnění také jiných událostí, většinou nižší úrovně a velmi často pomaleji se proměňujících, tj. jak starších svým původem, tak pevnějších či stabilnějších ve svém dalším trvání), může se zdát, že taková „událost“ má starší zdroje než je její skutečný počátek. Odtud pochází ona chybná představa, že počátky je třeba hledat v minulosti, předcházející nějakému jsoucnu-události. Ve skutečnosti všechen onen později využitý „materiál“, nezbytný k uskutečnění jedné jedinečné pravé události, by sám nikdy nemohl ke skutečně „novému“ počátku této události vést, ale zůstával by nadále tím, čím dosud byl (i když i to bylo dění, ale takové, jež musíme vztahovat původně k jinému jsoucnu-subjektu-události). Z toho tedy vyplývá, že veškeré dění určité události musíme odlišovat od dění oněch více nebo méně integrovaných subudálostí, jichž je nebo dokonce musí být použito k tomu, aby se tato superudálost mohla uskutečňovat. A tak se stává zřetelným a jasným, že každá událost musí začít svým vlastním – a tedy vždy „novým“ – počátkem, a to bez ohledu na to, že si později do svého průběhu zapojí i jiné (nižší) události, jejich počátky jsou pochopitelně mnohem starší, někdy dokonce ohromně staré (nejpatrnější to je v případě organických bytostí, které mají vždycky své vlastní počátky, ale užívají pro své tělo a tedy pro svůj život, pro své vlastní událostné dění nejružnější atomy a molekuly, jejich počátky jsou mnohem starší).

(Písek, 150129-2.)

<<<

>>>

„Principy“ z filosofického hlediska

Nejde nám o principy jen samotné filosofie (ty jsou součástí filosofie), nýbrž o filosofické zkoumání principů vůbec. Filosofii chápeme jako usilovnou soustavnou (systematickou) a kritickou reflexi „posledních principů“ – tedy nikoli jen jejích vlastních principů. Slovo princip samo naznačuje, že jde o to, co je tím prvním, jakoby počátečním nebo základním. Tím je někdy míněno to nejstarší, jindy to nejdůležitější či nejzákladnější apod., ale ani tím vším se nám nemusí dařit opravdu postihnout to, oč vlastně jde. Masaryk mluvil o „donikání k principům“, což jakoby samo upozorňovalo na to, že nejde o nic, co by nám bylo na blízku, po ruce, co by

bylo zřejmé a přehledné, ale spíše o něco, k čemu se nemůžeme dostávat leč s vynaložením značného úsilí, vysoce aktivního pátrání a zkoumání. A to zase vypadá, jako bychom od toho blízkého museli postupovat k vzdálenějšímu až nejdálenějšímu, takže k těm principům bychom se pak dostávali až naposled – odtud také podivný výraz „ultima principia“, „poslední principy“. To však by platilo jen v případě, že bychom časově principy řadili až k tomu nejstaršímu, protože nejpůvodnějšímu a tedy nejminulejšímu.

(Písek, 150130-1.)

<<<

>>>

Jazyk a slovo (LOGOS)

Patočka někdy volil formulace bez náležitého zdůvodnění, takřka jako by chtěl určitou myšlenku čtenáři nebo posluchači sugerovat. Jako příklad uvedu místo v *Negativním platonismu* (1990, s. 35), kde čteme: „Ale máme-li v jazyce prostředek, jak se usídlit v předmětném jsoucnu, jak v něm vymezit doménu zvládnutých a předvídatelných věcí, je to ovšem díky ...“. Čtenář je ovšem podněcován k soustředění na něco jiného, takže mu jakoby okrajová poznámka snadno unikne. Ale můžeme bez pozornosti přejít formulaci, že máme v jazyce „prostředek, jak se usídlit v předmětném jsoucnu“? Není to spíš právě naopak, že svět jazyka, světa slova je tu proto, abychom „jsoucnum“ (a nejen předmětným!) našli a dali místo ve světě zcela jiném, novém, snad dokonce v jistém smyslu „rozlehlejší“ a „strukturovanější“, totiž ve světě jazyka, slova, LOGU? Je to vůbec přiměřené mluvit o jazyce (a natož řeči, LOGU) jako o nějakém prostředku či nástroji? Není tomu právě naopak, že jednotlivé slovo má smysl jen v kontextu, tedy vposledu v jazyce, a že ten který jazyk má smysl jen ve světě Slova, které není součástí žádného (živého, mrtvého ani umělého) jazyka, ve světě LOGU? – Ovšem ještě daleko důležitější je ona formulace o „usídlení v předmětném jsoucnu“, což by nás pochopitelně vedlo jiným směrem, tj. odvádělo by nás od problému jazyka a od problému LOGU (což můžeme překládat jako „řeč“, i když by to asi také bylo trochu matoucí). „Svět předmětných jsoucnů“ není žádná „skutečnost“, je to svět našich (i když sdílených) konstrukcí. A v takovém konstruovaném světě by nebylo radno se zabydlovat a dokonce usídlovat, zejména tu hrozí nebezpečí pro nás samé jakožto subjekty (a tedy ne-předměty). Avšak nejen to: je tu zásadní nebezpečí, že ztratíme svůj „domov“ ve skutečném světě, že narušíme a zproblematizujeme své osobní vztahy k druhým a ke společnosti vůbec, ke světu lidí a k lidskosti, k „člověčenství“. A ovšem tím i k samotnému jazyku, k řeči – a k LOGU.

(Písek, 150201-1.)

<<<

>>>

Přítomnost aktuální

O skutečné „přítomnosti“ můžeme legitimně mluvit (a myslet) pouze v souvislosti s určitou pravou událostí. Taková událost se děje tak, že jednotlivé její aktuální přítomnosti se pro vnějšího pozorovatele postupně řadí do jakési přísně srovnané

posloupnosti, kterou lze zčásti pozorovat. (Pozorovat lze ovšem jenom to, co je zvnějška, tedy odjinud přístupné, tedy co se „ukazuje“, a ovšem jen část toho, co se ukazuje, neboť *pro* každého vnějšího „pozorovatele“ se vzhledem k jeho perspektivě vskutku ukazuje jenom něco z toho, co se „ukazuje“ vcelku či vůbec; ovšemže to, co se určitému pozorovateli právě neukazuje, může se ukazovat jiným pozorovatelům, pokud mají jiné místo a tedy i jinou perspektivu.) Navenek to tedy vypadá, jako by se událost děla tak, že se (v přísném pořadí“ střídají její okamžité (momentální) právě aktuální „úrazy“. Byl by to však zcela mylný dojem, ať už jej a jeho vznik budeme vysvětlovat jakkoli. Událost se od počátku až do konce děje celá, což znamená, že všechny její „části“ či „složky“ se po celou dobu stále dějí spolu s tím, jak se událost aktuálně ukazuje v dané chvíli (kterou ovšem nesmíme chápat jako bodový okamžik, nýbrž nadále jako kus dění, byť sebe menší).

(Písek, 150204-1.)

<<<

>>>

Událost a její subjekt

Každá událost má svůj vlastní počátek v budoucnosti; aktuální přítomnosti nabývá (dosahuje) tím, že se „zvnějšní“ („zpředmětní“). To může udělat pouze tím, že vstoupí do světa konkrétních událostí a že na některé tyto konkrétní události jednak zareaguje, jednak je eventuálně pojme (a vintegruje) do procesu svého uskutečňování. K tomu cíli ovšem musí iniciovat některé své akce, jimiž přesáhne (překročí) rámec svého pouhého uskutečňování, a to nemůže udělat bez toho, že ustaví (vytvoří, konstituuje) svůj vlastní subjekt. Takový subjekt ovšem nemůžeme chápat jen jako výtvar, produkt ani konstrukci, vůči které by se ať už sama aktivní událost, ať už jakákoli jiná na této aktivitě zatím nezúčastněná událost mohla vztáhnout jako k čemu sobě vnějššímu. Proto hovoříme o tom, že toto „vytvoření“ subjektu můžeme pojmut také jako jakousi změnu události samé, totiž změnu, jíž se událost aktivně stane sama („svým“) subjektem (ovšemže tak, že se sama stane subjektem). Musím přiznat, že ani jedna z obou uvedených formulací nemůže být považována za dostatečně vyhovující. Protože však mne zatím jiná formulace nenapadá, musíme podle okolností někdy užít jedná z nich, zatímco jindy a v jiném kontextu té druhé.

(Písek, 150205-1.)

<<<

>>>

Život filosofický

Filosofie není jen jakýsi zvláštní způsob myšlení, a už vůbec to není pouhá myšlenková disciplína (i když to k filosofii ovšem také patří). Už to, že samo jméno připomíná moudrost (*sofia*), zřetelně poukazuje k životu a k spjatosti s životem: hlavní není spekulace, ale právě „moudrost“. Filosofie sice není možná jinak než v myšlenkovém (a tudíž také „spekulujícím“) milieu, ale je záležitostí celoživotní či všeživotní: skutečná filosofie nemůže zůstat na úrovni myšlení, není totiž jen záležitostí (věcí) myšlení, ale je věcí životní, tj. celoživotní, všeživotní orientace.

Opravdová filosofie může být proto „vedena“ či „pěstována“ jen jako životní, nejen myšlenkový styl. Už tím se pronikavě liší od odborných (speciálních) věd, které je možno pěstovat jako „dovednosti“ (tedy např. jako technovědy). Ovšem zatímco soukromý (i veřejný) život vědcův je záležitostí pouze osobní integrity (nebo nedostatku integrity) vědce, život filosofův nikdy nemůže zůstat stranou, ve stínu nebo dokonce v oddělenosti od samotného jeho filosofování. Proto „životy filosofů“ nejsou pouze zajímavostí, nýbrž vždycky nám také poskytují aspoň některé více nebo méně významné poukazy na charakter jejich filosofického myšlení, na zaměření a vyústění (spíš vyústování) jejich filosofie.

(Písek, 150206-1.)

<<<

>>>

Chórismos jinak

Patočka někdy krátce po válce napsal, že moderní výklady platónské „Ideje“ dovedou zachránit a pochopit skoro všechno krom chórismu, oddělenosti idejí od naší reality. Sám pak považuje za důležité porozumět, proč právě chórismos, oddělení, izolace, je důležitý fenomén, který nelze ignorovat a umlčet (*Negat. platonismus*, 1990, str. 46). Toto místo (a kontext) se pro mne stalo velkou inspirací (či spíše další podporou) při pokusech o pochopení přechodu mezi nitrem a vnějškem, resp. mezi nepředmětnou a předmětnou skutečností v rámci integrity události-subjektu. Že mezi vnitřní stránkou události a mezi jejím vnějškem, tj. její stránkou vnější je jakási „přehrada“, nelze nevidět ani přehlížet; na druhé straně není ani nejmenší pochyby o tom, že tato přehrada není ničím nepřekročitelným a zejména nikoli neměnně trvalým, krátce „absolutním“. Nejde o dvě „oblasti“ ani „sféry“, které by zůstávaly a setrvaly v nepřekročitelné oddělenosti a odloučenosti, nýbrž o „oblasti“ ustavičně znovu a znovu spojované jednotlivými akty zvnějšnění a zvnitřnění (resp. zvnějšňování a zvnitřňování). Avšak aby bylo možno toto dějové, událostné překračování z jedné do druhé nějak pojmu, je třeba se rozloučit s „metafyzickým“ myšlením, tj. s myšlením, které všechno zpředměťňuje, převrací v „předmět“ nebo mu aspoň předmětnost připisuje; krátce a stručně pověděno, jde o nový způsob myšlení, totiž o myšlení v čase a s časem, s časovostí. Vztahy mezi nepředmětností a předmětností je třeba důsledně „myslet“ („mínit“ a myšlenkově uchopovat) jako vztahy časové. A tu je třeba vzít vážně na vědomí, že tyto vztahy zásadně, principiálně nejsou symetrické, nýbrž že základní a převládající tendencí či směrem je přechod (či přecházení) z nitra navenek, od nepředmětnosti k zpředmětnění (zpředměťňování). Naproti tomu tendence či směr opačný, protichůdný je naprosto neodlučně spjat s aktivitou (přesně s jednotlivými akty a jejich výsledky a relikty) jednotlivých subjektů, a představuje tak tendenci na první pohled (a tedy zdánlivě) převažující, protože nápadně se třeba našemu vnímání (ale reaktivitě událostí-subjektů obecně) „dávající“ či přímo „vnucující“. Vše pouze „vnitřní“ neboli „nepředmětné“ zůstává nutně – bez nezbytné účasti aktivních událostí-subjektů – pouhou virtualitou, která nemá vlastní schopnost se „realizovat“ (se také předmětně uskutečnit). A naproti tomu vše předmětné (a tady je rovněž asymetrie: ryzí předmětnost není možná, může být pouze míněna či konstruována, např. jako „idealita“. A i ve světě (či ve sféře, v oblasti) konkrétních (konkrescentních) skutečností, v tzv. „našem světě“, dosahuje v některých případech jen větší nebo

menší relativní setrvačnosti (avšak nikdy setrvačnosti naprosté, nýbrž vždycky více nebo méně postupně narušované jakousi rychlejší nebo pomalejší degradací).

(Písek, 150207-1.)

<<<

>>>

Idea a „demiurg“

Jedním ze závažných problémů Platónovy myšlenky chórismu je na jedné straně „nehybnost“ idejí a na druhé straně „demiurg“ jako zdroj pohybu a aktivity, onu oddělenost překračující. Jaké možnosti lepšího řešení poskytuje náš koncept nepředmětnosti jakožto „budoucí“ („budé“, „budostní“) a nezbytně vyžadující aktivitu jednotlivých událostí-subjektů? Místo jednoho jediného „demiurga“ tu sice máme nepřehlednou multiplicitu aktivních subjektů-událostí, ale zatímco „demiurg“ v Platónově pojetí je jednou z „*archai*“, subjekt si každá událost musí ustavit (vytvořit) sama resp. sama se musí subjektem stát. Tady hodně záleží na tom, jak to řekneme, jak to vyjádříme, ale to, jak to dosud děláme, moc vyhovující zřejmě není. Můžeme snad říci, že subjekt je jakýmsi miniaturním „demiurgem“, ale není jím ani původně, ani trvale (a zejména nepřetrvává svou událost, která si ho ustavila, vytvořila). Ale mohli bychom to také říci tak, že událost se sama (jakožto celek) stává subjektem, že tedy subjekt není ničím od příslušné události odděleným; a tady nám zase vadí to, že by to mohlo vypadat, jako by byl součástí resp. složkou samotné události, což rozhodně není přijatelné, neboť subjekt se jakýmsi zvláštním způsobem vztahuje k celé události, a to znamená ke každé její aktuální přítomnosti, ale nerozděleně, nepřetržitě. A kromě toho právě jenom subjekt události je schopen vždy v nějaké určité aktuálně přítomné chvíli vyvolat resp. aktivně provést nějakou změnu, a to jak pokud jde o další průběh události, tak pokud jde o nějaké ovlivnění něčeho v okolí, tedy za hranicemi události, tedy třeba na jiné (či v jiné) události atp. A to je přesně to, co událost sama nedokáže, neboť ta je schopna jen vykonávat své „bytí“, své událostné dění. A tak ve srovnání s Platónem subjekt jakožto jeden z mnoha demiurgů může udělat (vykonat) něco, co by sama událost nikdy nedokázala, ale nemůže nikdy uskutečňovat nějakou „ideu“ (nějakou část plánu jak „organismu“ samého, tak plánu něčeho, co organismus *má* aktivně udělat, k čemu *má* dospět, co *má* vytvořit, čeho se *má* jako eventuelní podílník zúčastnit), totiž ideu chápanou jako „ne-jsoucí“, „ne-předmětnou“, která však „má být“, má se uskutečnit a tím i zpředmětnit a stát se tak čímsi zčásti přístupným zvenčí, z distance.

(Písek, 150207-2.)

<<<

>>>

Subjekt a „hmota“

Karel Marx kdysi (ve Svaté rodině) napsal, že „hmota je subjektem všech změn“, takže „myšlenku nelze oddělit od hmot, která myslí“. Srovnáme-li to s jinou jeho tezí, že předmět („*der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit*“) je v dosavadním materialismu mylně chápán jako objekt („*unter der Form des Objekts*“), ale nikoli jako lidská smyslová činnost, praxe, nikoli subjektivně („*nicht aber als menschliche*

sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv“), je zřejmé, že tu „hmota“ není míněna jako „substance“, nýbrž právě jako aktivní subjekt. A dále je zřejmé, že nejde o nesčetné rozmanité aktivní subjekty, nýbrž o hmotu vůbec jakožto subjekt. To ovšem vypadá dost zmateně a připouští více výkladů. První, co nám pro výklad napadne, je něco jako „revize“ Hegelova pojetí: absolutní subjekt jako „já“ klade před sebe či proti sobě „ne-já“ v podobě přírody a pak dějin, tedy vlastně všechno vůbec. Jaký má potom vlastně smysl důraz na „hmotu“, na „materii“ a „materialismus“? Což není vše „pouze“ hmotné vlastně jen reliktem, odpadem nejružnějších aktivit nesčetných subjektů? Není hmota či hmotnost jen tím, co zbývá po pravých jsoucnech, která sama zemřela, zanikla, znicotněla a zůstavila po sobě a ze sebe jen ne-přítomnost, zatímco skutečná přítomnost (a jsoucnost) přechází vždy do něčeho nižšího, co tu bylo už předtím?

(Písek, 150208-1.)

<<<

>>>

Subjekt - zdroj a povaha jeho akceschopnosti

Subjekt je svým původem non-objekt, ale ve své schopnosti být činný má (nebo může mít) vliv na skutečnosti, které mají také svou předmětnou stránku (někdy vedle té nepředmětné, někdy - v případě nepravých jsoucenců - vskutku bez ní na příslušné úrovni, nikoli však naprosto bez ní); subjekt nečinný přestává v témž rozsahu být subjektem. Odkud tedy bere subjekt tuto svou akceschopnost, kterou vždy zároveň znovu-ustavuje sám sebe (tj. své bytí a svůj způsob bytí)? Na jednu stranu je každý subjekt závislý na určité jediné události, jejímž je subjektem, neboť to je tato určitá událost, která si svůj subjekt musí ustavit a pak nadále udržovat. To, jak se sama událost děje, nelze odvozovat od žádného subjektu (a nejméně od jejího vlastního subjektu, vždyť ten ještě nemusí být vůbec ustaven). Na druhou stranu však sama událost je na svém subjektu do té míry závislá, že bez jeho ustavení zůstává pouhou virtualitou (ať už jako celek nebo v některé své aktivitě). Kde bere subjekt tuto zcela unikátní schopnost („moc“) se podílet na vytváření něčeho, k čemu by bez subjektu (a častěji bez mnoha subjektů) nikdy nemohlo dojít, co by se nikdy nemohlo stát? Odkud čerpá zdroje pro své iniciativní podniky?

(Písek, 150208-2.)

<<<

>>>

Fenomenologie „ne-geometrická“

Dnes už každý od dětství zná ze zkušenosti „fenomény“ či „jevy“ skutečností, které nelze v žádném případě a nikterak „vnímat“ (tj. percipovat, ale zejména ani apercipovat), a přece je možno je „vidět“ (rozpoznat) duševním zrakem resp. v duchu, v mysli, a jako takovéto „skutečnosti“ zvláštního typu je také zkoumat a poznávat. Nejstarším dokladem takových zvláštních „skutečností“ hodných pozornosti jsou především čísla a geometrické (a jiné prostorové) útvary. Bohužel právě způsob „myšlení“, ve stále zdokonalovaném provedení aplikovaný na geometrické a podobné útvary a zejména na čísla, měl velký a dlouhodobý vliv na evropské

myšlení vůbec a měl někdy až fatální dopad na odborné vědy, zejména přírodní (kvantifikace a vůbec matematizace, srv. zejména astrofyziku!) Význam fenomenologie v historickém smyslu lze pozitivně hodnotit zvláště v jejím důrazu na jevovost (fenomenalitu), která je většinou nematematizovatelná, a pokud přece, pak jen okrajově, marginálně, druhotně. To nám v naší době poskytuje příležitost soustředit svou pozornost právě na ty aspekty jevovosti, které se a limine resp. svou nejvlastnější povahou každé kvantifikaci a matematizaci vzpírají. Tak jako je geometrizace (srv. Pacalovo „geometrické myšlení“) pouhou metodou, ale nemůže se nikdy stát celou (pravou) filosofií, tak se filosofií nemůže ovšem stát ani fenomenologie.

(Písek, 150208-3.)

<<<

>>>

Negativita (záporno)

Nepředmětnost se - vlivem jazyka - jeví jako zápor (negace) předmětnosti, a nesusoucnost se jeví jako zápor (negace, popření) jsoucnosti. Tak to zřejmě viděl i sám Hegel, když v předmluvě k Fenomenologii ducha (č.překl. 2008, str. 68-69) *odloučenost* (u Patočky odloučení) pojmenuje jako „neskutečno samo“, a když mluví o „nesmírné moci záporná“, a když onu *neskutečnost* nazývá „smrtí“. Takže když sám život ducha chápe jako život, který se neleká smrti, aby se „zachovával čistým od vší zkázy“, ale naopak jako „život, který umí vydržet smrt a v ní se udržet“. Tato moc je právě pro něho záporná, nikoli kladná, která by nepřihlížela k *zápornu*, „nýbrž je touto mocí pouze pod podmínkou, že pohlíží zápornu do tváře, že u něho prodlévá. Toto prodlévání je ona kouzelná moc, která záporno převrací v bytí.“ „Je to táž moc, která byla shora nazvána subjektem, jenž ...“ - Vidím jako nedostatek, ba přímo bytostnou vadu Hegelova myšlení, že mluví o nesmírné moci *záporná*, jako by toto „neskutečno samo“ bylo něco, proti čemu se subjekt musí postavit, co musí vydržet a v čem se dokonce musí sám udržet - zřejmě svým odporem, jakousi svou vzpourou.

(Písek, 150209-1.)

<<<

>>>

Subjekt

Pochybnostem o subjektu - anebo dokonce „ztrátě subjektu“ - u některých myslitelů přítomnosti nelze dost dobře porozumět bez rozpoznání kontextů, v nichž k nim docházelo, a zvláště bez náležitého nahlédnutí míry omezenosti myšlenkových prostředků, jež těmto myslitelům byly k dispozici. Latinské slovo *subiectum* mělo původně význam dnešního „předmětu“ (objektu), a svůj nový význam si postupně osvojovalo a upevňovalo jen v některých jazycích a zemích (a to jako doklad toho, že pro onen nový význam tu prostě chybělo slovo, nějaký termín). Není proto divu, že téma „subjekt“ zůstává u různých myslitelů buď vůbec nevyjasněno, anebo chápáno velmi různě. Nikdo se proto nemůže divit pokusům o relativně nové pojetí, které nemusí hned najít dostatek ochoty a otevřenosti být jen k přijetí „na zkoušku“.

V tomto novém pojetí (tj. našem pojetí) je „subjekt“ chápán jako určité vnitřně sjednocené dění, „stávání se“, tedy jako událost – s jistou nepřesností můžeme pak říci, že ta událost má svůj subjekt, ale také, že ta událost se stala subjektem a tudíž tím subjektem „jest“. „Býti subjektem“ znamená především být sebou samým, a to zase znamená pracovat na sobě, v něčem zůstávat sebou, v něčem významnějším však stávat se lepším, kvalitnějším, zkrátka se měnit, ale nikoli samopohybem či samovývojem, nýbrž jako stále se proměňující výsledek vlastní usilovné činnosti.

(Písek, 150210-1.)

<<<

>>>

Subjekt a jeho událost / Událost a její subjekt

Proč vlastně nemůžeme říci, že událost „má“ svůj subjekt? A ovšemže to má důsledky i pro formulace, jako že si událost musí svůj subjekt ustavit, vytvořit, neboť z toho pak se musí zdát, že po vytvoření subjektu ta událost svůj subjekt ergo „má“. Na počátku minulého století to velmi dobře postihl Ferdinand Ebner (1909), když napsal: „Man hat das Selbst niemals, man kann es nur sein. Es ist niemals Objekt, sondern immer nur Subjekt.“ To je pro mne důvodem, proč vždy znovu připomínám, že stejně platná (byť také ne zcela dostačující) je výpověď, že událost se stává subjektem. A je to vlastně ještě složitější: událost je subjektem, i když na sobě resp. na svém subjektu nepracuje – je zkrátka nedostatečným, nedobrým, „nepravým“ subjektem. Dalo by se snad říci také toto: událost je sama svým subjektem pouze virtuálně, dokud se tento její subjekt neemancipuje z pouhého provázení průběhu události, jež zatím nenavázala žádné skutečné kontakty se svým okolím, tj. jež se dosud jakoby nezapojila, nezařadila do svého osvětí resp. zprvu jen okolí. Zároveň však platí, že každý subjekt je spjat se svou událostí, neboť bez ní by nebyl naprosto ničím. Subjekt tedy není něčím samostatným, co by mohlo být k události jen přidáno, připojeno. Nicméně v čemsi odlišném, snad i odděleném od události má svůj „původ“, totiž v tom, čemu říkám „akt víry“.

(Písek, 150212-1.)

<<<

>>>

Skutečnost a její „o sobě“

Skutečností v pravém smyslu rozumíme to, čím je něco samo sebou (tím, čemu Němci říkají „Selbst“). To, že k tomu nemáme přístup, tj. že nám to je a zůstane vždycky čímsi přímo nepřístupným, skrytým, ovšem nikterak neznamená, že bychom o tom mohli nebo dokonce měli pochybovat. K tomu totiž, aby něco bylo samo sebou, není nutně zapotřebí, aby bylo vnímáno, recipováno, aby na to někým či něčím bylo reagováno, ale není k tomu zapotřebí dokonce ani to, aby si to sebe bylo vědomo resp. na nižších a nejnižších úrovních aby to bylo schopno se k sobě vztáhnout. To jenom náš jazyk nám sugeruje, že když to má být „skutečnost sama“, že ergo musí být schopna se k sobě vztáhnout. To platí až na vyšších úrovních, ale nikoli od samého počátku, od samého „základu“. Ale když takto mluvíme o

„základu“, musíme si uvědomit, že to, jak skutečnosti „samy o sobě“ jsou (tj. jak se jakožto události „dějí“, odehrávají), není opravdovým základem pro vše další, tedy i pro další, vyšší úrovně skutečností, nýbrž že skutečným základem je to, jak na ně reagují jiné skutečnosti (a ovšem do jisté míry, zejména pak na vyšších úrovních také to, jak jsou s to se vztahovat samy k sobě, reagovat na sebe, posléze pak si dokonce nějak rozumět). Jinými slovy: žádné jsoucno nemůže být „o sobě“, pokud není „pro jiné“ – a jen přes „jiné“ se může stát „pro sebe“.

(Písek, 150212-2.)

<<<

>>>

Subjekt a skutečnost

Na otázku, máme-li (či můžeme-li) subjekt považovat za „skutečnost“, tedy za „skutečný“, lze smysluplně odpovídat jen za předpokladu, že předem vyjasníme, co v našem použití znamená slovo „skutečnost“. Budeme-li trvat na tom, že skutečné je pouze to, co můžeme smyslově vnímat, pak sice takového psa můžeme vidět, slyšet, můžeme si na něho sáhnout a případně ho pohladit, pes nás může kousnout, psa za určitých okolností můžeme zvážit atp., ale rozhodně jej nemůžeme takto smyslově vnímat jakožto subjekt: subjektivnost nejen psa samého, ale ani subjektivnost jeho aktivit nám resp. našim smyslům není přístupná. To se ukazuje v řadě souvislostí; nejzřejmější to je tam, kde chceme uvažovat o určitém psu jako zvířeti, které se zrodilo jako štěně, pak vyrůstalo, až dorostlo dospělé velikosti, přilnulo ke svému pánovi, kterého více či méně poslouchá, posléze zestárne a nakonec uhynie. V takovém případě bereme psa jako celek jeho života, tedy živé jsoucno v jeho bytí. A tento pes je „subjektem“ právě jakožto tento celek, který nikdy nemůžeme smyslově vnímat celý najednou. Velká část tohoto celku už uplynula a my ji teď a zde nemůžeme vidět ani slyšet atd.; podobně nemůžeme – to už je naprosto evidentní – vidět ani slyšet atd. tu část tohoto životního celku, k níž ještě nedošlo, ale k níž dojde (ze zkušenosti s jinými psy a vůbec zvířaty atd. sice můžeme odhadovat, jak asi se jeho žití bude vyvíjet, ale ještě se také může stát leccos nepředvídaného). A zde se musíme rozhodnout: budeme za skutečnou považovat tu část životního příběhu pravého jsoucna, totiž psa, která už je minulostí a vlastně nikde není, takže se s ním hic et nunc nemůžeme vůbec setkat? A jak bychom mohli za skutečné považovat něco, co ještě neproběhlo, k čemu nedošlo a o čem teď nemůžeme nic moc vědět, jen se domnívat, jen se pokoušet to předvídat? Nicméně zatím jsme si jisti, že pes jako subjekt je tímž psem, tímž subjektem po celou dobu, po kterou žil, dnes jím je a i nadále jím bude, ať už se stane cokoli (s výjimkou, že by uhynul nebo byl utracen či postižen něčím, co by jeho život náhle ukončilo). Až dosud se to většinou vykládalo tím, že na tom psovi nebo v něm je něco, co při všech změnách, k nimž v jeho životním běhu a vývoji zůstává stejné, nezměněno, co trvá. Ale problém je v tom, že to je jen určité naše pochopení, které se však navíc ukazuje jako vadné a neudržitelné, neboť na nic takového nemůžeme přesvědčivě poukázat, nic tak „trvalého“ či „neměnného“ nemůžeme z toho psího života vydělit a izolovat. Takže musíme i v tomto směru uzavřít, že psa sice můžeme smyslově vnímat, ale vždycky jenom v určité momentální chvíli, v nějaké „aktuální přítomnosti“, vždycky jen toho „psa teď a zde“, ale nikdy vcelku, a tudíž nikdy ani jako subjekt (v jeho subjektivnosti).

(Písek, 150216-1.)

<<<

>>>

Subjekt a skutečnost

Hromada cihel, kterou před chvílí přivezlo nákladní auto a složilo před dům, který má teprve základy, je nepochybně skutečná, ale je neméně nepochybně jinak skutečná než třeba kůň, který táhne kolem té hromady povoz s jiným nákladem. V čem je vlastně ten základní rozdíl? Hromadu cihel, auto ani tažený povoz nemůžeme považovat za subjekty, ale koně ano. Čím to je? České slovo skutečnost poukazuje na „skutek“, tedy na čin. Subjekt je skutečnost, schopná činu, akce, aktivity, kdežto hromada cihel není a nemůže být subjektem, protože žádného činu, žádné aktivity schopna není. Má-li slovo skutečnost nějakou vazbu na aktivitu, činnost, „skutky“, pak to je někdy tak, že ke skutkům vede, zatímco jindy to je tak, že je výsledkem, rezultátem skutků, produktem činnosti. Subjekt je tedy subjektem tím, že je schopen něco udělat, něco vykonat, učinit, způsobit či vyvolat; ale jako to je se subjektem jako skutečností způsobenou, vyvolanou, možná povolnou k činu a k aktivitě? Vždyť aby subjekt mohl něco učinit, musí napřed „být“, musí být jsoucím (být pravým), tedy skutečností. Kde se tedy bere skutečnost subjektu samého? Vždyť subjekt nemůže způsobit sám sebe, svou jsoucnost, nemůže vyvolat své bytí! Jak tedy je sám „způsoben“ či spíše „vyvolán“ k tomu, aby „byl“? Aby byl jsoucím? Aby byl skutečností? Zajisté platí, že subjekt nejen „jest“, ale že se vyvíjí, že tím, co dělá a jak to dělá, sám sebe mění, a to buď vylepšuje nebo naopak kazí a maří. Subjekt tedy na sobě může pracovat a může sám sebe i zkvalitňovat, vylepšovat. Avšak aby to mohl dělat, musí „být“ – a musí navíc „být tu“. To je základní zvláštnost subjektu: subjekt může a vlastně musí být přítomen v každém okamžiku, který je právě aktuální! Jak to vlastně ten subjekt dělá, aby se jaksi odpoutal od každé právě uběhlé aktuální přítomnosti, když se stává bylostí (minulostí) a aby se stal součástí či lépe: subjektem nejbližší právě přicházející nové aktuální přítomnosti, aby přivítal tento nejbližší kousek budoucí, který dosud nebyl a teprve v tomto okamžiku přichází, aby se tou novou aktuální přítomností stal? Vždyť je z toho docela dobře vidět, že subjekt nemůžeme jen tak a jednoduše ztotožnit s celkem události, že má vůči události v sobě cosi zvláštního, že může (a musí) být při-tom, tj. při-tomen při každé nové aktuální přítomnosti, ale že nepřechází do bylosti tak, jak to činí každá aktuální přítomnost, nýbrž že už je „zde a tu“ v každém dalším okamžiku, v němž dochází k aktuálnímu zpřítomnění další fáze událostního dění.

(Písek, 150216-2.)

<<<

>>>

Subjekt a skutečnost

Tak, jako můžeme – podle toho, jaký jsme zvolili slovník resp. jakou terminologii – říci, že subjekt je zčásti jsoucí a zčásti nejsoucí, může říci také to, že je zčásti skutečný a zčásti nesktečný. Pokaždé jde ovšem o něco dost odlišného. Událost je „jsoucí“ vlastně vždy jen v momentě své aktuální přítomnosti, zatímco její již minulé

(uplynulé) přítomnosti už nejsou jsoucí, nýbrž v tu chvíli jsou už nejsoucí, a ovšem nejsoucí jsou i ty, k nimž ještě nedošlo, které zatím nenastaly. Naproti tomu subjekt je „jsoucí“ jen když je „v akci“, když něco činí, dělá, když něco vytváří či přetváří, zatímco tehdy, když zrovna nic takového nedělá, je jakoby „nejsoucí“. (Dalo by se také říci, že pak je „jsoucí v možnosti“, nikoli „ve skutečnosti“ – zřejmě to musíme chápat jinak, než když u Aristotela šlo o *dynamis*: subjekt je „dynamický“, když se činí, když pracuje, když něco vytváří či přetváří.) Proč nemůžeme subjekt považovat za skutečný, když zrovna nic nedělá? Prostě proto, že subjekt je subjektem jen díky své činnosti, své aktivitě. Neaktivní subjekt prostě není žádný skutečný subjekt. (Naproti tomu události tato možnost – jakési neaktivnosti či přesněji nehmotnosti, zaraženosti atd. prostě chybí – událost se nemůže nedít; „událost“, která se neděje, neexistuje, není vůbec možná.)

(Písek, 150216-3.)

<<<

>>>

Tvořivost a nové / Subjekt a nové

Konrad Lorenz napsal (7662, s. 185): „Ať je ona tvořivá síla, která dává vznikat zcela novému vyššímu z nižšího, čímkoli – tvoří „bez přípravy“! Jak jinak by měl tvořit tvůrce, jenž je imanentní svému výtvoru?“ – To je přece de facto nejvladnější problém toho, čemu budeme říkat „subjekt“ a čemu se v různých dobách říkalo „duše“ či „duch“ nebo *energeia* apod. Jak vlastně může být „subjekt“ aktivní, tj. původcem akcí, jejichž výsledkem je něco, co tu dosud nebylo? Jak je to možné, když sám subjekt musí být vytvořen událostí, která se subjektem musí teprve stát, tj. tím, že si svůj subjekt ustaví? (Bez subjektu se v průběhu události nemůže nic nového přihodit!). Můžeme říci, že subjekt něco aktivně podniká „bez přípravy“? Co mám rozumět takovou přípravou? Je to něco jako ona Jenningsova „akce nazdařbůh“ (action at random)? U Jenningse ovšem se vlastně nelze takto tázat, protože on pro své pokusy měl vždycky určité konkrétní živé bytosti, které jsou ovšem vždycky nějak předem vybaveny, takže míra „slepého zkoušení“ je vždy už nějak jakoby předem nejen umožněna, ale předem zčásti rozvržena (a zároveň omezena). Nám však jde nyní o *abstrakci* „subjektu“, který si vytvořila ona *abstraktní* „událost“ – jde nám o myšlenkové *modely*. Můžeme připustit platnost Lorenzovy formulace, že to nové „tvoří tvůrce, jenž je imanentní svému výtvoru“? Je subjekt události imanentní, totiž oné události, která si jej ustavila a jejímž je subjektem? Kdyby byl opravdu své události imanentní, nebyl by jí přece k ničemu, nebyl by k potřebě, protože událost ten svůj subjekt potřebuje právě proto, aby byla schopna sama sebe překročit, vyjít ze sebe a reagovat na jiné události (a nechat jiné události reagovat na sebe).

(Písek, 150217-1.)

<<<

>>>

Reflexe a odstup („epoché“)

Patočka ve své Meditaci po 33 letech (6006, s. 159) říká, že reflexe je *protitahem* vůči samočinné tendenci života nevidět se takovým, jakým jest, tendenci „odhlížet od sebe“, tedy „protitahem vůči *interesovanosti* naivního života“. Tady jsou po mém soudu zaměněny dvě odlišné věci. A rozhodující je vztah živého jedince k sobě: tážili se na to, čím skutečně jsem, může to mít dvojí inspiraci a dvojí důsledek. Ukazuje se to zejména v situacích nouze (ať už vlastní nebo i jiných): mohu se např. vidět jako někoho jen málo mocného nebo přímo bezmocného, Patočka by řekl: „uvědomovat si svou podstatnou nejistotu sebou a svými možnostmi“, což mne vede k tomu, abych se nepřeceňoval, abych si o sobě příliš nemyslel – a výsledkem pak je omluva, výmluva, alibi. A já se obávám, že toto sebepodceňování a tento alibismus jsou přinejmenším stejně rozšířeným a stejně nebezpečným způsobem „reflexe“, kterou bych nazval falešnou reflexí. Člověk odvážný a statečný nemusí zapomínat na svou „podstatnou nejistotu“ a na „omezenost svých možností“, tj. jeho odvaha či statečnost se nemusí blížit onomu extrému, kdy se mění v bláznovství. Právě naopak: člověk může být odvážný a statečný také proto, že nepřeceňuje sám sebe natolik, aby viděl jako hlavní cíl svou sebezáchovu. Vždyť sám Patočka v posledních týdnech svého života a omezeného veřejného působení upozornil na to, že jsou věci, pro které stojí za to trpět. K oné Patočkou zmíněné „interesovanosti naivního života“ vždy bude spíš patřit onen zájem na sebezáchově, onen interes na sobě a na svém bytí, tedy ona „starost o sobe“, „starost o svou duši“ ve smyslu starosti o zachování vlastního života, a nikoli zapomínání na sebe při záležitostech, pro které „stojí za to i trpět“. Péče o duši může mít také různou podobu a různou zacílenost: může mít podobu péče o záchovu vlastní duše, a může docela zapomenout, že právě zachování vlastní duše může mít za následek její ztrátu. A naopak se může stát, že ztráta vlastního života může být jeho záchovou: kdo svou duši ztratí pro „to pravé“, ten ji najde a získá!

(Písek, 150219-1.)

<<<

>>>

Výkon „bytí“ jako „úkol“

Patočka na stejném místě (s. 159) napsal, že „existuje bytost, která musí své bytí vykonávat jako něco, co je jí ‚uloženo‘, co není prostě zde, takže jí nezbytně běží o způsob, jak jest“. Patočka ovšem redukovane myslí pouze na člověka (a dokonce pouze na člověka uvědomělého, „svědomitého“), ale my to budeme zásadně myslet obecně, tj. vztáhneme to na všechny subjekty a na každý subjekt. – Událost se děje aktivně, tj. sama se vykonává; to, že se vykonává, je jejím úkolem. Událost však kromě tohoto „konkrétního“ úkolu má ještě poslání; také toto poslání je jí uloženo, ale jinak, totiž jako jakási angažovanost ve světě. A každá angažovanost má co „dělat“ s tím, co „není“, zejména pak s tím, co „ještě není“. A žádná (pravá) událost nemá ve své moci (ve svých schopnostech) se jakkoli vztáhnout k tomu, co není, ale co přichází. Proto jediná možnost tu zbývá v tom, že událost se stane sama subjektem (resp. vytvoří, ustaví svůj subjekt), neboť jen jako subjekt je schopna se ek-staticky setkat s tím, co „má být“ (tj. vyklonit se do budoucnosti, z níž ono nejsoucí přichází) a pak se zasloužit o jeho „uskutečnění“. Uskutečnit něco, co (ještě) není, lze pouze aktivně a „angažovaně“, tj. s ohledem na to, že určité ještě-ne-jsoucí je právě to, co „má být“. A to právě není žádné abstraktum, žádná obecnost (žádné

„obecné má být“), zejména pak nic, co by mohlo být předem nějak „dáno“ nebo o čem by mohlo být předem nějak „rozhodnuto“. Událost nemá schopnost provést, uskutečnit nic než sebe, a v tom je zahrnuta určitá determinace – událost se nemůže uskutečnit jinak než jako právě taková, jak je jí „určeno“. V tom, jak se stane subjektem se jí však dostává čehosi, co jí není původně „vlastní“, nýbrž co je jen více či méně pravděpodobnou eventualitou, tj. něčím, co se v průběhu jejího událostního dění může „navíc přihodit“, co může zasáhnout dál za její hranice (za její „konce“) a vykonat jistý vliv na její okolí, tj. na jiné události (ovšemže jako i z jejich vnějšku). Jakmile si totiž událost ustaví svůj subjekt (jakmile se sama přetvoří, pře-ustaví v subjekt), uvolní se něco z jejího určení (z její determinovanosti), otevře se jakási – jakkoli nepatrná – „volnost“ či uvolněnost z její původní determinovanosti. Podle úrovně příslušné události je tato uvolněnost menší nebo větší

(Písek, 150219-2.)

<<<

>>>

Otevřenost a odemčenost

Patočka asi jako první uvedl do české filosofické terminologie tato dvě slova, odemčenost (jako „možnost získat aktivně pravdu o jsoucnu“) a otevřenost jako další, rozhodující krok (zájmu) směrem ke skutečnosti pravdy (srv. 6006, str. 160 a kolem). Aniž bychom ztráceli čas formulováním kritické distance od pojetí pravdy jako „otevření jsoucna v jeho bytí“, přijímáme myšlenku dvojí fáze přístupu k myšlence (a jejímu vyslovení). Možná, že by to bylo možno reinterpretovat asi takto: první fáze porozumění se týká správného přečtení, tj. co nejpřesnějšího rozpoznání „myšleného“ na základě předloženého textu; ale toto správné přečtení ještě není opravdovým porozuměním, pokud není „zavedeno“ pod platnost toho, co je v dané souvislosti „tím pravým“ (tj. co je „pravdou“ do určité situace, do určitého situačního kontextu). V mé ještě dál pokračující interpretaci by to vedlo k následujícímu pojetí: nenechat se svést jazykem, tradicí, zvyklostmi, svědectvími druhých lidí atd., ale vidět, slyšet atd. vše co nejvíc tak, jak se to samo ukazuje, tj. jak se to „vskutku“ vnějšímu pozorovateli „dává“, znamená být otevřen „věcem, jak jsou“. Ale to nikdy není vše, celá skutečnost ani jednotlivé skutečnosti vcelku. Krom této odemčenosti, která nezkrsluje, nefalšuje, nekamufluje předmětnou stránku věcí a světa, je nezbytný další krok, který není nikterak odvoditelný z oné „odemčenosti“ ani na ni převoditelný, z ní vysvětlitelný či objasnitelný. A tímto dalším krokem je „otevřenost“, a to jednak otevřenost vůči světu vcelku, jakož i vůči „pravým skutečnostem“ (pravým jsoucnům) vcelku, jednak otevřenost nejen vůči nepředmětné stránce skutečnosti resp. jednotlivých skutečností, ale vůči nepředmětnosti samé, vůči „ryzí“, „čisté“ nepředmětnosti.

(Písek, 150220-1.)

<<<

>>>

Život „žitý“

Patočka píše v r. 1970 (str. 161) o „žitém životě“, který „se původně odehrává“ v tom, jak rozumíme věcem praxe. (Viz tam.) Nevím, proč užil této formulace; po mém soudu není jiného života než právě život žitý, život, který není žit, není životem. Nemíním tím ovšem, že život žitý je jen životem prožívaným; prožívání života je další rovina žití, tedy žitého života. Zcela pochybným se mi jeví interpretace, že „žitý život“ „se původně odehrává v tom, jak rozumíme ...“ (věcem praxe). Život může být žit i bez toho, že mu je rozuměno. Ale mám krom toho za to, že život nemůžeme brát jako abstrakci, jako obecninu, která má sama o sobě určitý smysl, i když zrovna nemíníme nic právě žitého. Život není předmět, není substance ani substrát, na který by nasedaly jednotlivé životní děje a projevy, jimž všem by byl čímsi „společným“, od takových dějů a projevů odlučitelným, oddělitelným. Život zejména není ničím, co by jako nějaká „pěna“ či „nastavba“ nasedalo na procesy, které tak jako tak probíhají stejně, jako by života (jako oné nadstavby) nebylo. Procesy, které probíhají bez života, jsou zcela odlišné od procesů, které jsou „žity“ (nejen tedy „prožívány“). Život přece nepřistupuje k neživotným procesům zvnějška, jako nějaké přídavek, aniž by je měnil. Život (žití) vlastně spočívá v tom, že procesy, které by probíhaly jinak bez života, se eo ipso jako živé (žité) dějí jinak, v něčem odlišně.

(Písek, 150220-2.)

<<<

>>>

Subjekt a reflexe

Událost-jsoucno, která si má (musí) ustavit svůj subjekt (resp. se sama proměnit v subjekt, sama se stát subjektem – a to znamená: sama sebou), musí být schopna se vztáhnout k sobě jako k celku; to je původní a základní podoba „reflexe“, „obratu zpět“ (= k sobě). Ovšem tento obrat k sobě jako celku nemůže žádná událost „prvního řádu“ učinit sama, což např. (ale nejenom!) znamená bez „asistence“ jiných událostí. V čem spočívá tato prvotní asistence (která tím ovšem zdaleka nekončí, ale vždycky pokračuje dál a dál)? Nejde tu – aspoň ne primárně – o nějaké „pamatování“, o nějakou rekonstrukci toho, co se už stalo (vždyť na samém počátku se ještě nic moc nestalo!) – už proto ne, že ono sjednocení „celku“ se nemůže omezit jen na to, k čemu už došlo, ale – a na začátku především – musí zahrnout také to, k čemu ještě nedošlo, k čemu teprve má dojít (a na vyšších úrovních: k čemu může, ale také nemusí dojít).

(Písek, 150220-3.)

<<<

>>>

Pravda a „pravditi“

Četl jsem nedávno (v jedné diskusi) zase větu, kterou jsem ovšem slyšel už mnohokrát: pravda prý „zůstává pravdou, i kdyby to vyslovil sám ďábel“. To je pochopitelně nejen nevinný omyl, ale především nebezpečná lež. Pravda je totiž skutečně nezávislá na tom, kdo na ní pracuje, kdo s ní manipuluje, třeba i kdo s ní někoho mlátí po hlavě. Ale to není „pravda“ ve smyslu výpovědi, formulace,

slovního vyjádření, nýbrž je to *norma* každé výpovědi, formulace nebo vyjádření. A je hned třeba dodat, je to norma nepředmětná, tedy pravda ještě nevyslovená, neformulovaná, slovy nevyjádřená. – A pak tu je samozřejmě ještě něco jiného, možná ještě významnějšího. Proč by takový ďábel vyslovoval pravdu? Co by z toho měl? Čeho tak ďábelského by tím chtěl dosáhnout? A jsme u věci samé: vyslovená pravda je jako zbraň nebo třeba jen nůž. Ve vazbě jsme nesměli u sebe mít nůž, dokonce ani jen jídelní (a tupý); nůžky (mizerné) nám jen na chvíli zapůjčili a přitom jsme museli zůstat pod dozorem. S „pravdami“ lze i velmi nebezpečně manipulovat; ale není to „podle pravdy“, není to „to pravé“, ale je to „proti pravdě“. S „pravdou“ lze zacházet s velmi špatnými úmysly, a takové zneužití dělá z pravdy lež. Ano, pravda je vždycky pravda, ale „pravdivá výpověď“ se může stát i zradou!

(Písek, 150221-1.)

<<<

>>>

Předmět a předmětnost

Slovo „předmět“ má v různých souvislostech dvojitý odlišný význam. Nejčastěji je pod „předmětem“ míněn „cíl“ myšlenkové soustředěnosti, tedy tzv. intencionální předmět. Jde tedy o významný fenomén tzv. intencionality, kterou se vyznačuje především veškeré myšlení: myšlenka myslící (tj. jak akt, výkon) se vztahuje k něčemu, co není její součástí, ale vztahuje se k tomu specificky, tj. nikoli nahodile. Takovým intencionálním předmětem může být myšlenkový model nějaké skutečnosti v našem blízkém nebo i vzdáleném okolí, ale může jím být i myšlenkový model něčeho, co nikdo kolem sebe nemůžeme ani najít, ani hledat. Pro nás takovým myšlenkovým modelem mohou být např. čísla nebo geometrické obrazce (jak to ostatně známe z dob počátků filosofie ve starém Řecku). – Pod „předmětem“ však můžeme mít na mysli něco, co má onticky povahu před-mětu, tedy něčeho, co můžeme mít „před sebou“, k čemu se tedy můžeme vztáhnout nejen myšlenkově, ale třeba i fyzicky, protože to máme „před“ sebou, můžeme to uchopit, pohnout tím, přesunout to na jiné místo, prostě s tím můžeme „pracovat“, upravovat to, měnit apod. A vedle takových předmětných skutečností můžeme ovšem mluvit i skutečnosti zcela jiné, které předmětnou stránku nemají, tj. které nemáme (a nemůžeme mít) „před“ sebou, ale které chápeme, kterým můžeme rozumět, o kterých se můžeme dorozumět s jinými lidmi apod. Nazvěme tedy zatím takové skutečnosti „nepředmětnými“, můžeme o nich mluvit jako o „ne-předmětech“. A nyní je zřejmé, že když o takových skutečnostech mluvíme, když o nich přemýšlíme, když je míníme (jako předměty intencionální), nemůžeme – a ani nemusíme – je mluvit jako „předměty“ ve smyslu ontickém. Uvedme si několik takových ne-předmětných skutečností jako příklad, aby to bylo docela srozumitelné. Takovým klasickým (možno říci) ne-předmětem, který však můžeme „mínit“, je subjekt, eventuálně konkrétní „náš“ subjekt, tedy „já“. Nepochybně můžeme takto mínit sebe, ale také ono „já“ druhé osoby (to pak mluvíme o „ty“); a můžeme mluvit o „nás“ nebo o „nich“ a mínit celou skupinu nebo dokonce větší množství takových „druhých osob“, mezi něž pak můžeme náležet i my (ale nemusíme, jde-li o „ně“ a nikoli o „nás“). Subjekt je tedy (v onom novém významu, který stále víc převažuje, i když v některých zemích jazykově přetrvává jeho starý, původní význam „objektu“) vlastně ne-předmět, non-objekt po výtce. Bohužel však právě v tomto případě dochází k

onomu mylnému a matoucímu zaměňování člověka (nebo také živočicha atd.) s jeho „já“ (jakožto ne-předmětem, vůbec nepředmětnou stránkou) za „člověka“ degradovaného na věc, na předmět, na tělo, vůbec na vnějšek; o degradaci mluvíme pak právě proto, že když míníme druhého člověka, omezuje se někdy jen na jeho předmětnou stránku a vůbec jej nebereme jako „ty“, tj. neuznáváme jeho „já“ jak skutečnost. Podobné chyby se však dopouštíme i v případě živočichů, vůbec živých bytostí, a obecně vzato v případě tzv. pravých jsoucen.

(Písek, 150221-2.)

<<<

>>>

To „Pravé“ jako subjekt (u Hegela) / Subjekt jako pohyb dialektický (u Hegela)

Hegel přinejmenším na některých místech Fenomenologie ducha zřetelně pojímal „subjekt“ jako pohyb, chod, dalo by se říci dějství či dění, a to takové, které se samo vytváří, vede a provádí dál (kupředu) a které se vrací do sebe (6953, S. 61: „als dieses (= s Subjekt) ist es nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang“). Těsně před citovanými slovy čteme: „Der Satz soll ausdrücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt“. Patočka slovo „Satz“ přeložil jako „větu“ (s. 76), ale tím ztratil hlavní význam, který souvisí se slovesem „setzen“, které znamená klásti, sázeti, ustanovit apod. Je to přece ve Fenomenologii právě subjekt, který „klade“ ne-Já a pak se k sobě zase vrací. Proto také je lépe zůstat při překladu „das Wahre“ u „toho pravého“, a nepřekládat „pravda“. Vždyť právě všechno podle Hegela závisí na tom, pojímat (a vyjadřovat) to pravé nikoli jako *substanci*, nýbrž jako *subjekt* (6953, S. 22-23); proto také Hegel i zde opakuje, že „to pravé“ (das Wahre) je bytostně „subjektem“ (wesentlich ist es Subjekt). – Já mám za to, že mnohé rysy tohoto Hegelova pojetí lze zachovat i mimo rámec jeho pojetí a vůbec filosofie. Jsou tu ovšem i významné rozdíly, které je třeba zdůraznit. „Subjekt“ je „tím pravým“ jen jako úkol či poslání, tedy závisle na „tom pravém“ a nikoli „sám sebou“; a také neustavuje sám sebe, nevytváří sám sebe, ale je s to se svým „událostným děním“, tj. svou aktivitou měnit, opravovat, upravovat a dokonce se vylepšovat (ovšem i upadat), a to tím, jak „si vede“, eventuálně jak sám sebe vede dál (fortleiten). A velmi důležitá shoda je zajisté v tom, že subjekt se vrací sám k sobě a do sebe – a tím se ovšem vrací vždy znovu také k „tomu pravému“, které vposledu rozhoduje (jakoby „hodnotí“), zda to co subjekt podnikal a podniká, je vskutku „tím pravým“, tj. tím, co podniknout měl a jak to měl podniknout.

(Písek, 150221-3.)

<<<

>>>

Subjekt a „záporno“

Zatímco Hegel (z doby „Fenomenologie ducha“) je přesvědčen, že subjekt (absolutní Duch) je původně v sobě jednotný a že teprve „nesmírná moc záporná“, jinak taky moc „činnosti rozlučovací“, „oné nejpodivuhodnější a největší, ba dokonce absolutní

moci“ vyvolá ono „odloučení“, díky kterému je subjekt (absolutní Duch) schopen „klást“ (setzen, Satz) před sebe své „ne-Já“, totiž zprvu přírodu a pak dějiny, aby se pak vposledu mohl k sobě vrátit už ne pouze jako „an sich“, nýbrž také a především jako „für sich“, můžeme proti tomu postavit jiný koncept. Absolutní Duch, tj. už myšlenka na něj, je nám dnes stále vzdálenější a cizejší; a ještě vzdálenější nám je myšlenka na původní jednotu „všeho“ – rozumí se původní pozitivní, původně „kladenu“ či „položenou“ integritu, uchopitelnou jako „pravá skutečnost“ (ve smyslu obnoveného konceptu platónské „ideje“). Cesta k „jednotě“ je multiplicitní, je „mnohá“, je to množství cest k jednotlivým „jednotám“, a jen některé z nich se „osvědčují“, tj. mohou být jednak opakovány, jednak využity k něčemu novému, ke krokům „dál a výš“, tedy k novým cestám – a to znamená k novým „počátkům“. A v této souvislosti, v tomto kontextu se „záporno“ jeví nikoli jako „původní“, nýbrž jako pomocné, jako nástroj k uvolnění cest „dál a výš“ a vůbec k stále novým počátkům takových cest. Zatímco tedy Hegel vychází ze „subjektu“ (absolutního Subjektu) jako z něčeho, co je tu, něčeho „daného“, postaveného, položeného (positum), a k zápornu, k „neskutečnu samému“ se dostává mocí „odloučení“ (kterou charakterizuje jako „nejpodivuhodnější a největší, ba dokonce absolutní moc“), a subjektu (neabsolutnímu!?) ponechává jen heroický „život ducha“, který „umí vydržeti smrt a v ní se udržeti“, můžeme vše vidět docela jinak. „Záporno“ je sice jakoby počátkem všeho (nemusí být „kladeno“ – není kým!), ale je neudržitelné, protože ještě základnější, „primární“ skutečností je proměnlivost (něco jako ono „tekuté nic“, „nejsoucí pohyb“ či „změna bez podkladu“, „bez substrátu“, jak ji předpokládá Platónův Timaios). Dnes jsou z „vědců“ nejbliž tomuto pojetí teoretičtí fyzikové, uvažující o „fyzikálním vakuu“, které je sice „ničím“, tj. nepřítomností čehokoli „skutečného“, ale zároveň je něčím mnohem víc, obrovským množstvím neskutečných, protože „jen“ virtuálních částic a kvant.

(Písek, 150221-4.)

<<<

>>>

Pravda jako ryzí nepředmětnost

Hegel napsal ve Fenomenologii ducha (2239, S. 40; č. s. 77), že „Pravda jest svůj vlastní pohyb v sobě samé“ (Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst.). Vzhledem k tomu, že pravdu (resp. „to pravé“, „das Wahre“) chápal jaké subjekt (a nikoli jako substanci, což je zřejmě už z toho, že podle něho „pravda je pohyb“, a to její vlastní pohyb, nikoli pohyb něčeho jiného – a ještě oprava: pohyb *na* sobě samé, nikoli jak Patočka překládá „v sobě samé“), můžeme se této formulace chopit a interpretovat ji „do našeho vlastního“ kontextu. Pohyb Pravdy (a budeme tím mínit Pravdu jako ryzí nepředmětnost) je nutně pohybem v rámci (či ve sféře, v říši) ryzí nepředmětnosti. O tomto pohybu nelze říci nic předmětného, ale nelze ani mluvit nic předmětného, lze se o tom myslet (a říci) něco smysluplného jen tak, že budeme rozmýšlet (a mluvit) o něčem jiném, kde už se ona nepředmětnost dostane do „srůstající“ souvislosti s předmětností. To znamená, že o onom nám nepřístupném pohybu Pravdy můžeme uvažovat (a mluvit) pouze od okamžiku, kdy už půjde o přístup Pravdy k nám (ke mně jako k subjektu, který už „jest“ konkrétem, srostlicí), a eventuálně se pokusit to, co přichází ze světa námi nepostižitelné „ryzí nepředmětnosti“, pojmenovat jako „to přicházející“. Jde-li podle Hegela o „die

Bewegung ihrer an ihr selbst“, jde o neméně problematický pokus o něco, co bychom mohli formulovat také jako pohyb již k vyjevení a uskutečnění se připravujícího malého „pravého“, jehož „substancí“ – ne-li „substrátem“ – je Pravda sama jako „celek“. (Nevím, jak jinak si vyložit ono „an“ ve vyjádření „an ihr selbst“.)

(Písek, 150222-1.)

<<<

>>>

Mnohovědění a vědění mnohého

„Podle Hérakleita je nutno, aby muži filosofové byli znalí velmi mnoha věcí“, praví zlomek B 35 z Klementa (0170, s. 45). Ale podle téhož Hérakleita „mnohoučenost nenaučí rozumnosti“ (z.B 40 z Diogena, dtto, s. 44). – Zdá se, že nejde o protiklady v pravém smyslu slova, ale o jakousi dvojí stránku „moci“ vědění (viz Bacon). Široká „znalost“ různých „částí“ či aspektů života a světa sama o sobě sice opravdu nevede k ničemu rozumnému (zvláště ne k rozumnému rozhodování), ale rozumnost sama (tj. myšlení, promýšlení, hloubání) má tendenci k přehlížení některých stránek života a světa a k zjednodušování, k simplifikacím. Napadá mi příklad z vlastního života: v jednu dobu jsem byl uchvácen genetikou, a dokonce jsem pěstoval několik ras drozofily (dostal jsem je za války od prof. Šuly z Brna, přivezl je dokonce až k nám domů, do Chodské ulice, když přijel do Prahy, a já jsem ho ani neviděl, protože jsem byl ve škole; mouchy převzal otec). Přivezl rasy vestigial, black, white a ještě jednu, a já jsem si pak vypěstoval křížením další „rasu“, totiž třeba s bílým (světlým) tělem a bez křídel. Mohl jsem si tak na vlastní zkušenost ověřit ony mendelovské poměry v druhé filiační generaci. A tím jsem byl dokonale obrněn proti lisenkismu po válce (který se opíral o pseudo-filosofii). Ostatně vůbec vztah k živým organismům, třeba k rostlinám (kaktusům apod.) měl pro mne a může mít asi pro každého filosofa mimořádný význam. Samozřejmě nejde o nějaké množství vědomostí a poznatků, nýbrž o jakousi principiální širokouhlost „pohledu“ či spíše úvah. Právě tak může proto k takové širokouhlosti přispívat aspoň základní orientace v ekonomii (ta zase chyběla mně, a já to pociťuji také jako filosofický nedostatek). Je zcela zřejmé, že nejde zdaleka jen o jakousi obeznámenost se současným stavem různých oborů a směrů, o znalost jednotlivostí, nýbrž jednak o širokou otevřenost orientační co do světa skutečností, jednak neméně širokou orientaci co do stavu věd a vůbec společenského vědomí.

(Písek, 150222-2.)

<<<

>>>

Vznik a zánik (a „událost“) / Událostné dění - vznik a zánik

Platón nechá svého Timaiia vyslovit podvojnou otázku: „co jest to, co stále jest, ale vzniku nemá, a co jest to, co stále vzniká, ale nikdy není jsoucí?“ Ze souvislosti je patrné, že „jsoucí“ tu znamená jsoucí „stále v témž stavu“; to, co vzniká a zaniká, „nemá pravé jsoucnosti“, protože – což už musíme vložit – mezi vznikem a zánikem čehokoli není možná žádná prodleva, žádná, ani ta nejmenší „trvalost“. Z dnešního pohledu jsou obě možnosti pouhým (a to mylným) výmyslem: především obojí zcela

odporuje naší zkušenosti. Vznikání i zánikání sice můžeme pozorovat každý den, ba každou chvíli, ale zároveň také pozorujeme, že kdykoli něco vzniká, je to vždy v nějaké souvislosti s tím, co tu zbylo jako relikt z dřívějšíka; a že kdykoli něco zaniká, vždycky při tom zániku a už během něho také něco – zajisté „jiného“ – zůstává. A krom toho mezi tím, když něco vznikne a než to zase zanikne, pozorujeme také, že to vzniklé jakoby trvá až do té chvíle, kdy opravdu zanikne. Ovšem zatímco pro Timaia zřejmě otázka ‚celku‘ jako toho, ‚co‘ vzniká, nějaký čas trvá a pak končí, zaniká, vlastně vůbec nemohla být položena a míněna, natož vzata vážně, pro nás naproti tomu proměna, při níž počátek, průběh a konec náleží neodlučně k sobě (neboť jde o počátek, průběh a konec „téhož“ jsoucího, takže proto mluvíme o „události“, nikoli pouze o proměnlivosti a změně) dostávají slova jako „vznik“ nebo „zánik“ nový, totiž „událostný“ smysl. Dnes už nepotřebujeme předpokládat (hypostazovat) v události něco neproměnného, co zůstává po celou dobu událostného dění beze změny; my už si jsme zcela jisti, že nic takového by se nikdy součástí ani složkou události nemohlo stát. To, že můžeme poukázat na nějaké nižší složky, které se událostného dění aktivně účastní, takže to vypadá, jako by byly „jsoucí“ už před jejím vznikem, a jako by byly nadále „jsoucí“ i po jejím konci, zániku, vůbec neznamená, že by to byly součásti neměnné. Právě naopak, jejich proměnlivost jim onu skutečnou účast na událostném dění vůbec umožňuje – vždyť ony se stávají součástí událostného dění tím, že na něm nejen aktivně participují, ale dokonce že spolupracují na jeho ustavování a znovuustavování, udržování v jednotě, v integritě.

(Písek, 150223-1.)

<<<

>>>

Vznik a zánik (jako „událost“)

Ani vznik, ani zánik nemůžeme myslit jako bodovou změnu, která nemá žádné vztahy ke svému okolí (a to prostorovému i časovému). Proto také to, co je mezi vznikem a zánikem, není trvání beze změny, nýbrž je také proměna. A je-li proměnou to, co je mezi vznikem a zánikem (téhož), musí být proměnou také sám vznik a sám zánik (neboť to není a ani nemůže být nějaký bodový skok). Takže se nám takto staví následující otázka: jaký je rozdíl mezi vznikem (nebo zánikem) události jako celku a mezi aktuálně probíhající změnou v průběhu události, v níž také něco končí a něco jiného začíná?

(Písek, 150223-2.)

<<<

>>>

Jedinečnost a pravidelnost

Stalo se zvykem považovat za důležité, že ve světě panují jisté pravidelnosti (obvykle se mluví o zákonitostech), zatímco o odchylky, zvláštnosti a jedinečnosti není žádný velký zájem. A přece je zvláštní, že odchylky a jedinečnosti nejsou ve světě výjimkou, nýbrž naopak pravidlem. A neplatí to je ve světě živých bytostí, ale třeba také v astronomii: ačkoliv astro-nomie se stará především o zákonitosti a

pokouší se je matematicky simulovat, ukazuje se že každá galaxie je zvláštní a osobitá, že hvězdy se rodí a vyvíjejí dost různě, že různé jsou i jejich planetární systémy, velmi odlišné jsou i jednotlivé planety v naší sluneční soustavě atd. – a tady nejde o nic opravdu „živého“ (i když ten „vývoj“ planet, hvězd, hvězdných soustav, galaxií atd. onen vývoj života docela připomíná). Zdá se však opravdu, že uprostřed té obrovské různosti se přece jen uplatňují některé pravidelnosti, ale jen potud, že pak nejde o pouhý chaos, nýbrž o jakýsi chaos relativní, snad dokonce jemně „řízený“. Ale jak – a čím – řízený? Příklad: u některých mých rostlin bramboříku (většinou pěstovaných ze semen) se občas vyskytují květy nikoliv o 5, ale o 6 okvětních lístcích; zcela výjimečně se dokonce ukázaly květy o 7 lístcích. Zkoušel jsem ty víceplátečné zkřížit, ale nezdá se (zatím), že by to bylo možno nějak cíleně propěstovat. (Možná, že o tom už je nějaká literatura, ale to teď není důležité.) Podobná je ostatně situace i v případě jiných rostlin; nejznámější jsou čtař- a pětilístky jetelů. Jak vlastně dochází k těmto anomáliím – ať už jsou dědičné nebo ne? Pokud to je nějak „řízeno“, jak dochází ke změnám v takovém „řízení“? A pokud to není řízeno, ale dochází k tomu nahodile, jak vůbec může dojít k takovým nahodilostem? A jak je možné, že i takové ničím neřízené nahodilosti se občas vyskytují, tedy že nejsou zcela výjimečné? Můžeme snad mluvit o nějaké „tendenci směrem k chaosu“? Pak by mělo ovšem smysl mluvit o tendenci opačné, tendenci k „pravidelnosti“, tj. k zachovávaní pravidel. Jaký bychom pak mohli dělat rozdíl mezi pravidelností (eventuelně nahodilostí) a tendencí k chaosu nebo aspoň k nahodilostem?

(Písek, 150224-1.)

<<<

>>>

Pochybnosti a skepse (ontologicky)

Připustíme-li, že pankauzalita neplatí, ale že mezi jednotlivými kauzálními spoji („řetězci“) jsou „mezery“, které můžeme označit jako „mezery nerozhodnutosti“, je zřejmé, že zmíněné jednotlivé řetězce se s nimi vůbec nemusí setkávat (což by ovšem zase mělo vést k závěru, že nakonec zase zbývá univerzální kauzalita; pokud na takové „mezery“ nic nereaguje, pak jako by vůbec žádné nebyly). Když opustíme vnucující se tradiční myšlenku kauzálního vztahu, odlišného od pouhé setrvalosti, znamenající, že se „nic nestalo“, a vyzkoušíme myšlenku reaktibility, která předpokládá aktivní reagování něčeho aktuálního na to, co těsně předcházelo a nyní ještě „je tu“, je pochopitelné, že takový reaktivní subjekt-jsoucno zásadně může reagovat i na něco, co tu není, přesněji na ne-jsoucí mezeru, ne-jsoucí prázdno mezi jsoucími resp. dějícími se událostmi. Takové události mají nejen své počátky a své konce, ale mají i jakési své meze, hranice; a právě za takovými hranicemi může být a bývá nějaká mezera, neboť není pravděpodobné, že by události byly tak těsně vedle sebe, že by na sebe přímo doléhaly, že by se navzájem dotýkaly. Situace, v níž reagující subjekt-událost „tápe“ ve svém okolí, a dokud ještě „nenarazí“ na jinou událost, „narazí“ na mezeru, která ovšem je pouhou mezerou, tj. je jsoucí jakožto mezera. Jak může být mezera, tedy nepřítomnost čehokoli jsoucího, sama „jsoucí“? Na „co“ to vlastně událost-subjekt „narazí“, když před sebou nemá nic, tj. kdy před sebou má nejsoucí prázdno, které však „je“ skutečné? Nu, a právě tuto „situaci“ (která je ovšem jako „skutečná“ nemyslitelná leč v kontextu dalších událostí-

jsoucní!) hodláme nazvat – z hlediska reagující události-*jsoucná* – „ontologickou pochybností“, eventuálně „ontologickou skepsí“. To ovšem říkáme zkusmo a s vědomím, že to je proti jazykovým zvyklostem, nebo obvykle pod „pochybností“ rozumíme akt subjektivního pochybování. Použijme proto – rovněž na zkoušku – latinského termínu „*dubium*“, poukazujícího k tomu, o čem lze pochybovat, tj. co je pochybné. A budeme tomu rozumět tak, že to je pochybné bez jakéhokoli ohledu na to, pro koho nebo pro co. „*Jsoucí ne-*jsoucná*“ je tedy pro nás *dubium*, a to bez ohledu na to, zda o tom my nebo někdo jiný víme nebo nevíme. Pokud bychom chtěli ještě upřesňovat jazykově dále, pak takové *dubium* je jak pro nás, tak pro kohokoli nebo cokoli *dubitandum*, tedy o čem je třeba a dokonce nutno pochybovat, protože to je samo ‚o sobě‘ pochybné.*

(Písek, 150225-1.)

<<<

>>>

„*Dubium*“ jako *dubitandum* (ontologicky)

Když *jsoucná-událost*, které si již vytvořilo svůj subjekt (resp. již se stalo subjektem), v „akci nazdařbůh“ nenarazí v určité chvíli a na určitém místě na „*nic*“, resp. narazí na toto „*nic*“ jako na „prázdná“, jako na „mezeru“ mezi *jsoucnými-událostmi*, nemůže *eo ipso* reagovat na toto „*nic*“, jako by to bylo přece jenom „něco“, ale ocitá se v situaci nerozhodnutosti. To by ovšem nebylo možné, kdyby ona mezera přece jenom nebyla „něco“. Je totiž rozdíl mezi tím, když *jsoucná-událost* reaguje na jinou událost, aniž by přede bylo rozhodnuto, jak bude reagovat, a na druhé straně mezi tím, když *jsoucná-událost* se ocitne v situaci či ve stavu naprosté nerozhodnutosti (*Zustand der Unentschiedenheit*), tedy ve stavu, kdy tato nerozhodnutost není „omezená“ ani žádným *jsoucným-událostí* druhým. Námítka, že v takovém případě nemá smysl mluvit o „reakci“, je nepochybně chybná, protože „prázdná“ mezi událostmi není skutečným prázdňem, tj. nicotou (prostorově a časově omezenou), nýbrž představuje vždy místo v „poli“, vytvářeném jako událostí-*jsoucným* samou, tak dalšími (ostatními) *jsoucnými-událostmi*, které sice také mají své meze či hranice, a to v čase i v prostoru, ale zároveň vytvářejí spolu s dalšími jakési kolektivní „pole“ (podle pravidla, že žádnou událost-*jsoucná* nemůžeme – zejména pak na kvantové úrovni – lokalizovat a temporalizovat na určité místo v prostoru a v čase.

Nerozhodnutost (tj. naše „*dubium*“) je navíc místem, kdy se může objevit (emergovat) něco nového, co vůbec nepotřebuje okamžitého spojení resp. srůstání s něčím jí v té chvíli *jsoucím* (daným) a co je prostým zvnějšněním nepředmětného. – Jak je zřejmé, pokouším se vymezit ono „*dubium*“ nikoli jako nerozhodnutost mezi několika relativně rovnocennými „výzvami“ ze strany okolních *jsoucných-událostí*, ale právě jako „mezeru“, dovolující vstup do světa konkrétních skutečností něčemu, co tu nejen samo nikdy nebylo, ale co tu leda až druhotně může zapojovat něco s dosavadních konkrétních skutečností do výstavby svého uskutečňování (nabývání předmětné stránky). *Jsoucná-událost*, které se dostává do situace nerozhodnutosti v tomto radikálním smyslu, může reagovat jen jako metodicky skeptické, ale pokud se jeho skepse (*dubium*) prohloubí až do „absolutnosti“, ochromí to nejen jeho aktivitu, ale přímo jeho *jsoucnost* (či událostnost – prostě se přestane dít, odehrávat, přestane být skutečností, „realitou“).

(Písek, 150225-2.)

<<<

>>>

Atomos jako událost

Myšlenka nedělitelnosti poslední, nejmenší částičky (partikule) hmoty, s níž přišli starořeční atomisté Leukippos a Démokritos, měla pozoruhodný dějinný vliv, který byl dost zvláštním způsobem posílen po novodobém objevu chemických prvků jako „atomárních“ jednotek. Nedošlo však v žádném případě k potvrzení ani jen malým úpravám představ dávných filosofů, nýbrž k naprosté jejich revisi či spíše přestavbě a reinterpetaci. Atomy v dnešním chápání především nejsou nejmenší částice hmoty; známe už mnoho menších částic, a to o počtu větším než je počet „atomů“; proto také už dávno nemáme za to, že jejich „vnitřek“ je homogenní, nestrukturovaný. Umíme atomy dokonce rozbít; a nejsou také neměnné, některé se dokonce rozpadají samovolně (radioaktivita). Známe přírodní procesy, jimiž z jednodušších atomů vznikají atomy složitější za mimořádných událostí ve vývoji hvězd (aniž by šlo o slučování atomů v molekuly). Mohlo by se sice zdát, že starořecké vymezení „atomů“ jako nejmenších, dále nedělitelných částic vnitřně homogenních prostě bylo jenom omylem aplikováno na tzv. atomy chemických prvků, ale že vlastně zůstává v platnosti, pokud půjdeme do nitra těchto atomů, tj. pokud je uplatníme na subjaderné částice, nebo – půjdeme-li ještě dál – na „kvanta“ energie. Nicméně nic nenasvědčuje tomu, že se neukáže potřeba jít ještě k menším rozměrům, kde navíc už samo slovo „částice“ (partikule) přestane mít zřetelný význam. Poměrně nedávno se objevily první myšlenkové (či spíše matematické) pokusy o hypostazi tzv. superstrun o krajně redukovaném počtu dimenzí. Co si vlastně máme (nebo můžeme) myslet o útvaru o jediném rozměru, který však svým pohybem „vytváří“ další jednu nebo i dvě dimenze? Jaký je jeho měnící se „tvar“, má stálou velikost nebo se co do délky mění? Někteří teoretici dokonce uvažují o obrovských superstrunách přímo vesmírných rozměrů; můžeme uvažovat o jednotlivých od sebe se odlišujících „druzích“ superstrun? Můžeme jednotlivým superstrunám přisuzovat nějaké pevné vlastnosti? (Jaké jsou předpoklady možného přímého pozorování obří superstruny, která snad mohla vzniknout v raných fázích vesmíru? Nebo na jednotlivé superstruně nic pevného a neměnného nelze předpokládat? Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že se budeme muset rozloučit s každou představou částičky či partikule, u které lze uvažovat o čemsi pevném (trvalém), jakkoli kvantifikovatelném, a že budeme muset myšlenkově se všemi důsledky pracovat s pojmem a s myšlenkovým (intencionálním) modelem „události“ jako něčeho, co se celé děje neboli co se ve své průběhu celé a ve všech svých složkách proměňuje, aniž by to ztratilo svou „totožnost“ jakožto „celek“.

(Písek, 150227-1.)

<<<

>>>

Konstanty a Vesmír

V jednom textu z internetu (o paradoxu dvojčat) jsem našel větu: „Jak všichni víme, tak ve světě, v kterém žijeme, není skoro nic konstantní. Naopak, všechno je vůči všemu v pohybu, něco zrychluje, něco zpomaluje atd.“ Tak si kladu otázku: pokud

by platilo, že „skoro“ (čili téměř) všechno se mění a že „skoro“ (čili téměř) nic není konstantní, znamená to, že přece jen něco konstantní opravdu je, tj. že je něco, co se naprosto nijak nemění. – Je ovšem skutečností, že se za skutečné považují třeba (poměrně četné) fyzikální konstanty (příklady: Planckova konstanta, gravitační konstanta, Avogadrova konstanta atd.; nepočítáme ovšem konstanty číselné nebo geometrické etc.). Otázkou však je, do jaké míry jde vskutku o skutečnost anebo jenom o pouhé statistické standardy. Sám mám za to, že skutečná (tj. naprostá) neměnnost je prakticky nedoložitelná, protože nikdy nejsme schopni se vyhnout chybám v měření. Zdánlivé „neměnnosti“ či konstanty jsou vždy záležitostí matematizace (statistického zpracování) mnoha měření a tudíž záležitostí matematické teorie. Jinou věcí je typizace určitých procesů nebo vztahů (reálných), u nichž ovšem je stejně nadále nutno počítat s jistou omezenou variabilitou (pravidelností), ale nikoli s naprostou totožností (invariabilitou, invariancí) jednotlivých případů.

(Písek, 150227-2.)

<<<

>>>

Pravda absolutní (a reflexe)

Reflexe je aktem (akcí, výkonem) subjektu; ale zároveň platí, že subjekt je výtvorem, akcí subjektu – či přesněji: je svými vlastními akcemi dotvářen a přetvářen, a to tak, že tyto jeho sebedotvářecí akce jsou aspektem či spolu-složkou jeho akcí zasahujících něco skutečného v okolí (subjekt mění sám sebe tím, jak mění něco ze světa kolem sebe). Zvláštní takovou akcí subjektu je reflexe, jíž se subjekt vztahuje ke své aktivitě a zvláště ke svým reflexím. Touto zvláštní cestou buduje (přetváří a dotváří) subjekt sám sebe jako „ne-předmět“ (tj. jako nepředmětný ‚předmět‘ intencionální), s nímž se jako se „skutečným“ podmětem, subjektem sám ztotožňuje. Na základě této své zkušenosti má člověk (mají někteří lidé) za to, že reflexe je výhradně záležitostí vědomí, protože ono zmíněné ztotožnění chápe (chápou) jako získávání sebe-vědomí. A pak má (mají) chybně za to, že jen člověk si může říkat „já“ resp. že jen o lidech (druhých lidech) lze mít za to, že mají své vlastní vědomí a své „já“. Ve skutečnosti se to má ovšem poněkud jinak: jisté primární „reflexe“ je nutně zapotřebí, aby si jsoucno-událost vůbec svůj subjekt ustavil(a). Tady na samém počátku je silně problematické místo, které je nezbytno ještě důkladně vyšetřit. Ustavení vlastního subjektu je totiž úzce spojeno se sebeustavení události jakožto „reálné“. Aby se původně virtuální jsoucno-událost změnilo(-la) ve jsoucno-událost reálné (-ou), musí navázat „reáln“ vztahy se svým okolím (okolním světem). A to je možná jen tak, že se ze setkání s něčím vnějším (s jinou událostí čili jsoucnem) vrátí k sobě a tím si eo ipso z tohoto setkání přinese jakousi prvotní zkušenost. Ale tím si zároveň v jakémsi prvním kroku ustaví (a začne dále ustavovat a upravovat) svůj vlastní subjekt (bez kterého by žádné akce (ani reakce) nebyla schopna. Nejde tu tudíž o to, že by něco z toho muselo předcházet, aby to druhé mohlo následovat, nýbrž jde o akt, v něm jsou sjednoceny obě složky: ustavení subjektu umožňuje akce a aktivitu vůbec, aktivita a reaktivita (reaktibilita) události umožňuje a vlastně vyvolává ustavení subjektu.

(Písek, 150228-1.)

<<<

>>>

Cesta nahoru a dolů

Hérakleitos z Efezu prý kdysi prohlásil (zl. B 60 z Hippolyta), že „cesta nahoru a dolů je táž“ (0170, s. 48). To však platí jen pro „cestu“ chápanou jako cosi nehybného, co samo necestuje, ale po čem je možno cestovat, jít. V tomto prvním smyslu to platí také pro cestu mezi dvěma místy: „cesta tam a zpátky je táž“. Cesta totiž vede tam i zpráky, tj. je možno po ní jít oběma směry. Ovšem v případě, že nejde jen o směr (tam či zpět), nýbrž o to, půjdeme-li kupředu a výš anebo dozadu a níž (což však může být také kupředu a níž), je tu zřetelný rozdíl. Nejde přece jen o to, vede-li cestu do kopce nebo s kopce dolů, nýbrž je tu i hodnocení: jít nahoru znamená dosahovat vyšší úrovně, zatímco jít dolů znamená upadat do horší úrovně. Pokud tedy rozumíme slovům „nahoru“ a „dolů“ (eventuálně „nahore“ a „dole“) ve smyslu rozdílu hodnot, pak „cesta nahoru a dolů“ táž není, ale jsou to cesty opačné, a to nejen opačným směrem, a opačné v tom, zda jdeme k něčemu lepšímu, nebo zda naopak jde k něčemu horšímu. A v takovém případě neplatí ani to, že cesta oběma směry prochází (musí procházet resp. nás vést) po stejných místech, ale může jít vskutku o cestu různými místy, kolem různých skutečností (které bývají „při cestě“), dokonce různou krajinou. Směr „tam“ nebo „zpět“ může být podle okolností správný i nesprávný, a to podle toho, co je naším cílem, kam se chceme dostat z jednoho místa na to druhé. Naproti tomu „cesta nahoru“ je – pro život a z hlediska života – dobrá, zatímco „cesta dolů“ je z hlediska života nedobrá a nežádoucí. Tak např. získávání zkušeností nebo poznatků či dovedností může probíhat zcela odlišně od možných ztrát zkušeností nebo poznatků či dovedností – cesta nahoru bývá proto také pomalejší a hlavně náročnější, zatímco cesta dolů může být rychlá a svým úsilím ji můžeme leda zpomalovat a brzdit. Když jde život dobře kupředu a výš, je to správné, neboť to je právě cílem života; když život upadá, když ztrácí síly i odvahu, je to nesprávné, nemá to tak být; a pokud proti tomu nelze nic udělat, je možno se s tím smířit, ale nelze to vítat.

(Písek, 150228-2.)

<<<

>>>

Subjekt jako událost / Událost a její subjekt

Subjekt je zásadně non-objekt, tedy ne-předmět. Pokud si událost ustaví svůj subjekt jakožto ne-předmět, zároveň se s ním jaksi ztotožní (tj. jakožto událost se stane subjektem), tedy se také změní (tato změna se nutně stává součástí jejího událostního dění). Z hlediska subjektu resp. co do subjektivity se ovšem ihned po té, co byl ustaven, mění také právě ustavený subjekt: přestává být ryzím (čistým) ne-předmětem a dostává se mu ztotožněním s právě proměněnou událostí vnější, předmětné stránky, což znamená, že se z ryzího ne-předmětu stává konkrétem (či konkrescencí), tj. srostlicí nepředmětné a předmětné stránky. Subjekt se ovšem nemůže stát, tj. nemůže ani být skutečností, pokud k této konkrescenci nedojde: teprve srůstem s událostí se subjekt stává skutečností. A naopak z hlediska události se onen srůst ukazuje jako proměna události v konkrétem a tedy v předmětnou resp. vnitrosvětlnou skutečnost. Aby se událost, která původně ještě vnitrosvětlnou

skutečností není (zatím zůstává událostí pouze virtuální), mohla takovou „reálnou“ (termín je sice nevhodný, ale zatím je vžitý) skutečností stát, musí se „vydat k dispozici“ jiným událostem ve své blízkosti jakožto předmětná (tedy mající předmětnou stránku), tj. stát se dostupnou jejich „působení“. Toto působení okolních událostí nemůžeme prostě ztotožnit s jejich jednotlivými akcemi, protože událost-subjekt jakožto jednotlivá má omezenou schopnost na ně reagovat (má poměrně nízkou úroveň reaktibility); tím dochází k tomu, že událost-subjekt je s to reagovat na okolní události většinou až jako na určité množství, ale jen ve výjimečných případech individuálně. Podobně tomu je zajisté opačně: také jiné události-subjekty jsou podle úrovně své reaktibility schopny zareagovat na onu první událost-subjekt jako takovou pouze ve výjimečných případech, zatímco běžně na ni ze svého okolí (či prostředí) jednotlivě nereagují, neboť jim splývá s ostatními v jakousi neurčitou „sumu“ působení těch ostatních. To ostatně vyplývá z toho, že vnitřní (subjektní) stránka každé skutečné (pravé) události je zvnějška (tedy od jiných událostí) běžnou jejich reaktibilitou nepřístupná a nedosažitelná.

(Písek, 150301-1.)

<<<

>>>

Událost jako myšlenkový model

Pokud chceme objasnit, co míníme „událostí“ (nebo jaký význam má slovo „událost“ v našem pojetí a použití), musíme ji vymezit pojmově, tj. nasoudit (ustavit) ji jako pojem (přesně: jako intencionální předmět nebo ne-předmět). A protože jsme příliš navyklí ke každému nasouzenému pojmu přiřadit jakoby se samozřejmostí příslušný intencionální předmět (objekt), dochází tak – jaksi rovněž se samozřejmostí – k tomu, že „událost“ míníme (myslíme, myšlenkově „uchopujeme“ atd.) jako nějaký („reálný“) předmět, tj. předmětně. Tak dochází hned k dvojímu myšlenkovému pochybení: kupř. událost, která si ještě nevytvořila svůj subjekt (tj. nestala se subjektem), nemá sice ještě žádný vnějšek, žádnou předmětnou stránku, ale tím je dáno, že ještě není „reálně“ skutečná, takže nemá smysl mluvit o její „niternosti“. Naproti tomu tam, kde si událost svůj subjekt už vytvořila a má tedy smysl mluvit také o její předmětnosti (na rozdíl od subjektnosti a vedle ní), nemůže být dostatečně popsána ani analyzována, dokud přicházejí v úvahu pouze její vnější, předmětné rysy. A vzhledem k tomu, že v dnešní době nemáme vypracovány lepší, přesnější prostředky jejího myšlenkového uchopování a předvádění (čímž myslíme co nejpřesnější pojmovou práci s intencionálními ne-předměty), musíme – snad jen dočasně – rezignovat na logické metody stanovování pojmové nadřaděnosti a podřaděnosti apod., a musíme myšlenkově pracovat s dnes dostupnějšími způsoby identifikace pojmu resp. jejího intencionálního modelu (v tomto případě ne-předmětu), např. také s metodou narativní (mnohem vhodnější pro popis a charakteristiku dějů, zejména pak událostních dějů). Pochopitelně pak nebudeme mít k dispozici formálně logickou identifikaci intencionálního ne-předmětu, takže nějaký čas se bez ní budeme muset obejít. Jsem však přesvědčen, že to neznamená nic definitivního, ale že dříve nebo později budeme schopni vše nejen relativně vylepšit, ale posléze snad i vytvořit jinou, novou „logiku“.

(Písek, 150301-2.)

<<<

>>>

Subjekt a „obklopující“

Samo slovo (název, pojmenování) „subjekt“ naznačuje směr „pod“; naproti tomu Jaspers dal přednost starému řeckému *períchein* a mluví o „umgreifen“ resp. o „Umgreifendes“. Je to docela vážná otázka, co považovat za vhodnější (když už je třeba volit aspoň trochu zaběhaný termín – i když ono „obklopující“ moc zaběhané zatím není). Mám za to, že subjekt je třeba považovat za výtvar (ustavení) jsoucná-události, takže „to objímající“ musí být události vlastní ještě dříve, ještě základněji než její subjektivnost. Ovšem na druhé straně událost, která si svůj subjekt už ustavila, nezbytně potřebuje, aby se tento její subjekt podílel na její integritě (a na jejím zachování a udržování). A podílet se na integritě zřetelně poukazuje na onu celostnost, k níž „obklopuvání“ či „objímání“ neodlučně náleží.

(Písek, 150304-1.)

<<<

>>>

Myšlenka a její zpracování

Myšlenka má navzdory všem svým vazbám na širší až nejširší kontexty jistou samostatnost a svébytnost, což umožňuje, aby byla různě interpretována. Tak se může stát, že původně byla vyslovena (formulována) v určitých kontextech, které se časem prokáží jako neudržitelné a neplatné. Navzdory tomu se takové myšlenka může ukázat jak cenná a platná, takže si zaslouží, aby byla nově formulována a nově interpretována. Často dochází k tomu, že taková poprvé vyslovená myšlenka musí být domyšlena tak, že proti původní formulaci musí být nově formulována, ba že musí být jakoby zatažena do jiných, nových kontextů. A také obráceně: někdy má myšlenka takovou vnitřní „energii“, že vyvolá přímo nutnost revize původního kontextu, v němž došlo k jejímu vzniku. Myšlenka může mít tedy v sobě něco, co přerůstá okolnosti jejího původního vyslovení a co dokonce vyvolává v „život“ a „působení“ okolnosti zcela nové, zprvu netušené. Proto také popis jejího vzniku a původního tvaru musí vždycky zůstat myšlence to podstatné dlužen – to je právě bída tzv. historismu, historicistického přístupu k ní. Pochopit myšlenku neznamena přesně popsat, jak byla vyslovena, formulována, ba i myšlena, ale jít za tuto pouhou „nahodilost“ a dostat se k myšlence samé, sledovat tu myšlenku, jít za ní, nechat se jí vést.

(Písek, 150307-1.)

<<<

>>>

Jednoduchost a složenost (např. u Leibnize)

Podle Leibnize (v Monadologii) víme, že „existují složené věci“; a „složená věc není nic jiného než nahromadění neboli agregát jednoduchých“. A z toho vyplývá, že existují také jednoduché substance, které už nejsou žádným agregátem, což podle

něho znamená, že „nemají části“ (vše hned na počátku Monadol., § 1 a 2). Dokladem toho, že jednoduché substance (tj. monády) nemají části, je jejich nedělitelnost, zajištěná zejména jejich nulovou rozprostraněností – jsou to pouhé body. Protože nemohou být rozděleny na nic menšího, nemohou zaniknout (přirozenou cestou), což znamená, že mohou vzniknout pouze stvořením (tedy nemohou přirozenou cestou ani vzniknout). Důležité je však to, že se jako pouhé body jeví monády pouze zvnějšku (je však otázkou co to je „zvnějšku“ – jiným monádám? Vždyť nemají žádných oken!), ale mají velmi bohaté nitro. To je tedy zásadní rozdíl proti starořeckým „atomům“, které neměly žádné nitro (resp. byl „uvnitř“ homogenní, tedy nestrukturované). Nevyjasněno však zůstává, co to vlastně jsou ty „složené věci“: jak může být něco „složeno“ z bodů, které se zvenčí od sebe navzájem ničím zjistitelným neliší? Jak vůbec může vypadat něco, co je složeno z jednoduchých „bodů“? Vždyť i tisíce, ba milióny bodů při „složení“ nepředstavují nic víc než zase jen bod! – Všechny Leibnizovy jakoby samozřejmé předpokladu musíme prostě zpochybnit. Ani nejmenší „věc“ není nikdy jednoduchá, ale je strukturovaná – a zejména to není „bod“, ale kousek dění, je „událost“. O tom, zda se všechny takové nejmenší události od sebe ničím neliší, zatím nic nevíme; vycházíme-li ze zkušenosti s většími událostmi, zdá se to naprosto nepravděpodobné. Kde by se brala ta obrovská rozmanitost, kdyby se nejmenší „události“ od sebe vůbec ničím neodlišovaly? A potom – to „skládání“ a „složenost“: můžeme vůbec akceptovat možnost, že je možno být jen dvě jednoduché události „položít“ nějak vedle sebe, aniž by se s nimi (s oběma) něco stalo? Smíme předpokládat, že mezi nimi nedojde k nějaké komunikaci, oboustranné reakci, že nevzniknou nějaké nové (ale skutečné, na pozorovateli „nezávislé“) vztahy, které tu dosud nebyly, dokud obě události nebyly „položeny“ vedle sebe? A pak ovšem tu je další věc: pokud přece jen musíme předpokládat, že ony dvě události (nebo vůbec všechny události) jsou vybaveny reaktibilitou (takže musíme škrtnout onen nezduodněný předpoklad, že jsou „bez oken“ (a „bez dveří“), není tu skryta právě ona možnost vzniku rozrůzněnosti, neboť povaha a míra reaktibility se může podle okolností (vnějších i vnitřních) měnit?

(Písek, 150308-1.)

<<<

>>>

Filosofie a její rozsah

Pokud jde o tematický rozsah, filosof se ve svém filosofování může zásadní zabývat čímkoliv; nic není apriorně vyloučeno z možného filosofického zájmu. Ovšem filosof se musí zabývat také jinými filosofy a jejich myšlením (a ovšem i produkcí). To je ovšem terén pro jedince nezvládnutelný, protože – na rozdíl třeba od odborných věd – nejde zdaleka jen o jeho současníky, ale o předchůdce, o protivníky, ba dokonce až o zakladatele. A last not least: filosof se musí starat také o pseudofilosofy, zejména pak o sofisty (a to bytostněji než jen jako o „cokoli“). Už z toho všeho je zřejmé, že to je nad možnosti filosofa jako jednotlivce. Protože však filosofování je nanejvýš individuální a tedy jedinečná myšlenková cesta (myšlenkové cestování), můžeme uvažovat jen o eventuální blízkosti či příbuznosti jednotlivých myslitelů, nebo také o tom, do jaké míry se vzájemně zcela vylučují, ale nemůžeme očekávat to, co je naopak vlastní odborným vědám, totiž že každý, kdo svou

disciplínu chce náležitě pěstovat, musí se s ostatními v základních přístupech shodovat a může se individuálně odlišovat jen tam, kde ještě nebyly ustaveny „základy“ oné disciplíny (ačkoli i tam jsou výjimečně možné i proměny -matu).

(Písek, 150312-1.)

<<<

>>>

Ekonomika a smysl dějin

Mezi národním hospodářstvím a dějinami je podobný vztah jako mezi výživou (a stravovacími zvyklostmi, vůbec životosprávou) a dějinami. Nejde o oblasti bez jakýchkoli vztahů, ale ani o rozhodující, dominantní vliv stravy nebo ekonomiky na dějiny. Bez fungujícího hospodaření neobstojí žádná společnost, přinejmenším nikoli delší dobu, ale sama fungující ekonomika nemůže být rozhodující pro směřování společnosti, zejména pak nikoli pro směřování dlouhodobé. Ale nemůže být pochyb o tom, že různá dějinná zařízení a rozhodnutí musí respektovat ekonomická pravidla, nemá-li se společnost dostat do značných potíží nebo nemá-li se dokonce zhroutit. Na druhou stranu některé ekonomické tendence (a také zvyklosti atd.) musí být ze strany jinak dobře fungující společnosti regulovány resp. omezovány, musí jim být postaveny nějaké meze, pokud se takové tendence zdají ohrožovat samu společnost. A v tom právě vidím onu zmíněnou podobu se stravováním a výživou: tak jako ve výživě platí určitá pravidla, která spíš jen omezují krajnosti (a přehánění atd.), takže je někdy třeba upravovat jídelníček osobám ať už nemocným nebo nesprávně a nezdravě se živícím, je nutno hledět na ekonomiku jako jistý druh společenského zdraví. Takže v případě nějakých mimořádných tendencí nebo sklonů je nutno takové ty „nežádoucí“ ohlídat a eventuálně brzdit. Ani v jednom případě nelze spoléhat na pouhou „samoregulaci“.

(Písek, 150313-1.)

<<<

>>>

Myšlení (rozum) a jeho vliv (působení)

Myšlení je individuální (nikoli soukromou) záležitostí, ale má své nadindividuální kontexty. Mezi nimi je však zapotřebí náležitě rozlišovat. Především je myšlení – aspoň lidské – významně spjato s jazykem (a s řečí ve smyslu *logu*), a ten zase s lidskou společností. Individuálnost každého myšlení proto nemůže být chápána jako oddělenost a soukromost, „odseknutost“, jako naprostá nespojitost (nespojenost, nesouvislost) s jiným neméně individuálním myšlením. Skutečné vztahy mezi jednotlivým individuálním myšlením (tj. mezi individuálně myslícími jednotlivci) mohou být a jsou různými způsoby zakoušeny. Zkušenosti je především rozpoznání rozdílu mezi porozuměním a neporozuměním toho, co bylo myšleno (a vysloveno), a spíše obráceně mezi „vysloveným“ a „myšleným“ (míněným).

(Písek, 150313-2.)

<<<

>>>

Pravda a její původ či zdroj

Dějí po vnější stránce je tím, čím je; nelze na něm rozpoznat, je-li „pravé“ nebo naopak „nepravé (eventuelně něco mezi tím, tj. zčásti pravé, zčásti nepravé). Přesto mezi obojím musíme rozpoznávat rozdíl, a to velmi důležitý rozdíl. Hrubá základní chyba rozšířená a stále opakovaná koncepce shody soudu se skutečností spočívá v tom, že „to pravé“ (a pravdu) chápe jako něco závislého na tom co „jest“. Jak jsme nicméně již řekli, na tom, co jest, nelze zvnějšku nikterak rozpoznat, je-li jsoucím pravým nebo nepravým. Na jedné straně to souvisí s tím, že pravost nebo nepravost toho, co jest, je nerozlučně spjata se svým kontextem, prostředím, s mnoha jinými jsoucnými. To, co je tím pravým v jedné situaci, může být něčím nepravým v situaci jiné (nebo v některé situaci je čímsi pravějším než v jiné, nejde o „bud – anebo“). Jestliže však po vnější stránce (a v izolaci od kontextu) nemůžeme náležitě rozpoznat pravost nebo nepravost něčeho „jsoucím“ (tj. něčeho se dějícího), je zřejmé, že rozhodující pro to, zda je něco pravým nebo nepravým jsoucím, není vnější stránka, vnější (předmětná) podoba onoho jsoucího, ale že se musíme dotazovat po příslušné stránce vnitřní, niterné (nepředmětné). To je však důvodem, proč bez kontextu (a to také „reálného“ kontextu) nemůže být o pravosti ani nepravosti řeč. Nic jsoucího není jen samo sebou, o sobě a v sobě, ale je vždy tím, čím je, pouze v takovém (zejména pak „reálném“) kontextu. Máme-li „před“ sebou nějaké jsoucno, ale vyňaté s kontextu, pozorované v jeho osamocenosti a vlastně vytrženosti ze souvislostí (skutečných souvislostí), máme před sebou toto jsoucno, jako by nemělo žádný smysl, tedy jsoucno beze smyslu. Takové (tj. tak viděné a chápané) jsoucno je tedy pouhým abstraktem, je umělým výtvořem, konstruktem, a to konstruktem, o kterém nemůžeme zjistit ani prohlásit, zda je pravé nebo nepravé. Pravost skutečného (tj. kontextu nezbařeného) jsoucna může (a má a musí) být srovnávána resp. zjišťována pouze díky náležitému přihlédnutí k jeho vnitřní, nepředmětné stránce. To má ovšem velký význam ve smyslu časovém: není to předmětnost, která předchází nepředmětnosti, ale naopak nepředmětnost, která tu je dříve než předmětnost, ale které se předmětnost díky zpředměťování (zvnějšňování) musí podobat, kterou musí „napodobovat“, ale ve skutečnosti, tj. uskutečňovat. Pravdivost jsoucna je tedy závislá, protože (v pozitivním smyslu) „založená“ na jeho nepředmětné, „ne-jeucím“ stránce, která teprve „má být“ zvnějšněna, tj. uskutečněna, provedena.

(Písek, 150318-1.)

<<<

>>>

Jest, jsoucí (býti)

Co to doopravdy znamená, když o něčem řekneme, že to „jest“? Odhlédneme-li ode všech případů, kdy nám jde jen o funkci pomocnou, např. že „5 + 7 je(st) 12“ nebo že „pes je(st) obratlovec“ nebo že „je sychravo“ nebo že mně „je špatně“ atd., pak tím máme na mysli, že to, co „jest“, je „jeucím“, tedy že to je „jeucno“. Co všechno tedy můžeme považovat za „jeucím“ neboli za „jeucno“? Někdy tím myslíme totéž, jako bychom řekli, že to je „skutečné“ čili „skutečnost“. Ovšem zase je třeba

náležitě rozvážit, co tím vlastně rozumíme. Tak např.: je „pes“ nebo „obratlovec“ opravdu skutečnost? V obou případech jde o tzv. obecninu (abstraktum), a obecniny jsou pouze mimitelné, ale nepovažujeme je za opravdovou skutečnost, za pravá „jsoucna“. Je zřejmé, že o opravdové skutečnosti (nebo o pravém jsoucnu) můžeme vážně mluvit (a rozmýšlet) pouze v případě, že jde o tohoto určitého psa (a v této chvíli) nebo tohoto určitého obratlovce (rovněž v určitou chvíli); a přitom je také zřejmé, že může jít o jednu a touž opravdovou skutečnost, neboť tento určitý pes je nepochybně také obratlovcem (zatímco obratlovec jako takový neexistuje, tj. „není“, „není jsoucí“). Být jsoucí znamená tedy vyskytovat se někde ve světě, přesněji dít se ve světě, stávat se (sebou) ve světě.

(Písek, 150318-2.)

<<<

>>>

Svět a jeho logos

Husserl (viz 3476, *Erste Philosophie II*, S. 213) říká, že ontologie konstruuje logos možného světa vůbec, nebo že je to věda o možných formách, totiž disjunktivně nutných „formách“ možných světů, které by mohly být definitivní. Naproti tomu faktický daný svět vyžaduje ontologii jako ontologii tohoto světa, určení jemu příslušného logu nebo ...(atd., viz tam). Tady mne překvapuje jakési ničím a nijak nedoložené očekávání, že lze ustavit (nebo „konstruovat“) ontologii možného světa resp. možných světů, mezi něž by byl náš „faktický“ svět zařazen jako jeden zvláštní vedle ostatních. Základní problém: je logos našeho (tj. jistě skutečného) světa stejně „jsoucí“ (skutečný) jako logos světů jen možných?

(Písek, 150318-3.)

<<<

>>>

Kauzalita a nahodilost

Kauzalita byla obvykle chápána tak, že určitá příčina vede nutně k jednomu jedinému určitému následku; někdy to bylo formulováno také tak, že tento určitý následek je vlastně v příčině již obsažen (třeba v zavinuté podobě). Dnes je celá skutečnost tzv. kauzality pojímána docela jinak: ve světě je mnoho nahodilého, ale ta nahodilost je jakoby nějak „řízena“, „kontrolována“, jsou jí ustaveny nějaké hranice, meze. Chaos nezůstává chaotickým, ale prosazuje se v něm nějaká pravidelnost, jejíž původ zřejmě není přímo v tom, co se na nejnižších úrovních děje. Mluví se proto o tzv. deterministickém chaosu: věci, které se zjevně (resp. zdánlivě?) dějí nahodile, podléhají nějaké pravidelnosti, které se stává zjevnou teprve při velkých číslech, tedy statisticky. K této změně chápání pravidelností, které v jednotlivém případě mohou být jen záležitostí pravděpodobnosti, došlo pod tlakem celé řady úvah. Především se totiž oproti staršímu chápání ukázalo, že v naprosté většině případů dochází k tomu, že tzv. příčiny představuje pouhé podmínky, a že takové podmínky se stávají příčinami, jen společně s dalšími, nikoli samostatně (izolovaně). Kdyby šlo jen o jednu jedinou „příčinu“, pak by nemohlo dojít k žádnému od této příčiny odlišnému následku, ale vlastně by se nic neměnilo.

Ke skutečným následkům dochází jen v důsledku spolupůsobení několika podmínek (a často při pozorování nám některé z těchto podmínek unikají, protože se nám zdají příliš běžné a samozřejmé). A tak běžně dochází k tomu, že v následku je na jedné straně mnohem méně, než bylo v podmínkách (to se ukazuje zejména při podrobnějším zkoumání, neboť to často záleží na důmyslných experimentech), ale na druhé straně také mnohem víc, než bylo v podmínkách (či předpokladech), neboť se objeví něco nového, co mezi podmínkami/příčinami vůbec nebylo.

(Písek, 150319-1.)

<<<

>>>

Příčinnost a dění (událostné)

Docela zvláštní problémy se objeví, když nějaké pojetí příčinné souvislosti uplatníme na událostné dění. Když se událost začíná dít, začíná se dít celá, nejen pouze ten její začátek. Právě tak platí, že hned tím okamžikem, jak se začne dít, zároveň končí; a končí nejen ten její začátek, ale zase končí událost celá. Jak se to tedy má s „kauzalitou“ uvnitř tohoto dění? Můžeme snad říci, že počátek události je příčinou jejího pokračování? Je snad celá událost skryta již v tomto počátku? A je počátek události příčinou jejího konce, tj. jejího zániku? Zejména však sám vznik a zánik nepřipouštějí kauzální vysvětlení (výklad). Počátek dění – pokud jej vůbec připustíme – musíme chápat jako něco, co nemá příčinu, v níž by bylo celé dění již obsaženo. Vznik a zánik – pokud je připouštějíme – znamená, že jsoucí má počátek v nejsoucím, ale že v nejsoucím má také svůj konec, svůj zánik. Jsoucí pochází s nejsoucím, ale do nejsoucím také zaniká. Proti běžnému chápání však zůstává každé jsoucí (tj. dočasně jsoucí) pod „vládou“ nějakých pravidel (či pravidelností), díky kterým se nemůže leč výjimečně stát, že vznikne něco naprosto odlišného od jiných vzniklých jsoucím; ovšem nemůže to být ani vyloučeno.

(Písek, 150319-2.)

<<<

>>>

Příčinnost

Podle zlomku B 118 z Eusebia prý „Demokritos říkal, že by chtěl raději nalézt jeden příčinný výklad, než aby se mu dostalo království Peršanů“. (0170, str. 109.) Co to však přesně znamená, najít „příčinný výklad“, rozumí se platný, správný výklad? Předpokládejme dva stavy v určité sestavě a situaci: kdy můžeme říci, že ten předcházející je příčinou toho následujícího? A pokud jde o sestavu příliš komplikovanou, jak vyhledáme či najdeme tu součást prvního stavu, která je následnou součástí druhého (pozdějšího) stavu? A jak se to má s takovými „součástmi“, které přecházejí z jednoho (předchozího) stavu do druhého (následného), aniž by se jakkoli změnily (je-li něco takového ovšem vůbec možné)? Víme přece, že při každé změně se nemění nutně všechno, ale leccos také zůstává, aniž se to změnilo. (Např. pes běží, nohy mu jen kmitají, ale stále má všechny čtyři; atd.) Má smysl mluvit o tom, že po určitém pohybu (běhu) se čtyři nohy běžícího psa stávají příčinou čtyř noh psa, který doběhl? Redukce kauzality na případy

neměnnosti (tj. na případy, kdy se nic nezmění), je poněkud slaboduchá. Nicméně řada před Sokratovských myslitelů měla za to, že „zdánlivé“ změny jsou jen novou, místně odlišnou „směsí“ (namícháním, namíchaností) toho, co tu bylo už předtím a co zůstávalo a zůstává beze změny. Nakonec tu máme základní otázku: je vůbec něco, co se nikterak nemění a díky čemu je pak možné všechno ostatní, celá ta mnohost veškerých jednotlivých skutečností („pravých“ jsoucen) i jejich množin (skupin, hromad, směsí)? Můžeme vůbec připustit, že může nějaká skutečnost (reálná, opravdová skutečnost) mít neměnný charakter? Že může být něčím naprosto stálým?

(Písek, 150320-1.)

<<<

>>>

ARCHÉ

Tutíž otázku si však můžeme položit v případě úhrnu (nebo snad „celku“?) všeho, tedy veškerenstva. Kde se vzala ta udivující, až neuvěřitelná rozmanitost, jakou můžeme ve světě kolem sebe pozorovat? Odkud se bere ta překvapivá naivita otázek po tom, co je tím „prvním“, tím pro vše další rozhodujícím, protože jedním jediným a prvotním původcem a zdrojem té nepřehledné mnohosti a rozmanitosti? Kde se u starých Řeků vzala ta úžasná drzost otázky po *arché*, tedy po tom, co je tím prvním, ale zároveň tím vládnoucím, vševládoucím, nade vším panujícím pramenem všeho jednotlivého? Ovšem, někteří nebyli přesvědčeni, že jde o jednu jedinou *arché*, ale připouštěli třeba několik *archai*; byli monisté, ale také byli i pluralisté. Ba dokonce někteří připouštěli rozsáhlou, snad i nekonečnou rozmanitost rozličných *archai*. Ale odkud to přesvědčení, že vedle všeho toho nejrozmanitějším způsobem se vyskytujícího a pohyblivého i nehybného „jsoucího“ tu je ještě něco jiného, co je „za“ tím a snad „nad“ tím, tím vládnoucím? To je něco, co přežilo a přežívá vlastně dodnes, s čím dokonce počítá i dnešní astrofyzika a teoretická fyzika: jsou tu jednak nějaké ty poslední cihličky či kostičky, ale také řada různých „konstant“ a „formul“, a tak říkajíc „principů“, obecných pravidelností a všezahrnujících zásad, různými způsoby vykládaných, ale všeobecně uznávaných.

(Písek, 150320-2.)

<<<

>>>

Statistika - předpoklady

K čemu slouží statistika a k čemu je nevhodná? Statistika znamená vždycky práci s velkými čísly, jinak řečeno s pluralitními, masovými jevy. V případě jevů jednotlivých, a protože takové bývají někdy nebo zčásti jedinečné, moc nám nepomůže. Jde-li např. o to jaké počasí bude zítra, nepomůže nám znalost průměrné denní teploty nebo průměrných srážek apod. při rozhodování, co budeme – třeba v zemědělství – podnikat, protože nám ony údaje neřeknou o zítřku nic víc, než co řeknou dlouholeté zkušenosti rolníkovi nebo statkářovi: že nebude žádné velké vedro (zejména když máme podzim na krku a žijeme ve střední Evropě), ale že téměř jistě nebudou (v témž případě) žádné mrazy apod. Statistika nám neřekne,

jak bude zítra, ale dost slušně nám předpoví, jak zítra určitě nebude. To však zdaleka neplatí jen o fenoménu tak proměnlivém, jako je počasí, ale najdeme to třeba i v exaktních vědách, jako např. ve fyzice, řekněme astrofyzice. Dnešní astrofyzikové nemohou pochopitelně sledovat vznik, vývoj a zánik (konec) planet, hvězd, hvězdokup, galaxií, kup galaxií atd., protože k tomu především nemají k dispozici dost času. A tak si pomáhají tím, že srovnávají příslušné útvary z různých míst na obloze, a to tak, že předpokládají jakési pravidelnosti, které takové srovnávání dovolují. Výsledkem jejich práce je pak vytvoření jakéhosi obecného schématu, které nám pak dovoluje zejména v počítačových simulacích konstruovat jakési ideální typy hvězdného vývoje. Zároveň se však přitom ukazuje, že vývoj planetárních systémů, hvězdných soustav atd. se od sebe případ od případu značně liší, že tedy je jiným systémům podobný, ale že je také čímsi jedinečný, zejména pak – připustíme-li si tuto nadlidskou perspektivu – předem neodhadnutelný, nevypočitatelný a neodhadnutelný (opět spíše máme možnost předpovědi, k čemu určitě nebo aspoň snad nedojde).

(Písek, 150320-3.)

<<<

>>>

22.3.15

A

Filosofie se rodí z nefilosofie, event. předfilosofie; proto na sobě ještě dlouho nese známky tohoto nefilosofického původu. Na druhé straně to však také znamená, že její počátky se mohou odehrát takřka všude, kde se už nějak myslí. Přejít od nefilosofie či předfilosofie v opravdovou filosofii není jeden jediný možný, není o něm předem rozhodnuto, jak má proběhnout. Proto je také filosofie vlastně mnohá, různorodá a k jakési „jednotě“ pouze míří nebo spíše jen může mířit. Navzdory tomu, že je pro filosofování zásadně důležité povědomí o tom, jak se až dosud myslelo a jak se i kolem filosofa, tedy v jeho společenství, myslí, je principiálně možné začít filosofovat jaksi znovu a jinak, ale nemá to velký význam, pokud se to děje v osamocení a bez jakéhokoli navázání na již probíhající (již uskutečňované) filosofické myšlení. (Je tomu dost podobně, jako je nepravděpodobné, že třeba v zemské biosféře by došlo k pokusu o jiné, odlišné ustavení života a jeho životního dění, třeba na jiných principech, s jinými prvky apod.) Právě tady se snad nejlépe ukazuje (resp. by se eventuelně ukázalo), jak kořeny filosofických problémů sahají mnohem hlouběji než k „zakladatelským aktům“, toho či onoho filosofování, a zejména jak hluboko je zakotvena jakási nepřehlédnutelná jednota filosofie (filosofického myšlení), a to navzdory mnohosti jeho faktického provádění či uskutečňování.

<<<

>>>

23.3.15

A

Smyslové vnímání je významné, ale rozumíme mu jen zčásti; není nám dost jasné, jak se „působení“ zvnějšku na naše tělo (na naše smyslové orgány) změní tak, že si jsme vědomi ..., že víme ..., že můžeme ‚něco‘ cíleně myslit a že ‚to‘ dokonce můžeme dávat do logických souvislostí. Nicméně bez ohledu na toto „gravamen“ (a není jediné) si musíme uvědomit důležitost rozšiřování a prohlubování (a nejednou dokonce simulování) naší smyslové vnímavosti za pomoci nejrůznějších přístrojů, které nějaké skutečnosti registrují a my tu jejich registraci resp. její výsledky opět transformujeme do podoby nám smyslově přístupné. Někdy se dokonce musíme i bez toho obejít a zůstat třeba u matematického záznamu (kalkulu) a každé „představy“ a zejména názornosti se vzdát. V takových případech si navzdory vážně branému a dobrovolnému sebeomezení přece jen často vytváříme jakési „obrazy“ nevědomky a nechtěně, a pak je musíme odhalovat i tam, kde zůstávají v pozadí a skryty. Výsledkem je nezpochybnitelný závěr, že jsou skutečnosti, které se nám bud ještě nedaří „nahlédnout“ či „nazřít“ natolik, abychom si je mohli postavit před sebe, tj. před-stavit, anebo kterých se s větším nebo menším oprávněním můžeme „domýšlet“, aniž bychom si o nich mohli (nebo směli) vytvářet jakékoli „obrazy“. Pochopitelně to nemusí – a vskutku by nemělo – být chápáno jako nějaké omezení či dokonce záповěď a zákaz, jejichž platnost by se soustřeďovala (a snad i omezovala) na člověka a jeho „způsob bytí“ (human condition). (A zejména to nesmí znamenat otevřenou cestu k nejrůznějšímu diletantskému fantazírování.)

<<<

>>>

Zákony zachování

Na tzv. zákony zachování se musíme dívat jako na námi stanovenou zásadu, bez níž by nebyly naše (teoretické) výpočty platné. Vždycky se při tom připomíná, že tyto „zákony“ (ve skutečnosti naše zásady) jsou platné pouze pro tzv. uzavřené systémy. Ale existují vůbec někde takové uzavřené systémy? Pouze jako naše hypotetické konstrukce, ale ve skutečnosti nic takového nelze uvést, a to ani v malém (např. na naší planetě), ani ve velkém (ani v případě galaxií a kup galaxií). Zdá se tedy, že skutečné jsou pouze otevřené systémy. Z toho usuzuji, že ani vesmír jako „celek“ (pokud by to byl celek) není výjimkou – ať už je „skutečný“ jen jediný svět (jediné univerzum) anebo – a tím spíše – ať je takových „světů“ víc (nejspíš zase budou mezi nimi nějaké interakce). Zkrátka a dobře: ať už chápeme „svět“ jakkoli, rozhodně jej nemůžeme chápat jako uzavřený systém. A proto v něm zákony zachování nemusí (a nebudou nutně) platit. Vlastně bychom to mohli ještě vyostřit: to, že svět vůbec „je“, znamená, že nebyla „zachována“ nicota. (Nic je přece „jednodušší a snazší než něco“.) A platí to ovšem i obráceně: svět může skončit změnou v „nic“, tj. nic nemusí být ze světa zachováno (zejména pokud tu nebude nic, co by naň mohlo reagovat a tím něco z něho zachovat).

(Písek, 150325-1.)

<<<

>>>

Smysl a jeho zdroj

To, co pouze „jest“, nemusí (a vlastně nemůže) být základem či zdroje smysluplnosti; smysl je pouhým „jsoucím“ leda ukládám, je jim svěřován do opatrování a zachovávání (nebo rozmnožování, ovšem to za předpokladu, že ono „jsoucí“ není „pouze jsoucí“). Tradičně máme za to, že určitý děj či dějství může mít jen takový smysl, který mu byl udělen (a je nadále udělován) pouze jakoby zvenčí či lépe s předstihem, že mu je zajištěn ještě dříve, než může být samotným děním uskutečňován (anebo mařen, kažen, neuskutečňován). Avšak ono tomu je docela jinak: každému „jsoucím“ tj. každému dějícímu se „dění“ se může dostávat smyslu také (a zejména, právě původně!) zevnitř, z „nitra“ dění samého. A tomu lze porozumět jen v tom smyslu, že ono „nitro“ nechápeme jen „věcně“ či „předmětně“ (jakoby prostorově), nýbrž jako dosahující až k ryzí nepředmětnosti, rozumí se k jejímu „přícházení“. To může být nesprávně pochopeno právě jako jakési „předchůdnosti“ smyslu a smysluplnosti, které tu je (a může být) „před“ samým dějstvím či děním. A proto tu musíme nabádat k opatrnosti a ke změně orientace: „před: nemusí nutně znamenat časovou minulost, nýbrž také a právě ono přícházení z budoucnosti (eventuelně přes „budost“ a jejím aktivním prostředkováním).

(Písek, 150325-2.)

<<<

>>>

Kvantifikace a „realita“

Je třeba si osvojit (a tudíž skutečně brát za svou a stále upevňovat) zásadu či pravidlo, že všude tam, kde se (a to sebeúspěšněji) pokoušíme o kvantifikace čili o měření a počítání, touž měrou se vzdalujeme od skutečnosti, byť jen v jistém smyslu (neboť měříme-li něco, nepřestává tu ono „něco“ být čímsi skutečným). Je to možno dokumentovat už na samých počátcích „filosofie“ (která se zrodila vlastně jako dvojče s geometrií či vůbec matematikou): již do krajnosti domyšlené „jedno a všechno“ nepřehlédnutelně ukazuje onen nepřekročitelný rozpor se „skutečností“, která je (jak všichni víme) pluralitní. A i tam, kde je pluralita zavedena do samých počátků, je veškerá „skutečnost“ zbavena své skutečnosti – vše jsou jen atomy a prázdno; ostatek je pouhé zdání. Docela zvláštním způsobem to dokládá vývoj teoretického myšlení v současné fyzice, v níž jsou zbavovány „skutečnosti“ i takové ještě relativně nedávno zdůrazňované jevy, jako je gravitace, nebo dokonce jakékoli „síly“ vůbec (a vše je nahrazováno matematickými formulami). A co nelze kvantifikovat, tj. uchopit matematicky a pak s tím matematicky pracovat, je odkázáno do říše předsudků (a tedy neskutečností).

(Písek, 150326-1.)

<<<

>>>

Patočka a narativita ve filosofii

Patočka měl zcela mimořádnou schopnost filosoficky interpretovat nefilosofické myslitele, jimž by nemohl (a ani nechtěl) připisovat schopnost filosofování v plném smyslu (a tím i titul filosofů). Stačí uvést příklady: Kulhavý poutník Josefa Čapka, výklad „Světa Ivana Vyskočila“, texty o Máchovi a mnoho jiných. Jeho interpretační

schopnost tedy už svým rozsahem (a tedy přesahem do ne-filosofie) je zřejmým dokladem toho, že nebyl jen „sekundárním“ myslitelem, spoléhajícím na opory v jiných myslitelích, Husserlovi atd., ale že i tam, kde užíval fenomenologických postupů, nedělal to jen v podobě aplikace myšlenek již hotových, ale použil toho jen k lepšímu postihu toho, co sám „viděl“, „nahlížel“, co sám pochopil, čemu sám rozuměl, čemu byl sám „na stopě“. Mám proto – snad oprávněně – za to, že u něho lze dobře rozpoznat některá jeho vlastní „témata“, jakož i jakési jeho vlastní směřování k jakési filosofické autonomii. Je třeba vždycky brát v potaz i to, že se tyto své „myšlenky“ nepokoušel nějak systematizovat, možná ze skromnosti, možná z nedostatku sebedůvěry. Ale kdo bude chtít Patočku vykládat jen jako žáka Husserlova (a Heideggerova, eventuálně dalších), znemožní si to nejdůležitější: pochopit samotného Patočku.

(Písek, 150326-2.)

<<<

>>>

Nápověď v básni a ve filosofii

Šalda (*Zápisník IV*, str. 17) charakterizuje Ramuze jako básníka „nápovědi, sugesce, náznaku“. V poezii to není (nebo aspoň nemusí být) vada ani nedostatek. Jak se to má s „náznakem“ či „nápovědí“ ve filosofii? Nemyslím, že by bylo nutno něco takového z filosofie principiálně vykázat, ale v rámci „laboratorní“ filosofické práce to nemůže zůstat jen v podobě nápovědi či náznaku, nýbrž musí to být – v reflexi – náležitě odhalováno, byť jako problematické. Při skutečném, tj. aktuálním filosofování je třeba věnovat velkou péči také nejrůznějším tušením a dojmům, ale je třeba je prověřovat jakýmsi zkusným prováděním a převáděním do systematické (a výslovné) podoby, byť jen v hypotetické formě. V tom se filosofická práce a produkce zásadně liší od úpravy a produkce matematické: v matematice se má za to, že nemá smysl se pít po tom, jak řešitel dospěl k výsledku, protože výsledek je to, oč tu jde. Naproti tomu ve filosofii je – jak každý filosof ví (nebo by měl vědět) – cesta k řešení důležitější než řešení samo. Málokdy má smysl pracovat při vlastním (individuálním a tedy svébytným) filosofování výsledků práce jiných filosofů, ale nejčastěji jsou inspirativní jisté partzie jejich cesty, po nichž dospěli k svému řešení (jež lze nepřijmout a jež je snad zajímavé pouze pro historiky).

(Písek, 150327-1.)

<<<

>>>

Subjekt „an sich“ a „für sich“

To, co bylo kdysi charakterizováno jako „o sobě“ (an sich), bylo fatálně ovlivněno mylným předpokladem, že skutečnosti jsou „o sobě“ takové, jak je vidí (chápe interpretuje) ten, kdo nic nezkrsluje a vůbec nijak neovlivňuje, tj. jako by onen pozorující ani nebyl. V takovémto „stavu“ však nikdy žádná skutečnost není, neboť už tím, že je „ve světě“, musí nejen sama na jiné skutečnosti reagovat (a stát se tak vykonávajícím subjektem, tj. pokud jde o „pravé jsoucno“), ale také ostatní skutečnosti musí na ni reagovat. Každá skutečnost, každé pravé jsoucno může být

charakterizováno jako vsutku „jsoucí“, jen pokud je na ni (na ně) reagováno (a pokud sama (samo) na jiné skutečnosti reaguje. S tímto doplněním (či opravou) platí, že „esse est percipi“ – aniž bychom tím chtěli poskytnout jakoukoli podporu „subjektivismu“. Znamená to jen to, že skutečně „an sich“ mohou „být“ jen virtuální jsoucna (virtuální události). – A pokud jde o ono „pro sebe“ (für sich), pak každé jsoucno/událost, které si vytvořilo svůj subjekt (resp. které se samo stalo subjektem), je – byť v různé míře a kvalitě – eo ipso nějak „pro sebe“, neboť je s to se k sobě vracet – přinejmenším v tom, že si po celou dobu svého trvání (bytí) dokáže uchovávat něco z toho, co už se stalo, co už proběhlo a stalo se „bylostí“ (a ovšem neméně to platí i pokud jde o to, co ze jsoucna/události ještě neproběhlo a dějící se jsoucno/událost se k tomu vztahuje jako ke své „budosti“ – neboli také k „sobě“. A tento vztah k sobě, který charakterizuje každou „reálnou“ (tj. již své uskutečňování zahájivší) událost/joucno. Z toho pak je zřejmé, že musíme odmítnout tradiční odlišování (a rozdělování) jsoucna o sobě jako skutečného a jsoucna pro sebe jako sebe si (relativně a částečně) uvědomujícího; jeho chybnost ovšem musíme nějak opravit a napravit, nikoli onen rozdíl pouze odmítnout.

(Písek, 150327-2.)

<<<

>>>

Živé a před-živé

Mezi skutečnostmi živými a neživými obvykle snadno rozlišujeme, ale některé skutečnosti se nám nejeví jako neživé, i když s uznáním jejich živosti (živoucnosti) máme trochu problém. Tak je tomu třeba v případě řek, říček, potoků a studánek, ale jindy v případě hor a velehor, skalních útvarů a také pohoří, atd. (našli bychom takových příkladů celou řadu). Odedávna měli lidé tendenci jim připisovat spíše oživenost než živost, a přimýšleli si k nim jakési živé bytosti, které jim jakoby vládly a které by v nich byly jaksi „doma“. Výsledkem bylo nakonec to, že i tam, kde na první pohled šlo o proměnlivou mnohost (jako třeba v krajině, v lesích a hájích apod.), lidé k ní přimýšleli nejrůznější zvláštní živé bytosti, které v nich také nacházely svůj domov. Protože tak lidé postupovali již od pradávna, nelze se divit jednak tomu, že za živé považovali např. planety i měsíc, vůbec hvězdy a někdy dokonce celý svět, univerzum, avšak ani tomu, že prvním řeckým myslitelům, kteří bojovně ve jménu logu protestovali proti mýtům (jako povídkám) a brzo po zahájení prvních kritických filosofických kroků neváhali zpochybnit nebo alespoň zrelativizovat život vůbec, zejména tím, že oživenost, živoucnost začali chápat jako až něco sekundárního, druhotného, co povstalo z něčeho původnějšího, neoživeného a neživého.

(Písek, 150406-1.)

<<<

>>>

Filosofie akademická a „pro lidi“

Rozdíly mezi filosofií a vědami jsou četné, i když četné jsou také podobnosti. Oboje lze pěstovat na různých úrovních, a oboje lze na patřičně vysoké úrovni pěstovat jen

soustavnou prací (hlavně myšlenkovou, ale nejen tou). Neodborníci (laikové, amatéři atd.) se sami musí ve vědách spokojit jen se sledováním popularizací, sami však k rozvoji vědeckého oboru nepřispívají (nebo jen pomocně, např. hvězdáři-amatéři). Popularizace pokroků vědy má dvojí smysl: jednak má vzbudit o obor zájem (a to je důležité, neboť zejména přírodní vědy dnes vyžadují obrovské sumy na výzkum), jednak má zvednout úroveň všeobecného vzdělání (to jen u oborů, kde to je z nějakých důvodů žádoucí). A snad to také má přilákat zájem nových, mladých adeptů. Přímý vliv na život, tj. na chování, jednání a myšlení jednotlivců, vědy tudíž nemají, ale mají či mohou mít velký vliv na okolnosti a podmínky jejich života (třeba na usnadnění života apod.). S filosofií je tomu dost odlišně: filosoficky totiž v jistém smyslu myslí každý, kdo si uvědomuje sám sebe a své postavení ve světě (třeba Jaspers říká: „Philosophie ist überall, wo Menschen sich ihres Daseins denkend bewußt werden.“ – 3336, S.9.). To znamená, že nějak filosoficky myslí (rozumí se v evropském resp. Evropou ovlivněném prostředí) vlastně každý, kdo vůbec myslí, protože filosofování je záležitostí myšlení samého, jeho způsobu a jeho důslednosti. Nic takového nelze říci o odborných (speciálních) vědách; nikdo nemusí mít být naučené nebo jinak získané znalosti té či oné vědy. Ale na druhé straně platí, že každý, kdo pěstuje nějakou vědu, má také nějakou filosofii (ať to ví a přiznává nebo nikoli). Další, tentokrát přímo kardinální, rozdíl mezi vědami a filosofií, spočívá v míře jejich spjatosti se životem, a to jak se životem jednotlivého člověka, tak se životem celých společností. Mírou kvality vědeckého myšlení a jeho výsledků je obec vědců téhož oboru; proto každý vědec hledá uznání u svých kolegů, jejichž kritika může odhalovat jeho nedostatky, ale může také jeho výsledky potvrzovat (což sice nemusí nastat hned, ale dříve nebo později k tomu dojde). (Hledisko praxe je nespolehlivé v tom smyslu, že praktické upotřebení nějakého postupu či teorie nebo technologie ještě samo nemusí být správné z hlediska člověka nebo lidstva.) Filosof sice také hledá porozumění pro svou práci u druhých filosofů, ale v případě, že ji nenachází, nepovažuje to za rozhodující a je ochoten své pojetí držet třeba i sám nebo v relativní osamocenosti. A to ovšem vede fakticky k tomu, že není a nemůže být (platit) je jedna jediná filosofie, ale že filosofií bývá více; různé filosofie (přesněji: různě zaměřené filosofové) spolu komunikují, reagují na sebe, navzájem se ovlivňují, ale vždycky se ve svém myšlení a tedy ve svém filosofování ubírají svou vlastní cestou – a ta se někdy může zprvu od ostatních značně lišit. A prakticky to znamená, že cílem filosofie nemusí být akademičnost, tj. úspěšnost v prosazení na vysokých školách, zejména na univerzitách.

(Písek, 150407-1.)

<<<

>>>

Mýty a jejich korektury

Mýty nejsou paušálně zcela nesmyslné, ale v mnoha případech odpovídají některým správným tušením našich dávných předků. Proto dost dobře neodpovídá korektnímu kritickému přístupu, když jsou šmahem denuncovány a osočovány jako bytostně mylné. Zajisté, jiná byla kdysi situace, v níž mýty a mytologie mocně převládaly, takže díky dnešní distanci můžeme chápat občasnou razanci, s níž se třeba řeční myslitelé vyslovovali proti mýtu ve jménu logu. Dnes můžeme naopak s uznáním dešifrovat některé mýty a rozpoznat v jejich pozadí nebo dokonce základech

správná tušení a bystrá rozpoznání. A to se vlastně dělo již od samého počátku kritického přístupu nejstarších filosofů, např. když něčemu takovému dal průchod Empedoklés, obvykle považovaný za povrchního eklektika, který jen shrnoval to, co před ním vymysleli už jiní. Už Thalés chápal počátek a základ všeho (*arché*) jako vodu; Anaximenes zase jako vzduch; Hérakleitos o něco později mluvil o ohni (a zdůrazňoval jeho zlo-dobrou povahu). Bylo zvláštní když Empedoklés zvolil pro čtvrtý základní „prvek“ (*stoicheion*) jméno myticky velmi zatížené, totiž ‚země‘. Prastará tradice však přece stále připomínala onu „Matku-Zemi“ (*Terre-Mère*), jednu z největších bohů. V pozadí tohoto výběru dnes můžeme rozpoznávat jakási správná tušení, jež pro nás dnes zase platí, byť v jiné interpretaci a zcela jiných kontextech. Bez vzduchu bychom nemohli dýchat, bez vody není vůbec možný žádný život, a o užitečnosti (ale i nebezpečnosti) ohně se dodnes lidé přesvědčují již od samého dětství. A to vše nám Země (planeta) poskytuje, a to právě takovou měrou a tím způsobem, aby nám to vyhovovalo a aby nás to neohrožovalo (při náležité pozornosti). Anaximandros mluvil o ‚nesčíslných oblohách‘ jako o božských, podobně jako za božskou byla považována voda, ale i vzduch. Velmi staré civilizace věnovali velké úsilí zkoumání hvězdného nebe a v podobě astrologie se s některým jejich dědictvím můžeme setkávat dodnes. A nejnovější poznatky astrofyziky a teoretické fyziky nám dnes potvrzují, byť docela odlišným, nový způsobem, jak důležitý byl vznik a vývoj naší planety (právě v odlišnosti od jiných planet a dokonce i planet jiných hvězd), jak nejen významné, ale přímo naprosto nezbytné bylo utváření nejstarších hvězd a jejich výbuchy v podobě nov a supernov, a nejspíš i jak nezbytný byl kataklysmatický vznik první černých děr atd. – neboť bez toho všeho by ani naše Země nemohla mít takové vlastnosti, jaké dnes opravdu má. Vlastně to je všechno velmi překvapující.

(Písek, 150410-1.)

<<<

>>>

Vina a právo

Derrida v jednom rozhovoru (7333, s. 176) řekl, že „existuje bod, v němž otázka viny přesahuje prostor práva“. Pochopitelně musíme předem vyloučit, že by mělo jít o tzv. právo pozitivní; tam je to nepochybné a mělo by to být samozřejmé. Pod slovem právo chápu odkaz na spravedlnost; nemám na mysli právo jakožto právo na něco, nýbrž právo jako to, co je spravedlivé, tedy co je „po právu“, ve shodě s právem a spravedlností. To, co řekl Derrida, chápu tedy tak, že vinu lze vidět i tam, kde právo ani spravedlnost neutrpěly úhonu, nedošlo k jejich porušení. Můžeme to takto přijmout? Může dojít k tomu, že člověk (nebo skupina lidí, společnost apod.) udělá něco, co není v rozporu s právem a spravedlností, a přece se to ukáže být vinou, proviněním? Je myslitelné provinění (nebo vina) tam, kde nebyly porušeny žádné normy, neboli – řečeno spíše tradičními slovy – je možný a myslitelný „hřích“ tam, kde nebyl překročen žádný zákaz, kde nebyl porušen zákon ani žádné nařízení? (Jak je známo, o nemožnosti zhřešení tam, kde nebylo předtím žádného zákona, byl přesvědčen apoštol Pavel; nicméně tam přece jen musíme počítat s odlišnými kontexty.) Kdybych měl zvolit nějaký příklad, na němž by tato otázka mohla být lépe znázorněna, volil bych oblast mimo-morální, třeba organický vývoj, už individuální, ale především druhový. Bylo by to přípustné? Každá jednotlivá živá bytost je nejen

tlačena do nejrůznějších rizik, ale především spěje k zániku, ke smrti. Anaximandros tomu dal právě takový výklad: „A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času.“ (Zl. A 9 a B 1 ze Simplicia.) Tento presokratik měl asi za to, že už vznik čili zrod sám je od samého počátku zatížen vinou, neboť oproti tomu, co nikdy nevzniklo, se svým vznikem a bytím dopouští bezpráví proti všemu tomu, co nikdy nevzniklo a možná nikdy nevznikne. Kdybychom to chtěli nějak blíže objasnit, museli bychom asi pracovat s takovým pojetím, že všechny „věci“ mají „právo“ na to, aby vznikly, ale protože vzniknou jen některé, dopouštějí se tím bezpráví a mají tedy vinu. Tím se ovšem hned dopouštíme té chyby, že o „právu“ tu mluvíme jako o „právu na zrod“. To by pak nemohla být vina bez porušení práva, tj. vina by pak neměl ten Derridou předpokládaný přesah, díky kterému by k ní mohlo dojít i mimo rámec práva resp. za jeho hranicemi.

(Písek, 150414-1.)

<<<

>>>

Svět a vztah člověka k němu

Vztah mezi člověkem a světem je nesymetrický především v tom, že nevíme, je-li svět vůbec takového vztahu k člověku (k lidem, ale také k živým bytostem atd., tedy vůbec nějakého vztahu) schopen. Jinak řečeno, máme pochyby o tom, můžeme-li „svět“ považovat za nějaký druh subjektu. Že se my jako lidé ke světu vztahujeme resp. vždy znovu pokoušíme nějak vztáhnout, o tom není pochyb. Ale při tom je docela zvláštní, že většina mytologií a zejména velká náboženství mají tendenci se vůči světu nějak distancovat, najít místo, které by neposkytoval člověku sám svět. Jen několik příkladů a v náznaku: cílem lidského úsilí je v indické tradici přerušit opakování nových a nových zrození a najít svůj domov v nirváně; v islámu je cílem dostat se do nejvyšších pater nebes; v jistém smyslu máme podobné doklady dokonce i v křesťanství, i když tam najdeme určitá významná specifika (dostat se do „ráje“, do „nebes“, na „pravici boží“ apod.); panovník Gilgameš opouští své panství a vydá se hledat květ nesmrtelnosti; etc. etc. To ovšem je poněkud komplikováno tím, že „svět“ je tu chápán jako něco pomíjejícího, druhořadého, takže lze vždycky poukázat k tomu že ten „skutečný“, „pravý“ svět je až za jeho hranicemi. A za těmito hranicemi také přestává všechno to příliš obyčejné, „nízké“ prostředí a otvírá se prostředí nové, „božské“. Takže ať už je cílem nirvána nebo nebeský ráj či cokoli, nechává to onen „pouhý“ svět jakoby za sebou a pod sebou. Že je člověk ve světě, je jeho úděl, ale být ve světě není jeho cílem, jeho život, pokud vůbec má nějaký cíl, míří mimo svět, a to tak, že svět nechává za sebou, za svými zády. Jak to vypadá, představuje snad jedinou výjimku Ježíšovo poselství, jeho „dobrá zvěst“ (*euaggelion*). Být ve světě už není úděl, ale není to ani přechodná etapa, kterou by bylo třeba „unést“ a „vydržet“. Objevuje se tu něco zcela nového: ve světě je třeba něco udělat, ba udělat něco dokonce se světem: poslání do světa – a snad i poslání světa resp. pro svět.

(Písek, 150416-1.)

<<<

>>>

Prostředí a vztah subjektu k němu / Subjekt a jeho vztah k prostředí

Vztah mezi živou bytostí, „subjektem“ na jedné straně a mezi jejím prostředím (okolím, okolnostmi, osvětím) na straně druhé je zvláštní tím, že subjekt není prostě jen součástí svého prostředí, že do něho není pouze zahrnut, ale že se vztahuje ke svému prostředí jako někdo (něco), kdo (co) není ani jen jeho složkou, ani – a tím méně – jeho produktem (pokud vůbec můžeme smysluplně předpokládat, že „prostředí“ samo může být také aktivní a tedy produktivní). Je to vlastně dost pozoruhodný vztah, který nemůžeme nikterak převést na něco jiného: subjekt musí v daném prostředí uhájit svou jinakost, svébytnost, krátce svou „subjektnost“, totiž právě to, že se ke svému prostředí vztahuje aktivně, že je iniciativní, aktivní, že na svém okolí a prostředí nějak „pracuje“, že na ně „působí“, že některých částí nebo složek svého prostředí aktivně používá a využívá, že je předělává, přetváří, že z nich dělá něco jiného, než čím jsou resp. čím dosud byly (čím se eventuelně mohou znovu stát, pokud subjekt přestane být aktivní, pokud živá bytost přestane žít). Můžeme klidně přiznat, že subjekt má nebo může mít vliv na své prostředí, ale že na druhé straně také prostředí může mít vliv na „svůj“ subjekt. Ale můžeme to náležitě a do důsledků domyslit a dovodit? Jak by prostředí mohlo mít „svůj“ subjekt? Snad může „mít vliv“ na celou řadu „svých“ subjektů, ale ten vliv není vůbec aktivní, nýbrž záleží na přizpůsobivosti a tedy na vlastní aktivní proměně oněch subjektů! Prostředí si přece nemůže nějaký subjekt přivlastnit; je to naopak subjekt, který se může přizpůsobovat svému okolí a prostředí, který si ze svého okolí a prostředí může začít vytvářet (budovat, strukturovat) své osvětí. Osvětí samo není aktivní, ale je nemyslitelné bez aktivity subjektů, které si ono osvětí budují a přisvojují.

(Písek, 150416-2.)

<<<

>>>

Filosofování - předpoklady „subjekt(iv)ní“

Jakési před-filosofické předpoklady může mít zásadně každý člověk, ale povaha těchto předpokladů nemusí být vždy stejná, tj. může být zcela individuální (tj. takový předpoklad je něčím jako geneticky danou; tj. geneticky předávanou schopností, mohutností, „talentem“), ale může být ve skutečnosti získaná, dokonce nevědomky, nezáměrně získaná – prostě nějak již spjatá se způsobem komunikace s jinými subjekty téhož druhu, tedy již s navázání sociálních a jazykových vztahů. (Rozlišit obojí bývá nejen obtížné, ale často i pochybné či zpochybnitelné.) Chybí-li genetické předpoklady, je náprava nesnadná nebo dokonce vyloučená. Získat předpoklady negenetické lze jen v určitém rozsahu osobního duševního života; některé je třeba získat co nejdříve po narození (otázkou dosud nevyřešenou je, zda není některé z nich zapotřebí získat ještě v průběhu embryonálního údobí, přičemž je třeba brát v úvahu i to, že – podle Portmanna – je lidské embryonální údobí rozděleno na intrauterinní a extrauterinní), u některých však se ukazuje jako důležitá také dosavadní zralost duševní, která souvisí s celkovým vývojem dítěte. Zdá se tedy, že některé podmínky zdatného a úspěšného filosofování je třeba splňovat „včas“, tj. nikoli předčasně a nikoli opožděně, má-li takové podnikání mít základní šanci.

(Písek, 150417-1.)

<<<

>>>

Subjekt a vědomí sebe

Svůj subjekt si musí každá „pravá událost“ (= pravé jsoucno) ustavit sama; a to je nepochybně možným zdrojem nejen růzností, ale také chyb a případně omylů. To má velký význam zejména na lidské úrovni, tj. na úrovni, která umožňuje subjektu, aby si sám sebe nějak uvědomil, aby si o sobě udělal nějaký dojem (a pokud možno větší jasno). Přitom, jak si subjekt uvědomuje sám sebe, jak sám sobě rozumí, jak se chápe, také se nějak hodnotí, posuzuje, a právě toto sebe-posuzování a sebe-hodnocení může mít jednak různou povahu, jednak větší nebo menší vyváženost. Právě ona „vyváženost“ se u člověka stává vážným problémem: jde totiž o to, jak se nepřeceňovat, ale ani nepodceňovat (a to v různých směrech a oborech). Zvláštní podoby nabývá tento problém třeba v křesťanské tradici, kdy dochází často k sebeponižování jak „před Bohem“, tak před lidmi. Tak už sama volba cílené chudoby může být chápána jako zásluha před Bohem, nebo naopak úspěšnost podnikání jako „boží požehnání“. Navenek projevovaná skromnost až submisivita může v hloubce skrývat nepřiměřenou náročivost a neúměrné sebe-nadhodnocení. To, že si každý člověk musí ustavit a vždy znovu přestavovat sám sebe jako subjekt, vůbec neznamená, že vždycky ví, co dělá a za jakým (konkrétním) cílem. Zejména pokud jde o takové konkrétní cíle se otvírá často rozpor mezi zcela nekontrolovaným a nepřiměřeným sebe-vědomím a sebe-klamem. Každým svým činem (a možná jiným způsobem dokonce každou svou myšlenkou) rozhoduje člověk sám o sobě, ale nejčastěji aniž by to opravdu kontroloval; někdy dokonce naopak pokus o takovou sebekontrolu může přímo ústit jak v sebeklamu, tak ve vážné hluboké vině, kterou si jednající (a myslící) člověk třeba ani neuvědomuje.

(Písek, 150421-1.)

<<<

>>>

Budoucnost a minulost

Našel jsem (u D. Lodge, s. 192) český překlad citátu, jehož autor nebyl uveden (nejspíš nějaký anglický klasik): „Dvě je světů, mezi nimiž bloudím, jeden mrtvý, druhý před zrozením.“ Po mém soudu je tím skvěle vystižena situace každého tvůrčího člověka, který nemůže a nechce dál pokračovat v tom, co tu už bylo (a je), ale jen tápavě se pokouší o něco nového. Zároveň tím je zřetelně vysloveno, že problém „nového“ a „novosti“ nemůže být redukován na nové jednotlivosti, ale že musí být – alespoň čas od času – chápán celostně, široce, světově. Doba, která nechá své vůdčí tvůrčí postavy „bloudit“ mezi mrtvou minulostí a ještě nezrozenou budoucností, je doba přechodná. A z té nelze uniknout, utéci – a nelze jí ani nedbat.

(Písek, 150424-1.)

<<<

>>>

Minulost a její zkoumání

Na současné astrofyzice a vůbec teoretické fyzice je s výjimečnou zřetelností charakteristické, jak postupuje od pozorované „současnosti“ (kterou navíc problematizovala) do stále vzdálenější, hlubší minulosti. Už z toho přece musí být patrná nepřírozenost takového výkonu: je to celé nějak proti životu a jeho pochopení, neboť život jde přece kupředu, míří do nejbližších příštích chvil a tím do budoucnosti. Obrácený postup může mít jen omezenou validitu, a právě tyto meze je třeba odhalit a přezkoumat.

(Písek, 150425-1.)

<<<

>>>

Utopie a dnešek

Utopie dnes jako slovo nemá dobrý zvuk, ale je to možná chyba. Bylo by nepochybně chybou, kdybychom si dělali jenom obrazy toho, jak jinak se mohly dějiny vyvinout, kdyby bývalo nedošlo k tomu či onomu, nebo naopak kdyby došlo k tomu či onomu. Odhady toho, jak by se mohly třeba některé části (součásti) Vesmíru vyvíjet v budoucnosti, jsou neméně významné, ovšem za předpokladu, že se neomezíme jen na odhady založené na setrvačnostech odpozorovaných v minulosti (a jen protažených do podoby budoucích trendů). Ještě významnější je (resp. by mohl být) obdobný přístup k dějinám, tj. k určitým dějinným fenoménům.

(Písek, 150426-1.)

<<<

>>>

Osvícenství jako ne-víra (či deficit víry)

Jacques Derrida jednou (7333, s. 177) řekl, že vidí Freuda jako osvícence, který jako kdyby nedokázal věřit v osvícenství (ukazuje to např. na tom, jak věří i nevěří v pokrok). Myslím, že tato skvostná charakteristika může postihovat nejen Freuda, ale četné jiné myslitele (mimo jiné i mého přítele Bedřicha L.). V jistém smyslu to však platí dokonce o samotném osvícenství, které se právě zdá postrádat onu zmíněnou „víru v osvícenství“ a zůstává na povrchu, např. u nálady, módy apod. (a možná že právě to se snaží vynahradit jakousi násilností).

(Písek, 150427-1.)

<<<

>>>

Obecné a jednotlivé

Pojmové myšlení je založeno na tom, že můžeme jednotlivosti mínit jen s ohledem na to, co je jim společné resp. čím se sobě navzájem podobají. To zároveň znamená,

že se odhlíží ode všeho, čím se od sebe jednotlivosti liší a co je na nich (nebo u nich) zvláštního. A o tom odhlížení od zvláštností (a tedy zamlouvání zvláštností) mluvíme jako o abstrahování. Uvážíme-li povahu tohoto přístupu, musí nám být jasné, že kdykoli chceme myšlenkově, tj. v této souvislosti pojmově, uchopit něco zvláštního nebo jedinečného (ergo opravdu, „konkrescentně“ skutečného), spousta zvláštností našemu uchopení nutně uniká. Již z toho musí být patrné, že pojmové myšlení (dosavadní) přes své obrovské výhody bude mít jisté meze, za kterými přestává být funkční. Tato potíž je významnějším myslitelům známa už odedávna, takřka hned od počátků filosofického myšlení. Proto se také již odedávna objevují způsoby (metody), jak zmíněné nedokonalosti čelit a jak ji překonat. Až dosud se však nic „systémového“ nezdařilo, a každý, kdo chce postihnout něco jedinečného, unikátního, sahá ať chce nebo nechce, k narativitě. Řešením nemůže být (jak ve sporu o univerzálie navrhovali nominalisté) obecniny prostě popřít jako pouze myšlené, jen subjektivně konstruované. Podobnosti mezi věcmi jsou skutečné, ale skutečnost věcí není založena na jejich podobnosti, která by musela být důležitější. Každá věc (každá skutečnost) musí napřed být, a teprve pak se může jinými věcmi (jiným skutečným) v něčem podobat (nebo v něčem nepodobat).

(Písek, 150501-1.)

<<<

>>>

Gravitace a „prak“

Za určitých okolností může dojít k tomu, že nějaká planetka, eventuálně měsíc, a dokonce celá planeta mohou být vyvrženy (vymrštěny) ven ze své soustavy. Ale něco podobného se může stát i hvězdě; jeden způsob (jsou i jiné) spočívá v tom, že dvojhvězda je přitahována černou dírou, jedna hvězda je dírou pohlcena, druhá naopak vymrštěna do vzdáleného vesmíru. Nejnověji bylo zjištěno, že se něco analogického může stát celé galaxii, ba hned několika galaxiím, totiž že jsou vymrštěny ven z kupy galaxií, k níž původně náležely. (viz zprávu Františka Martinka ex: zdroj: <https://www.cfa.harvard.edu/news/2015-12>.) Je to docela zvláštní doklad toho, že gravitace funguje někdy jinak, než bychom si představovali, totiž nejen k zahušťování (plynů, později vůbec hmoty a tvorbě hvězd, eventuálně hvězdných skupin atd.), nýbrž právě také naopak k narušování izolovanosti určitých částí vesmíru a využití možnosti jakési ‚komunikace‘ mezi velice vzdálenými objekty, a to na různých rovinách velikosti.

(Písek, 150502-1.)

<<<

>>>

Čas - směr a pohyb

Současná fyzika už nemluví (a nemyslí) zvlášť o čase a zvlášť o prostoru, ale spojuje obé pod pojmenování „časoprostor“; čas tedy chápe jako jednu z dimenzí „časoprostoru“. Ale tato dimenze má jistou zvláštnost, jíž se pronikavě liší ode všech ostatních dimenzí (ať už míníme jen 3, či snad 10 nebo ještě víc). A tak fyzikové přemýšlejí o oné zvláštnosti času, která spočívá v tom, že čas je „nevratný“, tedy že

má „směr“. Ve všech ostatních dimenzích se můžeme pohybovat, jako kdyby ony samy stály, jako by se samy nehýbaly, ale v čase se nemůžeme pohybovat, jak bychom třeba chtěli, ale máme dojem, že se čas pohybuje sám a že my se pohybuje v čase a s časem, vlastně dokonce že čas pohybuje, hýbe s námi. O „prostorových“ dimenzích si nemyslíme, že se pohybují samy o sobě a bez nás (ovšem někdy to přece jen nějak záleží také na nás a na našich pohybech, ale rozhodně nemáme za to, že by tyto dimenze mohly nějak pohybovat s námi. (V závislosti na tom, jak rychle se pohybuje, se v krajních případech velkých rychlostí může stát, že se rozměry, např. délka úsečky, mohou zkracovat nebo aspoň jevit jako zkrácené; něco podobného však platí i o čase. Ale nikdy nemůžeme svou aktivitou způsobit, že dojde k obrácení směru („toku“) času. To je dost divné, protože si nedovedeme dost představit, že čas by mohl být „něčím“, co by se mohlo pohybovat a co by tedy mohlo mít nějaký směr svého vlastního pohybu. všechno, co se děje, se děje podle tohoto „toku“ času a je proto zcela nevratné. Existují ovšem takové pohyby nebo aktivity apod., které jsou schopny se stále znovu opakovat (něco jako pohyby v kruhu). Podrobnější zkoumání nám však vždy ukáže, že naprosto přesné „opakování téhož“ přece jen není možné, protože i tam, kde se podaří najít neuvěřitelně přesné opakování téhož po nesmírně dlouhá období, přece jen dochází k něčemu jako „stárnutí“ (třeba v případě reliktního záření; to je krajní příklad, jinde je to mnohem zřejmější).

(Písek, 150503-1.)

<<<

>>>

Život mimozemský

Otázka po původu života ve vesmíru byla většinou (a dosud bývá) položena v souvislosti s problematickými předpoklady, totiž především tak, jako by život k vesmíru nepatřil a jako by musel být do vesmíru vložen ‚odjinud‘ (eventuelně přímo z „nicoty“ resp. jako speciální typ ‚fluktuace vakua‘). Chyba tohoto předpokladu se týká vzniku vesmíru vůbec a všeho, co v něm vzniklo, je a také eventuálně zaniká. Lépe musí být otázka položena tak, zda, proč a s jakou pravděpodobností mohou živé bytosti vznikat v tomto vesmíru, který – jak předpokládáme – je původně (a po velmi dlouhá období) bez života. Připustíme-li totiž, že tento vesmír je schopen vývoje a také pokroku, tj. že v něm může fungovat vedle entropie (pozitivní) také negativní entropie, pak nám stačí obecná tendence v přechodům od stavů pravděpodobnějších k stavům méně pravděpodobným, a nemusíme se ptát po „konkrétních“ emergencích (či po vzniku toho či onoho nového, které tu dosud nebylo). Z téhož důvodu také není důvodu, proč očekávat, že mimozemský život, pokud jej někdy objevíme či pokud se s ním setkáme, bude podobný tomu pozemskému. v něčem se mu možná podobat může, ale je vysoce pravděpodobné, že bude založen na jiných „genetických kódech“. Při všem respektu k výkonům na matematice založené současné teoretické fyziky a kosmologie poznáváme stále zřetelněji, že sledování obdobností, pravidelností a tzv. zákonitostí poznáváme jen některé stránky skutečnosti, zatímco ty druhé stránky nás vždy znovu překvapují povahou jedinečností (unikátností), výjimečností a vůbec rozsahem kvalit, které nejsou nijak kvantifikovatelné a ani přibližně kalkulovatelné. Tak, jako jsou do všech detailů nekalkulovatelné a nepredikovatelné osudy třeba jednotlivých planet (nebo

planetek, dokonce meteoritů a komet), hvězd, hvězdokup, galaxií a kup galaxií atd., a to přes všechny pravidelnosti či „zákonitosti“, které přitom vůbec nemusí být porušovány (ani narušovány), tak to podobně tím spíš platí o povaze života a eventuálních mimozemských živých bytostí.

(Písek, 150506-1.)

<<<

>>>

Jednotlivost a „subjektnost“

Běžná zkušenost (kterou si ovšem v tomto rozsahu uvědomují jen dospívající a dospělí): ve světě je mnoho „věcí“, „skutečností“, a některé si jsou podobné, takže si je můžeme plést (a pak se rozhodujeme podle některých pro nás významných znaků). Některé takové „věci“ (skutečnosti) si naopak musíme z větších okruhů jakoby vykrojit, vystříhnout, a také v tom se můžeme mýlit. Proto má smysl se blíže dotazovat, jak to vlastně s tou mnohostí věcí je, zda to závisí jen na nás (a zda ve skutečnosti je všechno jen jakési jediné „jedno“, hen kai pan), nebo zda některé „věci“ či „skutečnosti“ opravdu mají jakousi svou vlastní „jednotu“, zatímco na nás zůstává pouze, abychom tuto jednotu správně rozpoznali a naopak abychom ji chybně nepředpokládali tam, kde žádná není. To ovšem znamená dvojí: musíme si uvědomit, že samostatnost a svébytnost neznamená izolovanost od ostatních „věcí“ či „skutečností“, ale že ani tam, kde opravdu nalézáme souvislosti, neznamená to (nemusí to znamenat) ještě žádné skutečné sjednocení, opravdovou integritu. (Vše nějak souvisí se vším, ale to ještě neznamená nebo nemusí znamenat, že všechno – samo sebou – tvoří nějakou opravdovou jednotu.) Nejlépe se to ukazuje na živých bytostech: živá bytost je vždycky nějakou jednotou, ale přesto zůstává ve vztazích ke svému okolí, tj. není – jakožto „jedna“ – od svého okolí v naprosté izolaci, ale často může žít a prosperovat právě jen v určitém prostředí (a tedy v závislosti na něm), zatímco v jiném nikoli. Vztahy nebo souvislosti musíme tedy rozlišovat podle toho, zda umožňují či dokonce zakládají nějakou vyšší jednotu, nebo zda jde o pouze nahodilé vztahy vnější povahy, které by mohly být také docela jiné, ale které pro danou situaci jsou nezbytné.

(Písek, 150507-1.)

<<<

>>>

Stvořitelství zvnějšku a zevnitř

Myšlenka stvořitelství je prastará a je nepochybně založena na lidských zkušenostech s přetvářením a utvářením různých užitečných statků a předmětů. To však zároveň předznamenává jistou její předsudečnost, protože člověk nemůže „vyrobit“ něco v takové úplnosti, že by k tomu nemusel použít něčeho jiného, co sám nevyrobil. (Tak třeba i v bibli najdeme obraz Boha jako hrnčíře, apod.) Proto je myšlenka „stvoření z ničeho“ tak principiální, ale zdá se, že nikdy nebyla domyšlena až do posledních důsledků. Ukazuje se totiž, že chybná je sama představa (myšlenka), že Stvořitel může mít „proti sobě“ nějakou „nicotu“, k níž svým stvořitelským aktem přistupuje zvnějšku čili „odjinud“; eventuálně jako by „nicota“

měla nějaké své „jinde“, které by bylo mimo ni či „před“ ní. V takovém případě by to umožňovalo i vztah podivně obrácený, totiž že „nicota“ by byla nitrem, niterností (ovšem „ryzí“ niterností), kdežto Stvořitel by byl vnějškem, něčím jí vnějším, něčím „před ní“. Ale to právě musíme odmítnout; Stvořitel (event. Bůh) nemůže být chápán jako něco předmětného; zároveň však nemůže být chápán jako „nicota“ resp. nemůže být s „nicotou“ ztotožněn. Když „Stvořitele“ myšlenkově uchopíme jako ryzí niternost, zůstává nezodpověděna otázka, co je potom ta „nicota“, neboť rozhodně nemůže být pojata jako cokoli „předmětného“. V tuto chvíli to neumím pochopit jinak než tak, že nicota je budoucnost, která ještě nezačala přicházet; protože však „ryzí nepředmětnost“ chápu jako budoucnost, zdá se jako nezbytné rozlišit dvojí budoucnost: jednak budoucnost, která přichází, jednak budoucnost, která nemůže sama přicházet, ale může být uskutečňována (realizována). To je však potom aktivita, tj. ta či ona akce – a akcí je schopen pouze nějaký subjekt. „Ryží nepředmětnost“ však nemůžeme interpretovat jako nějaký „Subjekt“ (či Super-subjekt, eventuelně Proto-subjekt), neboť bychom se pak museli dotazovat po nějaké „Proto-události“, která jediná by si takový Proto-subjekt mohla (dovedla) ustavit či vytvořit (a už vůbec by se nemohla takovým Super-subjektem stát). – Zdá se, že se tady ve svých úvahách dostávám do těžko řešitelných problémů.

(Písek, 150508-1.)

<<<

>>>

Rozum a smysl

Steven Weinberg poznamenal ke konci své světoznámé knížky o „prvních třech minutách“, že „čím více vesmíru rozumíme, tím se nám stává nesmyslnější“ (4783, str. 128). To je zvláštní myšlenka, neboť se jí otvírá závažný problém: jak můžeme rozumět něčemu, co nemá smysl, co je nesmyslné? Proč vůbec můžeme mít dojem nesmyslnosti tam, kde něčemu rozumíme (tedy ačkoli tomu rozumíme)? Nesmyslnost by se nám přece měla jevit jako vzpírající se našemu porozumění. Tam, kde nám smysl uniká, máme dojem nesmyslnosti či nesmyslu. Ale je takový dojem oprávněný? Nemáme z toho spíše odvozovat, že toho víme příliš málo? Nicméně tohle neměl Weinberg na mysli, neboť dojem nesmyslnosti vesmíru se prohlubuje s naším poznáváním vesmíru. Nejde tedy o to, že toho víme málo, ale že toho na jedné straně víme stále víc, ale že nám to nějak nehraje, že to nějak nedává smysl, eventuálně – a to je právě smyslem oné jeho poznámky – že původní dojem smysluplnosti se nějak vytrácí, rozpadá, že se v tom přestáváme orientovat. Je-li tomu tak, pak nemůže hledat řešení v nových a nových poznacích, nýbrž musíme podrobit kontrole a kritice své myšlenkové prostředky, své metody, ba dokonce i některé základní pojmy, jichž užíváme. Rozum zkrátka musí být připraven opravovat sám sebe, nejenom poznatky a teorie, s nimiž pracuje.

(Písek, 150508-2.)

<<<

>>>

Aktuálnost a její původ

V situaci, kdy žijeme „ve světě“, se nám nutně jeví vše nové jako souvislé s mnohým předchozím. Předsudečná hypotéza kauzality nás pak vede k tomu, že všechno nové považujeme za produkt toho, co předcházelo. Tím však zcela obcházíme vážný, dokonce snad nejdůležitější problém, jak se vůbec něco může stát aktuálností, tj. jak může vůbec něco mít povahu něčeho, co je nyní a zde (hic et nunc). Co se vlastně děje (co se stalo) s tím, co bylo aktuální před maličkou chvílí? A jak dochází (jak vůbec může docházet) k tomu, že to, co tu bylo před maličkou chvílí, tu už není, zatímco to, co tu před maličkou chvílí nebylo, tu najednou, tj. „ted“, je? Jaký je vůbec vztah mezi tím „co“ jest, a tím, zda to je právě teď a zde, nebo to už snad bylo, či teprve bude aktuální? Pokud bychom (ve shodě s Eleaty) považovali za „jsoucí“ jen to, co „aktuálně jest“, musili bychom všechno minulé prostě škrtnout, či přesněji vůbec popřít, negovat. Ale vztáhneme-li ono „jest“ či „jsoucí“ i na to „bylé“ (minulé), zůstává neobjasněno, jak dochází k tomu, že něco, co bylo jsoucí a nyní už je bylé, přestává být aktuální, tj. jak přichází o svou aktuálnost? A podobně zůstává neobjasněno, jak něco z toho, co teprve bude jsoucí a co je nyní zatím jen „budé“, svou aktualitu získává?

(Písek, 150515-1.)

<<<

>>>

Subjekt - být subjektem

Především se nesmíme nechat svést myšlenkou, že ‚být subjektem‘ může být nejen kdokoli, ale také cokoli. A ovšem zcela odložit musíme pojetí, jako by „být subjektem“ znamenalo jen vcítit se, vcítovat se, vmýšlet se do někoho či do něčeho, jako bychom byli na čímsi nebo jakémsi jiném místě než svém, odkud se otvírají (resp. odkud by se otvíraly) perspektivy takového „jiného“ subjektu. Chyba takového přístupu spočívá v tom, že nebereme jiný „subjekt“ než svůj (tj. sebe) dost vážně, že nám nejde opravdu o to, jak to je „být subjektem“ a co to vlastně znamená, že dost bezmyšlenkovitě vnášíme něco ze svého „býti subjektem“ do jiných subjektů a vůbec pravých jsoucenců, pravých událostí. Ve skutečnosti nezáleží primárně na nás, zda můžeme předpokládat nějaké jiné „býti subjektem“, tj. nějaký subjekt, někde mimo sebe, vně sebe, nýbrž když se nám něco jeví jako relativně samostatné jsoucno, samostatná skutečnost, jeví se nám to buď správně a právem, nebo nesprávně a neprávem. Tážeme-li se tedy, co to znamená „být subjektem“, nemůžeme zůstat jen u toho, co se nám jeví; to je základním výsledkem rozpoznání falešnosti a předsudečnosti třeba animismu nebo nejrůznějších mytologických „bytostí“. Stejně falešný a předsudečný by byl (resp. je) předpoklad, že nic takového jako „subjekt“ ve skutečnosti neexistuje.

(Písek, 150517-1.)

<<<

>>>

Událost a její subjekt

Původ (vznik) subjektu nemůžeme odvozovat z ničeho prostě jsoucího (ostatně nepovažujeme nic, co je jenom „dáno“, za opravdu skutečné); proto nemůžeme dění

subjektu (subjekt se děje, v jistém smyslu můžeme o subjektu mluvit jako o ‚události‘) jako o předcházejícím samu událost, jejímž je subjektem. Je to událost, která si tvoří, vytvoří, ustavuje a eventuálně proměňuje svůj subjekt, takže událost (ve smyslu „býti událostí“) předchází subjektu (předchází příslušnému „býti subjektem“). Tím se však před námi otvírá závažný problém: čím je událost, která si ještě nevytvořila svůj subjekt? Vidím jen jedinou možnost: je to událost jen virtuální, která nevstoupila do žádných skutečných vztahů k jiným událostem resp. vůbec k nějakému svému prostředí. Je to zkrátka událost bez prostředí, bez okolí, bez jakéhokoli vztahu k něčemu jinému. A proto to je také událost, která není schopna se k sobě vztáhnout, ve svém průběhu se zčásti k sobě vracet, tedy také neschopná (aspoň zatím) se stát subjektem nebo ustavit (vytvořit) svůj subjekt. Má-li si taková událost svůj subjekt ustavit (vytvořit) resp. má-li se sama stát subjektem (zatím držíme obojí formulaci), musí navázat vztahy s jinými událostmi resp. se svým okolím (prostředím). A to znamená, že na ně musí reagovat; a protože každá reakce je nutně akcí, musí taková událost být schopna akce či aktivit; a k tomu právě potřebuje začít ustavovat svůj subjekt. Neboť každou akcí, každou aktivitou zasahuje událost nejen své okolí, ale dostavuje či do-ustavuje, proměňuje svůj subjekt (event. sama sebe jakožto subjekt). Zbývá řešit problém, jak vlastně může docházet k proměně virtuální události v událost „reálnou“; obojí jakoby „vnější“ popis nějak nedostačuje pro naše porozumění: jak může navazovat vztahy (interakce) se svým okolím, a jak může začít ustavovat svůj subjekt (resp. začít se stávat sama subjektem).

(Písek, 150517-2.)

<<<

>>>

Subjekt a předmětná skutečnost

Právem se už delší dobu ozývaly kritiky, že subjekt byl bezdůvodně nebo nedostatečně zdůvodněně situován mimo skutečnost, k níž se pak vztahoval (srovnej např. Wittgensteinův obrázek). Ovšem když na druhé straně subjekt zařadíme mezi jiné skutečnosti do téhož „světa“, pak jako by se měnil v „objekt“, tj. jako by přestával mít tu schopnost se k jiným skutečnostem (aktivně) vztahovat. Výsledkem takových úvah je rozpoznání, že subjekt musí mít nějaké bytostné spojení se světem skutečností, že však sám musí mít také nějakou stránku, která jen za jednu ze skutečností (vnitrosvětých skutečností) nemůže být považována. Obvykle to bývalo chápáno tak, že subjekt je aspoň zčásti schopen se postavit mimo svět věcí, takže za pouhou věc, za pouhý předmět nemůže být považován ani na ně redukován. Bývalo to někdy také formulováno tak, že subjekt svět skutečností přesahuje, transcenduje. Ani to nelze považovat za dost vhodné, protože se to zdá předpokládat, že subjekt se stává subjektem teprve svým aktivním přesahováním (transcendování vlastně znamená přelézání, přešplhávání – odvozeno od scando). Všechno však se zdá ukazovat, že onen pozoruhodný vztah subjektu k jiné skutečnosti musí odlišností subjektu začínat, nikoliv se od skutečnosti odlišovat, od ní odstupovat, dosahovat od ní distance až dodatečně, až potom, až nakonec. A tak můžeme uzavřít: subjekt své distance „dosahuje“ resp. svou distancí „disponuje“ již od samého počátku svého událostního (aktivního) vztahování k jiné skutečnosti. Subjekt ne-stojí „ven ze světa“, nýbrž spíše „ven ze sebe“ a „do světa“ kolem sebe.

A právě proto musíme počítat s tím, že se subjektem vztahujícím se svou aktivitou ,ven' teprve stává, ale že jím není původně.

(Písek, 150517-3.)

<<<

>>>

Subjekt a akce

Pojem subjektu musíme rozšířit všude až tam, kde můžeme důvodně předpokládat nějakou skutečnou (opravdovou) aktivitu (tedy něco jiného, něco víc než setrvačnost). Jako opravdovou aktivitu chápeme nějaké dění (nějakou část dění), které nevyplývá z jiného dění, tj. které není následkem něčeho předchozího. Nutnou součástí každé opravdové akce je cosi nového, co nemůžeme odvodit od ničeho předmětně již daného, nýbrž právě jen od subjektu. Subjekt je tedy původcem každé skutečné, opravdové akce. Necháváme tedy zcela stranou představu kauzalistů a veškeré formy „vlivu“ chápeme jako výsledek reakcí subjektů a tedy akcí, neboť každou reakci chápeme jako akci, rozumí se jako něco nového, nikoli jako následek něčeho jiného. Jeden problém však musíme evidovat jako neřešený: odkud takový subjekt bere tu svou akceschopnost či lépe tu „akční sílu“, „akční mohutnost“ či „mohoucnost“? Že žádná akce nemůže startovat bez subjektu, to je snadno pochopit, ale problémem je přece sám subjekt se svou schopností či mohoucností takovou akci nastartovat?

(Písek, 150521-2.)

<<<

>>>

Subjekt ≠ substrát

Už přinejmenším od Aristotela je považováno za nezbytné, aby jakákoli změna probíhala pouze na nějakém podkladu, který se nemění (*hypokeimenon*, do latiny přeloženo jako *subiectum*, jindy jako *substantia*). Tento předsudek či spíše falešný předpoklad vedl ještě před několika staletími k hledání tzv. světového etéru jako „podkladu“ či „substrátu“ šířících se světelných vln. Pak se zjistilo, že energetická kvanta, chovající se jako vlny, žádný vlnící se podklad (substrát) ve skutečnosti nemají. Slovo „podstata“, kterého bylo také a vlastně převážně užíváno pro překlad termínu *substantia*, dostal časem nový význam: stal se označením něčeho obecného na rozdíl od zvláštního. Teprve vlivem jazykové praxe (v různých jazycích, jak se zvyklosti ustalovaly, konkrétně stále častějším užíváním termínu „subjekt“ v gramatickém významu (třeba v českém překladu „podmět“) ve spojení s aktivitou, se začal ustavovat nový význam slova, které už nebylo vztahováno k čemukoli, o čem lze něco říci, nýbrž specificky k člověku, tj. k subjektu lidskému. Teprve mnohem později (a opět nezáměrně) začalo být slova „subjekt“ užíváno v podobném smyslu i na jiné živé bytosti, a to právě v souvislosti s jejich aktivitou a spontaneitou.

(Písek, 150522-1.)

<<<

>>>

Změna, dění, událost

Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že je vše podrobena proměnám, změnám; vše se mění, všechno je v pohybu – jak ostatně řekl už dávný Hérakleitos. Některé změny jsou rychlé, jiné pomalé; některé změny jsou pro nás významné, jiné se nám zdají být – v závislosti na našich zájmech a potřebách – nedůležité. Obecně vzato máme tendenci se zajímat o změny nepříliš rychlé (ty nejrychlejší ostatně vůbec nejsme schopni vnímat), a těm velmi pomalým věnujeme svou pozornost pouze jako materiálu, z něhož jsme schopni něco vytvořit (a máme zájem na tom, aby náš výtvar trval a sloužil aspoň nějakou rozumnou dobu). Tak dochází k tomu, že stavíme proti sobě změnu a trvání, ale to jen z praktických důvodů, tedy jen v rozsahu našich zájmů. Kdysi došlo k docela zvláštní změně v našem vnímání a hodnocení změn, to když si někteří lidé začali všimnout změn na obloze: východ, zenit a západ Slunce, východ, zenit a západ Měsíce, vycházení a zapadání hvězd obecně a některých hvězd zvláště apod. To ovšem šlo o změny zvláštní povahy, totiž o pohyby, při kterých to, co se pohybovalo, zůstávalo zároveň v jakési své trvalosti, zdánlivé neměnnosti. Velmi brzo jsme se totiž naučili rozpoznávat změny něčeho, co jakoby zůstává mimo změnu, a změny, při kterých se něco proměňuje v něco jiného, odlišného. Pohyby třeba listů na stromech nebo stonů trávy apod. nás upoutají teprve tehdy, když se zdají naznačovat, že jimi někdo hýbá, tedy když se zdají poukazovat na něco jiného, dalšího. Jinak řečeno, zajímá nás taková vlastně nezajímavá, nedůležitá změna jen proto, že nás ve skutečnosti upozorní na něco jiného, co onu změnu způsobilo. K tomu je zapotřebí rozpoznávat více než změnu, je třeba rozpoznávat celou řadu změn, které zachovávají určitou souvislost, tedy na „dění“. A ovšem také rozpoznávat souvislosti mezi různými typy dění. Jeden typ takových souvislostí je mimořádně zajímavý (a pro člověka perspektivní), a to je rozpoznávání toho, jak změny jednoho druhu po sobě zanechávají změny docela jiného druhu jako své „stopy“. To zase předpokládá ještě něco dalšího: musíme být schopni od sebe jednak odlišovat dějové změny různých druhů, tedy rozpoznávat nejen jejich souvislosti, ale také jejich „ne-souvislosti“, jejich vzájemné ohraničení. A jakmile začneme blíže zkoumat povahu ohraničení změn, dostáváme se k významnému pojetí událostnosti a událostí. Nejčastěji sice to záleží na nás, kde ty hranice vidíme resp. kde je stanovíme, ale i v takových případech to nebývá zcela subjektivní a svévolnou záležitostí, ale má to větší nebo menší „dobrý smysl“. Nakonec se tedy dříve nebo později dostáváme k pochopení a pojetí tzv. pravých událostí, jejich počátky a průběh i jejich konec jsou vskutku jejich vlastní rysy, jimž se naše rozpoznávání a chápání musí přizpůsobit.

(Písek, 150522-2.)

<<<

>>>

Body v životě

(příprava na rozhovory s V.Němcem a J.Kunešem v pondělí 25.5.15)

a) nechci o „osudech“, ani myšlenkových (žádnou „narativitu“ – ?)

- b) nechci „zpředměťňování“, tedy „o“ fii (zejména ne „o“ své)
- c) rozhovor o skutečných problémech – být u nich a v nich
- d) vždycky jsem se nechával silně ovlivňovat (inspirovat) od jiných a jinými (jakožto jejich podněty), ale vždy jsem to „probíral“ (selekce)
- e) „odjinud“ proto znamená v dané věci (záležitosti), nikoli v přístupu
- f) tedy ne otázky a odpovědi, ale skutečný rozhovor (a ne o dojmech)
- g) já sám jsem maximálně interesován na základních otázkách první fii
- h) co považuji za nepřijatelné: užívat stejných slov jako jiní a neupřesnit je
- i) upřesnit každé stěžejní užití slovo neznamena ztížit, ale usnadnit dohovor (Písek, 150524-1.)

<<<

>>>

Náhoda (štěstí)

Dost rozšířené přísloví praví, že štěstí (eventuelně náhoda) přeje připravenému. Jak tomu u takových pořekadel bývá, jde o formulaci víceznačnou, a právě proto to stojí za bližší rozbor. Jde o částečnou pravdu; a částečná pravda je lež nebo omyl. Nicméně díky náležitě kritické analýze se můžeme pokusit o oddělení pravdy od omylu (nebo lži), neboť směsice pravdy a nepravdy nikdy není tak kompaktní, aby analýza nebyla možná. – Pod „náhodou“ máme na mysli nikterak neplánovanou sestavu věcí a okolností, tedy jakousi „skrumáž“, která sama o sobě žádným směrem neukazuje, natož aby tím směrem sama vedla, aby se sama tak pohybovala, aby tak (eventuelně k něčemu) mířila. Z toho vyplývá, že „připraveností“ tu nelze rozumět nějakou ochotou se přidat k nějakému pohybu, který tu už je jako „skutečný“ (tedy k něčemu vedoucí), čili využít takového pohybu k vlastním (omezeným) cílům, nýbrž že do směsice nahodilostí onen „připravený“ subjekt může svými aktivitami „vložit“, „vsunout“ něco nového, co podle okolností může mít větší nebo menší vliv na to, co tu už bylo a dosud je (zbývá jako relikv minulého). V případě, že tento vliv je větší, jeví se ono „nové“ (většinou spolu s oněmi relikv) rovněž jako nahodilost, takže musíme principiálně rozlišovat „nahodilosti“ dvou zcela odlišných typů, které se však v naprosté většině případů jeví jako spolu smíšené.

(Písek, 150524-2.)

<<<

>>>

An-sich a für-sich

Poznámky z dnešní diskuse (s Vaškem Němcem a Honzou Kunešem).

Problém tzv. „an-und-für sich“: rád bych byl „an sich“, ale žiji (a jsem) ve Vesmíru, který na žádné „an-sich“ není zařízen. A vůči „für-sich“, konkrétně „für mich“,

chovám jistou nedůvěru. Jde daleko spíš o to, být „für den Anderen“ (resp. für die Anderen); vlastně ani jinak „být“ ve skutečnosti nelze. A tohle platí univerzálně, nejen pro mne, ani jenom pro lidi (pro člověka). Ani žádný atom není a nemůže „být“ „an-sich“, neboť nikdy není „an-sich“, nikdy nemůže být poznáván jako izolovaný od ostatních skutečností (atomů, ale nejen atomů). Zabýváme-li se myšlenkově nějakou skutečností (event. pravým jsoucnem) tak, jak je „an sich“, znamená to eo ipso, že se jí zabýváme jakožto virtuální, jako modelem a nikoli jako opravdovou skutečností.

(Písek, 150525-1.)

<<<

>>>

Atom a subjekt

Leukippos a Démokritos byli první presokratci, kteří myšlenkově pracovali s „modelem“ (intencionálním předmětem) toho, co je nejmenší, ale co už dále nelze dělit na něco ještě menšího. To jim pak spadalo do totožnosti s předpokladem vnitřní nestrukturovanosti, vnitřní homogenity (= plnosti) něčeho, co není pouhým bodem. Tím ovlivnili v mnoha směrech řadu dalších myslitelů, kteří jejich myšlenku převzali, ale opravovali a upravovali ji pro nové kontexty, které mezitím přinesla doba. Tak například ta myšlenka, že dělení (sekání, rozbíjení) do nekonečna není možné, ale že jsou jakási nejmenší jsoucna, která už dále rozdělovat či rozbíjet nelze, byla v jistém smyslu převzata, ale po jistých úpravách. Když se ukázalo, že „atomy“ v novém smyslu mají vnitřní strukturu, ba že vnitřní strukturu mají i jádra atomů, výsledkem nebylo nalezení něčeho opět nerozseknutelného, nerozbitného, nerozložitelného, ale ještě menšího, nýbrž nové světlo bylo vrženo na samo ono rozbíjení, rozsekávání jako nezbytného dodávání energie tomu rozbíjenému, která někdy vede de facto k utváření nových částic nebo kvant, která nejenom že lze znovu rozbíjet, ale která se někdy dokonce dost rychle rozpadají sama, jakoby samovolně. Tak se ukázalo, že energie nezbytná k takovému rozbití „ostřelováním“ je zcela souměřitelná s energií toho, co je ostřelováno, ba že někdy musí být i mnohem větší.

(Písek, 150527-1.)

<<<

>>>

Logika a naše návyky

Krásným příkladem toho, co je jen zdánlivě správné v našem úsudku, zatímco zdrojem chyby není logika, nýbrž nesprávný, byť zamlčený předpoklad, je myšlenka dělitelnosti nějakého jsoucna na dvě nebo více jsoucích částí (a pak další dělitelnosti těch částí atd.). Poprvé se tato předpokladem zatížená myšlenka objevila již ve starém Řecku (u atomistů). Po dlouhé věky měla silný vliv na pozdější evropské myšlení, ale zdá se, že nikoho nenapadlo, že rozdělit živou bytost na dva nebo více dílů znamená ji usmrtit, a zbavit života nejen ji, ale i ty části. A vlastně zbavit ji „skutečností“, neboť pouhá hromada může sice něco připomínat (pokud nějaké takové „něco“ máme pro srovnání k dispozici), ale to, jak vypadá a co připomíná, je jen zdání (a to zdání pro nás), ve skutečnosti to je jen a jenom hromada. A ta je pochopitelně dělitelná. Jakmile připustíme, že to je něco víc než „pouhá hromada náhodně

rozházených věcí“, přestává platit, že tu je možné nějaké dělení, která by ono ještě nedělené nerozbilo, nelikvidovalo, nepopřelo.

(Písek, 150527-2.)

<<<

>>>

Čísla a počítání

Všechna čísla jsou vlastně lidským výmyslem; pouhým pozorováním, vnímáním, viděním nenajdeme ani nezjistíme ve světě kolem sebe žádné číslo. Přesto jsme od malička přesvědčeni, že nejsou jen jednotlivé věci, ale také skupiny a tedy počty věcí. To vedlo už v dalekém dávnověku k rozpoznávání alespoň malých počtů věcí od velkých (v některých primitivních lidských kmenech se dodnes nebo donedávna zachovalo „počítání“ ve smyslu rozpoznávání jednoho od dvou a od mnoha („jedna, dva, moc“). To je ovšem stále ještě daleko od rozpoznávání „počtu“ ve smyslu „čísla“. „Číslo“ (řecky *arithmos*, latinsky *numerus*) bylo jako intencionální předmět (objekt) chápáno v oddělenosti od počtu čehokoli, tj. jako něco samostatného (nebo aspoň co lze chápat, „pojímát“ jako něco samostatného). Ještě dlouho před starými Řeky bylo pěstováno počítání s relativně velkými počty (číslly) v astronomii (tehdy ještě neoddělitelné od astrologie) a zejména v souvislosti s tvorbou kalendářů; porůznu najdeme dokonce různé druhy měření a tudíž porovnávání počtů něčeho netotožného (prstů na roce nebo noze, délky provazu nebo látky, kroku nebo vzdálenosti cíle apod.); odtud nejstarší pokusy o kvantifikace. První pokusy o stanovení „pojmu čísla“ lze však spojovat až s prvními reflexemi „filosofického“ typu, tj. se současným ustavením myšlení „filosofického“ a „geometrického“.

(Písek, 150601-1.)

<<<

>>>

Život mimozemský

Život, jak jej známe, je zároveň snadno ohrožitelný, ale zároveň takřka nevyhubitelný. Vstup prvního člověka na povrch Měsíce a jeho tamní první kroky byly jednak obrovským, ale krajně riskantním úspěchem, ale zároveň připomínkou až neskutečné nepatrnosti tohoto úspěchu v porovnání s rozsáhlostí miliard galaxií a jejich vzájemných vzdáleností. To zajisté muselo vést k tomu, že se lidé (člověk, lidstvo) začali tázat, jaké je vlastně místo a jaký je význam života ve Vesmíru, tedy nejen jaké je místo a význam člověka či lidstva ve Vesmíru. Po pravdě řečeno, dodnes nevíme, vyskytuje-li se život i na jiných planetách naší sluneční soustavy, natož na nějakých exo-planetách. Ale jsme nakloněni přesvědčení, že oživenost je v našem Vesmíru mnohem rozšířenější, než jsme se kdysi domnívali. A protože ze zkušenosti s naší domovskou planetou víme, že zdejší životní formy nežijí vždy v symbióze, ale často v tvrdém boji nebo alespoň v nepřátelství, musíme si klást otázku, zda pro nás nějaká cizí životní forma odjinud z Vesmíru nemůže být fatální; a ovšem zda naše životní formy, přenesené někam jinam ve Vesmíru, nemohou představovat neměně fatální nebezpečí, byť bylo třeba naprosto nezáměrné.

(Písek, 150606-1.)

<<<

>>>

Bylost a „minulost“ / Minulost a „bylost“

Jako „minulé“ označujeme to, co se „už“ stalo a co „už není“, ale ,je‘ tedy ,jen‘ minulostí. Ale obvykle to chápeme příliš zjednodušeně a zejména to nedomýšlíme do důsledků. Kdyby to, co se už stalo a je tedy minulostí, bylo „pouhou“ minulostí, tedy něčím, co „už není“, mohlo by to snad znamenat, že to „prostě není“, že to už není skutečné? Jak by potom bylo možné, že někdy určitá minulost (tj. něco, co se už stalo a vlastně už pominulo) nás stále ještě tíží jako nějaké břemeno? Jak se vlastně něco, co „už není“, může ,stát‘ břemenem a zatížením? (A jak se naopak něco, co aktuálně „jest“, může ,stát‘ minulostí, tedy něčím, co není?) Je vůbec možné, aby něco, co je (a bylo) skutečné, zcela pominulo, aby se stalo „ničím“? – A na druhé straně: kdyby minulost byla jen tím, co už není, nebo kdyby z ní ,skutečně‘ zůstávaly jen ty reliktů či stopy, ja bychom na ni mohli „navazovat“, jak by nás mohla spolehnout, orientovat a dokonce inspirovat? Tak jako si každá událost podržuje a udržuje svou vlastní minulost, tj. bylost, tak si jakýmsi kolektivním ,dílem‘ či úsilím (a nejen setrvačností) dějiny podržují a udržují to, co se už stalo, ale bez čeho by ta aktuální přítomnost nebylo možná (anebo by vypadala docela jinak).

(Písek, 150606-2.)

<<<

>>>

Kvantifikace - předpoklady implicitní

Máme-li odpovědět na otázku, kolik jablek je na stole, musíme především vědět, co to je jablko a jak vypadá (abychom si je nespletli třeba s hruškou), a dále musíme odhlížet („abstrahovat“) od toho, že ta jablka nejsou stejně velká (a vlastně že každé je v něčem odlišné od ostatních, tj. že ta počítaná jablka nejsou ve skutečnosti docela stejná). Je sicer pravdou, že v praxi nám většinou nedělá žádné potíže odlišnosti čili nestejnosti jablek prostě odhlížet, ale má to své meze: ty odlišnosti musí zůstat v rámci jakési tolerance, tj. jistých mezí, totiž zda jde opravdu ještě o jablko (a toto rozhodnutí musí učinit právě ten, kdo jablka počítá. Prvotní hledisko je ovšem praktické: v běžné praxi nám může být jedno, pocházejí-li všechna jablka na stole ze stejného stromu nebo jsou-li všechny domácího původu apod. Naproti tomu někdy můžeme mít velký zájem na tom, aby dvě nebo tři jablka z těch na stole pocházela z jedné větve (to pak můžeme mít zájem nejenom na zralých jadérkách v těchto dvou nebo třech jablkách, nýbrž na příslušné větévce samé, takže nám nepůjde jen o vyšetí a vypěstování nových stromečků, ale o co nejvěrnější zachování celé genetické informace, tedy o naklonování určitého stromu; a to je zcela jiná věc než počítání resp. jakákoli kvantifikace).

(Písek, 150609-1.)

<<<

>>>

Filosofie ‚čistá‘ a aplikovaná

Filosofie je svou nejvlastnější povahou reflexí (a to systematickou, radikální a principiální reflexí); to ovšem předpokládá, že je vždycky reflexí něčeho jiného, buď nějaké fyzicky uskutečňované aktivity, anebo nějaké myšlenkové aktivity. (Filosofie nemůže být ze zásadních důvodů reflexí něčeho předmětného, nejen fyzicky předmětného, ale ani intencionálně předmětného.) V případě, že určité filosofické myšlení reflektuje (= podrobuje své reflexi) své vlastní myšlenkové výkony, tj. své vlastní reflektování, můžeme mluvit o čisté nebo také ryzí filosofii. Žádná filosofie nemůže začínat „čistě“ („ryze“), ale k tématice a problematice čistě (ryze) filosofické se musí někdy dost obtížně propracovávat. Na druhou stranu ovšem také platí, že žádné filosofování se neobejde bez vědomé nebo nevědomé akceptace určitých ryze (čistě) filosofických rozhodnutí; proto také jest a zůstává vždy aktuálně platným úkolem ryzího (čistého) filosofování zkoumat a odhalovat zejména ona nevědomá filosofická rozhodnutí, jaká lze (spolu s vědomými) najít v každém filosofickém podnikání, které se primárně zabývá něčím jiným, nějakými jinými aktivitami (ať už myšlenkovými nebo fyzicky prováděnými). – Jak je zřejmé, liší se značně ono pomocné rozdělení filosofování na „ryzí“ („čisté“) a aplikované od zdánlivě podobného rozdělování třeba matematiky na „čistou“ a „aplikovanou“.

(Písek, 150609-2.)

<<<

>>>

Centrální a okrajové (periferní)

Připustíme-li, že rozmanitost nevyklučuje, ale připouští místní (i časová) „sjednocování“ v tzv. „pravá jsoucna“, musíme v dalším kroku zkoumat, zda v rámci takových pravých jsoucnen jsou některé jejich „části“ či „složky“ privilegovanější než jiné, tj. jsou-li důležitější, centrálnější nebo naopak méně důležité, perifernější. Máme-li tento „parametr“ posoudit, musíme se tázat, jakým způsobem se příslušné partie či složky „celku“ na integrovanosti „celku“ podílejí. Zdá se však, že je nepochybná jedna věc: tato „důležitost“ či „míra centrálnosti“ nebude kvantifikovatelná, neboť se nebude moci zbavit nutnosti respektovat také „nepředmětnou“ stránku onoho „celku“.

(Písek, 150609-3.)

<<<

>>>

Kauzalita a nahodilost

Pankauzalizmus má za to, že nic není nahodilé (eventuelně že není „nic nového pod sluncem“); v tom smyslu je naprosto nepřijatelný. Rozšířený smysl „kauzalizmu“ počítá sice s náhodnými eventualitami, ale samy „náhodnosti“ nepovažuje za akauzální, nýbrž jen za mající své vlastní „příčiny“ resp. antecedence; domyšleno to znamená, že sice připouští různé, na sobě nezávislé příčinné řetězce, ale v čem ona vzájemná „nezávislost“ spočívá a kde se vůbec bere, zůstává neřešeno. Kromě toho

zůstává teorie (či spíše jen hypotéza) kauzality a kauzálních vztahů neschopna řešit zásadní problém jak může být něco „příčinou“ něčeho jiného, odlišného. (To dobře rozpoznal už Hume.) Připustit možnost skutečné náhody nebo dokonce vzniku něčeho nového, co ze žádných rozpoznatelných antecedencí nevyplývá (neplyne), znamená ve skutečnosti připustit, že vedle „příčin“ může být zdrojem (původcem) nějakého „následku“ také nějaká ne-příčina (což může být buď něco jiného než jsoucno, anebo to může být „nic“).

(Písek, 150610-1.)

<<<

>>>

Nahodilost a nepravděpodobnost

Tradičně se za nahodilost považuje něco, co nepodléhá žádným „vlivům“ ani „podmínkám“, tedy co nebylo ničím způsobeno či vyvoláno. To je však velmi pochybný předpoklad, protože za nenahodilé bychom museli považovat vše, co vyplývá z precedencí resp. antecedencí; už v Řecku tomu říkali „nutnost“ a „nutné“. Naproti tomu „nahodilé“ je jen něco, co nevyplývá ze žádných precedencí, co není jejich (výlučným) následkem. Jenže docela nahodilé není nic, neboť i tam, kde dojde k něčemu nahodilému, můžeme vždycky konstatovat nějaké nenahodilé okolnosti a dokonce i některé stránky oné „náhody“: k náhodě dojde vždy uprostřed řady nenahodilostí, a nejen vnějších. Máme-li to shrnout do jednoho výměru, pak platí že v našem (tj. tomto) světě není žádných rozsáhlejších jsoucnen, která bychom mohli považovat za nahodilá vcelku. Nahodilosti – pokud je vůbec akceptujeme – musíme chápat jako jakési malé nebo o něco málo větší trhlinky v pletivu toho, co přetrvává pouhou setrvačností (a to bychom ještě museli přezkoumat, jak vůbec je takové přetrvávání možné, jak je „zařízeno“ a jak nebo čím je garantováno. A tyto trhlinky můžeme označit za nahodilé: nahodilosti vstupují do světa nejrozmanitějších souvislostí, založených na reaktibilitě všech jsoucnen na všechna ostatní jsoucna.

(Písek, 150610-2.)

<<<

>>>

Vakuum fyzikální a pravděpodobnost

Teoretičtí fyzikové pracují s pojetím tzv. fyzikálního vakua; definují je nepřítomností jakéhokoli energetického kvanta a jakékoli částice. Ale přísně matematicky dokazují, že toto fyzikální vakuum není v žádném případě „nic“, ale že to je jakási fluktuující hladina, tj. nulová hladina fluktuující kolem té nuly. (Zatím se zdá, že nejde o fluktuaci symetrickou, že jenom z toho fyzikálního vakua „vyskakují“, „emergují“ virtuální částice nebo virtuální kvanta (a prý vždycky ve dvojicích spolu nějak spjatých) do „našeho“ světa. Výjimečně se však může stát, že jedna z dvojice částic „interaguje“ s nějakou reálnou částicí, pokud se ocitne v její těsné časové i prostorové blízkosti. Bylo by dobré získat nějaké srozumitelné informace o této teorii (či spíše jen hypotéze?). V minulosti jsem dokonce slyšel, že hmotnost virtuálních částic nebo energetičnost virtuálních kvant může podle „okolností“ kolísat, takže nemusí jít jen o částice subjaderné, nýbrž vlastně jakkoli veliké, jenom s tím, že čím

větší je to částice (resp. dvojice), tím kratší je její virtuální „pseudo-život“ (což kdysi otevřelo místo pro jakési mé spekulace, totiž že v případě mimořádně hmotného výtrysku by se doba pro opětný zánik mohla tak zkrátit, že by se pro jinak nezbytný zánik nedostávalo dost času - a tak by došlo k jakémusi menšímu nebo většímu „třesku“, po němž už by anihilace nebyla úplná a něco by zbylo pro „realitu“). Ovšem něco základního mi v tom zcela chybí: jak máme pochopit ony výtrysky a jejich „pravděpodobnost“ - tady by nepochybně musela být myšlenka kauzality zcela odložena stranou. Vše by bylo asi připisováno náhodě resp. náhodám; ale zároveň by museli fyzikové upustit od přísného trvání zákona (zajisté spíš „zásady“) zachování energie a hmoty.

(Písek, 150610-3.)

<<<

>>>

„Nové“ a „staré“

Kdyby muselo být všechno „nové“ ve smyslu prvotnosti, tedy nebývalosti a nezávislosti na tom, co předchází, byl by svět jen tím, co právě teď a zde „jest“ (resp. co právě vzniklo; ale co pak?). Kdyby naopak muselo všechno pocházet z toho, co tu už bylo a je, nebylo by tu žádného místa pro něco „nového“. Už z této jednoduché úvahy je zřejmé, že aby tu něco mohlo vsutku „být“ ve smyslu trvání, být jen po nějakou dobu, musí tu být k dispozici nějaký způsob, jak alespoň něco z toho, co tu právě (aktuálně) „jest“, může být jakoby „zachováno“, ale nikoli ve smyslu neměnného trvání, nýbrž ve smyslu postupné změny toho, co hic et nunc právě „jest“, v něco, co tu už bylo, ale je přesto nějak zachováno jako „bylé“, tedy „staré“ (tj. ne pouze jako minulé a prostě uplynulé, tj. beze změny zaniklé). (Poznámka: o bylosti budeme mluvit zásadně jen ve spojení s nitro-událostným děním, zatímco v ostatních případech budeme mluvit o minulosti.) V makrosvětě se zdá dostatečně fungovat to, že některé skutečnosti (některá jsoucna) si dovedou zachovávat svou relativně dlouhou trvalost s pozoruhodnou efektivitou (nejlépe to prý navenek dokáže protón, zatímco uvnitř je plný překotně rychlého dění). A tak by se zdálo, že uchování něčeho z minulosti lze prostě převést na to, že komplexní struktura velké události se sice rozpadne, ale při zachování reliktních, schopných odolávat rozpadu mnohem účinněji. Zůstává tu však problém, jak všechny ta jsoucna, schopná odolávat zubu času, vznikla jako „nová“ (jinak by přece nemohla ani zestárnout). Pokud nebudeme moci rozpoznat a identifikovat nějaké naprosto neměnné, tak říkajíc „věčné“ částice (jak si to třeba představovali atomisté), musíme dojít k závěru, že vposledu všechna jsoucna musela nějak vzniknout nebo vznikat. Teorie Velkého Třesku by v tom nemohla představovat skutečné řešení, ale byla by to vlastně jen záležitost mimořádná, vybočující z dlouhé řady malých vzniků „nového“. Tak jako vznikají malá, dokonce nepatrná jsoucna, může vzniknout i jedna velikánská vlna nových jsoucenců, která pak mohou setrvačně přetrvávat a umožňovat vznik procesů, které by jinak nikdy nemohly vzniknout.

(Písek, 150614-1.)

<<<

>>>

Filosofie a „celky“

Na rozdíl od jednotlivých odborných věd, které se musí s respektem držet mezi svých oborů, filosofie není vázána na žádný jakkoli vymezený obor svých zájmů a svého zkoumání, nýbrž musí vždycky, když se na něco soustřeďuje, pamatovat i na příslušné (někdy velmi široké) smysluplné kontexty, zásadně téma jejího soustředění přesahující. To ovšem nemůže dělat jinak, než že přece jenom mnohé z onoho „celku“ (nebo eventuelně kvazi-celku) veškerenstva musí v každé své konkrétní aktivitě (v každém soustředění) přece jen nechávat stranou, byť pouze podmíněně a dočasně. Proto se musíme tázat, co vlastně onen nezbytný ohled k „celku“ znamená a jaký je jeho vlastní, bytostný význam. Vždyť žádný myšlenkový výkon (filosofický výkon) nemůže nikdy tematizovat vše vůbec, ale musí se vždy koncentrovat na něco určitého. Proto nemůžeme vycházet jen ze závazku neztrácet nikdy vztah k celku vůbec, tj. z celku veškerenstva, ale musíme se přednostně soustředit na závazek vztahu k jednotlivým celkům jakožto celkům. Hlavní důraz je přitom položen na to, že každý skutečný (pravý) celek má nejenom svou fenomenální (vnější, „předmětnou“) stránku, ale také svou stránku nepředmětnou, „niternou“ (event.. meta-fenomenální).

(Písek, 150619-1.)

<<<

>>>

Skutečné (-nost) - významy

Význam slova „skutečný“ („skutečnost“ atd.) je třeba rozšířit:

Skutečnosti, které „jsou“ (ve význam Eleatů – „jsou hic et nunc“, právě teď a zde)

Skutečnosti, které nejsou, ale „byly“ – s těmi běžně počítáme, ale musíme je „rekonstituovat“ (obvykle na základě toho, co z nich „zbylo“ a tedy přece jen „nyň a zde jest“)

Skutečnosti, které ani nejsou, ani nebyly, ale budou (někdy v budoucnosti budou „jsoucí hic et nunc“), ale lze je „odhadovat“ na základě „trendů“ (= setrvačností)

Skutečnosti, které sice nebyly, ale nelze je ani odhadovat na základě „trendů“, nicméně lze je „nadějně očekávat“ (málo pravděpodobné)

Skutečnosti, které třeba ani nikdy nebudou, ale mohly by „být“ (a někdy si je lze tušením přibližovat) – ale které se snad mohou „stát“ (velmi nepravděpodobné)

Skutečnosti, které nikdy „nebudou jsoucí“, protože nikdy nemohou „být hic et nunc“, nemohou být „dané“, ale „dávají se“ (= „přicházejí“), a které jsou nejen „skutečné“, ale jsou významnější než všechno, co „jest“ (co je jen „jsoucí hic et nunc“) („skutečnější než jakákoli daná skutečnost“)

(Písek, 150621-1.)

<<<

>>>

Skutečnost = dění

Pokud obsah (význam) slova „skutečnost“ redukuje tak, že za skutečné považujeme pouze to, co se děje, má nebo může to mít vcelku dobrý smysl, ale musíme si být vědomi toho, že tím bez dostatečného důvodu škrtneme jako neskutečné to, co se nikdy nemůže „stávat“, co nikdy nemůže „nastávat“, tj. stávat se jsoucí (= dějící se) skutečností. Pokud si této skutečnosti zůstáváme vědomi, můžeme trvat na tom, že to, „co“ se děje, je pouhá nijak neintegrováná změna, nebo že to je změna integrovaná v nějakou událost, která má své hranice, tj. zejména svůj počátek a konec v čase. Tyto hranice (meze) musí tedy být takové události „vlastní“, tj. nemohou být stanovovány zvnějška (pozorovatelem, tj. námi), ale musí si je „ukládat“ sama událost. Pokud si je sama událost více či méně zřetelně neukládá, může mít sice lepší nebo horší smysl, když je my nějak stanovíme, abychom se v jinak neintegrovaném nebo jen jinak (tj. v jiných souvislostech a aspektech) integrovaném dění lépe vyznali, ale zásadně musíme vždy co nejbedlivěji rozlišovat, kým (nebo čím) jsou ony „hranice“ či „meze“ událostí ustavovány a garantovány. A právě podle toho můžeme (a vlastně musíme) dělat principiální rozdíl mezi událostmi pravými a nepravými (a také rozdíl mezi děním událostným a neudálostným).

(Písek, 150621-2.)

<<<

>>>

Skutečnost a její „složky“

„Konkrétní“ (= „konkrescentní“) skutečnost je vždycky jednotlivou skutečností, tedy „pravou událostí“. Slovo „konkrétní“ je odvozeno z latinského slovesa concrecere, tedy spolu růsti, srůstati. Pravá jednotlivá skutečnost je tedy vždy pravou událostí, která se děje tím, že a jak se uskutečňuje (když si ustavila svůj vlastní subjekt resp. když se tím subjektem sama stala). A právě jakožto událost, jež si aktivně ustavuje a udržuje meze (hranice) své integrity, spojuje či slučuje v sobě (resp. ve svém uskutečňování, tj. událostném dění) hned několikery typ „skutečnosti“: má svou aktuální přítomnost (danost), ale také svou minulost (bylost) a svou budoucnost (budost). Ke svému uskutečňování však téměř vždycky (s výjimkou událostí primordiálních) potřebuje do svého průběhu zapojovat četné události jiné, nižší, a to jak celé, tak jen v některých aspektech, třeba jako relikt apod.). Každá událostná skutečnost podřazuje tedy v sobě (ve své struktuře, ve svém průběhu, ve svém uskutečňování) tedy leccos, co má svůj původ jinde a také třeba dříve než sama událost, která to vše s větší nebo menší intenzitou (a úspěšností) integruje; a proto také když událost skončí (ustane se uskutečňovat, ať už sama sebou nebo pod vnějším tlakem), leccos po ní zůstane – opět jako její vlastní relikt.

(Písek, 150621-3.)

<<<

>>>

Skutečnost - co „jest“

Pokud předem, tj. svou volbou, rozhodneme, že skutečné je to, co jest, čili pokud ztotožníme význam slova „skutečný“ s významem slova „jsoucí“, zbavíme se tak

možnosti – bez udání důvodu, vlastně nekriticky – uvažovat o skutečnostech, které „nejsou“. Ale to bychom právě měli podrobit přezkoumání: jak bychom pak mohli o nějaké skutečnosti prohlásit, že „není“, tj. že doopravdy není, že „vpravdě“ není – a přesto ji nenechat „prostě“ splynout s „nicotou“? Naproti tomu když odlišíme význam obou slov, totiž „jsoucí“ a „skutečný“, umožníme si tak nejen upřesnění chápání slovesa „býti“, ale zejména si upřesníme a zdůvodníme, proč je užití tohoto slovesa tak mnoho značné, že někdy vůbec nemusí znamenat (a neznamena) ani tvrzení jsoucnosti, ani popření jsoucnosti, ale že vůči jsoucímu a jsoucnosti zůstává vlastně zcela neutrální. A jestliže jednou uznáme, že všechno je v pohybu (v duchu Hérakleitově, ovšem po nezbytných opravách a vylepšeních), budeme muset připustit jako smysluplnou myšlenku, že všechno vposledu vzniká (vzniklo a bude vznikat) z ničeho, z nicoty; a to nás se stejnou logickou nutností dovede k tomu, že připustíme tento širší význam slova „býti“, „jest“ a „jsoucí“ a že jej budeme aplikovat na ono „nic“ či „nicotu“, neboť všechno nakonec má svůj původ v „nicotě“, a všechna se zase do „nicoty“ vrací v důsledku své konečnosti.

(Písek, 150622-1.)

<<<

>>>

Dění událostné - směr

Na procesy a procesuální dění se obvykle díváme tak, že nejmladší (subjektně) fáze považujeme za nejstarší (tj. kdy ještě událost byla velmi mladá, ale od té doby už uběhla velmi dlouhá doba), zatímco současné (nebo závěrečné) fáze považujeme za nejnovější, i když jsou vlastně – co do stavu – nejstarší. Lidem většinou orientace v čase dělá zprvu podobné potíže jako orientace v prostoru (pravá – levá). Teprve po náležitém promyšlení se ukazuje, že rozhodující je nikoli hledisko subjektu (pozorovatele), nýbrž skutečné dění, tedy jeho skutečný spád, směr, hybnost. Každá událost začíná přece tím, že zatím ještě z naprosté většiny není, ale teprve nastává, pak pokračuje tím, že již nastalé odsouvá do minulosti (bylosti) a naopak to, co se ještě neudálo, vtahuje do aktuálnosti a pak opět přesouvá do minulosti (bylosti). Jinak řečeno: čím jsme starší, tím víc se vzdalujeme svému mládí, ale zároveň jsme – jakožto staří – tím nejnovějším, kdyžto naše mládí je tím nejstarším. Jak je to možná, že se v tom tak snadno mýlíme? Je tomu tak proto, že ve své iniciativní aktivitě nepochybně směřujeme do budoucnosti; aktivita, zaměřená jen na zachování již jsoucího, je někdy významná a dokonce nezbytná, ale je druhořadá, pomocná, služebná.

(Písek, 150622-2.)

<<<

>>>

Čas není dimenze

Prostorové dimenze jsou jakoby volným místem pro pohyby všemi směry. Naproti tomu v čase se nemůžeme volně pohybovat, neboť čas daleko spíše pohybuje námi, mění nás, způsobuje, že stárneme, ale opačný směr nám neumožňuje, nýbrž zakazuje: mládnout nemůžeme. Zatímco v prostoru o směru svých pohybů

rozhodujeme my, v čase nemůžeme rozhodovat o tom, kterým směrem se dáme (navíc v čase jsou jen dva směry, a jeden je nadto zakázaný). Z toho vyplývá, že to, co provedli fyzikové, zejména teoretičtí fyzikové, že čas prohlásili za jednu z dimenzí světa a nadále myšlenkově pracují jen s „prostorčasem“, je z filosofického hlediska hrubě mylné. To, že se v některých (zejména „vědeckých“) kontextech může čas jevit jako dimenze a s časem lze jako s dimenzí počítat (tedy matematicky počítat, kvantifikovat časové distance apod.), je dokladem toho, že tu nějaký hlubší vztah mezi prostorovými dimenzemi a časem vskutku jest, ale to ještě zdaleka nemůže znamenat, že s časem můžeme „zacházet“ jako z dimenzí: všechna naše zkušenost tomu přece odporuje! Nikdo nemůže aktivně nic udělat zpátky do minulosti ! A stejně tak nemůže udělat něco napřed do budoucnosti jinak než tím, že vypracuje plán (projekt) a pustí se do práce. Práce je aktivita – a každá aktivita je zaměřena do budoucnosti, i když všechny její výsledky, produkty „odcházejí“ do minulosti (a v nejlepším případě nějaký čas zůstávají, přetrvávají, aniž se ihned rozpadly).

(Písek, 150623-1.)

<<<

>>>

Ultima principia

V pozadí tohoto později tak často užívaného sousloví je „představa“ (spíš než opravdová myšlenka), že všechno to, co vidíme, slyšíme atd. kolem sebe, má nějaký počátek, buď jeden jediný anebo několik počátků. A protože k té „představě“ náleží i jakýsi spodní kauzalistický tón, neboť všechno má nějaký původ resp. nějaké počátky v čemsi předcházejícím, jenom že i to má zase nějaké své počátky, tak otázka je zaměřena na ten docela první počátek nebo na ty docela první počátky (všeho). A právě těm „prvním počátkům“ se začalo říkat „poslední počátky“, *ultima principia*. Je to zvláštní doklad toho, jak se dostáváme do potíží, když nebereme dost vážně čas, a to na rozdíl od dimenzí prostorových – a to snad ještě více. Tak jako někteří lidé mají trochu potíže s náležitým rozlišováním levé a pravé strany, tak lidé ovlivnění pojetím času jako pouhé dimenze mají potíže se svou vlastní perspektivou, zda se dívají dopředu jakožto do budoucnosti, anebo naopak jako k tomu dávnému, již pominulému, tedy do minulosti. Co je pro nás vlastně „vpředu“? To záleží na tom, jsme-li přednostně orientováni do minulosti nebo naopak do budoucnosti. Čili díváme-li se do minulosti, zatímco budoucnost necháváme jakoby „za sebou“, za svými zády, a odvracíme se tak do ní, anebo naopak jsme-li obráceni tváří do budoucnosti a minulost necháváme za sebou, za zády.

(Písek, 150626-1.)

<<<

>>>

Kvantifikace a počítání

Když chceme „něco“ počítat resp. když chceme s takovým počítáním začít, jsme orientováni na to, co je tomu „počítanému“ společné, zatímco od jednotlivých odlišností odhlížíme jako od „detailů“. Ne tedy, že bychom ty rozdíly neviděli nebo dokonce popírali, ale necháváme je jakoby stranou, nezajímáme se o ně (aspoň v tu

chvíli, když je počítáme). Tak např. při prodeji nebo kupování třeba jablek nebo melounů apod. se pokoušíme zvládnout jisté rozdíly mezi velikostí |(nebo kvalitou atd.) jednotlivých jablek nebo melounů tím, že určité množství jablek zvážíme (a odhlédneme od toho, kolik jich vlastně prodáváme nebo kupujeme), nebo že různě velké melouny zvážíme a budeme finančně hodnotit podle váhy a nikoli podle kusů. Právě v takovýchto situacích praktického rozhodování se vlastně pokoušíme odvést pozornost zejména kupce od jedinečnosti toho, co kupuje, a započítáváme mu jen cosi co do váhy přesně určeného, ale skutečnou kvalitu vlastně zamlouváme či necháváme stranou, mimo hlavní pozornost. Jinak bude ovšem k celé věci přistupovat ten, kdo nepovažuje „míru“ za nejdůležitější, ale bude si vybírat „to nejlepší“.

(Písek, 150626-2.)

<<<

>>>

Srovnávání - její smysl

Srovnávat (komparovat) můžeme jen to, co jsme nejprve dokázali rozlišit. Když vidíme krátce po sobě nějakou věc (nějakou rostlinu atd.) po druhé a po třetí, rozhodně nemáme od počátku pevnou jistotu, že jde skutečně o touž věc, pokud se nemůžeme opřít o pozadí, souvislosti s jinými věcmi, s jinou situací atp. Abychom nabyli jistoty, že jde o touž věc, musíme se na onu věc soustředit tak, že si začneme všimnout detailů. V takovéto situaci se ocitá každé mládě brzo po narození, když se musí naučit rozeznávat svou matku od jiných, jinak dost podobných „matek“ (obzvláště důležité to je u těch druhů, které žijí ve velkých společenstvích, např. u tuleňů, ale i tam, jde třeba jen o stádo, např. u zeber). Tady ovšem ještě nemůžeme mluvit o „srovnávání“ („komparaci“) v pravém slova smyslu, neboť ve hře tu jsou instinkty a automatismy (např. mládě zebry si „pamatuje“ kresbu pruhů na bocích své matky a jenom jakoby přikládá zapamatovaný vzor k bokům každé klisny, zda souhlasí nebo nesouhlasí) O skutečném srovnávání můžeme mluvit teprve tenkrát když před sebou máme dva exempláře téže věci a chceme se na základě důkladného pozorování přesvědčit, zda se ve svých vlastnostech do všech detailů shodují (pak jde o touž věc) nebo zda se sice hodně podobají, ale jde o dvě přece jen odlišné věci (např. o dvě matky, o dva exempláře rostliny téhož druhu apod.)

(Písek, 150627-1.)

<<<

>>>

Filosof a sofista

Kdybychom si odmysleli stálou sebereflexi, bez níž se ovšem filosof (ale ani sofista) neobejde, mohli bychom říci, že se filosof pozná podle toho, že je šťasten ve své myšlenkové laboratoři, zatímco působení navenek, na veřejnosti považuje za svou povinnost, za závazek, ale nemá v něm žádné velké zalíbení (ovšemže s výjimkou vedení žáků apod.). Sofista na druhé straně může být sebeinteligentnější a může mít sebevíc sofistickované nápady, ale bez publika ho to zkrátka nebaví. Problémem je ovšem ta reflexe, která může být opravdová (pravá) anebo jen fingovaná,

předstíraná (eventuelně účelová, „nástrojová“). Konkrétně to znamená, že takový sofista může udržovat své působení na druhé v mezích, aby vypadal jako filosof; a na druhé straně – což je ovšem menší problém – filosof se může nažít vypadat, jako že ho působení navenek baví, přitahuje, že zabavení publika je jeho filosofickým záměrem a cílem. Proto je rozpoznávání a odlišení jednoho od druhého poněkud obtížné a může často působit mylně, vyvolávat mylný dojem. I to je jeden z důvodů nesnadnosti náležitého rozlišování filosofie od sofistiky a filosofů od sofistů. A tato nesnadno není omezena jen na pohled či přístup zvnějšku, nýbrž zůstává nesnadností, i když filosof nebo sofista kontroluje sám sebe.

(Písek, 150627-2.)

<<<

>>>

Inter-legere

Slova mají jednak jakousi setrvačnost (jinak by nemohla sloužit žádnému dorozumění), jednak mají také svůj poněkud se proměňující význam. Porozumět významu slova předpokládá nejen vniknutí do právě fungující (platné) jazykové rutiny, nýbrž vždycky také jakési proniknutí do jazykových dějů či dějin, tj. nezůstávat v pouhé „aktuálnosti“. Kromě vysloveného slova samotného jsou v pozadí nebo nejbližším okolí „slyšeny“ (vnímány, chápány) významy jen potenciálně v dané chvíli platné, možná dokonce i ty neplatné, falešné, rušivé. Je třeba si jich být vědom, abychom ty neplatné či rušivé mohli odlišit od těch platných a význam aktuálně majících. Jestliže mezinárodně rozšířené slovo „intelligence“ je odvozeno od latinského „inter-legere“, tedy budeme ‚čísti‘ (nebo po řeckém způsobu spíše ‚říkati‘) jako čísti nebo říkati „mezi“, když se budeme snažit vždy soustředit své myšlenkové intence na to, co je mezi tím, co je říkáno nebo psáno, nebo snad také „za tím“. A tak obecněji můžeme snad právem hledat pravý význam slov (slovního vyjádření) a vůbec říkání, vypovídání atd. nikoli v nich samých, ale mimo ně, tedy spíše „mezi slovy“ a nikoli přímo „ve slovech“ samých.

(Písek, 150628-1.)

<<<

>>>

Jsoucí a nejsoucí

Pod „jsoucím“ můžeme mít na mysli pouze aktuálně teď a zde jsoucí (např. ve smyslu Eleatů), ale jsoucnost nemůžeme dost dobře upřít ani tomu, co aktuálně jsoucí už byla, ale nyní se už stalo minulostí, protože pominulo. Minulost nemůžeme redukovat jen a to, co z ní zbylo jako pozůstatek (relikt), který při onom pominutí nezaniklo, ale nějak přetrvalo. Považovat minulost za kdysi jsoucí se nám stalo přirozeným přístupem či postupem, ale většinou o tom příliš neuvažujeme. Když se nás ovšem někdo výslovně dotáže, odpovíme bez pochybování, že minulost už není, že je tedy nejsoucí. Proti tomu, jak za nejsoucí považujeme také to, co se ještě nestalo, co nenastalo, k čemu ještě nedošlo, musíme minulosti přiznat, že kdysi jsoucí byla. O budoucnosti, která jednou opravdu jsoucí bude, však nejsme ochotni říci, že „jest“ jsoucí, byť k ní ještě nedošlo, protože v aktuální přítomnosti ještě

nevíme (a možná ani nemůžeme vědět), zda k ní dojde. Přesto považujeme za přípustné a běžné, když někdo odhaduje míru jistoty, že něco z toho, co je teď a zde aktuálně jsou, přetrvá i do bližší nebo vzdálenější budoucnosti, byť jen jako relikv toho již minulého. Z toho plyne, že budoucnost považujeme (či aspoň jsme za určitých okolností ochotni považovat) aspoň zčásti za „jsoucí“, byť s tou podmínkou, že odhadujeme správně; ovšemže tím nemíníme, že je „jsoucí“ již nyní“, ale že jsou „bude“.

(Písek, 150702-1.)

<<<

>>>

Bůh jako „deus agens“ v dějinách a v přírodě

Myšlenku přímého zasahování do běhu dějin (a tím spíše do běhu přírodních procesů) považuji za velice problematickou, i když se může jevit jako velmi zbožná. Přímým zasahováním rozumím zasahování dál už ničím (a nikým) nezprostředkované. Něco jiného je ovšem „zasahování“ prostřednictvím nejrůznějších subjektů, totiž prostřednictvím jejich ochoty vykonávat to, k čemu jsou voláni (volány), tedy prostřednictvím jejich „poslušnosti“ nepředmětných výzev. Z toho pak ovšem vyplývá, že žádnou skutečnou událost (ať už dějinnou nebo přírodní, třeba evoluční) nemůžeme přímo a naprosto ztotožnit s naplněním toho, co se mělo (nebo má) stát, k čemu mělo (nebo má) dojít, co se uskutečnilo (nebo co se teprve má uskutečnit). Proto musíme vyloučit představu nějakého nejvyššího Agens (Činitele), neboť bychom mu museli buď přiznat tvoření nedokonalostí (už ve SZ máme místa, kde se mluví o nedokonalosti všeho skutečného, dokonce i nebes), anebo bychom museli jeho tvůrčí možnosti redukovat na vymyšlení „idejí“ či „vzorů“. Vidím v tom důvod, proč uskutečňování neboli „akce“ přisuzovat pouze subjektům, což sice některým potíží odpomůže, ale jiné ponechává – zejména se pak problém „stvoření“ a „stvořenosti“ sice zúžuje na „stvořování“ subjektů, ale zůstává nezodpovědné.

(Písek, 150703-1.)

<<<

>>>

Méontologie - minulost

Když mluvíme o méontologii, nemáme v žádném případě na mysli „založení“ nějaké nové filosofické disciplíny nebo dokonce celé nové filosofie (Němci tomu říkají „Grundlegung“). Také si neděláme nárok na to, že se pokoušíme o něco naprosto nového, dosud nikdy a v žádné podobě nepodniknutého. Právě naopak: chceme navazovat na to, co ve skutečnosti podnikali myslitelé už od doby starořeckých filosofů (před Sókratem), ale chceme se od nich lišit především v tom, že budeme vědomě, tj. reflektovaně, dělat to, co dělali už i oni, ale aniž by si zcela vyjasněně a zřetelně uvědomovali, co tím podnikají, co tím vlastně dělají. Musíme proto blíže objasnit, co za takové navazování ve svém pokusu považujeme a v jakém smyslu chceme tím směrem jít i dál, než šli oni, tj. v jakém smyslu chceme to, co dělali už oni, vést dál a jejich aktivitu („dělání“) tím překračovat. Musíme také blíže stanovit, v čem už běžně navazujeme (tím, jak myslíme) a v čem můžeme jít dál, na rozdíl od

toho, v čem dál jít nemůžeme, v čem musíme jít jinou cestou. V tom smyslu se právě musíme zabývat dosavadní tradicí s náležitým odstupem, ale zároveň s náležitým porozuměním. Nicméně to vše můžeme provést s potřebnou důkladností teprve ve chvíli, kdy už budeme „stát“ na nové „pozici“, tj. kdy už půjdeme po té nové cestě. Do té doby, než se nám podaří prvních pár kroků novou cestou, nám musí postačit alespoň několik momentů, které budeme spíš jen odhadovat než s přesností vyjasňovat. V žádném případě nám nemůže být vzorem k následování postup třeba takové disciplíny, jako je matematika, v níž vlastně není důležité, jak autor-tvůrce na svůj nápad přichází a jak se o jeho zachycení pokouší, nýbrž jen výsledná formulace a její definitivní zdůvodnění (po němž lze napsat: QED). Minulost méontologie je vlastně stejně stará jako minulost ontologie, a musíme ji rozpoznat ještě v těch nejstarších dobách, kdy ještě ani jeden jejich název nebyl vynalezen.

(Písek, 150705-1.)

<<<

>>>

Méontologie - počátky u Aristotela

Aristotelés byl zřejmě prvním myslitelem ve starém Řecku, který vymezil jeden speciální směr či způsob filosofického zkoumání či bádání, a snad měl dokonce na mysli i jakousi filosofickou „vědu“ (disciplínu), které bychom dnes mohli přiznat i my pojmenování „ontologie“, i když to od Aristotela nepochází (od něho ovšem nepochází ani termín „metafyzika“ aj.). Vymezil tuto disciplínu jako tu, která se zabývá jsoucím jakožto jsoucím; tak aspoň to běžně překládáme konkrétně do češtiny (řecky to znělo *to on hé on*). Tento překlad má ovšem jednu vadu, totiž že formálně logicky vylučuje možnost zabývat se jsoucím jakožto nejsoucím (neboť žádné jsoucí nemůže být zároveň nejsoucím). Proto lze za lepší překlad považovat ten, který o této disciplíně mluví jako o té, která se zabývá jsoucím, pokud jest. Tento lepší překlad totiž připouští možnost zabývat se určitým jsoucím také, pokud není. To už nezní tak protismyslně, neboť všichni přece ze zkušenosti dobře víme, že některá „jsoucí“ (jsoucna) už byla, ale pominula, i když kdysi jednou vskutku byla. A protože Aristotelés se velice zajímal o pohyby a jejich povahu, je zřejmé, že je považoval za skutečné a tedy za hodné filosofického zájmu. Zdá se proto, že pohyb v čase by mu býval neměl být cizí, neboli že minulost by (v souvislosti s tímž jsoucím) musel považovat za jinak jsoucí než aktuální přítomnost. Což je první krok od ontologie Eleatů k jakési méontologii resp. k její první „rovině“ či „úrovni“.

(Písek, 150705-2.)

<<<

>>>

Parmenidés a negace méontologie

Elejské učení, že jsoucí vždy jest, zatímco „nikdy nebylo“ a „nikdy nebude“, tedy že opravdové jsoucí, tj. pravá skutečnost, je vždy jen aktuálně jsoucí, a že se navíc eo ipso vůbec nemění, vedlo vlastně k prvnímu konci filosofie resp. jakéhokoli filosofování, neboť odtud už nevedla dál žádná cesta kupředu. Aby mělo smysl dál na ontologii a její chápání pokračovat, bylo nutno připustit jednak čas a změnu v

čase, a za druhé bylo třeba za jsoucí uznat i to, co kdysi bylo, ale nyní už není. A to byl první krok v rozšíření pojmu „jsoucího“: za jsoucí tedy můžeme považovat nejen to, co právě nyní a zde aktuálně jest, nýbrž i to, co někdy v minulosti, tj. v nějakém jiném „nyní a zde“ rovněž bylo, a to kdysi aktuálně a hic et nunc, ale nyní už takto aktuálně jsoucí není, nýbrž musíme je chápat jako minulé, bývalé, bylé. Tak se vlastně ukazuje něco, co zní na první poslech neuvěřitelně: překonání eleatismu, který vedl filosofování do slepé uličky a k zániku, umožnilo jako první krok k pokračování a dokonce prohlubování filosofického myšlení právě zpochybnění a snad (mnohem později) i popření určité extrémní formy chápání jsoucího jakožto jsoucího hic et nunc a v důsledku toho i popření negace času a dění v čase.

(Písek, 150705-3.)

<<<

>>>

Méontologie a otevřenost filosofie

Vzít vážně pohyb a zejména vzít vážně čas znamenalo najít nové problémy pro myšlení. I když to takto ještě po dvě a půl tisíciletí nikdo neformuloval, ba ani si to takto neuvědomoval, byly tím vytvořeny předpoklady ne-li k ustavení, tedy aspoň k jakémusi předběžnému fungování ontologie, která by se nezabývala pouze jsoucím, pokud jest, ale také jsoucím, pokud už bylo, a to i když už nyní aktuálně není. Vlastní problém byl zakryt tím, že uprostřed všeho proměnlivého dění bylo téměř vždy a všude možno najít něco, co přetrvává, co trvá, a mlčky (nebo někdy i výslovně) se za „pravé jsoucí“ považovalo právě to, co takto uprostřed změn přetrvává, co z minulosti setrvává do přítomnosti, a co z přítomnosti setrvává do budoucnosti, a to beze změny, zatímco to, co se mění, bylo přinejmenším považováno za méně hodnotné jsoucí, ne-li přímo za nejsoucí. A protože s tím, co vždycky „jest“ právě teď a zde a co nemá žádnou svou minulost ani žádnou svou budoucnost, se už dál nedá nic dělat, znamenal tento první pokus o myšlenkové uchopení pohybu (a potom i času) vlastně záchranu filosofie či přesněji: překonání její první krize, jejího prvního „konce“. Z hlediska extremismu Eleatů právě krok k pohybu a jeho časovému rozložení znamenal první krok k „ne-jeoucím“, tedy k „*mé on*“.

(Písek, 150705-4.)

<<<

>>>

Jsoucí druhořadé

Výsledkem (či produktem) tohoto prastarého vývoje (do kterého lze s malými výjimkami zařadit takřka všechny řecké myslitele až po Aristotela, tedy včetně Platóna) je určitý myšlenkový (pojmový) konstrukt, který změny a proměnlivost uznává jako vlastnost jakési druhořadé, méně závažné, odvozené a tedy méně jsoucí skutečnosti, zatímco za plně jsoucí bere pouze to, co nepodléhá žádným změnám a co tedy naprosto odolává času, eventuelně co je vůbec jakoby mimo čas a časové pohyby. A protože to, co se mění, je méně jsoucí (a podle některých dokonce vůbec nejsoucí, co tedy je pouhým zdáním), není o tom, co se mění, možné žádné vědění, žádné zkoumání, žádné poznání (ještě sám Aristotelés uvádí, jak

někteří myslitelé jsou o tom přesvědčeni, že o tom, co se mění, není možné žádné vědění). A tím se zároveň vysvětluje, proč o budoucím, tj. o tom, k čemu teprve má dojít, co se teprve má stát, nelze tím spíše mít žádného vědění, protože to není a nemůže být plně skutečné již nyní a zde, ale nemohlo to být skutečné ani v minulosti.

(Písek, 150705-5.)

<<<

>>>

Být a „být pro“ (pro něco či někoho)

„Být“ znamená „dít se“ či „stávat se“, nikdy to neznamena nehybnost ani neměnnost. Každé „jest“, tj. každé „jsoucno“ nějak vzniklo, nějak se uskutečňuje a nějak končí. Kdyby bylo osamoceno a izolováno, bylo by pouze „virtuálně jsoucí“ a nic by po něm nezbylo. I nejmenší skutečná („reálná“) událost je „jsoucí“ jen ve vztazích k jiným „reálným“ událostem, jakož i ve vztazích jiných událostí k ní samé. To je primárně závažná skutečnost: každá událost, každé pravé jsoucno je spjato s jinými událostmi, s jinými pravými jsoucnými. A tato jeho spjatost s jinými jsoucnými je zásadně odlišná od spjatosti třeba čísel s jinými čísly nebo geometrických obrazců s jinými obrazci, takže s nimi nesmí být zaměňována, ale může v tomto druhém typu spjatosti být shledávána jen jakási podobnost či spíše soupatřičnost, v některých směrech (a k některým cílům) dobře využitelná (ale nikoli „svébytná“). Není to tedy v tomto závažnějším typu tak, že napřed jsou jednotlivá jsoucná, a ta potom navazují vztahy mezi sebou, ale všechna ta jsoucná „jsou“ jen skrze toto navazování vztahů, tj. tím, že navazují vztahy s těmi druhými, a tím, že ta druhá jsoucná navazují vztahy s nimi. A protože každé pravé jsoucno je událostným děním, tedy událostí, a v největším počtu případů tu jsou (existují) vždycky už četná jiná jsoucná ještě předtím, než taková událost startuje a začne vykonávat své vlastní bytí, vypadá to tak, že to jsou ta předchozí, dřívější jsoucná, která jako by produkovala, vytvářela ta pozdější; a tak nám uniká ta naprosto základní skutečnost, že každé pravé jsoucno má svůj počátek mimo všechna již uskutečněná (resp. právě uskutečňovaná) jsoucná, tj. že může začít jen tak, že nejprve vůbec „není“ (resp. je pouze virtuální) a že může ze stavu virtuálního přecházet k reálnému právě až za spolupůsobení, či lépe: za aktivní spoluúčasti těch jiných jsoucných. Takže můžeme s jistotou prohlásit, že každé „est“ je nutně zároveň „pro-est“ - anebo není ničím, resp. jen čímsi virtuálním.

(Písek, 150706-1.)

<<<

>>>

Vznik a zánik Vesmíru

O vzniku (nebo zániku) můžeme mluvit pouze u „pravých jsoucných“, tj. jsoucných nějak vnitřně integrovaných, nikoli u hromad (agregátů), kde jde jen o proměňování vnějšího vzhledu. Teoretická fyzika předpokládá, že mohou vznikat atomy vyššího typu (než vodíku, helia a lithia) za určitých okolností z oněch nižších (a to až po železo, zatímco vyšší pouze za zcela zvláštních okolností, kdy je k dispozici dostatek

energie). Ovšem předpokládá také, že mohou vznikat částice (nebo kvanta) také z „ničeho“, přesněji z fluktuací vakua; zvláštní tu ovšem je podmínka, že takto mohou vznikat vždy jen ve dvojicích, totiž jako částice a antičástice (které však většinou velmi brzo zanikají anihilací). Proč to neplatí také o vzniku „celého“ Vesmíru? Eventuelně proč nevznikl náš Vesmír zároveň s příslušným anti-vesmírem? Anebo, pokud Vesmír je pouhou hromadou, vnitřně neintegrovanou (a může to být hromada, jejíž části či složky na sebe reagují, ale nikoli do té míry, že by jejich reakce dostačovaly až k plné integraci), kde jsou ty anti-částice, kterých by mělo být aspoň přibližně tolik, co je v tomto Vesmíru částic?

(Písek, 150712-1.)

<<<

>>>

Dějinnost a historičnost

Ze zkušeností s filosofií a filosofy víme, že filosofické myšlenky a problémy mají či mívají historické kořeny, ale že na ně nikdy nejsou redukovatelné ani z nich odvoditelné a že mívají nejčastěji také kořeny jiné, „mimo-historické“ či „ne-historické“. Ale jak tomu lze rozumět? Opakem historičnosti není nehistoričnost ve smyslu nadčasovosti, naddějinnosti; je to hrubý omyl, když se někteří myslitelé domnívají, že mají co dělat s nějakými „věčnými“ problémy či ideami, jako by dějinná jedinečnost byla čímsi efemérním a nahodile se prosadivším. Dějiny mají zkrátka svou nepředmětnou stránku, která není a nemůže být postižitelná „zvenčí“ jakožto historická. Mutatis mutandis to ovšem platí i pro každou filosofickou myšlenku, pro každý filosofický problém, pro každou „ideu“: u nich musíme stále rozpoznávat to, jak jsou myšleny, od toho, k čemu toto jejich myšlení (pomyslení, tj. způsob, jak jsou myšleny) míří jako k tomu, co není ustaveno žádným (po)myslením, ale je pro ně tím, co má být myšleno. Rádl se to pokusil vyjádřit na závěr své „Útěchy“ tak, že idea je to, co nás mělo a má napadnout, a to i když nás to třeba ani nenapadlo. A v analogickém smyslu to lze aplikovat na dějiny: dějiny jsou nejen to, co se stalo (a jak to dopadlo), ale vždycky také to, jak to mohlo dopadnout, a ovšem také to, jak to správně dopadnout mělo.

(Písek, 150714-1.)

<<<

>>>

„Bůh“ a filosofie

V jistém smyslu, který ještě objasníme, se filosofie musí zabývat otázkou „Boha“ nebo „boha“, ale nemusí si nechat samo slovo „bůh“ předepsat jako povinnost (a natož si nechat předepsat různé tradiční atributy, které jsou s tím spojovány). Jde totiž o to, že samo slovo „bůh“ (a odvozeniny) je ve svých významech takřka fatálně zatíženo už pradávno hlavně myticky a později nábožensky (a ovšem mytologicky). Filosofie je naproti tomu historicky spjata se zdůrazňováním *logu* proti *mythu*. Tato filosofická opozice však vlastně nemířila proti bohům ani proti božstvím, nýbrž především proti vypravování nejrůznějších báchorek o bozích, tedy vlastně proti narativitě, a to za mimořádně významné (ale také omezené) pomoci práce s

pojmovostí a pojmy. Prakticky to znamenalo, že nebyli odmítáni bohové a zejména jeden „bůh“, nýbrž na prvním místě šlo o přesné vymezení příslušných pojmů. A v tom smyslu také třeba Aristotelés připouštěl filosofickou vědu o bohu (a božství atd.), tedy teologii, ale považoval za nezbytné myslet „boha“ naprosto precizně, tj. „geometrickým“ způsobem (podle něho tedy teologie je teoretická věda, zabývající se tím, co je jedno a co se nemění). Platón zdaleka nešel tak daleko, ale proto také „theologové“ v jeho pojetí jsou čímsi zcela jiným, rozhodně nemají s filosofií nic moc co dělat (jde spíše o jakýsi cenzorský úřad, dohlížeující na správnost mýtů).

(Písek, 150714-2.)

<<<

>>>

Svět našeho života

Na rozdíl od Patočkova pojetí „přirozeného světa“, který později pojmenoval jako „svět našeho života“, chápu „svět našeho života“ jako svět, v němž skutečně žijeme, a v tom smyslu jako skutečný svět, nebo také opravdový, pravý svět, tj. svět, jehož jsme součástí, ať už si to uvědomujeme nebo nikoli. Nemám tudíž na mysli svět, jak ho prožíváme nebo myslíme; a nemám na mysli ani osvětí jakožto způsob našeho pobývání ve světě. Na druhé straně však nechápu svět rozhodně ani jako obrovský soubor (množinu) nějakých „věcí o sobě“ (ani jako sám „svět o sobě“), protože nic takového nevystihuje skutečnost světa. Skutečný svět, v němž žijeme (a do něhož náležíme), není nic „původnějšího“ než jednotlivé skutečnosti v něm, ale je spíše jakousi jejich souhrou (spoluhrou), totiž výsledkem toho, jak na sebe navzájem reagují (a jak reagují na své okolí, neboť teprve člověk je s to se vztáhnout ke světu vcelku, aniž by ho ovšem měl v dosahu a k dispozici).

(Písek, 150717-1.)

<<<

>>>

Evoluce jako myšlenka / Vývoj a „vývojovost“

Vývojové hledisko znamená radikální přehodnocení tradiční (školské) logiky: tam, kde jde o „vývoj“ (a příslušné souvislosti), neplatí jen buď – anebo, nýbrž každý nový krok resp. krok k něčemu novému vždycky něco z toho starého zachovává, a to nikoli pouze pro nedokonalost nebo v důsledku nedopatření, a také nikoli nevyhnutelně, ale dokonce přímo nezbytně a cíleně. Podmínkou všeho nového je nějaký (pozitivní nebo negativní) způsob navázání na staré. Tam, kde by nové na nic starého nemohlo navázat, muselo by nutně začít od počátku – a tak by jen opakovalo něco velmi starého. Proto také jsou všude tam, kde se setkáváme s evolučním myšlením (resp. vypovídáním), nacházíme narativní myšlenky a složky. – Pochopitelně to v ještě větší a významnější míře platí o myšlení dějinném resp. myšlení „dějin“ jako takových.

(text je inspirován starším textem resp. jeho částí, vyňato a přeformulováno [pozn. aut.]

(Písek, 150717-2.)

<<<

>>>

„Nové“ a setrvalosti / Setrvalosti a „nové“

Z četných zkušeností víme, že všechno „nové“ velmi rychle pomíjí, ba ztrácí se takřka beze stop, pokud není nějak aktivně uchováváno, udržováno nebo pokud na ně není aktivně navazováno. Všude tam, kde je něco uchováváno (a kde se třeba zdá, že jde o něco trvalého), mluvíme o setrvalosti (nebo i setrvačnosti). Setrvalosti jsou pro stav a proměny světa velmi důležité a je třeba jim věnovat velkou pozornost. V jedné věci nám však musí být jasno: skutečný svět, jak jej poznáváme, nemůže být postaven (ustaven) pouze na setrvalostech, ale všude zjišťujeme, že dochází ke změnám, jež nelze vyvodit ani odvodit ze setrvalostí. Pokud nehodláme připustit, že „stavebními kameny“ světa, jak jej poznáváme, jsou nějaké naprosto neměnné částice či složky, musíme připustit, že všechno trvalé nějak vzniklo a pak bylo aktivně uchováváno, takže ona trvalost (setrvalost) záleží vlastně v uchovávání a předávání (tradování) toho, co původně vzniklo jako „nové“, jako nová, dosud neexistující skutečnost.

(Písek, 150720-1.)

<<<

>>>

ARCHÉ (novým pohledem)

Nejstarší doklady o myšlení prvních filosofů ukazují, že tito první řečtí myslitelé se pokoušeli nějak myšlenkově uchopit to, čemu se pak říkalo „počátek“, řecky *arché*. Samo slovo *arché* bylo příbuzné slovesu *archein*, což znamenalo vládnouti, přeneseně pak (a tedy odvozeně) být první. *Arché* bylo v tom smyslu pojmenováním nejen toho „prvního“ jakožto nestaršího, nejpůvodnějšího, „počátku“, nýbrž bylo vždy chápáno jako označení toho, co je sice tím prvním od samého počátku, ale svou „prvotnost“ si ponechává i nadále, takže i nadále „vládne“. A v tom smyslu nešlo v žádném případě o „počátek“, který stárne resp. stává se čímsi prastarým („archaickým“), nýbrž o „počátek“, který trvá jakožto počátek po celou další dobu, po celou věčnost, tedy který je stále aktuální (jakési aktuální, „činné“, *aeternum nunc*), je to „počátek ustavičný“. Je dost zvláštní, že tato ustavičnost počátku (a počínání) nebyla – a asi nemohla být – „vytěžena“ díky náležitě domyšlení (event. domýšlení) v tom smyslu, že by byla radikálně předsunuta přede vše skutečně, dovršené, provedené a tedy „reálně“, „fakticky“ jsoucí, že tedy *arché* nebyla ani v prvním kroku nikým chápána jako „před-ješoucí“ a v tom smyslu vlastně „ne-ješoucí“ (= „ještě-ne-ješoucí“), ale právě naopak se posléze proměnila v cosi jako „substance“, případně *hylé* (ale ne v Aristotelově smyslu, kde se *hylé* stala pouhou možností, podobně jako pouhou možností byla *morfé*). To, že Aristoteles od sebe obojí oddělil, ale udělal z nich pouhé možnosti, byl vlastně geniální krok. Pro nás dnes stačí jen trochu dokročit, tj. pokročit dál – a chápat je jako „před-ješoucí“. Z hlediska zpředmětňujícího myšlení se ovšem každé „před-ješoucí“ mění v „nejsoucí“ v silném významu, a tedy v „nic“, v „nicotu“. A to právě ještě předpojmovým způsobem domyslili někteří ve starém Izraeli a ustavili tak základnu pro pozdější

křesťanskou myšlenku stvoření z „ničeho“, která však nadále byla zatížena zpředměťujícími konotacemi, spjatými s chápáním „Boha“ jako „jsoucího“, dokonce jako nejvyššího jsoucna.

(Písek, 150720-2.)

<<<

>>>

Jsoucí (jsoucno)

Jako jakýsi extrém lze chápat Parmenidovu myšlenku, že jsoucí nemá minulost ani budoucnost, ale že vždycky jest, tj. vždycky je aktuální. Odtud vedla cesta nejprve ke kompromisům, později už nechápaná jako úhyb a kompromis, nýbrž jako nový způsob domýšlení toho, co to znamená „být“. Především bylo nutno vzít docela prostě na vědomí, že již minulých, tj. bývalých skutečností je značné množství a že je musíme nutně, byť v nějakém odlišném způsobu považovat také za jsoucí, byť ne aktuálně jsoucí. A protože právě Řekové měli hodně zkušeností s obchodem, s námořnictvím a také s válčením, bylo nutno vzít na vědomí, že mít nějaký plán či program do budoucnosti vůbec nemusí (nemuselo) znamenat pohybovat se v pouhých iluzích a subjektivních představách, ale že se lze v jistém smyslu vztahovat i k budoucímu jako k něčemu dosažitelnému a tedy aspoň potenciálně jsoucímu. A tak došlo už dosti dávno k něčemu, co má podobu spíš pomalého dějinného posunu a vývoje, ale co opravdu znamenalo otevřít cestu k rozšíření myšlenky (pojetí) skutečnosti z toho, co pouze aktuálně (hic et nunc) „jest“ na to, co kdysi aktuálně bylo, ale už není, a také na to co snad jednou aktuálně bude (zvláště pokud se na tom sami budeme moci nějak podílet). V obou případech je naše činná spoluúčast bezpodmínečně potřebná, neboť k čemukoli minulému se musíme aktivně nějak dostávat, neboť nám už (rozhodně nikoli v plném rozsahu) není aktuálně k dispozici; ještě závažnější je naše aktuální (a aktivní) spoluúčast nezbytná ve vztahu k čemukoli budoucímu, přičemž díky svému vztahu k budoucnosti (a pouze díky využití vztahu k budoucnosti) jsme schopni se vztáhnout i k tomu, co už bylo a nyní není. (K čemukoli minulému se můžeme vztáhnout jen díky tomu, že na to máme čas, tj. že ten čas máme k dispozici, protože k nám stále přichází, zatímco minulost od nás odchází, uniká nám.)

(Písek, 150720-3.)

<<<

>>>

150727-1

Filosofické myšlení nemůže být založeno (zakládáno) na „zdravém rozumu“, a zejména nemůže být na „zdravý rozum“ omezeno (omezováno), ale musí nejen onen tzv. zdravý rozum, ale vůbec každodenní zkušenosti brát na vědomí, tj. kriticky brát na vědomí. A právě tato kritičnost vůči tzv. zdravému rozumu může někdy vypadat jako odmítání a zavrhování všeho, co nám zdravý rozum a vůbec každodenní zkušenosti napovídají, ale tím se nesmíme nechat odradit. Filosofie je

bytostně spjata s kritičností, každý filosof musí být kritický i sám k sobě a ke svému filosofování, takže by bylo s podivem, kdyby něco z toho, co nám tzv. zdravý rozum napovídá, mělo být před filosofickou kritickou nějak chráněno, nebo že by vůči ní bylo dokonce imunní. To však nesmí nikdy vést k naprostému odmítání každodenních zkušeností nebo onoho tzv. zdravého rozumu. Už prostě také z toho důvodu, že kritika, kritické posuzování musí vždy mít před sebou něco, co kriticky hodnotí, a žádná kritika nemůže vystačit jen s tím, že kritizuje sebe samu. Na druhé straně pak je ovšem nutno zamítnout úsilí považovat za nejisté a dokonce chybné všechno kromě nějakých naprosto nepochybných, tzv. evidentních, počátků (principů) (jak to udělal ve své Rozpravě o metodě René Descartes). Když jde o „materiál“ pro filosofickou kritiku, musíme primárně připustit vše, co nám běžná zkušenost přináší a nezřídka i doporučuje, ale to právě proto, aby to bylo (mohlo být) kriticky prověřeno; vždycky je třeba si ponechat jistý stupeň otevřenosti vůči zkušenostem všeho druhu, tedy např. i vůči zkušenostem, které na první pohled odporují běžné zkušenosti, takže máme sklon je přehlédnout nebo marginalizovat (eventuelně považovat za pouhé omyly).

(150727-1.)

<<<

>>>

FYSIS

Musíme znovu a poněkud pozměněně rozumět starém termínu φύσις, tj. nesmíme sice pro sebe stanovovat jeho význam libovolně, nýbrž musíme navazovat na ten dávný, vlastně ještě předfilosofický význam, ale na druhé straně se při všem tomto navazování nesmíme nechat zcela vázat jakýmkoli starším významem, ať už historicky doložitelným nebo třeba i nově filologicky konstruovaným. Samo slovo *fysis* (φύσις) je významově spjata se slovesy *fyein* a *fyesthai*, tedy roditi a roditi se. V tom smyslu má každé *jsoucno*, které můžeme označit jako *fysické* (a mohli bychom je sami označit také jako „pravé“), především nějaký počátek, a tímto počátkem je jeho zrod (což samo už naznačuje, že jde o cosi živého nebo aspoň předživého), dále nějaký průběh – a posléze nějaký konec, zánik či úhyn. (Ve starých řeckých mýtech se sice počítalo s výjimkou v případě některých bohů, kteří se sice zrodili, ale navzdory tomu byli nesmrtelní; nicméně šlo zřejmě o naprosté výjimky z pravidla.) Důraz na *fysis* nějakého *jsoucna* tedy neznamená jen potvrzení jeho skutečnosti resp. skutečného vzniku, zrodu, nýbrž také a zejména jeho dějství, událostného dění, jeho rozvoje a pak úpadku (až posléze zániku, smrti). Ne každá změna je změnou *fysickou*, neboť ne každá je spjata se zrodem nebo se zánikem (např. přesun z místa na jiné místo); ale vše *fysické* se mění jakožto událost, tj. jakožto sjednocené do celku, tedy integrované do kusu dění, vyznačujícího se počátkem, průběhem a koncem. To ovšem dále znamená, že každé *fysické* *jsoucno* má určitý rozměr časový, tj. že nikdy není aktuálně přítomné jako celek, nikdy není ve své plnosti přítomno zde a nyní (*hic et nunc*), celé najednou. A tak jsme nezbytně postaveni před otázkou, jak odlišíme u konkrétního *jsoucna* v konkrétní situaci (a chvíli) to, co je právě v tuto chvíli aktuálně přítomné, od toho, co sice už aktuálně přítomné bylo, ale nyní už je minulostí, a ovšem také od toho, co ještě aktuálně přítomné nebylo a není, ale co se připravuje k tomu, aby nastalo, aby se uskutečnilo, aby se aktuálně přítomným stalo. Ani minulost (lépe: *bylost*), ani

budoucnost (lépe: budost) nemůžeme prostě vyloučit jako „ne-jsoucí“, neboť obojí k danému jsoucnu nezbytně náleží – žádné jsoucí (fysicky jsoucí) není najednou celé teď, což nejnázorněji vidíme na živých bytostech, ale co se rozhodně na živé bytosti neomezuje. Ovšem velkým problémem je to, že každé „hic et nunc“ je – pro nás – spjata s námi, tj. je to naše aktuální přítomnost, v níž jedině můžeme nějak registrovat aktuální přítomnost nějakého jsoucna (jsoucího) před námi, a to v jeho aktuální přítomnosti v témž hic et nunc. A teprve z této nezbytné koincidence nás jako subjektu a onoho jsoucna jakožto právě jsoucího (a to pro nás jsoucího) můžeme vykontruovat (ovšem spolu s dalšími informacemi dřívějšími nebo i jinými) ono jsoucno jako celek (který nám nikdy není a nemůže být dán vcelku).

(Písek, 150801-1.)

<<<

>>>

Jsoucí a FYSIS

Tak jako jsoucí (jsoucno) nemůžeme omezit (redukovat) pouze na aktuálně přítomné jsoucí, ale musíme mu přiznat jeho událostnost a tedy vedle jeho aktuální jsoucnosti akceptovat jeho bylost (jako řadu jsoucností, které aktuální sice už byly, ale nyní aktuální nejsou), jakož i jeho budost (jako zatím jen zčásti odhadnutelnou řadu jsoucností, k jejichž akutálnosti má teprve dojít). To pochopitelně platí jen o tzv. pravých jsoucnech, vnitřně více nebo méně integrovaných a tedy určitým způsobem spjatých v jednotu, v celek. Chceme-li vyslovit (pojmenovat) to, jak je jsoucno jakožto celek vskutku „jsoucím“, nemůžeme se vyhnout problému zásadního rozlišení mezi jsoucností a bytím jsoucna. Každá jsoucnost (pravého) jsoucna je pouhou „abstrakcí“ (ovšemže nikoli „subjektivní“ či jen myšlenkovou), neboť zachycuje něco, co ještě aktuálně není, nebo co se právě aktuálním stává a stalo, ale okamžitě aktuálním být přestává a stává se minulostí; „konkrétní“ (konkrescentní) je pouze pravé jsoucno jako celek, a jakožto celek nemůže být celé aktuální, tudíž ani aktuálně jsoucí. A právě v takovém případě mluvíme o bytí onoho (konkrétního) jsoucna, neboť jeho bytí je časově (ale i prostorově) koextenzivní s celou jeho skutečností, s celým jeho „životem“ (ať už v doslovném nebo jen přeneseném smyslu). A tato okolnost, že počátek, průběh a zakončení pravého jsoucna (jakožto události, událostného celku) náleží nějakým scelujícím, integrujícím způsobem „k sobě“, a to tak, že můžeme mluvit o zrodu, růstu a uhynutí, je v našem pojetí postihována oním termínem *fysis*, který znamená víc než pohyb, a ovšem víc než pouhou sukcesi jednotlivých stavů, nám umožňuje chápat celý průběh jako více než sjednocený, tedy jako vývoj nebo rozvoj (zajisté neredukovaný na pouhé rozvíjení něčeho, co už na počátku bylo v zavínuté podobě „dáno“ a tedy rozhodnuto, determinováno).

(Písek, 150801-2.)

<<<

>>>

Celek předběžný (předchůdný)

... Každá smyslová přítomnost je již v jistém celku. Tento celek se obtížně rozebírá, protože jazyk, s jehož pomocí tak musíme učinit, je sám již zaměřen na výsledky objektivace, byť velice časně a primitivní, a krom toho prostoupen různými schémata, která jsou již čerpána z tradic objektivní psychologie. Předběžný celek je v jistém smyslu přítomen tak jako jednotlivé věci. Jenže je samozřejmé, že nemůže být „smyslově dán“ tak jako všecko to, co právě „působí na smyslové orgány“. Jednotlivosti mohou mít tělesně před sebou, pak je opět pouze „prázdným způsobem“ mínit nebo jen subjektivně si je s neúplností znázorňovat. Ale celek, který je nicméně vždy již zde (aspoň v mém normálním dospělém životě), nemohu nikdy převést v tělesnou přítomnost analogickou přítomnosti jednotlivé věci. Přitom každá jednotlivost nám přichází z toho celku, je jakousi explikací, výslovným zpřítomněním toho, co v něm bylo shrnutým, zavitým způsobem. Říkáme obrazně, že celek je zde jako obzor – stále zde a v jádru stejný při vší změně předmětů, věcného vyplnění horizontu. Je nasnadě namítnout: tento „horizont světa“ je výtvorem paměti a fantazie, které zpracovávají smyslové danosti, ale dotážeme-li se paměti a fantazie, ukáže se, že nejsou ničím jiným než kvazivněmem, že jsou neskutečný vněm v modu „jako bychom skutečně vnímali“, a každý vněm předpokládá ji celek, z něhož se nám věci vyjevují, dostavují a do něhož zase ustupují, jakmile se od nich odvrátíme, tedy celek předchůdný. A tak horizontové vědomí a jeho celkovost, a nejzazší hori/194/zont, totiž horizont světa, musíme popisně charakterizovat jako něco původního, co nelze složit z dojmových prvků, jejich představovaných odlik a kombinací obou.

Proto je fenomenologicky docela přirozená teze, že lidský život je vždy charakterizován jako život na světě, život v předchůdném celku. Rozumí se, že ...

(Písek, 150803-1.)

<<<

>>>

Pravda x jako „shoda“ / Shoda rozumu s věcí

Odedávna byla tzv. „shoda“ shledávána chybně mezi „věcí“ (skutečností, jsoucnem) a myšlenkou či rozumem (rozuměním):

comparatio entis (rei) ad intellectum – comparatio intellectus ad rem (entem)

nebo též: *assimilatio, convenientia, conformitas, correspondentia, adaequatio* etc.

české ekvivalenty: přirovnání, přistejnění, shoda, připodobnění, přizpůsobení, etc.

Chybnost zmíněného „porovnávání“ spočívala v tom, že myšlení (případně rozumění apod.) nebylo chápáno ve své živé, aktivní formě, nýbrž že za ně jakoby zaskakoval (byl náhražkou) „předmět“ myšlení (či rozumění). Rozum jako aktivní činitel se vztahuje k tomu, čemu rozumí (co chápe, co má na mysli) jinak než nějakým připodobňováním. Myšlenka (jakožto akt myšlení) se nepodobá tomu, čeho (na co) je myšlenkou. Pravdivost myšlenky spočívá v něčem docela jiném, totiž v tom, že myšlenkou (myšlením) postihujeme, vystihujeme nikoli věc samu (jsoucno samo), nýbrž pravdu o věci (pravdu o jsoucnu), což lze někdy říci také tak, že postihuje pravdu věci (pravdu jsoucna) – pokud ovšem nemáme hned za to, že jsoucno je „tím

pravým“ už tím, že jest a jak jest, tj. že co do pravdivosti (eventuelně pravosti) už nemusí být měřeno, posuzováno, hodnoceno.

(Písek, 150807-1.)

<<<

>>>

150807-1

Jaký start filosofování lze dnes ospravedlnit (když už víme o většině nedostatků, jimiž se vyznačovaly dřívější, tj. kdysi klasické pokusy (jako je např. Descartovo „cogito“ apod.)? Zdá se být zcela na místě začít s kritikou těch nejběžnějších, „každodenních“ zkušeností. Ty totiž nikdy nejsou jen vlastními původními zkušenostmi, nýbrž jsou bytostně ovlivněny do té doby již mocně navázanými a působícími zkušenostmi „kolektivními“, přejatými od rodiny, školy, okolních lidí atd. Můžeme-li vůbec něco označit jako původní výhradně individuální zkušenosti s okolím, pak k tomu nepochybně nemáme a nemůžeme mít přímý přístup, ale musíme to na základě pozdějších, již společností ovlivněných zkušeností vykonstruovat, tedy i vysoudit. (Příkladem nám může být konstrukce prvků tzv. bezprostřední zkušenosti, immediate experience, v anglosaské tradici.)

(150807-1)

<<<

>>>

150807-2

Ještě jeden aspekt naší ovlivněnosti dosavadní tradicí je třeba mít jednak na paměti, jednak si stále připomínat, jak je třeba jej kontrolovat a napravit jeho nedostatečnosti. Jde o převážný, někdy přímo výlučný důraz na vidění, na zrakovost; dokladem je naše ovlivněnost řeckou tradicí, která samo vědění spojovala s viděním, ba přímo zíráním (*theoria*). Zatímco orientace na zrak se maximálně soustřeďuje na věci, „předměty“, orientace třeba na sluch musí sledovat souvislosti střídajících se zvuků (a zejména na rozlišování těch významných a těch druhých, které se stávají jakoby rušivými).

(150807-2)

<<<

>>>

150807-3

Už mnoho bylo napsáno o svobodě či svobodách; dnes je už dost rozšířena myšlenka, že politické svobody, jak byly chápány při revolučním vzniku moderních společností, jsou stále víc ohrožena – neujaly se v Rusku, v severní Americe jen částečně a dnes se silně cítí tato ohroženost i v Evropě, dokonce v klasických „demokratických“ zemích. Ale co to je vlastně svoboda ve filosofickém, nikoli tedy

pouze politickém smyslu? Chápeme ji jako něco, co je nerozlučně spjato s člověkem, tj. s bytostí svobodně uvažující a svobodně jednající. Není sama tato myšlenka iluzí? – Svoboda ve filosofickém smyslu má dvojí stránku a) předmětnou, objektivní, tj. která předpokládá, že přítomné situaci není zcela a do detailů predeterminována, tj. že neplatí její jednoznačná kauzální určenost předchozím stavem. A pak je tu stránka b) nepředmětná, subjektivní, tj. předpoklad, že je možné, aby určitý svobodný subjekt udělal něco, co by se jinak samo sebou nestalo, ale co znamená provedení (uskutečnění) něčeho, co z dané situace nevyplývá, ale představuje zásah do situaci, tj. zásah, který v něčem pozmění to, co by se bývalo stalo bez onoho zásahu, nebo co mezi z dřívějšíka dané skutečnosti jakoby vsune nějakou skutečnost novou.

(150807-3)

<<<

>>>

150807-4

Abychom mohli smysluplně hovořit (a myslit) o „svobodě“ musíme předpokládat dvojí: jednak musíme připustit, že daná situace (a ta je přece v pohybu, děje se) nemá jenom jedno jediné možné vyústění, ale za druhé že do toho jejího dění může něco či někdo zasáhnout a tak je třeba jen trochu, ale někdy i víc než trochu ovlivnit. Filosoficky to znamená odmítnutí pankauzality (tj. všeobecné kauzality), jednak připuštění zdroje takových aktivních zásahů, který sám nemůže být pouhým následkem čehokoli předcházejícího. Tento zdroj pojmenujeme jako „subjekt“. Sám tento subjekt (jako celek) nemůžeme ovšem zahrnout mezi předměty (objekty), které jsou v situaci dány, ale na druhé straně musíme připustit jeho skutečnost, tj. jeho „existenci“ mezi jinými skutečnostmi, ať už danými jako předmětné, anebo jinými subjekty, které krom své předmětné stránky mají ještě také stránku nepředmětnou (mají své „nitro“ jako zdroj akcí).

(150807-4)

<<<

>>>

150807-5

„Skutečnosti“ nesmíme nivelizovaně chápat jako buď jsoucí nebo nejsoucí, ale přinejmenším „pravé“ skutečnosti musíme pojímat jako srostlice jsoucího i nejsoucího (spolu růsti či srůstati = concrecere), a ovšem zejména jako srostlice nepředmětného a předmětného. To, co právě teď vidíme (nebo jinak vnímáme), není nikdy skutečnost celá, ale za určitých okolností (např. ve hře) ji za „celou“ skutečnost můžeme považovat (resp. ji na „údajně celou“ redukovat). Typickým příkladem je třeba hra v kostky (vrhcáby). Určitým pseudocelkem jsou jednotlivé kostky, ale my můžeme každou ze stran určité kostky považovat za samostatnou skutečnost a připisovat jí určitý význam, který ovšem má jen v té hře. Sama kostka je však umělým útvarem, který má jen svou vnější tvář či podobu, ale žádné „nitro“; jako hrací kostka může být rozpoznána někým, kdo hru (nebo jiné, podobné hry) už zná nebo aspoň hru viděl (sledoval – vidět najednou celou hru je ovšem nemožné).

(150807-5)

<<<

>>>

Čas původní x obecný

Každá (pravá) událost si nese s sebou svůj čas, který ovšem nelze redukovat na její „vnitřní čas“, nýbrž který je třeba chápat jako jakési časové „pole“, které taková událost „šíří“ kolem sebe. Kdyby totiž tohoto „pole“ nebylo, nemohla by se žádná událost setkat s jinou událostí, ale mohla by se s ní pouze „srazit“ (bez jakékoli vlastní aktivity). To znamená, že vznik času je původně naprosto spjat se vznikem (pravé) události; nejde o žádný „čas o sobě“, který by sám teprve umožňoval nějaké dění v čase. Ovšem vzhledem k tomu, že takové časové „pole“ kolem sebe má (= šíří) každá událost, musí nutně při jisté hustotě (pravých) událostí dojít k jakémusi překrývání a vzájemnému prostupování oněch původních časových polí. A tak vzniká jakýsi obecný čas, v němž se každá událost jakoby „děje“ (neboť při vzniku události a při jejím aktivním zapojování mezi další události tu vždycky jsou nějaké starší události se svými původními časy (časovými poli). Není to tedy čas sám, který se děje, nýbrž jsou to jenom jednotlivé události, které jsou svým vlastním časem („časením“) vybaveny. A čas obecný je společným produktem těch dějících se událostí, které náleží k nějakému „místu“, a stává se tak místním časem. (A ovšem že s prostorem se to má naprosto obdobně jako s časem – každá událost má jakýsi svůj prostor, jakož i určité prostorové pole, které společně s prostorovými poli ostatních událostí na daném místě vytváří místní prostor). Neexistuje proto žádný univerzální, pro celý svět (pro veškerenstvo) jednotný čas, nýbrž existují pouze časové regiony, které ovšem spolu souvisí a přecházejí plynule z jednoho do druhého, ale jsou vždycky jenom místní (a vždycky naprosto závislé na událostních dějích neboli dějících se událostech toho kterého regionu. „Obecná“ čas proto není v pravém smyslu „univerzální“, nýbrž vždycky jen místně (regionálně) kvazi-univerzální.

(Písek, 150808-1.)

<<<

>>>

Život jako pohyb

Patočka chtěl lidský život chápat jako „pohyb“, ovšem v jiném smyslu a jinak, než jak se pohybu rozumělo tradičně až dosud. (Viz zejména jeho text „K prehistorii vědy o pohybu“, 1973, viz in: Fenomenologické spisy II, Praha 2009, str. 192-201.) Patočka ovšem chápal pohyb jako nezbytně spjatý s příslušným „referentem“ (viz tamtéž, str. 195: „je-li však náš život určen jako pohyb, vyplývá jako důležitý důsledek: tento pohyb vyžaduje svůj referent ...“); v tom se ovšem skrývá obrovská závislost na Aristotelově chápání pohybu. My však musíme uvažovat o tom, že některé pohyby mají svůj *télos*, zatímco jiné nemají. Dalo by se říci, že každý základní (původní) pohyb zůstává bez „cíle“, i když vždy posléze končí; jinak bychom za cíl pohybu museli považovat skončení pohybu, tedy „smrt“ (uvažujeme-li o životě jako pohybu). To však platí jen o nejzákladnějších (resp. původních)

pohybech; všechny vyšší, tj. komplikovanější pohyby se vyznačují tím, že přesahují, překračují mantinely (meze, hranice) svého vlastního dění, ať už tak, že v akcích jejich „subjekty“ vycházejí ze sebe směrem k jiným, anebo ať už jiné subjekty na ně reagují a využívají něčeho z těchto kontaktů (a střetů etc.) ke svému aktivnímu dění (stávání se, sebeuskutečňování). Základním resp. prvotním „překračováním“ či „přesahováním“ vlastních mezí je však již vytváření časoprostorových polí (viz).

(Písek, 150808-2.)

<<<

>>>

Vnímání a „víra“

Jedním z výsledků víc než dvou a půl-tisíciletého zkoumání povahy lidského smyslového vnímání je nahlédnutí toho, že žádnou skutečnost nemůžeme prostě přenést do svého vědomí, ani že se svým vědomím a myšlením nemůžeme žádné skutečnosti přímo dotknout. Vždycky musíme spoléhat na to, že na základě nějakých nekontrolovaně (nebo málo kontrolovaně) získaných „dat“ či „informací“ si „obraz“ tzv. vnějších předmětů (věcí, skutečností) musíme zkusmo vytvořit (konstruovat) a pak opakovaně vhodnost takové konstrukce ověřovat v dalších mnohých (a různorodých) situacích. Jakékoli ověřování však stojí na jednom předpokladu, totiž na našem přesvědčení resp. spíše „víře“, že vůbec má smysl to ověřovat, neboť trvá ta základní „danost“, že skutečnosti nám nejsou přímo přístupny. To, že naše vnímání není jen uplývající střídou subjektivních stavů (pocitů, dojmů, nálad apod.), nýbrž že má vztah k čemu, co je „skutečné“, i když k tomu bez vnímání nemáme žádného jiného přístupu, vyžaduje nutně jakési spolehnutí na to, že jeho „korelát“ je opravdu v něčem skutečný, svébytný, i když třeba za určitých okolností námi ovlivnitelný (což opět předpokládá, že je co ovlivňovat, že neovlivňujeme je sebe a své subjektivní dojmy). To, k čemu se subjektivně (i subjektivně) vztahujeme, je v nějakém smyslu skutečností (nebo jí aspoň může být, i když se můžeme vztahovat jinam); je to „víra“.

(Písek, 150808-3.)

<<<

>>>

Čas a časovost (a časování)

Časovost je původně jedním aspektem (jednou stránkou) pravé události, tj. je s ní neodlučně spjata. Nemá tedy žádnou svou vlastní „jsoucnost“, nemůžeme tedy legitimně říci, že časový charakter pravé události je cosi (samostatně) jsoucího, tedy něco jako složka či prvek (element) událostního dění, který v celku dění jakoby přistupuje k jiným složkám, jež jako by se neděly, nestávaly. V tom smyslu tedy čas sám není ani pohybem něčeho jiného, dalšího, co je bez pohybu, nýbrž tím pohybem je samo dění události – a to by ovšem nebylo možné, kdyby nebylo pevně spjaté s časovostí, ba přesněji, kdyby samo toto dění nebylo časování (kdyby nebylo časující, vlastně jakoby „čas nesoucí“, „čas vytvářející“). A právě v této souvislosti si musíme připomenou (a vždy znovu připomínat), že na tento původní, „originální“ čas nemůžeme pohlížet resp. k němu nemůžeme přistupovat tak, jak jsme zvyklí z

každodenní skutečnosti, protože onen čas, který je vlastní samé události, se – spolu s ní (s jejím děním) – děje celý najednou a zároveň, nikoli po etapách, po jednotlivých okamžicích. Tím se ovšem před nám otvírá velká otázka, jak vlastně máme rozumět oné základní zkušenosti s časem (ovšem obecným, neboť ten mám přece obvykle na mysli, když mluvíme o čase), totiž že má své významné okamžiky aktuální přítomnosti. V čem vlastně spočívá „aktuálnost“?

(Písek, 150809-1.)

<<<

>>>

Čas - jeho struktura

Čas není pouhá (a prázdná) dimenze, už proto, že má strukturu (není homogenní), má také své výsadní chvíle přítomnosti, i když ty se neustále mění. (Ostatně ani s prostorem to není jiné, ani prostor nejsou pouhé dimenze, a dnes víme, že prostor se mění spolu s tím, jak je mění to, co je „v něm“, což platí i o čase.) To, že nejčastěji chápeme čas jako samostatné prostředí, v němž se dějí události, je prostě jen mylný dojem. Čas (ani prostor) není žádným samostatným a svébytným jsoucím, nýbrž je původně vždy jen časem skutečných, skutečně se dějících událostí, tj. je jejich jednou stránkou, aspektem: každá událost má svůj čas, není nic takového jako „čas o sobě“. To, čemu říkáme „čas“, není ovšem časem jednotlivé události (ani světové události, pokud bychom o něčem takovém mohli mluvit), nýbrž je výsledkem toho, jak se „vlastní časy“ jednotlivých událostí překrývají, navzájem prostupují a jak vytvářejí jakési prostředí, jež nemá samostatnou jsoucnost, ale není ani spjata se žádným skutečným (a tedy individuálním) jsoucím. Čas jednotlivé události totiž není uzavřen do rámce jejích hranic, nýbrž vytváří (spolu s prostorem, zajisté) kolem události, tj. za jejími hranicemi, časové (eventuelně prostorové) pole, které sahá (při jisté hustotě událostí) až k jiným, dalším událostem, které mají ovšem také takové pole kolem sebe.

(Písek, 150809-2.)

<<<

>>>

Aktuálnost a její zdroj

Každá událost se děje tak, že postupně prochází svými aktuálními přítomnostmi (= svými jsoucnostmi). Každá aktuální přítomnost je však především spjata se svou událostí, je proto sice srovnatelná s aktuální přítomností jiných, nějak blízkých událostí, ale je s nimi jednak nezaměnitelná, a zejména jim není společná. Problémem tedy není jen sama „aktuálnost“, nýbrž to, jak mohou být aktuální přítomnosti rozmanitých nějak si blízkých událostí blízké. Tak jako musíme odlišovat původní (originární) čas od času obecného, musíme dělat rozdíl také mezi původní (originární) aktuálností jednotlivé pravé události a aktuálností určitého časové pole resp. určité časoprostorové „lokality“ („temporality“), tj. určitého časoprostorového regionu.

(Písek, 150809-3.)

<<<

>>>

Jsoucno a skutečnost

Když budeme mluvit o jsoucnu, budeme mít na mysli vždy něco vnitřně integrovaného; naproti tomu skutečné může být (a bývá) i to, co vnitřně integrováno není. Máme třeba na zahradě tři ovocné stromy; každý strom můžeme považovat za jsoucno (a tedy za jsoucí jako celek), ale skutečností zůstává i to, že jsou tři, přestože trojice stromů nemůže být považována za jsoucno. Svět je nepochybně skutečný, ale nejspíš není jsoucnem. To, že naše tři ovocné stromy jsou skutečné, nebrání tomu, aby se jim dařilo nebo naopak nedařilo podle toho, jak o ně pečujeme. Spousta stromů v lese je skutečností, ale les není jsoucnem. To, že je pohromadě mnoho jednotlivých jsoucenců, neznamená (vlastně nikdy), že jde o pouhou hromadu, neboť jednotlivá jsoucna spolu navazují vztahy, i když ty vztahy nemají takový charakter, aby vytvářely jednotu (nebo aby byly založeny na nějaké niterné jednotě). To všechno znamená, že skutečnost nemusí být zbavena jakékoli niternosti (nepředmětnosti), i když nevytváří přímo nějakou jednotu (nějaký celek).

(Písek, 150810-1.)

<<<

>>>

Aktuálnost a „prostorčas“

Každá pravá událost je celkem v tom smyslu, že sjednocuje své subudálosti (jakožto „složky“) nejen v dané chvíli, ale opětovně (vždy znovu) v celém období svého událostního dění (= stávání se), tj. že nějakým způsobem sjednocuje (a to v každém aktuálním okamžiku) celou svou minulost (bylost) a celou svou budoucnost (budost) s právě aktuálním svým okamžikem (s právě aktuální fází). Toto sjednocování je ze strany události samé čímsi aktivním, je to akce či aktivita, výkon (zvnějška viděno to je „pohyb“, ovšemže nikoli jen „místní“). Událost se děje tak, že sama sebe uskutečňuje a tak „vykonává“ své bytí. Pozoruhodnou zvláštností tohoto „vykonávání bytí“ je jeho opětovná soustředěnost do okamžiků „aktuální přítomnosti“: aktualita představuje jedinou cestu pro událost (jako subjekt), jak může intervenovat (zasáhnout, vmísit se, ovlivnit apod.) mimo sebe, tj. do průběhu jiných událostí (a to vždy jen přes jejich aktualitu či aktuální přítomnost). Této zvláštnosti je třeba věnovat zvláštní pozornost, už proto, že právě jí se zásadně liší pohyb v čase od pohybu v prostoru (víme ovšem, že formulace „v čase“ nebo „v prostoru“ je problematická a zavádějící). Moderní fyzika (zejména astrofyzika) mluví zásadně jen o prostoročase, ale myslí při tom vždy jenom na prostor, zatímco z času dělá jakousi další dimenzi prostoru. A proto trvá na tom, že v časoprostorovém smyslu nejsou ve Vesmíru žádná privilegovaná „místa“ –Vesmír nemá žádný střed. V případě času však nelze přehlédnout, že tu jsou privilegovaná místa, totiž právě místa či okamžiky aktuálnosti (právě aktuální přítomnosti). – Pozornost je ovšem třeba věnovat také tomu, že každá složitější událost zakomponovává (integruje) do svého průběhu četné události menší, nižší – tedy subudálosti. Tato subudálosti mají nutně také svůj čas, a také své okamžiky právě aktuální přítomnosti. Přitom některé z těchto subudálosti mohou mít kratší život než příslušná superudálost, ale v mnoha

případech je jejich životní doba mnohem rozlehlejší. (Zvláštní důležitost bude třeba věnovat zkoumání toho, jak se uvnitř superudálosti může ustavit a postupně emancipovat nejdříve jakási, byť zdánlivá, „subudálost“, která se však může postupně natolik osamostatnit - a dokonce za podpory původní superudálosti -, že se sama posléze stane novou superudálostí (to je významný proces rozmnožování, reprodukce).

(Písek, 150810-2.)

<<<

>>>

Myšlení a jeho „hygienu“

hygienu myšlení, uvažování, smýšlení

porovnat a srovnat myšlenky - technika myšlení

promyslet souvislosti, domyslet - též extrapolace

promyslet celé téma, celý problém - celostný přístup

„vyčerpání“ myšlenku - mylný předpoklad, že to je něco sice skrytého, ale hotového

etika myšlení - myslet „svědomitě“

pravost myšlení - myslet „po pravdě“ či „podle pravdy“

autentičnost myšlení - myslet „po svém“, být schopen myslet odlišně

(Písek, 150811-1.)

<<<

>>>

Praxe jako aktivita

Marxovo mimořádné zdůraznění významu praxe pro člověka i pro společnost je jenom podtržením jedné stránky fenoménu mnohem širšího (rozšířenějšího), totiž významu akcí a aktivit pro všechny subjekty vůbec, tedy nejen pro živé bytosti, ale i pro všechny subjekty předživé, a v důsledku toho pro povahu celého světa. Ve filosofii pak speciálně je třeba ono rozlišení aplikovat na pojetí pravdy: pravda sama není žádný předmět, o kterém by se dalo něco vypovídat, nýbrž je důležitá (a závazná) pro aktivitu vypovídání o čemkoli. Tak jako se pravda vztahuje k čemukoli (a „ukazuje“ to ve svém světle), tak se každá aktivita či praxe (a zejména myšlenková, rozumová) musí nebo aspoň má vztahovat k čemukoli, ale zase ve světle pravdy. A to je možné pouze díky povaze subjektivní aktivity a vůbec subjektu: zatímco pouhá událost proběhne až do konce (nebude-li rušena) a pak skončí, její subjekt (který si ona událost musí ustavit a udržovat, případně opravovat) ji dvojnásobně přesahuje. Předně ji přesahuje „dovnitř“, neboť dokáže „čerpání“ z hlubších vrstev jejích vnitřních hlubin a tak získat možnost samu událost pozměnit, takže skončí jinak; a za druhé ji přesahuje i „reálně“ tím, že tuto změnu uskuteční díky své ek-statickosti. (A to je právě to, co nejen nevezal vážně, ale přímo programově popíral Karel Marx.)

(Písek, 150811-2.)

<<<

>>>

Filosofování - pozice vlastní

Cílem každého opravdového filosofování je postavit se myšlenkově na vlastní nohy, tj. vytvořit a co nejlépe si upevnit své „pozice“; a to není možné jinak, než že si filosofující vyjasní a v mezích možností i upevní jednak porozumění sobě samému, jednak že rozpozná a upevní si své místo na světě (i ve světě). Avšak i tato formulace může vést k neporozumění: žádný člověk nedostává své místo ve světě (a na světě) prostě již svým zrozením, i když tím je zajisté mnohé rozhodnuto.

Důležité však je, že tím je rozhodnuto jen dočasně a podmíněčně, totiž zejména za té podmínky, že to ten člověk přijme, že to prostě jen akceptuje, ale že se nepokusí s tím něco podniknout, tj. něco, co není jen následkem okolností. To celé by se dalo formulovat také tak, že cílem opravdového filosofování je, aby se filosofující stal sám sebou, tj. aby se jakožto subjekt změnil, byť v návazání na to, čím až dosud byl. Tato formulace je v jistém smyslu lepší než nějaké pozitivní určení toho, čeho by člověk měl dosáhnout, co by měl sám se sebou udělat, neboť důraz je převážně na jeho ochotě, připravenosti a vnitřní síle, nikoli na čemkoli, co by bylo možno vymezit jako nějaký předmětný cíl nebo nějaký předmětný program a plán.

(Písek, 150815-1.)

<<<

>>>

Subjekt - struktura

Subjekt, jednou jakoby prvotně založený událostí, jejímž je subjektem, nezůstává ničím neměnným, ale jednak se sám děje, tj. něčím dalším se stává, totiž přesněji stává se sám sebou tím, že se sice zjinačuje, že se stává jiným, ale v návaznosti na sebe, jakým až dosud byl, takže vlastně podržuje svou „identitu“ (ovšemže nechápanou ve smyslu matematickém resp. formálně logickém, nýbrž dějící se, stávající se identitu). Chceme-li rozpoznat a „popsat“ (spíše vypsát, vyslovit, vypovědět) strukturu subjektu, musíme to učinit na základě rozpoznání a vypovědění (popsání) struktury události, neboť událost se stává z pouhé „možnosti“ či „virtuality“ událostí skutečnou pouze tak, že se stane subjektem (nebo jinak: že si vytvoří svůj subjekt a že mu předá řadu významných kompetencí). V žádném případě se nesmíme nechat ani částečně ovlivnit tradičním pojetím „subjektu“ jakožto toho, co zůstává beze změn pod mnoha změnami, dějícími se na povrchu (tj. substančním pojetím „subjektu“).

(Písek, 150815-2.)

<<<

>>>

Filosofování - počátky

Filosofické myšlení nemůže začínat vždy znovu a od „počátku“, protože nic takového jako „přirozené počátky“ filosofie neexistuje. Vždycky je nutno nějak počítat s tím, jak mysleli jiní, tj. aspoň někteří jiní, a vymezovat se vůči nim. Kdybychom se u nich jen chtěli učit tak, že bychom na ně navazovali pozitivně, vždycky bychom spolu s takovým navazováním nevědomky přejímali některé předpoklady či spíše předsudky (různá skrytá předpojetí ještě před každým vlastním pokusem o pojetí). K filosofování proto náleží vždycky navazování kritické, tedy nejen pozitivní, ale vždy s nezbytným odstupem a srovnáváním s dalšími názory. Lze proto naprosto odmítnout myšlenku, kterou můžeme najít třeba u Epikúra, který (v listě Eurylochovi) popírá, že by poslouchal Nausifana a Praxifana, a tvrdí, že „poslouchal jen sám sebe“. Lze zajisté eventuelně připustit, že neposlouchal právě ony dva zmíněné, ale pak by on zase musel připustit, že poslouchal (nebo četl) některé jiné. Žádný filosof nemůže poslouchat jen sám sebe. To si uvědomovali už i mnozí staří Řekové a přiznávali to sobě i jiným; tak vznikaly první pokusy o postžení některých vztahů mezi filozofy v historickém, tj. kronikářském smyslu (což jest ovšem třeba pečlivě rozlišovat od vztahů „dějinných“, které předpokládají vědomé kritické navazování, podrobované reflexi).

(Písek, 150816-1.)

<<<

>>>

Méontologie nejstarší

Nejstarší méontologickou tezi lze vidět asi v pojetí Leukippově (a Démokritově), že se svět „skládá“ ze dvou základních „prvků“, totiž z prázdná a plná (Diogenés, ale už Aristotelés *Met.*). O plnu mluví jako o jsoucnu, o prázdnu jako o nejsoucnu: „plno a pevnost je prý totiž jsoucno, prázdnost a řídkost nejsoucno“. A zajímavé je zejména to, že oba atomisté trvají na tom, že „nejsoucno je právě tak jako jsoucno a že prázdnost je zrovna tak jako těleso“. „Leukippos se domníval, že má důvody, které v souhlase s vnímáním nepopřou ani vznik, ani zánik, ani pohyb, ani mnohost jsoucnů“. – Jak je dnes vidět, důvody pro zmíněný myšlenkový „experiment“ jsou nadále platné i pro nás; co musíme revidovat nebo opravit, je zejména to příliš jednoduché, strohé rozseknutí na „jsoucí“ a „nejsoucí“, které ostatně bylo poněkud narušováno také již velmi dávno (např. třeba kompromisním řešením, jež rozlišovalo trvalost jako plně jsoucí, zatímco proměnlivost jako méně jsoucí).

(Písek, 150816-2.)

<<<

>>>

„Plnost“ jsoucího

Leukippos měl za to (podle výkladu v Aristotelovi, *Peri geneos kai fthoras*), že „v jsoucnu není nic nejsoucího, neboť vskutku jsoucí je zcela plné“ (4291, s. 50). Dnes už víme, že to je pouhý předsudek; to, o čem mluvíme jako o hmotném, je ve skutečnosti plně prázdností (i když to ovšem vlastně není prázdnost v pravém smyslu, protože se tam stále něco děje, překrývají se tam různá „pole“ atd.). Dokonce ani „dokonalé“ vakuum (tj. fyzikální vakuum), není prostě nicotou, protože

se tam stále něco děje, tj. vakuum ‚fluktuuje‘, stále v něm (či z něho) „vznikají“ nějaké částice nebo kvanta (po dvojicích – prý!), jež ovšem většinou zase zanikají (vzájemně anihilují). „Atomy“, jak je dnes chápeme, nejsou nedělitelné, ale mají strukturu. Starověcí atomisté měli správnou intuici, že dělení (hmotných) skutečností nemůže jít do nekonečna, ale že někde musí být jeho konec, jeho „mez“. Dnes nám to teoretičtí fyzici vykládají tak, že ta „mez“ není nic pevného, ale že po jejím dosažení respektive překročení je – paradoxně – výsledkem „dělení“ (či „sekání“, rozsekávání, rozbíjení) vznik hmotnějších částic (nebo energetičtějších kvant), než byly ty „rozbíjené“ částice. (Je tomu tak prostě proto, že rozbíjení je aktivita, vyžadující použití mocné energie – a ta potom do něčeho musí vyústit.) A tak se zdá, že ona „mez“ mezi „plným“ a „prázdným“ je iluzorní, neboť už sám protiklad „plného“ a „prázdného“ je postaven chybně. Naprostá prázdnota neexistuje – aspoň nikoli v reálném světě; a naprostá plnost snad nemůže být předpokládána ani na samém počátku „Velkého Třesku“. (Je ostatně hodno našeho pozoru, že Leukippos měl za to, že „jsoucná jsou neomezená co do počtu“ a jen se dotýkají, „neboť nejsou zatím jedním tělesem“, a také, že „z toho, co je skutečně jedno, by nevznikla mnohost, ani z toho, co je skutečně mnohé, by nevzniklo jedno; je to nemožné“; dtto).

(Písek, 150821-1.)

<<<

>>>

Netečnost a pohyb

Přinejmenším od časů Aristotelových je pohyb mylně chápán jako něco, co není obsahově spjato s tím, co se pohybuje. Rádli to jakoby protismyslně (absurdní interpretací) vyslovil tak, že to, co se pohybuje, se samo vlastně nepohybuje. To, co se pohybuje, jako by bylo vůči pohybu (svému pohybu!) jakoby netečné, jako by se ho ten pohyb netýkal, jako by byl jen něčím vnějším. Sám Aristotelés to však do té míry přece jenom nezjednodušoval: pro něho pohyb je uskutečňování možného. A toto uskutečňování je vlastně proces, nikoli náhlá změna, náhlý přerýv. Nicméně i tak platí, že uskutečnit se může jen „skutečně“ možné; a sama jsoucnost, tj. samo „jest“ platí stejně o možném ještě neuskutečněném i o možném již uskutečněném (neboť to, co je skutečné, zajisté bylo – a je – i možné). V pohybu není nic, co by vůči pohybu zůstávalo jakoby indiferentní, čeho by se onen pohyb jakoby netýkal. Pokud můžeme mluvit o nějakém „podkladu“, který je v určitém pohybu, který jako by se ho opravdu netýkal, je tomu tak pouze proto, že sám onen „podklad“, který se nám jeví jako indiferentní vůči svému pohybu, je sám také pohybem, ale jiným, odlišným, a ten se ho ovšem bytostně týká. A obojí musíme odlišit, ale musíme také vidět jejich spjitost, neoddělitelnost.

(Písek, 150825-1.)

<<<

>>>

Pohyb jako dění

Pro Aristotela měl „pohyb“ mnoho podob, zdaleka nebyl omezen na tzv. místní pohyb. Nicméně zejména pod vlivem řeckého a pak římského atomismu se všechny ostatní formy pohybu začaly ocitát v marginálním postavení, případně byly vůbec popřeny. To musíme mít na paměti, když budeme dnes uvažovat o povaze pohybu resp. nejrůznějších pohybů. Pohyb a to, co se pohybuje, je zásadně totéž, tj. nepohybuje se něco, co je samo bez pohybu, nýbrž pohyb je samo pohybující se něco. Předpoklad, že to, co se pohybuje, je něco odlišného od samotného pohybu, je pouhým předsudkem, vyvolaným nejspíš onou výhradní soustředěností na pohyb tzv. místní, který je však ve skutečnosti výjimkou (a navíc jen konstruovanou v podobě modelu). Ve skutečnosti žádný pohyb není pouze místní, ale vždy je ve větší nebo menší míře, ale nerozlučně spjat s tím, co se pohybuje. Pohyb je vždycky opravdovým děním, a to co se pohybuje, je samo dění, totiž je to dění v pohybu (na rozdíl od dění pouze tak či onak myšleného). To, co se děje, je událost - a součástí události není nic, co by se nedělo, co by se oné změně, onomu dění vymykalo tím, že by se samo nedělo. Dění není jen něčím na něčem, co se neděje, co není v pohybu, ale je samo tím pohybem.

(Písek, 150825-2.)

<<<

>>>

Existence a netečnost

V běžném užívání slova „existence“ se tímto slovem míní něco jako „skutečná danost“, eventuelně „skutečný výskyt“. My ovšem tohoto termínu nikdy nebudeme v tomto smyslu užívat, ale budeme se odvolávat na původní význam řeckého (a pak do latiny převzatého či přeloženého) slova ek-stó (ek-stasis), případně ex-sto (existentia): jde o pojmenování jednoho z nejdůležitějších fenoménů, jemuž tak můžeme rozumět, totiž to, že se nějaká skutečnost, nějaké jsoucí (jsoucno) může nějak vztahovat mimo sebe. Každé jsoucí, které je s to se vztáhnout mimo sebe, je eo ipso skutečné ve smyslu „reálnosti“ (proti pouhé „virtuálnosti“): je schopno aktivně zasáhnout nějaké jiné jsoucí, a samo také může být nějakým jiným jsoucím zasaženo. (Mluvit tu o „zásahu“ je poněkud zjednodušující a tím matoucí, neboť jsme navykli každou akci chápat jako jednosměrnou a tím jakoby „útočnou“; ve skutečnosti jde vždy o vztah, v němž jedno jsoucí reaguje na jiná jsoucí a zároveň ta jiná jsoucí zase reagují na ně, tj. na toto jsoucí je z okolí reagováno.)

(Písek, 150826-1.)

<<<

>>>

Existence a netečnost

O netečnosti můžeme právem mluvit pouze ve dvojitě smyslu, a v obojím jde o charakteristiku, nespjato se žádnou „reálnou“ skutečností (reálnou „existencí“). Netečný může být například určitý rovinný obrazec, třeba trojúhelník, čtverec nebo kružnice apod., neboť není „reálnou“ skutečností, nýbrž jen myšlenkovým modelem.

A takový „intencionální předmět“ se chová netečně pouze proto, že je tak konstruován, míněn, myšlen (příčemž to není jediný způsob, jak může být něco myšleno). A pak můžeme také mluvit o netečnosti v případě tzv. virtuálních skutečností, tedy virtuálních událostí, které jsou vlastně nezapojeny do světa skutečných, „reálných“ událostí (eventuelně jsou své zapojenosti zbaveny). V tomto druhé případě je ovšem situace poněkud komplikovanější, protože určitá minimální reaktivita takových virtuálních jsovcen-událostí tu zůstává zachována resp. je jim vlastní:

(Písek, 150826-2.)

[Text je nedokončen. Pozn. red.]

<<<

>>>

Jednotlivosti a okolí

To, že jsme schopni rozpoznávat ve světě kolem sebe jednotlivé skutečnosti, ještě neznamená, že takto rozpoznané jednotlivost jsou samy o sobě izolované, samostatné, tedy „an-sich“, i když o nich můžeme vypovídat (a vcelku i pravdivě vypovídat), jako by samostatné byly. V jistém upřesněném smyslu vsutku platí, že „všechno souvisí se vším“; můžeme to dokonce ještě radikalizovat v tom smyslu, že bez těch souvislostí by kterákoli jednotlivost nebyla vůbec možná (a skutečná) anebo by byla něčím jiným (zase ovšem něčím, spjatým jinými souvislostmi s jinými jednotlivými skutečnostmi). To, že souvislosti resp. vztahy k jiným jednotlivostem spoluurčují každou jednotlivou skutečnost, takže ta by v jiných souvislostech či vztazích byla něčím jiným, ještě nemusí znamenat, že všeobecné souvislosti všeho se vším zakládají jakousi světovou jednotu, tedy že svět je jakýmsi celkem. Každá skutečnost má sama jistou určitost (dalo by se dokonce říci: jedinečnost, unikátnost), a právě na té se podílí kontext různých dalších jednotlivých skutečností, ale aniž by sám tento kontext v onu jedinečnost jakoby vyústil, tj. jako kdyby ta jedinečnost každé určité skutečnosti byla výsledkem, produktem působení jejího okolí či prostředí. Okolnosti jsou pro každou jednotlivost sice významné, ale nejsou pro ni v žádném případě naprosto určující, nejsou její jednoznačnou „příčinou“, ba nejsou ani spolupříčinou, jednotlivost není vyvolána, generována svými okolnostmi. V tom smyslu neplatí ani v biologii, že změna prostředí vyvolává, tj. způsobuje, determinuje genetické změny nějakého rodu či druhu apod. Okolí či prostředí má velký význam pro to, jak se utváří nebo přetváří nějaký druh nebo rod, ale pouze prostřednictvím aktivního reagování jednotlivých organismů na jejich změny (na změny okolí nebo prostředí). Rozhodující je tady reaktivita jednotlivých živých bytostí, a to je ovšem spjata s jejich genetickou výbavou a s tím, jak dochází k onomu předávání genetického fondu z generace na generaci. Trvat na tom, že tu působí pouze náhodné překlepy v kopírování DNA a RNA, znamená trvat na předsudku, neboť žádná kontrola zvenčí přitom nepadá v úvahu, vždycky musíme počítat s onou „reaktivitou“, která přivádí do významné funkce prvek neurčitosti, který nemusí být nutně náhodný nebo výsledkem nahodilostí.

(Písek, 150826-3.)

<<<

>>>

Filosofie - počátky

Obvykle rozumíme „počátkům filosofie“ jako těm pozoruhodným dějům ve starém Řecku, které ovšem už své vrcholy (např. v kolonizaci atd.) mělo za sebou (třeba Thalés, Anaximénés, Anaximandros atd.); tedy tak říkajíc „historicky“. Můžeme ovšem o „počátcích filosofie“ mluvit (a uvažovat) také v jiném smyslu, tak říkajíc ontogeneticky: jak totiž každý člověk vždy znovu začíná upravovat a pozměňovat své myšlení takovým způsobem, že to můžeme označit za počátek filosofování. A posléze můžeme mít na mysli něco ještě specifičtějšího, totiž jakousi (hypotetickou) nutnost toho, jak proměňovat „obyčejné“ myšlení tím, že začneme filosofovat (takže by bylo zřejmé, že jinak to nejde – což souvisí s otázkou možnosti jiných, na Řecku nezávislých „filosofií“, třeba indické, čínské apod.). (Další, zatím stranou ponechanou otázkou je ovšem, zda takové změně „obyčejného“ myšlení v myšlení aspoň počátečně filosofujícího můžeme napomoci v pedagogickém smyslu, tedy že bychom tak mohli jakožto již filosofující uvádět jakýmsi předběžným a počátečním způsobem do filosofování někoho druhého, zejména pak mladšího, jakýmsi poučováním a výukou.) To vše je zapotřebí objasnit, abychom se mohli aspoň trochu přiblížit upřesnění, co na jedné straně ještě není filosofování (a filosofie) a co na druhé straně už filosofováním (a filosofii) není, protože tím přestalo být (a kterými kroky se tak stalo či stává).

(Písek, 150829-1.)

<<<

>>>

Kritičnost myšlení

Kritičnost myšlení spočívá zásadně ve dvojím zaměření: jde jednak o kritičnosti vůči tomu, co je myšleno, jednak o kritičnost vůči tomu, jak je to myšleno. To, co je myšleno, může mít smysl, ale může mít i vady. Proto se musíme nějak přesvědčit, že to nadále můžeme myslit a dávat do myšlenkových souvislostí. Vada však může být také v tom, jak to myslíme, což znamená, že nemusíme opravovat samo ‚myšlené‘, nýbrž akt, jakým to myslíme, tj. výkon našeho myšlení. Myšlenkový výkon však se nevztahuje pouze k onomu ‚myšlenému‘ jakožto na myšlení nezávislému, nýbrž k jinému myšlenému, jímž se pokoušíme ono na myšlení nezávislé ‚myšlené‘ myslit. A odtud musíme uzavřít, že kritičnost myšlení spočívá vlastně (a musíme dodat: přinejmenším) v trojím zaměření: jednak k tomu, co je myšleno a je na tomto myšlení nezávislé, jednak k tomu, co je myšleno za tím účelem, abychom se nějak dokázali vztáhnout k onomu na myšlení nezávislému ‚myšlenému‘, a posléze také ke konkrétní povaze aktu myšlení, jímž se vztahujeme jak k onomu na myšlení nezávislému myšlenému, tak k onomu na myšlení závislému (vlastně myšlením vytvořenému, ustavenému, konstruovanému) ‚myšlenému‘, jímž jedině jsme schopni se myšlenkově vztáhnout k onomu na myšlení nezávislému myšlenému („věci“).

(Písek, 150829-2.)

<<<

>>>

„Předmět“ myšlení

To, co lze myslit jako „předmět“ (resp. „ne-předmět“, v každém případě ovšem intencionální), je buď na myšlení primárně nezávislé nebo naopak na myšlení závislé. V každém případě jde o předmět (či ne-předmět) myslitelný; ne vše, co je myslitelné, může být také skutečné nebo uskutečnitelné tak, aby bylo nebo aby se stalo na myšlení nezávislým. (Otázku, zda má smysl uvažovat o ne-předmětu nemyslitelném, musíme ponechat pro zvláštní pojednání; naproti tomu každý předmět považujeme za eo ipso myslitelný. Sama „myslitelnost“ ovšem musí být vždycky uvažována s přihlédnutím k povaze jí použitého myšlení. Vždyť co je myslitelné nebo nemyslitelné v jednom typu myšlení, může se změnit pro jiný typ myšlení. Tak třeba pro předmětné resp. zpředmětňující myšlení mohou být některé ne-předmětné skutečnosti zcela nemyslitelné, atd.)

(Písek, 150829-3.)

<<<

>>>

Svoboda a „volba“

Aleš Havlíček zkráceně (a proto i zjednodušeně) napsal (v předmluvě k sborníku *Svoboda od antiky po současnost*, 2012, str. 7), že „přes protikladné pohledy na svobodu lze nalézt shodu v tom, že svoboda či být svobodný znamená možnost volby mezi různými alternativami. Bez možnosti volby nelze totiž o svobodě hovořit. Zároveň každá volba je volbou mezi dobrou a špatnou variantou. To předpokládá mít jasnou představu o tom dobrém a špatném.“ A nám nezbývá než to nějak doplnit. Již důraz na „různost“ alternativ znamená, že alternativy nejsou (nebývají) jen dvě, nýbrž že jich je více. Proto každá volba je volbou mezi různými alternativami, nejen „mezi dobrou a špatnou variantou“; víme ze zkušenosti, že i při větším počtu alternativ jsou některé lepší a jiné horší, ale že jen málokdy je i ta nejlepší opravdu „dobrá“, a málokdy je volena ta vskutku nejhorší. Navíc by tu měla platit ona podmínka resp. předpoklad, že máme „jasnou představu o tom dobrém a špatném“ - ale v tom je právě ten největší problém, že takovou „jasnou představu“ máme jen zřídka, jen v mimořádných či mimořádně jasných případech. Z obou zmíněných důvodů bývá zvykem vyvozovat jistou „relativitu“ jak pokud jde o skutečné nebo možné varianty, tak pokud jde o větší nebo menší „jasnost“ našich (resp. vůbec lidských) představ o nich. Jak je možno postupovat, abychom neutonuli ve všeobecném relativismu?

(Písek, 150830-1.)

<<<

>>>

Relativnost a relativismus

Podle jednoho výkladu na internetu „relativismus obhajuje tezi, podle níž není nic jednoduše morálně dobré nebo morálně špatné, nýbrž, že vše je morálně správné pouze pro osobu, společnost, morální tradici, epochu nebo nějaký étos. ... *Neexistují žádné univerzálně platné morální soudy.*“ To je ovšem otázka, zda tím je skutečnost etického relativismu náležitě postižena. Pripustíme-li totiž, že i obdobné situace se sobě jen v něčem podobají, ale že nikdy nejsou ztotožnitelné, jako ostatně vůbec ve světě naší zkušenosti (ve světě našeho života, jak to překládal Patočka) nejsou nikdy naprosto totožné, ale že se některé navzájem jenom podobají, musíme připustit i to, že také mravní situace se navzájem jenom v něčem podobají, ale že nejsou totožné. A protože každá naše skutečná „odpověď“ na mravní problém se musí vztahovat také k příslušnému kontextu, tj. k příslušné konkrétní a ergo jedinečné mravní situaci, musí být vždycky v něčem také jedinečná a nemůže takový konkrétní problém „řešit“ jen aplikací nějaké obecné normy. Každé (správné nebo nesprávné) řešení určitého (tj. také jedinečného) mravního problému musí být vztaženo (vztah = relatio) k příslušné mravní situaci. To však ještě neznamená žádnou libovolnost, nýbrž stále to může být ještě interpretováno tak, že navzdory různosti mravních problémů a různosti mravních situací může být v určité konkrétní situaci správné jenom jedno jediné řešení, a že jenom toto jediné řešení může být závazné. Taková závaznost pochopitelně nemůže být zaměňována za obecnou platnost a nemůže být obecně připisována žádnému konkrétně formulovanému morálnímu zákonu nebo předpisu, odloučenému od konkrétních (a tedy jedinečných) mravních situací.

(Písek, 150830-2.)

<<<

>>>

Subjektivní a subjektivní

Když mluvíme (a myslíme) o subjektivitě, musíme si být vždy dobře vědomi nutnosti upřesnění, k čemu se ono označení „subjektivní“ vlastně vztahuje. Především se musíme rozhodnout, chceme-li přistupovat k tomu, co označujeme za „subjektivní“, jakoby zvenčí, ze stanoviska pozorovatele či popisujícího tzv. subjektivitu, anebo zda nám jde o to, že sama subjektivita (každá, tj. každý akt či výkon subjektivity) se vztahuje k něčemu dalšímu, a nám jde o to, že toto další je „subjektivní“ (buď pouze subjektivní anebo také subjektivní vedle něčeho nesubjektivního). V prvním případě sledávám chybu onoho přístupu pouze zvenjška v tom, že vlastně subjektivitu objektivuje a tím ji vlastně zbavuje toho hlavního, toho nejdůležitějšího, totiž že má smysl (význam) pouze díky tomu, že se vztahuje mimo sebe, k něčemu dalšímu, co už není součástí subjektivního aktu (tj. aktu subjektivity jako výkonu). Subjektivita nahlížená a zkoumaná pouze zvenjšku, je – ať už v daném případě (výjimečně, protože kriticky) právem nebo ve všech ostatních případech neprávem a nekriticky – nahlížena jako uzavřená do sebe, do svého myšlenkového „osvětí“, tedy do svých předmětných subjektivních (psychických apod.) souvislostí, tj. ve skutečnosti činěna čímsi zbaveným smyslu (významu).

(Písek, 150830-3.)

<<<

>>>

Text filosofův - 1

Filosof tím, co řekl (nebo napsal), chtěl říci něco, co se mu zdařilo vyslovit lépe nebo hůře, prostě vždycky jen částečně (relativně). Když toto vyřčené (nebo napsané) čteme, můžeme se přednostně soustředit na to vyslovené (a to bez ohledu na to, kdo to vyslovil) nebo na to, co zmíněný myslitel říci chtěl – a co se mu zdařilo vyslovit buď lépe nebo hůř. Pochopitelně to, co filosof říci chtěl, nikdy před sebou jako reálnou skutečnost nemáme, ale musíme podstoupit usilovné hledání toho, co „je“ za tím, co před sebou vskutku máme, totiž to vyslovené (nebo napsané). Ovšem i tam, kde se vědomě a výslovně zaměřujeme na to vyřčené (či napsané), máme před sebou nikoli myšlenku, nýbrž buď řadu zvuků nebo řadu písmen (značek). Takže v každém případě se musíme na základě interpretace (dešifrování) ať už zvuků nebo značek nějak dostat k tomu, co můžeme označit jako smysl řečeného (nebo napsaného). Ale tento smysl budeme trochu jinak interpretovat, když vědomě zůstaneme u poměrně krátkého (nepříliš rozsáhlého) kontextu, který si sami zvolíme (a tedy vymežíme), zatímco značně jinak budeme muset postupovat, když nám půjde nikoli o dešifrování konkrétního textu bez ohledu na osobu autora, nýbrž právě o myšlení zvoleného filosofa. Protože konkrétní formulace vždycky vystihuje to, co filosof chtěl říci, pouze relativně úspěšně (a zejména připouští mnoho nepřesných nebo i mylných výkladů), budeme muset vyhledat v širších kontextech (ať už v daném díle nebo navíc i v jiných dílech téhož autora) místa, která se budeme pokoušet uvést do souvislostí s tím jedním místem původním. A pak ovšem bude hodně záležet na naší obeznamenosti buď s celým dílem nebo co možná vůbec s celou tvorbou zvoleného myslitele.

(Písek, 150831-1.)

<<<

>>>

Text filosofův - 2

Ať už máme v úmyslu interpretovat to, co filosof řekl (napsal), nebo to, co říci (napsat) chtěl a co se mu jen zčásti zdařilo, budeme to nutně vždycky my, kteří k takové interpretaci přistoupíme s nějakou výbavou, kterou si s sebou přinášíme. A právě toho si musíme být vždycky dobře (co nejlépe!) vědomi, tj. musíme to velmi důkladně vést v patrnosti. Zároveň si však musíme být vždycky také vědomi toho, že si toho při nejlepších úmyslech a i krajním úsilí nikdy nebudeme vědomi plně a až do hloubky. Zejména však musíme dbát aspoň na to, aby to, čeho si přece jen vědomi jsme, bylo myšlenkově řádně sjednoceno, integrováno, aby to mělo svou vlastní logiku (a nebylo jen zvnějška nějak pořádáno). Jinými slovy: musíme dbát na úroveň a údržbu svého myšlenkového přístupu, bez něhož žádná interpretace pochopitelně není možná ani myslitelná. Jen tak můžeme mít plnou (nebo aspoň postačující) kontrolu nad tím, nakolik důsledně pak budeme sledovat buď myšlenkové prostředky zvoleného myslitele nebo naopak nakolik legitimně si budeme kriticky přivlastňovat vyjadřovací prostředky (a pojmové prostředky), jichž si onen myslitel použil aspoň na některých místech a o nichž jsme přesvědčeni, že jich můžeme dobře použít pro své vlastní myšlení.

(Písek, 150831-2.)

<<<

>>>

Text filosofův - 3

Proč a v čem má smysl interpretace textu v jednom a ve druhém případě, vybíráme-li jen z uvedených možností? „Smysl“ není nic, co lze plně objektivovat, zpředmětnit, prostě položit „před“ sebe jako něco v úplnosti daného. Smysl vždycky vede od toho, čemu smysl (i právem) připisujeme, dál, k něčemu, co teprve má přijít, co se teprve má objevit, k čemu se teprve musíme usilovně dostávat – totiž co ukazuje k tomu, co „má být“ provedeno, čeho má být dosaženo (nebo aspoň dosahováno). Pokud si právě toto uvědomíme, musíme vidět každé úsilí, které končí tím, že porozumí textu jako tomu, co už jednou bylo vysloveno a řečeno (napsáno), jako podmíněný a de facto provizorní. Cílem je dospět ne pouze k porozumění tomu, jak to autor textu mínil a jak to myslel (a chtěl vyjádřit, ať už se mu to zdařilo lépe či méně uspokojivě), nýbrž přes toto prozatímní porozumění se přece musíme dostat až k tomu, čím se autor interpretovaného textu nechal inspirovat, oslovit, čím se nechal přitáhnout nebo lépe: vyprovokovat k vlastnímu přemýšlení, k vykonání kousku vlastní cesty k porozumění celkovému, tedy k vylepšení a znovuustavení svých vlastních filosofických pozic či východisek.

(Písek, 150831-3.)

<<<

>>>

Text filosofův - 4

Každé myšlenkové úsilí má nějaká svá východiska, nějaké své metody, a musí směřovat (cílit) k nějakému zatím ještě neuchopenému (a ovšem nedosaženému) „konci“. Tím koncem není a ani nemůže být nic předem pojatého, ba vůbec nic předem jakkoli bez onoho úsilí předem daného. Myšlenkové úsilí jde určitým směrem, takže to může (při větších vnitřně integrovaných podnicích) vypadat jako předem rozvržená a pak eventuelně upravovaná a vylepšovaná, ale posléze pevná cesta (po jejímž absolvování by bylo možno uzavřít: QED): žádné takové „erat“ tu nebylo a není. Skutečná myšlenková cesta, ta pravá a vsutku platná, se posléze – pokud vůbec – dostává do míst a ke „skutečnostem“, o kterých sám myslící zprvu nic neví a kterými je vždy znovu překvapován; ale je to třeba vyslovit ještě ostřeji: o kterých „předtím“, tj. „dříve“, ergo „původněji“ nebylo nijak rozhodnuto, ale která ex post dávají smysl teprve v souvislosti s onou vykonanou cestou. To, k čemu se eventuelně (v pozitivním případě) dospěje, je vsutku něčím novým, o čem nebylo původně (nebo jakkoli dříve, „předtím“) rozhodnuto, ale co neobstojí samo bez souvislosti s celou cestou, po níž se k výsledku dospělo, tj. co by samo o sobě, zbaveno „dějinného“ („dějového“) kontextu, mohlo mít samostatný pozitivní význam.

(Písek, 150831-4.)

<<<

>>>

Pohyb podle Aristotela

To, co „jest“ (= je jsoucí), je buď ve skutečnosti (*energeia*) nebo v možnosti (*dynamei*); pohyb (*kynésis*) je přechodem (*metaballé* od *metaballein*) možného ve skutečné. Pohyb sám však podle Aristotela nelze považovat ani za možnost, ani za skutečnost. A tak je pohyb skutečností a neskutečností. (Vše *Met K*, 9 – 1065b.) A to, co se pohybuje, je vždycky věc (*pragma*): „Není však pohybu mimo věci“, „a není nic společného nad věcmi“ (překlad A. Kříž, 0176, str. 287; to je snad míněno proti Platónovi -?!). V překladu J. Tricota to zní následovně: „Ensuite, il n' existe pas de mouvement en dehors des choses, car le changement s' effectue toujours selon des catégories de l' Être, et il n' y a pas de genre commun à ces sujets d' une double façon: ...“ – V anglickém překladu H. Tredennicka to zní: „There is no motion apart from things, for change is always in accordance with the categories of Being; and there is nothing which is common to these and in no one category. ...“ . – Tady ovšem vyvstávají četné problémy, zejména, když o tom uvažujeme s vědomím dnešních znalostí a vědomostí. Především je tu otázka, zda můžeme opravdu říci o všem, že to je buď v možnosti nebo ve skutečnosti. Vždyť když se mění nějaká věc (tedy když je v pohybu), stále se okamžik od okamžiku mění poměr mezi tím, co z ní právě je v možnosti a co už ve skutečnosti, neboť jinak bychom museli každou takovou měnící se věc (*pragma*) rozdělit na obrovské (ne-li nekonečné?) množství jejích možných stavů, z nichž některé se již staly skutečností, zatímco jiné nikoli. A stejně pak zůstává problém s tím, co se vlastně děje s každým takovým možným stavem, kdy se změní ve skutečný, tj. v aktuálně skutečný: přidává se k těm již uskutečněným dříve? Pokud ano, „věc“ uskutečňovaná by musela ustavičně narůstat ve smyslu zvětšování, a vůbec největší by se pak musela stát až na svém (?) konci. My však víme, že každý možný stav, který se na okamžik stává stavem aktuálně uskutečněným, přestává být v tu chvíli skutečným, protože musí ustoupit novému zatím jen možnému, ale právě se uskutečňujícímu stavu, a stává se stavem neaktuálním, totiž minulým. A právě zde se ukazuje, že má pravdu Whitehead, když říká, že mnohem větším problémem je končení věcí než jejich vznikání.

(Písek, 150831-5.)

<<<

>>>

Možnost a skutečnost

Užijeme-li – aspoň zkusmo – Aristotelova dělení ‚skutečností‘ (věcí) na možné a skutečné (a to dokonce podle „rodu“ – a Aristotelés to připouští, že „jsoucno“ může být obojí, možné i skutečné), a víme-li přitom, že každá skutečnost (věc, jsoucno) je děj, událostné dějství, pak musíme přijmout závěr, že vše, o čem máme za to, že je „jsoucí“ (tedy právě jsoucno, pravá událost), je v jistém smyslu zároveň možné a zároveň skutečné, nebo přesněji (podle našeho způsobu), že zároveň „jest“ a zároveň „není“ (tj. „jest pouze v možnosti“). Ostatně to vyplývá z toho, že neuznáváme nic, co bychom mohli určovat jako nějaký substrát, který by se sám onoho událostného děje neúčastnil, ale stal by se jen (a není jasné, jakým způsobem) jeho „nositel“ . Je to tedy samo (právě, tj. vnitřně integrované)

jsoucno, které je v pohybu. A k tomu musíme ovšem dodat, že je v pohybu celé najednou, nikoli po částech, po etapách, vždy jen v té které aktuální fázi. A právě proto musíme odmítnout myšlenku, že by jen část měnícího se (pohybujícího se) jsoucna byla možná a jen část skutečná. Právě naopak: každé pravé jsoucno, tj. každá pravá událost již tím, že se děje, je v každém okamžiku (a tím spíš jako celek v čase) zároveň možná i skutečná. A navíc nesmíme do sféry aktuální uskutečnenosti započítávat i to, co už proběhlo, co se už stalo skutečným, neboť ono to přece okamžitě aktuálně skutečným být přestalo a stalo se to minulostí, něčím, co sice už skutečné bylo, ale pak hned pomínulo.

(Písek, 150831-6.)

<<<

>>>

Text a „čtení“

Když před sebou máme nějaký text, máme vskutku ‚před sebou‘ jen malé nebo větší skupiny značek (v kterých díky své dřívější znalosti poznáváme písmena), zatímco ani slova, zejména však ne věty, a už vůbec ne nějaké myšlenky nejsou před námi nikterak jako „prostá danost“. Díky svému poučení a vzdělání se na skupiny „písmen“ budeme dívat resp. budeme se v nich orientovat jako v nějakém ‚textu‘, který se pokusíme „dešifrovat“ či interpretovat. Jestliže ovšem vskutku ‚před námi‘ nejsou ani slova se svými významy, nýbrž jen shluky značek, pak tím spíše se musíme pokoušet „rozpoznat“ nejen smysl slov, ale zejména smysl celých vět a odstavců atd. Musíme tedy vždycky rozlišovat, chápeme-li „text“ jako něco, co lze třeba fotografovat nebo skenovat, anebo jako něco, co má více nebo méně určitý význam či smysl. Tento význam (či smysl) není žádnou přímo se dávající skutečností, ale je to skutečnost zvláštního druhu, kterou musíme hledat a nacházet až za textem jakožto souborem značek. K této skutečnosti zvláštního druhu prostě nemáme žádný přímý smyslový přístup (a podobně se to má i s vyslovovaným textem, který nám je rovněž smyslově přístupný jen jako soubor či spíše chuchvalec zvuků – případně spjatých s naším vnímáním grimas a gest mluvícího, máme-li ho právě před sebou).

A zde se musíme tázat, zdali je možno držet zásadní rozdíl na jedné straně mezi textem, jak mu běžně rozumíme jako něčemu, co má smysl či význam, a na druhé straně mezi vším ostatním, co nám (v téže chvíli a na témž místě) poskytují naše smysly jako „údaje“ o světě kolem nás. Mohlo by mít zvláštní význam, kdybychom se pokoušeli porozumět tomu, proč se někteří lidé tak vehementně brání srovnávání tohoto dvojího (různého, jak mají za to) přístupu k předmětným skutečnostem, které jsou kolem nás.

(Písek, 150901-1.)

<<<

>>>

Věc (skutečnost) a text o ní

Patočka kdysi mluvil o „filosofii a její věci“; samozřejmě tu nesmíme do slova „věc“ vkládat žádnou „věcovost“ (předmětnost apod.) Věcí filosofie je zkrátka to, čím se zabývá, a možná ještě přesněji (i když na druhé straně s problémy): čím se má zabývat, eventuálně čím se legitimně zabývá. Filosofická promluva o věci (nebo také filosofický text o věci) nemůže být nikdy postižena jen jako promluva (ani jako text), protože na promluvě samé (ani na textu samém) nelze rozpoznat, že jde o promluvu filosofickou (o text filosofický); k takovému rozpoznání musíme něco vědět o filosofii, ne-li přímo filosofického (o filosofii a filosofičnosti lze legitimně, tj. věcně, mluvit a myslet pouze filosoficky). To souvisí s tím, že ani promluva, ani text nejsou žádnými „nosiči“ smyslu nebo významu, nýbrž ten smysl či význam jen jaksi „mají“, přesněji k němu poukazují, odkazují, představují část cesty k němu, snad by se dalo říci i to, že jsou jakými stopami k smyslu či významu, který je nějak za nimi či nad nimi, prostě který není v nich obsažen, není jejich složkou ani částí. Jde-li nám tedy o to, dostat se k „věci“ filosofie, musíme počítat od začátku s tím, že tato její „věc“ má co dělat s něčím, co je nad textem nebo za textem, co tedy rozhodně není ‚obsahem‘ tohoto textu, tedy ani ‚obsahem‘ filosofie. Cesta k významu či smyslu filosofického textu nás proto nutně vede za jeho hranice.

(Písek, 150901-2.)

<<<

>>>

150901-3

Otázka, „zda existuje Bůh“, nemusí vůbec dávat smysl, pokud není upřesněno, co se myslí slovem „bůh“ (nebo „Bůh“), a co se myslí slovem „existence“ (a existovati). A protože podobnou otázku je možno formulovat také tak, „zda Bůh jest“, má se to se smyslem této podobné otázky vlastně stejně, jen je zapotřebí upřesnit, co se myslí oním „jest“, tedy také „býti“, eventuálně „býti jsoucí“ (nebo „býti jsoucnem“). Naše odpověď by zněla: Bůh není žádné jsoucnem, tj. není jsoucí (resp. neplatí analogia entis). Naproti tomu můžeme připustit, že Bůh (nebo bůh – nebudeme rozlišovat, anebo všechny „bohy“ budeme považovat za pseudobohy neboli falešné bohy) „je“ možný, že je možností – ale rozhodně budeme oponovat mínění, že každá možnost je „jsoucnem“, a neméně striktně budeme oponovat mínění, že se Bůh nebo bůh může stát jsoucnem, že se může uskutečnit nebo uskutečňovat). Z toho však vyplývá, že nemůžeme Boha (boha) ztotožnit ani s bytím (event. Bytím). Bůh se nemůže uskutečňovat, protože už je skutečností, ale skutečností jiného řádu, především skutečností nepředmětnou. A to je právě pro nás příležitostí, nemluvit o bohu (ani o Bohu), nýbrž raději o Pravdě, ovšem o Pravdě jako ryzí nepředmětnosti.

(150901-3)

<<<

>>>

150902-1

„Jedinečnost“ („unikátnost“) je v našem světě (Vesmíru) velmi rozšířena; fakticky nemůžeme uvést nic, co by bylo prosto nějakých jedinečných rysů. Zpředměťující způsob myšlení však nás stále odvádí od jedinečností a vede nás k oddělování toho

společného a jeho rekonstruování do podoby intencionálních předmětů (objektů). Dalo by se tedy říci, že zpředmětňující tradice myšlení spočívá m.j. v tom, že veškeré jedinečnosti buď zcela odfiltrovává, anebo je zkouší shrnout do skupin podle znaků, jež sice svozu povahou mají unikátní charakter, ale při odhlédnutí od některých detailů přece jen jeví určité analogie či podobnosti.

(150902-3)

<<<

>>>

150903-1

Rozlišení „smyslu“ (či „významu“) textu na „meaning“ a „understanding“ (eventuelně s upřesnění „linguistic understanding“) má některé závažné nedostatky, pro které se mu raději vyhýbám. Jde totiž o stále přítomnou sugesci, jako by určitý text, který sám je v jistém smyslu fakticky „dán“, tj. je objektivně konstatovatelný, fotografovateľný, napodobiteľný, přepsateľný nebo překresliteľný atd., měl bez jakéhokoli „understanding“, tj. bez jakéhokoli přístupu, usilujícího o pochopení (porozumění), svou jakousi samostatnost a svébytnost, tedy jako byl „byl dán“. Proti tomuto neobhájiteľnému předsudku budeme trvat na tom, že povaha takového „smyslu“ není předmětná ani vůbec zpředmětniteľná. Někteří autoři budou ovšem popírat vůbec jakoukoli samostatnost a svébytnost „smyslu“, a budou trvat na tom, že každý smysl je „jsoucí“ jen v podobě šifry či zašifrovanosti, a že každé jeho dešifrování znamená nutně nové zašifrování. To je také v jistém smyslu pravda, ale právě pouze v jistém omezeném smyslu, který by nám neměl dovolit (ani umožnit), abychom zapomněli na to, že zašifrovat lze jen něco, co samo šifrou ještě (ani potom) není, a že dešifrovat lze zase jen něco, co samo není pouhou šifrou, ale co odkazuje k nějaké „ne-šifře“, k níž se pak musí usilovat aspoň trochu přiblížit každé nové zašifrování.

(150903-1)

<<<

>>>

150904-1

Když chceme postihnout nějakou myšlenku, nějaký akt myšlení, nemůžeme zůstat jen vnějšími pozorovateli (už také proto, že myšlenku zvenčí prostě pozorovat nelze, lze se jí pouze domýšlet), ale musíme se zejména nějak dostat k tomu, co je tím aktem myšlení vskutku myšleno, tj. k tomu, k čemu se onen akt myšlení vztahuje mimo sebe či vně sebe, co je myšleno, aniž by se tím stalo součástí (složkou) onoho aktu myšlení. Pochopitelně se k tomuto „myšlenému“ nemůžeme dostat jinak než zase novým aktem myšlení, a samozřejmě nikoli tak, že bychom ono myšlené učinili součástí či složkou onoho nového aktu myšlení, nýbrž zase tak, že vlastně ono myšlené jakoby obnovíme tím, že je oním novým aktem myšlení, že je v jeho intencionální ne-předmětnosti jakoby restituujeme, znovu ustavíme.

(150904-1)

<<<

>>>

150904-2

Spočítat lze jen to, o čem víme, co to je (anebo o čem jsme rozhodli, jako co to spočítáme). Dvě věci nejsou nikdy naprosto stejné, ale my o nich můžeme říci, že jsou dvě, protože jsme se rozhodli je spočítat, jako by stejné byly resp. jako by za stejné mohly být považovány. Už z toho je zřejmé, že každá kvantifikace musí od něčeho odhlížet, abstrahovat, musí počítat nebo měřit věci, jako by byly stejné, jako by se ničím důležitým nelišily.

(150904-2)

<<<

>>>

150904-3

Reaktivita je zásadně odlišná od kauzality, neboť počítá s kooperací subjektu, přesněji se spoluprací (spoluopůsobením) jeho vnitřní (subjektní) stránky. Darwinismus dělá právě v této záležitosti chybu v tom, že vše, co nelze kauzálně ‚vysvětlit‘ (‚odvodit‘), převádí na nahodilosti. Oblast tzv. nahodilého, tj. celá sféra tzv. náhod, však musí být podrobněji analyzována, neboť vůbec není bez struktur.

(150904-3)

<<<

>>>

150904-4

Situace a situačnost nesmí být redukována na „okolnosti“, tj. na pouhou sestavu (skladbu) předmětů (věcí), protože náleží k její bytostné povaze, že je vždy vztažena k nějakému subjektu (event. k nějakým subjektům – ale už tam začínají problémy!). To znamená, že jedno a totéž „okolí“ (ovšemže to právě přesně vzato nikdy nemůže být „jedno a totéž“!) se může stát tou či onou situací různým způsobem, neboť se stane situací různých subjektů, které se k „danému“ okolí vztahují a k nimž se dané okolí tímto prostřednictvím také „samo“ vztahuje (což zase potřebuje korekturu: okolí se stává prostředím vždy teprve ve vztahu k určitým subjektům, a vždy ke každému trochu jinak; nikdy nemůže být prostředí popsáno objektivně, aniž by cosi podstatného pominulo, vynechalo, podcenilo.

(150904-4)

<<<

>>>

150905-1

Podle Aristotela u každého pohybu je třeba rozlišit (to) pohybující od (toho) pohybovaného. A to pohybující může být buď vně pohybovaného anebo uvnitř pohybovaného (= *energeia*).

(150905-1)

<<<

>>>

150905-2

Celek nesmíme chápat jako něco nerozbitného, nedělitelného, dokonce vez jakékoli vnitřní struktury (jak to jakožto „*hen kai pan*“ chápali Eleati a atomisti), ale jako něco, co dělením narušíme nebo dokonce zničíme. A v tomto smyslu musíme mít vážné pochybnosti o tom, že svět, tj. Vesmír, je „jeden“ ve smyslu jednoty, sjednocenosti, tedy že je celkem. Svět je mnohost, ale nikoli tak, že by nebylo mezi jednotlivostmi žádných souvislostí ani vztahů; můžeme nadále držet tezi, že vše souvisí se vším. Ale ne každá souvislost může zakládat jednotu, sjednocení, ne každý vztah už sjednocuje to, co se k sobě vztahuje. Musíme tedy náležitě rozlišovat vztahy či souvislosti, které to vztahované sjednocují v něco vyššího, komplexnějšího, a jiné, které takovou schopnost a účinnost nemají. Předběžně můžeme tedy mluvit o vztazích uvnitř nějakého celku, které jsou vskutku nositeli či spíše garanty jednoty celku, a o vztazích vnějších, tedy vztazích celku (nebo také částí celku) k tomu, co je vně celku, co je „jsoucí“ či co „se děje“ mimo jeho rámec, za jeho „hranicemi“. Námitka, že ty hranice nejsou nikdy neprostupné, je matoucí a chybná, neboť jejich relativní prostupnost je někdy dokonce funkční a nezbytná. To, že každý živý organismus přijímá potravu (hmotnou nebo jen energii) ze svého okolí, vůbec neznamená, že se se svým okolím sjednocuje, že je na cestě s okolím splynout.

(150905-2)

<<<

>>>

Jedinečnosti a „rody“

Se stoupáním komplikovanosti (složitosti) „systému“ (soustavy, event. organismu) klesá pravděpodobnost samostatného vzniku systému stejného nebo hodně podobného. Jestliže někde shledáme porušení tohoto pravidla, musíme se tázat po zdroji této „poruchy“. V případě živých organismů to je vynález rozmnožování, tj. reduplikace resp. multiplikace něčeho velmi složitého, jehož samostatný nový vznik by jinak byl zcela nepravděpodobný, ne-li nemožný. Jisté analogie však nacházíme i v takových případech, kdy zjevně o živé bytosti nejde, např. ve vývoji hvězd a hvězdných soustav. Všude, kde nám je k dispozici přímé pozorování, nacházíme jednak jisté podobnosti (které nám dovolují skutečnosti klasifikovat, řadit do druhů, rodů, tříd atd.), jednak nepochybné rysy nejen zvláštností, ale přímo jedinečností. Pod vlivem tradice si všímáme přednostně oněch podobností, protože nám to umožňuje či dovoluje „vědecké“ zpracování materiálu, zatímco uměleckým snahám necháváme postižení jedinečností. V praktickém denním životě se zdá převažovat tendence k třídění a k nivelizování v rámci tříd, ale náš opravdový, skutečný život se

neobejde bez osobních vztahů k jedinečným osobám (ale někdy i k „subjektivně“ jedinečným věcem, spjatým s osobami).

(Písek, 150906-2.)

<<<

>>>

Zánik a vznik

K události a událostnosti náleží jednak počátek či vznik takové události, jednak také její konec či zánik. Ovšem protože každá událost se jiným událostem něčím podobá, ale také něčím nepodobá, musíme se tázat po původu oněch podobností i nepodobností. Připustíme-li, že se každá skutečná (pravá) událost vyznačuje určitou jedinečností (unikátností) stejně tak, jako různými podobnostmi s jinými událostmi, nesmíme se spokojit tím, že události jen „třídíme“, tj. přiřadujeme je k sobě podle podobností, a nesmíme rozhodně zapomínat na jejich odlišnosti i v rámci takových skupin (tříd), a zejména nesmíme opomíjet ty jejich rysy, jež vyznačují jejich jedinečnost, unikátnost. A tak, jako je každá událost v něčem unikátní, je v něčem unikátní i její vznik (a pravděpodobně, někdy jistotně i zánik). Základní otázkou v naší dnešní situaci, pokud jde o „první filosofii“, je nepochybně ta, která se dotazuje po původu, zdroji nebo, jak Němci říkají, po „von woher“ takové jedinečnosti. A protože důraz na jedinečnost resp. – přesněji – na jedinečnosti všech pravých událostí, všech pravých jsoucnen vylučuje každý pokus o nalezení jakékoli předmětné, dané skutečnosti jako příčiny, musíme takový zdroj hledat mimo sféru předmětností, tedy i mimo sféru čehokoli již bylého, minulého. Z toho vyplývá, že vzít vážně počátky a konce událostí nutně vede do oblasti nepředmětného.

(Písek, 150906-3.)

<<<

>>>

Počátky a příčiny

Tradiční chápání příčinné souvislosti bylo spjato s tím, že každé jsoucno, každý děj atd. mají nějaké příčiny (nějakou příčinu), ale samy opět jsou příčinou dalších následků. Odtud domnění, že všechno má svou příčinu; ale tato příčina byla vždycky chápána jednak jako působící z minulosti (neboť sama už je minulá), jednak jako něco, na co lze ukázat (tedy jako něco předmětného). Proto otázka, *odkud* se bere to či ono jsoucno nebo ta či ona událost (proces atd.), mířila vždy do minulosti, a navíc k předmětné (zpředmětnělé) minulosti. Německé „von woher“ to vyslovuje ještě zřetelněji: něco přichází odněkud (z nějakého „někde“ – wo), tedy do tohoto „někde“ (wo), a přichází k nám, přesněji sem (her). Když tedy třeba Schleiermacher formuluje ‚otázku‘ či spíše problém „von woher des Daseins“, vypadá to naprosto protismyslně (z diskuse s Honzou Kranátem u nás). Ve chvíli, kdy asi plně uvědomíme, že z minulosti „přicházejí“ do aktuální přítomnosti pouze relikty toho, co už minulo, zatímco vpravdě zakoušíme, že všechno nové přichází z budoucnosti – a sami sebe, tj. své „Dasein“, ale zejména svou „existenci“ chápeme vnímáme jako cosi nového, co tu dosud nebylo (a tedy ani ne-existovalo), musíme připustit nový význam onoho „odkud“ či „woher“ – totiž právě z budoucnosti. To, odkud vposledu

všechno přichází, je tedy budoucnost; a tu si nesmíme plést s minulostí a nesmíme tedy říkat, že to v té budoucnosti „jest“ či dokonce že to tam „bylo“. Když se tedy tážeme po příčinách, netážeme se vlastně po počátcích, nýbrž pouze po zbytcích toho, co už pominulo, po reliktech toho, co už je pryč, zatímco to nové, to „živé“, to, díky čemu mohou ty relikty nějak přetrvávat (tj. díky reaktibilitě a především aktivitě, akceschopnosti toho nově „přicházejícího“) přichází – *odkud?*, *„von woher“*? Nepochybně z budoucnosti. A z budoucnosti „žije“ („jest tu“ jako živé) každé pravé jsoucno, každé *Dasein*. Na otázku „*von woher des Daseins*“ (nebo radikálněji: „*von woher der Existenz*“) je jen jedna odpověď, pokud nedokážeme opustit „tradicí“: z ničeho, z nicoty, z toho, co není, z nejsoucího.

(Písek, 150913-1.)

<<<

>>>

Jedinečnost a „druhy“

Základní otázka filosofická je tato: jak se vůbec může z „ničeho“ stát „něco“, jak vůbec může něco nového „vzniknout“? A druhá základní otázka je: jak může něco jsoucího zaniknout, jak se může stát z něčeho nic, jak se může něco znicotnit, pominout tak, že z něho nezůstane nic (než to, co pozůstalo z něčeho dávnějšího, ještě minulejšího, „použitého“ jako minulostní „materiál“)? Pokoušet se o pseudořešení odkazem na „náhodu“ (resp. „náhody“, skrumáž náhod) je neúnosné, ale nutně musíme trvat na tom, že „bytí jsoucna“ je integrovaný soubor procesů, který má své hranice, meze, a to zejména také v čase, tj. že každé „bytí“ je unikátní (individuální, jednotlivé) a že je v čase ohraničeno počátkem a koncem. Právě ta individuálnost nemůže být odvozována z obvyklého, běžného, neboť z obvyklosti či běžnosti vybočuje. Říká-li Aristotelés, že je „tolik druhů pohybů a změny, kolik je druhů jsoucna, dopouští se omylu, neboť „druhy“ nejsou jsoucna; můžeme je sice rozlišovat podle druhů, ale nikdy nesmíme zapomínat, že každé skutečné, tj. pravé jsoucno je unikátní. Nejprve jsou jednotlivá a jedinečná (pravá) jsoucna, a teprve pak druhy. Druh je zapotřebí zachovávat, kdežto jedinečnost má svůj původ v nejsoucím, v nicotě (což pro zpředmětňujícího redukcionistu znamená to, co my označujeme za nepředmětnost, přicházející z budoucnosti).

(Písek, 150913-2.)

<<<

>>>

Událost jako model myšlenkový

Když mluvíme (a myslíme, míníme) „událost“, konstituujeme zajisté určitý myšlenkový model, ale musíme mezi jeho vlastnosti vždy započítávat jeho jedinečnost (na což ovšem obvykle zapomínáme). Každá pravá událost je také jedinečná, nejen zařaditelná pod nějaký „genus“ (rod, druh atd.). Tak jako v rámci předmětného myšlení můžeme myslet trojúhelník rovnostranný, pravoúhlý nebo obecný, můžeme podobně mýnit také událost v různých rovinách obecnosti, ale zatímco trojúhelníky nemají žádnou opravdovou jedinečnost (neboť i rovnostranných je nesčetné množství, ačkoliv si jsou naprosto podobné – až na velikost – a jsou tedy

do nekonečna opakovatelné). Ve světě skutečných (pravých, ale de facto i všech nepravých) jsoucna platí, že nelze žádná dvě jsoucna do všech důsledků ztotožnit, i když je jejich podobnost třeba obrovská. Proto tak vadí, že v dosavadní tradici pojmového myšlení se zcela abstrahuje ode všech stránek (aspektů, kvalit atd.), charakterizujících zmíněnou jedinečnost. Ta přichází ke slovu pouze tam, kde na abstrakci zapomínáme a máme na mysli a usilovně se snažíme mít na mysli právě jedinečnost a nezaměnitelnost. I v zobecnění tedy musíme na tento aspekt pamatovat.

(Písek, 150913-3.)

<<<

>>>

Možnost a skutečnost

Zdá se, že – proti Aristotelovi – lze počítat nejen s možnostmi „jsoucímí“, ale i s možnostmi „nejsoucímí“; a zejména, že lze počítat s tím, že i mezi možnostmi „nejsoucímí“ lze rozpoznávat různé „druhy“ či „rody“ (Aristotelés měl za to, že „nejsoucno nemá vůbec žádné druhy“ – Top. IV,6 – 128 B). A ještě třeba vážně odlišovat nemožnosti od možností nejsoucích. Nu, je třeba to upřesnit na příkladech (byť jen myšlených, tedy na modlech). Pokud „skutečností“ rozumíme jen aktuální „hic et nunc“, pak bychom za „neskutečné“ museli považovat nejen ty fáze právě události, které ještě nenastaly (tedy celou její budoucnost), nýbrž také všechny fáze již minulé, které aktuální jsoucností již prošly, ale nyní už jako takové aktuální nejsou (zůstaly po nich ovšem „stopy“, které aktuální být nadále mohou). Pokud ovšem nebudeme rozsah toho, co je „skutečné“, redukovat jen na „aktuálně jsoucí“, ale budeme za „jsoucí“ považovat i to, co už aktuální formou prošlo, ale nyní už je minulostí, přesněji ovšem řečeno touto částí minulosti, již je bylost dané události, máme tu první „rod“ (genus) nejsoucího, totiž nejsoucí, které však „jest“ integrováno do události jako celku, tedy do události, která ještě trvá, probíhá, která se ještě událostně děje, ale neskončila. A je otázkou, zda tento „rod“ můžeme zahrnout mezi to, co je možné; snad by to bylo lze uznat jen v tom případě, kdy bychom uznali, že to, co už bylo aktuální skutečností, se může znovu opakovat, ale nikoli jako nápodoba, ale aspoň s relativní totožností (relativní ve smyslu časovém). To vše ovšem úzce souvisí s problémem, jak vůbec něco, co jednou aktuálně skutečné „jest“, může přestat „být“, tj. skončit, zaniknout. – A pak tu je ještě ona část události, která ještě nenastala; o této části jsme zvyklí uvažovat jako o „možné“ resp. jako o určitém rozsahu „možností“.

(Písek, 150914-1.)

<<<

>>>

„Možnosti“, které „mají být“

Jsou možnosti nanejvýš nepravděpodobné (a možná jsou ještě před nimi vyslovené resp. krajní „nemožnosti“), a pak jsou možnosti v různé míře pravděpodobné. A podle Rádla – námi aplikováno – jsou možnosti, které „mají být“, a možná – doplňujeme my – i možnosti, které „nemají být“ – kdo ví? Jak bychom mohli určit

vztah mezi obojím rozdělením? To, co činí nějakou možnost spíše pravděpodobnou, bude asi záviset na jisté tuposti a hrubosti nějakých setrvačností, zbývajících jako relikty toho, co už bylo, ale pominulo. Budeme-li pravý filosofický vztah ke světu vidět v tom, že si všechno jsoucí (a cokoliv daného) zaslouží, aby bylo opravováno, pak je zřejmé, že filosof bude mít vůči tomu, co je dáno, vždycky určitý kvalifikovaný odstup, který ho pak povode nejen ke kritice jsoucího, ale také k jistým krokům, jejichž cílem je zabránit tomu či onomu sešupu (obratu) k nejhoršímu. Jeho hlavním zájmem ovšem bude naplňování resp. uskutečňování toho, co „má být“, tedy těch možností, které se stanou součástí pokusů o nápravu všeho (tedy „všenápravu“) – neboť napraveno má být vskutku „všechno“. – Speciálním problémem pro nás ovšem bude, zda ono „všechno, co nemá být“, se uskutečňuje jen díky (či vinou) setrvačností reliktního toho, co už minulo. Jak to je s možnostmi, které „nemají být“ v silném slova smyslu, ale mohou být pro uskutečňování přece jen lákavé, třeba jako pokušení nebo jako zvrhlá vášeň ?

(Písek, 150914-2.)

<<<

>>>

„Spění“ (Walten, *fysis*)

V evropské myšlenkové tradici se s naprostou převahou prosadilo a nadále prosazuje myšlení „předmětu“ (přesně intencionálního modelu) jakožto zbaveného časovosti, tedy jako něčeho, co se samo už nikterak nepohybuje (vzpomeňme si na příslušnou argumentaci u Platóna: nemůžeme přece nic přesného říci o tom, co se pohybuje). Když však chceme myslet událost (jako myšlenkový model), musíme její časovost (přesně: její časování nebo časení) spolu myslet tak, že ji přisoudíme právě onomu myšlenému, tj. intencionálnímu modelu (a proto – na rozdíl od nehybného „předmětu – intencionálnímu ne-předmětu). Jinými slovy: když jde o to, myslet událost jakožto skutečnost, nesmíme ji její časovosti zbavovat, od její časovosti abstrahovat, ale musíme ji myslet jako dějící se, jako hybnou – tedy jako tu, která nestojí, ale někam spěje, k něčemu dalšímu směřuje a od něčeho jiného se vzdaluje. Zdá se mi, že onen Heideggerův důraz na „Walten“, jímž překládá řecké *fysis*, je velmi případné. Nejde jen o pohyb sám, nýbrž o tu aktivní hybnost, o to usilující směřování, které si žádá něčeho dosáhnout, něco zvládnout a ovládnout, něco opanovat a pak to spravovat, udržet si nad tím správu.

(Písek, 150915-1.)

<<<

>>>

FYSIS (jako Walten)

Heidegger překládá někdy řecké *fysis* jako německé Walten (např. 4530, S. 1 a jinde); to v němčině (podle slovníku) znamená vládnouti, ale také „řádit“, „dovádět“. Zdá se být nepochybné, že *fysis* je růst či vyrůstání, dospívá v mezích nějakého řádu, ale někdy může takový růst z určitého řádu také vybočit. Zkušenost říká, že telata mívají nejčastěji jednu hlavu, ale – jak se ukázalo – není nemožné ani tele s dvojí hlavou, s dvěma hlavami. I to považujeme za dílo „*fysis*“ a za výkon její

vlády - není to za hranicemi její vlády. Vadný růst je také růst, není to konec růstu. Růst neznamená jen uskutečňování nějakého programu či plánu, ale vždycky také zkoušení, jakési - možná slepé nebo ne dost orientované - tápání, pokusy, ovšem spíš nazdařbůh než plánované.

Ostatně nemusí jít jen o závady a chyby pouze původní (od *fysis* pocházející), ale také a možná zejména o takové, k nimž docházelo a dochází v průběhu organického dění, tedy od všelijakých dodatečných závad, ran a poranění, poškození atd. I taková dodatečná poškození se může *fysis*-Walten pokoušet v jistém rozsahu opravovat a napravit, i když někdy za cenu nezbytných kompromisů.

(Písek, 150915-2.)

<<<

>>>

Skutečnost a realita

Slovníkově znamenají oba termíny jakoby totéž, ale to je jen otázka lexikální konvence. Svými kořeny sahají obě slova vždy někam jinam: slovo *realita* je odvozeno od *res* = věc, a znamená v jistém smyslu jakousi nivelizaci všeho jsoucího resp. „skutečného“ na něco věčného (až „věcového“). Naproti tomu české slovo „skutečnost“ ukazuje na „skutek“, tedy na uskutečňování, tedy aktivitu, činnost. Využijeme proto této šťastné okolnosti (náhody?) a zahrneme veškerou realitu, tj. všechny reálné věci, do rámce skutečnosti, která pak bude pojmově rozsáhlejší, širší a pojme do svého rámce i skutečnosti nevěcové, ne-věčné. Jaké to budou? Tady záleží na našem rozhodnutí, co jak nazveme (na běžný úzus se tu nemůžeme spolehnout, protože nebývá dostatečně upřesněn).

(Písek, 150918-1.)

<<<

>>>

Objekt a izolovanost

Základní vadou jinak velmi efektivního způsobu „objektivizace“ zkoumané skutečnosti je její izolování od jejího prostředí (tj. od jiných skutečností kolem ní). Většinou to na první pohled nijak nevádí, protože to prostředí vůbec neopouštíme: jsme v něm sami stejně jako skutečnost zkoumaná a také téměř všechny blízké skutečnosti ze zmíněného prostředí. Právě protože některé stránky povahy prostředí jsou společné všem v něm obsaženým skutečnostem, včetně té námi zkoumané a včetně nás, máme za to, že od prostředí můžeme odhlížet, „abstrahovat“. To však je pouze náš mylný dojem, protože to zároveň s sebou nese něco bytostně mylného, totiž že zcela přehlídíme jedinečnosti, které jsou skutečnostem stejně tak vlastní jako ony „obecné“ rysy. Každá skutečnost (každé jsoucno atd.) má vedle vlastností a rysů, jimiž se mnoha jiným skutečnostem podobá (nebo jimiž od jiných zjevně, „fenomenálně“ liší), ještě také zvláštní vlastnosti nebo rysy, jimiž se stává naprosto jedinou a neopakovatelnou. A některé z těchto vlastností jsou analogické, takže se můžeme pokusit je myšlenkově uchopit jako obecné. A tam se právě zejména projevuje vadnost takového uchopení, které je „objektivizuje“, „zpředměťňuje“. Jde

totiž o to, že jedinečnost není v průběhu události stálá, neměnná, nýbrž že se vždy také jedinečně proměňuje.

(Písek, 150921-1.)

<<<

>>>

Text filosofický a jeho „vylepšování“

Čtení filosofického textu má své nesnáze, ale i půvaby. K těm půvabům náleží nepochybně také to, že vždycky to, co čteme, čteme z distance, nejsme houba, která může do sebe vsáknout nějaký text, i když si ten text ovšem můžeme (třeba fotograficky) zapamatovat; vždycky je pro nás čtení textu čímsi aktivním, je to činnost, a to *naše* činnost. To znamená, že vždycky přistupujeme k určitému textu tak, že už si něco myslíme předtím, že už máme zkušenosti s myšlením, někdy i zkušenosti s filosofováním. A tak takovým čtením nic jen tak pasívně nepřijímáme, nýbrž musíme se k tomu aktivně dostávat, neboť ten text jsou jen písmena, shluky písmen, značky, šifry – a my je musíme dešifrovat, rozluštit. Ale nejen to: my se musíme pokusit pochopit jejich hlubší smysl, nejen chápat smysl jednotlivých slov. A jde-li o filosofický text, musíme se dopídit až toho filosofického významu, tj. významu v širším až nejširším kontextu. A někdy říkáme, že jde o pochopení toho, co chtěl autor-filosof říci. A myslíme si, že nejlepší přístup k tomu, co chtěl právě tímto textem, touto formulací nějaký filosof říci, je co největší znalost, nejrozsáhlejší sečtělост v jeho ostatních knihách a textech. A tak srovnáváme tento konkrétní text, tuto konkrétní formulaci s tím, jak o stejné „věci“ týž autor mluvil nebo psal jinde. A tak se může dost dobře stát, že si uděláme jakýsi obraz toho, jak autor myslí a co si myslí, a v daném textu hledáme jen jeho potvrzení. Když se ukáže, že našemu chápání autora a jeho myšlení právě tento text moc neodpovídá, tak ho necháme stranou, eventuelně docela bez povšimnutí, a pokud ta nesrovnalost začne být moc velká a proto nepřehlédnutelná, budeme mít za to, že tento k citaci nevhodný text vznikl omylem, přehlédnutím, nedopatřením. A případně budeme mít chuť právě tento text, tuto formulaci opravit nebo aspoň omluvit. A tak dochází k první krokům jakési nadvlády čtenáře-filosofa nad autorem-filosofem: chceme autorovi rozumět lépe, než on rozuměl sám sobě. Jak se tohoto nebezpečí vyvarujeme? A je to vůbec vážné nebezpečí? Není to vlastně ten nejlepší způsob, jak autorovi porozumět, když se s ním jakoby trochu hádáme?

(Písek, 150921-2.)

<<<

>>>

Filosofická kritika

Filosofie je vlastně nebo převážně reflexe; a rozhodně reflexe kritická. Proto když jako filosofové čteme nějaký filosofický text, musíme jej číst kriticky, a to kriticky jak k sobě, tak k tomu textu a jeho autorovi. To je ovšem velmi zvláštní požadavek či úkol: co je vlastně tím hlavním cílem takové kritiky? Zdálo by se, že nejdůležitější je v takovém případě co nejpresnější „přečtení“, a to znamená pochopení, porozumění tomu určitému textu: chceme přesně rozpoznat, co ten text říká, a to bez ohledu na

to, co si myslíme my. Ale jak to je s tím, co si myslel sám autor, co měl za to, že tím textem říká? Když chceme co nejpřesněji rozpoznat, co je tím textem řečeno (vždy když už to je vysloveno nebo napsáno, je to zde vyslovené a napsané a už se s tím nedá nic dělat!), nemůže být rozhodující, co měl autor v úmyslu, když to řekl nebo napsal (nehledě na to, že k tomu, co si v té chvíli autor myslel, prostě nemáme žádný přístup). Možná, že to není tak neskromné až drzé, jak to vypadá, když řekneme, že se vždycky musíme pokoušet porozumět textu lépe, než jako jej chápal sám autor. To například znamená, že se můžeme pokusit ten text přečíst jinak, než jak bývá čten, nebo jak ho čtou někteří jiní apod., aniž bychom pochopili to, co autor chtěl říci, hůře než on. Musíme přitom brát vždy vážně i to, jak to chápal autor, nikoli od toho odhlížet, a přece to celé zapojit do nějakého nového kontextu.

(Písek, 150921-3.)

<<<

>>>

Méontologie je prastará

Méontologie není žádný nový vynález, ale má prastarou historii (i když nikoli dějiny!). Poprvé byla tématizována Parmenidem resp. Eleaty: jsoucí je vždycky právě jsoucí, nikdy nebylo, nikdy nebude – a je tedy beze změny. To zároveň znamená, že vše minulé i budoucí je ne-je soucí, podobně jako cokoli v pohybu. Důsledky jsou pochopitelné: s každou další filosofií by byl konec. Vlastně se tímto východiskem nemohli řídit ani sami Eleaté. Takže první dalším krokem bylo pokusit se o revizi zásady, že vše je jedno (*hen kai pan*), zejména v Parmenidově chápání. Takových jsoucien je více, ba přímo mnoho; to je revize atomistů. Pohyb už není popírán, ale zaveden v co nejjednodušším vydání: atomy padají shora dolů. Při tom se o sebe zachytávají a vytvářejí tak nahodilé shluky, které se pak jeví jako běžné věci (jsoucna). Opět je vynechána otázka, komu se tak ony shluky jeví; mnohost je zavedena, pohyb a proměna jsou zavedeny, vznik rozmanitých věcí je vysvětlen (údajně), filosofování vstoupilo prvními kroky do říše toho, co se jen tak jeví, ale ve skutečnosti to je ne-je soucí, protože pomíjející. A máme tu čas: s budoucností i minulostí. A tedy vedl pravých jsoucien i jsoucna nepravá, jen přechodná, možná dokonce pouze zdánlivá. Říše nejsoucího byla objevena, ale zatím si toho ani největší myslitelé v reflexi nevšimli. Problém toho, že se jevit něco může jen někomu, čekal teprve na své objevení.

(Písek, 150922-1.)

<<<

>>>

Subjekt jako „ne-je soucno“?

O subjektu nemůžeme říci, že je totožný se svou událostí, neboť je událostným děním své události vytvořen a vytvářen; nicméně tento subjekt nelze ani považovat za produkt událostního dění, eventuelně za nějakou stopu, relikv tohoto dění, neboť když událost skončí, subjekt po jejím konci nezůstává, nýbrž končí s ní. Navíc subjekt, který si událost utváří jako svůj vlastní, se postupně ujímá vlády nad původními automatismy a vedle nich, a to všude tam, kde se nějaký volný prostor

pro „dourčování“ některých aktů a akcí. Nečiní to však proti události a proti jejím „cílům“, nýbrž naopak právě proto, aby ta událost dosáhla nejen svých cílů lépe, ale aby si navíc zvolila nějaké cíle nové, o který na samé, počátku ještě nemohla být ani řeč. Událost, která si vytvoří svůj subjekt a předá mu jisté kompetence, má z toho sama nepochybně užitek – pokud subjekt neudělá chybu, pokud nezklame. Otázkou ovšem je zda takto vytvořený subjekt můžeme považovat za zvláštní, oddělené jsoucno – jistě nikoliv; ale právě tak nemůžeme subjekt považovat za něco události samé imanentního. To asi také ne, neboť pak by takový události imanentní subjekt nebyl ani události k ničemu, natož aby usnadnil a vůbec i umožnil události, aby překročila svůj vlastní stín, aby splnila úkol větší než aby jen řádně proběhla.

(Písek, 150922-2.)

<<<

>>>

Subjektovost a subjektivnost

Jedním ze základních problémů i v dnešní filosofii a určitě ještě nějaký čas i v budoucí) je to, že subjektivitu nemůžeme chápat jako jakousi imanenci, nýbrž jako něco, čemu je vlastní intencionalita. O intencionalitě a intencích se ovšem už nějaký čas docela hojně mluví a píše, ale stále zůstává ontologicky nedocenená ta fundamentální charakteristika vědomí, že nikdy není stavem ani procesem pocitů a dojmů, nýbrž že samo sebe opouští resp. přesahuje a že vždy nějak míří k něčemu, co není jeho složkou ani součástí. Bez tohoto vztahu k něčemu jinému by vědomí nemohlo být vědomím, už také proto, že by se nemohlo vztáhnout dokonce ani samo k sobě. Proto ostatně ani „absolutní Duch“ Hegelův (z Fenomenologie) nebyl a nemohl být vědomím, nýbrž předpokladem a podmínkou jeho sebeuvědomění byl (musel být) čin, byla aktivita, ono „kladení“ před sebe něčeho jiného, tedy nějakého „ne-já“ (přírody a pak dějin). Platí dokonce ještě vyostřeněji: onen absolutní Duch nebyl a nemohl být žádným „já“ (či „Já“), dokud sám sebe neopustil, aby se teprve potom mohl k sobě zase vrátit. Pochopitelně tu šlo jen o model, ale o model, který může být – a po mém soudu musí být – rozšířen a přímo generalizován. Nejde a nesmí jít jen o vědomí, o subjektivitu, nýbrž o podmínku ustavení subjektu na kterékoli úrovni. Na počátku je něco, co ještě není „já“, ale stává se to takovým „já“ jakýmsi proto-aktem, kterým „událost“ překračuje sama sebe a vykračuje ze sebe ven. Bylo by předčasné chtít konstruovat nějakou událostnou strukturu toho, jak si událost utváří svůj vlastní subjekt, ale je to terén k důkladnému prozkoumávání.

(Písek, 150925-1.)

<<<

>>>

Subjekt(iz)ace a subjektování

V anglické odborné literatuře se objevil zvláštní titul knížky: „Subjecting and Objecting“. To mne povzbuzuje k vytvoření obdobných termínů v českých textech, byť v docela odlišných kontextech a s naprosto odlišnými významy. Jde o vytvoření slovesného tvaru od termínu „subjekt“: událost (pravá událost) si vytváří svůj subjekt (resp. stává se sama subjektem) v procesu, který můžeme nazvat

„subjektováním“ resp. subjektizací (nebo případně subjektací). Je to vlastně velmi příhodná okolnost, že můžeme pracovat hned s několika zcela novými nebo aspoň nezaběhanými termíny, takže můžeme poměrně svobodně rozhodovat o tom, jaké jim budeme přisuzovat (či nasuzovat) významy. Už v minulosti lze doložit náznaky prvních kroků práce se slovem „subjekt“; tak třeba J.B.Kozák užíval vedle adjektiva „subjektivní“ také adjektivum „subjektní“, aniž by však obojí náležitě co do významu (či dokonce pojmově) odlišil. Karel Kosík zase zavedl adjektivum „subjektální“. A tak se zdá, že se tu nabízí práce se slovy, která by mohla mít významné důsledky (či spíš která by otvírala přívětivé možnosti) pro pořádná promyšlení a pojmová upřesnění, a to zejména pro naši potřebu pojmového postižení dějovosti a událostnosti.

(Písek, 150925-2.)

<<<

>>>

Možnost jako pojem

... Kdyby se mohlo uskutečňovat jen to, co je možné, tak by tu lidstvo vůbec nebylo. Nebyly by ostatně ani rostliny, ani zvířectvo, ani ptáci, ba ani hmyz. Lidé se stále nenaučili dost dívat a naslouchat, nenaučili se dost divit kráse světa jevů. Sám pojem možnosti je vlastně vnitřně rozporný, a proto vadný; musí proto být reinterpretován, přesněji: myšlenkově znovu a jinak ustaven. Pokusím se to ukázat na příkladu. ...

(Perspektiva člověka je svoboda, rozhovor, in: Krásná paní IV, 2006, č. 5/6, str. 14-18.)

(*nová poznámka:*)

Přijmeme-li vůbec myšlenku, že uprostřed daného světa (tj. nejenom v něm, ale v jeho aktuálnosti) se může objevit něco opravdu „nového“, co nelze odvodit ani vysvětlit z něčeho již předcházejícího, tedy minulého, musíme se tázat, kde se to tu „nové“ vzalo, odkud se objevilo, odkud přišlo – a to aniž bychom to „odtud“ mínili jako cokoli, co tu (tedy v daném světě) už bylo. Tradiční odpověď je, že to „tu“ bylo jako možnost (už Aristotelés: *dynamei*, in *potentia*). My se však musíme tázat: jsou možnosti nitrosvětská jsoucna, byť jen in *potentia*? Nebo jsou někde vně tohoto světa, mimo jeho hranice, ale pronikají čas od času dovnitř? Anebo je spíš musíme připisovat nevědomé či vědomé „aktivitě“ subjektů, které – jak známo – nejsou pouhými objekty, ale mají svou nepředmětnou stránku, která je sama aktivním spojením „říše“ nepředmětnosti s tímto světem? Jak je možné, že vždy, když je uskutečněno něco z možností, ukáží se nové možnosti, o nichž dříve nebylo vidu ani slechu? Není toto samo o sobě dostatečným odůvodněním myšlenky, že možnosti nejsou díky aktivitě subjektů jen uskutečňovány, ale přímo – jako ještě neuskutečněné – vytvářeny, otvírány, vynalézány? To nás však vede k nutnosti nově myslet samu „možnost“, již zcela nearistotelovsky – a tedy k povinnosti ustavit příslušný nový pojem, neboť ten dosavadní je plný vnitřních rozporů i aplikačních potíží.

(Písek, 150926-1.)

<<<

>>>

Pravda a cesta k ní

Filosof nemůže vycházet od pravdy ani z pravdy, ale musí vědět, že pravdu hned na počátku nemá; naproti tomu se musí pokoušet o to, se pravdě nějak „přiblížit“, aspoň jak se o tom mluví. Ale může se filosof vůbec o takové „přiblížení“ pokoušet? Rozhodně nikoli svou myšlenkovou tvorbou. Cožpak neplatí, že každé pouhé „přiblížení“ k pravdě, každé připodobnění se pravdě je nutně ne-pravdou? Víme přece, že nejnebezpečnější lži jsou nebezpečné právě tím, že se pravdě „jen“ podobají, tedy jak se jí jakoby na pohled přibližují a tím právě klamou. A přece na druhé straně si uvědomujeme, jak se filosof musí dát pravdě k dispozici, jak se jí musí nechat ovládnout, jak musí být vůči ní poslušen a nechat se jí vést! Jak by se takový filosof mohl nechat vést ve svém myšlení i ve své životě pravdou, kdyby ji „neměl“, kdyby mu nebyla nějak k „dispozici“? Jak tuto dvojí zkušenost uvést v soulad, jak z toho vyvodit něco aspoň přesvědčivého? Řekl bych, že tu je jisté schůdná cesta: pravda není člověku ani filosofovi „dána“ tak, že by byla „před“ ním jako něco předmětně reálného, ale – právě jakožto „živá“ – se mu „dává“, je mu nakloněna, přichází za ním a k němu. Ale odkud? Základní chybou tradičního adekvátního pojetí je právě ona předpokládaná závislost pravdy na tom, o čem je, na co a k čemu se vztahuje, co svým světlem činí zřejmým, co právě do svého světla staví. Není to pravda, která se musí řídit tím, co „jest“, co je „dáno“, co je „reálné“, nýbrž právě naopak: to, co jest, se má a musí řídit a spravovat pravdou, má-li ve světle pravdy obstát. Vždyť ani žádné „jsoucí“ se nám nedává tak, jak „jest“, protože k tomu jeho „jest“, k jeho jsoucnosti a danosti můžeme mít přístup jen v pravdě a skrze pravdu. Bez pravdy nikdy nepoznáme, co jest a co není, ani jak to, co jest“, opravdu (vskutku) jest. Ale jak se tedy může filosof (a člověk vůbec) setkat s pravdou, když takové setkání je plně v moci jen pravdy samé? Jak vlastně vůbec dochází k tomu, že člověk (a tedy také filosof) pravdu přijímá ze svou vůdkyni, když to záleží jen na pravdě samé? Zatím to řeším (narativně, pochopitelně) tak, že se člověk může s pravdou setkávat jen tak, že u toho sám v jistém smyslu není, protože by překážel – byl by tak na překážku sám sobě. A zde nastupuje má „konstrukce“ toho, co znamená reflexe v tom nejhlubším významu: odstup od sebe, opouštění sebe sama, otevřenost vůči pravdě, která znamená v jistém smyslu sebepopření, ponechání sebe samého „za sebou“. – Tady je třeba porozumět onomu důrazu Lva Šestova na onu „bespočvěnnost“: nejde o vykořeněnost v tom smyslu, že člověk zůstane bez kořenů, nýbrž že nespolehá na kořeny zapuštěné do „reálného světa“. Rozhodně nejde o vykořeněnost ze světa pravosti, pravda a spravedlnosti (atd.), neboť každé vykořeněnosti musí předcházet zakořenění. Jde tedy o tom, že filosof musí najít způsob, jak zakořenit v pravdě – a pravdě není ničím běžně k dispozici, jak tomu je třeba s pevnou zemí pod nohama. Filosof musí zkoušet být zakořeněn (tj. spouštět své „kořeny“) do světa ne- jsoucnosti, ne-danosti, zkrátka do světa, který ještě není a čeká na to, aby byl uskutečněn – i za pomoci filosofie.

(Písek, 150930-1.)

<<<

>>>

Vykořeněnost a bezednost

Lev Šestov napsal v roce 1905 knížku, kterou nazval „Apoteos bespočvěnnosti“. Nemám po ruce ruský slovník (asi už jsou všechny svazky v Knihovně V. Havla), ale mám pochybnosti o tom, jak je titul uvedené knížky překládán. V českém překladu to je jako „vykořeněnost“; to odpovídá francouzskému překladu „déracinement“. Angličané si to přeložili jako „groundlessness“, a Němci podobně jako „Bodenlosigkeit“. V ruském slově ovšem tuším (spíše než čtu) „absence spočinutí“, tedy rovněž jako absence pevné půdy pod nohama apod. Slovo „vykořeněnost“ sugeruje jakousi ztrátu dřívějších kořenů. To je ovšem něco naprosto odlišného od představ Lva Šestova, neboť jemu jde právě naopak o to, že „kdo chce skutečně zkoumat život“, „musí být odhodlán ke všemu: musí včas pojmout nedůvěru k logice a nesmí se bát ...“ (etc., s. 22). Je sice pravda, že Šestov mluví o tom, že „člověk dříve nebo později ztratí půdu pod nohama“, ale to vlastně není ztráta, nýbrž první krok k poznání, že to žádná pevná půda nebyla a není. Šestov ovšem má za to, že si člověk na tuto situaci musí zvyknout, že musí začít „žít bez pevné opory nebo na vratké půdě“ a dává asi příliš velký důraz na tu „ex-sistenci“; to jsou nepochybně jeho meze. Ale neříká, že musí resignovat – nikoli: musí žít! „Musí se umět držet zpříma s pohledem upřeným k nebi“, ale zároveň musí „hledat pravdu na zemi“. My jen dodáme: nikoli hledat, ale uskutečňovat, prosazovat – nebo tomu aspoň napomáhat.

(Písek, 150930-2.)

<<<

>>>

Niternost a „entropie“

Slova mají někdy také svá velká úskalí. Když třeba mluvíme o „nitru“ a „niternosti“ v souvislosti s myšlenkovým modelem „události“, nemáme jistě na mysli všechno to, co se děje ‚v rámci‘ události, a to na rozdíl od toho, co se děje v jejím okolí (ať už užším nebo i nejširším). Stálo by za zvláštní výzkum (kdo ví, možná už byl dokonce proveden), co myslil Aristotelés „nitrem“, když řeckým novotvarem *entropieia* zdůrazňoval povahu díla (výkonu), jehož „příčinou“ nebylo nic vnějšího, nýbrž naopak něco „vnitřního“. Nejspíš by se ukázalo, že měl opravdu na mysli něco, co jako činitel bylo „uvnitř“ pohybu; pokud by tomu tak bylo, je zřejmé, že to není uspokojivé řešení. Nicméně stojí za úvahu, odkud se tento „činitel“ nebo „hybatel“ bere, neboť z pouhých „možností“ nevyplývá – možnosti jsou „jsoucná v možnosti“, a ta nepochybně jsou sama nehybná (stejně jako Platónovy ideje ve světě idejí). Mám zkrátka za to, že domyslíme-li myšlenku toho, co pracuje „zevnitř“ (a nebudeme toto „zevnitř“ redukovat na pouhé „uvnitř“), musíme dojít k závěru, že „nitro“ resp. „niternost“ je právě tak ‚rozlehlá‘ jako „vnějšek“, takže před nitro události se musíme dalším krokem otevřít k možnosti nitra (či niternosti) za hranicemi události jako celé říše, jako celého světa niternosti, v němž každá událost (každé pravé jsoucná) je „zakotveno“ svými kořeny.

(Písek, 151001-1.)

<<<

>>>

„Počátky“ a původ

Vezmeme-li v úvahu, že každé pravé jsoucno je samo událostí, která svým počátkem nemůže původně sahat do minulosti resp. přicházet (pozůstávat) z minulosti, nýbrž musí být čímsi novým a jedinečným, co ovšem může na minulost nějak, ale druhotně, navazovat (např. něco napodobovat), pak musíme předpokládat, že každá událost „začíná“ tak, že nejprve není, ale až pak se stává, tj. nastává, začíná se dít. Událost se stává (tj. začíná se odehrávat) tak, že přichází z budoucnosti, tedy z nejsoucnosti, z oblasti toho, co ještě není. Počátek každé události tedy je charakterizován tím, že v jednom smyslu ‚je‘ ještě dříve, než „jest“, tj. než se událost začne dít, a v jiném smyslu je tím, co už je součástí události, tedy něčím, co už nastalo (a co se právě odsouvá do minulosti, přesněji do začínající bylosti této události). Zdá se, že toto chápání událostního dění je nenapadnutelné, ale zbývá objasnit, odkud se vlastně bere ten náš (všeobecně sdílený) dojem, že tomu je právě naopak? Nejde totiž jen o jakýsi povrchní omyl, nýbrž o něco podstatnějšího. Každá událost, která je složitější než ta primordiální, se stává (děje, odehrává) také tak, že zapojuje do svého dění jiné události, a to nejen pravé, ale i nepravé (tj. vnitřně neintegrované), ale sama je pak určitým relativním způsobem do sebe integruje, dělá z nich něco víc než jen stavební kameny svého uskutečňování. Asi nejzřejmější to je na příkladu živých bytostí. Každá taková živá bytost, i ta nejjednodušší (jednobuněčná), se může uskutečňovat, tj. žít a růst, jen díky tomu, že do sféry své integrity zapojuje nejrůznější atomy a molekuly, které už jí jsou nějak k dispozici, „po ruce“, nebo které se postupně dostávají do její těsné blízkosti. A musí se pro některé rozhodnout, zatímco jiné nechat být a nezapojoovat je. Pochopitelně ten výběr není jen jednostranný, tj. že by ony atomy a molekuly (prostě subsložky) zůstávaly jen pasivní; tak jako buňka jako celek reaguje na atomy a molekuly nikoli izolované, nýbrž již nějak zapojené do jistých souvislostí, které mohou být z hlediska buňky pouze čímsi cizím, ale které také už mohou mít svůj způsob zapojení do buňky nebo do nějaké její již integrované složky, tak ony atomy, molekuly atd. mohou být už ve svých reakcích na okolí nějak předem zainteresovány na buňce jako celku. Není to zkrátka jen buňka, která ovládá své subsložky, nýbrž jsou to vždycky i ony subsložky, které se na „vládě“ celku svými aktivitami významně podílejí (event. které onu „vládu“ celku svými aktivitami a reakcemi prostředkují). Právě z těchto důvodů musíme vždy počítat s tím, že něco takového jako pouze pasivní nejnižší elementy vůbec neexistuje a nemůže existovat, leda pouze „virtuálně“ a jen někdy. Tak jako má svou nepředmětnou, „niternou“ stránku celá buňka, mají svou niternou stránku také všechny její subsložky. Jde o to, že ona „vláda“ celku je uskutečňovatelná pouze díky tomu, že celek dosahuje ve své niternosti větší hloubky – a tak může v nižších hloubkách niternosti ovlivňovat i niternost těch subsložek.

(Písek, 151001-2.)

<<<

>>>

Psaní jako „zápis“

Původní význam a účel zapisování spočíval v tom, že psaní posiluje spoléhání na paměť; že se psaní může stát jakýmsi zdánlivým samoučelem, jak o tom uvažuje

Lev Šestov, je pouze čímsi „náhražkovým“. Myslím, že Šestov nemá pravdu, že „píšeme jen tehdy, když už nemáme co na práci“ (7485, s. 68). Přinejmenším někdy píšeme proto, abychom časem buď sami nezapomněli, nebo abychom my sami nebyli zapomenuti, tedy v obou případech z dobrého důvodu. Píšeme (zapisujeme) tedy buď pro sebe nebo pro jiné. Nicméně po mém soudu může být jeden důvod pro psaní považován za legitimní a platný: když si poznamenáváme své nahodilé nápady, které v tu chvíli považujeme za potenciálně natolik závažné, že si je chceme promyslet později. Ten vlastní důvod nemusí být nutně problematický, jako že se později chceme pyšnit tím, nač jsme přišli. On totiž takový zápis platí jen omezenou dobu, protože se k němu musíme vrátit, abychom jej opravdu podrobili přezkoumání, co se s tím dá všechno dělat. Možná, že někteří lidé mají tak dobrou paměť, že si své nápady také dobře pamatují. Nicméně většina lidí nemá paměť tak dobrou, aby si pamatovali všechno, a pamatují si jen něco. A přitom sami dost dobře nekontrolují (a ani nemohou kontrolovat) povahu své spíše automatické selekce. Po mém soudu jsou nápady příliš cenné, přinejmenším potenciálně cenné, a je dobře je zaznamenat i ve chvílích, kdy se nám to moc nehodí, kdy tedy máme na práci spoustu jiných záležitostí. V takových případech tedy píšeme naopak proto, že máme moc co dělat a nechceme se připravit o možná významné myšlenky a důsledky, které z nich nemůžeme (z jakýchkoli důvodů) vyvodit ihned. Myslím, že takové umožnění návratů k myšlenkám, jimiž se nemůžeme důkladněji zabývat okamžitě, ale které mohou někdy otvírat až nečekané perspektivy, jejich důležitost se třeba ukáže až po jejich důkladném promyšlení, nelze zahrnout do onoho „psaní“, které zmíněným způsobem znechtíl a pomluvil Lev Šestov.

(Písek, 151002-1.)

<<<

>>>

„Příčina“ - jak ji poznat?

Pojetí příčinnosti je nerozlučně spjato s předpokladem, že příčina časově i obsahově předchází následku (následkům). Proto je třeba se tázat, co se stane s příčinou, která už vyvolala následek. Přečází snad příčina do následku? Nebo zůstává nadále příčinou, i když vyvolala následek? Co to vlastně je, minulá - a tedy už aktuálně nejsoucí - příčina? A jaký je vůbec vztah mezi příčinou a následkem? Pokud je následek totožný s příčinou, jde o pouhou setrvačnost. Je-li však následek něčím jiným, než byla příčina, jak je možné, aby příčina byla příčinou něčeho jiného, od ní odlišného? (Viz Hume.) A pak je tu jeden velký problém navíc: pokud je mezi příčinou a následkem nějaký rozdíl, vzniká otázka, jak je možno poznat příčinu jako příčinu? Pokud je příčina ještě pouhou příčinou - a tedy bez následku z ní vyplynulého - není z ničeho patrné, že jde o příčinu. Ale pokud můžeme poznat následek, příčina už je nutně minulostí, takže ji už poznat přímo nemůžeme. Z toho je vidět, že ani příčinu, ani následek nemůžeme poznat (rozpoznat, zjistit atd.) jako takové přímo, nýbrž jen ve srovnání, a to ve srovnání dvou nesoučasností. A protože - jak už řečeno jinde - jen výjimečně jde (a možná dokonce nikdy nejde - vždyť jde o pouhou myšlenkovou konstrukci!) o pouhou dvojici: jedna příčina - jeden následek, takže každý následek má více příčin a každá příčina má více následků, vidíme, že tzv. kauzalita je přinejmenším vysoce komplikovaná záležitost, hodná přinejmenším dalších analýz (i po všech těch, o nichž už psal David Hume). Všechno to ukazuje na

nutnost nějaké nové perspektivy, mnohem vážně počítající s časem a s děním. Zkrátka a dobře, nejlépe bude začít s novou, zcela odlišnou myšlenkovou konstrukcí, totiž s „událostí“ jako myšlenkovým (intencionálním) modelem.

(Písek, 151004-1.)

<<<

>>>

Kauzalita obráceně

Už Aristotelés uvažoval „kauzalitu“ také v jistém smyslu „obráceně“, když měl za to, že musí existovat „první příčina“; ale už to, že se o ní také mluvilo jako o „poslední příčině“ (podobně jako prvních počátcích se mluví také jako o posledních počátcích), spočívá ona údajná „obrácenost“ jen v perspektivě, nikoli ve skutečnosti, ne ve „věci samé“. Ten poněkud skrytý mylný předpoklad, totiž že následek je celý v příčině obsažen, takže oproti příčině v následku není vůbec nic nového, vedl k neméně mylné domněnce, že z následku můžeme plně poznat příčinu. Ve skutečnosti je v každém „následku“ vždycky něco nového – a toto nové není resp. nebylo v příčině obsaženo; jinak by „příčina“ prostě trvala dál a nebylo by důvodu a dokonce ani možnosti rozpoznat a rozlišit, kde končí příčina a kde začíná následek. Když si tohle náležitě uvědomíme, nikdy nebudeme v „příčinách“ hledat nutnost příslušných následků, ano, vůbec nebudeme mluvit o „příčinách“, nýbrž o předpokladech nebo podmínkách. Ze zkušenosti ostatně víme, že nikdy (kromě v našich intencionálních konstrukcích) nejde o jedinou příčinu jediného následku, ale že na každém následku se podílejí vícere „příčiny“, správně ovšem „předpoklady“, a naopak že každá „příčina“, správně „předpoklad“, může vést k různým následkům (v závislosti na dalších předpokladech, resp. – jak říkáme – na okolnostech). Někdy opravdu ani několik příčin nestačí, aby nastal jeden jediný následek; teprve když zapůsobí jeden, totiž ten poslední chybějící, předpoklad, dojde k příslušnému následku; a tento poslední předpoklad se nám pak jeví jako vlastní příčina, zatímco ve skutečnosti ani tento poslední předpoklad, eventuelně spolu s řadou dalších, by onen následek nemohl vyvolat, kdyby chyběl třeba je jediný, nicméně stále ještě nutný předpoklad. Ovšem pak se musíme tázat, odkud se vlastně bere integrita následku celé řady předpokladů, případně co je „příčinou“ onoho sjednocení řady předpokladů („příčin“) ve výsledný následek.

(Písek, 151004-2.)

<<<

>>>

„Budost“ události

Když přestaneme na „jsoucno“ myslet jako na něco, co je právě teď a zde před námi, ale budeme skutečné jsoucno chápat jako událost, která má svůj počátek, svůj průběh a svůj konec, musíme od každé aktuální „jsoucnosti“ (jakožto okamžité podoby resp. vzhledu, „úказu“) jako aktuální fáze událostného dění odlišit „bytí“ události, tj. to, jak po určitou dobu událostného dění trvá událost jako celek, ať už se v té či oné chvíli ukazuje jakkoli. Událost totiž po celou dobu svého trvání vskutku

„jest“, zatímco v každé jednotlivé své „fázi“ „jest“ je aktuálně. Musíme tedy odlišit jednotlivé jsoucnosti, z nichž vždycky jen jedna je (nám) aktuálně přítomná, na ty, které aktuální již byly, a ty, které – snad – aktuální teprve budou. Každá událost je tedy v jistém rozsahu „souborem“ jsoucností již proběhlých a nyní minulých, bylých – tomuto souboru budeme tedy říkat „bylost“ události, abychom tak mohli odlišit to z minulostí, co k dané události náleží, ode všeho toho, co k ní nenáleží, ale je také minulé; a jak víme, k tomuto souboru bylých jsoucností se hned také přiřadí jsoucnost aktuálně přítomná, která se po své aktualizaci – a vlastně právě touto svou aktualizací – stává jsoucností již míjející a pominulou. Problémem ovšem zůstává, jak se vlastně nějaká jsoucnost může „stát“ jsoucností právě aktuální. Pochopitelně nemůžeme mít za to, že je zbytkem, pozůstatkem, reliktem některé ze jsoucností již minulých, „bylých“. Nabízí se myšlenka, že každá událost přece je něčím víc než svou „bylostí“, a musíme si udělat nějaký názor na tu část události, která ještě neproběhla, ale teprve se k aktualizaci připravuje, která tedy teprve nastat a proběhnout má (a pak se zase také zařadí k oné zmíněné části již „bylé“). Uvážíme-li s náležitým pochopením pro událostné dění, že každá fáze události nejprve není, tj. není aktuálně jsoucí, a teprve pak se stává aktuální přítomností, aby posléze přešla do té části události, která už pominula, je nám zřejmé, že dění události probíhá od toho, co ještě nenastalo, přes to, co se právě děje, až k tomu, co už aktuální fázi prošlo a nyní náleží k „bylosti“. Tím je také zřejmé, že dění každé události má v čase směr: přichází z budoucnosti (přesně její „budosti“) a přes přítomnost se přesouvá do minulosti (přesně do její „bylosti“). Musíme si tedy položit otázku, kde či odkud se vlastně berou ty ještě nenastalé fáze události, tedy celá její „budost“.

(Písek, 151005-1.)

<<<

>>>

Počátky události (vnitřní)

Už jsme si řekli, že každá událost se děje celá najednou, nikoli po částech; jinými slovy řečeno: událost jako celek na svém počátku nejen začíná, ale hned také končí, zatímco okamžitě začíná znovu – a ovšem i tím znovu končí, a tak dále, až do samého konce. Ten konec však musí také přijít tak, že nejprve začne, stane se aktuálním a pak skončí nejen sám, ale zakončí celou událost, takže událost vlastně až do svého konce nepřestane začínat. Tak se ukazuje, že událost nemá jeden počátek, ale celou velkou řadu počátků, a nemá jeden konec, ale celou velkou řadu konců, z nichž až ten poslední je definitivní resp. platný pro událost jako celek. Platí to ovšem ve smyslu mnohem širším, neboť událost se děje tak, že v rámci její integrity se dějí (stávají se a zase pomíjejí) také počátky nejrůznějších subložek, jejichž doba života je kratší než doba života celé události (nebo jejichž konce či začátky nastávají v rámci života celku). Tak třeba se v kostní dřeni vytvoří nové krvinky, jejichž životní doba („bytí“) je mnohem kratší než organismu jako celku; v jejich případě však nejde o počátek ani o konec onoho celku, nýbrž o počátek a konec celků mnohem „nižších“, do celku organismu však zapojených. (A v tomto konkrétním případě ta zapojenost je mnohem volnější než třeba v případě určitého svalu nebo šlachy.)

(Písek, 151005-2.)

<<<

>>>

Osvětí obecně

Budeme „osvětí“ chápat velmi široce: každé pravé jsoucno je situováno v nějakém okolí, ale jeho skutečná „situovanost“ nemůže být plně vystižena pouze zvnějšku, neboť ne všechno, co my jako vnější pozorovatelé můžeme konstatovat jako takové „okolí“, je také registrováno (tj. je na to reagováno) samotným jsoucnem. Především musíme uvážit, že ono jsoucno má jisté meze své reaktibility (což znamená, že jeho reaktibilita má jednak jistý práh, jakož i jistý dosah např. co do vzdálenosti, ale navíc že může fungovat jakoby s jistým filtrem, tj. může mít třeba i záměrné mezery v tom, nač vůbec reaguje); ale musíme také uvážit to, jak dobře budeme posuzovat my ono zvenčí pozorovatelné okolí onoho jsoucna, tj. do jaké míry budeme mít pod svou vlastní kontrolou svůj přístup k onomu okolí. Může se totiž stát, že ono jsoucno, o něž nám jde, může reagovat i na leccos z toho, co my z pohledu vnějších pozorovatelů vůbec nezaznamenáme anebo jen velmi omezeně a nepřiměřeně. Už z toho je zřejmé, že náš přístup k rozpoznání povahy „osvětí“ může být především zásadně dvojitý: buď budeme stále rozšiřovat své perspektivy a rozmnožovat znalosti všeho toho, čím je dané jsoucno obklopeno (tj. toho, co jsme my už rozpoznali a zhodnotili, což nemusí být „vše“), anebo že se budeme pokoušet nahlédnout ono osvětí jakoby „zevnitř“, tj. co nám je možno nahlédnout z hlediska onoho jsoucna samého (a to určitě nebude totožné se „vším“, co jsme mohli rozpoznat zvnějšku, ale může tam pochopitelně být leccos, co jsme my jako vnější pozorovatelé a posuzovatelé vůbec nevzali v úvahu, dokonce nač nám vůbec nepřišlo ani pomyslit). Zvláště důležité je připomenout, že třeba určitý živočich může reagovat nejen (nebo v některých případech vůbec nereagovat) na některé předměty (věci), které jsou jen tak postaveny nebo uloženy vedle sebe, ale aniž by na sebe nějak zvlášť reagovaly, zatímco na jiné „věci“, které se aktivně účastní nejrozmanitějších vzájemných vztahů (nebo jsou aspoň do kontaktu s nimi aktivně zatahovány a zapojovány), reagují výrazně vnímavěji či citlivěji. Osvětí živé bytosti je zkrátka nezbytně také jakoby „živé“, totiž oživené jak ze strany živé bytosti jako subjektu, tak ze strany dalších živých bytostí (které ovšem samy také vytvářejí své vlastní osvětí, takže různá a různě strukturovaná osvětí se jen částečně vzájemně překládají či spíš prostupují třeba v podobě nějakého biotopu apod.).

(Písek, 151007-1.)

<<<

>>>

Čas a konečnost

Žijeme dnes v době, kdy nám začíná docházet, co to je vlastně čas, nebo přesněji, že všechno má svůj čas, a to znamená svůj počátek i konec. Dochází nám to navzdory dlouhé tradici, kdy jsme mysleli na věčnost jako na cennější než dočasnost. A je zvláštní a přímo pozoruhodné, že nám to dochází zejména pod vlivem nejnovějších poznatků tak vrcholně matematizované astrofyziky, která nám tak mocně předkládá, že celý Vesmír nejen má svůj počátek, ale že bude mít také svůj konec. Mnoho lidí to stále ještě nechce a neumí uznat, ale tak tomu bývá, neboť je těžké přestat domýšlení a odmítnutí myšlenky zdánlivě tak velkolepé jako je

věčnost, neproměnnost, nesmrtelnost. Čas je totiž nutně a nerozlučně spojen s událostným děním, tj. se subjekty většiny událostí: čas je vždy subjektivní (nikoli subjektivní!). O čase můžeme proto hovořit (a myslit) jen tam, kde se něco aktivně děje, kde nějaký subjekt vykonává své bytí, tj. kde aktivně žije. (A platí to ovšem pro všechny subjekty, i pro ty, které dosud nezahrnujeme mezi živé v plném smyslu.) A právě proto je každé „konkrétní“ („konkrescentní“) čas neodlučně spjat se svou konečností, tj. má svůj konec. Skutečný čas je vždycky časem termínovaným. „Čas“ jako nekonečné kontinuum (tedy galileovský) je pouhou pomocnou konstrukcí, ale nesmí být interpretován ontologicky (či méontologicky).

(Písek, 151015-1.)

<<<

>>>

Cesta „nahoru“ a „dolů“

Jak víme ze zlomku B 60 z Hippolyta, pochází od Hérakleita zvláštní věta, totiž že „cesta nahoru a dolů je jedna a táž“. Tato věta musí být ovšem náležitě interpretována, má-li vydat všechn svůj důmysl (a to nikoli pouze v duchu toho, jak to asi Hérakleitos sám myslil - k tomu ovšem nemáme přístup, a neměli bychom, ani kdyby byl Hérakleitos osobně přítomen a nám to přímo řekl). V češtině má slovo „cesta“ přinejmenším dvojí smysl: buď pojmenovává prošlapanou, cestářem udržovanou nebo dokonce vydlážděnou spojnicí dvou míst, anebo pojmenovává aktivní úkon někoho, kdo jde nebo běží po takové spojnici jedním nebo druhým, opačným směrem. „Cesta“ v tom prvním významu má dva konce a mnoho míst mezi nimi; „cesta“ v tom druhém smyslu pá počátek, průběh a cíl, konec. Je-li východiskem (východištěm, výchozím místem) vykonávané cesty (tedy cestování) údolí a jejím cílem vrchol hory, je mezi výstupem na horu a mezi sestupem do údolí velký rozdíl, takže Hérakleitova věta prostě neplatí. Tím spíš tato věta neplatí, když místo na pěší výstup nebo sestup myslíme na pozvedání nějaké úrovně, eventuelně na tzv. evoluci, tedy na vývoj od nižších forem života k formám vyšším až velmi vysokým, velmi „pokročilým“. V takových případech potom mluvíme o zkvalitňování nebo naopak o úpadku - což rozhodně není „totéž“.

(Písek, 151016-1.)

<<<

>>>

Subjekt a „být sám sebou“

Dnes řekl jeden z lékařů bez hranic v rozhovoru pro ČRo zvláštní věc: je to ohromná úleva, když se člověk zbaví sám sebe. Nechám zcela stranou kontext, v jakém to prohlásil, a přidržíím se jen toho smyslu, jaký zbývá citátu po vytržení z kontextu. Mám za to, že tím bylo vysloveno cosi velice důležitého: člověk obvykle nechce být sám sebou, dokonce se bojí sám sebou být nebo sám sebou se stávat. Vedle tohoto - řekněme - atavismu je však v člověku také touha či tendence se opravdu sám sebou stávat a sám sebou být. Po mém soudu by se toho mohlo užívat jako jakéhosi testovacího způsobu pro hodnocení povahy různých civilizací a kultur. Nepochybně platí, že se člověk může setkávat s věcmi (skutečnostmi) jen tak, že sebe jakoby

opouští, a v jistém trochu pozměněném smyslu to platí i o vědomém (sebe si uvědomujícím) setkávání. Ale člověk nemůže u věcí zůstat, neboť tak by nikdy nemohl nabýt nějaké zkušenosti o věcech, o skutečnostech kolem sebe, nýbrž musí se zase k sobě vracet a do tohoto návratu k sobě musí nějak zahrnout to, co se o vnějším světě dozvěděl, jaké zkušenosti si z tohoto setkávání s věcmi kolem sebe může přinášet a pak si je v paměti podržet resp. aspoň nějaký čas podržovat. V některých výjimečných, ale závažných případech může představovat ono „vyjítí ze sebe“ nejen akt agrese vůči prostředí, nýbrž spíše nebo také jakési uvolnění, pocit osvobození od obtížných tlaků apod. Nemohu třeba takový fenomén, jakým je touha o „oproštění“, eventuelně o „vysvobození z nekonečných oběhů života“ chápat jinak než jako nepřiměřenou reakci na „tíhu života“. Život s sebou nepochybně přináší tíhu, těžkosti, nebezpečí atd., ale smyslem života nemůže být se všech těžkostí a vší tíhy zbavit. (Ostatně i touha po nesmrtelnosti se zdá být touhou po úniku z těžkostí a vůbec tíhy života.) Za rozhodující pro život můžeme tedy naopak považovat akceptaci, přijetí těžkostí, ale pouze jako čehosi druhotného či vedlejšího, zatímco tím hlavním je něco vykonat, udělat, vytvořit – a to není možné bez mnohých zkušeností s věcmi, se skutečnostmi a vůbec se světem. A to zase předpokládá vývoj zkušeností a vědomostí, a tudíž vývoj, výchovu, sebevzdělání a vzdělání subjektu, práci na subjektu, nikoli tedy opouštění subjektu resp. opouštění „bytí subjektem“. A je zcela zřejmé, že také ona cesta sebeuskutečňování subjektu má pouze prostředkující úlohu: smysl života subjektu nespočívá v tom, aby subjekt byl, ani v tom, aby by co nejkvalitnějším způsobem (i když o to jistě jde také, ale až na druhém místě), nýbrž aby podal co nejlepší výkon v uskutečňování toho, co být má, a aby právě tím naplnil smysl svého bytí.

(Písek, 151017-1.)

<<<

>>>

„Víra“ v pokrok

Pokud má dnes slovo „víra“, spojované s něčím skutečným (uskutečněným), mít nějaký smysl, aspoň uvážíme-li běžný způsob užití toho slova, pak asi ten, že něco subjektivně nevíme, ale přesto jsme přesvědčeni (a to velmi silně přesvědčeni), že to „existuje“, že se to může nějak a někde najít, že se to vyskytuje, že to je „jsoucí“. Když tedy mluvíme o „víře v pokrok“, pak to znamená jakési silné přesvědčení o tom, že „pokrok“ existuje, že jej můžeme poznat a nějak doložit, že se o jeho *skutečnosti* můžeme solidním způsobem přesvědčit. Míříme tím však opravdu na něco skutečného či uskutečněného? Je rozdíl, považujeme-li určitou skutečnost resp. její dosažení, provedení, uskutečnění za pokrok oproti podobné skutečnosti dosavadní nebo starší, pak jde vlastně jen o srovnání svou skutečností, přičemž jediným problémem zůstává naše hledisko, kritérium, měřítko. Něco jiného je, jde-li nám o to, je-li pokrok *možný*, tj. jsme-li ochotni připustit, že něco takového jako pokrok může nastat, že je možno od něčeho již skutečného pokročit k něčemu lepšímu, vyššímu, kvalitnějšímu atd. Nejzajímavější je přitom asi to, že nám nejde jen o srovnávání dvou skutečností téhož nebo podobného druhu, nýbrž o to, že od jedné, té starší či zastaralejší, můžeme pokročit k té druhé, novější a pokročilejší (a to nějakým, zatím blíže neurčitým způsobem, tedy ať už výměnou jedné za druhou, nebo vylepšováním jedné v druhou, tj. vývojem). Nicméně už to, že slovo „pokrok“

je nesmazatelně spjata s krokem, s kráčením, s postupek krok za krokem, je vlastně pouhá výměna považována za cosi násilného, neorganického, možná dokonce nepatřičného. Takže i přesvědčení, že vývoj je možný, vlastně znamená odmítnutí pouhé výměny, zejména násilné, a tedy přesvědčení, že stávající může být po jistých opravách a úpravách zachováno. Tak časem došlo k vytvoření jakéhosi kontrastu: proti pouhé evoluci, proti pouhému vývoji byl položen kladně hodnotící důraz na revoluci, na přeměnu a zlepšení prudkými kroky (ale stále ještě nikoli pouhým vyměněním starého za nové, lepší). Závěrem se tedy dá říci, že tzv. „víra v pokrok“ – pokud to není jen ideologie nebo pověra – je pevné přesvědčení, že daná situace může být vylepšována, že překážky mohou být překonávány nebo odstraňovány, zkrátka že pokrok je možný. A jako každá možnost potřebuje aktivního činitele, má-li se stát skutečností, tak pokrok potřebuje aktivitu, úsilí, práci – bez toho jistě není žádnou možností očekávat jako přicházející samu.

(Písek, 151017-2.)

<<<

>>>

Vzpomínky na práci v epidemiologickém ústavu

Když jsem po novém roce (na Vánoce jsem už byl v r. 1955 doma z vojny k čerstvě narozené nejstarší dceři) opět stále nemohl najít žádné zaměstnání a jen jsem si přivydělával korekturami, pochopitelně jen externě, vzkázala mi matka mého přítele Bedřicha Loewensteina, že bych si měl promluvit s RNDr. Navrátilem, s jehož rodinou bydlela v rozděleném bytě, že prý by snad něco pro mne měl. Dr. Navrátil pracoval ve Státním ústavu pro kontrolu léčiv, a tam se právě uvolnilo jedno místo v dokumentaci nebo snad v knihovně. Když jsem se tam šel představit, ukázalo se, že už právě někoho přijali, ale poradili mi, abych se šel zeptat do blízkého Ústavu epidemiologie a mikrobiologie ve stejném areálu bývalého Státního zdravotního ústavu, který byl brzo po skončení války rozdělen na několik pracovišť. A opravdu se ukázalo, že tam někoho do dokumentace hledají, ale mluvil jsem jen s náměstkem ředitele MUDr. Syrůčkem, neboť ředitel prof. Karel Raška byl právě někde v Indii. Když se Raška za pár dní vrátil, šel jsem se mu představit, a opravdu jsem byl přijat (od poloviny února 1956), ovšem s tím, že můj počáteční plat bude minimální (šlo tehdy asi o necelých 800,- Kčs hrubého), ale že mi plat bude upraven ještě do podzimu, kdy dojde v ústavu k resystemizaci. Ústav resp. jeho ředitel zřejmě o zřízení dokumentačního oddělení uvažoval, ale úředně nebylo ještě všechno připraveno. Na podzim skutečně k resystemizaci došlo, stal jsem se dokumentátorem, pro nějž byl úředně jako nejnižší stanoven plat 1480,- Kčs (snad se nemýlím), ale Raška mi ještě po mnoho měsíců strhoval 10 % pro „nedostatek praxe“. Asi po dvou letech mi to sice snížil na pouhých 5 %, ale pak se to táhlo dál, dokud se o mne nezačal starat Závodní výbor ROH, v kterém jsem už v té době fungoval jako jednatel. Ale to vyžaduje další kratší poznámku. Nepřiměřenost mého původního počátečního platu byla zřejmá, a Závodní výbor ROH se rozhodl mi prozatímně doplácet měsíčně asi 200,- Kč, když schvaloval mé přijetí a můj plat. Konkrétně o to, pokud vím, dbal MUDr. Vladimír Šerý, který byl tehdy předsedou závodního výboru (ten za mnou dokonce přišel, když jsem ještě týž rok onemocněl a ležel jsem doma s nějakou infekcí, protože on byl též epidemiologem a jako takový se musel jít osobně přesvědčit, nenakazil-li jsem se něčím v samém Ústavu). V té

době jsem byl v očích ředitele spíš nějakou ozdobou či trofejí, neboť málokdo z ostatních ředitelů v bývalém „zdravoťáku“ se mohl pochlubit doktorem filosofie jako odborným dokumentátorem. Raška mi důvěřoval dokonce natolik, že mne navrhl již před připravovanými podzimními volbami do Závodního výboru ROH jako člena, a jak se pak ukázalo, dokonce jsem byl nejen zvolen, ale na první schůzi výboru jsem byl ustanoven jednatelem. To se ovšem časem ukázalo jako nedobré řešení, když jsem se – už jako předseda ZV – dostal s ředitelem do nemalého konfliktu, vlastně hned do několika.

(Písek, 151029-1.)

<<<

>>>

Vzpomínky na práci v epidemiologickém ústavu

Když jsem byl přijat do UEM, neměli tam ještě dokumentační oddělení; to bylo zřízeno až někdy na podzim 1956, kdy mi také byl vyměřen vyšší plat. (Nastupoval jsem se směšně nízkým, protože bylo nutno čekat na resystemizaci. K mým povinnostem náleželo také starat se o tzv. „cirkulace“, tedy o každých 14 dní sestavovaných souborů nových časopisů, většinou zahraničních. Sestavováním a přípravou k „cirkulaci“ každého souboru po všech ústavech bývalého zdravoťáku byla pověřena knihovna SÚKLu, kterou vedla hlavní knihovnice paní Baziková, ale prof. Raška si prosadil, že cirkulace začínala právě od nás, tj. v UEM. A mou povinností bylo pro ohlášenou „cirkulaci“ zajít do knihovny v budově SÚKLu, přenést ji do budovy UEM (když toho bylo hodně, šel jsem dvakrát, později jsme šli dva, to když už nás bylo víc) a v sobotu před polednem celou donést před budovu, kde už stálo osobní auto (zprvu Volha) ředitele. Musel jsem si vyzvednout klíče od auta u sekretářky ředitele, umístit celou cirkulaci na zadní sedadla Volhy, pak automobil zase zavřít a klíče vrátit paní sekretářce. Vše muselo být připraveno opřed odjezdem ředitele z ústavu. V pondělí jsem zase, upozorněn telefonicky paní sekretářkou, musel zajít pro klíče od auta, celou cirkulaci odnést do dokumentačního oddělení a pečlivě prohlédnout, neboť do většiny časopisů byly zastrkány jednak předem v tiskárně vytištěné žádanky o separátky, lístky s upozorněním, že text musí být okamžitě zkopírován nebo ofotografován, aby byl řediteli k dispozici co nejdříve, a pak mnoho lístků s příslušnými pokyny, kdo z vědeckých pracovníků si ten či onen text musí co nejdříve přečíst a tak připraven přijít rovněž hned za ředitelem (pochopitelně po ohlášení) a obsah článku s ním prodiskutovat, eventuelně se závěry, co je nutno i prakticky hned podniknout. Docent, později profesor Karel Raška přes zbytek soboty (to se ještě pracovalo) a přes neděli celou cirkulaci pročetl a zastrkal do ní všechny ty lístečky a poznámky. Na mne udělalo obrovský dojem, protože až do té doby jsem nikoho neměl možnost tak zblízka pozorovat; byl jsem zkrátka ohromen ředitelovou pracovní energií. A k tomu přistupovalo ještě i to, že prof. Raška si vedle „ředitelny“ nechával také svou zvláštní laboratoř, kam chodil dělat pokusy – laboratoř byla součástí oddělení pro streptokoky, jemuž zprvu velel doc. Zahradnický, který však brzo přešel do Plzně, kde se stal profesorem. Oddělení potom vedl RNDr. Rotta, který v době, kdy ředitel sám neměl na laboratorní práci čas, zapojil obě jeho laborantky do svého týmu. Musím přiznat, že mi Raškova obrovská výkonnost mimořádně imponovala a že jsem mu i jako pouhý dokumentátor byl zcela oddán. Na druhé straně se zase Raška rád „vytahoval“ svým

„vedoucím dokumentace“ (Raška měl jednu přednášku před akademiky, a mne si k tomu vzal jako toho, kdo mu promítal diapozitivy, ačkoliv jsem měli fotografa); brzo také bylo přijato několik dalších pracovníků a později i pracovníc, a už nedlouho po mém nastoupení byla pod mé vedení svěřena i fotolaboratoř (v jednu dobu mělo dokumentační oddělení až 12 pracovníků a pracovníc, ale jen prozatímně, časem byly dvě pracovníc s vysokoškolským vzděláním přeřazen jinam).

(Písek, 151029-2.)

<<<

>>>

Pravidla a řád

Dalajláma uvedl ve svém poselství k miléniu jako 5. bod toto ponaučení (tuto mantru): „5. Naučte se pravidla, abyste věděli, jak je správně porušit.“ To je velmi správný, ba vynikající přístup k pravidlům. Je v tom hluboké rozpoznání toho, že nic správného nelze podniknout bez pravidel, takže je zásadně důležité se pravidlům naučit a znát je co nejlépe. Přitom ovšem cílem není pravidla pouze dodržovat a tím jejich dodržování ustavičně opakovat, ale naopak udělat krok k něčemu dalšímu, lepšímu, správnějšímu. To, co je správné, potřebuje využít pravidel, ale samo se neřídí pravidly, nýbrž vede nás (ba často nutí) k jejich překračování a tedy porušování. Kdybychom užili Rádlova způsobu vyjadřování, řekli bychom asi, že porušování pravidel lze ospravedlnit jen ve jménu pravidel lepších. Obojí formulace ovšem má svou chybu, i když každá jinou. Větší chybu vidím spíš v té „Rádlově“ (nikoli autentické, resp. přesně formulované): cílem není vylepšit pravidla a pak jednat podle těch vylepšených, neboť i to je jen něco zprostředkovávajícího. Menší chybu vidím ve formulaci dalajlámově: mohla by vést k nesprávnému domnění, jako by šlo jen o to porušování, byť „správnému“, takže by nešlo (nutně) o nová, lepší pravidla. Mám prostě za to, že bez pravidel to nejde: nejde to bez jejich porušování, ale ani bez jejich vylepšování resp. výměnu za lepší. Také pravidla mohou být správnější nebo méně správná. A přece nejde ani jenom o ně, ani především o ně.

(Písek, 151029-3.)

<<<

>>>

Počátky - jejich moc

Každý skutečný počátek je obtížný („aller Anfang ist schwer“); na každém počátku dost záleží. Ale domněnka, že už na samém počátku se rozhoduje o všem, je mylná. V čem je její mylnost a odkud se tato mylnost bere? Cokoli začne, může se posléze měnit; když se na počátku vydáme nějakým nesprávným směrem, vybereme si nesprávnou cestu a eventuelně nesprávné prostředky, může se stát, že nějakou dobu budeme bloudit, ale to ještě nemusí být všechno ztraceno – je trocha námahy a něco času. Zajisté to neznamená, že na počátcích vůbec nezáleží, jde pouze o to, že na počátku není nic definitivně rozhodnuto, že nic není definitivně ztraceno, čili že je možná náprava. Říká-li např. Heidegger, že ve filosofii je důležité se „postavit pod moc počátku“, a že to znamená uznat, že filosofie počala v Řecku („Dieser Anfang ist der Aufbruch der griechischen Philosophie.“ - 5751, S. 11), pak to je třeba

chápat jako výzvu o totmíu počátku vědět a nikdy na něj nezapomínat, ale nemůže to znamenat, že od té doby je o filosofii navždy rozhodnuto a že se nějaké nové způsoby filosofování nemohou od tohoto počátku a v něčem také odlišit, distancovat.

(Písek, 151107-1.)

<<<

>>>

Experiment - jakožto „pokus“

- a) akce nazdařbůh
- b) pokus a omyl
- c) pokus - co to udělá
- d) experimentum crisis
- e) pokus - co se s tím dá dělat
- f) pokus - zda se to podaří

Vše další připraveno k přenosu!

(151112 - rychlé)

<<<

>>>

Možnost a čas

Považovat jakoukoli možnost za něco, co už „jest“, tedy za něco jsoucího, znamená být v rozporu s tím, že musí předcházet svému uskutečnění. Ale považovat naproti tomu možnost za něco nejsoucího odporuje požadavku, aby cokoli jsoucího mělo svou příčinu v něčem skutečném. „Možnost“ proto nemůže být příčinou svého uskutečnění. Tím se ovšem dostáváme k dalšímu rozporu: je-li každá skutečnost následkem nějaké předchozí příčiny (resp. nějakých příčin), jakou funkci by ještě mohla mít nějaká „možnost“, která by oněmi příčinami měla být učiněna skutečností? Vždyť ony „příčiny“ už byly (a jsou) – proč tedy je zapotřebí ještě nějakých „možností“? A tak se zdá, že následek nemůže být vyvolán ani příčinami „pouze jsoucími“, ani možnostmi (jsoucí, ale ovšem tím spíš nejsoucí). Aby něco předchozího mohlo mít nějaký vliv na to, co teprve přijde (co teprve má nastat), musí mít jak příčina, tak možnost dost času, aby k něčemu takovému mohlo dojít. Ale kde ten čas brát? Copak je běžně k mání? Ten čas musí přijít, přesněji stále přicházet, a to asi nezávisle na tom, k čemu tu či onde dojde. Ale opravdu nezávisle? Kdyby se nic nedělo, čas by asi nepřicházel. Vždyť jak by bylo možno mluvit o čase, kdyby se nic nedělo? Vše nasvědčuje tomu, že možnosti přicházejí z budoucnosti – ne ovšem jako součást času, nýbrž zvlášť.

(Písek, 151113-1.)

<<<

>>>

Vzpomínky

Francouzskému jazyku jsem se začal učit (zčásti na podnět svého spolužáka Pavla Jerie a spolu s ním) u mladší dcery faráře Bedřicha Jerie, Věry Jerieové (která si po nějakém čase vzala Zdeňka Vojtěchovského a odstěhovala se do Náchoda, kde „Vojta“ učil na střední škole). A spolu s Pavlem jsme začali chodit na soukromé hodiny k Švýcarce rodem, Mlle Favre (a říkali jsme jí Madame, protože už byla v letech). Po nějakém čase Pavel přestal chodit a já jsem k ní chodil ještě nějakou dobu dál sám. Zvláštností Mme Favre, která dostala od Němců povolení v Protektorátu nadále učit (a mohla dokonce každým rokem o prázdninách zajet ke svým příbuzným do Švýcarska), byl důraz na co nejlepší výslovnost, takže jsem se několik týdnů učil v každé volné chvíli vyslovovat nejen různá francouzská „r“, ale také různá „e“ a tak dále (a dodnes si na své francouzské výslovnosti zakládám). Původně jsem se v tercii hlásil na francouzštinu, ale byli jsme (s Pavlem) v celé třídě jen dva, a tak jsme byli nuceni se nechat vzdělávat v angličtině. Já jsem na to reagoval tím, že jsem angličtinu sabotoval, takže mi náš třídní profesor Müller (po válce Marek) opětovně vyhrožoval, že mne nechá propadnout. (Ale nikdy to neudělal, dával mi jako nejhorší trojku; zřejmě mi nechtěl kazit vysvědčení, které jsem sice neměl excelentní, ale přece jen dost slušné. Ale ve francouzštině jsem usilovně pokračoval, takže když jsme se ocitli (jeli jsme v létě 1946 na studentskou výměnu do Anglie) v Calais před vstupem na palubu lodi, která nás pak převezla do Doveru, nemohl jsem si vybavit, jak říci „yes“ na nějakou otázku jednoho z důstojníků, kteří nás do lodi pouštěli. Souviselo to ovšem zčásti i s tím, že jsme v Paříži museli nechtěně dva dny (přesně dvě noci) čekat na vlak, který nás mohl odvézt do Calais (ten pravý, který nás měl přivézt – samozřejmě po lodi – až do Londýna, byl zcela obsazený; po válce byly takové zmatky dost běžné). V Anglii jsem sice anglicky mluvit nakonec musel, ale na jednom z táborů jsem stále hovořil s francouzskými studenty, kterých tam přijelo hned téměř deset. Sice to trvalo jen asi týden, ale dozvěděl jsem se spoustu informací o francouzské „Fédé“, totiž Fédération Chrétienne des étudiants, speciálně pak o jejich sekretáři André Dumasovi. S tím jsem se pak setkal v únoru následujícího roku (1947) v belgickém Lustinu, kam jsem hned tři z Československa přijeli jako delegáti (z Brno to byl Gadourek a z Hradce Králové Věra Vaňková). A tam jsem také po prvé poslouchal nadšeně přednášku Paula Ricoeura, v té době stále ještě profesora na Lyceu, které však krátce předtím odevzdal svou habilitační práci. V tom belgickém městečku šlo o konferenci – jak tomu říkali – „evropských lídrů“, a já jsem jediný z nás tří (ač nejmladší) diskutoval v obou jazycích (němčina tehdy byla nežádoucí, pro mě bohužel, neboť tu jsem ovládal nejlépe); a André Dumas mne pohotově (a s vylepšeními) překládal vždy do toho druhého jazyka.

(Písek, 151113-1.)

<<<

>>>

Méontologie - smysl

Proč se máme či dokonce musíme zabývat „méontologií“? A čím vlastně taková méontologie vlastně je resp. čím může být, aby to dávalo smysl? Filosofická disciplína, která se podle Aristotela měla zabývat tím, co jest, ovšem jen pokud právě jest (a ještě snad něčím, co k tomu náleží), tedy jsoucím, dostala mnohem později jméno „ontologie“ (sám Aristotelés žádné jméno neuvádí, když ji obsahově vymezuje). Méontologie by se tedy nejspíš měla zabývat nejsoucím. Ale to se nám rozhodně nejeví jako něco rozumného nebo co má smysl. - Nicméně je to tak jasné, jak se to na první pohled zdá? V čem vlastně spočívá ten zdánlivě obrovský rozdíl mezi „jsoucím“ a „nejsoucím“? Největší (asi) starověký filosof si ten problém uvědomoval, když nechal „hosta z Eleje“ v dialogu Sofisté prohlásit, že „nijak není snazší říci, co asi jest jsoucno, nežli co je nejsoucno“ (0955, př. Novotný, str. 48). Jenže když je nesnadné říci, v čem spočívá rozdíl mezi obojím, bude neméně nesnadné říci, čím se od sebe liší méontologie a ontologie. Nu, nesnadnost si žádá nových a nových pokusů o řešení. A to je prvním důvodem pro zřízení oné nové filosofické disciplíny, totiž méontologie, když se naopak ontologie až dosud prokázala jako neschopná se s problémem jsoucnosti nejsoucího uspokojivě vypořádat.

(Písek, 151115-1.)

<<<

>>>

Před-mět a jeho „periferie“

V případě našich myšlenkových (intelektuálních) „intencí“ se setkáváme se zjevem poněkud připomínajícím naše vidění: když něco vidíme (a víme, že to vidíme), zahlédneme v periférii toho viděného ještě leccos dalšího, aniž bychom se na to nutně a cíleně soustředovali. (Mluvíme o tzv. periferním vidění.) Mutatis mutandis to platí o našem vědomém, myšlenkovém soustředění na něco určitého; také zde se nám vždycky nějak připomínají věci, skutečnosti, témata jiná, někdy víc a někdy méně s tím hlavním tématem souvislá nebo dokonce příbuzná.

(Písek, 151116-1.)

<<<

>>>

Méontologie - historicky

Méontologie nevznikala tak, že by byla „založena“ (ve smyslu německé Grundlegung), ale zprvu - a i později - vlastně nepozorovaně, a to tak, že se nejprve krajně vyostřilo chápání toho, že něco „jest“, tedy že to je „jsoucí“ čili „jsoucno“. Autorství tohoto extrémního vyostření nelze připisovat nikomu jinému než Parmenidovi a jeho škole (elejské). Skutečně jsoucí nemá minulost ani budoucnost, nemění se tedy, a dále nemůže být mnohé, nýbrž musí být je jedno (a zároveň všechno, tedy veškeró). Všechno to, s čím se jinak prakticky setkáváme, bylo odsouzeno do oblasti toho, co vlastně není, tedy do sféry ne-jeícího. A odtud byla možná další cesta pouze za pomoci kompromisů. Jedním z prvních kompromisů byla

akceptace mnohosti, jak ji známe zejména od atomistů; dalším kompromisem byla různost tvarů, a ovšem zejména pohyb (atomy „padají shora dolů“). Tím se však otevřela nebezpečná trhlina v pojetí toho, co je „jsoucí“, totiž rozdíl mezi tím, co je jsoucí aktuálně, tedy právě teď a zde, a tím, co sice bylo, ale už není. Jak se vlastně něco aktuálně jsoucího stává pouhou“ minulostí? Je to už zánik? Anebo si to, co tu aktuální bylo a co si aktualitu ještě uchovává, neboť ještě nadále „jest“, tj. je i nyní jsoucí, je jsoucnem, minulost v sobě, při sobě nebo sebou samým uchovává a udržuje, takže teprve s koncem samotného jsoucna, jež se zatím děje, posléze končí nejen aktuálnost, nýbrž i minulost (vlastně jen bylost, tj. minulost vlastní onomu jsoucímu). A tak se zdá, že to, co už jednou aktuálně jsoucí bylo, přechází do minulosti (bylosti) jakoby méně jsoucí, ale stále ještě přece jen trochu jsoucí, kdežto s koncem, zánikem jsoucna úplně zaniká i jeho jsoucnost celková.

(Písek, 151116-2.)

<<<

>>>

Myšlené a skutečné

Když se v myšlení intencionálně soustředíme na něco, nutně si vypomáháme vytvářením jakéhosi myšlenkového modelu, bez něhož bychom se nikdy nedokázali na příslušnou skutečnost soustředit. Tento model musí ovšem v některých směrech oné skutečnosti „odpovídat“, ale právě jen intencionálně, nikoli skutečně, fakticky. Zároveň nesmíme zapomínat na to, že zmíněný intencionální model je výtvorem naší myslí, našeho vědomí a myšlení, ale že není jeho součástí ani složkou. Z toho zřetelně vyplývá, že musíme připustit vedle říše skutečnosti a vedle říše aktů (výkonů) myšlení ještě jakousi třetí říši oněch intencionálních modelů. Každý intencionální model je v něčem chudší než ta skutečnost, která je s jeho pomocí (jeho prostřednictvím) míněna, myšlena, a to nejenom proto, že mu chybí pravá skutečnost, ale zejména proto, že nikdy nemůže „odpovídat“ příslušné skutečnosti ve všech dalších směrech. Toto ochuzování je prastaré, ale bylo skryto lidskému vědomí vinou nedostatečné reflexe, schopné kriticky přezkoumávat výsledky myšlenkového vytváření či ustavování intencionálních modelů. Vynález jazyka, umožňující m.j. označovat některé skutečnosti určitými názvy, se zdál pouhým slovem zamířit k příslušné skutečnosti. V archaické době se to jevilo tak, jako by slovo (název, pojmenování) přímo přivolávalo onu skutečnost do „přítomnosti“ (neboť o kterékoli skutečnosti bylo mono mluvit, tj. mohla být pojmenována, ani bylo zapotřebí její skutečné přítomnosti. Tato takřka magická schopnost slova byla příliš silná či mocná, než aby dovoľovala bedlivější zkoumání toho, jak vlastně jazyk funguje. Teprve řecký vynález pojmů a pojmovosti umožnil, aby takové zkoumání mohlo být zahájeno. Nicméně naskytla se nová překážka, totiž právě neporozumění nebo nedostatečné porozumění tomu, jak funguje pojmovost a pojmy. Pojmy byly v jednom ohledu přeceňovány, především pak pojmy přesné a nejpřesnější, které se jevily jako nanejvýš spjaté se skutečnostmi samými. Pojmy byly převážně chápány jako to, co je pojato (cogitatum), ale protože nebyl rozpoznán rozdíl mezi intencionálním modelem skutečnosti a skutečností samou, byly právě nejpřesnější (nejexaktnější) pojmy přímo deklarovány jako „pravé skutečnosti“. A potvrzení dostatečné zdůvodněnosti této mylné identifikace bylo spatřováno v geometrických útvarech a v číslech.

(Písek, 151117-1.)

<<<

>>>

Méontologie - vztahy

Od jsoucího je možno přecházet k ne-jsoucímu pouze relativně resp. postupně. Záleží to především na prvotním chápání „jsoucího“: je-li pro nás vpravdě jsoucí především to, co se nemění, tj. nepovažujeme-li to, co se mění, za vskutku jsoucí, má to první významný důsledek v tom, že ono méně nebo jen zdánlivě jsoucí nutně odlišíme od nicoty. Tak se nám potom jeví zkoumání ne-jsoucího alespoň v jistých mezích jako možné a smysluplné. Nejsoucí tedy nemusí nutně být logickým opakem (protivou) jsoucího. Analogicky tomu je v případě rozdílu mezi aktuálně, tj. právě hic et nunc jsoucím na jedné straně a byvším, tj. v minulosti kdysi jsoucím na straně druhé. Vše, co už se jednou (kdysi) stalo, k čemu už došlo, ale co se proto stalo „pouhou“ minulostí, lze nějak zkoumat – a to by nebylo pochopitelně možné, kdybychom to považovali za nicotu. A odtud lze pochopit, že se tak dostáváme před ještě daleko nesnadnější problém, jak to je s tím, co sice ještě jsoucím nebylo a není, ale k čemu přesto má dojít nebo k čemu „snad jistě“ dojde, co se jsoucím stane. Na námitku, že to, co se už jednou stalo, může být zkoumáno, zatímco o tom, k čemu možná jednou dojde (ale třeba také vůbec nedojde), nemůžeme nyní vůbec nic vědět, lze uvážlivě najít vhodnou odpověď: tak jako nemůžeme vědět naprosto o všem, k čemu kdy v minulosti došlo, ale jako jsme vždycky nějak omezeni co do rozsahu toho všeho, nejsme ani v případě budoucnosti odkázáni na naprostou nevědomost a nemožnost poznání toho, k čemu dojde. Mnohé z toho, co se ještě nestalo, můžeme již nyní odhadovat – přinejmenším se značnou pravděpodobností – jako něco, k čemu dojde. Vždyť ani nic z toho, co už pominulo, nemůžeme zkoumat přímo, nýbrž pouze na základě toho, co pro nás z toho přece jenom zbylo i poté, co ono zkoumané se stalo již minulostí. To, co z uplynulých dějů zbylo resp. k čemu se ještě nyní můžeme nějak přímo vztáhnout jako k jeho příslušným následkům, bylo kdysi z hlediska onoho kdysi aktuálně jsoucího také budoucností (tj. jeho budoucností). A to znamená, že jsme schopni alespoň v nějaké rozsahu předvídat, k čemu v budoucnosti dojde, a to někdy z větší, jindy s menší mírou pravděpodobnosti.

(Písek, 151117-2.)

<<<

>>>

Událost - model myšlenkový

Právě v souvislosti s odhadováním toho, k čemu snad s větší nebo menší pravděpodobností dojde, jsme nuceni zavést pojem (a příslušný intencionální model) „události“. Jde totiž o to, že musíme rozpoznávat, nakolik je to, co má teprve nastat v souvislosti s tím, co už nastalo resp. co je právě tím aktuálně jsoucím, ačkoli všude kolem je spousta jiných aktuálně jsoucích, jejichž vliv na budoucnost toho našeho vybraného aktuálně jsoucího je minimální, zanedbatelný nebo dokonce zcela nicotný. To je právě důvodem k předpokladu (resp. závěru), že událost je nějak –

zajisté relativně – ohraničena vůči jiným událostem v okolí, že tedy můžeme počítat také s tím, že má i časově nějaký počátek a nějaký konec, a ovšem mezi nimi svůj vlastní průběh. Můžeme tedy také zdůvodněně uvažovat o tom a zkoumat to, co vlastně a do jaké míry k události náleží a co je naproti tomu této určité události vnější. To, že musíme počítat u každé události s tím, že má nějaké hranice, nějaké meze, vůbec nemusí znamenat, že to jsou meze či hranice nepřekročitelné. Právě naopak: to, že se každá událost musí nějak postarat o svou integritu a tedy i o svou oddělenost od okolí, vede nutně k tomu, že musíme uvažovat o tom, jaké povahy jsou vztahy této osamostatněné a tedy integrované události k jiným událostem v nejbližším, ale i vzdálenějším okolí. Musíme potom náležitě rozlišovat mezi působením jiných událostí z okolí na uvažovanou událost a mezi nejrůznějšími formami reagování této události na své vlastní okolí. V souvislosti s tím musíme ovšem uvažovat také o reagování jiných událostí na onu námi uvažovanou a ergo i o povaze vzájemného reagování událostí na sebe. Tradiční chybou bylo přeceňování setrvačností, obvykle spojovaných s neměnností nějakých „elementů“; místo toho budeme muset zkoumat vzájemné formy reagování událostí jedné na druhou, ale také třeba i celých kolektivních vzájemných reakcí jakou mnohostrannou „hru“ či „souhru“, z níž žádná jednotlivé událost nemůže být uvažována a zkoumána pouze jednotlivě, izolovaně. Co je ta či ona událost a jakou má povahu nemůžeme dostatečně poznat, zapomeneme-li na to že události navzájem hrají tuto „hru“ a že na sebe nejen působí, ale také na toto působení vždy nějak reagují (což zároveň nutně znamená, že nejrůznější typy působení mohou být někdy také filtrovány resp. nepropouštěny, a to v závislosti na citlivosti nebo naopak na prahu (či necitlivosti) to či oné samostatné události. – Kromě toho musíme také připomenout, jak důležité je odlišovat události pravé od událostí „nepravých“; jejich odlišnost spočívá docela principiálně v tom, že události pravé ustavují a udržují svou integritu samy sobě, zatímco události nepravé potřebují být ve své integritě ustavovány nebo aspoň udržovány zvnějška, tedy jinými událostmi (resp. nějakými událostmi jakožto subjekty).

(Písek, 151117-3.)

<<<

>>>

Méontologie - subjekt

Když budeme mluvit o „subjektu“ či „subjektech“, budeme mít vždy na mysli pravé události, které (s výjimkou těch nejnižších) musí svou integritu zakládat a udržovat díky svému subjektu (a jeho prostřednictvím), přičemž i sám tento subjekt si každá událost musí vytvářet a převářet všemi svými aktivitami (tedy i těmi, jejichž hlavních cílů je dosahováno v okolí subjektu, tedy vně subjektu). Tím se právě liší pravá událost od nepravých, že totiž je integrována zevnitř, tj. díky svému subjektu, zatímco nepravé události, i když nejsou vždycky pouhými hromadami, jsou integrovány „zvenčí“ (neboť nemají svůj subjekt, i když k nim může náležet celá řada subjektů, ovšem vzájemně na sebe reagujících zvenčí). Toho je zřejmé, že integrita události jakožto subjektu nemůže být „nahlédnuta“ jen prezentně, nýbrž pouze časově, tj. jako událostné dění. Subjekt sám proto také nemůže být ani vnímán, ani pojat jako prezentní, a to i když se nutně pro každou prezentní situaci (pro každý právě aktuální moment událostného dění) stává nejen její jakoby součástí a složkou,

ale dokonce jejím ustavitelem a garantem. V tom je ergo rozdíl mezi událostí a (jejím) subjektem, že událost není nikdy aktuální jakožto celek, kdežto subjekt je aktuální v každém prezentním okamžiku událostního dění.

(Písek, 151117-4.)

<<<

>>>

Autorita a její distribuce (a uplatňování)

Autorita náleží ke skutečnostem, které nikdy nemáme „před sebou“ hned a celé; je to záležitost dění, dějství, tj. nemůžeme ji zbavovat její časovosti a zejména dějovosti, událostnosti. K tomu ovšem musíme vždy připočítat i to, že autorita může být v jistém rozsahu a v jistém smyslu na jedné straně sdílena (lze se na ní podílet, odvolávat se k ní), ale také může být udělována, přidělována a rozdělována, tedy distribuována. Důsledkem této poměrné složitosti je jako velmi důležité pozorovat resp. zjišťovat, nakolik se může autorita takovou distribucí měnit, zejména oslabovat, a ovšem také, nakolik se může měnit a eventuelně oslabovat (nebo naopak posilovat) její „pravost“.

To vše je pochopitelně sledováno nejen těmi, od kterých se žádá její respektování, ale snad ještě více těmi, kteří si na autoritu (resp. její spravování a uplatňování) ať už právem nebo neprávem činí nároky.

(Písek, 151118-1.)

<<<

>>>

Před-měť a jeho „periferie“

V případě našich myšlenkových (intelektuálních) „intencí“ se setkáváme se zjevem poněkud připomínajícím naše vidění: když něco vidíme (a víme, že to vidíme), zahlédneme v periférii toho viděného ještě leccos dalšího, aniž bychom se na to cíleně soustřeďovali. (Mluvíme o tzv. periferním vidění.) A vskutku je tu jistá obdoba, i když jde o něco docela jiného, protože jde jednak o asociace, jednak o pojmové souvislosti. To, jak nás při myšlení na něco určitého napadá myšlenka nějak odlišná, jiná, někdy i jiného druhu, je něco naprosto odlišného od toho, když si při myšlení na nějakého člověka vzpomeneme na jeho manželku nebo děti, nebo na někoho, s kým se často setkával (a my jsme to registrovali), atd. Trochu to souvisí i s rozdílem mezi okolím a osvětím (do osvětí náleží i to, co v danou chvíli v okolí není k dispozici, např. když liška nebo sova číhá na kořist nebo ji hledá a „vyhlíží“). Představa, že „před-mětem“ může být něco jakoby o sobě vzatého, je mylná. Pro nažraného a líného tygra není ani zvíře, které obvykle loví (např. mládě antilopy) „předmětem“, hodným zájmu, navzdory své aktuální prezenci. (Možná, že tak nějak to může vypadat i při chemických reakcích: nejde jen o to, že je nablízku nějaká volná valence, ale v málo ionizovaném prostředí si možná atomy své partnery dokonce vybírají!)

(Písek, 151118-2.)

[Upravený a doplněný zápis 151116-1. Pozn. red.]

<<<

>>>

Modely myšlenkové

Dnes jsem stáhl text článku Timothy Williamson-a „Model-Building in Philosophy“. Je to docela dobrá příležitost k formulování vlastního, tj. jiného pohledu (jiný pohled to nebude jen v tom ohledu, že nebudu sdílet autorovy analytické návyky a předsudky). Budu dělat příležitostné poznámky k tomu, co ze studie budu citovat (samozřejmě zatím bez ohledu k nějakému celkovému hodnocení práce, neboť o studii jako celek mi vůbec nejde).

„One notable form of progress in the natural and social sciences over the past century has been the development of better and better models of the phenomena they study. The models are typically presented in mathematical terms: ...“ (p.2.)

Autor v nadpise své práce říká, že chce pojednávat o vytváření modelů ve filosofii, ale začíná tím, že poukazuje na význam vytváření modelů v přírodních a společenských vědách. A ihned uvádí jako příklad diferenciální rovnice vzestupu a úpadku populace interagujících dvou druhů živočichů. Je tedy zřejmé, že postup svého výkladu plánuje tak, že od příkladu modelu v přírodní vědě chce postupně přejít k otázce modelů ve filosofii. To je ovšem vysoce problematická strategie. První vážný omyl vidím v časovém určení onoho pokroku v přírodních a společenských vědách: autor mluví o tomto pokroku v „minulém století“, což je jistě velmi na pováženou – zejména některé přírodní vědy pracují s takovými matematickými „modely“ přinejmenším už od počátku nové doby. Mnohem závažnější je ovšem jiná chyba: autor uvádí příklad „modelů“, místo aby jasně a zřetelně ohlásil, jak vůbec chápe slovo „model“, tj. co považuje za model a co nikoli. A vzhledem k tomu, že má – snad – dospět k vytváření modelů ve filosofii, je na pováženou, že vůbec nepočítá s tím, že filosofie pracuje s myšlenkovými modely odedávna, od samých filosofických začátků, a tedy daleko dříve, než se vědy oddělily od filosofie. Dalo by se dokonce říci, že právě tímto svým postupem naprosto znemožňuje, aby se dostal opravdu ke svému tématu – leda že by onen počátek musel zahodit nebo jinak znehodnotit, a že by to nějak zaonačil, aby se přece jen ke svému tématu dostal. Ale i v takovém případě by bylo těžko vysvětlovat. Proč své čtenáře nejprve zmate, aby se jim pak pokusil věc vyjasnit úplně jiným způsobem.

(Písek, 151119-1.)

<<<

>>>

Modely a matematizace

Timothy Williamson má za to, že ve filosofii je možné užívat modelů, ale že to není ani nutné, ani běžné. (Domnívá se např. že vhodné to je třeba v etice, epistemologii

„A scientific research group may advertise a position as a „modeler“; some but not all members of the group will be modelers. Similarly, I do *not* suggest that all

philosophizing is model-building. Rather, some but not all philosophers build models, some but not all of the time.“ (p. 2.)

To je prostě důsledek nedostatečného vyjasnění významu slova „model“. Autor, jak jsme ukázali, má na mysli především modely matematické, ale vůbec si neuvědomuje, že sám pojem „čísla“ nebo nějakého geometrického obrazce (např. úsečky nebo trojúhelníka apod.) je zcela nezbytně spjat s příslušným číslem nebo obrazcem jakožto intencionálním modelem jakožto tím „pojatým“ resp. „myšleným“ (cogitatum), zatímco sám jakožto „pojímající“ či „mínící“ (cogitans) s tímto modelem nemůže být identifikován ani zaměňován.

(Písek, 151119-2.)

<<<

>>>

Zákony(itosti) přírodní

Timothy Williamson také prozrazuje jisté předsudečné (byť tradičně sdílené) pojetí pravidelností, které lze jen neprávem považovat za „přírodní zákony“:

„Sometimes such progress is a step towards discovering universal laws of nature, non-accidentally exceptionless generalizations.“ (p. 2.)

Je třeba se vystříhat toho, abychom pravidelnosti, které můžeme pozorovat při studování většího množství podobných případů, interpretovali (přesněji misinterpretovali) jako nějaké „zákonitosti“. Z praktických důvodů můžeme někdy legitimně odhlížet od přesné skutečnosti a pracovat náhradně s konstruovaným modelem. To běžně dělají astronomové (a ovšem i astrofyzikové), když odhlížejí třeba od toho, že naše Země není přesně kulatá a že třeba její střed je v neustálém pohybu i nezávisle na pohybu celé zeměkoule, že se Země nepohybuje přesně po té elipse, s níž se běžně matematicky počítá atd. Astrofyzikové zase odhlížejí od toho, že každá hvězdná soustava, každá galaxie atd. se trochu liší od jiných, a řadí je do posloupností; atd. atp. Už Rádl poukazoval na to, že gravitace by mohla přesně platit pouze v nepřítomnosti atmosféry, takže reálně se tělesa pohybují (padají) různou rychlostí. To, že od reálné skutečnosti odhlížíme a sledujeme hlavně podobnosti či obdoby, abychom si mohli konstruovat ideální případy a okolnosti, může být v některých směrech velmi užitečné, ale vždycky to znamená, že některé aspekty opravdové skutečnosti jsou přehlíženy (a v jiných případech jsou zase přehlíženy jiné, zatímco ty přehlížené jsou při jiných konstrukcích respektovány). Přísně vzato se reálně neděje nikdy docela přesně to, co se považuje za modelově exaktní. Dokonce to platí nejen na vyšších úrovních, např. že specifické i individuální odlišnosti lze zejména pozorovat u živých bytostí (natož pak v dějinách při změnách ve společnostech), ale zejména také v kosmologii.

(Písek, 151119-3.)

<<<

>>>

Myšlení jako akt (výkon)

I když ve skutečnosti nikdy nejde o jeden izolovaný myšlenkový akt, můžeme se pokusit takový akt v myšlenkách (tedy v reflexi) jakoby izolovat a alespoň předběžně a zjednodušeně modelovat příslušný jeden takový akt, který se nějak vztahuje ke svému intencionálnímu předmětu (event. ne-předmětu). Ať už sám myšlenkový akt po vnější stránce (třeba fyziologicky, ale i psychologicky atd. popsatelně) vypadá jakkoli, musíme vzít s dostatečnou důsledností na vědomí, že každý takový akt se vztahuje k něčemu, co není součástí ani složkou tohoto aktu (to náleží k podstatě tzv. intence a intencionality). Budeme-li nakloněni odmítat redukcionisticky chápaný myšlenkový akt jako zásadně popsatelný zvnějšku (z odstupu) a tedy připustíme-li, že každý myšlenkový akt má také svou nepředmětnou (vnitřní, niternou) stránku, pak je třeba se stejnou důsledností odmítnout onen intencionální model (předmět resp. ne-předmět) chápat jako složku nebo součást vnitřní (niterné) stránky myšlenkového aktu (a vůbec myslícího subjektu). Takový intencionální model však nikdy nemůžeme ztotožnit s žádným skutečným („reálným“) předmětem, tj. se žádnou skutečností, ke které se onen myšlenkový akt vposledu vztahuje, neboť navzdory tomu, že vždycky potřebujeme shledávat jistou podobnost či spíše „reprezentativnost“ myšlenkově vytvořeného modelu vzhledem k (resp. vůči) reálné skutečnosti, nikdy se takový model nemůže vykázat všemi znaky, charakteristickými pro reálnou skutečnost, ale vždycky je v něčem chudší, ochuzenější. Klasicky označovala filosofická tradice to, co každému intencionálnímu modelu chybělo, jako „existenci“, ale naproti tomu k „esenci“ započítávala všechny vlastnosti ostatní (eventuelně s tím, že „esence“ není vlastnost); ochuzování reálné skutečnosti chápala tradice jako oddělování, odtrhování některých jejích složek, tedy jako „abstrakci“.

(Písek, 151120-1.)

<<<

>>>

Méontologie a relativnost jsoucího

Jedním z nezodůvodněných předpokladů, vlastně předpokladů tradiční filosofie je mylný předpoklad, že cokoli, co můžeme poznat a o čem můžeme uvažovat, musí být buď jsoucí nebo nejsoucí – a nic mezi tím. Ve skutečnosti „míra“ (či spíše „povaha“) jsoucího bývá různá, což znamená, že „jsoucna“ mohou někdy být „jsoucnější“ a jindy méně jsoucí (a třeba také poznatelnější a jindy méně poznatelná). A kromě toho musíme respektovat také to, že jsou nejspíš i různé druhy jsoucnosti (jinak bychom upadli zase do jiného omylu, totiž že jsoucnost je měřitelná a tudíž i kvantifikovatelná; tak jako byl kdysi rozpoznán podobný omyl, totiž že jsoucnost by byla kvalitou, je třeba rozpoznat i tento omyl, totiž že by byla kvantitou (něčeho jinak stejného). Ostatně mnohé záleží na tom, co vlastně pro nás znamená „být“, jakož i co znamená „být poznatelný“, neboť také chápání tzv. „poznatelnosti“ záleží na tom, kdo co za poznatelné považuje a jaké prostředky poznávání bere v úvahu. (Jde mi především o to, zda předpokladem poznatelnosti a poznávání je „jsoucnost“ chápaná jen předmětně, nebo zda je za „jsoucí“ uznáno i to, co předmětné není nebo dokonce ani být nemůže.)

(Písek, 151122-1.)

<<<

>>>

„Operari sequitur esse“

Scholastická premisa (spíš než zásada) že „bytí předchází (jakémukoli) činění“ resp. že „dříve je bytí (jsoucnost) než aktivita“ musí být podrobena analýze a kritice, neboť bytí musí být vykonáváno. Proto platí, že přinejmenším „stav“ (ovšem my víme, že jde o „výkon“) bytí musí předcházet jakémukoli činění, jakékoli aktivitě: každé jsoucno (které je ovšem vždy událostným děním) musí své bytí vykonávat, a to po celou dobu svého trvání. Kde byl skryt onen omyl, že každé jsoucno musí napřed být, aby mohlo být aktivní? Byl skryt v tom, že každá aktivita byla předsudečně chápána jako mířící ven z aktivního jsoucna, jakož i v tom, že samotné jsoucno byla předsudečně chápána jako „dané vcelku“ (zatímco jakožto událost je děním v čase). Mohli bychom tedy trvat na premise zcela opačné, totiž že aktivita předchází jsoucnosti (bytí) – (tedy: esse sequitur operari). Zároveň si však musíme být dobře vědomi toho, že ani ona základní aktivita, jíž je vykonávání bytí jsoucího, nepřichází ‚odnikud‘, nýbrž že jakýsi ‚zárodek‘ bytí tu musí být už přítomen (je důležité mluvit tu právě o „zárodku“, neboť jde opravdu o „zrod“).

(Písek, 151127-1.)

<<<

>>>

Jsoucí a ne-jsoucí

V následujícím nám půjde o to, co to vlastně znamená, že něco je jsoucí, a co naopak znamená, že něco jiného je 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. To, že se problémem jsoucnosti nebo nejsoucnosti mohl vyjevit až se vznikem filosofie, ovšem vůbec neznamena, že to je vnitřní (interní) filosofický problém, který nemá se světem skutečností nic společného (podobně jako to, že problém rozdílu mezi jsoucností a nejsoucností s mohl vyjevit jen v některých jazycích, vůbec neznamena, 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.

(Písek, 151128-1.)

<<<

>>>

Bytí a jsoucnost

Tážeme-li se po tom, co to vlastně je „být“ (tj. být „jsoucí“), podnikáme vysokou abstrakci, protože nám nejde o to, „co“ tím jsoucím je, ale o to, že „jest“, tedy o jeho

jsoucnost resp. bytí (o tom, jak souvisí jsoucnost s bytím, pojednáme zvlášť). Z toho pak předně vyplývá, že jak jsoucnost, tak bytí nejsou žádné ‚skutečnosti‘, žádné ‚reálné‘ věci, ale to to jsou naše myšlenkové konstrukce, výtvoři naší schopnosti se intencionálně soustředit ještě na jiné věci než na reálné skutečnosti.

(Písek, 151129-1.)

<<<

>>>

Méontologie - významy

Francouzský server (www.cnrtl.fr) definuje méontologii jako „teorii neexistence“ (théorie de la non existence) – s odkazem na Larousse. Totéž říká ‚Dictionnaire.cordial-enligne-fr‘. A tak podobně i v dalších odkazech. (Některé odkazy dávají do souvislosti také jsoucí – existující a reálné.) Anglické znění Wikipedie je přesnější, neboť praví: „Meontology is the philosophical study of non-being.“ (Ale jinak poukazuje na to, že třeba kratičký text o Levinasově pojetí méontologie „contains information of unclear or questionable importance or relevance“. Vůbec se zdá, že chápání významu uvedeného termínu má daleko k dosažení nějaké přijatelné konvence, a liší se podle toho, o kterého staršího nebo i novějšího myslitele právě jde. Tak je proto nezbytné pokusit se pojmout tématiku filosofické disciplíny „méontologie“ novým způsobem a po svém. Nejde – to by muselo být zřejmé – o nějakou podivnou disciplínu, zabývající se „nicotou“ v silném slova smyslu; a to s sebou ovšem zároveň nese nutnost ani samu jsoucnost (spíš než bytí) chápat vyhraněně jako „buď-anebo“, ale připouštět různé typy jsoucnosti pro různé druhy jsoucen.

(Písek, 151205-1.)

<<<

>>>

Nitro a niternost

Když mluvíme o nitru nebo o niternosti, máme na mysli to, co je zvnějšku přímo neregistrovatelné, ale na co lze pouze usuzovat (pochopitelně za předpokladu, že to, co je nepředmětné, nebudeme chápat jako nicotné ani neskutečné). Tak především nebudeme o skutečném „nitru“ či „niternosti“ mluvit tam, kde jde o pouhou zakrytost nebo skrytost pro momentální pozorování, tj. kdy lze momentálně pozorovat pouze povrch, ale nikoli to, co je pod ním či za ním. (Tak např. vnitřnosti nelze považovat za složku „nitra“, apod.) O nitru pochopitelně nemůže být řeč ani v případě geometrických obrazců nebo prostorových útvarů jako je čtverec nebo krychle. Zároveň však nesmíme niternost chápat jako subjektivitu, domnělost nebo iluzi; nitro a niternost jsou skutečné, nikoli jen zdánlivé, není to pouhé zdání, ale ani pouhá vymyšlenost. Na druhé straně nemůžeme nitro ani niternost objektivovat (objektifikovat), a to už proto, že k nim není možný přímý přístup zvenčí, z distance. A pak je tu ještě jedna důležitá charakteristika: do nitra či niternosti se musíme (a můžeme) jakoby „nořit“, ponořovat, dostávat se z mělkých vrstev niternosti do vrstev hlubších. V tom smyslu může samo slovo „nitro“ či „niternost“

poněkud zavádět, protože niternost vlastně není uvnitř něčeho, ale má charakter jakoby jiného rozměru, jiné dimenze, která je otevřená dál, jakoby do hloubky, trochu podobně jako vnějšek se otvírá dál a dál do širšího až nejširších světa. Dalo by se říci, že vedle světa vnějšku, vnějšností je tu ještě svět nitra, niterností. Každé (pravé) jsoucno je navenek otevřeno vůči okolnímu světu, ale zároveň je od něho odděleno, a tuto svou oddělenost či vydělenost si aktivně udržuje jakousi hranicí či mezí. Jen díky tomu si může ustavovat a udržovat svůj subjekt (resp. samo sebe jakožto subjekt). V jistém smyslu se musí vůči svému okolí více či méně bránit, musí si svou subjektivitu uhájit, i když na druhé straně je díky této subjektivitě může na své okolí reagovat, navazovat s ním kontakty. S nitrem a niterností je tomu dost odlišně: ani do nitra sebe samého, své niternosti, svého nitra nemůže subjekt pronikat aktivně tak, že se zaměřuje dovnitř sebe, ale jen tak, že prohlubuje své zaměření do světa kolem sebe, zejména však do subjektivní, niterné stránky jiných subjektů, k nimž přistupuje zvenčí (a tudíž tak, že jejich niternost nejen uznává, ale pokouší se jí porozumět nebo ji aspoň pocítit, být vůči ní senzitivní). Snad jenom jednu jedinou výjimku tu můžeme uvést, totiž ekstatický moment reflexe těch subjektů, které jsou reflexe schopny. A tam jde o jakousi více méně absurdní situaci, v níž spolu s aktivitou se reflektující subjekt obrací sám k sobě jakoby zády, nechává sám sebe jakoby za sebou, a může se tak „aktivně“ setkat s ryzí niterností (ryzí nepředmětností) jen tak, že veškerý „výkon“ takového setkání ponechá na ryzí nepředmětnosti samé.

(Písek, 151206-1.)

<<<

>>>

Niternost a nitro

Oba termíny lze považovat jen za nouzové a - doufejme - dočasné (přechodné), neboť vlastně dost matou. Především se nejčastěji pod „niterností“ myslí subjektivita (a už s tím jsou spojeny četné nesrovnalosti a problémy), tedy cosi předmětně uchopitelného a interpretovatelného. Z toho důvodu dáváme přednost termínu „nepředmětnost“ a „nepředmětný“ (a ten má zase jiné vady). Dále poukaz k nitru míří na něco uvnitř nějakých hranic, nějakých mezí (už od dávných časů prvních řeckých myslitelů-geometrů se mluvilo např. o kružnici vepsané na rozdíl od opsané nebo o vnitřních úhlech trojúhelníka apod.). Pro nás je „dovnitř“ vyznačením směru, který jde dál za „meze“ subjektu, tj. za jeho vnitřní meze, za nimiž jde oblast niternosti (nepředmětnosti) stále dál (eventuelně do větší hloubky), tedy tam, kde už přestala vlastní niternost daného subjektu - asi podobně, jak akce směřující do okolní reality opouští vnějšek subjektu a vstupuje do oblasti subjektu vnější, nevlastní, tj. k subjektu již nenáležící, i když se do ní či k ní subjekt může (předmětně) vztahovat. Z toho je zřejmé, že musíme rozlišovat mezi vnitřní stránkou subjektu a mezi niterností jako oblastí či „světem“, na němž se subjekt svou vlastní niterností podílí, jak jako se subjekt svou vnější stránkou podílí na světě předmětnosti, do něhož náleží (ale jímž se nevyčerpává).

(Písek, 151206-2.)

<<<

>>>

Život pozemský

Nemůžeme s naprostou přesností říci, co to je „život“, protože známe život jen pozemský a protože nevíme, zda nejsou ještě jiná místa ve Vesmíru, kde něco „žije“ a jak ten jiný život vypadá. A navíc si musíme uvědomit, že jsme ani na naší planetě zatím neobjevili všechny živé organismy, a že vlastně ani s tímto omezením nevíme, co všechno můžeme považovat za „živé“ a tedy co můžeme zahrnout mezi živé organismy. Na čem to ostatně závisí, zda někde na pomezí mezi živým a neživým něco zařadíme mezi živé nebo naopak mezi neživé (či přesněji snad předživé)? K životu náleží např. to, že je možný pouze v podobě jednotlivců, jednotlivých organismů; přesto mluvíme o organickém vývoji nejen v rámci jednotlivého života (ontogenezi), ale také v rámci generací, odrůd, druhů, rodů atd. (tedy fylogenezi). Asi hlavně proto se v poslední době méně mluví o organismech, ale spíše o organických systémech. Tím se však nic neřeší, ba naopak se relativizuje a zatemňuje rozdíl mezi jedincem a druhem jedinců, ba dokonce i biotopem (chceme-li zdůraznit metabolismus jedince, nevíme, co si počít s eventuálním metabolismem druhu nebo rodu; jde-li o schopnost rozmnožování či sebereprodukce, nevíme, zda to vůbec můžeme aplikovat na druh nebo rod; a může vůbec geneticky mutovat druh nebo rod?). Na druhé straně ale nemůžeme problém druhu nebo rodu atd. přehlížet, neboť žádný organismus (pokud víme) nemůže vzniknout ze zcela neživých podmínek, ale předpokládá vždy nějaké živé předky. Zatím tedy nevíme, jak vůbec život (živoucnost) vzniká a zda vůbec může vzniknout bez asistence něčeho již předchůdně živého. (A je otázkou, zda to vůbec můžeme někdy zjistit; pokud by se nám to podařilo nějak sestavit nebo zorganizovat nějakou živou bytost, nebyl by to důkaz, neboť bychom to byli právě my, kdo by to provedl. A pokud bychom přece jen zjistili nějaký život mimo naši planetu nebo mimo náš hvězdný systém, mimo naši galaxii atd., zase by nám to nepomohlo, neboť by tu zase chyběla žádoucí jistota, kde a jak se tam vzal.)

(Písek, 151206-3.)

<<<

>>>

Objektovost a jsoucnost (eventuelně bytí)

Každá „reálná“ událost (každé „reálné“ jsoucnost) má také svou objektovou (vnější) stránku vedle své stránky subjektové (subjektní, vnitřní). To úzce souvisí s tím, že o „reálných“ jsoucnech můžeme mluvit jen tam, kde mají své okolí, k němuž se aktivně vztahují a které se naopak – prostřednictvím jiných pravých jsoucen – vztahuje aktivně k nim. Izolované jsoucnost (tj. jsoucnost „an sich“) nemůže skutečně („reálně“) „být“ („existovat“ – ovšem tento termín si ponecháme pro použití v jiném smyslu), ale má pouze virtuální povahu, tudíž může být pouze míněno, ale nikoli zkoumáno a poznáváno jako vskutku jsoucí. Objektová (vnější) stránka pravého jsoucna (s výjimkou jsoucen primordiálních) je zčásti (a relativně) setrvalá resp. setrvačná, a to v závislosti na tom, jakých „stavebních kamenů“ si do výstavby svého událostního dění použila (u živých bytostí mluvíme nejčastěji o atomech, resp. iontech, molekulách, ale také o buňkách a pletivech různé relativní

samostatnosti atd.). Některé takové „stavební kameny“ mohou mít nesrovnatelně delší dobu svého událostného bytí než ona událost, do které jsou zapojeny (např. atomy), zatímco jiné mohou mít dobu svého bytí mnohem kratší (např. krvinky nebo některé molekuly, zapojené do látkového hospodářství oné události či „superudálosti“). Bytí takových „stavebních kamenů“ může být relativně více nebo méně samostatné, a také jejich zapojení do celku super-události může nabývat různých podob. Pro vnějšího pozorovatele nemusí být hned jasné, zda určité „jsoucno“ je pouhou hromadou nebo i souhrou řady nižších složek, nebo zda jde o skutečnou pravou superudálost, vnitřně integrovanou v jediné pravé jsoucno; to lze vyzorovat jen za delší dobu a za předpokladu, že přístup pozorovatele není závislý na redukcionistických předsudcích. Právě pro přírodní vědy je charakteristické, že mají vždy znovu tendenci nerozlišovat mezi biotopem (jako třeba lesem nebo tůňkou apod., kde lze pozorovat nejen společný výskyt, ale i vzájemné soužití řady rozmanitých organismů) a vnitřně integrovaným tělem organismu jakožto vskutku jediného nepředmětně sjednoceného subjektu.

(Písek, 151213-1.)

<<<

>>>

Atomy, život a svět

Tak jako nelze zjistit a popsat vlastnosti atomu kyslíku bez ohledu na jeho možné místo v nejrůznějších sloučeninách, ale ani bez ohledu na význam kyslíku pro dýchání pozemských organismů atd., nelze život pochopit bez jeho vztahů ke světu, a to nejen ke světu pozemskému, nýbrž k vesmíru. Velice oceňuji Teilhardovo upozornění, že pokud jde o člověka, „nemůžeme jeho postavení ve světě uspokojivě zhodnotit, dokud neurčíme místo života v celku vesmíru – jinými slovy, nejdříve musíme poznat a rozhodnout, čím je život v celkové struktuře kosmu“ (Místo člověka v přírodě, 1993, str. 13). Teilhardovi jde o to, jak sám říká, „zaujmout stanovisko ke smyslu a závažnosti fenoménu života v celkovém vývoji vesmíru“ (dtto); to je nepochybně správná zásada, ale po mém soudu je zapotřebí ji ještě radikalizovat. Nejde jen o smysl života ve vesmíru, ale i o smysl hvězd a galaxií ve vesmíru, a na druhém ‚konci‘ o smysl těch či oněch atomů resp. prvků a jejich sloučenin ve fyzice a chemii vesmíru. Tak třeba dnes víme zatím jen velmi málo o tom, jaký význam má ve vývoji planet ta velmi zvláště se chovající sloučenina kyslíku s vodíkem a jak probíhá její distribuce v hvězdných systémech. Atd.

(Písek, 151217-1.)

<<<

>>>

Nové - jeho vznik

Našel jsem v nějakých citátech následující formulaci: „Sebeabsurdnější tvrzení, pokládají-li je lidé za realitu, stává se realitou ve svých důsledcích.“ (citát z www). Nechme stranou, co by bylo možno považovat za kritérium absurdnosti, neboť se hodláme zabývat rovinami nižšími, než je lidská subjektivita, ba dokonce těmi nejtěžšími. Opustíme-li totiž (konečně) neudržitelnou koncepci kauzality (uvažující

pouze o vlivu minulosti na přítomnost) a přijmeme-li za plauzibilní teorii reaktivity všeho jsoucího, je zřejmé, že ke ztrátě informace, ale i k chybám a omylům může dojít na všech, tedy i na těch nejnižších úrovních kteréhokoli jsoucího a konkrétně na případnosti (adekvátnosti apod.) reakcí toho kterého (vždy jedinečného, unikátního) jsoucího na okolí resp. prostředí, „osvětí“. Jaký to může mít důsledek? Jestliže se – jakousi infekcí či nakažlivostí příkladu – větší množství jednotlivých jsoucích = jsoucen jakoby „zmýlí“ ve svých reakcích podobně nebo téměř stejně, může se ve výsledku objevit něco, co bychom jinak byli nakloněni považovat za nemožné či absurdní: výsledek může pak naznačovat intervenci nějakého dalšího jsoucího, které však původně vskutku nebylo skutečné, neexistovalo. A tak můžeme také vyložit některé typy vzniku čehosi „nového“, tedy nikoli pouze zásahem zvnějšku (či z minulosti), ale jakoby „z ničeho“.

(Písek, 151218-1.)

<<<

>>>

Omyl a pravda

„Sebeabsurdnější tvrzení, pokládají-li je lidé za realitu, stává se realitou ve svých důsledcích.“ (citát z www). – Toto rozpoznání však obsahuje víc, než samo říká: už to, že člověk může něco absurdního (a nesmyslného atd.) považovat za skutečnost, svědčí o tom, že i tam, kde se nemýlí, tj. kde za skutečnost považuje opravdu něco skutečného, to musí nějak aktivně myslet, vymyslet, myšlenkově uchopit – takže nejde a nemůže jít o nějaké „prosté vidění“, „prosté nahlédnutí“, jak si to kdysi představovali první filosofové (otevřít oči a vidět – bez jakéhokoli aktivního zásahu ze strany vidícího). Jen tam, kde je možno se dopouštět omylů, je možná pravda. Vyloučit nějak předem omyl (nebo lež) by vždycky nutně znamenalo vyloučit také pravdu.

(Písek, 151218-2.)

<<<

>>>

Subjekt jako skutečnost

Abychom se mohli pustit do zkoumání povahy „subjektu“ jakožto skutečnosti, musíme alespoň několika „tahy“ naznačit myšlenkový terén, kterého se chceme přidržet a na kterém hodláme pracovat. Subjekt totiž není a nemůže být chápán jako něco samostatně „ex-sistujícího“, ale je vždy spjat s nějakým děním, které má svůj počátek, průběh i konec, tj. s nějakou „událostí“. Subjekt je vždycky subjektem nějaké určité události (ovšem pravé události). Jeho zvláštnost nelze náležitě postihnout, pokud neprozkoumáme jeho místo, ale zejména úlohu a funkci v rámci určité události. Je to vždy událost, která může ustavovat a udržovat nějaký subjekt jakožto „svůj“ subjekt. A je to na druhé straně subjekt, který se může stát subjektem nějaké události tím, že se uváže udržovat a obnovovat její sjednocenost v celek. Základním nárokem na účast subjektu v průběhu určitého (konkrétního či konkrescentního) událostního dění je to, že je sice s tímto děním určitým

významným způsobem spjat, že však není přímo součástí ani složkou tohoto událostného dění. Subjekt totiž musí být v každém okamžiku, v každé fázi událostného dění „při tom“, když je příslušná fáze právě aktuální, ale musí si zároveň od této momentální aktuality té či oné fáze udržovat jakýsi odstup, díky kterému je schopen zároveň udržovat svůj aktivní vztah k ostatním fázím této události. Žádná z fází subjektu nemůže sama být „fakticky“, „reálně“ při tom, když je aktuální některá z ostatních fází, nýbrž je buď již „minulá“, právě „nastalá“, anebo ještě nenastalá, teprve se připravující „nastat“. Naproti tomu subjekt musí být vždycky při tom, ať je aktuální kterákoli z fází pravé události. (Už z toho je patrné, že subjekt není a ani nemůže být žádnou složkou ani fází události.) Subjekt však nemůže být ani mimo událost (vně události), neboť nemohl garantovat jednotu události „zvenčí“, „zvnějšku“. Tato nezbytnost, aby subjekt byl uvnitř události, ale nebyl její součástí, nás nutí k zásadnímu předpokladu, že „jest“ něco jako „nitro“ či „niternost“ události ve smyslu mnohem zásadnějším, než jak tomu běžně rozumíme. Tak, jako vnějšek události může být za určitých okolností událostí překračován (totiž v podobě akcí navenek zaměřených) a tak zasahovat vnější svět (okolí) události, které už není jeho součástí ani složkou, může zase za jiných určitých okolností událost překračovat samu sebe směrem dovnitř, do větší „hloubky“, než kam sahá její vlastní nitro – tedy do sféry nepředmětnosti. Tento „akt“ (či „akce“), jíž událost míří do svého vlastního nitra a přes ně do asubjektní nepředmětnosti, jsme na jiných místech pojmenovali jako „víru“.

(původně starší poznámka [13. května 2013 – pozn. red.], po úpravě [pozn. aut.]

(Písek, 151221-1.)

<<<

>>>

Bytí jako aktivita

Scholastická premisa (spíš než zásada), že „bytí předchází (jakémukoli) činění“ resp. že „dříve je bytí (jsoucno) než aktivita“ (operari sequitur esse), musí být podrobena analýze a kritice, neboť bytí musí být vykonáváno. Proto platí, že přinejmenším „stav“ (ovšem my víme, že jde o „výkon“) bytí musí předcházet jakémukoli činění, jakékoli aktivitě: každé jsoucno (které je ovšem vždy událostným děním) musí své bytí vykonávat, a to po celou dobu svého trvání. Kde byl skryt onen omyl, že každé jsoucno musí napřed být, aby mohlo být aktivní? Byl skryt v tom, že každá aktivita byla předsudečně chápána jako mířící ven z aktivního jsoucna, jakož i v tom, že samotné jsoucno bylo předsudečně chápáno jako „dané vcelku“ (zatímco jakožto událost je děním v čase). Mohli bychom tedy trvat na premise zcela opačné, totiž že aktivita předchází jsoucnosti (bytí) – tedy: esse sequitur operari. Zároveň si však musíme být dobře vědomi toho, že ani ona základní aktivita, jíž je vykonávání bytí jsoucího, nepřichází „odnikud“, nýbrž že jakýsi ‚zárodek‘ bytí tu musí být nějak přítomen (event.. spolupřítomen – je tu právě důležité mluvit i „zárodku“, neboť tu jde opravdu o „zrod“).

(Písek, 151227-1.)

<<<

>>>

Subjekt a „sebezaložení“

Subjekt nikdy nemůže založit sám sebe, i když na sobě může a musí „pracovat“, tj. musí sám sebe udržovat a vylepšovat. To však nelze interpretovat tak, že subjekt musí nejprve „být“, tj. „být dán“, „být sám sebou“, aby mohl se sebou něco podnikat. Subjekt sám sebe musí udržovat a vylepšovat, ale nemůže sám sebe ustavit (ustavovat) či sám sebe „stvořit“ jako něco hotového, již jsoucího. Prvotním a základním krokem pro ustavení subjektu musí být sebeustavení události onou proměnou z formy virtuální ve formu „reálnou“, tj. navázáním kontaktů začínající události se svým okolím (pochopitelně obousměrným, jak od události k jiným událostem, tak kontaktů jiných události k té, o níž je řeč). A ustavení svého subjektu (resp. sebe jako subjektu) je nedílnou složkou oné proměny události virtuální v reálnou. Ta nutně zahrnuje nejen start výkonu bytí události, ale také uplatnění možnosti návratu k sobě, tj. k tomu, co již bylo uskutečněno resp. co se uskutečnilo. Tento „návrat“ se ovšem jeví jako krok zpět, ale ve skutečnosti to je krok kupředu: směr tohoto „návratu“ k sobě je totiž zcela totožný se směrem aktivity zmíněného výkonu bytí, neboť i „návrat k sobě“ je výkonem bytí události (a které platí, že se děje ve směru z budoucnosti přes aktualitu do minulosti).

(Písek, 151227-2.)

<<<

>>>

Člověk a svět - sebeporozumění

Filosofie (nebo spíše „něco jako filosofie“) je nezbytná především v jedné záležitosti, kterou nelze nikdy odmyslit od fundamentálních „potřeb“ každého člověka: každý člověk se totiž nutně potřebuje (tedy vlastně „musí“) pokoušet nejen o orientaci a porozumění ve všem tom, čím je obklopen a v čem je tak nebo onak zasazen, do čeho je zapojen a čeho se spoluúčastní, ale musí se pokoušet také orientovat se sám v sobě, porozumět sám sobě, ba dokonce „najít sám sebe“. To znamená, že samotné poznávání věcí, s kterými se setkává ve světě kolem sebe, nikdy nemůže postačovat k tomu, aby se člověk vyznal sám v sobě. Domněnka, že čím víc věcí a čím lépe je pozná, tím lépe porozumí sám sobě, je hrubě mylná. Na druhé straně ovšem také platí, že nelze sobě řádně porozumět beze všech zkušeností se světem, kterým jsme obklopeni a který musíme poznávat. Je tomu tak již také proto, že k sobě se člověk jako subjekt může dostávat pouze přes poznávání světa, ba víc, bez aktivního upravování a opravování světa kolem sebe. Pro žádný subjekt není otevřena přímá cesta k sobě samému, nýbrž podmínkou a nutným předpokladem vztahu každého subjektu k sobě je aktivní zapojenost do okolí, tudíž zapojenost do osvětí (neboť člověk si osvojuje svět kolem sebe tím, že své okolí pro sebe proměňuje ve své osvětí – a to není možné pouze v subjektivní podobě, bez „praxe“).

(Písek, 151228-1.)

<<<