

>>>

Celek a vztaženost k celku

Každý skutečný celek se vyznačuje tím, že se aktivně vyděluje ze svého prostředí a proti němu, a to i když je na něm závislý jako na svém předpokladu. Toto vydělení (resp. vydělování) může mít různé formy a může používat různých prostředků, nicméně výsledkem je skutečnost, že lze poměrně dobře odlišovat to, co náleží k onomu prostředí, od toho, co už nějak (byť relativně) bylo pojato do rámce onoho celku, tj. co bylo nějak sjednoceno, integrováno (a přesněji řečeno: co se do celku nějak samo aktivně zapojilo). Nejde tu o to, jak to my ve svém poznávání a chápání oddělujeme a odlišujeme, ale jak se takové celky vydělují a odlišují od svého okolí samy. To tedy znamená, že naše rozlišování může být někdy oprávněné a správné, ale jindy může být také mylné a neodůvodněné. A z toho pak zřetelně vyplývá, že si musíme klást rovněž takové otázky, jako po zdroji a původu oněch aktivit celku, jimiž celek svou sjednocenost a integritu zakládá a udržuje (což samozřejmě zahrnuje i otázku po prostředcích a kontrole tzv. výměny hmoty a energie mezi vnitřní sférou celku a jeho okolím; v biologii se mluví o tzv. metabolismu). Komu nebo čemu můžeme „připsat“ onu pozoruhodnou úlohu? Jakého pojmenování tu může nebo má být použito? Budeme-li mluvit o „subjektu“, jak nově jej budeme muset pojímat?

(Písek, 110101-1.)

<<<

>>>

Niternost a nitro

Čtverec, trojúhelník nebo kružnice náleží mezi uzavřené rovinné útvary, které dovolují přesně rozlišit, co je uvnitř jejich „hranic“ a co naopak za nimi a mimo ně. (To nám např. umožňuje stanovit třeba pro určitý trojúhelník, zda střed jemu opsané kružnice je uvnitř jeho plochy nebo mimo ni.) Toto pojetí je ovšem pro náš cíl nepoužitelné, neboť zůstává jednak zcela vnější a také zcela formální. Žádný geometrický útvar nemůže být považován za skutečný „celek“. V případě buňky, kterou za „celek“ považovat můžeme, znamená její „nitro“ něco velmi odlišného, přímo bytostně jiného, a to navzdory tomu, že také zde určitou úlohu hraje buněčná blána, kterou také můžeme považovat za jakousi „hranici“.

(Písek, 110101-2.)

<<<

>>>

FYSIS a „fyzično“

O „fysis“ je možno – s ohledem na etymologii – mluvit jen tam, kde jde o „rození, růst a hynutí“; můžeme to významově rozšířit na všechno, co „vzniká, probíhá a končí“, abychom si mohli problém „života“ odložit na jinou příležitost. Musíme však zachovat platnost jedné zásady: o vzniku čili počátku, a stejně tak ani zániku čili konci nebudeme mluvit ani uvažovat z hlediska subjektu (např. nás), nýbrž z hlediska „toho“, co začíná, probíhá nebo končí bez ohledu na to, zda to pozorujeme a tedy kam my ten počátek nebo konec „klademe“.

(Písek, 110102-1.)

<<<

>>>

Vznik a „příčina“

Je běžné rozumět otázce po vzniku něčeho tak, že se tážeme po příčině (nebo spíše příčinách onoho „vzniku“), ale bližší analýza tohoto běžného způsobu myšlení ukáže jeho problematičnost. Především kauzální chápání „vzniku“ jako procesu vůbec nepočítá s tím, že by bylo možno nějak přesně stanovit, kde končí ona příčina a kde naopak začíná její následek (a to už zcela necháváme stranou takové „problémy“, jako zda ona příčina zůstává součástí následku, nebo zda následek byl už obsažen v příčině apod.). Je přechod mezi příčinou a účinkem postupný, kontinuální, anebo je mezi příčinou a následkem více méně ostrá hranice? Platí-li první případ, nelze snad podrobnějším zkoumáním odhalit několik nebo dokonce celou řadu přechodů od příčiny k následku uvnitř takového „postupu“? Pokud ano, dostaneme se nutně k druhé „verzi“; pokud ne, stojíme před otázkou, čím je vlastně založena (a udržována) ona kontinuita? A ještě dál: nejde-li vlastně o nějaké událostné dění, tj. o kontinuální změny, které jsou nějak spojeny, sjednoceny do „události“ (rozumí se „pravé události“). Můžeme takovou „pravou událost“, která je „celkem“, také uvnitř chápat jako celou řadu kauzálních přechodů od příčin k následkům? Můžeme uvnitř „pravé události“ nadále mluvit o „vzniku“ nebo „zániku“ (přechodu) jednotlivých „fází“ událostného dění? Nepřestává mít potom slovo „vznik“ (nebo „zánik“) svůj původní smysl?

(Písek, 110102-2.)

<<<

>>>

Rozum a dovednost / Dovednost a rozum / Technika a rozum

Mezi dovednostmi a „porozuměním“ je zásadní rozdíl, a je třeba být v tom ohledu velmi pozorný. Dovednost může vznikat bez porozumění („technických“ vynálezů najdeme v přírodě nespočet), ale někdy může vznikat také na základě porozumění, při čemž se už dále šíří třeba jen napodobováním a bez porozumění. A dovednostem, které vznikly bez porozumění, můžeme dodatečně více nebo méně porozumět. A tak jako dovednostem, které jsme si osvojili na základě porozumění, můžeme rozumět někdy více, ale jindy méně, takže v nich mohlo leccos vzniknout i bez našeho porozumění (což znamená, že jen málokdy plně rozumíme tomu, co děláme a co jsme si třeba i nově osvojili, zejména když jsme to od někoho převzali), můžeme něco, co jsme se pouze nápodobou naučili dělat od někoho jiného, dodatečně podrobit reflexi a zkoumání, takže tomu můžeme – byť jen z větší nebo menší části – přece jen porozumět (a někdy víc a lépe, než tomu rozuměl ten, od koho jsme se to naučili). To všechno nás nutně vede k tomu, abychom pečlivě rozlišovali, co máme v tom kterém případě na mysli, když mluvíme o „technice“ a jejím tak zvaném „ovládání“ (eventuelně o tom, jak jsme ve svých činnostech a vůbec v životě naopak ovládání technikou, jak se sami „technizujeme“).

(Písek, 110102-3.)

<<<

>>>

Filosofie a „působení“

Filosofie (tj. filosofové, když filosofují) má zejména dvojí úkol a pověření: především má rozpoznávat, slyšet a myšlenkově „uchopovat“ pravdu (přesněji ovšem je třeba to vyjádřit jinak: aplikovat, uplatnit či uplatňovat, uskutečňovat pravdu, nejen o ní „svědčit“, jenom ji „vyslovovat“ – viz dále). Vedle toho však má takto „uchopenou“ (a vyslovenou) pravdu šířit a uplatňovat, a to všude a za všech okolností. Odpovědnost filosofie či filosofa tu má dvojí podobu či stránku: filosofie je odpovědná *před* Pravdou a za její uplatňování a provádění, uskutečňování, a za druhé je odpovědná *před* lidmi a za ně, tj. za to, že jim zprostředkuje (otevře, ukáže) přístup k pravdě, což zahrnuje i způsob, jak lidem o té pravdě dá vědět, jak jim to „poselství“ bude předávat. K tomu je zapotřebí dvojí směr resp. dvojí vyústění oné *filia*, tj. onoho přátelského usilování či usilovného přátelství, totiž směrem k Pravdě a směrem k druhým lidem. Sókratův přírůstek, jímž se na soudě pokoušel vystihnout své působení v obci, má jakousi vadu: filosofie by se neměla stávat obtížným ovádem, který jen zneklidňuje a znepokojuje obec. A pokud je její působení takto chápáno ze strany obce resp. některých občanů, nesmí tomu tak být proto, že by to bylo ze strany filosofie či filosofa záměrné, že by si v tom filosofové nějak libovali. Musí to být vada a vina obce, nikoli vada a vina filosofa ani filosofie.

(Písek, 110103-1.)

<<<

>>>

Vnímání - úrovně

Smysly (smyslové orgány) – fungují nejen jako zesílení, ale také soustředění a první zpracování prvotní vnímavosti; původně jen na fyzikální a chemické, pak fyziologické a biologické úrovni, mnohem později na úrovni vědomí a myšlení. Při každém přechodu (postupu) na vyšší úroveň jde o zapojení nižších úrovní do té nové, vyšší; výklad dějů a procesů na vyšší úrovni z úrovní nižších je vždy neúplný, nedostatečný, redukcující – ale k celkovému porozumění je nezbytný, i když mu musí být podřazen. Problém je ovšem v tom, že přístup k vyšším úrovním máme pouze zvnějšku, takže musíme svou vlastní aktivitu (účast) jakoby odečítat nebo dokonce zapírat. Když však naopak vycházíme z toho, co je nám nejbližší, co si uvědomujeme nejdříve, musíme začít svým vědomím – a nutně si pak také uvědomujeme, že nemáme žádného přímého přístupu ke skutečnostem kolem nás, i když zprvu máme naopak dojem, že se nám tyto skutečnosti jakoby samy nějak dávají, staví se před nás, vyjevují se nám. První pohnutky k našim pochybám o to, že se nám vyjevují samy skutečnosti, jsou vyvolávány zjištěním, že se často ukazuje, že to nejsou skutečnosti samy, které se nám otvírají a „dávají“, nýbrž že se nám ukazují a dávají jakoby chybně, mylně, při nejmenším nepřesně a přibližně, a tedy že tu jde vlastně o naše omyly, nikoli o nějaké klamy, za nimiž se skutečnosti samy aktivně skrývají.

(Písek, 110105-1.)

<<<

>>>

Cíl a „zacílenost“

Koncept „cíle“ (télos) a „zacílenosti“ (téličnosti) je připisován zejména Aristotelovi, a pravděpodobně z tohoto důvodu je od počátku nové doby napadán a kritizován jako cosi „nevědeckého“. Jakmile však přijmeme myšlenku „celku“ resp. „celků“ (a celkovosti, zlostnosti), a jakmile začneme uvažovat o celku či celcích v perspektivě časové, musíme také akceptovat to, že každá pravá událost jakožto „celek v čase“ svým průběhem směřuje k tomu, aby se stala, aby se uskutečnila, aby dospěla ke svému vyústění (tzv. konci, což je ovšem označení jen něčeho v oné události či spíše jen něčeho na ní).

(Písek, 110106-1.)

<<<

>>>

„Útvary“ a jejich proměny

Fyziologicky (a tedy také nervově, a psychicky v nižší rovině) jsme predisponováni k jakémusi „vykrajování“ jednotlivých skutečností ze „zmatku“ (chaosu) informací, které doléhají z „vnějšího světa“ na naše smyslové orgány. To „vykrajování“ je mimořádně důležité, a je třeba se mu učit; už také proto, že můžeme „vykrajovat“ nesprávně, mylně, špatně. Na lidské úrovni to lze dobře pozorovat u nejmenších dětí: vjemy nejsou něčím, co by přicházelo odněkud zvenčí a jaksi „doléhalo“ na naše smysly, ale my si je musíme sami – co možná správně – vytvořit, přesněji spoluvytvořit na základě spousty informací, které jsou většinou chaotické, ale musí být uspořádávány, zpracovávány a nakonec přetvářeny právě ve „vjemy“. A tyto vjemy se nějak ukládají do paměti jako něco, co nám napříště dovoluje rozpoznávat některé skutečnosti znovu jako podobné či obdobné některým jiným, které jsme si vytvářeli dříve. Máme tedy na jedné straně jakési vjemy, na nichž jsme pracovali (spolupracovali), které jsme si museli vytvářet, a pak tu máme jakési skutečnosti, které jsme (alespoň zprvu a původně) nevytvářeli a ani nemohli vytvářet, které měli svou vlastní „jsoucnost“, ale k nimž se ony naše vjemy s větší nebo menší přesností vztahují, a to tak, že to jsou vjemy těch skutečností. Takové skutečnosti se pro nás potom stávají jakýmsi „útvary“, které se pokoušíme vždy znovu rozpoznat i v jiných situacích a za jiných okolností. Obecně vzato jsou mezi takovými „útvary“ některé významné rozdíly (jinak řečeno: musíme se také od počátku učit rozpoznávat, které rozdíly jsou pro nás významné a které můžeme opomíjet a zanedbávat). Některé „útvary“ v našem okolí vůbec nemění své místo, zatímco jiné podržují sice svůj „tvar“, ale různým způsobem a různou rychlostí se mezi ostatními (nepohyblivými) útvary pohybují. Rozpoznání rozdílu mezi obojím ovšem předpokládá jakousi „paměť“, jež umožňuje srovnání staršího „místa“ s novým, a to s ohledem na onen pohybující se „útvary“. Další důležitý rozdíl se týká pohybujících se útvarů: pohyb některých útvarů je pouze vnější (tzv. místní pohyb), jiné se mění také samy, jakoby „uvnitř“; u těch, které se pohybují také samy (uvnitř), můžeme rozpoznat „uvnitř“ zase jen pohyby „vnější“, zatímco jiné vykazují jakousi organizovanost, „ústrojnost“, sjednocenost resp. opětovné úsilí o sjednocování. A právě tam začíná ona specifická problematika toho, co je v pravém smyslu „vnitřní“, neboť se dále už vymyká dalšímu rozpoznávání „zvnějšku“.

(Písek, 110110-1.)

<<<

>>>

Život a jeho projevy

„Život“ je v jistém smyslu – vypůjčíme-li si Kantův termín – jediná „věc o sobě“, ke které máme přímý přístup, totiž právě tím, že žijeme, že život prožíváme jakožto svůj vlastní život, aniž bychom byli odkázáni pouze na jeho „projevy“. A zároveň je můžeme „mínit“ jen jakoby „oklikou“, přes něco jiného tedy nikoli „pojmem“ spjatým s intencionálním předmětem (objektem).

(Písek, 110115-1.)

<<<

>>>

Skutečnost

Co je „skutečné“ a „skutečnost“:

to, co právě (aktuálně) „jest“ (k čemu však přísně vzato nemáme „přímý“ přístup);

to, co se sice již stalo minulým, tj. již nejsoucím, ale co po sobě zanechalo nějaké stopy, které jsou ještě nyní „aktuálně jsoucí“ a na jejichž základě se můžeme pokusit o rekonstrukci toho, co kdysi bylo aktuálně jsoucí;

to, co sice ještě nenastalo, ale nač můžeme s větší nebo menší jistotou (odůvodněně) usuzovat, že to buď v nejbližší době nebo někdy také později určitě nastane; v tomto případě (ostatně jako v předchozím) počítáme jednak s tzv. setrvačnostmi, obecně však s malou nebo spíše tzv. předvídatelnou („zákonitou“) proměnlivostí statisticky uchopitelných a zpracovatelných údajů.

Z toho vyplývá, že už dávno a také dnes stále počítáme s „nejsoucími skutečnostmi“, čili že pojetí skutečného jakožto pouze aktuálně skutečného je už dávno nedržitelné; všechno opravdu skutečné daleko přesahuje ono „pouze aktuálně jsoucí“ a nutně zahrnuje mnohé „nejsoucí“ (ať už „již nejsoucí“ nebo „ještě nejsoucí“). Můžeme tedy uzavřít, že všechno vskutku skutečné je jakousi srostlicí aktuálně jsoucího s aktuálně ještě nebo již nejsoucím; srůstati neboli spolu růsti se v latině řeklo *con-crescere*, takže o skutečně jsoucím můžeme mluvit jako o konkrétním nebo o konkrétu (a to bez ohledu na to, zda jde o konkrétní již vůbec nejsoucí, tedy naprosto minulé, anebo zda nějaké jeho relikty či zbytky přetrvávají i poté, co konkrétum jakožto celek již skončilo). Naproti tomu by nemělo smysl chtít v plném smyslu mluvit o „konkrétu“ v případě, že se ještě ani nezačalo dít, odehrávat, probíhat.

K problémům toho, co je skutečné, náleží ovšem také „skutečnost“ přechodů jednak z neskutečného ve skutečné, jednak ze skutečného nejsoucím ve skutečné jsoucí – a ovšem také přechodu jsoucího v nejsoucí, tj. nejen začátku, ale také konce „trvání“, „bytí“ (tedy vzniku a zániku).

(Písek, 110116-1.)

<<<

>>>

Méontologie a čas / Čas a jsoucnost / Jsoucnost a bytí

Rozhodujícím momentem při hledání nové perspektivy a nového východiska je problém času a časovosti. Ale také sám čas (i časovost) musíme chápat novým resp. odlišným způsobem, než bývá zvykem. Konstrukce tzv. lineárního času nám

nepostačí; čas a časovost musíme vidět jako úzce, ba nerozlučně spojené s děním, především pak s událostným děním, přičemž nejprve musíme myslet na tzv. *pravé události*, tj. na události jako celky vnitřně sjednocené, integrované (a tedy vnitřně vydělené ze svého okolí). Tak se ukazuje jako druhý neméně rozhodující moment nové perspektivy ohled na *celkovost*. Oba zmíněné momenty musíme respektovat jako hluboce spolu spjaté a zásadně neoddělitelné (a to ani v abstrakci). Proto má svůj smysl a své zdůvodnění, budeme-li začínat pojetím tzv. *události* (nejprve „pravé“ události).

Právě na pojetí „události“ můžeme nejlépe ukázat nutnost myšlenkově co nejpozornějšího překročení mezí toho, co běžně (a málo reflektovaně, tj. nekontrolovaně) rozumíme „skutečností“ a „skutečným“: chápeme-li událost jako celek, je zřejmé, že aktuálně jsoucí je vždy jen určitá fáze události, nikoli událost celá (výjimkou jsou tzv. primordiální události). Z toho nutně vyplývá, že každá událost „je“ z větší části „nejsoucí“ (rozumí se aktuálně ne-je), ale že přesto zůstává čímsi velmi skutečným v rámci události jako celku. Označíme-li každou „fázi“ událostného dění jako „jsoucnost“ (na rozdíl od „bytí“, které je časově koextenzivní s celou událostí), můžeme pak mluvit o převaze nejsoucích jsoucností oproti vždy jen jediné jsoucnosti aktuálně jsoucí.

<<<

>>>

„Příčina“ a „podmínky“

Koncept tzv. příčinnosti je vlastně založen na ničím nedoloženém předpokladu, že každý následek je nějak obsažen v příčině. Jakmile tento předpoklad (jeho vyjádření) dáme do plurálu, hned se ukáže zásadní problém: je-li příčin více, ale následek jenom jeden, co je „příčinou“ toho, že všechny ony částečné „následky“ (polonásledky), obsažené v několika různých „příčinách“, mohly být (a byly) sjednoceny (integrovány) v jediný následek? Pokud bychom trvali na tom, že i toto „sjednocení“ mělo svou příčinu, kde ji máme hledat? To, že v některých případech k jedinému následku muselo vést několik „příčin“, bylo pozorováno již dávno; řešení bylo spatřováno v tom, že místo o „příčinách“ se začalo mluvit o „podmínkách“. Pak se ovšem problém otevřel jinde: kterou z podmínek je třeba považovat za tu „hlavní“ (i když sama nestačí, takže nemůže být považována za „příčinu“).

(Písek, 110116-3.)

<<<

>>>

Akce a „skutečnost“ / Skutečnosti „nepředmětné“ / Nepředmětné skutečnosti

K náležitému porozumění fenoménu „akce“ je nutně zapotřebí si položit otázku, jak je vůbec možno zasáhnout, „intervenovat“ do souboru okolností a tak uprostřed toho, co akci předchází, udělat (vytvořit, uskutečnit) něco, co z oněch okolností (ze žádných z nich – a tím méně z jejich „souboru“) nevyplývá. Pokud si tento problém uvědomíme, musíme se tázat, odkud vlastně „přichází“ takový počátek akce, nemůžeme-li jej hledat nikde v daných „okolnostech“. Akce sama je nepochybně skutečná, má-li do dosavadního stavu věcí (který je také skutečný) zasáhnout; ale kde máme hledat její „původ“, její „zdroj“ a počátek? Myslím, že jediným řešením je předpoklad, že tento zdroj je sicer také

„skutečný“, ale že nemůže být hledán v rámci „daných okolností“, tedy vůbec mezi „danými skutečnostmi“. Jak se to tedy má či může mít se „skutečnostmi ne-danými“ mimo tento rámec? Opět se zdá jako jediné řešení takové pojetí „skutečnosti“ (a možná „skutečností“), které se neomezuje na to, co se již uskutečnilo ve smyslu „zpředmětnilo“, ale které ví o „nepředmětných skutečnostech“, a dokonce o skutečnostech „ne-daných“, přinejmenším „ještě ne-daných“. Takovou „ještě ne-danou“ skutečností musí zřejmě být počátek akce, kterou se uvádí do světa konkrétních (konkrescencí) skutečností něco sice již skutečného, ale ještě bez oné vnější, předmětné stránky. Toto uskutečňování především akce samé do konkrétní situace, tedy doprostřed skutečností, které již (v dané chvíli) jsou také předmětné (a tedy dané), znamená zvnějšňování (zpředměťňování) něčeho, co dosud mělo jen povahu vnitřní (nepředmětnou). Teprve v důsledku zpředmětnění něčeho zatím nepředmětného může být doprostřed dané situace vneseno něco, co z té situace nevyplývá, ale co s tou situací (resp. s určitými již danými skutečnostmi) začíná komunikovat, interagovat, takže tím iniciuje jisté změny, k nimž by bez akce nikdy nedošlo. – Zvláštní problémem bude ovšem, jak najít způsob zkoumání oněch skutečností ještě ne-daných, ne-zpředmětněných, ne-zvnějšněných; právě pro nesnadnost a jakoby neuchopitelnost tzv. nepředmětných skutečností byla tato cesta odedávna považována za jakési tabu, tj. za nemožnou a zakázanou.

(Písek, 110117-1.)

<<<

>>>

Událost - struktura

Událost je skutečná jen celá, tj. ve svém bytí jakožto celek. Aktuálně skutečná je vždycky jen jedna (právě aktuální) jsoucnost (nikoli bodová!). To znamená, že jak bylost, tak budoust události jsou součástí události jako celku, jsou tedy také skutečné, ale nikoliv aktuálně skutečné. Musíme tedy počítat se skutečnostmi i tam, kde nejsou – už nebo ještě – aktuální. Ovšem mezi takto ještě nebo už neaktuálními skutečnostmi musíme rozlišovat: některé náleží ke skutečnosti vlastní určité události (to je její bylost a budoust), jiné k ní nenáleží. A pak si musíme vždy uvědomovat, kdy jde o skutečnosti, na které ona událost sama nějak reagovala, reaguje (nebo bude či může reagovat), a kdy naproti tomu jde o skutečnosti, o kterých víme jen my a které dáváme do souvislosti s onou událostí jen díky svému porozumění (myšlení, poznání, vědění). Jinak řečeno, musíme dbát o to, že jinak musí vypadat naše výpověď o tom, co „jest“, a jinak naše výpověď o tom, co jsme museli sami „konstruovat“, abychom mohli nějak postihnout a uchopit skutečnost „vcelku“ (a nikoli jen izolované „skutečnosti“ bez jejich vztahu k širším souvislostem). Tak např. vyložit určitý jev jako následek gravitace je něco jiného než vyzkoumat, jak určitá vymezená „skutečnost“ (až molekula nebo atom) vskutku reaguje na určité vzdálené velké množství „hmoty“, již je údajně „přitahována“.

(Písek, 110117-2.)

<<<

>>>

„Vnitřní“ a čas

O „vnitřním“ (resp. nitru, niternosti) můžeme v přesnějším významu a smyslu uvažovat jen za předpokladu, že chápeme, co to je „celek“, tj. že rozumíme rozdíl mezi tím, co náleží k celku a do jeho „rámce“ a co naopak do jeho „okolí“. Ovšem k opravdu náležitému porozumění, co znamená „nitro“ a „niternost“, nutně potřebujeme rovněž náležité porozumění tomu, co je čas a časovost a jaký je jejich vztah k událostnému dění. Starou („zpředměťující“) představu (spíše než pojetí) času jako na jakémkoli skutečném dění nezávislému kontinuu musíme opustit jako značně a v některých případech zcela nevhodný konstrukt; čas je původně naprosto neoddělitelně spjat s událostným děním. A protože události jsou „zrnité“ povahy (jsou to vždy jednotliviny), musíme také čas chápat jako původně zrnitý (tj. jako jednotlivé časové „kousky“, „úseky“ – což jsou ovšem termíny nevhodné, protože evidentně sugerují něco většího, celkovějšího, co je rozkouskováno či rozsekáno).

(Písek, 110117-3.)

<<<

>>>

Akce jako uskutečňování

O „skutečnosti“ nesmíme uvažovat jen jako právě aktuální, ale ani jako již uskutečněné, ale musíme do ní vědomě zahrnovat jako to, co je právě aktuální, tak to, co již bylo uskutečněno, ale také to, co ještě uskutečněno nebylo. Zároveň si však musíme být vědomi toho, že nikoli vše, co kdysi aktuální bylo, je možno do skutečnosti zahrnovat, neboť vždycky záleží na skutečnosti samé, co se stalo její minulostí (nikoli na tom, co my za tu minulost považujeme, či přesněji, co my sami jako onu minulost z distance konstruujeme či rekonstruujeme, aniž bychom se sami nějak o zachování nebo znovuoživení něčeho minulého aktivně zasadili). První důležitý problém: uskutečňovat něco (aktivně) lze jen právě teď a tady, hic et nunc: proč je ta aktualita tak fundamentálně důležitá? Nebo to je jen zdání? Jak vlastně můžeme chápat uskutečňování nějakého dlouhodobého programu či plánu? A pak je tu druhý neméně důležitý problém: jak vlastně dochází k oné změně, k onomu přechodu ze ne-skutečného ke skutečnému, z oho „ještě ne“ k onomu „již ano“? A posléze – tak trochu symetricky k druhému problému – je tu třetí problém: jak může něco, co již bylo uskutečněno, co tedy již prošlo onou proměnou z ne-skutečného ve skutečné, přejít znovu do neskutečnosti, tj. jednak opustit nebo být vyhoštěno s aktualností, ale zejména upadnou do neskutečnosti mnohem radikálnějším způsobem, totiž stát se něčím, co jako by se vůbec nikdy nestalo, neuskutečnilo? A s tím souvisí ještě problém čtvrtý, s oním třetím úzce spjatý, totiž jak něco, co pominulo a tedy „již není“, může mít ještě nějaký význam, ba dokonce vliv, tj. jak se může prosazovat jako jakási quasi-skutečnost ještě i poté (a někdy dlouho poté), když už de facto součástí žádné aktuální skutečnosti není? Nabízí se ovšem „částečná“ odpověď, totiž že se taková ji pominulá skutečnost stává znovu aktuální tím, že jiné, další, nové, právě „nyní“ aktuální skutečnosti na tu již minou,ou nějak „navazují“. Ale právě v tom je ta nejasnot, jak mohou navazovat na něco, co „již není“?

(Písek, 110120-1.)

<<<

>>>

110123-1

Upozornění na samém začátku: ani „pravda“, ani „lidská práva“ (ostatně jako mnoho jiných pro nás důležitých „věcí“ či „záležitostí“) nejsou ničím takovým, co bychom mohli třeba uchopit do svých rukou nebo co bychom mohli vnímat smyslovými orgány (vidět, slyšet, čichat, ochutnávat, ohmatávat). Pokud je někdo ještě před jakýmkoli dalším postupem přesvědčen, že z toho vyplývá, že nejde o žádnou „skutečnost“, ale pouze o nějaké naše subjektivní představy nebo výmysly, je zatížen jakýmsi neurčitým předsudečným chápáním „skutečnosti“ a všeho „skutečného“, který mu ovšem znemožní každé opravdové zkoumání toho, co takto předem vyloučil.

(110123-1.)

<<<

>>>

110123-2

Protože však existuje celá dlouhá myšlenková tradice, která chce všechno zakládat a stavět na tzv. smyslových datech, musíme aspoň stručně poukázat na mylnost jejích předpokladů. Všechny údaje našich smyslů jsou sice založeny na určitých podnětech z vnějšího světa (ze světa kolem nás) a na určitých reakcích jednotlivých buněk a celých tkání a orgánů našeho těla, ale o tom všem my jako vnímající původně nic nevíme; to, co si opravdu už uvědomujeme, je už silně zpracovaný výsledek „procesů“ (aktivit), které z větší části nemáme pod svou vědomou kontrolou, ale které zčásti (a jakoby z „jiné“ strany) můžeme začít vědomě sledovat a postupně stále víc kontrolovat. Tak kupř. máme jakoby zřetelný dojem, že vidíme strom nebo květinu nebo nějaké zvíře atd., ale dnes už na základě mnoha pozorování i pokusů a díky stále vylepšovaných vědeckých teorií víme, že každý náš „obraz“ rostliny nebo zvířete, jak si jej uvědomujeme ve svém „vidění“, je založen na nesčetných nepatrných reakcích jednotlivých buněk v pozadí našich dvou očí na jednotlivé fotony nebo na celé skupiny fotonů světla, jež se odrazilo od povrchu oné právě vnímané rostliny nebo zvířete. To co se domníváme „přímo“ vidět, že ve skutečnosti velmi komplikovaným způsobem vytvořená, vyprodukovaná konstrukce, která vůbec není ničím „základním“. o co by se všechno naše další poznávání a uvažování mohlo s jistotou opírat, ale spíše něco, co musíme ustavičně považovat za pouze částečné a nedokonalé „přiblížení“ ke skutečným, k nimž jinak žádný jiný přístup není možný. Smyslové orgány tak musíme považovat za velmi důležité prostředky a nástroje našeho poznávání skutečnosti, ale zároveň si musíme být stále vědomi toho, že představují prostředek je velmi omezený a jen zčásti spolehlivý, který musíme mít proto vždy znovu pod bedlivou kontrolou, a to především tam, kde rozpoznáváme jeho meze a nedostatky.

(110123-2.)

<<<

>>>

110123-3

Omezenost našeho smyslového vnímání není však jediným problémem v našem poznávání jednotlivých skutečností a vůbec světa. To, že v každém našem vjemu už vždycky spolupracuje naše vědomí, myšlení a náš rozum (naše „rozumění“, chápání), představuje možnost omylů dalšího, velmi odlišného druhu, než jsou třeba tzv. smyslové klamy. Především si musíme uvědomit, že naše vnímání nám

v naprosté většině případů nechává vyvstávat před námi jednotlivinám, které jsou jakoby vedle sebe každá zvlášť a zároveň jakoby pospolu. Už to by nám mohlo a mělo něco napovědět: to, co „před námi“ (tj. před naším „vědomím“, před naší „myslí“) takto „vyvstane“, není přece sama skutečnost (ta by se přece do naší „mysli“ nevešla!), ale jen její „reprezentace“, „představa“, „pomysl“. A právě díky tomu, že jde o náš „pomysl“, který si sami aktivně musíme „vytvořit“, je možné si ze „skutečné skutečnosti“ vybrat jen něco a soustředit se na to jako na určitou „věc“, určitý „předmět“, zkrátka jednotlivinu, zatímco vše ostatní necháváme jakoby stranou, odmýšlíme se od toho (i když o tom někdy taky trochu víme, ovšem většinou ani nevíme, zejména se na to nesoustřeďujeme). Takže každá taková námi jako „jednotlivá“ vnímaná „věc“ je vlastně jen „abstraktum“, protože na naše smyslu dopadají podněty z celého okolí – a my tedy od některých musíme „abstrahovat“, abychom se jednoznačně mohli soustředit jen na něco určitého a tedy „jednotlivého“. A při tom můžeme za „jednotlivé“ považovat i něco, co vlastně vůbec žádnou „jednotlivost“ není: např. hora, pohoří, řeka, moře, oblaky a mraky, les, louka, atd. atp. Tím, že se ve svém vědomí na něco takto „určitého“ zaměříme, jako bychom to z celé skutečnosti jakoby vykrajovali (srv. Rádlovu formulaci).

(110123-3.)

<<<

>>>

Filosofie jako „ars“

Klasické nejstarší a tradiční univerzity však neměly být „školami filosofie“ – filosofie v nich nebyla ani samostatným oborem, neměla vlastní fakultu, byla jen něčím v jakési směsi sedmi „dovedností“ (artes, tedy žádná scientia); artistická fakulta však byla považována za předpoklad a základ každého dalšího vzdělávání ve skutečných „vědách“ (medicína, práva, theologie); proto také byl takový důraz dáván na logiku, kterou už Aristotelés nepovažoval za jednu z filosofických „věd“, nýbrž jen za „nástroj“, organon. Takovým nástrojem, tedy jakousi „dovedností“ měla být později (na nejstarších univerzitách) sama filosofie, ale „nástrojem“ mnohem rozsáhlejší a důkladnější než i ta nejdůkladnější „logika“: dostala vysokou funkci dokonce ve službách theologie. A když byla theologie stále víc v nové době dehonestována, filosofie to nejčastěji odnášela spolu s ní, alespoň ta aristotelská, scholastická. Vědy se pak postupně stále víc oddělovaly a distancovaly od filosofie, v pozitivismu byla filosofie ztotožněna s metafyzikou a byla prohlášena je za pozůstatek minulosti. A i dnes jsou univerzity ochotny nechat filosofii žít jen jako jeden z oborů, a navíc vyžadují, aby byla „vědecká“. (To ostatně chtěli dokonce i někteří filosofové sami: zvědečtění filosofie, filosofie jako přísná věda, a podobně.) Filosofie však není věda, a nemůže mít ani jeden „předmětově“ vymezený obor, nýbrž jejím „oborem“ je (resp. může být) vše, cokoliv. Nicméně přes to přese všechno nelze filosofii považovat ani jen za „nástroj“, ani jen za metodu, i když ovšem v jistém smyslu „nástrojem“ je, a také má své určité metody; není to také „ars“ ve smyslu dovednosti, ale je to tak trochu „ars“ ve smyslu umění (neredukovaného na dovednost). Ale jedno má se skutečnými vědami společné: tak jako vědy nejsou a nemohou být pouhou „učeností“, ani filosofie se nemůže redukovat na „učenost“ (už ve starém Řecku se přece musela distancovat od tzv. mnohoučenosti neboli od mnohovědění, *polymatheia*). A tak musí filosofie nutně zůstat „problémem“ sama sobě; nemůže se nějak vejít do předem připravené nějaké přihrádky, krabice, šuplíku. S uměním (neredukovaným na dovednost) zůstává v určitých ohledech příbuzná, blízká,

možná bližší než s vědami. Ale na druhé straně se musí umět vyrovnat s požadavky „vědeckosti“ ve smyslu přísného a přesného myšlení (což není nikterak normou pro umění a uměleckost).

(Písek, 110124-1.)

<<<

>>>

„Bezprostřední“ (zkušenost)

V anglosaské empiristické tradici má velkou důležitost jakýsi „koncept“ tzv. bezprostřední zkušenosti (immediate experience). Jak už naznačeno, nejde vlastně o skutečný „koncept“, neboť tomu chybí náležité pojmové vypracování. Jde vlastně spíše o pouhé pojmenování onoho zvláštního „zážitku“, možná jen „pocitu“ či „dojmu“, že právě v tuto chvíli a zde třeba něco slyšíme nebo vidíme a tak podobně. Nejde tedy o vidění samo, při němž jsme především soustředěni na to, „co“ vidíme (např. na nějaký strom), nýbrž o to, že právě v této chvíli zažíváme, prožíváme toto „vidění“, tento „zážitek vidění stromu“. Specifickým charakterem tohoto „zážitku“ je – podle empiristů – naprostá nepřítomnost jakéhokoli zprostředkování, tj. těsná, naprostá spjatost tohoto zážitku s tím, „co“ vidíme nebo slyšíme atd. A ta základní mylnost celého „konceptu“ či „pseudokonceptu“ spočívá právě v tom, že se tu předpokládá něco, co nejen není ničím doloženo, ale co odporuje veškeré naší zkušenosti. Naše zkušenost nám totiž říká, že nikdy není (a ani nemůže být) nic v naší mysli, v našem vědomí bezprostředně spjata s čímkoli vnějším, „reálným“, ale že jsme v tom ohledu vždycky odkázáni na nějaké zprostředkování, které nenahlížíme, k němuž nemáme přímý přístup a který tedy ani nemůžeme „přímo“ sledovat ani kontrolovat. Naše vědomí a myšlení se nikdy nedotkne *přímo* nějaké hmotné věci, reálné skutečnosti, ale vždycky tu věc, tu skutečnost musí nějak svými prostředky zaměřit, musí k nim mířit, musí je „mínit“, myšlenkově k nim „intendovat“, intencionálně směřovat. A to znamená, že si musí vždy znovu dělat, „konstruovat“ nějaké „obrazy“ těch věcí, a teprve přes tyto „obrazy“ nabývat stále větší jistoty, že se tak právem a správně obrací k „věcem samým“. Vynález pojmů a pojmovosti na jedné straně velmi usnadňuje přesnost takového zaměření, ale historicky se zároveň stal zdrojem jisté mystifikace, protože se – pod řeckým vlivem – omezil jen na vnějšek věcí, na jejich předmětnou stránku či povahu. A v důsledku toho stále víc ztrácel smysl pro jejich stránku či povahu nepředmětnou, a už vůbec pro „ryzí nepředmětnost“ (resp. „nepředmětnosti“).

(Písek, 110125-1.)

<<<

>>>

„Jeskyňě“ - Platónův mýtus

Mýty se šíří a uchovávají díky tomu, že *nějak* postihují a vyslovují něco důležitého, tzv. „pravdu“ (jak se to často říká). Starověcí (zejména řečtí) filosofové se většinou od mýtů více či méně ostře distancovali a mýty kritizovali; najdeme-li v jejich myšlení zbytky starých mýtů, je tomu tak spíše proti jejich úmyslům a nejlepšímu vědomí. Platón je v té věci asi největší výjimkou, protože si některé mýty sám aktivně a iniciativně vymýšlí, a někdy vysloveně geniálně, takže se nejen k jeho filosofii, ale také k jeho „mýtům“ vrací myslitelé ještě po dlouhých staletích. Proto má dobrý smysl tyto mýty také ještě dnes ostře

kritizovat, tj. odhalovat, v čem jsou jejich velké, nikoli nahodilé, ale podstatné omyly. Je to zapotřebí také proto, že dnes snad více než v minulosti převládá onen „historismus“ a přímo „historicismus“, někdy spjatý s jakýmsi „nořením“ do Platónova myšlení, a to bez ohledu na to, k čemu nám to může být. Jedním z velkých omylů či chyb mýtu „jeskyně“ je to, že sugeruje ještě nám dnes myšlenku, jako by hlavní překážkou našeho poznávání byla jakási umělá, nám vnucená překážka, která nám nedovoluje přímo nahlédnout samu „skutečnost“, jak „sama o sobě jest“: jsme v poutech obrácení jen ke stínům, tedy k něčemu jen odvozenému, druhotnému, co je právě jen pouhým „stínem“ pravé skutečnosti, na kterou se však pro svou připoutanost nemůžeme „přímo“ čili „bezprostředně“ podívat jen tak, že prostě otevřeme oči – a ona je ve své plnosti „před námi“. Tak tomu ovšem není. Problém totiž není v tom, že našemu „vidění“, „nahlédnutí“ skutečnosti je do cesty postavena nějaká překážka, ale že samo dívání, hledění, nahlížení musí být nejprve vynalezeno, zkoušeno, prověřováno, a to v podmínkách, kdy ono „prosté“ srovnání se skutečností není k dispozici, protože není možné. – Ovšem když tuhle chybu Platónova mýtu o jeskyni nahlédneme, můžeme s porozuměním přitakat jeho postřehu, že přímé nahlédnutí skutečnosti pro nás není možné. Ovšem musíme to opravit: není možné nikoli proto, že nám byla nasazena pouta, nýbrž proto, že musíme nutně vycházet od sebe a k té „skutečnosti“ se teprve pozvolna dostávat. A pak se ovšem také brzo ukáže, že nemůžeme a ani nemusí začínat ab ovo, od začátku, ale že hodný kus práce už bylo vykonáno před námi a bez nás, totiž v dlouhých věcích postupné kultivace a někdy vysloveně sofistického vylepšování tzv. reaktibility, která je charakteristická pro celý svět, do něhož jsme byli postaveni.

(Písek, 110126-1.)

<<<

>>>

Přístup (ke skutečnosti)

Jak se to tedy má s naším přístupem ke skutečnosti? Především musíme rozlišovat, po kterých cestách vlastně můžeme ke skutečnosti resp. ke skutečnostem kolem sebe „přístupovat“. Nejprve je třeba odlišit přístup vědomý (a ve vědomí) od „přístupu“, o kterém nevíme resp. který si neuvědomujeme. Tak např. to, že můžeme chodit a vůbec stát nebo sedět, je možné jen díky tomu, že naše tělo reaguje na přitažlivou sílu planety, po které chodíme – ale my o tom původně vůbec nic nevíme, až dodatečně si to uvědomujeme a určitým způsobem si to vysvětlujeme. Cítíme-li třeba bolest, uvědomujeme si tu bolest samu, ale zprvu nevíme, odkud se bere; až dodatečně a po mnoha zkušenostech dokážeme rozpoznat, že nám určitou bolest působí něco ostrého, píchajícího nebo horkého atd. V tom se naše „reagování“ hodně podobá tomu, jak reagují jiné živé bytosti, až na to, že některé si to asi vůbec neuvědomují, jiné snad ano, ale to se jen domníváme, a to zase jen na základě svého vědomého přístupu k nim. A pak tedy tu je ten přístup nejen uvědomovaný, ale ve vědomí a skrze vědomí, a to našeho vědomí. Pokud jde o vědomý přístup ke „jsoucňům“, asi jde jen o napodobení přístupu „fyzického“. Ale naprosto jinak to je s „přístupem“ k „ne-jsoucňům“, zejména pak k nepředmětným „výzvám“: tam se vlastně vše obrací. „Výzva“ ve skutečnosti přichází (přistupuje) k nám, na nás je pouze to, abychom si toho povšimli a abychom reagovali svou otevřeností vůči takové přicházející (tj. z budoucnosti přicházející, tedy žádným způsobem „ne-dané“ již dříve, v minulosti) otevřeli, abychom ji vzali za svou a naplnili, k čemu nás vede. V jistém smyslu lze o „přístupu“ mluvit také v tomto případě, ale musíme vždy pamatovat,

že jde o „přístup“ jakoby obrácený naruby: výzva tu není jako nějaké „datum“, a my k ní nepřistupujeme odjinud, zatímco ona „stojí“. Je to ona, která přichází k nám, a na nás je pouze jediné, abychom se vůči ní neuzavřeli, abych ve své hluchotě nepřeslechli její „klepání na dveře“.

(Písek, 110126-2.)

<<<

>>>

Láska a pravda u apošt. Pavla

Slavné a stále citované místo z Pavlovy 1. epištoly ke Korintňanům kap. 13. bývá chápáno (také v souvislosti s Pavlovým srovnáním lásky s nadějí a vírou, v. 13 a dříve) v tom smyslu, že všechno záleží na lásce, že láska je tím rozhodujícím. Ale to, že Pavel klade lásku na první místo, vůbec neznamená, že na všechno ostatní lze pohlížet jako na něco zbytného, bez čeho se lze obejít. Ovšem nepochybné je to, že Pavel byl přesvědčen, že všechno ostatní pomíjí, jen láska že zůstává na věky. Proto je zvláštní, že v téže kapitole v. 6. najdeme, že láska „spolu raduje se pravdě“. To je ovšem překlad kralických; souvislost by mohla naznačovat, že jde spíš o „pravost“ („neraduje se z nepravosti“ – dtto); samozřejmě se tu nemůžeme odvolávat na etymologii, tj. na řecké pojetí „pravdy“ jako „neskrytosti“. Tak jako „nepravost“ je to, co být nemá, „pravost“ je to, co být má. Dalo by se proto uzavřít, že pro Pavla láska není pouhý cit, ale že je to radostné vykonávání toho, co „má být“, eventuálně radostný souhlas s tím, že se děje to, co „má být“. Tomu ovšem poněkud odporuje několik jiných formulací, totiž že např. láska všechno snáší – tedy i to „nepravé“? Že dále všemu věří – i tomu „nepravému“? Tam jsou nejasnosti. Je-li něco jen „z částky“, je to nedokonalé; a protože všechno – krom lásky – je jen „z částky“, co vlastně znamená to „spolu raduje se pravdě“? A co vlastně znamená to „z částky“ – trochu pravé a trochu nepravé? A láska tomu „všemu“ věří – bez rozlišování? Ovšem pokud je rozlišování na místě, je k tomu zapotřebí rozpoznávání – a ovšem rozpoznávání „z částky“, a „to, což jest z částky, vyhlazeno bude“, až přijde „to dokonalé“. Když se tedy láska „spolu raduje pravdě“ a když věří „všemu“ (tady je ten závažný rozdíl mezi pojetím „víry“ a „věření“ u Pavla a u Ježíše!), tedy nutně všemu nedokonalému, tedy „pravému“ jen „z částky“, a nerozlišuje co v tom, več věří a v co doufá, čeho se naděje, pravé od nepravého, musíme si položit otázku, co vlastně z té „lásky“ nepomíjí?

(Písek, 110127-1.)

<<<

>>>

110127-2

Nikdo z nás lidí se nerozhodl, že bude žít, ale prostě žije a uvědomuje si, že žije. Nikdo nemá ani možnost se rozhodnout, kdy začne žít a v jakých podmínkách, prostě jsme se narodili do nějakých podmínek, do nějaké situace, a jsme nuceni se s tím nějak vyrovnat. Nikdo z nás si nemohl vybrat své rodiče, ale ani sourozence a další příbuzné. A už vůbec nikdo z nás si nemohl vybrat ani své geny, své vlohy a svá nadání, své dobré nebo nedobré vlastnosti, ale každý se s těmito „danostmi“ musí nějak poprat, musí jich využít, ale může je nechat ladem, a může jich také zneužít. O cestě či běhu jeho života každý může v jistých mezích také sám rozhodovat. Aby tak mohl čas od času učinit a by to mělo dobrý

smysl, musí svět kolem sebe, ale také sám se poznávat, musí se co možná nejlépe orientovat, a nejen poznávat a nejen se orientovat, ale musí také něco aktivně podnikat, musí se pokoušet svůj způsob života čas od času trochu upravovat a předělávat, své chyby rozpoznávat a napravovat, některé své zvyky vylepšovat dovednosti zdokonalovat, jiných zanechat a napříště se jich vystříhat. Všechny okolnosti musíme chápat co možná jako příležitost. Někdy je ovšem síla okolností příliš veliká, ale nikdy se nesmíme předčasně vzdávat a nechat se jimi jen vláčet. Samy sebe si můžeme uvědomovat jen tam a tehdy, když vnějším tlakům a silám klademe odpor. A jen tehdy také si uvědomujeme plně, co je skutečné a co je pouhá naše domněnka a představa.

(Písek, 110127-2.)

<<<

>>>

Evoluce (vývoj) / Vývoj (evoluce)

Na stránkách Wikipedie najdeme pod hlavičkou „Evoluce“ následující výměr: „Biologická evoluce je dlouhodobý a samovolný proces, v jehož průběhu vznikl z neživé hmoty pozemský život a dále se rozvíjí a diverzifikuje.“ Především tu před sebou máme dva problémy resp. nesnáze: jak můžeme mluvit o „procesu“, tj. souvislém jednom procesu, když jde nepochybně o nesmírně množství jednotlivých a také různých procesů? Jak můžeme o „průběhu“ tohoto procesu mluvit jako o něčem kontinuálním? A za druhé: odkud vyvozujeme, že život (pozemský život) „vznikl“ z „neživé hmoty“? Proč vůbec máme za to, že život může vzniknout z neživota? – Dále tam nejdeme ještě řadu dalších nesnází: mluví se tam třeba o „přirozeném výběru“ jako o „příčině a hybné cíle evoluce“. Co z toho plyne pro otázku samého vzniku života? Jak může být přirozený výběr příčinou evoluce, když víme, že evoluce se týká jen organismů, tedy života, zatímco v „neživé hmotě“ k žádnému „přirozenému výběru“ nemůže přece docházet? – A pochopitelně další nejasnosti: jak je vůbec možná dlouhodobost vývoje, když jednotlivé organismy mají o mezenou dobu života? Je i ta dlouhodobost „samovolná“? Anebo je podmíněna nějakou aktivitou oněch jednotlivých organismů? Máme-li mít za to, že vývoj je „samovolný“, nemusíme předpokládat, že sám život jednotlivých organismů je také samovolný? A jak se slučují, jak jdou dohromady tyto dvě různé formy „samovolnosti“?

(Písek, 110128-1.)

<<<

>>>

Myšlenka - její sledování

Jedna z fundamentálních povinností filosofa (a filosofie vůbec) je sledování „myšlenky“, „ideje“, – nebo jak tomu budeme říkat. Jde totiž o to, že každá myšlenka také sama někam ukazuje a vede, a filosof ji musí sledovat, chce-li co nejlépe vědět, tj. rozpoznat, jaká to je myšlenka, zač stojí a co pro ni může a má udělat, aby se mohla „prosazovat“ (a to jak v myšlení, tak vůbec v životě). Zároveň však toto sledování myšlenky může filosofa odvádět od toho hlavního, totiž od hledání a rozpoznávání hlavních úkolů v dané situaci; ty úkoly totiž nejsou jen myšlenkové, jen filosofické. Někdy totiž vede určitá myšlenka do problematiky, která je úzce nebo dokonce výhradně spjata s určitým filosofováním, s určitým typem filosofie, takže problémy, které se tu vynořují a musí být nějak

pojednány a řešeny, jsou vlastně jen vnitřními problémy určité filosofie. Když takové zřetelce nabudou vrchu, může se celá filosofie dostat nejen mimo zájem současníků, ale vysloveně mimo rámec současnost (aktuální) vůbec. Což pochopitelně vůbec neznamena, že to nemůže dopadnout nakonec tak, že o generaci nebo několik generací později nemůže něco z toho být rozpoznáno jako mimořádně důležité pro aktuální situaci o mnoho novější, mladší – ale bývá to spíše výjimkou. Nelze proto takové „výsostné“ soustředění na to, kam nějaká myšlenka nebo idea ukazuje, odmítat nebo bagatelizovat, ale je třeba si uvědomit, že eventuelní pozitivní efekt to může mít jen za určitých podmínek, totiž tehdy a tam, kde filosofie žije, tj. kde filosofové pracují a jsou zvědaví i na to, co takoví filosofičtí „poustevníci“ vlastně dělají. Jinak to propadne zmaru jako vše, na co nikdo nenaváže. (To je např. důležité při posuzování významu tzv. akademické filosofie, což nemusí spadat v jedno s tzv. „profesorskou“ filosofií, která je ne-filosofická, ale jen „o“ filosofii referující – a často bohužel až z druhé nebo třetí ruky.)

(Písek, 110128-3.)

<<<

>>>

Transcendování ve filosofii

Jaspers píše v 3. díle svého „Úvodu do filosofie“ (kterým začíná první svazek své „Philosophie“): „Alles Philosophieren überschreitet, was in klarer Objektivität als Sein für jedermann dasselbe ist.“ (3337, S.37.) V tom smyslu by bylo možno vidět rozdíl mezi „vědami“ a filosofií, a také chápat, proč ve filosofii neplatí a nemůže platit, že oprávněnost a pravdivost je nutno hledat ve shodě různých filosofů, ani že se každý filosof má držet v rámci současného většinového diskursu. Ale jak tato konsekvence, tak původní formulace Jaspersova má vedle předností i některé vady. Především to „překračování“ (transcendování) je třeba upřesnit, zejména pokud jde o překračování „objektivitu“; je tu oprávněná obava, že tomu nebude náležitě porozuměno. Tzv. „objektivita“ nemůže být bez dalšího charakterizována jako to, co je „pro každého totéž“, neboť už sama formulace sugeruje cosi naprosto předsudečného. Pokud jde o „skutečnost“, platí, že žádná konkrétní skutečnost není pouhým „objektem“, ale máme-li se k ní vztáhnout jako k „objektu“, musíme ji „objektivizovat“, „zpředmětnit“, tj. tím „objektem“ či „předmětem“ teprve učinit. Překročit takovouto „objektivitu“ znamená tedy pro filosofii překročit již samu aktivitu „zpředměťňování“, tedy přinejmenším nezůstávat u „zpředměťňování“, ale jít „přes“ (trans) předmětnou stránku oné skutečnosti k její stránce nepředmětné, která byla oním zpředměťňováním, onou objektivizací pominuta, ba považována za „nic“. A protože „překračování“ je aktivita, a to aktivita určitého subjektu, ostatně podobně jako ono „zpředměťňování“, nejde tu vlastně a původně o překračování od pouze předmětného (předmětné stránky určité skutečnosti) k nepředmětnému (k nepředmětné stránce téže skutečnosti), nýbrž o překračování sebe samého, tj. sebe jako aktivního subjektu a svých dosud vykonaných aktivit, tj. onoho zpředměťňování, oné objektivizace. Tím však zároveň míříme na problematičnost onoho „was als Sein für jedermann dasselbe ist“: nic takového, co je pro každého „totéž“, přece neexistuje a nemůže existovat, to je jen naše konstrukce. Na té konstrukci se můžeme domluvit, a v jistých případech má ta konstrukce jakousi zvláštní svébytnost, takže ta domluva je za jistých podmínek vynutitelná (např. v matematice) – ale to jen v případě, že nejde o „skutečnou skutečnost“, nýbrž o skutečnost našich konstrukcí. Transcendovat, překračovat vlastní konstrukce

však nemusí být nutně filosofická výsada, takže nejde o specifický nárok a závazek filosofa a filosofie.

(Písek, 110129-1.)

<<<

>>>

Filosof a jeho úkoly

Filosof má určité úkoly jednak pro sebe osobně, jednak pro sebe jako filosofa; a tyto druhé se týkají jednak situace, v níž je, žije a myslí, jednak jeho filosofování. Všechny tyto úkoly jsou obrovské, takže přesahují nejen jeho schopnosti, ale vůbec možnosti jednoho člověka. To je pak důvodem jednak toho, že musí nějak spolupracovat s jinými, učit se u jiných, navazovat na práci, kterou vykonali jiní atp., ale také důvodem pro to, aby hlídal jistou vyváženost toho, jak které ty úkoly plní resp. jaké úsilí na jejich plnění vynakládá. Nebezpečí tu vyvstává nejen z toho, že si špatně vybere ty, na které navazuje a s nimiž spolupracuje, ale také z toho, že se nechá příliš jednostranně strhnout k jednomu úkolům, zatímco zanedbává ty druhé.

(Písek, 110129-2.)

<<<

>>>

Celek a změna

Základním metafyzickým předsudkem je neměnnost toho, co lze nazvat „pravou skutečností“. Přinejmenším od Platóna se argumentuje tím, že bytost nanejvýš dokonalá se nemůže měnit, protože by to nutně znamenalo, že své dokonalosti pozbývá – anebo by to bylo dokladem toho, že přece jen naprosto dokonalá nebyla a není. Pokud místo o dokonalosti – což ostatně vyžaduje zvláštní výklad – budeme mluvit o „celku“ (a celek nemusí a dokonce nemůže být dokonalý, nýbrž musí o svou integritu dbát a musí na ní aktivně pracovat), pak musíme připustit, že celek může svou celkovost, celistvost, integritu zachovat a zároveň se při tom měnit. Ta změna se nemusí vždycky a nutně týkat té celkovosti, ale musí být do celkovosti zahrnuta, integrována. (Tady sehrála obrovskou úlohu theologická, tedy křesťanská, formule, týkající se inkarnace a trojiční jednoty.)

(Písek, 110129-3.)

<<<

>>>

Bůh jako původce (stvořitel)

Už Platón (např. v Politeii II, 19 – s. 97) argumentuje, že „bůh není původcem všeho, nýbrž jen dobrého“, neboť „jest bytost jednotná a vůbec nevystupuje ze své vlastní podoby“. Tuto argumentaci převzali i křesťané, a proto byla vždy znovu řešena otázka „unde malum“. Řešení, že zlo je důsledkem lidského hříchu, je neuspokojivé již proto, že třeba přírodní katastrofy jsou evidentně zlem, ale nebývají zaviněny člověkem; a pokud jsou interpretovány jako tresty, nedává to obvykle dobrý smysl (dopadají totiž na lidi bez rozdílu, podobně jako svit slunce nebo déšť, nejsou adresné).

(Písek, 110130-1.)

<<<

>>>

Bytí a filosofie / Filosofie a bytí

Jaspers píše (3337, S. 37): „Philosophie ist das denkende Vergewissern eigentlichen Seins.“ Necháme-li zcela stranou, jak Jaspers rozumí onomu „Sein“, můžeme s onou formulací souhlasit za předpokladu, že přísně rozlišíme jsoucna pravá od nepravých. To není snadné, protože to skrývá nemalé problémy, co ještě (nebo už) můžeme považovat za „pravé jsoucno“, abychom tomu mohli přisoudit (přiznat) „bytí“. Ovšem právě pro tuto obtížnost lze s uvedenou formulací souhlasit: jde totiž opravdu o problém ryze filosofický, který jinak než filosoficky řešen (dokonce ani náležitě formulován) být nemůže. Filosofii tedy jde a vždycky půjde o to, ujistit se, resp. vždy znovu se ujišťovat, co je tím „pravým jsoucnem“, tj. co má samu opravdovou skutečnost, protože je nějak spolu sjednoceno, drženo „pohromadě“ tak, že už to není jen hromada. A jenom taková opravdová skutečnost, takové „pravé jsoucno“ vskutku „jest“, je „jsoucí“, má své „bytí“.

(Písek, 110130-2.)

<<<

>>>

Bytí a jsoucnost (a jestoty) / Jsoucnost a jestoty (a bytí) / Jestota a jsoucnost

O „bytí“ můžeme mluvit jen v případě pravých jsoucen, tj. jsoucen-celků, které jsou vnitřně sjednoceny, integrovány. Hromada, pouhá agregace nemá žádného „bytí“, ani když je „skutečná“ ve smyslu fakticity, faktického výskytu. To pochopitelně vůbec neznamená, že nějakým velmi jednoduchým, „nízkým“ způsobem spolu jednotlivé části, jednotlivé složky „hromady“ nejsou nějak spjaty, ale pak musíme vzít v úvahu, že to nejsme my, kdo smí určovat meze oné „hromady“ (resp. rozhodovat, co k té hromadě náleží a co už ne). A navíc musíme vždy také přihlížet k tomu, zda ony „složky“ hromady nejsou třeba také pouhé „hromady“ vzhledem k oné větší hromadě, která se z nich „skládá“. Pokud ano, nemají také žádného svého vlastního „bytí“, a ona větší „hromada“ jim žádného „bytí“ nezajistí. Naproti tomu ovšem je každá hromada „skutečná“ ve smyslu konstatovatelné fakticity; nicméně pouhá fakticita se omezuje vždy jen na „hic et nunc“, na právě aktuální „jsoucnost“, k níž náleží vše, co je ve zvoleném okruhu zároveň „vedle sebe“, aniž by to mělo jakoukoli další souvislost (aspoň v našem pohledu, nebo také aktualita závisí na našem pohledu). Protože však o aktuální „jsoucnosti“ můžeme mluvit i v případě pravých jsoucen, bude dobré obojí „jsoucnosti“ i terminologicky odlišit. Podržíme proto termín „jsoucnost“ pro pravá jsoucna, zatímco pro hromady a tedy pohled „zvenčí“ zavedeme termín „jestota“. Souvislost mezi „jestotou“ hromady a příslušnými „jsoucnostmi“ jejích subsložek (a pokud i subsložky jsou pouhými hromadami, tedy jsoucnostmi dalších sub-subsložek atd.) musí být buď metodicky a s plným vědomím redukování odložena stranou – anebo blíže zkoumána a rozpoznávána.

(Písek, 110131-1.)

<<<

>>>

Filosofie a Řecko (výlučnost)

Filosofie musela být vynalezena, tj. ustavena a pěstována někým a někde. Není pochyb o tom, že pro nás, kteří dnes myslíme v evropských tradicích, je dějinně rozhodující ustavení filosofie ve starém Řecku a pak celá tradice na řecké myslitele navazující. Nelze vyloučit, že principiálně mohla být „filosofie“ (nebo něco jako filosofie) vynalezena i jinde a jindy, ale pokud to někdo chce tvrdit, musí to nějak prokázat. Také ve starém Řecku a potom v dalším evropském myšlenkovém vývoji bylo „vynalezeno“ a „pěstováno“ leccos, co za filosofii nelze považovat, a to nejen až dnes, ale co nebylo – aspoň některými „směrodatnými“ mysliteli – za filosofii považováno již v minulosti, dokonce již v prvních významných dobách starořecké filosofie (nejznámější je kritická distance vůči tzv. mnohovědění (*polymatheia*) a vůči sofistice. Už tehdy se ukázaly velké obtíže, které toto rozlišování a tuto kritickou distanci provázely. Proto je pochopitelné, že přinejmenším podobné obtíže budou provázet i každé naše rozhodování, zda nějaká tradice nebo jen jednotlivý pokus o jakousi „moudrost“, jak je lze dokumentovat z mimoevropských oblastí z dob přibližně současných s nejstaršími řeckými mysliteli (nebo dokonce staršími) mohou být vsutku považovány za založení a další pěstování „filosofie“. Bude to zajisté vždycky záviset na vlastním chápání toho, čím je, má být nebo musí být opravdová filosofie, a proto žádné rozhodnutí nebude možno považovat za jednu provždy platné a závazné (jak to už ve filosofii bývá a jak to dobře známe). Nicméně od jednoho nároku nikdy nebude možno ustoupit: nikdy nám nebude stačit nějaká povrchní, nepromyšlená a nezdůvodněná, nivelizující pseudo-tolerance, ale budeme vždycky vyžadovat celkovou, řádně domyšlenou a důsledně aplikovanou koncepci. Pokud taková koncepce nebude náležitým způsobem předložena, budeme muset trvat na tom, že filosofie byla vynalezena a nejdříve pěstována právě ve starém Řecku.

(Písek, 110202-1.)

<<<

>>>

Býti (jest, byl, bude etc.)

Je zvláštní, jaké překážky při překládání nám klade slovo „jest“ nebo „býti“ nejen ve svých různých podobách, ale zejména ve svých různých významech, když vše porovnáme v různých jazycích. Tak třeba „being“ v angličtině neznamená jen bytost a jsoucno, ale také jsoucí, jsa (jsouc), a ovšem také aktivitu, pro kterou čeština nemá slovo – uměle by se dalo vytvořit „jsoucňění“ (analogicky zase třeba „bytostnění“ apod.). Německé „Seiendheit“ můžeme přeložit jako „jsoucnost“ (slovo, které ovšem zůstává významově poněkud rozostřeno), naproti tomu máme velké potíže se slovem „Wesen“, které – necháme-li stranou význam „bytost“ – poněkud splývá s překladem slova „Sein“, řekneme-li „bytí“. Pokud si pomůžeme téměř zapomenutým tvarem (je ještě v Jungmannovi) „bylost“, bude nám zase chybět vhodné překladové slovo „Wesenheit“ (v původním významu) anebo „Gewesensein“ (což zní dost uměle). Atd. Pokoušet se „odklidit“ všechny podobné nesnáze poukazem k rozdílným „režimům řeči“ nebo prohlášením o „vnitrojazykových“ problémech, je filosoficky naivní a primitivní. – Mimochodem: jak to je v neevropských (ne-indoevropských) jazycích, kde prý snad ono „jest“ – aspoň někde? – vůbec chybí? Nemá to těsnou souvislost s vynálezem pojmovosti?

(Písek, 110205-1.)

<<<

>>>

Čivy

„Čivy“ jsou vlastně tělesné orgány, něco jako smyslové receptory, což je ovšem už termín posunující funkci „čivů“ do pouhé recepce, pouhého recipování, přijímání – nejspíš podnětů. Slovo čivy ve mně vyvolává spíše přítomnost aktivity, nikoli pouhé pasivity (asi v tom smyslu, jak reaktivita předpokládá schopnost aktivity, činnosti – čivy jsou činné!). Nicméně to je jen můj „pocit“. Přesto by bylo možno tohoto již málo, ba jen výjimečně užívaného slova (a tudíž významově jen málo a jenom široce obtíženého) za jistých předem vymezených podmínek užívat. Byla by to tak trochu alternativa k příliš zpředměťujícím termínům empirismem raženým, jak je impression, sensation, česky počitek, vjem, vněm, (vněmovný) pocit, etc. „Čivům“ by tak bylo možno svěřovat určitou „aktivitu“, totiž reagování na ony vnější „podněty“, které by ovšem bylo nutno precizovat (na rozdíl od tradičního empirismu): podnětem pro zrak (oko, přesněji pro tu kterou buňku očního pozadí) by mohl být pouze foton nebo několik fotonů, když jeden nedostačuje, ale nikdy žádný strom nebo živočich; podnětem pro ucho by mohla být zvuková vlna určité frekvence, atd., nikdy však melodie nebo dokonce celá píseň; atd. To vše by muselo být teprve vytvořeno jako myšlenkový model, který by pak mohl být jen míněn.

(Písek, 110205-2.)

<<<

>>>

Nejsoucí mínitelné

Význam slova „nejsoucí“ závisí především na příslušném významu slova „jsoucí“. Pokud „jsoucí“ znamená „aktuálně jsoucí“ neboli právě teď a zde přítomný, pak vše mimo nás (nějaký) dosah, na příklad vzdálené (časově i prostorově, např. minulé nebo na opačné straně planety či na jiné, dosud neznámé planetě apod.) je „nejsoucí“. Avšak navzdory tomu, že to je v tomto smyslu „nejsoucí“, takže na to nemůžeme „ukázat prstem“ (jak tomu chtěl Kratylos), je to „mínitelné“ – a nejenom to. My to můžeme zkoumat, i když to nemáme „hic et nunc“ před sebou jako „předmět“, abychom mohli být „při tom“ a aby ono to mohlo být „při nás“. A můžeme to zkoumat ze dvou důvodů. Především to můžeme zkoumat podobně jako můžeme zkoumat geometrické a stereometrické atd. útvary (nebo také čísla a vztahy mezi nimi), které můžeme „mínit“, i když víme, že je nikde ve světě kolem sebe nemůžeme najít, abychom na ně mohli prstem ukázat (a abychom o nich měl nějaké informaci prostředkované našimi smysly). To znamená, že můžeme mýnit, myslit a podrobovat zkoumání také takové „skutečnosti“, taková „jsoucna“, k nimž vůbec nemáme smyslový přístup, jen myšlenkový. (Na tomto místě nebudeme řešit problém rozdílu mezi pouhým výmyslem, který může ovšem být nesmyslný, a „výmyslem“, který může dávat dobrý smysl a může něčemu „odpovídat“.) A druhým důvodem je možnost mýnit skutečnosti, které mají rozměr v čase, tj. mají událostný charakter jak ve smyslu své fyzické existence, tak ve smyslu událostných vztahů k okolnímu světu. To jsou vlastně všechny živé bytosti, všechny organismy, které nikdy nemáme a ani nemůžeme mít zde a nyní celé před sebou, protože jsou vždycky z větší části buď ještě nejsoucí nebo už nejsoucí, zatímco to, co máme nebo dokonce jen můžeme mít „před“ sebou, je pouhá momentální „abstrakce“, „výsek“, useknutý „kousek“

takového organismu. (Nejde jen o to, že ten organismus na počátku vypadá jinak než později a že se stále trochu mění, ale také – a dokonce zejména – o to, že ten organismus se nějak „chová“, „projevuje“, je v různých situacích různě aktivní a také různě reaguje na to, co má kolem sebe.) Tím vším se tedy můžeme právem zabývat jako čímsi skutečným, neboť to můžeme sledovat také za pomoci a zprostředkování našich smyslových orgánů (které ovšem samy o sobě reagují vždycky jen na to, co mají „před sebou“ resp. čeho se nějak mohou „dotknout“ (jak to požadoval Kratylos, *mutatis mutandis* ovšem), s čím se přímo fyzicky mohou setkat (a vskutku setkají – např. oko s fotony, ucho se zvukovými vlnami, chuť a čich s molekulami látek, hmat s tlakem pevné hmotnosti apod.). Na základě těchto zcela „fyzických“ „dat“ či „informací“ o nich si pak naše smysly „konstruují“ různé věci či předměty, a to zčásti samy, ale vždy za spolupůsobení či spíše intervence naší mysli, našeho porozumění, „rozumu“. Teprve pak se otvírá možno vskutku mýnit nejenom tu „konstrukci“ (jako myšlenkový „model“), ale i tu přímo jinak nepřístupnou „věc“, kterou jsme myšlenkově modelovali.

(Písek, 110205-3.)

<<<

>>>

Abstrahování

„Abstraction is the process or result of generalization by reducing the information content of a concept or an observable phenomenon, typically to retain only information which is relevant for a particular purpose. For example, abstracting a leather soccer ball to a ball retains only the information on general ball attributes and behaviour. Similarly, abstracting happiness to an emotional state reduces the amount of information conveyed about the emotional state. Computer scientists use abstraction to understand and solve problems and communicate their solutions with the computer in some particular computer language.” (Wikipedia.)

„Abstraction is the process or result of generalization by reducing the information content of a concept or an observable phenomenon, typically to retain only information which is relevant for a particular purpose. For example, abstracting a leather soccer ball to a ball retains only the information on general ball attributes and behaviour. Similarly, abstracting happiness to an emotional state reduces the amount of information conveyed about the emotional state. Computer scientists use abstraction to understand and solve problems and communicate their solutions with the computer in some particular computer language.” (Wikipedia.)

V tomto krátkém výměru je hned několik závažných filosofických chyb, alespoň tedy z mého pohledu. Pokud tedy nemluvíme o abstrakci jakožto výsledku abstrahování, ale o výkonu (lépe než procesu) abstrahování, pak ona „redukce“ nějakého balíku informací tak, že ponecháme jen ty relevantní, předpokládá (mylně), že na počátku je jakási (ú)plnost informací, z nichž pak některé z nějakého hlediska nepotřebné prostě odebíráme, abychom si ponechali jen ty nejdůležitější. Zcela stranou se nechává otázka základního významu, odkud bereme ten „pojmem“ či to „pojetí“ (koncept), eventuálně zda tím základem, z něhož vycházíme, je „pozorovatelný jev“ (observable phenomenon). V pozadí či spíše v temnu zůstává také otázka vztahu mezi pozorovaným jevem a pojmem (event. pojetím): je to totéž nebo něco odlišného? Významný je také závažný problém, jaký je rozdíl mezi „úkazem“ a „jevem“, eventuálně jaký je rozdíl mezi

jevem pozorovaným (observed) a pozorovatelným (observable), a v důsledku toho pak jaký je rozdíl mezi „úkazem“ a „pozorovatelným jevem“. – A nakonec otázka či spíše skupina otázek, týkajících se vnímání samého: je pozorovaný jev vždycky už nějakých pochopením, tedy aspoň před-pojmem či před-pojetím, anebo už vždycky nějaké pojetí, pochopení, porozumění obsahu a dokonce předpokládá? Anebo každé pojetí a před-pojetí předpokládá nějaké před-vnímání či před-přijetí oněch „informací“, do té chvíle ještě nijak ne-pojatých, ne-chápaných, z nichž se teprve bude „vybírat“ tak, že některé budou zavrženy a jiné, důležité, naopak podrženy? A jak se pozná, které jsou které? A kdo to pozná? A podle čeho? (Poznámka na okraj: co to je „information content“? Je to „informační obsah“ anebo „obsah [plný] informací“ (tedy vlastně rozsah či počet informací – jsou informace také jakási „atomy“, které jsou jen „hromaděny“ a „sestavovány“, anebo se také „organizují“, ať už „samy“ nebo jsou organizovány – a kým?)

(Písek, 110205-4.)

<<<

>>>

Systém a systematicčnost ve filosofii / Systematicčnost a systém ve filosofii

Pro pravé filosofování je systematický zřetel naprosto nezbytný, ale to vůbec neznamená, že cílem by se mělo stát budování nějakého co možná kompletního systému. Budování systému v sobě nese velké nebezpečí několikerého druhu. Především se tak filosofie a filosofování jakoby odtrhují od konkrétních situací a situačnosti vůbec, což zároveň někdy může znamenat ztrátu vnímavosti pro aktuální potřeby a také výzvy, a nadměrné soustředění na vnitřní problematiku té které filosofie. (Krajním případem takové orientace byly pokusy o budování tzv. philosophia perennis.) S touto problematikou je spjata také cosi vysloveně paradoxního (aspoň na první pohled se to jako paradoxní může jevit, ale má to hluboký dosah, jak uvidíme: systematický zřetel nás nutí uvádět do souvislostí významové okruhy, které mají své vlastní a od jiných odlišné zdroje. Tím se pak dosáhne toho, že se objevují rozpory a inkongruence, které nás nutí řešit problémy, které bychom si sami nikdy nestavěli a jejichž závažnost bychom ani nepostřehli. Systematicčnost nás tak vlastně uchraňuje před předčasným zaokrouhlováním a zastíráním sporů a rozporností; pravá systematicčnost je daleka každého ukrytí a zastírání vad a každého je povrchního pseudo-řešení tam, kde se naopak ukazuje potřeba tvrdé kritické analýzy. V tomto smyslu je Hegelova teze, že pravda se může vyjevit jen v systému, velice problematická, pokud tomu rozumíme tak, že teprve v systému lze pravdu plně „zachytit“. Pravým postupem je spíše opak: systematicčnost nás vede k prohlédnutí a nahlédnutí pravdy právě tam, kde se vyjevují vady našeho přístupu a myšlení. Pravda „přichází“ zejména doprostřed již vybudovaných částí systému, aby ten (byť teprve vytvářený) systém spíše narušila, ovšem právě k dobru toho systematického myšlení, nikoli k jeho rozvracení.

(Písek, 110207-1.)

<<<

>>>

110212-1

Jaký smysl má dávat důraz na tzv. „přirozený svět“ (resp. „žitý svět“) v dobách, kdy právě do našeho každodenního života pronikají nejrůznější technické konstrukty, které samy nejsou živé a nemají s životem vlastně nic společného, kromě toho, že jich život aktivně používá? Naštěstí ten původní termín „přirozený svět“ (Naturwelt) byl opuštěn už samým Husserlem; chápání „přírody“ a „přirozenosti“ je nejen historicky natolik zatíženo mnoha rozpornostmi, že je dobré se celému tomuto okruhu témat raději vyhnout, když jde o něco jiného. Ovšem náhradní termín, jehož se někdy užívá k objasnění toho, o čem jde, totiž „předvědecký svět“, je neméně problematický.

(110212-1.)

<<<

>>>

110213-1

Filosofie a „zdravý rozum“. – Filozofové, kteří doporučovali „zdravý rozum“ (common sense) jako základ a východisko filosofování, upadli do velikého omylu. „Zdravý rozum“ je ve skutečnosti výsledkem dlouho trvajícího působení určitých filosofí, které se nějak (a jen v nějakém rozsahu, v nějakém oboru) osvědčovaly. To, co se zdá „zdravému rozumu“ samozřejmým, muselo být nejprve výrazně „myšleno“, tj. myšlenkově rozvrženo, koncipováno, a muselo se nějak doporučit až vnutit obecnému povědomí.

(110213-1.)

<<<

>>>

110213-2

Méontologie v našem pojetí je filosofická (sub)disciplína; pro filosofické (sub)disciplíny však neplatí (resp. je zapovězená) možnost se od filosofie oddělit či odtrhnout, protože každá z nich musí zůstat celou (plnou) filosofií, i když se převážně bude zabývat jen vybranou tematikou. Takže je jako předpoklad třeba vyjasnit, jak rozumíme tomu, co to je filosofie, a za druhé také aspoň zhruba vymežit rozsah oné vybrané tematiky, na kterou se méontologie soustředí.

(110213-2.)

<<<

>>>

110213-3

O méontologii mluvíme a uvažujeme (a má smysl mluvit a uvažovat) právě proto, že v evropské tradici se již odedávna, tj. již od starých Řeků (u těch jen uvažovalo, kdežto „mluvit“, tj. toho názvu používat, se začalo až mnohem později), mluvilo a uvažovalo o tzv. „ontologii“. Možná bychom se eventuelně mohli bez ustavení a pěstování méontologie mohli dokonce obejít, ale znamenalo by to se pokoušet tradiční ontologii „reformovat“ nebo ještě spíš založit znovu – a jinak. Jenže něco takového se obvykle nikdy nezdaří, a v tomto případě by to nutně trvalo nesmírně dlouho, i kdyby to mělo sebevětší naději. A tak si jen hned na počátku řekneme, aby bylo jasno, že se otázkami terminologickými nebudeme

trápit, ale že si nadále budeme vědomi, že jednostrannost ontologie i jednostrannost méontologie bude možno překonat a vyřešit jen tak, že naší cílem bude vpsledu jen jedna filosofická (sub)disciplína, která bude schopna využít všeho pozitivního z obou uvedených (sub)disciplín. Dočasně však budeme muset obě tyto (sub) disciplíny takříkajíc držet od sebe odděleny, ale jen z praktických, nikoli zásadních důvodů. Zbude nám ovšem přece jeden problém zásadní povahy, jak se ukáže, totiž proč vůbec k tomu odlišení a oddělení obou (sub)disciplín došlo; a tímto problémem bude (a je) povaha „akuality“.

(110213-3.)

<<<

>>>

110213-4

Filosofie se zásadně může zabývat čímkoli, takže ji nelze vymezit „oborově“. Na druhé straně se ovšem nemůže zabývat vším a zejména nikoli najednou (zároveň). Z toho pak nutně vyplývá, že konkrétně, tj. v určité chvíli a v určitých okolnostech se musí zabývat jen něčím (ale nesmí přitom zcela zapomínat na vše ostatní, tedy na „celek“ nebo „úhrn“ veškerenstva; zda je „veškero“ celkem nebo pouze hromadou, musíme ponechat zvláštnímu zkoumání). Otázkou je tedy, co charakterizuje filosofický přístup ke skutečnosti (ke světu) na rozdíl od přístupů jiných, nefilosofických; ale podává se samo sebou, že také filosofický přístup je možný jen jako přístup k něčemu, nikoli ke všemu. Jinými slovy, filosofie se musí vždy soustředit na „něco“ či „někam“. Filosofičnost filosofie tedy spočívá zejména v tom, že si při tomto soustředění a v jeho rámci (bez něhož to nejde) vždy znovu připomíná to, co jakoby nechává stranou (protože to v dané chvíli jinak není možné).

(110213-4.)

<<<

>>>

110214-1

Situovanost a situace. – To, co bude následovat, platí mutatis mutandis pro každý subjekt, ale my teď budeme mluvit hlavně o člověku. Každý člověk je od prvních okamžiků nějak zasazen do nejbližšího okolí, do prostředí, tj. je nějak situován. Situovanost však nesmíme zaměňovat ani omezovat na určenost, „determinovanost“, jak je zřejmé už z toho, že musíme počítat s někým, kdo je nějak (více méně určitým způsobem) situován. To naproti tomu často zapomínáme, když mluvíme o „situaci“ jako o něčem „objektivním“. Neexistuje žádná objektivně daná situace; situace je vždycky jen něčí situace. Proč to musíme zdůrazňovat? Protože situovanost právě není jen determinovanost, ale je to také determinovanost jen relativní, jen částečná, jen v něčem a v určitém ohledu, ale za hranicí té determinovanosti je také jakási nedeterminovanost, neurčenost, otevřenost, dovolující jednak volbu, jednak vnášení nových „determinant“ jistými akcemi, aktivitami. A právě tato „neurčenost“ (Ernst Bloch mluví o „nedourčenosti“, ale nemá to dost domyšleno) a tedy „otevřenost“ nemůže být objektivně stanovena, protože je závislá na tom, kdo je situován, na jeho vlastnostech, schopnostech, vytrvalosti, výdrži, chytrosti, zejména však inteligenci, zkušenosti, moudrosti atd. atd. A to vše náleží také k situaci a situovanosti: situovanost nemůžeme chápat jen ve smyslu jakési pasivity. Každá

iniciativa, vynalézavá aktivita, rozšířená nebo zjemnělá vnímavost a reaktivita mění situaci – a protože každá skutečná aktivita vnáší do okolí, osvětí, do světa něco, co tam dosud nebylo, je „objektivita“ vždycky je jednou stránkou skutečnosti, nikdy však skutečností celou.

(110214-1.)

<<<

>>>

Svět a „světy“

Rodíme se do světa, a jsme od počátku vybaveni schopností se „zabydlovat“, tj. vytvářít si „svůj svět“ v rámci zprvu nejbližšího „okolí“, jež nám poskytuje onen „svět“, do něhož jsme se narodili (vlastně do něhož jsme byli „zasazeni“ už mnoho měsíců před narozením), ale o kterém zatím ještě nemáme ani potuchy.

(Písek, 110218-1.)

<<<

>>>

Pravda a (lidské) porozumění

Jestliže máme správně porozumět tomu, že Pravda k nám přichází do naší konkrétní situace, že nás oslovuje a adresuje nám své výzvy, pak nárok a předpoklad porozumění nesmíme omezovat jen na lidskou stranu. Něco jako „porozumění“ musíme rozpoznávat také a dokonce právě a původně na straně Pravdy samé: Pravda není slepá, když přichází, ona nepřichází tak jako déšť, jehož kapky jednotlivě ani liják „celý“ (vždyť to je jen „hromada“) padají takříkajíc nazdařbůh, náhodně, bez určitého cíle. Ba možno říci, že lidské porozumění je možné jen díky tomu (zásluhou toho), že Pravda, která k člověku přichází, mu jako první porozuměla, a ono lidské porozumění čemukoli je vždy závislé na sebezporozumění (zapomenout na to znamená podílet se na omylu všeho jednostranného zpředměťování a objektivizace), a právě toto sebezporozumění je možné a myslitelné jen v „prostoru“ či v „silovém poli“ onoho před-porozumění samé Pravdy, která se svým apelem k člověku přichází. Vědomí (a myšlení) vskutku lidské nemůže, nemá a nesmí být výhradně soustředěno na cokoli mimo člověka, ale musí čemukoli takto „vnějšímu“ rozumět v souvislosti, v kontextu s tím, že si v něm a jím určitý (konkrétní, jednotlivý) člověk uvědomuje sebe, a to nikoli jako nějaký přídavek k tomu, co shledává kolem sebe a mimo sebe, ale tak, že sám je „tom všem“, co je „okolo“. Pravda by nemohla oslovit člověka jako subjekt, kdyby právě tím, že porozuměla a rozumí konkrétnímu člověku v jeho situaci, nevytvořila prostor (či pole), v němž je lidské sebezporozumění vůbec možné, neboť to je možné jen v „prostoru“, kde je možná správnost i nesprávnost, pravdivost i nepravdivost, a kde jen Pravda sama se může stát tou Severkou, bez níž rozdíl pravé-nepravé může mít smysl, ba kde vůbec může vzniknout, kde může „emergovat“, kde se může vynořit z chaosu a chaotičnosti veškerých „daností“.

(Písek, 110220-1.)

<<<

>>>

Reaktivita

Všechno, co se odehrává v tomto našem Vesmíru, je založeno za reaktivitu; pokud by něco bylo na reaktivitu nezávislé, nenáleží k tomuto Vesmíru a může do něho vstoupit jen tak, že se nějak setkává s něčím, co na ně reaguje a na co zase ono může reagovat resp. skutečně reaguje. Naším dalším krokem je rozlišení mezi tím, co se děje výhradně nezávisle na tom či ono, ale určitým jedním subjektem, a tím, co se děje pouze tak, že je k tomu zapotřebí prostřednictvím tohoto subjektu. Jinými slovy (a přesněji): to, nač určitý subjekt reaguje (nebo může reagovat), může být v nějakém ohledu a míře závislé na této reakci (na tomto reagování), a pokud je tato míra „závislosti“ (resp. ovlivnění) v nějakém směru zanedbatelná, potom můžeme (my pozorovatelé) to, nač onen subjekt reaguje, považovat za na něm (jediném, určitým) nezávislé. Což ovšem nemusí platit v případě, kdy podobně reagujících subjektů je velmi mnoho, takže ona míra „závislosti“ (resp. ovlivnění) při své „hromadnosti“ může už přestávat být zanedbatelná. Právě v takových případech se ukazuje, že zřejmě ani jednotlivý, sebemenší a „zanedbatelnější“ subjekt nemusí a vlastně nikdy nemůže být „naprosto“ zanedbatelný resp. nicotný, nulový. Docela zvláštním případem takové „hromadné“ reaktivity se pak může stát reagování mnoha podobných subjektů, při němž dochází k nějaké jejich souhře, tj. k víc nebo méně pro ono reagování na „něco“ společného významného vzájemného reagování oněch subjektů na sebe.

(Písek, 110220-2.)

<<<

>>>

Ontologie a „danost“ jsoucího

Nicolai Hartmann (1892, S. 1 – 1950) formuloval své pojetí ontologie následovně: „Das erste Anliegen der Ontologie geht dahin, die Frage nach dem "Seienden als Seienden" in ihrer vollen Allgemeinheit zu klären, sowie sich der Gegebenheit des Seienden grundsätzlich zu versichern. Mit dieser Aufgabe hat es die Grundlegung der Ontologie zu tun.“ V prvním bodě mu tedy jde o „vyjasnění otázky“ po „jsoucím jakožto jsoucím“, tudíž otázky resp. tématu formulovaného původně Aristotelem (*to on hé on*). Obvykle se této formulaci rozumí tak, že „jsoucím“ se můžeme zabývat po mnoha různých stránkách, takže zabývat se „jsoucím jakožto jsoucím“ znamená odhlížet ode všech těchto rozmanitých stránek a soustředit se jen na to, že a pokud takové jsoucí „jest“, tj. pokud je právě a pouze „jsoucí“. Nechceme-li se spokojit s truismem (banalitou, trivialitou) – zejména protože hraničí s velkým neřešeným problémem, zda všechna jsoucí „jsou“ stejným způsobem, což se na první pohled zdá být těžko přijatelné – musíme si alespoň předběžně připustit otázku, zda a v jakém smyslu se lze zabývat jsoucím také pokud není, tedy „jsoucím jakožto nejsoucím“. To nás pak vede k onomu druhému bodu, Hartmannem uváděnému, totiž k otázce povahy toho, jak je nám něco jsoucího (jsoucno) „dáno“, eventuálně jak se nám jsoucí „dává“. Pochopitelně se proto nyní musíme ptát také po tom, zda, jak a pokud se nám jsoucí „nedává“, nebo také jak nám je „nedáno“. A pak následuje nutně otázka, zda se můžeme nejen dotazovat, ale zda můžeme také nějak přistupovat ke jsoucímu, pokud se nám samo nedává a zda ono „nedané“ můžeme přece jen nějak poznávat. To vše se nám jako problém (či spíše celá problematika) „jsoucího“ otevírá, zejména když se budeme zabývat povahou toho, jak „jsou“ události jako integrované (sjednocené) „kusy“ dění, jež mají svůj počátek, svůj průběh i svůj konec.

(Písek, 110307-1.)

<<<

>>>

Artes liberales

Ze sedmi svobodných umění na středověkých univerzitách (*septem artes liberales*) byla tři první, totiž gramatika, logika a rétorika, označována jako „trivium“, zatímco zbylá čtyři, totiž aritmetika, geometrie, musika a astronomie představovala „kvadrivium“. Všechna tato „umění“ byla chápána jako „dovednosti“ (latinské „ars“ bylo překladem řeckého slova „*techné*“); nešlo tedy ještě o vědy či vědecké obory, a to nejen v dnešním smyslu speciálních věd, nýbrž ani ve smyslu věd filosofických (jak to ještě známe u Aristotela, který ovšem logiku za filosofickou disciplínu, ani „praktickou“, rovněž nepovažoval, nýbrž za pouhý „nástroj“, „*organon*“). Proměna pouhých „dovedností“ v samostatné vědy nebyla tedy nijak jednoduchá, nešlo o pouhé vydělení jednotlivých filosofických disciplín z filosofie a poději jejich osamostatnění, oddělení a distanci od filosofie. V žádném případě nelze považovat oněch „sedm svobodných umění“ za filosofii, ba ani za jakýsi pouhý vstup či úvod do filosofie, a to ani v tehdejší pojetí. Naproti tomu je však nepochybné, že skutečné uvádění do filosofie muselo alespoň místy a částečně pronikat už do celého „trivia“, přinejmenším při uvádění příkladů.

(Písek, 110307-2.)

<<<

>>>

Bytí a akce / Akce a bytí / „Danost“ a bytí / Bytí jako výkon

„Bytí“ nikdy není celé „dáno“, ale musí být „vykonáváno“. Aktivita tohoto vykonávání však musí být myšlenkově odlišována od aktivity docela jiného typu, totiž od vykonávání „akce“, v níž „subjekt“ jakoby opouští sám sebe, aby uskutečnil svůj vztah k něčemu vnějšímu, tj. aby na něco vnějšího nějak „odpověděl“, „reagoval“. Zatímco ona aktivita prvního typu ještě nutně nepředpokládá ustavení subjektu „bytí“ a tedy i akcí, aktivita druhého typu je už možná pouze jako aktivita nějakého již ustaveného subjektu, tedy jakéhosi „centra“, zakládajícího a udržujícího relativní sjednocenost bytí a aktivit, takže můžeme ztotožnit (identifikovat) subjekt bytí se subjektem všech akcí, které můžeme připsat právě jemu jakožto subjektu. Zvláštní rys tohoto úzkého sejetí aktivity s bytím a bytí s aktivitou spočívá v tom, že navzdory nutnému myšlenkovému (pojmovému) odlišení výkonu bytí od výkonů jednotlivých akcí obojí spolu velmi úzce souvisí: žádný výkon jakékoli akce (aktivity) nezůstává zcela bez vlivu na výkon bytí (a tedy i na průběh samého bytí). Ale spojitost je ještě užší: s výjimkou nejnižších úrovní může subjekt-událost vykonávat své bytí právě jen tak že je určitým způsobem, aktivní, tj. že vykonává své akce, zaměřené mimo sám subjekt, tj. do okolí (do okolního světa resp. přes osvojený svět do dalšího světa). Všude na vyšších úrovních uskutečňuje subjekt své bytí významným způsobem také svými aktivitami.

(Písek, 110320-1.)

<<<

>>>

Výkon bytí

Jakkoli důležité jsou tzv. setrvačnosti, bytí žádného (pravého) jsoucna nemůže být založeno na setrvačnostech (ani nemůže být setrvačnostmi udržováno), nýbrž představuje vždycky jen „materiál“, jehož si může a musí subjekt-událost používat ke svému bytí, tj. k výkonu (vykonávání) svého bytí. Je tomu tak především proto, že setrvačnosti nejsou ničím „samozřejmým“, ale že mají tendenci se rozkládat, upadat, „stárnout“, takže samy musí být aktivně udržovány. V tom smyslu vůbec nejde o nějaký „mrtvý materiál“, o nějakou dobu stavebních kamenů, kterých je ke stavbě jen použito, ale které zůstávají vůči stavbě zcela pasivní. Míra zapojení setrvačností do složitějších, komplexnějších událostí-celků je ovšem různá; jinak je zapojena buňka do orgánu a do celého těla (které je jen relativním celkem), a jinak je zapojena třeba organela do (relativního) celku buňky, a docela jiné je zase zapojení atomu do jednoduché nebo i složitější molekuly. Každý „celek“ (i relativní celek – ale ve skutečnosti je každý celek jen relativní, není „dán“, nýbrž musí být ustaven a zejména udržován) musí aktivně vykonávat své „bytí“, i když v tomto výkonu musí mít nadále své místo a svou funkci i mnoho nižších celků (sub-celků), které také musí své „bytí“ (tj. podřízené, „angažované“ bytí, sub-bytí) rovněž aktivně vykonávat, i když s významným ohledem na celkové bytí, bytí vyššího celku.

(Písek, 110320-2.)

<<<

>>>

Introspekce a reflexe / Reflexe a introspekce

Samo slovo „introspekce“ sugeruje, že je možno jakoby z distance pohlédnout na vlastní „nitro“, tedy podívat se „dovnitř“ sebe sama. Je to přímo vzorový doklad toho, jak se psychologie – jakožto (kdysi) „věda o duši“ – pokouší z nitra udělat vněšek, tedy jak nepředmětnou „skutečnost“ „uchopit“, pochopit a poznat jako „předmět“, jako „objekt“, zkrátka jak něco výslovně subjektivního učinit objektivním a přímo objektem. Dávám proto jednoznačně přednost termínu „reflexe“, který už sám před nás klade otázku, jak vlastně může subjekt ve své aktivitě, ve svých akcích sám sebe jen neopouštět, aby něco pořídil mimo sebe, ale jak se může obracet sám k sobě, ke svým činům, ke své aktivitě, aby rozpoznal, co to vlastně v nich a jimi udělal, provedl, zač vlastně v nich musí převzít svou vlastní odpovědnost, co udělal špatně a co naopak měl udělat lépe, v čem se dopustil chyb a jak by se jich příště v podobné situaci mohl vyvarovat, atd. Termín „introspekce“ je nutně zatížen starořeckou představou, že pravou tvář skutečnosti lze „vidět“, „nahlížet“ pouhým pozorováním (otevřením očí); reflexe již jako slovo upozorňuje na „flexi“, tj. ohýbání – a tedy něčeho, co takto ohýbání být může, a to je právě „akce“, která musí ve svém průběhu změnit směr, své zaměření (původně „ven“, do „okolí“, ale nyní „dovnitř“).

(Písek, 110324-1.)

<<<

>>>

Orientace ve světě (a v osvětí)

Každé „pravé jsoucno“ (z opatrnosti dodejme: snad kromě jsoucen primordiálních) „je“ nejenom tím, čím (kým) právě (aktuálně) „jest“, ale je v každé chvíli zároveň také tím, čím (kým) až dosud bylo, jakož i tím, čím (kým) teprve bude. A protože své „bytí“ musí aktivně vykonávat, jakož i protože v tomto vykonávání vlastního bytí musí nějak reagovat na své okolí, stává se pro výkon vlastního bytí stále důležitější záležitostí orientace v tomto okolí, a to tím víc, čím vyšší úrovně ono pravé jsoucno“ dosahuje. Jedním – ale velmi významným – aspektem onoho výkonu „reagování“ na okolí je orientace v tomto okolí, jejímž „výtvorem“ („produktem“) je ustavení (konstituování) tzv. osvětí, tj. osvojené části okolního světa. Tato orientace resp. orientovanost musí být pochopitelně nějak zakotvena v „paměti“ pravého jsoucna (kde – stejně pochopitelně – nemůže být rigidně a naprosto „fixována“, ale musí být v jistých mezích schopná uvolnění a přinejmenším dočasně aktuální proměny). A co je zvláště důležité: o osvětí příslušného pravého jsoucna musíme uvažovat a mluvit vždy zároveň s tím, jak mluvíme a uvažujeme o pravém jsoucnu samém, nikoli odděleně, jako by ono „osvětí“ nemělo přímou souvislost s bytím samého pravého jsoucna.

(Písek, 110401-1.)

<<<

>>>

Člověk jako „klíč“ ke všemu (k pochopení „všeho“)

Z každodenní zkušenosti víme, že se setkáváme se „skutečnostmi“ vždycky jen tak, že před sebou máme jednotliviny. Zároveň víme, že tyto jednotliviny můžeme nahlížet buď jako nějak sjednocené a celé, anebo jako hromady nebo slepence dalších, menších a jednodušších jednotlivin. Ovšem také tam, kde jde o jednotliviny „sjednocené“ (jak se nám zdá – a může to být omyl, eventuálně to může mít původ až v našem vlastním sjednocování „zvenčí“), můžeme jejich dělením rovněž dojít k dalším jednotlivinám menším a (někdy) jednodušším. Ovšem co to je „jednotlivina“ v tomto hlubším smyslu, tj. jaké je tedy to „pravé“ jsoucno, které je vskutku (a tedy nikoli jen „pro nás“) „jedním“, tj. opravdovou jednotlivinou, to rozpoznáváme až na základě sebepochopení, tj. na základě toho, že za takovou jednotlivinu pochopíme sami sebe, tj. že porozumíme, co to znamená „já“ pro nás; teprve pak můžeme začít uvažovat o „těch druhých“ jako o jiných, druhých „já“. V tom se pak můžeme v různých situacích mýlit, a to buď tak, že něco či někoho (původně nerozlišujeme) považujeme za nějaké druhé „já“, ačkoli to vůbec není žádné „pravé jsoucno“ (natož druhý člověk), anebo tak, že toho druhého (skutečného druhého, ať už druhého člověka nebo jen jiné pravé jsoucno) považujeme za pouhou „věc“, tj. nepředpokládáme nějaké druhé „já“ nebo je výslovně odmítáme a popíráme. Je zřejmé, že bez jistého momentu toho, co je obvykle deklasováno jako antropomorfismus, se ve své chápání světa kolem nás (svět, v němž žijeme) nejen neobejdeme, ale že se neobejdeme toho nejvlastnějšího „metodického přístupu“ k němu, kdy vlastně pátravě zkoumáme, nenajdeme-li kolem sebe toho druhého uprostřed chaosu okolností. A zároveň je zřejmé, že se neobejdeme bez jistých negativních zkušeností, které nás nutně vedou k obezřetnosti, pokud jde o předpokládání takových „druhých“ bytostí, které jsou vskutku „jedním“, zejména pak bytostí nám podobných; a to právě znamená tu nezbytnou kritičnost, která ovšem ztrácí svou funkci tam, kde takovou „obezřetnost“ vyženeme do extrému, kdy pochybujeme o „všech“ a o „všem“ (s výjimkou mrtvých „atomů“ a neméně mrtvé „prázdnoty“, jak to známe u starých atomistů).

(Písek, 110401-2.)

<<<

>>>

Mravní situace

ETHOS, chápaný jako zvyk či mrav, tedy jako cosi již „redukováného“, „ochuzeného“, je třeba vidět a chápat „jako fenomén, ale celý fenomén“ (jak to kdysi vyslovil Pierre Teilhard de Chardin ve své knize *Le phénomène humain*). To znamená, že je třeba jako „celý fenomén“ vidět také mravní situovanost určitého (konkrétního) člověka, tedy jeho mravní situaci. K té totiž náleží jednak „reálné“ (věcné, předmětné) okolí, a to nejen to právě teď a zde se „vyskytující“ nebo i „nastavené“ (to by byla spíše pouhá abstrakce), ale také se svou minulostí a se všemi těmi nejen „setrvačnostmi“, ale také „trendy“ a „tendencemi“, které je třeba brát v úvahu jako součást (a složku) onoho „fenoménu“. S touto „složkou“ se setkává jiná „složka“, totiž skutečnost člověka jako mravního subjektu, který není ani pouhou součástí, ani produktem tohoto „reálného“ okolí, i když k němu může být vázán mnoha pouty, ať už z minulosti, mnoha současnými, ale také řadou takových, které ještě ani nebyly „realizovány“, protože k nim resp. k příslušným aktuálním situovanostem ještě v úplnosti nedošlo. V obou případech tedy náleží jak k fenoménu „okolí“ či „prostředí“ (které se ovšem neobejde bez příslušného subjektu), tak k fenoménu subjektu (který není možný ani myslitelný v odloučenosti od příslušného „okolí“ či „prostředí“), nejenom to, co právě „jest“, ale vždycky také něco z toho, co „už není“ a co „ještě není“, tedy něco nejsoucího. A toto „nejsoucí“ musíme bedlivě odlišovat (a tedy v žádném případě nesměšovat a už vůbec nenechávat v sobě navzájem rozpouštět) od „vůbec nejsoucího“, ale i jakkoli jinak „nejsoucího“, nevztáženého k příslušnému subjektu, nebo jinak řečeno: tímto subjektem neosvojeného, neproměněného z pouhého okolí v tzv. osvětí (jakožto osvojenou část světa či spíše jen nejbližšího okolí).

(Písek, 110405-1.)

<<<

>>>

Věda a naděje

Ernst Bloch kdysi napsal: „Die Vernunft kann nicht blühen ohne Hoffnung, die Hoffnung nicht sprechen ohne Vernunft, beides in marxistischer Einheit – andere Wissenschaft hat keine Zukunft, andere Zukunft keine Wissenschaft.“ (Cituji z Habermase, měl bych to najít přímo u Blocha.) Byl by to docela hezký epigram, ale naléhavě vyžaduje některé korektury (i když vypustíme tu „marxistische Einheit“, která je tam ostatně stejně jen účelově, jak se domnívám). Především ovšem by šlo o náležité vyjasnění, co chápeme my jako „naději“, a to v konfrontaci s tím, jak ji chápe Bloch. (Bloch říká, že naděje je afektem, totiž afektem očekávání; to nám nicméně jeho pojetí nijak nepřibližuje: co to je „afekt“?) Marx se právě naopak dovolává Danta, když říká, že při vstupu do vědy je třeba „zanechat vší naděje“ (stejně jako při vstupu do pekla). Mám za to, že sám Marx v tomto momentu podléhá chybné pozitivistické představě „objektivit“, která cíleně (a záměrně) zapomíná nebo přímo vytěšňuje (vytyčuje před závorku) „vědecký subjekt“, tj. samotného vědce, bez něhož ovšem (a bez mnoha dalších vědců) věda sama neobstojí resp. není vůbec možná. A právě

tento „vědecký subjekt“ bez jakési „naděje“ není (a nebude) schopen vědecky pracovat (resp. nebude dost přesný, usilovný a stále dál v bádání postupující). Prostě a dobře, sama věda bude muset být nově chápána, a to nejen „zvenčí“, ale právě vědci samými!

(Písek, 110405-2.)

<<<

>>>

Setká(vá)ní ve filosofování

Úroveň vlastního aktivního filosofování si nemůže zvyšovat a vylepšovat nikdo, kde jen hromadí informace o druhých filosofech (natož informace z druhé ruky, tedy „sekundární“), ale pouze ten, kdo se s jinými filosofy (a vůbec mysliteli) skutečně, tj. „osobně“ setkává. (Pochopitelně tím nemyslím setkání „fyzická“; ale vždycky zůstává úkolem se i s dávno již zemřelými, dokonce nejstaršími mysliteli „setkat“ tak, že je jakoby sami zastoupíme, když si je na základě četby jejich textů nebo na základě toho, jak jsou nebo jak kdysi byli chápáni druhými, znovu jakoby „postavíme před sebe“, přesněji jak před sebe postavíme to, co „před sebou“ měli resp. co si „před sebe“ stavěli také oni.) Ani ve filosofii nemůže stačit, když dokážeme druhé filosofy v jejich formulacích jen napodobovat, ale musíme se alespoň pokoušet se s nimi setkávat u toho a na tom, k čemu se vztahovali oni sami, a to v jakémsi „dialogu“, kde se „toho druhého“ pokoušíme zastoupit a jakoby nahradit tím, že se mu otvíráme (tedy ne že ho napodobujeme). Stát se jakoby „zástupcem“ druhého myslitele (který nemůže sám být u toho, třeba už je dávno mrtvý) vůbec neznamená se do něho „vmýšlet“, jakoby s ním „souznít“, stát se jeho „ozvěnou“ atd., tj. není to rozhodně cílem (i když něco z toho bude stejně asi nezbytné). Cílem je se myšlenkově vztáhnout k tomu, k čemu se vztahoval on, a co tedy není součástí toho jeho vztahování (a nemůže se tudíž stát ani součástí našeho vztahování

(Písek, 110405-3.)

<<<

>>>

Minulost - její důležitost

Bez minulosti, tj. bez navázání na minulost (třeba i bez aktivní distance od ní) je i nejlepší a nejsprávnější myšlenka odsouzena k jalovosti nebo jen k malému vlivu, neboť je nucena začínat opět od počátku. Navázat na minulost však neznamená jen tu minulost přetahovat do přítomnosti (trahere znamená však přece táhnout!). Pokud tzv. tradování, tradice znamená jen uchovávání něčeho minulého, vystavuje se nevyhnutelně pomalejšímu nebo rychlejšímu upadání a vyprazdňování, degradování toho, co je jakoby tradováno. Ovšem ono „pouhé přetahování“ ve skutečnosti ani není možné, protože je vždy vystaveno aktivitě toho, kdo „přetahuje“, tj. kdo traduje a skrze tradici navazuje – a tím navazováním to minulé, již nejsoucí, jakoby oživuje a vnáší do aktuální přítomnosti. A tak to tradování vždycky znamená jakési ovlivňování onoho „oživovaného“ a „aktualizovaného“, takže to vždy závisí na tom tradujícím. V tom smyslu je zřejmé, že ono tradované není a ani nemůže být pouze přetahováno (už jen proto, že „už není“ jsoucí, takže nemůže být prostě uchopeno a přetaženo v čase), ale že musí být na základě jakýchsi reliktních zbytků znovu vyloženo, re-interpretováno. A k dobré, správné, pravé (a nutně nové, aktuální) interpretaci je

nezbytové se nějak „opřít“ o to, oč se opíralo to minulé, nyní reinterpretované a tím tradované. Pokud jakákoli nová interpretace, tj. také o tradování usilující interpretace, nenajde cestu k tomu, k čemu se vztahovalo kdysi i to, co je dnes tradováno (a reinterpretováno), musí nutně docházet k „úpadku“, přinejmenším k oslabení, ale také třeba k misinterpretaci, zvrhlé, falešné interpretaci, spočívající k tradování vnější podoby (např. formule) onoho tehdejšího uchopení a pochopení, jež se ovšem původně vztahovalo k něčemu dalšímu (už i tehdy nepředmětnému, nikoli tedy ke starší „formuli“), na místě pokusu o to, vztáhnout se k tomu rozhodujícím, totiž k tomu, čím bylo osloveno a inspirováno už ono tehdejší (dnes již minulé a tedy nejsoucí) pochopení, a co hlavně má být cílem jakéhokoli navázání na minulost. Bez minulosti a bez navázání na ni není možné nové pochopení „toho pravého“; ale ono navázání se nemá a nemůže, nesmí omezit na přetažení tehdejšího porozumění, nýbrž má a musí jít o nové, aktuální pochopení toho, k čemu se (jakožto k nejsoucímu, protože nepředmětnému) vztahovalo tehdejší chápání a porozumění.

(Písek, 110407-1.)

<<<

>>>

Pravda jako „to pravé“

Již samo slovo „pravda“ v nás vzbuzuje dojem, že jde o něco předmětně uchopitelného, a tak ji zaměňujeme s něčím, čemu jsme ochotni připisovat jakousi „pravost“ (např. nějakému činu, myšlence, výroku, teorii atd.). Proto je nanejvýš žádoucí si vždycky při použití toho slova „pravda“ připomeneme, že to je vždy a v každé konkrétní situaci „to pravé“, a to vzhledem a na rozdíl od toho, co v té situaci je pouze tím „faktickým“. V každé situaci (a to pravé vždycky míří do nějaké situace – mimo nějakou konkrétní situaci nedává žádné „pravé“ smysl, není dokonce ani „možné“; a situace není stav, ale dění, proměňování, pohyb, soubor pohybů) musíme proto vnímat a chápat vnitřní napětí, které k ní vždy náleží, totiž napětí mezi daným, faktickým na jedné straně a „pravým“, tím, co „má být“ či by „mělo být“, na straně druhé. Nejzhorbnější teorie, která přímo ničí správné chápání, oč v „pravdě“ (a v souvislosti s ní) opravdu jde, je ta, která mluví o souhlasu, shodě, konformitě jako základním rysu vztahu mezi tzv. „faktickým“ a „tím pravým“. Ovšem nikdy toto napětí, tento vlastně „konflikt“ nesmíme zbavovat dynamiky tím, že „to pravé“ myšlenkově fixujeme jako nějaký cílový obraz, jako předem danou „ideu“, jak přesně narýsovaný a tedy také „daný“ plán, jak by se něco mělo zdokonalit, upravit, napravit, vlastně „vrátit“ k té původně narýsované podobě. „To pravé“ nikdy není a nemůže být ničím „pravým“ vně času, bez času nebo nad časem, ale pravým se může jen stávat tím, že je v uskutečňování respektováno a že se ono uskutečňování „tím pravým“ řídí a spravuje. Toto spravování či respektování „toho pravého“ ovšem neprobíhá tak, že se faktický průběh toho, co se děje, onomu „pravému“ nějak přibližuje. Ono to vlastně probíhá docela jinak: čím víc se aktivity nějakého subjektu (nějakých subjektů) spravují „tím pravým“, tím to napětí mezi „pravým“ a „faktickým“ roste – aniž by to ovšem znamenalo, že to faktické se od toho „pravého“ stále víc vzdaluje, tj. že se od toho „pravého“ jakoby odvrací, nechává je stranou atd.

(Písek, 110408-1.)

<<<

>>>

Nekonečné (-nečno)

Pokud uvážíme původní význam slova „ne-konečný“ (tedy: bez konce) i z jiné strany, než bývá zvykem, můžeme dospět k pozoruhodnému závěru: nemusí jít o to, že „něco“ nemá konec ve směru pokračování dál a dál, nýbrž že nemá žádný „konec“ na opačném „konci“, totiž na začátku. Jinak řečeno, že nemá žádný počátek, že je „bez počátku“. A o čem vůbec lze říci, že je „bez počátku“? Pro nejstarší řecké filosofy byl „počátek“, *arché*, jedním z velkých filosofických témat; podle nejstaršího myšlenkového uchopení je počátek to, z čeho všechno pochází, z čeho všechno vzniká – a zároveň tím, do čeho všechno zaniká. To bylo ovšem ještě v době, kdy ve filosofii nepřevládlo „geometrické“ myšlení resp. kdy nebyl marginalizován či vůbec vytěsňen časový aspekt. Něco jiného je geometrické pojetí třeba přímky, jejíž oba „konce“ jsou v nekonečnu, což znamená, že ta přímka vlastně vůbec žádné konce nemá (a pokud by je přece jen v nějakém „nekonečnu“ měla, byly by takovými konci oba zároveň a spolu). Jakmile však transponujeme tuto problematiku (včetně problému „konců“, eventuálně „nekonečnosti“) do časového „prostředí“, negace „konce“ na počátku znamená něco naprosto jiného než negace „konců“ na konci, tj. v závěru. Právě to snad umožňuje chápat něco na první pohled absurdního, totiž že před počátkem události lze hledat jako její původ něco „nekonečného“.

(Písek, 110408-2.)

<<<

>>>

Filosofie - paradoxy

Každý, kdo se v Evropě nebo v Evropou poznamenané části světa narodí, velmi rychle se již spolu s mateřským jazykem stává tak trochu filosofem; pozorovat to zřetelně můžeme již na některých tříletých až čtyřletých čiperných dětech. Ale zároveň platí, že skuteční, opravdoví filosofové jsou velkou vzácností, že je k tomu zapotřebí nejen velkého nadání, ale také velké píle a rozsáhlých, tj. širokých zkušeností. Dost analogickým paradoxem je ostatně i to, že – aspoň po mém soudu – každý filosofii tak trochu potřebuje (a proto si ji také osvojuje, ať už vědomě či nevědomky), ale že na druhé straně pěstovat filosofování na současné úrovni (tedy: na úrovni „doby“) je věcí krajně nesnadnou a náročnou, vyžadující nejen mimořádné výkony, ale zejména mimořádnou soustředěnost a vlastně až sebeomezení na jakousi životní řeholi. Hlavním úkolem filosofovým je – aspoň po mém soudu – působení na druhé (na jednotlivce a tím i na společenství, na společnost), ale zároveň jde o to, dostát povinností nejvyšší kritického a do hloubky ke kořenům jdoucího myšlení, tedy zdržovat se občas stranou veřejnosti, v jakési vlastní myšlenkové „laboratoři“. Protože však ten rozdíl mezi živým působením na druhé lidi (v každodenním kontaktu a v běžných situacích) na jedné straně a mezi radikální reflexí v odloučenosti od každodennosti nesmí přerůst v propast, přes kterou se filosof už nedokáže přenést, takže zůstane trvale na jedné nebo na druhé její straně, musí zaujímat také jakési „veřejné postoje“, kde se protíná resp. kloubí jedno s druhým: na druhé jednotlivce působí filosof nejen v soukromí, ale také a dokonce především na agoře, na veřejnosti, ve veřejném prostoru, který je plný myšlenek, koncepcí a zejména předsudků a matoucích sofismat. Zde musí filosof ukázat (a dokázat) svou kompetenci kritickou; a zde také velký počet filosofů selhává. Ani nejhlubší filosof nesmí být zbaven povinnosti rozumět své době, ale také určité konkrétní chvíli, konkrétní

situaci nejen své osobní, ale lidí kolem sebe, své společnosti, svého „národa“, svého státu, své civilizace atd.

(Písek, 110410-1.)

<<<

>>>

Téma a „vyčerpání“

Myšlenka tzv. „vyčerpání tématu“ je založena na chybném předpokladu, jako by „téma“ bylo jakýmsi více méně vymezeným „ložiskem“, soustředěným do jednoho „místa“. Takové „soustředění“ je však vždycky naším dílem, přesněji je naším sebeomezením; je dáno tím, že stanovíme, čím se zabývat nechceme a nebudeme. Takové sebeomezení – a v důsledku toho i omezení tématu – může mít za určitých okolností dobrý smysl, ale obecně vzato je vždycky zatíženo nějakými nedostatečnostmi a chybami. Z technického hlediska mohou být některé takové chyby považovány za nedůležité, irrelevantní, ale pouze ad hoc; v jiných souvislostech a za jiných okolností se může ukázat dokonce i pro „technické“ hledisko ona zdánlivá irrelevance jako mimořádně významná, a tedy relevantní. To však nelze nikdy s naprostou jistotou odhadovat ani předvídat (např. pro tradiční novověkou fyziku, zejména pak až po Newtona, bylo běžné a dokonce do jisté míry oprávněné odhlížet od pouze faktických detailů a konstruovat jakési „ideální okolnosti“ – např. v gravitačním působení, v konstrukci tzv. těžiště tělesa apod. – dnes vidíme, že to v některých případech není možné). Ovšem ve filosofii je všechno jinak především proto, že každé řešení nějakého problému otvírá hned několik problémů jiných, každá odpověď na nějakou otázku vyvolává několik otázek nových – na nějaké „vyčerpání“ nemůže být ani pomyšlení. Daleko důležitější, a přímo zásadnější úlohou se stává ukotvení určitého tématu do jistého kontextu, tj. jednak „prostředí“, ve filosofii ovšem zejména do kontextu tzv. „první filosofie“, tedy do kontextu ontologického a méontologického (dříve se říkávalo metafysického), a tedy široce filosofického. Právě to, že filosofie nikdy nesmí zapomínat na „celek“, tedy na „všechno vůbec“, i když se nepochybně musí vždy soustřeďovat na něco určitého (a tedy z celku „veškerenstva“ námi uměle vyděleného, ale nejenom v tom tzv. subjektivním smyslu, ale „fakticky“, tj. subjektivně vyděleného či vydělovaného, tedy kupříkladu „životního“), znamená, že o nějakém „vyčerpání“ závažného tématu se nemůže a nesmí nechat ani zdát. Tak např. ukotvení určité problematiky v životě, tj. v životním kontextu, je vždycky spjato s budoucnostními perspektivami – a už tím je jakékoli „vyčerpávání“ zpochybněno a vlastně vyloučeno, a připouštěno leda jen jako cosi provizorního.

(Písek, 110410-2.)

<<<

>>>

Filosofování jako „cesta“

Aktivita (tedy „výkon“) filosofování se ustavičně pohybuje od jedné křižovatky k druhé, třetí, a tak dále, vždy k další (můžeme stejným právem hovořit také o rozcestích). Rozhodnutí, kterým směrem se dát, nikdy jednoznačně nevyplývá z dosavadní „cesty“ (neboť filosofování je vždy cesta resp. cestování, jakékoli „uchopení“ a „fixace“ některé etapy takové cesty je třeba považovat jen za vedlejší produkt, jakýsi doklad, dokument o tom, kudy cesta vedla, nikoli za kus či

součást té cesty samé, tedy toho vlastního cestování a jeho smyslu). Rozpoznávat, kde je cesta (po které je třeba jít dál), ale také, kde je rozcestí nebo křižovatka, nelze bez povědomosti a jisté znalosti toho, kudy jdou a kudy i v minulosti šli jiní filosofové (i myslitelé, kteří se sami za filosofy nevydávali a které ani my dnes jako filosofy v pravém slova smyslu nebereme, ale nutně je bereme vážně). Ale nikdy se nesmíme nechat bez prověřování přesvědčit druhým myslitelem, kde je třeba jít přímo dál a kde naopak je třeba zabočit a jít jiným směrem. To právě musí každý filosof vždy znovu rozhodovat sám. A v tom spočívá největší problém tzv. systematickosti filosofování: systém filosofický (nějaké jiné filosofie) není nikdy jen čímsi daným a konstatovatelným, ale vždycky je jen určitým způsobem uspořádaným komplexem celé řady řešení, která znamenala rozhodnutí na rozcestích a křižovatkách. A tato rozhodnutí měla většinou své možné alternativy, které není možno prostě jen chápat jako nevyměnitelné složky systému. Proto i tam, kde se někdo rozhodne pro interpretaci nějakého (obvykle velkého) filosofa či myslitele, nemůže zůstat jen u konstatování, jak se ten interpretovaný myslitel v určitých systematických situacích rozhodl, ale musí rozpoznávat ty rozcestí a ty křižovatky, kde se rozhodoval, musí si být vědom těch alternativ, tj. jiných možností, ale musí posoudit, do jaké míry kompetentně a právem se onen myslitel na nich rozhodl tak a nejinak, a co by se mohlo stát, kdybychom se rozhodli jinak (a jaký by to mělo vliv na ostatek „systému“). Jen tak můžeme vyložit nějakého filosofa „lépe“, než rozuměl on sám sobě, a ovšem tím i jeho skutečné filosofické cestě.

(Písek, 110411-1.)

<<<

>>>

Život jako překračování

Každý „život“ (a skutečný život je vždy konkrétní a individuální) je mnoha vazbami spjat se závazky resp. s povinnostmi. Na nižších úrovních to má jakýsi zvláštní, pro člověka ne zcela průhledný charakter jakési „automatickosti“, ale nejspíš jen proto, že jsme se na to tak navykli dívat. (Rádl třeba v *Útěše* mluví o „vitálním řádu“ jako o nižší úrovni proti „řádu morálnímu“.) V lidském vědomí je třeba to uchopit jako „mravní závazek“: sám život, tj. aktivní žití, má ve vztahu k mravnímu závazku (resp. k mravním závazkům) jen prostředřednou funkci, tj. „žití“ není již samo o sobě plněním mravní povinnosti, ale potřebuje najít své oprávnění v plnění vyššího závazku než je pouhé přežívání. Proto také sama „úživa“ nemůže být postačujícím cílem, ale je vždycky jen prostředkem. Ono to vlastně platí už i na biologické úrovni: život je vždycky něčím víc než prostým „žitím“ – vždycky se např. vztahuje k udržování „rodu“ (a dokonce k jeho vývoji, zlepšování, zkvalitňování), a ke všemu, co s tím souvisí, zejména je vždycky spjat s „obdarováváním“ svých potomků nejen genetickými informacemi, ale také „zásobami“ pro první dobu jejich života, na vyšší úrovni pečováním o potomstvo, atd. Žít tedy vždycky nutně znamená také se aktivně překračovat a i k tomuto sebe-překračování se aktivně vztahovat, tedy překračovat svou „budost“ směrem do budoucnosti už jen vlastní.

(Písek, 110414-1.)

<<<

>>>

Objektivita jako vědecký „ideál“

Důraz na objektivitu (někdy se říká jen „věcnost“, ale ve stejném smyslu) je ve vědách zcela oprávněný, pokud je chápán ve smyslu relativním, tedy jako požadavek co největší možné objektivity (či tv. „věcnosti“). „Naprosté objektivitu“ totiž nejen není možno dosáhnout (ať už pro lidskou nedostatečnost, ať pro přílišnou složitost, komplikovanost skutečnosti samé), ale vada samotného požadavku naprosté objektivitu spočívá ve falešném (ať už vysloveném nebo nevysloveném) předpokladu, že sama skutečnost má „objektivní“ povahu, tj. je skutečně „objektem“ resp. mnohostí, pluralitou „objektů“. Tento předpoklad je však *naším* předpokladem, není založen na žádné „zkušenosti“ se skutečností či skutečnostmi, ale je součástí *našeho* přístupu – vlastně jde o „ontologický předpoklad“, který se kdysi stal jakýmsi „dogmatem“ pro samo pojetí vědeckosti, a byl prosazen nejprve ve vědách přírodních, především ve fyzice (a chemii). Postupně se šířil také v biologii, a posléze pronikl i do tzv. věd společenských. Dnes jsme však v situaci, kde tento předpoklad či „ideál“ byl otřesen všude, a to dokonce zejména právě tam, kde vznikl resp. kde byl postulován, totiž v teoretické fyzice. Jediný obor, který tímto otřesem jakoby neutrpěl, je čistá matematika, ale jenom proto, že její „objekty“ tak byly konstruovány. Tam, kde se matematika stává prostředkem k použití (aplikaci) na tzv. „objektivní realitu“, vzrůstá postupně zájem o jiné, nové její využití, eventuelně o vytváření nových typů jejích konstruktů, o jakési matematické „non-objekty“; v matematické „praxi“ se to už děje, ale bude to zřejmě ještě nějaký čas trvat, než to sami matematici budou s to podrobit náležité reflexi, zcela odlišné od té dosavadní, tj. tradiční. (Pochopitelně každá taková reflexe vlastních aktivit musí vybočovat z rámce legitimních odborných možností matematiky, což platilo a platí i o té tradiční.) V každém případě však platí, že aplikovat matematické prostředky a postupy na supponovanou „realitu“ (tj. opravdovou skutečnost) znamená vždy metodicky pomíjet to, že každý momentální stav kteréhokoli „objektu“ je skutečně nějak spjat s jinými „objekty“ a posléze se všemi, tedy s celým vesmírem (a už proto je čímsi jedinečným, unikátním, co nemůže být nikdy úplně kvantifikováno, tj. totálně převedeno na „objektivitu“). Důraz na „procesy“, jak jej prosazoval třeba fyzik a matematik (nejen filosof) Whitehead vede nutně k tomu, že svět a veškerá skutečnost jeho i v něm, v jeho rámci, musí být poznávána a chápána jako dění, dějství, vlastně „dějinně“, pokud slovo „dějinný“ nechceme vyhradit jen oblastí lidských dějin. (Ale to bylo prolomeno už v biologii koncepcí evoluce, a po jistou dobu už je zvykem i v astrofyzice běžné mluvit třeba o vývoji hvězd, hvězdných soustav a dokonce celého „vesmíru“; ovšem otevřená je otázka, zda svět resp. vesmír je celkem, tj. zda to je „jednotlivina“.)

(Písek, 110418-1.)

<<<

>>>

Objektivita jako ne(po)hnutost

Za „vědecký“ (a tedy „objektivní“) je považován jen takový poznatek, který nenese vůbec žádnou (ani tu nejmenší) stopu příslušného vědce a jeho aktivity, i když se ovšem jinak uznává, že bez toho vědce a bez jeho často mimořádného výkonu by onoho poznatku, tzv. „objevu“, nebylo dosaženo. To vede např. k tomu, že se na jedné straně takový mimořádný „objev“ vysoce cení, tj. že se oceňuje jeho novost, průkopnictví jeho autora a dokonce to, že je takovým „objevem“ někdy zpochybněna celá dosavadní tradice vědeckých postupů i jejich interpretací, zatímco na druhé straně se nadále trvá na tom, že takový „objev“

musí být aspoň dodatečně oproštěn ode všeho, co by mohlo být spjato s objevitelem, a to do té míry, že tento „objev“ musí být za stejných, přesně definovaných okolností, opakován kýmkoli, tj. že příslušný (publikovaný) vědecký postup může být napodoben do nejmenších detailů, aby bylo možno prokázat, že vede k naprosto stejným výsledkům. Na celém fenoménu se mi zdá být nejpozoruhodnější nejen ono oddělení (izolace) objevu od objevitele, ale zejména to, že je naprosto marginalizováno, co vlastně onoho objevitele vedlo k oné aktivitě, k onomu mimořádnému úsilí, které do zmíněného objevu vyústilo. Důraz na „objektivitu“ se tu dostává do zvláštního rozporu, vlastně vnitřního rozporu, když tento „ideál“, jemuž se má každý vědec podřídít a jemuž má podřídít často své životní úsilí, odsunuje posléze zcela stranou jako pouhou složku nevýznamné „subjektivity“ všech motivů, které objevitele k jeho objevům vedou, ba bez kterých by se do objevitelské, vědecké práce přece vůbec nepouštěl. To je ovšem nejen vnitřní rozpor a takříkajíc i „objektivní“ chyba, ale je to zároveň pro sebepochopení vědce (vědců) takřka fatální překážka pro porozumění nejvlastnější, tj. bytostné povaze vědeckého poznání a vědy samé. Připustíme-li, že základem, předpokladem a cílem vědeckého úsilí je „pravda“ resp. co nejsprávnější pochopení, porozumění, pojetí „pravdy“, dochází v tomto nároku či postulátu „objektivity“ k tomu, že „pravda“ sama musí být z vědeckého poznání buď vůbec vyloučena – anebo že musí být ztotožněna se všemi těmi danostmi, které má vědec a věda „pravdivě“, tj. „objektivně“ poznat. „Pravda“ jako „hybná síla“ veškerého poznání, zejména pak vědeckého, je tím nutně dezinterpretována – anebo vyloučena.

(Písek, 110418-2.)

<<<

>>>

Pravdivost v dějinách

Dějiny nejsou jen to, co se prostě (nějak) „děje“, ale vždycky to má nějaký vztah k „tomu pravému“, tj. k „pravdě“ (chápané ovšem odlišně od tzv. adekvace apod.). To však zároveň znamená, že ne vše, co se v dějinách odehrálo, bylo vždy a nutně „tím pravým“, protože je třeba to měřit tím, co se v té či oné dějinné situaci stát mělo (a nemělo). V dějinách je toho velká spousta, co se nikdy nemělo přihodit. Proto také onu „pravost“ (a eventuelně „nepravost“) nesmíme zaměňovat za nic jiného, odlišného, např. za „úspěšnost“, „užitečnost“, „pokrokovost“ apod. A protože jde vždycky o „dějinnost“, musí být vždy při takovém hodnocení jasné, že v mnohých případech ani nelze vyslovit poslední slovo, neboť ona „pravost“ či „pravdivost“ se nemusí vyjevovat ani hned, ani brzo, ale někdy až po dlouhé době. Sama „pravdivost“, ba sama „pravda“ musí být chápána jako záležitost dějinná, nikoli od dějin oddělená či oddělitelná. To je ostatně vlastní smyslem onoho hesla, jež má (pokud je nám známo) svůj původ v helenistické literatuře pozdního Židovstva, konkrétně v tzv. III. knize Ezdrášově, totiž že „pravda vítězí“. Jde totiž o to, k že vítězí nikoli nutně a vždy ihned, nýbrž „na věky“, ale tak, že o tom nemůže být pochyb, tj. nemůže do „dopadnout“ jinak, třeba její definitivní porážkou.

(Písek, 110419-1.)

<<<

>>>

Jsoucno „pravé“ - nové pojetí

Pojetí jsoucna (pravého) jako integrity (sjednocenosti resp. vždy nového sjednocování) jeho vnitřní a vnější „stránky“ otevírá řadu nových perspektiv, pokud jde jak o aktivní, „praktický“ přístup ke „skutečnosti“ (event. „skutečnostem“), tak pokud jde o nové cesty myšlení a chápání „skutečnosti“ (event. „skutečností“) na základě reflexe oné „praxe“.

(Písek, 110420-1.)

<<<

>>>

Filosofie jako doktrína

Někdy mluvíme o filosofii jako o určitém „učení“, tj. „doktríně“, „nauce“. To je ovšem sice jen jazykový obyčej, návyk, ale jeho jednou nevýhodou či spíše vadou je to, že od sebe neodlišujeme aktuální, živé filosofování, a pak jeho „produkty“ (a dokonce zatvrdlé, zkamenělé zbytky, relikt). Daleko vážnějším problémem je však to, zda je vůbec možno filosofii „učit“. „vyučovat“ – slovo „doktrína“ je odvozeno od slovesa *docere*, učit. Dalo by se říci, že v evropských tradicích je po staletí zakotvena představa, že filosofii nejen vyučovat lze, ale že to je potřebné a nutné. Teprve v jistém období „moderní“ doby dochází k zpochybnění tohoto přesvědčení, ale v docela obráceném smyslu: filosofii není třeba vyučovat, ale především proto, že je zpochybněna sama filosofie, tedy nikoli její „učitelnost“. Přímo programově to formuloval třeba Auguste Comte a po něm „pozitivisté“. Až s jistým zpožděním dochází dnes k tomu, že si stále víc „intelektuálů“, tedy vzdělanců, uvědomuje, že ani nejexaktnější vědec se nemůže nějakému typu filosofie a filosofování vyhnout. To, co je v jeho myšlení a myšlenkové práci možno kriticky odhalit jako jistý druh filosofie (či spíše jakýchsi filosofických „prvků“ či „útržků“, „rysů“, kousků myšlenkových struktur apod.), se však obvykle nešíří vědomě, zejména nikoli „učením“, nýbrž spíše nápodobou, a nejčastěji ovšem „nákazou“, „infekcí“. Takové kritické odhalování ovšem není možné ani myslitelné jinak než ve filosofickém smyslu: jen filosof je schopen takové „útržky“ filosofických předpokladů odhalit a posoudit, zda tam třeba i pro něho nejsou vedle všelijakých zastaralých nebo vůbec neplatných zbytků přítomna třeba i velmi závažná filosofémata, pro filosofii resp. další, nové filosofické zpracování a tedy filosofování nemálo inspirativní. Filosofie „vyučovaná“ se stává pouhou myšlenkovou dovedností, a ta se postupem věků vylepšuje a má ovšem řadu „druhů“ a „stylů“. Tím se ovšem stává zároveň nástrojem pro sofistiku. Problém školské (zejména vysokoškolské, univerzitní) „výuky“ filosofie spočívá v tom, že se tak může šířit (a opravdu také šíří) sofistika (na různých úrovních a za různými druhy cílů), ale že vlastní filosofie, tj. ta „pravá filosofie“ (orthé filosofia) je stále víc zakrývána a hlavně zaměňována za různé „nepravé filosofie“.

(Písek, 110421-1.)

<<<

>>>

Identita osobní

Alexandr Kliment se o identitě vyslovil dost kuriózně, když se ho jeho vnuk Štěpán se svou ženou Janou ptali, jak se cítil „před tím“, než se – podle svých slov – cítil jako dospělý až ve třiceti.

„Jak jsi se cítil před tím?“

Nijak. Já prostě žil. Měl jsem obrovské problémy, celou tu dobu jsem hledal svoji identitu, a když jsem ji našel, tak jsem přišel na to, že žádnou nepotřebuju.“

(Tři žíně, Torst, Praha 2011, str. 65.)

A tak se ptám: potřebuje člověk nějakou svou identitu – anebo žádnou nepotřebuje? A pokud ji nepotřebuje, proč ji hledá? Ovšem pokud ji hledá, má asi dojem, že ji potřebuje. Odkud se takový dojem vlastně bere? Je to snad jen nějaký tlak zvenčí, je to požadavek druhých lidí, kteří chtějí vědět, s kým mají tu čest? Anebo to je potřeba především vnitřní, zejména když ten tlak zvenčí z nás chce udělat někoho jiného, než kým jsme?, eventuelně někoho jiného, než kým bychom chtěli (nebo měli chtít) být? Je to vnitřní potřeba – anebo jen nějaký obecný předsudek, který nám vnuká jen divná výchova a kterého je lépe se zbavit? A pokud je to opravdu nějaká vnitřní potřeba, tedy něco, bez čeho se sám člověk necítí dobře a vlastně ani sám sebe nemůže brát vážně, není potom takové „shledání“ či „zjištění“, že vlastně žádnou identitu nepotřebuje, jen pokusem o zakrytí, skrytí toho, že ta údajně „nalezená“ identita za moc nestojí, že to vlastně žádná identita není, eventuelně také pokus o skrytí toho, že se nám žádnou opravdovou identitu vůbec najít nepodařilo? Nebo snad že jsme prostě jen rezignovali, že jsme se onoho hledání vzdali? A je to vůbec přiměřené, mluvit o tom, že tu svou „identitu“ člověk „hledá“ a že se pokouší ji „najít“? Je taková identita vskutku něčím, co lze jen hledat a eventuelně nacházet? Není to spíš úkol, poslání, požadavek, na který je třeba odpovídat nikoli hledáním, ale tvořením, vytvářením, budováním identity, totiž sjednocováním, integrováním vlastního života a vlastní osobnosti? Možná, že člověku prostě nestačí „jen žít“, ale že nanejvýš potřebuje ten svůj život nějak uspořádat, dát mu jednotný řád, vtisknout mu něco, co sám ze sebe dost nemá (i když život vždycky je nějak sjednocen, pokud „řádně“ třeba jen biologicky „funguje“). Takže je nejspíš lépe mluvit o „integritě“ osobní či životní; identita příliš sugeruje něco neměnného, a hledání identity jako by chtělo předpokládat, že tam od počátku až dokonce nějaká identita už „je“ a že je jenom zapotřebí ji odkrýt, odhalit a tak „najít“.

(Písek, 110424-1.)

<<<

>>>

„Praxe“ ve filosofii

Filosofie má k tzv. praxi hned několikový vztah, neboť jde o různý typ vztahu: především je třeba hned na počátku uvést, že filosofie je svou „podstatou“ resp. svým „bytošným určením“ reflexí (a to kritickou reflexí); a reflexe se vždy vztahuje k nějaké praxi, ať už „fyzické“, anebo k „psychické“, eventuelně k jiné reflexi. Z toho už je ovšem patrné, že sám filosofický výkon (tj. filosofování) je praxí, byť myšlenkovou, filosofickou praxí. Protože však k bytošné povaze filosofie náleží také stálý zřetel k celku, je pro každou filosofii důležité, k jakým nejrozdílnějším „praxím“ je schopno se vztahovat. Onen zřetel k celku je třeba chápat jako orientaci v onom celku, tj. v celku světa. Tento typ orientace nemusí nutně být založen na přímé „praxi“ ve všech směrech (už pro meze, jež jsou místně i časově člověku vždy uloženy), ale může být založen i na nepřímých informacích o příslušné praxi jiných lidí. Žádný člověk nemůže dělat všechno, ale

měl by být obeznámen s tím, čím vším se zabývají jiní lidé a co dělají. Vedle reflexe vlastní praxe je tedy alespoň zprostředkovaně nezbytná i reflexe praxe druhých lidí (ta pak musí zejména být vždycky kritická). Filosof tedy nikdy nemůže a nesmí zůstat jen u reflexe myšlenkové praxe jiných filosofů (a tím méně jen u reflexe svého vlastního filosofování, což právě bez konfrontace s jinými mysliteli není dost možné), ale musí mít alespoň v některých důležitých směrech své vlastní „zkušenosti“ s praxí mimofilosofickou, tj. s přímým kontaktem se skutečnostmi kolem sebe. To má některé významné důsledky. Tak třeba univerzitní studium filosofie je nanejvýš nutno spojovat se studiem nějakého dalšího univerzitního oboru, neboť bez přímého (a ovšem reflektujícího) kontaktu s nějakým vědeckým oborem (a také bez příslušné kritické distance od něho) nemůže filosof své myšlení vybavit náležitou akribií a „vědeckou“ pečlivostí toho či onoho typu. Zvláště významné jsou však vlastní zkušenosti filosofa s jistými aktivitami, v nichž sice nikdy nedosáhne úrovně odborníků, ale v nichž si sám pro sebe ověří, do jaké míry takové odborníci mají schopnost a ochotu vidět svou činnost (praxi) v „pravém“ světle, nebo naopak do jaké míry jejich „odborná věda“ a „vědeckost“ vůbec degeneruje v pouhou techniku.

(Písek, 110425-1.)

<<<

>>>

Filosofie a instituce

Živé, tj. žijící filosofování potřebuje vyrůstat z jakéhosi filosofického „podhoubí“; i když je vždy záležitostí zcela individuální, potřebuje mít možnost zapouštět své kořeny do „živné“ půdy, totiž do prostředí již nějak filosofováním prorostlého a zpracovaného. Nové myšlenky potřebují vyrůstat z myšlenek starších, někdy dokonce nejstarších. Tak jako každý filosof musí být nějak zakotven ve své době, tedy ve své přítomnosti, musí být dost důkladně zakotven v myšlení jiných, zejména starších i nejstarších filosofů. A tak jako nikdo nedokáže obsáhnout celou svou přítomnost a vztáhnout se k ní, tak – a tím spíše – nikdo nedokáže čerpat ze všech současných a tím méně minulých filosofů (a vůbec myslitelů). Proto si každý musí vybírat, a to znamená již uplatňovat určitá svá hlediska a sledovat určité své programy a projekty. A právě pro usnadnění přístupu k textům a zprávám, vůbec informacím, bez kterých se nikdo neobejde anebo bez újmy na své práci nemůže obejít, vzniká potřeba jakýchsi organizačních jednotek a pracovišť, později přímo institucí, jejichž cílem je příslušné informace a materiály shromažďovat, třídit a pořádat, aby tak vše bylo k dispozici těm, kdo to pro své individuální, jedinečné filosofování mohou a často přímo musí upotřebit a nějak toho nově využít. Bohužel se tím vždy zároveň otvírá jakási neblahá možnost ovlivňování toho, jakým způsobem jsou myslitelé vedeni k tomu, aby se spíše seznámili s jedněmi materiály než s jinými. Děje se tak oběma způsoby: jeden typ filosofování (a příslušné materiály) jsou snadno dostupné a jsou doporučovány, jiné jsou bagatelizovány a příslušné materiály jsou méně dostupné. Ale je tu ještě jiné nebezpečí: institucionalizace nikdy nemůže spočívat jen v organizaci pomocných prostředků, ale vede k tomu, že je zhusta vlastní filosofování směšováno a zaměňováno s „nefilosofickým“ zacházením s filosofií z jakési odborné distance, takže vnější aspekty filosofování jsou považovány za důležitější součást „znalostí“ než směřování k tomu, co náleží k nejvlastnějším tématům *každé* filosofie (tj. opravdové filosofie, *orthé filosofía*). „Pravou“ filosofií je třeba chápat jako lásku k pravdě a úsilí o co nejlepší výkony ve službách pro pravdu a její vyjevení a prosazení; ale protože nelze o pravdě rozhodovat jejím

vymezením předem, nelze takto předem vymežit ani „pravou filosofii“. Takže jestliže filosofie spočívá ve službě pravdě, je to pravda, která rozhoduje o tom, co je pravá filosofie, a nikdy to nemůže rozhodovat nějaká instituce.

(Písek, 110430-1.)

<<<

>>>

Filosofie a orientace ve světě

Chyba, která starou řeckou filosofii provázela od počátku, spočívala v mylném předsudku, že hlavní a vlastně jediné vskutku spolehlivé, tedy „pravé“ poznání spočívá ve vidění, zírání, hledění, nahlédnutí – a to právě v přítomné chvíli; je to chyba, která byla úzce spjata se slovesem *theorein*, eventuálně pak se substantivem *theoria*, kterážto slova přešla i v dalších odvozeninách do celé evropské terminologické tradice, i když už s posunutými významy a zejména s velmi oslabeným povědomím zmíněného počátečního důrazu na právě aktuální přítomnost, k níž je právě vidění vázáno.

(Písek, 110430-2.)

<<<

>>>

Filosofie „pravá“ (*orthé filosofía*)

Asi prvním filosofem, který výslovně mluvil o „opravdové filosofii“, byl Platón. Hlavním kontextem, na jehož pozadí dávala tato myšlenka smysl, byla kritická distance, často nabývající až polemický charakter, vůči vzniku tzv. filosofie nepravé, pojmenované již Sókratem jako „sofistika“. Zároveň ovšem musíme připomenout, že to vše bylo ještě poznamenáno tím, že příslušné termíny ještě nebyly nijak ustáleny. Ve starém Řecku se (ostatně podobně jako v jiných zemích a kulturách) mluvilo o „mudrcích“; řecky se člověk moudrý neboli mudrc nazýval *sofos*, ale nejspíše také *sofistés*, a od jisté doby také *filosofoi*. Relativně pozdní zpráva připisuje tento poslední termín Pythagorovi, ale jednak to není příliš jisté, jednak se zdá, že spíše než o termín sám tu jde spíše o ražení jaksi určitějšího významu tohoto termínu, neboť termín sám je možná starší. Přesto mám za to, že historicky sice zcela nezajištěná zpráva o Pythagorově autorství má věcně nemalý význam, na který bylo možno později v různých dobách navazovat.

Pythagorovský výklad obsahuje dva hlavní důrazy, které je třeba odlišovat. Filosof je prý totiž ten, kdo moudrost nanejvýš miluje a touží po ní, ale nepovažuje se sám za moudrého, neboť moudrý je jenom bůh. Nejstarší dochovaný text, který s touto myšlenkou pracuje, pochází od Platóna (jde o *Symposion*), ale výklad tam je předveden jako Sókratův, a to aniž by Pythagoras byl zmíněn. Naproti tomu se v něm sám Sókratés odvolává na jinak neznámou kněžku Diotimu, kterou Platón záměrně líčí jako filosoficky málo znalou až neznalou, ačkoli toho termínu používá (a to dokonce tak, že jeho význam směřuje s ještě neodlišeným významem termínu *sofistés*, když třeba líčí Eróta).

(Písek, 110430-3.)

<<<

>>>

Specializace ve filosofii

Kant např. měl za to, že by bylo možno uvažovat o tom, „zda čistá filosofie nevyžaduje specializovaného pracovníka pro každý svůj obor“ (6424, Základy metafyziky mravů, Praha 1974, str. 10 – př. L. Menzel), zejména však, „zda povaha vědy nevyžaduje, aby byly vždy důsledně rozlišeny empirická a racionální složka“ (dtto, str. 11). (To je ostatně jen další doklad toho, že Kant stále ještě zůstával „osvícencem“, i když si plně uvědomoval meze lidského myšlení a poznávání – ovšem ne zcela správně.) Ve filosofii není možné se stávat specialistou na jednu její část (jeden její obor) a ztrácet tak vztah k celku. A protože lidské možnosti jsou vždy omezeny, lze se „stávat“ specialistou jen provizorně, dočasně, částečně, ale je třeba stále zůstávat na půdě filosofování vůbec. Bez tohoto udržování vztahu k filosofii vůbec, a to znamená k „celku“, k němuž se každá filosofie musí neustále vztahovat, ztrácí nutně každý „specialista“ povahu filosofa a stává se (pouhým) vědcem, neboť ztrácí svůj vztah k celku. Má to ovšem své důsledky, kterých si každý filosof má být vědom: ani specialista se nemůže nikdy vymanit z oné obecné omezenosti lidských možností, neboť každé řešení nějakého nového problému otvírá vždy cesty k novým problémům, ba otvírá přímo některé nové problémy, takže specializace sama není nikdy úplným a postačujícím řešením (což ovšem platí nejen pro filosofii, ale také pro každou vědu – bez oněch tzv. filosofických předpokladů se každá specializovaná věda de facto stává pouhou techné, tedy technikou, dovedností – a přestává mít charakter skutečné vědy, což se vždy velmi zřetelně projeví ve chvíli, kdy je třeba nějaký nový poznatek, nový objev interpretovat. Interpretovat nějaký poznatek znamená totiž uvést jej do širších souvislostí, do kontextu toho, co jsme už věděli předtím. A tam vždycky intervenuje nějaká filosofie, přinejmenším nějaký její fragment, nejčastěji ovšem fragment nějaké starší a v dané době už neplatné, eventuálně překonané, zastaralé filosofie. A to je také tím hlavním důvodem, proč žádná specializace na jeden obor ani v „čisté“ filosofii nemůže být sama o sobě postačující, neboť i filosofická specializace má své nejhlubší kořeny, které se oné specializaci a jejímu vymezení vymykají.

(Písek, 110502-1.)

<<<

>>>

Dimenze (rozměry) a filosofie

Je to především terminologická otázka: můžeme mluvit (a myslet) o „dimenzích“ tak, že je vědomě a cíleně zbavíme jejich původní spjatosti s kvantitami a vůbec s kvantifikacemi, tj. s matematizací? Možnost tak učinit je podmíněna několika kroky, a některé byly již učiněny a uvedeny do „praxe“, některé byly podniknuty spíše jen experimentálně, ale v „praxi“ ještě uplatněny nebyly nebo jen velmi omezeně; a jak uvidíme, některé nás nejspíš teprve čekají. Prvním krokem bylo překročení mezí představivosti a jejích možností: „rozložitost“ resp. „extenzivnost“, „prostorovost“ je v našich představách omezena na tři dimenze (rozměry); čtvrtý rozměr si neumíme a zřejmě ani nemůžeme představit. Naproti tomu můžeme myslet i vícedimenzionální prostor i příslušné „útvary“ v něm (a matematicky s nimi pracovat), i když si nic takového nedokážeme „představit“. Překročení mezí představivosti pro nás tedy už není žádným zásadním problémem. Tady ovšem ještě vůbec nejde o překročení mezí kvantifikovatelnosti. Závažnějším – druhým – krokem bylo opuštění „neměnnosti“

nebo snad přesněji nečasovosti, mimočasovosti takové myšlenky „dimenze“, a to právě jejím aplikováním na „čas“, přesněji na „myšlenku času“ nebo „časovosti“. Tento druhý krok se prosazoval obtížně a spíše pod vnějšími tlaky (nejrůznějšího druhu); muselo dojít k rekonstituci samého pojmu a pojetí „dimenze“, neboť původní pojetí, aplikované na čas a časovost, vedlo k nepřekonatelným rozporům (viz již samy Zénónovy argumenty). Dodnes je aktuální a vlastně dosud zůstává nevyřešený problém tzv. zrnitosti (skutečného) času, neboť pozitivní řešení by muselo být analogicky uplatněno i na zrnitost (skutečného) prostoru. Tak se ukazuje, že dnes rozšířené chápání času jako čtvrté „prostorové“ dimenze může sice fungovat jako zjednodušující „metoda“, ale že zůstává v několika kontextech vlastně málo domyšleno až nedomyšleno. Nu, a dalším, třetím krokem překročení dlouho tradovaných „představ“ je rozlišení dvou „aspektů“ dění, které vlastně můžeme po nezbytných myšlenkových „úpravách“ považovat také za „dimenze“, totiž rozlišení mezi „vnějším“ a „vnitřním“ – pokud ovšem „vnitřní“ neztotožňujeme se „subjektivitou“. Jde tu opravdu o dva „směry“, totiž jeden „navenek“ a druhý „dovnitř“.

(Písek, 110504-1.)

<<<

>>>

Objektivace a subjekt (příslušný)

Velmi dobrým příkladem nesprávné objektivace je vztažení „přitažlivosti“ k hmotnému tělesu, jako by se třeba dvě hmotná tělesa navzájem nějak přitahovala, tj. jako by reagovala přímo na sebe a na své hmotnosti (říkalo se tomu „actio in distans“). Tato starší chyba byla potom (jakoby) „napravena“ tak, že hmotné těleso nevykonává žádný přímý vliv („přitažlivost“) na jiná tělesa, tj. fakticky je nepřitahuje, ale ve skutečnosti zakřivuje prostor kolem sebe. To ovšem znamená, že tento prostor musí být nějak „objektivován“: má-li být „působením“ hmotného tělesa nějaký „prostor“ zakřivován, znamená to, že tento dosud takto ještě nezakřivený prostor musí být pojat jako „objekt“, který je co do některých svých vlastností oním tělesem ovlivňován, tedy měněn. Tradiční (původně řecké, zejména aristotelské) chápání změny předpokládá, že taková změna může probíhat jen na povrchu něčeho, co zůstává nezměněno. Tak se ovšem zřetelně ukazuje, že ona „objektivace“ je vždy nerozlučně spojena s předpokladem něčeho trvalého, co je samo o sobě neměnné. To platí ovšem i pro samo hmotné těleso (jeden „objekt“), které vykonává určitý vliv či působení na prostor (druhý „objekt“). Proto se nutně dostáváme před problém, zda onen vliv na prostor vykonává pouze ona neměnná složka tělesa, nebo zda jej vykonává složka proměnná; v prvním případě je nejasné, jak něco, co se nemění, může způsobovat jakoukoli změnu, byť na něčem jiném, v druhém případě zase, jak může něco, co se mění na něčem jiném, může vyvolávat nějakou změnu na něčem ještě jiném, co se samo sice nemění, ale na čem se přece jenom něco může měnit. Jak je vidět, vede to vždy k nějakým potížím a rozpornostem.

(Písek, 110505-1a.)

<<<

>>>

Objektivace a subjekt (příslušný)

Velmi dobrým příkladem nesprávné objektivace je vztažení „přitažlivosti“ k hmotnému tělesu, jako by se třeba dvě hmotná tělesa navzájem nějak přitahovala, tj. jako by reagovala přímo na sebe a na své hmotnosti (říkalo se tomu „actio in distans“). Tato starší chyba byla potom (jakoby) „napravena“ tak, že hmotné těleso nevykonává žádný přímý vliv („přitažlivost“) na jiná tělesa, tj. fakticky je nepřitahuje, ale ve skutečnosti zakřivuje prostor kolem sebe. To ovšem znamená, že tento prostor musí být nějak „objektivován“: má-li být „působením“ hmotného tělesa nějaký „prostor“ zakřivován, znamená to, že tento dosud takto ještě nezakřivený prostor musí být pojat jako „objekt“, který je co do některých svých vlastností oním tělesem ovlivňován, tedy měněn. Tradiční (původně řecké, zejména aristotelské) chápání změny předpokládá, že taková změna může probíhat jen na povrchu něčeho, co zůstává nezměněno. Tak se ovšem zřetelně ukazuje, že ona „objektivace“ je vždy nerozlučně spojena s předpokladem něčeho trvalého, neměnného. To platí ovšem i pro samo hmotné těleso (jeden „objekt“), které vykonává určitý vliv či působení na prostor (druhý „objekt“). Proto se nutně dostáváme před problém, zda onen vliv na prostor (jako „objekt“) vykonává pouze ona neměnná složka tělesa, nebo zda jej vykonává složka proměnná; v prvním případě je nejasné, jak něco, co se nemění, může způsobovat jakoukoli změnu, v druhém případě je zase neprůhledné, jak by něco, co je proměnné, mohlo mít vliv na neproměnnou složku druhého „objektu“. Takže zbývá jediná možnost: oba „objekty“ ve svých neproměnných složkách zůstávají neovlivněné, takříkajíc navzájem netečné, a ovlivňují se jen složky proměnlivé. A opět se tu před nás staví otázka, jak může něco proměnlivého ovlivňovat něco jiného, také proměnlivého, aby bylo možno najít mezi obojím právě ten vztah ovlivnění, aniž bychom musili podniknout další „objektivující“ krok.

(Písek, 110505-1b.)

<<<

>>>

Filosofie a mnohost témat

Podle Aristotela je na filosofovi, aby se dovedl zabývat kde čím (aby byl s to, schopen či mocen se zabývat vším možným, mnohým či mnoha). Je to ovšem možno také přeložit takto: je na filosofovi, aby se zabýval co možná mnohými věcmi (či tématy, záležitostmi; Met IV, 2, 1004b: και εστι του φιλοσοφου περι παντων δυνασθαι θεωρειν). Na tomto místě nejde o „veškerenstvo“ ve smyslu „jednoho“, tedy „celku“, a důraz není ani na tom, že vše je třeba „nahlížet“ ve vztahu k celku a v souvislosti se „vším“, ale jde o to, že filosof musí být schopen a připravit „přistoupit“ (a Aristotelés pochopitelně měl na mysli ono „nahlížení“ či „zírání“) k čemukoli bez výjimky. Mohli bychom tedy říci, že pro filosofa není nic takového, k čemu by takto přistupovat nemohl či neměl. Rozhodně však tu nejde o to, že by se musel zabývat vším, ani o to, že by něco nesměl, hlavně že by mu cokoli mohlo být ať už zapovězeno, zakázáno, nebo naopak prikazováno anebo doporučováno zvenčí, z mimofilosofických pozic či motivů. Výsledek tedy jest, že se filosof via facti může zabývat a zabývá nejrůznějšími tématy (považují za vhodnější mluvit o tématech než o „předmětech“, jak to bývá překládáno). Zbývá se tedy tázat, v čem spočívá právě ona specifická filosofičnost jeho přístupu od jiných přístupů, od jiných způsobů, jak je možno se něčím „zabývat“, jak je možno to koumat“ či „nahlížet“ (jak lze překládat ono θεωρειν). Mezi oním „mnohým“ jistě budou rozdíly v důležitosti; bude si filosof tedy vybírat mezi těmi „mnoha“ tématy? Čím se pak bude řídit, podle čeho bude vybírat? Tady nastoupí nejspíš nutnost se dotazovat jazyka a jmenovitě „kořenů“ slova λεγειν a λογος – jde

zřejmě o jakési sbírání v jednotu, a to předpokládá i vhodné vybírání, selekci. Právě to musíme uvést jako argument a dokonce námitku proti Aristotelovu vymezení filosofie jako „nahlížení pravdy“, v starořeckém smyslu tedy „nahlížení neskrytého“ – tedy nikoli nahlížení „neskrytosti“ samé, neboť neskrytost izolovaná od čehokoli neskrytého nemá smysl. Ale v tom je přece skryt ten mylný předpoklad nahlížení samého, onoho θεωρειν: nahlížením, hleděním, zíráním přece vidíme jen jednotliviny, a to pouze hic et nunc – ale nemůžeme pouhým zíráním „vidět“ nejrůznější souvislosti, zvláště pak časové. „Mnohost“ témat (či „předmětů“) je vlastně nepřekročitelnou překážkou pro filosofický přístup, pokud by měl spočívat v ono θεωρειν, tedy zírání, vidění, nahlížení. Filosof se neobejde bez nahlížení, ale samo nahlížení je pouhým předpokladem pro filosofování, nikoli jeho základem ani „počátkem“. Filosofický přístup má nutně jiné „počátky“, jiné zdroje, kdežto „nahlížení“ poskytuje pouze „materiál“ pro filosofování. To platí také pro onu mnohost témat: témata tu jsou jako „materiál“, jako zadaný úkol (jsou tím „zadáním“) – filosofické může a má být až jejich zpracování.

(Písek, 110506-1.)

[Dochovala se také verze s jiným koncem. Po větě: *Tady nastoupí nejspíš nutnost se dotazovat jazyka a jmenovitě „kořenů“ slova λεγειν a λογος – jde zřejmě o jakési sbírání v jednotu, a to předpokládá i vhodné vybírání, selekci. následuje toto pokračování: Váhu má tedy především to, že filosof „může“, ale „nemusí“, a že si sám může vybírat, a to s ohledem na to, zda jde o to vskutku důležité. – Je zřejmé, že právě po této stránce, totiž zda to, čím se filosof bude zabývat a čím nikoli, půjde o významnost vzhledem k celku (nějakému celku nebo celku veškerenstva).]*

<<<

>>>

Nepředmětnost a čas

Při výkladech o nepředmětnosti je třeba výslovně upozorňovat, že nejde o pouhou protivu „předmětnosti“, ale o víc: zatímco „předmětnost“ v tradičním významu byla zbavována časovosti, nepředmětnost je bytostně časová, je spjata s časem, a to docela určitým, byť zvláštním vztahem. Tak jako klasickým myšlenkovým modelem „předmětnosti“ je třeba geometrický útvar (který je mimo čas, tedy nečasový, bezčasový), klasickým modelem „nepředmětnosti“ je událost, tj. událostné dění, které má svůj počátek, průběh i konec, jež nejsou a nemohou být chápány jako „jsoucí“ najednou a zároveň.

(Písek, 110507-1.)

<<<

>>>

Svět nepředmětných skutečností

Pro tradiční způsoby myšlení je na jedné straně charakteristické, že s nepředmětnými skutečnostmi počítají, ale že s nimi pracují bez náležitého ohledu k tomu, že jsou nepředmětné, tj. že je zahrnují mezi předměty (předmětné skutečnosti). Můžeme se tedy tázat, jaký smysl, eventuelně jakou „výhodu“ má nebo může mít, když to budeme pečlivěji odlišovat a když se naučíme s nepředmětnými skutečnostmi pracovat (a myslet je) odlišně, tedy aniž bychom z nich (pro sebe, ve svém pohledu, ve své perspektivě) dělali předměty

(předmětné skutečnosti). Prakticky to bude napříště znamenat, že kdykoli narazíme na něco, co až dosud vyvolávalo v nás (a ve většině lidí) pochybnosti, co s tím, zkusíme to „umístit“ do světa nepředmětností a časově do (pravé, tj. přicházející, „nové“) budoucnosti.

(Písek, 110507-2.)

<<<

>>>

Cit a vnímavost

Masaryk má za to, že „cit je slepý“; ale to je omyl, přinejmenším pak nepřesnost či polopravda. Jde ovšem o to, jak chápeme, co to je ten „cit“: citem totiž vždycky něco také vnímáme, reagujeme na to už tím citem, cit není jen pouhým doprovodem toho, co vnímáme nebo poznáváme, ale je vždy také součástí toho vnímání a poznávání. Jsou skutečnosti, které ani nemůžeme jinak vnímat, pokud to třeba máme rádi (nebo naopak máme neradi). Scheler plným právem zdůraznil, že empatie je součástí resp. složkou vnímání a poznání, nikoli čímsi jen doprovodným jakýmsi pocitovým epifenomenem. Někdy je třeba láska, jak říká, přímo způsobem, jak poznat druhého. Oddělování různých typů vnímavosti se zdá být naopak spíše sekundární pořádáním z naší strany, zatímco sama vnímavost (reaktibilita) je čímsi primárním. Proto také všechny prostředky a nástroje vnímavosti (ať už fyziologické nebo umělé a dokonce technické) mohou nastoupit až tehdy, když tu je ta reaktibilita prvotní, primární.

(Písek, 110508-1a.)

<<<

>>>

Cit a vnímavost

Masaryk má za to, že „cit je slepý“ (ono se to tak ostatně říká dost všeobecně); ale to je omyl, přinejmenším pak nepřesnost či polopravda. Jde ovšem o to, jak chápeme, co to je ten „cit“: citem totiž vždycky něco také vnímáme, reagujeme na to už tím citem, cit není jen pouhým doprovodem toho, co vnímáme nebo poznáváme, ale je vždy také součástí toho vnímání a poznávání. Jsou skutečnosti, které ani nemůžeme jinak vnímat, pokud to třeba nemáme rádi (nebo naopak neradi). Scheler dost přesvědčivě, myslím, upozornil právě na důležitost „lásky“ pro poznávání. To pak znamená, že onen tzv. „slepý cit“ je abstrakce, vlastně konstrukce – nic takového neexistuje, nelze to izolovat, osamostatnit a postavit třeba proti „rozumu“. Citem reagujeme na určitou (ale celou, pro nás celou) situaci, nikoli na jednotlivé „předměty“, izolované „věci“; je to ovšem jen jakoby první reakce (ne časově, může i přetrvávat), ale je to jakási příprava k reagování konkrétnímu, k akci, k činu. Tam už jde o jistý rozvrh, plán, program – a tam už se proto uplatňuje i naše zkušenost předchozí, znalosti, vědomosti atd. – a proto tam je také na místě kritická funkce rozumu. To, že „cit“ může být také nepravý, je jistě pravda, ale nepravý může být i „rozum“, i rozum se může mýlit. Výhoda rozumu je ovšem v tom, že rozum je schopen se k sobě kriticky vracet, podrobit sám sebe reflexi; toho cit není schopen, ten může být jen vyvažován jiným citem, a ovšem také úvahou, rozumem; a může být zesilován nebo zeslabován – a v tom už je možná účast rozumu a rozvahy. Vědomí dovoluje toto zesilování i zeslabování, a proto je tak důležité vědomě udržovat jakousi rozvážnost, nepodléhat okamžitému zesílení, ale nenechat také všechno upadnout do nicoty,

tj. do naší lhostejnosti. Netečnost, lhostejnost je jen jednou krajností, stejně tak jako rozčilení, nadšení, prudkost.

(Písek, 110508-1b.)

<<<

>>>

„Fakt“ objektivní

O „objektivních faktech“ můžeme legitimně (a tedy oprávněně) mluvit pouze pod tou podmínkou, že si plně uvědomujeme, co ta slova svými kořeny a svým původem znamenají. Především tedy latinské slovo *factum* eventuálně *factum est*) je odvozeno od slovesa *facio*, *facere*, což znamená dělám, dělati. Odtud tedy je *factum* to, co je (nebo bylo) uděláno. Všude, kde mluvíme o faktech a o fakticitě, nemluvíme tedy o tom, co „samo o sobě“ a nezávisle na nás (ani na nikom jiném) „jest“, nýbrž o tom, co někdo udělal, buď my sami nebo někdo jiný (a my jsme to jím „udělané“, vytvořené, vyrobené převzali a použili). A nyní k druhému termínu: adjektivum „objektivní“ (případně „objektní“ a další možno odvozeniny) je nejprve v latině – jako *objectum* – odvozeno od slovesa *obicio*, které zase původně vzniklo buď ze sloves *ob-iacio* nebo z *ob-iaceo*, a to vlastně relativně pozdní nápodobou stejně či podobně ustaveného slova *subiectum* a jeho původu ze sloves *subito*, původně *sub-iacio* nebo *sub-iaceo*. Tato podvojnost vzniku obou sloves, *subicio* i *obicio*, pak vedla ve středověku k velmi zajímavým a pozoruhodným komplikacím při překladech do evropských jazyků, pochopitelně nerománských (kde šlo o zlidovění latiny). Výsledek byl pak ovlivněn tím, zda s odvoláním na sloveso *iacio* (házím) byl položen důraz na aktivitu, anebo zda naopak s odvoláním na sloveso *iaceo* (ležím) byl důraz položen na pasivitu či nehybnost. Dobře je to vidět na středověké němčině, kde vedle slova *Gegenstand* najdeme také *Gegenwurf*, kde v prvním případě šlo o to nehybnost (stehen, státi), zatímco v druhém na aktivitu (werfen, házeti); termín *Gegenwurf* se v současné němčině ovšem nezachoval. V češtině šel vývoj trochu jinak: aktivita byla podržena ve slově před-mět (v pozadí je význam metati, házeti), kdežto slovo před-stava poukazuje spíše k tomu, co bylo před-staveno, tj. postaveno před, nikoli k tomu, co už samo nějak stojí před. Zdá se, že je už i na tom vidět, jak němčina dává přednost „substantivům“ (tedy tomu, co stojí, co se nehýbe), kdežto čeština aktivitám (slovesům, znamenajícím aktivitu). A co z toho všeho plyne? „Objektivní fakta“ nepoukazují přímo na „věci samy“, jak jsou „o sobě“, nýbrž na to, jak je my chápeme, jak je uchopujeme, jak se jich myšlenkově zmocňujeme, jak je pojmáme. Což pochopitelně nesmíme interpretovat jako subjektivizaci: při všem tom aktivním pojmání a pochopování musíme vždy počítat také s tím, že je pojmáno či pochopováno „něco“, tj. něco, co není součástí ani složkou té naší uchopující aktivity.

(Písek, 110510-1.)

<<<

>>>

Ospravedlnění „jen z víry“

Zbavíme-li reformační tezi o ospravedlnění z pouhé víry (*sola fide*) historických a také teologických konotací a nánosů, nemusí tato myšlenka ztratit své oprávnění. Můžeme ji především aplikovat na život sám, přesněji na živé bytosti: veškerý život je založen vírou a z víry, ovšem chápané v kosmologickém významu. Nejde

tedy o ospravedlnění z nějaké „věřivosti“, tedy tak říkajíc z „marného spoléhání“ (eventuelně „opovážlivého spoléhání“). Sama teze tedy může mít dobrá anebo falešný smysl podle toho, jak chápeme samu „víru“. Jinou věcí je ovšem to „ospravedlnění“ samo. Co to vlastně znamená? Když se něco již stalo a mělo to jak své důsledky a následky (i vzdálenější), proč to má či může být (nebo nebýt) ospravedlnováno? Nespočívá takové eventuelní ospravedlnění prostě už v tom, že to vedlo k dobrým koncům? Pokud ano, jaký smysl může takové „ospravedlnění“ mít v případě, že nakonec k ničemu dobrému nevedlo? Nebo toho ospravedlnění je zapotřebí právě v těch případech, kdy k ničemu dobrému nedošlo, ale „mělo“ dojít? Znamená takové ospravedlnění něco jako potvrzení, že se udělalo něco „správně“, ale přesto to dopadlo špatně v důsledku nepříznivých okolností atd.? Jakou funkci by však v tom mohla mít právě „víra“? Vždyť potom by právě ona „víra“ musela být „ospravedlněna“, třebaže k ničemu dobrému nedošlo, případně došlo k nejhoršímu. Je-li možné ospravedlnění z víry, jak může potom být ospravedlněna sama víra?

(Písek, 110510-2.)

<<<

>>>

Originalita a plagiáty

V poslední době se nějak příliš množí případy, kdy se někdo (žel velmi často anonymní) pouští do kritiky až udavačství, kdy je osočen nějaký autor z opisování a plagiátorství. Zdá se, že v nastalé atmosféře nejistoty a dokonce strachu jsou různé instituce ochotny okamžitě (nebo jindy třeba i s váháním) udělat dodatečně nápravu tím, že již odevzdané jednou posouzené texty nejsou uznány, získané tituly jsou odebrány nebo aspoň taková osočení autoři jsou dehonestováni atd., aniž by se někdo zabýval zásadní otázkou, totiž v čem vlastně lze plagiátorství vidět a do jaké míry jde vskutku o nešvar.

(Písek, 110512-1.)

<<<

>>>

Celky a „kosmos“

Staří Řekové považovali svět nejen za uspořádaný, ale i za krásný. Tento předpoklad byl pak v dějinách myšlení neustále zpochybňován, ale také obnovován a nejrůznějšími způsoby podpírán. Proto se každá nová generace myslitelů musí k tomuto filosofickému problému vždy znovu vracet a musí se pokoušet jej řešit svými novými způsoby, přiměřenými stavu vědeckého poznání, ale v žádném případě z něho nevyplývajícími ani z něho neodvoditelnými. Obrovský vliv si dodnes v několika ohledech zachovaly myšlenky starověkých atomistů, ale spíš jen vliv psychologický, někdy vysloveně sugestivní, a v důsledku své vnitřní nevyrovnanosti a nesourodosti ve směrech značně rozličných. Ačkoli myšlenka celků a celkovosti je prastará a již u presokratiků doložitelná, byla atomisty naprosto zpochybněna a vlastně zavržena. Dnes se však ukazuje, že právě koncept „celku“ bude muset být znovu promyšlen a takříkajíc rekonstituován. Ovšem důrazy na reálné vztahy a souvislosti, jak je u nás můžeme vidět třeba v myšlence „skladebnosti“ u J. L. Fischera nebo „kontextuality“ u J. B. Kozáka, obvykle nechávají bez důkladnějšího rozboru právě to, že sama myšlenka vztahu či souvislosti předpokládá „něco“, co se vztahuje a

k čemu je možno se vztahovat, co souvisí s něčím atd., tedy že vedle souvislostí musíme vidět také nesouvislosti, vedle vztahů k něčemu musíme vidět také jakési hranice či meze, na nichž se jakoby rozhoduje, které vztahy zvenčí mohou zasahovat dovnitř a které nikoli – a podobně. Zvláště pak je třeba věnovat pozornost onomu pozoruhodnému rozdílu mezi „vnitřním“ a „vnějším“, a to nejen ve smyslu prostorovém, ale především časovém, a vůbec mezi předmětností a nepředmětností, a to ve smyslu, který musí být znovu a velmi pečlivě přezkoumáván.

(Písek, 110513-1.)

<<<

>>>

Krajnosti a „střed“ / „Střednost“ a krajnosti

O „krajnostech“ můžeme hovořit (a myslet) zásadně v dvojím smyslu: buď z hlediska vnějšího pozorovatele, který výskyt určitých jevů nebo znaků srovnává (a počítá), anebo z hlediska nějakého integrovaného celku, který má své „uvnitř“ a své „vně“, a který tudíž má také nějaké své „meze“ (a eventuelně „pomezí“). A tyto „meze“ mohou být nejen záležitostí vnější stránky (vnějšího aspektu, „vzezření“), ale mohou se týkat také „vnitřních“ aktivit a funkcí. (Už jen proto, že pomezí je plocha, nikoli čára.) V tomto druhém smyslu znamená „krajnost“ vlastně okrajovost (přičemž ovšem okrajovost prostorová ani časová ještě zdaleka nemusí být okrajovostí ve smyslu marginálnosti, nedůležitosti, a zajisté ani naopak). – Existuje nicméně ještě jiné hledisko, které nelze vyložit bez příslušného myšlenkového kontextu, bez pozadí jisté koncepce, která pracuje s kvantifikacemi (třeba jen naznačenými, ale později se stále víc matematizujícími). Opět jde o hledisko či přístup zvenčí: jde o měření a poměřování za účelem srovnávání (a dále za cílem zpracování mnoha případů). Klasickou ukázkou je tzv. Gaussova křivka, která „vyjadřuje“ (spíše jen popisuje) četnost stejných nebo podobných jednotlivých případů při sledování jejich zastoupení v nějakém kvantitativním ohledu. Okraje příslušné křivky jsou nejméně četné, jsou to vlastně téměř „výjimky“ (což může být ovšem někdy i pouhé zdání), zatímco maximální četnost vykazují případy tzv. střední nebo také průměrné (sám průměr může být vypočítán i bez konstruování křivky, a jenom v některých případech má svůj samostatný význam). Průměrnost nebo také „střednost“ může být někdy hodnocena jako cíl, jehož je záhodno se držet (např. úsloví o tzv. „zlaté střední cestě“), zatím co jindy a v jiném ohledu je cílem maximum, tedy vlastně krajnost. V takových případech sama „okrajovost“ a malá frekventovanost není hodnocena jako závada, neboť právě krajnost, tedy maximum, je hodnoceno nejvýš a jako nejvíc žádoucí.

(Písek, 110525-1.)

<<<

>>>

Polarita jako fenomén

Docela zvláštním fenoménem v případě srovnávání a eventuelně i kvantifikace (a statistického vyhodnocování, které se ovšem stává někdy bezvýznamným až absurdním) je tzv. polarita. Polarita jako by ztrácela „střed“ a jako by se celá přesouvala do svých okrajů (vlastně extrémů, ale které už přestaly takovými extrémy být, neboť mezi nimi už vymizelo jakékoli zprostředkování). Závažným,

takřka fatálním následkem vymizení středu je také nemožnost (či spíše nesmyslnost, neplatnost) kvantitativního vyčíslení: tam, kde chybí střed, stojí proti sobě jen dva póly (eventuelně více pólů), ale těm chybí jakékoli zprostředkování. Proč však mluvíme o tom, že tyto dva póly (či snad i více pólů) jsou „postaveny“ či „zaměřeny“ takříkajíc „proti sobě“? A co to vlastně znamená, že jsou orientovány „proti sobě“? Jak se ten antagonismus či to „protiva“ uskutečňují, co nebo kdo je za tou aktivitou, za tím „děláním“ té „protivnosti“? To vše zůstává neřešeno, pokud nepřijmeme několik nových, dosud nereflekovaných a nezkoumaným „předpokladů“, např. že i polarita je součástí nejen nějakého procesu, ale vnitřního událostního dění, že toto dění musí vykonávat nějaký subjekt – a že ten subjekt musí být garantem celkové integrity, a to i v případě zmíněné „polarity“ (tu polaritu musí vytvářet a udržovat právě nějaký subjekt, který je zároveň garantem integrity).

(Písek, 110525-2.)

<<<

>>>

Pojmy a slova

Martin C. Putna užil formulace (v knížce o Havlovi), že „pouze užívá pojmového jazyka filosofů“ (a odvolává se přitom na Edwarda F. Findlayův příspěvek do sborníku „Transdisciplinární gratulovník Ivanu M. Havlovi k šedesátým narozeninám“, OIKOYMENH 1999 – možná, že to převzal odtamtud, to by bylo třeba zkontrolovat). Ale co to je „pojmový jazyk“? Není to nesmysl? Pojmy jsou záležitostí myšlení, nikoli jazyka. Do jazyka mohou náležet jen termíny, jichž filosofové užívají pro označení celé hromady nějak příbuzných či jinak blízkých intencionálních „objektů“ (předmětů), tedy pojmových konstruktů. Takový termín je vsutku pouhým „označením“; to, že označuje právě to a ne něco jiného, nelze odvozovat ze samého termínu, nýbrž je záležitostí konvence. Naproti tomu „slovo“ musíme chápat jako nějak spjaté nejen s konvencí, nýbrž také s významem (i když ten význam je nutně spjat s konvencí, ale mnohem složitěji než je s konvencí spjat pouhý znak). Nicméně „jazyk“ se chová jinak než pojmová stavba (struktura) – připomíná něco „živého“; jazyk je něco jako „les“ resp. obecněji „biotop“. Jazyk „žije“ tím, jak se s ním „zachází“, tj. je sice závislý na „promlouvajících“, ale tato závislost není ani přímá, ani jednoduchá. Tak jako les není ve „svém“ životě závislý na jednotlivém, určitém stromu, ale právě na každém jednotlivém stromu je nezávislý, tak je jazyk nezávislý na jednotlivém promlouvajícím, ale beze všech promlouvajících tímto jazykem přestává žít, je mrtvým jazykem – a to ještě za předpokladu, že tu jsou lidé, kteří mu jsou s to aspoň trochu rozumět ze starých záznamů. Co bychom však mohli mít na mysli, řekneme-li (jak napsal Putna) „pojmový jazyk“? Mohl mít Putna vůbec něco na mysli, když toho spojení užil? Zavedení pojmů do myšlení má ten smysl, že upřesňuje některé významy určitých slov a zároveň vylučuje jiné významy týchž slov. „Životu“ jazyka se tím dostává jistého řádu, ale zároveň i jistého omezení. Jazyk nežije takovými omezeními, a nežije vlastně ani oněmi upřesněními; obojí je výlučně nebo aspoň spíše) záležitostí myšlení, a pro myšlení naopak může být někdy i jistým osvobozením, není-li svíráno pojmovostí a může-li se za pomoci jazyka „odvázat“ k různým poetismům, metaforám a dokonce paradoxům a paralogismům, aby dosahovalo účinu, jakého pojmovost dosáhnout nemůže.

(Písek, 110526-1.)

<<<

>>>

Archimedovský „bod“ / „Bod“ archimedovský

Kierkegaard si napsal ve svých Denících (Papirer, IX A 115), že takový archimedovský bod vně světa je jakousi modlitebnou (spíše pokojíkem pro modlitbu, modlitebným koutkem – Betkammer), kde se opravdový modlitebník ve vší upřímnosti modlí – a tak má pohnout Zemí. Jsem nakloněn se toho chopit a trochu to přeformulovat (a ovšem reinterpretovat): bytostná povaha víry spočívá právě v onom „pravém“ vztahu k ryzí nepředmětnosti (eventuelně k Pravdě, ale už to rozdělení pravda-víra má v sobě chybu). A proto nelze mluvit o žádném „bodu“, jako by to bylo něco již uskutečněného (a tedy skutečného, skutkem učiněného); a už vůbec ne o jakémkoli „bodu“ vně světa, mimo svět, světu vnějšího, neboť tím „archimedovským ne-bodem“ je „něco“, z čeho víra pochází a žije, protože toto „něco/nic“ přichází k „věřícímu“, a ne k čemu se „věřící“ sám (aktivně) vztahuje. To, k „čemu“ se opravdově věřící (obvykle se říká: „mající“ víru, ale je to špatně, mělo by se spíše říkat: ten, koho má víra, komu velí a koho ovládá víra, ale zase to je špatně, protože to vypadá, jako by ten věřící sám byl „zvenčí“ ovládán, jako by nebyl sám sebou, když věří) vsutku, tj. aktivně vztahuje, je cíl toho vztahování, tedy prováděné resp. právě provedené „dílo“, které však zdaleka ještě není koncem, nýbrž pouze přechodným stadiem, jednou ze stanic mnohem delší cesty.

(Písek, 110527-1.)

<<<

>>>

Filosofie a formulace / Formulace ve filosofii

Filosofie je především myšlenkovou aktivitou, a to vyznačující se především tím, že se táže, a za druhé tím, že podrobuje své myšlenkové aktivity reflexi, což znamená, že reflexi podrobuje i své tázání, a ovšem i své pokusy o odpovídání na ony otázky. Aby to bylo možné, a aby to hlavně bylo „účinné“, „funkční“, „produktivní“, musí filosof své myšlení (své myšlenkové kroky) formulovat. Čím lépe a přesněji je formuluje, tím účinněji je pak může podrobovat reflexi, protože jeho vlastní formulace mu jsou vydatnou pomocí tam, kde by jinak byl závislý na přesnosti své paměti. Pamatovat si vlastní myšlenkové kroky (akce, aktivity) je nezbytné především proto, aby bylo možno přesně určit, kde došlo k omylům a chybám; ale pokud jde právě o myšlení a myšlenkové chyby, je dost nesnadné udržet ve vědomé přítomnosti již provedené výkony s výkony právě, tj. aktuálně prováděnými. A tady je jistá fixace provedených myšlenkových výkonů ve formulacích a v textech důležitou podmínkou tzv. pokroků myšlení všeobecně a filosofického myšlení obzvláště. Stále je však třeba pamatovat na to, že formulování má jen tuto pomocnou funkci; filosofování nelze redukovat na formulování, i když se filosofie bez formulací nemůže obejít.

(Písek, 110527-2.)

<<<

>>>

Mlčení a niternost

Mlčení je něco jiného než nemluvení, a už vůbec to není nedostatek, nějaká neschopnost něco znamenat, něco říci. Mlčení může být někdy velmi výmluvné, a právě proto bývá často stíháno a pronásledováno. O něčem mrtvém, třeba o balvanu, neřekneme, že „mlčí“ (ale ovšem i balvan může přesto o něčem vypovídat, nicméně rozhodně nemůže „mlčet“, pokud nám nic „nevypoví“ – my sami jsme vinni tím, že neslyšíme, nerozumíme, nechápeme). Skutečně mlčet může jen někdo, kdo tak říká víc, než kdyby mluvil, kdyby něco vyslovil. Jinak řečeno: mlčet dokáže jen ten, kdo má nitro, tj. v jehož nitru je toho víc, než vychází na povrch, najevo, tedy než se vyjevuje. Mlčet dokáže jen někdo, kdo může mluvit, ale mluvit buď nechce, nebo neví, jak by to řekl vsutku náležitě, „pravě“, nezkršeně, tj. aby to „niterné“ spíše ještě víc neskrýl, nezakryl, aby to „pravé“ nezfalšoval, byt' neúmyslně. Právě v tom spočívá smysl onoho Kierkegaardova důrazu na to, že neplatí ona „paralelnost“ vnitřního s vnějším, nýbrž že ve „vnitřním“, tj. v „nitru“ je vždycky víc, než vyjde najevo, než je a než může být zvnějšněno. (Proti nebezpečí přecenění toho, co je „uvnitř“, hlavně proti nebezpečí subjektivismu, je možno a třeba říci také opačně, že také „venku“ je vždycky víc, než je a než může být „zvnitřněno“. Ovšem mlčení je (či může být) také víc než pouhá neschopnost něco vyslovit: je tu možná opravdu i jakési „tabu“.

(Písek, 110530-1.)

<<<

>>>

Filosofémata a filosofie

Filosofémata mají jakoby dvojí osud: jednak musí být nějak objevena, a to je spojeno s jejich „uchopením“ v řeči, tedy s jejich vyslovením. Každé vyslovení však má či může mít tendenci se stát floskulí, frází, tj. být zakryto a tak být vlastně jakoby ztraceno. Ale nejde o ztrátu definitivní, nýbrž jen dočasnou – za zaběhanou formulí může být příslušné filosoféma ještě dlouho potom opět zaslechnuto a znovu objeveno. Je tu ovšem vždycky jeden velmi vážný problém: je to pak vsutku ono původní, kdysi ještě neobjevené filosoféma? Nemá ten „osud“, ta „historie“ na ono filosoféma přece jen nějaký vliv? Má takové ještě neobjevené a neformulované, nevyslovené filosoféma nějakou svou „identitu“, k níž se i každé pozdější „objevování“ může a dokonce snad musí vracet? Je zřejmé, že právě takto postavená otázka prozrazuje jakési předsudečné chápání oné „identity“ v tradičním předmětném smyslu: chceme uchopit i to filosoféma jako něco předmětného, tj. zvnějšku přístupného, zahlédnutelného a proto i vymežitelného (a proto bývá tak často ono filosoféma prostě zaměňováno za nějaké jeho vyslovení, vyjádření).

(Písek, 110601-1.)

<<<

>>>

Etika a „událostnost“

Podle Aristotela nenáleží problémy etiky do žádné z disciplin teoretické filosofie, tedy do „první filosofie“; dá se předpokládat, že to byl ještě zbývající vliv eleatismu, jímž bylo „to první“ (*arché*, event. *archai*) zbaveno „oživenosti“. Tam, kde není život (a dokonce ani aktivní pohyb), nemůže být a není možné ani napětí mezi tím, co „má být!“ a co „nemá být!“. Filosofie (což byla původně zároveň

věda = vědění, *epistémé*) nejprve přestala skutečnost (pravou, opravdovou skutečnost) chápat jako pohyblivou a proměnlivou, pak i jako oživenou (vitální), a posléze jako to, co „má být“, tedy jako „morální“. A právě v tom je třeba vše revidovat: skutečné se může stávat skutečným jenom tak, že se dokáže vztáhnout ke svému „okolí“ (tj. reagovat na ně), ale zároveň že se vůči svému „okolí“ vymezí, ohraničí, tj. že se individualizuje. Představa (myšlenka) nějakých základních prvků, které jsou pevné a neměnné, zatímco vše další je na nich založeno a z nich odvozeno, je mylná. Už atomisté museli do svého plánu zavést jak možnost pohybu (prázdnost), tak jeho zdroj (pád shora dolů), ale trvali na pevnosti a neměnnosti „atomů“. (Ale odkud se bere to prázdno, a odkud se bere to padání? Jak může padání, tj. změna, vzniknout z neměnnosti? A jak může „prázdnost“ vzniknout z atomů, které jsou „plné“?) Jakmile předpoklad takové neměnnosti opustíme, musíme se tázat, jak takové eventuelní (pohyblivé, proměnlivé, ale „trvajících“) „atomy“ udrží samy sebe v jakémisi (byť dočasném) „trvání“: jde totiž o dějící se atomy-události, které musí zachovávat nějaký vnitřní „řád“, aby dospěly od svého počátku ke svému konci. Už to znamená, že musí své reakce na „okolí“ nějak skloubit se zachováním vlastní totožnosti, aby tak mohly dospět „svým vlastním“ postupem ke „svému vlastnímu“ konci. Jakmile začneme místo o neměnných atomech uvažovat o dějících se událostech, které ovšem mají svůj počátek i svůj konec, otvírá se teprve celá problematika „chování“ události jakožto subjektu, a tudíž i problematika vztahu mezi tím, co ještě není, ale má být, a tím, co už není, ale co je stále ještě vlastní minulostí (bylostí) dějící se události.

(Písek, 110606-1.)

<<<

>>>

Počátky (*archai*)

Každá „událost“ (v našem, tj. velmi širokém smyslu) má počátek, který nevyplývá z ničeho předchozího (tedy vlastně „počátek z ničeho“), ale každý takový počátek se okamžitě zapojuje do „reálného“ kontextu, tj. do prostředí jiných, většinou blízkých událostí, a teprve tím se událost sama (včetně počátku) stává „reálnou“ (bez takového „zapojení“ by zůstala pouze „virtuální“, tj. virtuální by zůstal i její počátek). To, jak se každá událost zapojuje do určitého kontextu, závisí na dvojím (tj. na dvojí antedecenci): na konkrétní situaci, vytvořené okolními událostmi, a na schopnosti dané (nové, nově začínající) události na tyto okolní události reagovat. Výjimkou je ovšem právě sám počátek, který de facto se žádnou svou vlastní reaktivitou (v plném smyslu) nemůže pracovat ani počítat, protože skutečné reakce jsou akce, a obojí předpokládají subjekt (tj. že už byl subjekt ustaven, konstituován).

(Písek, 110606-2.)

<<<

>>>

„jest“ na někom, aby

Nejen v češtině, ale i v jiných (evropských) jazycích, a také v latině, ba už ve staré řečtině, je často sloveso „býti“ svým významem spjata se závazkem či povinnostmi. Je to např. zřejmé z Aristotelovy věty, že *jest* na filosofovi, aby „teoretizoval“, tj. filosofoval, zkoumavě uvažoval atd. pokud možné o všem (met

IV, 2, 1004b – *Kai esti toy filosofoy peri pantón dynasthai theorein*). To je ovšem dost přesvědčivým dokladem toho, že se jazyk někdy vzpírá, když tak zvaná jsoucnost má být neutralizována a redukována na pouhou fakticitu, na pouhý výskyt. Takové „jest“ potom může (a dokonce musí) být chápáno a překládáno jako „je třeba“, „je zapotřebí“, „je nutno“, je tu úkol, závazek, povinnost atd.

(Písek, 110606-3.)

<<<

>>>

Orientovanost „pole“

svět je nějak orientován – neděje se odnikud nikam!

To jen staří řečtí atomisté se domnívali, že atomy odkudsi padají „shora dolů“

Současné poznatky o historickém vývoji živých bytostí na naší planetě se zdají být dokladem toho, že vedle opotřebování a umírání jednotlivých organismů se ve vývoji uplatňuje nejen usilovné opravování a napravování (případně výměny starého a opotřebovaného vylepšenou reduplikací), ale také jakési „vylepšování“, dosahování vyšší účinnosti, a to díky narůstání složitosti (tedy díky růstu komplexnosti).

(Písek, 110606-4.)

<<<

>>>

Filosofie – její cíle

Cílem filosofie a filosofování není vytvoření vnitřně nerozporného myšlenkového systému (i když bez systematického myšlení není filosofování možné). Ale skutečným cílem filosofie a filosofování je co nejlépe se životně orientovat ve světě, a to ve všech jeho aspektech a vrstvách či oblastech. Třeba nevysloveným, ale nutným předpokladem každého pokusu o orientaci ve světě je očekávání (spoléhání), že svět sám nějak orientován je, že to nejsme teprve a pouze my, kdo ji do světa (resp. do svých představ a myšlenek o světě) vnášíme. Filosofický pokus o orientaci (tj. o lepší orientaci, než jaká byla ta dosavadní) si proto v souladu s tím musí klást několik základních otázek: 1) svět je v pohybu, takže je tu otázka odkud vychází a kam směřuje, a to bez ohledu na filosofa (vůbec na člověka, který si vědomě takové otázky klade); 2) člověk je situován ve světě, a proto se musí tázat, jaké je jeho místo ve světě, který se pohybuje, zejména pak jaké je jeho poslání ve vztahu k onomu pohybu světa samého, neboť ani místo člověka ve světě není bez pohybu.

(Písek, 110607-1.)

<<<

>>>

Dualismus – dvojí

Důsledný monismus je filosoficky neudržitelný a vlastně nemožný, i když mu dávali přednost někteří velcí filosofové. Descartovský dualismus byl sice užitečný, především protože provokoval svou neschopností nějak myšlenkově vyřešit vztah

mezi myšlením a rozprostraněností (neboli mezi myslí a tělem); dodnes tím provokuje analytické filosofy. Chybou tohoto typu dualismu bylo – a je – především to, že onu čáru či hranici mezi myslí a tělem vede nesprávně – ta „hranice“ totiž vede ve skutečnosti jinudy. Je nanejvýš zapotřebí bedlivěji rozlišovat mezi niterností jakožto subjektivitou (tedy jako myslí, vědomím, myšlením), a mezi niterností jako ne-vnějšností, nezvnějšněností, nezpředmětněností: subjektivita má totiž také svou vnějšnost, vnější stránku, ke které lze – při vědomí relativnosti – legitimně přistupovat také zvnějšku. A stejně tak taklé obráceně platí, že i ke všem „tělům“ (pravým tělům, nikoli prostě „tělesům“ jako pouhým konstrukcím, izolovaným od ostatních, tedy byť ne pouze geometrickým, ale třeba i biologickým) vždycky náleží vedle jejich předmětnosti také nějaké „nitro“, nějaká „niternost“. Skutečným problémem je tedy nikoli povaha přechodů od „těla“ k „mysli“ nebo od „mysli“ k „tělu“, nýbrž z nitra navenek a zvenčí dovnitř. Tento druhý typ „dualismu“ otvírá na jedné straně celou škálu naléhavých otázek (dnes především pro biology, ale perspektivně i pro fyziky, zejména teoretické, ale vlastně pro všechny typy věd vůbec, nejen přírodních), ale zejména obrovskou oblast „první filosofie“, totiž pro zkoumání povahy skutečnosti tzv. nejsoucío, tj. jednak toho, co už není, ale je nějak ještě přítomno v tom co právě „jest“, a jednak toho, co ještě není, ale na co už je zaměřeno a k čemu směřuje i to, co právě „jest“. A tato „hranice“ mezi niterným a vnějším (jakož i mezi jsoucím a nejsoucím) se nesmí stát mezí, oddělující nějaké región, samostatné oblasti skutečného světa, ale musí být vedena každým jsoucím, tj. prostředkem každého pravého (tj. vnitřně sjednoceného) jsoucío, které je a může být jsoucím vskutku jen tak, že obě jeho „stránky“, vnitřní i vnější, drží spolu jako dějící se celek, tj. jsou a musí být udržovány v jednotě právě opakovanými aktivními přechody mezi oběma, tedy zvnějšňováním vnitřního a zvnitřňováním vnějšího. Dualismus v nitřního a vnějšího je tedy jediný filosoficky možný (legitimní), protože „fysický“ (či „fyseologický“) a tudíž „dynamický“, nikoli schematicky fixovaný dualismus.

(Písek, 110608-1.)

<<<

>>>

Dualismus karteziánský

Descartes svou koncepcí dvou konečných substancí (vedle jediné nekonečné) pohnul poněkud retardovaným (a retardujícím) tradičním myšlením „ontologickým“, ale je otázkou, zda šťastně; nepochybně je ovšem to, že silně a také úspěšně, pokud hodnotíme jeho účinnost. Základní chyba, která jeho koncepci těžce zatížila, není ovšem jeho vynálezem, nýbrž je takřikajíc „dědičná“: je jí samo pojetí substance jako něčeho pevného, co zůstává zachováno beze změny jako základ, na němž teprve mohou probíhat nějaké změny.

(Písek, 110608-2.)

<<<

>>>

Situovanost a „vnitřní“ kvalita

K velmi důležitým aspektům života (a žití) náleží jakýsi druh asimilace, přizpůsobení okolnostem, tj. situaci a prostředí, ale zároveň také přizpůsobení okolí sobě, svým potřebám a cílům. Na jedné straně je tu jistý nezpochybnitelný

požadavek na poměry, ale zároveň tu je vždycky jakási specifická potřeba udržení vlastní identity, ať už individuální nebo druhové, rodové a podobně. Obousměrné přizpůsobení je především zacíleno k vytvoření snesitelného způsobu žití, dokonce až způsobu aspoň tu a tam dobře přijatelného až příjemného. Individuální organismus nežije tedy přímo ve svém „okolí“ jako v něčem ryze vnějším a de facto cizím, cizorodým, ale v jakémsi osvojeném světě, osvojeném okolí, „osvětí“, které představuje jakýsi „polštář“ mezi živým jedincem a věcným, předmětným kusem světa „okolo“. Právě to je třeba zkoumat s velkou pozorností a respektem, neboť žádný organismus (ani individuálně, ani druhově a rodově atd.) není prostě produktem svého prostředí (okolí), i když díky jeho schopnosti se přizpůsobovat je možno vždy jakési „vliv“ prostředí rozpoznávat a odhalovat; není to však prosté, jednosměrné kauzální „působení“ zvnějška, nýbrž vše rozhodující měrou závisí na reaktibilitě živého tvora, na jeho schopnost nejen xse přizpůsobovat, ale také schopnosti přizpůsobovat své nejbližší okolí sobě a svým potřebám a cílům.

(Písek, 110627-1.)

<<<

>>>

Sobotka, Milan 2010

Milan Sobotka má za to – jak se vyjádřil v interview v Monád[v]ě –, že úlohu historika filosofie nelze spojovat s tím, že zastává „určitý vlastní filosofický názor“, neboť práce historika filosofie se prý odehrává „na jiné rovině“. O několik řádků dále pak říká: „Jakmile vstoupíte do filosofie a osvojíte si určité znalosti, pak vás to samo vede k tomu, abyste hledal paralely, zkoumal, zda se vyčerpaly možnosti určitého stanoviska, zda filosof správně argumentuje, hledáte širší zákonitosti.“ Sobotka tím říká, že historik filosofie nemusí nutně mít docela určitý názor na ty filosofy a jejich filosofie, jimiž se v rámci svého historického přístupu zabývá, neboli že se nemusí pokoušet proniknout do filosofie druhých myslitelů tak, aby je bral jako jedinečné, ale že hlavně a především bude myslitele mezi sebou porovnávat a že bude hledat paralely a „širší zákonitosti“. A v čem vidím největší problém resp. chybu: snad to chytil od Patočka, nevím, ale zdá se, že tzv. „stanovisko“ určitého filosofa chápe jako něco zásadně „vyčerpateľného“ (Patočka dokonce považoval i téma či problém za něco zásadně vyčerpateľného). Ale to je pře jen naprosto přesvědčivý doklad toho, že tu všude jde o „zpředměťňování“, nebo jinak řečeno, o přístup jen zvnějšku, „odjinud“. Ovšem má-li opravdu dojít k tomu, že historik filosofie nesmí být ani zastáncem, ani protivníkem onoho „stanoviska“, znamená to, že nejde jen o zpředměťňující přístup, nýbrž o přístup nefilosofický, dokonce bych řekl „protifilosofický“ (prostě historicistický).

(Písek, 110701-1.)

<<<

>>>

Událost - „ek-statický“ moment

Nepravé události jsou odlišné od pravých hlavně v tom, že nejsou vnitřně rozvrhované a integrované – zkrátka že nejsou žádnou skutečnou „jednotou“, nejsou „jedním“. Ale hned vedle toho je tu ještě druhá základní odlišnost: nepravé události se „dějí“ pod rozhodujícím vlivem okolí a zásahů (akcí) zvnějšku,

zatímco pravé události se dějí především díky vlastní aktivitě, vlastnímu „úsilí“, vlastní „hybnosti“, tj. díky tomu, že nejsou neseny ani udržovány setrvačností, nýbrž spíše sebe-opouštěním a spěním k něčemu, co tu ještě není, ale co nemůže být ani nijak objasněno (vysvětleno) okolnostmi, tedy něčím „vnějším“. Událost je událostným děním, které bytostně spěje a přechází k tomu, čím samo ještě není, tj. v každém okamžiku, v každé své momentální jsoucnosti se překračuje, protože míří k sobě, ale jakou ještě není a jaká ještě není úplně „obsažena“ ani v tom, čím právě „jest“ (okamžitým „stavu“), ani v tom, čím až dosud „byla“ (v jakémkoli „stavu“ minulém) – a rozhodně ne v čemkoli vnějším, co tu už jest nebo bylo. Tak náleží k bytostné povaze každé pravé události, že v každém okamžiku, že v každé své aktuální fázi vyčnívá, přechází, vykračuje ze svého právě daného „stavu“, ze své „danosti“, ze svého „stojí“ jaksi ven, dál, že svůj daný stav v něčem opouští, ponechává za sebou, činí čímsi již minulým, a to ve perspektivě a ve světle toho, čím se nově stává. Toto vyčnívání ven ze sebe má onen ek-statický charakter, který nutně vždy chybí u událostí nepravých. A jen díky tomuto ek-statickému momentu každého událostního dění (na rozdíl od dění neudálostního) můžeme mluvit nejen o bytí příslušného jsoucná-události, ale také o jeho „existenci“, tj. „ex-sistenci“. (Konec konců je původně latinské slovo „existovati“ a „existence“ tvořeno podle řeckého vzoru.) O hromadě (agregátu) nemůžeme proto oprávněně říci, že „jest“ (ve smyslu „bytí“), ani že „existuje“ (ve smyslu ek-statického sebepřesahování či sebepřekračování), neboť právě není „celkem“ a nemá „své“ nitro, bez něhož není žádný celek možný.

(Písek, 110702-1.)

<<<

>>>

Bytí a „ek-statický“ moment událostního dění

Zásadní chybou, která však měla dalekosáhlé důsledky, byla elejská myšlenka, že vskutku skutečné je pouze to, co nepodléhá změně, tedy co se „neděje“. V tom se právě ukázal paradigmatický omyl redukcionismu (každého, nejen tehdejšího a tehdy tak „omezeného“), totiž že dělením třeba pohybu letícího šípů až k těm nejmenším dosažitelným částčkám nakonec dospějeme k něčemu, co se už nepohybuje a co neletí, tedy k „bodu“, v němž už žádná změna, žádný pohyb ani žádné dění není možné ani myslitelné. (Rádl to formuloval jako paradox: to, co se mění, se nemění.) A toto neměnné a nedějící se bylo pochopeno jako „bytí“. Chyba základní tedy nespočívá v tom (jak jsme si zejména po Heideggerovi už zvykli říkat), že bytí bylo chybně pojato jakožto jsoucnost, nýbrž že jak bytí, tak zejména každé pravé jsoucí (jsoucnost) bylo zbaveno své nejdůležitější charakteristiky, totiž své „ek-statickosti“, tj. toho, že nezůstává v žádném svém momentě jen tím, čím bylo a jest, nýbrž že právě to, čím bylo a jest, v nějakém ohledu (který se může posléze ukázat jako velevýznamný) překračuje, proměňuje (nejen tedy že k němu něco nového „přidává“, že to jen „doplňuje“). Žádné „jsoucnost“, které právě toho není schopno, nemůže být a nemůže se stávat skutečným tj. pravým jsoucím, a proto nemůžeme ani mluvit o jeho „bytí“. O bytí lze mluvit jen tak, kde jsoucnost je „jedním“, tj. je (zevnitř) sjednocováno, integrováno, a to dějově, událostně, nikoli vcelku a najednou či definitivně. A proto bytí musíme vždy vidět (chápat) jako nerozdělitelné spojené s určitým jsoucím (jsoucím); bytí je vždy bytím určitého jsoucnosti; není žádného „bytí vůbec“, tj. oddělitelného od jsoucnosti a každé jeho jsoucnosti. (Ostatně je třeba pamatovat na to, že jsoucnost není jen „okamžitá“ ve vztahu k příslušnému – vlastnímu – jsoucnu, ale že je „relativní“, tj. vždy vztažená k nějakému jinému

jsoucnu, například a zejména k pozorovateli. Jinak bychom nemohli z toho, co dnes – za pomoci nejrůznějších přístrojů – „pozorovat“ při zkoumání oblohy, dospět ke konstrukci takových již dávno nejsoucích „skutečností“, jako jsou vzdálené hvězdy, hvězdokupy, galaxie, kupy galaxií, kvazary atd. Když pozorujeme třeba vzplanutí tzv. supernovy, je to pozorování něčeho, co je pro nás aktuální, tj. přítomné právě teď, a teprve z toho můžeme rekonstruovat – modelově, tj. částečně – něco z té dávné události, která už ve chvíli našeho pozorování je minulá, tj. již jakoby „nejsoucí“. V jistém smyslu však tato již nejsoucí událost zhroucení hvězdy se v jistém smyslu stále ještě děje ve svých „následcích“, kterých by ovšem nebylo bez reaktibility jiných „událostí“ (a např. z určité nepatrné části bez našeho „pozorování“). Nicméně nemůže být pochyb o tom, že veškerá tato konkrétní reaktibilita je podmíněna jistým „přesahem“ onoho dění, jímž je ono zhroucení hvězdy, které proto nesmíme redukcionisticky pouze objektivovat, ale v němž musíme rozpoznávat jeho „ek-statický“ (a možná v tomto případě „pseudo-ekstatický“) moment.

(Písek, 110702-2.)

<<<

>>>

Pojmy základní

Rozhodující pojmy, které budeme muset nově upřesnit, protože je budeme potřebovat pro první rozvrh tak zvaných „méontologických“ úvah, jsou následující: dění, událost, celek (sjednocenost, integrita), subjekt (jakožto non-objekt), akce (a reakce), reaktibilita, adaptibilita (přízpůsobivost a ochota k ní), setrvačnost, jedinečnost (a péče o ni), osvětlení a situačnost, vnějšek a nitro, předmětnost a nepředmětnost, přítomnost (jako bytí „při tom“), přicházení jako počátek nastávání, reflexe jako obrát k „sobě“, svojskost (jako „bytí sebou“), atd. Toho všeho je zapotřebí, abychom mohli přistoupit ke zkoumání toho pro méontologii vůbec hlavního, totiž „jsoucnosti“, „bytí“ (eventuelně také „jestoty“, „bytnosti“ atd.). A vše se pokusíme vyjasnit na myšlenkovém modelu „události“ a „událostního dění“. Budeme se ovšem muset v některých ohledech opírat také o běžnou zkušenost, i když jen z praktických resp. propedeutických důvodů; jinak ovšem budeme muset být ke každé „zkušenosti“, zejména pak k běžným (každodenním) zkušenostem nadále kritičtí, neboť zkušenost bývá silně ovlivněna nesčetnými tradovanými předsudky.

(Písek, 110702-3.)

<<<

>>>

Celek jako událost

Události musíme dělit na pravé a nepravé; každá pravá událost je vnitřně integrovaným celkem. Jako celek ovšem není dána, nýbrž musí se celkem po celou dobu svého dění aktivně stávat a udržovat. (To zároveň znamená, že se ve svém průběhu může také přestat celkem stávat nebo se přímo rozpadnout, tj. svou integritu ztratit.) Integrita událostního celku spočívá m.j. v tom, že všechny jeho fáze jsou v jeho dění nějak přítomny, ať už jako právě přítomné, již minulé nebo ještě nenastalé; událost tedy není pouhým „sledem“, postupnou sérií či střídou právě aktuálních jsoucností, které jsou jen zařazeny za sebou. V každé okamžité aktuální fázi (jsoucnosti) jsou tedy nějak „přítomny“ (= při tom) jednak

fáze již proběhlé, ale také – ovšem jinak ! – fáze, ke kterým má teprve dojít. Můžeme tedy mluvit o tom, že každá pravá událost má v každé své fázi jednak svou bylost, ale také svou budoust, které se ustavičně proměňují, přičemž budoust postupně přechází přes právě aktuální fázi do bylosti. Jinak řečeno: budoust události se každou právě aktuální přítomností (aktuálně přítomnou fází) resp. jejím prostřednictvím stává její bylostí. Přechod příslušné fáze z budousti do aktuální přítomnosti je vlastně jejím zvnějšněním; každé zvnějšnění si používá ke svému uskutečnění něčeho z dřívějšího zvnějšnění (ze zvnějšnění dřívějších fází), pokud ovšem má něco takového k dispozici (nejnižší resp. nejjednodušší události takovou možnost ovšem nemají, neboť nemají a nemohou mít charakter relativních superudálostí, schopných ve svém průběhu do sebe integrovat nižší události a tak využít i jejich zvnějšnění). Samo zvnějšnění ovšem nemůžeme chápat jako něco sice nastalého, ale eo ipso nějak trvalého, tj. trvajícího bez jakékoli další asistence „zvenčí“. Právě naopak každé takové zvnějšnění je nutně zároveň jednak reakcí na jiné události, jednak obranou a zachováním vlastní celkovosti (a tedy sebe-vymezením, sebeohraničením proti jiným událostem, vůbec proti „okolí“). Subudálost má svou vnějšnost založenu na vymezení proti jiným událostem (zejména své úrovni); a pokud její „trvání“ (její „bytí“) je náležitě dlouhé, je pro relativní superudálost dobře použitelná jako materiál, jako stavební kámen nebo cihla jejího vlastního „vnějšku“.

(Písek, 110704-1.)

<<<

>>>

110704-1

Když se první filosofové tázali po „počátku“, tj. po „arché“, nešlo jim pouze o počátek ve smyslu časovém, tj. o počátek, který by byl jenom někdy tehdy aktuální, ale stal by se hned poté minulostí. Ten „počátek“, který měli na mysli, se nikdy minulostí neměl a nesměl stát, ale musel by trvat ve své skutečnosti nadále, a navíc nikoli pouze trvat, ale „vládnout“. Teprve v dalším promýšlení toho, jak vlastně takový počátek může nadále vládnout tomu, co přichází později, až po počátku (aniž by se ovšem ten počátek stával minulostí), došlo k tomu, že z původní myšlenky jakéhosi zdroje vši skutečnosti se stal pouhý materiál, a dokonce pro některé myslitele jen mrtvý a nehybný materiál, zatímco zdroj pohybu byl hledán jinde.

(Písek, 110704-2.)

<<<

>>>

Aktuálnost a předmětnost / Předmětnost a aktuálnost

Rozsah právě aktuální přítomnosti (=při-tom-nosti) nelze určit nebo stanovit „objektivně“, nýbrž vždycky pouze v souvislosti s nějakým jiným („vnějším“) subjektem (a jeho perspektivou), eventuálně se spolupracující skupinou subjektů, tedy s „osvětím“ a vzájemným prolínáním dalších „osvětí“ (tzv. ontotopem, ve zvláštním – zřetelnějším – případě tzv. biotopem). Zvláštní charakteristikou každé takovéto „konkrétní“ aktuálnosti je to, že má svou předmětnou stránku. Tato předmětná stránka se zdá v jednom směru úzce spjata s oním aktuálním momentem „hic et nunc“, ale je to pouze zdání, kterým se nesmíme nechat zmást. Ve skutečnosti má (nebo může mít) tato předmětná stránka aktuality

velmi dlouhé „trvání“ či spíše časově i prostorově dalekosáhlý „dopad“. Názorně to vidíme třeba na tom, jak třeba v astronomii můžeme v konkrétně „aktuální“ chvíli vidět (a pozorovat) děje, které se odehrávaly před miliardami let a jejichž předmětnou stránku (jen z nepatrné částky) můžeme právě ještě „nyní“ registrovat a analyzovat (a také – zpětně – interpretovat). Sama předmětnost musí být proto především nesena málo či pomalu se měnícími nižšími složkami událostního dění, tj. takovými, které se samy „dějí“ mnohem, mnohem pomaleji, ale kterých si hlavní (vyšší) událost užívá ke svému celkovému „dění“ jako jakési předmětné opory.

(Písek, 110705-1.)

<<<

>>>

Úkaz x jev

V „úkazu“ se nám ukazuje vždycky jen něco z předmětné stránky nějakého „děje“, ať už pravého nebo častěji nepravého), ale nesmíme si myslit, že jde pouze o něco ryze momentálně aktuálního. Mezi jednotlivými „úkazy“ takového děje je souvislost kontinuální povahy, která se „jeví“ jako jistá setrvalost či setrvačnost oné předmětné stránky (tj. nejen aspektu z nějaké subjektivní perspektivy). Nicméně je zapotřebí se na celou věc podívat velmi pozorně: To, že si věci (předměty) zhruba zachovávají své rysy, tj. jejich relativně setrvačnou povahu, si nesmíme vykládat tak, že k eventuelním proměnám dochází jen pod nějakým vnějším tlakem nebo vlivem (to proti tzv. zákonu o zachování klidu nebo pohybu tělesa). A alternativou není jen nějaký tlak či vliv „vnitřní“ (vlastně – jak se ukáže – „pseudo-vnitřní“, nějaká vlastní „hybnost“, která bývala – přinejmenším od dob Aristotelových – připisována „duši“, ovšem duši jako něčemu pevně danému, jsoucímu, vnitřně určenému, determinovanému a pak teprve determinujícímu). A právě tato souvislost jednotlivých „úkazů“ neboli „právě aktuálních ukázání (se)“ nám nikdy není sama dána jako „ukazující se“, tedy jako „jev“ (fenomén), který už sám „dává smysl“. Jev čili fenomén může být ustaven teprve tím, že vnímající subjekt tu souvislost „objeví“ (a možná spíš vymyslí, protože ji může vymyslet také špatně, tj. je tam možnost chyby a omylu, neboť objev tu nemůže být chápán zjednodušeně jako „nález“, nýbrž jako něco, co už v sobě musí mít značnou dávku interpretace – pravda a správnost jsou možné jen tam, kde je možný také omyl a nesprávnost). Technická stránka fotografování je založena na možnosti zachovat některé zvolené rysy (parametry) výseku nějaké ukazující se scenerie; je to možné pouze za předpokladu, že se „věci“ (skutečnosti) „ukazují“ samy a že do „úkazu“ nemusí žádný subjekt nic vkládat, ničím jej doplňovat, žádným způsobem jej uspořádávat (s výjimkou zcela pasivní resp. neinvazivní „intervence“ čočky, která ovšem přicházející fotony nějak uspořádává). Má-li takový snímek mít nějaký význam, nějaký smysl pro nás, musíme vědět spoustu věcí kolem a snímek, přesněji jednotlivé části zachyceného výseku scenerie náležitě interpretovat (skvěle to je vidět na tom, jak fotografií na nejrůznějších vlnových délkách využívají astronomové).

(Písek, 110705-2.)

<<<

>>>

Fenomén a „úkaz“ / Úkaz a fenomén

Řecké slovo „*fainomenon*“ je příbuzné se slovem „*fós*“; to zřetelně ukazuje na to co je osvětleno a co je tedy vidět. Skutečně vidět však můžeme jen něco právě aktuálního, přesněji jen tu právě aktuální stránku či moment. Co bylo ještě před chvílí, už vidět nelze, podobně jako nelze vidět ani to, co se ukáže teprve za chvíli. Pochopitelně dnes už je toho slova užíváno přeneseně, tj. co je „vidět“ naším duševním zrakem, naším rozumem, co se otvírá našemu porozumění. Ale to právě v sobě skrývá četné možnosti nepřesného, nedomyšleného užití i zneužití, a zejména to skrývá některé aspekty celé problematiky. Pokusme se v tom udělat trochu pořádek a větší jasno. Událost se opravdu „ukazuje“ jen ve své aktuální fázi, tj. jako přítomná *hic et nunc*, ale jen v tomto omezení, tedy nikoli „celá“. Aby byla zpracována do podoby fenoménu, musí být vnímána, tj. musí nabýt podoby vjemu, přesněji řečeno, musí k tomu, „co“ je „přímo vnímáno“ (máme-li s výhradami a jen provizorně užít slova, připomínajícího anglosaské empiristy, kteří pracují s pa-pojmem či pseudo-pojmem „*immediate experience*“), nutně být „přidáno“, „přimyšleno“ mnohé z toho, co zbylo z minulých již „zkušeností“, tj. s dosavadní obeznámeností s tím „co“ je (opět s výhradou) „přímo vnímáno“. A jak víme, nejde jen o „přidávání“, ale také o „ubírání“ resp. „odnímání“ mnohého, nejčastěji většiny z toho, co je „přímo vnímáno“ (neboť důležitá, vlastně rozhodující je selekce, vybírání toho, o čem nám jde, na čem se soustředujeme, z celé té záplavy „podnětů“, vyvolávaných zvenčí a na něž jsou naše smyslové orgány resp. jejich nejmenší složky ještě schopny „reagovat“). Teprve pak můžeme mluvit o nějakém „fenoménu“, tj. o něčem, co se nám „jeví“ jako „něco“, tedy něco, co k sobě náleží a co nám za pomoci našeho soustředění dovoluje odhlížet ode všeho ostatního, co k tomu „nepatří“, „nenáleží“ (a v tom se právě můžeme mýlit, a ovšem později to opravovat a opravené „přidávat“, zahrnovat do dosavadní zkušenosti).

(Písek, 110705-3.)

<<<

>>>

Úkaz a možnost / Možnost a skutečnost / Skutečnost a možnost

Richard P. Feynman jednou ve své přednášce (O smyslu bytí, str. 90) řekl, že „jev, který se vyskytne jednou nebo dvakrát, nedokazuje vůbec nic“. Odhlédněme od vylíčení kontextu (to by stejně nepomohlo) a zůstaňme jen u izolovaného citátu: je to velká nepřesnost, ba je to omyl, chyba. A to nejen ve vyjádření, ale přímo v tom, co je tím myšleno. Pokud by nějaký „jev“, který se skutečně (byť jedinkrát) vyskytl, vůbec nic nedokazoval (přesněji: nic by neznamenal, neboť „důkaz“ nemůže být záležitostí takto jednoduchou, vždyť jde o úsudek!), tak bychom o něm už jen proto vůbec nic nevěděli. A proto by to vůbec nebyl žádný „jev“, nýbrž nejlepším případě pouze „úkaz“ (ovšem bez toho, komu by se mohl ukázat). Ovšem když mluvíme o „jevu“, musíme pamatovat také na to, komu se ten jev „jeví“ (nebo jinak řečeno, na jaké úrovni se „jeví“). K tomu, aby se někomu nebo něčemu něco „jevilo“, je zapotřebí reaktibiliti nějakého subjektu (nebo subjektů – většinou nejde o jediný subjekt, rozumí se relevantní, to až na nejvyšších úrovních). Právě proto „obsahuje“ každý „jev“ (či fenomén) také řadu otvírajících se „možností“, „možných cest“, jak ona dějící se a pokračující reagence bude (může) pokračovat. To však rozhodně neplatí pro „úkaz“ a „sebe-ukazování“ – na tom totiž nikdy neparticipuje žádný vnější (druhý, další) subjekt.

(Písek, 110706-1.)

<<<

>>>

Předmět fyzický a intencionální

„Předmětnost“ je zvláštním rysem některých skutečností (tzv. konkrétních skutečností); mohli bychom (v souhlase s původním významem slova) říci, že takovéto skutečnosti jsou jakousi srostlicí jejich předmětné a nepředmětné stránky. Ta předmětná stránka se *nám* ukazuje, a to výhradně „aktuálně“ – ovšem jde o *naši* „aktuálnost“, nikoli o aktuálnost oné skutečnosti, neboť ona skutečnost, která je vždy nějakým dějem (procesem nebo událostí), se jinak a třeba i jako něco jiného může ukazovat někomu (nebo něčemu) jinému v jiné chvíli a v jiných souvislostech. Pokud bychom chtěli trvat na tom, že se určitá skutečnost ukazuje vždy v určitý svůj vlastní aktuální moment v nějakém smyslu „celá najednou“, jde o pouhý náš předsudek, byť opřený o jakousi intuitivní zkušenost. Ani pouze po vnější stránce není proces diskontinuitní střídou aktuálních momentů, neboť také vnější stránka každého procesu (a zejména každého událostního dění) má svou vnější kontinuitu (svůj kontinuální vnějšek). Nicméně žádnému konkrétnímu subjektu se ani proces, ani (pravá) událost neukazuje nikdy v celé své předmětnosti, ale vždycky jen v závislosti na jeho „reaktibilitě“ jako jev, jako „fenomén“. A to zároveň s sebou nutně nese, že takový (vnější) subjekt se na ustavení (konstituci) příslušného jevu (fenoménu) aktivně, tj. záměrně, „intencionálně“ podílí. Proto také podobně, jako mluvíme o intencionálních předmětech (eventuelně ne-předmětech), může plným právem mluvit o intencionálních „fenoménech“, „jevech“; nebudeme ovšem těchto termínů užívat, protože by to působilo jen zmatky, ale raději budeme uvažovat o volbě vhodnějších termínů. Vlastní problém spočívá v tom, že se musíme naučit rozlišovat mezi intencionálním předmětem (nebo ne-předmětem) jako myšlenkovým modelem na jedné straně, a naproti tomu mezi intencionálním ustavením „zvýznamněného“ či spíše „zvýznamňujícího obrazu (ikony)“ nějaké skutečnosti, kdy o nějakém „modelu“ ještě nemůže být řeč.

(Písek, 110708-1.)

<<<

>>>

ARCHÉ (arché)

Osudy zvláště významného konceptu nejstarších řeckých filosofů jsou výmluvné: *arché* jako počátek všeho by měla buď v sobě všechno nějak obsahovat – anebo by to, co v ní obsaženo původně není, by z ní mělo být nějak odvozeno, tj. mělo by mít jaksi druhořadou „důstojnost“. Tak třeba jeden filosof má za to že všechno je voda (Thalés, nebo jiný zase vzduch, Anaximénés); a přitom oba mají na mysli nikoli vodu v řece nebo v moři, nýbrž něco „základnějšího“ – název „voda“ nebo „vzduch“ je míněn jen symbolicky či metaforicky. Aby tato nepříjemná metaforičnost nebo symboličnost tolik nerušila, přišel Anaximander s lepším řešením: tou *arché* není nic, na co bychom mohli ukázat, co bychom mohli vidět (nebo jinak smyslově vnímat a určitěji označit a vymezit), nýbrž je to cosi neurčitého nebo spíše nevymezitelného, protože bez mezí.

(Písek, 110713-1.)

<<<

>>>

Ontologie

Termín sám – svými kořeny – napovídá, že by mělo jít o logos čili disciplínu (ovšemže filosofickou), která se zabývá jsoucím, tedy jednotlivými jsoucnými nebo úhrnem či celkem všech jsoucen, eventuelně některými dalšími stránkami a souvislostmi jsoucen, jejich povahou či povahou jejich vztahů s jinými jsoucnými atd., a to vše a vždycky z hlediska jejich jsoucnosti nebo bytí (nebo bytnosti atd.). Na první pohled je zřejmé, že tu musíme užít hned několika dalších termínů, když chceme vyjasnit, o č v „ontologii“ jde, a význam těchto dalších termínů musí být také objasněn a vyjasněn – a to bude nutně také náležet do oboru ontologie. Musíme proto hned od počátku pečlivě sledovat a zkoumat, kdy nám půjde o povahu jsoucen a jejich vztahů, a kdy naopak o povahu pojmů a pojmových souvislostí. Nemůžeme však ontologii jako filosofickou disciplínu rozdělit na dvě disciplíny, z nichž jedna by se zabývala pouze jsoucnými, zatímco druhá naopak pouze pojmy, a to především proto, že právě jakožto filosofická disciplína nemůže obstát ani bez jednoho, ani bez druhého. Jednak každá filosofická disciplína musí být schopna se vztáhnout ke všemu a k čemukoli, pokud to vůbec má nějaký filosofický význam, neboť každá disciplína musí v nějakém smyslu a rozsahu být celou filosofií, jednak filosofie je ze své podstaty (neboli svým bytostným určením) reflexí, a jako taková si musí zachovat plnou schopnost podrobovat svým reflexím (a to kritickým, systematickým a ke kořenům jdoucím neboli radikálním reflexím) jak své myšlenkové (myslící, myslivé, myšlenkou uchopující) vztahy jak ke skutečným jsoucnům, tak ke svým myšlenkovým prostředkům, tedy včetně pojmovosti jakožto aktivního pojímání či uchopování, ale také k jejich příslušným myšlenkovým modelům, „konstruktům“, pojmovým předmětům (i nepředmětům), které nikdy nemohou být prostě zahrnuty do rámce „výkonu“, tj. aktivity myslících subjektů. (To mimo jiné znamená, že problém intencí a intencionality nutně náleží alespoň v jistém rozsahu také do ontologie.) Naproti tomu je třeba kriticky odmítnout pokusy (jako např. Nicolaie Hartmanna) redukovat ontologii na pouhé „učení o kategoriích“ (Kategorienlehre).

(Písek, 110717-1.)

<<<

>>>

Méontologie není „věda“

Ačkoliv je běžné koncovkou –logie vyznačovat nějakou vědu, musíme hned na počátku rozhodně vyloučit, že by méontologii mohla být chápána jako „věda“, vědecká disciplína. Není tomu tak proto, že by si počínala nebo dokonce směla počínat „nevědecky“ (a už vůbec ne proti-vědecky), ale proto, že musí v každém případě zůstat disciplínou filosofickou, a každá filosofická disciplína musí zase zůstat celou filosofií, nikoli jen nějakou její částí, nějakým jejím osamostatněným „oborem“. Tak tomu je ovšem docela stejně také s „ontologií“, gnozeologií (neboli noetikou), logikou (ovšem filosofickou, tj. filosofií „logu“) a vůbec všemi dalšími filosofickými disciplínami (které nesmíme zaměňovat s disciplínami vědeckými, i když jsou běžně nazývány stejnými nebo podobnými jmény). Jak bychom tedy měli správně mluvit o každé takové jednotlivé filosofické disciplíně, která musí navzdory své odlišnosti od jiných zůstat vždy celou filosofií? Pro začátek snad bude nejlépe ji chápat jako určité filosofické hledisko, tedy jako určitou perspektivu, a navíc soustředěnou na jistou

problematiku (tedy soubor zvolených problémů a jejich vzájemných souvislostí), ovšem vždy s ohledem na širší kontexty (souvislosti), jejichž důležitost se objevuje teprve v jejich vztahu (vztaženosti) ke zvolené perspektivě a tím ke zvolenému okruhu problémů, tedy ke zvolené problematice.

(Písek, 110724-1.)

<<<

>>>

„Věda“ jako „epistémé“

Byl to nad jiné významný řecký filosof Aristotelés, který v opozici proti nejstaršímu chápání „filosofie“ jako lásky k moudrosti a touhy po ní postavil pojetí nové, totiž jako jistého a plného „vědění“ (epistémé). A jestliže dnes je lépe mluvit o „pravdě“ než o „moudrosti“ (ve starém Řecku to nebylo možné, protože řecké slovo *alétheia* znamenalo něco velice odlišného od toho, jak bylo postupně podrobováno významovým proměnám a posunům a jak ztrácelo své původně ostré kontury, totiž že jde o přesné vidění, nahlédnutí toho, co „jest“), zdá se být věcí mimořádného významu, že Aristotelés výslovně charakterizuje (vlastně vymezuje) filosofii jako „vědu o pravdě“ (*epistémé tés alétheias*), tedy přesněji přeloženo jako „vědění pravdy“, což pro něho bylo naprosto totéž jako „vidění pravdy“, „nahlédnutí pravdy“. My ovšem už dnes (alespoň ti poučení z nás) víme, že něco takového, jako je přímé vědění „jsoucío“ není možné, už je proto, že svým vědomím a hlavně myšlením se nikdy nemůžeme „jsoucío“, tj. skutečnosti, přímo, tedy „bezprostředně“ dotknout, ale že vztah našeho vědomí a zejména myšlení k tomu, co „jest“, je velice složitý a přede vším jiným zprostředkovaný (a tomu zprostředkování stále ještě úplně nerozumíme, i když už toho víme nesrovnatelně více než minulé věky). Myšlenka naprosto jistého a nezpochybnitelného vědění však měla obrovský vliv na evropské myšlení a dala příležitost ke zrodu výjimečných a skvělých myšlenek a obrovitých systémů, a v jistých skrytých podobách a „převlecích“ zůstává mocným a těžko zvládnutelným předsudkem nejen v řadách laiků, ale dokonce – ba dokonce hlavně – v řadách mnohých vysoce odborných vědců. Dnešní filosofové už s ní ovšem vůbec nepočítají (pokud ano, jsou to jen archaizující tradicionalisté a „opožděnci“), ale protože filosofie a filosofové ještě ani dnes nemá mezi vědci dost velkou (a hlavně ne náležitou) váhu (a vina je rozhodně také a možná především na filosofech), zbývá ještě na jakousi novou „osvětu“ mezi specializovanými vědeckými odborníky hodně práce.

(Písek, 110724-2.)

<<<

>>>

„Přístup“ zvenčí, ale „dovnitř“

Reaktivita předpokládá, že nějaké jsoucno-subjekt je s to se aktivně, prakticky vztáhnout k něčemu (nějakému jinému jsoucnu) mimo sebe, tj. vztáhnout se k tomu, přistoupit k tomu zvenčí (a tedy nutně zprvu jen k povrchu). Pokud přijmeme ono rozlišování mezi jsoucnými pravými a nepravými, tj. pokud budeme u pravých jsoucnů předpokládat jejich sjednocenost zevnitř, musíme ergo počítat s jejich „nitrem“. A nyní se před námi ukazuje závažný problém: přistupuje-li pravému jsoucno-subjekt (ve svém reagování a tedy ve své aktivitě zvenčí) k jinému pravému jsoucnu (k jiným pravým jsoucnům), je schopno resp. může být

schopno nějak reagovat také na jejich nitro, na jejich vnitřní stránku? Jistě nikoli přímo, protože principiálně jde o přístup zvenčí. Ale máme přece zkušenost (ovšem je to lidské zkušenost), že jsme skutečně schopni reagovat i na nevyslovené námitky nebo otázky, protože jsme s to se jich „domyslet“. Takové domýšlení něčeho, co není přístupno zvenčí (protože to nebylo přímo zvnějšněno), zajisté nemůžeme předpokládat na nižších úrovních, neboť myšlení (a tedy také domýšlení) je – pokud víme – vyhrazeno nám lidem. Ale cožpak nemůže něco podobného shledávat také u jiných tvorů? A nejde jenom o zdomácněná zvířata nebo ptáky (ovšem už tam jsou časté ty hloupé námitky, že sami sebe promítáme do nich – odkud se bere ten podivný odpor?), ale je tu mnoho jiných, docela nápadných jevů i v oblastech, kde intervence člověka je nejen nepravděpodobná, ale přímo nemožná (zejména když jde o jevy zřejmě prastaré, z dob, kdy ještě lidí vůbec nebylo), jako tomu je třeba v říši hmyzu. Ale můžeme jít i dál a do nižších úrovní. A moje poslední, nepochybně podivná (a některé fyziky jistě pobuřující) poznámka: není možné nebo myslitelné, že i nejmenší tzv. částice (ve skutečnosti ovšem také dějící se události) jsou schopny se i vnitřně adaptovat, přizpůsobovat prostřední do něhož vznikají (do něhož se „rodí“), takže právě touto schopností pak mohou „klamat“, „mást“ vědce, příliš spoléhající na statistiky a tuto „adaptibilitu“ („přizpůsobivost“) interpretující jako nutnost a příčinnost?

(Písek, 110725-1.)

<<<

>>>

Právo na život

Přesně vzato bychom mohli o „právu na život“ mluvit jen v případě něčeho neživého; pokud nám jde o něco (někoho) živého, nejde o právo na život, nýbrž o právo na zachování života a pokračování v něm. Je tu ovšem ještě jedna možnost, ovšem dost problematická (z důvodů, které by bylo třeba rozvést a přezkoumat), totiž že „subjektem“ práva na život může být něco ještě nejsoucího (někdo ještě nejsoucí). To by nás ovšem zavedlo do naprosto odlišné problematiky, kde vůbec mluvit o nějakém „právu“ ztrácí všechnu smysl; v takovém případě jde spíše o příležitost, o „šanci“, nikoli o „právo“. A mluvit o „právu na šanci“ už vůbec nedává dost smyslu, jde-li o sám život. Nic neživého nemůže mít „právo“ na život; a nic již živého „právo“ na život nepotřebuje, protože život již má (a proto může jít jen o „právo“ na pokračování v žití, v životě). I to však je problematické, neboť vše živé je smrtelné; život, tj. aktivní žití, je vždy jen čímsi dočasným, termínovaným – tak jaképak právo? Je to vlastně spíše něco jako úděl, případně poskytnutá příležitost, eventuálně spojená se závazkem nebo posláním. Zkrátka jde o dosti problematickou myšlenku. Daleko věcnější a rozumnější je třeba Schweizerova myšlenka „úcty k životu“, a jistě nikoli založené na nějakém respektu k „právu“ na život.

(Písek, 110727-1.)

<<<

>>>

Racionální (a „racionalita“)

Stále ještě je běžné, když nás někdo vyzývá k racionálnímu uvažování, že jde ve skutečnosti o jakýsi redukcionismus, totiž o nabádání k tomu, abychom dali

vědomě stranou úvahy ukazující k jiným kontextům. V tomto smyslu je „racionální“ jednání a chování stavěno do protivy s jednáním a chováním třeba emocionálním, eventuálně s takovým, které je příliš vázáno na nějaké ohledy (pokud je nelze zdůvodnit „racionálně“), třeba mravní nebo náboženské, dokonce estetické apod. To je ovšem už degradovaný, z vulgarizovaný, posunutý a ochuzený význam, zatímco původní význam naopak poukazoval k vyšším nárokům, než jsou ty běžné. Vůbec nešlo o redakci, nýbrž o větší nárok, vyšší požadavky, důslednější odpovědnost apod. Nešlo o vyřazení citů, ale o kritické rozlišování mezi nimi; nešlo pohrdání zvyky nebo mravy, nýbrž o odhalení jejich dobrého smyslu anebo jejich předsudečnosti a nezdůvodněnosti. A tak dále. Racionální by mělo dávat dobrý smysl, mělo by být „rozumné“ v širokém významu slova, nemělo by znamenat žádné osekávání a zúžení na pouhou *techné*, na pouhou zručnost, šikovnost. Myslím, že je z toho nutno vyvodit asi toto: rozumné je to, co bere ohled na širší kontexty. Racionalizace nemůže a nesmí znamenat odtržení od souvislostí a nedbání na okolnosti.

(Písek, 110727-2.)

<<<

>>>

Život a myšlení ve vesmíru

Albert Einstein kdysi prohlásil, že Bůh nehraje v kostky. Jako téměř všechny podobné, i tento výrok lze vyložit různě, neboť záleží na vysloveném i nevysloveném kontextu. Hra v kostky může být chápána jako zábava, nadto zábava Boha nedůstojná (ostatně není ani důstojná člověka). Ale může to být pochopena také tak, že Bůh neexperimentuje (a může to být zdůvodněno jeho údajnou vševědoudností a všemohoudností). Mají-li dnešní astrofyzici pravdu, trvá náš Vesmír 13,7 miliard let. Naše galaxie vznikla o něco později (ještě nevíme, jak vznikala a jak se proměňovala, zda nešlo o několik menších galaxií atd., i dnes víme, že má v blízkosti několik satelitních a že tvoří dvojí s jinou velkou galaxií, tou v Andromedě). Ještě později vznikla a vyvíjela se „naše“ hvězda, Slunce, a vznikaly i postupně její planety, mezi nimi i Země. Počítá se, že se Země vytvořila později než velké planety, a že se na ní život objevil relativně brzo poté, co se zformovala a ochladla, aby první formy život mohly přežívat a množit se. Rozvoj a zdokonalování organizovaného života trvá snad kolem 5 miliard let. Proto se musíme ptát: proč to všechno trvalo tak dlouho? Nešlo to nějak rychleji? Nejspíš ne; to nutně nabourává tradiční představy o všemohoudnosti boží. A uvažíme-li dále, proč nejde o pokud s jednou sluneční soustavou, ale s nescíslnými miliardami hvězd, ba s miliardami galaxií, vypadá to tak, že ani ta hrozně dlouhá doba by bývala nestačila, že sám začátek toho pokusu byl velmi nesnadný a musel být podnikán v obrovském počtu případů. Namyslím, že by se tu dalo mluvit o nějaké podobnosti s hrou v kostky, ale že šlo o světový, všesvětový, vševesmírný experiment, ba o nesmírné množství obrovských experimentů. Nestojí za to si tu otázku aspoň položit: jaký je asi smysl toho obrovitého superexperimentování? A pokud už jsme vybaveni vědomím a schopností myslet, není na nás, abychom si položili také otázku, jakou asi úlohu v tom oživení, přesněji v tom místním oživování neživého (a snad jen předživého) Vesmíru můžeme mít právě my?

(Písek, 110804-1.)

<<<

>>>

Slovo a pojem

Max Scheler začíná hned v třetím odstavci své knížky „Místo člověka v kosmu“ touto větou: „Již slovo a pojem ‚člověk‘ obsahuje záludnou dvojznačnost, a jestliže ji neprohlédneme, nemůžeme se problému zvláštního místa člověka ani chopit.“ (čes. překlad, str.45). Každému, kdo pozorně naslouchá, musí být nápadné, že se tu o „člověku“ mluví v trojím odlišném smyslu: něco jiného je slovo „člověk“, něco jiného „pojem člověka“, a obojí se ještě více liší od „skutečného“ člověka, jehož místa ve světě resp. v kosmu se chceme dopátrat. Mluví-li Scheler o „dvojznačnosti“ slova ‚člověk‘, chápe zřejmě *slovo* jako něco, co má význam, co něco znamená, co je tedy něčím víc než pouhým označením, pouhým znakem. Naproti tomu není vůbec jasné, co by mohl mínit dvojznačností *pojmu* ‚člověk‘: jak může mít pojem dva nebo dokonce více významů, tj. znamenat dvě nebo více „věcí“? Není pak vhodnější mluvit o dvou nebo více *různých* pojmech? O „pojmu“ má smysl mluvit právě jen proto, že na rozdíl od pouhého slova, které může mít různé významy, má sám význam pouze jeden jediný, a to právě proto přesným, že může být několikerým způsobem velmi přísně a přesně vymezen. Zatímco význam slova může být upřesňován jen tak, že je ho užíváno v různých souvislostech a tudíž vždycky jen přibližně a nepřesně, pojem může být vymezen nejprve základně, aby pak mohl být dále a dále upřesňován, někdy obohacován a rozšiřován co do obsahu, jindy přesnějším a přesnějším odlišováním o jiných, dokonce i velmi blízkých a podobných pojmu (které tím jsou ovšem také upřesňovány a blíže vymezovány; ostatně právě toto vymezování pojmu je možné vždy jen zároveň pro několik blízkých pojmu, a to tak, že se jejich vzájemné podobnosti, ale i odlišnosti vymezují vůči řadě dalších, už zcela nepodobných pojmu, které však k sobě nějak „logicky“ náleží). Můžeme také mluvit o objasňování významu slov výkladem, vypovídáním, zkrátka narativně, zatímco pojmy upřesňujeme logicky, tj. jejich vymezováním za pomoci jiných pojmu.

(Písek, 110808-1.)

<<<

>>>

Částice (partikule)

Chápání „částice“ je už od dob starých Řeků, konkrétně zejména vinou atomistů Leukippa a Démokrita, zatíženo nesprávnou představou, že částice nemá žádnou vnitřní strukturu, čili že je bez struktury. Pokud lze nějakou strukturu u něčeho, co vypadá jako jednotlivost, zjistit, pak nejde o jednu částici, ale o nějaké poskládání více, eventuelně i mnoha částic. To „skládání“ či „hromadění“ bylo také chápáno velmi různě; presokratičtí atomisté předpokládali „existenci“ volného (prázdného) prostoru, jímž atomy „padaly“ dolů a přitom se vzájemně (ale nahodile) zachycovaly svými „výběžky“ a vytvářely tak jakési dočasné skrumáže (chumly), jež držely po nějakou dobu při sobě. Tato představa (spíš než pojem) straší dodnes v hlavách teoretických fyziků, kteří sice už dávno uznali vnitřní strukturu atomů v dnešním pojetí, ale stále usilovně myslí na nejmenší subatomární „partikule“, a nejnověji na tzv. superstrany, které však nadále považují za nejmenší částice, byť jen o jedné (a omezené) dimenzi. Právě zde je třeba kriticky nasadit: ať už je tím nejmenším „jsoucnem“ cokoli, není to „částice“ v tradičním smyslu, ale je to událost, tj. je to ten nejmenší „kousek“ dění, tedy jakási primordiální událost, která má svůj počátek, průběh a konec – a tedy svou vnitřní

strukturu. A pokud nemá zůstat pouhou virtuálností, musí být schopna reagovat na nějaké prostředí (a umožnit jiným událostem v tomto prostředí reagovat na sebe).

(Písek, 110808-2.)

<<<

>>>

„Existence“ jako „výskyt“

Ve filosofické literatuře se stále často u některých myslitelů najde ono staré užití slova „existence“ a „existovat“ ve smyslu vyskytovat se nebo prostě „být“, „být skutečný“. Platí to hlavně o anglosaské literatuře, ale i v Evropě to není nijak vzácné. Je tu jakási analogie s jiným významným filosofickým termínem, totiž se „subjektem“, kde se také obecně zapomnělo na jeho historii (původně šlo o překlad řeckého termínu *hypokeimenon*, odvozeno od *keimai* = ležím; v latině byl termín *subiectum* odvozen od *subicio*, ovšem zase původně od *sub-iaceo*, tedy *iaceo* = ležím). Jeho význam však byl vlastně totožný s dnešním významem termínu „objekt“ (v latině se ovšem *obiectum* původně vyskytovalo jen velmi zřídka, frekventovaněji až v průběhu druhé poloviny či ke konci středověku), a dodnes v jazycích odvozených z latiny (románských, ale také v angličtině, která představuje směs několika jazyků a byla přímo ovlivněna latinou a druhotně francouzštinou) si tento význam zachovává. (Naproti tomu třeba v angličtině „to object“ znamená namítat, dokonce popírat.) Podobně je už dlouho zapomínán původní význam slova *existentia*, odvozeného od *ex-sisto*, což zas byl latinský překlad řeckého slova *ek-stasis*. To vše ukazuje přesvědčivě k tomu, že ve filosofii nemůžeme nikdy prostě převzít slova a termíny zaběhané, aniž bychom se tázali po jejich původním významu (původních významech, obvykle jich bývá víc) a aniž bychom se usilovně nepokusili je nejen co do významu, ale přímo pojmově upřesnit a vymezit proti jiným termínům blízkým a podobným. Konkrétně to tedy znamená, že slova „existence“ (po Kierkegaardovi a jím ovlivněných myslitelích) nebudeme nikdy užívat v onom běžném, triviálním významu „faktické danosti“ resp. „výskytu“, ale budeme jím vypovídat pouze o tzv. pravých jsoucnech, která své „bytí“ sama aktivně vykonávají. Vykonávat své „bytí“ může každé takové pravé jsoucno pouze tak, že překračuje svou momentální „fázi“, tj. okamžitou jsoucnost, a to tak že ji proměňuje ve jsoucnost příští, dosud „nejsoucí“, a že ji zároveň nechává za sebou jako jsoucno minulou, již byvší.

(Písek, 110808-3.)

<<<

>>>

Vnější a vnitřní / Vnitřní a vnější

Mezi vnějším a vnitřním je rozdíl, ale nikoli rozpor, ani protiklad (opozice). Analytičtí filosofové (ale nejen oni) často mluví o „opozici“ mezi „objektivním“ a „subjektivním“. To je chyba, protože se tak předpokládá protikladnost tam, kde není, totiž tam, kam leda může či musí být uměle zavedena, vnesena, konstruována. Ve skutečnosti jde jen o náš přístup, a ten je v obou případech omezený, zjednodušující, redukující. Naproti tomu rozdíl mezi vnějším a vnitřním nemusí být uměle konstruován, ale poznáván a zkoumán jako skutečný. A pak se ovšem ukáže, že mezi obojím je skutečný vztah, tj. dějící se vztahování, a že v

tomto dějícím se vztahování dochází k přechodu (přechodům) oběma směry (což je něco, co se onomu rozlišování mezi objektivním a subjektivním zásadně vymyká). Pro tzv. subjektivní a objektivní platí buď-anebo; docela jinak tomu je v případě vnějšího a vnitřního. Vnitřní se může zvnějšňovat (a to v určitém procesu), a vnější se naopak zase může zvnitřňovat (v jiném, ale také docela určitém procesu). Mezi vnějším a vnitřním je určitá spjatost, spojitost, ale nikoli paralelnost (tím méně paralelita in *distans*) – mezi obojím jsou přechody, a to procesuální přechody, nikoli přeskoky. Vnitřní a vnější nejsou pouhé aspekty, nejde o různá hlediska, z nichž lze na jednu skutečnost hledět (jinak řečeno: nejde o nějakou původní jednotu, která se jaksi ex post rozpadne, rozštěpí na „subjekt“ a „objekt“, nýbrž jde o právě tak „původní“ podvojnost, dualitu, která je „skutečná“ jakožto jednotu, sjednocenost subjektní a objektní (nepředmětné a předmětné) „stránky“: tato jednotu je srostlicí obojího, je „konkrétem“, je „konkrescencí“, tedy není to žádný slepenec, nýbrž dynamický, aktivní děj, sjednocený v jednu událost jako celek. Tento celek má tedy také nějaké kontury, meze, hranice; ale protože jde o dění, o proces, a protože pro tento proces je charakteristické ono „překračování“ hranice mezi vnitřní a vnějším a mezi vnějším a vnitřním, nejsou (a ani nemohou být) tyto hranice ostře vymezené, neboť také nejsou čímsi nepohnutelným: jsou prostupné. Ale to přece neznamená, že žádné nejsou! Že jsou neskutečné! Právě naopak: jsou skutečné, protože jsou ustavičně uskutečňovány tím, jak jsou překračovány (jinak by nebylo co překračovat).

(Písek, 110813-1.)

<<<

>>>

Protiklad a protiva / Protiva a protiklad

Budeme zásadně odlišovat protivy jako cosi skutečného, co nepotřebuje žádného vnějšího pozorovatele, jenž by obojí nějak rozlišil, od protikladů, které – jak už slovo naznačuje – musí být někým kladeny proti sobě. Protiklady jsou pak nutně něčím, co je závislé na onom „kladení“, a tedy na subjektu (subjektech) onoho kladení. Tak např. černá a bílá nejsou ani protivy, ani protiklady – leda v určitém kontextu, kde jsou vyloučeny všechny ostatní možnosti (např. barvy), a kde ergo vše, co není bílé, je nutně černé, a vše, co není černé, je nutně bílé. Tento typ protikladnosti lze také označit za logickou protivu (ovšem za předpokladu, že platí uvedené omezení), totiž jako protivu z hlediska logiky (v běžném smyslu), neboť jen v logice platí že „černá“ je totéž co „nebílá!“ (a naopak). Pokud přijmeme tento způsob chápání, budeme stát před četnými novými problémy, např. pokud jde o jsoucnost, výskyt, bytí, existenci apod.; vše, co náleží k dosavadní tradici (zejména od scholastiky), je třeba znovu prověřit a nově „myslet“, nově „koncipovat“. Tak kupř. „být“ a „nebýt“ jsou snad protivy (určitě to jsou protivy logické), ale nejsou to nutně protiklady (tady se nám maně vybavují formulace „tak trochu být a trochu nebýt“, jak to známe z Havlovy hry).

(Písek, 110813-2.)

<<<

>>>

Bytí a nebytí / Nebytí a bytí

Odhlédneme-li od zcela abstraktní logické protikladnosti významu obou termínů, stojíme před vážným problémem vztahu mezi obojím, zejména pro velmi nedostatečné vymezení kontextu, v němž budeme obou termínů používat. Takže do práce: o nebytí nějakého (pravého) jsoucna můžeme mluvit (a myslit je) jen ve dvojím smyslu: buď jako o jsoucnu, jehož bytí už skončilo a které tedy „zaniklo“, anebo jako o jsoucnu, které se teprve má zrodit, které tedy má vzniknout. Ovšem protože bytí je třeba chápat jako časově koextenzivní s délkou „života“ příslušného jsoucna, je zřejmé, že z podstatně větší „části“ musíme do „bytí“ započítávat jeho většinou početně převažující neaktuální jsoucnosti, tj. celou jeho bylost i budoust. Mohli bychom také mluvit o základním rozdílu mezi pomíjivostí jednotlivých aktuálních jsoucností na jedné straně a pomíjivostí bytí na straně druhé. (Jsoucnosti takto chápány jsou ovšem nutně pouhými „abstrakcemi“, tj. našimi konstrukcemi, i když ve formě „úkazů“ jsou skutečné a jako takové vlastně nezávislé – jen relativně nezávislé – na nikom a na ničem vnějším, tedy i na jakémkoli vnějším subjektu; nicméně mluvit o nich má smysl pouze v těsné souvislosti s příslušným jsoucnem-událostí jakožto celkem.)

(Písek, 110813-3.)

<<<

>>>

Perspektiva a to „v ní“

Jestliže zdůrazňujeme, že se nám skutečnosti vyjevují vždy v určité „perspektivě“, je to v pořádku. Jen nikdy nesmíme zapomenout, že to, co se nám v té naší perspektivě vyjevuje, není jen ta naše perspektiva, ale není to ani nic, co by byl důsledkem nebo následkem té naší perspektivy, co by ta naše perspektiva sama vytvářela, co by konstruovala nebo dokonce předstírala. Nic se nám ovšem nedává, neotvírá, nevyjevuje bez perspektivy. Problematicnost objektivismu spočívá právě v tom, že se snaží dosáhnout vidění bez dívání, slyšení bez naslouchání, cítění bez čichání atp. Když tento nešvar objektivistů kritizujeme, není tomu tak proto, že bychom chtěli popírat skutečný svět (resp. svět skutečností), ale proto, že chceme co nezřetelněji zdůraznit, že objektivizovaná, tedy předmětně chápáná (zpředmětněná) skutečnost, je ještě daleko víc naší „konstrukcí“ než skutečnost jakkoli viděná v jakékoli perspektivě (pokud si je tu perspektivu ochotná a schopná přiznat). – A ještě jednu věc je třeba připomenout: perspektiva není nikdy jen záležitostí vědomí, ale vždycky je věcí celkového zapojení do určitého skutečného kontextu, do určitého okolí, prostředí. A to je věcí bytí, nikoli jen vědomí a myšlení.

(Písek, 110813-4.)

<<<

>>>

Mysl a tělo (Mind and Body)

Zdá se, že všem úvahám analytiků (a jim blízkých myslitelů) je společná jedna chyba, totiž že proti sobě staví tělo (body) a mysl (mind), nebo také fyzično (physicality) a vědomí (consciousness). (Nechávám stranou takové „excesy“, jako když Chalmers mluví o „physical truths“, o „phenomenal truths“ a o „physical facts“, p. 7.) Všude se ukazuje, jak anglicky mluvící a myslící filosofové (až na výjimky, které ovšem prošly zvláštním školením v kontinentálním evropském myšlení) nepracují (a nedovedou pracovat) s kořeny slov (obecně, ale zejména

řeckých a latinských). Tak třeba čteme, že „consciousness must be nonphysical“ (str. 6, hned první řádky), a přímo v titulu je zmíněna otázka, jaké je místo vědomí – ne ve světě, ale v „přírodě“ (Consciousness and its Place in Nature), přičemž dokonce platí, že „the natural world contains more than the physical world“ (p. 5.). Autorovi vůbec nepřijde na mysl, že řecké slovo *fysis* a latinské slovo *natura* původně znamenaly totéž, takže je třeba co nejpečlivěji vysvětlit, co pro nás – přesněji pro zmíněného určitého filosofa – obě slova znamenají dnes. V češtině je ovšem všechno ještě nápadnější, uvážíme-li, že čeština rozeznává „fyzikální“ od „fyzického“, jakož i „přirozený“ od „přírodního“, atd. atp. – Co tedy k tomu říci? „Mysl“, „vědomí“, „myšlení“ jsou skutečnosti, tj. pravé, „jsoucí“ skutečnosti v pravém, jsoucím světě; jistě nejde o karteziánské dvě substance, *res extensa* a *res cogitans*, mezi nimiž je cézura či dokonce propast („gap“), ale mají – stejně jako všechna pravá jsoucna – svou předmětnou i svou nepředmětnou stránku. A ta předmětná má také tělesnou (fyzickou) povahu, ale neredukuje se na ni. Tělo a tělesnost mají také svou niternost – bez ní by nikdy nebylo tělo možné jako organický celek, a tělesnost by tudíž byla vyloučena jako (nezbytná) stránka života. Mezi tělem a tělesností na jedné straně a myslí a vědomím na druhé není propast, ale ustavičně překračovaná hranice. Je to hranice, neboť ono překračování ji musí zdolávat, ale je to hranice prostupná pro přechody oběma směry.

(Písek, 110814-1.)

<<<

>>>

Existence a „bytí“ (jsoucnost)

David J. Chalmers začíná svůj článek „Ontological Anti-Realism“ těmito třemi větami: „The basic question of ontology is „What exists?“. The basic question of metaontology is: are there objective answers to the basic question of ontology? Here ontological realists say yes, and ontological anti-realists say no.“ Už hned na začátku se musíme tázat: 1) co se míní tím, že něco „existuje“? 2) Co se míní tím, že nějakou odpověď (tedy výrok nebo soubor výroků či výpovědí) kvalifikujeme jako „objektivní“? A konečně: 3) Jak je tu chápán „realismus“? (A tedy jak je chápán „anti-realismus“?) Jako jakýsi přídavek můžeme ještě formulovat poslední otázku: 4) Jaký je významový vztah (rozdíl nebo shoda) mezi slovy „existuje“ a „jest“? Právě touto poslední otázkou míříme na nevyjasněný obsah termínu „ontologie“, neboť řecké *on* se odvozuje od *einai*, *eimi* a nikoli od *eksto*, *event. entasis*, transponovaných později do latiny v podobě *existo*, *existentia*. (Zatím zcela stranou nechávám onu žel rozšířenou podivnost, spočívající v mylném domnění, že řecké *meta*-poukazuje k něčemu vyššímu, k vyšší rovině, zatímco ve skutečnosti znamenalo něco jako vedle nebo za. Podivnost ta je prastarého data, neboť kdysi souvisela s dodatečnou, vlastně až ve středověku rozšířenou filosofickou interpretací původně knihovnického termínu, takže ‚metafyzické‘ bylo v latině chybně překládáno jako ‚supranaturale‘, tedy česky ‚nadpřirozené‘.)

(Písek, 110814-2.)

<<<

>>>

Mravní situace

Mravní situace je určitým způsobem strukturovaná: 1) je to *něčí* situace, tj. je tu nutným předpokladem nějaký mravní subjekt, který je nějak situován; 2) pak tu je nějaký kontext, nějaké okolí, prostředí, do něhož je onen subjekt jakoby zasazen, ale na který také musí reagovat, tj. odpovídat na jeho podněty; 3) ani subjekt (a jeho povaha), ani jeho okolí nejsou prostě jen „dány“, ale navzájem se ovlivňují – a toto ovlivňování je vždy prostředkováno aktivitou a akceschopností, jakož i reaktivitou subjektu, která se mění a dokonce vyvíjí, a to nejen individuálně (tj. s každým subjektem vždy znovu a od počátku), ale také v podobě určitých tradic, tradovaných způsobů aktivit a způsobů reakcí (zde dochází také k tomu, že prostředí, v němž je subjekt situován, daleko přesahuje pouhé okolí, rozumí se aktuální, „bezprostřední“ okolí). Z hlediska mravního tu můžeme mluvit o určitých mravech a zvycích, které se tak z jedné části stávají součástí prostředí, v němž je subjekt zasazen, situován a na něž musí reagovat. 4) Zvláštním rysem každé mravní situace je (na rozdíl od situací a situovanosti jiného druhu) jistý druh napětí, které nelze redukovat na danou povahu subjektu, ani na dané okolí a dané rozložení okolností, a které dokonce nelze odvozovat ani ze žádné širší (dlouhodobější) tradice, zahrnující nejrůznější zvyky a mravy (i když tam právě leckdy dochází k záměnám), a které můžeme předběžně označit jako mravní napětí mezi tím, co se má a co se nemá, co je správné a co nesprávné, co je pro subjekt závazné anebo naopak co je zapovězené, zkrátka správné nebo nesprávné, mravné nebo nemravné. Toto napětí má zásadně odlišný charakter od jiného napětí, které je charakteristické pro každé sjednocené (integrované) dění, tedy pro každou událost: událost spěje k tomu, aby se výkonem svého bytí naplnila a ukončila v tom, co jí už jejím vznikem bylo uloženo. Mravní napětí naopak spolu s výkonem „pravosti“ (tj. toho, co je „tím pravým“ v dané situaci) jakoby vzrůstá, neboť čím víc mravní subjekt jedná mravně, tím víc se mu zpřítomňuje soubor nároků a závazků, jimž se nelze vyhnout. Tady se zásadně liší pohled zvenčí od pohledu zevnitř: pohledu zvenčí se jeví mravní situací jako tím uspokojivější, čím víc se mravní subjekty blíží splnění toho, co „býti má“, zatímco pohledu zevnitř (tj. subjektu samého či subjektů samých) se otvírají vždy nové výhledy na větší a komplikovanější závazky vůči tomu, co „býti má“.

(Písek, 110814-3.)

<<<

>>>

Mravní situace x stránka / Mravní situace x m. stránka

Člověk je „mravní bytost“ – ať chce nebo nechce, ať to ví nebo neví. To znamená, že všechno co dělá (nebo nedělá, ale měl by dělat), a také všechno jak a co myslí, má svůj „mravní aspekt“ či spíš svou „mravní kvalitu“. Pokud se tedy zabýváme nějakou činností určitého člověka z „mimo-morálního hlediska“ („im außermoralischen Sinne“), dopouštíme se „abstrakce“, nebo přesněji: redukuje tu činnost, odmýšlíme si její morální stránku (a možná i jiné, další stránky), prostě nebereme tu činnost jako „celou“, tedy v její plné skutečnosti. A protože člověk je „mravní bytostí“, nebereme v takovém případě ani toho člověka jako celek, jako celého člověka, skutečného a úplného člověka, ale zbavujeme ho jedné dimenze jeho skutečného života. Nikdy se člověk nemůže postavit mimo svou situace, a jeho situace má vždycky mravní aspekt (morální stránku). Tzv. dělba práce (dělba druhů činností) se nevztahuje nikdy na mravnost, na etičnost, na morálnost. Žádný člověk se nemůže stát specialitou na jakýkoli mimo-mravní obor; a proto specializace neznamena a nemůže nikdy znamenat orientaci na obor a v oboru, který nemá s mravností co dělat. Umělec, který vede nemravný

život, nemůže být exkulován jen proto, že dokázal nebo dokáže vytvořit veliká díla; totéž platí i o každém vědci, státníkovi, filosofovi, a tak dále. Závazky mravní či etické platí pro každého, nikdo není a nesmí být vyňat. Ke žije člověk, tam je mravnost nebo nemravnost. A to proto, že jde vždy o souvislosti, o širší kontexty, a to nejen „současné“, ale také a zejména „dějinné“, zkrátka o „situace“. Je vrchol ne-lidské a proti-lidské zpupnosti, když si někdo myslí, že když něco není (právně nebo i zvykově apod.) zakázáno, je to dovoleno. Obvykle se něco takové říká proto, aby se tak mohlo poukazovat na „relativnost“ právních nebo zvykových atd. norem a na to, že vše je závislé na době, poměrech, zvycích a obyčejích atd. To je jistě zásadně vzato pravda, ale mezi mravy a obyčeji, zákony a jinými normami na jedné straně a mezi mravním aspektem, mravní stránkou lidské činnosti je propastný rozdíl. Zvyklost a zákony se vyvíjejí jako určitý způsob porozumění tomu, co je „správné“ a „nesprávné“ či „pravé“ či „nepravé“ i bez nich, ale k čemu většina lidí ještě nedospěla, čemu neporozuměla, někdy ani porozumět nechtěla. Ale každý takový pokus je vždy pouze částečný, je v něm porozumění i neporozumění, a proto je zapotřebí mezi zvyky, stejně jako mezi zákony a příkazy rozlišovat, a především se zajímat o jejich vlastní, „pravý“ smysl, o to, k čemu poukazují a co je „v jejich duchu“, a nikoli pouze k tomu, co bylo formulováno a zachyceno „v liteře“. – Nu, a to vše ukazuje na to, že onen mravní aspekt všeho lidského konání nelze prostě zvnějška konstatovat a popisovat, ale že je něčím, čemu je třeba porozumět, tj. překračovat tak všechno to, co konstatovat a popisovat lze (ovšem aniž by to bylo popíráno nebo zlehčováno).

(Písek, 110814-4.)

<<<

>>>

Myšlení a „myšlené“

Myšlení jako lidská aktivita má nepochybně charakter něčeho, k čemu nelze mít přístup zvnějšku, pokud jde o jeho smysluplný (eventuelně i všelijak problematický) „obsah“, ale to nijak neznamená, že vůbec nemá svou vnější (předmětnou, „tělesnou“) stránku, svůj „vnějšek“. Proto nelze pochybovat o tom, že fyziologická, neurologická atd. zkoumání tzv. myšlenkových procesů (nebo vůbec procesů vědomí) jsou legitimní. Zároveň však nelze nepřipomenout, že pokusy „deterministů“, prokázat naprostou závislost myšlenkových aktivit na fyziologických procesech v mozku jsou založeny na hrubém omylu, totiž na předpokladu, že mezi „niternou“ a „vnější“ stránkou myšlenkových procesů panuje přísná paralelita (tuto chybnou myšlenku jako první důsledně rozvinul Baruch Spinoza, a od té doby se tato myšlenka čas od čas vrací, aniž byla takto jasně vyslovena). Myšlení zcela nezávislé na fyziologických procesech není možné (a po mém soudu ani myslitelné, aspoň nikoli v té podobě, kterou známe), ale na druhé straně rozsáhlé myšlenkové výkony, které je možno sledovat jinak než zvenčí, onou zvláštní „hermeneutikou“, která je fakticky pěstována od nejstarších časů lidské vzájemné komunikace, jsou dokladem jisté nepopíratelné uvolněnosti, osvobozenosti myšlenkových postupů od naprosté závislosti na neurofyziologických procesech. Možná to není tak přesně vysloveno, jak by bylo zapotřebí. Nejde v pravém slova smyslu o částečnou nezávislost, nýbrž spíše o schopnost niterné, nepředmětné stránky myšlení ovlivňovat neurofyziologické procesy. V tom spočívá vlastní povaha lidských myšlenkových aktivit, že se nemusí nechat vléci nějakými předmětnými, neosobními procesy, ale že emancipace vědomí a myšlení dovoluje lidskému subjektu tzv. svobodné

rozhodování. Právě proto, aby toto ovlivňování předmětných procesů mohlo být dostatečně účinné, musíme předpokládat schopnost subjektu využít „platných“ vztahů ve sféře „myšleného“ k tomu, aby mohly být fyziologickým orgánům ukládány úkoly, jejichž splnění dovoluje člověk záměrné jednání, přičemž povaha záměru je principiálně iniciativní povahy, i když sám záměr může být vyvolán třeba nebezpečím nebo nějakými potřebami apod. V takovém případě se „realizace“, tj. uskutečnění, provedení záměru setkává s oněmi neurofyziologickými procesy tak, že na jedné straně využívá jejich plastické proměnlivosti, která může být ovlivněna nepředmětnou „myšlenkou“ (její nepředmětnou stránkou), ale na druhé straně pro ni tyto procesy jsou jistým omezením, neboť jejich ovlivnění nepředmětným záměrem má také své meze resp. mantinely.

(Písek, 110816-1.)

<<<

>>>

Nezpředmětelné není neuchopitelné

Kritika zpředmětňování nemíří (a nemá mířit) k poukazu, že na něco nestačíme, že člověk je konečný, že jeho myšlení je omezené atd. atp., tím by totiž vlastně přestala být kritikou a změnila by se v jakousi rezignovanou odevzdanost. Zpředmětňování může někdy být docela užitečné, v určitých mezích dokonce platné; jeho kritika se nesmí stát kritikou myšlení vůbec, ale musí co nejpřesněji ukazovat na ty meze, za nimi přestává být jak platným, tak dokonce i užitečným. Historicky je zpředmětňování vynálezem starých Řeků, a byl to vynález veliký a mocný. Jeho problematičnost a přímo jakási nebezpečnost spočívá v tom, že v lidském životě i myšlení mají obrovskou váhu a důležitost skutečnosti, které se zpředmětňování vymykají, brání se mu, protože buď zůstávají mimo jeho dosah anebo jím jsou kaženy a degradovány – jsou buď falsifikovány nebo přímo popírány. Smysl kritiky zpředmětňujícího myšlení je ukázat, že to není jediná možná myšlenková cesta, jak chápat skutečnosti a situace, jak jim rozumět, jak s jejich „uchopením“ či „pochopením“ pracovat.

(Písek, 110821-1.)

<<<

>>>

Věda (vědy) o člověku / Člověk a věda (vědy)

Karel Floss cituje se souhlasem jakýsi názor (Chisholmův), že o člověku nemůže být věda. To je sice viděno správným směrem, ale nejde to dost daleko, není to dost „radikální“, nejde to ke „kořenům“. V jistém – nepochybně oprávněném – smyslu totiž platí, že „věda“ (jak jí dnes rozumíme, jak ji chápeme) není vlastně možná o ničem skutečném, přesněji o žádné pravé skutečnosti, o žádném pravém jsoucnu. Nejde tedy pouze o „vědu o člověku“, že je nemožná; nemožná je věda o jakémkoli pravém jsoucnu. Takže budeme-li se tázat, proč tomu tak je, nesmíme se orientovat pouze na člověka a vykládat to snad jeho mimořádným postavením ve světě, ve Vesmíru apod., nýbrž musíme to vidět jako záležitost obecnou, týkající se všeho (opravdu) „skutečného“, všeho (vskutku) „jsoucího“. To tedy platí na jedné straně; ale na druhé straně je přece zřejmé, že jakási věda o člověku, ale také o všem živém, dokonce o všem jsoucím, být může, a že takové vědy existují a že jich je celá řada (a dokonce občas přibývají nové). Tož

co z toho můžeme uzavřít? Inu: takové vědy opravdu možné jsou, ale nikdy nedokáží nejen postihnout, ale dokonce ani se pokoušet postihnout, nedokáží se vztahovat (ba ani jednorázově vztáhnout) k žádnému (pravému) jsoucnu jako k celku, tedy ve všech směrech, ze všech stran, nic nenechat bez povšimnutí.

(Písek, 110821-2.)

<<<

>>>

Jednotlivost a celek / Celek a jednotlivost (partikularita)

České slovo „jednotlivost“ nepřevzalo všechny spodní (etymologické) významy původně latinského slova „partikulárnost“, neboť na rozdíl od latiny nepoukazuje k „části“ (a „částech“), nýbrž k „jednomu“, tedy vlastně k „jednotě“. To má ovšem nejen svou důležitost, ale má to také velký dosah: když mluvíme o jednotlivých buňkách v nějakém svalu, necháváme stranou to, jak dalece jsou sehrané při každé aktivitě toho svalu; a podobně také ten sval jako jednotlivost jakoby oddělujeme od toho, jakou funkci plní v rámci celého organismu. A proto také když mluvíme (a myslíme) o „části“ organismu nebo „části“ svalu, vypouštíme ze zřetele onu vazbu či spojitost buňky či tkáně s celým svalem, a také vazbu či spojitost (funkci, účel, smysl atd.) svalu s celým organismem, a tak podobně. Příklad to jistě ozřejmí, půjdeme-li ještě „níže“, např. až k atomům. „Věda“ o vodíku resp. atomech vodíku, která by chtěla vyložit všechno o svém „předmětu“, by přece nemohla vypustit, jaké jsou nejrůznější možnosti zapojení atomů vodíku do sloučenin s jinými prvky, a zase nikoli bránými jednotlivě, ale v nejrůznějších kombinacích a ve velmi složitých molekulách, makromolekulách, a ovšem také dále ve významu a funkci nejen atomů vodíku, ale o všech těch makromolekul a jejich zapojením třeba v buňkách a v obecně v organismech (od nejnižších, jednobuněčných, až po ty nejvyšší), a nemohla by vypustit ani význam a funkci vody pro život, ale také pro celý Vesmír (třeba jak velké zásobárny vody jsou někde v blízkosti obřích černých děr atd.) ... Takže opravdová, plná, úplná, nic nevynechávající „věda“ o atomech vodíku by se nutně v jistém míře stala vědou o celém vesmíru, a životě vůbec a tak dále a tak podobně. Z toho také vyplývá, že „předmět“ ve smyslu intence, intencionálního zaměření, soustředění jistým směrem. je něco naprosto jiného než abstrakce „předmětu“ chápaného osamoceně, izolovaně od blízkých i vzdálenějších souvislostí a vztahů, zkrátka kontextů. Takže se stává naprosto zřejmou ona naše teze, že takové soustředění na něco určitého, které odsekává, odřezává ty důležité, vlastně nejdůležitější souvislosti s tím „ostatním“, znamená právě ono problematické „zpředměťování“, které můžeme považovat za částečně legitimní pouze ve smyslu metodického omezení, ale nikoli ve smyslu hlubšího, úplnějšího „poznání“ a „vědění“.

(Písek, 110821-3.)

<<<

>>>

Možnosti - a jejich „čerpání“

Běžná fráze o tom, že je možno nebo i třeba „vyčerpat (všechny) možnosti“ je zatížena hrubým omylem: tzv. „možnosti“ je třeba uskutečňovat, nikoli vyčerpávat – „čerpat“ lze jen něco (již) skutečného, tedy uskutečněného. Proto také nelze rozlišovat mezi možnostmi „skutečnými“ a „nemožnými“, tedy

„neskutečnými“; vždyť „nemožná možnost“ je protimluv, absurdita, nemá nejen intencionální „předmět“, ale ani intencionální „nepředmět“. A „možnost“, chápaná jako „nepředmět“, přec nemůže být „čerpána“, natož „vyčerpávána“. Možnost je vlastně „něco“, co „není“, ale co může být jakoby přisouváno, přitahováno k uskutečnění (takže to „přisouvání“ ani „přitahování“ nesmíme brát příliš doslovně, s odkazem na svět předmětných skutečností, tedy něco jako „místní pohyb“, nýbrž jen metaforicky). Pokud bychom však u těchto termínů přece jen chtěli zůstat, byť jen jako u metafory, mjsíme si uvědomi, jak jiné poměry tam platí: „přisunout“ nějakou „možnost“ k uskutečnění znamená sice zčásti pominou jiné, alternativní „možnosti“, které tím necháváme prostě stranou a nepřisouváme je, ale zároveň to vždy znamená otvírat nové možnosti, kterých by nebylo (nebo které by byly ještě mnohem více vzdáleny každému podobnému „přisunutí“ – tady je otázka, jak vlastně dochází k „před-formování“ možností, eventuelně vůbec k jejich „vzniku“ jakožto stále ještě nepředmětných). Jinak řečeno, když už se přesuneme do sféry (či mezisféry) vlastního uskutečňování, každé uskutečnění nějaké „možnosti“, které ovšem znamená její proměnu z možnosti ve skutečnost, vyvolá z naprosté nepředmětnosti do jistého „přisunutí“ k uskutečnění ne jednu, ale hned několik dalších možností, které by jinak měla k uskutečnění mnohem dále.

(Písek, 110822-1.)

<<<

>>>

Dějinná „logika“ současného myšlení

Dojem nejstarších myslitelů, že lze skutečnost nahlížet přímo tak a takovou, jaká skutečně (opravdu) jest, byl de facto vyvolán tím úžasným „vynálezem“ pojmů a pojmovosti, jímž je možno „nahlížet“ alespoň v některých případech myšlenkový „konstrukt“ jakoby mimo čas a mimo prostor, a to (zase jen v některých případech) s úchvatnou přesností (proto také ten obrovský význam čísel a zejména geometrických obrazců). Odtud pak byla přenesena myšlenka „substrátu“ změny (později „substance“) do světa proměnlivé skutečnosti, kde ovšem vedla – zase v některých případech – ke kuriózním konstrukcím údajných „skutečností“, které je možno „nahlédnout“ výhradně myšlenkou, ale nikoli smyslovým vněmem, ale které byly právě proto považovány za „pravé“, za „ty nejskutečnější“. Bylo zapotřebí dlouhých věků, aby se postupně dařilo (a vůbec mohlo začít dařit) tento dojem podrobit kritice a zpochybnění. Pochopit náležitě, co se to vlastně s naším (přesněji: evropským) myšlením stalo a nadále děje, znamená pokusit se porozumět logice tohoto dějinného „vývoje“; opravdu tu je zapotřebí vzít zároveň vážně, že jde o vývoj, nikoli o pouhé rozvinutí něčeho, co tu bylo již od počátku.

(Písek, 110823-1.)

<<<

>>>

Metafyzika - „vzkříšení“?

Myšlenka, že metafyzika není jen záležitostí minulosti (a že tedy je možno a dokonce nutno se nejen bez ní obejít, ale dokonce ji usilovně potírat), ale že musí projít jakýmsi „vzkříšením“, se mi nejeví jako plně vystihující naši myšlenkovou situaci. Především je třeba si vyjasnit, jaký obsah a význam dáváme slovu

„metafyzika“; je charakteristické, že ti, kde metafyziku usilovně odmítají a popírají, jsou vždy znovu přistihováni, jak je jejich myšlení neseno docela určitou „metafyzikou“, a navíc velmi nekultivovanou, protože neuvědomělou. Ale je tu ještě jiný neméně důležitý moment: termín „metafyzika“ nebyl původně ražen jako filosofický koncept, nýbrž jako pomocný termín knihovnický; filosoficky byl interpretován teprve dodatečně, a to s velkým zpožděním. A proto také nebyl a ani nemohl být interpretován v aristotelském duchu, ale v některých ohledech dokonce vysloveně proti etymologickým konotacím příslušných starších slov (s významy ještě předfilosofickými), zejména *fysis*, ale i *meta*). Křísit dnes „metafyziku“ nelze ani s odvoláním na Aristotela, ale ani na pozdější, zejména středověké, scholastické chápání; a už vůbec ne tu, kterou zavrhovali a odmítali myslitelé novověcí a tzv. moderní. Protože však ony „návraty“ nejsou možné – a ani by nedávaly dost smysl – je třeba považovat sám termín „metafyzika“ za uvolněný a pokusit se mu dát význam, který by dnes mohl obstát. To však v žádném případě nelze chápat jako nějaké „vzkříšení“ něčeho, co už předtím upadlo a odumřelo, nýbrž jako zcela nový pokus, postavený na nových základech a respektující novou myšlenkovou, konkrétně filosofickou situaci na konci 20. a počátku 21. století.

(Písek, 110823-2.)

<<<

>>>

Filosofie a publikum

Filosofie je ve svém vztahu k veřejnosti motivována především svým vztahem k „pravdě“; rozhodující je věrnost pravdě, takže se filosofie nesmí dopouštět žádného vyhovování požadavkům veřejnosti (a zejména politiky). Na druhé straně pravda zavazuje filosofii resp. filosofa, aby na veřejnosti působil, aby se pokusil lidi přesvědčit o tom, co je „tím pravým“ v té či oné konkrétní, aktuální situaci. Pravda „chce“ být nejen uznávána, ale také uplatňována, uváděna v život, a to nejen tak, že se stává normou individuálního života jedince, nýbrž že se bude uplatňovat i v životě společnosti, zejména určitých společenství lidí, kteří si díky „pravdě“ navzájem rozumějí a zůstávají pravdě (a všemu „pravému“) věrni. To je všechno dosti složité, a je pochopitelné, že jednotliví filosofové (ale také filosofické školy a tradice) se v uplatňování všech těchto požadavků liší. Filosofie má své hloubky, kterých nemůže dosahovat každý; každý hlubší filosof zůstává proto ve své myšlenkové laboratoři vždycky hodně sám. Ale právě proto to je opravdovému filosofování na škodu, když se orientuje výhradně na filosofické hloubky a nedbá dost na to, aby byla oslovena širší veřejnost. Proto také není dobré, když si filosofové vytvářejí jakousi svou vlastní, „soukromou“ terminologii, svůj vlastní, „soukromý“ jazyk, a nepovažují za svou povinnost výsledky svého bádání překládat do obecného resp. srozumitelného jazyka. Nicméně v dějinách filosofie k tomu leckdy docházelo, a nešlo vždy nutně o jakési zabloudění; proto není dobré se vyslovovat v takových případech předčasně a i později příliš radikálně. Myšlenkové „vynálezy“ mohou mít rozličný původ; někdy to vypadá, že by k nim bez jinak „odstrašující“ technické výzbroje filosofa, který se „veřejnosti“ příliš vzdálil, snad ani nedošlo. Obecně však platí, že filosofie nikdy nesmí zůstávat dlouho a už vůbec ne trvalé v jakémsi svém vlastním myšlenkovém světě (a ve světě svého „jazyka“), takže závazkem žáků a následovníků takových ve své laboratoři příliš dlouho setrvávajících filosofů je náležitě svého „Mistra“ přeložit a vyložit tak, aby jeho myšlenky byly zpřístupněny i „neprofesionálům“, tedy „publiku“. Myslím, že v tomto smyslu lze

trvat na Rádlově myšlence, že každá velká filosofie je blízká „politice“; přísně vzato je pouze individuální, soukromá filosofie vlastně nemožná. Filosofie vznikla v kontextu řecké *polis*, a nikdy se své spjatosti s *polis* nemůže vzdát, i když se nikdy nemůže stát ani pouze jedním z „výrazů“ či dokonce „produktů“ *polis*.

(Písek, 110827-1.)

<<<

>>>

Etika a sociální politika

J.B.Kozák kdysi dávno při zmínce o Jeremy Benthamovi provedl rozlišení: Bentham se prý má brát „spíše jako sociální politik, nežli etický teoretik“ (5680, V boji ..., str. 42). Slovo politika je – zejména dnes – příliš význačné; sám bych mluvil raději o „sociální technologii“ (či „technice“); k tomu nepochybně vede tzv. utilitarismus. Každá technika vyžaduje zachování určitých pravidel; sociální technika tedy vyžaduje zachování určitých zásad, neboť jejich nedodržení by mohlo ohrozit příslušný cíl, jehož se má dosáhnout. Tak např. když se lékař má rozhodnout, zda má ještě uměle udržovat pacienta při životě, záleží na tom, co je cílem: jde o udržení při životě za každou cenu – anebo je cílem nikoli jakýkoli, nýbrž důstojný život pacientův? Etické otázky se před něho staví teprve tehdy, když má stanovit, o jaký cíl jde, nikoli, když se má určit, jak toho cíle dosáhnout. Etickým problémem není, jakých prostředků má lékař použít k prodloužení života pacienta, neboť nepochybně má užít všech, které mu jsou dostupné (eventuelně které jsou dostupné jiným lékařům v dané době), ale takovým problémem je, kdy a zda vůbec má některý z těch prostředků odstavit, tj. rozhodnout, že další umělé prodloužování přežívání (třeba v bezvědomí) už „nemá smysl“. A něčím podobným je rozhodnutí nějaké vlády, že nebude zachraňovat třeba nějakou banku před krachem – to také ještě zdaleka není žádný etický problém, nýbrž problém technický či technologický, např. ekonomický apod. A právě proto nejde o etický problém, nýbrž o posouzení, co přinese větší škody pro společnost, eventuelně určitou část či vrstvu společnosti atd. Teprve poté, co hlubší analýza ukáže, jaké otázky jsou skryty za touto „sociální“ či „politickou“ kalkulací, je možno zkoumat etický aspekt celé záležitosti, který ovšem v takových případech bývá bohužel skryt nebo přímo zakrýván. Tomu ovšem nelze rozumět tak, že technické nebo technologické problémy musí být řešeny přednostně, zatímco ohledy mravní musí přicházet až v druhé řadě. Jde spíš o to, že etická „normy“ nelze vytrhovat z konkrétních a aktuálních okolností, nelze je aplikovat nesituačně a na situaci nezávisle. Co je však důležité: na etické problémy se však nikdy nesmí zapomínat !

(Písek, 110827-2.)

<<<

>>>

Celek a celkovost

Velmi stará myšlenka tzv. „Jednoho“ (původně zřejmě *hen kai pan* filosofa Xenofana, domyšlená pak Eleaty) je zatížena paradoxem (a možná paralogismem): o „jednom“ můžeme mluvit jen v nějakém kontextu, v nějaké souvislosti s „několika“, eventuelně s „mnoha“ „jedny“. Má-li „jedno“ mít nějaký smysl ve vztahu k „mnohým“, musí být vůči nim nějak vymezeno, ohraničeno, a to ve dvojím možném smyslu: buď jde o ohraničení jeho vnitřní mnohosti vůči

mnohostem vnějším, nebo je „jedním“ už tím, že „jest“, a nepotřebuje se ohraničovat ani být ohraničováno, neboť je „vnitřně“ naprosto homogenní. Zejména však je třeba zásadně rozlišovat „jedno“ jakožto určené (vymezené) zvenčí a „jedno“ jakožto určené (vymezené) zevnitř (tj. sebou samým, přesněji svou vlastní aktivitou). Zároveň ovšem je třeba si uvědomit, že věc je trochu složitější, neboť mezi obojí možnostmi je ještě možnost třetí, a ta je vlastně nejdůležitější (i když kvantifikace důležitosti tu není zrovna na místě): to, jak na sebe reagují (pravá) jsoucna, a jak se nejen přes sebe překládají, ale přímo prostupují jejich individuální osvětí, a jak právě tímto vzájemným prostupováním se vytváří jakési jejich společné osvětí, vytváří se jakási zvláštní „sféra“, o které nelze říci, že je sjednocována (a ohraničována) pouze zvenčí, ani že je takto sjednocována (a vymezována) pouze zevnitř, a už vůbec ne „zvnitřku“ jediného jsoucna-subjektu, nýbrž „zvnitřku“ více, případně i mnoha jsoucna-subjektů. Proto také nemůžeme zjednodušeně zařadit žádné „nepravé“ jsoucno do skupiny „ryzích předmětů“, pokud je nemůžeme považovat za „pravé“ jsoucno, ale musíme pečlivě rozlišovat mezi různými typy „nepravých“ jsoucna podle úrovně toho, jak jsou „okolními“ pravými jsoucnými vnímána (percipována), tj. jak jsou tato jsoucna s to na ně (tj. na taková nepravá jsoucna, třeba na chování jiných jsoucna, ale také na různé předpoklady a naopak následky jejich chování, atd.) reagovat a tak je zapojovat do vlastních (jednotlivých) osvětí. Klasický příklad: les (nebo jakýkoli jiný biotop) není žádnou sestavou ani složeninou nejrůznějších živých bytostí (plus různých anorganických složek), a už rozhodně nejde o pouhou „hromadu“, pouhý agregát, nýbrž je jakýmsi skoro-celkem, kvazi-celkem, který může být dokonce určitými tvrdými a agresivními postupy narušován a ničen.

(Písek, 110901-1.)

<<<

>>>

Akce jako sebe-výkon

Když uvažujeme o akcích a aktivitě vůbec, musíme náležitě rozlišovat aktivitu, již nějaké (pravé) jsoucno „vykonává“ své vlastní bytí, a aktivitu v podobě akcí, jimiž takové (pravé) jsoucno překračuje své meze (hranice) a míří mimo sebe, ven ze sebe, do svého okolí. Proto je tak trochu otázkou, nemáme-li v tom prvním případě přestat mluvit o „akci“ resp. „aktivitách“, tedy nemáme-li raději zvolit jiné pojmenování, aby nedocházelo k nedorozuměním a v důsledku toho k omylům a chybám v dalším usuzování. Zároveň ovšem musíme pamatovat, že obojí jde vždycky ruku v ruce, tj. že sebevýkon nemůže být neovlivněn vykonávanými aktivitami, směřujícími ven ze jsoucna jakožto subjektu, a na druhé straně že takovéto akce a aktivity, směřující ven ze jsoucna-subjektu, nemohou neovlivňovat onen sebevýkon. V myšlení nesmíme obojí zaměňovat, ale nikdy nesmíme obojí od sebe izolovat, tedy ani v myšlenkách; přesto platí, že nejde o totéž. Kdyby totiž šlo o totéž, tedy o jediný typ aktivit, nemohli bychom objasnit, jak je možná reflexe, tj. akce, která je cílově zaměřena dovnitř a nikoli ven (a ovšem nejen reflexe v běžném významu, tj. na úrovni vědomí a myšlení, ale „re-flexe“ v původním významu a tvaru, totiž v podobě výkonu návratu k sobě, která ovšem výkon akce jakožto zaměřené k čemuś mimo sebe předpokládá).

(Písek, 110901-2.)

<<<

>>>

Filosofie x ne-filosofie

Svět, v němž žijeme a myslíme, a jehož jsme součástí, trvá z velké, ba největší části napodobováním a opakováním, ale to je pouhý prostředek jeho „trvání“, nikoli smysl jeho existence (a hlavně každé jednotlivé existence). Proto má tak veliký význam také obrana proti pouhému opakování a napodobování: každá „přirozená jednotka“, ale také mnoho k jistému druhu celkovosti směřujících komplexů „přirozených jednotek“ usiluje (a musí usilovat, či nesmí neusilovat) o jakousi svou zvláštnost, jedinečnost, a to znamená také neopakovatelnost, nenapodobitelnost. Nu, a to platí také pro filosofii a filosofování. Filosof, který pouze napodobuje, je nazýván eklektikem; filosof, jehož filosofií je pouze vykládání jiných filosofů, je sice za filosofa uznáván, ale spíše za filosofa druhého řádu, neboť je závislý na filosofech, kteří myslí originálně. A pak tu jsou také falešní filosofové, pseudo-filosofové, kteří vlastně filosofičnost jen předstírají a svou skutečnou nefilosofičnost kamuflují (vědomě či nevědomky). Největším nebezpečím pro filosofii a filosofování jsou však pseudo-filosofové, kteří filosofii napodobují k co největší dokonalosti, takže jsou od skutečných filosofů jen velmi obtížně rozpoznatelní a odhalitelní. Od dob téměř nejstarších, tedy již ve starém Řecku, od dob Sókratových a Platónových, se jim začalo říkat „sofisté“ (což je ovšem název starší, dosti rozšířený a nejčastěji zaměňovaný a zaměnitelný s pojmenováním „filosofové“, protože ještě bez pejorativních, negativních spoluvýznamů). Tak už kdysi vznikl, a vždy znovu ožívá velká otázka, velký problém, jak odlišit či spíše vždy znovu odlišovat pravou filosofii od nepravé (*orthé filosofia* x *pseudé filosofia*). Zdá se, že to není možné jinak než v duchu onoho prastarého vymezení filosofie (připisovaného Pythagorovi), že jde o úsilí, motivované touhou a láskou (ve smyslu *filia*, nikoliv *erós*), které se oddaně dává do služeb – čeho? Podle Pythagory do služeb „moudrosti“, *sofia*, ale vzhledem k našemu (nikoli původně řeckému, ale židovským myšlením ovlivněnému a křesťanstvím posílenému) chápání slova „pravda“ – tedy do služeb „Pravdy“, pro niž platí totéž, co pro „moudrost“ ve smyslu Pythagorově, totiž že ji filosof ani filosofie nemají, ale že pro ně je nejvyšší normou (pochopitelně ne normou jakožto nějakým jsoucím, nýbrž jako čímsi nejsoucím, ale platným a závazným).

(Písek, 110905-1.)

<<<

>>>

Život a směřování do budoucnosti

Lidský život nemůže být založen na pouhých danostech a na vlastní adaptaci na tyto danosti, ale musí směřovat k něčemu, co ještě není dáno, ale k čemu má teprve dojít. K životu vůbec náleží péče o příští život: už rostliny vybavují své budoucí potomky zásobami, které ukládají do semen, pro první fáze jejich možného příštího života. U vyšších živočichů tato péče o potomky jde ještě mnohem dál, neboť pokračuje ještě týdny i měsíce, někdy celé roky po narození mláďat; a péče nezůstává vždy jen na matce, ale často vydatně pomáhá i otec (předpokladem pak je aspoň relativní trvalost svazku obou rodičů). V řadě případů můžeme být svědky i toho, jak starší samice pomáhají nejen rodičkám při narození, ale jak pečují dokonce o mláďata, kterým jejich matka uhynula. Některá zvířata žijí také ve smečkách nebo se aspoň houfují do stád. To všechno jsou „vynálezy“, jejich účelnost či smysluplnost je pro nás zřejmá, ale o které ona

zvířata pochopitelně nemají ani potuchy. U člověka je všechno zkomplikováno, ale potenciálně zesíleno vědomím a myšlením, které funguje někdy jako zesilovací, jindy jako zeslabovací systém. Původně neuvědomělým tendencím a sklonům se tak někdy může dostávat podpory, zatímco jindy mohou (a někdy také musí) být potlačovány. Díky reflexi si pak člověk stále víc uvědomuje, že něco dělat musí, zatímco něco jiného nemá nebo nesmí. A protože nežije izolovaně, ale ve společenství s jinými, je tak rovněž pod kontrolou těch druhých a sám zase se podílí na kontrole toho, co dělají nebo nedělají druzí. Ani v přírodním vývoji, ani ve vývoji různých lidských druhů společenství není nic naprosto neměnné, ale může prospívat a vylepšovat se nebo zase upadat a vést ke ztrátám, někdy i k zániku. Velmi mnohé pak záleží jak na vědomí samém, tak zejména na „rozumu“, tj. porozumění a paměti, tedy na zkušenostech, které nezůstávají jen u toho, co je „dáno“, nýbrž berou v potaz jak aktuální (momentální) situaci, tak i širší souvislosti, zejména také časové.

(Písek, 110909-1.)

<<<

>>>

Pojem a „pojaté“

Slovo „pojem“ je úzce spjato se slovesem „pojímati“; a protože pojímat je možno (a nutno) vždy jen „něco“, a to tak, aby toto „něco“ bylo „pojato“, tedy aby se stalo „pojatým“, rozhodujícím vztahem mezi pojmem a jeho pojatým je „intence“, bez níž nic nemůže být „pojato“, ale bez níž také nelze mluvit o žádném pojmu a žádném pojímání. Zde je třeba upozornit na to, že žádný pojem nemá svou vlastní samostatnost a svébytnost, nezávislou na pojímání; kde není aktivita pojímání, tam nejsou ani žádné pojmy. Bohužel v této věci panuje dost velký zmatek, protože se stalo zvykem mluvit o tzv. vymezení pojmů, jako by pojmy jednou vymezené byly nějak osamostatněny a staly se jakýmsi svébytnými skutečnostmi, nebo – jak se říká – „skutečnými předměty“. Kdyby tomu tak bylo, mohli bychom bez potíží samotné pojmy zkoumat a popisovat jejich vlastnosti. Ve skutečnosti však nic takového nemůžeme dělat, protože pojmy nikdy nemáme takzvaně „před sebou“ jako nějaké před-měty (= před-metence), ale jen s nimi ve svém myšlení pracujeme, ale nikoli jako s něčím předmětným, „nástrojem“, od myšlení oddělitelným, ale spíše jako nějakým omezeným (malým) programem či prográmkem, jímž se ve svém myšlení spravujeme, řídíme (pochopitelně vedle jiných a spolu s nimi). To, co vskutku můžeme vymezovat (a nejen vymezovat, ale přímo ustavovat, „konstruovat“), nejsou samy pojmy, nýbrž příslušné jejich „intencionální předměty“ (či „objekty“). Tento způsob myšlenkové práce za pomoci pojmů (tzv. pojmovost) zavedli nejstarší řečtí myslitelé, a ten po různých úpravách a vylepšeních zůstává v platnosti dodnes; dalo by se říci, že je nám (aspoň v Evropě a v zemích Evropou i myšlenkově nějak poznamenaných) vysloveně „vlastní“. Ale tak, jako staří Řekové nevěděli přesně, co to vlastně znamená a k čemu všemu ta „pojmovost“ vede a ještě po staletích povede, tak ani v naší době ještě většina nejen obyčejných lidí, ale ani vědců-specialistů si plně neuvědomuje, co to pojmové myšlení, jež si osvojili, vlastně všechno znamená a co způsobuje, k čemu vede. Lze to doložit tisíci příklady nepřesného vyjadřování i z odborného tisku. Proto je nejvýš zapotřebí, aby se neustále opakovalo, že pojem je třeba chápat jako to, čím (pomocí čeho) se „něco“ pojímá (tedy pojmově myslí), a nikoli jako to, co lze jakkoli definovat nebo jinak z distance popisovat. A teprve za toho předpokladu je možno přistoupit k bližšímu objasňování, co všechno je a zejména může být tím „pojatým“.

(Písek, 110913-1.)

<<<

>>>

Pojem a dvojí intence

Když začneme se zjednodušením, platí, že každý myšlenkový akt (výkon) je charakterizován intencí, tj. zaměřením na něco dalšího, co není součástí myšlení. Protože však pojem jakožto jakýsi „program“, jehož si myšlení používá k přesnějšímu zaměření na takové „něco“, stále ještě zůstává součástí myšlení, je třeba se zabývat otázkou, jak vůbec může takový pojem sloužit k onomu přesnějšímu zaměření, tedy k vylepšení, zpřesnění konkrétní myšlenkové intence. A tady je zásadně důležité to, čeho si ani největší myslitelé vzdálenější a nejvzdálenější minulosti nebyli náležitě vědomi, totiž že neodlučnou součástí pojmovosti je nejen onen „program“, který zůstává součástí myšlenkového aktu, ale také (a vždy zároveň) myšlenkově konstruovaný „intencionální objekt“ či „předmět“, který musíme vždy náležitě odlišovat od jakéhokoli „předmětu“ skutečného, reálného, tedy nevymyšleného, nikoli myšlenkově vykonstruovaného. Tzv. intencionální předmět je tedy jakési prizma, možná ještě přesněji jakýsi myšlený, ale zjednodušený, schematický „obraz“, přes který a prostřednictvím kterého pak naše myšlenka přesněji směřuje k něčemu „skutečnému“ (na rozdíl od intencionálního „předmětu“ nevymyšleného). Vědomí zmíněného rozdílu mezi „předmětem“ skutečným a „intencionálním předmětem“, pouze myšlenkově konstruovaným a pamatovaným, nám může objasnit, proč jeden a týž skutečný (reálný) „předmět“ můžeme „mínit“ nikoli jediným, ale několika (a dokonce i mnoha) mírně se od sebe lišícími pojmy (či přesněji: pojmově zpřesněnými myšlenkovými akty, neboť pojem „sám“ není vybaven žádnou intencí, ostatně není vůbec „samostatný“, nýbrž je vždy ve službě myšlenky, určitého myšlenkového aktu, eventuálně řady myšlenkových aktů určitého typu, např. tzv. „soudů“), a to tak, že zůstává v jejich rámci, tj. jejich součástí. Zvláštností tohoto pojmového myšlení je to, že pracuje s takovými „pojmy“, díky nimž myšlenkově přistupuje k čemukoli tak, jako by to byl pouhý „předmět“ ve smyslu „věci“ (bez „nitra“), a dokonce ve smyslu jakési „neměnnosti“, přičemž proměnlivost skutečného „předmětu“ je považována za něco pouze druhotného. To vedlo už velmi staré řecké myslitele k tomu, že zcela podcenili čas a časovost; řada z nich měla za to, že o tom, co se mění, nelze mít skutečné poznání ani vědění, *epistémé*, jak to komentuje už Aristotelés, který ovšem sám postuloval „fysiku“ jako jednu ze tří teoretických věd, náležitých k tzv. první filosofii. Tím však otevřel – aniž to mohl dohlédnout – možnost „zření“ pohybu (v širokém smyslu, tedy změny vůbec). Tato možnost však nebyla a ani nemohla být využita ani v nejstarší době, ani ještě po dlouhá staletí pozdější. Nicméně právě v tom lze – ovšem s vážnými korekcemi – dnes navázat: přiznáme-li onomu „zření“ myšlenkovou aktivitu (tedy na rozdíl od Aristotela „výkon“ či „dělání“), a tedy i intencionalitu, musíme od sebe odlišit intence směřující k neměnným myšlenkovým „konstrukcím“ od intencí směřujících k dění, zejména – jak nutno dodat – k událostnímu dění, tedy k událostem.

(Písek, 110913-2.)

<<<

>>>

Základní výzkum ve filosofii

Ve filosofii je třeba tzv. základní výzkum chápat velmi odlišně od toho, jak je chápán ve vědách, zejména přírodních. V žádné z přírodních věd už dnes nemůžete dělat „základní výzkum“ v domácích, „kuchyňských“ podmínkách (pokud mezi přírodní vědy nechcete počítat matematiku), ale potřebujete laboratoře, někdy dokonce mimořádně komplikované a proto i nákladné. A pak také potřebujete vícečlenný tým, protože dnes už se bez spolupráce více nebo méně početného kolektivu nelze obejít. Ve filosofii má kolektivní spolupráce smysl jen v některých případech, týkajících se takřka bez výjimky „sekundárních“ témat (především „historické“ povahy). Když však ve filosofii jde o problémy vskutku „základní“ (dříve se říkalo „metafyzické“, ale tomu slovu dnes různí myslitelé dávají velmi rozmanitý význam, nezřídka pejorativní, takže bez náležitých vysvětlivek se doporučuje se mu raději vyhýbat), pak jde vždycky o určitý osobní pohled, o jistá jedinečná stanoviska a nezřídka velmi specifickou ražbu aspoň některých pojmů – a v první době je jakákoli spolupráce vlastně vyloučena, protože už samo dorozumění s jiným myslitelem bývá v této fázi takřka nemožné (anebo velmi obtížné). Takový myslitel je vlastně na všechno jakoby „sám“ a u druhých myslitelů si podle svého uvážení jen „vypůjčuje“ (někdo by mohl říci, že „krade“, což mu ovšem nikdo znalý věci nemůže mít za zlé – dějiny filosofie na takových „výpůjčkách“ a „krádežích“ spočívají, neboť nikdo nemůže začít filosofovat ani začít pracovat na nějakém fundamentálním problému jen tak na zelené louce). A tak bývá dnes obtížné získat souhlas (a potřebnou volnost rozhodování, spojenou i s financováním, které je ovšem zcela nesrovnatelně méně náročné, neboť se omezuje na základní plat, zabezpečení dostupné literatury a náklady nezbytných cest po vzdálených knihovnách, eventuelně někdy i náklady kontaktů s vybranými kolegy v zahraničí). A pravidlem jsou obrovské nesnáze s přesvědčováním příslušných komisí o smysluplnosti žádostí o grant. A což teprve po publikaci prvních výsledků ! Jde-li opravdu o cosi výrazně nového až snad převratného, bývá to csta téměř naprosto neschůdná. Jak má takový myslitel slibovat, k jakým výsledkům či závěrům asi dojde, když jde o myšlenkový experiment, nešetrně se dotýkající sloupů dosavadního vědomí a myšlení, ba dokonce těmito sloupy otřásající?

(Písek, 110916-1.)

<<<

>>>

Filosofie - potřeba a nutnost

Filosofii v nějakém rozsahu potřebuje každý trochu vzdělanější Evropan (ale pozor: ne každého, kdo se v Evropě narodil nebo narodí, můžeme už považovat za Evropana; zejména v poslední době se Evropa povážlivě barbarizuje, zatímco stále přibývá „Evropanů“ v mimoevropském světě). Možná, že slovo „potřebuje“ není zcela na místě, či spíš prostě plně nevystihuje, o čem jde. Ono se to má také tak, že se filosofii v nějakém rozsahu prostě nelze vyhnout, nelze jí zůstat nedotčen. Filosofie a filosofování nějak už náleží k životu a myšlení každého Evropana (v tom hlubším pojetí). Ale něco jiného je, když se někdo chce filosofii oddat, když se jí chce opravdu věnovat, což znamená se jí nechat také vést, a možná ještě přesněji: dát se jí vést, tj. vskutku jít těmi cestami a stezkami, po které nás filosofii sama vede. To je ta zvláštní okolnost, dokonce podstatný rys každého filosofování, že se jí člověk oddá, že v jejích službách dělá velmi často věci, které by jinak nedělal a které mu zejména jednak nejsou vlastní, jednak mu nepřinášejí (nemusí přinášet) žádný zjevný „užitek“, neusnadňují mu život, ale

spíše komplikují. A přece se filosofii v nějaké formě musíme „oddat“, tj. nemůžeme se jí zcela vyhnout, a vyhýbáme-li se, není to beze škody.

(Písek, 110917-1.)

<<<

>>>

Nepředmětné myšlení

Tzv. nepředmětné myšlení nesmíme chápat jako alternativu myšlení předmětného v tom smyslu, že bychom chtěli všechno předmětné myšlení zavrhnout a nahradit je úplně a kompletně myšlením nepředmětným. Myšlení samo je cosi tak bohatě složitého a mnohotvarého, že nemůže být nikdy své bohatosti zbaveno a redukováno jen na jeden způsob. Důraz na „nepředmětnost“ (nepředmětný způsob, nepředmětné konotace atd.) má právě naopak význam v tom, že ukazuje na redukující způsob myšlení zpředměťujícího. Nemá-li se tento důraz míjet smyslem, nesmí se sám stát novou redukcí, ale ani takové nové redukci napomáhat. Skutečnost sama má „opravdu“ dvojí stránku, dvojí charakter, předmětný i nepředmětný. Bylo by nesmyslné chtít se teď orientovat jen na tu stránku nepředmětnou, a to v opozici proti dosavadním tendencím popírajícím nebo aspoň falšujícím způsobem zpředměťujícím tu stránku druhou, nepředmětnou. Jednostranný nebo spíš silný či převažující důraz na nepředmětnou stránku skutečností má – a legitimně může mít – jen situační a tedy dočasnou oprávněnost. Stejně tak by bylo možno provádět jen revizi myšlení dosavadního, ale nebylo by to dost účinné, protože setrvačnost některých stránek lidského myšlení je neuvěřitelně mocná. Ovšem je tu jedna výjimka: zatímco ryzí předmětnost není možná, ryzí nepředmětnost je základem vší skutečnosti.

(Písek, 110919-1.)

<<<

>>>

Čas jako problém filosofický

Zásadně musíme odlišovat problém času od problému vnímání času (resp. reagování na čas): vnímat je možno jen „něco“, reagovat lze jen na „něco“. (Pochopitelně musíme pamatovat na to, že na tomto místě ono „něco“ nesmíme jednoznačně interpretovat jako „něco předmětného“.) Samo vnímání či reagování ovšem předpokládá čas, tj. samo časuje, má „svůj čas“, avšak ani tento „svůj“ čas si nevytváří, neprodukuje ani „nevymýšlí“ (i když se na jeho průběhu zčásti aktivně podílí). Jedna věc má však naprosto zásadní důležitost: pokud bychom chtěli začít zkoumat povahu času v obecném smyslu, jsme od počátku na špatné cestě. Zajisté především proto, že v dané dějinné situaci budeme nakloněni onomu zpředměťování, které je ovšem právě v případě „času“ naprosto nepřijatelné a nepřipustné. Ale jde ještě o něco jiného: „čas“ nesmíme předpojatě a nezdůvodněně stále ještě chápat jako nějaké „původní“ prostředí. Tak jako les nepředchází a nemůže předcházet jednotlivé stromy (a další účastníky lesa jako biotopu), tak ani časovost (a časování) jednotlivých (pravých) událostí nesmíme chápat jako danou předem jako „prostředí“, ale musíme se tázat, odkud se to prostředí původně bere. A musíme tudíž dospět k závěru, že původně čas „vzniká“ přesně tak, jak vznikají (pravé) události; původní čas je časem událostí, nikoli časem „pro“ události, tj. časem, „v němž“ se události dějí resp. vůbec

mohou dít. Každá (pravá) událost si nese svůj čas s sebou, je jaksi „totožná“ se svým časem, a když skončí, skončí také její vlastní „čas“. Ale tak, jako je každá, i ta nejnižší událost schopná se díky své reaktivitě zapojit do vztahů k jiným událostem (a být od jiných také takto zapojena tím, že ony zase reagují na ni), takže je v jejích možnostech se aktivně jakoby překročit, přesáhnout a tedy vyjít od sebe a ze sebe „ven“, tak přesahuje událost svým časováním svůj „vlastní čas“ a vytváří kolem sebe (a tedy jakoby „mimo“ sebe, „ven“ ze sebe) jakési časující či časové „pole“. A toto časové „pole“ se „překládá“ přes „vlastní“ časová pole dalších událostí, ta pole se navzájem pronikají a vytvářejí ono mnohočetné časové pole, jež vnímáme (a nejenom my lidé, ale na různých úrovních a různými způsoby všechny subjekty (= subjekty-události), tedy nejen před-lidské, ale i před-živé, třeba považované za „fyzikální“ a chybně za částice, nikoli za události). A právě proto je chybou zabývat se obecným časem jako samostatným a dokonce původním tématem, ale je nutno vyjít od jednotlivých událostí (dokonce především od těch primordiálních resp. těch nejnižších, ale jak od těch „reálných“, tak od těch „virtuálních“); právě tam problém „času“ začíná.

(Písek, 110926-1.)

<<<

>>>

Co „býti má“ x povinnosti

Rádl mluví o tom, co „býti má“, přibližně v těch souvislostech, v nichž Kant mluví o „povinnostech“ (Pflicht, -e). Je zvláštní, když provedeme srovnání: pro Kanta je „Pflicht“ něčím zásadně trvalým, zatímco Rádl otvírá možnost chápat to, co „býti má“, situačně. To má velkou důležitost pro chápání „povinnosti“ jako něčeho nejen nadčasového, ale vysloveně mimočasového, tj. co nemá žádný „svůj čas“, ale co do času, tj. do situace teprve vstupuje či je vtahováno tím, kdo tu povinnosti plní, kdo ji bere za svou a trak vlastně do času a situace „vtahuje“. Zdá se, že tento rozdíl vlastně spočívá v rozdílu mezi chápáním povinnosti jako čehosi „předmětného“ a naopak jako čehosi „nepředmětného“. Dalo by se v tom ohledu – asi poněkud spekulativně – usuzovat, že „povinnost“ chápáná nepředmětně by měla spíše „regulativní“ charakter a musela by být „uskutečňována“ (naplňována) tak, že by teprve tímto naplňováním dostávala svou podobu, tvar, formu, zatímco „povinnost“ chápáná jako cosi pevného a předem formálně (tvarem) hotového by teprve v průběhu svého uskutečňování či „plnění“ skutku byla obsahem teprve vyplňována. V tomto ohledu se mi jeví Schelerova kritika „formalismu“ v etice jako naprosto případná.

(Písek, 110927-1.)

<<<

>>>

Problémy a jazyk / Jazyk a problémy (filosofické)

Někteří filosofové (hlavně analytického zaměření) zavrhuje řadu tradičních filosofických problémů (a často vůbec tzv. metafyziku) jako problémy pouze zdánlivé, tedy pseudoproblémy, a mají za to, že stačí odkázat na některé jiné jazyky (zejména mimoevropské), kde takové problémy vůbec nevystávají. Nejčastěji se to prý ukazuje v případě problémů spjatých se slovesem „býti“, „jest“, a odvozeninami „jsoucí“, „jsoucno“, „jsoucnost“ „bytí“ atd. Mám dojem, že to bývá výrazem nefilosofického až antifilosofického zjednodušování,

redukcionismu, který si vůbec neuvědomuje věc zcela základní, totiž že vědomí problémů (jakýchkoli) je samo podmíněno jazykově, tj. že bez jazyka a bez myšlení jazykově kultivovaného by nebylo možno se přiblížit ani k těm problémům, které tito redukcionisté stále ještě uznávají. Už z této skutečnosti samé je vidět, že záleží na určitých kvalitách a možnostech toho kterého jazyka, a ty nelze měřit podle míry jazyků chudších a dokonce nejchudších. Jestliže jsou některé jazyky schopny svými prostředky jakoby otevřít a uchopit některé problémy, které jiným jazykům unikají, je to jejich přednost a nikoli zatížení.

(Písek, 110927-2.)

<<<

>>>

Filosofie „první“ (nově pojatá)

Aristotelés vydělil z veškeré filosofie tři disciplíny (říkal jim „teoretické“) jako základní, resp. jako představující tzv. první filosofii (*proté filosofia*). Pochopitelně si musíme položit otázku, zda to má i pro naše pojetí filosofie nějakou závažnost, či zda to musíme také v nějaké podobě převzít a akceptovat. Pokud ano, je na první pohled zřejmé, že z oněch tří Aristotelem jako „základní“ pojatých disciplín nám dnes zůstává pouze jediná, totiž „fysika“, a to jakožto disciplína, jejímž oborem je „mnohé“, které se „pohybuje“, tj. mění. Ostatní dvě disciplíny nepadají v úvahu, protože se podle Aristotela zabývají tím, co „se nehýbe“, tedy je neměnné. „Matematiku“ by jistě bylo možné pojmout jako významnou vědu, která se zabývá tím, co se nemění, ovšem jen pokud bychom do jejího oboru zahrnuli čísla (a vztahy mezi čísly), a také geometrické (a stereometrické atd.) útvary; nicméně matematika už dávno tyto meze překročila, protože se stále víc zabývá nejrůznějšími typy pohybů. Co je však nepochybné, je obrovská změna v tom, jak je matematika chápána a jak sama sebe chápe; na první pohled ztrácí charakter filosofie. Ještě zřetelněji se ukazuje jako filosoficky nemožná ona podle Aristotela nejvyšší disciplína, totiž theologie. „Bůh“, které je naprosto nehybný (je tedy „ryzím předmětem“), je vlastně mrtvý.

(Písek, 111002-2.)

<<<

>>>

Filosofie a „popularizace“

Hlavním úkolem při pěstování filosofie resp. „filosofování“ není budování systémů, ale zlepšování orientace člověka (lidí, ale vždy konkrétních) v jejich životě; a samozřejmou podmínkou takového zlepšování je také stále lepší orientace ve světě. Z toho lze odvodit několik závěrů. Především nesmí jít při „vyučování“ filosofii (tj. předávání, tradování určitých způsobů myšlení) jen o informace, o vzdělávání ve znalostech, týkajících se filosofie a její historie. Rozhodující je uvádět adepty (jde opravdu o adepty, tj. o ty, kteří na tom mají zájem nebo jejichž zájem je poměrně snadné vyvolat a povzbudit, pokud nejsou zatíženi předsudky – zejména pozitivistickými) do pročišťování a zesoustavňování jejich vlastního myšlení. Zásadně platí, že takové uvádění do filosofování je připraveno a určeno pro každého, tedy nikoli pouze pro nějakou intelektuální elitu (zvláště pak ne pro tzv. „elitu“ pověřeně „věřící“ na vědu a vědecké postupy, tedy tzv. vědecké odborníky jako u nás a asi i v Evropě nejrozšířenější typ). Filosofie se už při svém zrodu ve starém Řecku stavěla ve jménu *logu* proti

nejrůznějších mýtů a mytologií (a docházelo k tomu ve chvíli, kdy už byl mýtus na ústupu a kdy už dávno přestával ovládat celý lidský život individuální i kolektivní, tedy v epoše proměny „mýtu“ v původní formě v pouhé „náboženství“, tedy v době dualistického rozpolcení lidského života i celého světa (spíše ovšem lidského osvětí) na dvě sféry, posvátnou a „světskou“. Dnes se musí „pravá“ filosofie nutně stavět proti té „vědě“, která se už po několik staletí stává jakýmsi novým „mýtem“ (vlastně přesněji jakousi novou formou „gnóze“, jak už to bylo vskutku jednou pojmenováno, i když v užším významu). U musí tak činit nejen proto, aby tomuto novému „mýtu“ odborně čelila, ale především aby čelila jeho „populárním“, tj. laickým formám. Právě proto náleží k nepřehlédnutelným a nikdy nevypustitelným úkolům současné a ještě nadlouho i budoucí filosofie působit veřejně, na „agoře“, na náměstích a ulicích, mezi občany každého typu. A něco takového se ovšem bez jistého druhu „popularizace“ neobejde a ani nemůže obejít.

(Písek, 111006-1.)

<<<

>>>

Problém jako apel (výzva)

Přihlédneme-li k tomu, co nám náš jazyk předříkává, zdá se, že „otázka“ je plodem, výsledkem, rezultátem tázání jakožto naší vlastní aktivity; naproti tomu problém musí být nejprve rozpoznán, viděn, nahlédnut, aby něco „daného“ mohlo být postaveno do jeho pole, do jeho světla či perspektivy, tj. aby mohlo jeho rozpoznání být uplatněno, tedy aby se ono „dané“ vyjevilo nejen ve své „danosti“, ale jako pouhý „materiál“, s nímž je možno a někdy také nutno něco podniknout. A v průběhu této jakoby proměny pouze daného v něco, co s tím je třeba udělat, se to „pouze dané“ nutně stává čímsi neúplným, nedokončeným, dalo by se říci: pouhou možností s tím něco počít, dát tomu to správné místo, tu pravou podobu, nějak to dotáhnout a, pokud je zapotřebí, také to nějak opravit a napravit, nezůstávat jen u toho, že to „použijeme“ tak, jaké to je. V jazyce se uhostilo to, že „zproblematizování“ chápeme jako zpochybnění a zamítnutí, jako opovržení a znechtění, ale tento význam byl do jazyka vnesen a má svůj původ jinde, nikoli v nahlédnutí problému a třeba i problematičnosti. Jde o jakousi nedbalost a povrchnost v tom, jak je chápána sama „danost“: to, co je „dáno“, není bráno dost vážně a je jakoby přehlíženo. Tato nevážnost, pokud jde o to „dané“, je však hluboce mylná, představuje falešnou orientaci v životě a ve světě – a právě proto ji nemůžeme chápat jako vyvozenou z nahlédnutí „problému“, a tím i „problematickosti“ toho „daného“. Všechno „dané“ je více nebo méně „problematické“; ale to vůbec neznamená, že se bez toho můžeme obejít. Problém sám není ničím daným, ale má smysl jen ve vztahu k něčemu „danému“ (které tím ovšem „problematizuje“, ale v žádném případě nezavrhne). Problém tím, že se „ukazuje“ jako problematičnost určitého „daného“, je vlastně sám k tomu danému zaměřen, je na to „dané“ orientován, a to znamená, že s ním nějak počítá, že je bere vážně, že ukazuje, co je třeba s ním podniknout. A tak tedy problém (a každá problematizace) ukazuje nepochybně do budoucnosti, k tomu, co je třeba udělat, co „býti má“, ale zároveň vždycky také něco z toho „daného“, tj. z minulosti, berou s sebou, „pojímají“ je do svých plánů a projektů, i když to „dané“ chtějí změnit. Změnit neznamená vyměnit za něco jiného, nýbrž právě „napravit“

(Písek, 111006-2.)

<<<

>>>

Méontologie jako „náprava“ ontologie

Založení a budování méontologie jako jedné z ústředních filosofických disciplín nesmí být chápáno jako cesta jinudy a jinam, než kudy dosud vedly cesty ontologie (resp. staré „metafyziky“). Jde naopak o to, začít vážně počítat s dosavadní „ontologií“ jako s něčím, co nutně potřebuje jakousi opravu či nápravu, protože se tu objevil, vyjevil, „ukázal“ vážný problém. A ten spočívá v tom, že „býti“ či „jest“ někdy vypovídáme o čemsi právě tady a teď jsoucím, ale někdy také o něčem, co má svůj počátek, průběh a konec v čase, ale je to „celek“, který po celou dobu svého událostního dění „jest“. V čem tedy bude spočívat „náprava“ oné tradiční ontologie? Aristotelés na počátku vymezil „obor“ jedné z filosofických „věd“ (disciplín), a to aniž by ji pojmenoval, tak, že se zabývá jsoucím jakožto jsoucím (některé překlady to uvádějí jako „jsoucím, pokud jest“). Jakmile připustíme, že událostné dění není pouhá série okamžitých stavů, ale že je to dění události jakožto vnitřně integrovaného celku, musí nám být jasné, že každá taková (tj. „pravá“, neboť integrovaná) událost prochází postupně svými aktuálními stavy tak, že jedny nechává jakoby za sebou jako svou minulost, ale přitom je významným způsobem stále „přidrží“ u sebe jako „vlastní“, zatímco jiné, ještě nenastalé, jež jakoby očekává a aktivně přivolává, přitahuje, vtahuje do „aktuálnosti“, ale vždycky tak, že už teď jsou i ty nenastalé vskutku „její“, tj. jí vlastní. A obojí „fáze“, ty minulé i ty ještě nenastalé, v jistém smyslu „jsou“, totiž jakožto součásti události jako celku, ale zároveň „nejsou“, protože nejsou právě teď aktuální. A pokud tomu takto je, má smysl se – filosoficky ! – zabývat jak „jsoucím jakožto jsoucím“, tak také „jsoucím jakožto nejsoucím“, totiž jakožto ještě nejsoucím nebo jakožto už nejsoucím. A pak už nezbývá než si plně a naprosto jasně uvědomit, že v každé (pravé) události, která se právě děje, mají převahu (obvykle naprostou, ale musíme pamatovat na zatím nevyjasněnou povahu událostí „primordiálních“) fáze ještě nejsoucí a již nejsoucí, kdežto fáze právě aktuální jsou statisticky vzato vlastně „výjimkou“ (byť mimořádně závažnou).

(Písek, 111006-3.)

<<<

>>>

Problém (jazykově)

Slovo (termín) „problém“ je řeckého původu; v řečtině je odvozeno od slovesa *balló*, což znamená házet, vrhat; předpona *pro-* znamená před-, tedy vrhat před, házet před. V překladu do latiny ona předpona zůstává vlastně beze změny, *pro-*, a házeti či vrhati se řekne *iacere* (1. osoba *iacio*); do češtiny (i do jiných evropských jazyků, rovněž z latiny) se dostalo slovo „projekt“. Tady se ovšem otvírá dvojí možnost, jak „problém“ chápat: buď jako něco, co před sebe házíme či vrháme sami, tedy co si vymýšlíme a vytváříme sami, anebo naopak, co je hozeno či vrženo před nás, ať chceme nebo nechceme. (Právě v tomto ohledu způsobila latina nemálo komplikací něčím, co původně vzniklo spíše náhodou, totiž tím, že dvě podobná, ale významem vzdálená latinská slovesa, *iaceo* (ležím) a *iacio* (vrhám), vedla k vytvoření tvarem stejných odvozenin, blízkých i vzdálenějších. Četné „problémy“ s tím spojené se ovšem spíše týkají slov jako „subjekt“ a „objekt“.) Nejdůležitější moment chápání

významu slova „problém“ vidím v tom, zda to je vždy něco „před nás“ vrženého buď námi samými nebo někým jiným, kdo na tom je stejně jako my (tj. také on to aktivně „vrhá“ před sebe nebo před nás či před jiné), anebo zda to není vrženo nikým z lidí (leďa jen jako nějakým prostředníkem), nýbrž odněkud jakoby z „nejsoucna“, z „nepředmětna“. (Něco jako „nepředmětná výzva“ apod.)

(Písek, 111007-1.)

<<<

>>>

Filosofické disciplíny

Filosofie sama není žádnou odbornou vědou, není totiž vůbec vědou. Nicméně má také (jako vědy) možnost a schopnost se soustřeďovat na určité lépe nebo hůře vymezené oblasti problémů (či lépe problematiky), a svěřit péči o takové oblasti určitým svým disciplínám (nebudeme užívat slova „věda“ ani pro filosofii, ani pro žádnou filosofickou disciplínu, i když kdysi ve starém Řecku se obojí nerozlišovalo). A tady se již kdysi ukázalo jako smysluplné a potřebné rozlišovat dva druhy či typy filosofických disciplín; Aristotelés je ovšem odlišil pomocí názvů (a příslušných významů těchto názvů) způsobem, který dnes nemůžeme akceptovat, a to ani v jeho smyslu, ani v dnešním (odlišném) smyslu. Jemu se to jevílo tak, že jeden typ filosofických disciplín se vyznačoval pouhým nahlédáním (nazíráním, viděním) toho, čím se zabývá, zatím co všechny ostatní disciplíny představovaly vždycky víc než, pouhé nahlížení, totiž zároveň také nějakou aktivitu, nějaké „dělání“ (*ergon*), které znamená aplikaci, uplatnění, využití onoho „nahlédnutí“ v praxi. Odtud také ta pojmenování: filosofické disciplíny teoretické a praktické. Sám Aristotelés uznával pro filosofii jen tři teoretické disciplíny, a všechny ostatní chápal jako praktické; pro něho pak ty tři teoretické disciplíny představovaly tak zvanou „první filosofii“ (*proté filosofía*). Jeho pojetí jen tak prostě převzít nemůžeme, ale můžeme se snad pokoušet je opravit a vylepšit. První, co musíme v takovém případě udělat, je nahlédnout a uznat jistý problém s „neměnností“. Podle Aristotela totiž hned dvě teoretické disciplíny se zabývají tím, co se nemění; je to matematika a theologie (odlišuji od matematiky a teologie v dnešním smyslu). Podle dnešního stavu poznání (a přemýšlení) není ve světě, který nám je přístupný, vůbec nic neměnného, ale všechno podléhá změně, zejména pak vzniku a zániku. Musili bychom tedy hned zdůraznit, že ani matematika, ani theologie se nezabývají ničím skutečným, nýbrž pouze myšleným; a kdyby se nám to zdálo nějak nepřiměřené, musili bychom v případě akceptace zase zdůraznit, že „skutečnost“ chápeme v zásadě rozšířeném smyslu, než jak je běžné. A v takovém případě budeme muset ten dvojí (nebo třeba i vícový) druh skutečností, totiž ty neměnné a ty proměnlivé, náležitě osvětlit a vymezit. (Zvláštní pozornost bude ovšem třeba věnovat tomu, jak nahradit onen nepřijatelný koncept přímého „nahlédnutí“, *theoria*, pokud jde třeba o velká čísla nebo velmi komplikované geometrické útvary, zvláště pak o čísla tzv. iracionální nebo útvary výše než třídimenzionální, apod.)

(Písek, 111007-2.)

<<<

>>>

Filosofie „osobní“

Smyslem filosofie (tj. aktivního filosofování) je najít si svou vlastní orientaci jak v životě, tak ve světě, který je kolem nás a kterého jsme nutně součástí. Odtud vyplývá zásada, že každý si musí najít a dotvořit svou vlastní, osobní filosofii, ale také, že je třeba podle té filosofie (v jejím duchu, smyslu) také opravdu žít. Proto je posledním smyslem filosofie určitým způsobem žít, nikoli z ní udělat pouze jakýsi zvláštní obor bádání a vědění. Jednota myšlení a života – právě tím se filosofie zásadně, snad lze říci: propastně liší od ne-filosofie. To pochopitelně vůbec neznamená, že si člověk může a smí žít po svém, jen když udrží integritu svého života a když najde smysl této životní integrity (nejen individuální) v hlubším vztahu k celku světa. Nikdo totiž nemůže dosahovat integrity ve svém životě, pokud do svého života nepřijme „toho druhého“, přesně „ty druhé“. Zajisté přitom zdaleka nejde jen o nějaké pouhé přizpůsobování, o ochotu se podobat těm druhým, nevybočovat z řady. Vždycky bereme ty druhé jednak jako blízké, jednak jako ty, od nichž se musíme odlišit, tj. zůstat sami sebou. (Vždycky musíme být na sebe přísnější než na druhé – už v tom je zřejmé to nezbytné odlišení, vydělení.) A tak na jedné straně znamená filosofie jakési základní porozumění vůči druhým myslitelům, ale na druhé straně vždycky jakousi nezbytnou ostrou pozornost vůči tomu, čím jsme od nich odlišní a čím oni od nás.

(Písek, 111008-1.)

<<<

>>>

Myšlenky - odkud přicházejí?

Rádl často zdůrazňoval, že myšlenky se rodí z jiných myšlenek, ale to je jen zčásti pravda. Ono to vlastně platí spíš tak, že nové myšlenky nás napadají jakoby proti těm starým; jinak by šlo jen o šíření myšlenek, které už tu kolem nás jakoby „platí“, které už jsou „zaběhané“. Myšlenky se ovšem také někdy šíří „nákazou“, ale pro dnešního člověka to není moc důstojné (nebylo to takové ovšem ani dříve), když se nějakou myšlenkou nechá jen „nakazit“, místo co by ji kriticky a tedy soudně přijal – anebo odvrhl. Zejména ve vědách platí, že myšlenky, s nimiž pracujeme, mají být vždy zdůvodněné. To je nicméně zase pravda jenom částečná. Platí to, jen pokud máme k dispozici ty důvody; ovšem pak to odůvodnění nutně znamená, že ta naše „myšlenka“ vlastně není tak „nová“, eventuelně že jenom nebyla dosud známa, ale že je s těmi našimi „důvody“, které máme, slučitelná. Ale jak k tomu dochází, že nová myšlenka s těmi obvyklými a uznávanými „důvody“ slučitelná není? Odkud se pak bere taková myšlenka, která nás nutí přehodnotit i ty naše obvyklé a uznávané „důvody“? A co když potom musíme znovu promyslet a pře-myslet všechno to, co jsme až dosud myslili (nebo většinu z toho)? Poukaz k tomu, že se objevily nové „skutečnosti“, neobstojí, neboť také všechny nové skutečnosti je třeba také nově vidět (resp. uvidět), jinak nám uniknou.

(Písek, 111008-2.)

<<<

>>>

Zpředmětnění jako „denaturace“

Pokud si budeme důsledně vědomi toho, že „přírodu“ (a také latinskou „natura“) chceme chápat jako *fysis* v původním smyslu, tj. s ohledem na rození, růst (dospívání a tedy život) a umírání (nebo přinejmenším s ohledem na vznik,

průběh a zánik), pak vždy, když jsme nakloněni nějakou „skutečnost“ chápat jako pouhý předmět, prokazujeme tím, že jsme ve svém myšlení nakloněni tuto „skutečnost“ vlastně „denaturovat“, zbavovat ji její „při-rozenosti“, tedy zbavovat ji něčeho, co k ní ve skutečnosti neodlučně patří, co k její „skutečnosti“ náleží. Ta „denaturace“ však není jen subjektivní chybou, vůbec subjektivní záležitostí, ale má jakousi oporu ve skutečnosti: mezi přírodní procesy náleží také třeba sedimentace, krystalizace, rozpouštění žárem a tuhnutí, rozpouštění v roztocích, přesýpání atd., kde všude je úloha reaktivity (schopnosti reagovat) velmi snížena a redukována na zanedbatelné minimum. Výsledkem tohoto druhu procesů je vznik útvarů, které buď vůbec nejsou (integrovány) nebo které jako integrované pouze vypadají (možná se takovými pouze zdají a jsou jen pojmenovány atd.). Pokud mají jistou „konzistenci“, jsou prostě pokládány za „předměty“, které žádné „nitro“ nemají nebo jejichž pseudo-vnitřní povaha může být zcela zanedbávána. I v takových případech ovšem lze mluvit o jakési „denaturaci“, ale takříkajíc „objektivní“.

(Písek, 111008-3.)

<<<

>>>

Tvar(y) - μορφαί

Některé klasické (a tradiční) pojmy je třeba nejen znovu promyslet a ustavit, ale někdy i postavit stranou jako nedůležité a dokonce pochybné, přinejmenším však v některých případech jako jen v některých kontextech použitelné. Mezi takovými pojmy (v tomto případě hned dvojicemi pojmů) jsou také tzv. kategorie *morfé* a *hylé*, „forma“ a „materia“, česky „tvar“ a „látka“. V posledních desetiletích, vlastně v celém 20. století, došlo třeba v biologii postupně k velkému přesunu důrazů: dnes má morfologie mnohem menší důležitost, než mívala; k podobnému přesunu však docházelo a stále ještě dochází i v jiných oborech, a nejen vědeckých. Problémy s tím spojené bývají někdy provizorně „řešeny“ tím, že se starých termínů užívá sice nadále, ale v jiných, „přenesených“ významech, a autoři se často tváří (a chovají), jako by těch původních významů nebylo (jako např. forma pohybu nebo dějiny formy; často také místo „způsobu“, „obrazu“ apod.). A jindy se zase začne užívat jiný termín, aniž by se příliš dbalo na vyjasnění, zda takový jiný termín jen prostě nepokrývá staré významy (např. v němčině Gestalt, v češtině zase třeba podoba nebo vzezření, fazóna atd.). A nejčastěji se zapomíná, že „obsah“ je tím základním a nejdůležitějším, zatímco „forma“ či „tvar“ jsou vyměnitelným (či zaměnitelným) „povrchem“.

(Písek, 111009-1.)

<<<

>>>

Nové a „tvary“ / „Tvary“ a nové

Šalda cituje (Zápisník IV, str. 260-61) francouzského básníka (Marcela Schwoba), který říká: „A tak nové umění se podobá jaksi obrazoborectví. Neboť všechna stavba je sdělána z trosek, a nic není nového na tomto světě, pouze tvary. Ale nutno zničit tvary.“ Je to krásný doklad jakéhosi hlubokého atavismu, který navíc na sebe bere jakousi ničivou vášnivost: na světě není nic nového („nihil novum“), a pokud něco nového je, je třeba to zničit! Proč zničit? Protože nás to vlastně ohrožuje! A je to ještě spojeno s falešnou „metafyzikou“ (přesněji pseudo-

metafyzikou), připomínající Eleaty, jen s tím rozdílem, že těm vůbec nepřišlo na mysl, že by bylo třeba něco „nového“ ničit, už jen proto, že nic nového není, neboť není ani minulost, ani přítomnost, ani mnohost, ani pohyb (a tudíž ani aktivita). Eleatům nikdy nepřišlo na mysl, že by ono „jedno a veškeré“ opravdu znamenalo nejen anihilace veškerého dění, ale také lidského života. (Je ostatně s podivem, že sám Parmenidés stále ještě o tom „jednu a veškeru“ uvažoval tak, že připouštěl jakýsi „tvar“, totiž „okrouhlost“, tedy cosi prostorového.)

(Písek, 111009-2.)

<<<

>>>

Čas v pojetí mladého / Patočka o čase

Patočka ve svém pozoruhodném článku (v KR 1952) vyslovil řadu formulací, které mají ohromnou inspirující sílu, ale zároveň si zcela záměrně kladou překážky k třeba jen náznaku promyšleného řešení. Zůstanu jen u posledního odstavce: nedostatečnost a dokonce prohřešek mytického myšlení prý snad spočívá „v tom, že vůbec klade do času něco více než naši lidskou odpověď na bezpodmínečnou výzvu“ (7630, str. 136, a předchozí). Patočka si musel být zcela jednoznačně vědom toho, že pro křesťana musí tato formulace znít jako odmítnutí a zavržení myšlenky inkarnace (totiž jako jakéhosi rezidua mýtu). To vlastně ještě podtrhuje zdůrazněním toho, že ona „bezpodmínečná výzva“ je nesouměřitelná, incommensurabilis, a to „absolutně“. Je-li tomu tak, zůstává nevyjasněno, v čem vůbec může spočívat ona „lidská odpověď“ na „výzvu pravé budoucnosti“, nesmí-li to vést ke snaze „učinit souměřitelným“ něco, co takovým není a být nemůže, a to „absolutně“. – V některých formulacích, které zmíněnému závěru předcházejí, mluví Patočka o „běhu časovým světem“ a o bytostném vztahu lidského vědomí „k něčemu, co je mimo veškerý časový svět i časové plynutí“ (Patočka také ovšem mluví také o „historickém čase, který zřejmě nelze ztotožnit se „světem časového plynutí“, jak ještě uvidíme), zatímco pro „lidský čas“ je příznačný „kontakt, napojení na toto zcela odlišné“. V „historickém čase“ jsou „momenty kontaktu s oním posledním a rozhodujícím, co čas nikdy neobsáhne“ (který „čas“? historický? A co ty „momenty“?). Takže: »Proto je historický čas přípravou na „pravý čas, na „pravý okamžik“, na „naplnění času“.« (134). Proč mluví Patočka jedním dechem jakoby o témž, když říká „pravý čas“ a „pravý okamžik“? – To vše nás jistě inspiruje či spíše vydráždí k přemýšlení; ale proč ty náznaky a bez domýšlení?

(Písek, 111012-1.)

<<<

>>>

Mravní situace - struktura

O situaci vůbec můžeme mluvit pouze ve spojitosti s nějakým subjektem (skutečným nebo předpokládaným), neboť jen o něm můžeme říci (a vskutku přesně minit), že je situován. To znamená, že situaci nemůžeme chápat jako něco pouze objektivního (není to prostě okolí, nýbrž osvětí, tj. osvojené okolí). To platí obecně o každé situaci, tj. každá situace je nerozlučně spjata s příslušným subjektem. Vztah mezi subjektem a jeho situací může mít různý charakter podle povahy (a úrovně) příslušného subjektu, ale také podle povahy (a úrovně) onoho osvojovaného prostředí, tj. osvětí. Mravní situace předpokládá proto nejen jistou

kvalitu (úroveň) příslušného subjektu, tedy mravní subjekt čili subjekt jakožto mravní osobnost, ale také jistou kvalitu (úroveň) jeho prostředí, tj. jednak více či méně uznávané a zachovávané zvyky a mravy, jednak živé vztahy mezi mravními subjekty v uvažované mravní situaci, a také vyznávané tzv. „hodnoty“, atd. Ale vše je ještě složitější: v této situaci je situován nejen jeden (naš hlavní) mravní subjekt, ale celá řada dalších mravních subjektů, takže k situovanosti našeho (hlavního) subjektu nutně bude náležet také to, jak jsou do (zdánlivě) téže situace situováni (resp. jak se situují, jak si tu situaci osvojují) ty další mravní subjekty. Toto rozmanité osvojování jakoby „téže“ mravní situace však nemůžeme redukovat na jejich vzájemné vztahy, ale musíme počítat ještě s tím, že každý mravní subjekt odpovídá (tj. reaguje) na mravní výzvy, které si nejen nevytváří sám, ale které nejsou ani jejich společným výtvozem, nýbrž mají svou specifičnost právě jakožto „mravní výzvy“ (apely atd.). A to je ta rozhodující záležitost: jak pojmut tyto výzvy resp. původ těchto výzev? Neboť jistě je subjektu (subjektům) zapotřebí, aby se jakákoli mravní situace ustavila (resp. byla ustavena), a to jakákoli individuální, spjatá vždy s konkrétním mravním subjektem, i „obecná“, společná všem mravním subjektům v dané oblasti (která je ovšem vzhledem k těm individuálním až druhotná), ale mravní subjekt nereaguje jen na svou situovanost, ani jen na svou individuální mravní situaci, ani jen na „zvyky“ a „mravy“ dané všeobecné mravní situace. Zásadní věci jsou ony nepředmětné výzvy a jakási primární schopnost mravních subjektů na ně odpovídat (reagovat), vůbec si je nějak uvědomit, uznamenat je a nějak je zapojit do svého mravního vědomí (a svědomí).

(Písek, 111014-1.)

<<<

>>>

TO HETERON (to zcela odlišné)

Zásadních odlišností najdeme ve světě kolem sebe víc než jedinou: živé bytosti se bytostně liší od neživých (resp. přejivých) věcí; mnohobuněčné organismy se významně liší od jednobuněčných (a mohli bychom u jednobuněčných ještě připomenout rozdíl mezi bezjadernými a jadernými); dále rozdíl mezi rostlinami a živočichy (a další odlišnosti nechme stranou, např. houby atd.); a pak už následuje celá řada „vynálezů“, jako jsou obratle, živorodost, placenta atd. Musíme se tedy tázat: co se vlastní míní (může mínit) tím „zcela odlišným“? Patočka dává do přímé souvislosti „pravou budoucnost“ s tím „zcela odlišným“ (7630, s. 134-35), a podtrhuje, že právě na rozdíl od „časového postupu“ je ona „pravá budoucnost“ tím nejpodstatnějším, tím hlavním, jež v časovém běhu (v historickém čase) nikdy není „obsaženo“. K tomu se mi ovšem hned objevují pochybnosti: jak je možno o tom, co v běhu času není „obsaženo“, říci, že to je to „nejpodstatnější“? Samo slovo „podstata“ přece poukazuje k tomu, co – na rozdíl od povrchové změny – zůstává „uvnitř“ (ve smyslu „v rámci“) nějaké skutečnosti „stát“ či „ležet“, a to beze změny. (Takže slovo „nejpodstatnější“ musíme brát jen jako metaforu, ale nikoli doslovně.) A za druhé: jaký je vlastně rozdíl mezi tím, co není součástí „časového postupu“ jako ještě nejsoucí, a tím, co tou součástí už není, ačkoli někdy dříve bylo? Je možno o tom, co „ještě není“ říci, že to je naprosto jiné (odlišné) od toho, co buď momentálně „jest“ nebo aspoň někdy předtím „bylo“? Řekl bych, že tu hranici mezi tím, co jest nebo bylo na jedné straně, a na druhé straně tím, co ještě nebylo, ještě zdaleka nemůžeme chápat tak, jako by v druhém případě šlo o něco naprosto odlišného, jiného. Ještě odlišnější by pak mohlo být to, co nejen ještě nebylo, ale ani nikdy nebude.

Zkrátka a dobře, ten předěl nelze uchopit za pomoci časových modalit, i když možná přece jen nějak s časem souvisí (ovšem bylo by zapotřebí náležitě vyjasnit ty různé významy slova „čas“: něco jiného je čas určitého událostného dění a „obecný“, tj. nějakým způsobem společný čas, a ovšem historický čas atd.). Na mysl mi přichází velmi závažný rozdíl mezi „vnitřním“ a vnějším“, eventuelně „nepředmětným“ a „předmětným“. Nicméně ani zde to ještě nevypadá na to, že by bylo za tou hranicí možno rozpoznávat něco „naprosto jiného“, „naprosto odlišného“. – Ale je vůbec možné nějak „naprosto odlišné“ rozpoznávat?

(Písek, 111014-2.)

<<<

>>>

OUSIA (ουσία) / Jsoucna pravá / Celky (jsoucna pravá)

Aristotelův termín „*oysia*“ (ουσία) je možno (a po mém soudu třeba) chápat ve smyslu „samostatné bytosti“ či „samostatného jsoucího“ (jak už to někteří autoři udělali, např. Maurice Blondel). Zvláštní důraz ovšem – na rozdíl od Aristotela – je třeba položit na adjektivum „samostatný“, protože právě v tomto ohledu tu „straší“ – jak na to poukazoval Whitehead – hrubě chybné ztotožnění oné „samostatnosti“ s tím, co je svébytné již tím že „jest“, a to samo „sebou“ a „o sobě“, tj. bez čehokoli dalšího. Sám proto provádím tato upřesnění resp. tyto úpravy (už tedy nikoli s nárokem, že jde o interpretaci Aristotelova pojetí!): o *oysia* nelze mluvit všeobecně pro každou skutečnost, o které se tradičně mluvilo (a mysli) jako o „jsoucnu“, nýbrž jen v případě některých „jsoucen“. Dělam proto rozdíl mezi jsoucný „pravými“ (u kterých mluvit o *oysia* má dobrý smysl) a „nepravými“ (u kterých mluvit o *oysia* nemá dobrý smysl). V čem tedy vidím základní odlišnost mezi obojím? Nepravá jsoucna jsou hromady, ať už hromady hromad anebo vposledu hromady pravých jsoucen; naproti tomu pravá jsoucna jsou celky (zajisté pouze relativní celky), tj. jsou to buď primordiální jsoucna (která je zapotřebí promyšleně přezkoumávat, což nyní nechávám stranou) anebo více či méně komplikované dynamické struktury aktivně zevnitř sjednocované. K tomu je ovšem třeba ještě něco důležitého dodat: žádné pravé jsoucno neobstojí (nemůže existovat, „být“, tj. vykonávat své „bytí“) bez vazeb na jiná jsoucna, ať už také pravá anebo na jejich hromady (a hromady hromad – ale také ty hromady mohou mít různou povahu, nikdy nejde o pouhé „položení vedle sebe“ při vzájemné netečnosti). A všechny ty „vazby“ musí být vykonávány, prováděny – a to na základě reaktivity toho či jiného druhu a úrovně. Jinak řečeno (a předběžně, protože by to potřebovalo velmi důkladný rozbor): Každé pravé jsoucno (zatím s výjimkou, již jsou ona primordiální jsoucna) je schopno vykonávat své bytí (tj. své událostné stávání se) pouze v „reálném“ (tj. dějícím se) kontextu s jinými jsoucný. Primordiální jsoucna musíme zatím považovat za nepřítis vyjasněnou výjimku, protože u nich se rozhoduje o tom, zda zůstanou pouze jsoucný virtuálními (protože z nějakých důvodů – či „příčin“? – nedošlo k žádnému navázání nějakých jejich styků resp. vazeb s jinými jsoucný) anebo zda k takovému aktivnímu navázání (byť zpočátku velmi primitivnímu) vskutku došlo, takže virtuální jsoucno se tím proměnilo v „reálné“ (což nutně má vliv na povahu jeho „výkonu bytí“ – nutně tím např. narůstá jak jeho komplikovanost, a v jejím rámci i časový rozsah jejího „bytí“ či „dějícího se trvání“).

(Písek, 111018-1.)

<<<

>>>

Méontologie a ontologie

Aristotelés sice neužil pojmenování „ontologie“ (pochází možná od Chr. Wolffa, není-li o něco starší), ale podal výměr jejího „oboru“: je to filosofická disciplína, zabývající se jsoucím, pokud jest. Když tedy budeme mluvit o méontologii, není naším úmyslem se zabývat pouze „ničím“ resp. „nicotou“, nýbrž také jsoucím, pokud není. Jen zdánlivě to může vypadat protismyslně; je třeba připustit aspoň pro začátek, že to může mít smysl, dokonce dobrý smysl. A tento dobrý smysl si tedy nejprve musíme ukázat. Jde však o velmi speciální problematiku, a proto si svůj úkol nejprve trochu usnadníme tím, že vše ukážeme na modelu. Tak jako starořecká filosofie dospěla do svých výšin (v Platónovi a Aristotelovi) tím, že se opírala o myšlení matematické (a geometrické) a že tedy pracovala s příslušnými modely „čísel“ a „obrazců“, budeme se opírat o jiný model, totiž o model „události“ (ovšem v mnohem přesnějším smyslu, než jak jsme navyklí o „událostech“ mluvit v každodenním životě). Slibujeme si od toho na prvním místě dvojí výhodu: předně zapojíme do svého „spekulativního“ přemýšlení čas; to se starým řeckým myslitelům filosoficky nikdy nezdařilo (a zatím se to filosoficky nezdařilo až dodnes, umíme to jen „matematicky“, tj. tak, že čas kvantifikujeme, se všemi nesnáze, které s tím jsou spojeny). A za druhé si tím umožníme seriózně tematizovat tzv. „celek“, tj. možnost sjednocení děje jinak než za falešného předpokladu „substrátu“ změny, který zůstává základem, jenž se sám nemění (nevchází v dění). Právě to nám umožňuje myšlenkový model „události“: událost se děje tak, že má svůj počátek, průběh a konec (není to pouhý proces, tj. změna bez začátku a bez konce, takže nemusíme žádnou neměnnost předpokládat ani jako „substrát“, ani jako odvozenou od něčeho nehybného). A zároveň má smysl mluvit o počátku a o konci (a vůbec o mezích, hranicích události), neboť událost je jakložto dění „jedním“, je jednotou, celkem. (Tak si to nadekretujeme, docela podobně, jako si to Thalés nebo Pythagoras „nadekretovali“, když si vymysleli třeba trojúhelník, zprvu jen pravoúhlý, nebo různá čísla, apod.)

(Písek, 111018-2.)

<<<

>>>

Filosofování je cesta (cestování)

Když někdo začne vážně filosofovat, tj. bádát a zkoumat, a zároveň eo ipso zkoumat také své bádání atd., vydává se tím na jakousi cestu, samozřejmě myšlenkovou, a ta se uskutečňuje vždycky pod vlivem a za asistence druhých myslitelů, rozumí se těch, s nimiž se skutečně setká a s nimi vejde v rozhovor (to je nejen možné, ale dokonce nutné s mnoha mysliteli již dávno mrtvými). A tak záleží na tom, s kým se takový filosofující adept setká a do jaké míry jej jeho „partneři“ v tom setkávání a vzájemném rozmlouvání pomáhají lépe či hůře orientovat v té nepřehledné spoustě nejrůznějších myšlenek a myšlenkových cest těch dalších druhých myslitelů. – Příklad: nikdy jsem neměl dojem, že bych se sám před sebou a pro sebe (tím méně před svým učitelem) mohl přihlásit k fenomenologii jako nadšený učeň. Můj učitel tomu rozuměl jako jakési nepřizpůsobivosti a možná nechuti se přizpůsobovat, adaptovat; jednou o mně (na dotaz svého kolegy, který uvažoval o mém přijetí do zaměstnání) řekl, že jsem difícní. (Řekl mi to právě ten jeho kolega na vysvětlenou, proč mne

nepřijme.) Ještě o několik let dříve jsem se při psaní své disertační práce na svého učitele (tehdy již z fakulty po Únoru vyhozeného) ptal, oč bych se měl opřít při promýšlení kapitoly o „akci“ a „aktivitě“ subjektu. A můj učitel mi tehdy doporučil Merleau Pontyho. Brzo jsem zjistil, že se mi to pro mou práci nehodí, a protože jsem měl málo času, musel jsem vše vymýšlet jinak. Teprve po mnoha letech jsem – upozorněn svým přítelem – zjistil, že by se mi byl mohem lépe hodil Maurice Blondel, i kdyžž jen v některých směrech. Mám zkrátka dojem, že bych se byl ve své myšlení možné ubíral jiným směrem, kdyby mě tehdy na Blondela nasměroval můj učitel (který Blondela ovšem velmi dobře znal). Nechtě to slouží jako příklad toho, jak významným se někdy může stát jen takové lehký pokyn, anebo jak značné může mít důsledky, když takový pokyn nepřijde, když vám takový pokyn někdo nedá, když vás na to neupozorní. (Anebo zase kdy upozorní a vy z toho můžete několik let těžit – jako zase v jiném případě, když mne přítel upozornil na Pierra Teilharda de Chardin.

(Písek, 111018-3.)

<<<

>>>

Příčina - české slovo

České slovo „příčina“ s sebou nese – etymologicky – docela dobré, příhodné významy: o tom, co může být jako „příčina“ označeno, se tak říká, že se to „příčinilo“ o dosažení příslušného výsledku. Vůbec se tím ani nenaznačuje, že by výsledek už byl v příčině nějak obsažen, ale sama předpona „při-“ naznačuje, že taková příčina není jediná, že o příslušný výsledek se přičinilo příčin několik, případně mnoho. Takže samo slovo vůbec nemusíme opouštět, jen je třeba vyjasnit lépe a správněji jeho význam, a to znamená, že je použitelné i pro ten případ, kdy klasické pojetí kauzality pro jeho neudržitelnost opouštíme. Dalo by se proto nadále trvat na tom, že příčina není nikdy jedna jediná, nýbrž příčin nějakého následku je vždycky více (následek je prostě to, co následuje); a žádná příčina nemá jen jediný následek, ale více následků, někdy celou řadu, a to za spolu-příčinění řady dalších příčin, takže eo ipso platí, že v každém následku je více, než bylo v kterékoli příčině. A ovšem i obráceně platí, že žádný následek „nevyčerpává“ nějakou svou jednu příčinu zcela, tj. tak, že by ta příčina celá přešla v příslušný následek, takže i obráceně v každém následku je také méně než bylo v příčině. Nu, a právě proto nemá smysl dále hovořit o kauzalitě, ale je třeba (a také možno) přejít na onu doporučovanou „reaktibilitu“.

(Písek, 111018-4.)

<<<

>>>

Etika - její „věc“

Etika se nepochybně musí zabývat také zvyky a mravy, ale nemá-li „degenerovat“ na pouhou etologii jednotlivých lidských společenství, musí tyto zvyky a mravy posuzovat, tj. hodnotit z mravního hlediska. V čem však toto mravní hledisko spočívá? Tak jako v přístupu k živým bytostem lze za „pokrok“ považovat přechod od morfologie k etologii (neboť to znamená přechod od pouhého popisu k většímu porozumění), je třeba vidět zásadní pokrok v přechodu od orientace na zvyky a mravy a jejich popisování k orientaci na zásady (principy, normy atd.), ale je to jen první krok k většímu porozumění pro to, čemu říkáme

„mravní jednání“. Chybný moment můžeme vidět především v tom, že s touto orientací na „principy“ je potlačen nebo marginalizován ohled na to, že jde o jednání a chování, tedy na to, co se děje, zatímco ony principy a normy bývají „uchopovány“ jako z mravního dění a jeho situačnost vyňaté, od situací abstrahované (takzvaně „obecně platné“). Jinak řečeno, chyba tu spočívala (a spočívá) v tom, že tak je zcela vyřazován čas a časovost. Na druhé straně ti, co důraz na čas a časovost podržují a podtrhují, dělají jinou chybu, totiž že mravní otázky, problémy relativizují a že si tak jakoby udržují od toho, čím se zabývají, jakousi nepřipustnou distancí. V etice však takové distance není možná: etik musí sám také hodnotit – a to znamená: „přiznat barvu“.

(Písek, 111019-1.)

<<<

>>>

Etika a „normy“

Etika se samou svou bytostnou povahou nemůže omezovat na to, co je pouze „dáno“ a co může být jen konstatováno jako fakticita (Němci říkají „Sittlichkeitstatsache“), a to ani v tom případě, když se myšlenkově vztahuje k tzv. mravnímu jednání (když se takovým jednáním zabývá, když je popisuje a chce mu rozumět), ale musí nutně sama (tj. etik, filosof jako osoba) k tomu, čím nebo kým se zabývá, zaujímat svůj vlastní postoj, musí to, co tematizuje, zároveň hodnotit. To hodnocení není tedy něčím druhotným dodatečným, nýbrž je to nutnou součástí přístupu a poznávání toho tematizovaného. K etice, tj. k přístupu etiky a konkrétně filosofa-etika, nezbytně náleží mravní perspektiva, která nemůže být nacházena jen v tom, co je tematizováno, ale je předpokladem samého přístupu k mravním aspektům čehokoli, čím se etik zabývá. Omezíme-li se nyní na to, co se obvykle chápe jako „předmět“ či „tématický obor“ etiky, totiž na tzv. mravní principy nebo mravní normy či hodnoty, je první předpokladem ne snad mravnost přistupujícího, ale jistě jeho vnímavost k mravním problémům a mravní problematice, a jeho základní respekt k tomu, co – podle Rádla řečeno – „býti má“. Člověk, který nemá náležitý „smysl“ pro mravní stránku života, je na tom jako hudebník, který má nedobrý sluch: prostě nemůže rozhodovat o hudbě a jejích kvalitách.

(Písek, 111019-2.)

<<<

>>>

Etika a právo

Mezi tím, co je „správné“ či „v pořádku“ v právním smyslu (Kant říká „juridisch“, česky asi nemáme vhodné slovo), a tím, co je „mravné“, tj. mravně správné, je bytostný rozdíl, ale nemá to být rozdíl „věcný“, tj. to, co je „legální“, nemusí sice být ještě mravné (mravně správné), ale rozhodně by nemělo být „nemravné“, nemělo by být s mravností či etikou v rozporu. Ovšem sama tato formulace není zcela vyhovující, neboť by z toho bylo možno vyvodit, že právo může a snad dokonce má intervenovat (zasahovat) také tam, kde je mravní hledisko nedůležité nebo dokonce „nevěcné“, nepřipadné. Tak tomu je v případech některých myslitelů, kteří trvají na zásadní odlišnosti hledisk mravních a věcných, pragmatických. Pevného právního vědomí (a hodnocení) je zajisté zapotřebí zejména tam, kde mravní aspekt je nezřetelný nebo aspoň dosud neustálený

(jako zvyklost apod.), ale rozhodně nelze akceptovat to, že tam, kde právně není něco zakázáno, je eo ipso všechno mravně dovoleno. Právě naopak je třeba veškeré právo chápat jako domýšlení a upřesňování mravnosti, tedy jako aplikaci etiky. Proto také soudcové mají cítit primárně závaznost mravní, a teprve pak se pokoušet původně mravní rozhodování a své rozsudky nějak vtělit do právnických formulí.

(Písek, 111019-3.)

<<<

>>>

Světové dění a „to pravé“

O etice můžeme filosoficky vážně uvažovat pouze za předpokladu, že předem nevyloučíme možnou souvislost (svázanost, spjatost) tzv. etických norem v běžném smyslu se smyslem celého světového dění (což zároveň nutně znamená, že zahrnuto je také dění nejen dějinné, ale i přírodní). Jinými slovy: když nechceme mravní smýšlení jen subjektivizovat, tj. omezit jeho případnost na lidské myšlení a chování, ale jsme otevřeni úvahám o rozdílu mezi prostě se vyskytujícím a „správným“ či „pravým“, musíme v nějakém smyslu najít oporu pro tento rozdíl i na nižších (a dokonce až nejnižších) úrovních skutečnosti, tedy světové skutečnosti vůbec.

(Písek, 111019-4.)

<<<

>>>

Etika jako filosofie (celá)

Atomisté (ve starém Řecku) byli přesvědčeni, že skutečné jsou jenom atomy a prázdno (a ovšem pohyb atomů, neboť podle nich padají shora dolů – tedy i nějaké nahoře a dole). Život, živé organismy jsou podle nich jenom zdáním. Je na něčem takovém možno založit a pěstovat biologii? Je možná biologie, když život je pouhým zdáním? – Ještě nemožnější je založit a pěstovat etiku, je-li také zde nějaké „dobře“ či „špatně“ pouhým zdáním. A nejde tu jen o etiku jako vědu, nýbrž o etiku ve filosofickém smyslu. Máme-li si otevřít cestu ke zkoumání toho, co je správné a co nesprávné v lidském chování a jednání, musíme předpokládat, že ten rozdíl je skutečný, i když třeba zpočátku nevíme, v čem spočívá. Předem ten rozdíl vyloučit a prohlásit jej za pouhé „zdání“, za pouhou „subjektivní smyšlenku“, by znamenalo si cestu jakéhokoli zkoumání vlastně uzavřít. Také zde – a právě zde – musí filosof zaujmout sokratovské stanovisko: ani si nemyslet, že ví, ani si nemyslet, že není, co vědět (a tedy mít za to, že „ví“, že nic takového není). A tak filosof nemůže předem vylučovat, že rozdíl mezi dobrým a špatným, správným a falešným atd. „objektivně“ neexistuje, že je to jen naše „domněnka“ nebo dokonce jen předsudek.

(Písek, 111019-5.)

<<<

>>>

Transcendentno (-ní) / Descendentní x transcenční

Termín „transcendence“ a další v užití některých myslitelů chybně evokují mylnou představu, že jde o něco, k čemu se my lidé můžeme „dostávat“ (k čemu můžeme „přistupovat“) pouze tak, že od sebe a od své situace nějak přešplháme kamsi výš. (Základní sloveso je scando = šplhám, trans- znamená dál a výš.) Naproti tomu u Kanta označují tyto termíny něco, k čemu člověk vůbec nemá žádný přístup a co nemůže poznat („věc o sobě“). Ve fenomenologii je zvykem říkat, že se nám věci „ukazují“, že k nám dokonce jakoby „přicházejí“, že se nám „dávají“. Po mém soudu k nám nepřicházejí věci samy, ale přichází k nám „jasno o věcech“, přesněji „Pravda o věcech“ – a i to není zcela přesné; přichází k nám „Pravda“ a teprve v jejím světle se nám věci ukazují. Pokud bychom chtěli zůstat u té „prostorovosti“ (byť chápané metaforicky), měli bychom spíš užívat termínu „descendence“, jako že Pravda naopak sestupuje k nám. Na naší straně není třeba (dokonce ani možno) „šplhat výš“, ale je zapotřebí otevřenosti vůči Pravdě, tj. vnímavosti vůči „tomu pravému“, vůči tomu, co „má být“. Užívat termínu „transcendentní“ je pro označení toho, co nám (tj. pro nás) je „vnější“, příliš jednoznačně předpokládá, že my sami jsme nějak jednotní, uzavření do sebe a pro sebe, tedy že toto své uzavření musíme nějak prolomit, abychom se dostali nějak „ven ze sebe“ (ze své subjektivity, eventuálně i subjektivity). Tady je zase někde v pozadí pojetí, že jsoucí je tím, čím je, samo sebou, per se. Tedy že někde v základu všeho jsou taková na nikom a na ničem nezávislá „jsoucna“. Žádné takové „jsoucno“ však neexistuje a není vůbec možné, ale vždycky se děje, tj. stává se v interakci a interkomunikaci s jinými jsoucnými. To ovšem vždycky znamená jakési připodobnění aspoň těm druhým podobným jsoucnům. O transcendenci bychom proto spíš měli mluvit tam, kde se jsoucno-událost ve svém dění dokáže tomuto připodobňování v určitém perspektivním směru vymknout (případně ne samo, ale zase též v komunikaci aspoň s některými jsoucnými jinými a dát vznik čemusi, co tu dříve nebylo. A tam pak lze uvažovat o tom, jak se toto „nové“ „řídí“, „spravuje“ či „shoduje“ s tím „pravým“, s tím, co „má být“.

(Písek, 111020-1.)

<<<

>>>

Filosofie a „jsoucno“

J.B.Souček kdysi za války řekl (a napsal), že „předmětem filosofie vždy nějak zůstane pravá povaha jsoucna“ (Th.a ff., 32). To je přesně vzato nepochybně pravda, ale z kontextu je zřejmé, že Souček měl na mysli víc, totiž že se filosofie na tuto tematiku nutně omezuje, tedy že se ničím jiným než jsoucnými zabývat nemůže. A mně se už od středoškolských let, kdy jsem tu brožurku (vydanou Synodní radou) přečetl, tahle myšlenka stále vracela, i když zpočátku vůbec ne v souvislosti s filosofií a s její údajnou odkázaností na „jsoucna“, „svět jsoucen“, prostě „jsoucno“. Tehdy mi vrtalo hlavou, čím jiným by se ještě mohla zabývat theologie, jakým způsobem by se vůbec mohla zabývat něčím „ne-jsoucím“ – a ovšem také, co si pod tím termínem můžeme a máme myslet. Teprve po delším čase jsem si tohle téma začal dávat do souvislosti s tím, co jsem znal z Rádla, ale co jsem zprvu nijak do hloubky nepromýšlel, totiž s tím jeho rozlišováním mezi tím, co pouze „jest“, a tím, co „být má“. A časem jsem si také stále víc uvědomoval, že bez Rádla by to Souček nebyl asi mohl takto formulovat, jako ostatně žádný theolog se bez nějaké filosofie nemůže obejít (což ostatně Souček v té přednášce výslovně říká). Základní problém tedy v tomto ohledu není

theologický, nýbrž filosofický: co je to „jsoucí“, jak je možno (a třeba) chápat, co to je „jsoucno“.

(Písek, 111024-1.)

<<<

>>>

Samovolnost (spontaneita) / Spontaneita (samovolnost)

Na www-stránkách Wikipedie najdeme pod hlavičkou „Evoluce“ následující výměr: „Biologická evoluce je dlouhodobý a samovolný proces, v jehož průběhu vznikl z neživé hmoty pozemský život a dále se rozvíjí a diverzifikuje.“ To je typický příklad toho, jak vědecká „mluva“ popisuje skutečnost, jak se „jeví“ (či spíše jak je „malována“), a zakrývá přitom právě ty základní problémy. Je takřka nepochopitelné, jak je vědcům myšlenkově možné připisovat „samovolnost“ tak velkým „procesům“, ale upírat ji „pravým jsoucnům“, nota bene když chtějí zároveň odmítat spontánnost sebeoživení „neživé hmoty“. Tradičně se stále ještě mluví o „náhodnosti“ genetických mutací, a teprve pak se nějaký vývojový trend vysvětluje selekcí zvnějšku, tj. z prostředí. Jednotlivému organismu, případně jednotlivé zárodečné buňce se spontaneita změny (mutace) odpírá, ale dlouho trvajícimu procesu se připisuje. Co to je, takový „proces“? Je schopen vlastní aktivity (a teprve tím i samovolnosti)? Není to vůbec zbytek jakéhosi animistického atavismu? Mám právě naopak jistotu, že aktivity (a eo ipso i spontaneity, neboť skutečná aktivita se bez nějakého stupně spontaneity neobejde) je schopen jen subjekt, tedy nikoli proces, ale událostné dění, které je vnitřně, tj. subjektivně sjednocováno, integrováno v celek.

(Písek, 111025-1.)

<<<

>>>

Jednání člověka

Budeme raději mluvit o „jednání člověka“ než o „lidském jednání“, protože „lidskost“ (event. „nelidskost“ či „protilidskost“) je charakterem člověka, nikoli charakterem jednání, které by bylo možno posuzovat bez ohledu na to, že to je vždy jednání určitého, konkrétního člověka. Samo jednání můžeme popisovat a analyzovat z pozice vnějšího pozorovatele, zatímco člověka musíme chápat jako toho, *kdo* jednal a jedná – a *kdo* je tedy odpovědný za to jednání. A tento člověk je jakožto subjekt neredukovatelný na vnější, předmětné rysy, jak tomu naopak je při popisu, rozboru a hodnocení „jednání“, při nichž porozumění člověku jakožto na objekt neredukovatelnému subjektu necháváme stranou svého zájmu. S tím úzce souvisí skutečnost, že každý pokud o objasnění povahy určitého jednání ze situace, tj. z okolností, zůstává jen u pouhé části, stránky, jen u několika rysů onoho jednání, ale nikdy se nedobírá jeho pravého smyslu, k němuž náleží ohled a posouzení toho, co ze situace a z okolností nevyplývá, co v nich nebylo dáno ani obsaženo. Jednání je sice vždy reakcí na situaci a na okolnosti, ale vždycky také individuální odpovědí na nepředmětné aspekty situace, jimiž jsou ony „výzvy“, apelující na člověka jako na subjekt (který právě proto nemůže být redukován na pouhý objekt).

(Písek, 111027-1.)

<<<

>>>

Mravnost a mravy

Skutečnosti v našem světě mají jednak svůj „vzhled“, tj. nějak vyhlížejí, vypadají, nějak se ukazují a vyjevují, ale kromě toho také „jsou“: jsou totiž tím, „co“ se ukazuje a vyjevuje, co nějak vypadá či vyhlíží. V tom smyslu lze bez potíží připustit jakousi vymezenou (a ergo omezenou) oprávněnost soustředěného přístupu zvnějška, tj. ze stanoviska vnějšího pozorovatele a posuzovatele: je možno a přípustno se zabývat tím, jak „mravnost“ určité společnosti nebo vrstvy společnosti vypadá, jaké zvyky tam panují, jak se lidé v určitých situacích chovají, a tak podobně. Přesto je tento přístup a postup zkoumání a posuzování nedostatečný a v něčem problematický: víme – nebo bychom alespoň měli vědět, měli bychom si toho být vědomi – že nám v takovém případě stále něco uniká, že „skutečnost“ je složitější, komplikovanější, že pouhým přístupem zvencí stále ještě nemůžeme dospět k pochopení celého „jevu“, že tak stále ještě nepostihneme celý „fenomén“ mravnosti, že nejsme nijak blíž pochopení, co to vlastně je ten „mravní čin“, bez něhož vlastně nelze dost dobře pochopit ani to, co to je „mravnost“. Zkrátka a dobře: musíme rozpoznat ten základní rozdíl mezi slovy „mravný“ a „mravní“, mezi mravností a morálkou, mezi mravy a zvyklostmi. Ale nejen rozpoznat: je třeba ten rozdíl také myšlenkově (pojmově) zvládnout, pojmově jej vymezit a blíže určit.

(Písek, 111104-1.)

<<<

>>>

Mravní závazek („povinnost“)

Kant mluví o „morální povinnosti“, čímž ovšem navozuje dojem něčeho předem daného jako „závazek“. Jeho zvláštností je zejména důraz na to, aby šlo o „čistou povinnost“: „... i když se děje leccos přiměřeně tomu, co přikazuje povinnost, přece je ještě stále sporné, zda se to vlastně děje z povinnosti a zda to tedy má morální hodnotu“ (6424, Základy metaf. mravů, 1974, s. 39). Jinak řečeno, nejde pouze o to, zda je určité jednání přiměřené povinnosti, ale zda „spočívá výlučně na morálních základech a na představě o povinnosti jednajícího“ (s. 40). Z toho je zřejmé, že ne všechno „konání dobrých skutků“ je vskutku jednáním „morálním“, nýbrž pouze takové, které spočívá na mravním uvědomění. Pokud někdo učiní něco dobrého pro druhého člověka (pro druhé lidi), ale udělá to nikoli z „čistě morálních“ důvodů, nelze jeho jednání hodnotit jako opravdu „mravné“ (vlastně bychom měli říci spíše „mravní“, ale terminologií se nyní nebudeme zabývat). Toto zcela pochybné (formální resp. formalistické) odloučení „ryzí mravnosti“ od okolností, od situace, která sama vyžaduje leccos věčně („pragmaticky“) přiměřeného, je třeba analyzovat a odmítnout. Tak jako niternost bez vnějšku („duše bez těla“) není možná, není možné ani ryze mravní jednání bez ohledu na okolnosti, tj. na situaci. Mravní závazek se „konkretizuje“ právě teprve v konfrontaci se situací.

(Písek, 111104-2.)

<<<

>>>

A-priori budoucího

Kantovo chápání tzv. „a-priority“ je nutno opravit v tom smyslu, že a-priori neznamena ani „danost“, ani „nadčasovost“ či „mimočasovost“, ale že jde o nepředmětnost, tj. o něco, co přichází z budoucnosti (jako výzva, jako „ty máš“). A protože každá „nepředmětnost“ či „budoucí skutečnost“ přichází do určité (konkrétní) situace (a tedy nikoli bez ohledu na situaci), neboť může být „uskutečněna“ („zpředmětněna“) pouze nějakým subjektem resp. ve spolupráci určitých (současných) subjektů, jde vždy o „situaci“ vztaženou k určitému subjektu, případně k určité množině nějak na sebe reagujících a možná i spolupracujících subjektů. Co ovšem zůstává v neoslabené platnosti, je, že toto „apriorní“ zásadně není uchopitelné empirií, „zkušeností“, jako něco „reálně daného“, tedy jakýmkoli přístupem zvnějška, neboť předmětné stránky se mu dostává až prostřednictvím aktivního (tj. jednajícího) subjektu, a to vždycky a nutně znamená i jeho „relativizaci“, tj. nejen nějaké spjatosti se situací, ale také s nejrůznějšími předmětnými stránkami a aspekty a ve vztaženosti k nim. Pokusit se abstrahovat od subjektu (a subjektů) vede myšlení vždycky po špatných a mylných cestách: ani minulé, ani aktuálně přítomné, zejména však budoucí nemůže být odděleno od příslušného subjektů (příslušných subjektů), protože je k němu (k nim) bytostně vztaženo a vázáno.

(Písek, 111104-3.)

<<<

>>>

Příčina x motiv / Motiv x příčina

Kant užívá někdy výrazu „určující příčina vůle“ (např. 6424, s. 40, a leckde jinde); tady je třeba se ptát, zda význam termínu „příčina“ není v rozporu s tím, co chápeme jako „vůli“. Má-li něco být v nějakém rozsahu příčinou vůle (resp. pro vůli), pak ve stejném rozsahu taková „vůle“ přestává mít význam skutečné vůle. Vůle (konkrétní akt vůle) může mít jeden nebo více motivů, těmi může být motivována („pohnuta“), ale nemůže být ani žádným motivem, ani ničím jiným zapříčiněna. Rozdíl mezi vůlí a motivem (a to ještě v tradičním smyslu) spočívá v tom, že vůle se může „obrátit“ i proti mocným motivům, najde-li k tomu náležitý důvod (ale třeba také i z prostého, nijak nezdůvodněného odporu apod.), kdežto následek se nemůže „obrátit“ proti své příčině. Nicméně jedna věc plyne i z tohoto nedorozumění: pojem příčiny (a pojetí příčinnosti, kauzality vůbec) je vnitřně rozporný a vede k rozpornostem i při svém uplatnění. Skutečná „vůle“ musí být v nějakém smyslu a v nějakém rozsahu „svobodná“, tj. nezapříčiněná; a pokud se nechá „pohnout“ nějakým motivem, zůstává předpokladem to, že to je podmíněno jejím „souhlasem“, její akceptací tohoto motivu, a to již při jeho tvoření, při jeho ustavení, neboť motivem nemůže být žádná „objektivita“, nýbrž jen způsob, jak vůle (přesně subjekt vůle) na něco, třeba na objektivitu, ale třeba i na pouhou „možnost“ reaguje. Už v té reakci je buď souhlas nebo odmítnutí: reaktivita je místem svobody (v nějakém rozsahu a v nějakém smyslu), tj. místem nějaké, třeba minimální kontingence. Příčina takovou kontingenci nepřipouští, naopak vylučuje. Proto můžeme uzavřít, že ve skutečnosti žádná jednoznačné „příčiny“ neexistují a nejsou možné – existují a jsou možné jen jisté pravděpodobnosti, když jde o velká čísla. Skutečná je jen reaktivita, a ta je umožněna a založena aktivitou, konkrétně jednotlivými akcemi, které jsou v nějaké, byť minimální míře kontingentní, protože jsou výkonem subjektu, který nikdy nemůže být redukován na pouhý objekt, na pouhou předmětnost.

(Písek, 111106-1.)

<<<

>>>

Pravda a Vesmír

Současní astrofyzici už docela běžně počítají (kalkulují) s tím, že tzv. běžná hmota (a energie) tvoří jen asi pětadvacetinu „skutečnosti“ celého Vesmíru. Jak je to možné, že z těchto 4% usuzují (a vůbec mohou usuzovat) na ostatních 96%? Usuzují z toho, jak se chová ta malá část běžné hmoty (a energie): tak např. jejich výpočty (matematické simulace) ukazují, že by se galaxie neudržely pohromadě, kdyby je nedržela gravitační síla, mnohem větší, než jaká odpovídá jejich celkové (běžné) hmotnosti. Astrofyzici se opírají o výpočty, tedy o matematiku. To však je možné jen tam, kde je vůbec možno matematiky použít, tj. tam, kde jde výhradně o tzv. předmětné myšlení. Nicméně právě proto se před námi staví otázka, zda něco podobného není možné a dokonce záhodné i v těch aspektech skutečnosti, které se předmětnému přístupu vymykají. Ovšem hlavní memento spočívá v něčem jiném: Aby bylo možno usuzovat z jednotlivého (resp. nějak částečného) na ostatek, je třeba mít na paměti širší až i nejširší kontexty, to znamená ovšem nikoli jakékoli, nýbrž ty „podstatné“. Přesně řečeno, je třeba mít ohled na celky (jednotlivé) a posléze i na celek světa – v astronomii to je tedy celek Vesmíru. Nu, a když to aplikujeme na problematiku, daleko překračující oblast toho, co má předmětnou stránku, zavazuje nás to k úvahám a výzkumům toho, jak souvisí to, co můžeme zvnějšku vidět a pozorovat, s tím, co takto zvnějšku přístupné není. To je pak pro mne důvod, proč o „pravdě“ uvažovat v kosmických souvislostech. A to je také důvod, proč se zcela rozhodpně obracím na neřeckou tradici pochopení „pravdy/víry“ a proč také „víru“ chci chápat jako kosmickou „moc“ (či „mocnost“).

(Písek, 111107-1.)

<<<

>>>

Panpsychismus (můj?)

Dnes zřejmě Václav Tollar vykládá v Praze něco o mém údajném „panpsychismu“. Už se o tom před několika týdny zmínil, a já jsem hned odpověděl, že to záleží na tom, co rozumíme tou „duší“, „psyché“. Psyché byla podle Aristotela původcem pohybu zevnitř (na rozdíl od pohybu, vyvolaného zvenčí). Pokud onen „pohyb zevnitř“ nebudeme hned mylně chápat jako „živý“, a pokud z toho nebudeme hned vyvozovat, že tam, kde je život, musí být i duše, nemusím být za „panpsychistu“ označován. Osvojil jsem si podle Teilharda de Chardin rozlišovat „živé“ od „předživého“, a umožnil jsem si tak prostě popřít, že v tomto Vesmíru existuje vůbec něco takového, co bychom mohli považovat za „zcela mrtvé“ nebo „zcela netečné“, tj. na nic nereagující. Já sám nikdy nemluvím o panpsychismu, dokonce ani o „duši“, ale zcela nedílnou součástí mé filosofie je myšlenka obecné reaktivity jako inherentní vlastní každého vskutku jsoucího (tzv. pravého, vnitřně integrovaného jsoucího), což např. znamená, že reaktivitu už předem připisuji každé entitě, ke které ve svých teoriích dojdou teoretičtí fyzici, ať už jde o nejmenší „částice“ (sám pojem „částice“ ovšem dost problematizuji), kvanta nebo nejnověji super-struny. Považoval bych za dost

nesmyslné, připisovat život nebo dokonce psychiku třeba hadronům nebo oněm superstrunám.

(Písek, 111107-2.)

<<<

>>>

ARCHÉ podle Anaximandra

Ve starém Řecku došlo k významnému rozdělení myslitelů v otázce pojetí *arché*. Anaximadros charakterizoval *arché* jako *apeiron* a *aoriston* (neomezené a neurčité), a podal také jako první jeho pojmový výměr: „Z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času.“ (zl. A 9 a B 1.) Zároveň však je toto „neomezené“ „věčné a nestárnoucí“ a „obsahuje všechny světy“ (zl. a11 a B 2), a je „nesmrtelné a nehynoucí“ (zl. A 15 a B 3). Aniž bychom se pustili do detailnějšího zkoumání, můžeme jasně vidět několik rozporných momentů. Předně tu je samozřejmý předpoklad, že „věci“ vznikají a zanikají, zatímco „arché“ je nevzniklé a nezanikající. Přesto všechny věci vznikají z „arché“, a když zanikají, zanikají do „arché“. Věci však nejen zanikají, ale také stárnou; naproti tomu „arché“ nestárne. Některé věci jsou živé a jiné neživé, a ty živé stárnou jiným, zvláštním způsobem než neživé (o těch bychom spíše řekli, že „větší“ (stávají víc a víc vetchými), že se opotřebovávají, snad i kazí. „Arché“ však nestárne vůbec. Přesto je zdrojem vznikání (a také koncem zanikání) všech věcí, všech „obloh“ a „světů“ – a dokonce všechny ty „světy“ (a zřejmě i oblohy a vůbec všechny věci) v sobě „obsahuje“. Jak je v sobě obsahu, když se samo nemění (nestárne), zatímco ony se mění, tj. vznikají a zanikají – a to znamená tak čas a časovost. „Obsahuje“ v sobě „arché“ také čas? Jak vůbec může něco dočasně vznikat a pak zanikat bez času? Vzniká čas také z „arché“? Ale pak by musel být také uvnitř „arché“, a musel by do ní také zanikat. A jak vůbec vypadá to vznikání do času a v čase? Kam vznikají věci, oblohy a světy? Vždyť nemohou zůstat uvnitř „arché“ – neměly by se kam vracet. Obsahuje-li v sobě „arché“ všechny světy, je sama také světem, byť zvláštního, zcela odlišného druhu? Je ono vznikání pohybem? A je pohybem „zevnitř“? (Zvenčí nemůže být přece „vytahováno“ a už vůbec nikoli „vystrkáváno“ z „arché“!) To by však pohyb musel být vlastní samotné „arché“! A jak by mohlo z „arché“ vznikat něco živého, kdyby ten život už nějak nebyl v „arché“ dříve? Ale jaký by to byl původní život, kdyby byl bez pohybu a také bez stárnutí? To je zřejmě míněno slovem „nesmrtelnost“, nikoli „bezživotí“. – Pozoruhodná je také myšlenka, že Anaximados vykládá vznikání věcí „tím, že se vylučují protivy věčným pohybem“; to jistě připomíná představy dnešních fyziků, kteří trochu podobně uvažují o „vzniku“ dvojic elektron – pozitron, proton – antiproton apod., stejně jako o jejich vzájemném zániku.

(Písek, 111107-3.)

<<<

>>>

Pravda a „předmětnost“

V roce 1991 (v rozhlasu a pak i v KR) jsem řekl, že „pravda je nepředmětná a nesnáší žádné zpředmětnění“. To ovšem není dost přesné vyjádření, a proto je nutno to dovysvětlit, dointerpretovat: Pravda *sama* je jistě nepředmětná, vždyť to je „ryzí nepředmětnost“, ale říci, že „nesnáší žádné zpředmětnění“, je

nevystihující a může vést k nedorozumění. Pravda přichází jako nepředmětná výzva k uskutečnění v jejím smyslu. Toto její uskutečnění však nemůže a nesmí být nejen redukováno na její nějaké zpředmětnění (které ovšem není takto vůbec možné), ale nemůže být redukováno ani na její uskutečňované uplatňování ve světě, který je také (i když nejen) předmětný (má také předmětnou stránku či stránky v plurálu). Není to tedy pravda sama, která se uskutečňuje, nýbrž uskutečňuje se vždy nějaké její uplatňování za pomoci a díky zprostředkování nějakého subjektu (či nějakých subjektů). – To je ovšem samostatný problém, který je třeba chápat ve velmi úzké spojitosti s tradičním theologickým problémem „inkarnace“ (neboť právě tam se řešil zároveň také filosofický problém „uplatňování toho pravého“). Inkarnace není totiž možná jinak než do konkrétní situace, do konkrétních okolností a podmínek, doprostřed docela určité společnosti atd.

(Písek, 111112-1.)

<<<

>>>

Nutnost vnitřní (a vnější)

Také ve vnitřním, nepředmětném „světě“ platí některé „nutnosti“, ale mají naprosto odlišný charakter než nutnosti vnější. S vnějšími nutnostmi je nezbytné jednak prostě počítat, jednak s nimi jakoby uzavřít kompromis, tj. kompromis se skutečností. Ten kompromis nikdy neznamená akceptaci, prosté přijetí, ani jen přizpůsobení (i když jisté přizpůsobení tu vždycky je), ale znamená z hlediska subjektu jakési stálé udržování distance a z toho plynoucí napětí ve vztahu vůči oněm nutnostem (a vůbec okolnostem). Vnitřní nutnost naopak vyžaduje naprostou akceptaci, a mnohem víc: znamená to jakoby nechat se naprosto přesvědčit, že to či ono se musí udělat, že se to musí stát, že je třeba udělat všechno, aby se to stalo. Když přihlížíme k pouhému vnějšku dění, jde vlastně (krom krajního nebezpečí) jen o kalkulaci, co je lepší a co horší, co výhodnější a co méně výhodné. Když jde o „vnitřní nutnost“, pak ta nás vede jednoznačně k tomu, abychom to či ono naprosto vzali za své, za svůj úkol, abychom neuhýbali a neumenšovali svou odpovědnost.

(Písek, 111117-1.)

<<<

>>>

Člověk kosmicky

Zoologické vymezení pojmu „člověka“ platí pouze pro naši planetu, a navíc je omezeno časově (byť v obrovských dimenzích). Zásadně musíme připustit, že na úroveň reflektujícího myšlení se na jiných (vhodných) planetách mohly jednak už v „minulosti“ dostat bytosti biologicky zcela jiného původu a fyzicky velmi odlišné, nebo že k tomu dojde možná ještě i mnohokrát někdy v „budoucnosti“, ba že by k tomu někdy v budoucnosti mohlo dokonce dojít i na naší planetě, zvláště pokud by samo lidstvo z nějakých příčin vyhynulo. Pokud za základní znak „lidství“ budeme považovat reflektující myšlení (jak to známe třeba už u Pascala), nemůžeme takové myšlení chápat jako nějak založené na fyziologii mozku, a už vůbec ne na jiných, dalších okolnostech jakéhokoli typu. Zatím tato myšlenka pronikla do veřejných úvah jen pokud jde o matematiku a geometrii (do okolního vesmíru byla vyslána jakási „vizitka“ pozemšťanů, která kromě schematického

nákresu nesla hlavně matematické a fyzikální formule geometrické náčrtky). To samo už na první pohled odhaluje rozšířenou předsudečnost našeho (hlavně ovšem evropského) myšlení. Tím spíše je zapotřebí uvažovat o jiných typech myšlení, méně spjatého s tímto (původně řeckým) způsobem uvažování (zejména s jeho převažujícím zpředměťňováním).

(Písek, 111201-1.)

<<<

>>>

Celebrity

Našel jsem v jedné detektivce (Kouřová clona od Dicka Francise, 1996, s. 34) pěkný výrok: „Filmoví herci jsou mimo plátno stejné nuly jako kdokoli jiný.“ Možná, že by se to dalo jednak rozšířit, jednak prohloubit (tj. trochu to zbavit té nepochybné triviality); nicméně zvláštnost u herců spočívá v tom, že svou postavu jen hrají – náleží nutně k povaze celebrit, že tuto svou „funkci“ jen hrají, jen ji předstírají? Ale uvažujme dál – tedy rozšířit: bohatí lidé jsou mimo bohatství stejné nuly jako ti ostatní. Nebo: vědci (nebo technici) specialisté jsou mimo svůj obor stejné nuly jako laici. Ale něco jiného je – či mělo by být – tam, kde jde o filosofii. Ani největší filosof nemůže nikdy svou filosofii oddělit od svého života (ani svůj život od své filosofie). Ovšem není-li filosof ve svém životě ničím víc než ti, kdo nefilosofují, neznamená to pak, že ani v tom svém filosofování, v té své filosofii není nic moc? Problém je zřejmě v tom, co se míní tím „kdokoli jiný“. Je vskutku každý člověk v něčem „kdokoli“? Není tady někde chyba v jakési nanicované generalizaci toho, co je člověk, a jakési povrchní chápání toho, co dělá a čím se zabývá, jako něčeho jen přidaného, přilepeného, co však na onu základní „povahu“ („podstatu“) člověka nemá žádný významný vliv? Možná to opravdu platí o „celebritách“, ale nelze to legitimně rozšiřovat.

(Písek, 111124-3.)

<<<

>>>

Emergence

„In philosophy, systems theory and science, **emergence** is the way complex systems and patterns arise out of a multiplicity of relatively simple interactions. Emergence is central to the theories of integrative levels and of complex systems.“ (Wikipedia)

Tady stačí vysledovat ty skutečné problémy, skryté za všemi těmi slovy a názvy: „komplexní systémy“ – a ovšem také „patterns“ (?vzorce?): – jak se liší „komplexní systém“ od pouhé hromady? Jak se „relativně jednoduché interakce“, původně „mnohé“ („multiplicitní“, dalo by se říci pluralitní či prostě plurální), stávají „komplexním systémem“, jde-li vskutku o víc než o pouhou hromadu? Co to jsou „integrativní roviny“? Co je zdrojem onoho „sjednocování“, oné „integrativity“, tj. integrující aktivity? Je vůbec možný nějaký „komplexní systém“ bez „něčeho“ aktivního, tj. v systému uvádějícího? A jak se „emergence“ může považovat za ústřední (centrální) problém, když předpokladem emergence je sjednocenost, celostnost, integrita toho, co se vynořuje (emerguje) – a co samo už nějaké své „centrum“ musí mít? Je možno mluvit o „centrálnosti“ tam, kde předem není žádného centra? A je možno mluvit o centru tam, kde není žádného

subjektu, který by aktivně integroval a soustřeďoval? Zkrátka a dobře: emergovat mohou jen celky, tj. cosi sjednoceného, a tudíž jen multiplicitně a jednotlivě.

(Písek, 111125-1.)

<<<

>>>

Atomy a život

Mezi válkami (přesně 1930) si položil James Jeans tuto otázku: „is a living cell merely a group of ordinary atoms arranged in some non-ordinary way, or is it something more? Is it merely atoms, or is it atoms plus life?“ Tento slavný fyzik a astronom si vůbec neuvědomoval, že už formulací svých otázek předsudečně předpokládá, že živá buňka může být jen jakýmsi seskupením „pouhých“ atomů, anebo že vedle těchto „pouhých“ atomů v ní může intervenovat ještě „život“ jako něco „vedle“ toho a „navíc“. A je si přitom jist, že přesně (a dostatečně) ví, co to jsou ty „pouhé atomy“, tj. že tyto „pouhé“ atomy jsou neživé. (A samozřejmě zcela podobně to je s tím neobyčejným (nenormálním, ne-řádným = non-ordinary) uspořádáním: vůbec mu nenapadne, že takové uspořádání nemá žádnou setrvačnost (vždyť to známe z pozorování!), ale že musí být nejen nějak uspořádáno (třeba jen náhodou a třeba velmi výjimečně), nýbrž že tato jeho uspořádanost musí být neméně aktivně udržována, stále znovu obnovována a často aktivně a dokonce usilovně v jistých mezích i opravována, když dojde k poruchám nebo k vnějšímu zraňujícímu nebo přímo ničivému zásahu.

(Písek, 111127-1.)

<<<

>>>

Intence vědomí a myšlení / Poznání a skutečnost

Nejstarší (řeční) filosofové si dokonalé poznávání představovali tak, že „prostě“ nahlédnou, jak se to se skutečností, tj. skutečnými věcmi má. Neuvědomovali si, že něco takového není vůbec možné: pouhým myšlením (vědomím) se nikdy nemůžeme žádné skutečnosti přímo dotknout, dokonce ani se jí fyzicky přiblížit (to je možné jen fyzicky, ale pak zůstává problémem ten přechod do vědomí), ale můžeme ji pouze mýnit. Ať už je výkon tohoto mínění jakýkoli a ať je jeho fyziologická (a vůbec fyzická, tělesná) základna jakákoli, musí být co do svého smyslu přístup upřesňování toho, nač je toto mínění zaměřeno. Kontakt tělesný je vždycky mnohočetný a týká se mnoha různých skutečností, které jsou ve větší nebo menší naší blízkosti; k určitějšímu zaměření je nezbytná náročná selekce (a ta se vždycky musí řídit nějakými svými vnitřními pravidly). Tu selekci provádí především tělo samo resp. příslušné tělesné orgány (většinou bez asistence vědomí či myšlení). Pro upřesnění našeho *vědomého* soustředění na něco určitého můžeme této fyzické pre-selekce využívat, ale jednak se na ni nemůžeme naprosto spoléhat, jednak musíme najít způsob, jak toto pre-selekci kontrolovat a opravovat či vylepšovat. Vědomí (myšlení) si k tomuto zpřesňování svého intencionálního zaměření musí užívat svých vlastních pomůcek, totiž tzv. intencionálních modelů, kterých si ovšem původně není (a nemůže být) náležitě vědomo. Na předpojmové úrovni se tomu obvykle říká „představy“, ale k dalšímu upřesňování dochází za pomoci a prostřednictvím pojmů. V obou případech si však až s velkým zpožděním (protože jde o velmi nesamozřejmý typ reflexe) musíme uvědomovat, že tak dochází k tomu, že naše intence je jakoby

rozdvojená: když si něco představujeme, můžeme tak činit jen tím způsobem, že se svým aktem představování vztahujeme nejen k nějaké věci či skutečnosti (a toho jsme si ovšem už původně vědomi), ale také k nějakému (příslušnému) modelu té věci či skutečnosti, bez něhož by představování vůbec nebylo možné (i když si toho původně nejsme vůbec vědomi. A podobně tomu je v případě upřesňování pojmového.

(Písek, 111206-1.)

<<<

>>>

111206-2

Když si položíme otázku, co je cílem našeho poznávání, většina z nás odpoví, že naším cílem je poznat skutečnost. Mnozí dokonce donedávna dodávali (a někteří stále ještě dodávají), že tím cílem je poznání skutečnosti, jaká „jest“. Od jisté doby už to alespoň těm myslivějším nestačí, protože nemůže být pochyb o tom, že se velmi často nemůžeme a ani nechceme spokojovat s tím, jak věci jsou, ale že je mnohé třeba změnit, opravit, napravit, ano vůbec zařídit a udělat jinak. Už po několik staletí se hodně mluví o tom, že se svět vyvíjí, tj. mluví se a uvažuje o „vývoji“ (a to jinak, než jak se to v myšlenkách lidí objevovalo dříve). Ani zde však nestačí jen zkoumat, jak se svět až dosud vyvíjel a pokoušet se to co nejlépe popsat. Víme, že vývoj jde a nadále půjde dál, a tak nás zajímá, jaké změny můžeme očekávat. A pokud by nějaké změny znamenaly pro člověka, pro lidstvo nějaké zhoršení, chceme rozpoznávat, jak by se jim dalo zabránit, a zase naopak, jak by bylo možno iniciovat změny k lepšímu. I o tom se již nějakou, dobu hovoří a diskutuje, do jaké míry v těch změnách a v tom vývoji můžeme aspoň někdy vidět „pokrok“. Z toho je zřejmé, že cílem našeho poznávání nemůže být jen to, co „jest“, ale nutně také to, co už bylo, co se stalo a teď už je minulostí. Důležitost poznávání toho, co předcházelo tomu, co jest, tedy poznávání minulosti, je už dnes většině lidí zřejmá, i když se lidé v míře té důležitosti málokdy shodnou (a zejména nejsou příliš nakloněni o tom hlouběji uvažovat). Ještě menší shodu najdeme, půjde-li o poznávání toho, co teprve přichází. Jedna věc je však naprosto zřejmá, a to každému, kdo je ochoten k tomu přiložit mysl: Skutečností není jen to, co právě teď jest, ale ani navíc to, co už bylo, nýbrž skutečností, byť docela zvláštní, je i to, co možná (a někdy docela určitě) bude. Považujeme-li za zcela oprávněné poznávat minulost, těžko můžeme trvat na tom, že budoucnost poznávat nelze, i když rozdíly tu jsou nepopíratelné.

(Písek, 111206-2.)

<<<

>>>

„Danosti“ a „výzvy“ / „Výzvy“ a „danosti“

Kdysi koncem války jsme snad v sextě B reálného gymnázia ve Slovenské uspořádali malý šachový turnaj. Ve finále jsem měl za soupeře Karla Drbohlava. Utkání se konalo tentokrát v naší třídě, a to za přítomnosti nejen spolužáků, ale také jednoho profesora (Svobody, přišel ze zájmu). V jednu chvíli po Kájově tahu to v obecenstvu zašumělo: prý to mám vyhrané, stačí jeden tah z mé strany. Jenže já jsem znervózněl a nemohl jsem přijít na to, jak mám správně táhnout. Nepřišel jsem na to a táhl jsem špatně. Tím jsem promarnil svou příležitost. Celý život si to pamatuji. A tak jsem velmi zpozorněl, když jsem si u Arnolda

Toynbeeho přečetl, jak velký význam to pro historika má, pochopit dobře nejen to, co se stalo, ale před jaké výzvy byli lidé určité staré civilizace postaveni a jak jim porozuměli nebo neporozuměli. Když jsem si to dal dohromady s Rádlovým důrazem na rozdíl mezi tím, co jest, a tím, co „býti má“, stalo se to základem pro mé přemýšlení o tom, že „skutečnost“ je mnohem komplikovanější a bohatší, než abychom ji mohli redukovat na to, co se „stalo“ (nebo co bylo „uděláno“, „vykonáno“), tedy na „fakta“. A výsledkem bylo stále přítomné povědomí toho, jak nejde jen o to, co „jest“, ale také a vlastně především o to, co si s tím počneme, co s tím uděláme, a hlavně co s tím „máme“ udělat, jak by to všechno „vpravdě“ mělo „být“.

(Písek, 111208-1.)

<<<

>>>

Filosofování jako reflexe / Reflexe a filosofování

Nejvýznamnějším, přímo charakteristickým rysem filosofování je reflexe, tj. reflektování. Samotná reflexe ovšem ještě k filosofování nestačí, jen k němu podněcuje k němu, jakoby volá po něm vyzývá k němu. Historicky došlo k vzniku (ustavení) filosofie z „pouhé“ reflexe díky vynálezu pojmů a pojmovosti. Prvním důsledkem tohoto vynálezu byl neustávající, nikde nepřestávající a nekončící, inherentní („vnitřní“) apel k soustavnosti, systematičnosti. (Konkrétně historicky se pro filosofii stala vzorem matematika a zvláště geometrie, tedy jediná „věda“, která nevznikla vydělením z filosofie a neměla resp. nemusela mít povahu magie.) Dalším, poněkud zvláštním důsledkem byl ustavičný a velmi silný interest na tzv. „počátcích“, resp. „principech“; ten byl sice již staršího data, ale byl zbaven svých mytických aspektů a konotací až ryze filosofickým tázáním po *arché*. A to zase vedlo dál k tázání po základech či spíše „kořenech“ (*rhizomata*), tedy po rozlišování mezi zjevným a pravým, mezi zdánlivým a skutečným v silném smyslu, mezi originálem a kopií, původním a odvozeným. Odtud také ten důraz na tři základní rysy každé opravdové filosofie, totiž její systematičnost, principiálnost a radikálnost. To vše nicméně často hrozilo nebezpečím přílišné, nadměrné esoteričnosti a falešné abstraktnosti: důraz na veškerenstvo jako na celek vedlo k tendencím, jež nechávaly konkrétní skutečnosti mimo hlavní zájem a na okraji. Odtud vždy nově se vracející důrazy na tzv. zkušenost (empirii). Opakující se chybou těchto pokusů bývalo, že se některé části či fáze empirie měly – uměle, vykonstruovaně – považovat za základ a východisko poznání. Právě proto mohla náprava spočívat jen v dalších, rozsáhlejších a do větší hloubky pronikajících reflexích, ovšem reflexích, sahajících zároveň po nejširším spektru oněch „zkušeností“, tudíž přezkoumávajících též samy základy oněch zkušenostních přístupů. Velká a slavná (a v lecčem i neslavná) polemika dvou hlavních linií evropského kontinentálního myšlení musí proto být, jak se všechny signály zdají ukazovat, obnovena, spíše však oživena, ovšemže nikoli v nějakých návratech, nýbrž na základě nového položení problémů. Snad právě v tom smyslu by mohlo jít o to, k čemu ukazoval Heidegger jako k nové „Buchstabenlehre“; je to ovšem název ne zcela přiměřený, protože přesně vzato slova nejsou pouhými shluky písmen, takže znát (poznat) písmena nepostačí k tomu, abychom uměli číst. A na druhé straně neplatí ani to, že slovu se dostává významu (tj. ze shluku písmen se nestává slovo) ani tak, že „přistupuje“ navíc něco jako *logos*. Takže ve skutečnosti nejde o „písmena“ ani o „hlásky“ – to bychom jen zůstali nadále pod vlivem starého myšlenkového zatížení.

(Písek, 111212-1.)

<<<

>>>

Filosofování a jeho zaměření

Filosofie (filosofující myšlení) se může zásadně zabývat čímkoli, pokud nezapomíná na náležitý vztah toho, čím se zabývá, k celku; ale nemůže se zabývat vším najednou a hned. Nicméně význam a poslání filosofie je právě v tom, že se vždy zabývá něčím konkrétně situačním, tj. že se opakovaně stává kritickou reflexí určité konkrétní (ovšem nikoli jen technické, nýbrž životní) praxe a že poukazuje na nutnost jejího opravení, vylepšení nebo dokonce zastoupení a nahrazení jinou, lepší praxí. Opravdová, svého poslání si vědomá filosofická práce tedy musí nutně oscilovat dvojím směrem: musí reflektovat všechno závažnou lidskou praxi, ale musí přitom stále reflektovat také svou vlastní myšlenkovou praxi, tj. také své reflexe. Filosof, který podrobuje svým kritickým reflexím sám způsob svého myšlení, jakož i jeho pravidla, zásady a myšlenkové prostředky etc., to ovšem nemůže podnikat průběžně a zároveň s tím, jak podrobuje svým reflexím ostatní svou praxi (jakož i praxi druhých, včetně praxe myšlenkové). Musí tedy své myšlenkové zaměření resp. Svá témata a své problémy jakoby střídat, dokonce v jistém smyslu „pravidelně“ střídat. Zároveň však musí být ustavičně ve střehu, aby nepřeslechl oslovení „pravdy“, která k němu může „promluvit“ a může ho „oslovit“ kdykoli, tedy ať už se zabývá reflektováním „praxe“, tedy mimomyšlenkové praxe své i druhých, anebo kritickou reflexí vlastních reflexí.

(Písek, 111212-2.)

<<<

>>>

Filosof a druzí filosofové

Filosof si buduje, opravuje a přebudovává svou filosofii zejména tím, že se vymezuje proti jiným filosofům, pozitivně nebo negativně (i když ovšem nejenom takto se filosofie buduje, jen to nesmí chybět). Jaký je tedy jeho vztah k druhým filosofům? Či spíše: jaký má být jeho vztah k nim? První aspekt: nemůže je číst a studovat všechny, a rozhodně ne všechny stejně. Musí si vybírat, a musí si dokonce vybírat i z textů těch filosofů, které si sám vybral a kterým se věnuje přednostně. Jde totiž také o to, že skutečný filosof musí po celý svůj život budovat svou vlastní filosofii, své vlastní filosofické pozice. Pokud mu o to nejde, pokud to není jeho primárním zájmem, může se stávat stále uznávanějším „odborníkem“ na nějakého filosofa, ale musí být považován za myslitele sekundárního, který toho mnoho o filosofii ví, který toho druhého myslitele (nebo několik druhých filosofů) zná třeba lépe než kdo jiný, ale zůstává v nejlepším případě jeho interpretem, tj. myšlenkově žije z něho, přesněji řečeno z jeho textů a jiných formulací, ale nedbá nebo nemůže dbát o filosofii samu, tj. o svou vlastní filosofii (neboť není jiné skutečné, tj. živé filosofie než právě filosofie toho kterého původního, originálního, jedinečného myslitele-filosofa). To není věc hodnocení „kvantitativního“, jakéhosi poměřování míry vlastních původních myšlenek a myšlenek převzatých od druhého filosofa (nebo více filosofů) a pak přivlastněných. Myšlenky (a celé myšlenkové stavby) vlastní se zásadně, fundamentálně liší od myšlenek jen převzatých, a už vůbec od myšlenek „objektivovaných“, „o“ nichž se vypovídá a které se dávají do vztahů s jinými myšlenkami stejně „objektivovaných“. „Vlastní“ myšlenky se mohou myšlenkám

jiných filosofů podobat, v něčem se s nimi mohou shodovat, ale vyrůstají ze svých jedinečných kořenů, nejsou jen naroubovány nebo dokonce přidány, přilepeny. Vždyť také k čemu? Co by bylo tím kmenem, tou „vlastní“ filosofií, kdyby tu nebylo cosi původního, neodvozeného z jiných myslitelů?

(Písek, 111213-1.)

<<<

>>>

Nepředmětné x redukcionismus

Tendence k „redukcionismu“, tj. k přehlížení některých „pravých“, tj. skutečných, ale pohledu, resp. přístupu vnějšího pozorovatele „nevnímátných“ (tj. zvnějšku nevnímátných) rysů „skutečnosti“, je nesporně prastará. Dalo by se možná docela oprávněně říci, že „vnímavost“ či citlivost (senzitivita) jedinců pro nepředmětné stránky skutečnosti je již jaksi „od přírody“ různá, různě intenzivní. Ale stejně nepochybně platí, že tato „vnímavost“ může a vlastně musí být pěstována, kultivována, tak říkajíc „broušena“, a tím také zdokonalována (nicméně na druhou stranu rovněž oslabována a aktivně, někdy až urputně zpochybňována, takže zase obrušována, otupována). Jde tedy o terén či pole zápasů a bojů nejrůznější podoby a rozdílného cílového zaměření. Vynález rituálů a především rituálních zvuků a výkřiků (z nichž se „vyvinul“ jazyk) byl dlouho provázen charakteristickými rysy „magičnosti“: každé slovo mělo původně magický charakter, protože přivolávalo i z velké dálky to, co nebylo přítomno, do přítomnosti, která však mohla být (některými urputníky) odhalována jako „neskutečná“. I v tomto případě – tak jako ve všech vůbec – je třeba se vystříhat oné tendence k účelovému zjednodušování, tj. k redukcionismu. Všude tam, kde k redukcím a redukcionismu dochází, musí být filosof ve střehu a musí náležitě a výrazně protestovat.

(Písek, 111215-1.)

<<<

>>>

Člověk jako „vnitřní dění“ / Život jako „vnitřní dění“

José Ortega y Gasset v jedné své přednášce říká: „Člověk, život, je vnitřním děním a ničím jiným; to je zřejmé.“ (Mýtus o člověku za technikou, in: Úvaha o technice, Praha 2011, str. 75–76.) To je ovšem závažná chyba, která vrcholí ve slovech „a ničím jiným“. Člověk, ostatně tak jako všechno živé, nemůže existovat bez těla a tedy bez vnějšku, i když samozřejmě není *pouhým* vnějškem. Rozhodně tomu však nelze rozumět tak, jako by život byl pouze záležitostí nitra, něčím pouze vnitřním, co by vnějškem, „tělem“ bylo jen nějak opouzdrěno (nebo vyztuženo). Právě tímto nesprávným způsobem bývala chápána „duše“. Život není možný bez vnějšku, ale není možný ani jako tělo (vnějšek) plus duše, plus nitro. Karteziánský dualismus, který degradoval organické tělo na pouhý „stroj“, je hrubou chybou, která ovšem stále ještě v téměř nezničitelných reliktech přežívá anebo znovu ožívá. Člověk žije jakožto živé tělo, nikoli jako „duše“, která ono tělo jen „oživuje“ a „oduševňuje“. Tak to je ostatně i v případě jiných organismů: život nepřichází do těla zvenčí, vnějšek nikdy nedokáže produkovat nitro, ale život nelze ani odvozovat z čehokoli, co bychom mohli pojímat jako „vnitřní“ či „niterné“. Pokud akceptujeme, že je možná „ryzí nepředmětnost“,

nemělo by smysl jí připisovat život (leďa jako něco docela jiného, než co běžně jako „život“ známe); prakticky totéž ostatně platí o pohybu a změně.

(Písek, 111215-2.)

<<<

>>>

Filosof a jiné myšlení

Proč má filosof číst texty jiných filosofů? Nechávám teď zcela stranou tu okolnost, že filosofem se každý stává především za pomoci jiných filosofů, pochopitelně nejlépe za pomoci těch nejlepších, které má k dispozici. Předpokládejme, že jde už o filosofa pokročilého, který si už našel cestu, po které se vydal a po které chce jít dál (neboť filosofie je cesta, nikoli stanovisko). Jde v takovém případě především o to, že četba jiného filosofa pro něho může být inspirující.

Pochopitelně to předpokládá před-výběr, ale hlediska tohoto před-výběru jsou zvláštní, vůbec nejsou nasnadě a nejsou ani samozřejmá. Filosof může být spíše inspirován myslitelem značně odlišným než sobě blízkým, a to nejen pro tu odlišnost (která vede spíše ke kritickému odstupu). Sobě blízké myslitele musí číst bedlivěji a tedy také ve větším rozsahu; zejména si musí dávat pozor, aby se nenechal svést právě tou podobností k tomu, že se v některých chybách utvrdí jen proto, že v nich vězí i ti druzí, jemu blízcí. Právě v tomto ohledu je četba jinak myslícího filosofa užitečná, že nutí vždy znovu k tomu, aby myslitel překontroloval pevnost svých vlastních přístupů nikoli v detailech, ale v základech. Jedna věc je ovšem rozhodující: tím jiným, třeba základně odlišným myslitelem musí být opravdový filosof, a nejlépe filosof první třídy.

(Písek, 111215-3.)

<<<

>>>

Filosofie filosofie

Filosofie je svým bytostným určením reflexe; každá reflexe je myšlenkovým aktem, výkonem, ale to, k čemu se vztahuje, je nějaká praxe, tj. výkon (dílo), který se může zabývat i něčím jiným než myšlením. Nicméně také myšlení samo je výkonem a tedy jistým druhem praxe. Filosofická reflexe se proto může vztáhnout také na tuto zvláštní praxi, totiž na myšlení, a dokonce na filosofické myšlení. Svým způsobem je tento speciální případ filosofické reflexe, která se kriticky zabývá filosofií jakožto myšlenkovou praxí, možno považovat za jakýsi zcela mimořádný myšlenkový akt, k němuž filosof sahá jen v některých případech, nicméně nikoli akt krajní, extrémní, nýbrž pro filosofii samu fundamentální, tedy spíše jakési vyvrcholení filosofického uvažování, o něž se každý filosof aspoň čas od času musí vždy znovu a kriticky pokoušet. Jestliže je tedy legitimní mluvit o filosofii vědy tam, kde filosof podrobuje svým kritickým reflexím fenomén vědy resp. různých věd, nebo jindy o filosofii umění a podobně, nemůže být námitka proti tomu, abychom mluvili také o „filosofii filosofie“, a abychom tuto variantu respektovali i tam, kde se kritická filosofická reflexe soustavně pustí do budování koncepce toho, co to je sama filosofie, co k ní náleží a co rozhodně nikoli, jaké jsou její náležitosti a její kritéria atd. Nepochybným problémem ovšem bude, jak se vyvarovat zátěže zpředměťování.

(Písek, 111215-4.)

<<<

>>>

Přechody a hranice / Hranice a přechody

Základem veškerých skutečností je událostné dění, tj. dění jednotlivých událostí, majících své počátky, průběhy a konce (a tedy nejen navzájem souvislých, ale také a dokonce především nesouvislých, tj. nikoli zcela souvislých). Zdánlivý logický problém, jak mohou být nějaké události zároveň souvislé a nesouvislé, je uspokojivě řešen tím, že rozlišíme dva typy „reálných“ souvislostí (vedle souvislostí „logických“): jeden typ zakládá sjednocování, celkovost, druhý ji nezakládá, ale je umožňován a prostředkován reaktibilitou. Nicméně ani zde nemůžeme trvat na nějakém zásadním, rigorózním odlišení ve smyslu oddělenosti pod dvě kategorie. Všude tam, kde jeden typ souvislostí zakládá celkovost, zakládá také (a zároveň) vydělenost od toho, co k celku nenáleží, což znamená zároveň, že zakládá a vymezuje hranice celku. Ty hranice nikdy nejsou nepřekročitelné, ale v jistých tolerancích mohou být překračovány, a to dvojím způsobem: jednak za pomoci a prostřednictvím akcí, které představují přechod zevnitř nějakého celku do jeho okolí. Součástí resp. Složkou akce je překračování hranic celku, a to ergo znamená také nejen vykročení, ale i zásah mimo celek, vně celku, avšak v jistém nepochybném smyslu i opouštění celku samého. A protože o celku (ani o akci) nemůžeme a nesmíme mluvit (a zejména myslet) zpředměťujícím způsobem, ale vždy vztaženě k „subjektu“ akcí i jimi zakládané a udržované (relativní) jednoty celku, je to subjekt sám, která je schopen nejen být aktivním, tj. vykonávat své aktivity, své akce, ale který je také schopen sám sebe v takových akcích v něčem málo, ale někdy i sebe celého opouštět, překračovat a dokonce v jisté (ek-statické) fázi reflexe „stát ze sebe ven“, „být mimo sebe“ (jinak by totiž vlastně nemohl být mocen ani skutečné akce).

(Písek, 111216-1.)

<<<

>>>

Subjektivita

Co to vlastně máme na mysli, když o něčem řekneme, že to je „subjektivní“? Víme přitom, co říkáme? Co to je „subjektivita“? Je-li to něco vnitřního, tak k tomu nemáme žádný přístup zvnějšku – to je přece obsaženo v pojetí vnitřního: vnitřní je proto vnitřní, že nemá žádný vnějšek, i když má k nějakému vnějšku nějaký vztah. (To je ostatně samostatný problém: jak se vůbec „vnitřní“ vztahuje ke svému „vnějšku“?) Na jaké úrovni už můžeme začít mluvit (a uvažovat) o subjektivitě? Jistě by bylo nesmyslné připisovat subjektivitu třeba atomu, i když aspoň já trvám na tom, že i atom má své „nitro“, tj. svou vnitřní (nepředmětnou) stránku. Řešil bych to tak, že pouhé „niternosti“ chybí intencionalita, že jí je vlastní pouze „tendence“ k zvnějšnění, ale že samo o sobě není schopna akce (aktivity, pokud akci odlišujeme od pouhé hybnosti, která je vlastní událostnému dění, tj. výkonu „bytí“). Jaký je tedy závěr? Subjektivita není pouhou niterností, ale niterností, která je aktivní, resp. je schopna aktivity, byť nikoli vlastní, neboť aktivita je vždy aktivitou určitého subjektu. Subjektivita tedy není pouhou pasivitou (ostatně ryzí pasivita v našem pojetí není možná, neboť kromě případů „katastrof“, „hrubě násilných zásahů“, jde vždy o druh či způsob nějaké aktivity, zejména druh reaktivity).

(Písek, 111217-1.)

<<<

>>>

Myšlení a promlouvání

Říkával jsem studentům: nesmíme oddělovat myšlení a promlouvání, obojí náleží k sobě. Myslet znamená mluvit potichu, promlouvat znamená myslet nahlas. Teprve časem jsem zjistil, že to nebývalo náležitě pochopeno, že z toho někteří vyvozovali totožnost obojího. To by ovšem byla chyba. Zvláště zřetelně se to ukázalo v jednom sporu (s Janou), když jsem vzpomněl na případ holandského theologa, který už po dva roky po prodělané mozkové mrtvici nemůže nic říkat ani psát, ale který chápe, co mu kdo říká, a smysluplně souhlasí nebo nesouhlasí, eventuálně třeba jen pokynutím odpovídá na otázky, zda má na mysli to či ono, zda mu dotazující se správně rozumí nebo nerozumí v té či oné věci apod. Jana vyslovila přesvědčení, že když někdo svou myšlenku nedokáže vyslovit ani napsat, nemůže ji ani zřetelně myslet. Tak tomu ovšem rozhodně není, snad jen na počátku, buď jako dítě, nebo když se „myšlenkou“ („ideou“) nechá ještě vést a své vlastní kroky dělá jen „na zkoušku“. Dospělý člověk, který už svou zdatnost v myšlení nepochybně prokázal, ale je podobným způsobem postižen, má pak problémy jen s tím „formulováním“, tj. převedením do slov (hlasem nebo na papíře), ale může se to týkat jen „řečového centra“, aniž by to muselo postihnout i samo myšlení.

(Písek, 111225-1.)

<<<

>>>

Řeč a mluva / Mluva a řeč

V obecném zvyku se dost běžně zaměňují nebo aspoň náležitě od sebe nerozlišují ve významu slova „řeč“, „mluva“, a také „jazyk“. (Většina nesází pochází už ze staré řečtiny, jsou spjaty zejména s mnohovýznamnými slovy *legein* a *logos*.) Ve filosofii musí být naším zájmem využít podobné okolnosti tím, že pro každé slovo upřesníme jeho význam pojmově. Poměrně snadné to je v případě pojmového rozlišení slov „jazyk“ a „mluva“: různým jazykům je společné to, že se jimi promlouvá či mluví; jednotlivé jazyky jsou tedy jen různými způsoby, jak lze mluvit či promlouvat. Poněkud nesnadnější je pojmové rozlišení slova „řeč“ od slova „mluva“. Přesto se tu otvírá jedna skvělá možnost, jak se opřít o konkrétní jazyk např. v případě češtiny. Vypadne-li nám z nějaké technické příčiny zvuk při sledování televizního programu, vidíme, že tam někdo mluví, ale neslyšíme (tj. nerozumíme), co říká. Slovem „řeč“ je proto vždy zároveň s „mluvením“ míněn také význam, smysl toho, „o čem“ se mluví, tj. o čem je řeč. Naproti tomu „mluvením“ rozumíme jen vnějšek jazykového projevu, tedy hlavně zvuky a zčásti i gestikulaci. – Na druhé straně je ovšem třeba mít na paměti, že aktivní užití jazyka, tj. promluvení, zdaleka není jen otázkou „zvnějšnění vnitřního“, jakéhosi „převedení“ myšlenky do zvukové nebo písemné podoby.

(Písek, 111225-2.)

<<<

>>>

Filosofie - její dějiny

Karl Jaspers v rámci jedné odpovědi na otázku pro „Pro Helvetia“ (1955) prohlásil, že je „úžas budícím základním faktem dějin filosofie“ (das erstaunliche Grundfaktum dieser Geschichte), že filosofie vyrostla ze tří samostatných zdrojů, a to téměř současně v Číně, v Indii a v Řecku, v posledním století před Kristem (někdy po 700 nebo 600). – Je ovšem třeba se tázat, zda známý Jaspersův důraz na „osovou dobu“ (Achsenzeit) lze jen tak beze všeho uplatnit právě také na filosofii. Na základě čeho můžeme soudit, že ony uvedené „tři samostatné zdroje“ jsou zdroje právě už „filosofie“? Jaspers také hned říká, že všechny tyto tři samostatné zdroje vyrostly „na podkladě nějakého mytického vědomí řádu“ (auf der Grundlage eines mythischen Ordnungsbewußtseins), zkráceně řečeno na základě či ze základny mýtu. Jak musíme pojmut (koncipovat), „co“ to je „mýtus“, abychom jej myšlenkově náležitě odlišili od „filosofie“? Jsme schopni to dokázat jinak než na základě pouze jediného z uvedených tří údajně „samostatných zdrojů“, z nichž „filosofie“ vyrostla, tj. jinak než „řecky“? Jsme vůbec s to získat potřebnou distanci od svého vlastního zakotvení v řecké a evropské tradici, abychom se vyvarovali vkládání svých myšlenek a konceptů do oněch druhých dvou tradic? Nejsme povinni trpělivě čekat, až se o něco podobného pokusí myslitelé, vycházející z těch druhých dvou velkých tradic, aby sami ze svých pozic interpretovali řecko-evropské myšlení (tedy v našem pojetí filosofii) jako něco zase sobě nějak původem („zdrojově“) blízkého? Vždyť už to, že nemáme k dispozici ani jiné termíny než právě řecké, ukazuje zřetelně na to, jak v tom řeckém myšlenkovém „živlu“ stále vezíme: *mythos, sofia, filosofia, logos, polis*, atd. atp. Zatím po mém soudu nemáme dost důvodů, proč se domnívat, že šlo paralelně o cosi společného (a tudíž nějak „jednotícího“) v Indii, v Číně i ve starém Řecku, čemu by už bylo možno říkat „filosofie“, byť jen v těch zcela počátečních fázích; musíme se vyvarovat nezdůvodněného analogizování. Pokus vidět vše vývojově je svrchovaně problematický – další vývojové poměry nijak nenasvědčují tomu, že blízkost takových dvou fenoménů je původní a k odlišení že došlo až později. Je možný i pravý opak: původně zcela odlišné počátky mohou někdy také konvergovat a zejména na sebe dodatečně, tj. sekundárně vykonávat určitý vliv (může dojít k napodobování nebo k infiltraci atp.).

(Písek, 111227-1.)

<<<

>>>

Myšlenka a autor

Martin Heidegger říká ve své studii „Die Sprache“: „opravdu zdařilá báseň se vyznačuje (mimo jiné) dokonce právě tím, že je s to zapřít osobu a jméno básníka“ (in: Básnický bydlí člověk, Praha 2006, str.54 a 55). Mám za to, že s jistou tolerancí můžeme něco podobného říci také o myšlence, a zejména také o filosofické myšlence. Možná, že právě to je tím nejvlastnějším důvodem, proč nelze filosofickou myšlenku „patenovat“. Chce-li někdo druhého přesvědčit o „své“ myšlence, musí jej učinit autentickým svědkem té myšlenky, tj. nemůže mu ji ani prodat, ani dát (předat), a to prostě proto, že to v posledním smyslu není „jeho“ myšlenka, on si ji sám nevytvořil, nestvořil, ale musel svou myšlenkovou aktivitou reagovat nějak na to, když „mu“ ta myšlenka „napadla“, když k němu přišla, když jej „oslovila“ (byť ještě beze slov – „chytit“, „zachytit“ tu myšlenku do

slov je teprve tím druhým úkolem poté, co byla „zaregistrována“, „zaslechnuta“). Ve filosofii (a nejspíš ani jinde) se nikdo nemůže resp. nemá, nesmí chlubit tím, že na něco přišel, ale především musí být rád a vděčen, že ten nápad, že ta myšlenka k němu přišla, že se na něho zaměřila, že ho „oslovila“.

(Písek, 111227-2.)

<<<

>>>

Filosofování a jazyk

Filosofie je především a na prvním místě reflexe, i když jistě neplatí, že každá reflexe je filosofická. Proto má dobrý důvod, když se tážeme po tom, co z nějaké reflexe činí reflexi filosofickou. V jistém smyslu lze mluvit o jakýchsi náležitostech či vlastnostech takové reflexe; můžeme např. říci, že musí jít o reflexi principiální, systematickou a radikální. „Principium,“ znamená „počátek“ (řecky *arché*); a tak se musíme také tázat, zda počátek filosofie náleží už do filosofie, anebo zda filosofie je v tom počátku jen zakotvena, zda v něm (či do něho) nemá jen zapuštěny své kořeny (také zde slyšíme odkaz na latinské „radix“, tedy také na řecké *rhizoma*). Systematičnost filosofie je trochu jiné povahy; je to spíše požadavek a postulát než věc počátku či kořene, zkrátka je to záležitost *logu*. *Logos* je v řečtině resp. v řeckém myšlení neodlučně spjat s řečí a s konkrétním jazykem (specificky s řečtinou). Filosofie je záležitostí myšlení, a pořádné myšlení není možné leč za pomoci jazyka, ale to znamená: nejen s jazykem jako nástrojem a prostředkem, ale v jazyce, ba dokonce z jazyka, z jeho hlubin. Jazyk totiž má své hlubiny, do kterých ani filosof příliš nevidí, jen do nich čas od času trochu nahlédne, aby cosi spatřil, o čem ještě nevěděl. Ale ty hlubiny jazyka nesmíme zaměňovat s hlubinami *logu*, s hlubinami „řeči“ či snad lépe „smyslu“. A reflexe, filosofická reflexe se právě v těch hlubinách *logu* jakoby „dotýká“ onoho „smyslu“, který si sama nevytváří, ale kterému se chce a musí dávat k dispozici. A ten „dotek“ vlastně ani není skutečným dotekem; jde o zvláštní paradox: myslící subjekt se v reflexi „setkává“ s logem, se „smyslem“, s „pravdou“ (či „Pravdou“) jen a výhradně tak, že sám přitom není, že v tom setkání sám – jakožto subjekt – není „přítomen“ (tedy ani „jsoucí“), ale že „je“ jakoby vykloněn do budoucnosti a do toho „smyslu“ (či do té „pravdy“), takže nově „jsoucím“ se musí teprve stát. – A tady je po mém soudu ten základní rozdíl mezi básníkem a filosofem: básník nemusí rozlišovat a také obvykle nerozlišuje mezi onou dvojí „hlubinou“ či „hloubkou“, tj. hloubkou jazyka a hloubkou „smyslu“ (lépe: „pravdy“), zatímco filosof je vyzýván a zmocňován, aby na ten rozdíl dával pozor a aby nanejvýš pečoval o to, aby mu hlubina jazyka nepřehlušovala ani tu a tam hlubinu „smyslu“ či „pravdy“.

(Písek, 111227-3.)

<<<

>>>

Narativita - její rehabilitace a „restaurace“

Pojmové myšlení řeckého typu si samo nevystačí a nikdy si nevystačilo; vždycky je sice zapotřebí „formalizovat“, ovšem jen některé struktury (a dokonce jen některý jejich typ), ale dát dohromady rozsáhlejší „texty“ nelze bez prostředků narativity (příkladem jsou třeba *Principia mathematica* autorů B. Russella a A. N. Whiteheada). Odmítání narativity starých mýtů a mytických vyprávění nikdy

nemohli starořeční filosofové dotáhnout až do konce; jejich odmítání každé narativity, pokud šlo třeba o „bohy“, je sice pochopitelné, ale bylo motivováno spíše emotivně než racionálně (přestože se jako racionální ohlašovalo a samo pociťovalo). Až Platón si toho byl do jisté míry vědom, ale umožnil tak později také nejrůznější pokusy o „rehabilitaci“ či „restauraci“ filomytičnosti a filosofisujících mýtů, což rozhodně nebylo jeho úmyslem. Ovšem každá, byť relativní restaurace narativity s sebou vždy zároveň a volky nevolky přináší větší nebo menší restauraci mýtu a mytologičnosti. Někdy může mít rehabilitace narativity vážné a důležité důvody, a pak je třeba se mít mimořádně na pozoru před ožívováním filomytičnosti a před nárůstem a atraktivitou tzv. mytologismů (termín Landsbergův). Obrana před takovým nebezpečím však nesmí být spojována s odmítáním narativity.

(Písek, 111228-3.)

<<<

>>>

Objektivismus

Z hlediska filosofického je „objektivismus“ vlastně ne-filosofie; nezáleží přitom na tom, jak takový „objektivist“ svůj objektivismus sám chápe a vykládá. Tak jako „subjektivismus“ odvozuje veškerou skutečnost od subjektu (eventuelně od subjektů, pokud nezůstává u jediného), „objektivismus“ uznává za skutečné jen to, co má povahu objektu resp. co je založeno na objektech. Parmenida a jeho školu lze považovat za první relativně vědomé (uvědomělé) „objektivisty“; jakéhosi vrcholu objektivismu dosáhli ovšem atomisté svou tezí, že „skutečné“ jsou jen atomy a prázdno.

(Písek, 111228-1.)

<<<