

>>>

Bytí a jeho „hustota“

Dva extrémy „hustoty“ jsou (resp. jejich „bytí“) je třeba považovat za „nejsoucí“, tj. za nikde a nikdy „reálně“ (zpředmětně) se nevyskytující, totiž na jedné straně v podobě dokonalé (naprosté, žádné prázdno nepřipouštějící) plnosti, a na druhé straně jako dokonalé (naprosté, nic „jsoucího“ nepřipouštějící) prázdno (vakuum). Jinak bychom mohli také říci, že stejně jako se „opravdu“ nevyskytuje žádné absolutní prázdno (nicota), nevyskytuje se ani absolutní (a homogenní) plnost. A protože nic nenasvědčuje tomu, že bychom mohli na nějaké rovině odhalit nějakou naprosto pravidelnou „mřížku“, musíme z toho vyvodit, že uvnitř svět vcelku panuje rozmanitost. A právě tato rozmanitost nás vede jednak k předpokladu uskutečňované (realizované) individuace, jednak k předpokladu různorodých „mezí“, částečně průchodných a částečně neprůchodných, dovolujících tak jednak vydělenost jednotlivin od jiných jednotlivin, jednak aktivní navazování nových typů vztahů mezi jednotlivinami (a tedy jak hromady, které nikdy nejsou jen hromadami, tj. pouhými agregacemi, ani dokonalými (a dokončenými) celky (jimž nic nechybí ani nic nepřebývá). Odtud je také zřejmé, že někde „na počátku“ nemůžeme předpokládat ani jedinnost, ani „vnitřní“ jednotu, ale jakousi zvláštní, nepředmětnou a asi omezenou (možná nevelkou) mnohost.

(Písek, 140104-2.)

<<<

>>>

Fenomén

O fenoménu (jevu) můžeme uvažovat pouze za předpokladu, že tu je něco, co se jeví (vyjevuje), ale zároveň že se to jeví (vyjevuje) někomu (nějakému subjektu), kdo k tomu, co se jeví (vyjevuje), nějak přistupuje. Sám fenomén tedy nejenom nemůžeme ztotožňovat s tím, co se jeví (vyjevuje), tedy s nějakým „jsoucím“, ale nemůžeme jej ani vůbec považovat za samostatnou skutečnost (předmětnou, tedy ani za samostatný předmět), která by se sama mohla také ještě nějak jevit (vyjevovat). Jinak tomu je v případě, že o nějaký konkrétní subjekt nemáme specifický zájem; pak nejde o to, jak se jeví se skutečnost vyjevuje, ale jak se *ukazuje*. Každé skutečné (pravé) jsoucno se děje, tj. je to událost určitého typu; to znamená, že se ukazuje v průběhu svého dění (bytí) vždy trochu jinak, protože se proměňuje. Dějící se jsoucno se tedy ukazuje vždy aktuálně v konkrétní podobě, tedy jakožto konkrétní „úkaz“, který může být vnímán (na který mohou reagovat jiná jsoucna); jako celek se vlastně nemůže nikdy „ukázat“, nýbrž vždycky jen jako série celé řady jednotlivých úkazů. Žádný jednotlivý úkaz se však nemůže stát fenoménem (a nemůže tedy být identifikován jakožto fenomén); fenomén naproti tomu musí být ustaven, vytvořen, konstruován až na základě celé řady registrovaných (vnímaných, povšimnutých) úkazů téhož jednoho jsoucna.

(Písek, 140120-1.)

<<<

>>>

Fenomén

Fenomén je často chápán jako to, co nám je bezprostředně „dáno“, zejména smyslově. To je ovšem zatíženo hned několika problémy. Především je velmi nejasné, co máme na mysli slovem „bezprostřední“; je vůbec možno u smyslového vnímání mluvit o jakékoli „bezprostřednosti“? Základním problémem resp. rovnou omylem empirismu je pojetí tzv. bezprostřední zkušenosti; žádná zkušenost není (a nemůže být) bezprostřední. Ani tzv. „bezprostřední data vědomí“ nejsou (a nemohou být) chápána jako „bezprostřední“, neboť mezi jakýmkoli vnějším podnětem a jeho uvědoměním je vždycky komplikovaná struktura, která takové uvědomění prostředkuje. Zvláštní důležitost musíme věnovat zejména tomu, jak se vyšší úrovně vědomí vždycky (a nutně) podílejí na ustavení fenoménu (jevu), v němž při nekritickém nebo málo kritickém přístupu lze vidět (chápat) jakoby přímo to, „co“ se jeví.

(Písek, 140121-1.)

<<<

>>>

Částice a pole / Pole a částice

Fyzikové běžně mluví o „částicích“, i když připouštějí, že každá částice je nějak „přítomna“ v jakési třeba i velmi slabé podobě, do velké vzdálenosti od svého „centra“ Zatím jsem se nesešel s tím, že by se řešil problém meze či hranice, která „dělí“ (?) vlastní částici od jejího „pole“, které sahá vlastně velmi daleko, i když tento její „přesah“ je jen velmi obtížně sledovatelný (a možná v jisté míře i zcela nesledovatelný). Hlavní (praktický) problém při zjišťování nebo zkoumání takového „pole“ spočívá v tom, že takovou částici nikdy nemůžeme izolovat a tak její „pole“ nechat, aby se nám dříve nebo později skrylo za mocnějšími „poli“, vyvolanými jinými částicemi (a jejich seskupeními, ať už pouhými „hromadami“ nebo skupinami více nebo méně částečně integrovanými). Leč soustředíme svou pozornost jen na jednu složku či jeden aspekt zmíněného vztahu „částice samé“ na jedné straně a jí vyvolaného a udržovaného „pole“, kde se ukazuje a eventuálně projevuje jako „při-tomná“ (a tak schopná vztahu, komunikace nebo vzájemného reagování).

(Písek, 140125-1.)

<<<

>>>

Filosofie - hlavní úkol

Mezi hlavní úkoly filosofie náleží nepochybně významná (a svým způsobem nepominutelná a nepostradatelná) pomoc člověku (každému člověku!) v tom, jak se orientovat ve světě a ve svém vlastním životě. A protože taková orientace nezačíná nikdy až filosofií, nýbrž každé filosofii vlastně nejprve předchází, náleží k filosofii nutně také jistá kritičnost a tudíž distance vůči již nějak zahájené a uplatňované orientaci „předcházející“, a to jak oné předfilosofické, tak i každé jiné, jinak zaměřené, „starší“ orientaci filosofické. A protože není možná a ani myslitelná taková orientace, která by byla nějak na samém počátku a nebyla by jakýmsi - v něčem pozitivním, v něčem jiném negativním - navázáním na orientaci předcházející (a to až k oné orientaci, která je spjata vůbec s každým organickým životem, daleko před vznikem vědomí a myšlení), musí ona orientace ve světě nutně zahrnovat také orientaci dějinnou (tj. v dějinách), neboť svět je dějem a v některých vrstvách (úrovních) dějem vysloveně dějinným. A právě tím

je ona orientace ve světě (Weltorientierung) a orientace ve vlastním životě (Lebensorientierung) nezbytně propojena, tj. ani jedna není možná ani myslitelná v oddělenosti od té druhé. Tato anticipovaná, ale těžko dokazatelná (byť požadovatelná) integrita má být, musí být a snad vskutku je vlastní každé opravdové filosofii.

(Písek, 140126-1.)

<<<

>>>

Filosofie a životní orientace

Božena Komárková mi kdysi na otázku, proč tak záhy uvolnila své svazky s filosofii, odpověděla, „že za jejího mládí tu nebyla k dispozici filosofie, která by byla schopna poskytnout mladému člověku životní orientaci a oporu“ (viz *Filosofie a víra*, Praha 21999, str. 168-69). Je zřejmé, že v pozadí tohoto výroku (a tohoto hodnocení) je přesvědčení, že jedním ze základních úkolů filosofie je poskytovat člověku životní orientaci a oporu, a to také, případně zejména člověku mladému, u kterého nelze počítat s nějakým rozsáhlým předběžným studiem. Filosofie tedy musí být schopna oslovovat tak, že přesvědčí a takřka strhne i předem neškoleného či jinak nepřipraveného. Zároveň ovšem musí poskytovat onu „orientaci a oporu“ s tím, že to vůbec není tak jednoduché, jak by se mohlo zdát, a že je nutné se věnovat filosofii velmi vážně a také s plným úsilím. A tak je nutno počítat s tím, že v prvním kroku (v prvních krocích) filosofie dokáže (má dokázat) oslovit a „přesvědčit“ i nepřipraveného a předem neškoleného, ale že jen některé z oslovených dokáže přesvědčit resp. zaujmout natolik, aby se filosofování dál s veškerou vážností věnovali.

(Písek, 140126-2.)

<<<

>>>

Filosofie a „problémy“

Filosof ví, že všechno to, co si myslí resp. co si on sám vymyslí (nebo po jiných filosofech, byť se změnami, převzal), není resp. nemusí vždy být jen lidský výmysl. To, co jej k filosofování láká, přemlouvá a někdy přímo nutí, není jen jeho vlastní hloubavá či neklidně těkající „mysl“, a už vůbec ne jeho „povaha“ (i když stopy obojího v jeho koncepcích také vždy najdeme). Filosofie nutně ztratí svůj vlastní „smysl“ tam, kde zapomene, marginalizuje nebo dokonce zcela popře svou nejhlubší mimofilosofickou, předfilosofickou inspiraci. Ale na druhé straně je (má být, musí být) každá filosofie spjata se situací myslícího člověka, přesněji: myslících lidí, což ovšem znamená: s jejich konkrétními úkoly, úvahami a pochybnostmi, zkrátka s jejich „problémy“. To však vůbec neznamená (a zřejmě ani nesmí znamenat), že filosof (filosofie) se má a musí zabývat pouze takovými problémy, které jsou mezi lidmi v určité době aktuální a živé. Při promýšlení aktuálních témat se každá opravdová filosofie dříve či později – a vlastně vždy znovu – dostává k tématům a problémům, které se objevují až při jejím přemýšlení, promýšlení a zkoumání. A právě zde je zapotřebí, aby si filosof opětovně kladl kritickou otázku, zda tyto nové problémy jsou spíše (a převážně) spjaty s danou filosofii a jejími pozicemi a postupy, anebo zda mají svou platnost a naléhavost i pro jiné filosofie (a ovšem nemusí to být naléhavost pro všechny jiné filosofie – snad jen pro ty „pravé“).

(Písek, 140127-1.)

<<<

>>>

Zkušenost s „ne-jsoucím“

Zkušenost je výsledek (rezultát, vlastně i produkt) zakoušení něčeho, co není součástí takové zkušenosti samé, tj. něčeho zakoušeného. To, co je zakoušeno, ovšem nemusí být nutně plnou skutečností: např. v setkání zakoušíme přítomnost někoho druhého, ale ten zakoušený druhý daleko přesahuje to, co můžeme v daném setkání zakoušet – ke zkušenosti tak vždy náleží vědomí její částečnosti, omezenosti, tedy vědomí toho, že ji lze rozmnožovat, rozšiřovat, prohlubovat, upřesňovat atd. A my to také vždy do jisté míry děláme: setkáme-li se s někým, s kým se už známe, zapojujeme do své zkušenosti s ním často i zkušenosti předchozí, zejména pokud byly něčím významné (pozitivně nebo negativně). Už tím je dáno, že zkušenost se nejen nemusí, ale vlastně ani nemůže vztahovat k zakoušenému jen jako k právě přítomnému a tak „danému“, nýbrž i k tomu, co právě jako přítomné, nám dáno není, nýbrž i k tomu již sice nepřítomnému, ale kdysi aktuálně jsoucím a tedy kdysi nám aktuálně přítomnému. To ovšem nutně závisí na naší paměti: pokud si na minulá setkání s tím zakoušeným moc nebo vůbec nevzpomínáme, stává se pak naše aktuální setkání nějak chudším, omezenějším, někdy dokonce nahodilejším, neboť povrchnějším. Dále je však důležitá také schopnost se vyznat také s okolnostmi určitého setkání, tj. chápat širší souvislosti a tedy i rozsáhlejší nebo hlubší význam takového setkání (anebo takové setkání chápat jako zcela nahodilé). V setkání dochází často k rozmluvě a nejednou i k delšímu vyprávění. Tak dochází k tomu, že do setkání s určitou skutečností, která je aktuálně a živě před námi, proniká také druhým partnerem prostředkované setkání s něčím nejen aktuálně nepřítomným, nýbrž pouze líčeným, ale tím také setkání s něčím, o čem se – aspoň v tu chvíli – nemůžeme přesvědčit, jde-li o něco vskutku skutečného, k čemu třeba opravdu došlo tak, jak to je líčeno, apod. A naučíme-li se co nejlépe se v tom rozlišování vyznat, musí dříve nebo později dojít také k tomu, že se budeme stále častěji chtít přesvědčovat o pravosti toho, co jsme zakoušeli nebo co zakoušíme i my. A to je právě ten důležitý způsob, jakým se do naší zkušenosti zapojuje také náš rozum, naše usuzování a naše celková myšlenková, ale i sama životní orientace (která je ovšem založena nejen na zkušenostech minulých, ale také na zkušenostech dalších, vždy nových a někdy podobných, jindy odlišných).

(Písek, 140130-1.)

<<<

>>>

Přítomnění a přítomnost

Po celou dobu svého bytí je (pravé) jsoucno s to být ve své situaci v každé chvíli „přítomno“, tj. být „při tom“, jak se situace sama „formuje“ a „vyvíjí“. To ovšem není možné (ani myslitelné) tak, že by to bylo založeno na pouhém (pasivním) setrvávání uprostřed (natož vedle) situace, ale musí to být založeno na aktivním vztahu, přesněji na aktivním zasahování, intervenování v dané situaci a do dané situace; což zároveň znamená také jisté (spíše malé, ale někdy významné) pozměňování této situace, tedy jejího průběhu, jejího „vývoje“. Proto přítomnost určitého (pravého) jsoucna není jen výsledkem jeho přítomnění, nýbrž nese na

sobě vždycky také stopy (nejen známky, ale přímo „následky“) působení situace, v níž k přítomnosti dochází (neboť sama situace se děje, a to nikoli jako pouhý proces, nýbrž jako následek celé řady interakcí a tedy aktivit různého původu. Přítomnění nelze tedy chápat pouze jako sebe prezentace či sebe prosazování (pravého) jsoucna, nýbrž vždycky jako uvádění do života, do skutečnosti toho, co „má být“ (a co tu není nýbrž co přichází z budoucnosti vlastně mnohem víc a mnohem mocněji než sama „budost: aktivního jsoucna): „smysl“ vykonávání vlastního bytí spočívá zkrátka především v tom, co z toho, co „býti má“, je tímto výkonem spolu uskutečňováno a tím prosazováno do dané situace a tím do světa jsoucího skutečností.

(Písek, 140202-1.)

<<<

>>>

Prožívání a prožitek

O „prožívání“ lze mluvit pouze jako o do hloubky jdoucím vztahu živého subjektu k jeho vlastnímu subjektivnímu (nikoli subjektivnímu!) dění; zejména v případě člověka jde zároveň o specifický způsob „sebeuvědomování“ (odlišný od „uvědomování sebe“). Významnou součástí resp. složkou takového prožívání je jakási nižší (a jednodušší) forma (roz)poznávání toho či onoho děje, a jeho výsledkem mohou být jakési ve vědomí ustavené (konstruované) pseudo-celky, tzv. „prožitky“ či „zážitky“. Některé takové prožitky (zážitky) mohou proniknout do velké hloubky, mohou mít značnou „setrvalost“, a mohou mít mimořádně silný významový vliv na další způsoby prožívání blízce nebo vzdáleněji podobných (analogických) situací a dějů. Mylné je přesvědčení, že „prožívání je vnitřní a ryze subjektivní dění“, neboť tu je zaměňováno dění subjektivní za subjektivní, resp. „vnitřní“ a „nitro“ je redukováno na „pouhou subjektivitu“. (Prožívání nelze redukovat na pouhé uvědomování vlastních duševních procesů, neboť život nespočívá jen ve vědomí resp. uvědomování. Prožívání také není jen psychický proces – leda že bychom podstatně rozšířili a prohloubili své chápání psychiky a „psyché“ vůbec. Ostatně prožívání může být uvědomováno – a tedy být „vědomé“, ale spousta subjektivního dění je prožívána, aniž by nutně musela vstoupit do vědomí.)

(Písek, 140203-1.)

<<<

>>>

Žití (život jako výkon)

Každá pravá událost musí své „dění“ (stávání se, sebe-uskutečňování) aktivně vykonávat. Žití je zvláštní vyšší (komplikovanější) formou takového vykonávání – je vykonáváním života, tedy něčeho, co sice má a musí být vykonáváno (uskutečňováno), ale co samo přichází jako nepředmětná skutečnost, „výzva“, jež má a musí být zaslechnuta a vyslyšena. Přesně a přísně vzato, „žití“ není jen výkonem mnohem složitějším, komplikovanějším, ale je výkonem jiného, nového typu, jehož charakteristickým rysem je ustavení a udržování subjektu jako „podílníku na životě“, totiž na životě, který není produktem neživota, neživých antecedencí, nýbrž spíše jakoby prostředníkem života, který teprve nastává, který teprve přichází, aby se výkonem žití teprve stal. Ale tento teprve přicházející život, nebo snad ještě přesněji, tento ještě nejsoucí život, který se

připravuje „nastat“ a „být“, nutně potřebuje nějaké subjekty, které se takového výkonu bytí (a žití) vskutku ujmou. Výkon bytí – a tedy také výkon života, výkon žití – předpokládá nějakou antecedenci, něco, co tu už jest, co není součástí, složkou ani následkem přicházejícího života, nýbrž co samo je původně ještě neživé a co musí být teprve oživeno.

(Písek, 140203-2.)

<<<

>>>

Setrvačnost

Dokonalá setrvačnost („neměnnost“ bez vnějšího vlivu, jak ji třeba předpokládá Newton atd.) neexistuje, ba není ani možná, a to proto, že musí být vždy založena na aktivním udržování, jehož možnosti jsou vždy nějak a něčím omezeny. Ani nejdokonaleji prováděné „udržování“ nějakého „stavu“ (či přesněji, nějaké struktury) se nevyhne (nemůže vyhnout) na jedné straně jakési „únavě“ či „stárnutí“, a na druhé straně drobným chybám, vybočením, mylným krokům. Nejlépe to sice je vidět (možno pozorovat) u živých bytostí, ale svým způsobem to můžeme zjišťovat i na nejnižších (pozorovatelných) úrovních fyzikálních. (Jedním z nejpozoruhodnějších jevů setrvačnosti je uchovávání frekvence i amplitudy kmitů záření z doby hned po „zprůhlednění“ Vesmíru, na němž je však patrna jakási „únava“ v podobě posunu tzv. reliktního záření k červenému okraji spektra. Nejtrvalejší částicí ve Vesmíru je proton, jehož poločas rozpadu mnohonásobně přesahuje dosavadní trvání Vesmíru, ale který se přece jen také tu a tam rozpadá, tj. zaniká – statisticky to lze zachytit, ale přece jen jde o individuální proces-událost.)

(Písek, 140204-1.)

<<<

>>>

Pojem

Každý pojem má dvě složky, totiž složku pojímající („uchopující“ něco) a složku pojatou (něco pojaté, „uchopené“). O tom „pojatém“ můžeme mít docela zřetelné a jasné vědomí, můžeme je zkoumat, srovnávat s jinými podobnými atd., ale zejména se pokoušet si ověřovat jeho „správnost“ v „praxi“, tedy při práci se „skutečností“; naproti tomu o složce pojímající nemáme vůbec jasno, nemůžeme o ní říci nic určitého a nevíme, jakým způsobem by bylo možno ji zkoumat. To je také důvodem toho, že máme jen omezené možnosti, jak zkoumat vztah mezi oběma těmito složkami; je tu dokonce otevřený problém, jde-li vůbec o složky jedné skutečnosti, totiž „pojmu“, a nemáme-li spíše termín „pojem“ vyhradit pouze pro jednu z nich, zřejmě nejspíš pro složku pojímající, zatímco bychom pro složku „toho pojatého“ měli zvolit pojmenování jiné (my kupříkladu budeme mluvit o tzv. intencionálním modelu nebo konstrukt). V takovém případě musíme termínu „pojem“ užívat důsledně pro něco sice skutečného, ale nikoli předmětného, resp. nikoli plně předmětného, vyznačujícího se jen některými parametry, a to většinou ve vztahu více pojmů mezi sebou (hlavně pokud jde o tzv. obecnost a naopak relativní zkonkrétněnost).

(Písek, 140207-1.)

<<<

>>>

„Pojem“ - Begriff

Německé slovo „Begriff“ je odvozeno od slovesa „greifen“; díky tomu můžeme dobře odlišovat substantivum „das Begreifen“ od jiného substantiva, totiž „das Begriffene“. Běžně se ovšem tím „pojatým“ (das Begriffene) rozumí něco „reálného“ resp. „předmětného“, ale skutečného. To pak sugeruje takové chápání slovesa „begreifen“, jako by šlo o přímý (a tedy jednoduchý) vztah mezi myšlenkovou (event. duševní) aktivitou chápání ve smyslu uchopování a něčím „objektivně skutečným“, které se při tomto uchopování chová jakoby pasivně (a které se při tom dokonce vůbec nemění resp. nemá měnit, pokud je „pojato“ správně). Ve skutečnosti má ovšem akt myšlenkového (vědomého) uchopování docela jiný charakter, neboť tzv. objektivně skutečnost není neležící resp. nestojící nikdy „před ním“ (před vědomím, před myšlením, vlastně ani před subjektem vědomým či myslícím), nýbrž jeho vědomá „reprezentace“ (předvedení resp. uchopení ve vědomí, v myšlení) musí být vytvořena (konstituována, „konstruována“) na základě, který je převážně před-vědomý (a tedy vědomým samým nekontrolovatelným, leč ex post). Vytvoření pojmu, tj. jeho konstituce či konstruování (to jsou jen předběžné termíny, jejichž nevhodnost je ihned nápadná) je tedy něco, co se stává „zjevným“ teprve ve svém výsledku (ve svých výsledcích). A to je zase možné jen po zapojení takového „pojmu“ do širších (logických, pojmových) souvislostí s jinými pojmy a celými pojmovými oblastmi, neboť teprve díky tomuto zapojení se dostává „intencionálnímu objektu“ (případně non-objektu) náležité určitosti a přesnosti. A tak se ukazuje, že kontrolovat takovou určitost a přesnost lze jen za předpokladu, že se soustředíme nikoli na sám pojem jakožto součást myšlenkového aktu, nýbrž na jeho intencionální „model“ (tj. intencionální objekt, případně non-objekt). Při tom všem je třeba si stále pamatovat, že slovem (termínem) označujeme vždy nebo obvykle celou skupinu („rodinu“) pojmů, které se mohou vztahovat k téže skutečnosti, ale liší se svou obecností (takže „nepostihují“ takovou skutečnost v plnosti (v celé šíři), ale jen částečně, tj. pokud jde o některé aspekty, zatímco od jiných abstrahují.

(Písek, 140207-2.)

<<<

>>>

„Pojem“ - latinsky

Latina má dva termíny pro slovo „pojem“, totiž „*notio*“ a „*conceptio*“ (což samo o sobě pochopitelně neříká nic o významu těchto slov). Termín *conceptio* znamená (podle Pražáka etc. 1955) přijetí, pojetí, spec. početí; pojetí myšlenky. Je odvozen od slovesa *concupere*, což znamená (ze stejného pramene) sebrati, shrnouti; ve formulaci zavřítí, pronéstí, vyjádřítí; v sebe shrnouti, pojmouti v sebe, brátí k sobě, chytiti; pojmout, pochopiti, mysliti si, domýšletí se; pojmouti, připustiti, pocítiti, chovati (cit); utržití, lpětí na čem. Naproti tomu *notio* znamená (rovněž odtamtud) vědomí, vyšetřování, zkoumání, důtka; představa, pojem. Je odvozeno od *nosco* (arch. *gnosco*), tedy poznávati, znáti, věděti, rozuměti.

(Písek, 140207-3.)

<<<

>>>

Jsoucno a (jeho) subjekt

Každé jsoucno (uvažujeme jen pravá jsoucna) má ve vykonávání svého bytí jednu důležitou složku, totiž ustavení a udržování svého vlastního subjektu (resp. sebeztožnění s takovým subjektem; nebo také: že se takovým subjektem samo stane). To má závažný důsledek: nikdy se nemůže (pravé) jsoucno stát pouhým „předmětem“, „objektem“ pro kterékoli jiné jsoucno, které je s to s ním navázat kontakt (tj. reagovat na ně), aniž by došlo k jeho deformaci, degradaci či jinou redukcí. Jinak řečeno: každý kontakt pravého jsoucna s jiným pravým jsoucnem je obousměrný, tj. jsou v něm vždy angažovány oba příslušné subjekty oněch jsoucnen. To, že každé pravé jsoucno si musí vytvořit svůj vlastní subjekt resp. se samo tímto subjektem stát, znamená především to, jakožto „an sich“ je vlastně ničím (dalo by se snad říci: něčím jen virtuálním). Žádné skutečné jsoucno není a nemůže být čímsi „an sich“, čímsi „o sobě“, neboť je vždycky také tím (prostřednictvím toho, skrze to), že je vždy i pro jiná pravá jsoucna – pochopitelně je vždycky také něčím víc než právě tím, čím je pro jiná jsoucna, vůbec pro své okolí. Toto „navíc“ však nelze pojmově „uchopit“ jako „an sich“ (natož jako „für sich“) v tradičním běžném významu.

(Písek, 140213-1.)

<<<

>>>

Smysl a smysluplnost (všeho)

Někde jsem se setkal s citátem (bez uvedení autora) v anglickém znění: „Someday, everything will make perfect sense. So for now, laugh at the confusion, smile through the tears, and keep reminding yourself that everything happens for a reason.“ Proti tomu lze vznést hned celou řadu námitek. Především neplatí, že všechno má nějaký smysl, byť nikoli hned zřejmý (a míní se ovšem dobrý smysl). Jsou věci pouze nahodilé, a jsou i věci zlé, škodící a ničivé. Jinak řečeno, dějí se věci v některém ohledu nahodilé, které mohou být dodatečně zataženy do souvislostí, v nichž se stávají součástí či složkou nějakého dobrého nebo zlého smyslu. A jsou věci zlé, u nichž si nedokážeme ani představit, jak by mohly dostat (být dodatečně) jakýkoli dobrý smysl. Tím však nechceme říci, že zlé věci a zlo vůbec nelze omezovat, brzdit nebo dokonce překonávat; to je nejen možné, ale nanejvýš potřebné a záslužné. Nicméně problémem zůstává, zda překonáním zla se tomu překonávanému zlu dostává či vůbec může dostávat nějakého pozitivního, „dobrého“ smyslu (asi jako že „všechno zlé je k něčemu dobré“). Tak jako lze chyby či omylu využít (třeba na základě jejich analýzy) k něčemu užitečnému a dobrému, lze někdy i něčeho zlého využít k něčemu dobrému (neboť i zlo – nebo „Zlý“ – dělá chyby). Ale rozhodně ne tak, že zlo je pojato do končeného (výsledného) dobra; vždycky zůstává to „dobré“ stát proti zlému, proti všemu zlému – ne tedy tak, že se něco skutečně zlé nakonec „ukáže“ (tj. vyjeví) jako cosi vposledu dobrého. Zjistěte platí, že otázka „dobrého“ a „zlého“ se staví vždy před někoho, a také odpověď je možná a platná vždy pro někoho – v tom smyslu můžeme mluvit o jakémsi základním relativismu, tj. vztaženosti k někomu nebo před někým apod. Ale tak tomu je jen v případě, když tuto otázku klademe nebo na ni odpovídáme my, konkrétní lidé – a tedy s vědomím své lidské omezenosti. Nikdy z toho však nemůžeme uzavírat, že jinak než pro nás a vlastně jen naší zásluhou má takové tázání vůbec smysl, kdežto tam, kde jsme my lidé „odmyšleni“, otázka dobrého a zlého prostě neexistuje,

nemá smysl. A nejen otázka, nýbrž nakonec mizí i sám základní rozdíl mezi obojím. V jistém „absolutní“ smyslu skutečné dobro vždy zůstává dobrem a skutečné zlo zůstává zlem – leda že by bylo překonáno a přemoženo nějakým mimolidským, takříkajíc rovněž „absolutním“ skutkem, činem. Ale to je něco naprosto jiného, než kdybychom řekli, že se samo zlo vposledu vyjeví jako dobré (takže jako zlo se jen jeví, zlo je tedy pouhým zdáním).

(Písek, 140302-1.)

<<<

>>>

Počátky filosofování

Ve filosofii nelze hledat nějaké „původní“, „originální“ údaje či jakákoli jiná „data“, která by představovala jakési nezpochybnitelné počátky a základy všeho dalšího filosofování (jak to chtěl na kontinentě např. Descartes nebo v jiné tradici empiristé aj.). Do filosofie je třeba nějak uvádět, ale je to v řádné formě možné teprve na určitém stupni duševního vývoje dítěte resp. spíše mladého člověka. Každý pokus o takový propedeutický přístup se pak nutně setkává s nějakými již nekontrolovaně zaujatými myšlenkovými přístupy, které jsou jen částečně (povrchně) vědomé a které je proto zapotřebí „přitáhnout“ blíže do centra pozornosti a podrobit přezkoumání. Výsledkem takového přezkoumání je pak nutně nejen větší a hlubší uvědomění myšleného a nějak předpokládaného, ale také a především vyloučení některých myšlenek, které z nějakých důvodů při takovém prověřování neobstojí. Někdy je možno při takovém postupu zůstat jen při argumentaci, jindy lze doporučit tu a tam odkazovat též na příklady z dějin filosofování. Základním návykem každého, kdo má být uváděn do filosofického způsobu uvažování, je akceptace toho, že přezkoumávat je třeba vše bez výjimky, ať už jde o informace přicházející od jiných lidí, nebo o dosud nekontrolované myšlenky vlastní. Určitě platí obecně zásada, že je třeba přezkoumávat vše; tradiční „omnia est dubitandum“ není vyjádřeno nejšťastněji, protože pochybování samo není dost aktivní a účinné, neboť není neseno úsilím o poznání pravého stavu věcí (vlastně pravdy). Praktickým důsledkem uvedeného přístupu (a zásad) je jistá relativizace významu toho, odkud a čím má uvádění do filosofie a vůbec vlastní filosofování začínat. Filosofování může začínat odkudkoli, může se začít zabývat čímkoli – záleží spíš na tom, co se jeví jako dobrá či lepší příležitost. Obecně pak lze říci, že je třeba vždy počítat s tím, že na počátku není a nemůže být nic jistého a pevného, nýbrž že je vždy třeba počítat s tím, že cesta k pravě je složitá, protože spočívá v odhalování a překonávání četných omylů a chyb, jimž se nikdo bez kritického přezkoumávání nevyhne (a vyhnout nemůže).

(Písek, 140305-1.)

<<<

>>>

Souvislosti a nesouvislosti / Vztahy a souvislosti

Známá – a velmi rozšířená – formule praví, že „vše souvisí se vším“. V jistém relativním smyslu to zajisté platí, ale vůbec to neznamená, že tato vše zasahující souvislost zakládá nějakou „jednotu všeho“. Jde totiž o to, že vedle všeobecných (a ovšem velmi různorodých) souvislostí nacházíme ve světě také nesouvislosti; jinak bychom mohli také říci, že jednotlivé souvislosti mají nejen své počátky, ale také své konce. Tzv. souvislosti nejsou jen naší představou či spíše poznatkem,

ale jsou především čímsi na nás nezávislým, ale skutečným. A protože skutečným, a to navíc vždy čímsi jednotlivým, jsou vlastně jakýmsi událostmi, eventuálně něčím, co je na skutečných událostech založeno a co by bez nich nebylo možné. – Samo slovo „souvislost“ nám jakoby sugeruje, že jde o něco mezi dvěma „jsoucny“, takže tam, kde nejsou „jsoucna“, nejsou možné žádné souvislosti. To je však mylný relikt substančního myšlení: souvislosti jsou čímsi základnějším než „jsoucna“, ta jsou možná teprve na základě souvislostí. Každá událost je děj, dění; a v tomto dění jde o souvislost nejen počátku události s jejím koncem, nýbrž se všemi „jsoucnostmi“ mezi nimi (mezi počátkem a koncem). Událost by se tedy nemohla „dít“ („stávat“), kdyby tu zejména nebyly tyto souvislosti, které ono dění umožňují a zakládají. (Ovšemže to neznamena, že „dění“ těchto souvislostí není umožněno „děním“ nějakých souvislostí ještě primárnějších.) Významem blízké slovo „vztahy“ není o moc lepší, neboť rovněž sugeruje onu nesamostatnost „vztahů“ a jejich závislost na tom, co je v tom či onom vztahu tím vztaženým (nebo vztahovaným), tj. co je předpokladem každého vztahu. Ani slovo „vztah“ se tedy nehodí, ale proti jazykovým zvyklostem asi nelze nic účinného podniknout. Přesto je nezbytné si vždy znovu připomínat, že cokoli, co se nám jeví jako něco, co je předpokladem vztahů a co do vztahů teprve vstupuje, je de facto nutně založeno na nějakých základnějších vztazích, které se někdy a někde jakoby zauzlují a dávají tak vznik něčemu, čemu říkáme „jsoucno“, a co pak jako takové vstupuje opět do dalších, nových vztahů.

(Písek, 140317-1.)

<<<

>>>

Jsoucí a nejsoucí

Pro Aristotela bylo pravdou, řekneme-li, že jsoucí jest a že nejsoucí není [Metafysika, Pha 1946, str. 120.]; pro nás to je nutně poněkud problematický výměr. Každé „jsoucí“ je totiž děním, dokonce událostným děním (tj. děním vnitřně sjednoceným). A to znamená, že každé „jsoucí“ jest pouze zčásti, dokonce (po většině) jen z malé části, zatímco z větší části „jest nejsoucí“. Takže každé skutečné (opravdové) „jsoucí“ je v každé své fázi celkem (integritou) právě jsoucího, jakož i nejsoucího, tj. již nejsoucího a ještě nejsoucího. A protože o celku nelze pochybovat, že by nebyl, pokud se právě děje, musíme ono „již nejsoucí“, jakož i ono „ještě nejsoucí“ chápat jako v jistém smyslu „jsoucí“; což ovšem znamená, že i ono „nejsoucí“ musíme chápat nikoli jako „naprosto nejsoucí“, nýbrž jako částečně resp. v jistém smyslu „jsoucí“. Což je ovšem všechno v rozporu s tím, jak „pravdu“ a „jsoucí“ na uvedeném místě vymezil Aristotelés (zatím bez zvláštního ohledu na to, že „pravda“ je tu řeckým způsobem chápána chybně, totiž jako pouhá „neskrytost“, tedy vlastně jako cosi závislého na tom, co „jest“). Máme-li „pravdu“ chápat jako vztaženou ke „jsoucímu“, pak tuto její vztaženost nemůžeme redukovat na vztaženost k tomu, co „právě jest“, ale musíme připustit, že je také vztažena k tomu, co „už není aktuálně jsoucí“, tedy k tomu, co už pominulo. Ale stejně tak musíme připustit, že je (může být) vztažena k tomu, co „ještě není aktuálně jsoucí“, ale co se brzo aktuálně jsoucím stane (a co se hned na to stane „již aktuálně nejsoucím“. To, co se v průběhu události jako celku teprve má stát, co teprve bude „jsoucím“, však nemůžeme jednoznačně odvozovat ani za aktuálně jsoucího stavu (fáze) události, ani z toho, co se z události v čase již stalo (ve smyslu důsledného kauzalizmu), i když mnohé z toho, co se již stalo, je vybaveno jistou „setrvačností“, takže se do příštích fází události „vnutí“, „prosadí“. To sice znamená, že jsou tomu, co teprve přichází, aby

„nastalo“, jakoby uloženy jisté „meze“ jako cosi již „daného“ či lépe z minulosti „přetrvávajícího“, s čím něco eventuálně „nového“ musí „realisticky“ počítat, ale co – jakožto „nové“ – na toto „dané“ nelze převést ani z něho vyvozovat. A „pravda“ se nutně vztahuje nejen k tomu právě aktuálnímu „jsoucímu“, ani jen k tomu již – v rámci událostného dění – pominulému, ale v lecčem přetrvávajícímu, nýbrž také k tomu, co se teprve má stát (a může stát nebo i stane), ale co třeba ještě „vůbec ještě není“. A v tomto vztahu není a ani nemůže být „pravda“ chápána jako odvislá z toho, co „jest“, nýbrž jako „norma“ toho, co ještě „vůbec není“, ale má být, či mělo by být.

(Písek, 140321-1.)

<<<

>>>

Pojem a intencionální ne-předmět

Předpokladem je odlišení pojmu jakožto pomůcky či prostředku pojmání od toho, co je aktem myšlenkového pojmání tím pojímaným. V případě tzv. „ideálních předmětů“ (jako jsou např. čísla nebo geometrické obrazce apod.) je zřejmé, že třeba pojem rovnostranného trojúhelníku nemá ani tři úhly, ani tři strany, atd., takže naprostá většina našich výpovědí (event. soudů) o tomto rovinném útvaru se nutně týká míněného obrazce, nikoli ‚jeho‘ pojmu. Jakmile ovšem chceme srovnávat rovnostranný trojúhelník s rovnoramenným (nebo dokonce obecným), musíme se stejnou nutností přejít od obrazců (byť jen míněných) k pojmům, abychom třeba shledali, že pojem rovnoramenného trojúhelníku je obecnější (obsahem širší) než pojem trojúhelníku rovnostranného, takže tento poslední je zvláštním případem trojúhelníku rovnoramenného. A stejně tak potom můžeme jak trojúhelník rovnoramenný, tak trojúhelník rovnostranný považovat za zvláštní případy (resp. skupiny, ‚třídy‘ případů) trojúhelníku obecného. Zároveň je zřejmé, že nesmíme přehlížet rozdíl mezi tím, máme-li na mysli (tj. pojmově uchopujeme) obecný trojúhelník ve smyslu zařazení *určitého* (tj. konkrétního) trojúhelníku mezi trojúhelníky obecné, anebo stejný trojúhelník, míněný však „obecně“, tedy bez jakýchkoli dalších určení. To, čemu říkáme „pojem trojúhelníka“ (což je označení, resp. pouhý název), pojmenovává nejen skutečný „pojem“ sám (tj. jeho funkční zapojení do aktů myšlení), nýbrž také to, co je jím pojímáno, tedy trojúhelníky bez dalšího určení, trojúhelníky s více nebo méně určenými (vymezenými) typy určení, a ovšem také nejrozmanitější jednotlivé či spíš „konkrétní“ trojúhelníky, o kterých bychom nejraději řekli, že jsou „skutečné“ – ovšem kdybychom si nebyli dobře vědomi, že jsou jakoby „skutečné“, jen pokud jsou tak míněny (myšleny). Od Platónových časů jsou tyto zdánlivě „skutečné“ trojúhelníky (vůbec „útvary“, „obrazce“, „vzory“ či „pravzory“) nejčastěji chápány jako „ideality“, což ovšem není možno považovat za nijak „ideální“. Bez ohledu na to je nicméně zřejmé, že jde o obrazy, obrazce atd. bytostně chápané jako nečasové, resp. v čase neproměnné tzv. „předměty“, „objekty“. Pokud bychom podobným (obdobným) způsobem chtěli myšlenkově uchopovat něco pohyblivého, resp. dějícího se, tedy událostného (což je nezbytnost, má-li to být míněno „přesně“, tedy jako něco, co má kontury, byť v jistém druhu proměny), musili bychom se pokusit o mínění (myšlení) „ne-předmětů“.

(Písek, 140402-1.)

<<<

>>>

Pojem a „pojaté“

Každá myšlenka (každé myšlení, cogitatio) se vztahuje ke svému „myšlenému“ (cogitatum), a to aktivně („myslivě“, tj. tím, že je aktivně myslící, cogitans). To znamená, že v samotném aktu myšlení (tedy v samotném výkonu určitého myšlení) musíme předpokládat něco, co tento konkrétní akt soustřeďuje na ono „myšlené“ (a nikoli někam jinam). Nazveme-li zaměření myšlenkového aktu na myšlené „intencí“ (při čemž si zůstáváme vědomi toho, že o intencích a intencionalitě lze mluvit v širším rozsahu, tedy i tam, kde nejde o akty myšlení, nýbrž o jakýkoli akt vůbec), pak musíme najít nějaké (nové) pojmenování pro to, co jednotlivou myšlenku (jednotlivý myšlenkový akt) zaměřuje právě na určité „myšlené“. Pochopitelně takové soustřeďování je více nebo méně nepřesné a bývá upřesňováno častějším aplikováním obdobným směrem. Mimořádný význam řeckých myslitelů (a přitom ovšem nemůžeme vyloučit, že také oni navazovali na nějaké své předchůdce, o nichž ovšem – aspoň až dosud – nic bližšího nevíme) spočívá v jejich vynálezu pojmů a vůbec pojmovosti. Sami staří Řekové neměli pro „pojem“ žádné vhodné slovo (užívali slov spojených i s jinými významy, např. *logos* nebo prostě jen „slovo“ apod.); termín, který se uplatnil a na dlouhou dobu rozšířil po celé Evropě, vynalezli až Římané, kteří se ovšem intenzitou a hloubkou myšlení nemohli s největšími Řeky vůbec srovnávat: totiž „conceptio“ nebo „conceptus“. (Vedle toho užívali také termínu *notio*, a ovšem také s různými dalšími významy.) K relativně vypracovanějšímu „uchopení“ obsahu či významu tohoto termínu (resp. těchto termínů) přispěli podstatným způsobem teprve myslitelé středověcí, zejména pak scholastici. Předpokladem tu byla někdy až rutinně vypracovaná metoda reflexe vlastních myšlenkových aktů, tj. aplikace myšlenkových postupů na rozpoznávání a přesnější určování povahy a platnosti jiných myšlenkových aktů. V tomto konkrétním případě bylo zapotřebí vypracovat a upřesnit sám „pojem pojmu“, a to tak, aby pokus o to neztroskotal na nepřekonatelých rozporech nebo jiných překážkách. Hlavním problémem, jak máme za to, je pečlivé odlišení aktu myšlenkového „pojímání“ od toho, co jím je (myšlenkově) pojímáno; a dále odlišení samotného aktu pojímání od toho, čemu budeme říkat „pojem“ a čeho funkci spatřujeme v upřesňování co nejučinnější zaměřenosti aktu pojímání směrem k určitému pojímanému. Při tom je situace ještě komplikována tím, že právě toto soustřeďování jde (nejčastěji nutně) dvojím směrem, totiž jednak k myšlenkově „konstruovanému“ modelu „myšleného“, jednak k čemusi „skutečnému“, co je za pomoci (a prostřednictvím) pojmu „vlastně“ míněno (nejčastěji či spíše nejobvykleji jde o tzv. „realitu“, tj. skutečnost chápanou jako „věc“, „res“). Objev možnosti „mínit“ jako skutečné také něco, co kromě věcné (předmětné) stránky má také nebo dokonce výhradně „ne-věcný“, „nepředmětný“ charakter, otvírá nové možnosti a perspektivy myšlenkového „uchopování“, „pojímání“ skutečností (a skutečnosti vůbec).

(Písek, 140402-2.)

<<<

>>>

Pojem a intencionální ne-předmět

Tradiční převážně zpředmětňující myšlení upřesňuje (zaostřuje) své zaměření pomocí „pojmu“; protože ovšem vskutku živé myšlení musí nutně strukturovat samo sebe (zejména uplatňovat svou strukturovanost) v průběhu svých intencionálních aktů, musí tak činit za pomoci pojmů jakožto součásti nebo složky těchto aktů, které si tam samo myšlení muselo nějak vytvořit, ustavit a do svých průběhů zapojit resp. vždy znovu zapojovat). Protože však pod naprosto

převážným, silným (až přesilovým) vlivem tradice, založené starověkými řeckými mysliteli, si evropské (západní) myšlení za dlouhá staletí osvojilo až do samozřejmého, takřka rutinního pojmového zpředmětňování, myšlenková „práce“ s jinými než předmětnými konotacemi bývala běžně pomíjena, zapomínána a dokonce vytěšňována, takže potřeba jiné, odlišné pojmovosti, která by soustavně (nebo aspoň soustavněji) pracovala s jinými myšlenkovými modely, nebyvala téměř nikdy na pořadu dne. Proto se s tak velikým zpožděním až dnes dostáváme k lepšímu (či vůbec nějakému) porozumění naprosté nezbytnosti práce s ne-předmětnými intencemi a tedy také s intencionálními ne-předměty, non-objekty, bez nichž se nám skutečnosti jeví jako pouze nebo převážně předmětné. A tak je pochopitelné, že úvahy o tom, jak lze některé skutečnosti „chápat“, „pojímát“ jako „non-objekty“, „ne-předměty“, naráží nejen na nepochopení (event.. malé pochopení), nýbrž přímo na odpor a naprosté odmítání. A tak nezbyvá, než opakovaně poukazovat na určité „skutečnosti“, které opravdu nelze pojímat jako „před-měty“, „objekty“, aniž by to nutně znamenalo, že je musíme nutně prohlásit na „ne-existující“, „ne-jsoucí“; a pokud je přece jen možno je pojímat jako „předmětné“, pak pouze za cenu jejich degradace, tj. redukce na pouhé „před-měty“ či objekty, tudíž vlastně jejich mystifikace.

(Písek, 140403-1.)

<<<

>>>

Determinace a svoboda

Člověk se rodí do nějaké situace, do určitých poměrů, které si sám nemůže vybrat, ale na které mohou mít vliv nejen jeho rodiče a příbuzní, ale také mnozí další lidé. Tak tomu nepochybně je, ale neznamená to, že je takový zčásti zajisté determinovaný člověk ve svém životě pouhým produktem oněch poměrů. Podobně se to má i s jeho genetickým vybavením; ani to není čímsi fatálním, i když to je zajisté významným vkladem do životních průběhů, dostane-li se mu právě nějakých perspektivních genů nebo naopak nedostane. Taková „determinace“ spočívá pouze v „danosti okolností“ a v relativní „danosti schopností“ – ale obojí lze v jistých mezích i měnit, a to volbou vlastní cesty, vlastních aktivit. A aktivity nikdy nejsou pouhým následkem něčeho, co předcházelo a předchází, mají vždycky k dispozici drobné odchylky (od „běžnosti“) – ať už tak zvaně „nahodilé“, anebo dokonce nějak „smysl mající“, „smysluplné“. A kromě toho žádný člověk není ve svých „okolnostech“ sám – a nečelí tedy jen jim, jako by to byly jen nějaké mrtvé „danosti“; ale součástí takových okolností jsou jiní lidé, ale i jiné živé bytosti, dokonce jiné neživé nebo předživé „procesy“ (které ovšem mají také své „ne-předmětné“ či „nově vzniklé (či vytvořené)“ počátky a v nich také nějaké „nahodilosti“ (nebo pseudo-nahodilosti); atd. Nu, a to je zárukou toho, že okolnosti jsou jednak – zejména v detailu – rozmanité, ale zvláště také „nahodile“ proměnlivé podle toho, jak do jejich utváření zasahují aktivity jiných subjektů (a nejen lidských), ale také nejrůznějších a-subjektních (subjektně neovlivňovaných nebo aspoň neintegrováných) procesů, které rovněž nikdy nevytvářejí žádné kauzální kontinuum, nýbrž představují jen nejrůznější případy nahromadění či nahloučení rozmanitých, navzájem vždy aspoň zčásti na sobě nezávislých, zčásti jakoby oddělených pseudoudálostných dějů či procesů. (Značný význam mají také různé zesilovací, ale také zeslabovací „procesy“ – to proti pseudo-fenoménu kauzálního nexu.)

(Písek, 140404-1.)

<<<

>>>

Úkaz a jev

Ať už je povaha skutečností (skutečných „věcí“) jakákoli, máme k nim (jakožto vnímající a poznávající subjekty) přístup pouze díky tomu, že se tyto skutečnosti nějak „ukazují“. Pochopitelně ovšem platí, že se ve svém průběhu (neboť to jsou události nebo procesy) ukazují jako postupně se měnící, přesněji řečeno: ukazují se vždy tak, jaký je momentální stav jejich událostního dění (event. procesu). Dalo by se říci, že momentální charakter „úkazu“ (tj. toho, jak se právě v určitém čase nějaká skutečnost ukazuje) je vlastně jen cosi, k čemu není žádný možný přímý přístup; a nadto platí, že o žádném přístupu nemůžeme mluvit, pokud nevíme co možná přesně, o čí přístup jde, tj. co nebo kdo je tím „přistupujícím“. Za těchto okolností, pokud si je dostatečně uvědomujeme, se stává nejen velmi problematickým, ale přímo neudržitelným ten způsob, jak mluvíme o tom, že se nám věci (skutečnosti) „dávají“. (Ovšem mluvit o tom, že se nám „ukazují“, není o nic vhodnější, jen tam snad je méně nebo méně nápadně vkládána jakási „aktivita“ ze strany těch věcí, těch skutečností.) To, že se nějaká (pravá) událost děje (nebo že probíhá nějaký vnitřně neintegrováný „proces“, jehož se nějak a na nějaké úrovni účastí celá řada nebo přímo spousta pravých událostí), znamená, že dochází ke změnám jak vnitřní struktury, tak i vnějšího vzezření jak jednotlivých událostí, tak nejrůznějších jejich hromad. Pro vnější stránku události platí jistý řád v časové sukcesi jejich momentálních „stavů“; ale nic podobného si nesmíme bez dalšího zkoumání představovat, pokud jde o její vnitřní stránku, vnitřní strukturu. Protože však lidský subjekt je převážně odkázán na vnější stránku toho, co se kolem něho ve světě děje, nemůže se spokojovat s rozsekáváním skutečného dění (v jeho procesuální podobě) na jednotlivé po sobě jdoucí „momentky“ – a tak si i to, co by sice mohl i zvnějšku pozorovat, kdyby ovšem přistupoval odjinud (z jiné strany), musí vždy jen domýšlet (na základě jiných „momentek“). A toto „domýšlení“, které nikdy není a ani nemůže být pouhým „otiskem“ čehokoli, musí dost komplikovaně vytvářet, formovat, po zkušenostech i opravovat čili reformovat, atd., až dospěje k tomu, co pak nazývá „jevem“.

(Písek, 140405-1.)

<<<

>>>

Přítomnost - „bytí při tom“

Původní význam slova „přítomnost“ poukazuje na principiální relativnost (tj. vztažnost) jakéhosi „bytí při tom“, neboť tu je skryt odkaz k onomu „něčemu“, tedy přesněji k bytí „něčeho“, jakož i v jistém smyslu ještě skrytější odkaz k „subjektu“ (tedy k bytí „subjektu“) takového vztahování (relace), kterýžto sice bývá zapomínán (v důsledku fascinace „objektivitou“), ale je vždy naprosto nezbytným předpokladem a někdy i základem takové vztaž(e)nosti. Vezmeme-li tedy vážně, že „přítomnost“ je vlastně „při-tom-nost“ a že má nutně dva členy, dva póly, z nichž aspoň jeden je „při tom druhém“ – čímž ovšem se i onen druhý dostává (třeba bez svého přičinění) do situace, v níže je „při tom“ prvním, aktivnějším, pak nám musí být jasno, že nemá dobrý smysl mluvit (a myslit) o „přítomnosti“ něčeho samostatného, od kontextu izolovaného (byť jen v abstrakci). Přesto se vnucuje myšlenka „přítomnosti“ „právě jsoucího“ a

vnímajícího „já“ jako subjektu, k němuž je vztahována přítomnost čehokoli dalšího, „předmětného“, „věcovatého“, co samo jakoby prostě obstojí a je k dispozici. Naproti tomu tam, kde určitá aktivita (a reaktivita) může být prisuzována i druhému členu, stává se jeho „při-tom-nost“ natolik důležitou, že vzájemná „při-tom-nost“ obou členů (takže jsou vzájemně „při sobě“ a tím „pro sebe“ navzájem) dostává charakter setkání, jehož „čas“ nemůže být chápán jako cosi okrajového anebo nahodilého. To, že musí jít o (přínejmenším) dva aktivní subjekty, které samy jsou událostmi, tj. událostným děním, nás nutně vede k lepšímu porozumění tomu, že jejich právě aktuální „přítomnosti“ nemohou být interpretovány jen jako krátkodobé fáze (a už vůbec ne bodově), ale že v nějaké podobě si musí být navzájem „při-tom-ny“ obě události subjektu celé, tj. včetně toho, co už předcházelo a pominulo, jakož i toho, k čemu dosud nedošlo, ale má (nebo aspoň může) dojít.

(Písek, 140412-1.)

<<<

>>>

Přítomnost

Pavel Kouba mi včera večer poslal e-mail, který jsem četl až dnes ráno. Píše tam, že Patočka chápe „ryzí budoucnost“ „jako privilegium a výzvu vlastní jen lidskému bytí“, zatímco já „jako zdroj, z něhož přichází vše“. Pokud jde o mne, přijal bych to jen po některých upřesněních: 1) do „přítomnosti“ nepřichází jen nové, ale také mnoho starého – to „staré“ ovšem nepřichází z budoucnosti, nýbrž z minulosti – jde vlastně o relikty toho, co kdysi (tj. v minulosti) bylo přítomné. Tehdy ovšem v tom přítomném také bylo mnohé z tehdejší minulosti, ale vedle toho a uprostřed toho všeho také leccos, co tehdy bylo nové. Z toho tehdy (tj. v minulosti) nového mohlo také něco „zůstat“ jako relikty, tj. nemuselo to všechno zaniknout (znicotnět, ztratit se do nicoty), ale mohlo po sobě zanechat také nějaké relikty. A pak se tyto relikty spolu s jinými, ještě staršími nebo i pozdějšími (relativně „novějšími“), dostávají do aktuální přítomnosti. Ale pak o nich nemůžeme říkat, že „přicházejí“, nýbrž pouze, že „zůstávají“. Takže v „přítomnosti“ není jen to „nové“, ale ani jen to „staré“, nýbrž obojí. Protože však i veškeré „staré“ kdysi bylo „nové“, lze takto nivelizovaně a tedy zjednodušeně říci, že nakonec všechno vůbec pochází z budoucnosti, ovšem ne tak, že by se rovnou z budoucnosti stávalo „přítomností“. Samo slovo „přítomnost“ tedy můžeme plným právem vykládat tak, že v přítomnosti je vždy jak nové, tak zejména mnoho starého „při tom“; to staré ovšem vypadá tak, že „přichází“ z minulosti. A protože toho, co jakoby „přichází“ (správně: pozůstává) z minulosti je nesrovnatelně víc než toho aktuálně nového, byli někteří antičtí myslitelé přímo nadšeni objevem „kauzality“ (vlastně vadným, v některých směrech přímo zavádějícím „vynálezem“ konstrukce tak zvané „kauzality“).

(Písek, 140416-1.)

<<<

>>>

Existence (existovat)

V jakém smyslu lze termínů „existovat“ a „existence“ užít v širším rozsahu, že je běžné u filosofů existence a fenomenologů (kteří omezují takové užití na existenci „lidskou“)? Vzhledem k tomu, že v našem pohledu jsou všechna pravá jsoucna

pověřena až nucena „vykonávat“ své „bytí“ a tím v celém průběhu svého událostného dění být s to se být nepatrně vyhnout setrvačnému opakování téhož (a tím se jakoby dopustit „nepřesnosti“) a dát tak průchod vzniku něčeho nového, je zásadně třeba připustit užití těchto termínů v případech všech pravých, tj. vnitřně integrovaných jsoucen-událostí. Pochopitelně je vždycky vysoce potřebné upozornit, že se tu už velmi vzdalujeme stále ještě doznívajícímu zvyku chápat „existenci“ jako pouhý výskyt, tj. časoprostorové zařazení „věcí“ mezi další podobně se vyskytující „věci“.

(Písek, 140416-2.)

<<<

>>>

Netečnost nebo reaktibilita LvH, 2004

Pavel Kouba píše, že „za fenomenologické východisko“ (které podle něho „opravdu nesdílím“) „považuje právě tu výlučnou zprostředkovanost bytí (světa) člověkem (jeho vědomím, existencí, rozuměním, nebo dokonce bytím „samým“). O všem ostatním říká, že člověk teprve „svým rozuměním zprostředkuje bytí všemu tomu netečnému, či nanejvýš jen setrvačně vegetujícímu jsoucnu“. Právě toto chápání vší mimolidské skutečnosti jako „netečné“ je z mého hlediska velkým omylem, i když třeba pro astronoma představuje cosi naprosto se vnucujícího, když si uvědomuje tu obrovitost Vesmíru a srovnává ji s až k zániku nepatrnou malostí jedné jediné planety, o níž s určitostí víme, že je oživená.

(Písek, 140416-3.)

<<<

>>>

Realismus český (ve filosofii)

Patočka se jednou (1965 v interview s Blažkem) vyjádřil s jakýmsi uznáním o „českém realismu“ („při všech jeho faktických mezích a chybách“); nějak podobně bych se mohl vyjádřit též, i když bych to ovšem myslel jinak. Na „realismu“ mi vadí už ten název, to pojmenování, jako by šlo jen o „věci“ (res), a jako by všechno skutečné byly právě jen „věci“. Lidé přece nejsou „věci“, dokonce ani živé bytosti nemůžeme chápat jako „věci“. Nicméně některé skutečnosti jsou také jen pouhé „věci“, tedy skutečné věci, pouhé předměty – a je chyba v nich vidět cokoli „živého“ (to byl přece omyl animismu apod.). A jsou také skutečnosti, o který dobře víme, že nejsou pouhé „věci“ – a přece to ještě není živá bytost, živý subjekt! Ale bez ohledu na to pojmenování, které mi brání v tom, abych se sám mohl řadit mezi „realisty“, mne konkrétně český filosofický „realismus“ už v mládí silně ovlivnil. Ovlivnil mne do té míry, že jsem nebyl schopen akceptovat Patočkovu (a Husserlovu atd.) fenomenologii. Patočka na mne ovšem měl značný vliv, i když jsem se jeho myšlení v mnoha ohledech a směrech stále bránil, takže Patočka sám měl zřejmě dojem, že zásadně a snad všeobecně nesouhlasím (napsal mi to v jednom dopise).

(Písek, 140416-4.)

<<<

>>>

Skutečnost a „jev“ (fenomén)

Od fenomenologie resp. fenomenologů jsem se naučit brát vážně to, že nemáme k tomu, co je opravdu „skutečné“, přímý přístup, nýbrž že jsme odkázáni na prostřednictví toho, jak se nám to opravdu „skutečné“ ukazuje a jeví. A zkušenost nám dosvědčuje, že někdy se nám něco „jeví“ lépe a detailněji, když o tom předem něco víc víme a když jsme schopni se na to soustředit tak, že si pozorně všímáme i něčeho zcela nenápadného, co se však může ukázat jak naprosto významné. (Kupř. při pozorování velmi vzdálených astronomických objektů, které vůbec nemůžeme spatřit pouhým okem.) Mám však výhrady k výhradnímu zájmu fenomenologického zkoumání o to, co se ukazuje a jeví nám lidem. Nejenom člověk, ale všechny živé bytosti reagují na své okolí, a to se jim proto také nějak ukazuje a jeví, i když nevíme jak (my ostatně přímo nevíme a nemůžeme vědět, tj. přímo nahlédnout, jak se něco jeví i našemu nejbližšímu sousedovi nebo příteli – musíme se s ním o tom nějak teprve domlouvat a domluvit). A není důvodu, proč si myslet, že ve světě tzv. neživých (správně před-živých) jsoucn je situace naprosto odlišná, tam že o „ukazování“ a „vyjevování“ nemůže být řeči. Dokonce i atomy na sebe nějak reagují, a to předpokládá, že se sobě navzájem také nějak ukazují či jeví. Právě proto je tak důležité pamatovat na všeobecnou reaktibilitu, která má možná větší vliv na to, jak svět vypadá, než může mít sama povaha základních jsoucn, od jejichž reaktibility stále příliš odhlížíme. Ostatně si musíme uvědomit, že vlastnosti třeba atomů určitého prvku nemůžeme poznávat jen prostřednictvím reaktibility jiných atomů, protože reaktibilita jednotlivých atomů je příliš hrubá, má (hrubý rastr“, jak říkával J.B.Kozák), nebo tak že má příliš vysoký „práh“. Takže třeba skutečné vlastnosti atomů určitého prvku můžeme rozpoznávat a zkoumat až na vyšších úrovních, kde se ty vlastnosti ukazují v kontextu určitých živých bytostí (horší, protože omezenější jsou výsledky, jde-li jen o kontext chemicko-technický resp. technologický, ale i tam se objevují vlastnosti, které nám původně mohou dlouho unikat).

(Písek, 140416-5.)

<<<

>>>

Událost a „směřování“

Připustíme-li úvahy o „událostech“ jako nejdůležitější strukturu dějící se skutečnosti (dějícího se světa), pak musíme domýšlet zejména povahu *směřování* každé takové (pravé) události k tomu, o čem můžeme mluvit jako o „vlastním uskutečnění“, ačkoliv zajisté nejde *jen* o ně. (Každá událost svým výkonem neuskutečňuje jen sebe, nýbrž – přinejmenším může uskutečňovat – vždycky také něco nového, co tu ještě ani vně nebylo, co mění nejen situaci uvnitř dějící se události, nýbrž i něco v jejím okolí.) Aristotelés zavedl pro takové směřování resp. pro jeho myšlenkové uchopení termín *télos*, tedy – jak to překládáme – konec, cíl, účel. Zároveň ovšem je třeba vidět úzkou myšlenkovou souvislost s významem tohoto termínu ještě význam jiného termínu, totiž *dynamis*, což tradičně, ale velmi problematicky překládáme jako „možnost“. *Télos*, tedy „cíl“, je skutečný, i když nebyl ještě plně uskutečněn: je skutečný ‚v možnosti‘ (později se mluvilo o „modu“ možnosti). V průběhu mnoha staletí se z chápání slova „možnost“ zcela vytratila složka hybnosti, tedy „dynamiky“, která v onom řeckém slově *dynamis* byla (stejně jako byla v Aristotelově umělém termínu *energeia*). Dnes však už je nám mnohým naprosto srozumitelné, že *bytí* musí být svým jsoucнем (jakožto subjektem) vykonáváno, tedy že přechod od jedné aktuální jsoucnosti k další není ničím automatickým, nýbrž že to je *ergon*, dílo, tedy „práce“, výkon, vytváření

(někdy dokonce tvorba). Ovšem i zde je třeba se mít na pozoru, neboť jsme si zvykli chápat tvorbu jako produkci, ještě přesněji jako způsobení následku, vyprodukování produktu. Ve skutečnosti je pro každý „výkon“ směrodatné ono „směřování“ k cíli, jímž ovšem není něco předem přesně určeného či stanoveného, neboť toho „cíle“ (*télos*) lze dosáhnout jen jakýmsi „kompromisem se skutečností“, rozumí se s předmětnými (i nepředmětnými) okolnostmi, zkrátka se „situací“. Nesmíme se nechat mýlit tím, že fyzika a fyzikové nedbají výchylek a nepravidelností, ale pracují matematicky s ideálním „průměrem“ resp. s maximálně frekventovanými průběhy; lépe se orientujeme, když si blíže povšimneme, jak obtížně se zachovávají „normy“ a jak se vždy znovu při „reprodukcii“ uplatňuje jedinečnost se svými zvláštnostmi (kterou statistika nebere na vědomí jinak než jako omyl nebo náhodu). Právě proto musíme bedlivě odlišovat směřování k těmž (napodobování, setrvačnosti) od směřování k ještě nejsoucím, nerealizovanému „cíli“.

(Písek, 140417-1.)

<<<

>>>

Překonat nebo „navázat“

Důraz na význam Patočkových textů z doby „Negativního platonismu“ (a tomu blízké) se často setkává s námitkou, že sám Patočka tuto celou problematiku opustil anebo aspoň ponechal nevyužitou („nevyčerpanou“). Na to lze celkem snadno a právem odpovědět poukazem na to, co Heidegger (r. 1931) říká ve svém výkladu IX. knihy Aristotelovy Metafyziky: „Je tedy třeba Aristotela překonat; nikoli směrem kupředu, ve směru pokroku, nýbrž ve směru zpátky, ve směru původnějšího odhalení toho, co Aristoteles uchopil.“ (Ve Chvatíkové překladu, 2001, na str. 63.) Navázat na Patočku nemusí totiž znamenat jít tím směrem, kterým se on sám vydal, nýbrž nechat se hluboce oslovit třeba jen jednou fází jeho filosofování a vydat se jejím směrem, i když sám Patočka se tím směrem nakonec nevydal a nechal tu cestu nějak nevyužitou. Lze ostatně poměrně snadno prokázat, že Patočka ten směr uvažování, kterým se vyznačují texty z uvedené doby „Negativního platonismu“ (tedy z konce války a z let nejbližších), vůbec naprosto neškrtl a nevymazal, ale že se příležitostně vyjadřuje způsobem, dost přesvědčivě dokládajícím, že si to vše ponechává jako zatím nevyužitou možnost na nějakou budoucí příležitost. (U Patočky lze něco takového s užitkem podniknout zejména také proto, že on sám nebyl vůbec dogmatický ve svém vyjadřování a dokonce ani v přijaté terminologii, ale často psal – zejména své poznámky a nápady – spíše pod dojmem toho, co právě přečetl; a Patočka četl hodně, zvláště v době, kdy byl v FÚ AV s poměrně bohatou knihovnou.)

(Písek, 140418-1.)

<<<

>>>

Arché a „nic“

Mám za to, že jedním z nejdůležitějších kroků k principiálnímu obratu filosofického myšlení je nové, zásadně od starořeckého pojetí odlišné chápání „počátku“, *arché*, rozumí se počátku všeho. Samo řecké slovo *arché* znamenalo svými slovními kořeny nejen to, co je na počátku, ale to, co od onoho počátku nadále

trvá a dokonce vládne všemu, panuje nade vším (vždyť archonti byli přece vladaři!). Anaximandrov výrok, že jde o to, z čeho všechno vzniká a do čeho zase všechno zaniká, byl takřka bez výjimek chápán tak, že v *arché* je vlastně plnost všeho, zatímco všechno další je jen odvozením z této plnosti. Myšlenka, že by bylo možno stejným právem chápat *arché* jako opak plnosti, totiž prázdnotu, nicotu, byla řeckému myšlení zcela cizí. Dokonce i pro atomisty, kteří počítali s „prázdnem“, šlo jen o okrajovou okolnost (a i to se stalo předmětem kritiky a odmítnutí). Zdůraznění „nicoty“ najdeme až v poměrně raném křesťanství; a je pochopitelné, že nejde o myšlenku filosofickou ani filosoficky zdůvodněnou. Nicméně šlo o zvláštní způsob, jak se tato myšlenka začala ozývat nejen v theologii, ale také ve filosofii, a to navzdory tomu, že theologickým motivem k jejímu zdůraznění a posléze dogmatickému zafixování byla obrana proti přesile řeckého myšlení. Důraz na *creatio ex nihilo* mířil zejména proti kompromisní myšlence Boha jako pořadatele čehosi ještě původnějšího, totiž chaosu (eventuelně věčné *hylé* apod.) Jakmile se ovšem myšlenka nicoty emancipovala z původních theologických kontextů a ponechala si důvěrnou spjatost se vznikáním, počínáním něčeho nového, co tu dosud nebylo, otevřela se cesta k chápání událostné povahy všeho jsoucího - a tedy k pochopení toho, že všechno nějak začíná, ale také nějak končí.

(Písek, 140423-1.)

<<<

>>>

Nic(ota) jako *arché*

Jestliže přijmeme za svou myšlenku, že všechno skutečné se děje, že svět je dění, a dále, že toto dění spočívá v událostech (pravých i nepravých), pak musíme dříve nebo později dospět k závěru, že každá událost musí nějak začít, proběhnout a posléze skončit. Pokud pravá událost (tj. pravé jsoucno) pojme či zahrne do svého průběhu ještě průběh jiných událostí/jsoucen, můžeme pochopitelně zjišťovat, že leccos z určité události této události předcházelo, podobně jako naopak leccos může ještě pokračovat ve svém běhu i poté, co ona dočasně je v sobě (v sebe) integrující událost již skončila. To však nám nesmí zastříti skutečnost, že každá pravá událost/pravé jsoucno musí jak svůj průběh, tak i eventuelní (ale nejčastěji se vyskytující) dočasnou (a někdy jen relativní) integraci jiných událostných dění sama vykonávat, a to od samého počátku, a až do samého (svého) konce. Ani začátek (počátek), ani konec jsoucna/události tím ovšem není relativizován ani oslaben, neboť vždycky musíme počítat s tím, že nějaké jeho (její) složky či součásti mohou mít svůj vlastní počátek ještě dříve než samo toto jsoucno/událost, stejně jako některé takové složky či součásti mohou přetrvávat ještě i potom, co samo jsoucno/událost již skončilo. Nic z toho, co nějaké události předcházelo, nemůže být považováno za „příčinu“ jejího skutečného počátku (leđaže by vůbec nešlo o svébytnou událost); takže každá skutečná událost/jsoucno počíná tím, že vzniká (stává se skutečností) z „ničeho“. A naprosto analogicky každá taková událost končí v „ničem“ resp. do „ničeho“, a to bez ohledu na to, že z ní ještě nějakou dobu „zůstávají“ nějaké „pozůstatky“, relikt, které do jejího průběhu byly nějak spolu-pojaty, vintegrovány, zapojeny, ale nyní toto zapojení bylo ukončeno, zrušeno (v některých případech mluvíme o tom, že ona proběhne a nyní končící událost/jsoucno se začala „rozkládat“). Tak dospíváme k pochopení, že vše, co yse děje, začíná (vzniká) z „ničeho“, a po té, co proběhne, zase do „ničeho“ zaniká, v „ničem“ končí. A tak si můžeme klást otázku: znamená tato okolnost, že to, co v ničem počíná a do ničeho opět končí,

je po celou dobu svého průběhu „ničím“? Každodenní zkušenost by nás ovšem usvědčovala z omylu: to, že události/jsoucna mohou na sebe reagovat, mohou na sebe navazovat a dokonce mohou vytvářet (spolu s jinými) jakási složitější, komplikovanější události/jsoucna, z nichž některá mohou být dokonce daleko trvalejší než ta původní, nižší, ale že i ta nejtrvalejší mohou zase vytvářet události/jsoucna ještě komplikovanější (komplexnější), byť méně trvalá – to vše svědčí jednoznačně pro to, že celý obrovský, složitě uspořádaný (i chaotický) svět všech skutečností není žádnou pouhou „nicotou“, i když svůj původ v „nicotě“ nepochybně má a i když vpsledu v nicotě jednou (asi) skončí.

(Písek, 140424-1.)

<<<

>>>

140427-a

Angličtina má někdy výhodu, spočívající v možnosti užití dvou nebo i několika termínů pro to, co v jiných jazycích (dokonce třeba i v češtině, jako v tomto případě) je označováno tímž slovem. Nedávno tu byl americký fyzik (Lawrence M. Krauss); v Olomouci se promítal jeho (a Dawkinsův) film, který nese název „Unbelievers“. V české verzi rozhovoru s ním se to překládalo jako „Nevěřící“, a jakákoli zmínka o konkrétním jazykovém problému tu chyběla. Angličtina dost důsledně rozlišuje mezi „belief“ a „faith“; „unbeliever“ nemusí totiž být „faithless“. Krauss v rozhovoru vyzýval: „Otevřete své mysli úžasnosti vesmíru a existence a nelpěte na pověřčivosti a víře v mýty.“ Sám jsem film neviděl, jen jsem si večer poslechl, co říkal Krauss sám v televizním rozhovoru (pochopitelně anglicky v pozadí se to nedalo sledovat, takže šlo opět o překlad). A tak s těmito výhradami, poukazujícími na problémy nejen jazykové, bych dodal něco za sebe. Pokud je „víra“ úzce spojována s pověřčivostí a s mýty (lépe s mytologizováním), nemám proti eventuelní kritice ani nejmenších námitek. Ale „otevřít mysl úžasnosti vesmíru a existence“, to by třeba Hume rozhodně nazýval „belief“; ostatně vždyť úžas (přesněji údiv) považovali už Platón i Aristotelés za počátek filosofie – a filosofie se bez nějaké „belief“ rozhodně neobejde (i když to pochopitelně neznamená: bez pověřčivosti a mýtů – *beliefs* totiž nemůžeme paušálně redukovat na pověry nebo mýty).

<<<

>>>

Objímající a „nepředmětno“

Při setkání s Jaspersem a jeho myšlením jsem si musel vyjasnit aspoň v hrubém prvním pokusu možný vztah mezi jeho myšlenkou „objímajícího“ (= des Umgreifenden) a tím, o čem já raději mluvím jako o „nepředmětnu“ (či nepředmětnosti). Termín pochopitelně není můj; převzal jsem jej od Patočky a dost jsem o tom četl už u Hegela (který užívá – nepřiliš přesně a zejména ne dost důsledně pojmově odlišeně – dvou termínů, totiž „ungegenständlich“ a „nichtgegenständlich“). Zvláštní ovšem je, že také Jaspers jen s kritickou distancí užívá termínu „gegenständlich“ a „das Gegenständliche“ (ale nenašel jsem, mám za to, snad nikde „nichtgegenständlich“ ani „ungegenständlich“). Dalo by se tedy prima vista říci, že Jaspers vyhlíží ono předmětně neuchopitelné (nebo přinejmenším nikoli dostatečně, plně uchopitelné) někde „kolem“ nás (i když nikoli předmětně kolem), zatímco onen důraz na niternost a nitro (ovšem nikoli

subjektivitu! – aspoň v mém chápání) se mu zdá poněkud problematický (asi právě proto, že se mu zdá být příliš spjat se subjektivitou). Dost by mne proto zajímalo, co inspirovalo Patočku a kterým směrem měl tehdy chuť se dát. (A ovšem proč se mu zdálo, že by to nikam nevedlo, že to není dost nosné apod.) A proč tuhle cestu opustil a nechtěl se k ní vrátit (i když občas některé jeho formulace nasvědčují tomu, že ji nikdy tak docela nepustil z mysli).

(Písek, 140504-1.)

<<<

>>>

Nepředmětnost a „Umgreifendes“

V druhé přednášce o „Rozumu a existenci“, nadepsané „Das Umgreifende“ (Vernunft und Existenz, 1935, v Holandsku) hned v druhém odstavci Jaspers píše: „Um in das, was wahr und wirklich sei, den reinsten Blick zu gewinnen, der sich durch keine Fesselung an ein Besonderes festhalten und durch keine bestimmte Atmosphäre trüben lassen möchte, muß der Mensch denkend in den weitesten Umfang des Möglichen zu dringen suchen.“ (6759, S. 35.) V této větě jsou jakoby soustředěny všechny obtíže až rozpory, které mi jsou zřejmé a přímo nápadné zejména proto, že jsem se právě je pokoušel nějak překonat svým pojetím „nepředmětnosti“. Nejprve se zmíním o tom, s čím souhlasím (resp. co jsem schopn si vyložit zcela pozitivně i v kontextu vlastního myšlení: to je důraz na poznávání toho, co je „pravé a skutečné“ (wahr und wirklich). Ne všechno, co je skutečné, je zároveň tím „pravým“; a na druhé straně nic „pravého“ nemá smysl ani váhu, není-li to „skutečné“. Ovšem tady je nutno hned něco velmi závažného dodat: míníme-li „skutečnost“ jako něco již uskutečněného („realizovaného“), pak nic takového nemůžeme právem považovat za plně „pravé“: mezi tím, co je nebo co bylo kdy uskutečněno, a tím vskutku „pravým“ je vždy rozdíl, distance a přímo napětí. A to nás vede k důležité otázce: jaká je vlastně skutečnost toho „plně pravého“, s kterým vždy musíme kriticky srovnávat vše, co bylo uskutečněno („realizováno)? A v čem je takové „pravost“ založena, resp. čím je nesena? A jak se k ní můžeme svou myslí vztahovat? Nebo se snad ona musí spíše vztahovat k nám? Možná měl Jaspers právě něco takového na mysli, když onu větu končil zvýrazněným poukazem na „nejširší rozsah možného“ (der weiteste Umfang des Möglichen). A tedy: platí tu ona tradiční, ale velmi problematická dichotomie toho, co je „pouze“ možné, na rozdíl od toho, co je vskutku skutečné? Jaký je rozdíl mezi pravými a nepravými možnostmi? Jaký vztah má k rozdílu mezi možnostmi skutečnými a neskutečnými?

(Písek, 140504-2.)

<<<

>>>

„Předmět“ a souvislosti

Učinit něco „předmětem“ svého zájmu, své pozornosti, svého rozboru nebo vůbec studia apod. znamená to něco vydělit ze skutečných jeho vztahů k blízkému i vzdálenému okolí (jakož i ze vztahů onoho okolí k němu samému, neboť nejčastěji jde o vztahy obousměrné). A přitom musíme ovšem počítat s „okolím“ nejen prostorově, ale také časově, tedy ve směru do minulosti i do budoucnosti. Toho si byli vědomi někteří významní myslitelé už v samotných počátcích řecké filosofie, a proto si našli také jedno z nejstarších pojmenování, jímž se pokusili důraz na

takové „okolnosti“ (či „okoličnatosti“) podtrhnout a upevnit, totiž sloveso *periechein* a odvozené podstatné jméno *to periechon*. To právě bylo zřejmě inspirací Karlu Jaspersovi, když razil německý termín „das Umgreifende“ a když pak dokonce pojmenoval zvláštní filosofickou disciplínu jako „periechontologii“. V tomto světě není zkrátka nic opravdu izolováno, ale všechno je vždy zapojeno do nejrozmanitějších (převážně obousměrných) vztahů. (Srovnej s Anaxagorou, zl. B8 ze Simplikia – př. Svoboda s. 94: „Nejsou od sebe odloučeny věci v jednom světě ani uťaty sekerou ...“.) A proto je třeba si s plnou vážností položit otázku, na co zapomínáme, když se na něco zaměřujeme jako na „předmět“, tedy jako na něco, co je tím, čím „jest“, jako by oné zapojenosti do nejrozmanitějších vztahů nebylo, a teprve jako takové je (údajně jako celé) vskutku „před námi“.

(Písek, 140514-1.)

<<<

>>>

Apeiron (neomezené)

Ve vzpomínce na presokratiky a jejich myšlení si musíme položit otázku: proč měl třeba Anaximandros za to, že „počátek“ je cosi „neomezeného“? Všechny oblohy a světy v nich vznikají podle něho z tohoto „počátku“ – tedy zřejmě myslel především na vesmírné rozměry (ostatně podobně jako Anaximenes měl za to, že „dech a vzduch objímá celý svět“, že „vzduch je bohem“, eventuelně že ze vzduchu jakožto „počátku“ vzniká „všechno, co jest, co bylo, co bude, bozi i božské věci“ a vše ostatní). Myšlenka „neomezeného“ a „neomezenosti“ tedy mířila navenek, do vnějšího světa, ale rozhodně za jeho „meze“, za jeho „hranice“. Snad jen s jedinou výjimkou, totiž Hérakleitem, všichni byli nakloněni takovou nijak neomezenou, neohrazenou skutečností „počátku“ vidět v tom největším, co v sebe zahrnuje, co do sebe pojímá, ale nejen obklopuje, ale přímo v sobě a do sebe „objímá“ vše, co naopak nějaké meze má, v tom „největším“, v tom všechno v sebe zahrnujícím. Snad jen Hérakleitos si položil otázku, zda to, co „vše“ dělá „jedním“ (a ovšem i z jednoho vše), co z pouhé nahodilé hromady dělá nejkrásnější „krásný svět“ (*kosmos*), totiž *Logos*, není spjat s „duší“: ani duše totiž nemá hranic, které by bylo lze najít (tak hluboký má *logos*!), a právě duše má *logos*, který sebe rozmnožuje. Ale přece jen nakonec i Hérakleitos mluví o tom, co nás „obklopuje“ a „objímá“ a co má „rozum a mysl“, tedy o jakémsi „božském rozumu“, který jen vdechujeme a tak se stáváme (také trochu) rozumnými a tím „příbuznými celku“. Chybí tu (ovšem, jak by ne) ten poslední krůček, vlastně dost velký krok, totiž objev (a zčásti i vynález), že nitro, niternost, do čeho podle Hérakleita může „vstupovat“ božský rozum a o čem staří Řekové neuvažovali jinak než jako o pouhé subjektivitě, mínění, zdání, by mohlo mít samo také svou neohrazenost, svou neomezenost, a nikoli přesto, nýbrž právě proto by mohlo být zdrojem, původcem, „počátkem“ všeho, co nějaké hranice či meze má. Mluví-li tedy např. Jaspers o „objímajícím“ (v rozmanitých způsobech, „in verschiedenen Weisen des Umgreifenden“) stále ještě v navázání na ono starořecké „*peri*“, tedy kolem a tudíž „vně“ jako o „horizontu“, pak nezbyvá už nic než v této věci a na tomto „místě“ celé problematiky vzít i v tomto ohledu vážně onu geniální myšlenku Leibnizovu, že daleko, ba nesmírně důležitější je nitro a niternost monády než její vnějšek, a onu převratnou myšlenku, která vlastně byla jen důsledkem Leibnizova vynálezu, že „subjekt“ je třeba chápat jako „non-objekt“, „ne-předmět“, který má svůj původ, svůj „počátek“ v hlubině nepředemětnosti (niternosti), jíž je také (a mnohem spíš) cizí každá hranice a mez.

(Písek, 140514-2.)

<<<

>>>

Předmět (učinit předmětem)

Běžný význam rčení „učinit (si) něco předmětem“ má pouze říci, že je něco tematizováno, tj. učiněno tématem; ale tento běžný význam je nejčastěji chybně spojován s tím, že ono tematizované chápeme jednoznačně jako „předmět“ ještě v jiném smyslu, totiž že je stavíme „před sebe“ a tím vně či mimo sebe – a navíc ještě že s jakousi nekontrolovanou samozřejmostí předpokládáme, že k tomuto tematizovanému máme zvnějšku, tedy odjinud (konkrétně od „sebe“) přístup. Tak ovšem dochází k tomu, že „učinit (si) něco předmětem“ neznamená jen to tematizovat, tj. prostě se na to zaměřit a soustředit, ale něco s tím tematizovaným učinit, totiž „předmět“ z toho teprve jako udělat, zkrátka to „zpředmětnit“. Zvláštním problémem je tento druhý případ, když takto „zpředmětnujeme“ něco, co buď vůbec nemůže „stát před námi“ (ani „ležet před námi“), nebo když na pouhý předmět redukuje něco, co sice předmětnou stránku vskutku má, ale co má také stránku nepředmětnou, která tím je zapomenuta, znehodnocena nebo vysloveně popřena. Odtud je zřejmé, jakým problémem je tematizace skutečností, které vůbec nemají předmětnou stránku, ale i skutečností, které vedle stránky předmětné mají také stránku nepředmětnou, kterou však také někdy musíme tematizovat (nebo alespoň spolu-tematizovat).

(Písek, 140517-1.)

<<<

>>>

Ne-předmět „ryzí“

Jako příklady „ne-předmětů“ lze uvést především „subjekt“ (pochopitelně v onom novém smyslu, jak byl tematizován zejména po Kierkegaardovi (a po Nietzsche) v novodobé německé romantické filosofii; subjekt totiž můžeme označit jako charakteristický non-objekt, tedy ne-předmět. Ovšem každý skutečný subjekt je skutečným subjektem jen potud, pokud se aktivně uskutečňuje (což zajisté nemůže bez spoluúčasti jiných subjektů), a to znamená: pokud se zvnějškuje, zpředmětnuje. Odtud je zřejmé, že žádný skutečný (uskutečněný) subjekt není a nemůže být chápán jako „ryzí“ ne-předmět, jako skutečnost „ryze“ nepředmětná. Jiným charakteristickým příkladem ne-předmětnosti je „svět“ jako celek, neboť ten už nemůže být pochopen jako „něco v něčem“ ani jako „něco před něčím“, tedy jako něco přístupného zvnějšku. Tady však jde o jiný problém: nevíme, zda je „svět“ skutečným celkem, tj. zda je opravdu sjednocen zevnitř (ze svého nitra, tedy svou niterností).

(Písek, 140517-3.)

<<<

>>>

„Realita“ - jedinečnost

Patočka se zmiňuje (Péče o duši III, 601) o „specifiku těchto duchovních oborů“, jež je „většinou pochopeno jako něco obecného a v tomto smyslu ne-reálného

(realita je vždy jedinečná)". Nechme v tuto chvíli stranou ono zmíněné, ale pro nás problematické omezení na „duchovní obory“; je přece zřejmé, že jedinečná je každá „realita“, nejen „realita duchovní“; nejde jen o specifikum duchovních oborů (resp. oborů „duchovního světa“, jak čteme v titulu textu, spjatého s problematikou „negativního platonismu“). Nejde nám teď o kritiku Patočkovy (a vůbec fenomenologické) mylné domněnky, že „idealía“ „mají sama i o sobě, v sobě obecnou povahu“ (na rozdíl od toho, jak „v přírodních realitách pouze *my* vidíme obecniny, zákonitosti atd.“ – dtto), ale o poukaz k nezbytnosti odlišovat pravou jedinečnost od „jedinečnosti“ nepravé, falešné, „pseudo-jedinečnosti“. Předem ovšem musíme upřesnit, že tzv. „realita“ nesmí být chápána redukcionisticky jako „věcovost“, nýbrž spíše jako „opravdová skutečnost“ (tedy ve smyslu nikoli pouhé „virtuality“). A právě tu nesmíme ztotožňovat ani s „předmětovostí“ (snad tak bychom mohli přeložit Jaspersův termín „Objektsein“), ale ani s tím, čemu Jaspers říká „Ansichsein“, a ovšem, už vůbec ne s tím, čemu říká „Fürsichsein“. Každá opravdová skutečnost je víc než tím, čím je „pro sebe“, a je také něčím víc (a něčím jiným), než čím je „jako objekt“ (tj. čím je pro jiné). A posléze samo pojetí onoho „an sich“ je vadné a vede k mnohým omylům, neboť nic skutečného není opravdu „o sobě“, neboť vše je vždy také tím, čím je pro jiné (pro jiné jsoucna). Aby se cokoli mohlo stát skutečností, musí vejít v kontakt s určitým prostředím, eventuelně bližším i vzdálenějším okolím, a tím ergo se svým „osvětím“. Pokud něco do takového kontaktu (obousměrného) nevstoupí, zůstává nutně na úrovni nejnižšího řádu a navíc zůstává pouze virtuální skutečností. Teprve když naváže kontakty „navenek“ (což má pochopitelně své závažné předpoklady), může se stát tím, čemu lze říkat „opravdová skutečnost“ – a jako takové nemůže být nikdy redukováno na cokoli, co je jen „samo o sobě“, tedy v izolovanosti od čehokoli jiného. A právě jen v této aktivní vztaženosti (přesněji: v tomto aktivním vztahování) se může „uskutečňovat“ tj. *stávat se* opravdovou skutečností (což zahrnuje také něco z onoho „zvnějšňování“ či „zpředmětňování“). A součástí a snad přímo základem tohoto sebe-uskutečňování je sebe-zařazenost (resp. sebe-zařazování) do svého časového i prostorového situačního kontextu, tj. právě ona „realizace“ vlastní jedinečnosti: žádná skutečnost není prostě zaměnitelná za jinou, protože dvě „stejně“ (= totožné) skutečnosti nemohou být v témž čase na témž místě svého „ob-světí“.

(Písek, 140518-1.)

<<<

>>>

Bytí a „jestota“ (≠ jsoucnost) / Jsoucnost x jestota / Jestota x jsoucnost (≠ jsoucnost)

Vše, k čemu se můžeme (jakožto lidé svou myslí, ale to je jen speciální případ – obecně tedy nejen myslí, nýbrž svou reaktivitou) vztáhnout jako k něčemu více méně určitému, jsou buď pravá jsoucna nebo skupiny (eventuálně společenství) pravých jsoucna. O všech jsoucnech vůbec můžeme říci, že v nějakém smyslu „jsou“, rozumí se, že „jsou jsoucí“, a můžeme tím myslet buď některou z jejich momentálních (aktuálních) jsoucností, anebo celek všech jejich jsoucností (z nichž některé už proběhly a staly se už minulostí, přesně: jejich bylostí, zatímco k jiným ještě nedošlo, takže náleží ještě jejich budoucnosti, přesně: budosti), o kterém pak mluvíme jako o jejich bytí. Pravá jsoucna jsou vnitřně (či zevnitř) integrované události; bytí takových událostí je časově koextenzivní s jejich „životem“, tj. s dobou jejich trvání od počátku až po konec. Jednotlivé jsoucnosti jsou spolu po vnější stránce spjaty relativně pevným pořadím (pořádkem), ale po vnitřní

stránce jsou sjednoceny v celek pravého jsoucná; pokud však odhlížíme od tohoto jejich niterně (resp. ne-předmětně) založeného sjednocení a soustředíme se pouze na jejich vnější (předmětnou) stránku, můžeme mluvit o „jistotách“ (tj. okamžitých „vzezření“ onoho jsoucího). Pro náležité rozlišení pravých jsoucn od pouhých „hromad“ (agregací) je však zásadně důležité mít k dispozici způsob „vnímání“ (či spíše vnímavosti, citlivosti, vlastně způsobu reagování a komunikace s něčím „druhým“ jako celkem, který má své „nitro“, svou vnitřně sjednocenou nepředmětnou stránku). O této vnitřní stránce každého pravého jsoucího můžeme nepochybně právem říci, že „jest“, tj. že je „jsoucí“, ale musí nám být jasné, že nejde o jsoucnost momentální (tj. o tu či onu aktuální jsoucnost pravého jsoucná), ale na druhé straně ji musíme také odlišit od jeho „bytí“, které nesmíme redukovat na nepředmětnou stránku onoho „jsoucího“ (neboť býtí je vždy býtím pravého jsoucná jakožto celku, tedy integrity jeho vnitřní i vnější stránky). Přímý přístup zvnějška k vnitřní stránce pravého jsoucná je z principu nemožný (leďa v jakési analogii, ovšem upravené a opravené analogii, každé leibnizovské monády s kteroukoli jinou přes Monádu monád).

(Písek, 140518-2.)

<<<

>>>

Vědomí (Bewußtsein)

Jaspers uvádí jako specifickou charakteristiku vědomí to, že je schopno se obrátit k sobě samému („Das Bewußtsein wendet sich auf sich selbst. Es ist nicht bloß in Richtung auf Gegenstände, sondern in Rückbiegung, es reflektiert auf sich; d.h. es ist nicht nur Bewußtsein, sondern auch Selbstbewußtsein. Die Reflexion des Bewußtseins auf sich ist etwas ebenso Selbstverständliches und Wunderbares wie die Intentionalität.“ 3337, S. 7.) To je ovšem jen částečná pravda, neboť to zahrnuje naprosto nedoložený a mylný předpoklad, že jistý obdobný „obrat k sobě“ neexistuje nebo je dokonce vyloučen na nižších úrovních, kde se o vědomí nedá ještě mluvit. Je pouze otázkou volby, budeme-li termínu „reflexe“ užívat výhradně pro obrat vědomí k sobě, nebo budeme-li při tom myslet i na obrat dějící se, ale aktivní události k sobě: každá událost je (musí být) aktivní nejen v tom, že vykonává své „bytí“, ale také v tom, že se aktivně vztahuje k jiným událostem a s výsledky tohoto vztažení navenek se opět vrací k sobě, aby upravila a opravila svůj další průběh, tj. na to, jak bude nadále své býtí vykonávat. Setkání dějící se události s jinými dějícími se událostmi nelze zjednodušeně chápat jako pouhé „působení“ navenek, ale je třeba mu rozumět jako vzájemnou komunikaci, vzájemné reagování událostí na sebe. Ovšem vyvozovat z toho, že i události nejnižších úrovní jsou vybaveny jakýmsi „proto-vědomím“, by bylo poněkud zkratové. Vědomí a myšlení je druhem (typem) reaktibility, ale reaktibilita na nižších úrovních se obejde bez „uvědomění“. – To platí nepochybně také o „paměti“, která nemůže být omezována na paměť vědomou či uvědoměnou. Každá, i ta nejnižší (nejjednodušší) událost si ve svém průběhu musí „pamatovat“ svůj dosavadní průběh, a to zejména tam, kde v důsledku oboustranně aktivního setkání s jinou událostí (jinými událostmi) původní rozvrh tohoto průběhu mění (upravuje nebo opravuje). A taková paměť samozřejmě předpokládá schopnost se k sobě vrátit, tj. vrátit se k něčemu, co sice bylo, ale už není, a z čeho zůstaly jen „stopy“ v oné „paměti“.

(Písek, 140518-3.)

<<<

>>>

„Objímající“, ale „zevnitř“

Novinka oproti Jaspersovi: jsme „obklopováni“ a „objímáni“ nejen zvenčí, tj. přes okolí, přes vnější svět a jeho prostřednictvím, nýbrž také – a dokonce zejména – zevnitř, neboť cesta „dovnitř“ nekončí u „já“, nýbrž jde dál, do stále větší hlubiny niternosti, tj. do „světa“ (či snad lépe „říše“) niternosti, směrem k ryzí niternosti, ryzí nepředmětnosti (k níž ovšem nelze proniknout, je „nedosažitelná“ a „neuchopitelná“). Toto „objetí“ zevnitř je dokonce primárnější a důležitější, protože je v jistém smyslu „přímé“, kdežto „objetí“ přes okolí, osvětí, vůbec svět je eo ipso vlastně prostředně (zprostředkovávané přes jiné subjekty) a tedy druhotné. („Subjekt“ není žádný „bod“, ani nemůže být jako „bod“ zjednodušeně chápán – jako třeba v geometrii je „těžiště“ nějakého útvaru chápáno jako „bod“ – ale je „sám sebou“ jak ve vztahu k vnějšímu světu, tak ve vztahu k říši niterného, do níž ovšem náleží neméně než do světa předmětných skutečností.)

(Písek, 140519-1.)

<<<

>>>

Polemika ve filosofii / Distance a polemika ve filosofii

Filosofie musí být vždy kritická; pokud dost kritická není, přestává touž měrou být skutečnou (pravou) filosofií. Kritičnost vyžaduje ovšem určitou distanci od toho, co je kritizováno (či kriticky posuzováno); distance sama však nestačí, musí jít o zvláštní typ distance, který využívá odstup k lepšímu „vidění“ a „posouzení“ toho, co je kritizováno, tedy eo ipso k lepšímu chápání kritizovaného. Obvykle jde o kritický přístup a odstup od jiného myslitele, eventuálně od některé z jeho myšlenek. Odstup (a kritika), kterému chybí správné porozumění pro jiného (a tedy odlišného, v něčem se lišícího) myslitele, je vlastně plácnutím do vody. Přístup k jinému mysliteli musí být přece přístupem k němu, jaký vskutku je, musí to být přístup k jeho myšlenkám, jaké vskutku jsou – a to není možné bez jistého porozumění a pochopení. A toto porozumění a pochopení na druhé straně nesmí znamenat žádné ztotožnění s ním (s nimi), ani připodobnění, zejména pak ne přijetí jejich předpokladů anebo důsledků; nezbytná distance však nesmí být založena na misinterpretaci jiného myslitele nebo jeho myšlenek.

(Písek, 140520-1.)

<<<

>>>

Ne-předmět (-nost) (≠ bezpředmětnost)

To, že se každé myšlení (každá myšlenka) musí k něčemu intencionálně (tedy svým mínícím aktem) vztahovat, ještě nemusí znamenat, že se k tomu „míněnému“ nutně vztahuje, jako by to byl opravdu jen „předmět“. Jinak řečeno, každé myšlení (každá myšlenka) se může intencionálně vztahovat také k něčemu, co není „před-mětem“ v ontickém smyslu, tedy i k nějakému „ne-předmětu“. A protože „mít předmět“, „vztahovat se k předmětu“, „mínit předmět“ může znamenat dvojí, totiž nejen mínit nějaký předmět, nýbrž navíc mínit jej jako „před-měť“ v ontickém smyslu, může jen zdánlivě vypadat jako

logický nesmysl, řekneme-li, že je zásadně možné, abychom učinili předmětem svého mínění také nějaký ne-předmět. A může to být nikoli pochopeno jako chyba nebo omyl mínícího, který jen omylem činí intencionálním předmětem nějaký ne-předmět, nýbrž jako naprosto legitimní charakteristika myšlenkového zaměření na něco, co buď vůbec předmětný charakter nemá, anebo co sice předmětnou stránku má, ale na pouhou předmětnost se neredukuje (resp. není dovoleno je na pouhou předmětnost redukovat). A proto také, půjdeme-li obráceně od míněného, abychom posuzovali mínícího a sám jeho akt mínění (tj. intencionální zaměřenost tohoto aktu), na takový ne-předmět se lze myšlenkově zaměřit (a tak jej učinit intencionálním předmětem), aniž bychom jej nutně museli mylně chápat jako pouhý před-mět v ontickém smyslu. (A podobně tomu je i tam, kde jde o tematizaci nějaké skutečnosti, která sice předmětnou stránku má, ale nemůže a nesmí na ni být redukována.) Po mém soudu právě v této věci dělá Jaspers (a také jeho vykladači) tu chybu, že mají za to, že se každý akt myšlení už jen proto, že musí být zaměřen k něčemu, čím sám není a co v sobě neobsahuje, musí prokázat jako neschopný „mínit“ něco nepředmětného jinak než jen symbolicky resp. pomocí „šifer“. Nejasnost této věci pak umožní nejen vtipálkům, ale třeba i seriózním vykladačům (interpretům) a překladatelům Jaspersovy filosofie překládat německé „Gegenständlichkeit“ do angličtiny jako „Objektivität“, „vergegenständlichen“ jako „objectify“, „Vergegenständlichung“ jako „Objectification“, anebo Gegenstandslosigkeit jako „objectlessness“. (V češtině pochopitelně každý porozumí, jaký je rozdíl mezi myšlením ne-předmětným a bez-předmětným.)

(Písek, 140522-1.)

<<<

>>>

„Teorie všeho“

Od jisté doby se někteří teoretičtí fyzikové vracejí k termínu „teorie všeho“, a mají na mysli něco docela jiného, totiž jakési teoretické (matematické) sjednocení matematického popisu dějů vesmírných a dějů na kvantové úrovni (což je sice úkol obrovitý, ale onomu „všemu“ neméně obrovsky vzdálený). Prvním předsudkem, který je tak obecenstvu sugerován, je údajná „matematicčnost“ jak dějů vesmírných tak kvantových; jde o naprosto přehnané přecenění matematiky a matematických způsobů popisu skutečnosti. Skutečnost přece může být matematickými formulami a výpočty popsitelná a uchopitelná jen zčásti; chce-li se někdo (a takových fyziků a astrofyziků a chemiků atd. je jistě spousta) experimentálně pokusit popsat skutečnost (tzv. realitu) výhradně matematicky, nebudeme mu v tom jistě bránit – jen nám nesmí tvrdit, že to, co takto omezenými prostředky popsat nelze, eo ipso neexistuje, tj. není skutečné, není „reálné“. To by byl nepřípustný redukcionismus. Všechno se zdá prokazovat, že čím se víc některá věda soustřeďuje a omezuje na matematické prostředky pro svá zkoumání, tím víc se vzdaluje opravdové skutečnosti, „realitě“. Ale zůstaňme u jediného bodu: matematika principiálně stojí a padá s kvantifikacemi (jinak se omezuje na symbolickou logiku); kvantifikovat lze ovšem pouze to, co má „předmětný“ charakter, tj. k čemu lze přistoupit jako k něčemu, co „leží“ nebo „stojí“ před námi a tak dovoluje, abychom to změřili (kvantifikovali). Nechceme-li tedy v pokusu o teorii „všeho“ hned na počátku na něco fatálně zapomenout, je to ne-předmětnost, nepředmětná stránka všech skutečných „jsoucen“, tedy „pravých skutečností“. A tady je možno to ukazovat (demonstrovat dokonce i těm, kteří odmítají „niternost“ a „nepředmětnost“ jakožto niternou zásadně.

(Nezáleží jen na počtu, na číslech samých, ale vždycky také a většinou především na kontextu: nejde jen o to, kolik kuliček je v jamce, ale o jejich seřazení, o to, kdo jimi házel a komu patří, jaká jsou pravidla hry, atd. atp.) A to je jen jednoduchý příklad toho, jak je pro popis skutečnosti důležité to, co si bezpodmínečně vyžaduje intervenci reaktibility na vysoké úrovni (jakou předpokládáme u hrajících si dětí). A co reaktibilita na nižších až nejnižších úrovních? A co zbude z reaktibility v jejím „celku“, když ji jen nějak změříme?

(Písek, 140522-3.)

<<<

>>>

Subjekt - objekt (rozštěpení -Spaltung)

Karl Jaspers (a mnozí další) hovoří o tzv. Subjekt-Objekt-Spaltung; vychází přitom z toho, že na základní (starou) filosofickou otázku, co to je „bytí“, nelze jednoznačně odpovědět, protože filosofie tradičně vychází z chápání bytí jako něčeho, „co vůči mně stojí jako předmět, na nějž jsem jako na míněný, vůči mně stojící objekt zaměřen“. To je ovšem chyba, i když si toho nejsme dost vědomi: „to, co myslíme, o čem mluvíme, je vždy něco jiného než my, je tím, na co jsme my, subjekt, zaměřeni jako na něco proti nám stojícího, jako na objekt“ (oba citáty ex: 7526, Úvod do filosofie, Praha 1996, str. 22-23). A táže se: „Jaký je smysl tohoto v každém okamžiku existujícího tajemství rozštěpení na subjekt a objekt? Zřejmě ten, že bytí jako celek nemůže být ani objekt, ani subjekt, nýbrž musí být „objímající“, které se v tomto rozštěpení vyjevuje.“ (dtto, str. 23). – Mám základní námitku: proč se vztah mezi subjektem a objektem má chápat jako nějaké „rozštěpení“? Jaspers podtrhuje, že „Bytí vůbec nemůže být zřejmě předmětem (objektem).“ Ale můžeme snad „bytí“ chápat jako subjekt? Jistě ani to není možné. Znamenalo by to tedy, že „bytí vůbec“ nelze chápat ani jako subjekt, ani jako objekt, nýbrž právě jako „to objímající“ (das Umgreifende). Může však takové „objímající“ vůbec něco objímat ještě před oním údajným rozštěpením? Vždyť by nemělo vůbec nic, co by objímat mohlo! Proto také nemůžeme „objímající“ chápat jako něco původního, počátečního, prvotního a základního (jak má Jaspers za to). A to nutně znamená, že je vysoce problematické o tom, že v tom „objímajícím“ může dojít k nějakému „rozštěpení“ (a je vůbec otázka, zda má Jaspers vůbec na mysli ono rozštěpení jako děj, proces, událostný pohyb – proč vůbec považuje za samozřejmé, že ono objímající je celkem, když není a nemůže být jsoucnem?). Sám si kladu vždy znovu otázku, jaký má vlastně smysl mluvit o „bytí vůbec“, tj. o „bytí“, které by nebylo bytím určitého jsoucího, tj. konkrétního (event. konkrétního) jsoucná. Ostatně už to, že běžně mluvíme o jednotlivých jsoucnech jako o „konkrétních“, napovídá, že jde spíš o srůstání či srůst subjektů (vnitřní, niterné) stránek jsoucná se stránkou objektů (vnější, předmětné). Už od Hegela (přinejmenším) můžeme mít na mysli dvě stránky, mezi nimiž jsou možné přechody (na rozdíl o Leibnizových monád, které nemají oken, a už vůbec ne dveří).

(Písek, 140523-1.)

<<<

>>>

Nepředmět(nost) není skrytost

Nepředmětlost není skrytost; když totiž řekneme, že něco je skryto, znamená to, že to tam je, jenom to není zjevné. Nepředmětlost je něco jiného; především jde o to, že to „tam“ (a ani nikde jinde) vlastně „není“, že to není „jsoucí“, že to je „ne-jsoucí“, tj. že to nemá takovou podobu, jako něco, co má své nitro i svůj vnějšek. Je to jenom to niterné. Ale to vůbec neznamená, že to je neurčité; je to určité, ale je to „dourčováno“ (tedy: do-uskutečňováno, realizováno) aktivitou subjektů. (původně poznámka – 11.7.11, Písek, ze záznamu mgf.). V tom smyslu to také nemá charakter „tajemství“ nebo třeba jen „záhady“. Zdá se mi proto, že Patočkou tak zdůrazňovaná údajná otázka už prvních filosofů, jak vůbec jsoucí vzchází do zjevnosti, vlastně není legitimně filosofická, protože se vlastně soustřeďuje jen na lidské vědomí. Vědomí však není žádná tabula rasa, na kterou by se (přes naše vjemy resp. vnímání) dostávaly jednotlivé skutečnosti jako oddělené či vydělené věci, předměty. Není to tak, že skutečnosti k nám přicházejí, že vstupují do našeho vědomí, že se nám ukazují či vyjevují, ale jsme to my, kteří se musíme vždy znovu pokoušet ten chaotický materiál, kterého se našemu vnímání a vědomí dostává, natolik uspořádat a ztvárnit, aby to dávalo nějaký „smysl“ (tj. aby to bylo nějak pochopitelné, myšlenkově uchopitelné, zařaditelné do souvislostí atd.) Ovšem tak se to má nejen se skutečnostmi nepředmětlnými, nýbrž i s těmi předmětlnými (přesněji: s těmi, co mají svou předmětlnou i nepředmětlnou stránku, eventuelně co mají tu nepředmětlnou stránku nesjednocenou zevnitř, takže to jsou pouhé agregáty, pouhé hromady).

(Písek, 140524-1.)

<<<

>>>

Individuace a „objímající“

Jaspers neřeší problém individuace: jak se může „vydělit“ a osamostatnit něco konkrétního (konkrescentního) z onoho údajně původního „objímajícího“? A jak si při tomto vydělení může „ponechat“ kousek onoho „objímajícího“, takže se stává (může stávat) relativně samostatným „celkem“, tj. jsoucnem, které kromě své vnější stránky má i svou stránku vnitřní? Tak se především jen opakuje odedávna neřešený problém, jak se může z původní arché vynořovat – a tak „vznikat“ – cokoli, co časem opět „zaniká“ tím, že se opět vrací do téže arché, z níž se vynořilo (Anaximandros)? A pak tu je ona další otázka: jak se může takové konkrétní jsoucno vydělit z původního „objímajícího“, ale zároveň v něm jakoby zůstat, neboť „objímající“ je nutně nadále objímá? Jaká je vlastně rozdíl mezi tím, jak „objímající“ objímá něco ještě nevzniklého, a tím, jak je objímá poté, co už vzniklo a tak se z původního „objímání“ vydělilo?

(Písek, 140525-1.)

<<<

>>>

Rozštěpení (Spaltung)

Jaspers (v Úvodu do filosofie, s. 23 a kolem) mluví o dvojím rozštěpení: jednak a) jde o rozštěpení na subjekt a objekt, a toto rozštěpení má za „základní stav našeho myslícího bytí“, a vidí v tom „v každém okamžiku existující tajemství“, přičemž smysl tohoto tajemství je „zřejmě ten, že bytí jakožto celek nemůže být ani objekt, ani subjekt“. Ale hned potom upozorňuje, že „každé myšlení s sebou nese ještě další rozštěpení“, totiž že „každý předmět, je-li zřetelně myšlen, je jakožto

určitý předmět vždy ve vztahu k jiným předmětům“, neboť „určitost znamená odlišení jednoho předmětu od druhého“. Ale jakými prostředky se takový určitý (konkrétní či lépe konkrescentní) „předmět“ odlišit od jiných? – A když už mluvíme o odlišování, není stejným (a možná i větším) problémem spíše neodlišování resp. připodobňování, „přistěňování“? Není legitimnější předpokládat odlišnosti a tázat se po tom, jak dochází k „připodoňování“ či „přistěňování“, tedy „adaequaci“? Když Jaspers užívá termín „Spaltung“, jako by sugeroval, že původnější je celek, celostnost, integrita. Ale jaké pro to má důvody?

(Písek, 140525-2.)

<<<

>>>

Rozštěpení (Spaltung) a celek

Mám dojem, že Jaspers mluví o „objímajícím“ (určitého typu) všude tam, kde bych já mluvil o „pravém jsoucnu“, nejen tedy tam, kde jde o překročení (transcendenci) nějakého (nebo každého) horizontu. To však znamená, že v jistém smyslu „to objímající“ konkrétního (konkrescentního) „jsoucna“ je aktivně účastno na onom, druhém „rozštěpení“, totiž rozštěpení (či od-štěpení) každého jednotlivého (pravého) jsoucna od jiných takových jsoucn. (Ovšem já už to myslím nikoli jenom jako záležitost pouhého myšlení, to je ten rozdíl.) Jde o to, že každé pravé jsoucno je také celkem, a že tedy musí tuto svou celkovost mít na něčem založenu, možná přesněji: mít ji něčím založenu (a nadále garantovánu). O „rozštěpení“ (nebo „odštěpení“) můžeme ovšem mluvit jen tam, kde můžeme právem předpokládat nějakou celistvost, nějakou sjednocenost; ale naopak o sjednocování, integrování můžeme zase právem mluvit (a uvažovat) jen tam, kde je co sjednocovat – a toto sjednocované samo musí mít nějakou svou integritu, svou původnější jednotu. A v tom nám myšlenka „objímajícího“ asi moc nepomůže; objímat může jen něco, co má svou jednotu v sobě (a ovšem nemusí to být nutně jednota „původní“, ale třeba ano).

(Písek, 140525-3.)

<<<

>>>

Nepředmět(nost) a její tématizace

Jaspers má za to, že „objímající“ nemůžeme pojmově „uchopit“ jako jeden celek, jako „jedno“, ale jen v jeho „mnohých způsobech“ (srvn. hlavně 3333, S. 126 a kolem). Pro mne je ovšem otázkou, zda to lze chápat na základě předpokladu, že jiné než zpředměťující myšlení nemůže být pojmové (protože pojmovost je neoddelitelně spjata se zpředměťováním), anebo zda by to mělo platit v tom smyslu, že „pro nás“ není zásadně tématizace „objímajícího“ možná (tedy ani tehdy, kdyby se ukázala nějaká možnost nezpředměťující pojmovosti). Možná, že právě jen tady musíme vidět zdroj onoho Jaspersova přesvědčení, že nezbyvají leč „šifry“ (tou „šifrou“ je v daném případě prý jen označení „das Umgreifende alles Umgreifenden“). Možná také, že také proto Jaspers mluví jakýmsi zpochybnujícím způsobem „vom untilgbaren Willen zum Einen“ nebo dokonce o „Traum des Einen“ (dtto). Ale vskutku: jak se to doopravdy má s oblastí „nepředmětného“? Sám jsem si původně myslel, že náprava tradičního pojmového myšlení, které je nepochybně zatíženo zpředměťováním, je přece jenom možná, a to asi tak, jako pojmové myšlení se naučilo cíleně a metodicky

pracovat s předmětnými intencemi a konotacemi, nyní půjde o to se podobně cíleně a metodicky naučit pracovat s intencemi a konotacemi nepředmětnými. (Mé představy jsou dost patrné z onoho známého případu muže, který se při odchodu z domu táže své ženy, kolik stupňů je na teploměru. A jeho žena mu jen doporučí, aby si ten kabát vzal.) Dnes je mi však zřejmé, že o žádnou jednoduchou analogii tu asi nepůjde. Právě naopak: tady je nutno ještě vykonat mnoho výzkumné práce. Přesto jsem nadále hluboce přesvědčen (zřejmě na rozdíl od Jasperse), že nepředmětné skutečnosti tematizovat lze, i když to můžeme jen schematicky naznačit při tom, jak předmětné budeme vyprávět o něčem jiném (ovšemže nikoli o čemkoli jiném).

(Písek, 140527-2.)

<<<

>>>

140529-a

Proč nemůžeme ve filosofii začínat od vnímání (a od vjemů, počitků apod.)? Protože dnes už víme, že naše smyslové orgány jsou odkázány na jednotlivé malé (dost nepatrné) „popudy“ z vnějšího světa (z okolí), jako jsou energetická kvanta (světelná kvanta nebo zvukové vlny) či chemické ionty (pro chuť a čich) apod. A jsou to teprve naše orgány, které to vše zpracovávají na výsledné „informace“, které se v nějaké formě dostávají do našeho mozku a které si za pomoci a zejména díky významné aktivní intervenci rozumu (našeho porozumění a chápání) uvědomujeme jako skutečnosti (především a na prvním místě předmětné nebo aspoň z jejich předmětné stránky). To znamená, že když se nám svět jeví jako plný věcí, předmětů, předmětných skutečností, je to vždy zároveň náš výtvar (i když nejen náš výtvar!). A tak velice záleží na tom, dovedeme-li správně rozpoznat, zda určitá skutečnost je pouhou hromadou, byť různými způsoby upravenou a zorganizovanou (eventuelně „socializovanou“ do komunity resp. biotopu apod.), anebo celkem (být různé úrovně sjednocenosti). A tím se dostáváme hned k dalším problémům.

<<<

>>>

140529-b

Tam, kde jde o pouhou hromadu (pouhý agregát), můžeme mluvit o „věci“ či „předmětu“ pouze v tom smyslu, že jsme to jen my, kdo rozhoduje o tom, co k té hromadě náleží a co nikoli. Tam, kde jde o pouhou hromadu, ale o jisté společenství (komunitu) jsoucna, nelze už zcela zanedbávat vnitřní stránku a tak rovněž sjednocenost agregovaných jsoucna (pokud jde o pravá jsoucna), která na sebe tím či oním způsobem nejen okamžitě (nebo nějaký čas) reagují, nýbrž je třeba vzít vážně, že jde o jisté formy „spolubytí“, eventuelně (u živých bytostí) „spolužití“. – Problémem ovšem zůstává, zda kupř. vzájemná gravitace nebo vzájemné elektromagnetické přitahování nebo odpuzování může či nemůže být považováno za jistou velmi nízkou formu nejen ko-výskytu, ale dokonce ko-aktivity resp. vzájemné reaktivity (ko-reaktivity). Je totiž možné, že dokonalá agregace v jednom univerzu vůbec neexistuje a není možná.

<<<

>>>

140529-c

Tak, jako musíme rozlišovat různé formy a různé úrovně reaktivity, musíme rozlišovat různé formy a různé úrovně sjednocenosti (integrovanosti). Proto je ono zmíněné rozlišování mezi hromadami a celky vlastně záležitostí spíše praktického užití než věci principiální.

Pozor: celý svět (univerzum) by mohl být považován za celek velmi nízké úrovně; ale ono stále rychlejší zvětšování (nafukování, pokračující „inflace“) by mohlo mít své meze v utváření „horizontu“ událostí, na které je možno ještě jakkoli primitivně reagovat. To je třeba uvážit a vlastně spíš promyslet.

<<<

>>>

Existence podle Patočky

Patočka užívá následujících formulací v úzké souvislosti s výkladem pojetí u Hegela a Kierkegaarda, ale nezůstává jen u jejich interpretace, nýbrž naznačuje dost zřetelně svůj myšlenkový záměr: existence je pohyb („bytosť zůstává v nekonečném pohybu existence“, vyvolaný „nekonečnou tíhou ideje“, která „nikde nepřestává“. „Bezprostřednost“ tak nikdy není a nemůže být „celkem“ („celek se nikdy nekryje definitivně se zjevující se bezprostředností“). Zdrojem tohoto pohybu je vztah, „poměr“ „k základu či smyslu existence“ – a Patočka neříká sice, jde-li hlavně o vztah existence k onomu „základu“, anebo naopak o vztah onoho základu k existenci. Ale protože existence sama je pohyb, nelze to dost dobře interpretovat tak, že se tento pohyb základně (původně) vztahuje k onomu „základu“ či „smyslu“, neboť i tento vztah (přesně toto vztahování) je nutno chápat jako aktivní pohyb – a kde bychom pak mohli hledat jeho zdroj? Takže zbývá pouze jedna možnost výkladu: původcem, zdrojem existence jakožto pohybu je onen „základ či smysl existence“, nikoli sama existence (jakožto pohyb). A tímto „základem či smyslem“ je zřejmě idea resp. její „tíha“. A celé toto pojetí je vlastně postaveno jako odchylka či vylepšení jak proti Hegelovi, tak proti Kierkegaardovi. Proti Kierkegaardovi především v tom, že existence v jeho pojetí „nikdy nevystupuje ze sféry reflexe“, takže je spíše oprávněn Hegel, jemuž existence „znamená ... zjev podstaty jakožto základu či důvodu“. Ale pro Hegela jde jen o „vnější projev vnitřního“, tedy o ideu, která se stává realitou. A Patočka tu zdůrazňuje jednak událostnost takové „realizace“, a tudíž také to, že žádná „zjevující se bezprostřednost“ není a nemůže být celým uskutečněním, celkem takového uskutečnění, a to tím méně, že jde o „nekonečný pohyb existence“. Nejde však o nic neuchopitelného, nýbrž „tento pohyb má býti prosvícen, vskutku zachycen“. A protože to vše píše Patočka v připomínce k tomu, že Karl Jaspers byl zbaven možnosti přednášet, je tu v pozadí navíc ještě distance k Jaspersovu pojetí neuchopitelnosti „objímajícího“. Kritika zpředmětňování však není zpochybněna, a protože cílem nadále zůstává „prosvícení“ a opravdové „zachycení“ pohybu existence (či existence jakožto pohybu), stačí udělat jen malý krok: kritické vidění (a posuzování) zpředmětňování je třeba aplikovat historicky na určitou tradici pojmového myšlení – a uvolnit tak prostor pro hledání možností pojmovosti jiného typu, která se onomu zpředmětňování buď vyhne nebo je zbaví oné výlučnosti a vadnosti.

(Písek, 140601-1.)

<<<

>>>

Netečnost a pohyb / Indiference objektů a pohyb existence / Existence a netečnost

Ještě v jedné věci je třeba udělat krok proti zmíněné Patočkově myšlence. Patočka totiž zdůrazňuje, že „žití v situacích nás lidi však nepostihuje jako indiferentní objekty, pasivní hříčky životního okruhu, jako je tomu pro zvířata. Člověk ví o situaci a staví se k ní, a toto vědění o situaci je samo faktorem, jenž situaci mění.“ (s. 303-04.) To, co tady Patočka naznačuje o zvířatech, je prostě chybný předpoklad; nejen zvířata, ale živé bytosti obecně jsou schopny proměňovat své životní „situace“, i když si na nižších úrovních nemohou k tomu využít nějakého „vědění“ či vůbec vědomí. A mluvit o „indiferentních objektech“ je vůbec nepřipadné, protože ve světě není naprosto žádných takových indiferentních, „netečných“ jsoucenců, neboť reaktivita je obecnou charakteristikou všeho skutečného (ovšemže na různých úrovních). Pozdní Husserl sám korigoval zmíněný předpoklad; Patočka sám připomínal, s jakým zájmem se u něho setkaly myšlenky von Uexküllera a jeho školy (sám Patočka recenzoval Petersenovu malou knížku v České mysli). Takže stačí jen rozšíření na všechna jsoucna (pravá jsoucna) vůbec, tedy přiznání všeobecné reaktivity všeho skutečného.

(Písek, 140601-2.)

<<<

>>>

Pohyb a změna

Aristotelés rozlišuje především to, když se něco pohybuje (samo), od toho, když je pohybováno (něčím jiným). A dále rozlišuje pohyb něčeho, co v průběhu pohybu zůstává (beze změny), a tzv. zjinačování (alloiósisis). Problém je ovšem v tom, že na první pohled nikdy nevíme, zda se něco, co se pohybuje, pohybuje samo svým výkonem, anebo zda je pouze něčím jiným pohybováno (sám Aristotelés si svou *energeia* vymyslel, nejenom její název). Vidíme kupříkladu, že potok nebo řeka jsou v pohybu, ale zda to je jejich samovolný pohyb nebo zda jsou něčím jiným pohybovány, to není patrné, když je pozorujeme. To, že dnes všichni jakoby „vědí“, že voda v potoce ani v řece neteče samovolně, ale že je uváděna do pohybu gravitací, je „teoretický“ výklad, předpokládající spoustu jiných zkušeností a zejména promyšlení jejich vzájemné věcné (nejenom logické) provázanosti. Pozorovat můžeme jen výsledek předpokládaného působení gravitace, samotnou gravitaci pozorovat nemůžeme. A druhým problémem je onen rovněž vymyšlený předpoklad, že se vždy při změně mění jen něco, zatímco něco jiného zůstává, a že tedy můžeme mluvit o „něčem“ jen díky tomu, co zůstává.

(Písek, 140603-1.)

<<<

>>>

Minulost a přítomnost

Všichni chápou, že to, čím právě jsou, nevzniklo v jednom okamžiku, ale že to má z velké, možná největší části svůj původ v minulosti, a to nejen v minulosti osobní, individuální, ale jednak v minulosti rodové (biologické, v genetických informacích), jednak společenské (výchova, školy, přebírané zkušenosti, vůbec kultura). A to, co platí takto pro jedince, platí také pro společnosti a pro celé kultury. Byl to zejména Hegel, kdo mocně upozornil na důležitost historie: „Čím historicky jsme, vlastnictví, které nám, dnešnímu světu, patří, nevzniklo bezprostředně a nevzrostlo jen z půdy *přítomnosti*, nýbrž toto vlastnictví je dědictvím a *výsledkem práce*, a to práce všech předcházejících pokolení lidského rodu.“ (1667, str. 23.) Aby minulost vůbec mohla mít tak značný vliv na přítomnost, je třeba, aby mnohé z toho, co kdysi bylo přítomností, ale pak pominulo, zůstalo v některých svých složkách (výsledcích atd.) nějak zachováno. A to se právě děje tzv. tradováním, předáváním části toho, co se právě děje, do nejbližších příštích okamžiků a dále, a znovu, a opět. Nám se to může jevit jako setrvačnost, protože jsme si pod vlivem matematického a fyzikálního myšlení uvykli mít za to, že „to, co se mění, se vlastně nemění“, tj. že veškerá změna se děje „na něčem“ jako na neměním se podkladu, substrátu (tak to viděl už Aristotelés). Ale setrvačnost je pouhý jev, pouhé zdání, ve skutečnosti jde vždy o nějaký výkon, o aktivní udržování něčeho v co nejpomalejší a nejméně zřetelné změně. Kdyby tohoto zpomalování (které se někdy limitně může blížit téměř až k neměnnosti) nebylo, vše by se měnilo obrovskou rychlostí a okamžitě po svém vzniku by zase pominulo (to jsou zejména rychlosti na kvantové úrovni).

(Písek, 140604-1.)

<<<

>>>

Filosofie jako reflexe životního stylu

Proč nelze předem rozhodnout – třeba na základě historie apod. -, co to je filosofie? Protože filosofie je svou bytostnou povahou reflexe (pro upřesnění: druh myšlenkové reflexe – jsou i jiné druhy). A tudíž záleží nejen na tom, co je v některých jejích nejhlubších „základech“ tím „reflektovaným“, ale od počátku a po celou další dobu také tím reflektujícím způsobem, prostředkem či „stylem“. A protože ještě hlouběji než cokoli reflektujícího (tedy než cokoli, k čemu by další filosofická reflexe mohla cílit, k čemu by se mohla přimykát, a to třeba ještě dříve, než by byla s to „to“ sama reflektovat) je určitý způsob „bytí ve světě“, což u člověka znamená určitý životní způsob či styl, můžeme s jistou dávkou úsilí rozpoznávat rozdíly mezi reflexí předfilosofickou, filosofickou, nefilosofickou a pseudofilosofickou (a eventuálně protifilosofickou). A tak spočívá ono rozlišování v tom, že skutečná (pravá) filosofie sama musí vždy znovu rozhodovat, zda to, co právě podniká (eventuálně to, jak se sama řadí do jistých tradic), je vsutku filosofické nebo nikoliv. – Samo odmítání problému „pravé filosofie“ je ovšem už protifilosofické, neboť znemožňuje sám přístup k problému, čím filosofie vlastně jest. (Tedy: není to jen redukcionismus, nýbrž jakási pa-filosofie, primitivní pseudofilosofie.)

(Písek, 140604-2.)

<<<

>>>

Fakta a „teorie“

Začnu citátem; vyšetřovatel řekl: „Nikdy neteoretizuj dřív, než poznáš fakta.“ To je v mnoha, snad ve většině případů užitečná „praktická“ rada, ale chyba je v onom slově „nikdy“. Jsou případy, kdy teprve neověřená „teorie“, tedy spíše hypotéza, nám dovolí (nebo umožní) některá fakta vůbec uzřít, vůbec si jich všimnout. Souvisí to ovšem především s tím, že faktů jednak neznáme nikdy dost a že i těch, které známe nebo můžeme zjistit, je tolik, že najít ta pravá, tj. vskutku významná, relevantní, vyžaduje selekci, je nutno je vybrat, tj. rozpoznat od těch ostatních, zbytečných (resp. pro náš cíl nepotřebných). Obvykle je aktuální kontext (věcný i „subjektivní“) natolik zřejmý a dokonce jednoduchý, že o něm ani nemusíme uvažovat. Ale pokud tak učiníme, ukáže se, že určité podmínky či předpoklady toho, abychom vůbec něco rozpoznali jako „faktum“, jsou vždycky „dány“ námi nebo spíše jsou „závislé“ na nás, na našem zájmu a na našich nejen vědomostech, ale vůbec na myšlenkové přípravě a jejím vybavení. Že tomu tak je a dokonce být musí, nám objasní – ovšem až dnes (nebo možná „zítra“) podrobnější rozpoznání nejrozmanitějších cest, jak se tzv. informace o vnějším světě dostávají do našeho vědomí, aby mohly být „zpracovány“ do podoby poznatků, tedy také tzv. „faktů“.

(Písek, 140605-1.)

<<<

>>>

Existence a „pobyt“ („tubytí“, Dasein)

Každé pravé (opravdové) jsoucno je dění (událostné dění), a to znamená, že se někdy a někde stává, že se děje, „přihozuje“ („přihazuje“), že k němu někdy a někde dochází. V tom smyslu mu můžeme přiznat to, čemu se v němčině říká „Dasein“ (to „da“ je třeba trochu korigovat, aby nedošlo k „zapomenutí“ na čas a časovost). Jsoucno, které by bylo jsoucí jen v tomto smyslu, by ovšem ještě nemohlo „být ve světě“ (nebylo by „bytím ve světě“), ale ve své izolovanosti by zůstávalo jen čímsi virtuálním. V tom smyslu by ergo takové jsoucno ani nemohlo být „sebou samým“, neboť sebou samým se jakékoli jsoucno může stávat jenom díky tomu, že ze své izolovanosti vystupuje, že „samo sebe“ jakoby překračuje a že nějak reaguje na jiná jsoucna (a tudíž, že také některá jiná jsoucna reagují na ně). Nač žádné jiné jsoucno nereaguje, to jako by samo ani žádným (opravdovým) jsoucnem nebylo, a to ani když v jistém smyslu vskutku „jest“, přesněji tedy, když se vskutku děje, odehrává, když má svůj počátek i konec. Takové jsoucno, jak řečeno, je jsoucnem pouze virtuálním, nenáleží ke světu (ani do světa), a když se přestane dít a skončí, nezůstává po něm žádná stopa – tedy jako kdyby nikdy (a nikde) skutečné nebylo, jako by k němu nikdy nebylo došlo. Takové virtuální jsoucno tedy vlastně „skutečné“ není a být nemůže. Aby se stalo „jsoucnem reálným“, musí „vyjít ze sebe“ a jakýmsi způsobem samo sebe překročit. Tomuto sebe-překročení resp. vykročení ze sebe budeme tedy říkat „ek-sistence“, tedy „existence“ v tomto právě vyloženém významu. Teprve tím, že (pravé) jsoucno vykročí ze sebe a zamíří do svého okolí (původně ovšem prostě okolí, které tím však právě učiní svým okolím, „obsvětím“ čili osvojeným okolím), stává se skutečným jsoucnem pro jiná jsoucna, která na ně pak mohou reagovat. K tomu je zapotřebí, aby ono první jsoucno vykonalo něco navíc kromě toho, že vykonává samo sebe, tj. své „bytí“ – o tomto výkonu navíc budeme mluvit jako o akci. – Snad nebude docela od věci, když připomenu, co se znalému samo nabízí: je tu možné zřejmé srovnání s Jaspersem, který ovšem vyhradil termín „existence“ pro lidi, tedy pro člověka – člověk není samozřejmou existencí (samozřejmý je jen ve svém „tu-bytí“, ve svém „Dasein“), ale stát se existencí je

nejen jeho možností, ale snad přímo posláním. V jisté době však sám připisuji „existenci“ všem pravým jsoucům, a virtuálním jsoucům jen „možnou existenci“; tím ovšem přestávám sdílet fenomenologické momenty jeho filosofie a celou koncepci jaksi „ontologizují“ (přesněji ovšem: méontologizují).

(Písek, 140606-1.)

<<<

>>>

Sebeukazování a jev(ení)

Patočka vždy trval na tom, že fenomenologie nesáhla po karteziánském motivu z bezradnosti ani nahodile, a rovněž nikoli proto, že by šlo o „přešlapování před metafyzickým vyústěním“; podle něho tento motiv nebyl „pro fenomenologii východiskem, nýbrž průchodem“. „Základní princip fenomenologie, od něhož se dostala ke karteziánismu, byl známý princip sebeukazování, princip, podle něhož se to, co se ukazuje, bere jako takové, zcela tak jak se dává, ale také tak, aby se to, co je v této danosti přítomné, nepřekračovalo.“ (Fenomenologie a metafyzika pohybu, in: Masaryk, samizd., 3.1.4.) Právě tuto myšlenku jsem nikdy nemohl přijmout, leč jako jeden z možných přístupů, nebo snad lépe jednu z možných metod, jichž si filosof může někdy dočasně použít, než eventuální výsledky podrobí náležitě kritice a kritické analýze. Především musím odmítnout ztotožnění toho, jak se něco „ukazuje“, s tím, jak se „jeví“, tj. „vyjevuje“; tato záměna je ovšem neodlučná od toho, jak se ve fenomenologii chápe to, že se „nám“ něco „dává“. To, jak se nějaké jsoucní děje (odehrává), znamená, že se v kterémkoli okamžiku jakožto přítomné nějak „ukazuje“, ale neukazuje se adresně nikomu a ničemu, nýbrž „všemu“ a „čemukoli“ – právě jen jakožto „právě přítomné“ (něčemu nebo někomu). Není tedy původně na „jsoucnu“, aby se nějak „dávalo“ nebo „vyjevovalo“ (jevilo); každý jev, každé jevení či vyjevování je vždycky už výsledkem spolupráce (kolaborace) s něčím nebo někým, co nebo kdo toto sebeukazování zaregistruje a zapojí do souvislostí, které každé takové konkrétní sebeukázání daleko přesahují. A nejen to: už každé konkrétní sebeukázání je možné pouze v kontextu určitého „osvětí“ (či „ob-světí“), tedy v kontextu některých jiných, dalších jsouců (bez tohoto kontextu by každé jsoucní zůstávalo jen jsoucím virtuálním, a virtuální jsoucní, byť virtuálně „skutečné“, se zajisté nemůže vůbec ani ukazovat – neboť není čemu ani komu). Jestliže Patočka poznamenává (dtto), že „je však obtížné dosáhnout tohoto ‚brání věcí tak, jak se dávají‘ a nic cizího nepřidávat“, pak je nutno říci: není to obtížné, je to nemožné – je nemožné „nic nepřidávat“. Tam se právě ukazuje ta problematičnost a přesudečnost zmíněné fenomenologické devízy.

(Písek, 140607-1.)

<<<

>>>

Patočka a já

Po několika dnech (až týdnech) pečlivějšího čtení několika Patočkových textů zejména z doby poválečné a také z let osmdesátých mi napadlo je znovu přečíst z následující perspektivy: kdybych byl sám na jeho místě, co bych hlavně dělal jinak? Napadlo to mi brzo poté, co jsem si uvědomil, že jsem byl ještě v prvních letech fakultního studia Patočkou ovlivněn a inspirován, to jde vždy ruku v ruce!) víc, než jsem si uvědomoval nejen tehdy, ale po řadu desetiletí i potom. Nejsem

totiž – nejspíš asi na rozdíl od Patočky – příliš učelivý žák. Mám nepěkný zvyk se z jinými mysliteli blíže seznamovat hlavně tak, že pečlivě hledám jejich nedostatky, spíš to vypadá, jako bych se proti nim nějak bránil. Výsledkem je pak jednak to, že si (v mezích možností) upevním své vlastní pozice; ale hned druhým výsledkem je, že tam, kde to nedokážu, neváhám své původní pozice revidovat v některých (spíše jednotlivých) bodech tak, aby to moc nenarušilo můj celkový přístup a pohled (a pak prostě „kradu“, a ovšem tak, že s tím „ukradeným“ pak pracuji po svém, takže nemusím revidovat všechno a nějakému ‚veleduchu‘ se jen podrobovat a přizpůsobovat).

(Písek, 140608-1.)

<<<

>>>

„Smyslodajství“ u Patočky

Teprve nahlédnutím do bibliografie Patočkových textů jsem zjistil, že text *Fenomenologie a metafyzika pohybu* pochází z roku 1968, že byl psán německy jako příprava pro přednášku v Německu (přesnější údaj v Bibliografii není) a do III. svazku samizdatového „Přirozeného světa a pohybu lidské existence“ byl zařazen v Chvatíkově překladu německého textu z II. svazku téhož samizdatového souboru pod názvem *„Phänomenologie und Metaphysik der Bewegung“* (2.4.1-28). „Smyslodajství“ je tedy český ekvivalent Patočkova německého termínu „Sinnleistung“, který ovšem znamená spíš „výkon smyslu“ či „vykonávání smyslu“, nikoli „dávání“ smyslu, jako by to snad mohlo být chápáno ve smyslu „předávání“ a nikoli „vytváření“ smyslu.

(Písek, 140610-1.)

<<<

>>>

Zkušenost a myšlení

Často slyšíme, že veškeré naše vědění má nebo musí být založeno na zkušenosti. Ale co je to vlastně zkušenost? V kořeni toho slova (v češtině) je poukaz k zakoušení; ovšem není nic subjektivnějšího než právě takové „zakoušení“ – to, jak určité situace nebo děje zakoušejí různí lidé, se individuálně liší podle vnímavosti i podle inteligence, ale je závislé také na předchozích znalostech. (A znalosti nepocházejí vždycky z osobních zkušeností, ale jsme do velké míry závislí na zkušenostech jiných lidí, často nejen na jejich zkušenostech, ale i na tom, jak své zkušenosti přebírali a pak předávali třeba v dlouhé tradici. A mezi těmito „zkušenostmi“ je vždycky mnoho prvků či složek, které musely být vymyšleny, opravdu vynalezeny, aby „zkušenostní materiál“ mohl být vůbec nějak utříděn a zpracován. Myslím, že můžeme naprosto legitimně říci, že není žádných takových zkušeností, které by se obešly (nebo vůbec mohly obejít) bez jistého zpracování některými myšlenkovými kroky (postupy, tj. cestami, „metodami“ včetně různých myšlenkových nástrojů atd.), které na žádných zkušenostech nemohly být založeny, ale které pak mohly být zkoušeny či vyzkoušeny, a mohly se osvědčit nebo neosvědčit atd. To znamená, že je možno mít jisté zkušenosti s užíváním takových prvků nebo složek, ale že je není možné z nějakých zkušeností přímo odvozovat. Rozhodně tedy nemůžeme přijmout onu starou poučku, že všechno naše vědění pochází ze zkušenosti a jenom ze zkušenosti. Je tomu tak ostatně podobně jako s naším (smyslovým) vnímáním:

nemůžeme (smyslově) vnímat nic než za pomoci a prostřednictvím našich smyslů, ale to ještě vůbec neznamená, že všechno naše vědění má svůj původ ve smyslech. Od toho, nač zejména senzualisté kladli takový důraz, totiž od tzv. bezprostředních smyslových dat (vjemů, vněmů, dojmů, impresí, počitků atd.) není ještě zdaleka žádná přímá a jakoby samozřejmá cesta k našim myšlenkám. A tak, jako zkušenost nemůžeme zakládat jen na smyslovém vnímání, nemůžeme ji ani redukovat na zkušenost smyslovou, o které někdy mluvíme jako o zkušenosti „vnější“, přesněji tedy zkušenosti s vnějšími, vnějškovými, předmětnými skutečnostmi. Vedle zkušeností s takovými „předměty“, „objekty“ máme přece také zkušenosti vnitřní, niterné. A to neplatí je tak, že máme svůj vlastní vnitřní, niterný svět; takový vnitřní či niterný světa mají i jiní lidé, a my se o tom můžeme opětovně přesvědčovat, i když rozhodně nikoli přímým smyslovým vnímáním jejich vědomí a jejich myšlenek. A to je právě principiálně důležité pro celé naše pochopení vztahu mezi zkušeností a myšlenkami (myšlením): myslit můžeme mnohé, k čemu nemají naše smysly vůbec přístup. A zkušenost s tím, jak myslíme i to, co nemůžeme smyslově vnímat, evidentně nemůže být zakládána na „vjemech“ či „počítcích“ apod., i když s takovými někdy musí také počítat a pracovat. Velkým (a prastarým) dokladem je vznik geometrie (a vůbec matematiky v našem smyslu).

(Písek, 140610-2.)

<<<

>>>

Subjekt a subjektivita

Navzdory tomu, že latinské slovo (termín) „*subiectum*“ je staré (je odvozeno buď od slovesného *sub-iaceo* nebo od slovesného *sub-iacio*, což se obojí sloučilo do slovesa *subicio*, *subicere*, a to vlastně napodobením řečtiny, která ono hypo-spojovала také s řadou sloves), to, jak mu dnes – zejména v češtině, ale pomalu i v románských jazycích, odvozených z latiny – rozumíme, musíme jednoznačně označit za filosofické novum. A tak můžeme toto nové téma (a problém) „subjektu“ právem označit za myšlenkový vynález, který je třeba ještě po mnoha stránkách promyšlet a prozkoumávat. Relativně původnější jazyky, tj. neodvozované z latiny, jako je např. čeština, ale také třeba němčina, se nespokojily s tím, že toto původně latinské slovo prostě převzaly, ale úspěšně se pokusily je „přeložit“ po svém, takže v tom způsobu adaptace či transformace dají vysledovat rozdíly v samotném „duchu“ příslušného jazyka. Velmi zajímavé je však to, jak různé jazyky pracují na odvozeninách, např. na přídavných jménech, neboť tam už se významnou měrou projevují filosofické momenty, vyžadující i rozlišení pomoci odlišných tvarů. Nejrozšířenějším adjektivem, odvozeným od slova „subjekt“, je „subjektivní“. Ovšem význam tohoto adjektiva je většinou chápán jako domnělý, pouze myšlený (a většinou mylně myšlený), zkratka jako charakteristika něčeho jen míněného, představovaného, iluzivního či iluzorního, zkratka nereálného, neskutečného. To ovšem přestává být přijatelné pro potřeby takového pochopení „subjektu“, k jakému došlo zejména v romantismu, ale jež se ohlašovalo už v době osvícenské (a možná i dříve). Chápeme-li subjekt jako cosi skutečného, pak přinejmenším některé rysy jeho povahy musíme interpretovat (a také příslušně pojmenovat) tak, že je nezbavíme jejich skutečnosti (a zabráníme tak omylu, že by tyto rysy byly pouze něčím domnělým, případně pouze vymyšleným). A pak potřebujeme vedle slova „subjektivní“ ještě jiné adjektivum. V češtině se o to už vícerymi způsoby pokoušeli někteří myslitelé (u nás to byl zejména Kosík, ale nebyl sám). Zatím

můžeme zaznamenat slova subjektní, subjektální, subjektivní; a od těchto adjektiv zase byla odvozena substantiva subjektnost, subjektálnost, subjektivnost. V němčině je tomu tak podobně (a nejčastěji i s předstihem): třeba Heidegger (a po něm mnozí další) užívají tvaru „Subjektivität“, a protože Heidegger je překládán do řady dalších jazyků, najdeme „romanizovaný“ tvar „subjectidad“ a v angličtině subjectivity a subjectability, a podobně. Tím spíš zaráží, že Patočka i v pozdních textech stále užívá adjektiva „subjektivní“ a substantiva „subjektivnost“ i tam – a dokonce právě tam – kde se zároveň musí distancovat od toho, že by šlo o něco „mentálního“. (Tak např. když mluví o „subjektivním pohybu“ nebo dokonce o „subjektivním těle“, zdůrazňuje, že jde o pohyb nebo tělo skutečné, apod.)

(Písek, 140612-1.)

<<<

>>>

Jsoucno jako „samopohyb“

Aristotelés říká (Met XI,9), že „je tedy tolik druhů pohybu a změny, kolik je druhů jsoucna“ (př. Kříž, 0176, s. 287). Z této formulace by ovšem vyplývalo, že mezi jsoucny není žádného, který by byl bez pohybu, což by ovšem Aristotelés nikdy takto neřekl. (Met IV, 8: pravdu nemají ani ti, kdo tvrdí, že se všechno pohybuje, nejen ti, podle nichž je všechno v klidu.) Ale připuštěme navzdory tomu, že všechno jsoucna jsou spjata s pohybem, tj. že se nějak pohybují. a pokusme se odtud jít dál. Co je zdrojem jejich „nejvlastnějšího“, protože zvnějšku nevyvolaného pohybu? Nevím, zda tento nejvlastnější pohyb jsoucna můžeme ztotožnit s tím, čemu třeba Patočka „původnost“, „prvotnost“, a dokonce „subjektivnost“ (Doslov, 200), přičemž ovšem má na mysli „subjektnost“, Němci někdy říkají „Subjektivität“). Patočka se pokouší o řešení, které ve mně ovšem vyvolává jisté pochybnosti, když (Doslov, 201) mluví o „porozumění vlastnímu bytí, které se vyčerpává svým výkonem“ a když samu „tematizaci vnějších předmětů“ chápe jako „nepůvodní přístup k věcem“ (dtto). Mám totiž za to, že ztotožnění bytí jsoucna s jeho sebe-výkonem nechává otevřenu otázku po jeho původu resp. po zdroji jeho schopnosti aktivity, tj. výkonu svého bytí. Po mém soudu nelze bytí jsoucna redukovat na tento sebevýkon, neboť výkon předpokládá vykonávající „subjekt“, i když ten pochopitelně nezůstává uprostřed sebevýkonu beze změny (a v tom smyslu subjekt může na svém bytí, tj. na průběhu svého událostného „stávání se“ v rozsáhlé míře pracovat resp. spolupracovat). Každé (pravé) jsoucno nějak začíná a posléze nějak končí; toto jsoucno sice může také na svém konci spolupracovat nebo dokonce jej zavinit, ale rozhodně nemůže „způsobit“ ani „vyvolat“ svůj počátek. Jsoucno je sice celé událostným děním, tj. je pohybem (sebe pohybem, sebevýkonem), ale tím se v žádném případě nevyčerpává. Jsoucno není schopno vzniknout „samovznikem“, a zároveň rozhodně nemůže být ve svém počátku či vzniku odvozováno od jiných jsoucnen. Žádné jsoucno proto také nemůže být „příčinou“ vzniku jiného jsoucna.

(Písek, 140613-1.)

<<<

>>>

Patočka a jeho myšlení

Pokoušet se o přesný výklad některých Patočkových myšlenek je krajně svízelné, ne-li nemožné, pokud nechceme zůstat právě jen u jednotlivých myšlenek (bez

ohledu na Patočku a jeho myšlení v nějakých celcích). Potíž není s jednotlivými myšlenkami, nýbrž s Patočkou jako myslitelem. Přinejmenším s tím mám velké potíže já sám, a proto se také nikdy nehodlám pouštět do výkladu, tj. interpretaci Patočky. Naproti tomu je nepochybné, že Patočka sám dovedl být skvělým interpretem jiných myslitelů a také jejich myšlenek (a že přitom neměl žádné takové potíže, jaké mám já při interpretaci jiných myslitelů – dovedl se myšlenkově „vžívat“ do druhých myslitelů a jejich myšlenek, kdyžto já cizí resp. jiné než své myšlenky ihned buď beru a zařazuji do svého myšlení (a reaguji na ně, což ovšem vždy znamená: nechám je na sebe působit a mít vliv), anebo je prostě nechávám být, eventuálně aktivně zamítám či odkládám stranou. A tak se ani příliš neodvažuji trvat na tom, co jsem někdy pociťoval a někdy i vyslovil, že Patočka filosoficky vlastně jakoby neměl vlastní „substanci“, ale vždy se nějak opíral o to, co převzal odjinud (od Husserla, vůbec od fenomenologů, ale někdy i pod vlivem aktuální čtení apod.). Patočka měl mimořádný smysl pro výstižné charakteristiky, ale nedbal příliš na přesné logické souvislosti – to nechával při svých trefných formulacích až – tak říkajíc – na diskusi. A v té byl, řekl bych, „nedostižný“, protože někdy přímo mistr v unikání. Byl ochoten diskutovat za předpokladu, že některé základní věci nebyly zpochybňovány, ale pokud šlo právě o základní věci, sahal ke klasice (a jinak to neměl rád – vždycky zaháněl kritika do úzkých, že prokazoval jeho „nevzdělanost“). To jsem nejvíc poznal ovšem v době studia, tedy brzo po válce.

(Písek, 140613-2.)

<<<

>>>

Mythos - pojmově

Pokud chceme filosofickým způsobem mluvit (myslet) o „mýtu“, musíme se především pokusit pojmově upřesnit své téma. A tu ovšem nastává problém, jak vůbec může nějaké pojmové upřesnění zachovat alespoň jistou míru „věčnosti“ a „neutrality“, když pojmovost je mýtu (který je ovšem mnohem starší než filosofie) původně mytickému myšlení naprosto cizí. Právě proto došlo již v samých počátcích filosofování k vytvoření termínu, naznačujícího, že každý takový pokus nutně znamená jakousi intervenci *logu*, totiž jakési zlogičtění, pologičtění mýtu: mytologii. Je dokonce patrné, že pokusy o takové pologičtění, logizaci mýtu provázely sám zrod nejstarších pokusů o filosofování, možná mu i trochu předcházely. Když tedy dnes máme před sebou úkol porozumět tomu, co to vlastně byl onen tak nazývaný „*mythos*“, musíme si být vědomi toho, že povaha tohoto pologičtění, o němž máme vůbec nějaké zprávy resp. doklady, se měnila jednak sama, tj. že měla svůj vývoj (a možná několik cest vývoje), ale na druhé straně že to představovalo intervenci, která musela mít zpětný vliv nejen na pojetí, chápání mýtu, ale na sám *mythos*. Je to např. dobře vidět na tom, že naprostá většina nejstarších řeckých filosofů neodmítala a nezavrhovala myšlenku „bohů“ (nebo jednoho „boha“), ale naprosto odmítala historiky o bozích, tedy narativitu, i když obecně byli filosofové podezíráni a dokonce souzeni za to, že bohy (ovšemže „naše bohy“) kritizují a zavrhují. Je naprosto nepochybné, že *mythos* zbavený narativity je nesmysl, neboť *mythos* nutně znamená „povídání“; na druhé straně však ani tak formalizovaná disciplína jako matematika (a zvláště matematická či symbolická logika) se bez využívání jistých zbytků (reliktů) narativity neobejde a obejít ani nemůže. A tak jestliže třeba po-osvěcenský vývoj chápání a myšlení začal mýtus rehabilitovat a nacházet v něm také jistá pozitiva, aby je obhájil proti kritikám pobožnosti (a náboženství), lze dobře rozumět tomu,

že s jakýmsi oživením náboženství a s přicházejícími novými vlnami tohoto (již ovšem logizovaného) mýtu dochází k pokusům o oživení zbožnosti a náboženství postupně se zvyšujícími důrazy na význam narativity a zejména na důležitost funkce „příběhů“. Tím jasnější je filosofický úkol se otázkou mythu (a různých mýtů zejména pak nových „mytologismů“ v nejrůznějších „ideologiích“) znovu zabývat a především pojmově rozlišit jednotlivé složky a aspekty toho, čemu se v různých dobách a v zapojení do rozmanitých kontextů říkalo a říká „mýtus“. A tak není divu, že se může ukázat i tak překvapující věc, jako že celá dosavadní filosofická (a ostatně i mnohem širší) tradice byla navzdory někdy velmi silnému odmítání mýtů a mytičnosti některé jeho složky či struktury mohla naopak zachovávat a ještě utvrzovat (např. v tzv. zpředměťujícím myšlení). (Srovnej úterní přednášky na ETF v letním semestru 2000 pod názvem *Narativita a pojmovost*.)

(Písek, 140617-1.)

<<<

>>>

Jsoucno jako subjekt

Patočka kdysi (v souvislosti s úvahami o Masarykovi, ale to nás nyní nezajímá) napsal, že „každý z nás může jednání sám začít, ale nikdy je nemůže sám dokončit“. To však neplatí jen o lidech, o člověku, ale o všech pravých jsoucnech. Především můžeme uvést „základní“ pravá jsoucna: každé takové primární (event. primordiální) jsoucno zůstává jen „virtuálním“, pokud „začíná“ vykonávat své dění, své „bytí“, aniž by navázalo (reálné) kontakty s jinými (pravými) jsoucnými ve své okolí. Teprve když na tato jsoucna nějak naváže, tj. reaguje na ně, a pokud ona jiná jsoucna zase nějak zareagují na ně samo, může se ono původně virtuální (primordiální) pravé jsoucno ve svém průběhu stát jsoucnem „reálným“ (užívám tu termínů běžných v teoretické fyzice, i když jinak obsahově i slovně nevhodných). A k tomu je nezbytné, abys se stalo „subjektem“ (eventuálně aby si ustavilo svůj subjekt, aby se samo ustavilo jako subjekt) a bylo schopno v rámci své aktivity překročit pouhý sebevýkon, pouhé vykonávání sebe sama, a částí své aktivity nějak zaintervenovat ve svém nejbližším okolí, ale pak se zase jednou složkou tohoto přesahu či překročení „ven ze sebe“ vrátit k sobě s jakousi „informací“ zvenčí, s jakousi „zkušeností“ ze setkání s jinými jsoucnými. A tak se trochu změnit, jakoby upřesnit a zpevnit svůj „životní běh“, svůj pohyb sebeuskutečňování – tedy právě za pomoci „zvenčí“. Máme-li se tedy vrátit k oné Patočkově formulaci, můžeme prohlásit: jsoucno, které uskutečňuje své „bytí“ samo, bez pomoci či asistence ze strany jiných jsoucnen, zůstává jsoucnem virtuálním (dříve se – byť v jiných kontextech – říkalo „možným“); v jistém smyslu se tak ještě nemohlo stát jsoucnem vnitrosvětým, tj. nestalo se součástí skutečného světa. A tudíž se ani nemohlo stát a nestalo v plném smyslu samo sebou. Když skončí, nic po něm nezůstane, ani sebe menší stopa či zbytek (k tomu by právě bylo zapotřebí jiných, dalších, nových jsoucnen a jejich reakcí). Má-li však něco zůstat, musí takové jsoucno vykročit ze sebe, setkat se s jinými jsoucnými a zase se k sobě vrátit, přičemž díky onomu setkání po sobě nechá nějaké stopy – na které pak jiná, další jsoucna budou moci reagovat a navázat.

(Písek, 140617-2.)

<<<

>>>

Modely myšlené (myšlenkové) / Konstrukce myšlené (myšlenkové)

Běžná zkušenost nás ujišťuje, že své myšlení (myšlenky, myšlenkové akty) můžeme zaměřovat nejen na tzv. skutečné věci, ale také na leccos jiného, o čem nemůžeme dost dobře mít za to (a říci), že to je „skutečné“ (ať už „skutečností“ myslíme cokoli, nebudeme u toho nyní setrávat). Už nejstarší řečtí filosofové si toho byli velmi dobře vědomi, ale propadali tomu omylu, že právě to, co mohli myslet (mínit) s velkou přesností, považovali za skutečnější než to, co mohli smyslově vnímat ve světě kolem sebe. Nejstaršímu uváděnému filosofovi, Thaletovi z Miléty, pozdější tradice dokonce připisuje první poznatky a poučky geometrické, podobně jako o něco pozdějšímu Pythagorovi z Klazomén (dodnes si to připomínáme pojmenováním tzv. Thaletovy nebo Pythagorovy věty, vztahující se k pravoúhlým trojúhelníkům). Přitom je nám dnes zřejmé, že trojúhelníky nejsou žádné skutečnosti, které bychom mohli hledat a najít někde ve světě, v přírodě ani ve vesmíru. A že nějaké lidmi vyrobené, tedy umělé „předměty“ (jako třeba dřevěné nebo celuloidové apod. „trojúhelníky“), tedy hmotné „výrobky“, jsou jen přibližné napodobeniny toho, co s naprostou přesností můžeme jenom myslet, mínit a tak se k nim jen myšlenkově vztahovat. Zároveň však je zřejmé i to, že ta zmíněná přesnost našeho konkrétního mínění, myšlení, naší určité myšlenky nemá svůj původ ani svou záruku (garanci) v našem myšlení, v našich myšlenkových aktech, nýbrž že právě naopak naše myšlenkové akty se musí povaze oněch míněných modelů či konstrukcí podrobovat, řídit se, spravovat se tím, jaké vlastnosti ty konstrukce mají a v jakých jsou vztazích k jiným takovým konstrukcím apod. Už nejstarší filosofové si uvědomovali, že naše smyslové vnímání skutečných předmětů (věcí), které nacházíme ve světě kolem sebe, není (a ani nemůže) být tak přesné, jak přesně naopak můžeme myslet ony své myšlenkové konstrukce či modely, ale měli bohužel tendenci si to vysvětlovat způsobem, který byl vlastní mýtu a myšlení mytickému. Měli totiž za to, že dokonalost míněných trojúhelníků (a to se ovšem aplikovalo na další „míněné“ skutečnosti) je dána tím, že to jsou vzory, jež mohou být jen lépe nebo hůře napodobovány tím, že je člověk uměle vyrobí. Dokonce ještě Kantovi vůbec nepřipadalo jako podivné, když takové „pravzory“ chápal jako apriorní (i když nikoli jednoduše a takměř naivně, nýbrž na základě velmi systematického promýšlení rozsáhlých dalších souvislostí). Ovšem dodnes tento problém nebyl nejen snad vyřešen, ale vlastně ani náležitě formulován: jak je možné, že alespoň některé naše myšlenkové konstrukce či modely mohou dosahovat takové koherence a vnitřní přesnosti, že se zdají být pevnější a solidnější než cokoli, s čím se můžeme setkat ve světě kolem sebe?

(Písek, 140621-1.)

<<<

>>>

Pojem a „pojaté“

Nejasnosti kolem povahy pojmů a pojmovosti jsou většinou způsobeny (nebo aspoň umožněny) směřováním pojmů jakožto pojímajících s „pojmy“ jakožto pojatými. Historicky to bylo vyvoláno nejspíš tím, že se pojmovost jako jistý způsob myšlení či spíše jako nový typ struktury myšlení prosazovalo především na základě praxe geometrické (resp. obecně „matematické“, ovšem v našem dnešním smyslu). Odedávna se v geometrii mluví o vymezení (definici) trojúhelníka, čtverce nebo kružnice (a dalších útvarů i jejich vztahů) jako o vymezení (definici) příslušných „pojmu“, ačkoli si přece musíme uvědomovat, že ve skutečnosti vymezujeme (definujeme) útvary, nikoli samy pojmy. Řekneme-li,

že trojúhelník je část plochy omezená třemi úsečkami, které se vždy dvě a dvě spojují ve vrcholech, pak je zřejmé, že jsem nedefinovali pojem trojúhelníka, neboť pojem nemá žádné strany ani vrcholy; a tak dále. Proto mluvíme-li o rovnostranném, rovnoramenném nebo pravoúhlém trojúhelníku, mluvíme o myšlenkovém modelu (konstrukt), nikoli o pojmu, neboť pojem nemá (a nemůže mít) žádné úhly, strany ani ramena. Ponechme tedy slovo pojem principiálně pro označení myšlenkového (intencionálního) aktu (tedy součásti myšlení), zatímco to, co je za pomoci (tedy pomocí či prostřednictvím pojmu jakožto součásti myšlení) míněno, myšleno čili pojato, uvádějme jako myšlenkový (intencionální) model (nebo konstrukt.) Když se toho budeme důsledně držet, budeme si moci náležitě uvědomit tu základní potíž, která je spjata s povahou pojmu a pojmovosti: ta nesnáz spočívá v tom, že nevíme, jak bychom myšlenkově uchopili a tedy „pojali“ sám pojem, tj. pojem jakožto pojímající, nikoli jako jeho pojaté. Ta potíž je značná, protože vlastně nevíme, jak „pojem“ (tj. pojem pojímající) vůbec charakterizovat. Jediné, co jsme schopni o pojmu resp. pojmech říci, se týká jejich vztahů k jiným pojmům, a potom také můžeme něco říci o vztazích pojmů (přesněji celých „rodin“ či skupin pojmů) ke skutečnostem jiným, než jsou pojmy. Tak především pokud jde o vztahy mezi pojmy: některé pojmy (označujeme je obvykle stejným slovem či jménem) mohou být ve srovnání s jinými obecnější nebo naopak méně obecné (tzv. konkrétnější). V takovém případě ty obecnější v sebe zahrnují (do sebe pojímají) ty konkrétnější. Pojmy se ovšem vždycky vztahují k tomu svému „pojatému“, a to „pojaté“ může být (ne vždy) dále vztaženo k něčemu určitému (jednotlivému) skutečnému („reálnému“). Což nás ovšem ihned vede k dalšímu problému, totiž jak matoucí je právě ono nerozlišování mezi pojímajícím a pojatým, když uvažujeme o „obecninách“ (univerzáliích).

(Písek, 140621-2.)

<<<

>>>

Realita a skutečnost / Skutečnost a „realita“

V obecném úzu se mezi skutečností a realitou téměř nerozlišuje; ve filosofii ovšem musíme být rozhodně náročnější při užívání termínů. A pak je dobré přihlížet co možná k tomu, co nám zvolená slova pro názvy sama svými kořeny napovídají. Slovo „realita“ připomíná „věc“, „res“; slovo „skutečnost“ naproti tomu připomíná skutek, čin, akci či aktivitu. (V němčině „Wirklichkeit“ připomíná zase „wirken“, působiti: „Wirklichkeit ist, was wirkt“; a také „Werk“, tedy „dílo“.) Němčina je určitější v tom smyslu, že nám napovídá směr: skutečné je to, co bylo nebo je uskutečněno, tedy „to uskutečněné“. Čeština je méně určitá, ale dovoluje či připouští nejen směr od skutku k uskutečněnému, ale také opačný směr od ještě neuskutečněného ke skutku čili k uskutečnění. Je sice pravda, že se ve filosofické tradici již dlouho rozlišuje mezi reálnými možnostmi a nemožnostmi, ale stejně tradičně jsou v tom četné vnitřní rozpory a potíže. Stejně tak se můžeme opřít o jinou zvyklost, že o uskutečnění něčeho, co předtím skutečné ještě nebylo, se mluví také jako o „realizaci“, a míní se tím uvedení do „reality“, do reálného světa. A protože mínit něco (byť co nejpřesněji) ještě zdaleka neznamená to „realizovat“ (i když sám akt mínění takto „realizován“, tj. proveden být může), budeme význam slova „skutečnost“ považovat za obsahově širší než význam slova „realita“.

(Písek, 140621-3.)

<<<

>>>

Předmět a předmětnost / Nepředmětnost a „předměty“

Každá myšlenka se vyznačuje tím, že se k něčemu odnáší, že na něco míří, že není prostě a pouze určitým myšlenkovým aktem, výkonem, ale že se vztahuje k něčemu dalšímu, co není její součástí ani složkou. Proto mluvíme o její intencionalitě, neboť jde o její aktivní vztahování, nikoli o pohled zvnějšku. A stalo se běžným zvykem mluvit o tom, k čemu se myšlenkový akt vztahuje, jako o jeho „předmětu“. Zároveň však slovo „předmět“ má ještě jiný význam, neboť je chápán (ať už vědomě či nevědomky) jako charakteristický rys určité věci, a to bez ohledu na to, zda se k ní nějaké myšlení vztahuje nebo nevztahuje. V prvním smyslu to, co se stane předmětem nějakého myšlenkového aktu, se samo nijak nemění – to, že něco míníme nebo že na něco myslíme, nepřidává tomu míněnému nebo myšlenému nic navíc, ale ani z něho nic neubírá: tím, že je něco míněno, nestává se nikterak čímsi předmětným nebo aspoň předmětnějším, než bylo (nebo je), i když míněno nebylo (není). Naproti tomu způsob myšlení, kterým celá staletí, ba dokonce půl třetího tisíciletí ovlivnili evropské (západní) myšlení staří Řekové, je – jak říkáme – zpředměťující, tj. už jen tím, že je nějaká věc (skutečnost) tímto způsobem míněna (myšlena), bere ji toto zpředměťující myšlení jako předmětnou, a to i když předmětná není, ať už je tomu tak, že není předmětná vůbec nebo že na svou předmětnost (předmětnou stránku) nemůže a nesmí být omezována, redukována. Poněti o tom, že některé skutečnosti nemohou a nesmí být chápány jako předmětné, se ovšem v posledních tak dvou staletích silně rozšířilo, jak o tom svědčí dokonce slovní formulace. A tak musíme brát na vědomí, že učinit něco „předmětem“ svých úvah, nemůže a nesmí nezbytně znamenat, že to zpředměťujeme, že to proměňujeme svým přístupem na předmětnou skutečnost, tedy na „předmět“ ve smyslu ontologickém. A pokud tak přece jen činíme, musíme to rozpoznávat jako chybu svého zpředměťujícího přístupu.

(Písek, 140622-1.)

<<<

>>>

Ne-předměty

Když se ukázalo, že některé skutečnosti nemohou být chápány jako „předměty“, ale přesto je musíme a dokonce legitimně můžeme učinit „tématem“ (tj. „předmětem“ nikoli v ontologickém smyslu), tj. můžeme je „mínit“, musíme podniknout bedlivější zkoumání, které skutečnosti takové jsou, v jakém rozsahu a v jakém smyslu. Především je třeba ty nejvýznamnější vyzvednout a prověřit (vlastně nejspíš vždy znovu prověřovat, aspoň do té doby, dokud se s „nepředmětností“ nenaučíme myšlenkově počítat a pracovat). Takovým typickým ne-předmětem je třeba „subjekt“ (pochopitelně v novém, nikoli starém resp. původním smyslu, neboť kdysi znamenalo latinské slovo *subiectum* právě to, co dnes znamená slovo předmět, latinsky – ovšem spíš pozdně latinsky – *obiectum*). „Moderní“ (nikoli tedy už novodobý, ale až vskutku „moderní“) důraz na subjekt je něco jiného než dávné již rozpoznávání „subjektivity“ jako pouhého zdání, dojmu, pocitu apod. Subjekt totiž není něco pouze subjektivního, ale je to skutečnost, která sice subjektivitu podmiňuje a umožňuje, ale rozhodně do ní nespadá. Dnes už je pro mnoho, ne-li většinu významných filosofů subjekt čímsi ne-předmětným, non-objektem. – Jiným takovým ne-předmětem je „celek“, ať už

konkrétní (konkrescentní) jsoucno, zejména organické, živé jsoucno, živá bytost, nebo celek všeho jsoucího. Už to, že „celek“ chápeme tak, že jej nemůžeme redukovat jen na to, co na něm nebo v něm můžeme zkoumat a studovat zvnějšku, nýbrž že si musíme uvědomovat, že má také ne-předmětnou, niternou stránku, k níž nelze přistupovat zvenčí, ale která je nejen významnější než ta vnější, předmětná, ale která sama je garantem celkovosti (takovým garantem pochopitelně nemůže nikdy být nic pouze předmětného). Slovu „konkrétní“ tak dáváme nově zásadnější význam (který můžeme podtrhnout úpravou slova na „konkrescentní“, neboť latinské *concrecere* znamená růsti pospolu, spolu růsti, srůstati): celek je vždy srůstem (přesněji srůstáním, to znamená opětovným napravováním srůstu tam, kde došlo k nějaké poruše) vnitřní a vnější „stránky“, srůstem nepředmětnosti a předmětnosti, který je charakteristický pro každý skutečný celek. A posléze můžeme uvést „pravdu“ jako skutečnost ryze ne-předmětnou, která se nikdy nestává a nemůže stávat žádnou srostlicí niternosti (nepředmětnosti) s vnějškem (předmětností), i když ovšem představuje apel k uskutečňování, k provádění a uplatňování. Ryze nepředmětný charakter „pravdy“ se ukazuje v tom, jak se pravda nikdy nemůže ztotožnit (srůstat) s tím, jak se zdařilo ji uplatnit, tj. jak i při největších úspěších v jejím uplatňování se nikdy nepodaří ji vtělit, inkorporovat do žádného lidského podniku či díla, neboť vždycky zůstává poslední a nejvyšší mírou všeho – i sebe samé (jak říkal Spinoza).

(Písek, 140622-2.)

<<<

>>>

Text a nepředmětnost

Rozdíl mezi předmětnou a nepředmětnou stránkou nějaké skutečnosti můžeme nejnázne demonstrovat na literárním textu. Pro přístup zvnějšku se „otvírají“ či „dávají“ jen takové vlastnosti (rysy) určitého textu jako popsany nebo potíštěný papír, ale to, že jde o text, o slova, o písmena apod., musíme nějak „znát“ předem, musíme to z toho „předmětu“, jímž je nějakými značkami popsany nebo potíštěný papír předem poznat (na základě nějakých jiných, starších zkušeností). Tak se ukazuje, že už samo rozpoznání, že jde asi o text, představuje někdy (v některých případech, kdy nerozpoznáme ani písmena, ani slova, protože jde o jinou abecedu a o jiný, nám neznámý jazyk, o neznámá slova atd.) jen hypotézu. Ovšem bez té hypotézy se vůbec nemůžeme ani pokusit ten text rozluštit; a na druhé straně se může za určitých okolností ukázat, že to, co jsme za text považovali, ve skutečnosti žádným textem není. Smyslová zkušenost je založena na tom, co vidíme, eventuálně nahmatáme, co můžeme vzít do ruky, eventuálně to vyfotografovat apod., ale to, že to opravdu je text, si můžeme ověřit jen dalším pokusným krokem, totiž že zkusíme takový údajný, zatím jen předpokládaný text dešifrovat, rozluštit, přečíst. Taková pokusná fáze, kdy se něco, co vypadá jako text, pokoušíme rozluštit, může trvat dlouho, dlouhé roky, někdy i několik generací. A když konečně něco přečteme, je patrné, že jsme se s tím nemohli setkat v nějakém přístupu zvnějšku, nýbrž jen tak, že jsme se přes všechno vnější, předmětné, museli nějak „přenést“ k tomu, co nás vlastně chtělo a chce oslovit, co nám něco říká, něco sděluje, ale aniž bychom k tomu měli možnost přistoupit odjinud, zvenčí (tj. bez angažovanosti z naší strany), jako k něčemu, co je prostě „před“ námi, tedy jako „před-mět“: právě naopak musíme se pokusit sami pokusně vymyslet či spíše odhadnout, uhádnout, co ten „text“ opravdu ne-li říká, tedy naznačuje, k čemu jednotlivá písmena vedou jako ke slovu, a k čemu

nás jednotlivá slova vedou jako ke smysl mající větě, a tak dál, až k celým myšlenkám a rozsáhlým koncepcím. Když se na tím takto zamyslíme, musí nám být docela jasné, že to, čemu říkáme „text“, je především to ne-předmětné v něm a na něm, a že to předmětné je jen více nebo méně funkční uspořádání vnější podoby textu, umožňující, aby to ne-předmětné promluvilo, aby nás oslovilo. A že takové oslovení vždycky je a vlastně musí být umožněno, prováděno a uskutečňováno za naší nepostradatelné asistence a aktivní pomoci (tedy díky tomu, že se jako subjekty necháme dobrovolně do té aktivity, do té práce zapojit, zapřáhnout, zaangažovat.

(Písek, 140622-3.)

<<<

>>>

Jsoucnost, jistota, bytí

Každé (pravé) jsoucno je jakousi dějící se jednotou, která má svůj počátek (vznik, zdroj), průběh (událostné dění) a konec (zánik, úhyn, smrt). Můžeme pak o něm říci právě to, že jde o „jsoucno“, protože po celou dobu, tj. od počátku až do konce, můžeme o něm mluvit (a myslet) jako o „jsoucím“, tedy říkat (a mínit), že „jest“. Oč však můžeme opírat svůj dojem a své tvrzení, že něco „jest“? A v čem toto jeho „jest“ vlastně spočívá? Oč se opíráme v přesvědčení, že se nám něco jen nezdá, že se nám to jen nemihlo před očima, že to nebyla vidina? Z čeho usuzujeme na „jsoucno“ takového údajného (možná jen zdánlivého) „jsoucna“? Zajisté především z toho, že když to pozorujeme déle, ono to nemizí, aspoň chvíli to můžeme pozorovat, i když to potom třeba „uteče“. Významné je tedy zejména jisté trvání toho, co se nám jeví jako „jsoucí“; a pro trvání je podstatná časovost.

(Písek, 140626-1.)

<<<

>>>

Jsoucna nepravá

Jako „nepravá“ můžeme označit taková jsoucna, o kterých nemůžeme říci, že jsou jakoukoli skutečnou (pravou) jednotou, že jsou sjednocena v jednu dějící se událost, která nepotřebuje ke svému sjednocení (ke své integritě) žádného vnějšího pozorovatele a sjednotitele. Tak kupříkladu kilogram jablek nepředstavuje pravé jsoucno, neboť počet jablek je nahodilý (podle velikosti a váhy), a je spoluustaven (vytvořen, kvantifikován atd.) třeba prodávajícím a kupujícím, atd. Vše, co můžeme spočítat, jsou jednotlivosti nebo pouhé naše konstrukce (myšlenkové modely, např. metry, kilogramy, útvary nebo skupiny apod.); pokud kvantifikujeme jednotlivinu, musíme odhlížet (abstrahovat, od její celkovosti). Pokud nějaké jsoucno není celkem, nemůžeme je považovat za jsoucno pravé, tj. vnitřně sjednocené, integrované.

(Písek, 140626-2.)

<<<

>>>

Změna a „co“ se mění

Tázat se, „co“ se mění, když konstatujeme změnu, dává smysl pouze za předpokladu, že tu opravdu lze po celou dobu probíhající změny můžeme potvrdit (nebo aspoň předpokládat), že to, co se mění, zůstává jako totožné, identické. Nejzřejmější to je u živých bytostí, např. u člověka: člověk se narodí jako novorozenec, pak se stane dítětem, vyroste v mladého člověka, dospěje, zestárne a posléze zemře – ale po celý svůj život to je jeden jediný člověk, tentýž uprostřed všech svých proměn. Jinak tomu je ovšem v případě, že nejde o žádné takto sjednocené, se sebou totožné „jsoucno“, nýbrž o pouhou, více méně nahodilou a nějak se rychleji nebo pomaleji měnící hromadu. Ale hromadu čeho? Ovšemže zase hromadu nějakých jsoucnů, třeba hromadu velkých i malých kamenů, písku, zeminy a ještě všeličehos, co se uvolnilo z nějakého podmáčeného vrchu nebo stráně. Také zde můžeme mluvit o počátku nebo zase konci takového sesuvu, ale záleží to do jisté míry na nás, kam ten počátek nebo konec dáme, co za počátek nebo konec považujeme (podobně se to má i s různými událostmi či ději historickými, jako je třeba válka). Zajisté tu nejde a nemůže jít o nějakou libovůli či svévoli z naší strany, ale rozhodně tu nejde o pouze konstatovatelnou fakticitu, kterou bychom mohli brát jen na vědomí. V dějinách ovšem je vždycky pohromadě těch „změn“ a „proměn“ mnoho, a ne všechny jsou relevantní pro posouzení toho, kde jsou skutečné „začátky“ a kde skutečné „konce“. To dost přesvědčivě ukazuje, že tzv. nepravé události či změny vlastně nemají sjednocujícího, integrujícího „nositele“ (ve smyslu substrátu nebo substance). Ale jak tomu je u zmíněných živých bytostí, třeba právě u člověka: můžeme totožnost (identitu) určitého člověka chápat jako takovou substanci, takový substrát? Pak by to znamenalo, že ke změně (k dění) dochází jen jakoby na povrchu takového pravého „jsoucna“, zatímco to, „co“ (nebo „kdo“) je tím sjednocujícím, se vlastně neděje, nemění, ale že všechno proměnlivé může probíhat jen na základě onoho „co“ nebo „kdo“ jako jakéhosi nositele, který se však sám nemění. Aplikováno na život (život je přece změna, jak se říká!) to pak vede k absurdnímu závěru, že to, „co“ žije, nebo ten, „kdo“ žije, se nemění – a tedy vlastně nežije. Myslím, že je zcela zřejmé, že toto chápání je naprosto neudržitelné a že musíme hledat, v čem spočívá ten omyl, ale také jak se ho vystříhat a najít chápání jiné, lepší.

(Písek, 140627-1.)

<<<

>>>

Myšlené a ne-myšlené

Každá myšlenka (každý akt myšlení, cogitatio) se k něčemu odnáší, něco míní, a tomu budeme říkat „myšlené“ (cogitatum). Chceme-li se na něco soustředit mimořádně přesně, musíme dbát na to, abychom jednak ne-mysleli něco jiného vůbec (tj. abychom omylem nezaměňovali to, co chceme myslet, za něco jiného, co jsme myslet nechtěli), jednak – a to je ovšem závažnější – abychom si k myšlenému nepřimýšleli něco, co k němu nenáleží, a naopak abychom neopomněli spolumyslet na něco, co v tom myšleném nemá, nesmí nebo nemůže chybět, má-li být správně myšleno. Z toho je patrné, že v každém myšlenkovém aktu může docházet k jistým rozdílům (diferencím) mezi jeho vztahem k myšlenému zamýšlenému, teprve zaměřovanému, a jeho vztahem mezi vskutku myšlenému, již myšlenkově uchopenému, a v důsledku toho možná přesně takto nezamýšlenému, původně tedy ne-myšlenému. Když si toto vše řádně uvědomíme, musíme i jen z toho nahlédnout, že vždycky, když něco více nebo

méně přesně myslíme či míníme, zároveň řadu dalších věcí, témat (ale určitých!) atd. specificky ne-myslíme, např. je aktivně a důsledně od-mýšlíme, myšlenkově se od nich odvracíme, a někdy dokonce cítíme potřebu to nějak (pro druhé i pro sebe) vyslovit, vyjádřit, a nejen slovně, ale už myšlenkově to zakotvit a upevnit. A tak se ukazuje, že vedle nepochybně významného nároku něco myšleného co nejpřesněji myslit (a to vlastně je už od dávných dob nejstarších řeckých myslitelů smyslem a cílem pojmovosti) náleží k velké skupině nároků na myšlení také nutnost a povinnost určité s naším „myšleným“ nějak (pozitivně nebo negativně, atd.) spjaté myslitelné určitým způsobem ne-myslit, myšlenkově to vydělit (vydělovat) a nikoli přímo oddělit a jako takto oddělené myslit, ale naopak specificky ne-myslit. Takové specifické ne-myšlení není pouhým popřením, pouhou negací (pozitivního) myšlení, nýbrž má vlastně velmi důležitou funkci (kterou však nemůžeme dost dobře označit jako „pozitivní“, ale na tomto místě nebudu vykládat, proč). Teprve když si plně uvědomíme, co to všechno znamená a co to s sebou zároveň nese, můžeme pochopit, jak může dojít k takové zdánlivě neuvěřitelné věci, jako je „zapomenutí“ na některé složky nepominutelného kontextu, bez kterého přesné myšlení něčeho není vlastně ani možné. Platí to např. o zejména Heideggerem zdůrazňovaném „zapomenutí na bytí“ (Seinsvergessenheit), ale také třeba o po věky trvajícím zatížení evropského myšlení tzv. metafyzikou (ve starém smyslu). A ovšem: posléze to platí také o tzv. zpředměťujícím myšlení, vinou kterého byly opomíjeny a někdy dokonce popírány nejen nepředmětné stránky mnoha skutečností, ale zejména ryzí nepředmětnosti samy.

(Písek, 140701-1.)

<<<

>>>

Svět bez života

Kdysi (1964) jsem pojmenoval jeden svůj článek jako „Svět bez člověka“; byla to tenkrát reakce na později ve světě proslavenou Kosíkovu „Dialektiku konkrétního“ a jeho kritiku toho, jak z vědeckého obrazu světa nějak vymizel člověk. Tu kritiku však zřejmě musíme rozšířit: z vědeckého obrazu světa mizí nejen člověk, ale vůbec živé bytosti a život. A počátky tohoto jevu musíme dokonce vidět už ve starověku, u některých z nejstarších řeckých filosofů. Zatímco jim ti docela nejstarší ještě připomínali, že *arché* musí být počátkem a zdrojem všeho, tedy také života, a nenapadlo je starému, předfilosofickému termínu *fysis* upírat významovou spjatost s rozením a růstem, eleaté ve svém popírání mnohosti a pohybu si nejspíš ani dost neuvědomovali, že tam, kde není pohyb, není a nemůže být ani nic živého. Empedoklés mnohost rehabilitoval a ovlivnil celá staletí svou čtveřicí světových prvků, a když si uvědomil, že jim chybí nejen život, ale i pohyb, přidal k nim dva zdroje pohybu, totiž Lásku a Svár, ale přiřkl jim pouze vytváření a rušení směsí, nikoli uvádění do života. Tradice se to pak pokusila jakoby napravit tím, že místo o „prvcích“ (stoicheia) mluvila o „živlech“, ale nenapravil to ani Aristotelés, který přisoudil pohybu velký význam jako zprostředkovateli přechodu z možnosti ve skutečnost.

(Písek, 140702-1.)

<<<

>>>

Život - jeho místo ve světě

Už archaičtí lidé považovali živý bytosti a život vůbec za samozřejmé skutečnosti světa, v němž žili; velmi často měli za živé i skutečnosti, o kterých my dnes s určitostí víme (či se domníváme vědět), že živé nejsou. Ale i oni dávní naši předkové věděli (nebo se domnívali vědět), že některé skutečnosti opravdu živé nejsou, zejména to byli uhynulí živočichové, často člověkem zabití. Nicméně o bozích byli přesvědčeni, že jsou živí – a ty pravé bohy považovali dokonce za nesmrtelné. Takže pro ně byl svět, v kterém či do kterého se narodili, rozhodně oživený. Musíme se tedy tázat, odkud se to vzalo, že dnes se někteří přemýšliví lidé, zejména vědci (přírodovědci) mají své pochybnosti o tom, zda se můžeme domnívat, že život resp. oživenost je něco, co není nebo nemusí být ve světě, jak jej dnes známe, doma. Vyjádřil to v minulém století velmi ostře třeba anglický fyzik a astronom James Jeans (The Mysterious Universe). Ale ptejme se: jak vůbec mohlo dojít k tomu, že si vědec jako Jeans položil otázku, není-li život v našem Vesmíru vlastně cizincem? A pokusme se nejprve pochopit něco mnohem běžnějšího a nepochybně mnohem staršího: jak dochází k tomu, že si prostý člověk někdy připadá v tom mnohem menším světě, kde žije, jako cizinec? Tam jsme nakloněni to vyložit buď velmi zlými okolnostmi (tedy jako mimořádnost – takový člověk si zoufá pod tlakem naprosto nepříznivé situace) nebo poruchou duševní rovnováhy (tedy opět jako abnormitu, která může být vysvětlena různě, nejen jako důsledek choroby – viz např. Camus). V případě vědce a také téměř zvláštního „filosofa“ však nemůžeme vystačit s takovým druhem vysvětlení, ale musíme se tázat na jeho důvody. Jeans takové možné důvody uvádí: život je v našem Vesmíru zřejmě velmi vzácný, je rozhodně vzdálen tomu, aby se mohl stát pravidlem. A to už jen proto, že v celém obrovském vesmírném prostoru je téměř všude šílený mráz, zatímco tu a tam na některých místech je zase šílený žár; a navíc je všude spousta pro život ničivého záření. A tak vědec stojí před otázkou: není život v tomto Vesmíru jen jakýmsi náhodným omylem? I když ne omylem (také by bylo nejasné, odkud se tedy vzal?!), tak jako pouze nedůležitý, okrajový jev. Jeans nakonec našel jakýsi kompromis: v poukazu na vládu matematiky – tedy něčeho, co by se neobešlo bez „ducha“ – by mohl člověk najít v tomto světě domov, za předpokladu, že má pro matematiku smysl a nadání. To ovšem moc přesvědčivě nezní. Ale ať už se život v tomto Vesmíru vzal odkudkoli, žije a pokračuje v životě velmi usilovně a téměř úporně, i když vždy riskantně. Můžeme to vyložit tak, že o problematičnosti a rizikovosti života jako takového nemá ani ponětí, takže se k tomu nikterak nerozhodl a nerozhoduje. Jenže člověk už se pozvedl nad pouhou animálnost a musím se rozhodovat vědomě, a musí k tomu mít důvody, sice své vlastní, ale co možná platné. Má pocítit jen osobní solidárnost se všemi živáčky, které má kolem sebe, anebo je má zradit a trvat na tom „poznání“, že sám život je jen velkým omylem?

(Písek, 140702-2.)

<<<

>>>

Vnější a vnitřní / Vnitřní a vnější

Abychom mohli dobře rozlišit mezi tím, co je nějak přístupno z vnějšku, od toho, co z vnějšku přístupno není, ale co nelze jen z toho důvodu prohlásit za nic, za nejsoucí či neexistující, musíme uvážit, jaký jiný „přístup“ lze chápat jako možný, jde-li o to, co sice z vnějšku přístupno není, ale co přece jen můžeme – a dokonce někdy musíme – uznat jako skutečné (a eventuelně – jak bývá dnes považováno za nezbytné – je jako takové i „vykázat“). K tomu ovšem potřebujeme nejprve

upřesnit, co to vlastně znamená, když mluvíme o možném přístupu „zvnějšku“. Nejčastěji se tím myslí to, jak zakoušíme skutečnost (či spíše skutečnosti) svými smyslovými orgány, hmatem, zrakem, chutí, čichem a sluchem. Ale ani v těchto případech nejsme přece nikdy omezeni na pouhé pocity, z toho, jak se naše smyslové orgány setkávají (?) s některými skutečnostmi – a vlastně ony se ty naše smysly se skutečnostmi, jak jim pak rozumíme, vlastně asi neseťkávají, ony se těch skutečností, jejichž působení to připisujeme, vůbec nedotýkají, nýbrž opravdu se „dotýkají“ skutečností docela jiných, o který lidé dlouho nic pořádného nevěděli a jejichž důležitost dnes bývá naproti tomu silně přeháněna. Tak zvané „vidění“ je původně jen „působení“ fotonů, dopadajících na naši sítnici; tak zvané slyšení je zachycení zvukových vln naším bubínkem; tak zvané ochutnání nebo ucítění je reakcí některých chuťových nebo čichových buněk v našem těle, nota bene buněk, o kterých při onom smyslovém vnímání vůbec nic nevíme. To vše je prostředkováno a upravováno způsobem, na který nemáme takřka žádný vliv, a my sami se setkáváme jen z výsledky toho, jak jsou reakce buněk našeho těla po nervových drahách předávány a zpracovávány až do onoho výsledku, jemuž říkáme „vjem“, rozumí se vjem něčeho „vnějšního“. Už to, že to všechno nevíme, neznáme a nemáme pod kontrolou, ukazuje na to, jak komplikované cesty vedou od vnějších skutečností přes naše „smysly“ k tomu, čemu říkáme „vědomí“ a k čemu zcela zjevně nemá přístup nejen nikdo jiný (kdo náleží k tomu „vnějšnímu světu“), ale dokonce ani my sami – nám se do vědomí dostávají jen výsledky, tedy vlastně jen výtvořiny naší vnitřní představivosti, díky které si vytváříme ve svém nitru jakési „obrazy“ toho, jak ta vnější skutečnost světa kolem nás asi vypadá. Z tohoto vnitřního světa svých pocitů, představ, myšlenek a vůbec všeho obsahu svého vědomí a myšlení, nemůžeme ovšem nikdy „vystoupit“ a porovnat to s tím, jak ta vnější skutečnost „doopravdy“ vyhlíží. Přinejmenším toto když nahlédneme, musíme si učinit jasno to tom zřetelném a nezaměnitelném rozdílu mezi tím, co je „vnějšní“ a co „vnitřní“.

(Písek, 140702-3.)

<<<

>>>

Nitro a niternost

Že je nitro a niternost čímsi skutečným, zažíváme denně, když musíme to, co si sami myslíme a čeho si jsme vědomi, musíme nějak „zašifrovat“ do podoby sdělení pro druhé lidi, neboť jen výjimečně si to mohou domýšlet jen z toho, jak to dáváme najevo beze slov. A naopak: také my musíme většinou čekat, až se nám druhý člověk pokusí slovy objasnit, co má na mysli, abychom pak s větším či menším úspěchem dešifrovali jeho vzkazy a pochopili, co zase nám (ani nikomu jinému) prostě jen tak zvnějšku otevřeno a přístupno nebylo (a ani být nemohlo). To, že si lidé navzájem do svých myslí a myšlenek prostě jen tak nahlédnout nebo dokonce trvale nahlížet nemohou, náleží mezi základní zkušenosti, s nimiž všichni přicházíme do styku už od raného dětství, a všichni ten rozdíl mezi niterným (vnitřním) a vnějším děláme a známe. Naproti tomu mnohem větší nesnáze nám může působit náležité rozlišení mezi tím, k čemu se naše vědomí a myšlení vztahuje jakožto k pouze vnitřnímu, a tím, k čemu se prostřednictvím takového pouze vnitřního vztahujeme jako k něčemu vskutku jsoucímu, reálnému, existujícímu. Není to jen otázka nezkušenosti nebo nižší inteligence; zmátlo to v minulosti i velké duchy, dokonce ty největší, už v samých počátcích filosofického myšlení. Velký historický řecký vynález pojmů a pojmovosti, který dovoľoval myslet některé „věci“ s do té doby neuvěřitelnou přesností, do té míry

ty staré řecké myslitele překvapil a oslnil, že neváhali právě to nejpřesněji myslitelné považovat za to nejskutečnější – čísla, geometrické obrazce (jako trojúhelníky atd.), ideje atd. To ovšem dnes my nemůžeme jen odsunout stranou, ale musíme se tázat, jak to bylo tenkrát možné – a ovšem, jak to máme nebo musíme vidět a jak tomu můžeme a máme rozumět dnes. Pochopitelně, že tu musíme rozpoznat ten základní rozdíl mezi myšlenkovým aktem a myšlenkovým „předmětem“, „objektem“. Ale jak vlastně máme rozumět myšlenkovému „objektu“, když na jedné straně nemůže být žádnou předmětnou, objektivní skutečností, ale na druhé straně evidentně není ničím pouze subjektivním, „niterným“? Jak se mohou takové „předměty“ jako geometrické obrazce nebo čísla „chovat“, jako by to byly opravdu nějaké samostatné skutečnosti, které musíme brát na vědomé nejen s vážností, ale dokonce s co největší možnou přesností? Na jedné straně ve světě (ve vesmíru) žádné geometrické obrazce, např. trojúhelníky, ani čísla apod. nenajdeme, ale na druhé straně z nich nemůže přece dělat jen nějaké iluze nebo soukromé nápady a fantazie. K trojúhelníkům a trigonometrii se zajisté jinak nedostaneme, než přes nitro a niternost, dokonce přes subjektivitu, přes vědomí a myšlení – ale stejně tak nepochybně musíme připustit, že mají svou „objektivitu“, byť v rámci nitra a niternosti. A co tedy má co dělat jakási – nejen soukromá! ale ani iluzivní! – „objektivita“ uprostřed niternosti? (Budeme mluvit – třeba – o „subjektálnosti“ – ale o tom jinde.)

(Písek, 140703-1.)

<<<

>>>

Filosofie a obec

Filosofie jako disciplína má své vysoké nároky, ale jejím nejvlastnějším úkolem je působit, tj. mít vliv na veřejnost, na obec, na společnost. A protože jde o vliv na způsob myšlení, a myšlení je – zejména z hlediska filosofie – záležitost individuální, úkolem filosofie je působit na vědomí a způsob myšlení jednotlivých lidí. A právě v tom se skrývá pro filosofa a jeho filosofování hned dvojitý závažný problém. Především je zapotřebí pamatovat na to, že většina lidí nemůže být zatěžována všemi těmi odbornými předpoklady a nároky, jimž je a musí být vystavován každý opravdový filosof a jeho náročná, tak říkajíc „laboratorní“ myšlenková práce. Což především znamená, že výsledky svého přemýšlení musí být schopni podávat co možná srozumitelně všem, kteří jsou jednak sami schopni myslet, ale kteří jsou také připraveni naslouchat někomu filosoficky zkušenějšímu. Filosof musí zkrátka hodně udělat pro zvýšení úrovně všech lidí nebo alespoň většiny, musí je chtít a umět zaujmout a prokázat důležitost aspoň základního filosofického vzdělání pro každého. Ale v plnění tohoto úkolu se nutně dostává do střetů a někdy i dlouhodobých nejen myšlenkových, ale zejména duchovních zápasů s filosofiemi vadnými a zejména pseudofilosofiemi, tedy nepravými a falešnými. A tak se dostává do popředí také šíření jakési „kritické osvícenosti“, jejímž místem působení bude právě také veřejnost: na jedné straně bude uvádění určitého filosofického typu myšlení do každodenního života, na druhé straně bude trénink těch „chytrých“ v kritickém odstupu a vůbec kritičnosti, bez níž se ostatně filosofie a filosofování v žádném případě nemůž nikdy obejít.

(Písek, 140704-1.)

<<<

>>>

Entropie a „negentropie“

Napadá mi, že „všeobecná entropie“ by mohla být velmi chápána jako úzce spjatá s vnější stránkou skutečností, zatímco negentropie (negativní entropie) naopak s vnitřní či niternou stránkou skutečností. Mohl by tak být docela „elegantně“ formulován vztah mezi obojí všeobecnou tendencí, o kterém se tolik diskutovalo (a přemýšlelo) po válce, aby to pak po několika letech zase usnulo. Entropie by „vládla“ všem setrvačností (buť na různých úrovních), zatímco všechno nové by mělo negativně entropický charakter – a tedy nepředmětný původ (prostředkovaný vždy subjektivně). Ale velkým problémem je nejenom negativní entropie, nerozlučně spjatá s po věky se stále opakujícím vznikáním nového (tj. toho, co tu ještě nebylo a teď tu po delším nebo dokonce nesmírně dlouhém „vývoji“ jest); nemenším problémem je také ono někdy rovněž věkovité, ale jindy poměrně rychlé opotřebovávání, stárnutí a nakonec více či méně dlouhodobého zanikání toho po nějakou dobu jsoucího (či spíše bylého). Tak jako vývoj od jednoduššího k složitějšímu, spolu s Teilhardem řečeno „centro-komplikovanějšímu“ vyžaduje obrovskou, vlastně do detailu nepřehlednou a neprůhlednou řadu jednotlivých kroků „kupředu a výš“, znamená i opotřebovávání a stárnutí v detailech většinou nesledovatelnou sérii drobných poškození a vad, které se stávají zřejmými vždy až po delší době. (Nejde tedy jen o náhlý vznik a náhlý zánik, tedy o jakási přeryvy, ohraničitelné meze, zlomy nebo „skoky“.)

(Písek, 140707-1.)

<<<

>>>

Pochybování a kritická volba

Pochybovat je dobré, ale musí mít dobrý smysl (tj. nesmí to být jen jakési „naladění“, „nálada“, ale musí pracovat a důvody, argumenty). A co je nejdůležitější: pochybovat lze jen o něčem, a musí být jasné, o čem. Nějaké tvrzení, třeba jen navrhované, předpokládané, hypotetické, musí stát na počátku každého pochybování. A jak už nám to zkušenost přináší, toho, o čem lze pochybovat, bývá obvykle mnoho, není to jediná věc; a proto je také důležité si z toho všeho vybrat jen něco, a napříště zase něco jiného, odlišného; a výsledky pochybování je nutno si pamatovat, abycho se nepouštěli znovu do pochybování tam, kde už jsme k něčemu došli. Proto je takové pochybování vždycky vázáno na určitou situaci, jež má svou minulost, a o té musíme vědět. A nejde jen o naši osobní minulost a o zkušenosti z našeho osobního pochybování, ale musíme také co možno vědět o minulosti určitého pochybování, týkajícího se nějakého určitého tvrzení, pojetí, konceptu. To je dobré jednak proto, že nemusíme podrobovat novému zkoumání a pochybování něco, o čem lze už mít jisté povědomí nebo lépe vědění z dějin, tj. z myšlení a pochybování dřívějších myslitelů; právě proto má dobrý smysl jistá obeznámenost s dějinami myšlení, s dějinami kritického pochybování, tj. s dějinami filosofie. Ale každé takové již provedení pochybování si musíme „nastudovat“, tj. musíme jím projít až do detailů, abychom mohli spolehnout na jeho výsledky do té míry, jako bychom to se vši pečlivostí prováděli a provedli sami. A protože nemůžeme, jak řečeno, pochybovat o všem najednou, musíme se rozhodnout, co ze svého pochybování – alespoň v tomto případě a alespoň prozatím – vynecháme, o čem pochybovat právě teď nebudeme. A právě toto rozhodnutí musí být provedeno nejen vědomě (tj.

musíme o něm vědět, musíme si ho být vědomi), ale také zdůvodněně. A v tomto případě ono „zdůvodnění“ neznamena jen odkaz na nějaké precedenty, z nichž jakoby samo vyplývá. Musíme je právě naopak chápat jako své vlastní kritické rozhodnutí, jako svou volbu. Může to být volba dočasná, ale musíme na ní nějakou dobu stavět, musíme ji držet jako jakýsi – byť prozatímní a dočasný – „základ“ a „předpoklad“. A to je pak začátek jakési osobní „tradice“ a „svébytnosti“, na které pak můžeme (a musíme) pracovat dále, a to opět kriticky, takže takové rozhodnutí můžeme po čase i revidovat – ale nikdy to nemůžeme udělat jen tak nahodile, na základě momentálního nápadu, ale pečlivě, důkladně, metodicky.

(Písek, 140714-1.)

<<<

>>>

Filosofie pro ne-filosofy

Každý filosofující myslitel musí mít trvale na mysli, že je vázán dvojitým typem povinností: na prvním místě je asi zapotřebí uvést závazek vůči druhým lidem, neboť každý člověk se potřebuje orientovat jak ve svém životě, tak ve světě (neboť v tomto světě právě žije); a hned potom, ale nikoli jako cosi druhého a tím eo ipso druhořadého či vedlejšího, je třeba poukázat na to, jaké požadavky si sám na sebe musí klást jako filosofující (a teprve od těch jakožto primárních norem mohou být – lépe či méně dobře, dokonce někdy hůře – odvozovány požadavky a normy v dané době dané společnosti, včetně společenství filosofů, nějak platné a dodržované). Konkrétně pak z toho vyplývá, že každý „pravdu milující“ myslitel musí sám sebe chápat jako prostředníka mezi „ryzí nepředmětností“, platnou zajisté pro všechny, ale vždy konkrétně, tudíž hic et nunc také a hlavně pro něho samého, na jedné straně a mezi společenstvím lidí, s nimiž je nebo může (a má) být v kontaktu a o nichž ví, že právě jeho prostřednictvím mají nanejvýš zapotřebí, a to i když si toho sami nejsou náležitě vědomi. Musí tedy dělat vše, aby se sám filosoficky náležitě orientoval, a pak musí také dělat vše, aby výsledky svého filosofování dokázal předat dalším, a to nejen těm, kdo sami také filosofují, ale i těm, kteří se musí ve svém životě i ve světě aspoň trochu orientovat, i když – ať už z jakýchkoli důvodů či příčin – sami nefilosofují, by filosofovat nemohou a snad ani nechtějí. Pokud si tohle ten, kdo usilovně filosofuje (a má k tomu onu potřebnou „scholé“, což také náleží k oné části jeho odpovědnosti vůči svému okolí, vůči společenství lidí) náležitě uvědomí, musí mu být naprosto jasné, že ti druzí nepotřebují a ani nemohou potřebovat žádné pouhé popularizace, žádné zestručněné přehledy filosofické problematiky ani přehledné dějiny filosofie jako jakéhosi tradičního oboru, jimiž by se snad trochu vyzbrojil do svého každodenního života.

(Písek, 140714-2.)

<<<

>>>

Filosofie a veřejnost

Filosofie se v něčem zdá podobat jakémusi umění, které musí očekávat zájem veřejnosti (nebo aspoň její části), i když vlastně nepřináší žádný přímý (materiální) zisk pro případného „konzumenta“; tím se stále víc odlišuje od odborných věd, jejichž „cena“ se hodnotí podle jejich přínosu k řešení nějakých již

i mimoodborně zřejmých (prostě se vnucujících) problémů. Na odborných vědách se hodnotí jejich „užitečnost“, zatímco od umění se očekává splnění zcela jiných požadavků, především vyhovění jakémusi uměleckému „vkusu“ (který se ovšem postupem času může dost měnit; zároveň je ovšem třeba mít na zřeteli, že nová tvorba si vždy může vychovávat i nové „konzumenty“, tj. může zvedat úroveň jejich uměleckého vkusu). To sice na jedné straně platí i pro filosofii (ta si také může vychovávat adepty s jemnějším a náročnějším filosofickým „vkusem“), ale na druhé straně musí filosofie výrazně čelit něčemu, proti čemu samo umění nemá ve svém rámci (ve své doméně) dost prostředků, totiž takřka nutnému úpadku, když obecná úroveň vnímavosti poklesá. Umělec se nanejvýš může odvrátit od převládajícího proudu a riskovat, že – přinejmenším dočasně – o jeho díla nebude mít nikdo zájem. Filosof v takém případě musí vždy vědět, že jeho úkolem, ba „povoláním“ („povolaností“) je oslovovat vždy co nejširší kruhy veřejnosti, ovšem aniž by se nějak provinil proti náročným normám své „odborné“ úrovně. Někdy mu ovšem nezbyvá, než se také s důvěrou obracet na příští a přespříští generace, neboť proměny veřejného mínění bývají velmi pomalé, ale přesto něco takového nemůže nikdy nechat bez pozornosti a péče ze své strany. Filosof se vždycky a s velkým nasazením musí snažit veřejnost své doby oslovit a ovlivnit, ale nikdy se nemůže nechat veřejnost – a tedy svou dobu – ovlivňovat nějakým podstatnějším způsobem to, co dělá, na čem pracuje a k čemu je filosoficky zaměřen, orientován.

(Písek, 140717-1.)

<<<

>>>

Soustředění (zaměřenost)

Každé zaměření na něco (více nebo méně) určitého znamená zároveň také odfiltrování všeho toho, co k tomu, nač se zaměřujeme, nenáleží a co by nás v našem soustředění mohlo rušit. To platí jak pro soustředění smyslů (smyslových vjemů), tak pro zaměření myšlenkové. A právě tak, jako můžeme neslyšet něco nepřilíš hlasitého, když pozorně nasloucháme třeba důležitého sdělení v rozhlasu nebo v televizi, můžeme při myšlenkovém soustředění na určité téma nejen zanedbat něco ze souvislostí, ale docela výrazně ne-myslet leccos (vlastně mnoho) jiného, a to nejen z opomenutí, nýbrž cíleně a záměrně. A nejen můžeme: vpravdě přece přímo musíme, máme-li se opravdu náležitě soustředit. Proto je zřejmé, že zaměření na něco určitého s sebou vždycky přináší jakési opomenutí, zanedbání nebo přímo potlačení (umlčení) leccého jiného. To nelze chápat jen jako jakousi nedostatečnost, jako by ideální bylo myslet (a být soustředěn na) všechno, a to zároveň. Takže nejde jen o to, že když myslíme na něco určitého, nemyslíme na leccos jiného, v krajním případě na nic jiného. Čím určitěji a soustředěněji myslíme něco (či na něco), tím určitěji zároveň „ne-myslíme“ na něco jiného, tím určitěji to jiné „odmýšlíme“, odfiltrujeme, zatlačujeme mimo náš záměr, stranou od našeho zaměření, vlastně se od toho „jiného“ jakoby distancujeme. Specificky ne-myslet je tedy něco jiného než pouze nemyslet.

(Písek, 140723-1.)

<<<

>>>

Bytí je vykonáváno (ne „tvořeno“)

Patočka se na jednom místě z r. 1969 (3586, s. 129) jakoby okrajově zmiňuje o „ontogenetické funkci“ ve smyslu „tvorby bytí“. Bez ohledu na konkrétní kontext (jde o výtku či distanci vůči Kosíkovi) vidím v této formulaci nejen jakousi nepřesnost, nýbrž přímo základní problém, který souvisí s celou myšlenkou, původně snad, ale určitě především, vyslovenou Hegelem. Mohli bychom právě ve vzpomínce na raného Hegela celý problém ukázat na jeho pojetí absolutního Ducha: ten *nevytváří*, netvoří sám sebe svou aktivitou („praxí“), i když své „bytí“ touto praxí (v přírodě a pak v dějinách) vskutku *vykonává*. Praxe je výkon, bytí je třeba vykonávat, ale tento výkon nemůžeme považovat za dostatečný k tomu, aby onen absolutní Duch vskutku „byl“, tj. aby své „bytí“ sám plně vytvářel. Je tomu tak prostě proto, že ani absolutní Duch nemůže sám sebe stvořit, tj. od základu, tedy z „ničeho“ své bytí ustavit, stvořit. Avšak i když opustíme Hegela a jeho pojetí „absolutního Ducha“, nepřestává zmíněný argument platit. Právě když uvažujeme (a zkoumáme, studujeme) člověka jakožto „fenomén“, musíme si plně uvědomovat, že člověk (každý člověk!) musí „být“, aby mohl začít vykonávat své „bytí“; a ovšem musí to jít dál: každý subjekt musí být, aby se mohl stávat sám sebou, aby mohl výkonem svého bytí přetvářet sebe – nikoli, aby sám sebe tvořil, vytvářel.

(Písek, 140802-2.)

<<<

>>>

Smysl a čas

Všichni lidé vědí (nebo by mohli vědět) ze své osobní zkušenosti, že nic, co má smysl, se nemůže vyjádřit ani popsat v jedné chvílce (natož bodové, vlastně bezčasové); ani píseň nelze zazpívat celou najednou, v jediném okamžiku. A přesto jsme všichni – aspoň my Evropané – jakoby posedlí myšlenkou, že to nejdůležitější je právě to, co je teď, anebo aspoň to, co spojuje to, co bylo před chvílí, s tím, co bude za chvíli, tím, co se za tu dobu nezmění resp. nezměnilo (tedy jakési „trvajícím“). Nicméně po chvílce uvažování musíme nahlédnout, že to, co se nemění, prostě jen „jest“, ale *beze smyslu* – smysl je přece neoddelitelně spjat s nějakým dějem, s časem, se změnou či proměnou; a živý, aktuální smysl je vždy spjat s budoucností, přesněji se směřováním do budoucnosti a s očekáváním toho, co přichází z budoucnosti. A i když je – za mimořádných okolností – možno něco smysluplného zachytit v něčem trvajícím (trvalém), pak smysl toho, co mělo být zachyceno, může být uchopen jen tak, že ono trvalé je zavedeno, uvedeno rozvedeno do širších časových kontextů, a to aktivně ze strany toho, kdo smyslu chce porozumět. – A protože smysl může mít jen něco, co se pohybuje, mění, je každý smysl spjat s tím, zda se to mění či mění k lepšímu nebo k horšímu. (To druhé není prostě nesmyslem, nýbrž je to úpadek, deprivace, „odkrok“ čili „negativní smysl“.)

(Písek, 140803-1.)

<<<

>>>

Člověk „od přírody“

Čím se to vlastně stalo, že čerstvě narozený človíček je tak málo „vybaven“ či „připraven“ na ten „svět“, do něhož byl postaven, eventuálně „vržen“ (jak někteří myslitelé v minulém století rádi formulovali)? Proč je lidské mládě tak

málo schopno přežít bez asistence třeba matky, často i otce? Něco podobného známe ovšem už na úrovni některých vyšších obratlovců; etologové apod. mluví v takových případech o tzv. „Nesthocker“ (na rozdíl od „Nestflüchtler“, kteří jsou s to se brzo po svém narození postavit na nohy a poměrně slušně se orientovat v nejbližším okolí, byť také za vydatné podpory rodičů nebo stáda apod.). Nicméně i v těchto případech je rozdíl mezi lidským novorozencem a čerstvým mládětem, ještě několik dní slepým a neschopným samostatného pohybu, značný. A mimořádné pozornosti si zaslouží upozornění Adolfa Portmanna, že člověk vlastně náleží (podle toho, jak vypadá struktura jeho počátečního embryonálního vývoje) nikoli do skupiny „Nesthocker“, ačkoli by to tak na první pohled vypadalo. Sám Portmann to vysvětluje tím, že se člověk rodí předčasně, dokonce o 12 měsíců dříve, než by podle všeho měl, tedy před polovinou svého embryonálního vývoje. Uvážíme-li Portmannovo zdůraznění charakteru kreseb na povrchu těla (přetržité kůže) některých živočichů, které zřejmě nelze vysvětlovat selekčním (evolučním) tlakem, zdá se být přinejmenším pravděpodobné, že k tak velké změně (posunu doby zrození) rovněž došlo nikoli pod selekčním tlakem, ale - v tomto případě dokonce s výsledkem selekčně užitečným - pod tlakem jakési anticipace vývoje na vyšší úrovni (např. zapojením embrya do sociálních vztahů a zejména do světa jazyka ještě v průběhu embryonálního vývoje). Kdyby se to potvrdilo, představovalo by to pozoruhodný doklad toho, že vývoj nemusí být jen nahodilým tápáním, korigovaným změnami vnějšími okolnostmi (prostředím).

(Písek, 140806-1.)

<<<

>>>

Sebezapomenutost

Samo slovo „sebezapomenutost“ sugeruje, že vědět o sobě je cosi původního, co leda může být zapomenuto. To je ovšem předsudečné pojetí, neboť vědět o sobě, uvědomovat si své „já“, není nic samozřejmého, ale naopak že to vyžaduje dosažení určité úrovně rozvíjejícího se vědomí. O „sebezapomenutosti“ můžeme tedy popravdě hovořit jenom v tom případě, že došlo z této relativně vyspělé úrovně rozvoje vědomí k jakémusi úpadku, totiž k jakémusi vytlačení, vytěsnění „sebeuvědomenosti“ a tedy naopak k jakémusi poněkud problematického ztotožnění vlastního „já“ s nějakým „nad-já“ nebo dokonce (při onom zpředměťování a zvěčňování) s nějakým „ne-já“. - Je tu ovšem ještě další záležitost: „vědomí sebe“ může mít zejména na předlidské úrovni povahu jakési „sebestřednosti“, kdy třeba u psa nebo u kočky apod. pozorujeme, že zvíře chápe (interpretuje) téměř vše, co jeho pán nebo paní dělá, jako směřující k němu samému a k nějaké jeho potřebě nebo chuti atd. - Ovšem je tu ještě jeden možný výklad, totiž že tu „zapomenutost“ nevztahujeme k předcházejícímu „vědomí sebe“, nýbrž k sobě jakožto subjektu, který s jakousi samozřejmostí předpokládáme jako „skutečný“ (kdo by si totiž jinak vůbec něco uvědomoval? - a kdo by pak eventuálně mohl něco zapomínat?), ale který ještě „nedošel uvědomění“.

(Písek, 140809-1.)

<<<

>>>

Prožívat a myslet

Protože se ukazují obrovské rozdíly v chápání některých filosoficky užívaných nebo přímo zavedených termínů, je třeba se pokusit buď ty pro naše cíle nejlépe použitelné vybrat anebo nějaké nové zavést. Týká se to například takových i běžně užívaných slov jako je sloveso „žít“, uventuelně „prožívat“ či „zažívat“ atd. Patočka kupříkladu říká, že „je základní rozdíl mezi smyslem pouze prožívaným a mezi smyslem výslovně zachyceným, protože formulovaným“; „prožíváme mnohem více, nežli jsme s to zachytit, formulovat, vyjádřit“ (3586, str.74). Zde se ovšem musíme zastavit u nevysloveného předpokladu, že máme stále na mysli jen člověka a lidské „prožívání“. Nicméně i za tohoto redukcujícího (tj. problematicky zjednodušujícího) předpokladu zůstává nejasný vztah mezi „prožíváním“ a „vědomým prožíváním“. Můžeme přece s jistotou upozornit na to, že prožíváme mnohem víc, než si uvědomujeme, a zejména že přechod mezi „pouhým prožíváním“ a prožívání uvědoměným nepředstavuje žádnou hraniční čáru, nýbrž obrovskou oblast, která je jakoby celým světem (kusem světa) pro sebe; Patočka mluví třeba o „polovičním, polovičatém prožívání (je tomu možná nějak podobně, jako tomu je s jazykem, kterého je pak zase zapotřebí k „zachycení, formulování, vyjádření“, uijeme-li Patočkových termínů; Patočka ovšem navíc mluví o „objektivaci jazyka“, což by potřebovalo být podrobeno zvláštnímu zkoumání). Tak třeba běžně se mluví o tom, jak člověk „prožívá svůj život“; jak tomu lez rozumět? Nejde přece jen o to, co si uvědomujeme, jako by to neuvědoměné nebo málo uvědoměné nenáleželo k našemu životu. Takže je zřejmé, že prožíváme víc, než jsme schopni si uvědomit (a to nepochybně tak, že si to neuvědomujeme v tu chvíli, kdy to prožíváme). Na druhé straně je však stejně nepochybné, že to, co si ze svého prožívání (života vůbec) uvědomujeme, není jen méně, než co prožíváme, ale leckdy naopak více, než jsme prožívali – už třeba proto, že si dodatečně můžeme uvědomit leccos z toho, co jsme prožili (jak potom máme za to), takže to ke svému prožívání resp. ke svým prožitkům musíme jako „přidat“; jde pak o víc než vzpomínku na starší prožívání, ale už také o jakési úpravy a jakoby „upřesňování“ toho, jak jsme prožívali, tedy o reflexi a novou interpretaci.

(Písek, 140809-2.)

<<<

>>>

Zažít něco

Je možno něco „zažít“, aniž bychom si toho všimli? Nebo aniž bychom si to uvědomili? Kam však máme zařadit to, co jsme – nevědomky – „zažili“, aniž bychom to prožili, aniž bychom si toho vůbec všimli? – Tady hodně záleží na tom, co rozumíme pod oním slovem „všimli“; odhlédneme-li od situace člověka a přihlédneme-li aspoň k nejrůznějším úrovním organismů (živých bytostí), jde vlastně o schopnost nějak zareagovat. A tady je pak nezbytno přísně rozlišit příslušný „subjekt“ onoho zareagování; něco jiného je, když zareaguje organismus jako celek, a něco jiného, když zareagují některé jeho „složky“, které mají svou relativní (a tedy omezenou) samostatnost, tedy nejen orgány, ale např. až některé makromolekuly, molekuly nebo atomy, atd.; jde také o vztahy či souvislosti oněch různých typů a úrovní zareagování – na jednotlivá kvanta tvrdého záření mohou zareagovat jen některé molekuly, eventuálně celé buňky, ale celý organismus ex post zareaguje na „ozáření“ jen při určitém kvantu, množství takových zasažených molekul nebo buněk). Jiným příkladem je třeba působení jedu; o tom původně (třeba ve chvíli požití) nemusíme vůbec vědět,

špatně se nám udělá až po nějaké době, ale to pak zažíváme třeba jaké dávení – že jde o otravu, určí později možná lékař. V tomto případě reaguje organismus, eventuálně jednotlivé orgány (některé dříve, jiné později, a ještě jiné přímo vůbec ne, až druhotně). Jak je vidět, lze něco „zažít“, ale vůbec o tom nevědět, přesněji: vůbec si to – přinejmenším zprvu – neuvědomovat. To pak nemůžeme mluvit o „prožívání“, neboť to je nemožné bez vědomí, bez uvědomění – prožívání je vědomé prožívání. A ovšem stále musíme dělat rozdíl mezi tím, co prožíváme ve vědomí, a zároveň to správně interpretujeme, a mezi tím, když sice něco prožíváme, ale uvědomujeme si to jako něco jiného, tj. vykládáme si to jinak, třeba nesprávně (a může to být také naopak: původně si uvědomujeme nesprávně, co prožíváme, ale pak to interpretujeme po opravě původního „dojmu“ lépe, přesněji nebo vůbec jinak. (Mimořádně zajímavé by bylo zkoumat „prožívání“ něčeho ve snu, tedy ve spánku.)

(Písek, 140809-3.)

<<<

>>>

Situace a situačnost

(poznámky k Patočkovi – 01)

3586, s. 69, ř. 2-3 (Spisovatel a jeho věc; in: O smysl dneška, 1969)

„Řeč je původně součástí situace a pochopitelná pouze z ní; ...“

„Situaci“ lze chápat různými způsoby; proto je zapotřebí vše upřesnit. Pokud uznáme, že situace není nic jednoznačně objektivního, ale že záleží na tom, kdo (nebo eventuálně co – ale pak to všechno konstruujeme my!) je středem, k němuž je okolí vztaženo a zejména kdo se sám ke svému okolí aktivně vztahuje. Sejdou-li se např. dva lidé (na téměř místě a v touž chvíli), pak se jakoby (tj. zdánlivě) sejdou v jediné, společné situaci. Ale ve skutečnosti každý z nich je v poněkud odlišné situaci, přesněji: každý je ve své vlastní situaci jako subjekt, zatímco pro druhého je nutně sám i se svou situací určitým způsobem chápán a také nějak zařazen do jeho situace. To znamená, že každý z nich je jednak sám situován, ale k jeho situovanosti náleží jako její „člen“ (lépe než „součást“) také „ten druhý“, s nímž se právě setkává. Mnohem názorněji to vypadá, když místo o lidech budeme uvažovat o dvou zvířatech, z nichž jedno je predátorem, zatímco druhé naopak možnou kořistí. Liška a zajíček se při takovém setkání ocitají ve velmi odlišných dvou situacích, i když „objektivně“ vzato se zdají být v touž chvíli na téměř místě. Je tak zřejmé, že musíme přísně rozlišovat mezi tím, jak situace „vypadá“ odjinud, zvenčí, v perspektivě jiného subjektu, a mezi tím, jak vypadá (vlastně jaká vskutku jest) situace subjektu, viděná jím samým. A vedle toho a ve skutečnosti „za tím“ či „pod tím“ je tu ještě skutečná situovanost určitého subjektu, ať už ji nějak vidí subjekt sám, nebo ať ji nějak vidí nějaký další subjekt (a většinou je těch dalších subjektů více). Bylo by absurdní mluvit v takovém případě o „situaci o sobě“, neboť taková „situace“ je nemožná, prostě by přestala (nebo vůbec nezačala) být „situací“ – situací je ex definitione vždy situací něčí, někoho, k němuž je situace vztažena, ba přesněji: je situovaností někoho v určitém jeho okolí, spoluurčenou tím, jak se ono sám – jakožto subjekt situace – ve své okolí vztahuje (a to tím, že z pouhého rozložení „věcí“ kolem sebe činí, ustavuje své „osvětí“).

(Písek, 140812-1.)

<<<

>>>

Řeč a její ‚místo‘ ve světě (a v životě)

(poznámky k Patočkovi – 02)

3586, s. 69, ř. 16-17 (Spisovatel a jeho věc; in: O smysl dneška, 1969)

„Řeč je tak součástí našeho života, něčím do světa umístěným jako jeho část.“

Tato věta vlastně říká, že řeč (a není v tuto chvíli vyjasněno, co se tou „řečí“ myslí, zda jazyk, promluva, nebo ještě něco jiného – ve francouzštině třeba langue a langage, atd.) je jednak součástí našeho života, jednak součástí světa. Musíme se tedy tázat: v jakém smyslu je třeba jazyk součástí světa? A v jakém smyslu je promluva součástí našeho života? Co se vlastně rozumí „světem“, když „řeč“ chápeme jako jeho součást? A můžeme jít daleko: je myslitelná „řeč“ (nebo „jazyk“) jen „ve smyslu významuplného dorozumívacího prostředku“ (viz s. 68, 4. až 5. řádek od konce strany), a to bez ohledu na nejrůznější „významy“, jichž je tato řeč plna (resp. jazyk pln) a jejichž pomocí či prostřednictvím poukazuje či může poukazovat na mnohé, co součástí světa evidentně není (např. čísla nebo geometrické útvary, atd.)? Řekové měli mnohovýznamé slovo *logos*; Hérakleitos měl třeba za to, že ve světě se děje všechno „podle *logu*“. Můžeme to chápat tak, že *logos* je tedy součástí světa (nebo součástí našeho života)? (Jaký smysl pak má sloveso *periechein* nebo substantivum *periechon*? Může být to, co nás obklopuje, objímá a nese, chápáno jako součást našeho života? Nebo dokonce jako součást světa?) Zdá se tedy, že „součástí“ (nebo „složkou“) světa není řeč ani ve smyslu jazyka, ani ve smyslu „mluvy vůbec“, ani v hérakleitovském smyslu „*logu*“, ale že jimi jsou pouze jednotlivé „promluvy“ jako „mluvní události“ (možná by bylo lépe užít termínu „mluvové události“; Patočka sám mluví o „mluvní situaci“, tak se přizpůsobují). Svět se totiž „děje“, a to tak, že se dějí nejrozmanitější události, které zahrnujeme pod souborný název „svět“ (event. univerzum, veškerenstvo, apod.) Zda tento „svět sám“ je jedna sjednocená, integrovaná událost, nevíme. Mluvit o „součástech“ světa nebo o „lokalizaci“ věcí či události ve světě lze pouze s plným vědomím toho, že nevíme, zda svět je „jednotou“.

(Písek, 140812-2.)

<<<

>>>

Filosof a filosofie

Už Platón užíval adjektiva „pravý“ (*orthos*) k odlišení pseudofilosofií od opravdové, skutečné filosofie. Odtud trvalá potřeba a dokonce naprostá nutnost, aby si každý, kdo chce „opravdově filosofovat“, vždy znovu vymezoval jednak jakousi hranici, za níž myšlení teprve začíná mít jisté rysy „filosofičnosti“, a na druhé straně zase jinou hranici, za níž filosofování přestává být opravdové či pravé a stává se pseudofilosofií, tedy filosofií jen zdánlivou a přímo falešnou. To však nesmí být chápáno jen jako jednostranná příležitost a dokonce povinnost po výtce „obránná“, ale musí to být pojmáno jako neméně bytostná příležitost a povinnost rozpoznávat přinejmenším filosofické momenty a dokonce závažné filosofické rysy u myslitelů, kteří se sami za filosofy nepovažují a ani nevydávají, ale kteří se navzdory tomu mohou tak stávat inspirací pro opravdové filosofování, anebo kteří dokonce mohou být – někdy i s větším zpožděním – za filosofy považováni jinými mysliteli, zejména pak takovými, kteří na ně navazují a v jejich

některých směrech pokračují. Bohužel býváme (zejména v některých, řekli bychom „úpadkových“ dobách) svědky toho, že se nejen málo a špatně pravé filosofie odlišují od nejrůznějších filosofí nepravých a falešných, ale že se mnozí pozastavují a dokonce brání proti každému pokusu o takové rozpoznávání a rozlišování. Tak např. se mnozí historikové filosofie nerozpakují mluvit o velkých postavách starého Orientu jako o filosofech; a na druhé straně je nemálo myslitelů, kteří se sami za filosofy považují, ale některé významné myslitele za filosofy považovat odmítají, protože si pro sebe ony hranice pro rozlišování stanovili tím či oním způsobem nepřiměřeně a předsudečně. A jak už jsem naznačil, nejen v dějinách dochází k tomu, že opravdoví myslitelé, kterým bychom neměli filosofičnost jejich myšlení upírat, sami sebe za filosofy ani nevyhlašují, ani – dokonce – se za filosofy nepovažují. Některé případy jsou dnes už notoricky známé ale jiné se často ani nepřipomínají (např. Kierkegaard, Nietzsche, často šlo o theology, jejichž filosofická relevance je popírána nebo aspoň neuznávána, což je charakteristické pro myslitele středověké, ale platí to u nás třeba o Hromádkovi, jindy jim je theologičnost vytýkána, jako třeba našemu Rádlovi, ba dokonce i Masarykovi, který však se sám za filosofa nevydával, ale za sociologa, atd. atp.). Zkrátka a dobře: není filosofie všude, kde je vyhlašována a kde se o ní mluví, ale je často i tam, kde ji málokdo vidí a kde ji mnozí vidět přímo odmítají.

(Písek, 140817-1.)

<<<

>>>

140820-1

Říkává se, že každý román má autobiografické rysy, jakýsi autobiografický nádech či znaky. Obvykle se to vykládá tím, že nikdo nemůže opravdu dobře vylíčit vnitřní pocity a dojmy nějaké vymyšlené osoby, pokud jemu samému nejsou dobře známy, pokud jimi sám nějak neprošel nebo pokud mu ještě stále nejsou nějak vlastní. Něco podobného se říká i o hercích, totiž že se nedokáží opravdu dobře vžít do své role, pokud v sobě nenajdou aspoň stopy povahy a prožitků osoby, v jejíž roli vystupují. Nabízí se proto také otázka, jak se to má s interpretujícím filosofem: je opravdu filosoficky připravený myslitel dost věrně a do hloubky porozumět a interpretovat třeba Hegelovo nebo Jaspersovo či Heideggerovo myslitelské dílo, když si počíná jen jako historik filosofie a nikoli také sám jako filosof, jako po svém filosofující myslitel? A nejen to; historizující interpretace je často až nápadně podezřelá z toho, že zůstává příliš na povrchu a u formálních záležitostí. Takřka se nám vnučuje docela jiná otázka: může někdo, kdo bytostně a v podstatných věcech s interpretovaným filosofem nesouhlasí, vskutku do hloubky kritizovanému mysliteli porozumět? A pokud ani, není to vlastně ten hlavní moment proměny kritikova vztahu ke kritizovanému, jakéhosi vnitřního přerodu, ukáže-li se, že přitom vyjdou na povrch kritikovy vady a nedostatky a naopak kvalita a jakási až suverenita myslitele kritizovaného? Není právě tato cesta tou nejdůležitější formou vlivu velkého myslitele na jiné myslitele a později někdy i na celou školu, ba na celou epochu, který – jak se posléze ukáže – není pak jen napodobován, ale který se tak nejvíc prosazuje tím, jak proměňuje myšlení svých největších kritiků? Zdá se tedy, že – zkusmo aplikováno na předchozí dva případy – filosofie, tj. určitá velká filosofická myšlenka či spíše myšlenková soustava se prosazuje především proti dosavadnímu a rozšířenému způsobu myšlení, a tedy nikoli hlavně proto, že je myslícím čtenářům blízká nebo dokonce vlastní? Nespočívá nejlástnější „síla“ nové myšlenky spíše v tom, že jde

proti obecným trendům – a tedy nikoli, že jim jde vstříc nebo že jim vyhovuje? Umění nikdy nemůže zapřít svůj původ; je to jakési překonávání mýtu s jeho návraty a s jeho mimezí či napodobováním jen zevnitř: Filosofie naproti tomu nemá ráda napodobování; i když se nikdy nemůže vzdát navazování na druhé, zejména starší, ale i jiné současné myslitele, musí a má to být navazování kritické, ba někdy až polemické. Tím se právě filosofie bytostně liší od umění; dalo by se také říci, že jen filosofie je tou pravou *poiésis*, zatímco umění je i v nejlepším případě novotvorbou neúplnou, nedokonanou, nedotaženou až do posledních rysů a důsledků. Také by to bylo možno vyjádřit takto: cílem zdokonalování ve hře a v porozumění té či oné skladbě atd. nikdy není jen zahrát co nejdokonaleji tu jedinou skladbu nebo ten jediný typ hudby atd., nýbrž využít všech v dané době uskutečněných či připravených možností a udělat „krok kupředu“ nejen v daném žánru, v dané hudební tradici, nýbrž v pěstování hudby a hudebnosti vůbec. Což v žádném případě nepředstavuje jakékoli zásadní, principiální omezení rozhodující zaměřenosti na „pěstování“ hudby vůbec. Ve filosofii se to má ovšem zásadně jinak: pěstovat filosofii znamená nutně pěstovat je jeden jediný typ filosofování jakožto způsobu filosofického myšlení.

(Písek, 140820-1.)

<<<

>>>

Bezvýznamnost člověka

Joseph Conrad jednou napsal (v „Poznámkách o životě a literatuře“): „... jsem připraven s klidem snášet bezvýznamnost vyhrazenou lidem, kteří do ničeho tak či onak neštourají“. Nechme kontext v tomto případě stranou (nejde nám o autora výroku, ale jen o z kontextu „vytrženou“ formulaci). Vlastně tu jde o jakousi obdobu po staletí tradovaného výroku Pythágora ze Samu, zaznamenaného Diógenem Laertským, podle něhož právě diváci jsou ti nejlepší, tj. lepší než soutěžící v zápase i než obchodující při slavnostních národních hrách. V obou případech jde o zcela falešný „postoj“, který je navíc spojen s falešným, ba nebezpečným podceněním významu onoho škodlivého „diváctví“ či „neangažovanosti“. Nečinnost a lhostejnost „přihlížejících“ je totiž nebezpečná nejen pro ně samy; to by nebylo to nejhorší, už také proto, že aktivita a angažovanost právě těch, kteří bývají za „bezvýznamné“ považováni, nebývá nikterak zvláště „bezpečná“. Nebezpečnost velkého množství „neangažovaných“ spočívá v tom, že se nutně vystavuje panovačnosti až teroru několika málo vládychtivých a jejich možnému šílenství (které se ovšem v takových případech dostavuje takřka zákonitě). Žádný člověk není bezvýznamný; kdo si to namlouvá nebo zejména kdo to předstírá druhým, je vysoce nebezpečný pro jiné, ba pro všechny.

(Písek, 140820-2.)

<<<

>>>

Filosofie jako „zpěv rozumu“

Vědecké zásady jakoby přibližují vědy živočišným (zejména hmyzím!) instinktům v tom, že za platné se považuje jen to, co lze přesně zaměřit (cíleně „popsat“, charakterizovat) a pak neméně přesně zopakovat. Filosofie se naproti tomu podobá spíše hudbě, v níž umění přesně zahrát nějakou skladbu nikdy nemá ústít

v rutinu, nýbrž chápe skladbu (nejen partituru) jako jakési mantinely, za jejichž hranicemi se má odvíjet tvůrčí akt interpretační (takže spíš než o mantinely jde o inspiraci k vlastnímu novotvoření, byť s „průvodcem“). Nikdy však ani v hudbě – a zejména pak nikdy ve filosofii – neznamená (nemá znamenat) sebe lepší živá interpretace omezení jen na tuto jednu skladbu nebo jen na tento jediný způsob či typ hry (a hudby vůbec). Ve filosofii najdeme celou řadu podobností s hudbou a s provozováním hudby, ale u jednotlivého filosofa žádáme jeho vlastní, osobní, myšlenkovou i životní integritu, a to i v případech, kdy „hraje“ (interpretuje) cizí partituru (myšlenky jiného filosofa). K filosofii bytostně náleží jakási vždy připravená pohotovost k „improvizaci“, a to dokonce i když momentálně jde o interpretaci myšlenek jiného myslitele (nesmí ovšem docházet k žádnému směšování! – máme-li rozvést své přirovnání k hudbě, např. ke koncertnímu provedení, půjde či mělo by jít spíše o dobře připravenou mistrovskou „vsuvku“).

(Písek, 140822-2.)

<<<

>>>

Komparace (porovnání)

Srovnávání, tedy komparace, může mít dvojí zcela odlišný cíl: jsme-li především soustředěni na podobnosti, jde nám vlastně o *pořádání* (uspořádávání) jevů do skupin, „druhů“, a rozdíly jsou pro nás čímsi vedlejším, druhotným, sekundárním. Naproti tomu tam, kde nám jde o *poznávání* a nikoli o pořádání, jsou daleko důležitější odlišnosti a rozdíly. Tento dvojí možný cíl, toto dvojí odlišné zaměření ovšem nemůžeme chápat jako navzájem zcela opačné nebo dokonce se vylučující: zjistit podobnosti nelze bez poznávání, poznat odlišnost a specifičnost nelze bez porovnávání. Rozhodující je kontext: jde-li o „rozpoznání“ určitého zvířete a zařazení pod druh nebo rod, je důležité si ověřit určité vlastnosti, charakterizující onen druh nebo rod; naproti tomu jde-li nám o konkrétního jedince, musíme se zaměřit – pochopitelně v rámci příslušného druhu nebo rodu – na jeho zvláštnosti, které jsou pokud možno jedinečné, neopakující se a snad neopakovatelné. Tak kupř. pro zoologa nebo botanika má smysl stanovit taxonomickou jednotku, definovanou na základě charakteristických podobností, jež se v podobné sestavě jinde nevyskytují (nikoli tedy na základě rysů, jež se v této sestavě najdou i leckde jinde. Naproti tomu jde-li třeba o umělce nebo myslitele apod., není rozhodující, do jaké skupiny či školy jej zařadíme, nýbrž především o to, čím se i od své skupiny nebo případě i školy liší.

(Písek, 140824-1.)

<<<

>>>

Informace - „o čem?“

To, čeho se nám (jako subjektům na určité dost vysoké úrovni) dostává, jsou „informace“ či „zprávy“, zkrátka něco, čemu je zapotřebí porozumět. To, že se toto porozumění neobejde bez nás, ba víc, že to vždy bude jen *naše* porozumění a tudíž náš výkon, náš výtvar, ovšem vůbec neznamená, že je naším výkonem či naší „konstrukcí“, eventuelně naším výmyslem je vůbec všechno, tedy i to, že tu jsme (nějak) my a že se nám dostává nějakých zpráv (či informací), kterým lež lépe či hůře porozumět, čili které mají nějaký smysl, nějaký význam, jenž může být pochopen (nebo nepochopen či špatně nebo jen zčásti pochopen).

Pochopitelně to nelze chápat tak, jako kdyby nám to, že jsme my a že se nám dostává nějakých informací či zpráv, bylo „sděleno“ nějak mimo rámec onoho našeho porozumění či chápání; co je však mimořádně důležité, je náš vztah k těm zprávám či informacím. Jde totiž nejen o to, že se jim musíme či máme pokusit nějak porozumět, ale že se nesmíme přestat vždy znovu tázat na jejich smysl (význam) a že se musíme opakovaně vracen k tomu, jak jsme jim až dosud rozuměli, abychom v mezích momentálních svých možností byli vždy znovu připraveni rozpoznávat i své minulé eventuelní omyly (vždyť všechno naše úsilí o interpretaci oněch zprávy či informací, jichž se nám již dostalo, dostává a ještě bude dostávat, se dokáže s úspěchem oněm významům alespoň přiblížit, se může uskutečňovat pouze cestou zkoušky a omylu resp. zkoušek a omylů). Základním omylem, který doprovází filosofické myšlení od jeho prvních počátků, je pokus najít ze všeho nejdříve nějaké „zprávy“ či „informace“, které by byly tak jisté a zřetelné, že by už nepotřebovaly nebo dokonce ani neumožňovaly jakoukoli kontrolu a případnou revizi toho, jak byly pochopeny a jak jsou i nadále chápány (tradičně). Pokud si tohle všechno náležitě uvědomíme, stane se nám čímsi naprosto srozumitelným, že filosofie není a nemůže být žádnou „moudrostí“ (ani hotovou pravdou), nýbrž pouze úsilím o moudrost (a o pravdu), a tudíž jakousi stále znovu podnikanou zkouškou o porozumění, jakýmsi interpretačním či hermeneutickým experimentem.

(Písek, 140824-2.)

<<<

>>>

Subjekt a objekt

Chybnost Jaspersova pojetí tzv. rozpolcení na subjekt a objekt (Subjekt-Objekt-Spaltung) vysvitne nejlépe při srovnání s údajným mystickým rozplynutím člověka v „nediferencované jedno“ (jak je charakterizuje třeba Fritjof Capra, Tao fyziky, s. 141). Skutečnou „jednotu“ nitra s vnějškem můžeme předpokládat (připustit) pouze pro izolované („virtuální“) události; ty totiž jediné postrádají vůbec vnějšek, vnější stránku, neboť není nikdo a nic, kdo nebo co by mohlo k takové události zvnějšku přistoupit. Jakmile se však virtuální událost dostane mezi jiné („reálné“, tj. vnitrosvětové) události (tj. vstoupí „do světa“), mohou tyto jiné události na onu virtuální reagovat, a té nezbyvá leč opačně zase reagovat na ně. A ta to ovšem nemůže udělat (uskutečnit) jinak než jako subjekt, totiž aktivně. A aby i ta nejjednodušší událost mohla aktivně zareagovat na cokoli jiného (na jakoukoli jinou událost), musí – jako součást své akce a aktivity – ustavit resp. vždy znovu ustavovat a upevňovat svůj subjekt (což ovšem lze charakterizovat také tak, že se musí opětovně sama subjektem stávat). Takže ono údajné „rozpolcení“ (přesněji „rozpolcování“ čehosi dřívějšího (předchozího) na subjekt a objekt by muselo být umístěno na hranici, kde přechází virtuální událost-jsoucno do světa „reálných“ jsoucnů a tím se samo stává „reálným“ – a to spíš podílníkem či účastníkem na světě než „součástí“ světa. (I když ovšem stát se součástí světa – např. „vznikem“ – není jinak možné než jako účastník světa či podílník na světě. Právě tak není ani jinak možné se stát účastníkem světa, než se zároveň vůči jiným událostem-jsoucnům, které už na světě svůj podíl či účast mají, stát čímsi vnějším, tj. vystavit jim svou předmětnou tvář či stránku. A závěr: protože tento přechod z nitra navenek nikdy nemůže znamenat, že se nitro plně a cele stane vnějškem, ale že jen něco z nitra se může zvnějšnit, kdežto nitro samo jakoby „zůstává“ nitrem (pochopitelně tu není řeč o neměnnosti nebo o „substanci“), nelze vnitřní a vnější stránku považovat za

paralelní (v tom smyslu, že by vše vnitřní naprosto přesně odpovídalo onomu druhotně zvnějšněnému). A platí to zajisté také obráceně, půjde-li o zvnitřnění vnějšího; v tomto případě je ovšem naprosto zřejmé, že zvnitřnění nikdy nemůže obsáhnout veškeré vnější jsoucí (tj. jsoucí s předmětnou stránkou), to zamená veškerenstvo v plném rozsahu, pokud je otevřeno pohledu či přístupu zvnějšku. (To proti Spinozovi a ovšem Hegelovi.) V nitru je vždycky víc, než může být zvnějšnění; a vnější (předmětná) stránka světa tzv. reálných skutečností je a vždycky bude rozsáhlejší a rozmanitější, než aby se to mohla všechno beze zbytku zvnitřnit.

(Písek, 140825-1.)

<<<

>>>

Subjekt - být subjektem

Subjekt není ryzí niternost (nepředmětnost), ale není a nemůže se stát ani pouhým objektem, a nemůže být za takový ani pokládán (považován), protože má „svou“ (tj. vlastní) předmětnou stránku. Subjekt tedy můžeme chápat jako jakousi nerozlučnou, neoddělitelnou spjatost vnitřní (nepředmětné) a vnější (předmětné) stránky události, které je dosahováno a která je udržována aktivně (tj. aktivitou resp. jednotlivými akcemi). Ani nepředmětná, ani předmětná stránka (tj. ani nepředmětnost, ani předmětnost) události nemohou obstát samy o sobě: ve „světě“ nepředmětnosti by taková událost ztrácela kontury, ve „světě“ předmětnosti by se stala ničím, totiž ne-událostí – byla by to je myšlenková konstrukce (jako jí jsou čísla nebo geometrické atd. útvary). Tak např. nemůžeme říci, že živá bytost (nebo rovnou člověk) má svůj subjekt „v sobě“, ve svém „nitru“, nýbrž musíme to chápat tak, že je sama (a celá) subjektem, protože si svůj subjekt ustavuje, tvoří, přetváří a udržuje, upevňuje (nebo se jí rozpadá, přesněji: ona sama se jako subjekt rozpadá). Je tomu tak proto, že „subjekt“ není částí (ani součástí) živé bytosti, neboť bez subjektu přestává být živá bytostí živou bytostí, ba bytostí vůbec. I když můžeme v jiných souvislostech mluvit třeba o částech těla, musíme si vždy uvědomovat, že jde o myšlenkovou konstrukci – ty části nemůžeme oddělit, aniž by utrpěla bytost jako taková, ale je pak „jen“ ochuzená, pochroumaná, nedovyvinutá atd., nicméně může být (v některých případech) nadále subjektem. Pokud ovšem k takové deformaci těla nedojde, zůstává příslušná „část“ sou-částí nejen těla, ale bytosti jako takové, tj. jako subjektu. Subjekt není něčím, co je k tělu přidáno a co by mělo s tělem nějaké své vlastní vztahy a souvislosti (nejde tedy o žádnou podobnost s dlouho tradičně chápanou „duší“). (Poznámka: je to něco podobného, jako když říkáme, že subjekt, např. živá bytost nebo přímo člověk, je bytím, ale nemáme říkat – a zejména nesmíme myslit – že „bytí má“, jako by to bylo něco navíc, něco přidaného; podobně to je s „existencí“, zejména v novém, po-kierkegaardovském smyslu. Člověku jako „Dasein“ se za určitých okolností resp. v určitých situacích nedostává „existence“ nějak navíc, užijeme-li Jaspersových termínů, ale stává se sám existencí, a to tak, jako se bytost stává bytím (event. jsoucí), nedostává se jí „bytí“ (event.. jsoucnosti) nějak navíc.

(Písek, 140825-2.)

<<<

>>>

Metafyzika nově pojatá

Slovo metafyzika bylo původně vytvořeno pro knihovnickou potřebu; teprve dodatečně dostávalo v různých dobách a u různých myslitelů rozmanité významy. Přihlédneme-li k řeckému jazyku, znamená slovo „fysika“ něco jako fyzické věci (*ta fysika* jako plurál) či skutečnosti, tedy nikoli disciplínu (*hé fysiké*; Aristotelova kniha nese název „*tés fysikés akroasis*“). Předložka či předpona *meta-* znamenala za nebo vedle (knihovnický ovšem šlo o to, že soubor textů, které svým původem k sobě ani nenáležely, byl umístěn za knihami zmíněné Aristotelovy „Fysiky“). Historická okolnost, že *meta-* bylo do latiny převáděno jako „super“ je jak knihovnickému významu, tak Aristotelově „První filosofii“ cizí, je to „cizí příměsek“. Proto lze považovat v dějinách často se vyskytující termín „metafyzika“ za natolik uvolněný, že se můžeme plným právem pokusit mu dát svůj vlastní (a tedy relativně „nový“) význam. Všechny „fyzické“ skutečnosti budeme chápat jako věci smyslově vnímatelné (tj. na které lze reagovat zvnějšku, tedy které takový vnějšek mají, i když nemusí nutně být na vnějšek redukovatelné). „Metafyzický“ přístup budeme tedy chápat jako pokus o pochopení toho, co se přístupu zvnějška vymyká, tedy co buď vnějšek vůbec nemá, anebo co sice svůj vnějšek má, ale jenom jako jeden aspekt, jednu stránku svého „bytí“. A protože řečtí myslitelé byli naprosto převážně orientováni na zrakovost, byť povýšenou z pouhé smyslovosti na povahu přístupu myšlenkového (pravou skutečnost „vnímáme“ či spíše „registrujeme“ zíráním, nahlížením, „teoreticky“, „náhledem ducha“), čímž bylo zároveň všechno skutečné jakoby vymaněno z proměnlivosti, zbaveno pohybu a tím i času, můžeme v starohebrejské důrazu na „slyšení“ a „poslouchání“ vidět první významný krok k docela principiální otevřenosti vůči času a časovosti. To ovšem nesmíme hned znehodnotit poukazem na to, že jde jen o jiný druh smyslovosti resp. smyslového vnímání sluchem. Promluvení nebo zazpívání písně nemůžeme však mít „před sebou“ celé najednou a v jednom okamžiku, takže už nejde jenom o jiných druh smyslovosti, ale o jinou smyslovost resp. spíše vnímavost, sensitivitu a senzibilitu. Slovu „metafyzika“ proto můžeme dát právě ten význam, že tu jde o „vnímavost“ vůči tomu, co nejenom není celé vidět, a co nejenom není celé slyšet najednou a teď (*hic et nunc*), nýbrž co zejména nelze smyslově vnímat vůbec resp. bez čeho se žádné smyslové vnímání nemůže obejít, má-li opravdu do své vnímavosti zahrnout či zabrat všechny aspekty či stránky dané skutečnosti, tedy skutečnost vcelku (či celou, tj. včetně všeho, co k tomu náleží). „Prakticky“ to tedy znamená významné rozšíření tzv. vnímavosti daleko za hranice smyslovosti (chápané tradičně na základě pěti – eventuálně i více – smyslů – s veškerou problematikou, která se k tomuto chápání váže) – a zároveň to může být dostatečným důvodem pro volbu nového termínu, který bude co možno nejvíc významově osamostatněn od spjatosti s vědomím a myšlením, vůbec se „subjektivitou“, důsledně odlišovanou od „subjektnosti“.

(Písek, 140826-1.)

<<<

>>>

Entropie a negentropie

O entropii se mluví už dávno (už v souvislosti s 2. větou termodynamickou); o negentropii se začalo hodně mluvit až po válce (druhé světové). Pokusy vyložit negentropii kosmologicky se setkávaly (a dodnes setkávají) s kritikou, založenou na tom, že veškeré případy (příklady) negentropie ukazují jen to, že tento obrácený směr dění („vývoje“) je naprosto závislý na entropii, že vlastně na

entropii nutně parazituje, je na ní z cela závislý. Tento argument se mi však jeví jako velmi pochybný, protože se ve skutečnosti jen odvolává na naše navyklé způsoby myšlení a vůbec vnímání a „poznávání“ světa skutečností, ale není logicky relevantní. Nápadný nedostatek tu spočívá především v naprosto nevysvětleném „předpokladu“ nějakého původního „stavu“ (začátku), díky kterému je entropie vůbec možná a na němž je zcela závislá (zhoršovat, degradovat se může jen nějaký předchozí stav, který nemůže být odvozován z entropie). Jde však o cosi ještě mnohem významnějšího. Je totiž třeba se tázat, jak je vůbec možné, aby se z nějakého (jakéhokoli entropicky vzniklého) stavu mohlo začít odvíjet nějaké dění negentropické, a to kdekoli v průběhu světového dějství (tedy nejenom někde na počátku). Pro nás (pro naše pojetí) musí v takovém případě jít o narušení principu „kauzality“, jak je mu tradičně rozuměno: „příčinou“ negentropického „procesu“ nemůže být nic, co pochází z minulosti. To však zároveň nutně znamená, že „příčinu“ vývoje od jednoduššího ke složitějšímu resp. Od nižšího ke složitějšímu atd. nemůžeme hledat v tom, co už bylo a jest, nýbrž leda v něčem, co ještě nebylo (a není „jsoucí“), tedy v budoucnosti. A nyní už zbývá jen posoudit, zda můžeme usuzovat na jednu jedinou „nejsoucí skutečnost“, která je posledním zdrojem všeho nejrozmanitějšího nového, anebo zda připustíme, že přechod od „nejsoucnosti“ ke „jsoucnosti“ (tj. proces či spíše dění uskutečňování toho, co „ještě není“) má pluralitní charakter. Výsledné důsledky obojího řešení však jsou vlastně stejné, dokonce se ani nevyklučují, nýbrž možná naopak představují jen dvojí stránku téhož.

(Písek, 140827-1.)

<<<

>>>

Osvětí (osvětí)

([senlin](#) answered 7 years ago - [www](#))

Roughly, umwelt is the physical world or the environment; mitwelt is social / cultural world; eigenwelt is the world of personal experience. As far as being alienated from each and the degree of harm it would cause, that's open for debate. You could probably build a case for each.

To je právě ta hlavní chyba, že „osvětí“ (jakožto osvojené a tedy strukturované okolí) je jakoby samozřejmě redukováno na „okolí“ neosvojené a vztažené pouze k vnějšímu pozorovateli, jak on je zvnějšku může vidět a popsat – tedy strukturované jen jím, zatímco osvětí je nutno „vidět“ a snad pokusně (emfaticky) „popsat“ z hlediska toho, čím to osvětí je a kdo (co) si je tedy osvojoval a osvojuje. A zase tu musíme pamatovat na to, že tuto subjektivní povahu oné osvojenosti nesmíme redukovat na nic pouze subjektivního, na nic osobního (či osobnostního), protože nemusí jí o osvojení lidské, závislé na vnímavosti či reaktivitě člověka. – Z toho je patrné, že výtka „zpředměťujícího“ chápání okolí nesmí být adresována jen onomu zpředměťujícímu chápání a výkladu „okolí“ jakožto souboru věcí, předmětů (předmětných skutečností ve větší nebo menší blízkosti skutečného „subjektu“ (jakožto středu příslušného „prostředí“), ale musí se zaměřit také na eventuální zpředměťující interpretaci oné – ovšem zvnějšku viděné a chápané – osvojující a tím strukturující vztaženosti onoho subjektu k tomu, co kolem sebe nachází a rozpoznává. Ovšem žádný subjekt není jen středem „svého“ osvětí, ale musí do svého osvětí nějak pojmout, zabudovat také jiné subjekty, tj. jiné středy (jiná ohniska), tak jako ony jiné subjekty zase musí do svých osvětí zabudovat jeho jakožto střed pro ně jiného (cizího) subjektu. A to má

své skutečné (tedy také věcné, „reálné“) následky pro to jak bude i pro vnějšího pozorovatele vyhlížet ona část „světa“ (část skutečností) kolem oněch mnoha subjektů v dané oblasti. A zde pak nemůžeme nevidět, že se díky oné spoluúčasti mnoha subjektů mohou vytvářet určité sféry, oblast, regiony atd. (termín budeme muset nějak najít), které dokonce ani „objektivně“ nemohou být chápány zcela zpředmětně, neboť to, jak jednotlivé subjekty vytvářejí kolem sebe „osvojené okolí“, se projevuje docela zřetelně také na tom, jak to okolí „vypadá“ i pro vnější pozorovatele, nejen na účastníky (spoluúčastníky) příslušného „místa“ (nejen v prostoru, ale i v čase), tedy určité lokality (a „temporality“). (Poznámka na okraj: a to je právě pro mne významná okolnost pro kterou nemohu akceptovat myšlenku „přirozeného světa“, protože se vznikem a vývojem člověka nutně dochází postupně stále mocněji k proměně „přírody“ a toho, co se zdá být „přirozené“.)

(Písek, 140827-2.)

<<<

>>>

Matematika a čísla vůbec

Matematika má už dávno takovou pověst, že je nejpřesnější a nejpřísnější vědeckou disciplínou, a její postupy že jsou naprosto přesné a průhledné. Bedlivější sledování vskutku všech jejích postupů však ukáže, že předpokladem (a dokonce nutným a nezastupitelným předpokladem) – a tedy mezí, hranicí – její přesnosti a přísnosti jsou některé nelogičnosti a dokonce protilogičnosti, které si jako jakousi „oběť“ božstvu přesnosti vynucuje její údajná „dokonalost“. Historicky již od počátku úzce souvisela číselná matematika nejen s čísly, ale také s matematikou plošných útvarů, především trojúhelníků, takže příklady lze vzít z obou zmíněných disciplín (hlavní problémy jsou vlastně společné). V geometrii jsou údajně s naprostou přesností „míněny“ čili pojmově „konstruovány“ takové údajné „skutečnosti“, jako jsou body, úsečky, ploché obrazce, stereoútvary a jejich geometrické vlastnosti atd. Vždycky tam shledáváme, že ani velký počet bodů nemůže *vytvořit* ani nejkratší úsečku, ani největší počet úseček *nevytvoří* ani nejmenší plochu, a tak bychom mohli pokračovat dále. A nejde jen o to, že takové vytvoření či vytváření by nutně znamenalo pohyb a časovost, což v geometrii (ani ve světě čísel) přece neexistuje. I když od ztráty „času“ či spíše abstrahování od času zcela odhlédneme, zůstáváme v rozpacích, jak se to má jednak s nulou, jednak s nekonečnem, a v „prostoru“ tedy jak se to má s bodem o nulových rozměrech ve vztahu k úsečce, nebo jak se to má ve vztahu s úsečkou ve vztahu k ploše. Naučili jsme se s tím pracovat, prostě od některých postupů si držíme odstup a dáváme je zcela stranou (třeba nulou nedělíme, abychom nemuseli volit mezi rozmanitými nekonečny apod.) To však je nemožné a nemyslitelné, když aplikujeme matematiku na skutečnost, na skutečný svět, kde nikdy nemůžeme dělit do nekonečna, ale vždycky musíme jakékoli dělení někde zastavit. Tam si musíme počínat s kvantifikováním opatrně, a to právě s vědomím, že to, co platí v matematice (a se všemi jejími zvyky), nemusí platit a neplatí v „realitě“. A musíme také vzít na vědomí, že některé události a děje nemohou být po všech stránkách kvantifikovány, což nám vždy znovu připomíná, že svět čísel a matematiky (a geometrie atd. – a vůbec svět pojmových konstruktů – to by vyžadovala zvláštní ohled a rozbor) není totožný se světem skutečným a že nepředstavuje jediný možný způsob, jak informace o skutečném světě můžeme (a budeme) organizovat.

(Písek, 140831-1.)

<<<

>>>

Událost (filosoficky) / Změna (a událost)

Aby bylo možno mluvit o „události“, je třeba předpokládat, že je možná „změna“ (a pak je ovšem třeba co možná nejpřesněji myslit to, co nazýváme „změnou“ – ostatně viz tam!). Mluvíme-li samostatně o změně, máme na mysli to, že něco, co tu bylo, tu už není, nebo naopak že tu je něco, co tu nebylo, eventuálně obojí pospolu – a tak máme na mysli pouze onen přechod od nejsoucího ke jsoucímu, eventuálně přechod od jsoucího k nejsoucímu (nebo obojí zároveň), a zcela přehlízíme, že to, co tu bylo, ale už není, nemusí s tím, co tu je, ale předtím ještě nebylo, mít vůbec nic společného – leda to, že vedle této změny tu něco jiného, co tu již dříve bylo, nadále jest, tedy že to onu změnu přetrvalo. A pak je třeba se tázat, zda toto něco, co přetrvalo změnu, má vůbec nějakou souvislost s onou změnou samou. Pokud se ukáže, že tu nějaká relevantní souvislost vskutku jest, tj. že mezi tím, co se změnilo (ať už tak či onak), a tím, co se nezměnilo (ale zůstalo beze změny, pokud jsme to mohli zjistit), musíme se ihned ptát, zda podobná souvislost je také mezi tím, co bylo a už není, a tím, co nebylo, ale už je. Pokud zjistíme a můžeme potvrdit, že taková souvislost, takový skutečný (nikoli jen námi ustavený a skutečnosti jen přisuzovaný vztah mezi tím, co bylo a už není, nebo tím, co nebylo, ale už je, a dále tím, co bylo a beze změny trvá dál navzdory oné změně (tj. před změnou i po ní), objevili jsme událost a to, co k ní náleží.

(Písek, 140831-2.)

<<<

>>>

Celkovost a celky

Pojetí celkovosti a celků může mít dost rozmanitou podobu, od naprostého odmítání až po chápání „všeho“ dohromady, veškerenstva, světa, univerza atd. jako jednoho velikého celku. Oba zmíněné extrémy však jakoby zapomínají na celkovost a celky uvnitř veškerenstva, uvnitř světa skutečností. Proto skutečný problém musíme vidět právě u celků vnitrosvětých, které je třeba principiálně odlišovat od pouhých hromad (toto odlišení náleží už od starověku – přinejmenším od Hérakleita a výrazně od Aristotela – do filosofického myšlení). Teprve když začneme zkoumat vnitrosvětý celek (a jeho celkovost), můžeme dospět k zásadně významným tématům, jako je např. vytváření a udržování mezi (či hranic), jejichž prostřednictvím a pomocí se „celek“ nejen vyděluje ze své situace resp. ze svých souvislostí s jinými celky (skutečností), ale díky kterým může také do nových vztahů a souvislostí aktivně vstupovat. Již samo rozlišování mezi celkem a jeho částmi ukazuje, jak jinak se to má v případě pouhých aglomerátů či agregátů. Musíme ovšem vzít na vědomí, že ne každý typ vztahů či souvislostí vede k vytváření nějakého „celku“; proto známá teze, že vše souvisí se vším, ještě nemusí znamenat, že všechno dohromady tvoří nějaký obrovský, všesvětový celek; neméně důležité jsou totiž také ne-souvislosti, které charakterizují „naš svět“ stejně tak jako souvislosti. Jinak řečeno: souvislosti neboli vztahy (a míníme jen ty skutečné, nikoli ty, které si konstruujeme jako jakési lešení, abychom jimi pak postihovali skutečnost) mají své meze, své hranice. Samotná skutečnost, že se nějaké děje vyskytují časově i prostorově blízko sebe (takže nějaké vztahy či souvislosti tam vždycky najdeme), vůbec

neznamená, že ony různé děje k sobě opravdu náležejí, že vytváření opravdu nějaký větší děj, jehož jsou součástí. Dobrým příkladem je to, jak ve zdánlivě totožném prostoru a v témž čase (nikoli jen bodu) spolu mohou různé „události“ (např. živé bytosti, ale také jejich různé formy spolu-bytí) vytvářet i na relativně dlouhý čas jakési zvláštní místo či spíše útvar, jemuž říkáme biotop. Takovým biotopem je třeba les nebo louka apod. Ani les, ani louka nejsou skutečným celkem, ale nejsou ani pouhou hromadou. Proto mezi pouhou hromadou a pravým (skutečným) celkem najdeme celou řadu forem spolubytí a spolužití, jež navíc ani nemůžeme a nesmíme považovat jen za jakési přechodné formy či typy. (Písek, 140831-3.)

<<<

>>>

Hranice (meze) vnitřního

Každý subjekt (tj. každá pravá událost v rámci světa) má svou vnitřní a vnější stránku, které se navzájem neprostupují (navzájem se nepronikají), ale jsou odděleny hranicí, která je ovšem v jistých směrech či po jistých stránkách prostupná. Zároveň ovšem platí, že vnější stránka každého subjektu (každé události) nesmí být chápána jen jako zevnějšku legitimně (po právu) přístupná, nýbrž také jako přístupná nelegitimně, násilně. K zevnějšku každého subjektu/události náleží tudíž také vše, k čemu se lze dostat, k čemu lze přistoupit také tak, že mu to uškodí, že ho to naruší a případně dokonce ohrozí jeho integritu. Nejzřejmější to je v případě vyšších živočichů, ale musíme pamatovat i na rostliny a malé živočichy, jednobuněčné; a my budeme trvat na tom, že to platí naprosto všeobecně i tam, kde to přímo sledovat nedovedeme nebo nemůžeme. (Jako mnohde jinde, i zde nelze kategoricky a předem vše určovat, ale je třeba každé takové určení chápat jako pokusné a vystavené možným revizím. Tak třeba operovat lze člověka i zvíře také z důvodů nápravy jeho předchozího poškození a ohrožení a tak, že jde vlastně o jeho záchranu. Vegetativní množení nějaké rostliny umožňuje zachovat její vlastnosti u všech přirozených i umělých odnoží. Genetickým zásahem můžeme dokonce „operovat“ jednotlivé buňky. Na úrovni předživých jsoucnen-událostí budeme asi v budoucnu zjišťovat nejrozmanitější další formy „zásahů“ nebo prostě jen „působků“; atd.

(Písek, 140902-1.)

<<<

>>>

Vědomí jako skutečnost

Nechceme mluvit (a uvažovat) o vědomí jakožto obecném fenoménu, ale o vědomí skutečném. A skutečné vědomí musí (muselo) být uskutečněno, provedeno, je to zkrátka vždy především konkrétní akt uvědomění; jen ten je (či byl nebo bude) skutečný. Vědomí však není jenom tímto konkrétním aktem, ale je vždycky k něčemu zaměřeno, tj. intencionálně se k něčemu vztahuje, a to s větší nebo menší zřetelností a přesností. To, k čemu se určitý akt (nebo určitá skupina aktů) vědomí vztahuje, může, ale také nemusí být skutečné (čehož si ten, kdo si něco uvědomuje, může, ale nemusí uvědomovat, a i když si tu nějak uvědomuje, může se mýlit, může si to uvědomovat nesprávně). To mne vždycky (už v raných středoškolských letech – otec odebíral Čapkovy „Hovory s TGM“ po sešitech“, četl jsem to tehdy jinak dost povrchně a po nahodilých kouscích) provokovalo, že na

Čapkovu „pilátovskou“ otázku, co je to pravda, Masaryk odpovídal takto: „Když mermo chcete definici pravdy, řekl bych: pravda je to, co bezpečně a kriticky víme, co je skutečnost uvědomělá.“ Já jsem se od dětství znovu a znovu setkával s biblí v překladu Kralických, už v nedělní škole, v náboženství, v Dorostu atd., a četl jsem si v ní (a hledal) i doma. Zdálo se mi zcela nepřiměřené, že by pravda mohla být závislá na tom, co víme a co nevíme, že by se omezovala na naše vědění. A stejně nepatřičné mi připadalo, že by pravda byla závislá na našem vědomí, na tom, zda si něco uvědomujeme nebo neuvědomujeme. A bylo mi celou dobu zřejmé, že si můžeme něco uvědomovat i chybně, falešně, anebo přinejmenším nepřesně. A ani s věděním to není lepší, neboť si přece můžeme mylně myslet, že něco víme, zatímco to nevíme anebo víme špatně. Když si něco uvědomujeme, tak víme, že si uvědomujeme; k vědomí nějak podstatně náleží, že se nějak k sobě vztahuje, že si uvědomuje nejen něco, ale i to, že si to uvědomuje. Ale může si přece uvědomit (uvědomovat), třeba při probuzení, že je večer, ale ono může být už ráno (nebo naopak). Vždyť sám Masaryk to zřetelně naznačuje, když dává důraz na to, zda to víme „bezpečně a kriticky“; je to zcela jasné: vědět něco můžeme i nezabezpečeně a nekriticky. A uvědomovat si také můžeme leccos, co se dříve nebo později ukáže jako omyl. Samo uvědomění, samo vědění (sama vědomost) je ve své aktuální podobě nepochybnou skutečností, ale zda to je skutečnost, k níž se v tom uvědomění či v té vědomosti vztahujeme, zůstává nadále otázkou. Právě to se musí ověřovat, přezkoumávat, a to důkladně, kriticky. A to za použití různých cest a metod (které musí být také vždy znovu přezkoumávány). Zkrátka a dobře, ten vztah mezi vědomím nebo věděním na jedné straně a pravdou na druhé straně nemůže být rozhodně vyjadřován tak, že pravda je „skutečnost uvědomělá“; vždycky tam musíme dodávat: správně uvědoměná, pravdivě uvědoměná. Pravda je normou každého našeho uvědomění a každého našeho vědění.

(Písek, 140902-2.)

<<<

>>>

Celek a „všechno“ / Holismus - jeho nedostatečnost

Problém celku nesmí být omezen (redukován) na to, že v celku je vždycky víc než v jeho částech a že celek je víc než soubor či souhrn jeho částí. To je jen jedna stránka problému, a je to z filosofického hlediska – po mém soudu – ta méně důležitá, protože jen částečná, parciální, dokonce okrajová, sekundární. Ještě daleko významnější než vztah celku k částem je jeho vztah k bližšímu i vzdálenějšímu okolí. O celku resp. o jeho povaze a vlastnostech (a aktivitách) se rozhoduje nejenom ve směru dovnitř (a zevnitř navenek, to nesmíme zapomínat), ale také a vlastně primárně ve směru navenek a pak z venku zase dovnitř. A k tomu všemu je tu zapotřebí věnovat velkou pozornost mezím či hranicím, jež musí aktivně oddělovat vnějšek od nitra (vnitřku), ale jež musí být zase natolik propustné, byť pod jistou kontrolou, aby přechody mezi nitrem a vnějškem byly oběma směry průchodné. A tady bude vždycky hrát významnou úlohu onen „vnějšek“. Mezi vnitřkem a vnějškem ovšem musíme předpokládat nějakou hranici, byť zčásti propustnou nebo spíš průchodnou, ale těžko můžeme hledat nebo dokonce určovat, stanovovat nějakou hranici mezi okolím blízkým a vzdáleným, nejbližším a nejvzdálenějším. Celek se nutně musí umět vztahovat sám k sobě, musí se umět nejen opouštět (ve svých akcích), ale musí být s to se ze svých aktivit navenek zaměřených opět k sobě vracet, tj. musí být s to od sebe jakoby odcházet, ale také se zase k sobě vracet, „být“ sám sebou tím, že

bude sám sobě „věrný“ a že se tak sám sebou bude vždy znovu „stávat“, že se bude obnovovat či spíš že se bude znovu „rodit“, znovuzrozmovat. Samozřejmě při všech vztazích navenek bude vždy záležet na úrovni a kapacitě jeho reaktivnosti; a podle toho bude také vypadat něco, co bychom mohli – po vzoru etologů biologického zaměření – nazvat jeho „osvětím“. Už to, že musíme tento zvláštní fenomén rozdílu mezi „okolím“ jako takovým (vlastně jen objektivisticky hypostazovaným) a jeho „přivlastněným okolím“, tedy osvětím jakožto „osvojeným okolím“ rozpoznávat a brát vážně, ukazuje na jisté meze takových úvah, jako že vztahy určitého „celku“ k příliš vzdáleným končinám tohoto světa můžeme přehlížet, že od nich můžeme odhlížet pro jejich nepatrnost až nicotnost apod. Celek (na který můžeme hledět jako na „subjekt“) může mít nepochybně svá omezení ve vztahu k ostatku světa, ale to vůbec neznamena, že ten svět se nevztahuje naopak k němu, byť jako k nepatrnému a zdánlivě nicotnému. A to nikoli proto, že „svět“ ve smyslu veškerenstva, „všeho“, se k němu jakožto nepatrnému a nicotnému přece jen dokáže vztáhnout – vždyť nevíme, je-li už nyní a bude-li vůbec někdy v budoucnu veškerenstvo nějakým „celkem“ (a tedy subjektem). Zapojenost i toho nejnepatrnějšího celku-subjektu do celosvětové sítě vztahů nejrůznějšího druhu nemusí být založena na takovém „super-celku“, neboť je a zůstává zajišťována nesmírným množstvím jiných celků-subjektů, blízkých i vzdálenějších, ba i těch nejvzdálenějších – nikde nenajdeme určitou a pevnou hranici. Takže vedle vztahu celku k vlastním částem tu je vždycky také jeho vztah k ostatním celkům, ke všem z nich, k veškerenstvu, i kdyby nebylo žádnou pevnou „jednotou“.

(Písek, 140903-2.)

<<<

>>>

Celkovost není „totalita“

Celek je víc než souhrn jeho částí; proto poznat části zdaleka ještě neznamena poznávat celek. Ale to neplatí jen pro vztah celku „dovnitř“, ke svým vlastním částem a složkám; platí to také pro jeho vztah ke světu kolem, ke všemu ostatnímu, k veškerenstvu. Celek by totiž nebyl celkem, přestal by být skutečným celkem, kdybychom jej poznávali, jako by byl od ostatního světa izolován. Tak jako se jeho části podílejí na tom, aby se celek stal celkem, tak se na tom podílí také všechno ostatní v tomto světě. Nejen jeho části se na ustavování a obnovování celku podílejí, ale podílí se na tom celý svět, veškerenstvo. Proto nemůžeme žádný celek chápat jako „totum“ (jak bylo do latiny přeloženo řecké *holon*). Proto každé přemrštěné, předimenzované zdůrazňování jednoty a sjednocenosti je vadné (a nebezpečné), protože zanedbává, zapomíná na svět kolem, na sousedy, na blízké i vzdálené „také jednoty“, „také celky“. Aristotelés měl nepochybně pravdu, že celek je víc než součet nebo souhrn jeho částí. Ale právě tak je pravdou, že žádný celek není vším, není totum, není totalitou. A že se nikdy nesmí ani chtít totalitou stávat, blížit se jí, usilovat o ni.

(Písek, 140903-4.)

<<<

>>>

Aktuálnost a systematickosti ve filosofii

Filosof (a jeho filosofování) zůstává vždy pod dvojí či spíše podvojnou normou: jednak musí zůstávat pod normou pravdy (jako ryzí nepředmětnosti) v každé situaci, do níž je postaven a „poslán“ a kterou tudíž musí kriticky a odpovědně posuzovat a komentovat; a jednak musí sám zůstávat pod normou téže pravdy, která jej nejen situačně oslovuje, ale zejména „vede“, tj. dává mu „pokyny“, jež integrují resp. by měly integrovat nejen jeho myšlení, ale také všechny jeho aktivity (včetně onoho zaměření do situačnosti a tedy do konkrétních situací), takže vlastně celý jeho život. To má zvláštní dopad na jeho sebepochopení jako filosofa: předním úkolem a cílem filosofa není, jak se mylně domníval třeba Hegel, budování velkolepého myšlenkového systému, ale ani komentování a kritizování kdejaké náhodně se naskytnuvší banality nebo absurdity. Nicméně je ovšem na filosofovi, aby dokázal rozpoznat bezvýznamné nahodilosti od takových, které navzdory prvotnímu zdání banality (nebo absurdity atd.) mohou vyvolat nesrovnatelně závažnější události nebo k nim vést, protože mohou fungovat jako zdánlivě nahodilé „spouštěče“. A k takovému rozpoznání je právě zapotřebí vyvinutého smyslu pro rozpoznávání souvislostí, tedy smyslu pro systematickosti (ovšem jiného typu).

(Písek, 140904-1.)

<<<

>>>

Pojmy a pojmové myšlení

Kdysi jsem (v jednom článku pro *Souvislosti*) užil přirovnání, které na první pohled vypadá jako dost přitažené za vlasy.¹ Dnes si uvědomuji, že v něčem vystihuje nejen tehdejší problém, ale obecně veškerou problematiku každého myšlenkového uchopení jakékoli skutečnosti, a navíc že je tohoto přirovnání možno užitečně použít ve speciálním případě objasňování povahy myšlení pojmového. Tenkrát jsem poukazoval na jistou podobnost vztahu myšlení k myšlenému k vztahu jízdy na kole k cestě: to, jak ovládáme řídky, nepochybně rozhoduje o tom, kam s tím kolem jedeme, ale nerozhodujeme o tom, kam vede cesta. To platí pro každou naši aktivitu: tou něco podnikáme ve světě, který jsme si nevymysleli, nýbrž který je nějak „dán“ v podobě skutečností, jimiž jsme obklopeni a do nichž jsme postaveni (a snad posláni). Naše aktivita musí být nějak přizpůsobena těm okolním skutečnostem, tedy okolnostem, ale nevyplývá z nich (jinak by nešlo o aktivitu, nýbrž o pouhé následky oněch okolností). A totéž nutně platí rovněž o našich aktivitách myšlenkových, tj. o našem myšlení. A když se chceme podrobně a do hloubky zabývat povahou myšlení pojmového, musíme se rozhodnout, kde budeme hledat (případně kam sami umístíme) ty pojmy. Každý pojem totiž musí být rozpoznán jako něco, jakýmsi způsobem skutečného a zároveň jako něco, co je v bytostném vztahu k něčemu jinému, co není ani součástí ani složkou aktu myšlení. A právě zde dochází k nejčastějším chybám a omylům: je pojem ve své skutečnosti (tj. pojem aktuálně míněný, myšlený) součástí našeho myšlenkového aktu, našeho mínění jakožto námi prováděného výkonu, anebo ho budeme hledat (eventuálně ho budeme umísťovat) na stranu skutečnosti míněné, která sice může být míněna dobře nebo špatně, ale zůstává na tom mínění nezávislá? Jsou pojmy součástí toho, jak pracujeme s řídky (a s udržováním rovnováhy atd.) – anebo jsou součástí cesty, které vede do města (nebo do škarpy)? Závažný problém tu ovšem – na rozdíl od příkladu – bude spojen s tím, že v případě myšlení nejde o tak (zdánlivě) zjednodušené vztahy

¹ Srv. L. Hejdánek, *Ježíš jako výzva*, in: *Souvislosti. Revue pro křesťanskou kulturu*, 1, 1990, č. 4, str. 62–66, zde str. xx. – Pozn. red.

mezi naší aktivitou a okolnostmi, jako tomu je v případě jízdy na kole. Pojedeme-li správně po cestě (nebo po silnici), anebo skončíme někde v příkopě, závisí jistě na naší dovednosti – a k té jsme museli nějak dojít zkoušením a praxí. Ale s myšlením tomu tak je obdobně: také myslit se musíme nějak naučit, zejména pak myslit správně, nedělat chyby, a obvykle nás na naše chyby upozorňovali druzí, zkušenější. Také dovednostem musíme přiznat nějaký rys, nějakou podobu skutečnosti – to se přece pozná, když vidíte někoho, jak jede na kole, je-li to nováček anebo zkušený cyklista. Skutečností tedy není jen ta silnice (a to, odkud a kam vede), ale skutečností je i to kolo, ta řídítka, ta naše zkušenost – a ovšem skutečností jsme také my sami. V případě pojmového myšlení jsou (možnou, nikoli samozřejmou) skutečností i ty naše „pojmy“ – ale skutečností je i to, že právě myslíme, a eventuálně že pojmově myslíme. Jsou tedy pojmy součástí silnice – anebo jsou součástí naší jízdy, včetně dovedností a vůbec orientace v terénu atd.? Jsou pojmy součástí naší dovednosti určitým způsobem myslit – anebo jsou součástí toho, k čemu se svým myšlením vztahujeme, ale co není jeho součástí ani složkou? Jsou nám pojmy „uloženy“ (ať už světem skutečností a našimi zkušenostmi s ním)? Nebo jsou nám „uloženy“ dokonce „apriorně“, ještě dávno před jakoukoli naší zkušeností? Anebo jsou výtvorem našeho myšlení tak, jak konkrétní jízda na kole je výtvorem toho, kdy na kole sedí a šlape – a umí to?

(Písek, 140907-1.)

<<<

>>>

Filosofie pro děti

Rozšířené mínění, že filosofie se hodí nejdříve pro -náctileté či adolescenty, je třeba poněkud korigovat. Začínat s filosofií se musí dříve, protože útržky a zlomky zastaralých filosofií se do hlav dětí dostávají už mnohem dříve, vlastně s prvními krůčky do jazyka a v jazyce. Děti si to ovšem nemohou ještě dost uvědomovat, ale jsou velmi náchylné vše převzít a vzít za své, i když tomu ještě nemohou rozumět. Nepříliš uvědoměné (uvědomované) práce s pojmy nebo spíše ještě s „před-pojmy“ jsou některé děti schopny už v druhém roce života (slovem „haf“ označovala malá Jana nejen psa a kočku, ale i slepici, letícího ptáčka, a dokonce letadlo na obloze – nepochybný výtvor abstrakce). Ovšem je tu problém: to pojmotvoření nevidíme, protože nevidíme ani „pojmy“! Pojmotvorbu nevidíme ani u dospělého člověka, jen usuzujeme z toho, co říká a k čemu v myšlení dospěl (to myšlení přímo také nevidíme), že myslel pojmově. Proto mají někteří lidé tak velké potíže s nahlédnutím, že pojmovost ještě nemusí být všude tam, kde se podobné věci nebo bytosti nazývají jedním jménem (což je ovšem běžné už odedávna, od samých počátků mluvení a vytváření jazyka – odtud také onen prazvláštní pocit z „moci“ slova, které přivolává do přítomnosti i to, co je časově i prostorově „v dále“). To, že totéž slovo může znamenat třeba mnoho zvířat, která si jsou podobná, ještě nedokazuje, že byl utvořen (nasouzen) pojem, ale jen že byla vytvořena „představa“. Odtud je založen onen velký rozdíl mezi „slovem“ a „jménem“ – jméno ve skutečnosti neoznačuje „typ“ (druh, rod apod.), nýbrž jedince v jeho jedinečnosti (byť jen „pro nás“); tento rozdíl nesmíme ztotožňovat s rozdílem mezi způsobem obecného pojmenování a pojmovostí. O pojmovosti můžeme mluvit jenom a výhradně tam, kde se o pojmech ví a kde se o nich také mluví (a přemýšlí), kde se v nich uznává jejich vztaženost k něčemu, co samo není ani tím jménem či pojmenováním, ani jejich vztaženost k nějakým skutečnostem, na nich zcela nezávislým, nýbrž jejich vztaženost k něčemu dalšímu, k něčemu, co je čímsi vskutku „nasouzeným“, tedy „(u)dělaným“,

vytvářeným, ustavovaným, konstituovaným, ale nikoli libovolně a svévolně (to vyplývá už z toho slova „nasoudit“), nýbrž co je důmyslně zabudováno do souvislostí s jinými pojmy, bez nichž by pojem nebyl vůbec schopen samostatně obstát. (A právě tohle neplatí o tom, co je za pomoci nasouzeného pojmu konstruováno jako intencionální model [buď předmět, nebo ne-předmět].) A právě tato dovednost vědomé práce s pojmy je dětem odepřena – ty se mohou jen pokoušet to napodobit, ale nemohou se vztáhnout k jednotlivým pojmům vědomě, cílevědomě.

(Písek, 140907-2.)

<<<

>>>

140912-1

Ve filosofii platí (a musí platit) poněkud odlišné „nejvyšší“ normy než ve vědách, zejména než v tzv. přísných vědách. Ovšemže nikoli proto, aby bylo možno ony „vědecké“ normy a „vědecká“ kritéria nějak oslabovat nebo relativizovat (natož zavrňovat), ale spíše proto, aby jim nebyla přiznávána ta „nejvyšší“, „vrcholná“, „absolutní“ platnost. To je ovšem zapotřebí vyložit podrobněji, nemá-li dojít k nedorozumění a k falešným závěrům (důsledkům). Jde totiž především o to, že výsledky vědeckého zkoumání a poznávání se většinou osvědčují až v „praktickém“ použití spíše technického rázu; pokud je třeba je zveřejňovat resp. sdělovat široké veřejnosti, jde o jakousi osvětovou práci (která se považuje za důležitou jako prostředek obrany před sklouznutím vědeckých odborníků, „koryfejí vědy“, do role a pozice jakýchsi novodobých šamanů, mágů či kouzelníků). Ve filosofii naproti tomu nikdy nejde jen o oslovování „odborníků“, a už vůbec ne přednostní oslovování jiných filosofů, nýbrž především o oslovování „laiků“, tedy ne-filosofů, ovšem poněkud zúženě rozpoznávaných jako „oslovitelných“, nejen jako „oslovenu být majících“. (Otázkou ovšem je, kdo vlastně není oslovitelný? Není to věc nějak „přírodně daná“, alespoň nikoli v naprosté většině, ale bývá to nejčastěji tam, kde se už hlavách lidí usadila „anti-filosofie“, např. pozitivismus a neopozitivismus, scientismus apod.) Problém oslovování ne-filosofů (nikoli anti-filosofů) je vlastně základním problémem každé opravdové filosofie. Veškerá „vysokofrekventní“ filosofie, která může být pochopitelně provozována jen v laboratorním prostředí resp. ve výzkumných ústavech a která by měla být „doma“ na vysokých školách, zejména na univerzitách, musí vždy znovu a dokonce pravidelně „sestupovat“ do veřejného prostoru (resp. do všech druhů veřejných prostorů) a transponovat a vlastně transformovat všechny své významné výsledky do podoby, která dává smysl i „selskému rozumu“ (i když to vůbec nemusí znamenat přejímání jakýchkoli předsudků tohoto obyčejného rozumu).

(Písek, 140912-1.)

<<<

>>>

140912-2

Filosofie někdy vznikla, tj. musíme akceptovat, že nějak začala, že má dějinný začátek (což nemusí znamenat, že sama začínající filosofie už dovedla být dějinná, přesněji mít o dějinnosti nějaké ponětí, natož dějinně myslit). Tento začátek filosofování pochopitelně nespadá vjedno se začátkem myšlení; lidé

myslili už dávno, po celé věky, a filosofie v tom žádná nebyla. Možná, že by se tam dala dodatečně „zahlédnout“ nějaká filosofémata, ale ani takové filosoféma, které by bylo nebo jest v nějakém druhu myšlení odhalitelné, ještě samo k filosofii ani k počátkům filosofování nevede, nýbrž zůstává nadále jen jaksi „latentní“ a tedy „skryté“. Aby mohlo být odhaleno jakožto filosoféma, k tomu je zapotřebí filosofického přístupu resp. filosofické interpretace. Přítomnost filosofémat tedy nemůže být předpokládána jako něco skutečného, neboť každé filosoféma může být uskutečněno (jakožto filosoféma) teprve filosoficky. Otázka ovšem je před námi, jak se pozná, že filosofování už počalo, že už bylo zahájeno, že se už začalo uskutečňovat. Na čem se to pozná, co může být zkoumáno jako nepochybný příznak či znak již prováděného filosofování, nebo také: již určitým novým způsobem strukturovaného myšlení? Naším – zatím jen pokusným – řešením odpovědi na tuto otázku je poukaz k pojmovosti, neboli k nějak doložitelné myšlenkové práci s pojmy. Takže onen přechod od myšlení nefilosofického a předfilosofického budeme hledat v co nejužší spojitosti s přechodem z myšlení nepojmového a předpojmového k myšlení pojmovému. Tento přechod není náhlý, ale je poměrně dost rychlý; co není rychlé, je uplatňování pojmů a pojmovosti s náležitou důsledností a přesností (či spíše s neustávajícím úsilím o přesnost a důslednost). Nelze přitom zapomínat, že zejména na počátku se mohlo pojmové myšlení a pojmovost šířit jen od člověka k člověku, od jednotlivce k jednotlivci. Dodnes se pojmovost šíří od dospělých jednotlivců k malým dětem, které se teprve učí mluvit, aniž by bylo možno o tom dětem něco říkat (vždyť by ještě nemohly rozumět), a většinou ovšem bez náležité průpravy rodičů nebo jejich náhradníků, kteří se většinou naučili pojmově myslet také jen napodobováním a jen málokdy aspoň s dodatečným poučením (resp. poučováním), oč jde. Vždyť dodnes není ani mezi filosofy shoda v tom, jak důležitá je při pojmovém myšlení jeho stálá či spíše stále obnovovaná kritická reflexe.

(Písek, 140912-2.)

* myšlení předpojmové a nepojmové; filosoféma;

<<<

>>>

Filosofie a filosofové

Otázku „co to je filosofie“ si většinou klade někdo, kdo má jen mizivé zkušenosti s „filosofií“ a neví si s ní rady (nehledě na to, že na podrobném vysvětlení obvykle netrvá). Nechápu proto, proč se většina autorů „úvodů do filosofie“ pokouší to zařadit hned na začátek svých výkladů. „Filosofie“ jako taková sama o sobě přece ‚neexistuje‘, je to jen naše abstraktní konstrukce, vytvořená na základě nesčetných zkušeností se setkáním s některými jednotlivými (živými) filosofy, obvykle však jen na základě setkání s jejich výroky, texty nebo celými knihami. A i to může ještě stále být poněkud matoucí vyjádření, neboť s knihou nebo i krátkým textem se můžeme setkat jen tak, že před sebou máme papír popsaný nebo potisknutý nějakými značkami; a z těch značek vůbec nepoznáme, že jde (anebo že by mohlo jít) o „filosofii“. A podobně je tomu i se setkáním s nějakým živým filosofem: že to je filosof, nepoznáme na tom, jak vypadá, ale musíme sledovat, jak se chová a jak jedná, a ani na tom ta filosofičnost není vidět (i když leccos může vypadat divně, jak víme předem ovšem jen z historie). A když k nám promlouvá, nerozpoznáme, že jde o filosofii, pokud na to nejsme náležitě připraveni; ostatně neslyšíme přímo, co říká, jen slyšíme, že mluví (pokud ovšem předem víme, co to znamená mluvit).

(Písek, 140913-1.)

<<<

>>>

140913-2

Z budovaných velkých filosofických systémů jsem měl vždycky dojem, že jde o něco na způsob vrcholení (vyvrcholování) a tím zároveň i zakončování. Takový systém je pak pro další vývoj chápán a brán buď jako zavazující a směrodatný, anebo naopak jako zralý k překonávání (a tím rovněž zavazující i svazující, byť negativně). Pro krátkodobé fungování se zdá být lepší ta závaznost a směrodatnost, zatímco pro dlouhodobé fungování by se nutně stala spíše brzdou – a možná by systém vůbec „sešel s cesty“ a zhroutil by se. Pro skutečný „vývoj“ (tj. rozvoj s cílem dosahovat nejen nových věcí, ale lepších věcí a dokázat je náležitě využít) je určité „tápání“ v podobě zkoumání resp. výzkumu naprosto nezbytné, ovšem nemůže to být tápání zcela nahodilé, nýbrž tápání značně poučené a předem jakoby „vyselektované“ teoreticky (modelově).

(Písek, 140913-2.)

<<<

>>>

Náhled a ponětí

Slovu „náhled“ rozumím následovně: když něco nahlédnu, znamená to, že mám jakési ponětí o tom nahlédnutém. Nemusím mít pod kontrolou ani správnost svého nahlédnutí, ani správnost toho, co jsem (dobře či nesprávně) nahlédl. Jde o jistý (někdy přechodný) stav mého povědomí o něčem, který mi dovoluje to ve vědomí podržet v jakési takési konsistenci, takže se k tomu mohu i dodatečně (po nějaké chvíli, třeba i po delší době) vracet. Nahlédnout mohu třeba důvody, které mi uvádí někdo jiný, aniž bych je musel uznat jako oprávněné; přesto rozumím, jak to ten druhý myslel nebo myslí. Nebudu používat slova „náhled“ nebo „nahlédnutí“ třeba v případě matematického nebo logického vyvození závěrů z nějakých premis, neboť k takovému porozumění nutně potřebuji pracovat s pojmy, což při pouhém nahlédnutí není nezbytné. Naopak zase tam, kde se pokouším nahlédnutí podrobit logické kontrole a pokouším se je pojmově upevnit, přestává být nahlédnutí nahlédnutím a stává se mým přesvědčením, mou myšlenkovou pozicí, stanoviskem, pokud nadále souhlasím; pokud ovšem nesouhlasím a mám za to, že pojmové zpracování bylo správné, původní nahlédnutí se mění v odmítnutí a vede mne k přesné kritice a polemice. (Ta ovšem bez nahlédnutí není možná.)

(Písek, 140913-3.)

<<<

>>>

Stát a daně

Stát a jeho fungování vždycky něco stojí, a není dobré na to hledět jako na zatížení, protože jde přinejmenším zčásti o nezbytné pečování o to, aby společnost co nejlépe fungovala. A je pochopitelné, že se na příslušných výlohách

musí podílet všichni, dnes většinou v podobě daní. Většina lidí si vydělává na život (svůj a rodiny) jak svou vlastní prací (vlastním přičiněním), tak nákupem a prodejem (či spíše prodejem a nákupem), a stát (tedy vlastně společnost prostřednictvím státu) má mimo jiné zajišťovat směnu a obchodování proti krádežím a loupení. A tu vyvstává otázka, kdy se nerovnosti při směně, prodeji a nákupu vychylují natolik, že už lze kriticky hovořit o podvádění až oloupení. Protože je nesnadné a leckdy dokonce nemožné poměry na trhu dirigovat, dokonce i stát, který má pečovat o svobodu trhu, musí alespoň nepřímo intervenovat, a činí tak z větší části také daňovou politikou. A právě v tom se otvírá zásadní otázka: má danit všechny „stejně“ (rozumí se nikoli tak, že každý platí stejnou částku, nýbrž stejné procento z výdělku nebo ze zisku), anebo mají být daně nějak odstupňovány? Stát, který by chtěl uplatňovat tzv. daňovou rovnost, pak ve skutečnosti ve větší nebo menší míře nahrává bohatým, neboť bohatí snáze hromadí bohatství než chudí (už jen proto, že jsou daněni obvykle jen ve svých ziscích resp. přírůstcích, ale nejsou daněni ze svého skutečného bohatství, které ovšem samo nese s sebou nemalé zisky, jednak uplatňováním investic do výnosných podniků, ale také pouze ve formě renty). Tzv. rovné daně pak nutně vedou k rostoucím rozdílům mezi chudými a bohatými, které jsou nejen považovány za významnou formu nespravedlnosti, ale při jistých příliš velkých výchylnkách nutně vedou k sociálnímu neklidu. V takových případech je pak stát volán (nebo tlačěn) k intervenci resp. zásahům, a musí k nim přistoupit, ať chce nebo nechce. Pokusí-li se neklid potlačovat policejní nebo dokonce vojenskou silou (na jejichž financování se ovšem podílejí všichni), staví se na stranu bohatých proti chudým. V opačném případě se začne pokoušet o dodatečné (a opožděné) majetkové postižení těch nejbohatších, ale se všemi nežádoucími následky a průvodními znaky, jimiž jsou poškozeni nakonec také všichni. Proto je nanejvýš záhodné dávat přednost včasným úpravám formy zdanění, které zabrzdí nadměrné obohacování bohatých a chudnutí chudých. Zároveň však musí dbát na to, aby neupadl do rovnostářství, které sice nevede k sociálnímu neklidu, ale ke stagnaci a úpadku iniciativnosti. (Velkým problémem je ovšem skutečnost rozdílů nejen mezi společnostmi vůbec, ale zejména mezi způsobem, jakým se rozdíly a napětí mezi chudými a bohatými upravují; tlak velkých společností nutí malé společnosti k postupům, které by jinak nevolily.)

(Písek, 140914-1.)

<<<

>>>

140914-2

Potřebuji si (v souvislosti se Schleiermacherem) blíže ujasnit rozdíl mezi názorem a pojetím (pojmem) v jejich vztahu k poznání (resp. v jejich souvislosti s poznáním). Nejprve tedy zcela samostatně: názor chápu jako nazření či ještě lépe nazřenost. Nepochybně se tu ozývá řada konotací přetrvávajících již od doby řeckého *theorein*, tedy zření, dívání se, hledění, (s)patření, vidění; tedy názor jako náhled (v němčině *Anschauung*); nejde tu o zrak, nýbrž o „intellektuale *Anschauung*“ (nebo též „intellektuelle *Anschauung*“, „nichtsinnliche *Anschauung*), tedy myšlenkový náhled, nicméně dominantní podobnost, analogie či blízkost k smyslovému vidění je patrná. Ta blízkost spočívá především v nevysloveném důrazu na okamžitost, jakoby „bezprostřednost“ (v Eislerovi I,53: „anschaulich-unmittelbare Erfassung des Wesens eines Objekts“), snad i intuitivnost, jakési náhlé vyjasnění v jediném aktu, v jediném okamžiku. U Kanta je dokonce intelektuální názor či náhled tvořivou, objekt ustavující intuicí (eine schöpferische,

Objekt setzende Intuition), nespočívající na receptivitě; zároveň však Kant dodává, že právě takový tvořivý náhled není nám lidem k dispozici (něco jako boží idea). Toto ohrazení míří asi proti mystickému zření, ale nejspíš vůbec proti tradici pojetí „visio intellectualis“. Proto se může zdát, že u Kanta jde o názor „slepý“, protože nemůže zprostředkovávat nějaké poznání, zatímco „Schleiermacherův smyslový názor je názorem velice dobře ‚zaostřeným‘“ (viz Kranátovu zmínku str. 29).

(Písek, 140914-2.)

<<<

>>>

Kritika filosofická

Základním předpokladem konkrétní věcné filosofické kritiky je pochopení toho, co kritizují. To není nic jednoduchého a samozřejmého, neboť předpokladem je přípustnost vytržení určitého tématu ze širšího kontextu. Kritizovaná má pochopitelně vždycky nejen možnost, ale spíše sklon odvolávat se na širší kontext ať už již publikovaný, anebo právě jej naznačovat a předvádět, a konečně jeho sdělení třeba jen ohlašovat a slibovat. Na kritiku nelze klást požadavky, aby se zabývala všemi tématy, které v daném textu (ať krátkém nebo – tím spíše – v rozsáhlém). Za dostatečnou kritiku lze považovat, když je předvedena a doložena nějaká věcná chyba, nebo když je odhalen nějaký rozpor nebo přinejmenším nedostatek zdůvodněnosti nějakého argumentu. Největším problémem je ovšem tam, kde kritizovaný autor užívá pojmů a pojmových souvislostí, které kritizující neuznává resp. s nimi sám nepracuje a pracovat nechce. To může jít tak daleko, že kritizující zavede jiné pojmy a vypracuje jiné pojmové souvislosti, které ovšem kritizovaný potom odmítá jako nepatřičné a dokonce vadné. To se velmi často stává právě při filosofických disputacích, zatímco v případech diskusí a disputací vědeckých je to mnohem vzácnější.

(Písek, 140914-3.)

<<<

>>>

Znázornění nenázorného

Nepředmětné přechází do předmětného tím, že je uskutečňováno, tj. tím, že se mu dostává také příslušného zpředmětnění. Nepředmětné je eo ipso nenázorné. Jak lze nenázorné učinit názorným? Jistě nikoli tak, že změníme jeho nenázornost, nýbrž že to nenázorné vybavíme něčím, co se aspoň zčásti může znázornit a co jakožto takto znázorněné dovede poukazovat k nenázornému. Jedním ze způsobů, jak se to už odedávna dělá, je použití symbolu. Symbolem je něco názorného, co odkazuje na něco nenázorného; tento poukaz od sebe a sebou k něčemu jinému, dalšímu a zejména důležitějšímu, ovšem nedokáže uskutečňovat symbol sám, nýbrž musí jeho význam rozpoznat a pochopit ten, kdo je se symbolem jakožto symbolem obeznámen. Pro toho, kdo s ním předem jako se symbolem (poukazujícím od sebe dál, k něčemu jinému) obeznámen není, symbol nic nesymbolizuje, nic neznamena, ale zůstává pro něho jakoby němý (a on před symbolem jak hluchý). Z toho je zřejmé, že symbol nemůže promluvit (a poukázat dál na něco jiného) k nikomu, kdo není s jeho významem předem seznámen, což znamená, kdo není předem seznámen s tím, k čemu symbol poukazuje. V tom

smyslu je symbol vlastně jakási náhražka přímého vztahu k tomu, co symbolizuje (resp. má symbolizovat).

(Písek, 140914-4.)

<<<

>>>

Celek a jeho „osvětí“

Celek (vnitrosvětý) není ničím původním, ale musí být ustavován resp. Musí se sám, tedy také svou vlastní aktivitou, vždy znovu ustavovat. A to neznamená jen se sestavovat nebo uspořádat co do částí, ať už jsou původu jakéhokoli (některé „části“ se stávají částmi tím, že jsou pořádány do „plánu těla“ celku, jiné musí být upravovány za použití jiných, ještě neuspořádaně nebo ne dosti uspořádaně do plánu těla pojatých menších „částí“), ale znamená to nutně také uspořádat svůj (a tím i jejich) soubor vztahů k okolí, a to nejen nejbližšímu. Jinak řečeno, tím, že nějaký celek zařazuje – jako materiál – nějaké „skutečnosti“ do svého rámce a činí je tak svými částmi, zdaleka nekončí jeho „organizační“ úsilí; je to jen část toho, jak se sám zapojuje do vztahů vnějších, dalších – a ovšem jak aspoň v rámci svého přístupu se oněch vnějších, dalších skutečností, jakoby „nepřímo“ zmocňuje a řadí je po svém do svého okolí resp. strukturuje si a restrukturuje své okolí v rámci svého chování, svého jednání, svého prožívání atd., a nedělá to jen v rámci své soukromé subjektivity (nebo dokonce subjektivnosti), nýbrž i prostřednictvím svého skutečného chování a reagování na takto přivlastněné okolí či prostředí, v rámci svého „osvětí“. Celkovost celku se tedy nevyčerpává jen dovnitř celku, nýbrž také navenek. Bez toho obojího žádný celek ve svět neobstojí.

(Písek, 140914-5.)

<<<

>>>

Idea - možný význam dnes

Patočka v *Negativním platonismu* připouští, že „z hlediska ryze logického, jak známo, žádný argument není dostatečný, aby odůvodnil tezi idejí jako separovaných entit, k nimž žádné smyslové jsoucno nedosahuje“ (6647, str. 45). „Odtud pak moderní pokusy interpretovat /46/ideu naopak jako ryze myšlenkový prostředek výkladu zkušenosti, bez něhož se neobejde vědecké poznání v hlubokém smyslu.“ V tomto případě však mizí onen chórismos, a s tím se Patočka nechce smířit. Řešení tehdy viděl v revizi Platónova chápání idejí jako pozitivních jsoucenc (dokonce nejvyšších jsoucenc), a užil termínu „negativní“, jak zní název oné studie za jeho života sice nevytištěné, ale kdysi poskytnuté pro strojem psaný sborník k počtě životního výročí prof. Boženy Komárkové (a odtud „samizdatově“ opisované a čtené zejména studenty). Nechme zatím stranou Patočku a jeho „*negativní platonismus*“ (ukázalo se, že těch menších textů k témuž tématu napsal Patočka víc), a raději si postavme otázku, zda je možné označit „ideu“ jako negativní jsoucno, tedy jak je možné zachovat její pozitivnost co do významu či smyslu, ale zbavit ji povahy „danosti“ či dokonce „reálnosti“, „jsoucnosti“. Tato otázka se mi vnucovala od té chvíle, kdy jsem si Patočkův text po návratu z vojenské služby (vrátil jsem se před vánočními 1955) přečetl a pak začal studovat. Vnucovala se mi zejména myšlenka, že negativní jsoucno nemůže být vlastně nic jiného než ne-jeoucno. A protože jsem už z dřívější doby (hned po

válce) věděl o termínu „nepředmětný“ a „nepředmětnost“, a to právě od Patočky jako filosofa, na kterém jsem se myšlenkově orientoval (hned po Rádlovi). A měl jsem dojem – jehož jsem se až dosud nikdy nezbavil, spíše jsem se v něm posiloval – že Patočkova myšlenka ideje jako nepředmětného jsoucna byla přinejmenším spoluinspirována právě Rádlem a jeho Útěchou z filosofie, kterou se Patočka zabýval velmi brzo po Rádlově smrti 1942 (vždyť i mně se její text dostal díky šťastným okolnostem do ruky už na přelomu let 1942/43, kdy jsem ji dokonce mohl celou přepsat – a tak v několika exemplářích rozmnožit – na psacím stroji, aniž bych v té době byl jen tušil, o jak významnou knížečku jde a jaký vliv na mne později bude mít). Rádl v poslední kratičké kapitole stručně zmiňuje historku o loupežníkovi, kterému náhle napadne, že loupit je hanba. A Rádl končí: a třeba mu to ani nenapadlo, ale mělo mu to napadnout. To byla idea. – V tom je vlastně obsaženo víc, než si většina čtenářů povšimne: idea „je“ to, co nás má (a může!, ale nemusí!) napadnout. Můžeme ji tedy považovat za jsoucno, když nás může, ale nemusí napadnout? Můžeme o ní říci, že „jest“, i když ještě nikomu nanapadla?

Pochopitelně tím vyvoláváme jen spoustu dalších otázek, které se před námi budou jen rojit. Ale cožpak to za to nestojí se vydat tímto směrem?

(Písek, 140916-2.)

<<<

>>>

140917-1

Abychom mohli platně a úspěšně rozvažovat, co je třeba vyjasnit před tím, než se budeme pokoušet vymezit, co to je *subjekt* „a to co k němu náleží“, je nutno si nejdříve ujasnit některé „věci“, tj. pojmy a příslušné pojmové modely, bez jejichž vymezení bychom to nemohli provést. Jedním z prvních je událostné dění a událost, počátek a konec, celek, vnitřní a vnější (nepředmětné a předmětné), akce (aktivita), reakce (reaktivita, reaktivita) atd. (dopsat), ale také paměť, návrat k sobě – a možná ještě některé další, až se ukáže toho potřeba. „Subjekt“ (a subjektivnost) totiž není ničím prvotním a zejména nikoli ničím jednoduchým, co by bylo prostě přístupno našemu chápání a pochopení. Subjekt nemůže být pochopen ani předmět (objekt, neboť je vlastně „non-objektem“, „ne-předmětem“), ani jako substance (něco, co se samo neděje, ale je neměnné, „stojí pod“ tím proměnným), nicméně ani jako ryzí ne-předmět, ani jako něco pouze myšleného (jako třeba trojúhelník, krychle nebo číslo), a tak podobně. Přihlédneme-li ke kategoriím podle Aristotela, „subjekt“, není ani „podstatou“ (), ani některým z případků; nemůže být však počítán ani k transcendentáliím (resp. nemůže být na tento smysl redukován). Každý subjekt je vždy „jeden“, ale nikoli každé „jedno“ je eo ipso subjektem; množství subjektů nemůže objasnit, co je jeden (kterýkoli) subjekt. Subjekt není vztahem, ale je více nebo méně složitou organizací vztahů (ale ani na tu nemůže být redukován). Subjekt je činný, tj. subjektem řady (až i mnoha) akcí a aktivit, ale zároveň se jejich prostřednictvím sám spoluustavuje, proměňuje a udržuje (ale není redukovatelný na výsledek, produkt těchto aktivit). Z toho všeho (a mnohého dalšího, které zatím nechávám stranou) vyplývá, že „myslit ‚subjekt‘“ je především obtížné, a přihlédneme-li k převažujícímu způsobu myšlení a k jeho ustavičnému typu „zpředměťňování“, je to právě tímto způsobem nemožné. Což znamená ještě i to, že pojmové vymezení toho, co to je „subjekt“, by vyžadovalo ustavení a promýšlení (propracovávání) nějakého nového druhu nezpředměťňujícího (krátce: nepředmětného) myšlení. Takže lze také říci, že pojem „subjekt“, pokud bychom jej s úspěchem ustavili

(nasoudili), by rozhodně nespadal pod žádnou kategorii (ani Aristotelovu, ani Kantovu).

(Písek, 140917-1.)

* subjekt;

<<<

>>>

140917-2

Subjekt (každý subjekt) se vyznačuje tím, že existuje (ek-sistuje), tj. vyčnívá ze sebe, trčí ze sebe, a to tak, že už jakoby „jest“ částečně tím, čím vlastně a ve skutečnosti ještě „není“, ale právě se tím „stává“. Nelze to však pochopit ani tak, že se už stává něčím, čím ještě není, tak, že tím, čím už je, přestává být a je vystřídán svým novým „já“, novým subjektem. Tím, jak se stává něčím novým, subjekt nepřestává být sám sebou, nýbrž naopak se sám sebou právě (teprve) stává, a to svým akcemi a aktivitami. To, co subjekt činí, aktivně dělá, není jenom nějakým přírůstkem či přídavkem k tomu, čím už je, ale je při každé akci jednak tím, co (kdo) něco dělá (tedy také něco jiného než sebe), a zároveň také (a mimo jiné) tím, čím se stává a co tedy při tom, co dělal a udělal nejenom na něčem jiném a v něčem jiném, ale co provedl také na sobě a v sobě.

(Písek, 140917-2.)

* subjekt, existence

<<<

>>>

Filosofie a obec / Filosofie a „vědění“

Nejdůležitější, ba přímo základní funkcí filosofie (filosofování) není poučování, jak se máme nebo nemáme ke skutečnosti (eventuálně k jednotlivým skutečnostem) vztahovat a chovat, ani divácké zjišťování, pozorování a zkoumání skutečností samých, ‚jak jsou‘, ale ‚kladení‘ otázek. Ovšem otázku můžeme ‚položít‘ pouze v nějaké souvislosti, přesněji: do nějakého kontextu, který tu je k dispozici, tj. který jejímu položení nutně předchází. Proto to často vypadá tak, že filosofie je polemická, že jakoby stále proti něčemu útočí; je to však mylný dojem, který má svůj zdroj nikoli v tom, co podniká tážící se filosof, ale v tom, že si někdo (často hodně lidí) otázky nechce vůbec klást.

Ne každé tázání má dobrý smysl; některé otázky mohou vsutku vypadat dost nesmyslně (jakoby nedávají žádný smysl) nebo aspoň protismyslně (vzpírají se tomu, co za smysluplné běžně považujeme). Filosofie ‚klade‘ otázky tak, že se na něco dotazuje, ale protože každá otázka nutně také něco tvrdí, filosofie je (má být) vždy ochotna vydávat počet z toho, co tou kterou svou otázkou (tím kterým směrem svého tázání) vždy zároveň i jakoby tvrdí – a co je hlavní: netrvá na tom dogmaticky (nemá na tom trvat). Netrvá na tom už proto, že při svém tázání nemůže a nesmí samu sebe, tj. své tázání a jeho zaměření prostě vynechávat a zapomínat na ně. Filosofie musí vidět problémy (nejasnosti atd.) všude, tudíž také na své straně, a musí se dotazovat také na předpoklady svých vlastních dotazů a svého štouravého dotazování. Jen tak může plnit svou hlavní úlohu: na nic nezapomínat, nic neponechávat v jakési nedotknutelné oddělenosti ode všeho, nepřipustit nic jako „absolutní“ (absolutus = oddělený, izolovaný).

Tím, jak se filosof táže, vztahuje se nejen k tomu dotazovanému, tj. k dotazované skutečnosti, vztahuje se nutně také k někomu, k jinému mysliteli, vůbec k jiným lidem. To má dvojí velký pozitivní význam: především tak netrvá na své vydělenosti, výlučnosti (to je již odedávna zejména pro filosofy velkým pokušením), ale chce (a má) svým dotazováním a vůbec přemýšlením a uvažováním druhé lidi oslovit, udržet s nimi kontakt, vždy znovu nacházet s nimi společný jazyk, vyjadřovat se tak, aby co možná porozuměli. A ten druhý velký význam spočívá v tom, že filosof tím kontaktem, zejména také myšlenkovým společenstvím s nimi může na ně mít určitý vliv, může se stát svědkem, dosvědčujícím velkou důležitost myšlení a tak je pozvat nejen k společnému rozvažování, ale přivést je k jejich vlastnímu, samostatnému přemýšlení. To nebývá vždycky snadné, a často to vede zdánlivě naopak k dělení, rozdělování lidí; v něčem výstižné je prastaré Sókratovo přirovnání filosofa k střechovi, obtěžujícímu spoluobčany. Nechce-li však filosof vypadat jako nežádoucí cizopasník, nesmí se na druhé straně vydávat se svou filosofií do placených nebo jinak odměňovaných služeb a občanům (obci) se za odměnu přizpůsobovat tím, že jim vyhovuje „proti pravdě“.

(Písek, 140917-3.)

<<<

>>>

Problém a „skutečnost“

Správněji by měl tento pokus nést pojmenování „Krátké uvedení do některých problémů méontologie“. V žádném případě nechová její autor úmysl takovou filosofickou disciplínu *zakládat*, natož ji začít *budovat* v systematické podobě. Navzdory tomu je i v takovém případě zapotřebí mít na paměti, že tu rozhodně nelze jen nějak poskládat předváděné „problémy“ jako nějaké kaménky vedle sebe, jako kdyby později stačilo je jen nějak pečlivěji pospojovat (ne-li pouze poslepuvat). Proto se mi jeví jako nejvhodnější začít výkladem, jak vlastně máme rozumět slovu tak často vyslovovanému až zneužívanému: co to vlastně je takový „problém“?

Slyšíme to každou chvíli, a často to řekneme sami: „je tu problém“, nebo „máme tu před sebou vážný problém“. Může takový „problém“ opravdu nějak „být“? Anebo je takový problém vždy neodlučně spjat s námi nebo prostě s tím nebo s těmi, kdo ten problém „mají“? Je to problém jenom náš (pouze náš vlastní, soukromý) – anebo je něčím *pro* nás, a nejen pro nás, ale třeba také *pro* jiné? Máme jen „dojem“, že tu „je“ pro nás nějaký problém – anebo tu ten problém opravdu *je*, i když to nevíme a i když to třeba vůbec ani netušíme? A je možné, že tu „je“, i když to neví ani netuší vůbec nikdo? Pokud ano, jak vlastně dochází k tomu, že tento ještě nikomu neznámý a třeba nikým ani netušený „problém“ může někdo odhalit, objevit a rozpoznat?

(st) (Písek, 140917-4.)

<<<

>>>

Chórismos a „nejsoucí“

Velkým Platónovým problémem (resp. velkým problémem, jak jej známe už v Platónovi a od Platóna) je ona zvláštní oddělenost, „izolovanost“ idejí od „naší

reality, od světa věcí a světa lidí ponechaných samým sobě“ (Patočka, Neg. Plat. 1990. str. 47). Patočka ten problém vidí, uvědomuje si jej, a postřehuje dobře řadu věcí s tím spojených. Ale po mém soudu není v čemsi dost přesně orientován, takže se dopouští formulací zavádějících. Tak třeba ví, že „ideu, tento absolutní předmět“ (s. 47, a znovu 48), je „spíše třeba (ideu samu) ještě překonat, předstihnout, připravit ji o její před-stavující, předmětný, obrazový ráz“ (tamtéž). Právě v reakci (odpovědi) na tyto provokující (challenging) formulace jsem se rozhodl nechávat ideu (ten název zatím nechme stranou, možná, že bude lépe jej opustit) vůbec jako „předmět“, natož jako „absolutní předmět“, nýbrž jako „ne-předmět“; a rozhodl jsem se nechat docela odpadnout jakýkoli její „před-stavující, předmětný, obrazový ráz“. „Idea“ je oddělena ode vsí reality, od celého světa věcí a světa lidí *jen* tak, že k ní nelze přistoupit jako k předmětu, jako k nějaké věci (byť jakkoliv povznesené a „idealizované“), což znamená směrem zvnějšku (a tudíž ani nemůže být žádným způsobem ovlivněna zvnějšku); ale není oddělena žádnou mezerou ve směru k „realitě, ke světu věcí a světu lidí“, nýbrž naopak k nim směřuje, míří, přichází a oslovuje je, vyzývá je k něčemu a posílá je vykonat něco, uskutečnit to (jako „to pravé“), zařadit, inkorporovat to do tohoto prostředí, do „reality“, dprostřed „skutečnosti“, a to s dalekosáhlou perspektivou univerzálního vylepšení, „nápravy“. Jakmile tohle domyslíme, musí nám být zřejmé, že tu jde o přechod z ne-předmětnosti do „předmětnosti“, od niternosti k vnějšku a vnějšnosti, zkrátka o příchod z budoucnosti do přítomnosti. Pokud jde o opačný přechod, máme tu jen omezené možnosti: zniternění je možné jen individuálně, tj. je do nitra (niternosti) jednotlivého určitého subjektu.

(Písek, 140917-5.)

<<<

>>>

Filosofie jako disciplína myšlenková

Pokud chceme filosofii chápat jako disciplínu, tedy systematicky (soustavně) pracující druh myšlení, musíme mít hned od počátku na mysli, že to nemůže být disciplína s vymezeným předmětem zájmů či témat; filosofie není odborná věda, její „obor“ ničím a nikde nekončí. Může (smí) se zabývat čímkoli, nikam nemá uzavřený nebo zamezený, zakázaný přístup. Tím se na jedné straně významně liší ode všech jiných věd, tzv. odborných věd, jak ji dodnes rozumíme přinejmenším od počátků nové doby, ale na druhé straně zase je (a musí být) s nimi ve styku, a to jednak proto, že se může zabývat čímkoli, čím se zabývají odborné vědy (ale bude to v něčem dělat jinak), a jednak proto, že musí brát na vědomí všechno to, co tyto odborné vědy dělají, jak to dělají a jaké jsou výsledky jejich zkoumání a poznávání. Pochopitelně to nemůže dělat tak, že to nijak neprověřuje, že to nepodrobuje kritice a svému zkoumání. Filosofie si sice sama nemůže dělat nároky na to, aby ji odborné vědy ve všem respektovaly (nesmí si o sobě myslet, že je neomylná), ale ani žádná věda se před ní nemůže skrývat nebo bránit své poznatky s nárokem na nějakou výlučnost či dokonce nadřazenost.

(Písek, 140919-1.)

<<<

>>>

Zkušenost a vědění

Když mluvíme o zkušenosti, máme obvykle na mysli zkušenost smyslovou, tedy co jsme uviděli, zaslechli, ucítili, ochutnali, nač jsme hmátli; senzualisté považují smyslové zážitky za základ všeho našeho vědění. Ale ono to zdaleka není tak jednoduše jednosměrné. Máme-li něco (nebo někoho) poznat (a poznat něco nebo někoho je přece také zkušenost), musíme o tom (o něm) už dříve něco vědět. I když jsme o tom (o něm) nevěděli vůbec nic (jak máme za to), už to, že jsme jej třeba poprvé ve svém životě uviděli a tak jsme ani nemohli poznat, co nebo kdo to je, někam jsme to (ho) přece zařadili, byť jen v mezích toho, co už známe, s čím nebo s kým jsme se už setkali. (Už poznat, že jsme nic nebo nikoho takového nikdy neviděli a neznali, nebo dokonce že nikdo takovou rostlinu nebo živočicha asi neviděl, protože její popis nevešel ve známost, předpokládá rozsáhlé vědomosti botanické nebo zoologické; a pokud přece takovou rostlinu nebo zvíře někdy někdo viděl, tak to je zjevně málo - vždyť ani nevěděl a neví, co to vlastně viděl, neví např., že to je něco zcela nového, dosud neznámého a nepopsaného.)

(Písek, 140920-1.)

<<<

>>>

Metafyzika a dnešek - A

Slovo „metafyzika“ má sice knihovnický, nikoli filosofický původ, ale bylo ho brzo užíváno na označení Aristotelova souboru statí, které původně k sobě nenáležely, tj. nebyly míněny jako součást jednoho díla. Odtud zřejmě pochází značná rozdílnost v chápání „metafyziky“ v mnohem pozdějším smyslu. A není proto divu, že v ještě pozdější době, která se pokoušela s „metafyzikou“ a jejím způsobem myšlení skoncovat, nabývala v perspektivě tohoto kritického odmítání „metafyziky“ rovněž řadu rozmanitých podob. Za těchto okolností nepovažuji za důležité se pokoušet nějak na určité vybrané minulé (nebo i současné) pojetí oné filosofické „disciplíny“ nebo jiného systematicky prováděného myšlenkového útvaru navazovat jako na něco směrodatného, a spíše považovat sám termín „metafyzika“ za volný resp. uvolněný. Naproti tomu se zdá být lepším východiskem ohled na druhou část pojmenování, totiž na „fysiku“ (budeme přísně odlišovat od dnešní „fyziky“) a zejména původně předfilosofické slovo „fysis“. Už při dávném překladu do latiny, totiž jako „natura“, jakož i později ve většině překladů do dalších evropských jazyků, jakož i do češtiny, zůstávala plně v povědomí základní souvislost tohoto substantiva s rozením (a to v obojím, aktivním i pasivním tvaru či smyslu; v řečtině *fyein* i *fyesthai*, tedy roditi i roditi se). Zkrácený název jiného Aristotelova díla má vlastně dvojí význam: „ta fysika“ může znamenat nejen určitým způsobem vymezenou vědu (resp. výklad, pojednání - *akroasis*), ale také plurál od „to fysikon“, tedy to fysické, tedy nějakou fysickou věc. Ale jaká je vlastně charakter takové „fysické věci“ či spíše „skutečnosti“? Fysická skutečnost se vyznačuje - podle původního významu slova - tím, že se rodí, přesněji že se zrodila a roste (*fyesthai* může znamenat také „růsti“). A dá rozum, že to, co se zrodilo a rostlo, jednou také zahyne; *fysis* a *thanatos* tedy spolu věcně souvisí, náleží k sobě. „Fysické věci“ jsou tedy takové, které vznikají a zanikají; ale nesmíme zapomínat na ten velmi důležitý aspekt onoho vznikání a zanikání, spočívajíc v tom, že takové skutečnosti vznikají zrodem, pak rostou, a nakonec zanikají hynutím, smrtí. „Fysika“ by tedy měla být správně (nikoli přesně podle Aristotela!) filosofickou „vědou“ o skutečnostech, které vznikají zrozením a zanikají úhynem. Pokud bychom to chápali takto,

„metafyzika“ by byla filosofickým věděním o tom, co nenáleží do světa či sféry skutečností, která takto (řekli bychom „organicky“) vznikají a zanikají, neboť předpona (či předložka) *meta-* poukazuje k tomu, co je „za“ nebo „vedle“ (nikoli tedy „nad“ – to už bychom tam dávali význam pozdější, ze slova samého neodvoditelný; nesmíme teď do těchto námi vyznačených souvislostí vkládat ono pozdější „super-“ ani připustit, aby se tam nějak přimísilo samo). A nyní budeme nutně stát před základním rozhodnutím, zda onoho „meta-“ budeme užívat v užším nebo širším, eventuelně velmi širokém smyslu. (Viz dále.)

(Písek, 140921-1.)

<<<

>>>

Metafyzika a dnešek - B

Vyjdeme-li k dalším úvahám z onoho předpokladu, že metafyzika (v novém, našem smyslu) se jako filosofická disciplína bude zabývat takovými skutečnostmi, které se nerodí resp. nevznikají zrodem, a dále které nezanikají smrtí či úhynem, musíme se rozhodnout, zda se má zabývat vším, co vyhovuje tomuto vymezení, anebo jen něčím z toho (a pak musíme blíže určit toto užší vymezení). První, co nás napadá, je že onomu vymezení vyhovují skutečnosti, které vůbec nevznikají a vůbec nezanikají (to ostatně také napadalo nejstarším filosofům – a nejen jim; myšlenku nesmrtnosti najdeme už v prastarém eposu o Gilgamešovi; o bozích se v Homérovi mluví jako o „nesmrtelných“, atd. – ovšem řada bohů se vskutku zrodila, např. všichni olympští bohové, ale zemřít nemohli ani v žaludku svého otce). Historicky to někteří filosofové rozhodli už dávno, když odmítli všechna bájná vyprávění o bozích a buď se pokusili bohy chápat jako nějaké velké a mocné skutečnosti – anebo myšlenku na ně zavrhlí vůbec. Problém byl (a je) v tom, že odmítali hlavně narativitu, nikoliv samu myšlenku neměnnosti. Ač to takto obvykle neformulovali, dá se říci, že jako jedinou alternativu „rození, růstu a uhynutí“, tedy „fysických“ skutečností, viděli ve „skutečnostech“ neměnných, „věčných“, nevzniklých a nezanikajících. A právě takové považovali za „pravou skutečnost“. Nikomu, jak se zdá, nenapadlo hledat alternativu ve skutečnostech, které „nejsou“, tedy v „nejsoucích“ (asi jedinou výjimkou byli atomisté, kteří za „pravou“ skutečnost považovali jen atomy a prázdno – prázdno, tedy „nic“, tedy považovali za „jsoucí“, jak je kritizoval Aristotelés). My dnes máme před sebou jinou možnost, jak se zdá. Vezmeme-li vážně změnu (tj. nebudeme-li to, co se mění, považovat za druhotné, odvozené, vedlejší, méněcenné) a uvážíme-li náležitě to, že tou nejdůležitější změnou je dění událostné a tedy události, otvírá se tu pro nás jedna důležitá možnost jakoby sama: všechno, co má začátek (a pak průběh a posléze konec) vzniká tak, že nejdříve „není“ a „jsoucím“ se teprve stává. Tím, že se stává uprostřed jiných jsoucích skutečností (tj. ve světě), se nesmíme nechat zmýlit. To nové, čím každá skutečná (pravá) událost, tj. pravá skutečnost, začíná, nejprve není, „je“ nejsoucí – tj. přichází jako nejsoucí, přichází budoucnosti. Tím se pro nás zároveň otvírá nová, ale pozoruhodná možnost: předponu *meta-* ve slově metafyzika můžeme chápat časově, nikoli jen místně, prostorově, takže svět v tomto smyslu ne-*jsoucích* skutečností nebudeme „klást“ ani *vedle* skutečností „uskutečněných“ jsoucích, a už vůbec ne *nad* ně, někam do nebeských výšin, ale *časově před* něco, tedy do budoucnosti, do světa či říše toho, co „ještě není“, ale co „přichází“ (a nikoli co zůstává z minulosti, co přežívá jen jako relikv, jako pozůstatek toho, co „bylo“). Asi je zbytečné nyní připomínat, že jsou tím zároveň dány meze toho, o čem se mluvilo a dosud mluví jako o kauzalitě; ta se tím sice neruší, ale musí se vyložit docela jinak, nově.

(Písek, 140921-2.)

<<<

>>>

Pojem a představa / Představa a pojem

Tradiční myšlenka, že pojem je jakási vylepšená představa, musí být podrobena kritice a revizi – pochopitelně to s sebou nese nutnost závažného upřesnění toho, jak budeme chápat ‚pojem‘, ale i jak budeme chápat ‚představu‘. A to zase nutně povede k tomu, jak budeme muset rozlišovat pojem jakožto pojímající a pojem jakožto pojaté (ve smyslu rozdílu mezi cogitatio cogitans a cogitatio cogitatum). Slovo „pojem“ si ponecháváme pro to aktivně pojímající, tedy pro myšlenkový akt; naproti tomu pro to pojaté musíme najít jiné označení, jiné slovo. Zatím budeme mluvit o intencionálním předmětu, ale musíme to rozšířit i na intencionální ne-předmět, uvážíme-li, jak je termín „předmět“ významově zatížen oním zpředměťováním všeho, i toho ne-předmětného. Abychom se takovým chybám vyhnuli, budeme obecně mluvit o intencionálních modelech (případně konstruktech). A pak můžeme říci, že intencionální model je vylepšená představa. Ovšem pak budeme podobně muset rozlišovat mezi představou představující a představou představovanou. A je zřejmé, že srovnávat můžeme jen intencionální model s představou představovanou, zatímco pojem můžeme zase srovnávat jen s představou představující. Vždyť také představa představovaná je vlastně myšlenkovou konstrukcí, myšlenkovým výtvorem, ovšem jen mnohem nepřesnějším. Pojem (a pojmovost vůbec) musíme tedy v tomto smyslu chápat jako způsob, jak si myšlení samo upřesňuje své „myšlené“, své cogitatum (přesněji: jak si myslitel sám ve svém myšlení a jím samým upřesňuje své myšlené, tj. to k čemu se svou myšlenkovou aktivitou, svými myšlenkovými akty vztáhne jako k tomu myšlenému (cogitatum). A ovšem: tak, jako nemůžeme zvnějšku (předmětně) popisovat akty představování, nemůžeme zvnějšku popisovat ani akty pojímání, tj. pojmového uchopování něčeho myšlenkovými akty).

(Písek, 140922-1.)

<<<

>>>

Idea a pojem

Pojem budeme považovat za upřesněné představování, jehož cílem je především upřesnit to představované, aby se to stalo pojatým. A to pojmem pojaté se nějak musí podobat tomu, co vposledu míníme, když na něco skutečného myslíme (a co je vlastně cílem už toho představování, a potom i toho pojímajícího mínění). A tady začíná náš problém: musí tím až vposledu míněným být vždycky nějaká „realita“, nějaká „věc“, hmotný a viditelný „předmět“, vůbec něco, co mohou „přímo“ zaznamenat naše smysly? (Empiristé o tom mluví jako o „bezprostřední zkušenosti“, ale chápou tu zkušenost jako jen smyslovou, a navíc většinou zcela chybně zahrnují celou zkušenost do sféry subjektivity neboli vědomí; ale to už teď necháme stranou.) My samozřejmě nehodláme a nebudeme říši skutečného (skutečností) ochuzovat o skutečnosti, které nejsou přímo přístupné našim pěti smyslům, ale na druhé straně přece jen nehodláme za skutečné považovat jednoduše všechno, o čem můžeme mluvit (vypravovat) nebo nač můžeme pomyslit. Musíme se tedy vždycky tázat (přesněji: kriticky dotazovat), zda to, o

čem mluvíme (resp. o čem někdo mluví) nebo nač myslíme (resp. o čem máme za to, že to někdo má na mysli), je něco skutečného anebo něco jen vymyšleného. Ale jak si to vlastně vůbec můžeme ověřit? Vždyť i to, co je „opravdu“ skutečné, musí být nutně myšleno, aby bylo možno ověřit, zda to je skutečné nebo ne. Právě pro tuto potíž se pokoušeli třeba empiristé (a zvláště senzualisté) ověřovat ono myšlené (nebo údajně myšlené, neboť myšlenky toho druhého nikdy přímo nenahlížíme a nahlížet nemůžeme) tím, s čím můžeme mít nějakou zkušenost (případně co můžeme svými smysly nějak vnímat). To ovšem může být jen částečná či omezená pomoc, pokud ono myšlení či představované je vůbec smysly vnímatelné nebo s čím vůbec můžeme mít nějakou (smyslovou) zkušenost. Takže to není ve skutečnosti žádné řešení pro případy, že nejde o takové smyslově vnímatelné skutečnosti (nehledě na to, že smysly podléhají četným omylům a budí v nás falešné „dojmy“); a zkušenosti mohou být také velmi rozmanité – lidé přece mluví o náboženských nebo „vnitřních“ zkušenostech, někteří dokonce o zkušenostech po požití drog, o zkušenostech ze setkání s mimozemšťany (což by ovšem smyslově ověřitelné v zásadě bylo), atd. Docela zvláštní jsou ovšem zkušenosti s čísly nebo geometrickými atd. útvary, o kterých jsou možné vědy a celé vědecké výzkumy, a přece dobře víme, že ani čísla, ani trojúhelníky atd. nikde ve světě nenajdeme. Platón asi byl přesvědčen, že kromě světa, v němž žijeme, existuje také svět věčných idejí, ale považoval ideje za pravé skutečnosti. Patočka se, jak se zdá, pokusil koncem války a brzo po válce uvažovat ideje jako „skutečnosti“, ale „ne-jsoucí“ – odtud jeho termín „negativní platonismus“. Je možno užívat termínu a vlastně zčásti o konceptu (pojmu) ideje ve smyslu toho, co „není“, ale co „platí“ a co „přichází“ s nárokem, aby bylo uskutečněno jako něco co tu „jest“ uprostřed světa?

(Písek, 140922-2.)

<<<

>>>

Idea a „skutečnost“

Patočka neochvějně podtrhuje „chórismos“, když mluví (píše) o ideji. Idea tedy nenáleží do (tohoto) světa, mezi světem „reálným“ a světem idejí je mezera, přeryv, snad propast. Jde o „oddělenost idejí od naší reality, od světa věcí a světa lidí ponechaných samým sobě a uvažovaných jako ryzí reality“. Zkušenost svobody je totéž co „tajemství chórismu“, je to zkušenost distance vůči reálným věcem (vše ex Negat. plat.) Co však můžeme vůbec říci o ideji? Je idea pouze jedna jediná – anebo je idejí mnoho (jako u Platóna)? Jaké vztahy panují mezi jednotlivými ideami? Jsou to vztahy „skutečné“ – anebo to jen my je vidíme či chápeme v těchto vztazích, v souvislostech, v kontextech? A můžeme vůbec ty „ideje“ vidět, byť vnitřním zrakem, nikoliv očima? Mají ideje nějakou svou „formu“? Jsou „a se“, „o sobě“, anebo to takto nemůžeme říkat? Nejsou spíše „pro nás“, „pro nobis“? Jsou-li mnohé, podobají se navzájem něčím? Jsou si některé bližší a jiné vzdálenější? Jsou si některé „příbuznější“, zatímco jiné si jsou „cizí“? Pokud jsou mnohé a aspoň do jisté míry samostatné, jak si udržují od sebe odstup? Jsou si navzájem vnější?

(Písek, 140922-3.)

<<<

>>>

140922-4

Použitelnost původně platónského termín „idea“ v dnešní myšlenkové situace je problematická, a je s podivem, že se o to Patočka ještě v poválečném období pokoušel (a nebylo to asi bez souvislosti s tehdy aktuální, krátce po konci války vydané Rádlovy Útěchy z filosofie). Jeden dost vážný problém vidím v tom, že obvykle se počítá s pluralitou idejí, a že – v případě, že bychom chtěli „ideu“ chápat jako „ryzí nepředmětnost“ – budeme mít vážné potíže pluralitou ve světě nepředmětnosti a s možným oddělováním či vydělováním jednotlivých idejí od sebe. Jak by mohly dvě ideje, chápané jako ryzí nepředmětnosti, být od sebe odděleny, aniž by si navzájem byly vnější?

(Písek, 140922-4.)

<<<

>>>

Filosofie a její vnitřní řád

Filosof má ve svém životě různé závazky; některé – asi ty nejdůležitější – jsou závazky k „pravdě“ a k „pravení pravdy“ uprostřed situace, do které filosof byl a je postaven a vždy znovu staven. Každý filosof se kvalifikuje jako filosof teprve tím, že je věren tomuto přednímu závazku, a to jak tím, že „aktualitu“ neobchází, že se jí nevyhýbá, neuhýbá před ní, ale také tím, že těmto závazkům vůči své době a vůči své konkrétní společnosti čelí nejen aktivně a zjevně, nýbrž také na náležitě úrovni. K tomu se musí řádně (a tudíž odborně) připravovat, což znamená, že mnoho ze své aktivity věnuje právě pěstování své filosofie, tj. kvalitě a úrovni svého filosofování, které se ovšem – jak dějiny mocně dosvědčují – zdaleka neomezuje (a nesmí omezovat) jen na působení na veřejnosti. Nicméně právě toto působení na druhé lidi (spíše než „na veřejnosti“, jak se tomu dnes říká) náleží co do důležitosti hned na druhé místo mezi filosofovými závazky. „Aktualitu“ nesmíme totiž chápat jen jako „situaci“ objektivovanou a objektivní, tedy abstraktní, abstraktně konstruovanou a tudíž izolovanou, vydělenou, odtrženou od jednotlivých lidí (zbavených individuality a zahrnutých s jinými do „lidu“, „společnosti“, „národa“ nebo dokonce „davu“. Tak jako pravda (či Pravda) není oddělena od jednotlivých lidí a jednotlivých jejich situací (individuálních situovaností), tak nemůže a nesmí být ani filosof se svým filosofováním odtržen či vytržen a „schován“ v žádném útočišti a uzavřen ani do samoty své myslitelské laboratoře, ani do samoty svého domnělého niterného spojení s výšinami „ducha“.

(Písek, 140923-1.)

<<<

>>>

Idea a „nahodilé“ (kontingence)

Ideje u Platóna jsou chápány jako jakési pravzory či spíše „formy“, díky kterým jednotlivé věci (skutečnosti) mohou být nějaký tvar. Ale my dnes víme (ostatně ze zkušenosti to museli lidé vědět odedávna), že reálné věci se – podle svého „druhu“ nebo „rodu“ – sobě podobají, ale ve skutečnosti nikdy nejsou docela stejné, natož totožné. Mnohost věcí může být tedy jakoby tříděna do jednotlivých rodů a druhů (a podobných „tříd“), ale na rozdílnost a tím jedinečnost každé „pravé“ skutečnosti nikdy nesmíme zapomínat, protože může někdy a za jistých

okolností hrát významnou úlohu. Není tedy od věci se tázat, jaký je vztah „ideje“ k rozdílnostem mezi skutečnostmi téže třídy. U Platóna jsou takové rozdílnosti chápány jako nepřesnosti a tedy nedostatek přesného napodobení. Jakmile však v dějinách došlo k objevu vývoje, ukázalo se (nebo se zatím jen mohlo ukázat), že právě ty nepřesnosti mohou být důležitým „faktorem“. Pochopitelně to Darwin a ostatní evolucionisté hned nerozpoznali, takže „omyly“ v přepisu DNA a RNA byly interpretovány pouze jako nahodilé nepřesnosti, a tudíž necílené, nezáměrné, netolické chyby, a funkce pozitivního vývojového tlaku byla připisována pouze změnám prostředí (a ty byly vykládány kauzálně, zajisté s přehlížením nebo spíš domyšlením a vymyšlením detailů). Tím byla jakákoli myšlenka ideje nebo idejí předem vyloučena z možného diskurzu. Ale jak tedy by bylo možné to, o čem mluví či píše Patočka, že „zkušenost svobody, tj. zkušenost distance vůči reálným věcem“, je pro filosofii „tím, co ji zachraňuje od možného rozptýlení v znalostech konečných, předmětných, jednotlivých, co jí dává a zaručuje autonomii“? Což by nebylo důsledné tuto autonomii, byť v menší míře, připustit i mimo hranice filosofie, dokonce u živých bytostí nižší úrovně, u všech živých bytostí? (A co ta u všech pravých jsoucen-událostí?) A jaký by to potom mělo důsledek pro pojetí vztahu ideje (či spíše idejí?) ke všemu novému, které nutně musí vznikat, startovat jako jednotlivost? Musí být vše „nové“ také „kontingentní“, „nahodilé“? Jaká je alternativa, když „nové“ nemůže být „způsobeno“ něčím již jsoucím?

(Písek, 140923-2.)

<<<

>>>

Idea a pojem ideje

Budeme-li chtít slova „idea“, původně raženého Platónem ve starém Řecku, užívat i dnes, musíme jeho význam reinterpretovat resp. nově vymezit. Základním problémem, který musíme zvládnout, je jednak ta podivná pluralita idejí, jakož i to, že jsou „nehybné“, na sobě navzájem jakoby nezávislé a nejen tedy sobě vnější, ale dokonce jakoby vůči sobě necitlivé, navzájem se nevnímající a na sebe nereagující. To, zda se k sobě hodí nebo nehodí, musí předem rozpoznat onen božský řemeslník, který je bere a otiskuje do beztvareho toku nedějícího se dějství (a může se mýlit). Platónovy „ideje“ (aspoň v *Timaiovi*) nejsou zvláštním způsobem bez vnějšího pohybu a tedy vnějšně nehybné, ale jsou vlastně nehybné i „uvnitř“, nemají v sobě žádnou „en-ergeia“, žádnou hybnou sílu, dokonce ani k vlastnímu „rození“ (*fyesthai*). To vše musíme změnit a myslet jinak. Ideje musejí přicházet a oslovovat nás, útočit na nás „zevnitř“ a přivolávat nás ke spolupráci – vlastně k naší vlastní práci, k našemu „dílu“, „dělání“, aktivitě, neboť ony samy zůstávají (stát, „sedět“?) ještě před zrodem, nezrozeny a neuskutečněny, nicméně po uskutečnění volají a k uskutečnění nás vybízejí. (A to nikoli zvenčí, přes svět věcí a „přírodu“, nýbrž tak, že nás osobně a jednotlivě zavazují a angažují.)

(Písek, 140923-3.)

<<<

>>>

Pojem a skutečnost

Přímé srovnání pojmu nějaké skutečnosti s tou skutečností samou není možný, protože jednak nemáme přímý přístup k žádné (nám vnější) skutečnosti, jednak

nemáme ani přístup k samému pojmu (rozumí se pojmu pojímajícímu, tedy součásti nebo stránce, aspektu myšlenkových aktů). Zbývá se tedy tázat, zda máme možnost obojí porovnat alespoň nepřímo. „Nepřímo“ ovšem znamená pomocí (za pomoci) nějakého prostřednictví. Pochopitelně tu bude mnohé záležet na tom, co všechno zahrneme pod „skutečnost“, tj. jak vlastně chápeme význam (obsah) slova „skutečnost“; tak například je třeba rozhodnout, zda sám „pojmem“ budeme považovat za skutečnost, a pokud ano, jakým prostřednictvím se nám aspoň něco z povahy „pojmu“ stane blízkým, co se nám ukáže či vyjeví tak, že to budeme moci popsat nebo nějak jinak vylíčit. Musíme také alespoň předběžně vymezit (aby bylo možno s tím kriticky pracovat a eventuelně to korigovat nebo revidovat), co budeme chápat jako rozhodující pro určení, zda jde o něco skutečného nebo spíše o něco „neskutečného“ (a eventuelně také určit, co budeme ochotni považovat za „neskutečné“, ale nikoli nicotné). A tak budeme na jedné straně muset náležitě vymezit „pojmem“ skutečnosti, a na druhé straně s tím v nerozlučné spojitosti vymezit charakteristiku „pojmu“, abychom mohli rozhodnout, budeme-li „pojmem“ chápat jako „skutečný“, a ne-li, jak budeme charakterizovat jeho povahu, odlišnou sice od skutečnosti, ale nikoli „nicotnou“, neboť pojmy potřebujeme, abychom s nimi mohli pracovat. (Budeme pak muset objasnit, co to znamená „pracovat s neskutečnostmi“.) Při tomto vymezování nutně narazíme na problém skutečnosti našeho vědomí (rozumí se určitých konkrétních stavů vědomí (nebo myšlení, tedy určitých konkrétních myšlenkových aktů) na jedné straně, abychom zase na druhé straně mohli upřesnit rozdíl mezi vědomými (nebo myšlenkovými) akty a jejich myšlenkovými modely (předměty a ne-předměty), k nimž se intencionálně vztahují. A teprve pak budeme moci vědomě a dokonce cílevědomě rozhodnout, zda takové rovinné obrazce jako trojúhelníky, obdélníky nebo kružnice (kruhy) budeme považovat za skutečné nebo za neskutečné (ale rozhodně nikoli nicotné); totéž bude platit o číslech, ať už reálných nebo iracionálních a jakýchkoli jiných. Budeme-li je totiž chtít chápat (pojímát) jako skutečnosti svého druhu, vzniká otázka, jak se liší třeba určitý pravoúhlý trojúhelník (nebo číslo π nebo ρ) jakožto „ideální“ rovinný obrazec od intencionálních modelů týchž – údajných – skutečností). Nebo by mělo jít o jejich ztotožnění? To se však setkává zase s jinou nesnází: v jakém vztahu bude intencionální model k takové příslušné skutečnosti, která náleží k běžným skutečnostem našeho světa? Tam se zřejmě ukazuje, že takové ztotožnění je nemožné a neplatné. – A někde mezi těmito skutečnostmi a jejich modely, jakož i představami a pojmy atd. bude snad přece jen možné nějaké srovnávání, porovnávání, připodobňování atd, tedy ona stará známá „adaequatio“, shoda, „přistenění“. Ale kde?

(Písek, 140924-1.)

<<<

>>>

Filosofie - a její konec?

O konci metafyziky se už hovoří (a píše) dosti dlouho; Martin Heidegger si zvolil poněkud nezvyklou terminologii, když prohlásil, že filosofie je metafyzika, a že tedy s metafyzikou i skončí. Ovšem tím, že filosofie skončí, zdaleka není konec „úkolům myšlení“. Počítá tedy s nějakým pokračováním, ale na ně už nevztahuje označení „filosofie“. – Nezvyklost terminologickou lze ovšem poměrně snadno překonat; mnohem důležitější (ale i nesnadnější) je vyslovit se (tj. myšlenkově se „postavit“) k věci samé. Principiálně přece platí, že to, co nějak začalo, jednou zase skončí. Byla by to namyšlenost, kdyby někdo chtěl učinit výjimku a trvat na

tom, že filosofie (a filosofování) neskončí nikdy, že bude (nebo „je“) věčné (ve smyslu: nikdy nekončící; pokud slovo „věčný“ řádně spojujeme s „věky“, pak ovšem nelze nic namítat proti známé formuli „philosophia perennis“, jen proti jejímu poněkud předčasnému užití pro tomismus). To však platí nejen pro filosofii, ale také pro myšlení, a nutně také pro „myšlení“ v Heideggerově smyslu; proto dává dobrý smysl, když dochází ke změně intence, tj. když není řeč ani o filosofii, ani o „myšlení“ (v tomto specifickém smyslu), nýbrž o „úkolech“ myšlení. Bylo by ovšem možno se tázat, zda bychom stejně nemohli mluvit o „úkolech filosofie“ – úkoly přece nekončí, ale vždy znovu přicházejí, aby nás oslovily a zavázaly k jejich plnění. Ale „úkoly“ tu nikde nijak „nejsou“ (snad jako platónsky míněné „ideje“, tedy jako „pravé skutečnosti“, „pravá jsoucna“), ale právě že „přicházejí“ a oslovují nás, útočí na nás. Musíme se tedy tázat, proč by úkoly myšlení měly dále přicházet, zatímco úkoly filosofování by už přicházet přestaly, nebo dokonce snad ani nemohly? Mělo by to spočívat v tom, že „filosofie“ by se jaksí „vyčerpala“, zatímco „myšlení“ by bylo schopno se stále obnovovat, nově utvářet a přetvářet? A proč by to neuměla a nemohla dělat také filosofie? Nemá-li to být jen nahodilost či libovůle při užití toho či onoho termínu, museli bych prokázat a předvést, že filosofie je spjata s něčím, co jí dnes přivádí ke „konci“, co ji ukončuje a uzavírá. Avšak i kdybychom to prokázali, zůstává otázka, proč to, o čem bychom to právem prohlásili a prokázali, máme pojmenovat právě jménem „filosofie“. (A navíc víme, že ve skutečných dějinách jen velmi málokdy něco končí naprosto a docela: mýtus přežívá v náboženství a dokonce i ve věku „vědy“ – a možná něco z něho nejen ještě teď trvá, ale bude trvat i v budoucnosti – kdo ví? Nepředmětná filosofie neznamená konec předmětné, konec zpředměťujícího myšlení, ale ze zpředměťujícího myšlení jen udělá něco partikulárnějšího, jen metodu, která někdy může být užitečná, zatímco jindy matoucí a škodlivá.)

(Písek, 140929-1.)

<<<

>>>

Skutečnost - co je skutečné?

Otázka je nejen, co je opravdu skutečné, ale také, co je opravdu neskutečné, eventuálně „nic“. Je to jen zčásti věc terminologie, neboť určitý problém zůstává i tehdy, když si zvolíme terminologii lepší. Tak kupř. rovnostranný nebo pravouhlý atd. trojúhelník se zčásti chová jako skutečnost, neboť je pro všechny, kdo o něm uvažují, naprosto stejný, „totožný“, a to po celé věky (Thaletem a Pythagorou počínajíc, až dodnes, a bude tak i dál). Přesto víme, že žádný takový trojúhelník nemůžeme hledat (ani najít) v celém rozsáhlém Vesmíru. Podobně se to má s čísly, a to jak s nimi samými, tak s kvantitativními vztahy mezi nimi navzájem i mezi nimi a rovinnými obrazci atd. Čísel a kvantifikací lze, jak víme z dlouhé zkušenosti lidstva, dobře použít i na „realitu“, na předměty ve světě kolem nás. Takto použitá čísla si však ponechávají svou relativní samostatnost a můžeme s nimi pracovat (aplikovat je) i tam, kde už přímou (smyslovou ani jinou) kontrolu na „věcmi“ (reálnými skutečnostmi) nemáme. Tak kupř. teoretická astrofyzika si vystačí s minimálními „oporami“ z pozorování, zatímco většinou pokrok záleží v interpretaci nových výpočtů. Velkým problémem je také „skutečnost“ pojmu: co je vlastně „pojmem“? Co „pojmem“ vlastně míníme? Rozlišíme-li pojem pojímající od toho, co pojímá a čeho je tedy pojmem (tedy conceptus concipiens a conceptus concipitus), pak je zřejmé, že pojem pojímající je součástí aktu myšlení, které jsou skutečné, zatímco „pojmem pojatý“, přesněji jeho „míněné“, cogitatum či concipitum je na tom podobně (a možná hůř) než rovinné útvary

nebo čísla. Aplikujeme-li zmíněné odlišení na čísla nebo rovinné útvary atd., půjde tu ve skutečnosti ještě o otázku, jaký je vztah mezi míněným trojúhelníkem jakožto právě aktualizovaným intencionálním předmětem a mezi tím „předmětem,“, který aktualizovaný není nebo nemusí být a který se „chová“ jako skutečnost naprosto stejná (totožná) po dlouhá staletí. Nebo snad je v tomto případě můžeme ztotožnit? Nebyla by to chyba?

(Písek, 141001-1.)

<<<

>>>

Filosofování a instituce

Filosofování je možné pouze jako zcela a výhradně individuální, svébytná a samostatná myšlenková aktivita; filosoficky „spolupracovat“ ve vlastním smyslu opravdu nelze, lze jen pracovat na přidělených (nebo rozdělených) tématech v rámci filosofické školy (a tedy pod vedením určité jednotící koncepce). Na druhé straně však nelze filosofovat bez ohledu resp. bez určitých vztahů k jiným myslitelům, minulým i současným, a to znamená bez navazování na ně – a tedy v jistém smyslu bez rozhovoru s nimi (což ovšem vůbec neznamená v souhlasu s nimi). A k tomu je zapotřebí mít k dispozici dost rozsáhlou knihovnu – anebo přístup do dobře udržované a spravované knihovny univerzitní, fakultní nebo příslušných vědeckých ústavů (Akademie apod.). Tím se každý filosof nutně dostává do závislosti na institucích, i když v těch institucích přímo nepracuje (není v nich zaměstnán). Instituce však mají svůj vlastní způsob nejen působení, ale také způsob, jak se samy rozvíjejí. Tak např. když mají hodnotit, dávají přednost zcela jiným hlediskům, než jakými je vázána práce filosofa. Odtud všechny pokusy o tzv. „objektivování“ hodnocení, tj. zbavení hodnocení všech „subjektivních“ prvků. Ovšem skutečnou hodnotu filosofického textu a zejména filosofické práce vůbec nelze nikdy formalizovat (leđa okrajově). Instituce ex definitione není s to vskutku ‚hodnotit‘.

(Písek, 141002-1.)

<<<

>>>

Pravda a pravá tvář skutečnosti / Skutečnost a její pravý stav (uskutečněnost)

Chybné pojetí pravdy jakožto „adekvace“ („přistějnění k věci“) činí pravdu závislou na skutečnosti. Ale co je skutečnost? Ta přece není „dána“ jako jednoznačná, ale jeví se jako závislá na okolnostech, na perspektivě. Která z možných perspektiv je však ta „pravá“? Zajisté jen ta, která dovoluje skutečnost vidět, spatřit (to je ovšem stále ještě perspektiva závislá na „vidění“, zatímco jde o chápání, pochopení, porozumění, rozpoznání, a to i v čase!) tak, jak je „vskutku“, „doopravdy“, tedy „vpravdě“, z hlediska pravdy. Nejde tudíž o to, vědět jen, „co je skutečné“, nýbrž porozumět, zda to, co se nám teď jeví jako skutečné, se nám jeví správně, „pravě“, „vpravdě“, „z hlediska pravdy“ – ergo v závislosti na pravdě nebo aspoň na její perspektivě, na jejím světle, a světlo pravdy není přece záležitostí okamžiku, nýbrž perspektivy do budoucnosti, tedy perspektivy i časové. Opravdu skutečné je to, co se jako skutečné ukáže i zítra, za měsíc, za mnoho let, prostě v budoucnu. Skutečnost tedy vůbec není něco jako „factum brutum“, nýbrž je to děj, postup k něčemu (vpřed), rozvoj, vývoj,

spění k opravdové, pravé podobě, k tomu, aby se „věc“ (skutečnost) nejen ukázala, vyjevila, jaká je doopravdy, nýbrž aby se skutečnou vpravdě teprve stala, aby se vpravdě „uskutečnila“, aby ke své „skutečnosti“ dospěla.

(Písek, 141003-1.)

<<<

>>>

Pravda platná a vyjádřená

S každou skutečností (věcí) se to nějak má ve světle (v perspektivě) pravdy jakožto toho, co je „mírou sebe i nepravosti“ („index sui et falsi“) a co ergo není „jsoucí“, tj. co ještě nebylo vysloveno, vyjádřeno, vypověděno, ani myšleno, míněno, pojato atd. V tomto smyslu platí, že pravda není předmětná, ale nepředmětná, že není „předmětem“, ale je „ne-předmětem“. Konkrétně to znamená, že o pravdě samé jakožto ne-předmětu nelze nic vypovědět; vypovídat o pravdě lze jen v tom případě, že nejde o „pravdu samu“, nýbrž o určitém jejím vyjádření, vyslovení, myšlenkovém uchopení, pojetí, formulaci atd. Taková výpověď či formulace je už něčím jsoucím, a stejně jako všechno jsoucí vůbec, tak i taková jsoucí a předmětná „výpověď“ může být posuzována v perspektivě ne-předmětné pravdy „o sobě“. Tady však musíme upozornit na jisté nebezpečí, vyplývající z užití již zaběhaných výrazů anebo s ním nějak spojeného. Pravda „sama o sobě“, tj. ta ne-předmětná, ne-jeoucí „pravda“, která je „posledním kritériem“ (či „normou“) všeho jsoucího, všeho skutečného, veškeré skutečnosti, vlastně bytostně není a nemůže být opravdu (vpravdě) „o sobě“ ani „sama pro sebe“ ani „u sebe“, ale je vždy pro mne nebo pro tebe, pro nás, je zaměřena k nám, obrací se na nás (na některé, na mnohé nebo na všechny), a to konkrétně a v čase: tato pravda není (není „jsoucí“), není zde ani onde, ale přichází. A přichází nikoli ze světa jsoucích skutečností, ale do tohoto světa skutečností, uskutečňovaných jsoucenc, a vždycky za pomoci či asistence „subjektů“ (být nejrůznějších úrovní, tj. všech „pravých jsoucenc“, „pravých událostí“, vnitřně sjednocených a tedy „majících“ nitro), přes které či jejichž prostřednictvím resp. prostřednictvím jejichž sebe-uskutečňování a ergo sebe-zvnějšňování, sebe-zpředměťňování může také být uskutečněna a tedy zpředmětněna a stát se tak pravdou uskutečněnou, vyslovenou, formulovanou anebo – na to je třeba stále myslet – provedenou či prováděnou, vykonávanou. A každá takto prováděná, uskutečňovaná pravda se sice na pravdu samu, tj. pravdě ne-předmětnou, ne-jeoucí, ale platnou může a musí odvolávat, ale nikdy se za ni nesmí vydávat a prohlašovat, nikdy se nesmí vydávat za samu jedinou a nejvyšší pravdu již uskutečněnou a provedenou, jednou provždy hotovou a definitivní.

(Písek, 141004-1.)

<<<

>>>

Pravda ne-jeoucí, ale „pojatá“

Otázkou zatím nezodpověděnou ovšem zůstává, zda taková „ryze ne-předmětná (či ne-jeoucí, ale „platná“) pravda může být *míněna* – a zejména *jak*. Že může být míněna, je patrné už z toho, že o ní teď mluvíme a že na ni myslíme; jde však o to, zda může být námi míněna *platně*, tj. aniž bychom ryze ne-předmětnou pravdu sebemeně zpředměťňovali a tím falšovali. A pokud to je tedy přece jenom možné, potom jak to snad právem a oprávněně můžeme a máme dělat, abychom

se onoho falšujícího zpředmětňování vyvarovali, abychom se mu vyhnuli, eventuálně abychom je „překonali“. Kdybychom tady předčasně předpokládali, že ryzí nepředmětnost nemůže být nijak a za žádných okolností „pojata“, myšlenkově „uchopena“, více nebo méně přesně míněna a tedy intencionálně zaměřena, počínali bychom si „ne-odpovědně“, tj. odpovídali bychom na nepředmětnou výzvu pravdy nesprávně, mylně (eventuálně bychom na ni vůbec neodpovídali, už proto, že bychom ji neslyšeli, možná ani nezaslechli pro svou nepřipravenost). Chceme-li si však vyjasnit, jak se to má s onou kdysi dávno v Řecku „novinkou“, totiž s pojmy a pojmovostí, musíme náležitě a kriticky prověřit, co všechno je spjato s oním podezřelým a kriticky prověřovaným a odmítaným „zpředmětňováním“; nemůžeme prostě bez náležitých výhrad nadále pracovat se zaběhanými termíny (a to nejen českými). Tak ku příkladu české slovo „pojem“ je už etymologicky spjato s pojímáním, zajímáním jakožto braním do zajetí, tedy s uchopováním a tedy jakýmsi násilím. Není tomu tak ovšem jen v češtině, ale už v latině (a tím ve všech jazycích, odvozených z latiny nebo latinou porůznu ovlivněných): *concupere* jakož i odvozenina *conceptus* je přímo založeno na slovese *capere* a tvaru *captus*, tedy chytiti a chycený (do češtiny převedeno ve slovech chytit či zachytit smysl a pak jej uchopit a držet, atp.). To vše je v případě „myšlenkového zaměření“ na pravdu naprosto nepřípustné, i když už jsme si to už dávno odvykli myslet (mínit) takto uzurpátorsky a „majetnický“: pravdu nikdy nemáme ve své držení, nemáme ji ve své moci, nikdy se jí nemůžeme zmocnit, nemůžeme ji ovládnout, ale vždycky jí můžeme být jen lépe či hůře k dispozici. Jak kdysi řekl Rádl (a sto let před ním Karl Marx): ne my máme pravdu, ale pravda má nás.

(Písek, 141004-2.)

<<<

>>>

Výklad vyššího z nižšího

Rádl napsal na začátku druhé kapitoly své poslední knížky, že opouští metodu *vysvětlování* růže z buněk, obratlovce z červů, člověka z opice a Boha z instinktů lidských, a že chce *rozumět* živým bytostem, a proto vykládá žábu podle vzoru dokonalého obratlovce, opici podle člověka a lidi podle obrazu božího. Možná, že se tyto dva přístupy tak naprosto nevylučují, nýbrž naopak doplňují nebo mohou doplňovat; já se tak aspoň domnívám. Vynález myšlenky „vývoje“ hodně změnil v našem přístupu ke skutečnosti, vůbec ke světu, a „vývoj“ v biologickém smyslu v podstatě pracuje s myšlenkou, že od nižších tvorů vedla cesta k tvorům vyšším, nebo snad lépe a méně hodnotícím způsobem řečeno, od jednodušších tvorů vedla cesta k tvorům složitějším, komplikovanějším (Teilhard říká „centrokomplexnějším“). A to zajisté znamená, že ve všem vyšším můžeme vždycky najít nějaké pozůstatky, relikty, ale také, ba zejména prvky, stavební materiál toho „nižšího“, avšak jako nezbytného předpokladu a podmínky pro tvorbu, výstavbu, „organizaci“ toho vyššího či složitějšího. Že je hrubě mylné tyto předpoklady a podmínky chápat jako „příčiny“, by mělo být zbytečno podtrhovat: to vyšší jistě není v nižším obsaženo, ale bez toho nižšího by se nemohlo ani zrodit, ani přežít. Uznat to snad musí každý; nevím, proč by to mělo být znehodnocováno jako „zaprodanost myšlení nové doby“.

(Písek, 141004-3.)

<<<

>>>

Idea a ideje

Myšlenka „ideje“ resp. „idejí“ pochází historicky od Platóna, podle něhož vedle světa smyslově vnímatelného existuje ještě oddělený svět idejí, rozumí se idejí věčných, nehybných, neměnných jsoucen, „pravých jsoucen“. Chápeme-li každé filosofické „pojetí“ jako experiment, musíme hodnotit zejména i filosofův záměr a také to, nakolik svého záměru dosáhl a co v něm je obsaženo bez (výslovného) záměru (jako vedlejší, nechtěný produkt). A viděno z tohoto úhlu se zdá, že by bylo možno v oné oddělenosti světa idejí od světa naší běžné zkušenosti vidět postřehnutí čehosi velmi důležitého a po jistých úpravách (reinterpretaci) i dnes dobře použitelného. Patočka naznačil, že je třeba především revidovat takové pojetí, které ideu (ideje) chápe jako „jsoucno“ (jsoucna); to je míněno už v samém pojmenování změny či záměny „pozitivního platonismu“ za „platonismus negativní“. Znamená to vlastně naznačení programu chápat „pravá jsoucna“ jako „nejsoucna“, tedy ovšem „pravá nejsoucna“ (neboť jen nepravé nejsoucno lze mít za nic, za nicotné, za nicotu). Tím ovšem se samo pojetí oddělenosti či vydělenosti „sféry pravých nejsoucen“ od světa jsoucen, tj. onen slavný Platónův termín a pojem *chórismos* musí dostat znovu do našeho myslitelského hledáčku, neboť se naprostou nutností stává nové pojetí ‚aktuálních‘ (tj. aktivních, činných) vztahů mezi oběma „světy“ či „říšemi“, „sférami“. Dalo by se dokonce říci, že po prvním Platónově kroku od Parmenidova *hen* k pluralitě idejí je třeba udělat jako další, druhý krok od jedinství „božského řemeslníka“ (demiurga) k pluralitě „subjektů“ jakožto všesvětově pracujících, tudíž „pravých jsoucen“. Ideje by tak bylo možno chápat jako adresně na určité subjekty zaměřené nepředmětné výzvy, na které by na jistém stupni vnímavosti vůči nim (tj. vůči oněm nepředmětným výzvám, tj. ideám) ony subjekty buď neodpovídaly vůbec nebo odpovídaly hůře nebo lépe, a tím by je v případě „pochopení“ (vnímání) svou uskutečňovanou, „realizovanou“ aktivitou (vlastně reaktivitou) uváděly do světa naší běžné zkušenosti, tedy do světa nesčíslných jiných takových uskutečnění jiných idejí, tj. skutečností, které povstávaly a nadále povstávají (a budou povstávat) jeho proměna či převádění „pravých ne-jsoucen“ ve jsoucí, tj. dějící se jsoucna (jednak pravá, ale zejména druhotně nepravá).

(Písek, 141005-1.)

<<<

>>>

Svět idejí a „věci“ / Ideje a svět „věcí“

Mezi světem idejí a světem běžné naší zkušenosti je zajisté mez, hranice, ale není to propast, dokonce ani mezera, „volné místo“, přerušení, distance, odloučenost, oddělenost. Proto Platónův termín *chórismos* je vlastně chybný, matoucí, od pravdy odvádějící. Ovšem *chóris* znamená nejen odloučený, oddělený (takže jen pro sebe, „privátní“), vzdálený, ale také odlišný, rozdílný, také „kromě“ (außerdem) a zvláštní. To znamená, že konec konců můžeme u toho termínu zůstat a uspořít si tak hledání jména náhradního, jen musíme vždy řádně vysvětlit (objasnit), o jaký typ meze či hranice vlastně jde. Ze strany světa věcí, u nichž zdůrazňujeme jejich vnějšek a tedy předmětnost, je tato mez (*chórismos*) nepřekročitelná, tj. k idejím neexistuje žádný přístup zvnějška. Ideje samy svou vlastní „silou“ či „mocí“ nemohou rovněž do světa věcí zasahovat, tj. samy aktivně onu mez překračovat, nicméně mohou do světa věcí mířit, nasměrovat se tam, adresně se někam do toho světa věcí zaměřit, ale nikoli proto, aby tam něco

udělaly, provedly, uskutečnily, „realizovaly“, nýbrž aby oslovily někoho, kdo toho naopak schopen jest. A to jsou subjekty, a to různé subjekty (ale všechny subjekty). Subjekty jsou jediná „pravá jsoucna“, která v pravém slova smyslu „existují“, tj. jsou to „existence“ – ex-sistence (případně ek-sistence). Liší se od běžných jsoucnen (kterým eventuálně můžeme říkat „nepravá“) tím, že jsou schopny jakoby „vyjít ze sebe“, „vykročit ze sebe“, a to právě ve svých „akcích“ a „aktivitách“. Musíme se tedy tázat, jak to mohou právě subjekty (jakožto pravá jsoucna) „dělat“, vykonávat, provádět, jak vlastně mohou být „aktivní“ a co to vlastně taková „aktivita“ je, co to takové „akce“ jsou. Ideje aktivní být nedovedou a nemohou; „věci“ (předměty) neznačí jiný pohyb než setrvačný. Svět v tom významu, jako o něm běžně mluvíme, by byl nanejvýš jen ustavičným kolotáním, anebo spíše by vůbec nemohl být skutečný – prostě by nebyl žádný svět (v tom běžném významu). Skutečný svět je v každé chvíli, v každém okamžiku jen tím, co je nového a co to nové z toho, co je už minulostí, do aktuální přítomnosti přivádí (a co bylo přiváděno vším nesmírně mnohým a bohatým „novým“ již dříve, v minulosti): a všechno „nové“ je vždycky výtvorem nesmírně složité a mnohosměrné aktivity všech subjektů různých úrovní a schopností.

(Písek, 141005-2.)

<<<

>>>

Subjekt jako překlenovač *chórismu*

Platón potřeboval aktivního demiurga, aby překonával či překlenoval oddělenost světa idejí a aby ideje otiskoval do „nicoty“ beztvareho toku a vytvářel tak pomíjivé „věci“ jakožto odliky dobře (správně) vybraných a sestavených idejí jako „vzorů“. Svým způsobem tak předjímal myšlenku aktivního subjektu, který ovlivňuje věci kolem sebe tím, že na ně míří svými akcemi a dává tak do pohybu děje, k nimž by jinak, tj. bez jeho účinné práce či praxe, nejspíš nikdy nedošlo. Budeme-li ideje chápat jako výzvy ryze nepředmětných skutečností, které se samy svou vlastní mocí nedovedou uskutečnit („realizovat“, zpředmětnit), pak každý pravý subjekt se ve svých akcích stává jakoby demiurgem. A svět, jak jej známe ze zkušenosti, je vposledu plodem součinnosti či spoluaktivit nesčíslných subjektů na nerozmanitějších úrovních. To si pochopitelně nemůžeme představovat jako prostou formu stvoření či stvořování, ale musíme ve svém porozumění a ve svých výkladech přihlížet ke všem změnám našeho dnešního chápání skutečnosti a světových, vesmírných vztahů a souvislostí, jak nám je popisují vědy, zejména přírodní. Takový výklad nemusí být nikterak v rozporu se zjištěními věd, leda s tím, jak si konkrétní vědci své poznatky a svá zjištění interpretují a vykládají.

(Písek, 141006-1.)

<<<

>>>

Chórismos a Vesmír

Problém chórismu se pochopitelně může smysluplně otevřít jen tomu, kdo si předem nezavře cestu předsudečnou myšlenkou, jakou experimentálně rozvíjeli starověcí atomisté, totiž že všechno to, co vidíme, slyšíme, cítíme atd. před sebou a kolem sebe, je pouhé zdání, zatímco skutečné jsou pouze atomy a prázdno. Ovšem důvodů pro odmítnutí této myšlenky může být i více a jiných; s několika

přišel už asi Aristotelés, když odmítl Platónovo chápání idejí. Většinou však šlo (a jde) o odmítnutí chórismu, tj. ve skutečnosti odmítnutí dvou sfér, dvou říší, dvou světů, přičemž právě ten „pravý“ a „původní“ byl (a je) chápán jako „předmětný“ a mající trvalý „tvar“ (formu). Dnes už opravdu nemůžeme držet onu separovanost, oddělenost dvou sfér, dvou světů, dvou říší, a už vůbec nemůžeme držet nějaký jejich odstup od sebe, příkop nebo dokonce propast mezi nimi. Ale všechno se zdá nasvědčovat tomu, že onu podbvojnost resp. určitý její typ musíme uznat; a stejně tak musíme držet onen přeryv, mez, hranici mezi nimi. Ale hlavním rozdílem tu je a bude zavedení času jako rozhodujícího aspektu jak onoho rozdílu („distance“), tak onoho přechodu mezi oběma. Ta velká novost v otázce podvojnosti bude spočívat v dějovosti, v „stávání se“, vůbec v dění zvláštního druhu, a to v obou směrech – zvnějšnění i zvnitřnění.

(Písek, 141006-2.)

<<<

>>>

Subjekty a univerzum

Už tím, že jsme připraveni chápat a přijmout pluralitu subjektů v případě člověka (lidí), udělali jsme první krok k překonání oné podivné nesnáze, která vešla do širšího povědomí jako „rozpolcenost na subjekt a objekt“ (Subjekt-Objekt-Spaltung), a která jako by připomínala onu hegelovskou fikci „absolutního Ducha“, jenž sám jediný stojí před nicotou, aby ji zaplnil či naplnil svým „ne-Já“ (totiž přírodou a pak dějinami). Tady všude stále ještě straší fascinace a konsternace oním elejským „Jedním“ (*hen*), vztahovaným kompromisně jak na absolutního Ducha, tak na uni-versum, totiž na svět jakožto „Jedno“. Ve skutečnosti všechno vypadá tak, že svět, který pozorujeme a poznáváme, je svět mnohosti, plurality, a to, zda je pouhou hromadou těchto mnohostí, nebo spíš nějakým pozoruhodným, ale podivným „celkem“ a tedy přece jen vposledu „Jedním“, zůstává pro nás problémem, provázeným velkými pochybnostmi. Vesmír určitě není jedním velkým organismem, živočichem, jak čteme v dialogu Timaios, „živokem“, ale stejně tak můžeme vyloučit, že by byl pouhou hromadou, pouhým skladištěm věcí.

(Písek, 141006-3.)

<<<

>>>

Myšlení a světlo pravdy

Heidegger ve své třetí přednášce o tom, „Co znamená myslet?“, zmiňuje, že „nějaké světlo nicméně na naší cestě na myšlení stále dopadá“ (Praha 2014, str. 17), a pak pokračuje: „Ale toto světlo na ně nevrhá až nějaká lucerna reflexe. Světlo vychází z myšlení samého a pouze z něho. K myšlení patří záhada, že se samo přivádí do svého vlastního světla, ...“ (dtto). Ovšem i on, Heidegger, tu uvádí jednu výhradu: „samozřejmě jenom tehdy, když a pokud je myšlením a vyvaruje se mudrování o *ratio*.“ Jaký má smysl tato výhrada? Vzhledem k tomu, že Heidegger v přednáškách opakovaně tvrdí, že „ještě nemyslíme“, aniž by upřesnil, co rozumí tím „opravdovým myšlením“, je zřejmé, že to pravé (čili skutečné) myšlení chápe jako takové, které „se samo přivádí do svého vlastního světla“. A tak nám nezbyvá než se zeptat, zda je člověk jako konečná bytost vůbec schopen takto „myslit“, tj. být skutečně tím subjektem, schopným aktivity

takového myšlení. A je vůbec ono myšlení, které „se samo přivádí do svého vlastního světla“, možné jako výkon člověka? Pokud ano, je takový – nejspíš až budoucí – člověk subjektem nejen onoho myšlení, ale také onoho svícení, osvětlování, zkrátka onoho „světla“, kterým si to „pravé myšlení“ svítí sobě a samo na sebe. Není-li však člověk ani v onom budoucím a dnes pouze žádoucím stavu s to si sám svítit svým vlastním světlem na cestu, když myslí a také svému myšlení ono světlo propůjčovat, je nezbytné jedno z dvojího: buď musíme předpokládat, že člověk sám není a nemůže být zdrojem onoho světla, takže ten skutečný zdroj musíme hledat jinde, mimo sféru možností lidských aktivit (včetně aktivit myšlenkových), anebo musíme připustit, že lidské myšlení (nebo přinejmenším ono pravé myšlení budoucího člověka, který se tomu jednou posléze naučí) není a nemůže být chápáno jako výkon pouze lidský, nýbrž jen a výhradně jako ko-operace, spolu-výkon člověka jako jednoho subjektu s aktivitou ještě nějakého druhého, jiného subjektu, který už nemůže být chápán jako člověk. Protože však tato druhá možnost je v evidentním rozporu s naší lidskou zkušeností s myšlením, o němž víme, že je buď naším vlastním, individuálním a ve větší nebo menší míře jedinečným výkonem, anebo nemůže být vlastně chápáno jako skutečné myšlení, nýbrž jen jako nápodoba a náhražka opravdového myšlení, nezbyvá než chápat ono světlo, bez něhož se žádné a zejména ani to „pravé“ myšlení nemůže obejít (a dokonce ani se o to pokoušet), jako světlo jako pocházející odjinud, ale přicházející, aby mohlo vrhnout to pravé, totiž své světlo jak na všechny výkony myšlení, tak na to, k čemu se myšlení dokáže vztáhnout a co se může pokoušet jakožto myšlení proniknout. A tímto světlem resp. jeho zdrojem a původcem není a nemůže být ani žádná lidská aktivita, ani sama skutečnost, jak „jest“. V určité významné tradici bývá toto světlo připisováno pravdě, která není odvislá ani od skutečností, ani od sebelepších myšlenkových výkonů lidských subjektů. Nejde tedy o světlo myšlení, nýbrž o světlo pravdy *pro* lidské myšlení.

(Písek, 141010-1.)

<<<

>>>

Myšlení (ne)myslí ?

Je tu ovšem jeden problém, totiž zda vůbec Heidegger považuje člověka jako subjekt myšlení za nezbytného pro myšlení. Na témž místě (str. 17) čteme v překladu, že „Myšlení myslí a uvažuje, odpovídá-li tomu, co je nejvíce na pováženou.“ (V německém originálu čteme: „Das Denken denkt, indem es dem Bedenklichsten entspricht.“ – 3013, S. 10.) Nicméně již v následující větě čteme, že tím nejpovážlivějším v naší povážlivé době je, „že ještě nemyslíme“. To by bylo možno – byť poněkud podivným způsobem – vyložit tak, že až dosud myšlení myslí bez nás, takže opravdu my sami ještě nemyslíme, ale že je třeba se myšlení učit, abychom myslet začali. Byl by to jistý poněkud absurdní pozůstatek kartezianismu, který samo myšlení považoval za substanci (vedle rozprostraněnosti jako druhé substance). Je opravdu možno něco takového říci? Vlastně se to jeví jako potvrzené oním Heideggerovým tvrzením, že světlo, kterým je myšlení vždy provázeno, nepřichází odnikud jinud (od žádné svítilny, „durch die Laterne“), nýbrž že pochází z myšlení samého. Je totiž zřejmé, že se tu nemíní myšlení jako lidský výkon, nýbrž myšlení, k němuž člověka nejen není zapotřebí, ale které bývá člověkem strhováno do nesprávnosti (vždyť pak ono původní světlo vlastně zakrývá). Takže „učit se myslet“ znamená de facto učit se nezakrývat ono původní světlo „myšlením“ pouze lidským (tj. nestínit,

nezastiňovat je), ale přimknout se v mezích člověku možných onomu „myšlení“, které myslí samo (tj. bez člověka a jeho rušení) a o kterém tedy můžeme právem říci, že „Das Denken denkt“. Zajisté není nutné se přitom vracet ke karteziánské myšlence, že myšlení (cogitatio) je substance; důležitá tu je ta údajná a předpokládaná samostatnost a svébytnost onoho „myšlení myslícího“. Nicméně bylo by docela půvabné a jistě i poučné, sledovat tuto myšlenku a její důsledky podrobněji a dále, v dalších krocích.

(Písek, 141010-2.)

<<<

>>>

Nemyslíme zatím ještě? / Myšlení jako výkon subjektu myslícího

Heidegger ve svých přednáškách „Co znamená myslet?“ opakovaně trvá na tom, že „ještě nemyslíme“, a opakovaně zdůrazňuje, že to je mimořádně povážlivá skutečnost. Chtěl bych tomu rozumět v tom smyslu, že to, co lidé až dosud provádějí, když „myslí“ (a mají dojem, že myslí), není ještě to pravé myšlení, před jehož úkolem ještě stále lidstvo stojí. Říkat o nepravém, nesprávném myšlení, že to není vůbec žádné myšlení, je sice poněkud zvláštní a podivné, neboť to odporuje běžnému zvyku, kdy vady a chyby nějakého lidského výkonu nebereme jako důvod pro popírání výkonu samého – vždyť „chybami se člověk učí“, jak říká dávné úsloví. A učit se nějaké práci přece můžeme jen tak, že ji začneme dělat, nikoli že děláme ty chyby v nějaké docela odlišné činnosti. Jestliže Heidegger sám užívá přirovnání myšlení k plavání, je zcela zřejmé, že tomu, kde ještě nikdy neplaval, toho skok do proudu moc neřekne, protože se asi dříve utopí. Učit se plavat je sice ovšem možno pouze ve vodě (nemusí to hned být velký proud), ale nesprávné či nedokonalé plavání si můžeme opravit a vylepšit jen tak, že vskutku plaveme, tj. že jsme ve vodě, ale že jsme plavat už začali, takže jsme se hned neutopili. Ovšem v případě myšlení nejde o to, že bychom byli (i se svými neohrabanými myšlenkovými „pohyby“) do nějakého dravého „proudu“ hozeni na pospas svému nedokonalému umění nebo neumění „plavat“ (ostatně i v karteziánské „myšlení“ není žádný proud, natož dravý, nýbrž něco nehybného, totiž substance!), ale zdrojem veškerého „pohybu“ jsme přece my sami. A pokud tedy ve svém usilovném „plavání“ utoneme, že to výsledek naší činnosti, nikoli nějakého sebetiššího nebo sebedravějšího proudu myšlení kolem nás.

(Písek, 141012-1.)

<<<

>>>

Myšlení a ne-myšlení jako součást myšlení

Kdykoli něco určitého myslíme, znamená to, že specifickým způsobem něco odlišného ne-myslíme. Jinak řečeno, to námi myšlené (cogitatum) odlišujeme (a musíme co nejpřesněji odlišovat) od toho, co je tomu našemu myšlenému nějak blízko, co se mu podobá a co by mohlo být nedopatřením s tím našim myšleným zaměněno. Nejde tedy o to, že když něco určitého myslíme, je to vyděleno z nepřehledného množství všeho ostatního, co na mysli nemáme a co nám třeba ani vůbec nenapadá, nýbrž jde o odlišení právě od toho nejbližšího, nejpodobnějšího, nespíš omylem zaměnitelného. A právě to musíme dělat vědomě, cílevědomě, záměrně, tj. v souvislosti s tím, co právě myslíme (míníme), musíme specificky ne-mínit, ne-myslet něco rovněž od všeho ostatního

odlišeného, ale právě naopak stejně určitě nebo jen o něco méně určitě ne-myšleného, ne-míněného. A toto více nebo méně blízké a při nepozornosti nebo v důsledku skutečného omylu zaměnitelné musíme ne-myslit a ne-mínit nějak důrazněji a pečlivěji od toho vskutku myšleného a míněného. Jde vlastně o jistou obdobu toho, když se na něco díváme a soustředujeme svou pozornost právě na toto pozorované: vždycky ve skutečnosti ta trochu vidíme i to, nač zaměření a soustředění nejsme, co představuje jen něco z toho blízkého, co se vyskytuje kolem toho soustředěně pozorovaného, v jeho periferii (odtud také pojmenování „periferním vidění“). Mohli bychom tedy mluvit také o periferním ne-myšlení a ne-mínění, ale tu záporku bychom v tomto případě nikdy nemohli vynechat. Při soustředěném dívám či pozorování nemusíme vynakládat zvláštní úsilí, abychom se nenechali ve své soustředění rozptylovat něčím, co se poskytuje pouze našemu perifernímu vidění (i když někdy právě to, co zahlédneme periferně, může významně a smysluplně odvést naši pozornost k něčemu, nač jsme vůbec nepomyslili a nač jsme se vůbec ani podívat nemínili, ale to bývá spíše jen výjimečný případ). Při soustředěném myšlení (mínění) něčeho určitého se to naopak stává pravidlem, dokonce přísným pravidlem, takže ono specifické ne-myšlení či ne-mínění je zcela zřejmě významným pozitivním aktem, bez něhož se žádné opravdu přesné a účinné soustředění neobejde a obejít nemůže.

(Písek, 141012-2.)

<<<

>>>

Logika a logistika u Heideggera

Heidegger říká také ve své druhé přednášce o tom, „Co znamená myslet?“, že „Myšlení o myšlení se na Západě rozvinulo jako ‚logika‘“ a že „logika nashromáždila zvláštní vědomosti o zvláštním druhu myšlení.“ (A připomíná hned, že „velcí myslitelé, především Kant a po něm Hegel, rozpoznali neplodnost takové reflexe“, která „činí myšlení svým předmětem“ (str. 16). Tady je ovšem nejasné, co to právě na tomto místě pro Heideggera znamená „činit myšlení svým předmětem“: jde jenom o soustředěnost na něco, anebo o zpředmětňování něčeho, co není vlastně (ontickým) předmětem? To, že Heidegger mluví o vědomostech „o zvláštním druhu myšlení“, by umožňovalo mít za to, že tímto „zvláštním druhem myšlení“ by bylo nebo mohlo být právě myšlení předmětné resp. zpředmětňující. Vždyť hned po několika dalších slovech čteme, že takto byla ustavena „nejspeciálnější věda ze všech speciálních věd“, totiž „logistika“, a pak bez komentáře: že právě logistika se „dnes na mnoha místech“ považuje „za jedinou možnou podobu přísné filosofie“ (str. 16, 17). Když si připomeneme, že pro Aristotela byla „logika“ záležitostí pouhých nástrojů a prostředků myšlení (*organon*) a nikoli filosofickou disciplínou, pak je zřejmé, že ony Heideggerem zmiňované vědomosti „o zvláštním druhu myšlení“ mohly být pouze hrubým omylem považovány o reflexi myšlení v plném smyslu; a že jenom z naprostého nedostatku smyslu pro skutečné dějiny myšlení vůbec a filosofie zvláště mohly a mohou být považovány dokonce za „filosofickou logiku“, jak se to v posledních nejméně dvou desetiletích stalo v určitých (Heideggerem naznačených) kruzích nejen zvykem, ale téměř samozřejmostí. Logika aristotelská (školská) je něco naprosto odlišného od toho, čemu můžeme právě (a tedy nikoli bezdůvodně) říkat „logika filosofická“; filosofická logika znamená totiž filosofickou reflexi *logu* a myšlenkové práce s *logem*. A co to je logos, to se bytostně vymyká možnostem tradiční logiky, jakož i tím více logiky matematické (hrubě mylně a vůbec protismyslně někdy jmenované jako logika „filosofická“).

(Písek, 141012-3.)

<<<

>>>

Myšlení - co jest / Myšlení (a mysliti) / Myslití - co to je

Naším problémem bude, jak odpovědět na nám adresovanou výtku, že jsme náležitě nevymezili, co chápeme pod slovem (slovesem) „myslití“, případně substantivem „myšlení“. Rozhodně se nenecháme vyprovokovat k tomu, abychom se sami pokoušeli definovat, co to je „myšlení“. Vždyť tomu je už hodně přes 60 let, co jeden z největších myslitelů předcházejícího století proslavil sérii přednášek, nazvanou „Was heißt Denken?“ (Letos vyšla tiskem i česky, i když v opisech kolovala i v českém překladu už po mnoho let.) V podobě jakési základní či spodní melodie (jakéhosi „cantus firmus“) se tam opakuje upozornění na povážlivou okolnost, že prý totiž dosud nemyslíme, ale že se to musíme začít učit. O myšlení totiž můžeme plným právem přece říci něco podobného, co velký myslitel starověku řekl o „člověku“, totiž že „myšlení je to, co každý zná a ví“, a to z vlastní zkušenosti. Co bychom tedy mohli říci, že je myšlení, kdybychom si je neuvědomovali, tj. kdybychom si své myšlení jaksi nezpřítomňovali ve svém vědomí, ve svém myšlení? Kdybychom opravdu „ještě nemysleli“, nemohli bychom ergo ani říci, co to je myšlení, protože bychom neměli, čím si to uvědomit, čím bychom to mohli „myslet“. A říci to přece nelze bez toho, že to myslíme – že to aspoň nějak myslíme. Jen myšlení může myslit na to (přemýšlet o tom), co to je myšlení. A znamená to opravdu nutně, že takovým myšlením toho, co to je myšlení, je nezbytně a výhradně to, že myšlení učiníme předmětem svého myšlení? A znamená to nutně, že své myšlení, o kterém chceme rozhodnout, co to vlastně je, redukuje na pouhý „předmět“, a tedy na ne-myšlení?

(Písek, 141013-1.)

<<<

>>>

Heidegger o myšlení

V Heideggerově výkladu o tom, co je to myšlení, se opakuje výtku či kritika, že dosud vlastně nemyslíme. „*Nejpovážlivější je, že ještě nemyslíme; pořád ještě nemyslíme, přestože situace ve světě je stále více na pováženou.*“ (č.př., s. 8) „*Nejpovážlivější v naší povážlivé době je to, že ještě nemyslíme.*“ (s.9) „To, co je na pováženou, co nás nabádá k myšlení, není (tudíž) v žádném případě něco, co bychom si sami dali, co bychom si sami vytvořili, co bychom si jenom představovali. Co nás v největší míře samo od sebe vybízí k myšlení, co je nejpovážlivější, je podle našeho tvrzení toto: že ještě nemyslíme.“ Sám Heidegger nás naléhavě vybízí, abychom si toho dobře povšimli: „ponechme každému slovu jeho váhu“ (9): „Je tu něco, co nás samo od sebe, ze své vlastní přirozenosti, vybízí k myšlení, co nás oslovuje, a to tak, že si žádá, abychom o tom uvažovali, abychom mu my, myslící, věnovali pozornost: abychom mysleli.“ (9) Není to tedy na prvním místě situace ve světě, která je sice stále víc na pováženou, ale není to hlavně ona, co nás nabádá k myšlení. Ta povážlivost pochází z oblasti toho, „co chce být myšleno“ a „co nás v největší míře sama od sebe vybízí k myšlení“. Ale zase nejde v první řadě o naši nedostatečnou pozornost vůči tomu, co si samo od sebe žádá, abychom se nad tím zamýšleli (10). „Že ještě nemyslíme, je

způsobeno spíše tím, že to, co je třeba myslet, se samo od člověka odvrací a již dávno se od něho odvrátilo.“ (10) A my tedy chceme vědět, kdy se to stalo (10). A ovšem také se tážeme, „jak o takové události můžeme vůbec vědět“. A tady Heidegger říká něco zvláště divného: „To, co nás vlastně přivádí k myšlení, se od člověka neodvrátilo někdy, v nějaké historicky přesně datované době, nýbrž drží se v tomto odvrácení odedávna.“ (10) Takže člověk, který „v našich dějinách stále nějakým způsobem myslel“, a „jakožto myslící zůstal a zůstává vztažen k tomu, co je třeba myslet“, přesto „nemůže ve vlastním smyslu myslet, jestliže se to, co je třeba myslet, samo odtahuje“ (10).

(Písek, 141013-2.)

<<<

>>>

Myšlení a reflexe

Petr Urban vytýká ve svém oponentském posudku Tollarovy disertace, že její autor zůstal dlužen „vysvětlení toho, co je pro Hejdánka myšlení jako takové“; a nejen to, nýbrž i to, že Tollar „tento klíčový pojem nevymezuje ani u jednoho z nich“ (tj. ani u Husserla, ani u Hejdánka), a proto „nemůže tematizovat ani odlišnost jejich pojetí“ (věcně problematický aspekt č. 1). K této výtce se Urban znovu vrací (ve „věcně problematickém aspektu č. 12) svou námitkou, že „Hejdánkův a Husserlův pojem *myšlení* se zjevně liší a bylo by zapotřebí přesně stanovit v čem“. „Autor ale bohužel nikde nevymezuje ani Husserlův, ani Hejdánkův pojem myšlení jako takový“. Nechám nyní zcela stranou eventuální důvody, proč si Urban myslí, že je pro účely Tollarovy práce tak eminentně důležité vypracovat a náležitě vymezit pojem myšlení vůbec u obou srovnávaných autorů, aby bylo možno srovnávat jejich pojetí myšlení pojmového. Pokusím se zůstat jen u toho, že budu jeho námitku brát jako výzvu adresovanou mně samému, a to nejen v tom smyslu, že bych se měl pokusit vyložit své již dříve formulované výroky v tom směru, ale že bych zejména měl své pojetí vyjasnit znovu a nově. Právě v letošním roce vyšla v českém překladu přes 60 let stará Heideggerova univerzitní přednáška ze zimního semestru 1951-52 (text překladu byl už řadu let v českém prostředí znám a šířen „samizdatově“, ale okolnost, že tiskem vyšel právě letos, považuji za charakteristickou – ten problém je živý a byl takto znovu oživen). Bude po mém soudu užitečné se při novém pokusu o vymezení našeho chápání, co to je myšlení, spíše obracet ke zmíněné přednášce než k více méně příležitostným (a tedy vždy relativně nahodilým) formulacím, ať už Husserlovým nebo zejména svým vlastním. Jak se ukáže, bude ovšem dobré mít stále po ruce původní německý text a o český překlad se opírat jen pomocně a pro „přidaný užitek“.

(Písek, 141014-1.)

<<<

>>>

Myšlení jako substance a jako aktivita (výkon)

Pro Descarta bylo myšlení substancí; byla to jedna ze dvou konečných substancí, tou druhou byla rozprostraněnost. Proto bylo vlastně nevyjasněno, v čem spočívá nesprávné, mylné myšlení; když člověk opravdu myslí (a člověk je podle Descarta jediná bytost, schopná myslet), myslí správně. Pokud myslí nesprávně, vlastně vůbec nemyslí, a je pouhou rozprostraněnou věcí. Myslet znamená tedy myslet

správně, a to je možné jen tak, že myslící člověk má podíl na myšlení jako substanci. (Asi tak, jako má každé těleso podíl na rozprostraněnosti – jinak to není žádné těleso. Zdánlivé těleso je netěleso; zdánlivé myšlení je nemyšlení.) Nu, a je-li tomu tak, pak to vlastně není člověk, který doopravdy myslí, ale má tak jen podíl na tom, jak myslí myšlení samo (jakožto substance). Mohli bychom to říci také tak, že člověk vsutku a v pravém smyslu myslí, když to není on, kdo myslí, ale když to je „myšlení samo“, které myslí, takže lidská aktivita je tu možná (a potřebná) jen proto, aby se shodovala s myšlením samým, aby mu „odpovídala“, aby se mu připodobňovala, aby se s ním ztotožňovala či ztotožnila. Na člověka tak zbude jen jediný legitimní druh aktivity – mimeze.

(Písek, 141014-2.)

<<<

>>>

Zkušenost metafyzická a čísla

Rozumíme-li fyzickou zkušeností takovou zkušenost, která je úzce spojena se zkušeností smyslovou (i když na ni nemusí být redukována), pak metafyzická zkušenost je zkušeností s něčím, co smyslově (tj. hmatem, zrakem, sluchem atd.) ověřeno být nemůže, ale co přesto může být zakoušeno, a to nejen izolovaně, nebo snad jenom jedinečně, nýbrž opětovně a dokonce – aspoň v možnosti – naprosto pravidelně. To znamená, že se člověk jako živá bytost může nějak setkat s něčím, co vypadá jako skutečnost, i když o tom nemůže mít žádnou zkušenost smyslovou (tj. není to ani vidět, ani slyšet, nemá to „tvrdost“ či „tuhost“, nelze to ochutnat ani ucítit jako pach, atd.) Takové negativní vymezení ovšem nemůže nikterak dostačovat, zejména když jde o to, zda to není nějaký klam, falešná domněnka, fantazijní představa nebo vyslovený výmysl. A tak nezbyvá než uvádět zřetelné příklady, a eventuálně začít sepisovat jejich prozatímní seznam. Takovým pradávým příkladem, který si ostatně uvědomovali již nejstarší filosofové, byla a doposud jsou čísla. (Tím problémem se intenzivně zabýval Platón a po něm Aristotelés.) Čísla jsou něčím, co se vymyká povaze „fysis“, neboť čísla se nerodí, nerostou (jen mohou být vyměňována za větší, eventuálně menší) a také nehynou. Nicméně i když ve skutečném světě kolem sebe žádná čísla nenajdeme, nemůžeme je prostě prohlásit za lidský výmysl. Čísla musíme – ať chceme či nechceme – považovat za skutečnosti, neboť se jiným skutečnostem velice podobají, zejména svou nezávislostí na tom, zda je myslíme nebo nemyslíme; a dokonce jsou stálejší, trvalejší než skutečnosti v tomto fyzickém světě. A tak vzniká nutně otázka, zda není možné považovat za skutečnosti i leccos dalšího, co nemá své umístění v běžném světě, ale co není v žádném případě beze vztahů a souvislostí s tímto světem. A ovšem, bude nutno jít i dál. Tak jako můžeme vztahy v reálném (tj. běžném) světě vyjadřovat či popisovat za pomoci čísel (tj. můžeme je kvantifikovat), aniž bychom nutně museli propadnout iluzi pythagorejců, že čísla jsou jednou opravdovou skutečností, tak budeme moci (a ostatně už dávno můžeme, a také to děláme) nejrůznější formy dění v reálném světě vyjadřovat za pomoci řady dalších „skutečností“, které samy nejsou v tomto světě „doma“ resp. „u sebe“, ale s nimiž se přece jen můžeme nějak setkat, o kterých se můžeme něco dozvědět (byť bez opory smyslů) a s nimiž můžeme „udělat zkušenost“ a tedy „mít zkušenost“.

(Písek, 141015-1.)

<<<

>>>

Myslet „nově“ = nepředmětně

Jestliže Heidegger trvá na tom, že „tím nejpovážlivějším v naší povážlivé době“ je to, že „ještě nemyslíme“ (3013, např. S.10, 11 a n.), pak se musíme pokusit to interpretovat nějak tak, aby to dávalo víc smysl. Vždyť naše každodenní zkušenost nám říká, že myslíme, že jsme schopni myslet, že sice někdy ve svém myšlení děláme chyby, ale že si ty chyby můžeme uvědomit a že je můžeme napravit a příště se jim vyhnout, zkrátka a dobře že to tvrzení, že „ještě nemyslíme“, žádný dobrý smysl nedává. Nu a tady se nabízí řešení: stále ještě vezíme až po krk v předmětném (resp. Ve zpředmětňujícím) myšlení, a to je v něčemu podstatném vadné, mylné a zavádějící, neboť má tendenci nepředmětné skutečnosti (a nepředmětnou stránku některých skutečností, které sice předmětnou stránku mají, ale nemohou na ni být redukovány) buď chápat jako „předmětné“ (tj. zpředmětňovat je), anebo je prostě zanedbávat, nedbat jich, eventuálně je výslovně popírat. A protože k této chybě v myšlení došlo v určité době, může to někomu připadat jako nějaký úpadek či poklesek čehosi původnějšího a předpokládaně lepšího, správnějšího. To by však byl předsudek, a to mylný předsudek. Samozřejmě můžeme právem předpokládat, že ještě předtím, než k této mylné cestě myšlení došlo, lidé také nějak mysleli, a to ještě vůbec neznamená, že pak došlo pouze a výhradně k poklesu a úpadku. Vynález pojmovosti je významným krokem vpřed, a okolnosti, že byl fatálně spjat se zpředmětňováním, nemůže být dostatečným důvodem pro jeho odmítnutí, zamítnutí a k pokusům o nějaký návrat zpět, k tomu, jak lidé mysleli ještě před tím. Konkrétní formu pojmovosti sice můžeme a dokonce musíme kriticky posuzovat a její vadnost musíme odhalovat, ale nikoli proto, abychom ji celou zamítli, nýbrž abychom se na základě rozpoznání některých jejích nedostatků a chyb pokusili o novou, lepší pojmovost. Proto má dobrý smysl kritizovat a kriticky odhalovat chyby oné historicky převládající formy zpředmětňující pojmovosti, ale přitom zachovávat vše nové, co s oním vynálezem bylo spojeno, pokud to zachovávat lze, a dokonce se pokusit vymezit relativní a podmíněnost platnost zpředmětňování tam, kde může mít a má relativně, tj. omezeně dobrý smysl.

(Písek, 141015-2.)

<<<

>>>

„Zjevení“ z filosofického hlediska

Tak jako je nesnadné rozhodnout, zda určitý typ „a-theismu“ je či není bližší „evangelium“ jakožto „křesťanské zvěsti“ (a to i když posuzováno na základě formulací a formulí jde zdánlivě o popření ‚křesťanství‘), je analogicky nesnadné rozhodnout, které pojetí toho, čemu se tradičně říká „zjevení“, je opravdové víře blízké a které s ní je naopak v principiálním rozporu. V obou těchto případech rozhodující nejsou citované výroky (zejména když jsou vytrženy z kontextu), nýbrž celkový způsob myšlení a uvažování těch, kdo jich použili. V jistém základním smyslu můžeme mít přímo osobní zkušenost s tím, že se nám v určitých poněkud nesrozumitelných okolnostech najednou jakoby udělá „jasno“, tj. když něčemu nerozumíme a dost dlouho se s tím marně potýkáme, a pak v tom jakoby náhled začínáme mít jasno. Nemyslím, že už v každém takovém případě lze mluvit o „zjevení“, ale jsem přesvědčen, že tím je alespoň předběžně vymezen terén, na kterém ke skutečnému „zjevení“ může docházet.

(Písek, 141016-1.)

<<<

>>>

A-theismus „ontologický“

A-theismus nesmíme zaměňovat za anti-theismus, i když takovou povahu někdy může mít a obvykle také je vskutku za anti-theismus považován. Proto je také chyba, když se to slovo překládá do češtiny jako bezbožectví či bezbožnost, i když bráno doslova to znamená totéž. Je totiž zapotřebí odlišovat různé důvody, jež vedou odlišná pojetí k odmítání myšlenky „boha“ či „Boha“ (eventuelně „bohů“); a to je možné jen tehdy, když bereme v úvahu příslušné širší kontexty a souvislosti. Tam, kde theismus přímo se samozřejmostí počítá s „bohem“ či „Bohem“ (eventuálně „bohy“) jako s „realitou“, tedy „věcnou či předmětnou skutečností“, jako s daným „jsoucím“ (byť třeba „nejvyšším“), o jehož „jsoucnosti“ či „existenci“ nelze pochybovat, tam jde – aspoň po mém soudu – o zcela oprávněné jeho kritizování a odmítání, aniž by vyvstal jakýkoli legitimní důvod k jeho odsuzování jako koncepce „bezbožné“ a „protibožské“. V takovém případě totiž ani nejde na prvním místě o „Boha“, nýbrž o pojetí toho, co to je „jsoucí“ a „jsoucno“ vůbec. Takže vlastně jde o pojetí filosofické a nikoli teologické (byť „proti-teologické“): může totiž jít o kritické odmítnutí tzv. pozitivních jsoucn jako jediných možných jsoucn, jimž je možno přiznat „existenci“, „výskyt“ ve světě (eventuálně i mimo svět – ? – tady se mínění opět rozcházejí), krátce „opravdovou skutečnost“, byť jakéhokoli druhu. A tak vlastně až na druhém místě má smysl se zabývat dalšími okolnostmi a důvody, proč je myšlenka „boha“ (nebo „Boha“ atd.) kriticky odmítána, tedy např. důvody, spjatými s kritikou a odmítáním náboženství, nábožnosti a náboženskosti jako způsobu lidského chování a vztahování k něčem, co je označováno jako „bůh“, „Bůh“ či vůbec „bozi“. Termín (slovo) „bůh“ je ovšem nejen slovně, verbálně spjata s fenoménem náboženskosti a náboženství, ale je bez takového vztahu vlastně prázdné, ztrácí smysl. Můžeme to dokonce formulovat tak, že „bůh“ nemá co dělat tam, kde chybí náboženskost a náboženství, s nímž je nerozlučně spjat. Necháme-li tedy jakékoli invektivy, směřující proti náboženskosti a náboženství, zcela stranou, osvobodíme-li významy slov „bůh“ či „bozi“ od těchto konnotací, zůstává nám už jenom tzv. „boží jsoucno“, existence (ve smyslu „výskytu“, nikoli v dnešním smyslu, poznamenaného filosofii existence a existencialismem). A tím jsme už plně na půdě filosofické, neboť jde o naši „ontologii“, tedy o naše pojetí a učení, co to vlastně znamená „jest“ a „býti“, to to je „jsoucí“ a „ne-jsoucí“ – a zejména v nejužší blízkosti ryze filosofického problému, zda „býti“, bez kterého „býti“ a tedy ani „jest“ nedává smysl, můžeme nebo nesmíme chápat jako „jsoucno“.

(Písek, 141019-1.)

<<<

>>>

Jsoucn „jest“ - co to znamená?

O jsoucnu mluvíme jako o „jsoucím“, tj. jako o tom, že „jest“ (nejen tedy „co jest“). Už Aristotelés věděl, že to znamená několik různých myšlenek či významů (Met K 3, 1060 : „O jsoucnu se však mluví v mnoha významech“, 0176, Kříž, str. 273); o různých významech slova „jest“ bylo mnoho uvažováno a bylo i mnohé

napsáno. Některé významy můžeme předem vynechat či vyškrtnout ze seznamu důležitých, neboť jde jen o jisté jazykové zvyklosti. Různí autoři se pokoušejí blíže objasnit slovo „jsoucí“ vědomě jen pomocně, neboť panuje obecné přesvědčení, že přesná definice není možná; tak si počínají i autoři filosofických slovníků: „první a vše prostupující obecný znak skutečnosti“ (7233, s 203), atd. Nakonec se však musíme rozhodnout sami a musíme se také pokusit filosofický význam tohoto „jest“ upevnit a důsledně držet. Jak to vidím, mám vlastně jen dvojí možnost (v rámci dosavadní své osobní „tradice“): buď budu připisovat jsoucnost jen tomu, co se „vskutku“ či „opravdu“ děje, tedy události (událostem), které mají jak svou vnější tvářnost či podobu, s jakou se „ukazují“ či „jeví“ uprostřed světa skutečností (majících vždy také předmětnou stránku), anebo bude o „jsoucnosti“ mluvit i myslet ve světě ryzích nepředmětností. Protože by to bylo jednak krajně nezvyklé a zejména protože nemáme zatím potřebné myšlenkové prostředky, bude lépe zůstat u první možnosti a v případě ryzích nepředmětností (a všeho co s tím ve světě ryzích nepředmětností souvisí) budeme mluvit jen o nepředmětných skutečnostech. Pak ovšem budeme muset také připustit, že skutečná mohou být i nejsoucná (resp. to, co není, co není jsoucí). Rádl např. navrhoval (a sám uskutečňoval) rozlišení mezi jsoucností a platností, tj. mezi tím, co „jest“, a tím, co „platí“ (tedy za je závazné, co „má být“).

(Písek, 141019-2.)

<<<

>>>

Bytí a jsoucí

Již od dávných časů, zejména však od dob scholastických diskusí, se stalo sloveso „býtí“ a ovšem jeho substantivní tvar „bytí“ velkým problémem: jaký má jsoucno vztah k bytí? Někdy se to řešilo myšlenkou tzv. „podílnictví“ (participace) – jsoucí se podílí resp. má „podíl“ na bytí. Ale má také bytí nějaký „podíl“ na jsoucím nebo aspoň na jsoucnosti? Jaká je rozdílnost mezi jsoucností a bytím? Může být „bytí“ chápáno jako „jsoucí“, tedy jako „jsoucno“? Jak souvisí „bytí“ nějakého jsoucna s tím, že opravdové „jsoucí“ může být jen „jedno“? Jaká je „skutečnost“ pouhé hromady, nemůžeme-li jí přisoudit „bytí“? Můžeme o takové pouhé hromadě vůbec říci, že „jest“? A pokud ano, musíme popřít, že je pouhým agregátem, anebo musíme opustit starou tezi, že jsoucí je vždycky „jedno“? A ovšem: nejde jen o to, čeho je hromadou, ale jak to, čeho je (nebo není) pouhou hromadou, spolu souvisí nebo nesouvisí, tj. jaké jsou vztahy mezi jednotlivými „členy“ oné hromady. A co takový vztah sám – je „jsoucí“? A můžeme jej tedy považovat za „jsoucno“? Má také podíl na „bytí“?

(Písek, 141019-3.)

<<<

>>>

Nietzsche a „ateismus“

Karel Skalický označil Nietzscheho filosofii za „instinktivní ateismus“, „jenž v křesťanství diagnostikoval maskovaný nihilismus“ (Tvářnost dnešního filozofického ateismu, Teolog. listy 1996, č. 4, str. 127). Nechám stranou slovo „instinktivní“, jehož funkci chápu jen jako despekt vyvolávající. A pokud by bylo možno v tomto smyslu mluvit o „křesťanství“, pak pouze jako o historickém jevu, eventuálně o jeho současnosti, nikoli ve smyslu Ježíšovy „dobré zvěsti“;

Nietzsche tu dost důsledně rozlišoval, i když víme, že je těžko mluvit o nějakém jeho integrovaném filosofickém konceptu. Já sám chápu jeho invektivy jako namířené především proti pořečtění Ježíšova učení, tedy zejména proti jeho „zmetafyzičtění“. A v tom přece Nietzsche neměl – jako synek z fary – nedostatek přímých zkušeností. A také je třeba jinak, specificky chápat onen údajný „nihilismus“; tak jako chtěl Feuerbach teologii vyzvednou na vyšší rovinu tím, že je vyhlásil za antropologii, tak dost analogicky Nietzsche chtěl onen nihilismus zbavit všech negativních arómat a prohlásit jeho naprostou pozitivnost: nešlo mu o soud, že všechno je k ničemu a nicota, nýbrž že všechno (pozitivní) má svůj původ v nicotě, v „ničem“, takže to je vlastně slavný výrok, že všechno je z ničeho. Proto mu také jde o nového člověka, nikoli o důraz na nicotnost všeho úsilí a vši „vůle“.

(Písek, 141020-1.)

<<<

>>>

Antihmota - pojem

Zdá se, že termín „antihmota“ není ve fyzice brán v plném smyslu, tj. nikoli tak, že při anihilaci částice a antičástice by došlo skutečně k anihilaci, tj. k vyrušení obou stran s výsledkem, že (ne)zbude „nic“ – vždycky něco zbude, přinejmenším nějaké kvantum energie. Zákon o zachování hmoty musel tedy být rozšířen na zákon o zachování hmoty a energie, takže pokud dojde ke skutečné anihilaci dvou částic (jedné částice a jedné příslušné anti-částice), ubude sice hmota, ale přibude energie. Tak ovšem vzniká otázka, odkud se bere energie, která by se potom (po Velkém Třesku) měla z obrovské části změnit na hmotu a antihmotu, a po anihilaci takto vzniklé hmoty a antihmoty by mělo dojít k jakési nerovnováze (asymetrii), jejímž výsledkem by byl náš Vesmír, v němž antihmota už prakticky neexistuje (resp. pokud existuje, je rychle likvidována anihilací s nějakou hmotou, i když za určitých mimořádných okolností může vždy znovu v menších množstvích znovu vznikat a znovu být anihilována). A vzniká také otázka – alespoň pro mne – zda není možno si představit podobnou situaci v případě energie, jak ji dnes fyzika líčí v případě hmoty: není možno uvažovat o tom, že vedle energie by mohla „existovat“ (přesněji: mohla by se vyskytovat) také „anti-energie“, která by mohla anihilovat při setkání (či spíš střetnutí) s energií? Pak by se mohlo ukázat, že anihilace částice s antičásticí by nemusela být dokonalou anihilací, zatímco v případě setkání či střetnutí energie s antienergií by mohlo jít vskutku o anihilaci dokonalou? Možná, že uvažování tímto směrem by mohlo vrhnout na dosavadní „představy“ (či ‚fikce‘, v každém případě konstrukty) astrofyziky a fyzikální kosmologie nové světlo také v případě lepšího porozumění předpokládané tzv. temné energie (dark energy). (Tak např. je možné, že by se energie a anti-energie odpuzovaly, na rozdíl od hmoty a anti-hmoty, které se neodpužují, neboť pak by nemohlo ve většině případů k anihilaci dojít.)

(Písek, 141020-2.)

<<<

>>>

Jsoucno a ne-jsoucno

Problematické sleso „býti“ umožňuje formulovat některé otázky tak, že se běžně uvažujícímu člověku mohou zdát jako nesmyslné nebo dokonce protismyslné. (V

jistém smyslu můžeme nyní navázat na pozdního Schellinga, in Philosophie der Offenbarung, kupříkladu.) Pokud totiž náležitě vymežíme – za použití tradičních forem – jsoucí (jsoucno) jako cosi pozitivního (tj. položeného, daného – od ponere), můžeme se vždycky tázat, co je „za ním“ či spíše snad „před ním“ (časově, ale nejen tak). (To „za ním“ nebo „před ním“ je sice zčásti věcí perspektivy, „úhlu pohledu“, ale zároveň nepřehlédnutelným poukazem k čemusi mnohem základnějšímu, fundamentálnějšímu. Je to patrné už z oné staré koncepce jsoucna, které „jest“, protože má podíl na „bytí“ (a to zdaleka ještě neznamena, že musíme tuto koncepci akceptovat). To, že jsoucí *jest* tím, že se podílí na „bytí“, se naznačuje, že bytí samo nelze považovat za „jsoucí“, tedy ani za „jsoucno“, a že tedy za každým jednotlivým jsoucím, ale i za vším jsoucím dohromady musí „být“ – a tedy „jest“ – ještě něco, „není jsoucí“, co „ne-*jest*“. Podobně tomu je i jinde, kde užíváme jiných slov: za vším, co je nebo může být „dáno“, „jest“ nebo vlastně musí „být“ něco, co samo „dáno“ není, ale co „dává“ resp. co „se dává“ (tj. co všechno dané dává, eventuelně co dává samo sebe). Zkrátka: aby mělo smysl říkat, že něco „jest“, že to je „jsoucí“, musíme počítat s tím, že za tím (nebo před tím) co *jest*, „je“ ještě také něco, co „není“, co „ne-*jest*“. A to, že to nedovedeme říci bez toho vnitřního protimlůvu, je výsledkem vady způsobu našeho promlouvání, ale nikoli dokladem toho, že žádné „ne-*jsoucí*“ nemůže „být“, nebo jinak: že nějaké významné „ne-dané“ se nemůže „dávat“, eventuálně že nemůže něco „dávat“.

(Písek, 141021-1.)

<<<

>>>

Jedno(ta) a čas

Myšlenka „jednoho“ (jakož i jednosti, „jednoty“, integrity“) má základní důležitost, a podle toho, zda a jak je něco „jedno“, rozpoznáme, jde-li o skutečnost nebo o pouhou konstrukci (výmysl, fikci apod.). A proč tomu tak je? Protože to, co je „pravým“, „opravdovým“ jedním, může být a je tím „pravým“ jen v čase, nebo přesněji: jako právě se vyjevuje časově, nikoli mimo čas nebo bez ohledu na čas či dokonce navzdory času. Právě proto můžeme trvat na tom, že „být“ znamená nutně „být jedním“, „být jednotou“. A protože „jedním“ či „jednotou“ může být jen něco, co vedle svého vnějšku má i své nitro, pochopit, že něco „jest“ znamená pochopit, že toto „jsoucí“ má své „nitro“, svou „niternost“, k níž není možný žádný přístup zvnějšku. A tak nám pro pochopení věcí, rozumí se skutečných věcí, „záležitostí“ a „situací“ nikdy nemůže vskutku pomoci komparace, tj. jejich srovnávání s jinými, podobnými věcmi, a tedy při přehlížení jejich odlišnosti od jiných, pomíjení jejich svébytnosti, jedinečnosti, nezaměnitelnosti – a to znamená zkoumání a propočítávání jejich hromadného výskytu, tedy kvantifikace. Ne že by kvantifikace nebyly k ničemu, jako omezený nástroj mohou být docela slušným prostředkem určitého poznávání tam, kde nám samy „věci“, samy „pravé skutečnosti“ („pravá jsoucna“) jsou po jedné stránce skryty (totiž co do svého nitra). Ale *smysl* skutečností, *smysl* světa nestojí na podobnostech, nýbrž na rozdílnostech a na individualitě, na nezaměnitelnosti, na tom, co je jedinečné a co má v této své jedinečnosti rozhodující možnost přispět také k jedinečnosti (a jednosti) světa (neboť i svět, máme-li o něm mluvit jako o skutečnosti, se vyjevuje jako jednota a jednost pouze v čase, a to znamená ve více nebo méně daleké budoucnosti, jako „eschaton“). Ono známé údajně Ježíšovo (ale najdeme to zaznamenáno u Jana) „ut omnes unum sint“, platí nejen pro člověka, pro církev, pro lidstvo vůbec, ale pro všechny svět, pro celé

universum – a musí to být postaveno na sjednocení všech pravých jsoucn v jedno jediné pravé jsoucn.

(Písek, 141021-2.)

<<<

>>>

Víra a „věřivost“

V češtině máme celou řadu slov se stejným nebo podobným kořenem, jejichž význam se však silně odlišuje a musí být jako odlišný respektován. Proti „víře“ stojí například „pověra“: v čem spočívá jejich zásadní rozdíl? Pověru považujeme za falešnou a zejména prázdnou, nicotnou pseudo-víru. Něco jiného než pověra je ovšem nevěra či nedověra: nevěra je naprostý nedostatek víry, nedůvěra je jen malá, nedostatečná víra. Věřivost je ochota věřit, ale ochota, která nepočítá s tím, že by to něco mohlo stát. Naproti tomu víra může být silnější a mocnější než vůle žít resp. snaha přežít. Ale to vše nám moc nepomůže: co to vlastně je ta víra, ta opravdová, pravá víra? Máme my víru – anebo spíš víra má nás? Nezvrhá se naše neochvějná víra v nějaký dogmatický fanatismus? Musíme přece svou víru prověřovat, ale opravdu v každém případě a za každou cenu? Jak je možno kriticky zvažovat vlastní víru, aniž bychom ji zpochybnili a oslabili? Jak lze chápat slova, že víra roste a mohutní? Jak roste slabá víra a jak se může stávat pevnou pravou vírou? Není takové zpevňování spíše jakýmsi kornatěním a tuhnutím? Proč došlo k tomu, že už v řečtině (jistě u presokratiků, možná i dříve, ale pak i v novozákonní KOINÉ) bylo slovo *pistis* chápáno ve zvláštní spojitosti s „bohy“? (A to ačkoli původně *pisteyo* znamenalo jen důvěřovat?)

(Písek, 141022-1.)

<<<

>>>

Smysl a jsoucn

Jsoucn není nikdy zcela beze smyslu, ale dává nějak smysl, jinak bychom je ani nemohli považovat za jsoucn. Přístup ke jsoucnu resp. ke jsoucnům tedy musí vždycky nějak počítat s „nějakým smyslem“; předem považovat něco za prosté smyslu, za nesmyslné či protismyslné atd. znamená ztížit si nebo přímo znemožnit si přístup k němu či k nim. Už sám pokus o to, přistoupit k něčemu jako ke jsoucímu znamená počítat s tím, že toto jsoucí nějaký smysl má, i když (zatím) nevíme přesně jaký; takže přistupovat k něčemu jako ke jsoucímu v sobě nutně zahrnuje také přistupování ke smyslu, přinejmenším ke smyslu toho jsoucího, ke kterému přistupujeme. A teď přichází ta základní otázka: jak se od sebe liší přistupování ke jsoucímu od přistupování k jeho smyslu, eventuálně od přistupování ke smysl vůbec? Můžeme „smysl“, tj. jakýkoli smysl, tedy i smysl čehokoli jsoucího, považovat za „jsoucí“? Můžeme smysl něčeho považovat za jsoucí? A můžeme za „jsoucí“ považovat dokonce i smysl něčeho, co samo jsoucí není? Můžeme tedy považovat za „smysluplnou“ (tj. nějaký smysl dávající) otázku po „smyslu smyslu“? Ta otázka má určitě nějaký smysl, pokud připustíme, že smysl může mít i něco, co není jsoucí. Ale jak si to vůbec můžeme pomyslet, že má smysl něco, co „není“, tj. co není „jsoucí“? V čem může spočívat „jsoucnost“ smyslu něčeho, co není, co není jsoucí? Jaký má nebo může mít smysl tázat se po „jsoucnosti“ smyslu, který může být smyslem i něčeho, co není? Ovšem co to po pravdě znamená, že něco „jest“ nebo že něco „není“? Není snad nakonec sama

otázka po tom, co „jest“ (jakož i po tom, co „není“) otázkou smyslu? Což sama otázka neznamená, že se tážeme nejen po jsoucnosti, ale také po smyslu? A to nejen po smyslu té jsoucnosti resp. po jsoucnosti toho, na co se ptáme, nýbrž i po smyslu oné otázky samé? Vždyť otázka buď dává smysl nebo nedává, má smysl nebo nemá – ale nedává-li dobrý smysl, je vadná, chybná, nesprávná – ale je přece „jsoucí“, byla-li jednou položena – či ne ?

(Písek, 141025-1.)

<<<

>>>

Svět - život - duch

První, s čím se narozené dítě setkává a o čem si začíná vytvářet jakous takous zkušenost, je svět, do něhož se narodilo. Není to svět, jak mu rozumí dospělý člověk, a už vůbec ne svět, jak jej vidí věda resp. jednotlivé dnešní vědy. Ale není to také jenom okolí, neboť to, co lidé (rodiče, lékaři a zdravotníci, další příbuzní a přátelé atd.) vidí jako nejbližší okolí či prostředí, do něhož se dítě narodilo, je už strukturováno a utvářeno *jejich* zkušenostmi, o kterých čerstvý nebo nedávno zrozenec nemá zprvu ani potuchy. Je proto jen přirozené, že novorozenec od první chvíle, kdy začíná kolem sebe něco rozeznávat, je spíše poután a přitahován tím, co se nějak pohybuje, než tím, co je relativně nehybné, zejména od té chvíle, kdy si začíná uvědomovat, že sám se může pohybovat a že některým svým pohybem může rozpohybovat a tedy nějak zasáhnout i něco jiného než sebe (např. chrastítka a jiné hračky v dosahu pohybující se ručky apod.). Když se dítě později naučí rozlišovat své vlastní pohyby (a akce) od pohybů věcí kolem sebe, má tendenci vše, co se pohybuje považovat za živé a schopné vlastních (aktivních) pohybů. Ještě později, když se naučí rozpoznávat tzv. pouhé předměty, které zůstávají tam, kam jsme je dali nebo hodili, má dítě tendenci vše, co se pohybuje, považovat za živé (a dokonce schopné vlastních akcí: dítě se uhodí a pak zahrozí stoličce: *tys mne uhodila!*). A když dostane dítě medvídku nebo panenku, připisuje jim vědomí – zkrátka podle sebe. Rozpoznávat tzv. pouhé předměty, pouhé věci jako něco jen marginálního, náležitího „okolnostem“ se dítě naučí relativně pozdě a pod silným vlivem dospělých. A ještě k tomu dochází teprve poměrně velmi pozdě a nejčastěji polovičatě. Představa či myšlenka něčeho zcela od ostatního světa odděleného, v sobě nehybného a přímo mrtvého byla kdysi v prvních dobách řecké filosofie jakýmsi výmyslem či vynálezem. (Krajním případem to byl *atomos* atomistů, ale i tahle myšlenka má své „historické“ kořeny.)

(Písek, 141026-1.)

<<<

>>>

Život a prostředí / Svět, život a svoboda / Svoboda a prostředí / Prostředí a svoboda / Svět a celky

Svět, do něhož jsme se narodili a v němž žijeme, je světem ustavičného dění a vzájemně provázaných (na sebe navazujících) událostí. Proto je jen logické, ne-li dokonce samozřejmé, že i ten svět sám považujeme nebo můžeme považovat za veliké dění, možná za veliké události; jedna z velmi významných událostí je sám počátek, vznik tohoto dění. Bylo by jistě předčasné, chtít okamžitě rozhodnout, je-li svět jakýmsi celkem, tj. jednou obrovskou událostí, anebo je-li jen jakousi

nepřehlednou množinou nesčetných událostí. Ale musíme být schopni a ochotni rozpoznávat ve světě kolem sebe nejen ustavičné proměny, ale také to, že nejde jen o jakési neuchopitelné hemžení všech těch proměn, nýbrž někdy také o proměny, z nichž některé mají charakter událostí, tj. jakýchsi událostných „celků“, u nichž má smysl hovořit o jejich počátku, průběhu a konci. Konkrétně to znamená, že musíme s pozorností sledovat, kdy nějaké změny uvnitř takové události mají trochu odlišný charakter oproti eventuálně podobným změnám, jež nejsou podobně integrovanou součástí nějaké větší události. Není to jednoduché a my se můžeme často mýlit, když se pokoušíme pochopit některé změny tak, jako by k sobě událostně náležely, zatímco jejich skutečné souvislosti jsou spíše náhodné. Náleží totiž k povaze toho, jak se pokoušíme rozumět světu kolem sebe, že některé „věci“ či spíše „děje“ chápeme jako náležící k sobě, zatímco u jiných žádnou takovou spjatost či pospolitost, souvztažnost nepozorujeme. Základy tohoto rozlišování jsou uloženy hlouběji než v našem vědomí, a můžeme je proto považovat za předvědomé. To ovšem vůbec neznamena, že se o ně můžeme opírat jako o něco pevného a jistého; právě naopak. Všechny dosavadní zkušenosti lidstva ukazují, že toto ‚předvědomé‘ je sice důležité a i někdy zdánlivě směrodatné, ale že skutečných pokroků v myšlení a poznávání skutečností lze často dosáhnout jen díky kritickému prověřování a přezkoumávání toho, co se nám zprvu jeví jako nepochybné a pravé. Nejlépe to ovšem vynikne tam, kde můžeme lidské zkušenosti srovnávat se zkušenostmi jiných živých tvorů, kteří se nám zčásti podobají. Také to už ukazuje na důležitost toho, jak je ten či onen druh živočichů dlouhodobě (vývojově) vázán jak prostředím, v němž žije. Tomu se právě člověk vždycky chce nějak vyhnout: nechce být ve svém přístupu ke skutečnosti omezen ani individuálně, ani vývojově, ba dokonce ani historicky (tam to bývá nejobtížnější), ale chce se stále znovu otvírat nových pohledům na skutečnosti, ba také na skutečnosti, o nich dosud nevěděl nebo o které zatím neměl zájem. Lidský rod tak představuje jakousi výjimku, snad anomálii, vymykající se rozhodujícím normativům organického vývoje; pro všechny organismy platí, že se musí nějak přizpůsobovat podmínkám, jimž jsou ve své prostředí vystaveny, eventuálně že se musí pokoušet ty podmínky aspoň pro sebe nějak adaptovat, když už by to přesahovalo jejich možnosti vlastního přizpůsobení.

A tak vidíme, že lidský rod se v dosavadním vývoji už poměrně dávno začal lišit od jiných živých bytostí právě tím, že daleko víc úsilí vynakládal a vynakládá na to, aby svět (nebo alespoň ty pro sebe bližší části světa (své okolí a prostředí) přizpůsoboval sobě, než aby se sám stále víc přizpůsoboval světu. Ono to samozřejmě nejde jedno bez druhého, ale právě ten poměr mezi obojím má nesmírný význam. Přehlédnout tuto okolnost znamená ztratit ze zřetele to, co je pro člověka a vůbec pro lidstvo nejdůležitější, totiž stále větší orientace na mezery či volná místa ve světovém dějství, na kontingence či „náhody“, možné odchylky od pravděpodobnosti, zkrátka a dobře na svobodu.

Nejen lidé obecně, ale ani lidé učení, dokonce mnozí filosofové právě tento moment nechápou nebo chápou špatně; chovat se svobodně vůbec neznamena nahodilost ani svévoli, ať již z části omezenou nebo okolnostmi dodatečně korigovanou.

(Písek, 141026-2.)

<<<

>>>

Hermeneutika jako pokus porozumět možnému smyslu

Každodenní zkušenost nás opětovně přesvědčuje o tom, že některé věci, skutečnosti, situace atd. mají smysl a jiné smysl nemají – nebo alespoň jejich smysl nenahlížíme, jejich eventuelnímu smyslu nerozumíme, protože nám uniká. Anebo tam možná vůbec žádný není? Tady se musíme rozhodnout, zda vůbec někdy můžeme právem usoudit, že nějaká situace, nějaká skutečnost, zkrátka něco, nějaká událost či proces smysl nemá. Už to, že někdy něco na první pohled nesmyslného se nám po čase jeví jako nějak významné a tedy „smysluplné“, by nás mělo vést k jisté opatrnosti. Měli bychom spíš mít za to, že předpoklad naprosté nesmyslnosti něčeho by měl být prakticky vždy považován za předčasný a nedostatečně zdůvodněný. A proto tázat se po smyslu něčeho, nějakého dějství, nějakých událostí, nějakých procesů apod. má vždycky nějaký „smysl“, neboť se můžeme nadát, můžeme očekávat, že se nám po určitých vytrvalých pokusech a po větším úsilí přece jen nějaký pozitivní smysl (nebo i negativní smysl, ale nikoli nesmysl) ukáže, vyjeví. Zkrátka a dobře: předpoklad, že něco, co je před nám či kolem nás nebo do čeho jsme nějak zapleteni, má nějaký smysl, může být vždycky považován přinejmenším za oprávněnou hypotézu: to je podstata hermeneutického přístupu ke skutečnosti.

(Písek, 141027-1.)

<<<

>>>

Smysl otázky a hermeneutika

Smysl otázky není a principiálně nemůže být omezen na její „fakticitu“, ale nutně se nějak vztahuje k něčemu snad pouze tušenému, možná ani netušenému, někdy však velmi ostře konturami vymezenému (takže odpověď se čeká jen v podobě buď – anebo). To však znamená, že sama otázka nemůže být omezena na fakticitu, neboť může mít dobrý smysl nebo nejasný smysl, ale také málo smyslu, nedostatek smyslu, může být dokonce přímo nesmyslná. A když potom uvažujeme (a mluvíme) o jejím smyslu (nebo nesmyslnosti), nemůžeme nikdy zůstat u otázky samé (zejména nikoli izolované, vytržené z kontextu), ale musíme se vztahovat také ke smyslu (či nesmyslnosti), který samotnou otázku přesahuje, tj. nevztahuje se pouze k ní, neplatí pouze pro ni a o ní, ale i pro onen širší kontext a o něm. Otázka po smyslu se tak jakoby šíří, od užších kontextů nás postupně vede ke kontextům dalším, širším – a posléze nám jakoby uniká v nedohlednu. Máme možná důvod se tázat po smyslu ve velkých, ba největších souvislostech, posléze snad dokonce po smyslu všeho, veškerenstva, světa vůbec – ale má potom takové tázání stále ještě smysl?

(Písek, 141027-2.)

<<<

>>>

Reaktivita a úroveň subjektů/událostí

Každý typ reaktivity je vázán na příslušný subjekt; jen subjekty dovedou reagovat. To znamená, že tzv. „svět“ spočívá na tom, jak na sebe reagují různé vnitrosvětne subjekty. Reaktivita takových atomů nebo molekul či makromolekul (jakožto subjektů/událostí) má své meze, takže „svět“ může přetrvávat jen v rámci těchto omezení. Když však Whitehead mluví o tom, jak se elektrony v živém těle chovají poněkud jinak než mimo živé tělo, vlastně předpokládá, že elektrony jsou schopny reagovat tj. jsou vnímavé vůči „plánu

živého těla“. Tady si musíme položit otázku, do jaké míry jsou elektrony naprostou výjimkou ve srovnání s jinými „částicemi“ (nebo „kvanty“ atd.), nebo zda je jejich vnímavost vůči nějakému „plánu“ (jako nepředmětné výzvě) jen mnohem větší než vnímavost jiných částic. Nicméně s jednou věcí bychom pak museli počítat, totiž s tím, že zásadně se reaktibilita „částic“ (jakožto událostí/subjektů) neomezuje jen na předmětnou stránku jiných skutečností (částic, shluků částic, věcí a „předmětů“), resp. že bychom museli počítat s dvojím typem reaktibility, totiž se schopností reagovat na vnější stránku skutečností, odlišnou od schopnosti reagovat na nepředmětnou stránku ať už týchž skutečností, nebo na nepředmětné skutečnosti vůbec (třeba na nepředmětné „výzvy“ plánů či projektů atd., které jsou jakožto nepředmětná stránka spojeny, lépe snad „srostlé“, se skutečnostmi „kokrétními“ event. konkrescentními). Tak jako reaktibilita na vnější skutečnosti (vnější stránku skutečností) může mít různé úrovně, může být hrubší nebo jemnější, může se u jednotlivých typů subjektů (a možná dokonce vůbec u jednotlivých subjektů i téhož typu) příslušná reaktibilita na vnitřní stránku skutečností nebo vůbec na nepředmětné skutečnosti lišit jak co do jemnosti a citlivosti, tak co do „druhu“ či „typu“ oněch nepředmětných stránek skutečností či nepředmětných skutečností. A ovšem: nemusíme být ani moc na pochybách, že oba zmíněné typy reaktibility mohou být nejrůznějšími způsoby navzájem provázány a spjaty, takže vůbec nemusí být možné je sledovat a zkoumat odděleně. Zvláště na vyšších úrovních může být od sebe obojí reaktibilita zcela neoddělitelná: podaří-li se nám někdy zachytit nějaké signály z vesmíru, které na první pohled budou vypadat dost sofistikovaně (nebo jinak pozoruhodně), pak rozpoznání, že jde opravdu o nějak zašifrované sdělení vzdálených mimolidských (a mimozemských) bytostí, nesmíme předem vyloučit, nýbrž naopak musíme být otevřeni i takovým možnostem, které se modernímu nebo současnému „vědeckému“ myšlení zdají krajně nepravděpodobné či dokonce nemožné.

(Písek, 141028-1.)

<<<

>>>

„Neurčitost“ na kvantové úrovni

Kvantová fyzika počítá s tím, že panuje jistá mez možnostem určit např. přesně místo elektronu a zároveň jeho rychlost. Mám poněkud asi příliš laickou otázku, zda tato okolnost musí být interpretována tak, že místo a rychlost pohybu elektronu zůstávají vskutku neurčité až do chvíle, kdy provedeme „měření“ (čímž ovšem nutně ovlivníme onu neměřenou veličinu). Trochu mi je srozumitelné, proč Einstein tímto výkladem nebyl příliš nadšen. Ale mé důvody jsou asi poněkud odlišné. Především si kladu otázku, jak vůbec můžeme měřit ať už místo nebo rychlost pohybu jednoho jediného (tj. jednotlivého) elektronu: vždyť přece všechno naše měření tohoto druhu spočívají na pozorování obrovských kvant elektronů (eventuálně jiných částic atd.) – nikdy před sebou nemáme jeden jediný „předmět“, jednu jedinou „částici“. To, co platí pro naše pozorování obrovského množství částic (nějak vybraných resp. připravených, vytvořených nebo posbíraných atd., zkrátka „vykrojených ze skutečnosti“), totiž že nemůžeme určit zároveň místo a zároveň rychlost (a směr atd.) pohybu elektronů nebo jiných částic, není přece dostatečným argumentem pro tvrzení, týkající se jednoho jednotlivého elektronu (nebo jiné částice atd.). A vůbec: co může být dostatečným důvodem pro jakékoli naše tvrzení, týkající se jediné jednotlivosti, a to navíc její „skutečnosti“, jejího skutečného stavu, její skutečné rychlosti nebo

jejího skutečného (okamžitého) místa apod., jestliže máme k dispozici pouze údaje o velkém množství takových jednotlivostí, k nimž v jejich jednotlivosti vůbec nemáme žádný přístup? Jak vůbec můžeme legitimně usuzovat z množství případů na jedinnost, jednotlivost, aniž bychom byli jakkoli schopni výsledky svého úsudku ověřit? Což to vše vlastně doslova nevisí (nezávisí) na tom, že eventuelní výjimku ani nemůžeme registrovat? A zejména na tom, že ji přesto (nevědomky) zahrneme nějak co celkového „množství“, i když by tam vlastně zařazena být neměla? (Anebo také naopak, že tam nezahrneme celou řadu dalších výjimek, ačkoli by tam popravdě náležely?) Jak víme, kvantifikace vždycky znamená přehlížení individuálních rozdílů; není tato okolnost dostatečným důvodem pro větší opatrnost?

(Písek, 141028-2.)

<<<

>>>

Dítě (malé) a smysl (věcí)

Když se novorozenec začíná orientovat ve světě, do kterého se narodil, nemůže „hledat“ nějaké „předměty“, protože o nich zatím vůbec nic neví. Prostřednictvím svých smyslových orgánů dostává sice nějaké podněty, ale zprvu si neví rady, co s nimi počít. Problém je v tom, že samy podněty ještě nic neznamenají, zvláště pak, je-li jich příliš mnoho. Je potřeba se v nich vyznat, nějak je utřídit, nějak je srovnat podle toho, které k sobě náleží a které nikoli, je zapotřebí jim „porozumět“ – a to znamená si je nějak vyložit, interpretovat je, vytvořit si na jejich základě nějaké „představy“, tj. „udělat“ si je. Teprve tím, že si novorozenec „udělá“ jakousi „představu“ třeba o chraстítku (což znamená, že už je poměrně pokročilý), je schopen je odlišit od jiných „věcí“, tj. opět představ, jež si „udělal“, vytvořil o jiných věcech. A to přece nutně znamená, že pokusné rozpoznání smyslu něčeho musí předcházet tomu „představovanému“, a že teprve dodatečně může být kontrolováno, zda ono „představující“ více nebo méně funguje nebo zda musí být opraveno nebo vůbec vyměněno za jiné představující, tedy že určitá zkusmá představa musí být vyměněna za jinou, vhodnější, lepší, přesnější, lépe i v dalších souvislostech vyhovující. Přitom si musíme stále uvědomovat, že takové představování (tj. děláním, vytváření představ) není možné jen izolovaně, samostatně, bez souvislostí s jinými pokusy o představování, ale že jeden takový pokus se vždy nějak a něčemu učí od jiných pokusů, v něčem je napodobuje, v něčem jiném se od nich odlišuje. A tak vlastně nemůžeme dost dobře popisovat zjednodušený postup vytváření jedné určité představy, nýbrž že musíme počítat s tím, že si malé dítě najednou a zároveň vytváří, formuje jakýsi prvopočáteční svůj maličký a uzoučký svět, spíše osvětí, osvojené části svého nejbližšího okolí. A tak musíme uzavřít: dítě si nevytváří především a na prvním místě „představy“ určitých věcí, předmětů, nýbrž nejdříve se začíná orientovat v tomto svém maličkém osvětí, a teprve potom začíná v tomto osvětí a na jeho pozadí opravdu rozlišovat jednotlivé věci a předměty, přičemž ovšem podniká celou řadu jiných myšlenkových pokusů a operací, na které nesmíme zapomínat. Ta velká a vlastně mimořádná soustředěnost na „předměty“ je relativně pozdní a souvisí s významným dějinným předělem, s objevem zpředmětňující pojmovosti. Tu sice známe hlavně na příkladech nejstarších řeckých filosofů, ale bylo by naivní a příliš zjednodušující, kdybychom se domnívali, že náběhy k tomu nebyly mnohem starší a možná i v jiných oblastech v méně zřetelných podobách dost rozšířené.

(Písek, 141028-3.)

<<<

>>>

Události a bytí (jejich)

Událost je relativně integrovaným děním v čase, omezeným (vymezeným) proto jak časově, tak prostorově vůči ostatnímu světu, a to jakousi hranicí, která je jednak za určitých podmínek prostupná oběma směry, která však je také neodlučitelně spjata s „aktuálností“ jakožto vždy znovu se ustavující a opět se rušící hranicí přechodu mezi budoucím a bytím. Toto „dění“, „nastávání“ či „stávání se“ musí být aktivně vykonáváno, jinak se událost nestává skutečností (tj. součástí skutečného světa), a může tedy být chápáno jako totožné s „bytím“ události. Každá událost má své vlastní dění a tedy své vlastní bytí; její bytí není tedy nějakým podílem na něčem dalším, na nějakém „bytí vůbec“. Každá událost, která má vykonávat své bytí, se musí zapojit do okolního světa tím, že aktivně reaguje na jiné události kolem sebe (eventuálně i na jejich shluky, hromady nebo komplikovanější útvary); aby mohla aktivně vystupovat ze sebe (ze svého vlastního událostního dění) a dosahovat k jiným událostem, musí si ustavit a udržovat svůj vlastní „subjekt“, a jím si umožní udržovat své aktivity v jakési jednotě či integritě, přesahující její vlastní (vnitřní) integritu. Každá událost, která si takto ustaví a udržuje svou „subjektnost“, tj. své bytí jakožto bytí subjektu, je schopna reagovat nejen na jiné události kolem sebe a tím na svět skutečných (uskutečněných) akcí a aktivit jiných událostí, ale jiným způsobem a zcela odlišnou formou na svět nepředmětných skutečností, jimiž je „oslovována“ či provokována a atakována „zevnitř“, tj. z té druhé, alternativní stránky svého bytí. A otevřeností vůči takovým nepředmětným výzvám či atakům se jakoby sama „vystavuje“ jejich oslovující moci tak, že vlastně můžeme mluvit o tom, že není pouze „jsoucí“ (v tradičním smyslu), nýbrž že je aktivně zprostředkujícím činitelem, uskutečňovatelem toho „pravého“ a v tom smyslu „ek-sistencí“. To pak neznamená nic jiného než že je pevně usazena nikoli v sobě a pro sebe, ale jakoby „ven ze sebe“, a to v dvojím smyslu: především „ven“ ze své niternosti a tím ze svého „ještě ne“ do světa skutečností a tedy do veškerého „už ne“ resp. do všech jeho reliktvů; a za druhé ze své svébytnosti a tím relativně osamocení do konkrétních situací všeho toho skutečného, které má být napravováno z daného stavu do stavů přiměřenějších tomu, co „bytí má“.

(Písek, 141029-1.)

<<<

>>>

Intence „nepředmětné“

„Intence“ znamená směřování, přesněji jistý druh směřování; mluvit o nepředmětných intencích se zdá být protismyslné, pokud by to mělo znamenat, že jde o směřování k ničemu nebo nikam. Proto je třeba takovému chybnému porozumění předcházet opakovaným upozorňováním na to, že směřování k nepředmětu neznamená směřování nikam, nýbrž někam resp. k něčemu, co není sice předmětem, ale co také není „nicotou“, „ničím“. Zdánlivá protismyslnost termínu „nepředmět“ nebo „nepředmětný“ může být odstraněna, uvědomíme-li si, že to, k čemu nějaká intence směřuje, nemusí být myšlenkově uchopitelné jako „předmět“, jako „věc“, jako „předmětná skutečnost“ apod., ale že to může být skutečnost zvláštní povahy, tj. skutečnost vyznačující se tím, že buď předmětnou stránku (povahu) vůbec nemá, anebo že takovou skutečnost

nemůžeme a nesmíme na pouhou předmětnost, tj. předmětnou stránku (povahu) redukovat (a tak ji chápat ochuzeně a chybně). Mohli bychom to s jistou zálibou v absurdnosti či formulovat také tak, že nepředmět je zvláštním případem (zvláštní formou) předmětu. (Takové formulace nejsou cizí ani tak exaktním disciplínám, jak je třeba teoretická fyzika: antihmota je jenom zvláštní formou hmoty; a „logika“ tam kulhá i v tom, že antihmota nejen není ne-hmota (non-materia), ale že to vlastně není ani naprostý opak hmoty, nýbrž jen částečný.)

(Písek, 141030-1.)

<<<

>>>

Předmět jako „cíl“

Slovo předmět významově poukazuje jednak svou předponou na jakési pořadí (nejčastěji prostorové, ale potenciálně i hodnotové), hlavním kořenem pak na „metání“, tj. házení; předmětem je tedy něco před-hozeného, před-meteného, před-mítaného. Z toho je zřejmé, že rozhodující je (či původně byla) ona aktivita, která představuje nějaké spění někam, zaměřenost někam, zacílenost někam – a přitom zatím ponechává či pozůstává nevyjasněno, „kam“ resp. „na co“ nebo „k čemu“. V běžném užití tohoto termínu ovšem došlo k významovému posunu směrem od akce či aktivity k onomu původně druhotnému či druhořadému „cíli“, který na sebe bere jakoby veškerou tíhu významu – a zároveň jakýmsi neujasněným, ale předsudečným vydělením či oddělením „předmětu“ od akce „před-mítání“ sugeruje ničím nepodloženou samostatnost „předmětu“ jakožto něčeho, co na aktivitě „před-mítání“ zůstává nezávislé. Když ovšem přezkoumáme do detailů samu strukturu „mínění předmětu“, tedy oné zaměřenosti k něčemu, o čem pak mluvíme jako o „předmětu“, ukazuje se nade vši pochybnost, že jsme to (jako subjekt) „my“ sami, kdo se nejen na onen „předmět“ soustřeďuje a zaměřuje, ale že to jsme především právě také my, kdo na základě různých a původně často až chaotických informací onen „cíl“, jímž je soustředěnost na předmět, vlastně formujeme, konstruujeme, vytváříme. Naproti tomu to, co eventuálně můžeme shledávat jako něco, co na našem soustředění a zaměřování (a tedy i formování či konstruování) „předmětu“ neodvislé vskutku jest a eventuálně i nadále zůstává, vůbec nemusí být „předmětem“ v onom tvrdě ontologickém smyslu, tj. nemusí to vůbec být předmětná skutečnost, „realita“, ztotožnitelná s nějakou osamocenou, mrtvou „věcí“, tedy žádná pouhá (nebo ryzí) „předmětnost“, „předmětná skutečnost“ (která je prostě všeho nitra a vší nepředmětnosti).

(Písek, 141030-2.)

<<<

>>>

Filosofie a vědy / Vědy a filosofie

Řešení problému vztahu filosofie k vědám (a věd k filosofii) představuje a vyžaduje nejen popis a rozbor současného stavu, ale také a snad především uvažování o úkolech pro budoucnost. Něco je zřejmé hned: filosofie je bytostně především reflexe (a to reflexe aktivit), a vědy jsou vlastně rozsáhlými aktivitami. Filosofická reflexe vědeckých aktivit se tedy takřka sama nabízí jako první krok k takovému řešení, a to tím spíš, že vědy už svou tendencí k specializaci vlastně stále víc postrádají své vlastní odborné prostředky k vlastním, tj. vědeckým

reflexím. Žádná věda se ovšem bez nějaké reflexe (nějakých reflexí) své vlastní činnosti neobejde, ale pokud ji chce provádět vlastními prostředky, upadá nutně do jakéhosi diletantismu (anebo do závislosti na nějaké filosofii, tedy na něčem, co přesahuje možnosti příslušné odborné disciplíny a tím také možnosti příslušných odborných vědeckých prostředků). Filosofii je však více, vlastně mnoho, a tak se tu otvírá jakýsi chaotický vějíř možností, jakých filosofických prostředků si při tom použít. Tato různost však nespočívá jen ve výběru nějaké určité filosofie pro potřeby příslušné vědy, která by dovolovala nějak sjednocovat jednotlivé vědecké poznatky této disciplíny, nýbrž ztrácela by svou integrující funkci zejména proto, že různí vědci téhož odborného zaměření by se vlastně rozcházel ve výběru příslušné filosofie (resp. některých jejích prostředků) jako reflexe. Už to, že táž odborná disciplína by sama sobě v reflexi rozuměla hned několikerým způsobem, by ohrožovalo její systémovou sevřenost, ale navíc by rozdílnost ve výběru filosofických prostředků ohrožovala integritu samotné disciplíny i po odborné stránce. A tak přicházíme hned po prvních krocích k závažné otázce: je perspektiva na nějakou integrující schopnost či „mohutnost“ filosofické reflexe vůbec reálná? Má vůbec nějaké rozumné zdůvodnění? Mají-li odborné vědy tendenci k specializaci a tím k různorodé celkové orientaci, pak by musela filosofie najít jiný, totiž svůj vlastní zdroj. Ale jak by to bylo možné, když víme, jak je určitý typ filosofování vždy spjat s konkrétním (konkrétně prožívaným) životem?

(Písek, 141031-1.)

<<<

>>>

Rádl o faktech

Rádl hned na prvních stránkách svých Dějin filosofie I (0948, s. 12 n.) rozlišuje fakta přírodovědecká a bilanční, nebo také jinak, fakt „beznadějná a slibná“. Vykládá to tak, že třeba otáčení země kolem Slunce je faktem přírodním, zatímco učení o tomto otáčení je faktem historickým (vázaným na datum). To ukazuje na skutečnost, že pod termínem „faktum“ nebo „fakt“ rozumíme dnes samu skutečnost, která „je, jak je“. Mám za to, že tady Rádl není dost důsledný, neboť to, že země obíhá kolem slunce, není sama skutečnost, nýbrž je to náš výrok o skutečnosti; latinské slovo *factum* je odvozeno od slovesa *facere*, tj. dělati, činiti, utvářeti, takže znamená to, co bylo uděláno, vytvořeno, učiněno – není to nic „přírodního“, nýbrž je to lidský výrok, lidská formulace. To ovšem neplatí jen o tom obíhání, ale také o zeměkouli a o její hvězdě, kolem které obíhá. Jakmile tu planetu pojmenuji jako Zemi, už jsme něco udělal, totiž vynalezl jsem pro ni jméno (nebo jsme použil jména staršího, které ovšem znamenalo něco jiného) a toto jméno jsem vyřkl a doprovodil nějakým dalším výrokem, např. že to je planeta a že obíhá kolem své hvězdy, tj. Slunce. Pochopitelně to vše je zčásti záležitost terminologie; o Zemi (nikoli zeměkouli, ale třeba jako bohyni atd.) se mluvilo (a psalo) už dávno, mnohem dříve, než se některým vědcům začala jevit jako planeta (a než se Slunce přestalo jevit jako něco, co obíhá kolem země, atd.). Význam termínů, slov se měnil, původní významy přestaly platit, slova dostala nový smysl. Ale už samo pojmenování bylo výkonem, činem, něčím lidským, nikoli přírodním, nebyla to žádná „objektivní existence“, jak to formuluje Rádl. Proto také neplatí, že interference světla je „faktem přírodním“, zatímco hieroglyfy „faktem duchovním“ – to jsou velké nepřesnosti. To, co najdeme na starých památkách, jsou opracované kameny, a vidět v tom hieroglyfy (a dokonce začít je dešifrovat) je stejně tak naším výkonem, jako při pozorování, jak

se chová světlo při průchodu hranolem apod. Jak nápisy na zdech, tak světlo mají nějakou svou „fakticitu“, nebo lépe svou „předmětnost“, předmětnou stránku, a pak nějakou svou „nepředmětnost“, tedy tu stránku, na kterou nestačí se podívat „jaksi zvenčí“. Nepochybně je rozdíl mezi těmi předmětnými stránkami, které mohou být dešifrovány jako lidský výtvar, a jinými, které nebyly udělány ani utvářeny lidmi; nicméně už ten rozdíl zaznamenat je možno jen jako lidský výkon, výtvar, rozpoznání a formulování.

(Písek, 141031-2.)

<<<

>>>

Fakticita a „fakta“

Slovo „factum“ je odvozeno od slovesa „facere“, tj. dělati, činiti, a tak vlastně původně znamená to, co bylo učiněno, uděláno, uskutečněno, vytvořeno, dnes bychom řekli vykonstruováno. To však už dávno vymizelo z paměti většiny lidí; jako „faktum“ nebo „faktická skutečnost“ je označováno něco „empiricky daného“ nebo „objektivně daného“, „objektivně existujícího stavu“ apod., přičemž samo chápání „empirie“ nebo „objektivnosti“ (a ovšem i „existence“) by bylo zase třeba odlišit od toho, co ta slova znamenala původně. Jako důležitou složku „fakticity“ lidé chápou dnes nezávislost „faktického“ na subjektu, tedy na lidském přístupu. Rád v protikladu k tomuto způsobu myšlení (vlastně proti tzv. pozitivismu) zdůrazňoval rozdíl mezi tím, co „jest“, a tím, co „má být“; ve svých Dějinách filosofie I. nadepsal na stránce 13 nahoře heslo „beznadějná a slibná fakta“. Použijme tohoto rozlišení a položme si (a nejen asobě, ale i příslušným vědcům) čas od času otázku, jakého druhu jsou nějaká nově zjištěná „fakta“, o nichž se mluví v té či oné vědecké disciplíně. Ihned zjistíme, že na jedné straně je taková otázka odmítnuta, zatímco na druhé straně se vždy uvažuje o možném významu pro něco dalšího i tam, kde na první pohled se něco zdá být nepoužitelné.

(Písek, 141101-1.)

<<<

>>>

Pravda a praxe / Praxe a pravda

Jednou snad bude možno vidět, že lidé rozeznávají skutečnou (= opravdovou) „pravdu“ od kdekteré lidské formulace, byť správné či dokonce „pravdivé“ (quod est - et relinquit - demonstrandum). Žádná „daná věc“, žádná „objektivní fakticita“ se neobejde bez pozorovatele a formulovatele nějaké myšlenky nebo fráze někoho, kdo se o ní vyjadřuje; naproti tomu pravda „je“ pravdou bez ohledu na to, kdo se pokouší hledat, najít a nějak vyjádřit, formulovat. Vidět a dokonce prohlašovat za kritérium „pravdy“ lidskou praxi, je ergo pochopitelně nesmysl; nicméně je to mnohem menší nesmysl než jakékoli přesvědčení o nějaké formuli, že to je jednou provždy pravda - a tečka. Jde totiž o to, že ve vztahu k pravdě je naprosto nezbytná nějaká činnost, aktivita, tedy i „praxe“, ovšem tou činností se pravda ani neprokazuje, ani neověřuje - to vše je nezbytné tam, kde jde o naše pochopení a o naše formulace. Jediná aktivita, která může být přípustná, zdůvodněná a legitimní ve vztahu k pravdě, je hledání pravdy a tu a tam její „nalézání“; a i tu jsou jisté korektury nezbytné. „Nalézání“ pravdy neznamena, že pravda někde „jest“, daná a hotová, jen ji zvednout a případně oprášit nebo

omýt, očistit od všelijakých nánosů. Skutečná (opravdová) pravda nepotřebuje očišťovat, zbavovat nánosů, neboť ty nánosy leda přinášíme s sebou, na sobě a v sobě my sami. Není na nás, abychom hotovou pravdu nacházeli a zbavovali všelijakých nečistot, které ji skrývají nebo zakrývají, ale právě naopak je na nás, abychom se my sami nechali pravdou očišťovat a zbavovat nejrůznějších předsudků, omylů a polopravd: setkání s pravdou spočívá v tom, že my sami se ocitáme v jejím světle (a to velmi kritickém a „tvrdém“ světle). A to platí také pro všechno, co děláme, pro všechny naše aktivity a tedy pro veškerou naši praxi. Teprve ve světle pravdy se může naše praxe ukázat jako významná pro náš vztah k pravdě – teprve pravda sama může ukázat důležitost té či oné naší praxe jak pro náš vztah k pravdě, tak – zejména ! – pro vztah pravdy k nám. Pravda totiž sama nemá být „nahlížena“, ale naopak sama nás vede k praxi, k aktivitě, a ovšem tak, že přitom zůstává sama a jediná posledním kritériem jejich pravosti.

(Písek, 141101-2.)

<<<

>>>

Bůh - údajné vlastnosti / Boží vlastnosti (údajné)

V důsledku nekritického vymýšlení tzv. vlastností božích se zejména po staletí mluvilo o tzv. všemohoucnosti. A tak se vlastně zcela vyprázdnily některé prvky hebrejské tradice, která mluvila třeba o stvoření světa a všech tvorů v něm v sedmi dnech (a tedy nikoli najednou, jedním stvořitelským činem). Já v této myšlence vidím první záblesk vývojového myšlení (nejdříve tu musí být odděleny vody od souše, pak teprve jsou stvořeny rostliny, až pak býložravci; o lvu jako masožravci se mluví až velmi pozdě). Slavná věta Linnéova, ještě dlouho po něm opakovaná, že druhů je tolik, kolik jich bylo na počátku stvořeno „nekonečnou bytostí“ (infinitum ens, tedy spíš nekonečným jsoucnem) znamenala opuštění biblického (židovského) odkazu a podlehnutí „metafyzice“. Jenže dnes už s tím je konec. Dnes si každý křesťan (a nejen on) musí klást otázku, proč nekonečná a všemohoucí bytost, tedy Stvořitel, zvolil tak dlouhou a strastiplnou cestu tak pozvolného, miliardy let trvajících vývoje. Že by to bylo jen ze stvořitelské svévole? Rozhodně ne. Dnes na to můžeme odpovědět pouze tak, že to zřejmě jinak nešlo – a nejde, i kdyby se to mělo někde jinde a někdy jindy (a třeba i jinak, lépe) zopakovat. Stvoření druhů si už nemůžeme představovat jako nějaké vytahování různých „vzorků“ z nějakého kouzelného stvořitelského klobouku, ale musíme přihlídnout k nezbytným časovým dimenzím, k těm obrovským miliardám let evoluce, a to nejenom evoluce živých bytostí, ale dokonce i evoluce tvorby hvězd (hvězdokup, galaxií, kup galaxií atd.) a jejich výbuchů, při nichž dochází k tvorbě těžších a těžších atomů, bez nichž by se později život nemohl obejít. A ovšem také by se neobešel bez té rozmanitosti vznikání a vývoje planet a planetárních systémů, z nichž se jen některé (a nemnohé) posléze prokáží jako více či méně vhodné pro rozvoj organismů. Když poznáváme vývoj živých bytostí, vývoj hvězd a planet a vývoj celého Vesmíru, poznáváme tím aspoň některé z „vlastností božích“; staré představy musíme odložit a dokonce odhodit (což zajisté neznamená odložit a odhodit skutečnou historii – vždyť to je přece naše historie!), ale musíme se pokoušet o co nejlepší smysluplný výklad toho, co vidíme, zjišťujeme, poznáváme a co musíme nadále zkoumat. Jen si nesmíme myslet, že už to všechno dobře známe, že už teď tomu všemu dobře rozumíme a že se můžeme s opovržením odvracet od rozvoje lidského myšlení a poznávání. Musíme se pokoušet rozumět vlastní minulosti (a tedy i svým starším i nedávným

omylům), ale nesmíme klást meze a překážky dalším krokům v poznávání a promýšlení poznání (a také dějin poznání).

(Písek, 141102-1.)

<<<

>>>

Počátky a jejich „přirozenost“

Platón nechá Timaia v dialogu téhož jména říci: „Velmi důležité jest, začítí při všem od přirozeného počátku.“ (0853, s. 33). Proti tomu je třeba zdůraznit, že tomu tak je v nejlepším případě pouze za některých okolností a pouze v některých případech, a to v těch, kdy všechno další, následné, je vlastně v počátku již nějak obsaženo (a ne-li v jednom počátku, tedy spolu též v řadě dalších počátků, v mnohých počátcích), takže ve skutečnosti nejde o počátek, nýbrž jen o přetrvávání něčeho již dříve jsoucího (či byvšího). Jediný opravdový počátek je tam, kde se objevuje něco, co je čímsi novým, čeho dosud nebylo a co nebylo obsaženo v žádné „příčině“, aby z ní odvozeno pak mohlo přetrvávat. Takže za skutečný můžeme považovat jenom takový počátek, který „vzniká“ (resp. počíná) bez příčiny, jakoby sám o sobě, a který vzniká tak, že zprvu není, tj. není jsoucí, ale do jsoucího přechází, nastává, tj. stává se počátkem něčeho, co tu v této podobě ještě nebylo. A mluvit o „přirozeném“ počátku pak ztrácí smysl – tzv. přirozený počátek by byl jenom tím, co vlastně není počátkem, protože to tu bylo už předtím, v minulosti, z které by to „jakoby“ vzniklo. Žádný počátek nemůže „vyrůst“ a „rozvinout se“ z toho, co tu už bylo a je; každý skutečný počátek je něčím, co vpadne do existujícího (jsoucího) světa, na určité místo a do určité chvíle, jako něco navíc, něco nového.

(Písek, 141102-2.)

<<<

>>>

Život člověka

Milu Holubová zvolila pro své vzpomínky titul „Víc než jeden život“. To pochopitelně už samo vyvolává otázku: může člověk prožít víc než svůj život? A pokud ano, v jakém smyslu? Záleží ovšem na tom, jak rozumíme slovu „prožít“; prožít lze i život prázdný, marný, zbytečný – a i v takovém stále mluvíme o jeho „prožívání“. Vždyť už jsem četl o někom, že žil x let, ale že vlastně neprožil nic (bylo to ovšem jistě nadsazeno). Zřejmě je třeba si uvědomit, že mluvíme-li o „životě“ ve smyslu života jednoho (určitého) člověka, míníme tím skutečné události, k nimž jednak opravdu došlo a které nějak podstatně souvisely s tím určitým člověkem, tj. s jeho životem, tedy byly jím nejen zažity či prožity zdálky, z pozice pozorovatele, ale ten určitý člověk na ně určitým způsobem reagoval a zařadil je tedy mezi okolnosti svého života. Takže mluvíme-li o životě toho člověka, míníme na prvním místě ty jeho reakce (eventuálně – a rozhodně až na druhém místě a vždy poněkud problematicky – i jeho nereagování, eventuálně nedostatek známek či dokladů o jeho reagování). – Je tu ovšem ještě jiná možnost, jak dát smysl slovům „víc než život“; totiž v takovém případě, že máme na mysli, že nejde o to, žít pro život sám, ale žít pro něco, co je víc než ten život. V životě totiž jde (nebo by aspoň mělo jít) vždycky také o něco jiného, o něco významnějšího, než je život sám. Na to třeba poukazoval Patočka, když připomínal (v posledních týdnech svého života) věci, pro které stojí za to i trpět

(to bylo pro mne trochu v napětí s onou proslulou „péčí o duši“). Ovšem důraz na to, že je nebo může být něco důležitějšího, významnějšího než život jednotlivce, může někdy vést i k nelidskosti; proto je zapotřebí formulovat velmi opatrně. A právě v tomto kontextu se ukazuje jako značně vystihující, když proti záležitostem vnějším, předmětným je postaveno něco, co se může uskutečňovat sice jen skrze lidskou niternost (a možná nejen ji, prostě skrze subjekt či subjekty), so však má svou platnost a svůj význam nezávisle na vnějších okolnostech – takže někdy může vést k jistým nesrovnalostem s prostředím a s okolnostmi, ba ke konfliktům a někdy tedy i k utrpení.

(Písek, 141103-1.)

<<<

>>>

Pravda a „to pravé“

Patočka mluví (v pozdním díle – 6633, s. 103) o „nehynoucí, zahynout nemohoucí komponentě univerza, která umožňuje pravdu a v pravdě-bytí“ (lidské bytosti). To znamená, že od sebe odlišuje a odděluje „pravdu“ a onu „nehynoucí, zahynout nemohoucí komponentě univerza“. Pravda má své místo v životě (přesně: v pravdě-bytí) člověka, který kromě toho, že je pozemský tvor, má také „duši“, které je ve vztahu k onomu „nehynoucímu a zahynout nemohoucímu“, jež je ovšem jednou z komponent univerza. Právě v uvedených bodech (formulacích) vidím dobrou, dokonce příhodnou příležitost k tomu, abych se vůči Patočkovi vymezil: především 1) to, o čem Patočka mluví jako o pravdě, já nazývám pravdivostí; a po mém soudu tato pravdivost má své místo ve světě (v univerzu, říká Patočka, ale já se tážu po původu či zdroji sjednocení světa v uni-verzum), ale jako to, co do světa míří, vstupuje (odjinud), co přispívá v jeho nápravě, ale rozhodně se světem nesplyvá ani není žádnou jeho složkou či „komponentou“ (ani se jí nikdy nestává, a to ani když je uplatňována a uskutečňována). Za druhé 2) nic ve světě ani ze světa nemá takový charakter, že bychom o tom mohli právem mluvit jako o „nehynoucí, a hynouti nemohoucí“; a platí to ovšem i o tom, co snad může být považováno za „pravdivé“, opravdové, (relativně) pravé či správné atd. A nic ze světa, tj. žádná jeho složka či komponenta nemůže být považována za schopnou „umožňovat pravdu a v pravdě-bytí“ lidské bytosti. Platí naopak, že to je pravda, která není součástí ani komponentou světa, která umožňuje, aby se ve světě mohlo vůbec něco pravého, pravdivého, opravdového dít a stát. Dále 3) nemyslím, že je člověk jako bytost žijící v tomto světě sám a jediný, kdo (či který) může žít v pravdě, „být v pravdě“ (či v „pravdě-být“), nebo lépe – jak já o tom mluvím – který svou aktivitou může přispívat k tomu, aby se pravost děla, aby se pravda stávala, uskutečňovala a aby tak pravda do světa pronikala. Pokud by šlo o to, nějak pojmenovat (a snad i vymezit) „to v nás, co je ve vztahu“ k pravdě jako „duši“, pak bych musel přiznat duši všem vnitrosvětým bytostem, což ovšem z dobrých důvodů nedělám (nejsem panpsychistou); sám budu raději mluvit o „subjektu“, ale v poněkud odlišných kontextech (to teď vynechám). Nikoli pouze lidská „duše“, ale každý skutečný subjekt je nějak – aniž by chtěl – ve vztahu k pravdě (přesněji řečeno, je v tomto vztahu proto, že pravda je ve vztahu k němu); není žádného subjektu, který by byl bez jakéhokoli vztahu k pravdě, a zase přesněji: k němuž by se pravda sama nevztahovala, k němuž by nepřicházela, který by nepověřovala nějakým úkolem. To, že člověk je schopen se k pravdě vědomě vztáhnout jako k pravdě, je jenom jednou z jeho výsostných úkolů, kterého se může, ale také nemusí náležitě zhostit. Posléze 4) nemohu uznat, ale nemohu se ani radovat ze „znovuobjevení

věčnosti“, zejména pak jako součásti „vlastního fundamentu křesťanství“ (ovšem pokud slovo věčnost neodvozujeme programově od slova „věky“, tedy jako něco dlouho, po celé věky trvajících).

(Písek, 141107-1.)

<<<

>>>

Sekularizace u Patočky

Patočka někdy chápe sekularizaci jako sebezbožnění člověka; jde ovšem o jednu z nedůsledností jeho některých interpretací dějin, takže tu lze jedno místo postavit proti jiným místům. Nicméně ve své poslední knížce, kterou dal dohromady a nechal rozmnožit a rozšířit ještě v samizdatových opisech, v kapitole o tom, mají-li dějiny smysl, píše, že evropské lidstvo si zvyklo na křesťanské pojetí smyslu dějin tak velice, „že nedovede upustit od některých jeho podstatných rysů ani tam, kde mu již přestaly být významné základní křesťanské pojmy Boha stvořitele, spasitele a soudce“, a že „smysl hledá v sekularizovaném konceptu křesťanském, kde člověk či lidstvo nastupuje na místo boží, i nadále“ (7584, s. 79). A Patočka připomíná Karla Löwitha a podobně jako on vidí v této „poutanosti všeho smyslu na dějiny i v moderní době“ jeden z pramenů moderního zoufání nad smysluplností: neboť jsou-li dějiny místem smyslu, pak opírat se o ně je tolik jako chtít se chytat vln za ztroskotání“. A podobně jako Löwith v tom vidí jeden z křesťanských pramenů nihilismu. (Ostatně také proto zřejmě před mnoha lety jako by zlomil hůl nad Teilhardem de Chardin, který na něho zpočátku docela udělal dojem, ale pak jej pochopil jako bergsonovce, když ho posléze pod vlivem Löwithovy malé recenze interpretoval jako nietzscheána.) Patočka vůbec neměl porozumění pro řadu poválečných spisů (protestantských, ale nejen theologických), které ukazovaly sekularismus jako legitimní dítě či plod Ježíšova učení, tedy nejen dítě křesťanství, ale také starého židovství. Patočka byl zkrátka vždycky především poněkud vychladlý a vyprázdňený katolík; s protestantismem tu a tam někdy trochu snad jen koketoval. Ani dlouhé hovory se Součkem mu v tom moc nepomohly.

(Písek, 141108-1.)

<<<

>>>

Nihilismus jako vědomí nepřítomnosti smyslu

Nihilismus není ve své podstatě žádné přesvědčení o nicotě, o nicotnosti a dokonce neexistenci (nejsoucnosti) světa, tedy o fantasičnosti (fantastičnosti) výmyslu, že vůbec něco jest, není to pochybování o realitě, nýbrž o tom, že by něco mohlo mít nějaký smysl. Nesmyslnost není nejsoucnost, nýbrž pouhá jsoucnost beze smyslu. A rozumí se tím jakýsi představovaný „objektivní smysl“, o který by bylo možno se opírat při nejrůznějších příležitostech, kdy se vynořují pochybnosti o konkrétním smyslu toho či onoho lidského podnikání. Nihilismus je tedy vlastně jakási fundamentální rezignace na hledání smyslu, které by třeba jen ve skrytu duše doufalo, že třeba se něco takového přece jenom podaří odhalit. Věci zajistí jsou, jak jsou; jejich výskyt, existence, reálnost není popírána. Popíráno je pouze to, že to má smysl, ba že by to vůbec jen nějaký smysl mohlo mít. Všechno, co se nám zdá mít smysl, je pouze naše subjektivní vidění a chápání; tady dokonce je možno polevit ze zásadovosti a je možno připustit, že

falešný dojem smysluplnosti by mohl být jakousi soukromou lidskou potřebou. Ba snad přímo podmínkou toho, jak být a jak žít. Možná, že se bez takového klamu nedá žít; ale je to klam a musí to být klam. Smysl neexistuje.

(Písek, 141108-2.)

<<<

>>>

Filosofie a náboženství

Pokud filosofie zůstává reflexí, může být také reflexí náboženství (podobně jako může být reflexí vědy, reflexí umění, případně reflexí víry atd. atp.). Ovšem filosofie je a ve skutečnosti vždycky musí být něčím víc než pouhou reflexí (zkoumavým promýšlením určitých životních a myšlenkových aktivit, přístupů, zaujatých pozic atd.); je tomu tak proto (a tam), že (kde) jde často o značně komplikované struktury, k jejichž jednotlivým rovinám nebo složkám je reflektivní přístup možný jen jako vícerozměrný a vícesměrný, zprvu rozčleňující a postupný a jen perspektivně posléze sjednocovaný, integrovaný v určitou syntetičtější reflexi. Jestliže tedy filosofii náboženství chápeme jako opravdovou (celkovou, celostnou) filosofii, nemůžeme z ní vylučovat pravý filosofický přístup k náboženství jako takovému (jako fenoménu), a to nutně znamená přístup kritický, koncepční a hodnotící. A to zároveň vede k naprosto nezbytnému pokusu (nezbytně opakovaným pokusům) o vymezení toho, co jako náboženství označíme, jak je chápeme a jaký vztah k němu máme. Takové vymezení bude nezbytné jak co do místa náboženství a náboženskosti v lidském životě (a to znamená i co do vztahu k jiným sférám a rovinám „lidského pobytu“ či „lidského bytí“), tak co do vlastní ‚materie‘ náboženského prožívání uvnitř, tedy také co do „náboženského sebepochopení a sebevědomí“ člověka, nábožensky orientovaného. V tomto druhém případě nesmíme zapomínat také na to, že náboženské životní a myšlenková orientace je na určité úrovni schopna se jakoby zmocnit prostředků filosofických a zapracovat je do svých přístupů; to nesmíme pominout už také proto, že historicky měla tato pozoruhodná schopnost náboženství možnost vypsát až k mimořádným výkonům a založit přímo jakousi svébytnou tradici, trvající po řadu nejen desetiletí, ale staletí. (Nejpozoruhodnějšími jevy tohoto druhu byla gnóze v končícím starověku a potom křesťanská theologie, zčásti na gnózi navazující a z větší části se proti ní silně ohrazující a bránící.) To vše dost zřetelně ukazuje, že filosofický přístup k náboženství nelze nikdy redukovat na žádný typ „náboženské vědy“ či „religionistiky“.

(Písek, 141111-1.)

<<<

>>>

Smysl života a filosofie / Filosofie a životní smysl

Filosofie, pokud si dobře rozumí, nechce – a ani nemůže – být „vědou“, ale nemůže – a ani nechce – být jen hravou non-disciplínou, jen zkusmo se pokoušející o nejrůznější přístupy ke skutečnostem. Něco z jakési „hravosti“ si ovšem musí osvojit, ale asi tak, jako si opravdový život musí osvojit něco z hravosti, aniž by tím přestal být čímsi vskutku vážným, tj. opravdovým životem, nikoli pouhou hrou. Ono se to vlastně ukazuje už v oné zvláštní spjatosti filosofie se životem a života s filosofií. Možná, že se to bude někomu zdát příliš

provokativní nebo aspoň silně nepřiměřené, ale snad to tak můžeme říci: ve filosofii jde o život, ne o pouhou intelektuální zajímavost a hru, a na druhé straně v životě nejde vposledu o život, ale – budiž nám to dovoleno říci (korektury si necháme na později, ale začneme s tím hned) – o filosofii. Nesmíme tomu ovšem rozumět tak, že filosofie resp. filosofování je cílem, smyslem života; tak tomu jistě není. Ale život se ani sám k sobě, tj. ve svém sebepochopení, nemůže dostat bez filosofování a bez filosofie jako něčeho nikoli pouze individuálního a „subjektivního“. Život, aspoň ve své vyšší podobě, potřebuje ke svému životu nutně také životní smysl; jen na nižších úrovních takový smysl jakoby předpokládá, žije v něm a z něho, vytváří a šíří smysl také kolem sebe, ale jistě nikoli ze sebe, ale nedokáže se ke smyslu vztáhnout. To je možné jen ve vědomí, v myšlení, v soustředěné myšlenkové práci – a tedy ve filosofování. Na úrovni vědomí a myšlení je proto filosofování nezbytné; bez něho zůstává život vcelku jakoby bez něčeho životě podstatného, totiž jakoby beze smyslu. Život má nepochybně smysl, náleží to k jeho bytostné povaze, k jeho bytostnému určení; ale tam, kde život dosahuje schopnosti si vůbec uvědomovat, a zejména schopnosti si uvědomovat sám sebe (což znamená ovšem, že sám sebe si uvědomující jedinec si uvědomuje nejen sám sebe, ale svůj život a tím nutně i život vůbec), musí se pokoušet nějak vyhledávat a nacházet právě smysl svého života, a to nemůže bez rozvažování o smyslu života vůbec, a o smyslu skutečnosti vůbec, o smyslu všeho (a také o tom, co to vlastně ten „smysl“ je a jako se k němu dokáže život vztáhnout, či možná lépe, jak se ten smysl vztahuje k životu vůbec, ale také k životu jednotlivce, tj. např. k mému vlastnímu individuálnímu životu). A protože toto platí nejen pro život filosofa jako filosofujícího profesionála, ale pro život každého člověka, znamená to zároveň, že potřeba filosofovat je – nebo se aspoň musí stát – potřebou obecnou, tedy potřebou, splnitelnou a zvládnutelnou pro každého trochu víc myslícího člověka. Filosofování jako vysoce náročná specializace nemůže být závazná pro každého, ale zároveň se nesmí stát jakousi pro běžného člověka nedosažitelnou nebo snad i zakázanou oblastí. Filosofie musí být pěstována na oněch vysokých úrovních a v nejnáročnějších laboratorních podobách, ale její těžiště se nesmí natrvalo do takových laboratoří přesunout. Hlavní a rozhodující místo filosofie a jejích úkolů trvale jest a zůstává na veřejnosti, v obci, na náměstích a ulicích, v biotopech každodennosti, ovšem aniž by to pro způsob filosofování znamenalo jakýkoli typ ústupků pragmatičnosti, tj. aniž by to znamenalo změkčení těch zásadních primárních norem, které nutně platí univerzálně a nikoli jen pro vybrané.

(Písek, 141113-1.)

<<<

>>>

Filosofie - pro každého?

Filosofové (někteří) měli odedávna sklon se považovat za zvláštní a vybrané lidi; tento sklon byl z druhé strany podporován a zesilován přesvědčením (některých) „obyčejných“ lidí, že filosofové jsou jaksí mimo normu, že jsou pro samý zájem o nejrůznější myšlenky méně schopni nebo přímo neschopni běžně žít. Neplatilo to však o všech stejně; klasickým příkladem opaku byl Sókratés. Ten nejenom obracel pozornost k záležitostem člověka, obce, společnosti, ale mnohdy i k záležitostem každodennosti (ovšem aby na nich ukázal něco, co každodennosti jakoby unikalo). Jak se to tedy má se vztahem mezi filosofií (a filosofy) na jedné straně a veřejností na straně druhé? Filosof má ve společnosti zvláštní postavení, které se trochu podobá postavení umělců: svým filosofováním si na živobytí

nevydělá, ale buď si musí na život (a rodinu atd.) vydělávat jinak, jinou, „užitečnější“ prací, nebo je závislý na jiných lidech a na jejich zájmu o jeho filosofování. I ve starších a dodnes do jisté míry v méně pokročilých společnostech měly a mají jakési zvláštní místo lidé, ke kterým se ostatní nejednou utíkají pro morální oporu nebo pro radu apod; většinou jde o starší lidi, ale někdy docházelo (nebo dochází) i k určité institucionalizaci takových zkušenějších a rozumnějších lidí. Říkalo se jim mudrci nebo vědoucí apod., patřily k nim i ženy (vědmy), atd. Takoví lidé nezřídka kolem sebe shromažďovali přívržence a žáky, jakési „školy“; jejich vliv byl někdy dost silný, takže nekončil jejich smrtí, ale pokračoval díky pevnějším nebo méně pevným tradicím (tradováním učení atd.). K významnému zlomu (nikoli náhlému) však došlo až ve starém Řecku, kde můžeme sledovat jakési přesouvání těžiště zájmu a myšlenkové práce mudrců (moudrých, *sofoi*) ze záležitostí výrazně se týkajících vlastně každého člověka směrem k otázkám poněkud odtažitějším, k problémům světa přírody a kosmu (také nebes), původu věcí, světa bohů, jejich místa ve světě a vztahu mezi nimi a lidmi atd. Zdá se, že hlavním zdrojem této proměny mudrce ve filosofa se stal objev či vynález (obojí tam najdeme) pojmu a pojmovosti, a to za nepostradatelné pomoci geometrie a vůbec matematiky (zároveň je třeba si připomenout, že jde vlastně o názvy nepříliš případné a užívané dnes v jiných než původních významech). Sókratův odvrát od otázek přírody a naopak velkého soustředění na otázky obce a lidského života vlastně nebyl tak velkou novinkou, jak se to kdysi jevílo, neboť šlo o připomenutí toho, co náleželo k charakteristickým vlastnostem a funkcím starých mudrců. Nicméně ačkoliv Sókratés sám si na život vydělával prací kamenickou (a jen tu a tam rodině mohl přispět něčím, co dostal jako výslužku nebo jako nějaké přebytky z hostin, jichž se účastnil a na nichž býval rád viděn a slýchán), v téže době už si někteří mrštní myslitelé vydělávali tím, že své výklady a přednášky i rady „prodávali“. A od té doby se stalo velkým, a možno říci zásadním problémem, zda si filosof může (a smí) své filosofování nechávat zaplatit.

(Písek, 141113-2.)

<<<

>>>

Disciplinovanost v myšlení

Myšlení je pro člověka nejen samozřejmostí (taková formulace by ovšem před kritickým pohledem neobstála), ale především nutností. A táž nutnost vede myšlení k jistému typu charakternosti a snad i soustavnosti, zkrátka k dodržování a rozšiřování či prohlubování jistých pravidel a zásad, tedy k jakési disciplinovanosti. Myšlení tedy není něčím, čím by člověk (každý normální člověk) byl nějak vybaven, ale náleží ve skutečnosti mezi dovednosti, k nimž sice člověk má nepochybně jisté dispozice, ale jimž se především a hlavně musí učit. To ovšem předpokládá učit se u někoho a od někoho. Však přece slovo „disciplína“ (původně učení, vzdělávání) souvisí se slovem „discipulus“: učit se u někoho znamená stát se něčím žákem, učedníkem. V tom ovšem není myšlení žádnou výjimkou, platí to pro všechny dovednosti. Myšlení je oproti všem ostatním dovednostem specifické tím, že má své vlastní, na okolnostech i na situacích nezávislé „normy“ či „závazky“, které musí (musí a má, nechce-li selhávat) dodržovat a splňovat. Tou nejdůležitější, jakousi „vrcholovou“ normou je ovšem něco, co myslící člověk nejen neovládá a nikdy nemůže ovládnout, ale co je a zůstává poslední normou či posledním kritériem všech druhotných norem a pravidel, kterých myslící člověk také musí dbát a která musí ve svém myšlení

respektovat. Zvláštností této poslední a nejvyšší „normy“ je to, že se nemůže stát přímo předmětem myšlení, a to ani myšlení nanejvýš disciplinovaného. Sám užívám k pojmenování této nejvyšší „normy“ termínu „pravda“, ale vždycky pouze s připomínkou, že nejde rozhodně o ‚pravdu‘ v řeckém smyslu, tedy o *alétheia* čili „neskrytost“, a už vůbec ne o ‚pravdu‘ v rozšířeném, ale upadlém smyslu „shody se skutečností“. – Disciplinovanost myšlení vzhledem k pravdě se vlastně „redukuje“ na naprostou otevřenost vůči ní a vůči jejímu světlu, v němž se pak ukáže (a ukazuje) nejen „všechno“ ve smyslu veškeré skutečnosti (včetně lidské společnosti a lidí a jejich aktivit atd.), ale zejména osoba a život a také myšlení toho, kdo se rozhodl pravdě dát své schopnosti do služby. Což ovšem popravdě nelze označit za nějakou „redukcí“, nýbrž spíše naopak o vrcholný akt vstřícnosti a odevzdanosti a závazanosti atd. pravdě samé (a ničemu a nikomu jinému).

(Písek, 141114-1.)

<<<

>>>

Filosofie „a navazování“

Jediný efektivní způsob filosofování spočívá v kritickém navazování na myšlenky jiných filosofů. Protože však filosofů je mnoho a těch, kteří již nežijí, ještě více, je nutno si vybírat. Nešvar, jímž trpí, jak se zdá, dnešní filosofování, je příliš jednostranná orientace na filosofy současné (resp. ve skutečnosti o generaci mladší), a zejména na ty, kteří si jaksi vydobyli jméno a uznání. To ovšem nutně vede dříve nebo později k jisté sterilnosti, z níž je zase jen jedno možné východisko: jít ke starším až dokonce k nejstarším myslitelům a navazovat na některé méně známé resp. až dosud méně zpracované a zejména využití jejich myšlenky. Již sama konfrontace některých současně uznávaných myšlenek s myšlenkami velkých starých filosofů může být velmi inspirativní. Tak např. srovnání představ starých atomistů s dnešními představami nás uvádí často na cestu rozpoznávání a rozvádění nových myšlenkových vztahů. Podobné to mu je třeba s některými myšlenkami Platónovými, jím samým ovšem vkládanými do úst jiným myslitelů, většinou Sókratovi, ale často také jiným, slavným i ještě mladým a málo profilovaným (nejednou i vymyšleným). To vše v nás vzbuzuje závažnou otázku: jak je vlastně možno a jak je třeba (či nejlépe záhodno) navazovat takto – ovšem kriticky – na jiné myslitele? Je třeba je vždycky prostudovat do hloubky a vcelku, anebo stačí se nechat (či spíše dát) inspirovat jednotlivými myšlenkami resp. myšlenkovými okruhy (protože samozřejmě nikdy nejde jen o pouhé „zlomky“, nýbrž vždy také o jisté souvislosti v kontextu, jenž zůstává v pozadí)? Mám za to, že jsou vlastně vždy obě možnosti otevřeny, ale skutečné navazování že nemůžeme chápat ani jako více méně nahodilou inspiraci několika slovy (jimž vlastně pak musíme dávat určitější smysl dost svévolně), ale ani jako zevrubné a do hloubky i do šířky zabírající způsobe vyrovnávání s určitým myslitelem vcelku (a pak i se vší tou sekundární literaturou, která v některých případech nebere konce, zvláště v případech velkých, klasických filosofů).

(Písek, 141114-2.)

<<<

>>>

„Idea“ a Pravda / Pravda a „Idea“

Patočka někdy (krátce po válce) užívá takových formulací o „Ideji“, že se to velmi blíží mému pojetí „pravdy“. Tak např. v Negativním platonismu (6647, str. 52) píše o Ideji jako o „základním prameni, z něhož teče náš život“; na této formulaci mi vadí pouze ta příliš zpředměťující metafora. Když bychom ji totiž vzali zcela doslovně, musili bychom objasnit, kde ten „život“ je původně shromážděn (např. zda v nějakém „moři“ nebo spíš v deštných oblacích, odkud „prší“, aby se pak nějak vsákl do půdy a pak prýštil v pramenech a pramíncích, apod.), jak vlastně teče a kudy, zda tu jsou nějaké malé nebo větší potůčky a říčky, atd. atp. A zejména by pak bylo nezbytné vyjasnit, je-li „Idea“ už tou velkou nádrží života, nebo zda to je pouze prostředek, jak se život z nějaké původní nádrže dostává do jednotlivých „životů“ živých bytostí a tak i do našeho života. No, a právě tento po mém soudu pochybný hermeneutický přístup nemohu akceptovat, ale pokouším se k dané, z textu citovatelné formulaci přistoupit tak, že se chci dostat k tomu, co Patočku (nebo jindy jiného autora) přivedlo k této metafoře, která má zřetelný narativní náběh, a co zůstalo a zůstává za jeho zmíněnou formulací to, oč jde na prvním místě a co si nesmíme nechat ujít, co nesmíme přeslechnout, nač nesmíme rezignovat – byť třeba jen s poukazem na to, že nikde jinde nenajdeme formulaci lepší a méně narativní a metaforickou. Tedy: neodmítnout třeba Patočkovu formulaci nebo ji prostě jen nepřejít jako nedůležitou, ale odhlédnout od některých jejích nedostatků a vad a pokusit se nahlédnout za ni, k tomu, oč se ta formulace pokoušela, ale co zůstává jako otázka a problém nadále i pro nás. A tomuto odlišnému přístupu k textům jiných filosofických autorů se musíme přiučit a naučit. A to pak znamená, že většina běžných historizujících a zejména přehledových prací o filosofech a jejich filosofích najednou ztrácí hodně na své ceně a stává se i v nejlepší případě jen jakousi pomocnou disciplínou, která se – aniž si to připouští a uvědomuje – vlastně zpronevřuje tomu, oč „pravé“ filosofii ve skutečnosti jde (a má jít).

(Písek, 141114-3.)

<<<

>>>

„Teorie všeho“ a kritika filosofická

Populární resp. zpopularizovaný termín „teorie všeho“ je vadný a zejména matoucí tím, že ono „všechno“ nechápe jako veškerenstvo, nýbrž jako záležitost sjednocení matematických formulí, týkajících se čtyř „hlavních“ sil, které působí ve vesmíru (tedy ve veškerenstvu? – to právě takto ovšem není míněno). Vcelku musí snad každému být zřejmé a jasné, že za pomoci všech čtyř základních sil nemůžeme nic objasnit třeba v biologii nebo sociologii atd. Na to není zapotřebí žádné filosofické kritiky. Myslím, že ani nejnadšenější obhájce a příznivec „teorie všeho“ si nepředstavuje, že by s pomocí této teorie mohl vysvětlit, proč právě tento květ má 7 okvětních lístků, kdy běžný jejich počet je pouhých 5. Ale skutečnost je skutečnost – věda nemůže odhlížet od skutečnosti, jak jest, a schovávat se jen za statistiky a za průměr; to je užitečné jen někdy, ale v žádném případě univerzálně. Nejdůležitější (na druhém místě) je to, jak věci jsou; jenom jedna věc je důležitější, a to jak „mají být“. A toto, jak „mají být“, nelze vždy odvozovat od průměru či od nejčastějšího výskytu (tedy ze statistiky). A tedy závěr? Tzv. „teorie všeho“ nikdy nebude s to vysvětlit nic konkrétního a jedinečného; a opravdová skutečnost je právě naopak plná, ba přeplněná konkrétnostmi a jedinečnostmi.

(Písek, 141115-1.)

<<<

>>>

Energie skrytá

Teoretičtí fyzikové (kosmologové) po mém soudu poněkud předčasně ztotožnili hypostazovanou skrytou energii s negativní gravitací, která tam, kde je relativně málo hmoty (zjevné i skryté) a kde je tedy slabá gravitace, nabývá vrchu či „převažuje“, „převládá“. Velký problém tu vidím zejména v tom, že nemáme dost jasno ani o tom, jak vlastně funguje gravitace resp. v čem vlastně její působení spočívá. Všechny ta přirovnání, jichž se nejčastěji používá, jak se prostor zakřivuje a prohýbá podobně jako se prohýbá a zakřivuje rovina tam, kde ji „tíží“ nějaké velké těleso, mají jen metaforický charakter, ale dosud panuje nejistota, jak se vlastně gravitace přenáší z jednoho místa, kde je velká hmota, na jiná místa, kde jsou třeba menší hmotná tělesa. Teorie „gravitonů“, kterou někteří zastávají, se zatím moc neujala; nyní by byla příležitost přezkoumat ji tak, že se ji někdo pokusí aplikovat na „negativní gravitaci“ a že bude pátrat po anti-gravitonech. Už nějakou dobu se dělají pokusy o zaznamenání nějakých gravitačních vln (otřesů). Bude snad možno zaznamenávat také nějaké vlny či otřesy antigravitační? Mám za to, že zatím víme příliš málo o gravitaci a jejím fungování, než abychom si směli vymýšlet cokoli o tzv. anti-gravitaci. (Např. nevíme, proč – snad – došlo v prvních okamžicích po Velkém Třesku k onomu „rozfouknutí“ (inflaci), a nevíme ani, jak potom došlo k jeho zabrzdění či snad zastavení; a nevíme, pokud došlo k onomu zastavení nebo aspoň velkému zpomalení, kdy a proč se Vesmír zase začal rozfoukávat a proč se v tom stále zrychluje; a proč tak relativně mírně na rozdíl od onoho prudkého rozfouknutí brzo po Velkém Třesku. Máme to snad považovat za nevysvětlitelnou záhadu?) Neznamená to všechno jen něco na připomenutí, že matematicky se (při dnešním a zejména zítřejším stavu matematiky) dá vyložit kde co, ale že sama matematická konzistence ještě není dokladem toho, že procesy opravdu tak proběhly a probíhají (a budou probíhat)?

(Písek, 141116-1.)

<<<

>>>

Gravitace a vakuum (fyzikální)

Fyzikální vakuum zdaleka neznamená naprostou nepřítomnost kvant a částic, nýbrž jen nepřítomnost kvant a částic „reálných“; naproti tomu je tam stále spousta kvant a částic virtuálních. Některé poměrně nedávné práce ukazují na možnost, že právě virtuální kvanta (a částice) by mohly mít vliv na jisté malé fluktuace rychlost světla. Tak mi při tom napadá, že by množství virtuálních kvant nebo částic mohlo mít vliv také na gravitaci, eventuálně také na negativní gravitaci (tedy – pokud přijmeme myšlenku, že negativní gravitace může vysvětlovat pokračující zvětšování či narůstání Vesmíru). Jsou odborníci, kteří se zdají či snaží dokazovat, že v jednotce vakua může v současné chvíli být jen omezený počet virtuálních částic resp. jejich párů. Zatím to zůstává jen jako pokus. Kdyby se však ukázalo, že tomu tak není obecně (třeba že ten omezený počet virtuálních částic platí jen v určitých podmínkách, ale nikoli vždy a všude), mohlo by platit, že zásadně ten počet není resp. nemusí být omezen, ale že může být jakkoli velký, mohla by hustota vakua eventuálně v extrémních případech být tak velká (případně velikost příslušných částic či kvant tak obrovská), že by k

následné anihilaci už pro krátkost termínu nebyla možná – a došlo by k menšímu nebo většímu „třesku“. Avšak také v méně drastických případech, kdy nedojde nebo nemusí dojít k „třesku“, může být značně (tj. v nějakém rozsahu) ovlivněna místní gravitace resp. antigravitace. A pokud by šlo o velmi rozsáhlé generování v makroastronomických rozměrech, mohlo být to být snad i uvedeno do souvislosti s urychlujícím se růstem velikosti Vesmíru, případně nejen s jeho dnes pozorovaným rozšiřováním, ale možná i s teoretiky předpokládám krátkým ale mocným obdobím inflace brzo po Velkém Třesku. Je-li možné, aby výron dvojic virtuálních částic nebo kvant měl vliv na rychlost světla, klade se nám jakoby sama otázka, nemůže-li mít vliv také na gravitaci (nebo anti-gravitaci, případně na gravitační nebo antigravitační vlny).

(Písek, 141116-2.)

<<<

>>>

Kauzalita obráceně

Klasická teorie kauzality (event. pankauzality) počítá nejen s tím, že nic se neděje bez příčiny, ale že v následku ergo není a ani nemůže být nic víc a nic méně, než co bylo v příčině (event. v příčinách). V této podobě teorie kauzality ovšem neobstojí; z každodenní zkušenosti známe, že v každém následku je vždy (nebo téměř vždy) jednak víc, než bylo v příčině, jednak méně než bylo v příčině. A podobně obráceně: v každé příčině je (bylo) jednak víc, než najdeme v následku, ale na druhé straně také méně, než pak nalezneme v následku (takže se pak musíme ohlížet po jiných příčinách). Takže ve skutečnosti nikdy nejde o čistý případ vztahu příčina – následek, kde by bylo možno s naprostou jistotou zjistit, že proto příčině v následku nic nebylo, ale ani nepřibylo. Pokud by přece jen takový případ bylo možno předpokládat, znamenalo by to jen jedině, totiž že k žádnému přechodu od příčiny k následku nedošlo, že se vlastně nic nestalo, že před sebou máme pouze trvání beze změny, tedy neměnnost. (A tady ovšem víme, že nic takového ve světě, kde žijeme, neexistuje.) Ale tak mi napadá: co kdybychom se ptali na onen vztah mezi tzv. příčinou a tzv. následkem zcela obráceně? Ono to v jistém smyslu víc odpovídá způsobu, jak vůbec skutečnost poznáváme: to, co vidíme, slyšíme nebo jinak vnímáme (rozumí se: co právě, aktuálně vnímáme), je spíše výsledek (následek) toho, co předcházelo (a co eventuálně ještě třeba pamatujeme. Naproti tomu nemáme vůbec žádnou možnost v tu chvíli srovnat to, co právě vidíme, slyšíme atd., s tím, co teprve má nastat (to můžeme v nejlepší případě jen odhadovat, ovšem pouze za předpokladu, že nenastane něco nepředvídaného – což vlastně nemůžeme vyloučit, můžeme se o to leda uměle, v laboratorních podmínkách, snažit a pokoušet). Takže se zdá být rozumnější si klást jiné otázky, jinak v čase uspořádávané: jestliže se teď děje či stalo to a to, jaké jsou nebo byly předpoklady toho, aby se to mohlo stát? Co je to ze všech těch okolností, které jsme schopni nějak shledat a evidovat, bez čeho by se to rozhodně stát nemohlo? Tento způsob kladení otázky má ovšem jednu vadu, ale je vlastně otázkou, zda to je opravdu vada a závada. Těch podmínek (jak tomu říkáme) toho, aby k něčemu takovému, co máme před sebou, mohlo dojít, je – nebo se zdá být – příliš mnoho. Ale to je jen první dojem, a je to dojem mylný. Většinu těch podmínek můžeme škrtnout v tom případě, kdy se nevztahují přímo k tomu, co máme teď před sebou, ale k mnoha skutečnostem naprosto odlišné povahy. Teprve tam, kde najdeme úzkou, ba přímou souvislost, můžeme startovat s vážným zkoumáním.

(Kdyby si astronomové vždycky kladli otázky tímto způsobem, nemohla by nikdy vzniknout astrologie.)

(Písek, 141116-3.)

<<<

>>>

Pojem a předmět

Pojem je vždycky pojmem něčeho, co je oním pojmem pojímáno; v tom smyslu můžeme mluvit o tom, že každý pojem má svůj „předmět“. Když něco takového ovšem řekneme (když použijeme takové formulace), tak o „pojmu“ nejen mluvíme (a něco říkáme), ale na „pojmu“ také myslíme. A to znamená, že si musíme klást otázku, může-li v tomto smyslu být pojem sám pojímán jako předmět, zejména když chceme uvažovat o „pojmu pojmu“. Patočka např. (Negat. platon., 6647, str. 53) říká, že „pojem je nutně předmět“; říká to krátce po té, když řekl: „představovat, tj. stavět (duchovně) před sebe (což znamená vždy zároveň pod sebe), je možno přirozeně pouze předměty“ (dtto). (Z toho by bylo ostatně možno vyvodit i to, že pojem je možno si také představovat, nejen tedy „mínit pojmem“.) Zároveň je však Patočka sám přesvědčen, že „idea“ „není původně ani předmět, ani pojem“ (dtto). Z toho zřetelně vysvítá, že si Patočka dost pojmově neupřesnil rozdíl mezi „předmětem“ jako cílem pojímání (případně cílem intence jednoho typu) na jedné straně a mezi předmětem jakožto míněnou „skutečností“, která někdy může mít předmětný charakter (nebo aspoň předmětnou stránku), aniž by se však k nějaké další předmětné (ryze nebo jen částečně předmětné) skutečnosti intencionálně vztahovala. Jinak by Patočkovi muselo být naprosto jasné, že je zcela zbytečná zdůrazňovat, že „idea“ není ani předmět, ani pojem“, neboť „idea“ v Patočkově smyslu je přece „skutečná“, je to „skutečnost“, byť nepředmětná. Nicméně se nemůžeme nyní netázat, jaký je tedy vztah mezi tím, jak se k nějaké skutečnosti (intencionálně) vztahuje pojem, a jak se naproti tomu k téže skutečnosti vztahuje „idea“; a právě tak nemůžeme zapomenout na další otázku, jak můžeme vůbec mínit „ideu“, tj. jak se může „idea“ stávat intencionálním „cílem“ našeho mínění, našeho pojmového myšlení, tedy pojmu. Tady se zdá, že se budeme muset vážně zabývat touto problematikou a to konkrétně revizí ne už jenom Patočkova ale i svého vlastního chápání „pojmu“ a způsobu jeho vztahování jak k předmětnosti, tak k nepředmětnosti (a to bez ohledu na to, zda jde o skutečnost, která se už dále k ničemu intencionálně nevztahuje, nebo zda jde o něco rovněž skutečného, co se však dále intencionálně k něčemu dalšímu vztahuje).

(Písek, 141117-1.)

<<<

>>>

Názor a pojem / (či pojetí) / Pojem (či pojetí) a názor

Je třeba se nějak (aspoň předběžně) vymezit vůči rozšířenému pojetí „náзору“ a „náзорности“, eventuálně „nazíravosti“), který je po mém soudu nepřijatelně poplatný prastarým představám o zobrazujícím charakteru vědomí a myšlení. Mýlným předpokladem už starých Řeků bylo ono známé *theorein*, tj. zírání, hledění (odtud ten „názor“ či „náhled“): to, co je nám opravdu (skutečně) k dispozici, je pouze dojem, že něco přímo vidíme, nazíráme, že jsme něco nahlédli či nazřeli. V němčině se překládá jako „Anschauung“, a míní se tím ovšem

zrakový (vizuální), jakoby „bezprostřední“ vněm (vjem) nějaké skutečnosti, přístupné smyslům; v pozadí je už od konce středověku, zejména však od počátku nového věku zejména v anglosaské tradici falešný předpoklad (fikce) tzv. „bezprostřední zkušenosti“ (immediate experience). Ve skutečnosti onen dojem, že jakoby přímo nahlížíme nějakou skutečnost, kterou máme před sebou, je výsledkem velmi složitého a několikavrstevnatého zprostředkování mezi mnoha spíše chaotickými podněty, jichž se našim smyslům dostává z vnějšího světa (z okolí), které musí být postupně a selektivně interpretovány za pomoci a na základě minulých zkušeností, zejména však za nezbytné intervence „rozumu“, tedy myšlení. A pokud je naše myšlení schopno ustavovat pojmy a spolu s tím konstruovat příslušné intencionální předměty, dochází pak nezbytně i k intervenci pojmového myšlení a příslušných pojmových struktur, které jsou našim „náhledům“ či „názorům“ vtiskovány a jimiž jsou ergo tyto náhledy či názory náležitě upřesňovány. A to vše se nám výsledně jeví jako přímý náhled či názor, ačkoliv o žádné přímosti či bezprostřednosti nemůže být ani řeči. Tak se ukazuje, že funkce pojmu se neomezuje jen na sám proces a postup aktu myšlení, nýbrž že ovlivňuje významně tzv. „produkty“ myšlení, myšlenkové konstrukty či modely, o nich pak můžeme mluvit jako o intencionálních předmětech (a ne-předmětech, což je třeba vždy dodávat).

(Písek, 141118-1.)

<<<

>>>

Představa a pojem / Pojem a představa

Když mluvíme o „představě“, musíme vždy upřesnit (a sami sobě ujasnit), jde-li nám o akt představování nebo spíše o to „představované“, tedy o výsledek (rezultát) představování (jako aktu). Avšak ještě důležitější je přesně rozlišovat mezi představou představovanou a věcí představovanou. Uvedme příklad: před naším domem je lípa. Tu můžeme vidět, když se podíváme. Ale nemusíme se ani dívat, víme o tom, že tam roste a v létě kvete atd., pamatujeme si to, a můžeme si v paměti tu lípu také představit. Můžeme si i v zimě představit, jak byla olistěná a jak kvetla, a naopak si v létě můžeme představit, jak byla v zimě holá a bez listů. To, že a jakým způsobem si ji představujeme, je výkon naší představivosti, našeho představujícího představování, tj. je to náš výkon; výsledkem tohoto našeho výkonu je určitá představa představovaná, která se nějak vztahuje ke skutečnému stromu před naším domem. My si ovšem můžeme představovat jen tu lípu a nechat zcela stranou tu okolnost, že je před naším domem, anebo naopak si ji můžeme představovat, jak je před naším domem a jak ten dům stíní nebo jak je (z jiného pohledu) až za ním apod. Už z toho všeho je vidět, že naše momentální představa se může někdy více, někdy méně podobat skutečnosti, ale je od ní v každém případě odlišná; také můžeme mít o skutečnosti (ve vybraném rozsahu) více představ, které se od sebe navzájem také mohou lišit. A ovšem také různí lidé mohou mít různé představy o stejné skutečnosti, a my to můžeme zpozorovat a vyvodit to z toho, jaké představy si o té či oné skutečnosti (ve vybraném rozsahu) dělají nebo udělali. Nemůžeme zajisté nahlédnout do jejich mysli, abychom viděli a sledovali přímo, jak si ty své představy představované opravdu aktivně vytvářejí; nemůžeme se dokonce přímo podívat ani na výsledky toho jejich aktivního představování, protože k nim prostě nemáme přímý přístup. Ale z jejich chování, které můžeme pozorovat a pokoušet se mu rozumět, a zvláště z jejich povídání, vyjadřování, třeba i popisování skutečnosti apod. můžeme někdy lépe, jindy hůře chápat, jak oni -

třeba na rozdíl od nás – tu skutečnost vidí, a to na rozdíl od toho, jak ji vidíme my. A to, co platí o přímém vidění skutečností, platí mutatis mutandis také o představování takových skutečností.

(Písek, 141118-2.)

<<<

>>>

Vztahy v univerzu

Když mluvíme o vztazích nebo souvislostech, musíme přísně rozlišovat, kdy jde o vztahy „skutečné“, kdy nepotřebujeme žádného pozorovatele či posuzovatele, který by je mohl „konstatovat“, a kdy jde naopak o vztahy jen námi nebo prostě nějakými pozorovateli zjišťované, které však nemají svou vlastní aktuální skutečnost. Tak třeba mezi naším psem a psem, kterého jsme viděli při své jedné cestě do jiné země, může být podobnost, může jí např. o stejné plemeno, ale tu (třeba velkou) podobnost musíme (a můžeme) konstatovat pouze za předpokladu, že aspoň jednoho psa dobře známe, zatímco druhého vidíme na místě natolik vzdáleném, že je vysoce nepravděpodobné, že jde o téhož psa, a na tom pak stavíme svůj úsudek. Mezi oběma psy však opravdu může být nějaký skutečný vztah, ale ten nemůžeme přímo zjistit, ale můžeme po něm začít pátrat. Avšak tento skutečný vztah není a nejspíš ani nemůže být aktuální, nýbrž půjde asi o velmi složitou spleť genetických (pěstitelských) souvislostí, které můžeme třeba odhalit zkoumáním jejich rodokmenů (jde-li o šlechtěné plemeno); v největším počtu případů však takové skutečné vztahy či souvislosti zůstávají skryty a neznámy, a my se o ně ani moc nestaráme, protože obvykle na nic vůbec nezáleží. Podobně se to však má se všemi vztahy v univerzu; mimořádně dobrým příkladem je poloha hvězd a souhvězdí na našem nebi: jsme to my, kteří – ze své perspektivy – rozpoznáváme a pojmenujeme tu či onu hvězdu nebo to či ono souhvězdí, a s pokračujícím astronomickým zkoumáním už dnes s jistotou víme, že hvězdy a souhvězdí, jak se nám jeví na obloze, k sobě vůbec nemusí náležet, ale mohou od sebe být odděleny obrovskými vzdálenostmi, takže jejich blízkost může být pouze zdánlivá. A navíc při mimořádně velkých vzdálenostech, jež je od sebe dělí, nemůžeme si ani být jisti, že srovnávané obě hvězdy v současné době ještě existují, ani v jaké vzdálenosti od sebe v dané době jsou. To s naprostou přesvědčivostí ukazuje, že mezi tím, co právě pozorujeme, a tím, jak to právě vskutku „jest“, bývá někdy obrovský rozdíl.

(Písek, 141123-1.)

<<<

>>>

Svět a celek

Je-li svět (universum) celkem (niterně založenou jednotou), nevíme; je to problém, který musí být zkoumán, řešení nemůže být předpokládáno. Každodenní zkušenost nám říká, že svět je mnohost, tj. že v něm je velké množství jednotlivých skutečností, že však tyto skutečnosti jsou v rozmanitých druzích vzájemných vztahů. To však nemůžeme považovat za dostatečný důvod pro závěr, že svět je nějakou jednotou; jde totiž o to, že ve světě můžeme rozpoznávat nejen souvislosti, ale také nesouvislosti. A kromě toho i v případě souvislostí rozpoznáváme různé jejich druhy. Některé souvislosti vskutku zakládají nějaký druh sjednocenosti některých skutečností, tj. jejich integrovanost

do vyšších celků, zatímco jiné souvislosti neznamenaají víc, než že nějaké skutečnosti jsou ve vzájemných (skutečných, ne pouze námi zjišťovaných nebo stanovených) souvislostech či vztazích, aniž by to vedlo k jejich sjednocení v nějaký větší a vyšší celek. Že jednotlivých skutečností je mnoho, je předpokladem našeho zařazování podobných (zdánlivě stejných) skutečností do umělých skupin či tříd (grup), dávat jim stejné pojmenování a eventuálně je také počítat. Tím je ovšem dáno, že odhlížíme ode všech rozdílností, kterými se všechny jednotlivosti také vyznačují. Jednotlivosti jsou totiž jedinečné; a každé počítání, každá kvantifikace od jejich jedinečnosti a tudíž od jejich odlišností, zvláštností abstrahuje.

(Písek, 141123-2.)

<<<

>>>

Život mimozemský

Problém mimozemského „života“ je nutno hned na počátku upřesnit tím, že náležitě vymezíme, co rozumíme „životem“. Víme přece i z pozemských zkušeností, že život může nabývat neuvěřitelně rozmanitých „forem“ – a přitom navzdory tomu se stále navzájem něčím podobat. Uvažujeme-li o eventuální možnosti existence živých bytostí na jiných místech ve vesmíru, máme tendenci či sklon přece jenom v „základu“ jakousi podobnost či obdobnost nekontrolovaně předpokládat. Mluvíme např. o jistých pásmech v okolí ústředních hvězd, kde je život „možný“. Tím však své chápání „života“ a „živoucnosti“ dost problematicky zužujeme a redukuje. Z hlediska statistiky a jejích metod naprosto zcestná úvaha, že v té nespočetnosti nejrůznějších možností, jakou náš Vesmír představuje, najdeme něco podobného tomu, co pro nás „život“ znamená v pozemských podmínkách, musí být postavena na zcela jinou základnu (a být pro také zcela jinak strukturována). Platí-li vskutku i ve Vesmíru vedle nějakých obecných rysů taková rozmanitost, jakou známe na Zemi, totiž rozmanitost individuální svébytnosti a jedinečnosti všeho skutečně živého (jako že na světě nejsou dvě naprosto stejné lípy, že na jedné lípě nenajdeme dvě stejné větve ani dva stejné listy či květy, že v jednom listě nenajdeme ani dvě naprosto stejné buňky atd.), máme dost důvodů pro uvažování o možnostech „života“ naprosto odlišného ode všeho toho, co známe z planety, na které žijeme my. Můžeme se pak pokusit stanovit pro další uvažování několik základních rysů či vlastní „života“ takto zcela odlišného, abychom jej stále ještě mohli považovat za život. Budou to ovšem kritéria námi stanovená, jež i nadále budeme muset považovat za předběžná a nedefinitivní. Tak např. už předpoklad, že tělo každého živého tvora bude budováno na základě dnes nám známých prvků, byť velmi rozumný, musíme reflektovat jako nezaručený, neboť nemáme zatím ani ponětí o tom, jak by mohla vypadat organická stavba založená na skryté hmotě (nebo dokonce na skryté energii). A podobně se to bude mít i s dalšími našimi kritérii i v jiných směrech.

(Písek, 141206-1.)

<<<

>>>

Jednotlivost jako problém / „Individuum“ jako problém / Hromada jako „jednotlivost“

Každodenní zkušenost nám napovídá, že ve světě kolem sebe můžeme rozpoznávat jednotlivé předměty, ale zároveň i to, že na vnímání a pochopení těchto jednotlivostí se velmi silně a aktivně podílíme také my sami, totiž že ty jednotlivosti jakoby vybíráme nebo ještě spíš vykrajujeme z toho, co se nám otvírá tak trochu jako chaos nebo přinejmenším jako komplikovaná směsice něčeho, co většinou můžeme nadále rozpoznávat jako jednotliviny (a to bez záruky, že to opravdu, tj. ve skutečnosti, jednotliviny jsou). Tak např. na stromě můžeme rozpoznávat jednotlivé větve, lístky nebo květy, ale je na nás, abychom je správně chápali jako součást onoho stromu. Na druhé straně také onen strom vnímáme jako spjatý s půdou, z níž roste, ale i s okolním prostředím, a přece jej správně rozpoznáváme jako jednotlivost, i když od prostředí oddělitelnou často pouze za cenu jejího poškození, tj. narušení její „vnitřní jednoty“, její „integrity“. Z toho se ukazuje, že to, co rozpoznáváme svými smysly jako „skutečné“, můžeme za „skutečnost“ považovat v některých případech jen s velkou obezřetností. Někdy ono považování za skutečnost může mít oporu v tom, že tak činí i jiní lidé, tj. v konvenci, ale kritický pohled nebo bližší zkoumání ukáže, že jde o něco velmi problematického. Tradiční chápání jednotlivosti jako něčeho nedělitelného (viz „individuum“) naprosto neobstojí. Vše komplexnější než „primordiální“ lze „dělit“ - záleží jen na tom, zda to dělení naruší integritu takto děleného, nebo zda taková integrita prostě chybí (takže jde o pouhou hromadu). Pouhá hromada je skutečná, ale není „jsoucí“, protože to není „pravé jsoucno“ (každé „pravé jsoucno“ je totiž „jedno“, je jednotou, integritou, která může být „dělením“ narušeno nebo zlikvidována). Hromada se může jevit jako jednotlivost (resp. může být považována za jednotlivost), ale nemůže a nesmí být považována za „pravé jsoucno“.

(Písek, 141224-1.)

<<<

>>>

Hromada jako problém

„Hromada“ je - jak samo slovo ukazuje - chápána jako pouhé nahromadění něčeho, co k sobě jinak nechová žádné vztahy: jde-li např. o hromadu cihel nebo kamení, pak se předpokládá, že mezi jednotlivými cihlami nebo kameny není žádná souvislost, která by mohla zakládat onu „hromadu“ jako nějaké skutečné, samostatné jsoucno: jednotlivé cihly nebo kameny prostě nahodile a mrtvě leží vedle sebe a vůbec na sebe nijak nereagují. A tak se sám pojem (samo pochopení) „hromady“ stává čímsi vysoce problematickým, neboť v tomto světě lze vždycky najít nějaké souvislosti, které i z „hromady“ dělají něco víc než „pouhou hromadu“: všechna skutečná (pravá) jsoucna na sebe nějak reagují; jsoucno zbavené reaktivity je jsoucnem jen virtuálním. To znamená, že třeba cihly nebo kameny nějak na sebe nahromaděné nejsou jen nahodile vedle sebe, ale „působí“ na sebe i na okolí třeba gravitačně (přesněji: svým nahromaděním deformují resp. zakřivují prostor ve své blízkosti). To má velký význam třeba i v kosmologii a kosmogenezi. Ve Vesmíru se vlastně setkáváme pouze s „hromadami“ - s mraky plynu a prachu, jež drží pohromadě gravitace, s hvězdnými a planetárními soustavami, s hvězdokupami, s galaxiemi a skupinami či kupami galaxií, atd. A protože je zřejmé, jakým pravidelnostem („zákonitostem“) ve svém chování jakoby podléhají, jak vznikají, vyvíjejí se a eventuálně končí či zanikají, mluvíme a počítáme s jejich „evolucí“, která přece jen něčím připomíná jakousi životu podobnou organizovanost. (A zároveň podobně platí také jakási individuální odlišnost a samobytnost každé z podobných

„hromad“, která rovněž připomíná situaci ve světě pozemských živých bytostí, které také řadíme do různých skupin, druhů a rodů apod.) Jak se zdá, žádné naprosto na ničem dalším nezávislé „entity“ se v našem světě nevyskytují; pojetí „nezávislé existence“ je zřejmě něčím jen předsudečným a fiktivním, jak ostatně už kdysi řekl a napsal Whitehead.

(Písek, 141224-3.)

<<<

>>>

„Objekt“ konkrétní a abstraktní

Někteří logikové rozlišují mezi tzv. logickými objekty konkrétními a abstraktními. To je ovšem silně problematické, neboť i tzv. konkrétní (logický) objekt je nutně pouhou konstrukcí, přičemž tzv. abstraktní objekt je nutně rovněž pouhou konstrukcí, jenom neúplnou (nedourčenou). Slovo „konkrétní“ původně poukazovalo na srůstání a srostlici (cresco = růsti, con-cresco = růsti spolu, srůstati). Pokud bychom tedy chtěli dělat rozdíl mezi objekty konkrétními a abstraktními s ohledem na to, k čemu příslušné pojmy (nebo už vřýznamy) intencionálně odkazují, museli bychom opustit sféru čistě logickou a museli bychom se zabývat vztahy mezi „objekty logickými“ a „objekty reálnými“; a tak by vznikla nutně otázka, nakolik můžeme jakýkoli „reálný objekt“ vůbec mínit jako „objekt“ (a to ať už objekt „reálný“ nebo „ideální“).

(Písek, 141225-1.)

<<<

>>>

Dění událostné (a neudálostné)

Ve světě kolem sebe vidíme stále nějaké změny a pohyby. Je jich tolik a tak rozmanitých, že jsme tím někdy až zmateni a máme tendenci se více všítmat jen skutečností, které se mění málo nebo zdánlivě vůbec nemění. Přesto se zdá být tato orientace na to, co je spíš trvalé, vlastně nepůvodní, dalo by se snad říci nepřírozená. Žába, která odněkud pozoruje své okolí, přezírá všechno neměnné, ale je soustředěna na to, co se hýbe. Pokud se nějaká moucha v její blízkosti zdržuje veškerého pohybu, žába si jí vůbec nevšimne, ačkoli jde o její důležitou potravu. Ovšem ne každý pohyb takovou žábu upoutá, nýbrž jen některý typ; pohybující se stéblo nebo lístek její pozornost nevzbudí. Kdybychom si připravili takový pokus, v němž bychom žábě zblízka ukázalo nějakou uspanou, ale živou mouchu nebo kobylku a tou bychom pravidelně pohybovali sem a tam, žába by si jí asi rovněž nevšímala. Z toho je patrné, že už i nižší obratlovec je schopen náležitě rozlišovat mezi pohyby nějak významnými a z jeho hlediska nevýznamnými. Člověk jako bytost myslící a rozumně rozvažující by to musel upřesnit: je rozdíl mezi pohyby neorganickými a pohyby, prozrazujícími život. Nebo ještě lépe, mezi děním událostným a děním neudálostným, tedy pouhými procesy.

(Písek, 141226-1.)

<<<

>>>

Neměnnost a „dění“

Už prastaří lidé, daleko před dobou větších civilizací, našli způsob, jak ode všech přechodných změn odlišit skutečnosti, které se jakoby nemění nebo alespoň které se nerodí a nehynou, a nazývaly je „věčnými“. Ovšem teprve staří Řekové, pokud víme, upřesnili toto zvláštní pojetí „věčnosti“ jako naprostou nehybnost. Má základní důležitost si uvědomit, že ani nejstarší lidé, ani později staří předfilosofičtí a pak filosofující Řekové nemohli své chápání „věčnosti“ nebo „neměnnosti“ opírat o nějakou přímou zkušenost s takovou věčnou nebo neměnnou skutečností, ale že byli odkázáni jen na své domněnky; dokladem je nezbytnost užívání zápornky „ne-“, a onoho odkazování k čemusi jinému, co běžně unikalo nejen pozornosti, ale vůbec každému pozorování a zkoumání. Slovo „věčnost“ se sice bez této zápornky obešlo, ale vlastně – a původně – nepoukazovalo k neměnnosti, nýbrž jen k velmi dlouhému trvání (po celé „věky“).

(Písek, 141226-2.)

<<<

>>>

Procesy a procesualnost

Když mluvíme o „procesu“ (nebo „procesech“), nejde nám pouze o proměnlivost, ale o jistou vzájemnou návaznost řady změn, o jejich souvislost, jejich souvislý sled, který přes maličké a někdy takřka nepozorovatelné změny vede k nějakému úhrnu, celkovému výsledku, rezultátu, o kterém nebylo dříve ani tuchy, tj. k něčemu novému, co nebylo obsaženo na počátku. Tato postupná (a vskutku postupující) souslednost jednotlivých malých změn, které vůči sobě nejsou lhostejné a nezávislé, ale které plní – každá z nich – důležitou a nezastupitelnou funkci k souvislé řadě, teprve z pouhé hromady (a třeba dokonce hromady nějak se hroutící nebo valící, tedy hromady v pohybu) dělá, vytváří „proces“. (Samo latinské slovo *processus* je odvozeno o slovesa *progredior* a substantiva *gradus*, tedy stupeň, eventuálně krok.)

(Písek, 141226-3.)

<<<

>>>

Procesy a dění

Ve světě kolem nás pozorujeme, že některé „skutečnosti“ se mění, zatímco jiné se zdají trvat. Postupně však lidé zjišťovali, že i to, co se zdá trvat, se po delší době přece jenom také mění; a kromě toho také zjišťovali, že některé změny jsou tak rychlé, že je takřka nevnímáme nebo že je dokonce vůbec vnímat ani nemůžeme. Za nejtrvalejší čili nejméně proměnlivé se lidem zprvu zdály hvězdy resp. jejich vzájemná postavení, ale už velmi dávno se staří pozorovatelé hvězd naučili mezi nimi rozpoznávat některé, které své postavení proti ostatním nápadně měnily, ale s pozoruhodnou pravidelností. A tak svou pozornost věnovali přednostně právě těmto zvláštním hvězdám, o nichž dnes víme, že to jsou planety naší sluneční soustavy. Na pozorování a výkladu toho, v jakém právě místě mezi jinými, zdánlivě jen neměnně kolem země kroužícími hvězdami se ta či ona planeta zdánlivě setkávala s jinou planetou (nebo jinými planetami – tzv. konjunkce), pak staří „hvězdáři“ už před řadou tisíciletí založili a postupně se

stále větší důkladností pěstovali zvláštní disciplínu, zvanou astrologie. Základním omylem každé astrologie je záměna toho, jak se nám noční obloha a postavení hvězd a planet „jeví“, za reálnou skutečnost

(Písek, 141227-1.)

<<<

>>>

Fenomenologie radikální

Pavel Kouba v jedné eseji své nové knížky (Život rozumění, 2014) považoval za nezbytné opětovně zdůraznit, že „fenomenologická východiska nesdílím“ (str. 122). Vlastně už ani nemá cenu nějak opakovat, že ve skutečnosti fenomenologická hlediska (raději než „východiska“) spíše radikalizují než odmítám (nebo možná lépe: univerzalizují). Vlastně mi jde o odmítnutí toho, co kdysi ještě před válkou a výslovně po válce v jedné přednášce odmítal A.N.Whitehead jako omyl, totiž myšlenku „nezávislé existence“, ovšem pro mne ještě se silnějším důrazem. Izolované jsoucno, pokud nějaké připouštíme, je nutně jen virtuální, ale nikoli „reálné“, tj. není součástí světa, součástí univerza. Jsoucno, které se už součástí univerza stalo, stalo se „reálným“ tím, že začalo (mohlo začít) reagovat na své okolí a že také jeho okolí začalo (mohlo začít) reagovat na ně. A ovšem to dále znamená, že nemá smysl se tázat po „reálných“ vlastnostech atd. takového jsoucna, protože ani my, ale ani jiná jsoucna nemohou na takové jsoucno reagovat leč díky a v rámci své reaktibility. A tak na rozdíl od Husserla (a dalších fenomenologů na něho v tomto směru navazujících) nevytýkám „reálný“ svět před závorku, ale sám reálný svět považuji za ustavený a udržovaný díky reaktibilitě jsoucna, tento svět tvořících. Což vlastně neznamená nic jiného, než že všechna jsoucna jsou nejen spolutvůrci světa, jak se „jeví“ (a to nejen nám), ale že jsou také účastna na vzájemném spolutvoření všech ostatních vnitrosvětých jsoucna, která by jinak zůstala pouhou virtualitou. A proto nezůstávám ani v případě člověka a toho, jak se jemu jeví či ukazují jiná jsoucna, jen v rámci jeho subjektivity, nýbrž beru vážně v úvahu, že to, jak se mu věci ve světě jeví, je neodlučně spjata s tím, jak i prakticky na tyto věci reaguje, tedy s jeho praxí, která nutně znamená také skutečné ovlivňování aspoň některých věcí i v tom, jak „jsou“, tedy nikoli jen v tom, jak se ukazují nebo jeví. A to, jak „jsou“ ovšem nechápu, jak už řečeno, jako „jsou o sobě“, tedy odděleně, izolovaně od jiných věcí (skutečností), nýbrž v tom smyslu, jaký je výsledek onoho všeobecného a všestranného, byť neobyčejně komplikovaně strukturovaného reagování všeho na vše (čímž se snažím trochu vylepšit ono známé slovo o „všeobecné souvislosti všeho se vším“, jemuž se nedostává onoho velmi významného důrazu na to, že vedle nesčetných souvislostí tu jsou také nesčetné nesouvislosti, neboli že ty souvislosti mají jakési své úrovně a také meze).

(Písek, 141227-2.)

<<<

>>>

Budoucnost jako „virtualita“?

Pavel Kouba také nepřesně říká, že rozvíjím „koncept budoucnosti jako ryzí nepředmětnosti, v níž má všechna skutečnost svůj pravý zdroj“ (dtto, str. 123). Mám za to, že se této chyby dopouští tak, že samu „skutečnost“ redukovane

chápe (velmi tradičně) jako aktuální přítomnost. Ale skutečné je (v mém pojetí) nejen to, co právě jest, ale v jiném smyslu i to, co už bylo, ale teď není, a v ještě jiném smyslu i to, co ještě nebylo (a o čem zatím ani nevíme, zda vůbec někdy bude, ale co – snad, či jak se zdá – již přichází, ale možná přesto nikdy nepříjde). „Budoucnost“ jako časový rozměr nemůže přece být ztotožňována s ryzí nepředemětností – už jen proto, že tím je čas zpředeměťňován, tj. činěn předmětem, předmětným jsoucnem (pokud bychom šli do větší hloubky či přesnosti, čas jako takový není samostatným jsoucnem, není vůbec samostatným jsoucnem, ale je původně spjat jen s pravými událostmi, které mají každá svůj čas – i svůj prostor –, zatímco onen předpokládaný „čas vůbec“ neboli „obecný čas“ je pluralitou oněch přes sebe a skrze sebe navzájem prostupujících „událostných časů“ (= termínovaných časů) – a proto je nutně jen relativní a vylučuje jakoukoli univerzální a skutečnou „současnost“). Kladu si proto otázku, není-li snad – po náležitém promyšlení a zpřesnění – možno budoucnost ztotožnit s virtualitou nebo spíše ji jako virtuální charakterizovat. Přichází-li všechno nové z budoucnosti, platí to nutně pro všechny „pravé“ události a tedy i pro všechny virtuální události, o nichž nelze zjistit (rozhodnout), zda k nim dojde jako k reálným, nebo jinak: zda se jim podaří „se realizovat“, stát se součástí reálného světa. (Tak trochu to připomíná onu nemožnost zároveň stanovit místo a zároveň rychlost nějaké částice, jak to známe z kvantové fyziky. Ovšem nejde o totéž, bylo by to třeba analyzovat blíže a podrobněji.) Ve sféře „světa nepředemětnosti“, který totiž nemůžeme a nesmíme považovat za „nic“, či za „neskutečný“, bychom mohli v jistém smyslu mluvit o virtuálních skutečnostech (např. o virtuálních událostech) v tom smyslu, že v dané chvíli nelze určit ani rozhodnout, dojde-li k jejich „realizaci“, tj. stanou-li se „reálnými“. Nicméně v jistém – ovšem velmi omezeném rozsahu – se my jako lidé, přesněji vůbec jako subjekty, můžeme podílet na tom, aby se reálnými staly. A platí to, jak naznačeno, nejen pro člověka, ale pro „subjekty“ všech úrovní, takže i na nízkých až nejnižších úrovních subjekty se svou aktivitou podílejí na realizaci virtuálních událostí (a na vyšších úrovních i subudálostí). Svět, univerzum je vlastně stále se proměňující, ale kontinuálně se proměňující výslednicí nesčetných aktivit nesčetných subjektů; v této výslednici se objevují některé neuvěřitelně dlouho trvající setrvačnosti, ale také ustavičně nově vznikající a ustavičně opět zanikající formy dění.

(Písek, 141227-3.)

<<<

>>>

Determinismus a indeterminace

„Příčinnost“ byla zprvu myšlenkově uchopena, jak se zdá, až ve starém Řecku; v každém případě máme doklady o tom, že vzbudila nejen údiv a překvapení, ale dokonce přímo nadšení některých myslitelů; v tom smyslu můžeme mluvit o objevu kauzality. Zdá se, že nejstarší myslitelé měli za to, že kauzalita se objevuje ve světě plném chaosu, a vítali kauzální souvislosti jako počátek a základ řádu, který proniká světem nahodilých a zmatečných dějů. Není náhodou, že ještě Aristotelés zaznamenává – ovšem s kritickým odmítnutím – rozšířené tehdy představy, že o tom, co se mění, není možná žádná věda (epistémé, tedy vědění), a sám ustavuje v rozporu s touto domněnkou zvláštní teoretickou vědu, zabývající se některými jevy, charakteristickými tím, že spočívají v pohybech, tedy v různých formách změn). Od samého počátku náleželo tedy k ponětí příčinnosti to, že uprostřed změn zůstává něco, co se nemění, nebo aspoň co se nemění nahodile. Časem však nabyla myšlenka příčinnosti (kauzality) nejen na

přesvědčivosti, ale jaksí na „sebevědomosti“ a začala být přeceňována. Někteří myslitelé nabyli přesvědčení, že tam, kde příčinné souvislosti neznáme či nevidíme, je to důsledkem naší nevědomosti nebo nepozornosti, našeho nedostatku vědění, ale že nakonec všechno, co se děje, má své určité příčiny, a že samo je naopak zase příčinou toho, co bude následovat. Některé potíže s tím spojené byly pak nějak pomocně řešeny vylepšováním pojetí kauzality (tak např. Aristotelés zavedl 4 druhy příčin, apod.) Dnes je situace taková, že už uznáváme, že pankauzalismus neplatí, že vedle vztahů příčinných, kde můžeme přesně určit vztah mezi příčinou a následkem, najdeme ve světě také mnoho přerušení a mezer mezi kauzálními vztahy. A nedošlo k tomu nějakým pouhým kompromisem, ale na základě jakéhopsi přímo vědeckého nahlédnutí, a to v rámci teoretické fyziky (konkrétně kvantové teorie). Ačkoli „(pan)kauzalisté“ ještě zdaleka nevyhynuli a nezmezili, najdeme dnes už i mezi fyziky takové, kteří si uvědomují, že „kdyby příroda byla zcela kauzalistická či deterministická, svět jako náš by tu vůbec nebyl a být ani nemohl“. Problém je ovšem – po mém soudu – v tom, že naprosto převažuje jakési předsudečné přesvědčení, že jedinou alternativou kauzálního vztahu je nahodilost. A protože největší potíže s přísným determinismem jsou v biologii, má to jeden závažný, takřka fatální důsledek. Od dob krátce před Darwinem a zejména od Darwina samého se v evropském myšlení prosazuje stále víc myšlenka evoluce, a to tak intenzivně a zároveň široce, že už je aplikována i v oborech, kde o životě už ani nelze mluvit, např. v astrofyzice a teoretické fyzikální kosmologii. Očekávali bychom, že biologové budou spíš připraveni na nové způsoby myšlení, neomezující se na vztahy kauzální či deterministické, ale překvapivým rozvojem astrofyziky (ruku v ruce s částicovou fyzikou) byla posílena myšlenka tzv. „nahodilosti“, která se tak stala a nadále zůstává překážkou k ledování jiných než deterministických vztahů.

(Písek, 141228-1.)

<<<

>>>

Nahodilosti a determinace

Jedna věc je vlastně docela jasná: veškerenstvo nemůžeme vyložit jako pouze deterministický systém, ale ani jako spoustu nahodilostí, jako pouhý chaos. Tzv. kauzální řetězce musíme prostě akceptovat, ale celý svět jako jeden veliký kauzální řetězec vykládat nemůžeme. Mezi jednotlivými řetězci jsou nepochybně jakési odstupy, přestávky, mezery nebo volná místa, dovolující, aby vzniklo něco sice nechaotického, ale přesto nevyvolaného, nezpůsobeného něčím již dříve jsoucím jakožto jednoznačnou příčinou. Nejzřejmější to je všude tam, kde se přidržíme zcela konkrétních vztahů mezi tzv. příčinou a tzv. následkem: v uzavřené místnosti dojde k výbuchu unikajícího plynu, což je konkrétní následek nějakého existujícího stavu a nějakého právě aktuálního podnětu. Žádný podnět nemůžeme jednoznačně určit jako vlastní příčinu, dokud odhlížíme od tzv. okolností, tj. od dané stavu věcí. Škrtnutí zápalky nebo zajiskření nějakého elektrického spoje není jedinou a dostatečnou příčinou výbuchu, ale tou není ani nahromadě potřebného množství resp. hustoty směsi několika plynů, ale ani uzavřený prostor určité místnosti, ani druh toho či onoho planu ve směsi, ani jeho poměrné množství vůči ostatním, atd. atd. Je naprosto zřejmé, že tu mám hned několik „příčin“, z nichž žádná sama o sobě k výbuchu nevede a vést nemůže (proto mluvíme raději o podmínkách). Chápeme-li výbuch jako následek několika nebo celé řady příčin (nebo spíš podmínek), pak se musíme tázat po zdroji či původu toho, že takový následek je jeden, tedy po původu jeho integrity, jeho

jednoty. (Pochopitelně nám nijak nepomůže, budeme-li chtít i následek chápat jako jakousi množinu jednotlivých následků jednotlivých příčin, neboť – jak jsme řekli – žádná příčina sama o sobě k žádnému následku nevede.) Zkušenost nám takto konkrétně vždy ukazuje, že v tom, čemu říkáme „příčina“, je vždycky jednak víc a jednak méně než v následku, a obdobně v každém následku je jednak méně a jednak více, než bylo v příčině nebo příčinách. A to právě ukazuje, že vedle tzv. kauzálních vztahů a souvislostí musíme vždy brát v úvahu ony mezery či „meze“ těchto vztahů, které kauzální vztah nemají. Sama kombinace resp. ko-existence několika příčin (podmínek) už přímo způsobena (zapříčiněna) není, i když je svým způsobem spjata s jinými kauzálními nexy, ale je vždy tak trochu dílem „náhody“. (Nebo to aspoň nemůže být dostatečně ověřeno.)

(Písek, 141228-2.)

<<<

>>>

Atomismus a procesuálnost

Vlastním problémem atomismu je otázka, zda můžeme oprávněně mluvit o tom, že svět je založen na sebenepatrnějších těliscích, na posledních „kamencích“ nebo „cihličkách“, anebo zda je založen na maličkých kouscích dění, na „událostech“. V současné době to v teoretické fyzice vypadá tak, že jde o otázku nezodpověděnou, o problém nevyřešený. Na jedné straně sice na kvantum energie může být pohlíženo jako na „tělísko“ (neboli částici), ale v jiných souvislostech jako na vlnu (tedy ne-částici).

(Písek, 141228-3.)

<<<

>>>

Fenomenologie jako metoda

Fenomenologii jako filosofii neberu (neuznávám), ale beru ji (a uznávám) jako metodu, a to metodu významnou, ale pouze jednu z několika (eventuálně mnoha) dalších. Že fenomenologii nelze považovat za filosofii (tj. za druh filosofie, ale přece jen celé filosofie), o tom svědčí naprosto přesvědčivě třeba matematika a geometrie, které se zrodily vlastně v téže době jako sama filosofie. Dnes ovšem je možno uvést obrovské úspěchy takových disciplín, jakými jsou teoretická fyzika, fyzikální kosmologie anebo jaderná fyzika; nikdy by nic takového nebylo možné bez oněch Husserlem kritizovaných „konstrukcí“ a jen na základě fenoménů (fenomenální skutečnosti) a za dodržení známé „fenomenologické redukce“. Právě tak ovšem nelze za jedině oprávněnou a správnou považovat metodu matematických (nebo obecně logických a „logistických“) konstrukcí. Zkrátka a dobře, skutečnost je mnohem komplikovanější nebo spíše vrstevnatější, má mnohem víc úrovní či aspektů, než aby mohla být myšlenkově uchopována a zpracovávána jedním jediným způsobem, jedinou univerzální metodou. To však nelze považovat za nedostatek té či oné metody, že ji nelze aplikovat na všechno, jako by cílem byl nalezení metody univerzální a tím jedině správné. Chtěl-li by někdo trvat na „fenomenologické redukci“ jako filosoficky obecně závazné, projevoval by neúnosný a nepřijatelný dogmatismus – anebo by prostě musel připustit aplikovatelnost jiných přístupů a metod jako v zásadě rovnoprávných, i když třeba v dané oblasti nebo v dané době méně úspěšných a užitečných (což se pochopitelně s časem a s příslušnými sférami zájmu může

dost měnit). Proto svědčí o nedomyšlenosti a vlastně povrchnosti takových soudů, jako že já nepřijímám fenomenologické zásady nebo že nevycházím z fenomenologických principů. Věc je poměrně jednoduchá: když někdo jednu z možných metod považuje ať už za jedinou oprávněnou nebo za základní, přestává mít právo o sobě mluvit jako o filosofovi a o svém způsobu myšlení jako o filosofickém, a vlastně se odtrhuje od filosofie tak, jak se odedávna odtrhovaly a osamostatňovaly ostatní rozmanité „vědy“ a jak bez filosofie ztrácely svou všeobecnou jednotu, svou původní filosofickou integritu.

(Písek, 141229-1.)

<<<

>>>

Filosofie a vědy (speciální)

Obecně se přijímá jako historický fakt, že většina věd se ustavila jako samostatné disciplíny odtržením, oddělením od filosofie. (V pozdější, spíše nedávné době se některé vědy ustavily jinak, ale to zatím nechme stranou.) Toto oddělení či vydělení speciálních vědeckých disciplín s sebou někdy přineslo mnoho výhod, ale také některé těžkosti a přímo nedostatky či vady. Nejvýznamnější ztrátou bylo narušení a posléze soustavné zanedbávání vztahu k „celku“, a to jak ve smyslu praktickém, tak teoretickém. Příklady: fyzika nemá moc, co by řekla o vlastnostech bakterie, ježka nebo růže, pokud je nerozloží a tím nezlikviduje. Organická chemie už toho dovede říci více, ale stále není schopna něco zjistit o tom či onom. Biologie (včetně fyziologie atd.) už dokáže určit a popsat typ bakterií, druh zvířete nebo ptáka atd., ale v jistém smyslu musí svůj rámec překročit, když bude zkoumat, jak se chovají v různých situacích (proto byla ustavena další disciplína). A platí to pochopitelně i naopak – biologie sama nám nezjistí a neřekne nic o chemických pochodech při trávení v tom či onom organismu, a už vůbec nic o povaze přítomných zúčastněných atomů a molekul.

(Písek, 141229-2.)

<<<

>>>

Determinismus - kritika

Determinismus je v naprosté většině případů spojován s kauzalitou; a kauzalita spočívá v představě (vlastně předsudku), že určitá konkrétní příčina jednoznačně vede k neméně určitému konkrétnímu následku, ba že dokonce v sobě ten následek obsahuje. Takto chápaný kauzální vztah vlastně tvrdí, že jakákoli změna příčiny v následek je pouze zdánlivá, že vlastně na počátku je totéž co potom ve výsledku, takže se de facto nic nestane, nic se skutečně neděje, vše je pořád vlastně totéž, jen se to „jeví“ jako pohyb, jako změna. Nicméně i tam, kde není vše takto domyšleno až k tvrzení, že „není nic nového pod sluncem“ (nihil novi sub sole), a kde se připouští, že následek je něčím jiným než příčina, což pak umožňuje, aby se vztah příčina-následek mnohokrát opakoval a tak vytvořil jakýsi kauzální řetězec, zůstává přece jen v platnosti, že táž příčina má (a musí mít) jenom jediný možný následek (i když snad ten následek nemusí být přímo v oné bezprostřední příčině obsažen).

(Písek, 141230-1.)

<<<

>>>

Marek Orko Vácha

Bára Řebíková mi poslala po Alešovi malou knížku s názvem „Lod“. Mám z ní smíšené pocity, ještě jsem ji celou (a hlavně „řádně“, tedy několikrát) nepřečetl, zatím mám jen ty „pocity“. A to – to je kuriózní – pocity, že Vácha vlastně jen zaznamenává a líčí (snad své) pocity a dojmy, že jde tedy o jakousi básnivě kultivovanou „dojmologii“ či „pocitologii“, ale zatím nevím, co s tím, netuším, kam to míří (a pokud tuším, tak to je spíš podezíravé než otevřené očekávání). Zatím jsem tam nenašel ani zárodek nějaké myšlenky, na níž by autor pracoval a kterou by se připravoval formulovat, vyslovit.

(Písek, 141230-2.)

<<<

>>>

Determinismus

Determinismus je pseudofilosofické pojetí, že každá událost nebo stav věci (včetně každého lidského rozhodnutí) je nutným následkem předchozích událostí a stavů věcí, které zároveň nemohly způsobit nic jiného.

Znamená to, že vývoj světa je dán kterýmkoli jeho momentálním stavem a příslušnými přírodními zákony. Existuje tedy v každém okamžiku pouze jedna možná budoucnost, a ta je teoreticky zcela předvídatelná. Ergo: pankauzalismus.

Je ovšem ještě jiné pojetí, které sice trvá na tom, že leccos z toho, co se děje, děje se jako determinované, ale připouští, že kromě toho, co je determinováno, se může stát a dít (odehrávat) i leccos jiného, co determinováno není. Připouští tedy možnost indeterminace, tj. neurčenosti (eventuálně nedostatečné, nejednoznačné určenosti), díky které se mohou uprostřed všeho dění objevovat i věci nové, nejen nebývalé, ale ničím a nikým neurčené; obvykle to znamená tolik jako připuštění náhody resp. mnoha náhod, mnohého, co vzniklo nebo k čemu došlo nahodile, náhodou. (A toto náhodné ovšem se může stát novým determinujícím faktorem pro další dění; problémem však i v tomto případě zůstává, v čem vlastně ona determinace spočívá.)

(Písek, 141231-1.)

<<<