

>>>

Jsoucna (pravá a nepravá)

Abychom mohli nějaké „jsoucno“ uznat za „pravé jsoucno“, musíme všechny jeho jsoucnosti (a ovšem také celé jeho bytí) vidět jako vztažené k jednomu jedinému (hlavnímu) „centru“, totiž k jeho vlastnímu subjektu. Hromada (pouhý agregát) takové centrum nemá, ale nemá je ani to, co můžeme označit jako „nepravé jsoucno“. Tak např. „les“ nebo ještě menší „tůň“ nejsou pouhým nahromaděním, pouhou agregací svých složek (součástí), ale mají jakýsi svůj „ráz“ či „charakter“, který má jakousi ‚stabilitu‘ nebo spíš vnitřní vyváženost (takže ta alespoň nějaký čas přetrvává oproti ustavičným „změnám“, k nimž ovšem stále všude dochází). Nepravá jsoucna jsou ve svém trvání aktivně udržována a dokonce sjednocována (integrována), ale nikoli svým vlastním centrem (subjektem), ale celou řadou jiných subjektů, a to až už zvenčí (vodními srážkami, přítokem vody odněkud, svitem slunce nebo zastíněním atd.) nebo jakoby „zevnitř“, tj. aktivitou svých „složek“, které takovými pravými jsoucny jsou. Podobně tomu je třeba ve společenstvích nejen rostlin a živočichů, ale i lidí. A také v případě tzv. historických událostí a dějů (díky podobných reakcím těch nebo oněch složek lidských společností). Bylo by proto těžkou chybou ona „nepravá“ jsoucna považovat za pasivní nebo dokonce za „mrtvý materiál“. Žádná „mrtvá“ jsoucna neexistují, zejména nikoli pravá jsoucna, ale ani pouhé hromady. Agregace se sice „prosazuje“ jako mocnější než jakákoli integrativní síla příslušných nižších složek, ale vzájemná reaktivita oněch nižších složek není nikdy zcela vyřazena.

(Písek, 130105-1.)

<<<

>>>

„Atomismus“ filosofický

Myšlenka, že lze všechno ve skutečnosti kolem nás „dělit“ na menší kusy a kousky, měla sice v pozdějších dějinách značný vliv (zejména poté, co byla podepřena nových chápáním „atomů“ v novodobé chemii a pak i fyzice), ale byla hned na počátku zatížena jedním závažným nedostatkem: už od počátku starořečtí atomisté přehlíželi, ne-li popírali rozdíl mezi hromadami a celky. Prvním důsledkem byla neschopnost (a vlastně nemožnost) odlišit nahodilý „vznik“ od „zrodu“ (*fysis* se proto připisovala i takovému „jevům“, jako jsou řeky, skály, pohoří, atd.); a hned druhým nejdůležitějším důsledkem bylo popření živoucnosti *arché*, nebo jinak řečeno nepůvodnosti a odvozenosti života (ještě milétané chápali *arché* jako živou či oživenou nebo aspoň oživující, ale tomu zasadili ránu eleaté).

(Písek, 130115-1.)

<<<

>>>

Ne-jsoucí - odlišnosti

Jaký je rozdíl mezi několika (určitými) lety člověka, který dnes ještě žije, a mezi stejnými lety člověka, který dnes už nežije? V obou případech jde o „roky“ již nejsoucí, neboť uplynulé, minulé. Odlišnost záleží v tom, ke komu jsou ony prožité roky vztaženy, zda k někomu žijícímu nebo již nežijícímu, ale v oněch letech ještě žijícímu. V prvním případě ty roky vztahujeme k „aktualitě“ resp. k „aktuální přítomnosti“ žijícího člověka. V druhém případě ty roky vztahujeme ke kdysi živému

člověku, který však už zemřel a žádnou „aktualitou“ tedy nedisponuje. Od obojího však musíme dále odlišit ony roky, zbavené vztahu jak k někomu ještě dnes živému, tak k někomu dnes již nežijícímu, který však v těch letech žil. Jaký má tedy smysl mluvit o určitých letech bez jakéhokoli vztahu k někomu, kdo je prožíval? Můžeme to dělat jen tehdy, pokud lze tyto roky chápat jako prožívané (nebo prožité) mnoha jinými, od nichž však abstrahujeme resp. jejich nezbytnost si prostě odmýšlíme, eventuálně ji zamlčujeme..

(Písek, 130118-1.)

<<<

>>>

Kvantifikace - předpoklady

Základním předpokladem možností kvantifikace je myšlenka (nemusí ještě jít o pojem) „jednoho“ (nominativ „jedno“, tedy genitiv také „jedna“). Máme-li o něčem říci, že to „jest“, musí jít o něco, co je „jedním“. A tak se musíme tázat, co vlastně dělá jedno jedním? Bez bližšího vymezení právě toho, co to je „jedno“ a co ho tímto „jedním“ dělá, nelze od jednoho přejít ke dvěma, třem a více. Už v antice platilo, že „jest“ lze platně vypovědět pouze o tom, co je „jedno“. Předpokladem kvantifikace je však „jedno“ pouze tehdy, když odhlížíme (abstrahujeme) od jedinečnosti příslušného „jednoho“. A tak se před námi objevuje problém, zda vůbec může vypovídat, že „jest“, o něčem, co je zbaveno své jedinečnosti (své individuality), neboť individualita se vždy vyznačuje také jedinečností jako jednou ze svých „stránek“ (či vlastností). Počítat lze pouze abstrakta, nikoli jedinečná „jsoucna“.

(Písek, 130121-1.)

<<<

>>>

Pravda contra omyl (a lež)

Pravda se rodí (a vyjevuje) uprostřed omylů a lží, ale nerodí se z nich, ale jako cesta k jejich nápravě – a tedy vlastně proti nim. – Ale i tato formulace si vyžaduje opravu: omyly a lži nepředcházejí pravdě, ale ačkoli mají svůj původ jinde, vyjevují se jako omyly a lži teprve ve světle přicházející pravdy. To znamená, že kdyby nebylo pravdy, nebylo by ani omylů a lží. Pokud tedy nechceme popřít, že náš život a vůbec celý svět je plný omylů a lží, musíme uznat, že je takový právě proto, že pravda platí a stále se rodí, stále přichází, a to nikoli ze světa, ale do světa.

(Písek, 130127-1.)

<<<

>>>

Soustředění

Naše smysly nám podávají svědectví o celém kousku světa kolem nás, který – jak běžně říkáme – na ně „působí“. Dohromady to všechno poskytuje naší mysli vlastně pouze chaos, resp. poskytovalo by to chaos, kdyby tu kromě onoho údajného „působení“ neplnila svou mimořádnou úlohu naše soustředěnost – a to

ovšem nemůže být na ono „působení“ redukována, ale ani z něho nemůže být odvozována. Naše soustředění je především vždycky „naše“, tj. my jsme ti, kdo se soustředili (soustřeďují) na to nebo na ono. Samo slovo soustředění nás upozorňuje na význam „středu“; ale co je vlastně tím středem, tím „centrem“ ? (Podobně je tomu i v latině a v jazycích, které latinské slovo po nějakých úpravách převzaly: con-centratio souvisí s termínem centrum.) Samozřejmě jedním – a to tím nejvýznamnějším – centrem je subjekt, který se „soustřeďuje“; ale ten tam je vždy, a proto nemůže být zároveň jediným ani hlavním „středem“ (centrem) toho, k čemu takové soustředění směřuje. To soustředění se týká onoho zmíněného již chaosu „dat“ či „informací“ (apod.), ale nemůže být z tohoto chaosu odvozováno, nýbrž daleko spíš naopak na onen chaos aplikováno. Rádl o tom hovoří tak, že naše mysl musí jednotlivé „věci“ z onoho chaosu „vykrajovat“. Takové vykrojení může být někdy správné, jindy nesprávné; ale i když je vcelku správné, může být ještě nesprávně interpretováno. Právě zde je místo, kde už téměř po tři tisíciletí dochází k jedné opakované chybě, totiž že hromada (agregát atd.), na kterou se soustřeďujeme, je mylně považována (chápána) jako individuum, tj. celek vnitřně integrovaný, a to prostě proto, že tu chybí možnost rozlišování mezi agregátem a integrovaným celkem. Praktickým důsledkem je neuznávání celkovosti a celku, čili generální redukce všeho na „pouhý objekt“, a to bez jakéhokoli ohledu na vnitřní integritu pravých událostí a vůbec na událostnost.

(Písek, 130201-1.)

<<<

>>>

Skrytá hmota a skrytá energie

Současní astrofyzici mají za to, že to, co lze z našeho Vesmíru vidět, měřit a zkoumat (běžnými prostředky), představuje přibližně jednu pětadvacetinu jeho skutečnosti, zatímco víc než 95% je tzv. skrytá hmota (asi 24%) a skrytá energie (asi 72%). O povaze skryté hmoty zatím nevíme víc než to, že „působí“ gravitačně; o povaze skryté energie nevíme vůbec nic, ale astrofyzici (a teoretičtí fyzici) se domnívají, že by mohla být odpovědná za momentálně stále se zrychlující zvětšování Vesmíru. Zatím se zdá, že ani teoretičtí fyzici nijak nedomýšlejí tuto pozoruhodnou zvláštnost, totiž že navzdory tomu, že našemu zkoumání a poznávání je přístupna v nejlepším případě jen maximálně asi 25tina Vesmíru, vůbec nepochybujeme (resp. odborní vědci nepochybují) o správnosti *všeho* našeho vědeckého přístupu k *plné* skutečnosti Vesmíru, v kterém žijeme. Pokud toho opravdu nevíme víc, než co přiznávají astrofyzici a teoretičtí fyzici o temné hmotě a temné energii (resp. skryté hmotě a skryté energii), můžeme ze znalosti chování běžné hmoty a energie stěží usuzovat na vlastnosti oné hmoty a energie skryté.

(Písek, 130203-1.)

<<<

>>>

Vesmír a jeho stáří (atd.)

Naši teoretičtí astrofyzikové mají za to, že tento náš Vesmír není starší než takových 15 miliard let, kdy vznikl tzv. Velkým třeskem. Je to pochopitelně matematicko-fyzikální konstrukce, ale s poznáváním Vesmíru to tak je vždycky – přímé

„vnímání“ zdaleka nestačí, abychom porozuměli vesmírným dějstvím. Vážnou otázkou je ovšem, dostačuje-li naše poznání některých stránek pozorovatelného Vesmíru k tomu, abychom mohli spolehlivě usuzovat na celý Vesmír, zejména pokud jde o jeho trvání v čase. Není možné, že Vesmír je mnohem starší prostě proto, že se, jak máme za to, zrodil Velkým třeskem nikoli celý, ale právě jen pokud jde o těch necelých 5% toho, co je (či spíše pouze bylo) pro nás pozorovatelné? Nemůže být např. skrytá hmota a zejména skrytá energie třeba mnohem starší? A další zatím nezodpověděná otázka: odborníci mluví o jakémsi velmi rychlém „rozfouknutí“ právě zrozeného Vesmíru ihned v prvních chvílích (vteřinách a minutách). Způsobila to také temná energie? A proč potom nastalo zase zpomalení, zatímco zrychlování pozorujeme až mnohem později? A ještě také pokud jde o temnou hmotu: jaký smysl by mohl být v tom, že běžná hmota a temná hmota na sebe navzájem reaguje pouze gravitačně, ale jinak nikoli? A takových otázek by bylo možno najít a formulovat ještě víc,

(Písek, 130203-2.)

<<<

>>>

Maieutika

To, oč kdysi šlo Sókratovi, když mluvil o maieutickém umění, může být (a to zcela legitimně) rozšířeno, neboť „rozením“ je charakterizováno vše, co vzniká, událostně probíhá (= děje se) a posléze zaniká, tedy všechno „jsoucí“. Má-li totiž něco (tj. něco určitého, jednotlivina) vzniknout, tedy má-li to být zrozeno, předně to musí nutně nějak „být“ již před svým zrozením, tj. musí to „být“ ještě jako „nejsoucí“. Pak tu musí být někdo, bez něhož žádné zrození není možné, tedy „rodič“ (eventuelně rodička). Případně také někdo, kdo při porodu pomáhá (něco nebo někdo jako porodní bába). A konečně tu musí být nějaké prostředí, do něhož se ono „zrozené“ či „porozené“ rodí a v němž se postupně zabydluje. Myslím, že tu nejde o pouhou metaforu; jde o významové souvislosti, které spolu s příslušnými kontexty mají zásadnější a hlubší povahu než rovněž stará (byť přece jen o něco mladší) myšlenka inkarnace, která je mnohem „řečtější“ než koncept „rození“ a s ním související maieutiky. Nicméně také myšlenka inkarnace má v dějinách myšlení svou důležitost, i když je příliš spjata s představou (resp. myšlenkou) podvojnosti duch contra tělo (resp. contra maso)

(Písek, 130206-1.)

<<<

>>>

Maieutika v pedagogice

Co je vlastně cílem vzdělání? Dnes to vypadá tak, že je třeba do žáka (či studenta) nacpat co nejvíce vědomostí, dovedností atd. Naproti tomu myšlenka „maieutiky“, tj. asistence při porodu něčeho, co samotnému asistentovi třeba ani není k dispozici a co sám třeba nemá a nezná, je přímo opakem tohoto podivného úpadku pedagogiky a pedagogů. Učitel by měl odborně dělat vše potřebné k tomu, aby si žák (či student) začal vybavovat resp. vymýšlet a rozvrhovat některé myšlenky jako své, nikoli jako převzaté. Jde vposledu o to, aby si každý jedinec vybudoval po svém (byť s pomocí jiných lidí) svůj osobní vztah k univerzu, ke světu jako celku. Naproti tomu vzdělání orientované na pouhé technické dovednosti a zručnosti ponechávají tento bod (toto téma) zcela stranou, jako by o to nešlo

nebo jako by to byla jen nějaká soukromá až úzce intimní, „subjektivní“ záležitost bez většího významu pro společnost a vůbec celé lidstvo.

(Písek, 130206-2.)

<<<

>>>

Kreativita osobní a „procesuální“ / Kreativita osobní / a „procesuální“

V přísně vzatém smyslu je kreativita možná pouze prostřednictvím individuálních subjektů (skrže individuální subjekty). Proto lze vidět třeba Bergsonovu chybu v tom, že kreativitu přisoudil evoluci: evoluce není tvořivý subjekt, ale představuje jakýsi kolektivní „ko-produkt“ tvořivosti nesčíslných generací subjektů téhož druhu. Přesto je hodné pozoru, že něco takového jako podíl na „tvořivosti“ pseudo-subjektu (tj. zdánlivého či nepravého subjektu) je vůbec možné. Pokud se nechceme dopustit stejného omylu jako většina darwinistů, totiž abychom „kreativitu“ (ergo vlastně pseudo-kreativitu) přisoudili náhodnosti, musíme se tázat, jakým způsobem je ještě ne-jsoucí nové schopno oslovovat celé skupiny (typu, druhu apod.) subjektů, a to nejen synchronicky, nýbrž také diachronně. A právě proto, že původ či zdroj možnosti být kreativní je třeba chápat jako „ne-jsoucí“ (tj. neodvozovat kreativitu ze žádného typu „danosti“), je zapotřebí připustit navzdory tradičním tendencím možnost jakýchsi „kontaktů“ či „komunikace“ více až mnoha subjektů mimo sféru „jsoucího“. To sice otvírá dveře také různému fantazírování, nicméně abusus non tollit usum. Předem by nebylo dobré se uzavřít připuštění jakéhosi druhu kon-kreativity procesuálního rázu.

(Písek, 130206-3.)

<<<

>>>

Progresivita (pokročilost)

České slovo „pokrok“ neznamena původně víc než „krok nějakým směrem“, ale časem nabyl zcela převážně významu „krok kupředu“, přičemž na slovo „kupředu“ je položen důraz v tom smyslu, že nejde o úpadek ani o setrvání téhož. Problémem se pak stává hledisko či perspektiva, které dovolují rozpoznat, jaký je rozdíl mezi „pokrokem“ a „odkrokem“ (úpadkem) a v čem záleží. Běžně se ovšem užívá termínu „pokrok“ (progres) také tam, kde jde o proces úpadkový resp. prostě negativní, např. o pokročilost nějaké dlouhodobé choroby nebo o pokročilý rozklad (rozpad) něčeho apod. To právě upozorňuje, že české slovo, poukazující na „krok nějakým směrem“, se k onomu směru vztahuje zcela neutrálně, tedy bez hodnocení (resp. od hodnocení se tu zcela abstrahuje). Podobně tomu ostatně je i v případě termínu „vývoj“, kdy je třeba možno mluvit o vývoji kriminality bez ohledu na to, zda jde o zlepšení nebo zhoršení stavu.

(Písek, 130207-1.)

<<<

>>>

Filosofie jako „maska“

Když mluví (nebo píše) filosof jakožto filosof, má se to tak, jako by si vzal škrabošku, aby bylo zřejmé, že to není on, kdo mluví. Pravý filosof se však pozná podle toho, že jeho škraboška nejen nikoho nepřipomíná, ale že se vůbec nikomu a ničemu nepodobá, protože tou škraboškou je slovo (ovšemže ne slovo filosofovo). Falešní kritici však soustřeďují své úsilí k tomu, aby za škraboškou zahlédli a ukázali filosofa, tj. filosofa škrabošky zbaveného. V důsledku toho se naprosto mijejí s „jeho“ filosofováním, protože to právě nikdy není v pravém smyslu „jeho“. Filosof totiž nikdy nemluví ze sebe ani za sebe, nýbrž dává jen k dispozici svůj hlas a své pero. Prábě proto mohl kdysi Sókratés říci někomu, kdo si postěžoval, že nedokáže čelit Sókratovi proti jeho argumentaci: Jo, čelit Sókratovi, to by bylo snadné, ale jde o to, čelit a odporovat pravdě ! Je tomu prostě tak, že filosof musí maximálně usilovat o to, aby to nebyl (a zejména ne na prvním místě) on, kdo oslovuje ty, k nimž mluví (nebo pro něž píše), ale aby pouze vyřizoval, co jak vypadá a zejména opravdu „jest“ ve světle pravdy. Vždycky na tom ovšem nechá své otisky, ale těch nesmí být mnoho (zejména ne převaha), a také se ty otisky nesmí jaksi „odděleně“ od pravdy interpretovat jako vlastní jeho filosofie.

(Písek, 130215-1.)

<<<

>>>

Událost - struktura

Pravá událost (tj. událost vnitřně integrovaná a soustředěná jako „subjekt“) má počátek a konec, a mezi nimi oběma se událost vsutku děje, tudíž mění, přičemž ovšem zachovává – jakožto subjekt – svou totožnost. Ta totožnost nespočívá po vnější (předmětné) stránce v ničem, co by zůstávalo v průběhu událostního dění beze změny, tj. co by z onoho průběhu bylo vyňato. Proto musíme předpokládat, že je založena a udržována (garantována) niterně, tj. nepředmětně. („Niterně“ tu neznamena uzavřeně do *vlastního* „nitra“ události, nýbrž jde tu o poukaz k tomu, co „je“ za hranicemi *vlastní* niternosti, co přichází z mnohem větší hloubky nepředmětnosti, než kam sahá ona *vlastní* nepředmětná stránka události. Pokusíme-li se to vyjádřit krátce a ještě jinak, skutečný zdroj integrity každé události leží „mimo“ ni, ale ne „vně“, tedy nikoli jako něco pro ni vnějšího, co přichází odněkud, kde a kdy to už bylo a je, nýbrž jako něco, co je ještě víc a do větší hloubky „niterné“, než je niternost této jednotlivé události. Tak jako vnějškem události nekončí veškerá vnějšnost (neboť ta přece charakterizuje všechny „věci“ vnějšího světa), tak nitrem (niterností) určité události nekončí veškerý svět nitra a niternosti, nýbrž otvírá se „za“ jejím nitrem jako ještě větší hlubina niternosti a nepředmětnosti.

(Písek, 130216-1.)

<<<

>>>

Svět jako „celek“

Svět nelze chápat jako úhrn všech (vnitrosvětých) skutečností, protože je světovým kolektivním (hromadným, „sociálním“, tedy „ne-pravým“) děním, jehož jednotlivé pravé události neprobíhají ani v jediném okamžiku (pak by to nebyly vůbec žádné „události“), ani v nějak ohraničené společné době (jednotný světový čas je pouhá konstrukce, čas je neodlučně spojen s událostným děním a jeho „časovým polem“ – a událostné dění je vždy individuální nebo pseudoindividuální).

To je zároveň rozhodující argument, proč nemůžeme svět chápat jako „předmět“, a proč světu nemůžeme vůbec připisovat jedinou (společnou) předmětnou stránku. Předmětnost je vůbec možná jen jako jedna stránka jednotlivých vnitrosvětových (pravých) událostí nebo jako kolektivní jev (fenomén) hromad (agregátů) vposledu pravých událostí. Svět je ve skutečnosti pouze tam, kde se k němu nejrozumnější subjekty (vnitrosvětové) vztahují jako ke svému relevantnímu kontextu („realizuje“ se tak vždycky jen v určitých perspektivách a částečně, nicméně vždy s poukazem na širší, další souvislosti, které se ovšem onomu „vztahování“ vymykají).

(Písek, 130217-1.)

<<<

>>>

Subjekt - jeho ustavení

Jedna stránka ustavení subjektu spočívá v tom, že je zdánlivě vytržen ze svého prostředí, aby se mohl stát sebou samým. Ale to je právě jen vnější dojem: subjekt není původně částí „svého“ prostředí; takovou částí může být jen „materiál“, určený pro použití při výstavbě subjektu vcelku, tj. příslušné bytosti jakožto pravé události. Ta druhá, pravé stránka ustavení subjektu je jeho vyvolání k bytí, tj. uskutečňování (k němuž náleží i budování jeho vnější podoby. Subjekt je vyvolán k bytí nikoli ze světa, nýbrž z ne-joucnosti či ne-bytí, a poslán do světa (do-prostřed mnohosti světa). Je však poslán konkrétně do svazku s určitou událostí, bez níž (tj. bez jejíhož aktivního přispění) by se nemohl ustavit (bez níž, bez jejíhož aktivního přispění by nemohl být ustaven). Subjekt sám však není zcela totožný se „svou“ událostí, nýbrž je to naopak ona událost, která se musí snažit (usilovat) o to, aby byla jednotná se svým subjektem, jehož ustavení se aktivně účastnila. Pro událost je tato snaha úsilím o naplnění toho, čím má být, tj. čím se má stát. A jedinou cestou k tomuto (správnému, pravému) naplnění je uposlechnutí toho, co konkrétně a pro ni (v tuto chvíli a na tomto místě) „má být“, co se „má stát“. To, co se „má stát“ nepůsobí však tíhou ani tlakem, vůbec jakoukoli „sílou“, nýbrž pouze „přesvědčivostí“ (Whitehead mluví o „persuasion“ („persuasiveness“ proti o „coerciveness“) nebo – trochu problematicky – o „persuasive causality“ (jen jiný název pro finalitu). Výzva „ryzí nepředmětnosti“ musí i v tomto případě být adresná: primárně musí být adresována nějaké primordiální události, která ještě nevytvořila (nebo prostě nemohla vytvořit, ustavit) svůj subjekt (což je totéž, jako když řekneme: pokud se sama ještě nemohla stát subjektem). Událost se může stát subjektem (resp. může ustavit svůj subjekt) pouze tak, že aktivně odpoví na nepředmětnou výzvu k jeho ustavení (resp. ke své proměně v subjekt). Tato nepředmětná výzva k ustavení subjektu není totožná s nepředmětnou výzvou, aby sama událost „povstala“ (emergovala) z nicoty, ale je jí „příbuzná“, tj. má stejný (nepředmětný) původ, má též zdroj. Z toho např. vyplývá, že pouze výzva k ustavení subjektu může být chápána jako „oslovení“: jde o oslovení události, která se již děje. Naproti tomu stejně nepředmětná výzva k tomu, aby se nějaká událost začala dít (stávat), nemůže být adresná, neboť není nikoho a ničeho, kdo nebo co by bylo možno oslovit (kdo nebo co by mohlo být osloveno).

(Písek, 130218-1.)

<<<

>>>

Hrdinové a hrdinství

Staří Řekové měli své „hrdiny“, své vynikající vzory, ale neupírali jim lidskost ani lidské vady; oni neupírali lidské vady ani svým bohům. Křesťané si postupně navykli kanonizovat své svaté, jako by žádných chyb téměř neměli. Romantismus obnovil chápání hrdinů (a jejich „uctívání“), aniž by popíral nebo zastíral jejich nedostatků, protože se soustřeďoval na jejich přednosti, jejich vynikající vlastnosti. Cynik Oscar Wilde pak prohlásil, že „dříve jsme kanonizovali své hrdiny, zatímco moderní metodou je vulgarizovat je“.

(Písek, 130219-1.)

<<<

>>>

Reaktivita a „odpovídatost“

Reaktivita je vlastně schopnost (mocnost, mohoucnost) reagovat na něco (nebo na někoho), tj. odpovídat na něco (nebo na někoho), kdo nás nějak „oslovil“ resp. kdo nám adresoval (přesněji: aktuálně adresuje) nějaký nárok, k něčemu nás vyzývá. V tom smyslu můžeme reaktivitu chápat jako odpovídatost resp. schopnost odpovídat na něco. V angličtině se někteří pokoušejí od sebe odlišit „responsibility“ a „response-ability“, což míří stejným směrem.

(Písek, 130219-2.)

<<<

>>>

Svět x objekt

Svět může být tematizován pouze díky vztahu nějakého subjektu ke světu. Jinak řečeno: svět není žádná samostatná skutečnost, zejména však to není žádný objekt (předmět): nic se nemůže stát předmětem (objektem) leč pro nějaký subjekt. Svět tu je vždycky pro nějaký subjekt, nemá žádnou samostatnost, která by obstála bez jakéhokoli vztahu k nějakému subjektu (resp. k nějakým, nejspíše nespočetně mnoha subjektům). To platí ovšem pro všechny skutečnosti, ale zásadní rozdíl spočívá v tom, že každý „objekt“ je objektem nějakého pro něj vnějšího subjektu, kdežto pro svět (jako „celek“) o žádném vnějším subjektu nelze mluvit – veškeré subjekty jsou vnitrosvětové. „Sám svět“ však není ani něčím, pro nějaký subjekt vně světa, ani není sám subjektem. Je-li proto tematizován, je to myšlenková konstrukce, která nesmí zapomínat na svůj, tj. právě myslící a konstruuující subjekt. Po „vnější stránce“ by se tedy svět jevil jako hromada, agregace; ale to by předpokládalo vnější subjekt, který by nebyl součástí světa. Pokud ovšem chápeme svět jako úhrn všeho, pak musíme buď toto pojetí opustit a připustit ještě skutečnosti mimosvětové, anebo musíme „náš svět“ chápat jako pouze jeden ze „světů“.

(Písek, 130221-1.)

<<<

>>>

Subjekt je „událost“

Každý subjekt je vnitřně sjednoceným událostným děním, které má svůj počátek, průběh a konec (které pochopitelně nesplývají do jediného časového okamžiku). Struktura událostného dění, tj. dění pravé (vnitřně sjednocené) události, má jako-by vyvážený, ale přece jen dost labilní resp. narušitelný charakter; zejména má také vlastní tendenci k deviaci, která musí být aktivně zvládána a překonávána různými druhy nápravy. Zejména subjekty vyšších úrovní jsou více „zranitelné“ resp. deformovatelné (a to nejen v důsledku cizích tlaků a zásahů, nýbrž i z vlastního selhání). Všude tam, kde jde o kolektivy či ‚society‘ událostí téhož typu, najdeme také nové druhy událostného dění, které není integrováno zevnitř society (neboť ta sama není subjektem), nýbrž pouze zevnitř jednotlivých subjektů, které societu tvoří. A tam všude se objevuje také nový druh „nápravy“, která se vlastně neodehrává v rámci žádné pravé události, nýbrž pouze v rámci nepravé události, do níž jsou zapojeny jednotlivé pravé události. K nápravě pak dochází v delších časových úsecích, daleko přesahujících časové údobí událostí jednotlivých (pravých, ale eventuelně i kolektivů či societ událostí pravých).

(Písek, 130221-2.)

<<<

>>>

Verificatio aj.

V běžném užití znamená slovo „verifikace“ něco jako ověření pravosti nebo pravdivosti. Odvozeno to však je od latinského „verum facere“, tedy nikoli pravost nebo pravdivost ověřit, nýbrž „udělat“, vlastně vytvořit. Podobné slovo „certificatio“ dává důraz na jistotu (certitudo, certus), vlastně tedy učiniti jistým, ujistiti. Proti tomu běžně užívané slovo mystifikace, tedy latinsky „mystificatio“, mívá význam „učiniti „pobloudilým“ nebo „bludným“, někoho mystifikovat znamená někoho zmýlit, pomýlit, předvést mu omyl jako správnost nebo pravost. Chyba je tedy v samotném termínu „verificatio“: pravdu nelze dělat, nelze učinit, utvořit, vyrobit, ale je nutno jí sloužit, dát se jí k dispozici, naslouchat jí a být jí poslušen, být pravdě plně (cele) oddán atd. Naproti tomu ovšem víme, že třeba u Jana čteme, že „pravda se stala“. Ale to je třeba přísně odlišit: pravda není naše dílo, ale bez našeho díla (dělání), bez naší aktivity a součinnosti se pravda sama od sebe nestane. Aby se „pravda stala“, aby „vyšla najevo“, aby se prosadilo, k tomu je zapotřebí velkého úsilí a velké práce. Nicméně to nikdy nemůže být interpretováno tak, jako že to jsme my, kteří „děláme pravdu“; naše „dělání“ u toho nesmí chybět, ale pravda není jeho výsledkem, tím méně produktem. Takže termínu „verifikace“ je lépe se vyhýbat.

(Písek, 130221-3.)

<<<

>>>

Příčina a následek

Už ve svém prvním větším spise (Entweder-Oder I, 26) vyslovuje Kierkegaard své pochybnosti, pokud jde o kauzalitu: „Bald geht aus ungeheueren und gewaltigen Ursachen eine recht kleine und unansehnliche Wirkung hervor, mitunter auch gar keine; bald entbindet eine winzig kleine Ursache eine Riesenwirkung.“ To sice docela dobře odpovídá našim zkušenostem, ale co když to trochu víc promyslíme? Jak můžeme mluvit o nějaké příčině, když nevede vůbec k žádnému následku? A jak můžeme říci, že ta příčina je obrovská a mocná, když následek je docela

malý? A jak je možné, že z nějaké nepatrné příčiny vzejde obrovitý následek? Není to dostatečný důvod k pořádnému zamyšlení? Není to doklad toho, že velikost nebo nepatrnost následku nelze odvozovat od příčiny (a její velikosti nebo nepatrnosti), nýbrž především počítat s velikostí nebo nepatrností reakce na něco předchozího? A každá reakce je především akcí: bez aktivity „následku“, tj. bez reakce následku na něco předchozího se nic předchozího nemůže stát „příčinou“! Je to vlastně následek, který vyvolává kauzální vztah! Je to následek, který „způsobuje“, že se něco může stát příčinou; nikoli naopak.

(Písek, 130221-4.)

<<<

>>>

Četba - původní smysl

Vedeme-li už malé děti, aby si samy četly, probouzíme tak především jejich fantazii a napomáháme k rozvoji jejich myšlení; nejde na prvním místě ani o to, aby se zabavily, ani o to, aby upevnilly svou schopnost číst; to jsou jen okrajové záležitosti. Skvěle to vyjádřil Kierkegaard, když poznamenal (II A 26, bez data): „Velcí geniové vlastně nemohou číst žádnou knihu. Trvale budou totiž při čtení spíše rozvíjet sami sebe, než aby rozuměli autorovi.“ To však neplatí jen o lidech geniálních, nýbrž obecně – ovšem pokud určitý typ výchovy a výuky není vysloveně zaměřen proti rozvíjení představivosti a pokud se cílem nestalo jen memorování (jak se to ve školství žel často děje). Proto nemá mnoho smyslu nutit děti, aby si psaly obsahy knih (s uvedenými hlavními postavami) – to je dobré jen pro zapamatování a pak připomenutí. Mnohem důležitější je při čtení jakoby vstoupit do děje a být popisovaným dějům jaksi přítomen, prožívat to jamko „svědek“. Čtení knih rozšiřuje obzor za hranice našich možných přímých zkušeností. Četba literatury tedy nemá na prvním místě a hlavně odvádět mysl čtenářovu z jeho světa do nějakých jiných, vybájených světů, ale má rozmnožovat, rozšiřovat a zejména prohlubovat jeho vlastní, tj. jeho skutečný život a jeho přítomnost v tomto světě, který je jeho skutečným světem. Kierkegaardovo slovo o velkých geníích musíme tak spíše chápat jak výraz toho, že ani genius nemůže všechno, ale že musí vybírat třeba z množství četby (as nemůže někdy přečíst jedno dílo, pokud je příliš velké, má-li vedle toho ještě mnoho úkolů jiných). A zejména genius nemůže vybírat jen z toho, o mu je k dispozici, ale musí především vymýšlet nové věci, nové myšlenky, nové koncepce. Zajisté mu v tom budou velkou pomocí i myšlenky jiných myslitelů, ale rozhodně ne *všechny* jejich myšlenky (ani myšlenky *všech* jiných myslitelů), nýbrž jen takové ty potřebné, vhodné, užitečné, jakých dokáže použít jako přípravy nebo dokonce „materiálu“ k výstavbě myšlenek a koncepcí svých. Bylo by chybou vidět osud genia v tom, že nemůže (nebo dokonce snad nemá) číst nic, jen aby se mohl sám, vnitřně rozvíjet. To by byl právě nesmysl: k seberozvíjení potřebuje každý a vždycky pozitivní nebo odmítavé navazování na to, co promyslili jiní. Nejde totiž o žádné „rozvíjení“ toho, co má genius nějak původně v sobě – i genius potřebuje nápady, tj. potřebuje, aby nové myšlenky na něho jakoby padaly, jako by k němu přicházely. A myšlenky těch druhých jsou někdy skvělou příležitostí a snad jakoby bleskosvodem pro nové „nápady“, které ke každému „přicházejí“ (a ne že by je už v nějaké předvědomé podobě měl sám „uvnitř“ či v „nevědomí“ apod.).

(Písek, 130221-5.)

<<<

>>>

Vnitřní (niterný)

Je třeba náležitě objasnit, co jmenujeme slovem „vnitřní“ nebo „niterný“ (a „nit-ro“ atd.) A právě to je nejlépe možno ukázat na struktuře událostného dění a hlavně modelu konkrétní (pravé) události. Proti sugestivní myšlence (spíše předpokladu) Zenónově, že dělením času (nebo prostoru) donekonečna (resp. až kam to půjde) dospějeme k časovému (nebo prostorovému) „bodu“ a tím k „ne-času“ (resp. „ne-prostoru“) budeme trvat na tom, že čas zůstává nadále časem (a prostor prostorem). Což – na první pohled obdobně jako u atomistů – vede k závěru, že musí existovat nějaký nejmenší „úsek“ času (nebo prostoru), který je dále už nedělitelný, ale nadále má počátek a konec, které nejsou ani časově, ani prostorově identické. Za předpokladu, že to platí také pro primordiální události, nebo jinak vymezeno, na nejkratší události, jaké se ještě mohou (v našem světě) díť, dochází mezi jejich počátkem a koncem ke změně, takže konec se nerovná počátku. Z nějakých důvodů právě tato skutečnost uniká pozorování zvenčí, takže onu změněnost musíme připsat nitru takové události.

(Písek, 130223-1.)

<<<

>>>

Jsoucno „pravé“

Nejvlastnějším charakterem předmětného jsoucna je to, že se aktuálně ukazuje právě jen *hic et nunc*, a pouze po vnější stránce tohoto svého momentálního stavu. Protože však každé jsoucno je vlastně událostným děním, které probíhá po nějakou dobu, po kterou se zároveň v lecčem proměňuje, je možno poznat takové jsoucno jen v souvislosti především s vnějším kontextem celého jeho dění, tak v souvislosti s jeho okolím či prostředím (a to rovněž v časových, nejen prostorových rozměrech). A právě z toho všeho vyplývá, že zejména pravé jsoucno, chápáné redukovane jako předmět (objekt), nemůže být náležitě poznáno ani interpretováno bez náležitého zřetele k tomu, co v dané chvíli už je (vnitřní nebo i vnější) minulostí, a ovšem také bez náležitého zřetele k tomu, co se teprve připravuje, k čemu teprve má dojít (ať už v rámci vnitřního dění události, nebo v jejím okolí). Odtud je zcela zřejmé, že tzv. ryzí objekt (předmět) není vlastně ničím „reálným“, nýbrž pouhým abstraktem, i když ovšem jistým, poměrně pevným vztahem spjatým s příslušným „pravým jsoucnem“, tedy „pravou událostí“, od jehož niterné (nepředmětné) stránky je abstrahováno (nehledíc na velmi problematické pomíjení jeho vazeb navenek, do aktuálního okolí).

(Písek, 130223-2.)

<<<

>>>

Teologie „přirozená“

O „přirozené teologii“ (theologia naturalis) se tradičně (zejména v katolictví pozitivně) mluví ve smyslu „filosofické teologie“. Vskutku theologie je tématem už ve starém Řecku, a je tím míněna filosofická disciplína (Aristotelés ji chápe jako disciplínu teoretickou, a to nejvyšší, protože se zabývá „tím nejvyšším“). Teprve v éře křesťanské recepce (a ovšem přeznačení a reinterpretace) řecké filosofie dochází k rozlišení mezi theologií přirozenou a theologií „zjevenou“ resp. založenou

na „zjevení“ (v pozdější době se to začíná vykládat jako založenou na bibli jakožto „božím Slovu“, odtud také recentní důraz na „biblistiku“). Dnes se proto jako naléhavá klade otázka, zda je ještě možno nějak mluvit o „filosofické theologii“ (eventuelně o theologii „přirozené“) ve smyslu filosofické disciplíny o „bohu“ (či „Bohu“). Především tedy je třeba zcela odmítnout termín „přirozená“, neboť žádná filosofie není ničím „přirozeným“, tak jako vůbec neexistuje žádné „přirozené“ myšlení; myšlení je svou nejvlastnější povahou čímsi nepřirozeným, a ještě důrazněji to musíme vidět u filosofování a filosofie. Daleko důležitější je ovšem otázka, může-li být jakoukoli filosofií tematizován „bůh“ (resp. „Bůh“). A zde je třeba nejprve vyjasnit, v čem nejloubežji spočívá ona „tematizace“ (čehokoli).

(Písek, 130226-1.)

<<<

>>>

Příčinnost (kauzalita) / Kauzalita (příčinnost) / Vnější vztahy jsoucna

Vztahy mezi jsoucnými jsou dvojího druhu: buď zakládají vnitřní jednotu vyšší úrovně nebo nezakládají. Pokud nezakládají, neznamená to ještě, že jsou nutně pouze vnější. Přesto ty vnější vztahy jsou zřejmější resp. nápadnější. Řekové vynalezli koncept kauzality a ovlivnili tím dlouhá staletí, ba už třetí tisíciletí. Pojetí příčinnosti má však nepřehlédnutelné antropomorfní kořeny: člověk má v některých případech přímý pocit, ba zážitek, že svým činem může něco ovlivnit. Člověk má však neméně autentický zážitek, že při svém činu musí počítat také s nějakou odpovědí, a to podobně, jako když musí odpovědět na čin (aktivitu) někoho druhého. Proto se v dalším průběhu evropského myšlení po celou dobu takřka u všech myslitelů udržela koncepce oboustranného (obousměrného) vztahu akce-reakce; schopnost reagovat však byla připisována pouze člověku, v lepším případě živým bytostem, nikdy veškerým skutečnostem. Zatímco hlavním aspektem, který dovoľoval koncepci kauzality přežít a dokonce naprosto převládnout, bylo odmítání údajně mytických představ o předlidských nebo nadlidských bytostech, ačkoli samo chápání toho, jak může jedna skutečnost ovlivnit nějakou jinou jinak než nahodilým kontaktem (srážkou, naražením do druhé, zejména pak rozbitím nebo poškozením druhé), je plné vnitřních těžkostí a přímo rozporů, myšlenka univerzální reaktivity nebyla ve vědě koncedována buď vůbec anebo co nejvíc vytěšňována (přínejmenším pak vyhazována jen některým vyšším rovinám, tj. zbavována univerzality).

(Písek, 130228-1.)

<<<

>>>

Vnímání smyslové

Naše smyslové vnímání je založeno na obrovském množství jednotlivých tzv. smyslových „dat“, jimiž naše smyslové orgány (přesněji jednotlivé buňky jejich organického pletiva) reagují na nepatrná kvanta „informací“, přicházející k nám z vnějšího světa, přesněji z nejbližšího okolí (ale po dešifrování těchto informací se někdy může ukázat, že původně až z obrovských dálek – a také z dávno zašlých dob). To množství informací si už naše tělo (zprvu ve smyslových orgánech resp. jejich nervech a posléze v našem mozku) nějak uspořádává, a to jednak „samo“ (tedy podobně jako u jiných živočichů, zejména vyšších, byť jiným způsobem a na jiné, odlišné úrovni), jednak pod aktivním působením naší mysli, která je nejen

velmi „plastická“ a měnlivá, ale také vynalézavá a tvořivá, takže se stále sama opravuje a obnovuje ve své tvořivosti.

(Písek, 130228-2.)

<<<

>>>

Supersubjekt a subsubykty

O super-subjektu můžeme mluvit jen ve smyslu relativním, tj. ve vztahu k sub-subjektům, tj. subjektům nižší úrovně, které se vzdaly něčeho ze své samostatnosti a svébytnosti. Tak kupříkladu tělo živočicha (celého) je super-subjektem ve vztahu nejen k tělesným orgánům (které nikdy nebo přinejmenším dlouhé věky samostatnými subjekty nebyly), ale i k jednotlivým buňkám, které si svou povahu subjektů (byť zapojených do širších vnitřně integrovaných kontextů) někdy méně, někdy více zachovávají. Vztahy mezi sub-subjekty a příslušnými super-subjekty jsou značně různorodé, ale obvykle nemáme (v případě živočichů, zejména vyšších živočichů) s posouzením, zda jde o supersubjekt vnitřně sjednocený a nikoli pouhou symbiózu různých subjektů, žádné nesnáze. Složitost a jistá nepřehlednost vzniká jednak na nejnižších úrovních (u jednobuněčných), ale v řadě případů i u rostlin. Zejména v případě nižších rostlin nesmíme zaměňovat vnitřní sjednocenost organismu s jeho genofondem (genetickým vybavením). Některé houby ve formě podhoubí se třeba vegetativně postupně dál rozrůstají na mnohametrovém (až i kilometrovém) území lesa, ale původní jejich „střed“ už dávno uhynul; podobně můžeme vegetativně množit oddělky některých rostlin (eventuelně za pomoci roubů), jejichž genetická výbava se přitom nijak významně nezmění, i když pak fakticky jde o různé rostlinné subjekty (třeba různé jednotlivé stromy). Takže vztahy mezi supersubjekty a různými jejich subsložkami jsou velice rozmanité; popis této rozmanitosti i jednotlivých méněčetných podob („výjimek“) musí být odborně zkoumány a nikoli rozvrhovány od filosofického stolu. Přesto je třeba důsledně trvat na tom, že skupiny subjektů, jako jsou stáda, hejna, ale i skupiny lidí až davy atd. nelze považovat za super-subjekty, a to i když jde někdy o velmi pozoruhodnou souhru aktivit. Pokud máme legitimně mluvit o nějakém supersubjektu, pak vždy pouze v případě, že tento supersubjekt je skutečným subjektem niterně sjednoceným (integrovaným).

(Písek, 130301-1.)

<<<

>>>

Theologie filosofická / Skutečnost (ne)předmětná

Theologii chápanou jako „doktrínu o bohu“ zcela odmítám; jinými slovy, zcela odmítám klasickou filosofickou theologii (často zvanou přirozená theologie, theologia naturalis), která bere „boha“ jako „předmět“ (objekt), o němž (teoreticky) pojednává. – Tomu je ovšem třeba dobře rozumět: rozhodně tu nejde o proklamování nějakého popírání Boha, tedy o běžně tak nazývaný „ateismus“. Řečeno stručně (ovšem zase jen zjednodušeně): neodmítám „skutečného Boha“, ale určitý (zpředmětňující) pojem boha, který považuji za naprosto nepřiměřený samotné skutečnosti. A navíc odmítám relativně (a možná jen dočasně) i slovo „bůh“, protože to je některými nežádoucími konotacemi velice zatíženo, a to nejen religiózně, nýbrž zejména silně invazivní zpředmětňující pojmovostí. Tradiční zpředmětňující myšlení totiž neumí onu „skutečnost bůh“ mluvit jinak než

jako „předmět“, tj. bezčasový myšlenkový model (tedy jakousi analogii určitého čísla, např. Pí, nebo geometrického útvaru, např. trojúhelníku, apod.). V celé řadě jiných případů a v jiných okolnostech to nemusí příliš vadit, ale je to naprosto nepřijatelné a nepřipustné tam, kdy míněná „skutečnost“ nemá vůbec předmětnou stránku, nýbrž je ryze nepředmětná. To, co lze legitimně mínit jako skutečnost „Boha“, je ryzí nepředmětností; podobně tomu je ovšem třeba se skutečností „Pravdy“, neboť pravda je také ryzí nepředmětností. A právě proto všude, kde by bylo možno za jiných okolností užít slova „Bůh“, užívám raději slova „Pravda“. Z toho je tedy také zjevné, že je třeba, ba dokonce nutno rozlišovat skutečnosti, které mají obě stránky, tj. nepředmětnou i předmětnou, a skutečnosti, které jsou pouze a ryze nepředmětné. Je tu ovšem otázka, zda v některých případech můžeme mluvit o ryzích předmětech, tj. o skutečnostech, které mají pouze stránku předmětnou. Sám jsem nakloněn v těchto případech (tj. pokud jde o již zmíněná určitá čísla nebo geometrické obrazce a tvary apod.) neužívat slova „skutečnost“. Ale to vlastně není otázka zásadní, nýbrž spíše jen terminologická. (Pokud slovo „skutečnost“ odvozujeme od slova „skutek“, můžeme „skutečnost“ chápat nejen jako to, co má ve „skutku“ svůj původ, ale rovněž jako to, co ke „skutku“ vede, tedy jako produkt, výsledek aktivity, nejen jako její zdroj).

(Písek, 130302-1.)

<<<

>>>

Význam a smysl

Patočka, citující Frege-ho, rozlišuje mezi významem a smyslem následovně: čtyřstran a čtyřúhelník mají též význam, ale dvojí smysl (podobně jako Večernice a Jitřenka). Je to ovšem jen velmi hrubé (a nešetrné) rozlišení. V němčině se rozlišuje *Sinn* od *Bedeutung*, angličtina rozlišuje *sense* a *reference* nebo *meaning*. Je to ovšem velmi komplikované, a je kolem toho také rozsáhlá problematika, kterou se už dlouho zabývá celá řada disciplín, a udělat si v tom jasno není zrovna snadné. Samostatná další komplikace spočívá v tom, že se touto problematikou zabývají analytičtí filosofové – a speciálně ti logicky zaměřeni – tak, že vůbec odmítají mluvit o „pojmech“. Odhlédneme-li od toho, že terminologie (a zvláště odborná) je vždy do značné míry věcí volby, a zůstaneme-li co možná u „věci“, pak si především uvědomujeme (musíme uvědomovat), že třeba onen „čtyřstran“ vůbec nemusí mít stejný význam jako „čtyřúhelník“, pokud by tu chyběl nějaký odkaz na kontext, např. na to, jde-li o rovinu nebo o trojrozměrný prostor. V prostoru (zejména pak euklidovském) může mít „čtyřstran“ stejný „význam“ (nebo spíš „smysl“?) jako „dvanáctiúhelník“ (nebo také „čtyřstěn“ atd.). Zkrátka: každý „význam“, stejně jako každý „smysl“ sahá dále, než kam (komu nebo čemu) je připisován – přesahuje ke kontextu, který vlastně není aktuálně „míněn“.

(Písek, 130304-1.)

<<<

>>>

Subjekt v relaci

Subjekt nemůže obstát sám sebou (není to jsoucno „a se“ ani „per se“), ale je vždycky v relaci, tj. je subjektem a) nějaké události (kterou často s tímto subjektem mylně zaměňujeme), b) nějakého prostředí či okolí (bez něhož by daná oblast

nemohla být ani okolím, natož prostředím). Vztah subjektu k příslušné (tj. vlastní) události se vyznačuje zvláštní asymetrií: událost si svůj subjekt musí ustavit a udržovat, ale může tak činit pouze prostřednictvím tohoto vytvářeného a udržovaného subjektu. Subjekt, onou událostí jednou vytvořený (ustavený) a udržovaný se postupně „zmocňuje“ řízení resp. vlády nad některými ‚částmi‘ (aspekty, stránkami) událostního dění. Subjekt je určitým způsobem závislý na události, která si jej utváří, ale na druhé straně se v nějakém směru a smyslu od závislosti na „své vlastní“ události v něčem emancipuje (osvobozuje se od ní), a nejen to, on se jakoby částečně zmocňuje vlády nad něčím, co by v událostním dění bez něho probíhalo jinak. A tak vlastně dochází k tomu, že událost sama, která by probíhala nějakým svým (příslušným) způsobem (jakoby podle ‚plánu‘ svého dění či průběhu), „ovlivněna“ jen svým nejbližším okolím resp. prostředím, je schopna svůj průběh změnit s pomocí svého subjektu, který si za tím účelem vytváří (ustavuje), či přesněji: jeho prostřednictvím.

(Písek, 130317-1.)

<<<

>>>

Méontologie

Název „méontologie“ může vést už sám k nepochopení. Především proto, že běžná koncovka „-logie“ je chápána jako vypovídající o vědeckém charakteru nějaké disciplíny, takže se zdá, jako by šlo o nějakou novou „vědu“. Ani upozornění, že jde o disciplínu filosofickou, většinou nemůže stačit, protože k obecnému povědomí bohužel zatím nikterak nenáleží, že filosofické disciplíny nepředstavují (a nesmí představovat) nějakou část („výsek“) filosofie, která by směla zúžit, omezit svůj zájem o témata „jiných částí“ filosofie, jak to naopak bývá zvykem ve „vědách“. Už to samo vyžaduje jasné rozpoznání, že filosofie je něco jiného než věda, že rozhodně není jednou z věd, a navíc že není záhodno (a po mém soudu ani dovoleno), aby se filosofie snažila samu sebe „zvědečtit“, tj. stát se natolik vědeckou, aby mohla být za jednu z věd uznávána. Méontologie v našem smyslu proto není žádnou odbornou vědou, ale je to spíš jeden ze způsobů filosofování, jeden z filosofických přístupů ke skutečnosti, jedna z cest filosofického přemýšlení, ale vždy jen pod tou podmínkou, že si zachová smysl pro „všechno“, pro „veškerenstvo“, pro „celek vůbec“ (ovšem pokud to vůbec „je“ celek – to je tedy jeden z filosofických problémů, a jak uvidíme, také jeden z problémů méontologických).

Negativní význam onoho „mé-“ (českého „ne-“ ve slovech ne-jsoucí nebo ne-jsoucno) se nevztahuje pouze k onomu (nějakému) „jsoucím“ nebo „jsoucnu“, ale také a dokonce především k obrovské zatíženosti našeho myšlení určitým jejich pojetím (chápáním, rozumí se „jsoucím“ a „jsoucna“): za skutečně „jsoucí“ je obvykle a tradičně považováno pouze to, co aktuálně, tj. právě nyní a zde „jest“. Naším cílem tedy není jen poukazovat na to, že vedle „jsoucen“ resp. „jsoucích“ skutečností tu „jsou“ také četné skutečnosti „ne-jsoucí“, které není dovoleno ani přehlížet, ale ani jakkoli odvyšvětlovat, ale jiné, odlišné chápání „jsoucím“ jako zčásti jsoucího a z větší části nejsoucího, přesněji jako jednoty jsoucího a nejsoucího. Už z toho musí být předem patrné, že chápeme méontologii jen jako jinou, lepší, protože rozšířenou „ontologii“, ovšem právě v jakémsi novém smyslu, nikoli tedy jako „nápravný“ návrat k něčemu, co tu už bylo, ale co je třeba jen maličko upravit, vylepšit a zbavit „drobných“ nedostatků. Negativní moment, zřejmý z jejího názvu, je proto třeba chápat jako cosi provizorního, dočasného, jen pomocného, svým způsobem „propedeutického“. Skutečně neg-

tivním momentem se naopak vyznačuje tradiční ontologie, která se – podle prastarého vymezení – zabývá jsoucím pouze jakožto (aktuálně) jsoucím, a redukcionisticky zanedbává to, co je při každém „jsoucím“ právě tím „nejsoucím“ (tj. jednak již nejsoucím, jednak ještě nejsoucím) a bez čeho by žádné jsoucí nemohlo být skutečným jsoucím, tedy „dějícím se“, „událostným“ celkem.

(Písek, 130319-1.)

<<<

>>>

Filosofie „pravá“

Už jen pro pořádek si musíme připomenout, v jak širokém vymezení chápeme, co to je „filosofie“, jakož i to, co v našem pojetí filosofií není. Jde totiž o to, že naše vymezení, co to je „filosofie“, nesmí zůstat jen u toho, jak filosofie většinou vypadá, jak se projevuje pro vnějšího pozorovatele. Pokud bychom zůstávali jen u toho, jak filosofie obvykle vypadá, nebudeme nikdy schopni rozlišovat mezi filosofií pravou (opravdovou, *orthé filosofía*) a filosofiemi nepravými, zdánlivými, falešnými (tedy pseudo-filosofiemi). Jde tu dokonce o několik rovin či vrstev zvnějšnění, neboť filosofie je záležitostí myšlení, a pro každé myšlení je charakteristické, že ve své bytostné podobě zůstává čímsi zvnějška naprosto nepřístupným, pokud není či nebylo nějak zvnějšnění, vyjádřeno, vysloveno, formulováno. Ovšem že jde o vyjádření (vyslovení) myšlenky, to není „patrné“ („zjevné“) ani pouze zraku, ani pouze sluchu, neboť také zvuky nebo znamínka mohou být prostě „smyslu“ či „významu“. Že musíme význam či smysl různých značek nebo signálů, zvuků apod. nejprve „hledat“, to záleží na našem přístupu (a na tom, co už předem o možnosti něčeho významného nebo smysl majícího ze zkušenosti víme). A to může být někdy i obrovský, krajně nesnadný úkol při tzv. dešifrování. Při dešifrování nevíme předem s jistotou, zda to, co chceme dešifrovat a tak odhalit jako smysluplné nebo aspoň nějaký smysl mající, takže to musíme předpokládat. Pokud je někdo skálopevně přesvědčen, že něco žádný takový anebo další smysl nemá, zavírá si předem cestu pro případné porozumění tomu, co smysl mající eventuelně má nebo mít může (pokud mu správně porozumíme). A podobně tomu je také s filosofií: pokud jsme předem přesvědčeni, že pluralitu různých filosofií musíme prostě jen brát na vědomí a popisovat, nikdy nebude s to rozlišit mezi filosofií pravou a nepravou.

(Písek, 130319-2.)

<<<

>>>

Hledání a nalézání

Kdo nic nehledá, ten buď nic nenajde, anebo si „ho“ naopak něco „najde“ tak, že ho to praští přes nos. Kdo naproti tomu něco hledá, ten něco najde, ale ne vždy právě to, co hledá. Hledat totiž můžeme tak, že už předem víme, co chceme najít (ale nevíme dost přesně, kde), anebo naopak, když chceme najít něco, o čem jen něco tušíme (ale o čem nevíme takřka nic). Ve vědách, zvláště v přírodních, se rozmohl ještě další způsob hledání: usilovně hledáme něco, o čem toho zprvu moc nevíme, ale jakmile to najdeme, hned to chceme nějak zařadit mezi to, co už dávno víme. Teprve když se to nedaří, hledáme chybu, kterou jsme přitom sami udělali, anebo dokonce chybu v tom, co jsme dávno považovali za jisté a pevné, ale co teď musíme rozšířit nebo jinak upravit na základě toho, co jsme nově našli.

Vždycky však platí, že při hledání něco „máme“: obraz nebo nějaké ponětí o tom, co hledáme (Němci tomu říkají „Suchbild“). S tím se to má obzvlášť komplikovaně: když máme nesprávný, špatný „Suchbild“, může se stát, že nejen nenajdeme, ale že dokonce ani nepoznáme to, co hledáme, i když to máme před očima. – A tak vidíme, že při hledání jsme tu vždycky my jako hledající, dále je tu naše hledání (naše určité aktivita), pak tu je jakýsi „obrázek“ toho, co hledáme, ale co ještě nemáme, a posléze možná ještě to, co hledáme, ale o čem se ujistíme teprve tehdy, až to najdeme. Tam, kde něco z toho chybí (s výjimkou samotného toho, co je hledáno, nelze mluvit o hledání (takže platí, že nehledáme). Smyslem hledání je nalezení; pokud tedy hledané nenajdeme, musíme buď hledat znovu a lépe, anebo mít – alespoň provizorně – za to, že samotné hledání postrádalo smysl, neboť nebylo ničeho, co bychom byli mohli najít, takže ono „hledané“ budeme – opět alespoň provizorně – považovat za „nejsoucí“.

(Písek, 130319-3.)

<<<

>>>

Subjekt a „aktualita“

Pro událostné dění je zcela charakteristické, že prochází jednotlivými „fázemi“, z nichž vždycky pouze jediná je opravdu aktuální (otázku přechodu od jedné fáze k další musíme řešit jindy a jinde). Ta „jediná“ aktuální fáze je zároveň po vnější stránce způsobem, jak se příslušná událost v dané chvíli „ukazuje“. „Ukazování“ a „úkaz“ musíme – na rozdíl od běžného užití v jazyce – chápat jako cosi zásadním způsobem nezávislého na tom, zda a jak někdo (nějaký jiný subjekt, třeba jiná událost) ten „úkaz“ vůbec registruje. Tady se před námi otevírá závažný problém: z čeho máme právo usuzovat, že se (pravá) událost děje po částech, po jednotlivých fázích? Není tomu spíše tak, že se událost děje vždycky celá? Co by jinak ony jednotlivé fáze drželo pohromadě tak, aby událost zůstala celkem? Proč se máme domnívat, že „se děje“ právě jen to aktuální, zatímco „bylost“ i „budost“ události se onoho dění nezúčastní?

(Písek, 130320-1.)

<<<

>>>

Filosofování x filosofie

Filosofii lze „pěstovat“ jen tak, že aktivně filosofujeme, tj. že se jen nezabýváme tím, jak filosofují jiní. V tom smyslu nelze filosofii redukovat na dějiny filosofie a na jejich výklad, interpretaci, která by zůstávala u toho, co se v dosavadní téměř třítisícileté historii filosofie „stalo“, která by to zaznamenala a popsala, a která by to také nějak interpretovala. Tady jde o to, že to, co z dosavadní historie filosofického myšlení máme k dispozici, jaksi „před sebou“, jsou pouze dokumenty, doklady, a pokud bychom se zabývali výhradně těmito doklady, nikdy se nedopátráme toho, jak určitý filosof myslel a co myslel, co měl na mysli. To totiž, co kdysi měl na mysli, nikdy před sebou nemáme a mít nemůžeme, protože to už je dávnou minulostí.

(Písek, 130320-2.)

<<<

>>>

Svět jako „scéna“

Už mnohokrát nejrůznější autoři zopakovali myšlenku, že svět je jako divadelní scéna, na které všechno probíhá jen „jako“. Chyba tohoto přirovnání spočívá v tom, že jde o velmi podivné divadlo, v němž máme všichni roli diváků, ale také roli aktérů, kteří mohou do děje zasáhnout; a obojí je přitom od sebe neoddělitelné. Nejsme na tom tak, že se všechno odehrává pouze v našich myslích, v našich představách a výmyslech, nýbrž do našeho diváctví vstupují jiní, kteří nejsou jen naší představou, ale mají jakousi samostatnost – už třeba tím, že oni nás také vidí a reagují na nás, a my tomu dovedeme lépe či hůře porozumět, tj. porozumět, jaké představy si o nás vytvořili a vytvářejí druzí. V tom kupříkladu chybí „fundamentální“ fenomenologie (tj. fenomenologie, která chce být „základem“ veškeré další filosofie (nebo alespoň jejím východiskem)). Ono totiž není možné (dovolené) redukovat vše na naše (či moje) fenomény, naše (moje) vjemy, protože my přece dokážeme „vnímat“ i to, že jsme vnímáni – a přece dobře víme, že sami nejsme jen pouhými vjemy někoho jiného. A právě toto rozpoznání nám umožňuje pochopit, že jde o něco širšího a zejména hlubšího, než abychom to mohli redukovat na pouhé „vnímání“, jak to bývá tradičně chápáno (takže předpokladem je myslící a vnímající lidský subjekt). Všechna pravá jsoucna vykazují totéž resp. něco základně podobného: všechna jsoucna, všechny „jsoucí“ bytosti, všechny události jakožto subjekty plní tu základní podvojnou úlohu či roli, totiž roli něčeho aktivního, ale zároveň i něčeho (aktivně) reagujícího na cosi jiného druhého, na okolí, na prostředí, na jiná jsoucna.

(Písek, 130321-1.)

<<<

>>>

Porozumění (chápání) předpojmové

Lidé byli schopni „rozumět“ různým situacím a svému postavení (své účasti) v nich a na nich daleko dříve, než došlo k vynálezu „pojmu“; proto má smysl hovořit o „předpojmovém porozumění“. My však dnes už nejsme s to chápat situaci a svou účast v nich ryze předponově; z předpojmového myšlení jsou nám dostupné jen zbytky, relikty, které jsou zapleteny nebo zamíseny do nového, pojmového myšlení. To má obrovský význam pro reinterpretaci nejen starých mýtů, ale také pro lepší pochopení předpojmové kritiky různých mýtů, jak ji můžeme rozpoznávat např. již ve starém Izraeli. A má to obrovský význam také pro lepší porozumění toho, co se vlastně stalo, když se v helenistické době v křesťanství setkaly a střetly dvě tak odlišné tradice, jako byla v té době již upadající řecká a jakoby nový dech chytající hebrejská. V obou případech šlo o setkání a střetnutí v prostředí plném reliktních a často přežitků nejrozmanitějších mýtů (a začínajících mytologií). Proto je také na výsost důležité se v té době náležitě vyznat a neplést vše dohromady a tím do takřka nečitelné směsice.

(Písek, 130326-1.)

<<<

>>>

Poznání - druhy, typy

Význam slov „poznání“ a „poznávati“ se v dějinách značně proměňoval, a to vždycky v úzké a podstatné souvislosti s tím, jakých metod přitom bylo nebo mohlo být používáno. Ve starém Řecku bylo předními mysliteli zejména zdůrazňováno, jaký obrovský rozdíl je mezi skutečným poznáním (*epistémé*) a pouhým domněním (*doxa*, a to dokonce i v případě, když jde o domnění správné, zdůvodněné, obhajitelné, *orthé doxa*). A je charakteristické, že pravé poznání, *epistémé*, bylo chápáno jako pouhé nahlédnutí (nazření, *theoria*), oproštěné od každého úsilí ze strany poznávajícího, tedy nahlízejícího, nahlédnuvšího. Naproti tomu praxe (*praxis*) byla s úsilím, tj. s aktivitou, s děláním resp. s dílem (*ergon*) neoddělitelně spjata; Aristotelés proto odlišil tři základní teoretické vědy od četných věd praktických, jejichž „cílem“ bylo něco udělat, provést, uskutečnit; naproti tomu „cílem“ věd teoretických nebylo něco udělat, ale právě jen plně nahlédnout, nazřít, jaké to je samo o sobě. Byl to nejspíš Francis Bacon, který snad jako první zdůraznil zásadní význam aktivity, „děláním“, dnes bychom řekli praxe, pro poznání, a to pokusem. Od té doby se stále víc vědy rozlišovaly na „popisné“ a „pokusné“, „experimentální“. Cílem „popisných“ věd bylo popsat skutečnost tak, jak „jest“, kdežto cílem věd experimentálních, přesněji cílem experimentu, pokusu, bylo zjistit, co „to udělá“, když s něčím „něco uděláme“. Velmi důležitá ovšem byla ona zvláštní spojitost mezi tím, jaké to „něco“ bylo před pokusem, a tím, co se s tím „stalo“ po našem zásahu, po vykonání docela přesné akce; této spojitosti se říkalo „kauzální vztah“ nebo prostě „kauzalita“ (v jistém širším smyslu už od dob starých Řeků). A povaha těch akcí se začala také pomalu měnit. Někdy stačilo jen vhodně nastavit podmínky, jindy – v některých oborech a v nejnovější době stále častěji – je zapotřebí obrovských a nákladných zařízení, aby bylo možno docílit co nejmocnějšího zásahu, co nejmocnější akce. (Připomeňme jen obrovské urychlovače částic, např. v CERNu.) Je to docela zvláštní, když si náležitě uvědomíme, jak nám dnes už vůbec nestačí se dívat, ba jak nám zdaleka nestačí si ani pořizovat nejnáročnější aparáty, abychom lépe a stále více viděli (a jen popisovali, co vidíme), ale jak chceme proniknout dál, i k tomu, co jen tak vidět nelze, ale co nejprve musíme jaksi usvědčit, a možná dokonce násilně donutit, aby se to ukázalo, projevilo za naprosto mimořádných, námi nákladně nastrojených okolností. Rádl napsal, že pravda vynucená přestává být pravdou a stává se lží; kdybychom to aplikovali nejen na lidskou společnost, ale na celou skutečnost, na celý svět, musili bychom se tázat, zda celá ta naše vyspělá experimentální věda, na kterou jsme tak hrdi a kterou se někdy dokonce opájíme, není jen jednou velikou lží. To ovšem vůbec neznamená, že jde o sprostý podvod; vždyť největší lež se přece pravdě také nejvíc podobá!

(Písek, 130326-2.)

<<<

>>>

Událost a subudálost

„Událost“ nemá (a nemůže mít) svou totožnost (identitu) založenou na něčem, co je všem jejím fázím neměnně přítomné a co by bylo možno předmětně identifikovat. Jinak řečeno, totožnost události po celou dobu jejího průběhu nemůže být založena na ničem trvajícím, a to ani tehdy, když – jak ovšem bývá běžné – taková složitější až velmi složitá událost má svůj průběh vybudován (vystrojen) tak, že do něho jsou zapojeny nižší události, jejichž počátky nebo konce (nebo obojí) daleko přesahují trvání samotné super-události. Můžeme to říci tak, že konkretizujeme: onou superudálostí budiž organické tělo (ať už jednobuněčné nebo vícebuněčné). Žádný organismus se neobejde bez množství atomů, mole-

kul, ovšem i buněk (ale ty právě teď nemáme na mysli, protože tam souhra celku je na první pohled komplikovanější). Téměř všechny atomy trvaly ve svém bytí již před počátkem zvolené superudálosti (organismu), a právě tak většina jich bude trvat ještě dlouho po jejím konci. Tyto atomy „se chovají“ při svém zapojení do organismu zřejmě trochu jinak, než jak se chovaly před počátkem organismu jakožto události, a jinak se budou chovat zase i poté, až z onoho sjednocení v organismus vypadnou (např. při vydechování nebo vyměšování apod.

(Písek, 130327-1.)

<<<

>>>

Otázka - smysl tázání

Nechceme-li zůstat u běžného (každodenního) významu tázání, musíme se tázat také na smysl tázání vůbec. Každá otázka zároveň něco tvrdí a zároveň se na něco dotazuje. To, co otázka tvrdí, může být zatíženo chybou; v takovém případě se taková chyba stává překážkou dosažení (nelezení, rozpoznání) správné odpovědi. Pokud otázka takovou chybou zatížena není (a to je třeba vždy znovu prověřovat), náleží k její bytostné povaze vztah k něčemu, co v žádném smyslu „nemá“, čím si není jista, by o čem nemá ani dost přesných vědomostí. Jinak řečeno, tázání je ve své podstatě zaměřeno k něčemu neznámému, čeho důležitost pro tázajícího však je nesporná. Tento tázavý vztah k „neznámému“ je někdy označován jako vztah k „tajemství“. Tady však je nutno náležitě odlišit: opravdové tajemství, které bylo poznáno, nepřestává být tajemstvím, kdežto „neznámo“, které bylo „poznáno“, přestává být neznámým. Pokud tyto dvě možnosti odlišíme, je zřejmé, že nejhlubší smyslem tázání je nalezení cesty (a tím i vlastní cesta) k tomu, nač se lze jen tázat, ale co nelze ani pojmově, ani nepojmově „uchopit“, zmocnit se toho, ovládnout to a tím se toho – jakožto neznámého resp. tajemného – zbavit. „Cílem“ tázání není tedy „zmocnit se“ odpovědi, nýbrž proniknout tázáním dál, k novému tázání: smysl tázání je tázat se dál a dál.

(Písek, 130403-1.)

<<<

>>>

Smysl filosofování

Když se tážeme po smyslu filosofování (raději než po smyslu „filosofie“, protože bychom byli v nebezpečí nevhodné objektivace), nemůžeme tento dotazovaný „smysl“ redukovat na pouhý účel, a to prostě proto, že se nesmíme dopustit jedné vážné záměny. Filosofování je v našem pojetí nejhlouběji zakotveno (zakotveno, možná lépe: svými kořeny zapuštěno a odtud vyrůstá) jako láska k pravdě a usilovná touha po ní. To však nemůžeme (a nesmíme) chápat jako úsilí po dosažení a uchopení pravdy, nýbrž právě obráceně jako úsilí plně odevzdané provádění, uskutečňování pravdy (resp. toho, co je „tím pravým“ – zase obrana proti objektivaci „pravdy“ jako vlastního cíle filosofování. Určitý filosofující se cestou ustavičně pokračujícího tázání domáhá co nejlepšího rozpoznání toho, co je v dané situaci (a konkrétně pro daného filosofujícího) tím pravým, co má podniknout, vykonat a udělat. Nejde tedy o to, opustit vše kolem a vydat se za pravdou navzdory všemu (či dokonce bez ohledu na vše), nýbrž o rozpoznání toho, co je hic et nunc (což nemusí být momentální stav, ale něco mnohem širšího a rozměrnějšího) nezbytno vykonat, aby došlo aspoň k malé, částečné ná-

pravě toho, co prostě „jest“, a to ve směru toho, co být má, k čemu má dojít, jakým dalším směrem se správně ubírat. To znamená, že to je pravda sama, která rozhoduje o tom, kam směřovat, aby to mělo smysl.

(Písek, 130403-2.)

<<<

>>>

Smysl - spění k němu

Patočka právě této obrácené perspektivě dost dobře nerozuměl, neboť mluví (Kacíř. eseje, 3. studie o smyslu dějin, Praha 2007, str. 68) např. o „výzvě a šanci člověka v jeho vzmachu za smyslem“: smysl není cílem, jehož má být (n+ějakým „vzmachem“) dosaženo, nýbrž normou toho či onoho dosahování, vůbec každého podnikání, každé aktivity. Ve všelikém lidském podnikání není cílem jakési dosažení smyslu, nýbrž uskutečňování a prosazování aspoň částečného smyslu naplňováním „výzev“ a uskutečňováním toho, k čemu nás tyto výzvy nepředmětně vyzývají (takže je „nemáme k dispozici“, ale směřujeme k jejich porozumění, nikoli uchopení ani k tomu, abychom se těch výzev nějak zmocnili ještě dříve, než se jimi začneme řídit a spravovat). Patočka sice ví, že nejde „o odkrytí smyslu, který nemůže být nikdy vyložen jako věc, nemůže být ovládnut, ohraničen, pozitivně zachycen a zvládnut“, a jde dokonce tak daleko, že „je člověk hotov rezignovat na bezprostřední danost smyslu a osvojovat si smysl jako cestu“ (obě dtto, 69), ale přece jen zůstává o toho termínu „osvojování“. My v tom cítíme – snad právem – stále ještě pokus o zachycení a uchopení, nikoli o přijetí a akceptaci, jehož výsledkem je korigování všeho „vlastního“ (i přivlastněného) ve smyslu toho, co je „tím pravým“.

(Písek, 130403-3.)

<<<

>>>

Smysl a jeho relativnost

„Smysl“ nějakého konkréta je vždy spjat se situací (a konkrétně s jeho situovaností); odtud plyne, že základní je vždycky smysl situace, a to situace, která je v pohybu, v proměně, která je nějak nasměrována, někam míří a spěje. A tak se okamžitě (resp. dříve nebo později) nutně dostáváme k otázce smyslu toho směřování. A tady se dostáváme na rozcestí, neboť řešení je závislé na tom, zda oblasti smyslu považujeme (a to nutně „přesudečně“, bez přezkoumání důvodů) za pouhé „oázy“ či ostrůvky v moři nesmyslnosti, anebo zda naopak oblasti nesmyslného považujeme za výsledek selhání, korupce, degradace nějakého původnějšího „směřování“, které na rozdíl oněch místních a dočasných „poruch“ sahá do nedohledna. Čistě „prakticky“ mám za to, že tady nejspíš nejde a nemůže jít o abstraktní řešení problému, zda je „smysl“ či „nesmysl“ (event. „řád“ či „chaos“) původnější, ale o rozpoznání zřejmé přednosti akceptace jednoho či druhého „předpokladu“ při cestě filosofického tázání, dotazování a pátrání. Jsme-li předem přesvědčeni, že smysl je jen čímsi partikulárním, že se v moři nesmyslu či chaosu objevují (emergují) omezené oblasti smyslu či řádu, nebudeme nikdy mít dost důvodů k pátrání do hloubky a bude mít tendenci mnohé prostě (a opět bez řádných důvodů) odvozovat s „náhody“. Naproti tomu tázat se po zdrojích či pramenech emergence nového a smysluplného, po původu struktur dávajících smysl, objevujících se uprostřed chaosu a nesmyslnosti, má přinejmenším jedno

zaslíbení: jen ten, kdo hledá, může něco najít. Kdo naproti tomu nehledá, nenajde ani to, co by nalezeno a objeveno být mohlo. Ovšem na jedno musíme rozhodně pamatovat: každý takový „smysl“ je vždy „dějící se smysl“, tedy myl jakoby na pochodu. A zde musíme být velmi na pozoru před nezdůvodněným (ale pod vlivem Aristotelovým tradičním) předpokladem, že smysl musí směřovat k nějakému cíli=konci, který musí nutno v nějaké podobě stát už na počátku, aby pak byl uskutečňován. Dějící se smysl se může opravdu „dít“ také tak, že se v průběhu jeho dění sám jeho cíl upřesňuje, tj. že jeho rozvrhování se děje nejen z minulosti do budoucnosti, nýbrž i naopak, z budoucnosti do minulosti (tedy že dějící se smysl v rámci svého dění koriguje i svou bylost, aniž by musel upravovat nebo opravovat skutečnou minulost).

(Písek, 130404-1.)

<<<

>>>

Událost - model její

Na rozdíl od starořecké filosofické tradice, která byla od počátku (a pak po celé dlouhé věky) spoluformována geometrií (resp. matematikou), je třeba nově vycházet ze zásadně odlišného modelu, který se geometrii (a matematice) vzpírá a vymyká. Geometrie pracuje se základními stavebními prvky, které vlastně pouze sestavuje a pak tyto sestavy a jejich struktury zkoumá (body, úsečky a přímky, křivky, plochy apod., stereoútvary atd.). Náš nový přístup musí pracovat s událostmi resp. s myšlenkovými modely *událostí*, které nelze pouze řadit vedle sebe, ale jimž musíme přisoudit schopnost vzájemných kontaktů, přesněji vzájemných reakcí. Událostné dění se neděje po kouskách, ale vždy celé najednou, každá aktuální fenomenální změna se nějak projevuje jak v bylosti, tak v budousti události jako celku. Zatímco v klasické geometrii zůstává trojúhelník nebo čtverec čímsi neproměnným, co nemá absolutně žádná vztah s tím, jde-li o obrazec větší nebo menší, takže nelze při zvětšování mluvit o žádném „růstu“, živé útvary sice stále podržují něco (a některé) ze svých „tvarů“ či „struktur“, ale sjednocení postupně se měnících struktur je zaručeno organicky, nikoli „svévolí“ nějakého operátora. (Naproti pouze geometrickým tvarům klasických geometrií dochází v některých geometriích neeuklidovských, postihujících např. proměny různých polí, k výraznému přiblížení změnám, které známe jako organické.)

(Písek, 130405-1.)

<<<

>>>

Atomismus a achronismus

Starořeční atomisté vědomě uvažovali o dělení těles na menší a menší kusy a kousky, a měli za to, že v tomto dělení (vlastně rozsekávání) nelze pokračovat do nekonečna, nýbrž až po jistou mez, kdy další dělení (rozseknutí) už není možné. O času však tímto způsobem neuvažovali (atomy v jejich pojetí „padaly shora dolů“, ale o tomto „padání“ už dále nepřemýšleli, nejspíš proto, že „pohyby“ redukovali jen na pohyby místní, přičemž to, co se pohybovalo se samo neměnilo). Aniž proto můžeme přinést literární doklady citováním zřetelných formulací, je nám zřejmé, že myšlenka nemožnosti dělení (rozsekávání) těles a tělísek do nekonečna nebyla aplikována nejen na sám prostor, ale ani na čas. Tak jako Zenón argumentuje tím, že letící šíp musí na každém místě „být“ bez pohybu, takže sám jeho po-

hyb je tak problematizován, je nutně problematizován i čas, v němž jedině je pohyb možný. To ovšem vede k absurdním závěrům, takže další přemýšlení pre-sokratiků musí uvažovat o tom, jak opět zařadit do relevantní filosofické tematiky jak prostor, tak čas (odtud ono „padání shora dolů“ u atomistů, ale už předtím mísení, spojování a rozpojování atd.) A děje se to tím, že je hypostazována neměnnost (a vnitřní homogennost) opravdové „skutečnosti“, vlastně „látky“ (jak zní pozdější termín). Prostor i čas jsou tak vykázány z vlastní „skutečnosti“ do jakéhosi vnějšího prostředí: „skutečnost“ sama je neproměnná, proměňují se jen její vnější vztahy k jiným skutečnostem.

(Písek, 130406-1.)

<<<

>>>

Život a ten, ,kdo‘ žije

Má vůbec dobrý smysl říci, že „máme“ svůj život (a že to třeba je jediná věc, kterou opravdu „máme“)? Kým bychom vlastně byli, kdybychom ten život „neměli“, nebo kdybychom o něj přišli? Není tomu spíše tak, že život je nějak podstatně víc než my, že spíše život má nás, než abychom my měli život, byť jen ten svůj? O tom, kdo „žije“, lze říci, že „vykonává své bytí“, ale rozhodně nikoli, že „vykonává svůj život“. Nikdo nemůže ani zakládat, ani udržovat svůj život, ale pouze může ovlivňovat to, jak žije a zda plní nebo neplní to, co je od něho a jeho žití očekáváno (nepředmětně, ne, že by to někdy bylo řečeno nebo napsáno, stanoveno, předurčeno). Člověk jako subjekt je naprosto závislý na tom, v čem je zakotveno jeho bytí, ale na druhou stranu může sám sebe jako subjekt (nebo jinak: může svůj subjekt) ovlivňovat, přetvářet, dotvářet, může se sám sebou (svým subjektem) stále víc stávat – anebo se sám sobě ztrácet, odcizovat. – Takováto a podobná rozlišení jsou naprosto nutná, nemáme-li se ve svém myšlení opětovně dopouštět hrubých chyb. A je možné, že ani to, co jsem teď naznačil, zdaleka nebude dostačovat, máme-li přemýšlet důsledně a co nejpřesněji V podobných okruzích problematiky nám ovšem žádnou oporou nemůže být „obecná mluva“, obecné jazykové zvyklosti atd. Právě zde se ukazuje, že tendence některých myslitelů (zejména anglických) opírat se o jazyk jsou nedomyšlené a krátkodeché.

(Písek, 130406-2.)

<<<

>>>

Modely myšlenkové

Pro pochopení povahy „myšlení“ jako lidské aktivity je zásadně důležité respektovat schopnost myšlenkově konstruovat různé „modely“, které na jedné straně nemusí být ničím pro myšlení předem daným (jakkoli, ani jako vzor k napodobení), ale které nejsou ani součástí či složkou myšlení jako aktivity (tj. jako průběhu). (Mluvíme o tzv. intencionálních modelech a o intenci jako o charakteristickém, specifickém rysu pojmového myšlení, ale musíme pamatovat, že intencionalita zásadně i historicky předchází pojmovosti.) Historicky nejstaršími pojmově konstituovanými modely byly geometrické obrazce a čísla; na další rozvoj filosofického myšlení měla mimořádný vliv okolnost, že zároveň s filosofií vznikla (byla ustavena) také geometrie (a vůbec matematika), a to nadlouho jako jediná disciplína, z filosofie neodvozená. Tím větší ovšem byl vliv „geometrie“ a „geo-

metrického myšlení“ na myšlení filosofické. Mám za to, že právě tento vliv je možno považovat za hlavní a rozhodující pro vznik a rozvíjení myšlení metafyzického. Odhlédneme-li od knihovnické a tedy zcela formální povahy původního označení toho, co je zařazeno „za Fysikou“ (čili vedle Fysiky, čímž se mínila Aristotelova kniha *tés fysikés akroasis*) a zůstaneme-li u respektu k předfilosofickým kořenům slova *fysis*, můžeme odtud odvodit význam slova „metafyzika“ resp. „metafyzické myšlení“ asi takto: je to takový způsob myšlení, který odhlíží od proměnlivosti toho, co se rodí a roste (a posléze hyne), a co se naopak soustřeďuje na to, co „zůstává“ ve všech proměnách bez proměny, tedy stále stejné. A pochopitelně toto stále stejné je považováno za rozhodující, přestože na nic takto stále stejného nelze přímo poukázat jako na fenomén. Je tedy nutno ono „stále stejné“ nějak myšlenkově modelovat, a tento způsob modelování můžeme charakterizovat jako „zpředměťtování“, tj. redukci proměnlivosti na tzv. substrát, který sice nutně změn nese, ale sám zůstává bez proměny. A to je právě charakteristické také pro stále mocnější „matematizaci“ nejen technických prostředků a výkonů, ale také a zejména věd, nejprve přírodních a pak i dalších. Uvedená svázanost metafyzického myšlení s myšlenkovou prací s intencionálními modely, které byly (a jsou) zbavena nejen individuálnosti (jedinečnosti), ale vůbec každé lokalizace a temporalizace (a tím i vnitřních, „autochtonních“ vztahů k jiným takovým modelům, např. vzájemné reaktibility apod.) představuje mocnou výzvu k otevírání možností nových typů myšlenkového modelování, které budou schopny modelovat nejen kontinuální procesy, ale skutečné události.

(Písek, 130408-1.)

<<<

>>>

Subjekt uprostřed ‚skutečnosti‘

Známe heslo o rozpolcení skutečnosti na subjekt a objekt (Subjekt-Objekt-Spaltung) je zatíženo některými závažnými nejasnostmi a problémy. Takové „rozpolcení“ je totiž pouze zdánlivé, ve skutečnosti je nemožné. Není žádného subjektu, který by mohl být oddělen od objektu či objektů (pokud se subjekt nevyděluje sám), stejně tak jako není žádného objektu, který by obstál bez nějakého subjektu či subjektů (jakožto „objekt“). Až do té doby, ba přímo do té „chvilky“, kdy se „subjekt“ stal skutečným objevem, pro nějž nám chybělo nejen žádné „původní“, ale vůbec jakékoli jiné slovo, takže jsme masově zůstali při starém, byť nevhovujícím termínu, se zdálo být něčím naprosto samozřejmým, že subjekt znamená subjektivitu, a tedy něco odlišného od skutečnosti. (Řekové vše „subjektivní“ řadili mezi *doxa*, zatímco *epistémé* byla postavena na *theória*, a jako takovéto „pouhé“ nazírání se obešla bez „subjektu“ nazírajícího – ten totiž mohl být kdykoli vyměněn, aniž by to mělo vliv na „nazřené“.) Jakmile byl objeven „subjekt“ a bylo to vše nutno znovu promyslet, ukázalo se nemožným nadále počítat s nějakým přímým nazíráním a bylo třeba se soustředit na dvojí: 1) jakým způsobem se subjekt vyděluje ze skutečnosti jakožto obrovského „přediva vztahů“, a 2) jak vlastně takový ze svého prostředí vydělený subjekt znovu navazuje kontakty se svým blízkým i vzdáleným okolím.

(Písek, 130410-1.)

<<<

>>>

Pravda jako norma adaequationis rei (ad veritatem)

Celý světový vývoj můžeme pochopit jako předlouhý proces připodobňování (přistějšňování) „věcí“, „skutečností“ tomu, co je „tím pravým“. To znamená, že bychom se měli připravit na to, vidět v dění pravdy nejen tu složku, o které se praví tradičně, že jde o „adaequatio intellectus ad rem“, ale ani pouze tu složku, o které platí, že jde o adaequatio rei ad intellectum“, nýbrž právě jako rozhodující to, co můžeme formulovat jako adaequatio rei vel intellectus ad verum (resp. ad veritatem). Rozhodující věcí však přitom zůstává, že verum samo (veritas jako „to pravé“) není nejen součástí našeho myšlení a intelektu (tj. porozumění), ale že není ani součástí „skutečnosti“ jako něčeho v nějaké formě „daného“ (a to znamená předmětného, zpředmětněného). Ona zmíněná „adekvace“ předpokládá proto principiální (původní, originální) vztah nepodobnosti (Patočka např. mluví o „podstatné neadekvaci“) čehokoli, co „jest“ jako danost (objektnost, předmětnost): nic na tomto světě není dokonale pravé (srv. Jobův druh), ale zároveň nic není jen naprosto cizí všemu pravému (a vší pravosti se vymykající). Dokonalost neexistuje – leč jako spění, jako usilovná cesta k ní.

(Písek, 130410-2.)

<<<

>>>

Subjekt a objektnost

Subjekt je skutečný jen tak, že se sám uskutečňuje jako celek, mající nejen vnější (předmětnou), ale také niternou (subjektní) stránku. Žádná z těchto jeho dvou stránek neobstojí sama jako osamocená: ryzí objekt neexistuje, tj. není samostatnou skutečností, a ryzí niternost je niternost ještě neuskutečněná. K tomu, aby subjekt mohl mít svou předmětnou (objektní, vnější) stránku, je zapotřebí jiných subjektů a jejich vztahů k tomuto subjektu. Tam, kde subjektu chybí jeho okolí (osvětí), tam mu chybí i jeho vnější (objektní) stránka a eo ipso i skutečnost jakožto celku. Hromada (agregát) není a nemůže být subjektem, protože jí chybí nitro, které jedině může garantovat jednotu jsoucná: hromada zůstává hromadou, tj. pouhým nakupením, nahromaděním jsoucen nižší úrovně – a proto také nemůže být schopna postoupit „dál a výš“. Můžeme se tedy tázat, jak se vůbec může pouhá hromada stát celkem: kde, resp. odkud může pouhá hromada vzít (v sobě vyvolat) onu důležitou mohutnost, zakládající a garantující jednotu, tj. zlostnost celku? Jistě je na první pohled zřejmé, že tuto „mohutnost“ nemůže čerpat zvenčí, odjinud; je-li však pouhou hromadou, nemá ani žádnou jinou další možnost leč čerpat ji z nitra některého, resp. některých z nižších celků, které v ní jsou nahromaděny, resp. poskládány. Celek vyšší úrovně (a tedy subjekt vyšší úrovně) musí tedy nějak „navazovat“ na nitro (tedy subjektnost) nižších subjektů a musí být schopen v těchto nižších subjektech vyvolat jejich ochotu k společné angažovanosti na vyšší úrovni, a to znamená v něčem zároveň jakousi částečnou rezignaci na svou vlastní (dřívější) integritu, na svou „pravou“ subjektnost. Subjekty, které akceptují (případně generují -?) svou angažovanost na vyšší úrovni, se ani v této procesuální relaci nemohou nechat zatlačit do pouhé neutrality a pasivity, ale musí se onoho přechodu na vyšší úroveň aktivně zúčastnit a podílet se na něm. Jen vnější, objektní, předmětná stránka oněch nižších, ale už na vyšší úroveň přecházejících subjektů-celků se může zdát zůstávat jen pasivní, tj. jejich angažovanost v momentě (sebe)uskutečňování onoho přechodu jistě zůstává zvnějšku neregistrovatelná, nezjistitelná – pro přístup zvnějšku se stává „skutečnou“ až v podobě svého uskutečnění (a to právě jen po vnější stránce).

(Písek, 130412-1.)

<<<

>>>

Subjekt jako „kategorie“? / Kategorie subjektu

O kategoriích se mluví jako o nejvyšších pojmech; to znamená, že se předpokládá, že víme, co to jsou pojmy. Ale v tom je právě hlavní problém: co to je vlastně „pojem“? Nehodlám následovat příkladu analytických filosofů, kteří slovo „pojem“ prostě vyškrtli ze svého slovníku (a raději mluví o „třídách“ apod.). Obvykle dost zřetelně nahlížíme, že pojem něčeho (např. nějakého „A“) není totéž, co ono pojaté „A“. (Notoricky známý příklad: pojem trojúhelníka nemá sám tři úhly ani tři strany.) Sám akt „pojímání“ něčeho, co je potom v příslušném pojmu „pojato“, musí být nutně záležitostí myšlenkového výkonu; naproti tomu to, co je v myšlení takto pojato, rozhodně záležitostí výkonu pojímání a tedy ani záležitostí myšlenkového výkonu být nemusí (ale ovšem výjimečně a se zvláštními ohledy být může). Tažme se tedy nyní, v jakém smyslu lze o „kategoriích“ mluvit jako o tom, čím něco (nějakou skupinu, třídu apod.) „pojímáme“, a v jakém smyslu jako o něčem pojímaném či pojatém, eventuálně co je vlastně tím „pojatým“, pojímáme-li určitou „kategorii“. Jinak řečeno: co je myšlenkovým intencionálním „modelem“ v případě kategorií? Nebo ještě jinak: když užíváme určité kategorie, co je tímto „pojmem“ míněno a) jako příslušný myšlenkový model, b) jako cosi skutečného? Tak Patočka třeba (Péče 1, s. 469) mluví o pokusech o „zachycení“ subjektu různými kategoriemi. Předpokladem je ovšem, že „subjekt“ je něco skutečného, zatímco naše „zachycení“ subjektu je naším aktivním výkonem. Má-li se tento náš výkon opravdu „trefit“ a tudíž „zachytit“ „subjekt“ (rozumí se skutečný subjekt resp. něco, co je všem skutečným subjektům společné), musí k tomu použít příslušného „pojmu“, který není sice totožný se žádným skutečným subjektem, ale není ani totožný s naším aktivním „pojímáním“, ani není jeho součástí či složkou. A pokud – jak naznačuje sám Patočka (po mé úpravě) – pojem subjektu nelze „zachytit“ žádnými kategoriemi (Patočka ovšem mluví jen o některých z nich, ale není nic snadnějšího než přejít k dalším), musíme pojem subjektu považovat také za jednu z kategorií.

(Písek, 130415-1.)

<<<

>>>

Pojmovost a komparace / Komparace a pojmovost / Srovnávání a pojmovost

Vztahy mezi pojmy můžeme mj. posuzovat z hlediska jejich eventuální nadřaděnosti a podřaděnosti; to zahrnuje jejich eventuální zařazení v hierarchii pojmů. Není to ovšem jediný druh vztahů mezi pojmy, na to nesmíme zapomínat. Nicméně tam, kde opravdu můžeme stanovit nebo najít určité vztahy v hierarchii, jde vždy o srovnávání (komparaci) jejich „obsahu“, tj. rozsahu jejich platnosti. Čím obecnější pojem, tím méně má „obsahu“, ale o to více nabývá na rozsahu. Proto každé zařazování pojmu nižší obecnosti pod příslušný pojem obecnější (pokud to je možné a platné) znamená jisté ochuzení resp. omezení, redukci jeho „obsahu“. Proto se zdá být docela zřejmé, že čím abstraktnější je myšlení (tj. myšlení, používající velmi obecných pojmů), tím se musí víc vzdalovat konkrétním skutečnostem, která se vyznačují tím, že vedle obecných vlastností mají také

vlastnosti méně obecné a dokonce jedinečné. Takové myšlení tedy představuje jisté „síto“, díky němuž se od jedinečných skutečností (a jejich jedinečných vlastností) prostě odhlíží, a to bez ohledu na to, zda vlastnosti obecnější jsou vždycky významnější než vlastnosti méně obecné nebo dokonce jedinečné. To ostatně souvisí s tím, že soustředění na jevy nejhojnější nemusí být vždycky metodicky tím nejsprávnějším a nejproduktivnějším postupem.

(Písek, 130417-1.)

<<<

>>>

„Nesrovnatelné“ a komparace

Srovnávání (komparace) představuje jednu z důležitých metod studia a poznávání, ale není to rozhodně metoda jediná ani hlavní. Někdy na detailech resp. na individuálních rozdílech nezáleží, a pak je srovnávání smysluplné. Naproti tomu, tam kde nám nejde o to, že se některé skutečnosti sobě navzájem podobají, ale máme zájem na rozdílech, na odlišnostech, slouží nám srovnávání jen jako pomocný, ale vedlejší prostředek. Tak např. v přírodních vědách převažuje zájem na co nejpresnějším rozpoznání fenotypu, aby bylo možno jedince zařadit do určité „třídy“, tedy do určitého druhu, event. rodu. Tam kde se jedinec některými významnými (a to může být i poněkud subjektivní) vlastnostmi odlišuje, odborník uvažuje o tom, že jde možná o nový druh (nebo dokonce rod). Naproti tomu v oblasti tzv. duchovněd (s čímž se ovšem zároveň vždy pojí možnost jistého zpochybňování „vědeckosti“ samé) jde někdy o hierarchicky převažující soustředění na jedinečnost, nepodobnost, zvláštnost, tedy na to, co se srovnání či přirovnání nějak vymyká. (Tak např. na Shakespearovi nás asi nebude na prvním místě zajímat to, co je tomuto géniovi společné s jinými umělci jeho druhu a vůbec s dobou, ale naopak to, čím svou dobu a zejména své současníky přesahuje a předčí.) Ovšem je pochopitelné, že se k těmto nesrovnatelnostem dostáváme hlavně tím, že postupně vyřazujeme to, co je srovnatelné.

(Písek, 130417-2.)

<<<

>>>

Subjekt podle Patočky

„zachycení“ subjektu kategoriemi nelze; jaký je důsledek? (potřebujeme „jiné“ kategorie? – nebo pojem subjektu sám je jednou z kategorií?) – odmítnutí i kategorie „substance“

problém subjektu nelze redukovat na problém jsoucna – proč? (Subjekt sám není jsoucnem? nebo není pouze jsoucnem? co je v subjektu ne-jeucního?)

„jeucno“ prý znamená „jeucno objektivní či objektivovatelné“; a co znamená jsoucno neobjektivovatelné?

„subjekt jako adekvátní důsledek“ – to nemůže platit o subjektu, leda o pojmu subjektu (adekvace je logická procedura) – „subjekt jako konstrukce“ = logická konstrukce pojmu subjekt

subjekt je „místo neadekvace, kde se stýká neobjektivovatelné s objektivním a umožňuje objektivaci“ (chybí pomyšlení na aktivitu subjektu, který objektivuje neobjektivní, tj. zpředměťuje nepředmětčné)

„vyjdeme-li z pojmu pravdy v její podstatné neadekvaci“: místo neadekvace = místo, kde se pravda jako ryzí nepředmětnost (tedy ve své „neadekvaci“) prosazuje, uskutečňuje, a tím opravuje či napravuje objektivní stav či poměry

(poznámky ad: Patočka, Péče I, str. 469; Písek, 130419-1.)

<<<

>>>

Pojem a pojímané

Máme-li upřesnit vztah mezi pojmem (jakožto pojímajícím resp. hybným prostředkem pojímání) a pojímaným, tj. tím, co je pojmem (za pomoci pojmu) pojímáno, musíme především rozpoznat a nahlédnout, že většina pojmů pojímajících se vztahuje ke dvěma odlišným „pojímaným“, totiž pojímá jednak příslušný intencionální model a poukazuje k němu, ale na druhé straně pojímá svým (specifickým) způsobem nějakou „skutečnost“. Zatímco vztah mezi pojmem pojímajícím a příslušným myšlenkovým modelem je oboustranně výlučný, vztah mezi pojmem pojímajícím a skutečností pojímanou jakožto takovou takto výlučný není. Jedinou určitou „skutečnost“ můžeme pojímat různými pojmy (rozumí se platně, nikoli tedy chybně), a stejně tak jediným pojmem (ovšem vždy za pomoci téhož jediného příslušného myšlenkového modelu) můžeme mínit velice mnoho různých skutečností (obvykle říkáme: skutečností téhož druhu apod.). Tzv. „uplatnění“ nějakého pojmu v co možná přesném poukazu na nějakou skutečnost (mluvíme někdy o „pochopení“ či „uchopení“ té skutečnosti v myšlence, podobně o „pojetí“ čili „zajetí“, o „zmocnění se nějaké skutečnosti v myšlence atd.) je někdy charakterizováno jako „aplikace“ (Patočka např. mluví o „platnosti“ pojmů anebo o „aplikování našich kategorií na realitu – Péče III, s. 607 aj.).

(Písek, 130420-1.)

<<<

>>>

Pojem a „změna“ / Událost a její „totožnost“

Užitečnost užití přesného pojmu je zásadně dvojí: jednak jde o principiální možnost domluvy a vzájemného porozumění v jazykové formě, jednak o zajištění toho, že vskutku míníme touž skutečnost. V prvním případě jde o zajištění identity významu slova, názvu, označení atd., v druhém případě o zajištění totožnosti či identity samotné míněné skutečnosti. Na jedné straně je tedy naším cílem vyloučení možnosti dvojího nebo vícero výkladu či pochopení nějaké jazykové formulace, na druhé straně o to, abychom ve světě ustavičných pohybů a proměn rozpoznali a mínili něco určitého, co navzdory podobnosti s jinými, jakož i navzdory tomu, že ono samo je podrobno proměnám, přece zůstává ve svých proměnách (ve svém vývoji a rozvoji) „týmž“. Je tedy zřejmé, že tu rozhodně nevystačíme s jediným garantem oné cílené „totožnosti“, a to už jen proto, že jednou jde o totožnost toho, co je míněno jakožto myšlenkový model, zatímco po druhé jde o totožnost nějakého skutečného „jsoucího“ v průběhu jeho časového rozvoje včetně různých proměn, odpovídajících (reagujících) nejen na „původní rozvrh“, nýbrž také na různé (někdy nové, ne vždy stejné) okolnosti. Jestliže klasická „pojmovost“ (řeckého původu) pracuje s předmětnými myšlenkovými modely, které „podsunuje (podsouvá) měnícím se fenoménům jako cosi neměnné, ale skutečně trvalého, musí „nová“ pojmovost pracovat s jinými modely, které se vzdají čehokoli „neměnného“ jako „skutečného“ („reálného“) garanta konkrétné

(konkrescencí) událostné jednoty, ale v žádném případě neupadnou do nominalismu, který každou takovou událostnou jednotu škrtná a redukuje ji na pouhé „nomen“, ba pouhý zvuk, „flatus vocis“.

(Písek, 130420-2.)

<<<

>>>

Pojem a změna

Tážeme-li se, v jakém vztahu je pojem ke změně, musíme nejprve zásadně odlišit změnu (a eventuálně neměnnost jako jednu z možností změny, která tak je anulována), která je vlastní pojmu, resp. aktu pojmání, od změny, k níž se pojem jakožto pojímající vztahuje, kterou míní a kterou tak svým pojmáním jakoby „uchopuje“. Němci běžně mluví (přinejmenším od dob Hegelových) o „vývoji pojmu“ (Begriffsentwicklung), případně o proměnách pojmu (Begriffswandel), ale také o dějinách pojmu (Begriffsgeschichte), a to navzdory tomu, že hlavní význam a přímo sám smysl pojmu a pojmovosti je garance totožnosti toho, k čemu se pojem (a jeho prostřednictvím myšlení a vědomí vůbec) vztahuje. Po mém soudu onoho cíle, totiž dosažení či zachování totožnosti, je (a musí být) dosahováno konstrukcí pojmového modelu (tzv. „předmětu“), zatímco pojem sám nemusí a v jistém smyslu ani nemůže být neměnný, jestliže ho chápeme jako jakýsi „program“, zabezpečující ono soustředění myšlení na zcela určité „myšlené“. Myšlení samo je natolik hybné, proměnlivé, ba často prchavé, že neměnníci se program, tj. neměnný pojem pojímající, by nemohl mít šanci nic podobného zajistit. Skutečným, ba vlastním problémem vztahu pojmu ke změně je proměnlivost „skutečnosti“, která je sice proměnlivá, ale má být pojata ve své jednotě (nerovnající se neměnnosti!).

(Písek, 130420-3.)

<<<

>>>

Subjekt jako fenomén a jako skutečnost

Rozhodující je naše chápání fenomenality: skutečnost se může v jevu jevit, „vyjevovat“, ale může se také za jevem skrývat, tj. ve své „skutečnosti“ může zůstat až za jevem. Zdá se, že musíme připustit, že v jevu se skutečnost sice nějak jeví, ale že se nejví celá, že se nejví jakožto taková, ale jen omezeně, možná dokonce zkresleně nebo docela chybně. Mezi fenoménem a skutečností, která se v něm vyjevuje, je vždycky rozdíl. Kant tento rozdíl dokonce absolutizoval svým důrazem na nepoznatelnost „věci o sobě“. Když ovšem nahlédneme, že je rozdíl mezi bytím nějaké skutečnosti a jejím postupným a vždy částečným vyjevováním v čase (a ovšem i v prostoru), musíme si uvědomit, že skutečnost, která je vždycky nějakým typem dění, se může vyjevit jen a výhradně ve své aktualitě (tj. aktuální přítomnosti), kdy se sice jiným takovým svým „vyjevením“ ať v minulosti (v případě pravé události v její bylosti), ať v budoucnosti (v případě pravé události v její budosti) v lecčem podobá, takže může v mnohém jiné aktuální přítomnosti připomínat, musíme si uvědomit, že událost je (pravou nebo nepravou) událostí především díky tomu, že nezůstává ani u stejné podoby, a už vůbec u neměnného tvaru, nýbrž díky tomu, že jí dochází ke změnám, že se v onom „dění“ opravdu něco děje, nikoli díky tomu, že se něco (a třeba v převaze proti proměně) ne-děje, ne-hýbe, zůstává beze změny.

(Písek, 130423-1.)

<<<

>>>

„Inferiorno“ filosofické

Slavomil Daněk kdysi napsal poměrně krátký text o „problému náboženského inferiorna“. Podobně – a možná s ještě větším oprávněním – by bylo možno psát o problému filosofického inferiorna. První otázka: jaký specifický smysl má řeč o náboženském inferiornu ve světle kdysi Platónem formulovaného či spíše jen pojmenovaného napětí a rozporu mezi filosofií pravou (orthé filosofía) a nepravou (nejspíš pseudé filosofía)? Existuje vůbec nějaké filosofické inferiorno? Jsem nakloněn názoru, že pro filosofii jsou jistě některé „věci“ resp. okruhy problému důležitější a jiné méně důležité, ale „inferiorní“ v plném slova smyslu vlastně není nic. Zejména nikdy definitivně – časem se kontexty mohou změnit natolik, že pomíjené problémy mohou náhle nabýt povahu důležitou až akutní. – To však vrhá zpět světlo na ono Daňkem tematizované inferiorno náboženské (eventuelně teologické, jak to možná Daněk také míní). Pro teologii (přinejmenším novodobou a zejména současnou) by nemělo být nic považováno za něco subalterního nebo dokonce inferiorního, rozumíme bez ohledu na kontext; v tom se po mém soudu teologie filosofii podobá. Ale jsou věci důležitější a méně důležité, a v mém chápání samo náboženství a religiozita by – přinejmenším v naší době a možná v nejbližší budoucnosti – mohly být právem považovány za teologicky cosi okrajového, možná dokonce inferiorního.

(Písek, 130424-1.)

<<<

>>>

Čas a dění / Dění a čas

Je třeba rigorózně odmítnout intuitivní představu (či myšlenku), že čas má jakousi primární samostatnost, zatímco dění je umožněno jen tam, kde mu čas jakoby předchází. Čas a časovost jsou aspekty dění; bez dění není žádného času. To ovšem nutně znamená, že povahu času (a časovosti) nemůžeme zkoumat odděleně od příslušného dění. Důležité je ovšem slovo „příslušný“: dění totiž není žádné kontinuum bez hranic a mezí, nýbrž původně je děním „událostí“ jakožto vnitřně integrovaných celků, které však mohou na sebe vzájemně reagovat. To, že se tyto událostné celky vůbec mohou setkávat a díky tomu na sebe reagovat, předpokládá, že sama událost (a tím její událostné dění) se netýká jen nitra události jako celku, ale že se nějak týká také jejího okolí: tím, jak se událost sama děje, děje se zároveň jakési časové (a ovšem i prostorové, ale to nyní necháváme stranou, od toho nyní abstrahujeme) „prostředí“, jakési časové pole, které – a to je podstatné – není „vybuzeno“, „indukováno“ výhradně aktuální fází události, nýbrž na němž se nějak (byť jinak odlišně) podílejí a účastní i fáze již proběhlé, jakož i fáze, k nimž má teprve dojít. Když tedy akceptujeme, že událost má ve svém průběhu v každé aktuální přítomnosti vztah ke své integritě vnitřní (tj. v rámci hranic události, rozumí se „uvnitř“), ale v jakési analogii také vztah k integritě svého časového (a ovšem i prostorového) „pole“, musíme – vzhledem k tomu, že žádná událost není sama a jediná (snad s výjimkou virtuálních událostí primordiálních, eventuelně i vyšších) – předpokládat, že pole jednotlivých událostí, které samy jsou od sebe vyděleny, naopak prostupuje polem ostatních jednotlivých

událostí, zejména těch bližších. V úhrnu tato pole, vytvářená (indukovaná, vyvolávaná) jednotlivými (pravými) událostmi, se jeví jako něco od událostí samých odděleného a jim předcházejícího, ale to je jen mylný dojem. Jakmile je totiž nějaká událost „v chodu“ a „na postupu“ (po svém počátku), vždycky už tu jsou (a byly) nějaké události jiné a tím i ono multiplicitní „super-pole“ jimi vytvářené (indukované). Každá (pravá) událost se tedy „realizuje“ nejen výkonem svého vlastního „bytí“, ale také „výkonem“ vytváření příslušného časového (a prostorového) pole, díky němuž je přístupna reaktibilitě jiných událostí, ale díky kterému také sama dovede reagovat na jiné události. (Bližší analýza času a prostoru, eventuelně nově prostoročasu či časoprostoru, není legitimně možná, pokud by se chtěla omezit jen na fenomenální aspekt; základem tu musí být zkoumání povahy událostního dění, nějak ‚pojmově‘ modelovaného bez kritické distance od „zpředměťování“.)

(Písek, 130427-1.)

<<<

>>>

Aktualita

Událost (pravá) se děje tak, že navenek se jeví jako sukcese aktuálních přítomností, v nichž je sice zahrnuto něco z přítomností již proběhlých (a tedy aktuálních už kdysi v minulosti, přesněji v bylosti události), ale do nichž se nově „rodí“ (emerguje) něco nového, co jakoby přichází z budoucnosti (přesněji „budosti“ této události). Právě aktuální přítomnost se liší ode všech přítomností minulých i budoucích především tím, že se „ukazuje“ navenek, tedy jiným pravým událostem, které mohou reagovat výhradně na tuto právě aktuální přítomnost příslušné pravé události. Věc je ovšem o to komplikovanější, že každá vyšší událost integruje do svého průběhu větší nebo menší množství událostí nižších, jejichž vlastní průběh se liší od průběhu události vyšší, která je v sobě integruje (nejzřetelnější to ovšem je tehdy, když události nižší se po vnější stránce – tudíž jen jevově – dějí nesrovnatelně „pomaleji“, takže se mohou jevit jako takřka nehybné stavení kameny události vyšší, tzv. superudálosti; srovnej např. atomy – molekuly – orgány – celé organické tělo). Tím však dochází k mylnému dojmu, že nižší události (subudálosti) se jeví jako pasivní materiál, zatímco hybnost, aktivita je připisována jen superudálosti. Kde by se však brala ona vyšší aktivita, kdyby se nemohla opírat o aktivitu svých nižších složek, tj. subudálostí? Právě z tohoto důvodu je zapotřebí přistupovat vždy k bedlivějším analýzám, které odhalí, že tak jako platí, že událost se neděje po částech, ale vždy celá „najednou“, tak není aktivní jen ve svých vyšších složkách, nýbrž jakoby najednou ve všech (i když vždy v různých formách). Tak např. atomy (a molekuly atd.) se účastní (podílejí) na aktivitě živé tkáně a posléze celého organismu tak, že jádra atomů se zdají být ústřední aktivitou nedotčena, ale jejich velmi „živá“ účast je soustředěna na chování elektronů, které není je výsledkem působení „zvenčí“, tedy od jiných atomů atd., nýbrž je zakotvena mnohem hlouběji, totiž v „dějích“ subjaderných, které ovšem našemu pozorování zvenčí unikají. A to nás nutně vede k závěru, že aktuálnost superudálosti nelze redukovat na ukazování události-celku z „našeho“ (resp. z námi pozorovatelného a zaznamatelného vnějšku, ale že musíme stále pamatovat také na všechny subudálosti a na jejich „aktuálnosti“, jak se „ukazují“ jiným subudálostem, aniž by to muselo být k dispozici vnějším přístupům na jiných, vyšších úrovních. (To je zároveň vhodným příkladem toho, jak fenomenologický přístup je nutně a zásadně omezený, a jak nezbytná je myšlenková práce s „konstruovanými“ modely.)

(Písek, 130501-1.)

<<<

>>>

„Působení“ jako „aktivita“

Asi hlavně pod vlivem mechaniky se obecně rozšířil zvyk mluvit o „působení“ i tam (a dokonce hlavně tam), kde jde o pouhé okolnosti, ale kde chybí konkrétní „činitel“ (aktér). V tomto neblahém smyslu se třeba mluví o „působení prostředí“, ačkoliv lze právem mluvit jen o působení nějakých konkrétních, tj. jednotlivých činitelů. Právem můžeme mluvit o „působení“ tak, kde šelma aspoň kousne (a tím poškodí, zraní) svou oběť; takové kousnutí samo nelze vyložit jako reakci postiženého (kousnutého resp. pokousaného) zvířete. Už tam, kde jde třeba jen o jednobuněčného parazita, neobejde se plný popis rozvíjející se choroby (infekce) výhradně jako působení třeba určitého druhu bakterie nebo houby apod., ale vždycky tam bude hrát významnou úlohu to, jak napadený organismus na své napadení (tj. na nákazu) bude reagovat (např. v podobě imunitní reakce apod.). Jednosměrné kauzální vysvětlení může být v omezeném rozsahu účelné, ale nikdy nepostihuje interakci oněch dvou nebo více členů, bez níž se žádné „působení“ (ostatně stejně jako ani žádné „reagování“) nemůže obejít. A zase tu platí to, co obecně platí pro vztah „příčiny“ a „účinku“: působení se stává působením teprve tehdy, když na ně nějaký subjekt odpovídá, tedy reaguje (nějaké subjekty odpovídají, tj. reagují). Infekce se stává infekcí teprve tím, jak na eventuelního jejího „původce“ zareaguje napadený organismus.

(Písek, 130501-2.)

<<<

>>>

Počátek x příčina

Každý skutečný počátek je záležitostí „vynoření“ něčeho skutečného do kontextu již jsoucích skutečností bez jakékoli kauzální vazby na tyto vnější skutečnosti. Zároveň ovšem platí, že každá takové „vynoření“ čehokoli natolik původního a nového, které nevyplývá resp. nelze odvodit z čehokoli předcházejícího, je možné jen jako navázání na skutečnosti, které jsou v tu chvíli k dispozici jako aktuální „přítomné“. Tak kupř. nový jednobuněčný organismus (např. améba nebo jiný prvek) nemůže nově vzniknout jinak, než že se ve svém počátku „vynoří“ vskutku „nově“, tj. nikoli jako následek nějaké buňky jiné, ale přece jen vždycky tak, že se musí nějak orientovat v jiné buňce určitého druhu a navázat na své nejbližší okolí, tj. na situaci v této předchozí buňce. Že se to běžně v biologii vykládá jinak, tj. kauzálně, je sice rozšířený způsob výkladu, ale způsob mylný, protože řádně nedomýšlí, v čem vlastně spočívá tzv. kauzální nexus a kauzalita. České slovo „příčina“ etymologicky poukazuje na sloveso „příčinit se“ (ostatně podobně jako původní řecké slovo *aitia* poukazuje na vinu či zavinění); v obou případech jde o připomenutí toho, co vzniku resp. počátku něčeho nového předcházelo, tj. o připomenutí okolností. Staří myslitelé před Sókratem si velmi považovali svého objevu tzv. příčinnosti (kauzality), kterou však okamžitě reinterpretovali: v okolností učinili samotného původce začátku něčeho zdánlivě nového, ve skutečnosti však již obsaženého v tom, co předcházelo. Aristotelés si ještě uvědomoval, že příčin je více druhů a že všech je zapotřebí, ale později se stalo běžným zvykem a posléze nezlomnou tradicí všechny příčiny redukovat na příčinu účinnou (*causa efficiens*).

A protože Hume pregnantním způsobem ukázal, že toto pojetí samo neobstojí, všichni si zvykli (pod vlivem Kanta) pojetí příčinnosti chápat jako apriorní (tj. nejen priorní ve smyslu myšlenkového pokusu, který může a vlastně musí být ověřován). Jedním z postulátů hypotézy „kauzálního nexu“ je, že příčina nutně předchází kauzálnímu následku. V našem alternativním pojetí „reaktibility“ je tomu ovšem pozoruhodně naopak: následek se stává následkem teprve tehdy, když na něj něco reaguje resp. naváže jako na předchůdné, tj. jako na „příčinu“. Příčina se tak stává následkem reagování tzv. „následku“. Jde-li ovšem o něco v řádném smyslu „nového“, tedy o „emergenci“ čehosi, co tu předtím nikterak nebylo a tedy nepředcházelo v minulosti, pak je zřejmé, že skutečný, vlastní „počátek“ musí být rigorózně vzato „bez příčiny“; vše, co je pak běžně uváděno jako „předchůdné“, můžeme jako předchůdné uznat, ale bylo vyselektováno teprve oním emergujícím „počátkem“, který z ničeho předchůdného odvodit nelze. Obecně tedy můžeme tvrdit, že nic není samo o sobě „příčinou“ něčeho jiného, nýbrž pouze příčinou „téhož“; pak mluvíme o setrvalosti nebo setrvačnosti; příčinou se může pouze stát, a to díky aktivitě něčeho, co označíme jako „počátek“ bez příčiny, ale schopný na něco ze svého nejbližšího okolí reagovat.

(Písek, 130502-1.)

<<<

>>>

Determinace (a determinismus)

Kritika a popření klasického pojetí kauzality jakožto působení předcházející příčiny na následující následek ještě nemusí znamenat popírání každé determinace (a tím indeterminismus). Vše, co se děje událostně (tj. vnitřně integrováno v jednotu, v celek), musí mít počátek, po němž teprve se může opravdu dít (odehrávat). A tento počátek nemůže být „zapříčiněn“ něčím jiným, odlišným, co tu už v minulosti bylo a právě nyní jest. Ale takový počátek se může uskutečnit (tj. zároveň se uplatnit jakožto počátek) teprve tím, že vstoupí do kontaktu s okolními skutečnostmi. A tyto okolní skutečnosti jsou pro takový počátek buď výhodné (nebo aspoň dostačující) nebo nedostačující. V tomto druhém případě se ovšem ani sám počátek nemůže uplatnit jakožto počátek něčeho dalšího, ale zůstává pouhou virtualitou. To, zda se nějaký počátek bude moci stát počátkem nějakého dalšího událostného dění, není v jeho moci resp. v jeho možnostech ovlivnění, ale okolní skutečnosti jsou pro něho dány, předem „určeny“, tedy jsou pro další událostné dění (resp. pro jeho nemožnost) nějak „dány“, a onen eventuelní počátek eventuelně dalšího událostného dění stojí před jedinou možností, totiž nějak si z plurality toho, co je mu takto „dáno“, vybrat, vyselektovat a „použít“, anebo prostě hned skončit. Pochopitelně ona možná selekce se může také nezdařit nikoli hned na samém počátku, takže událostné dění se může začít odehrávat, ale může selhat také ve svém průběhu. V takovém případě ovšem je v našich možnostech (alespoň za příznivých okolností) registrovat a eventuelně blíže zkoumat. Naproti tomu tam, kde se nezdaří událostné dění vůbec zahájit, nemáme žádnou možnost takovou eventualitu přímo pozorovat nebo jinak zjistit. Už Teilhard de Chardin opakovaně říkal, že „počátky“ jsou nenápadné (a myslil tím počátky již se rozbíhajících událostných proměn); měl tedy na mysli počátky ve smyslu součásti resp. první fáze něčeho, co se už děje. „Počátkem“ v přesném smyslu, kdy se o nějakém zapojení do dalšího událostného dění teprve rozhoduje, však my máme na mysli právě to „nové“, co tu ještě nebylo, tedy ani jako okolnost, ani jako „materiál“, jeho lze použít teprve v další fázi dění, jež ovšem nemůže startovat bez onoho ničím nezpůsobeného a nevyvolaného „počátku“.

(Písek, 130502-2.)

<<<

>>>

Příčina a následek

Kauzalita je takový předpokládaný vztah mezi příčinou a následkem, který chápe příčinu jako to první a časově i věcně předcházející, zatímco následek jako to druhé (až druhotné) a časově i věcně pozdější. Po mém soudu je takováto teorie kauzality (příčinnosti) nedržitelná, protože v sobě obsahuje neodstranitelné a nenapravitelné rozpory. Proto je třeba zmíněný vztah obrátit: je to přece naopak následek, který rozhoduje o tom, co se stane (a eventuálně pak stalo) jeho příčinou. Příčina, která nevede k určitému následku, není „skutečnou“ (nýbrž jen chybně předpokládanou) „příčinou“, ale je naopak sama závislá na eventuelním následku, bez jehož „následování“ (přesně aktivního reagování) by se opravdovou příčinou nikdy nemohla stát. Je to teprve následek (efekt), který s antedecence vytváří příčinu. Je to skvělý příklad toho, jak nějaká aktivita může měnit něco právě jsoucího a tím také minulého: je to díky aktivitě následku, že se nějaká danost může změnit v příčinu, možná lépe řečeno: v podmínku. A protože každá aktivita je výkonem nějakého subjektu (nebo nějakých subjektů), je to de facto určitý subjekt, který si „vyselektuje“ z okolí něco, na co naváže jako na „příčinu“, tj. změni něco pouze se vyskytujícího v příčinu.

(Písek, 130502-3.)

<<<

>>>

Podmínky a následek

Někdy – podle dosavadního způsobu vyjadřování – nemá následek jednu příčinu, nýbrž hned několik (výbuch není způsoben ani přítomností třaskavé směsi, ani škrtnutím sirky nebo přeskočením jiskry, ale vše je ještě podmíněno uzavřeným prostorem, v němž se vytvořila třaskavá směs a kde se objevila jiskra nebo plamínek). Pravá příčina by pak vlastně byla úplnou a dostatečnou podmínkou toho, co následuje. Je ovšem otázkou, zda vůbec taková ryzí kauzální souvislost existuje, tj. zda vždycky takových nezbytných dalších podmínek není víc až velmi mnoho. – Bývá také zvykem mluvit o tzv. spouštěcích mechanismech. Někde jsou takové „spouštěče“ nápadné, ale je možné, že jich je zapotřebí vždycky, jen že jsou často skryté nebo dokonce (za použití dosavadních metod) neurčitelné. A je možné (z mého hlediska vysoce pravděpodobné) že podrobnější studium nejrůznějších takových spouštěčů (a zejména těch nenápadných a skrytých) ukáže, že na počátku každého takového procesu (který nemusí nutně být událostí celkem, nýbrž procesem jako „celek“ vnitřně neintegrovaných, tedy celou pluralitou takových procesů, až někde na konci musí jít o pravé události) jsou skutečné „počátky“ v plném slova smyslu, tedy počátky už ničím z minulosti nevyvolané resp. nezapříčiněné. (Ale stejně je tu problém, jak vlastně dochází k „jednotnému“ následku, který nemá jednu příčinu, nýbrž jen několik podmínek).

(Písek, 130502-4.)

<<<

>>>

Náhoda a kauzalita

Mluvit o náhodě za předpokladu platnosti kauzality v plném slova smyslu vlastně nelze: jako „náhoda“ se sice něco může někomu pouze „jevit“, ale jen proto, že naše znalost všech „okolností“ (vlastně všech „příčin“) je krajně omezená. Tím je vlastně „náhoda“ zbavena „skutečnosti“ (dříve se říkalo „objektivitu“) – je to pouhé zdání, pouhá domněnka, ale řádně nezdůvodněná. Naproti tomu ten, kdo by chtěl náhodu uznat za skutečnost, k níž opravdu čas od času dochází, musí nahlédnout, že tím problematizuje všeobecnou kauzalitu. Připustit „náhody“ znamená připustit, že kauzalita má „díry“ nebo dokonce „díry“, že neplatí všude a tím univerzálně, nýbrž že vedle kauzálních vazeb (pokud je chceme zachovat) dochází přece jen někdy k náhodám. A co to v takovém případě je, taková „náhoda“? Kde se bere? V čem vlastně spočívá? – Např. evoluční teorie pevně počítá s náhodami resp. nahodilostmi, a chápe je výhradně jako „omyly“ či „chyby“ v přepisu genetických informací. Jak je však možná chyba tam, kde jde o kauzalitu? Jak může v kauzálním nexu dojít k chybě nebo dokonce k mnoha chybám? Vlastně to nutně znamená pochopení kauzality jako „výkonu“, v němž může dojít k nepřesnostem a omylům. A tím je kauzalita de facto pochopena jako druh aktivity, jako způsob „akce“. A kdo je v tom případě tím činitelem?

(Písek, 130503-1.)

<<<

>>>

Bezprostřední (danost)

Celá anglo-saská myšlenková tradice staví na předpokladu tzv. bezprostřední zkušenosti“ (immediate experience). Pod jejím vlivem však docházelo také k některým proměnám kontinentální tradice karteziánského racionalismu. Protože však slovo „zkušenost“ odkazovalo na prostředí příliš „subjektivní“, začalo se užívat slova „danost“ na místě oné „zkušenosti“. Nicméně koncept „bezprostřednosti“ zůstával zachován. První větší práce Bergsonova nese podtitul „Essai sur les données immédiates de la conscience“; a s „bezprostředností“ pracuje také Husserl, který chce vycházet s tzv. „přirozeného světa“ (Naturwelt, později Lebenswelt, Patočka překládá „světa našeho života“), který nám je údajně „bezprostředně dán“. Ve „skutečnosti“ nám nic bezprostředně „dáno“ není, tj. tak, že bychom na tom neměli vůbec žádný podíl. Takže všechno, co je nám nějak „dáno“, je už nutně zprostředkováno, a to nejen naší reaktivitou (široce vzatou), ale především tím, jak „to“ ve svém vědomí resp. svým vědomím (ve svém myšlení resp. svým myšlením) dotváříme a vlastně vůbec spoluustavujeme. Ostatně: oč méně „bezprostřední“ je sama „věc“ (ukazující se skutečnost) než tzv. jev (fenomén)? Každá „pravá věc“ je „pravou událostí“, a ta se děje i ukazuje i bez nás, a to ve svých aktuálně přítomných podobách, tedy nikdy „celá“. Máme-li se k ní svým vědomím (a myšlením) vztáhnout jako k takové, tj. k ní „celé“, musíme ji mínit, myslit jako celou – a to možná jen tak že její „jev“ spoluustavíme, tedy že se jeho ustavení podílíme svými aktivitami. Věci se nám „dávají“ jen tak, že se prezentně ukazují; a my tyto jejich vždy aktuální „úказы“ (ukázání se) můžeme – a vlastně musíme – nějak vědomím a myšlenkově zpracovat v to, čemu pak říkáme fenomén či jev.

(Písek, 130503-2.)

<<<

>>>

Vztah subjektu k bylosti a budousti

Událost (přinejmenším vyšší než primordiální resp. virtuální) musí být schopna se skutečně, tj. aktivně vztáhnout jak ke své vlastní minulosti (bylosti), tak ke své vlastní budoucnosti (budosti). Patočka chybně podceňuje tuto okolnost nejen u všech subjektů-událostí obecně, ale dokonce i v případě všech animálií, tedy živočichů. Říká totiž: »Tento „jiný vztah“ nemůže být prostě „jiný reální vztah“, poněvadž krom vztahu k aktuálně-přítomné realitě pro žádné animal jiný reální vztah neexistuje.« (in: Studie o času I, in: Péče o duši III, Praha 2002, str. 639.) Záleží ovšem také na tom, co Patočka míní „reálním vztahem“; myslí-li vztah „skutečný“, pak nemá pravdu. Každá pravá událost (a nemusí vůbec jít o živou bytost) je skutečná jako celek, i když tento celek se může „ukazovat“ pouze ve svých (vždy právě aktuálních) fázích. A jestliže Patočka dává důraz na aktivitu vztahu k vlastní minulosti, nemůže přece tuto aktivitu chápat jen jako duševní či jen myšlenkovou (tedy tzv. subjektivní). Musíme vzít na vědomí, že skutečné vztahy (nikoli vztahy zvenčí pozorované a eventuálně konstatované, „měřené“) mají podobu akcí, a akce jsou možné jen jako akce určitého subjektu.

(Písek, 130503-3.)

<<<

>>>

Patočka - a já

Potřeboval jsem teď nahlédnout do Patočkových textů z doby „Negativního platonismu“ a kromě toho, co jsem potřeboval zjistit, jsem byl až překvapen, kolik Patočkových termínů, výrazů a obrátů lze najít i v mých starších textech. Vždycky jsem se bránil tomu velkému tlaku Patočkova působení, takže sám Patočka měl silný dojem širokého nesouhlasu z mé strany (napsal to v jednom dopise). Ve skutečnosti však je vidět, jak jsem se bránil vlastně jen v některých směrech, ale jak jsem byl Patočkou velice ovlivněn. Pochopitelně jsem ty Patočkovy rukopisy neznal, nikdy jsem je neviděl, ani jsem o nich nevěděl (až do té doby, co se zjistilo, kolik jich Patočka kdysi koncem šedesátých let uložil v PNP). Ale v té poměrně krátké době, co jsem Patočku poslouchal na FF, co jsem chodil na jeho semináře (včetně toho „domácího“) a co jsem se s ním také stýkal osobně, musel jsem je vyslechnout a musely na mne mít značný vliv, a to navzdory tomu, že něčemu z toho jsem se chtěl bránit a vědomě bránil. Opravdu ono „působení“ učitele na žáky je mnohem komplikovanější, než si obvykle připouštíme. Vcelku se zdá, že jsem vlastně tehdy, ale natrvalo navázal na některé Patočkovy myšlenky, kterými on se kdysi zabýval, ale které pak odložil, ne-li zavrhl.

(Písek, 130505-1.)

<<<

>>>

Myšlenka a soustavnost

Každá ucelená myšlenka může oslovovat, i když pro její důkladnější provedení je třeba ji uvést do nějakého širšího kontextu. Někdy ovšem myšlenka oslovuje v novém kontextu jinak, než jak oslovoval původně (v kontextu původním). To je

dokladem toho, že myšlenka je čímsi relativně samostatným a takřka „živým“ nebo přinejmenším schopným oživení, kdykoli je myšlena. Myšlenka je vždycky něčím víc, než jako co je myšlena; aby mohla být myšlena resp. domýšlena dále, musí být uváděna do nových a nových kontextů. A v takovém případě se zároveň ukáže její „nosnost“, tj. šíře a hloubka toho, jak může v těch nových kontextech být s důsledností uplatněna (resp. dál a dál uplatňována). A protože nikdy nelze myslet jen jednu jedinou myšlenku, platí všechno to obdobně i pro každou myšlenku další, která je schopna nás také oslovit. A pak se takové myšlenky buď navzájem snášejí (tolerují), nebo se významně podporují, ale také třeba vylučují. A potom se musíme rozhodnout, pro kterou myšlenku jsme připraveni a nakloněni víc a kterou se napříště dáme vést (pochopitelně „jakoby vést“ – jde o metaforu). A tak posléze dospíváme k tomu, že vědomě a cíleně podržujeme ve svém dalším myšlení respekt jen k některým myšlenkám, ale ty že v našem pochopení začínají vytvářet jakousi malou nebo později větší soustavu, jakýsi větší soustavný pseudo-celek, „systém“, který ovšem musí být stále znovu ověřován a prověřován.

(Písek, 130505-2.)

<<<

>>>

Filosofování - jako cesta

Karl Jaspers řekl ve svých rozhlasových přednáškách („Úvod do filosofie“, vyšly 1953 jako knížka), že filosofie znamená: být na cestě. Možná, že by bylo lépe říci: *filosofování* znamená být na cestě, neboť na cestě není ani pouze, ani především filosofie, nýbrž filosof. Marně se nám nejrůznější učebnice filosofie pokoušejí přestříhat cestu filosofie jako zestručněnou historii některých aspektů filosofování za dobu delší než půl třetího tisíciletí. Ve skutečnosti ukazují jen, jak různí filosofové cestovali někdy po stejných cestách, jindy dokonce po cestách značně odlišných a navzájem neslučitelných. A přece pochopit ty různé cesty můžeme jen tak, že dbáme toho, jak na sebe navzájem reagovaly a reagují. Ale zabudovat všechny ty cesty do nějakého uspořádaného systému nelze, neboť „cesta“ filosofie není dána, není postavena ani vydlážděna minulými filosofy, ale představuje na prvním místě živé, živoucí myšlení, tedy cestování, které je sice vždy nějak na minulé myslitele vázáno, ale zároveň je od nich svobodné v té míře, v jaké je poznalo a v jaké jim porozumělo (a třeba lépe, než jak ski rozuměli oni sami). Žádný filosof není nucen ani povinen vycházet z určitého filosofa jiného, ale pokud na něm, nechce být závislý, musí jej poznat a pochopit – aspoň v něčem zásadně důležitém (nemusí to být ve všem).

(Písek, 130505-3.)

<<<

>>>

Nepředmětnost jako zkušenost / Zkušenost s nepředmětností

Abychom nepředmětnost mohli zkoumat a vůbec myslet, musíme takové myšlenkové podnikání nějak ospravedlnit (německy to je „bewahrheiten“); musíme totiž nějak zdůvodnit, proč něco „nepředmětného“ (ať už jen zčásti nebo dokonce ryze nepředmětného) můžeme a smíme považovat za skutečné. Leč: co to je „zkušenost“? Každá zkušenost je zkušeností něčeho, a k tomuto „něčemu“ se zkušenost nějak vztahuje, ale zároveň neplatí, že to, k čemu se zkušenost vztahuje,

je pouze nějakou její vnitřní záležitostí, tj. že to je součástí a složkou samotného (našeho) zakoušení. Tak např. zakoušet hlad nebo vůbec bídu neznámá zůstávat svým zakoušením v mezích subjektivity, i když zakoušení nepochybně vždycky subjektivitou jest a zůstává. Ve zkušenost svou pouhou subjektivitu nutně opouštíme, neboť se jí vztahujeme někam „ven“, mimo hranice subjektivitu, k něčemu, co není pouze subjektivní, nýbrž co je „skutečné“. Skutečná je ovšem už sama subjektivita, takže tím není ještě zdaleka řečeno dost; chceme svou subjektivitu – a zejména tedy svou subjektivní zkušenost – nějak opustit, překročit, přesáhnout a zamířit k něčemu co není její (jejich) součástí. Obvykle – pod vlivem dlouhé tradice – míváme sklon to, co není pouze subjektivní, chápat (tj. interpretovat) jako „objektivní“, snad přímo jako „objekt“, česky „předmět“. A tak se dostáváme k prvnímu neladu, ba rozporu: jak můžeme „nepředmětnost“ učinit „předmětem“ své zkušenosti? Abychom se vyhnuli rozporu především jen zdánlivému, musíme rozlišit dvojí význam slova „předmět“ v běžném užívání. Když své myšlení (nebo i svou aktivitu) zaměřujeme na něco, co sice je mimo ně, máme na mysli něco vně našeho myšlenkového směřování, něco, co není součástí onoho myšlenkového zaměření; pak můžeme stejným právem mluvit třeba o zaměření na „téma“, čili o „tématizování“. To však ještě zdaleka nutně neznamená, že toto tematizované nutně musí být (v nějakém smyslu) „před“ námi jako něco „předmětného“, tedy jako „předmět“ ve smyslu „objekt“. Co se vlastně rozumí tím „před námi“? Obvykle tím míníme, že to můžeme vidět, slyšet, čichat, ochutnat nebo se toho dokonce dotknout. S jakousi nezdůvodněnou a neověřenou samozřejmostí se v první řadě obracíme na zkušenost našich pěti smyslů. Avšak to znamená, že ono „před“ míří do právě pomíjející přítomnosti a pak do minulosti. „Před“ však může znamenat také: do budoucnosti! Jakou „zkušenost“ vůbec můžeme „mít“ s přicházející budoucností, necháme-li stranou přetrvávající minulost? Jen tu, že „přichází“, tj. že vždy znovu přichází? – Teprve nyní se vyjasňuje, oč jde, chceme-li uvažovat o zkušenosti s nepředmětným a s nepředmětností. Je taková „zkušenost“ vůbec možná?

(Písek, 130508-1.)

<<<

>>>

Zkušenost „se sebou“

Tzv. zkušenost nemůžeme omezovat na zkušenost smyslovou (jak se to často děje), ale můžeme mít zkušenosti nejrůznější. Číslo např. nemůžeme „vnímat“ žádným smyslem, ale při výuce počítání (a později v matematice) postupně získáváme rozsáhlé zkušenosti. Ale poměrně často se můžeme setkat s termíny jako „náboženská zkušenost“ nebo dokonce „metafyzická zkušenost“, přičemž zřejmě nejde jenom o zkušenost s náboženstvím (eventuelně zbožností), ale dokonce s „Bohem“ nebo „božstvím“, ani o zkušenost s různými metafyzickými systémy, ale o zkušenost s metafyzickými „skutečnostmi“, tj. se skutečnostmi, které jsou různými metafyziky tematizovány. Docela zvláštním druhem zkušenosti je však zkušenost se sebou, se svým „já“: tady jsem já jednak subjektem, bez něhož by k žádné zkušenosti nemohlo dojít, a zároveň (resp. nadto, vedle toho) právě přezkoumáváním vlastních činností, vlastní aktivity v reflexi musím rozlišovat, co z toho, co jsem udělal a vykonal, na sobě nese známky vnějších skutečností, které jsem svou činností ovlivnil a změnil, a naopak co na sobě nese stopy mého „já“, mého subjektu, tj. mé vlastní „povahy“. To nemusí vždycky a nutně znamenat, že tak získávám svou zkušeností se sebou jen povědomost o své předmětné, vnější stránce, eventuelně že sám sebe – ačkoli jsem subjekt tohoto zakoušení a po-

znávání – zakouším a poznávám sebe jako „předmět“, tedy „objekt“, přičemž ovšem „já“ jako objekt“ není nikdy celým „já“, neboť subjekt není pouhým objektem, tj. nevyčerpává se svou objektní stránkou. Právě když „sebe“ chápeme jako subjekt, míníme to tak, že v tomto případě zejména subjekt „já“ je přímo ex definitione „non- objekt“, „ne-předmět“.

(Písek, 130508-2.)

<<<

>>>

Čtení textu filosofického / Čtení a chápání

Když myslitel čte text jiného filosofa vskutku filosoficky, nemůže a dokonce nesmí zůstat ani jen u toho čteného textu, ani jen u toho, co tím textem jeho autor řekl, ba ani jen u toho, co jím chtěl vyjádřit, nýbrž je třeba to všechno se vší opatrností a pečlivostí brát sice na vědomí, ale vposledu to musí překročit, musí jít nějak dál. Filosofický text určitého autora totiž není cílem filosofova čtení, ale filosof jej musí číst tak, aby v něm rozpoznal jakési směr udávající ukazatele, tj. poukazy k tomu, čím byl ve svém myšlení veden a snad dokonce přitahován jeho autor. A řekl bych to ještě ztřešněji: ve výsledku se nakonec může ukázat, že se čtoucí a chápající filosof nechá oslovit třeba i tím, co autor textu sám přehlédl, čeho si moc nevšímal, u čeho zejména ani později nezůstával, nýbrž co osloví až čtoucího, a to bez toho, že by se dále sledovaná nit hledajícího přemýšlení a uvažování mohla (či musela) odvolávat na samého autora textu. V krajním případě se totiž může stát, že nás v textu druhého myslitele osloví něco, co čtenému autorovi třeba vůbec na mysl nepřišlo a co sám formuloval, aniž si to plně uvědomoval. A to vše je dokladem toho, že ve filosofii daleko mocněji než v jiných disciplínách má svou nezastupitelnou úlohu i to, co dosud nikdo nemyslel, ba ani netušil, ale co nám při čtení (a studiu, neboť bez našeho úsilí k tomu nemůže dojít) zasvítí odkudsi z toho, co dosud nikdy myšleno ani vyřčeno nebylo. (A nejčastěji si toho ovšem ani my nejsme docela přesně vědomi, takže vlastně nikdy nejde o to, zda jsme byli osloveni jako první právě my a jen my, ale může se docela dobře stát, že podobně mohli být a byli osloveni i mnozí další, a třeba při čtení docela odlišných textů.)

(Písek, 130508-3.)

<<<

>>>

Zkušenost (empirie)

Poznávat (tj. v jistém smyslu poznávat) můžeme pouze to, s čím máme nějakou zkušenost, tj. co nějakým způsobem už aspoň trochu známe, s čím jsme se již dříve nějak setkali, s čím jsme se aspoň trochu obeznámili. Ovšem toto jakési předběžné obeznámení ještě samo není poznáním v pravém slova smyslu, ale umožňuje nám přece jenom se tak v určité situaci, v níž k našemu setkání s něčím (o čem už něco víme ze zkušenosti) dochází, vyznat, orientovat se v ní, aspoň pokud jde o to „něco“ v naší zkušenosti. Zkušenost ovšem může být také značně rozsáhlá a může se týkat nikoli jedné „věci“, ale celé řady „věcí“, a dokonce celé řady úkonů, kterých je zapotřebí k dosažení nějakého výsledku či cíle. Nicméně i v takových případech platí, že obeznámenost s takovými třeba i dost složitými postupy ještě zdaleka neznamená, že tu dochází (nebo dokonce došlo) ke skutečnému poznání. Kant právě v této souvislosti tvrdí, že ke skutečnému poznání

potřebujeme ještě pojem, že nestačí pouhá obeznámenost. Naproti tomu celá tradice empirismu staví na takové obeznámenosti ze zkušenosti a pojmy chce odvozovat ze zkušenosti, tj. z oné obeznámenosti. Kant sice připouští, že některé pojmy se musí opírat o zkušenost, ale že to je až sekundární „úprava“, zatímco pojmy vůbec a zejména některé mají jiný původ, totiž že každé zkušenosti nutně předchází a že teprve dodatečně, druhotně mohou být „aplikovány“ i na zkušenost resp. na to, co nám zkušenost poskytuje a dává. – Na druhé straně ovšem je třeba připustit, že zkušenost můžeme získat nejen pokud jde o vnější předměty, věci, skutečnosti, ale také o takové „skutečnosti“, k nimž nemáme otevřen přístup zvnějšku; pak mluvíme o tzv. vnitřních (eventuelně ne-předmětných) zkušenostech. Pak musíme ovšem rozlišovat, jde-li primárně o jiných druh zkušeností, anebo jde-li o zkušenosti s jinými druhy skutečností, tedy s jinými druhy „předmětů“ (a tedy eventuelně „ne-předmětů“).

(Písek, 130509-1.)

<<<

>>>

Zkušenost umělecká resp. s uměním

Zvláštní druhem zkušenosti je zkušenost s uměním; zde musíme rozlišovat dále na zkušenost se setkáním s uměleckým dílem jakožto výtvorem někoho jiného, a za druhé zkušenost s uměleckým tvořením (a vůbec s možností umělecky tvořit, tj. nejen se nějak na umělecké tvorbě částečně podílet). Setkání s uměleckým dílem jakožto hotovým artefaktem nicméně nemusí mít se zkušeností s uměním vůbec nic společného; rozpoznat, že jde o artefakt není vlastně možné jinak než na základě zkušenosti s tím, že umělecké dílo není prostě totožné s artefaktem, tj. se svým vnějším vzezřením, se svou vnější stránkou. Jinak bychom museli vždycky zůstat u toho, jak něco vypadá pro neznalého a nezaujatého pozorovatele, a nikdy bychom se nemohli dostávat (dopracovat) k tomu, že v nějakém sochařském výtvoru nemáme před sebou pouze opracovaný kámen nebo v malířském výtvoru barevnými skvrnami pokryté plátno apod. Setkání s vlastním dílem, které se otvírá až za pouhým artefaktem, předpokládá schopnost myšlenkově přejít od viděného, slyšeného atd. k tomu, co samo je až za tím, co lze slyšet, vidět atd. (vůbec smyslově, pouze smyslově vnímat). Zkušenost s tímto vlastním „dílem“, které je až za tím, co lze smyslově vnímat, je někdy označována jako „vnitřní zkušenost“, ale to vede omylu, spočívajícímu v záměně „vnitřní zkušenosti“ se „zkušeností s vnitřním“ (vždyť zkušenost je přece vždycky něčím „vnitřním“, je to vždycky „vnitřní zkušenost“, a teprve ta může být zkušeností s něčím vnějším nebo naopak s něčím vnitřním). K častým omylům vede také nedostatek rozlišování mezi (vnitřní) zkušeností s něčím, k čemu mám přístup zvnějšku (zejména prostřednictvím smyslů), a na druhé straně mezi zkušeností s něčím, k čemu máme přístup jen díky tomu, že to „zažíváme“ a „prožíváme“ a k čemu se pak vracíme v reflexi.

(Písek, 130509-2.)

<<<

>>>

Znalost x obeznámenost / Obeznámenost x znalost

Obeznámit se s něčím ještě zdaleka neznamená to „poznat“ v plném slova smyslu. Obeznámení znamená vždycky nejen „praktické“ zapojení do širší zkušenosti,

ale intencionálně také jisté porozumění, jak je něco zapojeno do širšího kontextu (a míníme zejména skutečného, i když někdy může jít i kontexty pouze míněné). Náleží k tomu také jisté navyklost na to, jak to zapojení do širšího kontextu „funguje“, ale chybí tomu porozumění, proč tomu tak je (a vůbec pojmové rozlišení toho, co k sobě náleží a co ne, a také jakým způsobem, zda nutně nebo nahodile, eventuelně s větší nebo menší pravděpodobností, což je třeba od „nutnost“ odlišit). Klasický je způsob, jak to vyjádřil Augustin ve svých Vyznáních, když uvažoval o čase: dobře „ví“, co to je čas, je s tím obeznámen, vždyť o tom uvažuje ! Ale když má říci, co čas je, když je dotazován na to, jak čas přesně vymezit, najednou jako by nevěděl, co na to říci. Lidé jsou obeznámeni se svým okolím, prostředím, jsou obeznámeni i s nástroji, potřebnými k různým druhům práce, „znají“ jiné lidi, tj. jsou obeznámeni s tím, jak jiní lidé žijí a jak se chovají – ale velmi často teprve nějaká konkrétní a nějak naléhavá situace jim ukáže, že to všechno vlastně pořádně neznají, že s tím jsou jen obeznámeni, že si na to nějak zvykli, aniž by se o tom snažili více a detailněji přemýšlet.

(Písek, 130510-1.)

<<<

>>>

Nové, novost

Když něco označíme jako cosi „nového“, záleží na kontextu, v němž to lze za „nové“ považovat. Někdy jde o znovění nebo obnovení, zčerstvení, inovaci, tedy „oživení“ něčeho starého nebo odumírajícího; jindy jde o novost originální, přímá, skutečnou tvorbu či vynález; a konečně může jít o vynoření (emergenci) něčeho nového jakoby mimo každý kontext, o novost či novinku světovou, o vznik něčeho, co tu nijak dříve nebylo, co znamená novou cestu, novou epochu, takřka novou vrstvu či složku světa, vrhající nové světlo na vše, co tu dosud bylo. Někdy lze vznik „nového“ více nebo méně vystopovat, někdy dokonce datovat, jindy je vše „nové“ ve svých prvních počátcích skryto, takže to vůbec na nic originálního, převratného či „tvůrčího“ vůbec nevypadá, takže to bývá přehlédnuto. Patočka např. mluví o tvorbě jako „vzniku zásadně nového (čeho dosud nebylo)“ (Péče 3, s. 682), ale upozorňuje na rozdíl toho, co je *pro nás* genericky nové, a toho, co je *vůbec* genericky nové (přičemž v nejširším smyslu je tvorbou každá práce) (dtto). – Novost také souvisí s jedinečností (unikátností): v jistém smyslu je vše „pravé“ unikátní, i když z jistého hlediska můžeme shledávat mezi podobnými (analogickými) unikátními pravými „jsoucny“ nějaké vlastnosti, které jim jsou vlastní (a tudíž obecné). Zásadní otázka: není každé pravé jsoucné v jistém smyslu jedinečné a tudíž „novinkou“? Není „novost“ základní skutečností veškerenstva? Ba celého světa v každé chvíli? (To je ovšem oslabení významu „novosti“.) Možná, že k oslabení či jakési neutralizaci nového a novosti dochází už na nejnižších úrovních v závislosti na vysokém prahu reaktivity nižších pravých jsoucnů, takže všeobecná skutečná „novost“ všeho je silně skryta a musí být odkrývána, odhalována, vylepšením či znovněním „zraku“ (vůbec vnímavosti a tedy reaktivity na vyšších úrovních) spatřována. „znovu nalézána“.

(Písek, 130511-1.)

<<<

>>>

Práce a tvorba

Patočka v jednom svém „zlomku“ (Péče 3, str. 682) napsal, že „Práce – [je] přetváření daného k našim potřebám“ (a připomíná, že Hegel mluvil o „objektivaci subjektu“ – ale to necháme teď stranou). Takto vymezená práce se zdá svým rozsahem přesahovat lidskou sféru – ptáci staví hnízda také takovým přetvářením „staviva“ ke svým potřebám (a jiné podobné příklady). Důležité jsou tedy rozdíly: zvíře nebo pták si přizpůsobuje věci (předměty) kolem sebe sice ke svým potřebám (či pro své potřeby), ale tyto své potřeby nanejvýš jen pociťuje, ale neuvědomuje si je. Je to skutečně ten hlavní rozdíl? Kůň táhnoucí náklad si asi nějak uvědomuje, co musí dělat (poháněn bičem nebo lákán potravou atd.), ale skutečného cíle si vědom není – ten je mu uložen, aniž by si to musel samostatně uvědomovat. To, co od něho očekává jeho pán, je vlastně jen jakási náhražka toho, co divoké zvíře pociťuje „instinktivně“ (např. že musí vyhloubit noru nebo za pomoci poražených stromků a keřů přehradit tok potoka nebo říčky a vytvořit tak jakýsi rybníček, apod. Lidská vůle tedy může za jistých podmínek fungovat jako náhrada či alternativa samostatného rozhodování zvířete, ale pochopení cíle tím není nijak významně spojeno s nějakými vnitřními (vlastními) „potřebami“ resp. s jejich pochopením. Pro skutečnou práci však je takové spojení bezpodmínečně nutné (i když nemusí být vždycky správné, korektní; pochopení se vždycky může také mýlit). Proto je přinejmenším nezbytné Patočku opravit rozšířením o poukaz na vědomí a alespoň částečné porozumění či chápání souvislosti mezi nějakým výkonem na jedné straně a záměrem či účelem na straně druhé. A protože zejména v novověku, v důsledku industrializace roste stále víc využívání pracovních úkonů dělníků (někdy za požadavku maximální přesnosti), aniž by vykonavatelé takových úkonů museli dostatečně vědět, proč mají věci dělat přesně tak a ne jinak, můžeme pozorovat, že stále narůstá procento práce „odcizené“, které je sice nesrovnatelně náročnější a také přesnější, než jako to známe u zvířat, ale která přestává mít pozitivní význam pro člověka pracujícího, tj. přestává mít „humanizující“ význam a vliv. Naproti tomu tvorba je takový druh práce, jejíž humanizující působení je principiálně důležitější než praktický resp. technický výsledek (jímž je artefakt).

(Písek, 130511-2.)

<<<

>>>

Subjekt jako skutečnost

Abychom se mohli pustit do zkoumání povahy „subjektu“ jakožto skutečnosti, musíme alespoň několika „tahy“ naznačit myšlenkový terén, kterého se chceme přidržet a na kterém hodláme pracovat. Subjekt totiž není a nemůže být chápán jako něco samostatně „ex-sistujícího“, ale je vždy spjat s nějakým děním, které má svůj počátek, průběh i konec, tj. s nějakou „událostí“. Subjekt je vždycky subjektem nějaké určité události (ovšem pravé události). Jeho zvláštnost nelze náležitě postihnout, pokud neprozkoumáme jeho místo, ale zejména úlohu a funkci v rámci určité události. Je to vždy událost, která může ustavovat a udržovat nějaký subjekt jakožto „svůj“ subjekt. A je to na druhé straně subjekt, který se může stát subjektem nějaké události jen tím, že se uvažuje udržovat a obnovovat její sjednocenost v celek. Základním nárokem na účast subjektu v průběhu určitého (konkrétního či konkrétního) událostního dění je to, že je s tímto děním určitým významným způsobem spjat, že však není přímo součástí ani složkou tohoto událostního dění. Subjekt totiž musí být v každém okamžiku, v každé fázi událostního dění „při tom“, když je příslušná fáze právě aktuální, ale musí si zároveň od této momentální aktuality té či oné fáze udržovat jakýsi odstup, díky

kterému je schopen zároveň udržovat svůj aktivní vztah k ostatním fázím této události. Žádná z fází subjektu nemůže sama být „fakticky“, „reálně“ při tom, když je aktuální některá z ostatních fází, nýbrž je buď již „minulá“, již „nastalá“, anebo ještě nenastalá, teprve se připravující „nastat“. Naproti tomu subjekt musí být vždycky při tom, ať je aktuální kterákoli z fází pravé události. (Už z toho je patrné, že subjekt není a ani nemůže být žádnou složkou události.) V jedné věci ovšem subjekt přesahuje, „transcenduje“ „svou“ událost, a tím jí zároveň umožní rovněž přesahovat transcendentovat, ovšem jinak: tj. jistou svou složkou přejít v akci, jíž resp. v níž událost vlastně jakoby opouští sebe samu. V tomto přesahu události (který by bez subjektu nebyl možný), však subjekt nemůže událost provázet, neboť se musí vracet k právě aktuální fázi události (tedy k další fázi). Subjekt se tedy z onoho přesahu události v akci musí vracet k události samé a nechat výsledek onoho přesahu být jako něco relativně samostatného, co už k události nenáleží.

(Písek, 130520-1a.)

<<<

>>>

Subjekt jako skutečnost

Abychom se mohli pustit do zkoumání povahy „subjektu“ jakožto skutečnosti, musíme alespoň několika „tahy“ naznačit myšlenkový terén, kterého se chceme přidržet a na kterém hodláme pracovat. Subjekt totiž není a nemůže být chápán jako něco samostatně „ex-sistujícího“, ale je vždy spjat s nějakým děním, které má svůj počátek, průběh i konec, tj. s nějakou „událostí“. Subjekt je vždycky subjektem nějaké určité události (ovšem pravé události). Jeho zvláštnost nelze náležitě postihnout, pokud neprozkoumáme jeho místo, ale zejména úlohu a funkci v rámci určité události. Je to vždy událost, která může ustavovat a udržovat nějaký subjekt jakožto „svůj“ subjekt. A je to na druhé straně subjekt, který se může stát subjektem nějaké události tím, že se uváže udržovat a obnovovat její sjednocenost v celek. Základním nárokem na účast subjektu v průběhu určitého (konkrétního či konkrescentního) událostního dění je to, že je sice s tímto děním určitým významným způsobem spjat, že však není přímo součástí ani složkou tohoto událostního dění. Subjekt totiž musí být v každém okamžiku, v každé fázi událostního dění „při tom“, když je příslušná fáze právě aktuální, ale musí si zároveň od této momentální aktuality té či oné fáze udržovat jakýsi odstup, díky kterému je schopen zároveň udržovat svůj aktivní vztah k ostatním fázím této události. Žádná z fází subjektu nemůže sama být „fakticky“, „reálně“ při tom, když je aktuální některá z ostatních fází, nýbrž je buď již „minulá“, již „nastalá“, anebo ještě nenastalá, teprve se připravující „nastat“. Naproti tomu subjekt musí být vždycky při tom, ať je aktuální kterákoli z fází pravé události. (Už z toho je patrné, že subjekt není a ani nemůže být žádnou složkou události.) Každá složka (fáze) události je zvenčí přístupná (tj. navenek otevřená) pouze v okamžiku své aktuality. Subjekt naproti tomu je otevřen „setkání“ s jinými událostmi (resp. jejich subjekty) po celou dobu trvání (pokračování) událostního dění. K opravdovému setkání však může dojít jen tak, že subjekt koordinuje a integruje akci „své“ události, která míří navenek, do vnějšího okolí události, a tím dosahuje jakéhosi zvnějšnění sebe. Toto zvnějšnění je však pouhým jevem, přesněji „úkazem“, ale úkazem události, nikoli úkazem subjektu (subjekt je zvenčí nepřístupný jinak než ve formě takového úkazu, s nímž není totožný, ale zůstává jakoby „za ním“). A tak se dostáváme k dalšímu bodu, jímž je nepředmětnost resp. non-objektita subjektu.

Subjekt ovšem není ryzí nepředmětností, ryzí non-objektitou, neboť je bytostně spjat s událostí, která má vedle své niternosti také svou vnější, předmětnou stránku. Protože je subjektem této události, vcelku právem jej někdy ztotožňujeme s událostí jako celkem, takže mluvíme o události, jako by byla subjektem, a o subjektu, jako by byl tou událostí. Přesto musíme při pečlivějším zkoumání zjistit, že to v mnoha případech může prakticky vyhovovat, ale že tu v žádném případě o totožnosti (identitě) obojího nejde a jít nemůže.

(Písek, 130520-1b.)

<<<

>>>

Dění a změna / Změna a dění

Dění není pouhou postupnou řadou okamžitých změn, ale má jakousi svou kontinuitu. Tato kontinuita může být někdy jen zdánlivá (protože jde vlastně jen o „setrvačností“); pokud zdánlivá není, je založena na aktivitě nižších událostí (a jejich subjektů). Na rozdíl od změny, která je chápána jako okamžitá, momentální, dění předpokládá jakousi souvislost předcházející fáze s následující. A to zase předpokládá jakousi organizaci do „řad“. Když tato organizovanost pokračí na vyšší úroveň, dochází k uzavření určité části dění do jakýchsi mezí či hranic, takže můžeme např. mluvit o počátku dění nebo o jeho konci. Pokud je toto uzavření (které je vždy relativní a tedy za určitých okolností prostupné), můžeme mluvit o dění událostném, tj. můžeme je považovat za (opět relativní) „celek“.

Jazykově: blízké je slovo „dějství“, které ukazuje především na divadelní provedení hry. Anglicky to zní buď „events“ nebo „proceedings“. Francouzsky to lze přeložit jako „événement“ nebo také „occasion“ (spíše příležitost) či „incident“. Německy lze také říci „Ereignis“ nebo „Vorfall“; i Vorkommnis, případně i Begebenheit. To vše okazuje ovšem spíš na „událost“ než na dění, tj. událostné dění.

(Písek, 130520-2.)

<<<

>>>

Změna jako fenomén

Změnu nelze pojmově uchopit jako ryzí aktualitu, pokud tuto aktualitu chápeme jako časový „bod“. Je tomu tak proto, že sama „přítomnost“ není a nemůže být „bodová“, neboť ke každé hypostazované bodové aktualitě vždycky a nutně náleží to, co je „při-tom“, ačkoli to samo právě aktuální není. A to platí jak pro povahu změny samotné, tak pro to, jak se „ukazuje“ jiným entitám (v podstatě subjektům v nejširším pochopení). Žádný subjekt nemůže reagovat na izolovanou jednotlivou „změnu“, leč když reaguje zároveň na její kontext. A to znamená, že „bodová změna“ je pouze myšlenkové konstrukce, a to nesprávná, falešná konstrukce. Obvykle vnímáme změnu jako *alloiósís*, zjinačení: změnu pozorujeme např. na něčem, co tu však zůstává (ovšem někdy také pozorujeme, že uprostřed nějakého souboru něco zmizelo nebo naopak přibýlo). Vnímavost vůči proměnám, či změnám je u různých subjektů různá. Můžeme pozorovat případy, kdy je změna resp. pohyb důležitější než neměnnost (byť relativní): žába „nevidí“ mouchu, když nehybně sedí, dokud ta se nepohne. I pro domácí zvířata jako psy nebo kočky je cokoli pohyblivého výzvou k činnosti (aspoň k náznaku „pronásledování“). Jindy mohou být větší změny v prostředí nebo jen v okolí zdrojem nejistoty, nekli-

du a nervozity. Je něco uklidňujícího na tom, když věci zůstávají na svém místě; zároveň to však je zdrojem nezájmu a nudy.

(Písek, 130520-3.)

<<<

>>>

Událost - jazykově

Česky je sice možno slovu událost rozumět jako něčemu, co se nehodí, ale nikdy to nezůstává jen u náhody, nýbrž vždycky je do toho zahrnuto i to, co se již nahodilo a k čemu došlo, na co bylo lze reagovat jako na něco úhrnného, ne-li celkového. Je tedy vždy míněn také někdo (nemusí být jeden jediný), kdo událost jako takovou chápe (a tedy nikoli jako pouhou „hromadu“ nahodilostí.

Anglicky jsou pro německé slovo „Ereignis“ udávány následující alternativy: incident, event, occurrence, occasion, incidence, happening, ongoing, sensation (www). – O události nelze mluvit, pokud se nic neděje; když se něco děje, nerozumíme tomu, pokud se v tom nepokusíme rozpoznat nějaké události (ovšemže nejen pravé, vnitřně sjednocené, nýbrž i „nepravé“, jimž „událostnost“ pouze přisuzujeme, ale neprávem; často bývá již obyčejné dění označováno za událost, ale jen proto, že se nevyjadřujeme s náležitou přesností). Změny dokážeme registrovat, ale asi jen tak, že přitáhnou naši pozornost; dokud si však neujasníme, „co“ se změnilo, zůstáváme bezradni nebo v nejistotě. Naše pozornost je ovšem vždy upřena jedním určitým směrem (někdy výjimečně dvěma nebo více určitými směry, to však svou pozornost musíme jakoby rozdělit a střídat); když registrujeme nějaké změny, nejprve se ptáme po tom, co „se děje“, teprve poté, co se vlastně mění nebo změnilo. Ale vždy pamatujeme na nutnost jakéhosi srovnání s tím, co bylo a není, nebo také co nebylo a nyní jest. Nutnost odkazovat při každém upřesňování na konexy situační, ale také časové nás vždycky vede jednak do minulosti, jednak ke sledování přicházející budoucnosti.

(Písek, 130521-1.)

<<<

>>>

Problém a vědomí problému

Naše vědomí nám umožňuje, abychom se vztáhli k nejrůznějším skutečnostem, ale také k tomu, co přesně vzato „skutečné“ vůbec není. Uvažujeme-li proto o tzv. vědomí problému (německy „Problembewusstsein“), je na místě otázka, čeho vlastně si je „vědomí problému“ vskutku vědomo? – něčeho skutečného, anebo spíše něčeho, co skutečné vlastně není, dokud to právě svým vědomím spolu s onou „skutečností“ do svého „vědomí problému“ nějak nazahrneme? Necháme-li tedy ono „vědomí“ stranou a soustředíme-li se pouze na to, k „čemu“ se vztahuje, tj. „čeho“ si je vědomo, můžeme se snad právem soustředit na povahu „problému“ samého, bez ohledu na to, zda si ho je někdo vědom či není. Vědomí problému je tedy jednak vědomím, ale svou intencí míří mimo sebe, tedy k onomu „problému“, který součástí ani složkou vědomí není, nýbrž je – přesně vzato – intencionálním „ne-předmětem“ vědomí, tj. „předmětem“ ve smyslu „tématem“, ale nikoli něčím, co může být zvnějšku registrováno a popsáno. Co je tedy tento „problém“ sám? Jak řečeno, není ničím „objektivním“, „objektivně reálným“, tj. zvnějšku uchopitelným. Přesto o tom mluvíme, jako by takový problém byl „před“

námi, což jak se zdá sugeruje předmětnost, objektivnost. Jak tomu rozumět? Nebylo by přijatelným řešením, kdybychom ono „před“ pochopili jako časově poukazující do budoucnosti? Tak bychom si umožnili dodatečné pochopení nějaké starší situace, v níž určitý člověk nebo lidé určité společnosti měli problémy, které však náležitě nerozpoznali, a to ke své škodě. V takovém případě – když se na to díváme z doby pozdější – je zřejmé, že v té starší situaci ten problém (nebo ty problémy) byly sice skutečné, ale vzhledem k tomu, že nebyly rozpoznány, nelze o nich mluvit jako o „objektivních“, neboť nebyly učiněny předmětem, objektem žádného porozumění (tím mohly být učiněny třeba až po delší době, když už vlastně nebyly „aktuální“).

(Písek, 130525-1.)

<<<

>>>

Víra a filosofie

Heidegger kdysi (Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe, Bd. 40, str. 9) velmi provokativně formuloval větu, že „křesťanská filosofie je dřevěné železo a nedorozumění“. A opírá to zřejmě o Pavla, neboť krátce nato říká: „Filosofie je pro původní křesťanskou víru bláznovstvím“ (tamtéž). Jenže Pavel už nemůže být typickým představitelem „původní křesťanské víry“, neboť sám je nejdříve helenizujícím Židem (už se např. narodil jako římský občan, tj. do „římské rodiny“, navzdory tomu, že byl nepochybně vychováván dobře farizejsky), a o Ježíšovi a jeho „dobré zvěsti“ se dozvídal zprvu při výsleších pronásledovaných křesťanů. A po své „změně smýšlení“ sám neváhal nadále „helenizovat“ (když třeba Ježíše Krista charakterizoval, vlastně „definoval“ (!) jako „hlava všech *archai*“ (Kraličtí přeložili jako „hlava všeho knížatstva a mocností“ – Kol 2,10; Vulgata: *caput omnis principatus et potestatis*). A přece jsou Pavlovy texty tím nejstarším, co nám je k dispozici jako podklad k úvahám, jak vypadala a čím vlastně byla „původní křesťanská víra“. A to adjektivum samo nás nutně upozorňuje na to, že tu ve skutečnosti nejde o víru prvních křesťanů, nýbrž o to, jak té své víře rozuměli, jak ji chápali, jak ji eventuálně i vyslovovali, formulovali, tedy o reflexi víry. (Vždyť Pavel sám předpokládá „víru“, tj. skutečnou víru, u mnoha svědků daleko před Ježíšem!) A tím se vyjasňuje i ten zvláštní vztah mezi obojím, totiž mezi reflexí prvních křesťanů a mezi filosofií: oboustranně se to druhé zdálo být „bláznovstvím“, jak to zdůraznil apoštol Pavel: „kázání Krista“ se zdálo Řekům být bláznovstvím (1.Kor 1,23), ale „což bláznivého jest u světa, to vyvolil Bůh“ (v. 27): „zalíbilo se Bohu skrze bláznové kázání spasiti věřící“ (v. 21). Ale to právě bylo tím „nedorozuměním“, které muselo být postupně překonáváno a vlastně odbouráváno. (Vždyť odkud vyplývá, že nedorozumění nemůže být překonáváno?) Pavel na jedné straně líčil vztah mezi myšlením „evangelia“ a myšlením „moudrosti tohoto světa“ jako navzájem naprosto nekompatibilní a nepřekonatelné, ale zároveň už dost pokročil v překonávání tohoto zdánlivého rozporu a sám aktivně začal používat myšlení své doby, tj. helenismus, k tomu, aby vyložil, co to je víra. Úhrnem vzato: v Ježíšově učení, jak se zdá, opravdu nebyla žádná „teorie“, jak říká Rádl, ale v Pavlově učení už té teorie je až až! Když Ježíš mluví o víře (a doklady máme sice až v evangeliích, tj. v textech pozdějších, než jsou Pavlovy, ale aspoň u synoptiků se zdají být řecké vlivy celkem zanedbatelné, i když užívají obecné řečtiny, tj. *koiné*), je to stále ještě v linii myšlení a formulování proroků. Pavlem však už začínají pronikat vlivy řeckého myšlení do této prorocké tradice, ale také naopak, prorocká tradice už v době před Ježíšem (např. v LXX) začíná působit na tradice řecké, nejprve snad jen

na ty okrajové, ale postupně až k těm nejvyšším, přihlédneme-li k recepci Platóna a později Aristotela.

(Písek, 130527-1.)

<<<

>>>

Kritičnost a víra

Bylo by docela zajímavé zjišťovat, odkud se vlastně v Pavlovi bere ten mimořádný důraz na kritičnost „Ducha“ i „ducha“, jak lze vidět např. v 1.Kor 2,10 a 15. Jak jinak lze chápat ono „rozsuzování“ duchovního člověka (v. 15) než jako obrovskou a do hloubky jdoucí kritičnost: „duchovní člověk rozsuzuje všechno“, a to proto, že si osvojuje (přivlastňuje, v. 13, resp. přesněji „přijímá“ jako „dar“, v. 12) myšlení, kterému „vyučuje“ „Duch toho, kterýž jest z Boha“ (v. 12). Nechme způsob vyjádření stranou a soustředme se na to vskutku důležité: „Duch zpytuje všechny věci, i hlubokosti Božské“ (v. 10). A ona „moudrost Boží“ je právě čímsi zcela novým („čehož oko nevidalo, ani ucho neslýchalo, ani na srdce lidské nevstoupilo“ – v. 9), v tom smyslu je „tajemstvím“, ale tím neznámým tajemstvím právě přestává být, protože se stává tajemstvím vyjeveným, neboť „my pak mysl Kristovu máme“ (v. 16)

(Písek, 130527-2.)

<<<

>>>

Jednotlivina (individuum) / Individuum (jednotlivina)

Ze zkušenosti víme, že věci (skutečnosti) se nám „ukazují“ jako jednotlivé, a to i když se zároveň vždycky „ukazují“ spolu s jinými a tedy v určitých souvislostech. Tzv. „jednotlivost“ různých věcí (skutečností) je však také různá: některé souvislosti se nám jeví jako nahodilé, jiné jako naprosto nezbytné, a některé také jako více nebo méně pravděpodobné. Latinské slovo „individuum“ znamená to, co je „nedělitelné“. To může vést k četným nesnázím a omylům, neboť dříve nebo později zjistíme, že téměř všechno, co se jeví jako jednotlivé, lze dělit (např. rozbit na několik kusů). Ale ne vždy je výsledkem takového rozbití či rozdělení jen vznik několika dalších, menších „jednotlivin“, podobných té původní. Kámen nebo cihlu můžeme rozbit, a výsledkem je několik menších kamenů a nebo několik kusů cihly. Někdy opravdu potřebujeme několik menších kamenů, ale kusy cihel nám většinou k ničemu nejsou. Když však „rozbijeme“ (rozřezeme, rozsekáme) nějaký organismus, třeba strom nebo zvíře, výsledkem je cosi zcela odlišného, totiž záhuba či zničení onoho stromu nebo zvířete. Někdy i to může být užitečné, např. když řezník porcuje zabití zvíře na díly a na maso, ale tím není smazán onen zásadní výsledek, totiž uhynutí resp. zabití zvířete. V jistém smyslu i taková kýta je jednotlivina, ale je to zcela jiný druh jednotliviny než původní zvíře, ještě živé. Zvíře (jako ostatně téměř většina organismů) je „nedělitelné“ v tom smyslu, že není dělitelné bez zásadní ztráty, totiž živé integrity, jímž se zvíře jako celek vyznačovalo. Strom nebo zvíře jsou „celkem“; celek je nedělitelný v tom smyslu, že po rozdělení (rozsekání) přestává být celkem. To neznámá, že nemůže být rozbit, rozsekán na něco menšího. Ale zatímco kámen může být rozbit na menší kameny, organismus nemůže být rozsekán na menší organismy (výjimky jako schopnost regenerace rozsekaného nezmara zatím nechme stranou; malý kámen nikdy nedoroste na větší, pokud nejde o „růst“ krystalický).

(Písek, 130529-1.)

<<<

>>>

Souvislosti (a vztahy) / Vztahy (a souvislosti)

Zásadně je zapotřebí odlišovat vztahy (pochopitelně jen „pravé“ vztahy, tedy nikoli „formální“, zjišťované pouze zvenčí), které mezi sebou navazují jednotlivá jsoucna (jednotlivé subjekty, pokud nejde o nejnižší úrovně), od vztahů uvnitř jednotlivého jsoucna. A dále je zapotřebí rozlišovat vnitřní vztahy v pravém slova smyslu, které jsou účastny integrace (vnitřního sjednocení) pravého jednotlivého jsoucna, a „vnitřní“ vztahy, kterou jsou vlastně jen vnějšími vztahy, byť uvnitř pravého jsoucna jako celku. Jde totiž o to, že i uvnitř jsoucna jakožto celku mohou na sebe jeho části a složky reagovat i tak, jako by reagovaly mimo rámec celku, ale že dochází jen k jakýmsi zvláštním obměnám těchto vztahů, a to ve smyslu či v „duchu“ integrity či celkovosti takového jsoucna samého. Whitehead to dost názorně formuloval, když uváděl situaci v organismu. Organismus je vnitřně sjednoceným celkem, i když je jeho tělo vytvářeno také z běžných vztahů mezi atomy, jak je známe i z prostředí mimo organické tělo, ale jsou tu ještě vztahy specifické, díky kterým je takový organismus vůbec možný, kterými je ustavován a udržován „při životě“. Whitehead tu právě poukazoval na mimořádnou funkci elektronů, které sice velmi často a velmi rychle mění svá „jádra“ (takže je dokonce stěží můžeme nějakým „jádrům“, nějakým atomům přiřazovat), ale které samy o sobě bez nezbytných jader určitých atomů rovněž nemohou „život“ organismu zabezpečovat. Dráhy jednotlivých elektronů nejsme ovšem schopni sledovat tak, jak jsme schopni sledovat ne-li jednotlivé atomy, tedy malé nebo i velké molekuly, ale je to jen nekritická představa, že lze něco živoucího ze správně vybraných atomů a molekul „zvnějšku“ (chemicky) sestavit. Zdá se, že chemie může v nejlepším případě rozpoznat, kterých atomů a molekul je k vzniku života zapotřebí, ale že nikdy nebude schopna rozpoznávat, jakých „vnitřních“ aktivit (zakotvených v tom, co „ještě není“, je k vzniku života resp. konkrétního živoucího těla nezbytně zapotřebí.

(Písek, 130529-2.)

<<<

>>>

Informace a „skutečnost“

Informace je běžně chápána jako údaj o něčem: je sama skutečná, ale k tomu, aby mohla být informací, musí se nějak vztahovat k něčemu jinému, k něčemu mimo sebe samu. Někdy je ovšem sporné, je-li něco, co samo není informací, nositelem informace, nebo přesněji řečeno, nositelem těch či oněch určitých informací. O skutečnostech se dozvídáme díky informacím: informují nás např. naše smysly, to, že něco vidíme, slyšíme, nahmatáme, čicháme nebo ochutnáváme. Ale naše smysly nás v některých případech mohou klamat. Jak je to možné? Je tomu tak proto, že už na fyziologické úrovni může dojít k nesprávné interpretaci, tj. vyhodnocení nějakých smyslových „dat“ (ať už to chápeme jakkoli, rozhodně ne jako nějaký „bezprostřední data“ naší zkušenosti). Proto si už od prvních okamžiků svého života zvykáme na nezbytnost srovnávání několika typů informací, týkajících se (aspoň za našeho předpokladu) „téže skutečnosti“, takže si vlastně „sestavujeme“ (konstruuje) skutečnost ve svém pochopení na základě

různých informací a co možná z různých „zdrojů“. Co je vlastně takovým zdroje informací? Předpokládáme, že posledním zdrojem všech (pravých) informací jsou nějaké skutečnosti, ale k těm skutečnostem nemám žádného přímého přístupu, leč právě přes informace, kterých se nám „od nich“ dostává. Tak např. dům nebo strom na zahradě jsou skutečnosti, o kterých se „přímo“ (tj. „bezprostředně“) nemůžeme nijak přesvědčit, leda na základě určitých smyslových „dat“, o nichž – pokud jde o ty první v pořadí – vlastně nic nevíme, neboť jsou zpracovávána ještě na fyziologické (nervové) úrovni a k našemu vědomí (do našeho vědomí) se dostávají teprve poté, co jsou nějak upraveny a zpracovány, takže se nám to „zdá“ („jeví“), jako když vidíme, slyšíme atd. Fyziologie smyslových orgánů nám sice dodatečně může leccos přiblížit a poněkud osvětlit, ale jen z velkého odstupu a zejména nikoli, pokud jde o správnost nebo nesprávnost, jak to, co vidíme, slyšíme atd. chápeme, jak se to vůbec dostává do našeho vědomí, do naší mysli. Zkrátka cesta resp. přechod od skutečnosti vnější k naší (subjektivní) mysli, k našemu vědomí není kontrolovatelná jinak než porovnáváním s jinými našimi případy vnímání, ale také s případy vnímání jiných lidí, atd. A k tomu máme opět zapotřebí nějaké informace, i když ovšem informace docela jiného typu.

(Písek, 130530-1.)

<<<

>>>

Informace a pravdivost

Běžně se uvažuje tak, že říkáme: informace by měla být srozumitelná, pravdivá a věcná (relevantní, relativně závažná). Ale to jsou požadavky na člověka (na lidi). Daleko víc a zejména dříve než na druhé lidi jsme odkázáni na informace, které pocházejí z jiného zdroje (z jiných zdrojů). A tam to všechno platí jinak. Informace, které získávají astronomové pozorováním oblohy, pocházejí od hvězd, ale někdy „jen“ od našich planet, někdy od náhodných planetek nebo asteroidů, jindy od celých hvězdokup, galaxií, galaktických kup atd., a všechny tyto informace musí být nejprve jakožto informace zpracovávány, a to velmi kriticky, „vědecky“ zpracovávány. Nemůžeme sice předpokládat, že by nás hvězdy třeba chtěly klamat, ale můžeme se klamat sami, když budeme ty informace špatně, nesprávně interpretovat („dešifrovat“). Jaký by mělo smysl požadovat na hvězdách, aby informace o nich, které se k nám dostávají, byly „srozumitelné“ nebo „pravdivé“? A kdo bude rozhodovat jiný o tom, jsou-li ty či ony informace „věcné“, než zase my sami? Vlastně bychom měli za „informace“ považovat všechny „stopy“, které po sobě kterékoli skutečnosti zanechávají, a to jen díky tomu, že „skutečnosti“ jakkoli velké pomíjejí, takže po čase z nich zbývá jen něco, zatímco to, co se k nám dostává jako „informace“, musí být nejprve dešifrováno, abychom vůbec něco o oněch již dnes neexistujících nebo docela jinak existujících skutečnostech dokázali rozpoznat resp. poznat. Když byly poprvé zaregistrovány „signály“ z nějakého nebeského tělesa (víc jsme o tom nemohli vědět), a když tyto signály vykazovaly nezvyklou, pozoruhodnou pravidelnost, vznikla domněnka, že jde možná o signály jiných živých a myslících bytostí. Teprve po čase bylo nalezeno jiné vysvětlení, jiná interpretace. Ty signály, tj. ty „informace“ nebyly původně nepravdivé; mylný byl jen jejich výklad. Takže proč by nemohl být mylný i náš výklad (nebo předpoklad), že informace nemůže být nepravdivá? Vždyť na vzniku informace se přece podílíme, jsme „spolukonstruktéry“ informací – už tím, že je za informace o něčem dalším vůbec chápeme.

(Písek, 130530-2.)

<<<

>>>

Pravda a klam v přírodě

Často už jsme slyšeli nebo četli, že „příroda nelže“; je to však správné? Ono jde o to, co máme pod slovem „příroda“ na mysli. V přírodě „živé“ je nepochybně mnoho lží a podvádění, předstírání a uvádění v omyl. To se nám ovšem „vyjeví“ teprve za předpokladu, že jsme schopni vědomě rozlišit pravost a nepravost (jakož i poté, co porozumíme i samé struktuře toho, jak na sebe různé subjekty reagují). Možná však, že něco jako „klam“ a „omyl“ je možno spatřovat i na nejnižších úrovních jsoucen (na rovině před-živého), ale *jakožto* „klam“ nebo „omyl“ se to může vyjevit až za předpokladu přiměřeného (byť v tradici naprosto nezvyklého) přístupu nedogmatizující interpretace. Až člověk je s to rozpoznat, kde je v přírodě to klamání a ta (nevědomá) pomýlenost; a když má předsudky, takže „nechce“ rozdíl vidět, prostě jej popře.

(Písek, 130531-1.)

<<<

>>>

Navazování na „dědictví“

V rozhovoru s Jacquesem Derridou vzpomíná Elisabeth Roudinesco na jakési ostrakizování těch, kdo se „opozdili“ a v devadesátých letech stále ještě myslí způsobem, jaký „platil“ v letech sedmdesátých. Tento ostrakismus se jí zdá být neplodný, a říká Derridovi, že „k naší epoše je třeba přistupovat docela jiným způsobem, spočívajícím – řečeno vašimi vlastními termíny – v tom, že si ‚vybereme své dědictví‘, že nebudeme přijímat všechno, ale ani všechno nesmeteme ze stolu“. Tento počáteční oddílek knížky „Co přinese zítřek?“ je přímo nadepsán jako „Vybrat si své dědictví“. Po mém soudu jde o velice trefné vyjádření nezbytnosti pro každého vážnějšího myslitele: musí si především vybrat z toho, nač bude ve svém myšlení navazovat. Ale musí si to vybrat ze svého dědictví, eventuelně jako své dědictví. To jsou ovšem dva odlišné postupy: především je třeba „své dědictví“ poznat, znát, vědět o něm – jinak není možné si „vybírat“, co vezmeme a co odložíme. A za druhé je zapotřebí si to vybrané učinit dědictvím „svým“ přihlásit se k němu, vzít je za své. A za třetí – a to je možná to nejdůležitější – je zapotřebí se vyvarovat prostě jen navazovat na cokoli cizího, co se nám nějak zamlouvá a líbí. Prostě se jen přihlásit jako „dědic“ k něčemu, o čem jsme nejprve neměli ani potuchy a pak jsme to s nadšením spolkli bez kousání. (A vše ostatní „nechat být“.)

(Písek, 130605-1.)

<<<

>>>

Dědictví - „vybrat si“

Jak jsem si tedy já „vybral své dědictví“? Musím přiznat, že z dobré poloviny si vybralo dědictví samo za dědice mne: byl jsem spíš mimoděky než cíleně ovlivněn Rádlovou Útěchou, když jsem ji z diktátu celou přepisoval (na přelomu 1942-43). Byl to asi hlavně Rádl, který zásadní měrou přispěl k tomu, že jsem lépe porozu-

měl Masarykovi, kterého jsem do té doby vlastně spíš neznal. Chtěl jsem trochu překontrolovat to, co mne zaujalo v malé knížce Zdeňka Smetáčka, a ověřoval jsem si to v seminárním referátě (prof. Riegera) o „významu Masarykova pojetí pravdy“ pro myšlení Kozákovo, Hromádkovo a Rádlovo (toho Rádla jsem vlastně dohnal až dodatečně, když jsem odevzdal disertační práci a čekal na zkoušky – vi RPP). Samozřejmě jsem v té době i později četl ještě mnohé jiné autory, nejen domácí, ale i cizí. Avšak za skutečné „dědictví“, k němuž jsem se přihlásil, jsem vždycky považoval to „podivné“ myšlení Rádlovo; právě Rádla jsem četl, jak jen jsem se k jeho textům dostal, a stále jsem se k němu vracel. Myslím, že se to vůbec nedá vystihnout nějakým velkým „vlivem“ ze strany Rádla, kterého jsem živého nikdy nespatriil. Měl jsem vždycky spíš dojem, že mi to jeho myšlení bylo nějak bližší, více oslovující a nenechávající mne na důležitých křižovatkách bez pomoci nebo aspoň bez ukazovatelů směru. – A výsledek? Zvolil jsem jistý specificky rádlovský typ outsiderství.

(Písek, 130605-2.)

<<<

>>>

Filosofie a Řecko

Takřka obecně je přijato rozpoznání, že filosofie začala, tj. že k filosofii resp. k jejímu zrodu „došlo“ ve starém Řecku. Bylo by však asi nesprávné (nebo přinejmenším jednostranné) považovat staré řecké myslitele za „vynálezce“ filosofie. Ono to v jistém smyslu platí také obráceně: filosofie si vybrala za „ty pravé“ své pěstitele právě ty staré Řeky. Nešlo však – po mém soudu – na prvním místě o nějakou zvláštní povahu etnika, nýbrž hlavně o jejich jazyk, o řečtinu. Nenecháme-li se svést postmoderní tendencí k nivelizacím a k zamlouvání individuálních specifik, musíme přiznat aspoň kus pravdivosti na takových výrocích, jako že ‚vlastním jazykem‘ filosofie je řečtina; dodnes nelze náležitě pěstovat filosofování bez stálého ohledu k jejímu původnímu jazykovému vybavení (už proto, že se musíme stále vracet k presokratikům, Sókratovi, Platónovi, Aristotelovi a četným dalším, zejména pak, že se musíme vždy znovu pokoušet překládat jejich texty z původního znění, neboť překlady na rozdíl od originálů vždy znovu stárnou, a to jinak a rychleji než texty původní). Musíme si uvědomit, že některé jazyky nejsou pro filosofování jen vhodnější a jiné méně vhodné, ale že velká spjatost filosofie a filosofování s jazykem je záležitostí hlubší než jazykovou, je záležitostí „řeči“, *logu*, tedy něčeho, co není lidským vynálezem ani výkonem, nýbrž co každému jazykovému výkonu nutně předchází. Takže jde o to, jak který jazyk je ve svých hlubinách bližší *logu*, vnímavější vůči němu, ochotnější se *logu* podřídit a nechat jej vládnout nad sebou samým, tj. nad každým naším jazykovým výkonem. Jen proto může mít svůj zvláštní význam blízkost jazyků, zejména blízkost „genetická“. Heidegger plným práve zdůraznil, že němčina je „gleichursprünglich“ s řečtinou, tj. že je s řečtinou geneticky spjatější než většina jiných evropských jazyků. Skrytý nedostatek jeho výroku, že němčina je „gleichursprünglich mit dem Griechischen“ spočívá v tom, že se tím vymezil jen vůči latině a románským jazykům, zatímco pominul evropské jazyky ostatní (je typické, že Němci mluví o jazycích indogermánských a nikoli, jak by bylo správnější, o jazycích indoevropských). Čeština v každém případě je rovněž „gleichursprünglich“ s řečtinou, a dokonce víc: je bližší řečtině než jazyky germánské (a platilo by to i o dalších jazycích, kdyby v minulosti bohužel nedošlo k tak významné jejich značnému ovlivnění – a v jistém smysli i „pokažení“ – pod vlivem třeba latiny, zvláště však francouzštiny i němčiny, takže i tam bylo povědomí o fylogenetických resp. ety-

mologických kořenech silně oslabeno). Jazyk není jen druh mluvy, komunikace, tj. není jen lidskou schopností něco vyslovit, vyjádřit, ale představuje zároveň docela specifický způsob sebepodřízení „řeči“, logu, které nikdy nemůžeme a nesmíme redukovat na schopnost ani na vynález člověka (lidí).

(Písek, 130606-1.)

<<<

>>>

Filosofie a „malá“ společnost (a „velké“ společnosti)

Velké společnosti (např. národy, říše, civilizace) se nejčastěji vyznačují nadměrným sebevědomím a někdy sebestředností; naproti tomu malé společnosti jsou vždycky konfrontovány s úsilím o vlastní identitu, protože jsou nezbytně (a také volbou) pod vlivem, přicházejícím z velkých společností. A tak zatímco francouzským filosofům je zapotřebí připomínat třeba filosofii německou, a zatímco německým zase třeba filosofii anglosaskou (a francouzskou atd.), filosofové menších zemí či národů mají vždycky jednu povinnost navíc: hlídat identitu domácích tradic filosofování a cíleně navazovat na domácí předchůdce (samozřejmě také, ba zejména, kriticky, ale vskutku „navazovat“, nejen měřit cizími mírami). Tak jako je v biologii třeba věnovat zvýšenou pozornost druhům nečetným, vystaveným většímu nebezpečí vyhynutí (z jakýchkoli příčin), je dobré se ve filosofii věnovat filosofickým textům a literaturám menších společenství (nejen národních, ale také národních – to ještě vůbec není žádný „nacionalismus“ ani šovinismus). Pochopitelně cílem není budování a udržování nějakých myšlenkových skanzenů ani shromažďování muzeálních „předmětů“; to může mít někdy dobrý smysl v případě ještě historicky nerozvinutých jazyků „polo-přírodních“ národů či spíše kmenů; zde však jde o něco naprosto odlišného. Zkušenost ukazuje, že někdy dochází k objevu nejpozoruhodnějších věcí, které nevznikly ani se nezrodily v hlavních větvích vývoje; a právě to platí zvýšenou měrou o myšlenkách filosoficky relevantních. Někdy máme tendenci za relevantní považovat to, co je hojné, četné, většinové. Ale u myšlenek zrovna tohle neplatí. A pokud potom dojde k tomu, že něco ve skutečnosti významného je zapomenuto a snad dokonce ztraceno, znamená to často nenahraditelnou ztrátu.

(Písek, 130606-2.)

<<<

>>>

Souček, J.B. o Bonheofferovi / Bonhoeffer D. dle J.B.Součka

V přemluvě k českému překladu Bonhoefferových dopisů z vězení (*Widerstand und Ergebung*, česky *Na cestě k svobodě*) charakterizuje J.B.Souček tyto dopisy tak, že „jsou jedním z nejvýraznějších, myšlenkově nejpodnětnějších a lidsky nejpersvědčivějších dokladů odporu, který se proti nelidské hitlerovské tyranii zvedal i uprostřed německého národa“ (s. 7). Možná, že Souček zvolil tuto formulaci z jisté opatrnosti (která je ostatně patrná i jinde), ale vystihuje tak vlastně jen okrajový rys Bonhoefferových myšlenkových podnětů, které jsou daleko spíš (a také méně samozřejmě) kriticky zaměřeny na stav církve a ovšem zejména teologie (dokonce v něčem i proti teologii barthovské). Je ovšem pravda, že Bonhoefferova ostrá protináboženská kritika byla asi silně ovlivněna a zejména posílena nábožensky kolorovaným selháním církve i křesťanů. Ale celá věc pro něho byla v převážném rozsahu principiální: religiozita je vždycky spojena s ne-

bezpečím scestí. Ale opravdu: je v těch Bonhoefferových dopisech něco zásadnějšího a aktuálně naléhavějšího než právě ona výzva k nenáboženské interpretaci? A že to není „rozpracováno“ až do nějakého tlustospisu? Vždyť to se nám stává neustále, že dostaneme „nápad“ (tj. něco, co „na nás padne“), ale nemůžeme to hned zpracovat a do šířky aplikovat; někdy to vůbec není v našich silách. Můžeme pak dělat něco užitečnějšího, že takový „nápad“ alespoň zaznamenat? A můžeme pak jako čtenáři takových záznamů dělat něco užitečnějšího, než se pokoušet tam vyhledat ty nejlepší a nejperspektivnější „nápady“? – Pochoitelně nemá mnoho ceny, když se někdo domácí „malou“ tradicí zabývá někdo, v jehož silách není se zabývat těmi velkými a „hlavními“ tradicemi. Jde jen o to, nenechat se stále jen víc a víc přitahovat tím „velkým“, „slavným“ a uznávaným. Vždyť jaký by to mělo smysl jen napodobovat v horší úrovni něco, co se i tak děje za mnohem příznivějších okolností jinde, tj. ve světě? A tak takový Bonhoeffer může mít větší vliv několik „nápadů“ ve svých dopisech ve vězení než řada velkých teologických kompendií.

(Písek, 130607-1.)

<<<

>>>

Láska k životu (a zemi)

Dost překvapivě zní tato Bonhoefferova formulace v dopise z vězení z 5.12.43 (6812, s. 149): „jen ten, kdo miluje život a zemi tak, jako by s ní všechno končilo a ztrácelo smysl, může věřit ve vzkříšení mrtvých a nový svět“. A vskutku – a zejména na první pohled – se zdá být toto tvrzení až problematické. Nicméně já mám dojem, že lze porozumět čemusi hluboce pravdivému v té myšlence samé: ten poukaz k „životu“ a jeho „pozemskosti“ nemusí být chápán jako protiva k evangelijnímu důrazu na to, co ve světě není ze světa. Lze to interpretovat a tak „ukázat“ přinejmenším dvojím způsobem. Jednak když se odvoláme na prolog Janova evangelia a na formulaci, že Bůh tak miloval svět, že poslal vlastního Syna jako toho, kdo má svět „spasit“: jak by „věřící“ mohl nemilovat tento svět a život na něm, když sám Bůh poslal svého Syna z tak veliké lásky své? To je interpretace theologická; ale je možná ještě jiné, méně závislá na této tradici. Tento svět, a to znamená tento Vesmír (který se zdá být všemu životu a zejména člověku tak nenakloněn, ba přinejmenším člověku naprosto cizí), musí být chápán jako smysluplné dění, do něhož má člověk (lidstvo) nějak pozitivně zasáhnout a přispět tak k jeho spění a uskutečňování. To se může běžnému objektivizujícímu „vědeckému“ přístupu jevit jako zcela nepřijatelné, a proto asi ten Bonhoefferův důraz na „lásku“, na „milování“ života a země (světa vůbec, ale zcela vyostřeně adresně: země, pozemskosti): pozemskost života není (a nemusí být) v tom šíleně obrovském Vesmíru ničím ztraceným a snad dokonce „zatraceným“, ale člověk (a lidstvo, ale důraz je zejména na každém individuálním, „konkrétním“ člověku) tu má nejen své „místo“, ale své „pravé místo“, své poslání, svou úlohu. – Zdá se mi, že to je možná trochu polemika s tradiční tezí, že jsme „tady na světě“ jen příchodí, že nejsme občany tohoto světa, ale jen nějaké mimosvětne „civitas dei“. Tento svět má smysl, a náš život má smysl v tom, jak se na smyslu celého světa podílí, jak na něm jen neparazituje (jak by to chtěli vidět někteří teoretikové, upozorňující na to, jak každé negentropické úsilí odčerpává nějakou entropicky se uvolňující – a tedy degradující – energii).

(Písek, 130611-1.)

<<<

>>>

Metafyzika jako „věda“?

Už to, že se Kant pokoušel uvažovat o metafyzice jakožto vědě (a že se dokonce rozhodl napsat „prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou“), svědčí nejen o tom, že (ostatně v duchu doby) přeceňoval vědu a vědeckost, ale také o tom, že „metafyziku“ chápal jako jeden z filosofických oborů, jako odbornost, jako speciální zaměření (jímž se – nota bene ! – nemusí nutně zabývat každý: „není zrovna nutné, aby každý studoval metafyziku“, 7024, s. 31; nebo 6062, s. 50). Zajisté; ale stejně tak platí, není zrovna nutné, aby každý, kdo metafyziku studuje (a chce studovat), musel usilovat o její „vědeckost“ resp. o tom, aby ji budoval jakožto „vědu“. Byla to svého druhu posedlost filosofů, mající kořeny v jistých komplexech, že chtěl metafyziku – nebo dokonce filosofii vůbec – pěstovat tak, aby z ní byla „skutečná věda“. (Viz např. Husserl.) Omyl tu spočívá v nejasnosti, přesněji v nerozlišování vědeckosti od myšlenkové náročnosti, preciznosti, soustavnosti apod. Proti vědě nelze stavět jen nevědeckost, diletovství, zkratka samé nedokonalosti, ale je třeba respektovat, že metafyzika – a vlastně filosofie vůbec, protože metafyzika je jen částí filosofie, jen jedním typem jejího myšlenkového soustředění a zaměření – je nikoli méně, nýbrž víc než kterákoli věda: chce pravdu milovat, řídit se jí – a ne ji vlastnit, „držet“ jako majetek.

(Písek, 130613-1.)

<<<

>>>

Souvislosti a svět

Naše zkušenost nám říká, že veškeré tzv. skutečnosti vnějšího světa jsou buď jednotlivinami nebo hromadami. Jak jednotliviny, tak hromady souvisí svými vnějšími vztahy s jinými jednotlivinami, případně jinými hromadami. Jednotliviny spolu mohou souviset tak, že spolu vytvářejí hromady, ale také tak, že spolu tvoří jednoty vyšší úrovně. Proto musíme od sebe odlišovat souvislosti resp. (vnější) vztahy přinejmenším dvojího typu: jedny prostředkují sjednocení (sjednocování) různých jednotlivin do vyššího integrovaného celku, zatímco ty druhé ponechávají jednotliviny jednotlivinami, tj. nechávají je v oddělenosti a ve vztazích (souvislostech) pouze vnějších. Proto když mluvíme (nebo slyšíme) o tom, že „všechno souvisí se vším“, není tím rozhodně nic řečeno o tom, že je všechno sjednoceno v nějaký „světový celek“, tj. že všechny skutečnosti (opět skutečnosti vnějšího světa) jsou nějak více nebo méně účinně sjednoceny, integrovány. Svět skutečností je světem mnohosti. Lze proto právem říci, že skutečnosti vnějšího světa spolu sice souvisí, ale je třeba vždy připomínat, že vedle souvislostí můžeme také pozorovat nejrůznější typy nesouvislostí (eventuelně přerušovaných souvislostí). Mám zkrátka za to, že svět jako „celek“ není skutečným, pravým „celkem“, tj. že není sjednocen tak, jako nějaký světový organismus, světový „živok“ (jak překládá Novotný v Platónově Timaiovi).

(Písek, 130615-1.)

<<<

>>>

Filosofování jako „cesta“

Také ve filosofii je třeba brát na vědomí terén, po kterém se myšlenkově pohybujeme; a je důležité, jsou-li tam nějaké cesty, případně silnice či dálnice, nebo volíme-li směr dosud nezaznamenaný nebo aspoň neprobádaný, kde jsou jen stezky, anebo kde ani stezky nejsou (pokud víme). Je vždycky třeba předem uvážit, nemáme-li při cestě po takových stezkách, nebo dosud vůbec nezkoumaným (pokud víme) terénem, přece jen nějaké předchůdce. A je zřejmé, že takoví eventuelní (nejspíš zdánliví) předchůdci nám mnoho nepomohou, jsou-li nám časově dost vzdáleni – takoví totiž šli nepochybně jiným terénem. Podobnost určité cesty (ve smyslu cestování) nemusí mít vůbec žádnou nebo jen velmi malou směrodatnost (či jen smysluplnost) pro nás, kteří se ubíráme jiným terénem (a nejde jen o terén ve smyslu prostorovém, ale také časovém – a nepochybně ještě i jinak „strukturovaném“). (Sem by ovšem náležela aspoň malá poznámka o problematickém významu citování! Je absurdní citovat z nejrůznějších orientovaných autorů jen proto, že jde o stejné téma nebo dokonce jen stejný termín!) Rozhodující je vždy současnost, aktuálnost: když je vhodné připomenout někoho jako předchůdce, je nutno jeho myšlenku „zpřítomnit“, tj. převést do aktuálního kontextu, tj. našeho, mého kontextu. Předstírání „objektivity“ tím, že subjekt se usilovně skrývá, je ta největší absurdnost.

(Písek, 130617-1.)

<<<

>>>

Systémy filosofické

Psaní tlustých knih bývá spíše encyklopedickou náhražkou budování opravdového systému, tj. soustavného promýšlení co možná všech hlavních problémů (témat) v dané době. I když jde o skutečné sepisování systematického díla, jde vlastně o to, získávat přívržence a následovníky (a kriticky odmítat odpůrce). Velké systematické dílo vlastně usnadňuje převzít či přebírat celou řadu autorových myšlenek, aniž by byla nahlédnuta ideové, myšlenková spojitost a souvislost „vlastní hlavou“, tj. na základě vlastního myšlení. Filosofie musí své místo hledat především „na frontě“, tj. tam, kde o něco aktuálního, ale v důsledcích velmi důležitého jde. Systematické promýšlení tak musí být svěřeno logicky velmi trénovaným duchům a vyžaduje mimořádné soustředění v jakési myšlenkové „laboratoři“. A protože ani nejnadanější myslitel není s té udržet v mysli najednou vše, musí se spoléhat na pečlivé sledování a také promýšlení nejrůznějších „odboček“ od hlavního tématu resp. od hlavní myšlenkové cesty, na něž není dovoleno zapomínat. Proto také musí být hlavní, vedoucí myšlenka – či spíše „idea“ – sledována reflektovaně, tj. s ustavičnými dočasnými návraty na rozcestí a křižovatky, kterými myslitel už prošel (takže musel rozhodovat, kam jít a kam nikoli). V tom je velmi užitečný zápis, neboť tak je myslitel nucen každé takové rozhodnutí, a vlastně každý významný myšlenkový krok, formulovat s takovou dostačující přesností, aby se k němu mohl vracet jako k jakémusi dočasnému (ovšem situačnímu) invariantu (a aby takový invariant mohl nejen revidovat, ale případně i změnit či nahradit jiným). Psaní velkého spisu by tedy nemělo mít charakter encyklopedie, nýbrž mělo by v praxi (tj. ve slovech a formulacích) vyzkoušet, zda a jak lze sledované hlavní myšlenky propůjčit jakýsi vnější řád, ne nepodobný lešení. Takové lešení pak není vlastní budovou, ale umožňuje přístup jakoby zvenčí („okny“) na místa, jichž bylo lze dosáhnout (anebo bude možno dosáhnout, až budova bude dostavěna) především uvnitř budovy, po schodech a chodbách, a to normálními logickými „kroky“.

(Písek, 130623-1.)

<<<

>>>

Nálada ve společnosti

Nálada ve společnosti je něco velice odlišného od toho, o čem mluvíme jako o „náladě“ jednotlivce. U jednotlivce může jít často o velmi rychlé střídání „nálady“ či spíš různých „nálad“, a to nikoli pouze pod vlivem vnějších okolností, ale často i pod rozličnými vnitřními vlivy fyziologickými, nervovými a duševními. Nálada ve společnosti není tak rychle proměnlivá, trvá déle – a to znamená, že je většinou také pod déle trvajícími „vlivy“ okolností. Ale šíří se jakoby „nákazou“; zejména však bývá často výrazem určité společenské situace, i když někdy přetrvává jisté významné změny, zejména protože se za nimi zpožďuje. (Např. dobrá nálada přetrvává, i když už vlastně není důvodů, anebo naopak přetrvává „blbá“ nálada nebo apatie, když už jsou naopak důvody k naději.) Pro „kolektivní náladu“ je nejdůležitější všechno to vzájemné a zase zpětné ovlivňování, odpovídající jakémusi připodobňování a napodobování, tedy mohli bychom říci: tím, jak se za přispění jednotlivců nálada jaksi emancipuje a stává čímsi jakoby samostatným a na skutečnosti jen málo závislým. To pak umožňuje všelijakým podvodníkům, podvodným „spásonosným oslům“, aby ten rozdíl, odstup, distanci „nálady“ uměle udržovali a zvětšovali, tak aby sám pohled na skutečnost byl upravován a opravován (hlavně prostřednictvím šíření lží a pseudoinformací). A na druhé straně sebelepší a sebeperspektivnější programy a již nastoupené a rozjížděné projekty mohou dokonce i selhat, když „blbá nálada“ je zbrzdí a někdy i zastaví, ačkoli to vůbec není (nebylo) nutné. Známe to z dějin, jak je možno prošvihnout příznivé „možnosti“.

(Písek, 130625-1.)

<<<

>>>

Věci (res)

Když se podíváme kolem sebe (rozumí se: my lidé, tj. už jako alespoň trochu rozkoukané děti, avšak zejména později), rozpoznáváme nejrůznější jednotlivé „věci“, zkratka tzv. jednotliviny. Ale vedle jednotlivin vždycky nějak vidíme jejich vzájemné postavení vedle sebe (nebo i proti sobě), a to nejen v prostoru, nýbrž také v čase; vnímáme tedy také jisté změny tohoto jejich vzájemného postavení. Některé „věci“ se ovšem při bližším ohledání ukáží nikoli jako „skutečné“ jednotliviny, nýbrž jako „množiny“, tj. hromady, sestavy, slepence apod. Přesto je někdy za „jednotliviny“ považujeme (např. kusy kamene, cihly, domy, zahrady nebo pole, kopce nebo skály atd.). Brzo se (už jako děti) naučíme zprvu jen zkusmo, později však vcelku spolehlivě rozpoznávat takové zvláštní „jednotliviny“, které jsou živé či oživené. A podobně se brzo naučíme rozpoznávat „věci“ podle jejich tvaru či vzezření: když se některé věci moc nemění, nebo když si svůj tvar po nějaký čas zachovávají, naučíme se jim připisovat onu „oživenost“. Děti s tím někdy mají jisté potíže, neboť často považují za živé i takové „věci“, které se sice jen pohybují, ale zachovávají své vzezření, eventuálně se v tom některým jiným (vskutku živým) podobají. Čím víc a čím lépe rozeznáváme rozdíl mezi „věcmi“ neživými a „věcmi“ oživenými, tím víc si uvědomujeme, že nemůžeme označovat jako „věc“ něco, co je oživeno, co žije. Na druhé straně si ovšem musíme uvědomovat, že „život“ není něco, co přichází k neživé „věci“ zvnějška (a tak by ji oživovalo). Hranice oživenosti není takto tvrdá: i některé vědecké obory se vyja-

druhý o „předmětu“ svého zkoumání za pomoci slov (a pojmů), která byla původně chápána jako přiměřená výhradní živým „jsoucům“ (proto je lépe mluvit o rozdílu mezi přejivým a živým, zatímco o naprosté „neživosti“, „mrtvosti“ lze mít za to, že neexistuje). Tím je řečeno, že „věci“ nemůžeme chápat jako něco všemu životu (vší oživenosti) naprosto cizího. Daleko významnější je jiný rozdíl: některé „věci“ jsou, jak řečeno, pouhými agregacemi, hromadami nebo slepenci apod. Pak se ovšem musíme tázat, z čeho jsou slepeny, shromážděny, nahromaděny nebo jinak pospojovány. A pak nutně dojdeme k jiné otázce či jinému problému: to, co je nějak pospojováno, může být tak oddělováno a rozděleno. Co je však tím nerozdělitelným, tj. latinsky „individuem“? A protože i každá živá „věc“ můžeme být „dělena“ (byť násilně, tj. rozkrájena nebo rozsekána), přičemž ovšem ztrácí svůj „život“, tj. svou povahu „živé věci“, „živoka“, živé bytosti; ale protože takovéto násilné dělení něčeho, co k sobě náleží, může „degradovat“ i některé „věci neživé“, musíme hlavní rozdíl vidět nikoli mezi tím, co žije a co je neživé, nýbrž především mezi tím, co je pouhým agregátem, pouhou hromadou, a tím, co je „celkem“. Celek je sice násilně dělitelný, ale pak přestává být nejen celkem, ale také vůbec tím, čím do té doby byl (na rozdíl od dělení pouhé hromady).

(Písek, 130629-1.)

<<<

>>>

Jednotlivina („individuum“)

Tradičně se o „jednotlivinách“ a „jednotlivém“ uvažuje v protivě vůči tzv. obecninám a obecnému. Nám půjde o něco jiného, což vyžaduje příslušné osvětlení. Problém „obecnosti“ teď necháme stranou a soustředíme se jen na ono „jednotlivé“. Máme-li upřesnit rozdíl mezi hromadou a celkem, půjde přece v obou případech o *hromady* jednotlivé, tedy „konkrétní“ (ovšem nikoli ve smyslu původním, tedy o srostlice), jakož ovšem i o *celky* jednotlivé, tedy konkrétní (nyní v plném původním slova smyslu). Naše otázka tedy bude znít: kdy a za jakých okolností můžeme považovat resp. považujeme hromadu za jednotlivost? Hromada je ex definitione mnohost; jak by tedy mohla být chápána jako jednotlivost? (Obecnost však rovněž předpokládá mnohost: abychom mohli vytknout nějakou vlastnost, nějaký znak apod. jako „obecný“, musíme předpokládat mnohost „jednotlivin“, které se touto vlastností či tímto znakem vyznačují, tj. navzájem se podobají). Každý celek je jednotlivostí, ale nemusí být jedinečný, nýbrž může vedle sebe mít množství podobných celků. To, čím se sobě takové celky podobají, je jejich „obecným“ rysem, charakterem, vlastností. Celek se nestává celkem tím, že je jedinečný a tedy v ničem (nebo v něčem) nepodoben jiným, nýbrž tím, že je „jeden“. Na druhé straně však i tam, kde je podobnost určitých celků obrovská, nemusí tím být (a skutečně není) narušena jedinečnost každého z nich. Ovšem takováto jedinečnost je pouze nepravá resp. je nižšího řádu (každý atom vodíku resp. každé jádro vodíku, navzdory obrovské podobnosti s jinými jádry vodíku – i když to vše záleží na naší rozlišovací schopnosti – je jedinečný v tom smyslu, že na témž místě v témž čase nemůže být víc než právě jeden jediný atom resp. jedno jediné jádro tohoto atomu; ovšem umístění v čase a prostoru, tj. situovanost, není v pravém smyslu vlastností, v našem případě vlastností určitého jádra – už jenom proto, že tato jeho situovanost se proměňuje). Nicméně k jednotlivým atomům nemáme náležitý přístup, takže předpoklad „totožnosti“ všech atomů téhož druhu je v nejlepším případě jen metodický či praktický, ale nikoli nepochybný a nezpochybnitelný. Obecná zkušenost s „věcmi“, zejména pak živými (tj. živými bytostmi) nám říká, že dokonalá „identita“ v tomto světě

neexistuje. Takže je „jedinečné“ vlastně vůbec všechno jednotlivé. Jsme ovšem zvyklí tomuto druhu jedinečnosti nevěnovat náležitou pozornost, pokud nejde o lidi, o známé, tedy o konkrétního člověka.

(Písek, 130629-2.)

<<<

>>>

Skutečné (skutečnost)

Hromada je vždycky mnohost; v jakém smyslu můžeme tedy hromadu považovat za „skutečnou“, když to jsme my, kdo rozhoduje o tom, co ke zvolené „hromadě“ budeme počítat a co ne? Naproti tomu „celek“ není celkem jen proto, že jej za tajkový považujeme, ale také sám „pro sebe“ (a „o sobě“). Skutečnost hromady je tedy jiného druhu než skutečnost celku: hromada je skutečná jen pro nás. Zároveň ovšem nemůžeme říci, že hromada je jen zdánlivá – hromada je přece určitou hromadou (určitým nahromaděním) čehosi skutečného. A to „skutečné“ je pak buď skutečným opět jen pro nás (takže jde o další hromadu), anebo je čímsi skutečným „o sobě“ (a „pro sebe“). A tak můžeme pokračovat, až posléze dojdeme k těm nejmenším skutečnostem „o sobě“, které už nejsou žádnými hromadami. _ A pak se můžeme vydat ve svých úvahách také opačným směrem: jakého druhu je „skutečnost“ oněch hromad? Ted' už nám nepůjde jen o to, že bude záležet na nás, co k té či oné hromadě započítáme, ale o skutečnost jak toho, co k ní započítáme, tak toho, co k ní nezapočítáme, ale co je kolem ní, blízko, dál – anebo až do největší dálky. Je náš Vesmír, v kterém je naše „skutečná“ galaxie, v které zase je naše hvězdná (sluneční) soustava, k níž náleží naše planeta Země – a v nichž jsme „skuteční“ také my, kdo se takto tážeme – skutečný jen jako „hromada“, anebo je něčím víc než pouhou hromadou? Avšak i zde se nám ustavičně vnucují samé objektivace. Ryze objektivní však není v tomto světě nic; každá skutečnost má vedle stránky objektivní (resp. přesněji objektní, předmětné) také stránku subjektivní, nepředmětnou (výklad na tomto místě necháme stranou). Někdy můžeme subjektivní či nepředmětné stránky jednotlivých skutečností z praktických důvodů zanedbat a pominout, ale jindy to vede k vážným přehmatům. Takže: neexistuje-li žádný ryzí objekt, předmět, neznamená to, že je vnitřně nějak sjednocen; vnitřně sjednoceny jsou však subsubjekty supersubjektu (tj. subjektu vyšší úrovně), které jinak oněm subsubjektům zůstávají, ale v pouhé hromadě (sub)subjektů se jeví jako pominutelné a zanedbatelné.

(Písek, 130629-3.)

<<<

>>>

Otázka a odpověď

Otázka a odpověď jsou vždy v nějakém vztahu nejen vnějším, ale především vnitřním. To je zřejmé z toho, že někdy je otázka jakoby skryta v odpovědi (mnohá mytická vyprávění a představy musíme chápat jako odpovědi na nevyřčené otázky). Na druhou stranu zase platí, že odpověď je často skryta již v otázce (to platí nejen např. pro řečnické otázky, což je spíše rétorická pomůcka). Platí-li to obecně platí to ještě zvýšenou měrou pro tázání filosofické. Tak třeba vezme-li různé zlomky myšlenek, jež se nám zachovaly po presokraticích, tak i když některé (většinou) mají indikativní ráz, jsou náležitě pochopitelné pouze tehdy, když správně porozumíme, na jaké otázky vlastně odpovídají (jako jedna z

hlavních je třeba otázka, co trvá uprostřed změn – a tato otázka vlastně nebyla jimi původně formulována a postavena). Vidíme-li vztah mezi otázkou a odpovědí v tomto světle, musíme nahlédnout, že ve filosofii mají prioritu i dominanci právě otázky: filosofie resp. filosofování je ustavičně nové, vždy vynalézavé tážení. A platnost či neplatnost otázky, kterou zpočátku nenahlížíme, vysvitne často až po několika pokusech o odpověď (nebo odpovědi). To je právě také důvodem, proč otázka nikdy není neutrální, ale vždycky také něco tvrdí (a ne vždy správně).

(Písek, 130630-1.)

<<<

>>>

Interpretace a intuice / Intuice a interpretace / Vnímání a interpretace

Tzv. „věci“ kolem nás nejsou jen tím, čím jakoby samy „o sobě“ a „pro sebe“ jsou, ale jakmile je jednou nějak vezmeme na vědomí, jsou něčím „pro nás“. Obvykle se tomu rozumí v tom smyslu, že jde o naše subjektivní vidění (či vůbec vnímání), tedy o jakési „zkreslení“. Někdy je toto zkreslení dokonce chápáno jako nepřekročitelná překážka opravdového poznání. V tom je ovšem hned dvojí chyba: především je tu zřejmý předsudek, že náš přístup ke skutečnosti sám vede k zakrytí, skrytí toho, čím ta skutečnost sama je. To je chybný předsudek, neboť jediný způsob, jak můžeme věci (resp. skutečnost vůbec) poznávat, je náš aktivní vztah k nim, tj. naše přistupování, náš přístup k nim. Bylo by absurdní v tom chtít vidět jednu z překážek; v pozadí tohoto absurdního předsudku je myšlenka jakéhosi „přímého přístupu“, přímého vidění, náhledu, vhledu do věci samé, tedy řecká myšlenka tzv. zírání, *theoriá*. Druhou chybou je opět jiný předsudek, totiž že věci (skutečnosti) „jsou“ tím, čím jsou, a že takto vůbec mohou být nějak „nahlédnuty“ samy o sobě, bez ohledu na jakýkoli kontext. Tak tomu ovšem není; „věci“ nikdy nejsou vůbec ani schopny být něčím určitým, pokud nejsou zapojeny do svého okolí, na které reagují a které naopak reaguje také na ně. Každá věc, chápána (pochopená, pojatá) jako izolovaná, osamostatněná, zbavený svých původních („přirozených“) souvislostí a vztahů ke svému konkrétnímu okolo skutečností, se stává pouhým abstraktním modelem, někdy užitečným a použitelným jindy však silně matoucím. To, čeho se nám jako vnímajícím subjektům dostává prostřednictvím smyslů (a to je výsledkem vysoce komplexních fyziologických a nervových procesů, jak dnes víme a jak tomu jen zčásti rozumíme), je jistě něco naprosto jiného než ta či ona „věc“ („skutečnost“), ale je to něco nepochybně také skutečného. Abychom se na základě (a to znamená za pomoci a prostřednictvím) těchto nových, ale druhotných „skutečností“ mohli dostávat k té věci či skutečnosti „původní“, musíme odhalovat a rozpoznávat „význam“ či „smysl“ oněch skutečností druhotných. O „vnímání“ můžeme proto mluvit až v této fázi; a v tom smyslu cokoli, co vnímáme, má vždy (eo ipso) nějaký „smysl“; v tom však může dojít k nepřesnostem, omylům a chybám, takže ten „nalezený“ resp. spíše „vynalezený“ smysl může být někdy „pravější“, jindy mylnější. Což můžeme zjistit a opravovat dalším pozorováním a vnímáním. Samo vnímání má tudíž hermeneutickou povahu a nevede samo nikdy k žádným „původním“ skutečnostem nějakou přímou cestou, přímým nahlížením. Nicméně k vnímání jako takovému vždycky náleží také něco, co lze – po náležitém vysvětlení (včetně distance vůči rozšířeným představám) – nazvat „intuicí“, neboť „intuice“ je vždy jednou součástí či složkou interpretace (a tím také každého vnímání, ale také porozumění apod.).

(Písek, 130703-1.)

<<<

>>>

Myšlenka - její „samostatnost“

Problém „celku“ a celkovosti má docela zvláštní povahu a význam ve sféře myšlenkové: do jaké míry můžeme mluvit o „jednotlivosti“ a také „jednotě“ myšlenky, do jaké míry může být určitá myšlenka natolik „samostatná a „svébytná“ že může být převedena, transponována do jiných, nových kontextů? Překážkou při zkoumání tohoto problému (či spíše těchto problémů, této problematiky) je běžný zvyk mluvit o myšlení jako o kontinuu (či proudu) proměn vědomí, zatímco za určitou „myšlenku“ dosadíme automaticky ono její „myšlené“ (cogitatum). Abychom našli lepší nebo aspoň jiný způsob, jak se zabývat nejen myšlením jako psychickým procesem, ale jednotlivými myšlenkami, musíme se vydat jiným směrem, totiž nikoli k myšlenému (cogitatum) jakožto „produktu“, výsledku myšlení, nýbrž k tomu, co každému myšlenkovému (psychickému) aktu a zejména každému pokusu o ono zvláštní myšlenkové „uchopení“, tj. o uchopení myšlenky samé, nutně „předchází“ – i když ovšem nikoli předmětně, minulostně, nýbrž nepředmětně, tedy v budoucnosti, takže sama myšlenka, které tak má být uchopena, přichází z této budoucnosti, tedy nepředmětně, jako nepředmětná výzva k uchopení, tedy k přemýšlení, jako jejího uskutečnění ve vědomí, v myšlení (i psychicky) – a snad jednou, posléze, k formulaci a pak k pokusům o náležitou interpretaci v přístupu jiných, dalších. Možná bychom v tomto případě zvolit (ovšem v novém smyslu) starý termín „idea“ – ovšem za předpokladu, že to aspoň náznak nějaké samostatnosti lze předpokládat. To však nás vede k docela jinému problému, totiž jak se to má s náznaky jistého druhu odlišení a dokonce oddělení ve svět nepředmětných skutečností. Jistou pomocí – jen metodickou – může být lepší prozkoumání povahy tzv. umělecké díla, které principiálně odlišíme od artefaktu.

(Písek, 130703-2.)

<<<

>>>

Myšlenky a jejich vztahy

Myšlenky se na sebe či k sobě nepochybně mohou („dovedou“) vztahovat, i když to stejně na první pohled mohou jen prostřednictvím aktivně myslícího subjektu. Hlavním problémem však je to, že subjekt ve *svém* vztahování jedněch myšlenek k druhým není žádným suverénem, který by mohl dělat cokoli. A to, jak se „správně“ jedna myšlenka vztahuje nebo má vztahovat k jiné, je pro myslící subjekt jakýmsi pokynem, návodem či spíše výzvou, a svým způsobem tedy normou či kritériem (byť nepředmětným, tj. nikoli „daným“, nýbrž „přicházejícím“ (z nepředmětnosti, tedy z budoucnosti) a ucházejícím se o provedení, uskutečnění, následování, dokonce snad až podrobení, podřízení.) Musíme tedy předpokládat, že vedle toho, jak myslící subjekt ze své strany aktivně vztahuje jednu myšlenku k druhé, je tu ještě nějaký druh vzájemného „vztahování“ či „vztažení“ již mezi myšlenkami ještě neuskutečněnými, ještě ne-myšlenými. Nazvěme tyto ještě ne-myšlené myšlenky ideami: vidím jako základní problém nového pojetí „nepředmětnosti“ jako celé sféry skutečnosti, zda a v jakém smyslu můžeme uvažovat o „jednotlivostech“ i tam, kde k žádnému typu jinak nám běžně známé integrace mnohého v něco jednotného, ještě nemůže být řeči.

(Písek, 130703-3.)

<<<

>>>

Subjekt a čas

Když chceme podrobněji přezkoumat vztah člověka k času resp. přesněji jeho „bytí v čase“, musíme si především náležitě uvědomit, jaký je rozdíl mezi člověkem jako bytostí a člověkem jako subjektem. Člověk je časová resp. časující bytost; je to právě jsoucno, které má svůj počátek (zrod), průběh (život) a konec (úmrtí, smrt). Zároveň je však toto právě jsoucno subjektem (subjektem akcí a aktivit), a subjekt je subjektem vlastně vždycky jen *hic et nunc*, zde a nyní, protože je původcem akcí, a každou akci je možno provádět jen zde a nyní, a může být navenek zaměřena rovněž jen na něco, co je zde a nyní (pokud nejde o nějaký typ reflexe čili aktivního návratu subjektu k něčemu minulému, anebo naopak k něčemu ještě nenastalému, což obojí je třeba zkoumat odděleně resp. v odlišných souvislostech.). Subjekt tedy je „něčím“ (myšleno v nejširším významu, tedy nejenom „někým“), co jako by „trvalo“ v průběhu událostního dění jako posouvající se „nunc“; a přitom, jak se zdá, nemůžeme aktualitu jako takovou odvozovat od subjektu, protože ji nějak „sdílíme“ i další (přinejmenším relativně blízké) subjekty. O subjektu můžeme tedy říci, že je v čase, ale že sám „nečasuje“, nýbrž že časem (a to jak vnitřním časem pravého jsoucna, tak obecným časem) „prochází“. Subjekt sám také není, přesně vzato, jsoucnem, neboť se jako jsoucno ani nechová, ale právě jsoucno si „svůj“ subjekt ustavuje, ale zároveň jej uvolňuje k různým akcím, které ze jsoucna (z jeho vlastního průběhu resp. z jeho rozvrhu) nevyplývají. Toto ustavení (konstituce) subjektu však není žádným prostým jeho vyprodukováním, nýbrž spíše jen spoluvytvořením nebo dotvořením resp. Dotvářením (neboť má pokračování v ustavičných rekonstitucích, k nimž dochází při každá závažnější akci subjektu (která je přece zároveň akcí pravého jsoucna).

(Písek, 130703-4.)

<<<

>>>

Aktuálnost a subjekt

Subjekt nelze chápat jako složku či součást (pravého) jsoucna, ale ani jako nějaké jiné, samostatné jsoucno. Možná, že v něčem by mohl být považován za jistý „aspekt“ onoho jsoucna, jehož je subjektem, ale aspekt v tradičním pojetí nemá a nemůže mít povahu tak svébytnou, jakou musíme předpokládat u subjektu: aspekt nikdy nemůže „ovládat“ to, čeho je aspektem, zatímco subjekt se stává alespoň v jistém rozsahu pánem toho, jak se bude jsoucno-událost dále rozvíjet, jak bude probíhat (navzdory tomu, že to je samo jsoucno-událost, které si svůj subjekt vytváří či dotváří). Subjekt je vytvářen a dotvářen tak, že je s to se emancipovat, osvobodit od sepětí s aktuální fází událostního dění, ale přesto jej nelze redukovat na produkt tohoto dění (tj. odvodit z jeho „bylosti“); skutečným výsledkem tohoto utváření a dotváření není subjekt sám, nýbrž jeho spojení (vazby) s příslušným jsoucnem-událostí, které je „akčnější“ naopak ze strany subjektu. A právě toto spojení se musí stále znovu měnit, tj. rozvazovat a znovu navazovat, aby se tak příslušnému subjektu aktivně umožnilo (otevřela možnost?) jakoby „zůstávat“ stále (resp. vždy znovu) „při-tom“, jak přichází nová jsoucnost, zatímco ta právě aktuální již odchází. A nejen to; subjekt je – na rozdíl od svého

jsoucna-události – schopen vycházet přicházející budosti vstříc nově, je jakoby vykročen, vysunut, vyčnívat, stát ven do budosti, a dokonce v jistém rozsahu a smyslu i do budoucnosti, která „přesahuje“ pouhou budost. Subjekt je s to „reagovat“ na určité (nepředmětné, ale adresné) výzvy, které nejen počítají se zapojením čehosi nového, co nebylo a není v „plánu“ událostného dění; a protože má v tomto dění jistou dominantní pozici a funkci, může aktuálně (a aktivně) v určitém rozsahu toto dění ovlivnit, jakoby přehodit výhybky.

(Písek, 130704-1.)

<<<

>>>

Možnosti a subjekt

O možnostech resp. možném nemůžeme mluvit (a myslet) jako o něčem „jsoucím“, neboť „být“ jen může, ale (ještě) není; staré rozlišování možností na „reálné“ a „nereálné“ nedává dost smysl, ale přece jen poukazuje k oné zvláštní povaze něčeho nejsoucího, co však za určité situace, za určitých podmínek, může být uskutečněno, aktivně provedeno, i když bez příslušného aktivního zásahu by zůstalo neprovedeno, neuskutečněno. Zpředměťující myšlení ovšem nemůže jinak, než chápat tzv. reálnou možnost jako „jsoucno“, ale musí zdůraznit, že to je zvláštní jsoucno, velmi odlišné ode všech jsoucen, která vskutku „jsou“, protože byla uskutečněna. Samo pojetí uskutečňování však předpokládá, že nelze uskutečňovat cokoli, nýbrž jen to „možné“. Naproti tomu „nemožné“ uskutečnit nelze. Nicméně zatímco možnosti přece jen nějakým způsobem jakoby „jsou“ (byť jen jako možnosti), nemožné prostě „vůbec není“, je to „nic“. Máme tak příležitost si v tom udělat trochu větší jasno, když se soustředíme především na onu spjatost každé možnosti se subjektem, tj. s „příslušným“ subjektem. Možnost není něčím, co by bylo „jakoby jsoucí“ obecně, nýbrž vždycky je spjata s určitým konkrétním subjektem (eventuelně s příslušnými subjekty téhož typu, když jde o možnost otvírající se více subjektům téhož druhu). To je přesně to, co nesmíme přehlédnout: každá „možnost“ je „skutečná“ jen tak, že se otvírá adresně určitému subjektu v jeho konkrétní (rovněž určité, k subjektu vztažené) situaci; jinak řečeno: je „skutečná“ jen pro tento určitý subjekt a do této jeho konkrétní situace. Možnost je tedy jakási nepředmětná, ale adresná výzva pro určitý subjekt, a tento subjekt na tu možnost může buď nereagovat, nebo reagovat nesprávně nebo nedostatečně, ale třeba také přiměřeně a správně (perspektivně). Ani „reálná možnost“ nemůže tedy působit „kauzálně“, tj. z minulosti, neboť sama přichází z budoucnosti.

(Písek, 130704-2.)

<<<

>>>

Pravda a „personalita“ (a „osoby“)

Dnes psala Bára Řebíková (průvodní list k zásilce dvou DVDéček) a zmínila se, že Milan Balabán „říkal, že jste staří přátelé a vedli jste spory o to, je-li pravda také osobní, personální“. Ten spor je (a byl) ovšem založen na nedorozumění nebo spíše na nechuti k porozumění. Pravda sama není osoba, není to subjekt, ale přichází nejen adresně ke každému subjektu, ale oslovuje každý subjekt osobně (aniž by sama musela eo ipso být osobou). Přichází jako nepředmětná výzva, žádající jednak vnímavost, jednak pochopení, porozumění. Jakmile subjekt (člověk, tj. lidský subjekt) tuto nepředmětnou výzvu uznamená a zaregistruje, už jí

vskutku dodává něco osobního, personálního, ale nikoli proto, že by osobní (personální) byla pravda sama nebo třeba jen ta určité nepředmětná výzva, nýbrž protože osobní, personální charakter má to subjektivní (a subjektivní) uznamenání a (správné nebo nesprávné) pochopení ze strany subjektu. Pravda ze své strany potřebuje, aby na její výzvy („ataky“, nepředmětné útoky) subjekt aktivně reagoval, ale sama se jeho subjektivnosti a subjektivnosti nepřipodobňuje a nebere na sebe žádnou subjektivnost ani subjektivnost. Mluvíme-li někdy o „něčí“ pravdě, mluvíme vlastně nikoli o pravdě, nýbrž o jeho konkrétním pochopení pravdy. A na tomto konkrétním pochopení jsou ovšem nutně stopy, ba rysy subjektivnosti a subjektivnosti. Pravda „sama“ si žádá, aby byla pochopena a uskutečněna, tj. aby se subjekty chovaly podle toho, kam sama ukazuje a jak co z dané skutečnosti osvětluje, ale nebere na sebe sama povahu ani žádný rys určitého lidského subjektu, ale ani rys subjektivnosti vůbec, a to znamená ani žádný rys personality – kromě jediného rysu, totiž krom adresnosti zaměřenosti k určitému subjektu (eventuelně k určitému typu či spíš k určité skupině subjektů, neboť nemusí vždy jít o adresné přicházení k jedinému subjektu). Ale přenášet cokoli z charakteru subjektu na pravdu, onen subjekt oslovující, je nejen nezdůvodněné, ale přímo chybné, mylné (a také zavádějící, jak víme z dějin myšlení). To vše je ostatně jen jakési zdůraznění a podtržení toho, že pravda na sebe samu nebere lidskou podobu, ale že je výzvou pro člověka (pro lidi), aby se podrobili jejímu apelu. Pravda je v každém ohledu kritériem a normou pro člověka, zatímco na ní samé neutkvívá nic, co by bylo v relativním chápání „lidské“ (Němci mají dobré slovo „all-zu-menschlich“, což oslabeně překládáme jako „příliš lidské“). A být subjektem resp. osobou, personou je vždy a nutně spojeno s tím „příliš lidským“ – a proto nutně padá vždy na vrub subjekt, nikoli na vrub pravdy.

(Písek, 130709-1.)

<<<

>>>

Meta-fysika jako o „nadčasí“

Původně knihovnický termín dostával postupně různé filosofické významy; nejznámější je z překladu do latiny „super naturam“. Jde ovšem o to, jak je chápáno řecké slovo *fysis*, jakož i později latinské slovo *natura*, které pak přešlo do většiny evropských jazyků (ale česky ovšem „příroda“). Skutečnosti, vyznačující se tím, že se rodí (vznikají), rostou (probíhají, dějí se) a posléze hynou (zanikají), jsou označovány jako „ta fysika“, tj. jako fyzické věci. Metafyzika je pak interpretována jako ta filosofická disciplína, které se zabývá těmi „věcmi“ (skutečnostmi), které nevznikají a nezanikají, ale trvale „jsou“. Na první pohled je vidět chybu v překladu předložky (či předpony) „meta“ jako „nad“ (místo „vedle, po, za“); v češtině je tak odvozeno adjektivum „nadpřirozený“, což představu hned dvojí vážný významový posun. Kdybychom to vzali vážně, mohla by se „metafyzika“ zabývat pouze čísly, geometrickými (a stereometrickými atd.) útvary a podobně. Pokud bychom přijali Aristotelovo dělení první filosofie na základní tři teoretické disciplíny, jediná *fysika* by nenáležela do „metafyziky“, do níž by bylo možno zahrnout jak „matematiku“, tak „theologii“.

(Písek, 130710-1.)

<<<

>>>

Myšlení a myšlenka

Oblast „myšlení“ jakožto stavu či výkonu mysli představuje něco jako „živnou půdu“ pro (jednotlivé) myšlenky. Ta „půda“ sama je jakýsi spíš jen nahodile různorodý „proud“, jehož kontury jsou neurčité, nepevné a ustavičně proměnlivé, ovšem proud, který je jakoby sensitivní vůči ještě neustaveným (jednotlivým) „myšlenkám“. Ty myšlenky je možno v onom proudě nějak zachycovat a dovolit tak, aby se k nim další proud myšlení mohl více nebo méně přesně či spíš jen přibližně vracet. Bylo by nepochopitelné, jak by se takové vracení k již myšleným (jednotlivým) myšlenkám mohlo postupně (cvikem) upevňovat a jak by mohlo tímto způsobem dávat průchod něčemu původně zcela neurčitému a zejména nikoli „jednotlivému“, totiž nějaké „konkrétní“ myšlence. Je proto na výsost pravděpodobné, že „jednotlivost“ resp. jakási původní (v myšlení ještě neuskutečněná) „konkrétnost“ (ve významu velmi odlišném od běžného, možná právě zde by bylo dobré říci „konkrescence“ či „-nost“) myšlenky (tedy myšlenky ještě nemyšlené) musí být založena nepředmětně, nikoli teprve (a všechna) v průběhu proudu myšlení. I z tohoto hlediska se zdá být nejen nevhodné, ale dokonce předem vyloučeno odvozovat veškerou „jednotlivost“ myšlenek od konkrétního myslícího subjektu.

(Písek, 130713-1.)

<<<

>>>

Nitro a lidská niternost / Reflexe a lidská niternost

Augustin napsal (In vera religione) výzvu: Nesnaž se vycházet, dovnitř se obrať – pravda přebývá v lidském nitru. (Překlad Marie Bayerové in Husserl; původní text: Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas.) Základní chyba této myšlenky spočívá v onom upřesnění „homine“; pravdu nelze hledat v *lidském* nitru, ale v „nitru“, v „niternosti“, v našem znění „v nepředmětnosti“. A ovšem cesta „tam“ do nitra, do niternosti vede přes niternost člověka, ale ono „nitro“ samo rovná se ryzí nepředmětnosti a přichází z mnohem větší hloubky, až ze samé ryzí nepředmětnosti (já sám rád užívám názvu „pravda“). V tom smyslu onen obrat do nitra je legitimní – a není jiné cesty než obrat do vlastního nitra. Ale to je jen vstupní brána, jen první (a ještě dost vnější) fáze reflexe. Reflexe ovšem „dosahuje“ svého pravého cíle, když u toho reflektující subjekt, obrácený do „sebe“, do „svého nitra“, přestává překážet a vůbec přestává „být jsoucí“, když je vykloněn za sebe (ze své předmětnosti) a teprve tak se setkává s přicházejícími „nepředmětnými výzvami“, zkrátka s pravdou, s ryzí nepředmětností. (Takže jen s licencí a jistým zkreslením tu lze mluvit o něčem jako „metodě“ – to na obranu proti psychologizování.)

(Písek, 130714-1.)

<<<

>>>

Teorém x ‚věta‘

Termínu „teorém“ se běžně užívá ve významu „věta“ nebo „poučka“. To však – vzato důsledně – vede k omylům a chybám. „Věta“ totiž může být chápána jako skupina slov (a slovo jako skupina písmen); a pak je zcela zřejmé, že tím rozhodně není míněn žádný „teorém“. „Větu“ však můžeme chápat jako slovní vy-

jádření něčeho, co je tím míněno a co lze „nahlédnout“, „vidět“, ba čeho platnost resp. správnost nám je zjevná, zřejmá (necháváme stranou, na základě čeho je nám zřejmá). Pod slovem „teorém“ tedy můžeme – a já mám za to, že máme – mít na mysli toto „nahlédnutelné“ resp. „nahlédnuté“, nikoli pouhé slovní vyjádření, tedy vyslovení. V případě pojmu tu je jistá omezená analogie: vyslovený termín poukazuje k tomu, co jím je pojato, podobně jako vyslovená věta poukazuje k tomu, co je jí míněno. Zatímco ovšem pojem poukazuje ke svému „pojatému“ jakožto myšlenkovému modelu, vyznačujícímu se jednotou (kde jednota chybí, jde o falešný pojem či papojem, pseudopojem), věta (ne každá ovšem, jen ta, kterou jsme si vybrali třeba z algebry nebo geometrie apod.) nepoukazuje k žádné jednotě pojatého nebo míněného, nýbrž k tomu, co má jistou strukturu, jistou vnitřní mnohost, např. už proto, že si musíme použít hned několika pojmů a pracovat s jejich logickými (i jinými) vztahy. Stručně: jako se slovo-pojem vztahuje k pojatému, věta (poučka) se vztahuje k teorému.

(Písek, 130714-2.)

<<<

>>>

Teorém a problém / Pojem a teorém

Podle oxfordského slovníku může slovo „*theorem*“ znamenat také „a speculative truth“; jinak nejčastěji „proposition to be proved by chain of reasoning, a truth to be established by means of accepted truths“ apod. Česky se toho slova („teorém“) užívá nejvíc ve významu „poučky“ nebo „věty“ (ve specifickém významu). My ovšem, z důvodů našemu pokusu vlastních, potřebujeme tohoto termínu užít v jiném smyslu, a to zejména s přihlédnutím k původním významu slova *theorein* a *theoria*. Mohli bychom tedy ‚teorém‘ chápat jako to, co je „myšlenkovým náhledem“ viděno, nahlíženo, zatímco pojem bude chápat jako jeden z nástrojů takového nahlížení. Je tak patrné, že se v tom ohledu velice odchýlíme od běžného resp. mnohem rozšířenějšího chápání tohoto termínu. Ještě významnější ovšem bude další rozlišení, totiž naším způsobem chápaného ‚teorému‘ na straně jedné a intencionálního modelu na straně druhé.

(Písek, 130715-2.)

<<<

>>>

Fakticita a jednotlivost

Na první zdání se veškerá skutečnost zdá být vždy jednotlivá, zatímco vše obecné je výsledkem (konstrukcí) našeho myšlení. A ve stejném zdání se nám každá jednotlivá skutečnost jeví jako faktická. Co to však vlastně je taková „fakticita“? Latinské slovo *factum* je odvozeno ze slovese *facere* (dělati, činiti); každé „dělání“ však předpokládá „dělajícího“; každé „činění“ předpokládá „činícího“, tedy „činitele“. *Factum* tedy nelze prostě ztotožnit se skutečnou jednotlivostí, které „jest“ nezávislé na jakémkoli činiteli, neboť každé *factum* je nutně udělané, vytvořené, vykonstruované. Nemusíme se tedy tázat, není-li nakonec také každá jednotlivina něčím vytvořeným, vykonstruovaným? A ne-li každá, tak v čem spočívá rozdíl mezi jednotlivinou, která není uměle vytvořená, a jednotlivinou, kterou někdo (zvenčí) vytvořil a bere ji jako „jednotlivou“, ačkoli ve „skutečnosti“ jde o jakousi množinu?

(Písek, 130716-1.)

<<<

>>>

Fenomény a fenomenologie

V jednom směru je fenomenologických přístupů oprávněný: „věci“, „skutečnosti“ se nám „neukazují“ samy jako takové, tj. v celé své úplnosti, nýbrž pouze se nám jakoby „celé“ „jeví“, přičemž ovšem sami máme nutně podíl právě na tom jejich „jevení“ či „vyjevování“. Tady musíme zachovávat přísné rozlišování mezi „úkazem“ a „jevem“ (fenomémem). To, o čem obvykle mluvíme (často vzhledem k jisté nápadnosti) jako o „úkazu“, je ve skutečnosti a přísně vzato vždycky víc než pouhý okamžitý úkaz; takové jednotlivé momentální úkazy jsou něčím, co nejsme s to vůbec postřehnout, pokud „netrvají“ alespoň tak dlouho, abychom si jich všimli. Avšak skutečný, „pravý“ úkaz trvá právě jen nepatrný okamžik (ne vždy stejný, ale to by bylo třeba ještě vyložit), a právě to nám nemůže stačit a nestačí. My pro své „vnímání“ požadujeme nejen nezbytnou „velikost“ („intenzitu“) podnětu, ale také určitou nezbytnou dobu trvání takového podnětu.

(Písek, 130716-2.)

<<<

>>>

Institute filosofické / Filosofie a instituce

Filosofování může žít i bez institucí, ale instituce mohou za určitých podmínek být významnou pomocí pro lepší a výkonnější filosofování. Že se filosofie může obejít bez institucionální opory a podpory, ukázali již mnozí filosofové, a nikoli jen ti nejmenší. Naproti tomu bez čeho filosofování dost dobře žít nemůže, je kontakt s jinými filozofy, zejména pak navazování (zejména kritické) na jiné myslitele, třeba i starší, již neživé. A tady zase mohou institucionální prostředky být významnou pomocí, neboť k dílům jak současných, tak starších i nejstarších filozofů se můžeme nejlépe dostat třeba v knihovnách (což mohou být sice i knihovny soukromé, ale v nesrovnatelně větším rozsahu knihovny veřejné). Stále je ovšem nezbytné pamatovat, že instituce (a instituty) mají jakousi „vrozenou“ tendenci k emancipaci a přebírání nepatřičných a často značně škodlivých funkcí a kompetencí, takže neustálá bedlivost a kontrola jsou naprosto nezbytné (většinou je nutné je formulovat do jakýchsi kodexů na způsob „záklon“ a „pravidel“; to ostatně platí také pro formální logiku).

(Písek, 130716-3.)

<<<

>>>

První filosofie jako téma a jako problém

O tzv. „první filosofii“ začal asi jako vůbec první mluvit Aristotelés ze Stageiry. (Narodil se -384, v r. -367 vstoupil do Platónovy Akademie, a zůstal tam až do Platónovy smrti -347-8, tedy asi 20 let. Pak vyučoval v Malé Asii a na Lesbu, stal se vychovatelem Alexandra, a teprve asi -335? – poté, co se jeho svěřenec sám stal panovníkem a když se A. sám vrátil do Athén, založil v Aténách vlastní školu.)

lu, Lykeion.) To je velmi dávno, a my odtud vlastně ani nemůžeme začít, protože každý pokus o pochopení a tedy interpretaci Aristotelova pojetí musíme podniknout tak, že začneme nejen ve své době, ale také za pomoci či lépe prostřednictvím svého dnešního myšlení, vposledu tedy „sami sebou“: jsme to my, kteří chceme přistoupit k něčemu, co je už téměř tři tisíciletí minulostí. (To, že i dnes můžeme mít přímo před sebou Aristotelovy texty nejen v překladech, ale dokonce v původní řecké podobě, je sice velmi významné; vždyť tam, kde se nám texty starých myslitelů nedochovaly vůbec nebo jen ve zlomcích, velmi li-
tujeme ztráty, která tím byla způsobena. Nicméně to na věci principiálně nic ne-
mění, neboť před sebou máme jen potištěný papír, nikoli dávno uplynulé myš-
lenky.) Bez ohledu na to, jak to tedy Aristotelés sám chápal (a po něm velká řada
dalších myslitelů atd.), je to aktuální otázka pro nás dnes: jaký má smysl (pokud
nějaký) odlišovat „první filosofii“ (zatím předpokládejme „jednu“ první filosofii) od
mnoha „druhých filosofii“? Je to vlastně něco víc než otázka, neboť tu nejde o to,
kdo se táže (a otázka bez toho, kdo se táže, nemá žádnou skutečnost), nýbrž o
„problém“. Rozdíl mezi otázkou a problémem budeme chápat tak, že otázku kla-
de tážící se subjekt, zatímco problém se myslícímu subjektu sám staví do cesty, a
to nejen jako překážka, která musí být odklizená (natož obcházena; ale pozor!
nejde o žádnou „objektivní realitu“!), nýbrž jak výzva, na kterou je nezbytno od-
povědět (odpovědí je také, když na výzvu vůbec není reagováno, když vůbec není
zaregistrována; k tomu se ovšem vrátíme). Otázka, kterou nikdo nepoložil, je ne-
skutečná, tj. nebyla uskutečněna; problém tu naproti tomu „je“, i když jej nikdo
nevytvořil, ba ani nezaregistroval. Problém je zkrátka „skutečností“, byť nikoli
jako něco uskutečněného, nýbrž jako něco, co k uskutečnění vede, vyzývá, ba co
se někdy téměř vnucuje. A co je mimořádně důležité: tomu, co nastane, k čemu
dojde, co bude provedeno a uskutečněno, ale co se třeba prosadí i pouhou
setrvačností, nebude nikdy s to náležitě porozumět, neporozumíme-li zároveň
oněm „skutečným“ problémům, který tu tehdy a na tom místě „byly“ a na něž
došlo k „odpovědi“ či „reakci“ i tehdy, když je nikdo ani nezaznamenal. Problémy
proto před sebou nemají jen lidé (lidské subjekty), ale i živočichové, rostliny, bak-
terie (vůbec protozoa), a kdo ví? Možná všechny subjekty v tomto světě, ať už
jsou jakékoli úrovně.

(Písek, 130717-1.)

<<<

>>>

Problémy první filosofie a filosofii druhých

Rozdíl mezi problémy první filosofie a problémy tzv. druhých filosofii spočívá v
tom, že všechny problémy druhých filosofii, které ostatně v naprosté většině spa-
dají v totéž (v „jedno“) se základními, tzv. teoretickými problémy odborných věd,
jsou principiálně neřešitelné bez odvolání na nějaké (určité) řešení problémů
první filosofie, zatímco problémy první filosofie mohou být demonstrovány a jako-
by „přiblíženy“ za pomoci příkladů z filosofii druhých, eventuelně odborně vě-
deckých (v jakési „popularizační“ podobě), ale jsou svébytné a samostatné a
mohou být formulovány a zejména řešeny také pouze v rámci samotné první filo-
sofie (která si proto musí ovšem vytvořit náležitý myšlenkový, případně pojmový
aparát, pochopitelně ve významu neredukovaném na pojmovost řeckého typu).
Přitom je třeba stále pamatovat na to, že vlastní problémy nelze ztotožňovat s
tím, jak je ta která filosofie myšlenkově (a případně pojmově) uchopuje, jak je for-
muluje a jak s nimi potom pracuje. Jen pokud na tento rozdíl pamatujeme, může-
me se vyhnout mylnému ztotožňování toho, jak s určitým problémem pracuje (tj.

jak jej myšlenkově uchopuje a formuluje první filosofie, některá z druhých filosofí a případně – někdy – také určitá věda ve své teorii).

(Písek, 130717-2.)

<<<

>>>

Problematika méontologická

Některé partie méontologické problematiky mají vysloveně triviální povahu, ovšem v obecném povědomí se vůbec jako triviální nejeví, protože běžně si jich nejsme vůbec nebo aspoň náležitě vědomi; jiné naproti tomu zasahují do oblastí, každodennímu životu dnes většinou velice vzdálených, které ovšem kdysi před staletími tak vzdálené nebyly, avšak byly chápány v naprosto odlišných kontextech (třeba mytických nebo náboženských, ale i „zpředmětněně“ atd.). A posléze některými partiemi sahá méontologická problematika do míst, kam leda jen trochu nahlédli – a ještě spíš výjimečně – pouze někteří ze starších myslitelů, ale obvykle aniž by našli nějaký vhodný způsob, jak se vůči nim a v nich myslivě (myslitelsky) „chovat“, jakými cestičkami se tam ubírat anebo jaké nové stezky je třeba prošlapávat. (Takže se dokonce rozšířilo jedno do jisté míry neblahé pravidlo, cíleně některé složky skutečné problematiky zjednodušovat, redukovat a vykazovat nejen na okraj, ale vůbec z diskursu – např. „entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem – což mělo významnou souvislost již se samotným chápáním „jsoucího“ či „jsoucna“; to má také přímou souvislost s abstrahováním, samozřejmě přehnaným nebo falešně uplatňovaným).

(Písek, 130717-3.)

<<<

>>>

Emergence nového

Zkušenost nám praví, že „věci“ (skutečnosti) se mění, a také že vznikají a zanikají. Některé se mění rychle, jiné pomaleji, některé dokonce vyvolávají dojem, že jsou zcela trvalé. Ale zatím se nepodařilo najít v tomto světě nic trvalejšího než proton; nicméně i protony vznikají a zanikají, i když poločas jejich rozpadu daleko přesahuje odhadovanou dobu dosavadního trvání celého Vesmíru. Tolik tedy naše vědou podepřená zkušenost. A tak nezbyvá než se tázat, jak vlastně dochází k tomu, že nějaká skutečnost vzniká (a také, jak to vypadá, když zaniká). Dnes už si nemůžeme vymyslet takové vysvětlení, jako že jde o vznik jen zdánlivý, protože jde jen o jiné mechanické uspořádání nějakých neměnných elementárních částíček, a to zejména proto, že čím víc poznáváme atomy a subatomární částice, tím víc se ukazuje jednak jejich vnitřní komplikovanost, zejména však obrovské rychlosti, jakými se uvnitř (ostatně i navenek) proměňují. O nic menší problémy nás však nečekají ani na vyšších a nejvyšších rovinách (úrovních). U živých bytostí se stále přesvědčivěji ukazuje, že každá z nich je jedinečná a neopakovatelná (i když my ty jejich jemné individuální rozdíly přehlížíme a prostě od nich „abstrahujeme“). Zajisté můžeme sledovat, co z jejich „těla“ na jedné straně jejich vzniku předcházelo a na druhé straně co po jejich zániku zůstalo (zůstává), ale to jen vlastní problém opouštíme: určitá živá bytost, tj. právě ta a žádná jiná, předtím neexistovala, ale nyní vznikla. Jako naprosté novum (i když některé podobnosti můžeme konstatovat) se tato bytost objevuje mezi jinými, a až uhynie (zanikne), bude to ztráta, a to navzdory tomu, že my ji tak třeba nebu-

deme vidět. Někdy ovšem se nás taková ztráta dotkne hlouběji nebo velmi hluboce: to když jde třeba o domácí mazlíčky nebo dokonce o blízké lidi. Právě tam máme příležitost „zakoušet“ jedinečnost a nezaměnitelnost každé živé bytosti. A kde tedy je původ této jedinečnosti, kterou nelze postihnout žádnou sebedůkladnější komparací? Kde je ten nejvlastnější zdroj jedinečnosti? A tedy eo ipso zdroj všeho nového?

(Písek, 130719-1.)

<<<

>>>

„dát šanci“ a tzv. „možnost“ / Možnost a „šance“ uskutečnění / Možnost a „šance“ uskutečnění

Jsou „skutečnosti“, o kterých nelze prohlásit, že nejsou prostě vůbec ničím, takže o nich možná nemá smysl ani mluvit, ani přemýšlet; jedním typem takových „skutečností“, které jakoby zároveň „jsou“ i „nejsou“, jsou „možnosti“. Možnost, která byla uskutečněna, přestává být možností; „možnost“, která nemůže být uskutečněna, je „neskutečností“, ovšem jen relativní neskutečností, neboť je neskutečná pouze rebus sic stantibus, za daných okolností. A pak tu jsou ještě pseudo-možnosti, které z nějakých (ale určitých) důvodů nemohou být uskutečněny za žádných okolností. A tak se ptáme, za jakých okolností může být nějaká možnost uskutečněna? V čem spočívá to, že takové (určité) možnosti je poskytnuta šance se uskutečnit (resp. být uskutečněna)? Může se nějaká možnost uskutečnit také sama? (Tradičně se pak mluví o tom, že pokud jsou nezbytné okolnosti shromážděny v úplnosti, takže žádná nechyb, možnost se stává skutečností „nutně“.) Anebo musí být vždycky uskutečněna někým (nebo něčím)? A jaký je „ontologický status“ takové možnosti, která dokonce i rebus sic stantibus uskutečněna být může, ale zatím uskutečněna není? Může být taková možnost rozpoznána? Může být vůbec myšlena? Co vlastně znamená myslit něco jako možnost? Není to už první krok k jejímu uskutečnění? Jaká je vlastně funkce myšlení, které se zabývá možnostmi?

(Písek, 130719-2.)

<<<

>>>

Nemožnost - jak jí dát „šanci“

V ročence Wissenschaftskollegu zu Berlin (2013), která právě došla, nadepsal Carl Gierstorfer svůj příspěvek (S.48-49) „Der Unmöglichkeit eine Chance geben“. (Jde vlastně o sekundární zprávu o práci jiného „College for Sciences-Fellow“, totiž Alipasha Vaziris.) Ve formulaci této – jak říkám: sekundární – zprávy je zřejmá jedna velká chyba (kterou ovšem trpí mnozí jiní vědci podobného zaměření). Uznáme-li tzv. „objektivní nahodilost“ (objektiver Zufall) jako skutečnou, neznamená to konec determinismu a kauzality, nýbrž vyžaduje to jen nové promýšlení toho, co vlastně kauzalitou myslíme, jak ji můžeme a jak naopak nemůžeme chápat. Následek nemůžeme chápat jako obsažený v příčině, ale jako setrvačnost něčeho v příčině udržovanou v rámci následku (vlastně tedy následkem), nebo jako výsledek reagování právě následku na něco jako na příčinu (obvykle jen jako na některou z možných příčin). Příčina je vždy pouhou možností; skutečností se stává, když je aktivně integrována do následku. Takže to není příčina, která vyvolává resp. způsobuje následek, ale naopak následek, který z možné příčiny udělá

příčinu uskutečněnou. Takže by bylo možno říci, že následek dává příčině šanci, aby se uskutečnila (a to právě v následku). Potom však je nutno se tázat: co by mohlo znamenat, že onu šanci se uskutečnit (přesně: být uskutečněna) dáme nikoli možnosti, ale nemožnosti? Není tu zapotřebí pojmově upřesnit, co myslíme možností a co myslíme nemožností? Pokud je příčina pouze příčinou v možnosti, dáme jí šanci tím, že ji nějak převedeme do skutečnosti nějakým svým aktem, činem, nějakou akcí či aktivitou. Co by však mohlo znamenat, že dáme šanci nemožnosti? Jakým činem bychom to mohli učinit? Napadá mi jen jediné: každým uskutečněním nějaké možnosti se totiž otvírají nové možnosti, které by bez toho našeho prvního uskutečnění zůstávaly pouhými nemožnostmi. Takže dát šanci nemožnosti, aby se stala možností, znamená či předpokládá, že uskutečníme nějakou jinou možnost, jejímž uskutečněním se ona původní nemožnost stane opravdovou možností. Dát nemožnosti šanci, aby se stala možností, tím, že jinou možnost uskutečníme a tím otevřeme m.j. cestu oné nemožnosti k přechodu v možnost.

(Písek, 130719-3.)

<<<

>>>

Bytí jsoucího (jsoucna)

Jsoucno (pravé jsoucno) je vždy událostí, tj. má svůj počátek, průběh a konec. Pokud nejde o nejnižší úroveň jsoucího, představuje složité, tj. komplikované jsoucno jakousi více nebo méně pevně soustředěnou (integrovanou) strukturu, v jejímž rámci dostávají své místo a zejména svou funkci jsoucna nižších úrovní. Nejsrozumitelněji to lze pozorovat a ukázat na živých bytostech (organismech): mnohobuněčný organismus v sobě, tj. ve svém událostním dění, integruje (sjednocuje) událostné dění mnoha buněk, které sice zachovávají v něčem svou samostatnost a svébytnost, ale podřizují se vůdčí funkci organismus jako celku, takže v něčem jsou samostatné, ale nikoli úplně samostatné. Každá buňka v sobě sjednocuje různé vnitrobuněčné orgány, jejich samostatnost resp. nezávislost na celé buňce však je už mnohem menší, ale není nulová; některé lze uměle vyjmout a přenést do jiné buňky a ponechat je nové, odlišné integrující schopnosti, přičemž něco z funkčnosti příslušné vnitrobuněčné složky zůstane v jistém rozsahu zachováno. Zajímavé je při tom, že tempo dění nižších složek nemusí být stejné jako tempo dění příslušné složky vyšší nebo případně jako tempo dění buňky jako celku, i když tato různá tempa mohou být významným způsobem také koordinována. Odtud je zřejmé, že o „bytí“ lze mluvit (a uvažovat) nejen v případě celků, nýbrž i v případě subsložek celků: buňka v nějakém tělesném orgánu může žít svým tempem a může začínat i končit odlišně od začátku i konce, ale i tempa onoho orgánu jako sub-celku, a někdy i odlišně od tempa a počátku i konce organismu jako celku. Docela zvláštní poměry panují v případě vztahů mezi pro život nezbytnými prvky, jimž resp. jejichž atomům se dostává významných funkcí v molekulách, makromolekulách, vnitrobuněčných orgánech a pak dál a výš: jádra atomů se zdánlivě ničeho neúčastní, jejich kontakty s většími polocyty (subsložkami) jsou prostředkovány pouze nesledovatelným chováním „jejich“ elektronů (které se však stále vyměňují, takže je pro nás naprosto neuchopitelné, jak jejich chování může souviset s „celkovým plánem organismu“, jak to formuloval třeba Whitehead). A samo „bytí“ atomových jader je zvenčí takřka neregistrovatelné, pokud nejde o něco takového jako rozpad jádra; ovšem zároveň víme, že ta navenek zdánlivá stabilita je pouze úžasně efektivním výsledkem koordinace rychlých, ba někdy mimořádně rychlých průběhů vnitrojaderných proce-

sů, jaké si v nejlepším případě dokážeme jen teoreticky konstruovat, ale jaké nikdy nemůžeme a nebudeme moci přesně a v jednotlivostech sledovat.

(Písek, 130720-1.)

<<<

>>>

Spekulace a jednotlivé

Domněnka, že spekulace se pohybuje (či dokonce musí pohybovat) jen v abstrakcích, je hluboce mylná. Kierkegaard to dobře věděl, když si napsal (I A 111, 7.1.1836): „Při spekulování jde vlastně o to, vidět jednotlivé v celku.“ Naznačuje to ostatně už kořen slova, odvozeného od slovesa *spectare*: nemůžeme přece „vidět“ obecniny, ale pouze konkrétní jednotliviny. (Ovšem je třeba pamatovat, že latinské *specula* může znamenat také slabou naději, „jiskřičku naděje“ a že *speculatio* znamená nejen zkoumání či bádání, ale také slídění a vyzvídání.) Nicméně pracovat s abstrakcemi, tj. konec konců s pojmy (aspoň nedokonalými, dnes už to jinak ani nejde, a opravovat chyby tradiční zpředměťující pojmovosti bude ještě dlouho trvat), je nejen nezbytné, ale často velmi užitečné (a bude ještě užitečnější, až si zvykneme na „lepší“ pojmovost, která nebude neúčelně paušalizovat „spekulativním“ převáděním – „transformací“ – všeho na „předměty“). Ostatně každé „vidění“ jednotlivého je (a bude) nevyhnutelně spojeno s „konstrukcí“ nejen intencionálních předmětů a potom i intencionálních nepředmětů. Nemůžeme proti sobě stavět pouze konkrétní jednotlivinu a „rod“, nýbrž také konkrétní jednotlivinu jako subudálost, která je sice v onu superudálost integrována, ale něco ze své původní „konkrétnosti“ (konkrescentnosti) si přesto ponechává a uchovává. Tak například vidět jednotlivý malý organismus (mikroba) v mikroskopu náleží k onomu *spectare*-hledění neméně než „vidět“ zanícenou ránu relativně mnohem většího organismu, i když jde nikoli o působení jednotlivého mikroorganismu, ale působením jeho značného namnožení. Že se při výkladu souvislosti mezi mikroorganismem a zanícením rány nějakého makroorganismu musíme uchýlovat k „abstrakcím“, nelze popřít; ale stejně tak nelze popřít, že mikroorganismus je stejné konkrétnum jako napadený makroorganismus. A obojí je třeba vskutku „vidět“, a dávat obojí do souvislosti při výkladu vzniku zánětu rozhodně není „spekulace“ v onom běžném pejorativním významu.

(Písek, 130721-2.)

<<<

>>>

Událost jako myšlenkový model

Událost, pokud ji chápeme jako myšlenkový model (event. intencionální nepředmět), považujeme za celek v hlubším než běžném smyslu: nemůžeme ji vidět jako dějící se po etapách (následujících po sobě), ale jako dějící se „celá najednou“. Její „počátek“ můžeme sice lokalizovat a temporalizovat jako to, co je z celé události tím „nejstarším“, protože v pořadí „tím prvním“, ale musíme si být vědomi toho, že právě v tomto „kousku“ události zároveň s tím, že něco začíná, něco jiného také končí. Podobně platí, že událost by nemohla skončit, kdyby nebyla s to na svém konci něco naopak začít (totiž právě své ukončení). A analogicky to platí pro každou jinou „fázi“ událostného dění. Takže závěr: událost se neděje po fázích, po etapách (tak to vypadá jen po vnější stránce), ale děje se celá najednou, a to po celou dobu, po kterou se „děje“. Docela to odpovídá zku-

šenosti, která nám napovídá, že živá bytost (eventuelně člověk) nežije tak, že by přecházelo od jedné své fáze k druhé, takže by vždy jednu fázi opouštěla, zatímco by naopak přijímala následující za svou aktuální, nýbrž: bytost roste, dospívá, stárne – a to vždy celá, ne po etapách. Tak se to může jevit jen zvnějška a z distance.

(Písek, 130814-1.)

<<<

>>>

Metafyzika a jsoucí

Aristotelés zahajuje 4. knihu (Γ), jak byla na toto místo zařazena do později nazývané „Metafyziky“, takto: „Jest druh vědy, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno a to, co mu o sobě náleží. Tato vědy není totožná se žádnou tak zvanou vědou zvláštní. Neboť žádná jiná věda nepojednává obecně o jsoucnu jako jsoucnu, nýbrž každá si z něho vybere určitou část a zkoumá určení, jež jí náleží, ...“ (překlad Ant. Kříž, 0176, s. 90). Tradičně se jako názvu tohoto Aristotelem míněného druhu vědy užívá pojmenování „metafyzika“, ačkoli toto pojmenování mělo původně jen knihovnický význam. (Řecké *to on* lze ovšem překládat nejen jako „jsoucno“, nýbrž také jako „jsoucí“.) V tomto smyslu odpovídá na svou otázku také Martin Heidegger v úvodu (1949) k přednášce „Co je metafyzika“ (pův. 1929): „Co je metafyzika z hlediska svého základu? Co je vůbec v základě metafyzika? Metafyzika myslí jsoucí jakožto jsoucí. Všude tam, kde se ptá, co je jsoucí, má před očima jsoucí jako takové.“ (přel. Ivan Chvatík, 7409, s. 7). Abychom správně určili význam onoho původního „*to on hé on*“, musíme ovšem udělat něco, co v textu samotné formule vlastně nenajdeme, tj. musí tu formuli jistým způsobem doplnit, vlastně jednak rozšířit, jednak zúžit. Nejlépe to provedeme, když se zeptáme: jaký smysl by mohlo mít zkoumat jsoucí (nebo jsoucno) jak „ne-jeoucí“? Mohlo by to dávat nějaký rozumný smysl? A právě zde se ukazuje, že na první poslech divná naše otázka nás při správném pochopení dovádí dál (nebo aspoň dál dovádět může). Jestliže si uvědomíme, že každé jsoucno má časový charakter, to znamená že se děje, se nějakou dobu odehrává, protože to je událost (což je vlastně dost nedávné rozpoznání), pak je zřejmé, že takové jsoucno nemůže být nikdy celé a najednou v jediném okamžiku, nýbrž že může být aktuální jen v určitou chvíli svého událostného dění, zatímco to, co už z něho jakožto události proběhlo, aktuálně jsoucí není, a stejně tak aktuální ještě není to, co ještě neproběhlo, ale proběhnout teprve má. A zároveň si při tom uvědomíme, že (snad až ne výjimku těch nejmenších resp. nejjednodušších a nejkratších událostí) mají ty fáze událostného dění, které aktuálně už „nejsou“ nebo které aktuálně „ještě nenastaly“, velkou a někdy obrovskou převahu nad kteroukoli právě aktuální fází, které budeme říkat „právě aktuální jsoucnost“. Odtud je naprosto zřejmé, že má dobrý smysl se zabývat kterýmkoli (pravým) jsoucnem také jakožto (aktuálně) „nejsoucím“, nejenom jakožto (aktuálně) „jsoucím“. (Poznámka na okraj: je velmi významné, že Heidegger říká o metafyzice, že „všude tam, kde se ptá, co je jsoucí, má před očima jsoucí jako takové“: před očima nikdy nemůžeme mít žádnou momentálně neaktuální „jsoucnost“, nýbrž vždycky a výhradně jen „jsoucnost“ právě aktuální; v tom ostatně spočívá zásadní rozdíl mezi „úkazem“ a „jevem“ (fenomémem). Je to věc převládající orientace na nahlížené a „viděné“, na rozdíl od – např. staroizraelské převážné orientace na naslouchání a „slyšené“.)

(Písek, 130817-1.)

<<<

>>>

Nové a novost

Tady se musíme hned na začátku rozhodnout: jsme ochotni se zabývat otázkou skutečně „nového“, anebo na „nové“ nevěříme a jsme přesvědčeni, že pod sluncem nikdy není nic nového, a že všechno, co se zdá být novým, můžeme vposledu odhalit jako již dávno staré? To je základní rozdíl dvojího přístupu, o kterém nelze předem rozhodnout na základě nějakých zkušeností, protože veškeré zkušenosti s novým mohou být vždy zpochybněny tím, že zatím se nám to jako nové jen zdá, protože toho dost nevíme, abychom poznali, že to vlastně nové není. Taková – ovšem vůbec nezdůvodněná – umanutost je ovšem především obrovskou překážkou dotazování, a tím vsutku filosofického myšlení. Vztít naopak myšlenku „nového“ a „novosti“ (= nebyvalosti resp. neodvozenosti z čehokoli již bylého, již předchůdného) opravdu vážně znamená tázat se po „vzniku“ či spíše „zrození“ něčeho z „ničeho“, ba z „nicoty“ (ovšem nechápané brutálně metafyzicky jako popření všeho vůbec). A tak se otázka po „novém“ a „novosti“ nutně stává jednou z bran vstupu do světa (sféry) ne-předmětnosti, neboť ona „nicota“, kterou je ovšem třeba také vážně zkoumat, nemá vůbec předmětnou stránku, takže o ní můžeme mluvit jen jako o „ryzí nepředmětnosti“ (a v mém pojetí o „pravdě“).

(Písek, 130817-2.)

<<<

>>>

Nepředmětno není objev

Když budeme mluvit o nepředmětné skutečnosti resp. nepředmětnu, musíme si být vědomi toho, že nejde o žádný objev nové skutečnosti, ba ani nové dimenze skutečnosti, že to jen až dosud bylo přehlíženo nebo mylně převáděno na předmětno a podobně. Jako se skutečností s tím lidé vždycky nějak počítali, ale ve svém myšlenkovém přístupu a chápání se dopouštěli zjednodušování a chyb. A k těm chybám docházelo zvýšenou měrou po řeckém vynálezu pojmů a pojmovosti, které soustřeďovaly lidské myšlení takřka všeobecně na předmětné stránky skutečností, i když takové skutečnosti ryzími předměty nikdy nebyly a ani být nemohou (ryzími předměty mohou být jen naše konstrukce, např. intencionální předměty). Nicméně v důsledku této pomýlené tradice má dnes smysl nepředmětné stránky konkrétních skutečností připomínat a dokonce poukazovat na tzv. ryzí nepředmětnost, a to přinejmenším proto, aby se neopakovaly nadále pokusy o jejich zpředmětněné myšlenkové uchopení (/a tím mystifikování). A připomínat to i tím divným pojmenováním bude mít smysl tak dlouho, doku si neodvykneme paušálně všechno, nač myslíme a k čemu své myšlenky (a výklady) zaměřujeme, paušálně zpředměťovat.

(Písek, 130817-3.)

<<<

>>>

Finalita (téličnost)

Myšlenka finality (téličnosti) je původně řecká a byla snad poprvé myšlenkově dost zřetelně formulována Aristotelem, ovšemže žákem Platónovým : „konec“ resp. „cíl“ nějakého „pohybu“ (změny, procesu) je chápán jako zvláštní druh „příčiny“, působící na to, co předchází, totiž na onen pohyb (ke „konci-cíli“ směřující). Takže jde o určitou adaptaci Platónovy myšlenky „ideje“ jako pravzoru, který je vtiskován do „toku“ (plynutí) věcí (přesně: do „beztvarého toku“, viz Timaios). Jde o zvláštní myšlenku „zpětného působení“ do minulosti, přičemž ovšem to, co takto do minulosti působí (totiž onen „konec-cíl“), je čímsi jsoucím jakoby ještě dříve, než ke změně resp. „pohybu“ vůbec mohlo dojít (ergo vlastně něčím ještě „minulejším“). A toto „dříve“ nemohlo být chápáno leč jako minulé (tedy vlastně causa efficiens, tak to ostatně domýšleli pozdější myslitelé) – anebo po Platónově vzoru jako „praminulé“ resp. „věčné“, věčně neměnné. Z Aristotelova učení o „příčinách“ nakonec zůstala jen tzv. kauzalita (jen causa efficiens); nicméně nějaký návrat k finalitě v jeho pojetí, byť i po nezbytných úpravách, by neměl smysl, protože to by nejen neřešilo žádný problém kauzality (a těch je dost), nýbrž ještě by přidalo několik dalších. Vše souvisí s naprostým podceněním a takřka vytěsněním myšlenky resp. problému času a časovosti, a konkrétně s neschopností vzít vážně budoucnost jako doménu toho, co „ještě není“ (eventuelně nejsoucío vůbec). Aristotelés vzal vážně fenomén zacílenosti (zaměřenosti, spění k něčemu), ale nepodrobil náležité analýze (a průzkumu) otázku směřování tentativního, v němž pouhé napodobování či opakování má pouze pomocnou, instrumentální povahu, zatímco možnost odchylek a zdánlivých nepřesností je terénem emergence nového. Přitažlivost napodobování je nepochybná, ale nepředstavuje rozhodující sílu či tendenci; přitažlivost nového, tj. ještě nejsoucío, ale z budoucnosti teprve přicházejícího je sice méně nápadná, ale neméně nepochybná – jenom je zapotřebí jí věnovat náležitou pozornost (hlavně ji předem dogmaticky nevykloučovat, neškrtnat jako jen zdánlivou).

(Písek, 130826-1.

<<<

>>>

Zacílenost bez cíle

Už jednou jsem kdysi uvedl jako příklad vlak, který je schopen jízdy, ale má pod sebou jen určitou délku kolejí, takže když se chce vydat kupředu ještě dál, než mu to koleje dovolují, musí tu část kolejí, kterou nechal za sebou, rozebrat a pak sestavit do pokračování vpředu, a tak stále (dost pomalu) dál. A při tomto vždy novém stavění kolejí před sebou se může občas dát víc vpravo nebo víc vlevo, ale nic víc. Ty koleje tam nepochybně jsou, a představují velké omezení, ale to omezení není absolutní. – Kdybychom měli ten podivný příklad ještě dopracovat, museli bychom soustředit svou pozornost kromě na kolej také na ten vlak sám. Ten vlak totiž nemůže (a zejména celou tu strašně dlouhou dobu, které je zapotřebí k onomu rozebírání a novému sestavování omezeného počtu kolejí resp. kolejnic) zůstat beze změny, bez oprav a bez úprav, dokonce bez vylepšování atd. Vlastně tomu je tak, že z velké části musí být čas od času rozebírán a sestavován znovu a jinak, někdy snad lépe. Nu, a tak nějak to vypadá s tím, čemu se od jisté doby říká „vývoj“, aniž by to už znamenalo to, co to znamenalo původně: jen rozvíjení toho, co tam v zavinuté podobě je odedávna. Na tom našem příkladu je zřejmé, že pohyb vlaku po kolejích, ale i jeho proměňování při té pomalé jízdě má v sobě jistou zacílenost, sličnost, avšak takovou, pro kterou sám cíl, sám tělos není předem dán, předem stanoven, ale že celý ten „vývoj“ trati i vývoj vlaku po té posunující či přesunující se trati jedoucío má jistou „vůli“, jistý rozsah

otevřených možností, díky kterým se tu a tam objevuje vždy také něco nového, co nejenom že nebylo „původně“ v plánu, ale v plánu ani být nemohlo, protože ten terén se jakoby vynořoval teprve v průběhu jízdy a musel být rozpoznáván a kolejnice musely být kladeny tak, aby po nich pak mohl vlak opravdu jet a nezastavit se před nepřekonatelnou překážkou nebo neskončit v nějaké propasti apod. (Ovšem pro doplnění obrazu „vývoje“ by bylo zapotřebí počítat s mnoha vlaky a s nejrůznějšími jejich cestami, z nichž některé byly úspěšné, zatímco jiné nikoli.)

(Písek, 130826-2.)

<<<

>>>

Čas jako „tvořivý“ a jako „ničivý“

Samozřejmě je tu vážná otázka, zda onu „tvořivost“ nebo „ničivost“ můžeme vůbec legitimně připisovat času samému – jde vlastně spíš jen o aktuální přítomnost, a to znamená: přítomnost příslušné (pravé) události a jejího subjektu (eventuelně: jakožto subjektu). Ovšem aktuální přítomnost, ať jakkoli časově rozměrná (a nikoli bodová), nikdy nezahrnuje celou událost (leďa v těch nejjednodušších případech, to nechme zatím stranou), takže pouhý postup od jedné aktuální fáze k druhé ještě nemá a ani nemůže mít zcela ničivý význam, neboť vždy něco z události (nejen mimo ni, mimo její integritu) zůstává ještě součástí příslušného událostního dění jakožto „celku“. Takže mluvíme o „času“ jen prozatím a jaksí zástupně: je udělení (přidělení) lhůty či termínu zároveň tvořivé i ničivé? Není naopak třeba je chápat jako základní podmínku oné přesouvající se „přítomnosti“ události-subjektu ve světě resp. v jejím, tj. ve „svém vlastním“ okolí (prostředí, „osvětí“)? – Čas sám totiž nemá samostatnou, od „dění“ oddělenou a na „dění“ nezávislou skutečnost, tj. žádné „svěbytí“, ale je vždy těsně spjat s aktivitou nesčetných „událostí-subjektů“, jejichž „časová pole“ přesahují do okolí (pokud je nějaké k dispozici, tedy do „osvětí“ jako aspektu „světa“), tam se překrývají a prostupují a výsledkem vytvářejí místně a časově proměnlivý „obecný čas“. Tento „obecný čas“ však není a ani nemůže být ani tvořivý, ani ničivý, protože nemá k dispozici žádný „svůj-vlastní“ aktivní subjekt (a pouze subjekty jsou nadány aktivitou, tj. schopností být aktivní, rozjíždět akce). Vlastní „skutečnost“ (i „původ“) oné „tvořivosti“ nebo „ničivosti“ musíme proto hledat a zkoumat tam, kde je zakládána a ustavována (pravá) událost a případně její subjekt (a je to událost sama, která si ustavuje svůj subjekt resp. která se sama aktivně stává subjektem).

(Písek, 130831-1.)

<<<

>>>

Přítomnost Pravdy (Boha) v dějinách

Pravda jakožto ryzí nepředmětnost je v dějinách (ostatně jako ve skutečnosti vůbec) „přítomna“ pouze ve svém zpřítomňování, tj. jako přicházející jakožto výzva (nepředmětná): nejsme to my, kdo ji můžeme zpřítomňovat, ale můžeme se stát prostředníky (nástroji, průchozími subjekty, služebníky apod.) jejího uplatňování ve skutečnosti. To, co je pak výsledkem jejího uplatnění (s naší pomocí a naším prostřednictvím), je vždy nutně námi poznamenáno, takže to nikdy není plná uskutečněná pravda, ale může takto být uskutečněna (myšlena a formulována)

někdy lépe a jindy hůře (a proto vždycky jen dočasně). Nic uskutečněného, a tedy ani nic myšleného a formulovaného (vysloveného) nemůže a nesmí být ztotožňováno s vlastní ryze nepředmětnou Pravdou, ale představuje tu lepší a jindy horší „stopu“ po ní a po jejím příchodu (po jejích příchodech) či lépe: po jejím adresném aktuálním přícházení do určité situace – a v tom smysl tedy i stopu v dějinách (pokud jde o uskutečňování naším myšlenkovým a pak i praktickým, spolupracujícím a pro Pravdu angažovaným nasazením). Takže závěrem: Pravda nikdy není v dějinách „obsažena“ jako uskutečněná, ale její příchody po sobě mohou (ovšem poznamenány tím či oním „subjektem“) zanechávat stopy, které lze interpretovat (třeba i po delší době).

(Písek, 130901-1.)

<<<

>>>

Filosofický text a jeho čtení / Čtení filosofického textu

Autora filosofického textu čteme podle toho, chceme-li potvrdit, že jsme se jím vskutku obírali, anebo proto, abychom pochopili jeho myšlenky. Tady potom nastává rozhodující metoda přístupu: když jde o pouhou obeznámenost s autorovým textem, věnujeme svou plnou pozornost tam, kde se autor výrazně, jasně a co možná průhledně (zřetelně) sám vyslovuje. Naproti tomu tehdy, když chceme porozumět jeho myšlenkám, musíme dávat (za předpokladu dobré znalosti textu) přednost místům méně jasným a zřetelným, musíme si klást otázku, na které buď najdeme odpověď v jiných textech, ale někdy je ani jinde nenajdeme a musíme si na ně odpovídat sami (což zase později musíme být ochotni revidovat a pokoušet se o jiné, odlišné odpovědi), atd. Ovšem co je potom nejdůležitější, totiž že nemůžeme stále zůstat při bádání o tom, jak to autor sám myslel (to spadá vlastně do přístupu prvního, byť někdy do jeho vyšší třídy), nýbrž pokoušet se to – co možná sice v jeho duchu a podle jeho záměrů, ale i ty je tu a tam možno a dokonce třeba překračovat – domýšlet jeho myšlenky i tam, kde je ještě sám neformuloval a které mu možná – co víme? – ani vůbec nenapadly. Toto domýšlení není už jen naše libovůle, ale je to vlastně jakoby jednostranný „dialog“ s jeho myšlením a pouze v počátcích nějaký náš vlastní pokus o to, jít s autorem za něj samého.

(Písek, 130901-2.)

<<<

>>>

Budoucnost - její „otevřenost“

Konrad Lorenz napsal malou knížku (1994) „Die Zukunft ist offen“ (v češtině: 7663, Budoucnost je otevřená; jde vlastně o rozhovory); titul může být omluven, ostatně i tak je důležitý, ovšem jen v jistém směru. Ale není to správná formulace, a vlastně ani správná myšlenka. Budoucnost není otevřená, ale sama se otvírá, resp. přichází (možná proto, že by bylo lépe říci, že je otvírána – ještě nevíme, jak), a ještě lépe: přicházejí z ní všechny nové nepředmětné výzvy, na které teprve může být reagováno (nebo nereagováno), a to naprosto jiným, odlišným způsobem, než jak může být reagováno na cokoli „daného“, „jsoucího“, „předmětného“. – Takže: budoucnost přichází – a teprve pak se stává přítomností (a pak i minulostí). Říci, že přichází sama a spontánně, je sice možné, ale ve skutečnosti to nevíme – je to nedoložené tvrzení. Co je však nepochybné, že přichází-

li odněkud, z něčeho nebo od někoho (či z někoho), nemůže to být nic minulého a dokonce ani právě aktuálně „jsoucího“. Jediné řešení je akceptování a hledání skutečnosti (nebo skutečností), které „jsou“ „ne-jsoucí“. Tyto ne-jsoucí, ne-předmětné skutečnosti musí nepochybně přicházet samy; nesou-li si svůj čas (termín, lhůtu) s sebou nebo je-li jim „přidělováno“ či „udělována“, o tom zatím nemáme žádných vědomostí (a dokonce asi ani žádných tušení).

(Písek, 130902-1.)

<<<

>>>

Ortogeneze - je „řízena“?

Problém resp. myšlenka ortogeneze bývá většinou chápána jako otázka po tom, jak a čím je evoluce (geneze, zrod všeho organicky nového) „řízena“. Takto je ovšem celá otázka špatně, chybně položena, protože se hledá něco, nač bychom vše ergo „zdánlivě“ nového mohli převést, z čeho bychom mohli každou „novost“ odvodit, ergo jak ji pochopit jako „ne-novou“. Každá geneze, každá emergence nového se při svém uplatnění, tj. při svém uskutečňování musí nutně nějak orientovat na okolnostech, podmínkách, prostě na danostech, do nichž „přichází“ (jako nová), které musí nějak respektovat, jimž se musí přizpůsobovat a z nichž musí vybírat také „materiál“ ke svému uskutečňování, tj. růstu a fungování. Ovšem při všem tomto zdůrazňování důležitosti „prostředí“ nikdy nesmí upadnout v zapomnění ta základní skutečnost, že ono vskutku nové není nikdy následkem ani produktem toho, co tu bylo a je dříve, tedy toho již jsoucího, již předtím uskutečněného a svým způsobem trvajícího, přetrvávajícího (takže právě jako „materiál“ nebo vhodné okolnosti může sloužit).

(Písek, 130902-2.)

<<<

>>>

„Událost“ a méontologie

hlavní problémy (témata) pro méontologii: méontologický význam pojmu „události“

- a) událost jako jednota (integrita) bylosti, aktuality a budosti
- b) počátek události – před ním ještě ne-jsoucí: problém novosti a nového
- c) akce ve vztahu k události – problém subjektu (a jeho ustavení)
- d) nitro a vnějšek události – problém „mezí“ – jejich pevnost a průchodnost
- e) zvnějšňování vnitřního a zvnitřňování vnějšího – překračování hranic
- f) aktivita a reaktivita – problém jejich prvních počátků
- g) přístup zvnějška k vnějšímu a „přístup“ k vnitřnímu takové události
- h) ek-sistence subjektu (na rozdíl od události)
- i) re-flexe subjektu (předvědomá a vědomá)
- j) setkání subjektu s nepředmětností – ek-statické setkání (setkat se nemůže celá událost, ale ani subjekt jakožto jsoucí, jen ve své „ne-jsoucnosti“)

- k) problém „navázání“ na to, co je v setkání navenek „jsoucí“ (před-mětné)
i) je možné „navázání“ na to, co je za předmětnou (vnější) stránkou jiné události?
j) ergo: je možná nějaká komunikace (mezi čímsi „mnohým“) v nepředmětnosti?
k) závažnost této otázky: problém ek-statického „setkání“ ještě jednou
(Písek, 130903-1.)

<<<

>>>

Filosofie a odborné vědy

Od té doby, co vznikly speciální vědecké disciplíny (ty první odlukou od filosofie), je filosofování odkázáno na vědecké „poznávání“, tj. na poznatky, v určité době považované současnými specialisty za pravdivé nebo aspoň nanejvýš pravděpodobné. Do té doby, než se filosofování mohlo takto do jisté míry (a jen v některých směrech) opírat o poznatky odborných vědeckých disciplín, muselo se opírat o běžnou, tj. předvědeckou resp. mimovědeckou zkušenost (do jisté míry to musí dělat ovšem i nadále). A tak vlastně vědy rozšiřují a zpřesňují naše znalosti světa klopem nás, a někdy i tyto poznatky svým zvláštním způsobem prohlubují a uvádějí v systémy, v soustavy. V tom smyslu filosofie musí s nejrůznějšími poznatky (tj. s jejich současným stavem) počítat, ale sama si je může opatřovat a získávat jen ve velmi omezeném rozsahu, v jakési poměrně úzké výseči, tj. jen ve své vlastní, tj. myšlenkové, „praxi“.

(Písek, 130903-2.)

<<<

>>>

Terminologie ve filosofování

Když filosof formuluje své myšlenky (a zejména když pak své formulace publikuje), musí na jedné straně užívat slov a termínů, které mu umožňují dorozumění s posluchačem nebo čtenářem, ale na druhé straně jim musí dát jisté specifické (a systematické) kontexty, jimiž je odliší od podobných („týchž“) slov a termínů, použitých resp. používaných jinými autory. To musí posluchač nebo čtenář (a zejména interpret) stále brát v úvahu. V jistém smyslu je třeba se při čtení závažného filosofického textu zaposlouchat nejen do formulovaných a sdělovaných myšlenek, ale také do způsobu autorova vyjadřování, do jeho mluvy, ba do jeho „řeči“ (ustaveného a více nebo méně náležitě osvojeného „vlastního“ *logu*). A protože i toto „zaposlouchávání“ může mít, musí mít a má své náležitosti, nastupuje tu vždy celá řada přinejmenším prozatímních pokusů o tzv. vymezení (definice) alespoň některých nejvýznamnějších pojmů (a ovšem především jejich myšlenkových „model“, tj. intencionálních předmětů a také ne-předmětů). K tomu se ovšem interpret potřebuje co nejlépe vyznat jednak v celém konkrétním textu (hlavně v delším, např. v knize), velmi často však i v ostatních autorových textech (čímž ovšem už nutně zabíhá do myšlenkového vývoje autora, což nesmí pomínout); v tom může ovšem docházet – a obvykle i dochází – k proměnám významu termínů a slov, leckdy i k výměně pojmových „konstruktů“. Při tom všem si ovšem interpret musí zachovat jistý odstup od interpretovaného textu, protože porozumění textu neznamena vše přijmout, akceptovat, nýbrž především kriticky posoudit. Výsledkem (byť vždy dočasným a takříkajíc „na pochodu“) je alespoň

pomocné, instrumentální vytvoření jakési dočasné vlastní, jen k účelům interpretace určené terminologie (resp. „řeči“), s jejíž pomocí se interpret musí pokoušet vyslovit hlavní myšlenky textu jakoby „po svém“, aniž by jeho autora pouze recitoval a jen opakoval jeho formulace.

(Písek, 130904-1.)

<<<

>>>

Čas a skutečnost (či „realita“?)

Michael Theunissen se jednou (6997, S. 38) vyjádřil, že „die Zeit ist etwas Reales“; bez ohledu, co tím zamýšlel či myslel, je to teze (formulace) po mém soudu zcela nedržitelná. Čas není „věc“, není „předmět“ – Kant to cítil docela právem, ale jeho pojetí je rovněž nedržitelné – rozhodně to není jen nějaká nazírací forma. Čas je skutečný, ale není žádnou samostatnou skutečností, nýbrž je aspektem či spíše složkou, součástí dění jakožto výkonu bytí buď té či oné skutečné události nebo – v případě „obecného času“ – výsledkem dění obrovského množství událostí, které kolem sebe jednotlivě „šíří“ časové pole a vytvářejí tak jakési časové pole společné (závislé nadále na dějících se událostech, takže o nějaké samostatnosti „času“ nebo dokonce o možnosti mluvit o „současnosti“ na velmi vzdálených místech Vesmíru nelze mluvit, lze se pouze pokoušet to nějak přibližně – a v omezené míře – „spočítat“, s ohledem na se vzdáleností narůstající problémy). Čas přichází, a to jako budoucnost, ale sama budoucnost pouze nastává, a to prostřednictvím dějících se pravých událostí, které jsou primárně vybaveny svým vlastním časem, svou „budostí“ (a teprve potom mohou k obecnému času svého „prostředí“ dávat, poskytovat také kousek svého příspěvku).

(Písek, 130904-2.)

<<<

>>>

Modely myšlenkové (intencionální)

Naše myšlenky, a vlastně už každé naše k něčemu zaměřené akty (výkony) vědomí, jsou jen zdánlivě (pro nás) zaměřeny přímo na ono „něco“, zejména když jde o „něco“ smyslově nějak vnímatelného, registrovatelného. Tak jako pojmenování (ve své předmětné podobě, tj. jako zvuk nebo několik znaků-písmen apod.) samo o sobě ještě nemůže jednoznačně mířit k pojmenovanému (ale musíme správně vědět, znát, k čemu toto pojmenování máme vědomě vztáhnout), tak ani myšlenka (resp. vědomý akt) se neobejde bez jakéhosi zprostředkujícího činitele, který jednak naši soustředěnost na ono „něco“ do jisté míry upřesní. Je tu však významný rozdíl: zatímco smyslové dojmy či vněmy musíme nějak upravovat, upřesňovat a vůbec strukturovat dalšími akty vědomí a myšlení, upřesňovat samu myšlenku nemůžeme zase jen další myšlenkou, ale musíme si vytvořit jakýsi zvláštní „útvár“, který není součástí ani složkou ani původní, ani žádné další myšlenky, nýbrž je čímsi sice na našich vědomých resp. myšlenkových aktech závislým, ale přece jenom do značné (někdy velmi značné) míry také samostatným, takřka svébytným. Už první filosofové se s tím setkali, uvědomovali si to a pokoušeli se to nějak interpretovat (zejména když šlo o geometrické útvary a vztahy, nebo také o čísla a jejich vztahy). Byli tím natolik překvapeni, udiveni a zaujati, že těmto zvláštním útvarům začali někdy připisovat i jakousi nejen částečnou samostatnost a svébytnost, nýbrž dokonce přímo tu zá-

kladní, „pravou“ skutečnost; odtud pak již nebylo daleko k platónským „ideám“ jako „vzorům“ skutečností druhotných, odvozených a pomíjejících. To už pochopitelně dnes držet nelze, ale už odedávna se stalo čímsi nepochybným, že navzdory tomu, že třeba čísla nebo trojúhelníky a jiné útvary obvykle nepovažujeme za samostatné skutečnosti, pracujeme s nimi přesto velmi podobným způsobem, jako kdyby to skutečnosti opravdu byly – zkoumáme je, studujeme jejich povahu, sledujeme někdy až do velké hloubky jejich vzájemné vztahy a souvislosti atd. Ovšem nejzávažnější vlastností – přinejmenším některých – takových myšlenkových „modelů“ či „konstrukcí“ je jejich „aplikovatelnost“ na skutečnosti opravdové, přesněji „předmětné“ resp. na jejich předmětnou stránku. To právě rozpoznali již někteří myslitelé v řeckém starověku (Pythagoras prý mluvil o tom, že „číslu se podobá všechno“, Iamblichos, Život Pythagorův 162 aj.; též zl. 58 B 2 z Aristoxena u Stobaia; apod.). V dalším vývoji to přineslo obrovský rozmach nejrozličnějších kvantifikací, ale to rozhodně není jediný plod myšlenkové práce s takovými i jinými myšlenkovými konstrukty či modely, kterým se od doby Brentanovy a zejména Husserlovy říká „intencionální“.

(Písek, 130904-3.)

<<<

>>>

Subjekt a skutečnost

Každé pravé (tj. vnitřně sjednocené) jsoucno je událostí, která má svůj počátek v ne-předmětnu, ale může navázat vztahy (kontakt) se svým okolím (pokud nějaké má – virtuální jsoucno-událost své okolí mít nemusí, může být od okolí izolována). Jeho navazování vztahů (kontaktů) s okolím je ovšem obousměrné, tj. je to zároveň navazování vztahů jiných jsoucen-událostí k tomuto jsoucnu-události, tj. je to jakoby registrace, že tu nějaké nové jsoucno-událost jest. Navázáním takových oboustranných vztahů či kontaktů se ovšem i původně virtuální jsoucno-událost stává jsoucnem-událostí „reálnou“ (tento termín je – třeba ve fyzice – zavedený, ale je principiálně vadný, protože zatížený slovem „res“, tj. „věc“, „předmět“). Takové navazování vztahů či kontaktů je ovšem vždycky záležitostí aktivity resp. jednotlivých akcí, k nimž je zapotřebí, aby si příslušné jsoucno-událost ustavilo (vytvořilo) svůj vlastní subjekt, což ovšem z jiného hlediska lze chápat tak, že se jsoucno-událost samo stane subjektem. (Jakým způsobem by bylo nejlépe o tom mluvit, musí zatím ještě zůstat nerozhodnuto – hlavně je třeba se tu nenechat „vést“ jazykem.) Subjekt tedy rozhodně nemůžeme považovat za nějakou samostatnou „entitu“ (skutečnost), a to ani v té míře, v jaké je relativně samostatné každé pravé jsoucno-událost; nicméně jakmile si takové jsoucno-události svůj subjekt ustaví (resp. se samo v subjekt změnil, ustaví), nabývá subjekt (pochopitelně jen v některých směrech a v jistém rozsahu, neboť se tu vždy prosazují také příslušné subsubjekty, jež si v různé míře podržují opět jakousi svou relativní samostatnost i vůči příslušnému supersubjektu) povahy jaksi vůdčí, dominantní, dostává se alespoň v některých momentech a směrech do pozice „vládnoucí“, alespoň něco z nižších funkcí „ovládajících“ a zejména i nižší funkce sjednocujících, integrujících a tak opětovně obnovujících jsoucna-událost jako „celek“.

(Písek, 130904-4.)

<<<

>>>

„Bůh-nebůh“ a myšlení

Vědomí, že „Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův“ nesmí být jmenován, je nepochybně velkou radikalizací zákazu jakéhokoli jeho zpodobňování, ale radikalizací zcela nové kvality (a také úrovně), pokud tomu můžeme (a máme) správně rozumět. Bylo by nejspíš vážnou chybou, kdyby byl zákaz vyslovování „jména“ JHWH redukován na pouhé „vyslovování“ (s poukazem na to, že jméno kdysi mělo magický účín, neboť přivolávalo nepřítomného do přítomnosti). Zpodobňování (sochou, obrazem apod.) je totiž charakterizováno jako vytváření či výroba model; ale jak se to má s pojmenováním? Takové pojmenování není pouze kontingentním „označením“, nýbrž je spojeno se slovem a tedy i jeho významem. Po vnější stránce se slovo nemusí podobat tomu, co označuje (pojmenovává), ale svým významem může (a musí) být jen platné nebo neplatné. Co je však mírou platnosti významu slova (a tedy také pojmenování)? Odkud bere myšlení (a už vědomí) svou jistotu, že míní právě to, co nejen mínit chce, ale co vskutku mínit má? Kde je míra či spíše měřítko, kritérium toho, že se pojmenování něčeho kryje opravdu s tím, co je pojmenováno, tj. že význam slova, užitého pro pojmenování, je pravý, správný, že „odpovídá“? A nyní ten zásadní krok: je-li zakázáno vyslovit „pravé jméno“, je vůbec dovoleno to jméno třeba jen pomyslit? Není myšlení jen tichou mluvou, není myšlenka tichým výrokiem? Není třeba zákazu vyslovování jména JHWH vlastně zákazem, týkajícím se samotného „JHWH“, tedy „Boha-neboha“? Vždyť jak je možno nedávat pouhé modly, pouhé pseudo-bohy před toho „pravého Boha“, kterého však nelze ani pojmenovat (a vzývat), ani „mít před“ sebou? Není jen důsledné, když toho „pravého Boha“ vlastně za „boha“ vůbec nebudeme považovat? Není to rouhání? Jak řekl moderátor Franz Kreuzer s rozhovoru s Lorenzem a Popperem (1976, *Budoucnost je otevřená*, Praha 1997, str. 17), že „nejen nemáme brát jméno Boha nadarmo, ale vůbec je nemáme vyslovovat“, že už je to dokonce rouhání, „mluvíme-li o NĚM osobním zájmenem ON“ (a nejen odkaz na Buberovo „já-ty“, což zůstává jen na půl cestě). Co to vlastně znamená? Kam by nás to vedlo a dovedlo? Není to jen důsledné dovedení některých prvků „negativní theologie“ do těch nejzávažnějších důsledků?

(Písek, 130904-5.)

<<<

>>>

Předmětnost a skutečnost

Za „skutečné“ považujeme (kromě „skutků“ samých, tj. akcí, aktivit) vše, co je výsledkem (produktem, následkem, stopou) „skutků“, tedy aktivit (které jsou vždy subjektivního původu a jsou tedy prováděny resp. provedeny nějakým subjektem nebo více či mnoha subjekty), anebo co ke „skutkům“, tj. k aktivitě vede, vyzývá, podněcuje (a to i nepředmětně – a zejména nepředmětně), ale čeho uskutečnění, provedení není bez subjektů vůbec možné. To, co běžně (tradičně) považujeme za skutečné, představuje proto jen část veškeré skutečnosti (nebo lépe: veškerých skutečností), a to tu část, která se vyznačuje tím, že má jak svou stránku vnitřní, nepředmětnou, tak i stránku vnější, předmětnou (obě stránky pak vnitřně sjednocené, integrované). Ryzí předmětnosti se ve skutečném světě nevyskytují, ale mohou být jakožto předmětné myšlenkově konstruovány (např. čísla, geometrické a vícerozměrné útvary apod.). Naproti tomu ryzí nepředmětnosti je třeba jako skutečné předpokládat a pokoušet se je učinit tématem náležitého zkoumání, ovšem s nadějí, že to nemusí být marné počínání (náběhy přece už byly učiněny). Zatímco všechny skutečnosti, které mají předmětnou stránku, mohou být učiněny „předmětem“, tématem, oborem zájmu a zkoumání speciálních věd,

jak nepředmětná stránka skutečností v tradičním smyslu, tak zejména skutečnosti ryze nepředmětné se přístupu odborných věd, jak se převážně od nové doby rozvinuly a rozšířily, vymykají, ale zůstávají přinejmenším legitimním tématem filosofie, avšak jen za předpokladu, že ta nahlédne omezenost zpředměťujícího myšlenkového přístupu, a ovšem pokud najde aspoň v prvních rozvrzích způsob, jak vůbec myslet nepředmětnost (čili jak pracovat s intencionálními nepředměty). Zatím je třeba alespoň připustit tuto možnost a předem ji dogmaticky nevylučovat. Odtud lze pak promýšlet náležitosti tzv. nepředmětného (tj. nezpředměťujícího) myšlení.

(Písek, 130908-1.)

<<<

>>>

Bůh-nebůh a „všemohoucnost“

Pokud budeme filosoficky interpretovat „skutečnost boží“ jako ryzí nepředmětnost (podobně jako Pravdu apod.), snadněji pochopíme, že představy o nějakém přímém zasahování Boha-neboha do tohoto „světa“, tedy jak do přírody, tak do dějin, nelze odpovědně uvažovat (natož o tom spekulovat). V této podobě (tímto způsobem) se tedy žádné „zázraky“ nedějí; to by bylo čarování a magie. Myšlenka boží všemohoucnosti mohla být inspirována sebe zbožněji, nicméně je vadná, nesprávná, falešná. Naproti tomu lze snad oprávněně počítat s tím, že prostřednictvím nejrozmanitějších subjektů (na všech možných úrovních) může dojít jednak k neočekávaným a nepředvídatelným „emergencím“ čehosi nového, nikdy nebývalého (někdy dokonce opakovaným nebo i hojným takovým emergencím, to rozhodně předem vylučovat by byl nesmysl), jednak k neméně neočekávaným a nepředvídatelným zánikům některých setrvačných resp. setrvačností vybavených skutečností (tedy anihilacím, nejspíš rovněž prostřednictvím vyšších subjektů, někdy ovšem i těch nejnižších). Nikdy však nemůžeme kterýkoli (sebe podivnější a sebe nápadnější) jev označit za přímé zjevení Boha-neboha, tedy za epifanii; všechno se naopak zdá nasvědčovat tomu, že emergence všeho nového je právě na svém počátku ne-li skrytá, tedy aspoň velice nezjevná. Nejvýraznějším příkladem a dokladem toho je především vývoj organismů, evoluce živých bytostí. Musíme se přece tázat: proč to muselo trvat tak dlouho? A odpověď (jak doufám, správná odpověď) je tato: nešlo to jinak, nešlo to rychleji. Ba naopak – šlo to ve skutečnosti mnohem rychleji, než kdyby to mělo spoléhat jen na náhody v přepisu DNA a RNA, a na vlastně také náhodné proměny prostředí (ty sice nelze samy považovat za náhodné, protože tam hrají mocnou úlohu nejružnější přírodní setrvačnosti, ale jejich následky pro vhodnost nebo nevhodnost přežití těch či oněch organismů rozhodně nemůže podezírat z nějakého druhu záměrů či intencí, přímo, takřka adresně směřujících k nim). Zkrátka shrnuto: v evoluci vidíme sličnost, tj. jakousi zacílenost, ale bez předem „daného“ či rozhodnutého „cíle“. Výsledkem může být, jak bohatost organismů dosvědčuje, až neuvěřitelná rozmanitost, ale ta právě potřebuje ty předlouhé věky stamilionů a miliard let.

(Písek, 130909-1.)

<<<

>>>

Počátky a netečnost

Už v samých počátcích filosofického uvažování ve starém Řecku náležel mezi první a nejdůležitější problémy vztah mezi „tím prvním“ (*arché*, tj. počátek, ale co nadále „vládne“) a pak tím veškerým „druhým“. Stále tu ovšem působily kontexty, pocházející z mýtů, a to i když mýty byly zpochybňovány a někdy naprosto odmítány. Pro první, tj. nejstarší nám známé řecké myslitele byla *arché* zřejmě hybná a dokonce živá, protože právě z ní „vycházely“ všechna další věci (skutečnosti), ovšem jen dočasně, protože se do ní zase svým zánikem vracely. Teprve časem někteří další myslitelé přišli na nápad dvou (nebo dokonce více) *archai*, z nichž aspoň jedné přisoudili naprostou netečnost a vnitřní nehybnost – pro takovou se ujalo pojmenování *stoicheion* – a pak museli některou z dalších obdařit hybností a silou (pro Empedokla to byla Láska a Svár, což později kriticky odmítl Aristotelés). Platón filosofické řešení nepodal, ale zůstal u jakéhosi svého umělého „mýtu“ – v Timaiovi mluví o božském řemeslníkovi „demiurgovi“; a vedle toho pověřuje pohybem zvláštní *arché*, totiž „beztvarý pohyb“, který uvádí to, co demiurg podle idejí vytvořil, do úpadku a posléze ke zhynutí (zániku). Dnes to vypadá tak, že jakákoli netečnost, kterou bychom mohli někde uznamenat, je jen dočasným působením „setrvačnosti“, které je však trvalým činěny na základě organizování pohybu (změny), tedy aktivně (událostmi-subjekty).

(Písek, 130913-1.)

<<<

>>>

Uzly - uzlové body LvH, 1958

Uzlové body, o nichž byla řeč, ovšem nesmějí být chápány jako záležitost výhradně se týkající myšlení. To by byla závažná chyba, protože myšlení o sobě neexistuje. Každé myšlení se něčeho týká, k něčemu směřuje, o něčem platí, k něčemu se odnáší atd. Myšlenkovým uzlovým bodům proto nutně nějak „odpovídá“ nějaká skutečnost resp. nějaký aspekt skutečnosti. Je ovšem pravda, že nemůžeme mluvit přímo o uzlovém bodu skutečností, reálných procesů, reálného dění.

(Praha, 580914-2.)

(pozn. – Písek, 130914-2 :)

[O „uzlových bodech“ můžeme mluvit (a uvažovat) už tam, kde ještě nedošlo k vynálezu pojmovosti; místo o „uzlech“, které trochu sugerují jakousi pevnost či dokonce nerozvatelnost, bychom mohli mluvit také o „chomáčích“, „klubkách“ apod., neboť jejich povaha i struktura je jistě vždy poněkud nahodilá až chaotická, ale přesto splňuje jisté požadavky a nároky, aby výsledek mohl být prakticky použit a využit. Jde o jakési předběžné intencionální útvary (před-modely), později zpřesňované za pomoci pojmů.]

<<<

>>>

Atheismus „křesťanský“

Na rozdíl od ateismu tzv. „vulgárního“, který popírá existenci „bohů“ a vůbec božství, má resp. může mít „křesťanský“ ateismus (píši s -h-, protože si tam ten relikv řeckého *theos* podržuje specifický význam) dobrý smysl v tom, že zásadním, principiálním způsobem odlišuje křesťanského (a ovšem židovského) „Boha-neboha“ ode všech „bohů“ nejrozumnějších náboženství. A protože např. česká slova jako „náboženství“ anebo „zbožnost“ atd. jsou neodlučitelně spjata s ter-

mínem „bůh“, znamená (resp. může znamenat) zároveň onen specificky „křesťanský“ ateismus také nutné odnáboženštění jakéhokoli „pojetí“ „Boha Abrahamova, Izákova a Jákobova“ jako přece jenom nějakého „boha“, byť nejvyššího či dokonce jediného pravého, jako „boha“, což pro tento účel budeme vyznačovat slovy „Bůh-nebůh“ (má to být další náhradní termín, jakých už bylo v minulosti použito mnoho, když vyslovovat „boží jméno“ je zakázáno). Je zcela pochopitelné, že to nejčastěji vyvolá (může vyvolávat) odpor zejména u lidí, kteří nejsou nakloněni uvažovat jakoby neběžným, zdánlivě málo „tradičním“ způsobem, (což však velice odporuje historické skutečnosti, jak ukazuje zejména tradice tzv. negativní teologie).

(Písek, 130916-1.)

<<<

>>>

Nic(ota) a „stvoření“

Křesťanská (popravdě teologická, dogmatická) myšlenka o „stvoření z ničeho“ vlastně zavádí koncepci původu z „ničeho“ resp. z „nicoty“, a to zřejmě v polemice proti řecké všeobecně rozšířené myšlence nějaké věčné arché, event. archai, případně také věčných počátků (stoicheia). Tato myšlenka, pokud ji náležitě domyslíme, nepřipouští jako předpoklad chápání „Stvořitele“ jako někoho nebo něčeho „skutečného“, tj. „jsoucího“, co by tu mohlo obstát vedle „nicoty“ resp. proti ní. Pak ovšem nezbývá než buď rozšířit chápání „jsoucen“ a „jsoucnosti“, anebo rozšířit chápání „skutečnosti“, a to tak, že příslušným pojmem zahrneme nejen jsoucí, ale také nejsoucí (jsoucna i nejsoucna). Když Nietzsche mluví o specificky křesťansky-morálním výkladu nihilismu (odlišném tedy od jiných nihilismů), vůbec nemá na mysli žádný úpadek, který by mohl být něčím způsoben, vyvolán, nýbrž spíše o jakýsi vnitřní rozklad a zánik křesťanství na jeho vlastní „moralku“, kterou křesťanství v duchu smyslu pro pravdivost vysoce rozvinulo (Nietzsche připomíná tezi „Bůh je Pravda“ – „Gott ist die Wahrheit“ – in: Der europäische Nihilismus, Wille zur Macht, Leipzig 1906, S. 7). Pozoruhodně pak působí srovnání s Nietzscheovou myšlenkou z roku 1884, že lidstvo možná uhynie na pravdu (a sám volá: Nechtě! – Wohlan! – 4581, S. 88 – 25 [305] – o našem „pokusu s pravdou“ – ř. 24-25); a také, že nejvyšší stupeň morality se obrací pokusně *proti* sobě samé (tamtéž, S. 146 – 25[503]). Zdá se dokonce, že se vši důkladností domyšleno, vlastně neplatí a nemůže platit to, co napsal v uvozovkách, totiž „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt“ (dtto, S. 88 – 25 [304], v tom smyslu, že „nic není pravda“. nýbrž naopak že pravda, to pravé je právě nic, nicota (a ovšem chápána pozitivně, velmi pozitivně ! – to „ne-jsoucí“).

(Písek, 130917-1.)

<<<

>>>

Čas a „časení“

Bytí znamená nejen „být v čase“, ale také a především „časovat“ nebo snad „časit“ („zeitigen“). Tomu je ovšem zapotřebí náležitě porozumět. „Být v čase“ je vlastně poněkud divná formulace, pokud si náležitě neuvědomíme, že to lze říci jen o tzv. obecném čase, který není ničím původním, nýbrž který je odvozen od „časování“ (nebo „časení“) jednotlivých pravých jsoucen-událostí. Tzv. obecný čas je pouze jakýmsi časovým „polem“, obklopujícím „pravé události“ všeho

druhu a všech úrovní (ale jimi vytvářený!), ale vždy jen v určitém „místě“, takže záleží (a je plně závislý) na tom, co se právě tam děje, co se tam odehrává. „Obecný čas“ je tedy vždycky jen místní, případně regionální, protože je v různých oblastech poněkud různý (což je ovšem třeba ještě upřesnit); určitě platí to, co ještě překvapovalo u Einsteina, totiž že neexistuje jediná resp. absolutní „současnost“. Naproti tomu každé jsoucno-událost spíše než „má“ svůj vlastní čas, tento svůj čas „časí“, vykonává, vytváří, a zároveň tím vytváří jakousi časovou „auru“ kolem sebe, jakési časové pole, které se ovšem liší od onoho vnitřního výkonu „bytí“ tohoto jsoucna-události; a toto „časení“ čili tento výkon „bytí“ má svoje tempo, které nemůže být prostě diktováno „shora“, nýbrž musí být respektováno, a možná jen někdy a jen v něčem může být maličko a dočasně pozměňováno. (Bytí buněk v nějaké ráně, tj. jejich dělení, vznik a růst, a eventuálně odumírání, může být sice poněkud ovlivněno „zvenčí“, ale vposledu musí být svěřeno buňkám samým, asi tak, jako můžeme ovlivnit klíčení a růst semen a pak rostlin vhodnými podmínkami, ale nakonec půjde vždy o to, aby rostlina rostla sama ze svých sil.) Ono „časení“ je proto nejtěsněji spjata s „výkonem“ vykonáváním samotného bytí, takže tento výkon je možný pouze za předpokladu z „pravé budoucnosti generovaného“ časového termínu, přiděleného (ryzí nepředmětností) individuálně každému „úpravnému jsoucnu“, začínajícímu se dít. (Pokud jde o komplexnější pravé jsoucno, které má před sebou větší a delší „výkon bytí“, musí si svůj čas vybojovat resp. spíše „nakrást“ z obecného času či přesněji od jiných pravých jsoucen nižších, ale s časově delším resp. prodloužovaným bytím).

(Písek, 130221-1.)

<<<

>>>

Kvantifikace (počítání) / Celek a hromada

Počítáme-li nahodilé kusy něčeho (např. cihly na hromadě, ale také třeba jablka nebo jiné plody různé velikosti apod.), jsou výsledky našeho počítání sice také nahodilé, ale je možno vypočítávat některé jejich „průměrné“ vlastnosti, což sice může být účelné, ale hodí se to právě jen někdy. V uvedených dvou příkladech však musíme rozeznávat další rozdíl: cihly jsou vyráběny, takže jejich struktura je sama značně nahodilá, zatímco plod (jablko) vyrostlo na stromě, tj. „vytvořilo se“ jako samo (nebylo jen vytvořeno, a to ani stromem jako supersubjektem). Prakticky to znamená, že průměrné vlastnosti cihel můžeme ovlivnit úpravou jejich výroby, kdežto v případě třeba jablek musíme počítat se zahradnickým, tj. biologii zásadně respektujícím postupem šlechtění. Otázkou ovšem zůstává, můžeme-li konkrétní jedno jablko považovat za skutečný celek, za „jedno“, tj. za opravdovou „jednotku“. Naproti tomu sám strom nepochybně takovou jednotkou je, neboť po celou dobu svého „bytí“ (života) si svou vnitřně založenou a udržovanou i upevňovanou jednotu zachovává. Ve srovnání s tím jablko po dozrání a po oddělení od stromu si svou zdánlivou jednotu nedovede zachovávat, ale rozkládá se – ovšem až na to, že obsahuje jádérka (semena příštích stromů), která si svou vlastní (vnitřní) jednotu už založila a nadále si ji budou udržovat i při vyklíčení a pak dalším růstu (při čemž ostatek jablka představuje jakousi možnou první „výživu“ po eventuálním vyklíčení).

(Písek, 130927-2.)

<<<

>>>

Monismus atd. / Dualismus atd. / Pluralismus atd. / Skutečnost - „základ“

Monismus, dualismus, pluralismus – to všechno jsou názvy matoucí, protože nepřihlížejí k povaze „skutečnosti“. Pokud se aplikují na konkrétní myslitele, většinou selhávají a jsou nepoužitelné. Důsledný monismus není popravdě vůbec možný, za „jedno“ lze považovat jenom cosi jako arché, poslední (nebo první) příčinu, světový plán, stvořitele všeho apod., ale nikdy není náležitě vysvětleno, jako ono poslední (nebo první) „jedno“ může vést k mnohosti věcí (skutečností), o které svědčí naše zkušenost. Pluralismus se nepotkává s menšími potížemi, neboť v krajní podobě (jako např. u atomistů) nemůže uznávat skutečnou samostatnost „věcí“ „skutečností“, ale musí každou skutečnost vyššího řádu odkázat do sféry mylných dojmů (a trvat na tom, že jde o pouhé „hromady“). Dualismus (filosofický) má zase velké potíže s pochopením interakcí mezi dvojím typem skutečností (např. vliv mysli na tělo a naopak aj.). A stejně každý myslitel to interpretoval poněkud jinak. U Rádla najdeme rozhodný dualismus, ale nejde o dvě substance, nýbrž o to, co „býti má“, proti tomu, co pouze „jest“. U Jasperse (který se takřka vůbec nezabývá „přírodou“) jde o jakousi zvláštní verzi dualismu člověka jako pouhého „Dasein“ a jako „existence“. Nápadnou filosofickou nedomyšleností se zase vyznačuje třeba „pluralismus“ Herbartův (aplikace na výchovu vedla k důrazu na asociace apod.).

(Písek, 130927-3.)

<<<

>>>

Čas a „budoucnost“

Čas přichází „z budoucnosti“, ale z budoucnosti, která „ještě není“, tj. není „jsoucí“. Aby se ne-jsoucí budoucnost stala „jsoucí“, musí s jí ujmout nějaký subjekt, aby ji „uskutečnil“ svou aktivitou, svými akcemi. Těmito svými akcemi se však subjekt obrací přicházející budoucnosti vstříc, což znamená, že jeho vlastní „časení“ (časování) postupuje proti „proudu“ času obecného. (Nemůžeme říci, že proti přicházející budoucnosti, protože ta nepřichází v „proudu“, tj. neproudí, neteče – rozhodně ji nelze přirovnat k proudu řeky, jak to kdysi dávno udělal třeba Hérakleitos.) Nicméně nějaký „vnitřní“ (nepředmětný) pohyb ve světě nepředmětnosti musíme připustit a předpokládat. Tento „vnitřní“ pohyb však ještě není (nemůže být) oním „přicházením“. Musíme tedy předpokládat jakousi hraniční sféru mezi „vnitřním“ a „vnějším“, přesněji mezi „nepředmětným“ a „právě uskutečňovaným“ (neboť v této sféře už vždycky má svůj důležitý úkol nějaký subjekt (většinou ovšem mnoho subjektů, neboť už jde v jistém rozsahu o skutečný „svět“), a to je prostor akcí, aktivit, totiž právě onoho „uskutečňování“. A právě tato sféra představuje už nikoli ne-jsoucí „budoucnost“, nýbrž nastávající přítomnost – můžeme ji nazvat „budostí“. Budost je – zároveň s „bylostí“ součástí resp. složkou „přítomnosti“, neboť ta není bodová, nýbrž i časově „nejen prostoro-rově, extensive“ rozměrná.

(Písek, 130927-4a.)

<<<

>>>

Čas a „časení“

Čas přichází „z budoucnosti“, ale z budoucnosti, která „ještě není“, tj. není „jsoucí“. Aby se ne-jsoucí budoucnost stala „jsoucí“, musí s jí ujmout nějaký subjekt, aby ji „uskutečnil“ (tj. zpřítomnil) svou aktivitou, svými akcemi. Těmito svými akcemi se však subjekt obrací přicházející budoucnosti vstříc, což znamená, že jeho vlastní „časení“ (časování) postupuje proti „proudu“ času obecného. (Nemůžeme říci, že proti přicházející budoucnosti, protože ta nepřichází v „proudu“, tj. neproudí, neteče – rozhodně ji nelze přirovnat k proudu řeky, jak to kdysi dávno udělal třeba Hérakleitos.) Jak tedy můžeme mluvit o tom, že „budoucnost přichází“? Zatím to nedovedu rozhodnout, musím prostě vždy přísně rozlišovat mezi „pohybem“ ve sféře ne-předmětnosti a pohybem ve sféře „předmětnosti“ (také-předmětnosti, tedy konkrétnosti, konkrétních skutečností). Subjekt tedy nejen aktivně umožňuje, aby se budoucnost stávala (jen v nějakém přiměřeném rozsahu!) přítomností, ale zároveň tímto zpřítomňováním něco na budoucnosti mění. A tyto změny, které jsou aspoň zčásti „zásluhou“ jeho aktivit, se dějí ve sféře (v rámci) jeho budosti, a to po celou dobu jeho bytí, tj. jsou součástí výkonu jeho bytí. Je ovšem třeba pamatovat na to, že subjekt toto zpřítomnění nemůže „udržet“, nýbrž že se mu jakoby „mění“ pod rukama v bylost – a to nejen vlastním spádem (setrvačností, přechodem časovým), nýbrž opět zčásti jeho aktivitou – tou se ovšem stává nejen součástí jeho bylosti, nýbrž jednak součástí jeho „paměti“, jednak po sobě ponechává stopy, které už vypadávají z rámce jeho (jím organizované) „jednoty“, „integrity“.

(Písek, 130927-4b.)

<<<

>>>

Jedno a více (mnoho)

Již od antických dob platí, že jsoucí je nezbytně jedno. Dvě jsoucna (pravá, tj. vnitřně nějak – ovšem v různé míře – integrovaná) tedy musí být dvě „jedna“ (dvě „jednoty“), nikoli jediné „jedno“; o dvojici jsoucen tedy nemůže oprávněně říci, že „jest“, i když o obojím členu oné dvojice to oprávněně říci můžeme. Jinak se tomu má ovšem v případě, kdy dvě jsoucna vskutku jakési nové „jedno“ tvoří. Otázka tedy zní, za jakých okolností mohou dvě jsoucna (anebo více jsoucen) být právem považována za dvojici (event. trojici atd.), která vskutku „jest“, tj. které můžeme přisuzovat „bytí“. Na druhé straně tu je otázka, za jakých okolností dvě (pravá) jsoucna být za dvojici jako „jednu“ rozhodně (a do nejvzdálenějších důsledků) považována nemohou. Bylo by to zřejmě možné jen za předpokladu, že by každé z nich bylo od toho druhého naprosto izolováno, takže by vlastně ani jedno nemohlo být součástí skutečného světa, neboť ve skutečném světě všechno nějak souvisí se vším, i když ovšem – jak říkáme – nikoli tak, že by už eo ipso zakládalo jednotu světa (neboť vedle souvislostí jsou tu nepochybně také nesouvislosti). Protože však ve skutečném světě vždycky vedle nesouvislostí vládnu (platí ETA.) také nějaké (různé) souvislosti, je zřejmé, že ne všechny souvislosti mohou zakládat a udržovat každý typ jednoty (nebo možná jednotu vůbec, tj. jakoukoli).

(Písek, 130929-1.)

<<<

>>>

Skutečné x reálné (a jsoucí)

Přivykli jsme chybnému ztotožňování toho, co je skutečné, co je reálné a co je „jsoucí“. Je proto nezbytné to náležitě pojmově rozlišit. Přitom ovšem si stále musíme připomínat, že to je naše rozlišení a že se asi hned tak nezdaří „přesvědčit“ ani všechny odborníky, natož veřejnost. Reálné je vše, co můžeme nějak považovat za „věc“ (res), a přitom to zcela závisí na našem rozlišování a ovšem také na jazykové konvenci (tedy vždy jen zvenčí, zvnějšku), neboť to je asi hlavním smyslem našeho rozlišování na jednotlivé „reality“, tj. jednotlivé „reálné“ předměty; jde o to, abychom se domluvili na tom, o čem vlastně spolu hovoříme. Skutečné je to, co buď vede ke skutkům, anebo to, co je výsledkem (produktem) skutků, aktivit, akcí, tj. co samo není zcela nezávislé, ale má to jistou svou samostatnost, neboť v našem rozlišování není jen užitečnost, ani jen naše libovůle, a ovšem nejde ani o pouhou konvenci. (A my se budeme pokoušet – v rámci méonologie a na základě jejích přístupů a její argumentace význam slova „skutečný“ a „skutečnost“ rozšířit, jak uvidíme.) A posléze „jsoucí“ je nejen vždy skutečné, nýbrž je také v jisté míře samostatné, neboť je vždy integrováno v jakési „jedno“, a to zevnitř, to znamená z nitra „jsoucího“ samého, nikoli pouze zvenčí. (A nepřesně, někdy přímo mylně může být považováno za *pouze* „reálné“ resp. ztotožňováno s jednotlivou realitou, reálnou věcí.)

(Písek, 130930-1.)

<<<

>>>

Prognostika a odhady

Tak jako můžeme pozorovat a poznávat setrvačnosti předmětného charakteru a na základě jejich poznávání odhadovat jejich další průběh, můžeme za předpokladu jisté vnímavosti pozorovat a chápat „smysl“ nepředmětné stránky lidského chování a jednání a s jistou důvodností očekávat následky a důsledky, ke kterým to nejspíš povede. Neboť i svět nepředmětnosti má svou „hybnost“, svou proměnlivost, ba i svůj „vývoj“ – je to „vývoj zpředměťňování“ resp. uskutečňování, přechodu (přecházení) do „konkrescentnosti“. Pochopíme-li „smysl“ určitého nepředmětného „tlaku“ oněch přicházejících „výzev“, jsme s to alespoň v něčem, po nějaké stránce či v nějaké linii odhadovat nejen to, kam ona „hybnost“ nepředmětnosti vede, ale také to, kam vede nedostatek připravenosti k aktivnímu zpředměťňování (uskutečňování), a dokonce i to, kam vede naprostý nedostatek, absence takové připravenosti a ponechání setrvačností, aby působily jen svou vahou, svým setrváváním. A v tom smyslu je prognostika víc než jenom práce s protahováním trendů a tendencí do ještě nejsoucí budoucnosti. Zvláště však jde o to, že fáze „uskutečňování“ není zdaleka bodová, nemůže být chápána jako jednoduchý přechod od „ne-jsoucího“ ve „jsoucí“: a právě v tom spočívala (a – žel, dosud spočívá) základní chyba „esencialismu“ (resp. vůbec „metafyziky“), který ji „znehybňuje a dokonce považuje za „vládnoucí“ celému – konkrescentnímu – „jsoucnu“. Takže prognostika chybí, pokud si vytváří pseudo-konkrétní obrazy nějakých výsledných „stavů“, k nimž ten či onen proces směřuje.

(Písek, 131011-1.)

<<<

>>>

131018-1

Problémy méontologie resp. nutnost se jimi zabývat lze demonstrovat v záležitostech běžného života, ale ještě výrazněji na takových oborech, jako je astronomie a astrofyzika (včetně kosmologie), ale také subjaderná fyzika, a ovšem zejména na umění resp. umělecké tvorbě a uměleckých dílech (artefaktech). A teprve po jistém uchopení tématu lze přejít na aplikace, třeba na problémy norm, kritérií, toho, co „býti má“, etiku i etologii atd.

<<<

>>>

Smysl a jeho možné meze

Chceme-li věcně, tj. „smysluplně“ hovořit o „smyslu“, musíme ustavičně své počínání (zejména však již své myšlení) pečlivě a důkladně reflektovat. Smysl je někdy zřejmý v malém, ale může se ukázat časem jako popřený nebo aspoň oslabený nějakým rozsáhlejší nesmyslem. Na druhé straně se něco může jevit jako nesmysl, ale později se ukáže jako součást nějakého většího smyslu. To předpokládá, abychom vždy uvážili, zda smysl, který nějak chápeme nebo který se nám dokonce docela přesvědčivě jeví jako nepochybný, má oproti svému přímému nebo vzdálenějšímu (širšímu) kontextu meze, anebo zda naopak s tím nějakým širším kontextem, majícím také širší smysl, pevně („smysluplně“) souvisí. – Je tu ovšem ještě další důležitý bod: tzo, zda něco má nebo nemá smysl, nemůžeme interpretovat „metafyzicky“, tj. nemůžeme smysl hledat jako něco, co „nepomíjí“, tj. co zůstává jakoby bez konce, i když končí to, čemu nějaký (omezený nebo širší) smysl přisuzujeme. Jde totiž o to, že „bez konce“ není v tomto světě nic (ani svět sám, jak mám za to). Přesto se můžeme dotazovat, jaký smysl má to, že svět (a vůbec „něco“) „jest“, když i eventuelně smysluplný svět rovněž pomíjí – a ovšem, také, jaký smysl má nebo může mít tato otázka. Může mít svět, který má počátek i konec, tj. který nějak vznikl a nějak zanikne, pomíne, ještě také sám jako „celek“ (či spíše „úhrn“, hromada“?) „smysl“, nemá-li už žádný širší kontext, v jeho rámci by takový smysl mohl mít? Pokud přijmeme (akceptujeme) myšlenku „světa nepředmětnosti“, museli bychom se ovšem obrátit tímto směrem: má-li mít svět konkrétních (konkrescentních) skutečností, prostě tzv. „reálný“ svět, svůj smysl v rámci nějakého širšího kontextu, pak to může být pouze kontext nepředmětný, tedy nejsoucí, přesněji: ještě nejsoucí, ergo z budoucnosti ještě teprve přicházející. To sice na jedné straně řeší otázku možnosti nějakého širšího smyslu, ale zároveň spolu přináší nový problém, zda tento ještě nejsoucí smysl vůbec může najít způsob, jak být „uskutečněn“, „realizován“, když onen aktuálně skutečný (tedy již uskutečněný), ale pomíjející resp. pominuvší svět končí nebo již skončil.

(Písek, 131025-1.)

<<<

>>>

Bůh a „svět“ (konkrétnin)

Právě při čtení rozhovoru s papežem Františkem a při srovnávání některých důrazů si čím dál víc uvědomuji, jak významný podíl na formulaci některých důležitých tezí mají určité filosofické předpoklady (zejména „méontologické“), a zároveň jaké překážky mohou docenty myšlení stavět některé staré předpoklady „ontologické“. František říká, že „Bůh takříkajíc ‚konkrétní‘ je dnes“ (11); Sokol dokonce přeložil (nebo potvrdil překlad), že „Bůh se nachází v čase, v probíhající-

cích procesech“ (dtto). Já to prostě nemohu považovat za korektní, i když dobře rozumím tomu, že je to odmítnutí koncepce „Boha nepřítomného“ či dokonce nečasového, ne-dějícího se, nehnulého. Zkrátka a dobře: tady je zapotřebí nejen nového, důkladnějšího promyšlení celého problému, ale především pečlivější a přesnější myšlenkové práce s určitými „prostředky“ (zejména pojmovými), které je nutno podrobit a nadále podrobovat náročným kritickým reflexím. Tak např. tvrdit, že „Bůh je konkrétní“ (tedy že je concretum = srostlice) má své velice významné předpoklady i důsledky: máme inkarnaci chápat jako nějaký proces srůstání nepředmětného a předmětného? Papež František velmi správně zdůrazňuje „jednání“, „novou dynamiku“, zejména pak to, že Bůh je první, že nás předchází – ale právě na tomto místě je třeba podtrhovat vždy znovu, že nás předchází nikoli jako minulý (či minulost), nýbrž naopak jako budoucí (budoucnost), a zejména také to, že Bůh nikdy není minulostí, že minulostí se stávají jen jeho stopy, ale on sám v těch stopách už dávno není, protože právě znovu přichází. Ve stejném smyslu Bůh není „přítomen v dějinných procesech“ tak, že bychom jej v dějinách mohli najít a ukázat, nýbrž jen tak, že by žádné dějinné procesy nebyly možné, kdyby Bůh vždy znovu nepřicházel a nebyl u všech skutečných (pravých) „začátků“. Ale ty jeho začátky, tj. začátky, které on sám začíná, nejsou jeho „realizací“ jeho „uskutečněním“, ba ani pouhým „zpřítomněním“, nýbrž „jsou“ před jakýmkoli „reálným“ (konkrétním, konkrescentním) „začínáním“, na které už ukázat můžeme.

(Písek, 131103-1.)

<<<

>>>

Částice (partikule)

Termín „částice“ (původně latinsky *particula*, odvozeno od *pars*) je ve skutečnosti značně nevhodně významově rozšířen za každou možnost rozumného pojetí. Už samo základní slovo „část“ totiž sugeruje, že jde o nějaký zlomek či úlomek něčeho většího – ale právě o onom „větším“ tu vlastně není a dokonce ani nemůže být řeč, neboť právě naopak předpokládáme (zřejmě), že cokoli většího „se skládá“, tj. je „složeno“ z oněch „částí“ resp. „částic“. Zároveň se však běžně předpokládá, že mezi různými „částicemi“ může docházet k „vazbám“ nebo také „interakcím“. Přitom taková „vazba“ nebo „interakce“ bývá nezřídka interpretována na základě jiných, ještě menších „částic“ (např. gravitační interakce na základě „gravitonů“, apod.); gravitační „pole“ je chápáno jako množství takových pohybujících se „gravitonů“. Dojdeme-li až k těm nejzákladnějším „částicím“, z nichž se údajně „skládá“ všechno „reálné“ („skutečné“), mluví se náhle o tom, že jde o poslední částice tzv. „hmoty“ resp. jakési nejzákladnější „látky“ – ale o jejích vlastnostech toho moc nevíme, pokud vůbec něco. Rozhodně však taková základní „částice“ není žádnou „částí“ jakési „hmoty vůbec“ jako jakéhosi „celku“ (a tedy spíš „úhrnu“?), nýbrž je spíše čímsi samostatným a svébytným, a to i když vstupuje do vztahů či interakcí s jinými „částicemi“ (takže část své samostatnosti ztrácí).

(Písek, 131104-1.)

<<<

>>>

Hermeneutika a kritičnost

Jednou ze zásad hermeneuticky legitimního interpretačního přístupu k určitým textům (zejména pak filosofickým) je trvalý ohled na určitý (konkrétní) kontext příslušného textu, ale také stálý ohled na jiné texty téhož autora (a ovšem zase se zvláštním ohledem na časové zařazení oněch „jiných“ textů). To pochopitelně s sebou nese také jistou míru převzetí jak terminologické, tak zejména pojmové a konceptuální výbavy interpretovaného textu a tím jisté aspoň předběžné nebo dočasné omezení kritických výhrad a námitek proti této výbavě resp. některým jejím složkám. A to vše platí dokonce i v takových případech, kde cílem je bližší porozumění danému textu, případně lepší porozumění samotnému autorovi. Na-proti tomu ještě napjatější situaci vzniká tam, kde jde nikoli jen o nějaký omezený (vymezený) text, ani o jeho pochopení v širším rámci celkovějšího autorova poje-tí, nýbrž o relativně samostatný koncept a jeho platnost či neplatnost, posu-zovanou už bez ohledu na autora. Myšlenky totiž mají vždycky jistou relativně samostatnost, která zásadně umožňuje je transponovat do jiných souvislostí a po-soudit jejich udržitelnost resp. platnost bez ohledu na tom, kdo je vyslovil první nebo kdo je upravil, upřesnil a rozvinul dále. A v takových případech se ovšem nelze omezit na srovnávání daného textu s jinými texty téhož autora, nýbrž je třeba stále pečlivě uvažovat o tom, k čemu se vlastně onen text (ale i další srovnávané texty téhož autora) vztahuje, totiž „myšlence“, kterou nikdy nemůž-me ztotožnit s jejím vyjádřením, s její formulací. Smysluplnost lepšího porozumění určitým formulacím jednoho myslitele nachází totiž své oprávnění a zdůvodnění teprve tehdy, když jak danou myšlenku, tak daného myslitele zařazujeme nejen do dějinných souvislostí (na základě komparace s myšlením jiných myslitelů, dřívějších i pozdějších), ale tak a dokonce zejména do souvislostí, které s sebou při-náší sám interpret a vykladač, neboť právě také on musí být nějak zakotven v myšlenkových souvislostech, které nejsou totožné a nemohou, nesmějí být iden-tifikovány s tím, jak byly nebo jsou vyjádřeny, formulovány, tj. zachyceny za po-moci slov a termínů.

(Písek, 131105-1.)

<<<

>>>

Svoboda a „kontingence“

Obvykle jsme nakloněni vyhradit „svobodu“ jen lidské úrovni, a to pouze člověku; „svoboda“ jako skutečnost však není jen antropologickou záležitostí. Můžeme to terminologicky odlišit tak, že na předlidské úrovni, ale dokonce i na úrovních předživotných budeme mluvit (a myslet) o „kontingenci“ (což však budeme důsledně odlišovat od „náhody“ či nahodilosti). Latinské sloveso *contingo* (*con-tango*) ovšem znamená jen dotýkati se (spolu), event. stávati se; teprve po dlouhé době nabylo odvozené substantivum *contingentia* významu jakéhosi nahodilého se-tkání či dotyku, aniž by to bylo nutně vztaženo na člověka. (Ta „nahodilost“ sama tam původně byla pociťována mnohem slaběji.) Z toho důvodu pak můžeme slova kontingence užívat daleko za hranicemi antropologické tematiky. Nicméně všude tam, kde jde opravdu o setkání nebo dotyk „nahodilý“, musíme nutně předpokládat jistou uvolněnost z (předpokládaného ovšem) kauzálního nexu. A tato uvolněnost je vlastně podmínkou či předpokladem toho, co se z ní může změnit, proměnit na lidské úrovni či v lidském světě ve „svobodu“, pochopitelně pouze ve významu „svobody od“. Všude tam naproti tomu, kde nám jde o „svo-bodu pro“ (něco) nebo „svobodu k“ (něčemu), je zapotřebí se dotazovat po onom „něčem“ dalším, co však už nemá žádnou původní vazbu na „kauzální“ souvis-losti.

(Písek, 131109-1.)

<<<

>>>

131117-1

1. Všechny informace o tzv. vnějším světě se k „ním“ dostávají prostřednictvím smyslů, ale výkladu (interpretace) těchto informací se musí vždy chopit naše uvažování (myšlení, rozum).

2. Z toho zřetelně vyplývá, že naše smysly nám poskytují také mnoho informací, které jim samým unikají (tj. kterých si ony samy „nevšimnou“, a naopak, že nám poskytují mnohé informace nadbytečné, event.. zbytečné, které se po rozumovém zpracování prokáží – v tom či onom směru – jako pro daný účel nedůležité (to platí zvláště o vnímání tzv. okolností resp. pozadí, které však hraje významnou roli už na samotné úrovni smyslového vnímání).

3. Smyslové vnímání je převážně soustředěno na tzv. jednotliviny, přičemž ovšem smysly preferují jednotliviny, které se pohybují (oproti pozadí či okolí). Tento ráz vnímání zůstává kupodivu zachován i na vyšších úrovních rozumového zpracování smyslových dat (informací), kdy je pro zjištění a zkoumání takřka nepostřehnutelných pohybů (např. pohybu planet nebo růstu buněk apod.) zapotřebí zcela mimořádného soustředění pozornosti.

4. Kupodivu však nás řecká pojmovost mylně ovlivnila falešným předpokladem pevných, neměnných „esencí“ či spíš „substancí“, které ovšem byly (a zůstaly) pouhou myšlenkovou konstrukcí (jsou to tzv. intencionální předměty či „objekty“). Pozitivním výsledkem však byla obrovská, velmi úspěšná procedura tzv. kvantifikací, která je de facto na „manipulování“ s intencionálními objekty (předměty) zcela závislá.

5. A právě proto je třeba alespoň v něčem (ve všem to prostě nejde – a zejména ne najednou, okamžitě a docela jinak) začít jakoby znovu a odlišně, tj. vědomě bez vázanosti na celou tu dvou a půl tisíciletou myšlenkovou tradici. A co to tedy znamená? Prostě a dobře nesmíme předpokládat, že jednotlivost (jednotlivina, individuum) je sjednocena (integrována) něčím, co po celou tu dobu jeho „žití“ („bytí“) zůstává beze změny. Nic takového totiž nenajdeme, a pokud přece, je to pro samo bytí jednotlivosti bez významu. Každá jednotlivost (jednotlivina, tj. pravé jsoucno) musí své bytí po celou dobu vykonávat, tedy nikoli jen udržovat nebo dokonce „nech[áv]at být“.

6. Co to tedy pro nás znamená ve svých přímých důsledcích? Žádné jsoucno vcelku, ale ani žádná jeho část ani složka není v průběhu jeho „dění“ neměnná, ale stále buď „nastává“ (tj. aktualizuje se v podobě nových „aktuálních přítomností“, nebo je právě – tj. aktuálně – „jsoucí (čemuž říkáme „jsoucnost“), anebo konečně odchází z aktuální přítomnosti do přítomnosti již byvší, již nastalé a nyní (právě) pomíjející, event. už pominulé. V tom právě spočívá „bytí“ každého (pravého) jsoucna, že se ustavičně děje, a to nikoli (jen) automaticky, nýbrž tak, že je tímto jsoucnem (jakožto subjektem) vykonáváno.

(Praha-VFN1, neděle 17.11.13.)

<<<

>>>

131203-1

Co to znamená, mínit „objekt“ (tj. soustředit své vědomí, myšlení, mínění na nějaký „objekt“ čili „předmět“)? Na tuto otázku rozhodně nelze odpovědět poukazem na tzv. zkušenost, tj. na to, že přece každý víme, co to znamená, protože to každodenně děláme. To, že něco děláme, ještě zdaleka neznámá, že také víme, co to děláme, ba dokonce to neznámá ani to, že vůbec víme, že to děláme (nehledíc už k tomu, že tu zůstává otázka, kdo to jsme „my“ resp. kdo to jsem „já“, tedy kdo by to vůbec mohl vědět, kdo by si to mohl uvědomovat).

(Písek, 131203-1)

<<<

>>>

131203-2

Někteří myslitelé (zejména např. Karl Jaspers, ale i mnozí jiní) považují celkem běžné rozlišování mezi „subjektem“ a „objektem“ za jakési zatížení a snad přímo chybu či hřích našeho myšlení; Jaspers třeba mluví o „Subjekt-Objekt-Spaltung“, jako by šlo o něco zřejmě druhotného, dodatečného, tedy jako by nerozlišení mezi obojím bylo naopak čímśi původním, ještě neovlivněným (a tedy nepokaženým).

(Písek, 131203-2)

<<<

>>>

Duše (psyché, anima)

Ve starém Řecku byla „duše“ chápána (zejména později pod Aristotelovým vlivem) jako to, co něčím pohybuje zevnitř (tedy nikoli vnějším působením, podnětem zvenčí). Pod silným vlivem zpředmětňující pojmovosti původně řeckého typu však bylo toto chápání vlastně otupeno resp. podlomeno chápáním „duše“ jako zvláštního „předmětu“, „objektu“, byť „uvnitř“ jiného předmětu (objektu), totiž uvnitř nějakého „těla“. Tím však bylo určení toho, co je „vnitřní“ či „uvnitř“, zásadně omezeno na to, co je přístupné „zvnějšku“ (ale co je „uvnitř“ nějakého většího, rozlehlejšího „objektu“, z něhož může být vyděleno nebo jinak nabýt povahy samostatného „objektu“).

(Písek, 131207-1.)

<<<

>>>

Počátky filosofování

Filosofovat je zásadně možno začít (event. začínat) odkudkoli a kdekoli, ale pak musíme počítat s tím, že je vždycky ve hře mnohé další jako jakési myšlenkové (intelektuální) „prostředí“, které v tu chvíli zůstává netematizováno (ale může být – podle okolností s větším nebo menším úspěchem – dodatečně, tj. v reflexi nebo spíše reflexích, odhalováno). Navzdory tomu se však ukazuje jako smysluplné některým „počátkům“ či „startům“ dát přednost před jinými. To, co tímto tvrzením chceme zdůraznit, je spíše kritické odmítnutí představy, že lze o některých tématech mluvit jako o „přirozeně“ počátečních (ať už v jakékoli interpretaci). A protože je samo filosofování (a filosofie) velmi často chápáno jako zkoumání, jaké je je místo člověka ve světě, je třeba si hned také uvědomit, že není možno s jakousi samozřejmostí předpokládat, že je oprávněnější začít u člověka, abychom se dostali ke světu, anebo spíše začít u světa, abychom se dostali k člověku. Právě na tomto příkladu lze přesvědčivě předvést, že rozhodující není, odkud začínáme, ale zda hned na počátku nevynecháváme nebo dokonce nepopíráme něco takovým způsobem, že se pak k tomu už napříště nemůžeme dostat – ať už vůbec, anebo aspoň nikoli náležitým způsobem.

(Písek, 131208-1.)

<<<

>>>

Jsoucno pravé

Za „skutečné“ resp. „pravé“ jsoucno můžeme považovat jen něco, co je „jedno“, tj. co je nějak (nějakým způsobem a v nějakém rozsahu či míře) sjednoceno, tedy učiněno „jedním“. A to znamená, že takové pravé jsoucno se musí vyznačovat svou vyděleností od jiných (event. ostatních) pravých jsoucen (která ergo musí sama také být podobným způsobem od jiných vydělena a mohou být proti nim vymezena, od nich ohraničena). Takové hranice nemůžeme chápat v redukovaném smyslu jako pouhé vnější (zvnějška přístupné a zjistitelné) rozmezí, nýbrž jako zcela zásadní hranice mezi světem vnějších „věcí“ na jedné straně a světem „vnitřním“, světem „niterností“, které se jakémukoli přístupu zvenčí zásadně vymykají. Takže jinak řečeno (z jiné strany vyloženo): jakákoli mnohost se může stát „jedním“ pouze tak, že se vytvoří (že je vytvořeno) nějaké „nitro“, nějaká „niternost“, díky kterým se mnohost pouhých „předmětů“ (objektů, které se k sobě mohou vzájemně vztahovat výlučně zvenčí, tedy jako k pouhým „vnějšnostem“) nějak prolamuje, čímž ovšem dochází v ryze vnějším ohraničení původních jen zvnějšku přístupných „jeden“ („jednot“) k možnosti průniků a přechodů (oběma směry).

(Písek, 131210-1.)

<<<