

>>>

Chování a jednání / Jednání a chování

Obvykle považujeme za samozřejmé, že o „chování“ lze mluvit (a uvažovat) pouze u živých bytostí, a o „jednání“ pouze v případě člověka. To je ovšem jen terminologická konvence, kterou není nutno se v každém případě vázat. V určitých souvislostech má smysl význam obou termínů rozšířit a třeba i jinak upravit, zejména najdeme-li oporu ve zkušenostech lidí, kteří se některými jevy dlouhodobě a odborně zabývají, anebo někdy dokonce ve zkušenostech celých generací lidí, kteří jsou určitým jevům trvale nebo opětovně vystavováni (v určitých lokalitách, oblastech či zemědělích). Můžeme pak zcela odůvodněně mluvit (a uvažovat) o tom, jak se chová potok nebo řeka v různých ročních obdobích, jak se chová určitý prvek nebo sloučenina za určitých specifických podmínek, jak se chová určitá sopka v delších obdobích, a podobně; a vskutku bývá docela běžné o takových jevech podobným způsobem mluvit (a myslet). Jinak tomu je ovšem, když jde o „jednání“: tam vždycky předpokládáme nějaký jednající „subjekt“ jakožto „činitele“. Jestliže se však nenecháme vést a omezovat obecných chápáním slova „subjekt“, ale naopak také zde rozšíříme jeho význam i na oblasti, kde se ho běžně nikdy neužívá (za předpokladu, že pro to uvedeme i náležité důvody a význam podle toho také pojmově upřesníme), otevřeme si možnost mluvit (a myslet) o subjektu nejen v případě všech živých bytostí, ale dokonce daleko za hranicemi (či pod úrovní) života, např. u každé molekuly, u každého atomu – a možná ještě hlouběji, proč ne? Jde jen o to, takový krok náležitě zdůvodnit. A potom budeme postaveni před nutnost stanovit vztah mezi takto rozšířeně chápáním „chováním“ a „jednáním“ (místo slova „jednání“ pak můžeme mluvit o akcích, aktivitě, dokonce – jak tomu na vyšší úrovni chtěl třeba Masaryk – i o „spontaneitě“; redukcionistický přístup naopak bude nakloněn mluvit o nahodilosti, kontingenci, neurčitosti atd.)

(Písek, 100101-1.)

<<<

>>>

Svět - orientace v něm

Když se člověk narodí (jako novorozenec), narodí se do světa, o kterém dosud nic neví; a také proto by si ani nemohl vybírat, i kdyby to šlo. Přesto je vždycky už nějak „situován“; musí se tedy se svou situovaností začít seznamovat, musí se začít postupně orientovat ve světě kolem sebe. K tomu potřebuje dvě základní věci: musí být schopen aktivity (tj. konkrétních aktivit a akcí), a musí být také schopen reagovat, a to jak navenek, tak zejména „dovnitř“ (na sebe a do sebe, a v navázání na nesčíslné generace předků i „v sobě“, v rámci svého těla). A pak tu je ještě jedna, třetí základní věc, která ony první dvě předpokládá (a zahrnuje), ale která je překračuje: je to schopnost akceptace daného stavu, ovšem nerozlučně spjatá s výběrem (a tudíž také odmítnutím). I když si tedy člověk nemůže vybírat situaci, do které se narodí, jeho možnosti volit a vybírat si postupně narůstají – a zároveň jej vybízejí a nutí ke stále náročnějšímu, možná sofistikovanějšímu, ale také odpovědnějšímu způsobu aktivního vybírání a stále cílevědomější volby, spjaté s dalším a stále složitějšími aktivitami (a projekty aktivit). A výsledkem těchto aktivit nejsou jen dosažené „věci“, ale také a v jistém smyslu snad dokonce především právě orientace v okolí, v osvětí a posléze ve světě.

(Písek, 100107-1.)

<<<

>>>

„Pravost“ a skutečnost / Skutečnost a „pravost“ / „Pravost“ a skutečnost

Pod „skutečností“ musíme myslet (a rozumět) mnohem víc, než bývá zvykem (zejména protože stále ještě přetrvává pozitivistický předsudek o tzv. fakticitě a tzv. faktech). Skutečné není jen to, co právě, aktuálně „jest“, ale také to, co bylo a třeba už není, ale na co pozdější „skutečnosti“ nějak reagovaly a tedy navazovaly (takové „navazující reagování“ má charakter jakési „paměti“ ve velmi širokém významu, tedy paměti, která nemusí být vůbec vázána na jakékoli vědomí). Dále ke skutečnosti v jiném, odlišném významu náleží také to, k čemu ještě nedošlo, co ještě nenastalo, ale co později vskutku nastane. A tak, jako aktuální skutečnost nikdy nenavazuje na všechno, co předcházelo (a zejména nikoli ve stejné míře a stejným způsobem), nýbrž jen výběrově (selektivně), tak – byť zcela jinou formou a na základě jiné „vnímavosti“ se aktuální skutečnost vybírá z toho, co nastává, může nebo má nastat (pochopitelně podle okolností), co „uskuteční“, tedy kterou cestou se ve svém sebe-uskutečňování vydá. Pochopitelně to zpětně má vliv na naše chápání toho, co je „skutečné“ a jak to je „skutečné“: především tzv. aktuální skutečností může být jen skutečnost, která je vůbec schopna reagovat, tedy která je schopna akcí a aktivit (odtud také to adjektivum „aktuální“). Takže musíme také rozlišovat mezi „skutečnostmi“, které takových aktivit schopny nejsou, a skutečnostmi „akce-schopnými“.

Charakteristickým rysem takových skutečností, které jsou schopny vlastních akcí (aktivit), je jejich vnitřní integrovanost (pochopitelně založená také na jejich aktivitě, a tudíž integrovanost vždy jen do jisté míry uskutečňovaná, dosahovaná, udržovaná, ale také upadající a znovu posilovaná). Vlastní aktivita (a akceschopnost) některých „skutečností“ vyžaduje nejen jistou orientovanost v okolí a ve vlastním prostředí, ale také jakoby „v sobě“, ve svém vlastním, vnitřním „prostředí“; a všude tam, kde je taková vlastní aktivita prováděna a uplatňována, je zároveň nezbytná již zmíněná selektivita. A tím je jakoby „dána“ možnost lepšího a horšího, správného a mylného, „pravého“ a „nepravého“. Nepravé rozhodnutí, nesprávná aktivita, chybná akce není méně „skutečná“ ve smyslu fakticity (neboť k ní opravdu došlo, byla vskutku provedena, uskutečněna), ale je „skutečná“ jakýmsi horším, druhořadým, méně perspektivním (nebo dokonce bezperspektivním) způsobem. Otázkou velké důležitosti však zůstává, je-li možno (a je-li legitimní) uvažovat o integritě „původu“ pravosti alespoň obdobně, jako uvažujeme o sjednocenosti „původu“ všeho „skutečného“ (což evropskému myšlení vtiskli presokratici).

(Písek, 100111-1.)

<<<

>>>

Abeceda (Buchstabenlehre)

Heidegger jednou prohlásil, že dnes je ve filosofii zapotřebí znovu začít u jakési „Buchstabenlehre“. S tím lze souhlasit – je to ostatně naprosto nezbytné v každé době, nejen dnes (ale dnes je to možná ještě naléhavější). Ale to nejdůležitější zůstává takto ještě nevysloveno: nelze se totiž vrátit ke staré abecedě, jako by ta byla v pořádku – tu abecedu je třeba trochu změnit, upravit, vylepšit. A aby to nebylo zatíženo ani starými, ani novými chybami, je třeba znát aspoň to

nejdůležitější z minulosti. Nelze tedy začít prostě znovu a od počátku, jako kdyby se předtím a mezitím nic nestalo, a začít jakoby na zelené louce. Onu „abecedu“ však lze vylepšovat jen pod tou podmínkou, že se co možná nejlépe vyznáme jak v té dosavadní práci s abecedou starou, tak v některých důsledcích, k jakým ta dosavadní práce vedla, jaké přinesla a „měla“. A s tím ještě také souvisí to, že – podobně jako v jiných případech – i zde přirovnání v něčem nedostačuje, a v něčem spíš ukazuje na rozdíly, víc než na podobnosti. Při slovesném (víc než vůbec jazykovém) projevu se písmena abecedy (spíš než vyslovované hlásky) „chovají“ takřkajíc „neutrálně“ (nebo téměř neutrálně). Tak tomu ovšem vůbec není s „abecedou“, o kterou jde ve filosofii.

(Písek, 100117-1.)

<<<

>>>

Pohyb x změna / Změna x pohyb

Tradiční chápání pohybu (převážně ovlivněné presokratiky, zejména pak Eleaty) předpokládá, že se vždycky pohybuje „něco“, co se samo onoho pohybu nezúčastní (leč pasivně, tj. co je tím pohybem „unášeno“). Poněkud absurdně to lze vyjádřit tak, že „to“, co se pohybuje, se samo vlastně v rámci toho pohybu nepohybuje. Aristotelés provedl ještě další upřesnění v případě, že už nejde o „pouhý“ pohyb (tzv. místní pohyb, kdy se něco přemísťuje, ale samo zůstává stejné), ale o změnu také toho, „co“ se pohybuje resp. proměňuje. A zároveň rozlišil dvojí možnou změnu: buď jde o změnu na povrchu něčeho, co je nositelem či substrátem této změny, nebo o změnu substrátu samého – a té říkal zjinačení. V Aristotelově pojetí ovšem „pohybem“ bylo míněno vše, tedy jak pohyb místní, tak změna na povrchu, jakož i vlastní změna ve smyslu zjinačení. Co však chybělo a co muselo být teprve objevováno a rozpoznáváno, je pohyb událostný, tedy změna, která není jen povrchem na neměnném substrátu, ale která není ani zjinačením, nýbrž představuje dějící se (odehrávající se) integritu, jednotu – sjednocenou „událost“. Jméno pro toto událostné dění sice Řekové měli, ale nedokázali ke skutečnému sjednocenému dění přistupovat jinak než redukcionisticky. Pověst praví, že se tímto událostným děním, které neslo pojmenování FYEIN a FYESTHAI, eventuálně FYSIS, zabývali všichni presokratikci jako svým hlavním tématem, které jim všem bylo společné; odtud název jejich spisů PERÍ FYSEÓS. Skutečné doklady se nezachovaly leč ve zlomcích, ale ty zlomky lze docela dobře číst v tomto snad jenom údajném kontextu. Redukcionismus starořeckého přístupu k takovým zvláštním skutečnostem, jakými jsou zrod, růst a úhyn, je víc než nápadný, i když se projevuje různě. Společné je těmto myšlenkovým pokusům jedno: najít zdroj a základ všeho v něčem jednotném a brzo zejména neměnném (nejstarší myslitelé, tzv. „FYSIKOI“, ještě natolik na onu neměnnost zaměřeni nebyli – možná právě proto se jim později tohoto pojmenování dostalo). Požadavek neměnnosti byl posílen především Parmenidem a Eleaty, ale brzo byla pocítována potřeba najít nějaké „činitele“, jakési hybné síly. Tendence změny přehlížet nebo alespoň považovat za méně skutečné a méně důležité však stále překonával – geometrie a vůbec matematika byla stále vzorem, neboť „nahlížení“ (THEOREIN, THEORIA) bylo nesrovnatelně cennější než smyslové vnímání. Přehnaný důraz na „nahlédnutí“ byl ovšem bytostně spjat s „odhlížením“ od času a tedy i od každé změny, natož od „zrodu“ a „růstu“ (či dokonce hynutí).

(Písek, 100118-1.)

<<<

>>>

„Vývoj“ jako kauzální dění / Kauzalita a reaktibilita (ve „vývoji“) / Reaktibilita a vývoj (x kauzální dění)

Myšlenka „vývoje“ prošla a ještě nadále projde mnohými úpravami a Zuměnamy, ale jedno se zdá být zcela nepochybné, totiž že představuje obrovský nápor a přímo atak na myšlenku kauzality. Vývoj předpokládá, že nějaká událost má svůj začátek, v němž však ještě není celá událost předem jednoznačně rozvržena a dána, ale že také velice záleží na tom, jak se vše bude po onom začátku dít, rozvíjet a dít, budou-li okolnosti příznivé, nedojde-li k nějakým vnějším rušivým zásahům, ale nebude-li také další vývoj ohrožena nějakými vnitřními chybami a nedostatky. To neznamena, že všechny ony „fenomény“, na které bylo soustředěno kauzální myšlení, se nutně prokáží jako chybně viděné a falešně rozpoznané. „Úkazy“ a v jistém smyslu fenomény samy zůstanou zhruba takové, jaké byly až dosud pozorovány, jen budou nutně vykládány jinak než kauzálně (což ovšem jistě znamená, že to pak budou poněkud jiné fenomény). Větší důraz bude nutně kladen na tzv. druhotné (nebo „vedlejší“) „příčiny“ či spíše „podmínky“. Ale co to znamená? Rozlišení prvotních a druhotných „příčin“ samo nutně vede k postavení nové otázky, nového problému, totiž kdo nebo spíše co bude rozhodovat o tom, které z „daných“ okolností budou považovány za nezbytné druhotné příčiny, bez nichž by se prvotní příčiny vůbec nemohly uplatnit. Důraz tak nezbytně přejde z tzv. „kauzálního působení“ (prvotních příčin) na příslušné selektivní aktivity, schopné si vybrat správné „druhotné příčiny“, pokud budou k dispozici. Jinými slovy, důležitější než „působení“ nějakých příčin (ať už primárních nebo sekundárních) bude aktivita, která bude schopna „reagovat“ na některé okolnosti tak, že se to pak navenek bude jevit jako „aktivita“ (tedy „působení“) těch okolností. Celý tak zvaný „kauzální nexus“ bude nutno reinterpretovat jako nexus vzájemných reakcí (reaktibilit), tedy jako „reagenční nexus“.

(Písek, 100119-1.)

<<<

>>>

Abstraktní a konkrétní

Protiklad abstraktního a konkrétního je založen na určité myšlence (představě), že z toho, co náleží nějak k sobě, můžeme něco oddělit, neboť to původně oddělena bylo a teprve později to „srostlo“ (con-cresco znamená „srůstám“, a u slovesa *concrecere* jde o doslovný překlad z řeckého *syn-fyein*). Zdá se, že v pozadí je hluboký a velmi starý soubor významů, spjatých se slovesem *fyein* a mediem *fyesthai*, a se substantivem *fysis*, ale nmám nepůjde o hledání oněch původních významů, nýbrž necháme se jimi jen zčásti inspirovat k vlastní „tvorbě“, tj. k ustavení významů, s nimiž hodláme dnes sami pracovat. Pochopitelně s něčím s oněch starších významů musíme počítat, ale nikoli proto, abychom na nich stavěli, nýbrž abych se vůči nim vymezovali. Tak např. se hodláme s kritickou obezřetností vyhnout třeba i zamlčenému předpokladu, že nic původního (resp. přesněji „primordiálního“) není nikterak „srostlé“, nýbrž že je „jednoduché“. Právě naopak: jsme připraveni i to nejjednodušší a nejpůvodnější považovat za „srostlici“, vnitřně prostorově i časově strukturovanou, tj. „dějící se srostlici“, tedy „událost“, vnitřně sjednocenou a teda

mající svůj počátek, průběh i konec. V tom smyslu tedy „konkrétní“ událost nechápeme jako něco sekundárního a odvozeného, nýbrž naopak jako něco původního a prvotního, co se ovšem ve svém průběhu může stávat složitějším a komplikovanějším; proti tomu „abstrahování“ lze mít jen za činnost dodatečnou, zejména pak onu původní jednotu „konkrétní události“ jakoby narušující. Problémem je ovšem také, jak je ona původní jednotu (konkrétní jednotu) narušována a k jakým výsledkům dochází: ne každá abstrakce je povolena a platná. Nejnázorněji to lze ukázat na živých bytostech, neboť tam každé narušení původní jednoty (konkrétnosti) znamená jejich poškození a někdy i usmrcení. Ale zde ovšem nejde o „abstrakci“ v běžném smyslu; obvykle máme na mysli operaci myšlenkovou, tj. že si od nějakého myšlenkového modelu slibujeme nějakou použitelnost právě tehdy, když si „odmyslíme“ některého jeho znaky nebo vlastnosti. Pak ovšem nejde o vlastnosti skutečné, „konkrétní“ živé bytosti, nýbrž o vlastní našeho myšlenkového modelu.

(Písek, 100123-1.)

<<<

>>>

Abstrahování

Latinské sloveso *traho* znamená táhnu; předpona *ab-* znamená od-, tedy když „abstrahujeme“, jakoby odtahujeme něco od něčeho nebo z něčeho, co tam původně náleželo. Musíme se tedy tázat především po tom, od čeho původně ještě nic odtaženo nebylo a co je tedy jakoby „celé“. Obvykle se to (zejména pod vlivem anglosaského empirismu a senzualismu) vykládá tak, že z vnímaných vlastností nějaké věci některé oddělíme či vydělíme jako ty hlavní, zatímco o ostatní se nestaráme, tj. od ostatních prostě odhlížíme. Tak třeba v určité situaci či souvislosti odhlížíme od toho, že to zvíře před námi je náš kocour (jakož i od mnoha dalších konkrétních určení, jako že to je obratlovec, čtvernožec, savec, že má kožešinu té a té barvy, atd.) a zůstaneme jen u toho, že to je zvíře. „Zvíře“ je tedy abstrakce (kdysi se říkalo také obecnina, latinsky *universale*). Ovšem podobnou, i když jinou obecninou je také zmíněný obratlovec, čtvernožec nebo savec, obecninou je i kožešina (vůbec), a tak dále a tak podobně. Obecninou a tedy abstrakcí je i „kocour“, ale dokonce i to přivlastnění „náš“ nebo „naše“. Proto se kdysi hodně uvažovalo a diskutovalo o tom, jaký je vlastně vztah mezi konkrétní, „reálnou“ skutečností na jedné straně a rozmanitými obecninami, získanými oním „abstrahováním“ (připomeňme zejména slavný „pseudo-spor“ o univerzálie). Zde je třeba připomenout především jedno: když uvažujeme a mluvíme o „čtyřnohosti“ nebo „ochlupení“ apod., neoddělujeme žádné skutečné nohy ani chlupy od zvířete, ale onu „abstrakci“ provádíme jen ve své mysli. To však činíme i tehdy, když „míníme“ našeho konkrétního kocoura – toho můžeme totiž mínit také pouze ve své mysli. Ona operace, které říkáme abstrahování, tedy probíhá v naší mysli, a nemá žádný přímý dopad ani následek pro reálné zvíře. Neabstrahujeme tedy nic z konkrétní reality, nýbrž pouze z oné její „reprezentace“, kterou si nejprve musíme vytvořit, abychom se do nějakého abstrahování mohli vůbec pustit. Když tohle nahlédneme, zjistíme, že tak zvané „abstrahování“ vůbec nic od původní reprezentace ne-odtahuje, ne-odnímá, ale že k ní naopak cosi přidává, že ji upřesňuje – a teprve druhotně se soustřeďuje na toto upřesnění a nechává původní reprezentaci jakoby stranou. Skutečně „abstraktní“ je pouze ona původní „reprezentace“, která má vlastně stejnou funkci jako ono známé Kratylovo ukazování prstem.

(Písek, 100123-2.)

<<<

>>>

Abstrakce a vědy

Obecně panuje od jisté doby) přesvědčení, že filosofie se zabývá pouhými abstrakcemi, zatímco vědy (zejména ovšem přírodní) se zabývají konkrétními, reálnými skutečnostmi. To je ovšem hluboký omyl. Takzvanými abstrakcemi se musí zabývat každá věda, pochopitelně podobně jako filosofie. Jde o jiný rozdíl: vědy u těch abstrakcí zůstávají, kdežto filosofie používá abstrakcí k tomu, aby se zaměřila za konkréta, tj. na „přirozené“ nebo i „umělé“ srostlice (jde o to, že concretum = srostlice). Právě proto mají zejména přírodní vědy – a dokonce i biologické vědy, kde to přímo bije do očí – takové potíže s tím, jak vůbec počítat s celky a s celkovostí, zvláště pak je myšlenkově (pojmově) takový celek a celkovost uchopit a vymezit. Ovšem zcela mimořádným problémem je svět sám, univerzum: nevíme, zda je svět skutečně „univerzem“, zda má nějakou svou jednotu, a v čem ta jednotu vlastně spočívá. Vědy jsou však z podstaty věci vždycky pouze odbornými vědami, a proto se vůbec nedovedou ke světu vcelku vztáhnout. To má ten důsledek, že nutně považují „svět“ – ať už vědomě anebo nechtěně a nevědomě – za „hromadu“. Už samo soustředění na něco ze světa znamená zabývat se něčím částečným, pouhým aspektem nebo zlomkem světa – a nikoli skutečným světem. Všechny odborné vědy se tudíž nutně zabývají pouze abstrakcemi, a nikoli konkrétními skutečnostmi; a ani filosofie se nikdy nesmí zabývat pouze jednotlivými konkrétními skutečnostmi, protože ty nikdy nejsou v izolaci, nejsou odděleny ani vyděleny z ostatních konkrétních skutečností, ale musí být viděny a poznávány v kontextu, tj. v souvislosti s celým ostatním světem vcelku. Je to jedním z velkých úkolů filosofie a filosofů, aby stále znovu ukazovali, jak je třeba všechny vědecké poznatky znovu uvádět do kontextu s jinými poznatky a tak stále upozorňovat na to, že jejich vydělení jakožto jednotlivých a osamocených smí být pouze provizorní a metodické, ale stále při plném povědomí toho, že není dovoleno je jako vydělené a oddělené ponechávat v izolaci a bez interpretace ve vztahu ke světu vcelku.

(Písek, 100123-3.)

<<<

>>>

Pluralismus x monismus

Kdysi bývalo běžné rozlišovat filosofy podle toho, zda veškerou skutečnost zakládali resp. viděli založenu na jedné jediné „substanci“, anebo zda počítali se substancemi několika, případně mnoha. Ovšem jakmile nahlédneme problematičnost a vlastně neudržitelnost myšlenky (pojmu) „substance“, stává se takové rozlišování nejen neodůvodněným, ale přímo nesmyslným. Na jedné straně totiž musíme zajisté připustit ve světě mnohost, neboť nás o tom přesvědčuje každodenní zkušenost; zároveň však musíme nahlédnout, že mnohost je možná pouze tam, kde jsou k dispozici nějaké „jednotky“. Povahu těchto jednotek ovšem už nemůžeme rozpoznávat na základě pouhé zkušenosti, zejména nikoli zkušenosti jen smyslové. Musíme proto své pojetí zkušenosti nejprve rozšířit ze sféry pouhé smyslovosti na zřejmě mnohem komplikovanější sféru myšlení. Jakmile se pojetí (a pojem) „jednotky“ resp. „jednoty“ stane věcí myšlení (a jeho schopnosti odstupu od sebe a nového, kritického přístupu k sobě), tj. jakmile se „jednota“ stane pro myšlení problémem, musí dříve nebo

později dojít k rozlišování dvojího základního typu „jednotlivin“, totiž „pravých“ a „nepravých“, přičemž ty nepravé se budou jevit jako pouhé hromady (agregáty) těch pravých. Ale ty „pravé“ jednot(k)y vůbec nemusí nutně být „jednoduché“.

(Písek, 100130-1.)

<<<

>>>

Celek a celkovost

Zvenčí hleděno není rozdíl mezi celkem a hromadou možno žádným způsobem aktuálně uznamenat ani zaregistrovat. Rozpoznat pravý celek lze jen v čase, tedy v událostnosti dějství, které nějak k sobě náleží, které je nějak sjednoceno, tj. které umožňuje onu sjednocenost rozpoznat. Tuto schopnost má ovšem každý člověk, pokud ji uměle nepotlačuje a pokud od ní neabstrahuje, což dělá většinou hlavně z tzv. „vědeckých“ důvodů; ovšem i v takovém případě mu aktuálně viděné může „dávat smysl“ pouze v rámci nějakého myšleného kontextu, v němž „časovost“ je jakoby skryta, ale ve skutečnosti nechybí. (Dokladem jsou např. Rohrschachovy testy, které nutně předpokládají zapojení pouze viděného do nějakého kontextu, který vidět není; to je funkce „fantazie“.) Proč tomu tak je? Proto ke každému skutečnému (pravému) celku náleží i jeho nepředmětná stránka, a k té právě není možný přístup zvnějšku, tedy jako k „před-mětu“, tj. k něčemu, co je „před“ námi. Odmítat „celky“ a „celkovost“ znamená tedy odmítat události (pravé) a událostnost, odmítat „subjekty“ jako skutečné aktéry (a zprostředkovatele „vlivů“, nikoli jen jako „následky“ vlivů), atd. atp.

(Písek, 100130-2.)

<<<

>>>

Čas - je „jsoucí“?

Pro „ontologii“ v tradičním chápání představuje naše otázka nejen těžko řešitelný problém, ale vlastně spíš naprosto zničující ataku. Augustin to kdysi velmi přesvědčivě formuloval (ve svých „Konfesích“), ale řešení uspokojivě nejen ani nenaznačil, nýbrž každé další promýšlení spíš fatálně zatížil nepřijatelným subjektivismem. Aristotelovo ON HÉ ON k tomu ovšem spěje rovněž: pokud chceme myslet čas-jsoucno jakožto „jsoucí“, ale čas „nejsoucí“ necháme zapadnout v „nicotu“, necháme tím „znicotnit“ jak jeho minulost, tak jeho budoucnost. Okamžitě aktuální „čas“ tím však přestává být skutečným časem, ba stává se „ničím“, „nicototu“ nejen proto, že aktuální chvíle nutně pomíjí, ale – vezmeme-li to dost vážně a do hloubky – není jakožto aktuální vůbec možná, neboť nemá, odkud by se vzala – a nemá ani, kam by se ztratila nebo aspoň skryla. Máme-li tedy uvažovat o „čase“ jakožto „jsoucím“, tedy vlastně jako o „skutečnosti“, musíme samo své pojetí „skutečnosti“ resp. pojetí „jsoucího“ a „jsoucna“ změnit, zejména pak rozšířit. A to je možné jen za předpokladu přísného a přesného rozlišení dvojího pojetí slova a tedy také pojmu „jsoucí“. Každé jsoucí (jsoucno) je třeba chápat jako dějící se, a proto k němu náleží nejen aktuálně jsoucí (a proto jen přechodně aktuálně jsoucí), nýbrž také jeho bylost a jeho budoust, neboť každé skutečné („pravé“) jsoucí je celkem v čase, tj. je jednotou dějící se po jistou dobu a tedy ve svém bytí časově „rozprostřednou“ mezi počátkem a koncem. A tato počátkem a koncem vymezená doba je přímo a neoddělitelně spjata s jeho vlastním (událostným) děním, a proto nemůže být

dělena (rozsekávána) na malé a ještě menší kousíčky, a to právě tak, jako nemůže být rozsekáváno ono dějící se jsoucí na malé a ještě menší kousíčky „bytí“. Bytí události jakožto celku se „neskládá“ s bytí nějakých menších částíček, nýbrž buď se děje jako celek – anebo se vůbec neděje (a nemá tedy ani žádný svůj vlastní „čas“). „Čas vůbec“ je pouhá abstrakce; skutečný je pouze „vlastní čas“ jednotlivých událostí-celků. Žádný prázdný čas, tj. čas nespjatý s žádným skutečným (tj. událostným) děním neexistuje, tj. není skutečný, není ničím. (Zde se otvírá velký problém, zda svět vůbec může být pokládán za celek, zda má nějakou svou „jednotu“, tj. „vnitřní integritu“. Pokud ano, bylo by možno mluvit o „čase“ tohoto „světa vcelku“, tj. kosmu, vesmíru jako obrovské pravé události.)

(Písek, 100131-1.)

<<<

>>>

Čas a aktuálnost

Nemůžeme-li zdůvodněně předpokládat žádnou „jsoucnost“ (či „existenci“) času vůbec, tj. času, nikterak nespjatého se skutečným (aktivním – odvozeno od „skutek“) děním, a nemůžeme-li se na druhé straně spokojit ani s popřením skutečnosti času (třeba jen jeho redukcí na jakési apriori), musíme podniknout důkladnější myšlenkový experiment, který by představoval perspektivnější alternativu onoho starého myšlenkového experimentu, podniknutého (hned několika směry) nejstaršími řeckými mysliteli, kteří pak ovlivnili takřka na tři tisíce let evropské myšlení (to ovlivnění mocně a velmi setrvačně přetrvává až dodnes). A tak jako ten řecký experiment pracoval především s myšlenkovými modely, tj. konstrukty (především geometrickými a vlastně vůbec matematickými, tedy s nečasovými obrazy a stejně nečasovými čísly), je třeba se dnes orientovat na myšlenkové konstrukty jiného typu, totiž nezbytné časovosti a časování, tedy ve „vlastním“ čase probíhající „modelové události“. Jedním ze základních, principiálně důležitých problémů, které bude třeba důkladně prozkoumat, je povaha tzv. „aktuálnosti“. Je-li čas původně vždy vlastním časem nějaké pravé události, tj. je-li vždy původně konkrétním časem (časem konkrétního událostného, tedy v jednotu „srostlého“ dění), je třeba vzít vážně, že je sám také neoddělitelně, neodlučně spjat s tímto událostným děním jakožto nerozložitelnou „srostlicí“. To však znamená jedno z dvojího, totiž buď že každá taková „pravá“ událost začíná svou první aktuálností – anebo že začíná ještě dříve, tedy ještě před tím, než se „navenek“, tj. zvnějšku pozorovatelně začala „dít“, „odehrávat“. Ta první možnost se zdá být nemyslitelná bez nějakého předpokladu existence „vnějšího činitele“, kterému by bylo možno onen aktuální zakládající „akt“ připsat. Ta druhá možnost nepředstavuje ještě žádnou možnost řešení, nýbrž pouze otvírá novou perspektivu směrem ke „skutečným“, které jsou jen nepředmětné povahy a kterým (přinejmenším zatím) chybí cokoli, co by jim umožnilo se začít zpředmětňovat. Na první pohled se zdá být i tato druhá myšlenková cesta podmíněna „existencí“ nějakého „vnějšího“ činitele, ale toto zdání má svůj zdroj v některých předsudcích tradičního myšlení. Nová perspektiva, která se tím našemu myšlení otvírá, nás v tomto ohledu musí vést k obezřetnosti: onen „činitel“ by totiž nesměl mít vůbec žádný „vnější“ charakter ani rys, a nemohli bychom mu připisovat ani žádnou „existenci“ (leďa spíš nějakou „insistenci“, pokud by ono „in-“ dost výrazně poukazoval na advenienici onoho potřebného „aktu“ z oblasti nepředmětnosti do světa již také předmětného).

(Písek, 100131-2.)

<<<

>>>

Nálada a filosofie

Není pochyb o tom, že ve filosofii, přesněji ve způsobech a postupech filosofování, má jistou úlohu také jakési trvalejší osobní a širší až i dobové „naladění“, tedy také různé nálady. Tím nemáme na mysli momentální duševní stavy a náklonnosti jednotlivých myslitelů, které obvykle nemají dlouhého trvání a brzo zase pomíjejí, nýbrž cosi jako převažující životní pocit, jakési „naladění“, které může být stejně naprosto individuální (a od běžných pocitů se silně odlišující), tak také více či méně v určitých skupinách nebo vrstvách společnosti sdílené, eventuelně také podmíněné intenzivními nebo rozsáhlými událostmi a zážitky celých širokých lidských společenstev (jakými jsou třeba velké války, velké přírodní katastrofy apod.). Někdy se používá pro jakousi typizaci podobných „naladění“ takových charakteristik, jako je „optimismus“ nebo „pesimismus“, nadšenost nebo skepse, aktivismus a podnikavost nebo rezignovanost a únava, a tak podobně. To vše jsou ovšem pouhá pojmenování, které nic neobjasňují ani nevysvětlují. To vše může mít vliv na způsob filosofování; ale je možný také opak: určitá filosofie může mít naopak vliv na způsob prožívání doby nebo stavu společnosti apod., může být něčím, co dokáže dát ještě neurčitému zaměření, neurčitému naladění nejen průchod, ale pevnější, určitější tvar a může je tak upevnit a prohloubit. Většinou jsou však takové případy souladu s obecnějším trendem spíš dokladem jakéhosi úpadku, kompromisů a vyhovění obecnému vkusu, což je v podstatě takřka vždy v rozporu s nejvlastnější povahou a posláním opravdové filosofie. Filosofie přestává být opravdovou (pravdivou) filosofií, když se nechá příliš ovlivňovat situací, v níž má působit a působí; filosofie degraduje na ideologii, když se z ní vytrácí odstup, distance, zejména pak kritická distance. Nálady a vůbec „naladění“ počítá vždycky s nějakým typem rezonance – a právě vůči rezonanci, proti ochotě k „souzvuku“ se každá filosofie musí mít na pozoru.

(Písek, 100202-1.)

<<<

>>>

Filosofie jako „disciplína“?

Filosofii můžeme považovat za „disciplínu“ jen s relativním oprávněním, a rozhodně nikoli v tom smyslu, v jakém za „disciplíny“ považujeme třeba odborné vědy (a nejenom ty; samo slovo mělo v minulosti, ale má i dnes mnoho významů). Filosofie je nepochybně především záležitostí myšlení, a to myšlení „disciplinovaného“, tj. řídicího se určitými principy, normami a kritérii (takovými normami jsou pro filosofování zejména principiálnost, systematičnost a radikálnost). Ovšem za skutečnou (opravdovou) filosofickou práci (aktivitu, tedy filosofování) nemůžeme ještě zdaleka považovat každé myšlení, které se takovými principy atd. spravuje, protože k filosofii bytostně náleží také jakási zvláštní norma či kritérium, které ani filosofie, a ovšem ani žádná z odborných věd nemohou „určit“, tj. vymezit, ačkoli se jimi musí řídit a spravovat (pokud se jím přestane řídit, přestává být „pravou“ filosofií a stává se filosofií nepravou, upadlou, např. sofistickou, nebo obecně „ideologií“). Tato „poslední“ či „nejvyšší“ norma se pro filosofii nikdy nemůže stát „předmětem“, takže o ní můžeme plným

právem prohlásit, že to je norma „nepředmětná“. Pokud bychom tedy upravili význam slova „disciplína“ tak, aby se vztahovalo i na respektování a co nejvěrnější dodržování norem „nepředmětných“, mohli bychom o „filosofii nepředmětnosti“ v připomínce na dávnou minulost označit za jakousi novou „disciplínu arcani“, pro kterou ovšem dnes už nemůže bezvýhradně platit zákaz, na němž se kdysi usnesl synod v Antiochii. Také zde bude nepochybně platit, že „quo licet lovi, non licet bovi“, ale uvádění „katechúmenů“ do této disciplíny musí být nejen povoleno, ale musí se stát jednou z povinností tzv. filosofické „propedeutiky“, pochopitelně poněkud odlišně, nově koncipované. V takovém případě se dostane i termínu „disciplína“ plným právem onoho nejen pozitivního, ale také negativního charakteru, neboť se bude nutně vztahovat nejen na trénování nových myšlenkových pohybů, ale také na „odučování“ zaběhlých, ale falešných návyků (pohybů) starých, reliktních dlouhé tradice „staré metafyziky“. Správné rozlišování mezi myšlenkovými návyky správnými (pravými) a nesprávnými (mylnými) se pak nutně stane jakýmsi „kamenem uražení“ příštích filosofických sporů a diskusí.

(Písek, 100207-1.)

<<<

>>>

Nejsoucí a jsoucí

Chceme-li se zabývat tím, co není „jsoucí“, můžeme mít) – podle převládajícího přesvědčení – na mysli jen dvojí: buď to „nejsoucí“ chápeme jako jen zdánlivě jsoucí, ve skutečnosti však nejsoucí, anebo to chápeme jako jen zdánlivě nejsoucí, ve skutečnosti však jsoucí. Tak to vidí logik: cokoli, o čem můžeme myslet a mluvit, cokoli, co můžeme učinit svým „tématem“, je buď jsoucí nebo nejsoucí. Tertium non datur – jiná možnost tu není. Jak se k tomuto dilematu vlastně staví „méontologie“? Na první pohled je zřejmé, že taková „disciplína“, má-li vůbec mít nějaký smysl, nemůže chtít „nejsoucí“ zkoumat jako „opravdu nejsoucí“ v onom tradičním (a vpravdě redukcionistickém) smyslu, tj. tak, že „nejsoucí“ bude chápat jako opak „jsoucího“. Zbývá tedy jediný možný, ale naprosto nezbytný krok: podrobit pojetí toho, o čem budeme říkat, že „jest“ (nebo že „není“), hlubšímu rozboru a kritice. To, že srovnávací jazykovědci zjistili, že většině indoevropských jazyků je společný jede důležitý rys, totiž nepravdivost tvarů slovesa býti, a že odhalili, že tyto různost tvarů má svůj historický původ v jakémsi dodatečném srůstu tvarů několika odlišných sloves, která se vztahovala k různým „časům“ (totiž k minulosti, přítomnosti a budoucnosti), má obrovský význam právě pro naši problematiku.

(Písek, 100207-2.)

<<<

>>>

Arcanum (arca)

Podle slovníku znamená latinské *arcanum* něco skrytého, utajeného, něco jako tajemství. Tady ovšem bude hodně záležet na tom, jaký (předsudečný) vztah máme k tzv. tajemstvím, a vůbec jak „tajemství“ a jeho „skrytost“ chápeme. Už víckrát bylo napsáno, že tajemství není tajemství proto, že by bylo nějak skryto, a proto že tajemství vyjevené („odhalené“) zdaleka ještě nepřestává být tajemstvím. To je ovšem pravda, ale je to také stále ještě trochu „skryté“ našemu

pochopení, a proto to vyžaduje aspoň částečné vysvětlení. Slovo *arcanum* je odvozeno od slovesa *arceo* (zavíratí, ohrazovati, ohraničovati, zamezovati přístupu atd.), a původním významem je spjata také se substantivem *arca* (závěr, zámek, skříňka, schránka, truhla – a také pokladnice, dokonce žalářní kobka). Z toho můžeme usoudit, že ona „utajenost“ se vlastně netýká toho, co je utajováno, nýbrž jenom těch prostředků, užitých k znepřístupnění utajovaného. Utajenost a skrytost, zakrytost není vlastním rysem a charakterem toho, co je skrýváno, ale je následkem (nebo důsledkem) jakéhosi vnějšího zásahu, totiž toho aktivního skrývání a skrytí. Odkrýt, odhalit to, co je zatím skryto, nic na onom dosud skrytém nemění – jde pouze o odstranění překážek, zámků a ohrazení, která zatím nedovolovala, aby se ono dosud skryté stalo zjevným a tedy přístupným.

(Písek, 100207-3.)

<<<

>>>

Jsoucí a čas

Žádné „jsoucí“ (jsoucno) nemůže být redukováno na to, co jenom (a právě teď) „jest“, neboť každé skutečně jsoucí se děje, je to událostné dění, událost („dění“, které není žádnou událostí v pravém smyslu, je pouhým „procesem“- i když samo slovo „processus“ je odvozeno od *procedere*, a to naznačuje spění či „padání“ dopředu). A každá událost se děje aktivně jako výkon, a to tak, že má před sebou jakousi „úlohu“, kterou musí sehrát, zahrát, provést, uskutečnit. A ovšem to, jak to uskutečňuje, má pak vliv na to další uskutečňování, takže každá událost má také naopak za sebou to, co už vykonala, provedla, uskutečnila a co nemůže „znicotnit“, jako by k tomu nikdy nedošlo. Událost je jednotou, integritou toho, co se z ní už stalo, ale také toho, co se teprve má stát, a proto integritou nikoli předem danou a zajištěnou, nýbrž *in statu nascendi*. Také sama „integrita“ události – tak jako událost sama – je *in statu nascendi*, není to integrita předem nějak zaručená, nýbrž je něčím, čeho musí být stále znovu usilovně dosahováno. Každé „jsoucí“ musí být proto považováno za v jistém základním smyslu „aktivní“, nebo jeho bytí mu je svěřeno, ale nikoli „dáno“ jako hotové: musí být vykonáváno. A právě v tomto bodě je třeba se distancovat od tradičního chápání „esence“ jako něčeho mimo čas, nečasového nebo nadčasového: *esce* mimo čas je doslova ničím, *nicotou*.

(Písek, 100209-1.)

<<<

>>>

FYSIS u Empedokla

V Aristotelovi čteme:

Slovem „fysis“ se ještě v jiném smyslu nazývá podstata (*úsiá*) věcí přirozeně jsoucích; tak toho slova užívají na příklad ti, kdo míní, že první složení prvků jest fysis, anebo jak *Empedokles* praví: „U věcí jsoucích není, čemu se říkává fysis, / ale je toliko směs a opět pak rozklad té směsi. / Fysis – toť je pro to jen slovo, jež vymyslel člověk.“

Empedoklés je ovšem podivný myslitel; i když nám z něho zůstaly jen zlomky, je zjevné, že si mnohé navzájem protirečí. A on sám má naproti tomu hodně

přebujelé sebevědomí, navíc se nepřipustně cítí být bohem (nebo aspoň polobohem, nesrovnatelně nadřazeným prostým lidem). Přesto má svou důležitost se jím zabývat, zejména některými jeho myšlenkami, a to navzdory tomu, že to je velký eklektik. Tu otázku po *fysis* musíme vzít vážně, už proto, že tu je asi poprvé v dějinách filosofie výslovně popřena jako smysluplná. Co tu je vlastně popíráno? Jsou tu popírány vztahy, skutečné (aktivní) vztahy mezi tzv. „prvky“ (*stoicheia*, elementa), tedy jejich schopnost na sebe navzájem reagovat. Jsou jenom hromady, agregáty prvků, resp. byly by to jen nahodilé hromady, kdyby nebylo ještě nějakých činitelů (kterým Empedoklés říká Láska a Svár), ovšem tyto aktivní činitele je jen shromažďují do kup, anebo naopak je z těch kup přerovnávají do jiných (to byl ostatně důvod k Aristotelově kritice, že stačí činitel jeden).

(Písek, 100212-1.)

<<<

>>>

Etika a „normy“ / „Normy“ v etice

Můžeme si pomoci určitým přirovnáním (které ovšem – jako obvykle – na jednu stranu kulhá): podobně jako logičnost myšlení (myšlenkového výkonu) není *založena* nějakými principy nebo normami (které pouze mohou být formulovány až dodatečně a mají funkci jen pomocnou, nikoli konstitutivní), není ani etičnost (případně morálnost) jednání (činů) založena nějakými mravními či etickými pravidly nebo normami. Formulace takových norem (pravidel, příkazů a zákazů atd.) má zajisté praktickou funkci, ale jejich platnost je založena jinde a jinak než v takových formulacích, a dokonce jinde než v nějakých lidských rozhodnutích, ať už individuálních („subjektivních“) nebo kolektivních (konvencích či dokonce formulovaných pravidlech a zákonech). Právě proto musíme pečlivě a důsledně rozlišovat mezi „normami“ nějak už pochopenými, zachycenými a formulovanými (tedy zpředmětněnými) na jedné straně a mezi „normami“, které jsou rozhodujícími kritérii či měřítky všech takto pochopených, zachycených a formulovaných norem, a především rozhodujícími kritérii pravosti či nepravosti, správnosti či nesprávnosti, mravnosti či nemravnosti atd. všech typů jednání, tedy včetně myšlení, usuzování atd., které ovšem musíme označit a chápat jako „nepředmětné“.

(Písek, 100215-1.)

<<<

>>>

Minulost - dvojí pojetí

Minulost ve vlastním, doslovném smyslu je tím, co už pominulo, tj. co už není. Ovšem běžně rozumíme minulostí to, co přece jenom ještě nějak „žije“, tedy *jest*“, takže ještě zcela nepominulo. Jak je možné, že to slovo může mít takový dvojaký význam? Jak může o něčem platit zároveň, že to už „není“, protože to „pominulo“, a zároveň, že to přece jenom „jest“, protože to tak docela „nepominulo“? Řekové tento problém řešili tak, že každá aktuální skutečnost je příčinou, která po sobě zanechává následky (neboť také sama je následkem nějakých ještě dřívějších příčin). Cílem jejich myšlenky „příčinnosti“ (kauzality) bylo vlastně jakési odmytizování starších myšlenkových pokusů, které ony „následky“ chápaly jako trest (především ze strany bohů, teprve na druhém

místě aplikovaný jako výkon lidské spravedlnosti). Myšlenka kauzality se pak ujala a velmi rozšířila v evropských tradicích a dodnes „straší“ i v obecném povědomí jako velmi odolný předsudek. Dvojí největší vadou této myšlenky je 1) vyškrtnutí nebo spíš zapomenutí významné úlohy aktivních subjektů, bez jejichž „navazování“ na to, co již pomíjí a co docela minulo by z „minulosti“ opravdu nic nezbylo, a 2) schopnost těchto subjektů ve svých reakcích na minulost nejen navazovat, ale také nenavazovat. Tento moment jakési „kontingence“ má na nejnižších úrovních charakter výjimečnosti, která téměř zaniká uprostřed převažujících způsobů reagování (tj. navazování nebo nenavazování), ale na vyšších úrovních musí být kontrolováno a v jistém smyslu omezována postupným vybudováním nových a sofistikovanějších způsobů (a prostředků) navazování (i nenavazování. např. v důsledku neúspěšnosti apod.). Na nejvyšší úrovni pak dochází k jakémusi přelomu, k pronikavému posílení možnosti „kontingence“ a jejímu využití jakožto „svobody“. A právě tato „svoboda“ představuje nejen uvolnění z vazeb na minulost, ale je na druhé straně zároveň podmíněna určitým typem vědomých, dokonce více nebo méně cílevědomých, protože selektivních způsobů navazování na to, co už minulo a co by jinak ani nemohlo být jakoby „oživeno!“ a tímto způsobem přetrvávat.

(Písek, 100215-2.)

<<<

>>>

Transcendence a subjekt

O subjektu nelze říci, že je „transcendentní“ skutečností, neboť transcendentnost není žádnou kvalitou (a to naprosto žádné skutečnosti – není žádných transcendentních skutečností – to proti rozšířené tradici). Můžeme mluvit jen o transcendování jako o výkonu, tedy jako o aktivitě. Subjekt tedy může být v tomto směru „aktivní“ jen tak že transcenduje, tj. že radikálně přesahuje resp. překračuje sám sebe; jinak řečeno: že vykračuje ze sebe ven. Tady je třeba pečlivě rozlišovat takovéto překračování sebe či vykračování ze sebe na jedné straně a „bytí ven ze sebe“. Bytí je ovšem vždycky také výkon, a to ještě dříve, než si ustaví svůj vlastní subjekt (resp. než se stane subjektem; subjektem nemůže „být“ asi se subjektem „stát“ žádné okamžitá jsoucnost, taková jsoucnost je totiž vždycky pouhou abstrakcí). Nicméně „být ven ze sebe“ (Heidegger říká „stát ven ze sebe“, ale tomu se raději vyhneme, neboť sloveso „stát“ příliš sugeruje nečinnost), ukazuje na zcela odlišnou „činnost“ než je akce či aktivita navenek, ale dokonce i než je aktivní výkon samotného bytí. Bytí události, která si ještě neustavila svůj subjekt (resp. která se ještě nestala subjektem) je totiž „podmíněno“ zevnitř, nikoli zvenčí, neboť vše, co je „venku“, se subjektu „dává“ či „otvírá“ pouze skrze jeho akce a aktivity, zatímco „být“ je subjektu „dáno“ či spíše „propůjčeno“ (jako lhůta, ale nejenom takto časově) nikoli zvenčí ale právě „zevnitř“, přesněji ze sféry „nepředmětnosti“, a tudíž z budoucnosti, ze sféry, která „ještě není“ jsoucí. S trochou paradoxní násilnosti bychom mohli říci, že subjekt může být tou kterou „událostí“ (ovšemže jednoduchou až primordiální) ustaven (aktivně ustaven) pouze za předpokladu a na základě toho, že ono „dávající“ či „propůjčované“ je přijato, akceptováno, a že se teprve touto akceptací stává událost schopnou přechodu (změny) z primordiality do světa „reálných“ skutečností. Subjekt (pokud je pak ustaven) se k tomuto „zakládajícímu“ nemůže vztáhnout žádnou svou aktivitou, a tudíž ani žádným transcendováním, nýbrž přijetím toho, co k němu přichází „zevnitř“, ze světa nepředmětnosti. Dříve se – pod vlivem prostorových významů – říkávalo

„shora“, což ovšem my budeme nadále opouštět a odmítat, protože se tím právě zastírá ona „nepředmětnost“. Nicméně kdybychom poněkud oslabili odpor k oné falešné prostorovosti, mohli bychom tu v protěv k „transcendování“ a „transcendenci“ mluvit o „descendování“ a „descendenci“ – ovšem nikoli jako výkonu subjektu, nýbrž jako o nepředmětném pohybu směrem k subjektu (a předtím už i k primordiálním událostem), na který je možná jen jediná pozitivní a jediná negativní „odpověď“, totiž buď „přijetí“ a tím volba aktivita (i navenek a zejména navenek), nebo nepřijetí (a tím odmítnutí aktivity a volba vlastního konce).

(Písek, 100220-1.)

<<<

>>>

Subjekt - bytostná „struktura“ / Událost a (její) subjekt

Vztah mezi (pravou, tj. integrovanou) událostí a „jejím“ subjektem se vymyká všemu, nač jsme si zvykli při tom typu poznávání a zkoumání, jak provází novodobou vědu (zejména přírodní). Proto m.j. zatím nechávám nerozhodnuto, zda je lépe mluvit o tom, že se událost stává subjektem (a že se jím býti udržuje), anebo zda si událost svůj subjekt ustavuje a udržuje. Jde totiž o to, že událost ani v případě, že se subjektem stala (či že si subjekt ustavila) není se „svým:“ subjektem totožná a nemůže (nesmí) být za tento „svůj“ subjekt zaměňována. Ačkoliv na jedné straně k události v jejím průběhu náleží leccos z toho, zač subjekt není (a nemůže být považován) „odpovědný“, na druhé straně subjekt nikdy není (a nemůže být považován za) plně zapojený do události, tj. za této události zcela imanentní, za její integrální „součást“. To nám také dovoluje se pokoušet myšlenkově „zvládnout“ onen základní problém, že totiž v jistém smyslu má subjekt události svůj počátek mimo událost (ostatně stejně jako počátek události je třeba v jistém smyslu chápat jako samé události předcházející, ovšem nikoli z minulosti předcházející). A pokud se nám zdaří tento problém (přesně tuto polovinu problému) uspokojivě řešit, učiníme tak závažný krok k pochopení toho, jak na druhé straně subjekt nekončí spolu s koncem události, jejímž je (byl) subjektem.

(Písek, 100220-2.)

<<<

>>>

Fenomenologická metoda

Je otázka, zda lze o „fenomenologii“ mluvit jako o „pouhé“ metodě; většina fenomenologů (včetně jejího zakladatele) usilovala a usiluje, aby fenomenologie byla filosofií, tj. celou filosofií. Problém pak spočívá v tom, zda tu „celou filosofií“ nechtějí redukovat na fenomenologii, což by bylo nutno tvrdě kritizovat, neboť pak by šlo o degradaci a vlastně ztrátu filosofie jako takové (v klasickém pojetí). Druhý, opačný problém by pak spočíval v tom, že pouhá metoda, tj. v tomto případě fenomenologická metoda, by měla být rozšířena a prohloubena na filosofii v plném rozsahu, takže sama filosofie by byla chápána jako metoda. Pak by ovšem výsledkem bylo vlastně něco podobného, totiž zpochybnění filosofie jakožto filosofie, neboť filosofie by pak opět byla redukována (právě na jakousi metodu). Pokud tedy chceme mluvit legitimně o fenomenologické metodě a budeme se pokoušet ji vymezit ve vztahu k filosofii, tedy také jako metodu

filosofickou, jinak řečeno: jednu z filosofických metod. Fenomenologická metoda by pak byla buď metodou výhradně filosofickou, takže její aplikace by se nikdy bez nějaké asistence a podpory filosofie nemohla obejít, nebo by i pro filosofii představovala jen jakýsi nástroj (*organon*), použitelný v zásadě i bez filosofie (resp. bez filosofie, která by sama byla již nějak proměněna užíváním tohoto „nástroje“). V takovém případě by mohly fenomenologické metody a fenomenologických postupů dobře využívat i obory vysloveně vědecké (v pojetí, které vědy, zejména přírodní, chápe jako na filosofii nezávislé a od filosofie oddělitelné).

(Písek, 100221-1.)

<<<

>>>

Fenomény a jejich „popis“

Jiří Němec kdysi (1980, v poznámce psané pro vězněného Havla) napsal hned v první větě, že „fenomenologická metoda je popis fenoménů“. Tento výměr nelze přijmout, leda jako pouhé první (a velmi nepřesné) přiblížení, které vyžaduje celou řadu dalších upřesnění a vysvětlení. Aby totiž bylo možno nějaký „fenomén“ popsat, je nutno jej „mít“ k dispozici. Kdy vůbec „máme“ nějaký fenomén k dispozici? A čím je vlastně fenomén, který ještě k dispozici nemáme? Popsat můžeme jen to, co máme nějak „před sebou“; můžeme mít „před sebou“ nějaký fenomén, aniž bychom jej ještě „měli“? Nespočívá nejvlastnější povaha fenoménu v tom, že jej už „máme“? Že už nám byl „dán“? Že se nám už „vyjevil“, „ukázal“? Právě zde musíme učinit zásadní rozhodnutí, totiž že náležitě rozlišíme „vyjevování“ a „ukazování se“, tedy „jev“ od „úказu“. V úказu se nám něco, „co“ se ukazuje“ dává k dispozici; to ovšem ještě neznamená, že si toho vůbec všimneme, ba dokonce ani to ne, že jsme třeba jen „disponování“ k tomu, abychom si toho všimli. Nejrůznější skutečnosti kolem nás se dějí a ukazují, zatímco my si všímáme jen některých z těch, k jejichž uznamenání jsme vůbec disponování (tj. kterých jsme vůbec schopni si všimnout). Jak tedy bude chápat fenomén: jako „úказ“, kterého jsme si třeba ještě ani nevšimli, anebo jako „jev“, kterého jsme si nejen už všimli, ale který nám eo ipso už dává nějaký smysl, už mu nějak rozumíme (i když většinou zdaleka ne plně, a třeba ani ne správně)? Pokud tedy – podle Jiřího Němce – jde o popis fenoménu, je zřejmé, že nemůžeme popisovat něco, co se sice ukazuje, ale čeho jsme si ještě nevšimli. Pokud si však už něčeho povšimneme a pokud se na to soustředíme, nemůže jít nikdy o pouhý popis, neboť to, co popisujeme, je určité vykrojení toho, co se právě ukazuje, z rámce obrovské přesily toho, co se v téže době (a i nám) ukazuje také, ale na co nejsme soustředěni (i když necháme stranou, že mnohé z toho, co se v té době ukazuje a co by i nám hic et nunc bylo v principu také dostupné, bychom v tu chvíli vůbec nemohli registrovat, protože o tom zatím nic nevíme a k čemu jsme si zatím nevytvořili potřebné „konstrukty“, aby se nám to nepletlo s čímkoli jiným; sem náleží poukaz na nejrůznější nástroje – dalekohled, mikroskop, chemická reagentia apod. – které nám rozšiřují oblast registrovatelného).

(Písek, 100221-2.)

<<<

>>>

Úказ a jev

V češtině (a mezi jazyky to není výjimka) užíváme obou termínů záměnně, jako by jazyk zdvojoval toto pojmenování zbytečně. Pro filosofii je to ovšem příležitost k důslednému rozlišení: pod „úkazem“ budeme rozumět to, jak se nějaké jsoucno (tj. jsoucno-událost) aktuálně v určitou chvíli a na určitém místě ukazuje, jak se nám (nebo komukoli jinému) právě nyní a teď „dává“ (a to bez ohledu na to, zda to registrujeme, zda si toho povšimneme, ba dokonce i bez ohledu na to, zda to vůbec někdo registruje – ovšem tady je třeba připomenout, že nic v tomto světě není tak dokonale izolováno, aby to nebylo nikým a ničím na nějaké úrovni registrováno). Naproti tomu jev je závislý nejenom na tom, co se ukazuje, ukazovalo a ještě bude ukazovat, pokud jde o totéž jsoucno-událost, ale také na tom, kdo (nebo co) je schopen (schopno) na základě registrace několika nebo dokonce mnoha „úkazů“ náležitě (nebo nenáležitě) rozpoznat, jak k sobě tyto úkazy patří (nebo naopak nepatří). Vnímáme vždy tak, že rozlišujeme vnímané od okolí a pozadí, jemuž nevěnujeme pozornost (přičemž je ovšem do jisté míry třeba rovněž vnímáme, jakoby „periferně“). Každý „vněm“ (či „vjem“) nám proto už dává nějaký „smysl“, ať už správně nebo nesprávně (to záleží na nás, nikoli na onom „vnímaném“). Je ovšem možné, že na nejnižších úrovních způsob „reagování“ má odlišný charakter.

(Písek, 100221-3.)

<<<

>>>

Fenomén a jeho „nahlédnutí“

Jiří Němec (1980) upozorňuje, že „ty skutečně zajímavé fenomény neleží na dlani. Lze je nahlédnout, ale ne hned; ...“ (v poznámce pro Václava Havla). Mám za to, že právě tento poukaz k času a k časovosti každého fenoménu má mimořádnou důležitost: „fenomén“ je něco, co není možné ani myslitelné jen v redukci na momentální situaci, na okamžitý „stav“, ale co vyžaduje nějakou minulost a počítá i s nějakou budoucností. Pak ovšem se stává problémem ono „nahlédnutí“, které je tu zmiňováno; sloveso nahlédnout je překladem řeckého *theorein*; a ve starém Řecku měli myslitelé za to, že nahlédnout lze jen to právě „přítomné“, tedy bez ohledu na čas. Pokud bychom se chtěli ovšem od řeckého chápání distancovat, musíme znovu (a jinak) vyložit, v čem takové „nahlédnutí“ spočívá, tj. jak lze „nahlédnout“ třeba událost nebo vůbec změnu. Aristotelés byl, jak se zdá, něčemu takovému „na stopě“, nebo přinejmenším tím směrem aspoň „vyhlížel“, a to když vymezil jednu z teoretických „věd“ tak, že se zabývá tím, „co je mnohé a co je v pohybu“ (co se mění). To vlastně předpokládá, že změnu lze „nahlédnout“, „nazřít“. Ale tímto směrem se vlastně filosofové velmi dlouho nikdy nevydali; vůbec nikdo se však nezabýval, pokud vím, otázkou, jak lze samo „nahlédnutí“ chápat jako děj, jako výkon v čase, tedy jako nahlížení – a v čem vůbec může být založena jednota časově „rozloženého“ nahlížení tam, kde nejde o intencionální předmět (objekt, konstrukt), zbavený času, ale o něco vyložené časového, tedy o „událost“. Pokud něco takového připustíme, musíme přijmout jako důsledek nové, od tradičního principiálně odlišné chápání „nahlédnutí“ a „nahlížení“ (nazírání) vůbec. Mám za to, že takto postavená problematika nás nutně vede k nezbytnému novému přezkoumání některých aspektů podstaty a funkce narativity, z nichž některé musí být rehabilitovány nejen pro jakési okrajové, pomocné cíle, ale pro samu bytostnou povahu „nahlížení“ událostního dění.

(Písek, 100222-1.)

<<<

>>>

„Nahlédnutí“ a „brýle“

Neujasněnost významu slova „nahlédnutí“ vede Jiří Němce k ještě dále a víc znejasňující metafoře „brýlí“: abychom prý některé fenomény mohli „nahlédnout“, „většinou se napřed musíme zbavit brýlí, které nám je zkreslují“ (1980, z poznámky pro Václava Havla). Skutečný problém je tím zakryt: jistě platí, že „brýle“, které nějak „zkreslují“, je třeba odložit, ale je možné fenomén „nahlédnout“ zcela „bez brýlí“? Po mém soudu nikoli; je třeba ovšem blíže upřesnit a objasnit, v čem spočívá to použití „brýlí“. To má rozmanité podoby: už samo zaostření na určitý „předmět“ a soustředění pozornosti jen na něj znamená jisté použití „brýlí“; ale u toho to zdaleka nekončí. Pokud se nám zdá (a trváme na tom), že nahlédnutí je výhradně věcí aktuální přítomnosti, je to dokladem toho, jak stále (byť nekontrolovaně) spojujeme „nahlížení“ se zrakem (tj. že v tomto ohledu zůstáváme naprosto závislí na řecké tendenci spoléhat především na „zrak“ (odtud také celá s tím souvislá terminologie: vidění, zírání, hledění atd.). Tak ovšem, jako Řekové zapomínali na to, že i samo zrakové vidění, nazírání, zření se neobejde bez „zraku“, že tedy ve „zření“ nemáme zdaleka „prostě a jednoduše“ viděné věci před sebou, tak je třeba „nahlížení“ vůbec zbavit vazby jen na zrak a tázat se, jak je možno něco „nahlédnout“ sluchem, nebo dokonce chutí a čichem či hmatem.

(Písek, 100222-2.)

<<<

>>>

Kniha jako úkaz a jako jev

Heidegger v předmluvě k jedné své knize (tétož názvu) říká hned na začátku: „Das Buch ist, solange es ungelesen vorliegt, eine Zusammenstellung von Vorträgen und Aufsetzen.“ „Zusammenstellung“ je tu postaveno proti „Sammlung“, a to ve smyslu pouhé hromady (agregace) oproti jakési „jednotě“, kterou může (ale nemusí) postřehnout pouze čtenář. Tuto opozici však můžeme velmi dobře vyostřit a prohloubit: kniha bez čtenáře, tedy osamocená, izolovaná kniha je vlastně a ve skutečnosti jen špalíček na stejnou velikost oříznutých listů papíru, navíc znehodnocených (znečištěných, totiž potištěných), a třeba spojených, svázaných spolu jednou stranou. A každá strana kteréhokoli z těchto papírů je poseta jakýmsi kresbičkami, či spíše znaky; ale i to musíme nejprve rozeznat na základě dřívější zkušenosti jako „text“, takže ani to se bez „čtenáře“ neobejde (natož rozpoznání, že jde o nějaké „přednášky“ nebo „statí“ či „články“). Kniha jako „úkaz“ se nám (nebo někomu jinému) sice „dává“, ale pouze jako blíže neurčitý „předmět“, který nemůže být bez někoho (nás nebo někoho jiného) nijak blíže určen (mnohem méně než jsme tu předvedli). Kniha se nám (vlastně komukoli) sice ukazuje, ale bez nás (nebo bez někoho jiného) se nemůže „vyjevit“ jako kniha, dokonce ani jen jako štůsek papírů, jednotlivé stránky se nám (nebo někomu) „ukazují“, ale bez nás (nebo někoho jiného s potřebnými zkušenostmi z minulosti) se vůbec neukazuje text jako text, nýbrž pouze jako „rozsypaný pepř“ různých znamének. Důsledně analyzováno a domyšleno: nic takového jako „kniha“ se neukazuje a nemůže ukázat, nic takového jako text (v určitém jazyce) se neukazuje a nemůže ukazovat, a proto se nic nemůže ukazovat ani jako „přednáška“ nebo „stať“. A to už vůbec

nemůžeme mluvit o smyslu toho textu, o poukazu přednášky nebo článku k nějakému tématu, natož o jejich tématu jako o něčem, co se „ukazuje“. To vše je až záležitostí „jevu“ čili „fenoménu“, na jeho konstituci se ovšem velmi aktivně musíme sami podílet (my nebo někdo jiný).

(Písek, 100223-1.)

<<<

>>>

Chudí jako „blahoslavení“

Dobře víme, že s pouhou logikou na Ježíšova podobenství, vůbec přirovnání a výroky nevystačíme. Musíme být často připraveni na paradoxy i provokace, v každém případě na to, že vlastní význam vysloveného je až v pozadí nebo spíš v hloubce, zkrátka až za vysloveným. A přitom máme v evangeliích nejedno svědectví o tom, že Ježíšovým slovům nerozuměli nebo špatně rozuměli nejen lidé v naslouchajícím davu, ale dokonce učedníci sami, ačkoli jim Ježíš své výroky vysvětloval zvlášť. Možnost neporozumění nebo špatného rozumění nemůžeme proto tím spíše vyloučit ani při ústním tradování a pak prvním zapisování těchto výroků, a nepochybně ani v případě synoptických evangelií, kde ještě stále můžeme právem předpokládat srdečnou oddanost a také převelikou pečlivost ve volbě řeckých ekvivalentů. Tak třeba nemůžeme nevidět, že v evangeliu podle Matouše se „chudí“ (jakožto nuzní) upřesňuje jako „chudí duchem“, hladoví a žízni vyschlí se mění v hladovějící a žízňící po spravedlnosti. Ukazuje to na to, že místo paradoxu a absurdity se podává vysvětlení rozumné, přičemž se ovšem mění sám význam slova „blahoslavený“: je mu totiž amputována budoucnostní dimenze. Naproti tomu u Lukáše vidíme, že lačníci nejenže nejsou změněni na lačnické po spravedlnosti (a ne po pokrmu), ale že je podtržena provizornost jejich lačnění – a také pláče: blahoslavení, kteří *nyní* lačníte a kteří *nyní* pláčete (6, 21). Tím je ovšem právě podtržena ona budoucnostní dimenze a perspektiva. To je vskutku „ježíšovské“, v tom jde Ježíš pronikavě dál než dosavadní židovská tradice, zejména pak „Zákon“. V Přísloví (14,21) čteme, že je blahoslavený člověk, kterýž se slitovává nad chudými, ale Ježíš vidí chudé ne jako ty, nad kterými je třeba se slitovávat a tím dosahovat blahoslavenství, ale připisuje „blahoslavenost“ přímo chudým, protože jejich *bude* (a už začíná být, už „je“) nová vláda, nové „kralování“. Ostatně to je asi důvod, proč Lukáš (6, 20) necítí rozpor v tom, zda jde buď o království chudých nebo království boží. (A někdy to adjektivum „boží“ je vůbec vynecháno, dokonce u Matouše 4,23.) Nejspíš tomu je třeba rozumět tak, že ono „království boží“ je právě tím královstvím *bývalých* chudých. (Zase se do toho někdy plete ta „člověčina“, když se to vysvětluje jako „odplata“.)

(Písek, 100226-1.)

<<<

>>>

Tázání a otevřenost / Otázka a otevřenost věcí (světa věcí)

Fenomenologové s jakousi samozřejmostí mluví o tom, jak se nám „věci“ „dávají“. V tom se skrývá hned několik chyb, jak se můžeme přesvědčit pečlivějším pozorováním a rozbořem. Především by to znamenalo, že se „věci“ na nás iniciativně (a snad dokonce adresně) obracejí. Tak tomu ovšem není, protože „věci“ o nás nic nevědí, nemají ani potuchy o někom, na koho by se mohly

obracet; nepostradatelnou podmínkou toho, aby se mohly někomu (nebo něčemu) „dávat“, je něčí vnímavost, něčí alespoň částečná a spíše jen tázavá soustředěnost, zaměřenost k „něčemu“, a to s cílem blíže rozpoznat a poznat, oč vlastně jde. Je sice pravda, že v některých případech se nám některé věci zdánlivě přímo vnucují, ale i v takových případech je nepřehlédnutelnou podmínkou a předpokladem takového „vnucování (se)“ to vůbec pociťovat, vnímat, vůbec to registrovat a nějak na to reagovat. Nějaká věc, nějaký ostrý předmět se nám může ohlásit v bolesti, již naše tělo reaguje na zranění tímto předmětem (kterého bychom si předtím třeba vůbec nevšimli). Pokud nejsme schopni vnímat bolest, ani nejostřejší předmět se nám sám nemůže „dávat“ jako – třeba – nebezpečně ostrý. Z toho lze usoudit, že svět „se nám otvírá“ nikoli sponte sua tak, že se „nám dává“, ani že nás k sobě přitahuje a do sebe vtahuje, nýbrž teprve na základě toho, že se začneme po jednotlivých „věcech“ tázavě obracet, že se začneme tázat, čím vlastně jsou a co se s nimi dá dělat (to je první forma zájmu novorozence a dítěte). Svět se tedy otvírá našemu tázání, věci se otvírají, když se na ně dotazujeme. Ale abychom se mohli na cokoli ve světě i na svět sám tázat, musíme se nejprve postavit „na vlastní nohy“, musíme stát nějak před věcmi, proti věcem a distancovat se od nich. Bez této distance není možné žádné dotazování. Z toho tedy vyplývá, že svět se nám může otvírat (a věci v něm se nám mohou dávat) jen za předpokladu, že se „nám“ zdařilo od nich nějak odstoupit, nabýt nezbytné distance, z níž teprve se nám věci mohou vyjevovat v nějaké perspektivě.

(Písek, 100227-1.)

<<<

>>>

Absolutní sluch

Lidé, kteří mají tzv. absolutní sluch (tj. kteří spolehlivě rozpoznají resp. si za jakýchkoli okolností vyvodí či představí tón určité výšky) jsou obecně považováni za jaksi „nadanější“ než většina ostatních. Ovšem to platí jen z hlediska takřkajíc kulturního (navíc jaksi „úzce kulturního“, tedy v jistém smyslu redukujícího); z hlediska „přírody“ nebo „přirozenosti“, přesněji z hlediska evolučního, je absolutnost vnímání výšky tónu nevýhodou. (Vzpomínám na výklad švýcarského vědce v Berlíně 1993 o mravencích, kteří se orientují – i ve dne – podle polohy hvězdného nebe, protože mají ve svém „mozku-počítači“ hvězdnou mapu, která se ovšem opoždjuje a je proto nepřesná, což je nicméně právě výhodou; lze také připomenout tzv. „fuzzi-logiku“ apod.) Zdá se, že v obecné perspektivě je jakási „tentativnost“ výhodnější než naprostá přesnost; ta zase může být účinnější za určitých zvláštních podmínek, nikoli však obecně.

(Písek, 100227-3.)

<<<

>>>

Absurdnost a „genialita“

Je dobré pozorně sledovat *také* absurdní myšlenky filosofů – a dokonce *právě* ty absurdní –, protože ty ukazují obvykle, na jakých předpokladech a základech určitý typ myšlení stojí a z jakých vychází (aniž by si toho leckdy myslící byli vědomi). Možná, že to je jeden z hlavních důvodů, proč je dobré znát a studovat dějiny filosofie (nikoli jen proto, abychom srovnávali a hledali podobnosti,

návaznosti a zřejmé chyby). Pochopitelně to předpokládá, že ty absurdní myšlenky najdeme u vynikajících myslitelů, nejlépe přímo geniů. (Ovšem je také pravda, že mnoho geniů zůstává skryto; genialita nesmí být zaměňována s proslaveností; medializováni byli a jsou velmi často i filosofové či vůbec myslitelé průměrní nebo jen lehce nadprůměrní. Rozpoznat genia předpokládá také aspoň trošku geniality.) Velmi dobře to je vidět na vztahu pojmového myšlení řeckého typu k tématům jako čas, pohyb, vůbec změna. Genius Parmenidés (a šířila to pak jeho škola, takže sám Parmenidés nezapadl v zapomnění) se nechal vést myšlenkou, že dokonalost znamená neměnnost, tak daleko, že popřel změnu, pohyb a dokonce čas vůbec. To nelze vyložit jen jako jeho osobní nápad – on tak jen domyslel určitou myšlenku, možná spíš „ideu“ (pokud pod „ideou“ rozumíme „myšlenku“ ještě nikým nemyšlenou, ale na lidskou mysl „dorážející“). Právě elejská filosofie ukazuje na jeden zcela základní rys řecké „pojmovosti“.

(Písek, 100228-1.)

<<<

>>>

Čas a „časování“

„Čas“ jako konstatovatelný „předmět“ opravdu neexistuje, přesněji řečeno: neexistuje tak, jako neexistuje hromada kamení. (Předpokládejme, že nepůjdeme ještě dál; vlastně neexistuje ani kámen, pokud jej chápeme jako slepenec zrn krystalů nebo slepenec molekul jistých sloučenin apod. Existence je něco víc než výskyt – je to způsob bytí „subjektů“.) Ovšem zatímco hromada kamení představuje navrstvení jednotlivých kamenů na sebe, „navrstvení“ „vlastních časů“ jednotlivých událostí má zásadně jiný charakter: jednotlivé „vlastní časy“ (jednotlivých událostí) se navzájem prostupují, pronikají jeden druhými a naopak všechny tím jedním, takže vytvářejí jakési společné „časové pole“, a to je možno nejen konstatovat, ale i měřit (vůbec kvantifikovat – ostatně jako lze kvantifikovat i každou hromadu např. kamení). Je tedy opravdu nesprávné prohlašovat „intuitivní“ vnímání času (nebo také prostoru) za iluzi, nebo i za nějaké „a priori“, v tomto případě smyslové, a podobně. Musíme ovšem principiálně rozlišovat „vlastní čas“ událostí (tj. pravých jsoucen, která jsou eo ipso událostmi), a ten tzv. „obecný čas“, který je ve vztahu k oněm „vlastním časům“ asi v takovém poměru jako les k jednotlivým stromům. Bez jednotlivých stromů (a dalších rostlin i živočichů, kteří jsou v onom lese „doma“) by nebylo lesa; když žije a roste nebo naopak zaniká mnoho stromů, roste nebo zaniká tím i les. Stromy nežijí jen tak samy a pro sebe, ale jsou opravdu v lese doma. Takže i události se dějí (odehrávají) v nějakém obecném (místním ! lokálním !) čase, od něhož nejsou izolovány. Ovšem tak, jako je třeba studovat vztahy rostlin (i živočichů) v jednom „lese“ jakožto konkrétním biotopu, je třeba poznávat a studovat vzájemné vztahy dějících se událostí ve společném (lokálním) „obecném čase“. Tak jako „les“ není pouhá „iluze“, ale je jakýmsi (ovšem nepravým) organismem, tak ani obecný čas není jen zdáním a iluzí (ale ani pouhou apriorní nazírací formou), ale je něčím skutečným, byť odvozeným a druhotným oproti „vlastním časům“ skutečných (pravých) událostí, které mají svůj čas jakožto rozvrh i termín.

(Písek, 100228-2.)

<<<

>>>

Existence a bytí

Pro nás bude jako pravidlo platit, že o existenci můžeme hovořit jen v případě pravých jsoucen (nikoli tedy v případě pouhých agregátů, hromad), i když tradičně slovo „existovat“ znamenávalo (a běžně dosud znamená) totéž co „vyskytovat se“. Každé pravé jsoucní je zároveň pravou událostí, a v tom případě můžeme také mluvit o jeho „bytí“, které je časově (i prostorově) koextenzivní s jeho životem (trváním od počátku až do konce), ale vůbec nespočívá v ničem, co by po celou tu dobu trvalo beze změny (tedy v žádné substanci). Každé pravé jsoucní musí své bytí vykonávat; v tomto vykonávání vlastního bytí se však nemusí ve svých „výkonech“ vyčerpávat, ale může své bytí překračovat, může z něho přesahovat, překračovat, a to v akcích. Výkon vlastního bytí nepovažujeme za „akci“ ve vlastním smyslu, i když nepochybně o jakousi aktivitu jde. Za skutečnou akci považujeme jen takový výkon, který se z pouhého vykonávání vlastního bytí emancipuje a zaměří se k něčemu jinému, a tedy jinam, k nějakému „cíli“, který původně není součástí bytí (ergo ani součástí výkonu bytí). Aby však taková schopnost *vlastní* akce byla vůbec možná, je jejím nutný předpokladem ona schopnost „primordiální“ akce (či později, na vyšších úrovních „primární“ aktivity), již je „schopnost“ vykonávat své *vlastní* bytí. A právě tuto schopnost, spíše však již uskutečňovanou schopnost, můžeme nazývat „existencí“ (Písek, 100228-3.)

<<<

>>>

Normy a „normály“ / „Normál“ jako „ne-jsoucní“

Pozorování a zkušenost ukazují, že mezi jednotlivinami téhož druhu existují podobnosti (které nám právě umožňují je zařadit k témuž druhu apod.), ale také nepodobnosti. Pokud některé tyto nepodobnosti překračují námi stanovené meze (někdy je ovšem nepodobnost tak nápadná, že onen důraz na to, že jsme ty meze stanovili my, musíme poněkud relativizovat, neboť nejde o ryzí konvenci), mluvíme o výjimkách, a někdy se pokoušíme četnost takových výjimek stanovit (změřit a vypočítat) statisticky. Na základě takové statistiky můžeme konstruovat (jako myšlenkový model) tzv. normální typ a rozhodnout, kdy budeme odchylky od takové normality považovat ještě za zahrnutelné do tzv. Gaussovy křivky, zatímco některé jiné odchylky se pokusíme zařadit do poddruhu nebo jiného druhu (hlavně podle četnosti a opět vzájemné podobnosti). Pokud zjistíme, že nic takového se nám nedaří nebo pokud frekvence takových odchylek je minimální, budeme mluvit o abnormitách a případně o vadách a deformacích. Takto vypadá přístup ryze vnější, tj. sledující pouze vnější podobu jednotlivin. To je ovšem jen jeden z významů slov „norma“ a „normalita“; běžně je však tento význam bez náležité kontroly směřován s jinými významy těchto slov. Tak např. už jsou tato slova spojována či směřována s odlišným okruhem významů, jež jsou spjata s hlediskem etiologickým („příčinným“); kauzalita resp. kauzální vztah je však ryzí konstrukcí, navíc nesprávnou. V čem spočívá tato nesprávnost? Kauzalita (jak se vyvinula redukcí aristotelského pojetí) sugeruje, že minulá přítomnost ovlivňuje nebo přímo způsobuje, jak dopadne přítomnost následná, a tím vlastně vylučuje jakýkoli „vliv“ jiného druhu (než je kauzální). Kauzalita nepřipouští možnost „intervence“ odjinud než z minulosti. Tím ovšem vylučuje možnost „zásahu“ z budoucnosti, tedy z oblasti (sféry) toho, co ještě nebylo. Důsledkem je pak buď popírání jakéhokoli typu norem, anebo jejich chápání jako něčeho v minulosti již daného a rozhodnutého (případně nějak pominulého nebo věčného). Právě proto je třeba použít nějakého nového, ještě nezatíženého termínu, který by mohl

označit „normu“, která přichází a intervenuje z budoucnosti, tedy jakožto „nejsoucí“ („ještě nejsoucí“). Aristotelés byl sice na stopě takové intervence z budoucnosti, ale jako Platónův žák (byť jeho „ideje“ odmítnuvší) zůstal jen u řešení slovního, u pouhého přejmenování (a převypravování) – jeho formy (*morfai*) nejsou leč reinterpretované „ideje“. A proto zavádíme termín „normál“ jako ne-*jsoucí*, ale z budoucnosti přicházející a nepředmětně intervenující, stále sám sebe restrukturuující a opravující rozvrh uskutečňování respektu a dodržování jakého plánu, kritéria, normy. A každý pokus takový „normál“ objektivovat jako předem daný, v „ideální“ podobě již hotový program nebo narýsovaný plán je mylný a vede k falešným interpretacím toho, co znamená „událost“ a vzájemné navazování událostí atd.

(Písek, 100228-4.)

<<<

>>>

Odpovídavost (reaktibilita) / Reaktibilita (odpovídavost) / Svět a reaktibilita

Svět, v kterém žijeme, není založen na nějakých základních kamenech, elementech, které jsou jen nějak poskládány a při různých příležitostech se jen přesouvají a jinak hromadí, ale je založen především na schopnosti takových „elementů“ na sebe navzájem reagovat. Když tohle připustíme resp. když si tohle náležitě uvědomíme, musí nám být jasné, že v našem pohledu na svět už nemůže jít jen o nějaké drobné opravy, a že už vůbec nestačí k dosavadním našim znalostem a vědomostem připojit ještě nějaké další, nýbrž že se budeme muset učit myšlenkově pracovat nově, daleko obezřetněji a s ustavičným ohledem na to, že tomu stále ještě nejsme dost přivykli, takže jsme odváděni dosavadní rutinou na chybné cesty. Především musíme mít stále na paměti, že předpokladem schopnosti reagovat je schopnost být aktivní, a za druhé budeme muset stále pamatovat, že akce nevzniká jen tak z ničeho, nýbrž že je vždycky akcí nějakého subjektu. Nejde tedy a ještě dlouho nepůjde jen o to, vzít „na vědomí“ fenomén reaktivity a reaktibility, ale že před námi stojí několik problémů, jimiž se musíme bedlivě, ale s největší pozorností a opatrností do hloubky i do detailu zabývat: předně to je subjekt, akce a aktivita, schopnost návratu zpět k sobě (na různých úrovních), jak řečeno, ale ještě další. Subjekt nikdy nebudeme moci chápat nejen jako předmět, ale ani jako pouze „pozitivní“ jsoucno, ale budeme muset přihlížet k „nejsoucím“ fázím jeho „bytí“, tj. k jeho „bylosti“ i k jeho „budosti“. A to nás nutně povede k rozsáhlé problematice tzv. nepředmětné skutečnosti: každý subjekt musíme chápat jeho jen zčásti či z jedné stránky „skutečný“ (uskutečněný), ale zčásti také ještě neuskutečněný, nepředmětný, a tím eo ipso nějak zakotvený v „nepředmětnosti“, ve „světě“ tzv. „ryzí nepředmětnosti“. A to nás pak musí vést k otázce, do jaké míry je vůbec možno nepředmětnost, zejména pak ryzí nepředmětnost, myšlenkově tematizovat. AStd. atp. Akceptovat fenomén „reaktibility“ znamená tedy otevřít pohledy směrem, kam se dosavadní evropské myšlení vůbec nedívalo, a pokud nějaké náznaky bylo a je možno rozpoznat, jsou to většinou buď zbytky starého, ještě předponového myšlení, anebo vlivy mimoevropských myšlenkových a kulturních tradic.

(Písek, 100301-1a.)

<<<

>>>

Odpovídavost (reaktibilita)

Svět, v kterém žijeme, není založen na nějakých základních kamenech, elementech, které jsou jen nějak poskládány a při různých příležitostech se jen přesouvají a jinak hromadí, ale je založen především na schopnosti takových „elementů“ na sebe navzájem reagovat. Nebýt této schopnosti, totiž reaktivity, svět, jak jej známe, by nemohl existovat. Často slyšíme a často i sami říkáme, že věci spolu souvisí, ba že všechno souvisí se vším. Ale málokdy se zamýšlíme nad tím, jak to vlastně s těmi souvislostmi vypadá, co nebo kdo se o ty souvislosti stará. Jsou souvislosti, které zjišťujeme my jako vnější pozorovatelé – prostě srovnáváme různé věci a říkáme, že jedna je větší nebo těžší než ta druhá, že jeden kopec je vyšší než ten druhý, a tak dále. Ale to jsme přece my, kteří to zjišťujeme a konstatujeme. Jak je to s těmi věcmi, s různými skutečnostmi doopravdy? Vztahují se k sobě opravdu navzájem ony samy? A na čem je to jejich vztahování závislé, na čem je vůbec založeno? Můžeme vůbec mluvit o tom, že věci na sebe navzájem reagují? Tady je třeba dobře vidět, dobře rozpoznávat: působit lze pouze aktivně, konkrétními akcemi. A reagovat na působení odjinud (zvenčí) je možno zase jen aktivně, zase jen akcemi. A Akce se nevyskytuje jen tak samy a o sobě, ale jsou to vždycky akce nějakých subjektů, neboť jen subjekty jsou schopny akce, jsou schopny být aktivní (nebo – jak to chtěl upřesňova Masaryk – být spontánní).

(Písek, 100301-1b.)

<<<

>>>

Poměry a odpovědnost / Kauzalita a odpovědnost

Člověk se vždy rodí do nějaké situace, do určitých poměrů, které si nemůže vybrat; přesto však nikdo není pouze produktem poměrů, do kterých se narodil. Vliv na něho nemají jen tyto vnější poměry, ale také jeho dědičné dispozice (jeho genetická výbava). Na rozdíl od vnějších poměrů představuje tato individuální genetická vybavenost jakési vnitřní poměry, soubor vnitřních daností, které si člověk také nemůže vybírat. Také zde však platí, že žádný člověk není pouze produktem své genetické vybavenosti. Už samo toto dvojí konstatování před nás staví otázku, jak je možné, že člověk může být ve svém vývoji ovlivňován, tj. do značné míry i determinován z těchto velmi odlišných zdrojů. Můžeme toto ovlivnění, tuto determinovanost vyložit jako kauzální? Co vlastně rozumíme kauzalitou? Klasické novodobé chápání kauzality předpokládá, že následek je vždycky již obsažen v příčině. To můžeme chápat dvojím způsobem: buď to znamená, že změna příčiny v následek je pouze zdánlivá, protože se vlastně nic nestalo. Situace se nezměnila, všechno je při starém, jen to „vypadá“ trochu jinak. Aplikováno na veškerou skutečnost to vede k závěru, že pod sluncem není a nikdy nebude nic nového. Anebo připustíme, že v následku není jen totéž, co bylo už v příčině, ale že tam je alespoň něco málo jiného, něco málo se ztratilo, ale něco málo tam je nového. Pak ovšem stojíme před dvojím problémem: jednak se musíme tázat, co se vlastně stalo s tím, co se ztratilo, ale na druhé straně se musí také zeptat, odkud se vzalo to nové, co v příčině ještě nebylo. Vztít vážně čas je bezpodmínečným předpokladem nahlédnutí či spíše postupného rozpoznávání povahy tzv. odpovědnosti. Ale ten čas se netýká jen subjektu samého, který je k nějaké odpovídavosti a odpovědnosti „volán“, nýbrž týká se také toho, že ani v nejbližším okolí takového subjektu (a každého subjektu) „jsou“

a „žijí“ i jiné subjekty, které se rovněž musí (mají) ke svému okolí aktivně vztahovat „odpovědně“. Porozumět, co znamená tato všeobecná „odpovídacost“ a „odpovědnost“ je předpokladem pochopení „smyslu“ poměrů (a tzv. „poměrů“ vůbec).

(Písek, 100301-2a.)

<<<

>>>

Poměry a odpovědnost

Člověk se vždy rodí do nějaké situace, do určitých poměrů, které si nemůže vybrat; přesto však nikdo není pouze produktem poměrů, do kterých se narodil. Vliv na něho nemají jen tyto vnější poměry, ale také jeho dědičné dispozice (jeho genetická výbava). Na rozdíl od vnějších poměrů představuje tato individuální genetická vybavenost jakési vnitřní poměry, soubor vnitřních daností, které si člověk také nemůže vybírat. Také zde však platí, že žádný člověk není pouze produktem své genetické vybavenosti. Už samo toto dvojí konstatování před nás staví otázku, jak je možné, že člověk může být ve svém vývoji ovlivňován, tj. do značné míry i determinován z těchto velmi odlišných zdrojů. Můžeme toto ovlivnění, tuto determinovanost vyložit jako kauzální? Co vlastně rozumíme kauzalitou? Klasické novodobé chápání kauzality předpokládá, že následek je vždycky již obsažen v příčině. To můžeme chápat dvojím způsobem: buď to znamená, že změna příčiny v následek je pouze zdánlivá, protože se vlastně nic nestalo. Situace se nezměnila, všechno je při starém, jen to „vypadá“ trochu jinak. Aplikováno na veškerou skutečnost to vede k závěru, že pod sluncem není a nikdy nebude nic nového. Anebo připustíme, že v následku není jen totéž, co bylo už v příčině, ale že tam je alespoň něco málo jiného, něco málo se ztratilo, ale něco málo tam je nového. Pak ovšem stojíme před dvojím problémem: jednak se musíme tázat, co se vlastně stalo s tím, co se ztratilo, ale na druhé straně se musí také zeptat, odkud se vzalo to nové, co v příčině ještě nebylo. Největší potíže však přináší situace, kdy příčin je více nebo mnoho, ale následek je jeden: co nebo kdo integruje vliv několika nebo mnoha příčin, aby následek mohl být jednotný a nikoli „rozdobený“ na stejné množství následků? Mám za to, že tohle všechno jsou neřešitelné obtíže, pokud neopustíme ono podivné paradigma kauzality a nevyměníme je za reaktivitu: teprve reakce následku na „příčinu“ vlastně způsobuje, že se něco stane příčinou. Takže rozhodující nebudou ani poměry, ani genetická výbava, ale aktivita subjektu, pro který ovšem jak poměry, tak genetická výbava mají jistý determinující vliv, ale nejsou ani definitivně, ani rozhodujícím způsobem „odpovědné“ za všechno to, co subjekt dělal, dělá a bude dělat, tj. jak bude aktivní. Nebýt toho, nikdy by nebylo možno uvažovat o tom, že právě subjekt je za své aktivity, za své činy „odpovědný“ a že tudíž v docela určitém rozsahu „odpovídá“ také za jejich „následky“.

(Písek, 100301-2b.)

[Jiná varianta předchozího záznamu.]

<<<

>>>

Bohatí a chudí / Chudí a bohatí

Důraz na chudé nemůže být v Ježíšově poselství přehlédnut; navazuje v tom ohledu nepochybně na starozákonní proroky, a tím se liší a přímo distancuje od Mojžíšských příkazů, a tím od Tóry. Tam najdeme důraz na spravedlivost soudu, v němž se zapovídá „přijímání osoby“, konkrétně rozlišování mezi bohatými a chudými (třeba 3M 19, 15). Ježíš však jde dál; když Jan Křtitel posílá své žáky s otázkou, zda je Ježíš opravdu tím, kdo má přijít a koho Izraelští čekají, nebo mají-li čekat někoho jiného, odpovídá Ježíš nepřímo, totiž odkazem na proroka Izaiáše 61, 1-3). Zvláštní je ovšem už u Izaiáše jakási zvláštní úzká spjatost zvěstování naděje s uzdravováním. Po mém soudu to bývá málokdy vykládáno dost do hloubky. Tak jako Bůh nemá zalíbení v nářcích a kvílení, nemá ani zalíbení v slepých, hluchých, chromých a nešťastných, tj. nemá zalíbení v trpících a v utrpení, a nemá zalíbení ani v chudých a v chudobě. Radostná zpráva je proto na prvním místě adresována nejen trpícím, ale také a dokonce především chudým. Z hlediska přicházející nové vlády, nového řádu světa je třeba začít s těmi, jichž se náprava musí týkat nejvíc. Tak jako nadějí chromého je, že bude chodit, nadějí slepého, že uvidí, nadějí hluchého, že uslyší, tak je nadějí chudého, že přestane být chudý, že bude konec jeho chudobě, kterou Bůh nemiluje a kterou rozhodně nechce uchovávat a zachovávat. Jestliže platí, že vždycky mezi námi budou chudí, není tomu tak proto, že je takový řád věcí, ale je to naše vina: chudí představují obžalobu všech nás, kdo chudí nejsme. Opakem chudoby ovšem není bohatství, ale dostatek. Bohatství je vina, je to hřích, který je třeba vykupovat. Chudoba není trest, ale je to hřích těch bohatých. V příští vládě, o které se mluví jako o „království božím“, nebude bohatců, a nebude tam ani beznadějně chudých, ani beznadějně nemocných a trpících, ani trpících bezprávím a nespravedlností. Cesta k této nové vládě začíná však právě rozhodnou a odvážnou „pozitivní diskriminací“. Bohatství je tíživé břemeno, a jeho původ a zdroj je založen v bezpráví a nespravedlnosti, tedy ve vině a hříchu. A platí to i v takových případech, kdy se bohatý člověk chová třeba i nejctnostněji, kdy zachovává všechna boží přikázání (rozumí se mojžíšská, přikázání Tóry). I takové nejlepšímu, vynikajícímu, skvělému bohatci se vždycky jednoho nedostává: totiž, že svůj majetek, své bohatství nedává k dispozici těm, kdo to potřebují. (Dnes už si to nemusíme vykládat tak, že své bohatství prostě jen „rozfrká“, že je rozdává a že se ho takto téměř nebo zcela nesmyslně, protože bezperspektivně vzdává, že ho nechá hladovým projít a propít.

(Písek, 100302-1.)

<<<

>>>

Chudoba přeneseně LvH, 2009

Chudoba může být také chápána jako nedostatečnost kvalit, prostota až primitivnost, nerozvinutost nebo nedovyvinutost, opožděnost ve vývoji, omezenost, a ještě jinak tímto směrem. V češtině dokonce kdysi znamenalo „chudý“ to, co hubený, vychrtlý, nedovyživený (zůstalo to někde ještě v nářečí). Odtud blízký význam „nuzný“, vyrůstající a žijící v nouzi. A tak jako může být mnoho typů a forem „nouze“, může být mnoho typů a forem „chudoby“. Tak také zřejmě došlo k tomu, že ona „blahoslavenost“ chudých byla spiritualizována na blahoslavenost „chudých duchem“. Znělo to již od počátku některým křesťanům nepatřičně, že by zaslíbení a dobré zprávy měly být přednostně adresovány chudým? Proč chudým? Co je na tom záslužného, když je někdo chudý? Proč by to měla být nějaká výhoda v onom přicházejícím novém věku, v onom božím království, které už právě přichází? Chudoba je smůla, neštěstí, zaviněná může

být i trestem, ale rozhodně to není kýžený stav. Vykládat proto „chudí duchem“ ve smyslu něčeho žádoucího či dokonce Bohem požadovaného, je v rozporu s tím, co říkal i dělal Ježíš, zejména třeba jako „pokorní“, „smíření s osudem“ apod. Chudoba všeho druhu je něčím, co má zaslíbení, že to bude odstraněno, napraveno, dáno do pořádku, protože to je nepořádek, když jsou tu chudí. V jistém smyslu opravdu chudí budou vždy: ale znamená to, že nikdy není vše napraveno a opraveno, nikdy není všechno v pořádku, vždycky je co napravovat dál, nikdy se nespokojit s tím, jak už se to podařilo trochu dát do pořádku, trochu opravit. Vždycky budou mezi námi chudí, ale to neznámá, že se s tím můžeme, ba že se s tím smíme smířit, že nám drobná vylepšení mohou být záminkou, že dál už to nejde. A tak to platí nejen o chudobě v běžném smyslu, ale o každé chudobě i ve smyslu přeneseném. Nikdy nebyla, nikdy se nestalo součástí radostné zvěsti Ježíšovy, jeho evangelia, kázaného chudým, aby jim chudobu doporučoval, aby chudobu chválil.

(Písek, 100302-3.)

<<<

>>>

Pravda a zkušenost

Kant kdysi (v Prolegomenech) napsal, že „nur in der Erfahrung ist Wahrheit“ (když předtím ještě uvedl: „Alles Erkenntnis von Dingen, aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und nur ...; Werke IV, S. 114). Skutečný problém však je povaha oné „zkušenosti“, jakož i to, s čím jsme „udělali zkušenost“. Zcela mylné by bylo mít za to, že pravdu najdeme či získáme pouze ve zkušenosti s věcmi, a docela zapomenout, že jde také o zkušenost s pravdou. Pravda však není věc, a nelze ji ani z věcí odvodit. Je to naopak pravda, která rozhoduje o tom, zda naše zkušenost s věcmi a naše poznání věcí jsou „pravé“, „pravdivé“. Pravost a pravdivost našeho poznání věcí nelze odvodit jen z těch věcí samých; pravda zůstává mírou jak věcí samých, tak našeho poznání těch věcí. Pravdivé poznání věcí je možné je ve světle pravdy samé, a to znamená, že do světla pravdy se musí dostat i to, co poznáváme, s čím „děláme“ nějakou zkušenost. Na a právě proto nelze právem ani opačně říci, že by čistě rozumové poznání (nechám tu stranou ten Kantův rozdíl dvojího „rozumu“) bylo pouhým zdáním, pouhou iluzí. Zkušenost totiž neděláme jen s věcmi, ale také s myšlením, s prací rozumovou a tedy s rozumem; čistě rozumové poznání, které by s nějakým druhem zkušenost vůbec nemělo nic společného, není možné ani myslitelné.

(Písek, 100303-1.)

<<<

>>>

Akce

Akce je vždycky akcí nějakého subjektu; zároveň však platí, že subjekt musí být aktivně, tj. nějakými akcemi, ustaven, udržován a obnovován. To před nás staví závažný, byť ne docela zřetelně se rýsující problém: jak se nějaká událost (rozumí se pravá událost, která je celkem jistého dění v čase) může stát subjektem (eventuelně: jak si může svůj subjekt ustavit, a potom udržovat a obnovovat)? Snad by se to dalo myšlenkově uchopit tak, že každá událost (především tedy každá primordiální událost, tam je náš problém nejakutnější, ale má svou váhu i

na vyšších rovinách) může kromě výkonu svého vlastního bytí-žití začít s nějakou akcí, ale nedostane se dál, pokud nenajde způsob, jak se vztáhnout k nějakým událostem-jsoucům mimo sebe, kolem sebe. Teprve poté, co se událost nejen aktivně (byť „nazdařbůh“), ale úspěšně vztáhne k jiným událostem, tj. poté, co jednou svou „složkou“ sama sebe „opustí“ a přejde „ven“, může se něco z této složky vrátit k události a do události jako jakási „zkušenost“ ze „setkání“. A teprve tím docílí událost ve své akci něčeho, co nekončí do ztracena, ale co jedním svým „koncem“ zasáhne do světa kolem (do světa nikoli prázdného, nýbrž kde jsou jiné události), ale co se jiným svým „koncem“ vrátí jako jakási „informace“ „domů“, do události. Tento návrat k sobě vykoná událost jen pod tou podmínkou, že se ve své akci vskutku „dotkne“ nějaké jiné události ve své blízkosti, takže s onou jinou událostí naváže nějaký kontakt. A teprve díky tomuto kontaktu s nějakou jinou událostí (většinou s více až mnoha jinými událostmi) se událost může začít stávat subjektem, může začít ustavovat a budovat svůj subjekt a postupně se s ním jaksi ztotožňovat a předávat mu jisté „organizační“ pravomoci. (Mimochodem: připomíná mi to jistou myšlenku Patočkovu z jednoho jeho textu o Masarykovi, totiž že „každý z nás může jednání sám začít, ale nikdy je nemůže sám dokončit, musí apelovat na druhé, apelovat na něco v nich, na co se apelovat dá“. Na základě lidských zkušeností to ovšem nebudí takový dojem, jako když to rozšíříme i na roviny nižší, nejen na organické, biologické, ale ještě dál na molekulární a jaderné i subjaderné – zajisté mutatis mutandis, po určitých úpravách a upřesněních.)

(Písek, 100303-2.)

<<<

>>>

Pravda a adekvace / Adekvace a pravda

Interpretovat „pravdu“ jako „adekvaci“ je nedostatečné, „neadekvátní“, protože sama „adekvace“ (podobnost, shoda) vyžaduje nějaké hledisko a nějaké měřítko. Kdyby pravda opravdu spočívala ve „shodě“ myšlenky s „věcí“, co by bylo „mírou“ (měřítkem, kritériem, normou) takové „shody“? Někdo by to musel měřit a hodnotit, a ten by musel stát mimo tuto shodu, aby ji mohl posoudit. Tak tomu však není, protože pokud se postavíme mimo sféru myšlení (myšlenek) a mimo sféru věcí, buď tu není, kdo by myslel (kdybychom to byli my, tak přestáváme být kompetentní už jen proto, že stojíme „mimo“, tj. nemyslíme), anebo se dostáváme ne velikých obtíží, protože myšlenky se přece ničím nepodobají tomu, k čemu se vztahují a co je mimo svět myšlení jakožto našich výkonů. K tomuto světu svých myšlenek jakožto našich výkonů (tj. ve smyslu cogitationes cogitatae) nemáme žádný přístup zvnějšku, a k věcem naopak nemáme žádný jiný přístup leč zvnějšku. Jak bychom to mohli vůbec srovnávat? V čem by mohla vůbec spočívat jakákoli podobnost či shoda? Zkrátka a dobře: předpokladem každého srovnávání – a tudíž i posuzování „shody“ či „podobnosti“ – je měřítko (míra, kritérium), které není závislé na žádné z posuzovaných a srovnávaných stran. Právě proto se nemůžeme nikdy spokojit s tradiční a velmi rozšířenou adekvátní teorií pravdy, i když přetrvává s neobyčejnou úporností.

(Písek, 100304-1.)

<<<

>>>

Osvětí a svět / Svět a „osvětí“

„Svět“ je pro každý subjekt (tedy nejen pro lidský subjekt) otevřen pouze částečně (Patočka zaváděl do češtiny – po vzoru Heideggerově – rozdíl mezi pouhou „odemčeností“ a skutečnou „otevřeností“). Bělohradský kdysi v souvislosti s „dílem“ a jeho případnou „světovostí“ mluvil o tom, že „světovost díla je v tom, že se v něm uskutečňuje tato převaha světa nad pouhým prostředím“. Chceme-li mluvit co nejpřesněji, nemůžeme tu užít slova „převaha“, protože svět nemůže mít „převahu“ nad prostředím (a vůbec nad ničím), protože jeho význam nespočívá v jeho „váze“. Přiměřenější by snad mohlo být mluvit o tom, že svět „převládá“ – ale tam zase číhá jiná nesnáz: svět není ve skutečnosti tím, co „vládne“, neboť je sám „ovládán“. Právě proto není a nemůže být „otevřenost“ světa jeho vlastní dílem, jeho výkonem, jako akcí nebo aktivitou. Svět se sám neotvírá, ale je nám otvírán tím, že se k nám přibližuje to, co nám jej otvírá resp. v čem se nám otvírá, v čem a čeho prostřednictvím k nám jeho otevřenost přichází. A to, co takto „vládne“ nejen nad tímto otvíráním, ale i nad naším „otvíráním se“ této přicházející otevřenosti, a co vládne vposledu všemu, tedy i světu samému, není ani „něco“, ani „někdo“, protože to není „subjekt“. Je to „pravda“ (či spíše „Pravda“) jako ryzí nepředmětnost (a každý subjekt má předmětnou stránku), která k nám přichází tak, že nám otvírá „svět“, ovšem nejprve tak, že nám odemyká tu část světa, do které jsme zasazeni a s níž se postupně seznamujeme, takže se v ní začínáme cítit jako „doma“. Tím se ovšem vlastně uzavíráme do oné „omezenosti prostředí“, přesněji, do omezenosti „osvětí“ (chápaného jako „osvojený svět“, případně osvojená část svět, aspekt světa). A z této „omezenosti osvětí“, v němž se nám sice svět „odemyká“ resp. v němž nám začíná být „odemčen“, se může začít osvobozovat zase jen díky z budoucnosti přicházející a nás oslovující „Pravdě“, která „vládne“ světu (i nám), a které je proto jediná s to nám svět (zase jen postupně) otvírat. Takže naše otevřenost vůči světu je nutně podmíněna naší otevřeností vůči přicházející Pravdě. –

Na tomto místě můžeme ještě (proti Bělohradskému) dodat, že zapomíná na tu rozhodující „podmínku“ světovost určitého díla. Je to jen poloviční pravdy (a tedy velká chyba), když se řekne, že „světové je takové dílo, které nelze potkat beztréstně, které nás mění tím, že mu rozumíme“ (Bělohradský). Nevhodné je už to slovo „beztréstně“, protože analogicky by muselo platit, že se ani s Pravdou nemůžeme setkat „beztréstně“; je to „trest“, když nás osloví Pravda a my jsme ochotni ji zaslechnout a poslechnout? Může to snad někdy být i bolestné, ale těžko to lze označit za „trest“, protože je v tom vždycky „vysvobození“. Každé lidské dílo, zejména mocné, nás jistě mění tím, že (a jak) mu rozumíme; s tím lze souhlasit, to je konec konců úkolem každého uměleckého díla. Ale to, zda nás mění k lepší nebo k horšímu, nezáleží vposledu ani na tom dílu samém (a ani na jeho autorovi), nýbrž na tom, zda a jak účinně slouží tomu, aby nás více a lépe oslovila sama Pravda, takže teprve v jejím světle se změní náš přístup ke světu, a ovšem tím i my sami.

(Písek, 100305-1.)

<<<

>>>

Dílo a „Pravda“

Umělecké dílo se nám „ukazuje“ pouze po vnější stránce, tedy nikoli celé, dokonce ani ne v tom nejdůležitějším, nejpodstatnějším. Aby se nám „odemklo“,

musíme na to být připraveni (zkušeností s jinými uměleckými díly, ale také tím, že jsme ovládli způsob, jak se na nějaké dílo dívat, jak je „číst“, ba jak vůbec číst a vnímat, atd.). A rozhodně se nám neotevře najednou, ale otvírá se postupně, a to v závislosti na tom, jak k němu přistupujeme a co „na“ něm či spíše „v“ něm (eventuelně „za“ ním, tj. za jeho vnější podobou) hledáme. Ale to všechno stejně je jen „prostředkem“ toho, abychom se jím, tj. tím vlastním uměleckým dílem (které vůbec není totožné s žádnou z jeho „podob“, které vždycky závisí na přístupu toho či onoho „přistupujícího“) nechali oslovit. A to oslovení není ničím hotovým a daným, a neoslovuje nás tak vlastně ani dílo samo, které ono „oslovení“ jen „zprostředkuje“. Takže to vlastní, skutečné, to rozhodující „oslovení“ přichází rovněž jako „ještě nejsoucí“, a aby se stalo skutečným oslovením, které nás skutečně oslovuje, potřebuje nutně to, abychom se sami tomuto „oslovení“ otevřeli. V tom smyslu pak hovory o „světovosti“ nějakého díla jsou poněkud pomýlené, protože nejde o „světovost“, nýbrž o „pravdivost“. Jako ostatně vše, také tvorba může najít své ospravedlnění pouze ve službě „Pravdě“, nikoli pouze v tom, že „působí“ doširoka, do širokých vrstev, ba až po celém světě.

(Písek, 100305-2.)

<<<

>>>

Pravda - poznatelnost

Chápeme-li „pravdu“ jako ryzí nepředmětnost, je zřejmé, že se nemůže stát „předmětem“ našeho poznání. Musí z toho nevyhnutelně vyplývat, že proto nemůže být poznávána? To by byl mylný závěr; doopravdy to znamená jen to, že nemůže být poznávána jakožto předmět (jímž není). Co by však mohlo být chápáno jako „poznání pravdy“, pokud by to vylučovalo její poznání jako čehosi předmětného? Jak je možno poznávat „nepředmětnost“? Je dobré začít nejprve tím, jak můžeme poznávat nepředmětnou stránku „konkrétních“ (konkrescentních) skutečností, tj. pravých jsoucen čili pravých událostí? Pokud postavíme otázku takto, neměli bychom zapomínat na to, že stále ještě zůstáváme pod tlakem (či spíše pod vlivem zatížení) tradice, která sice startovala ve starém Řecku, ale k „slovu“ se vlastně dostala až v Římě, v latině. Celá dlouhá tradice evropského (zejména západního) myšlení zanechává dodnes významné a velmi charakteristické stopy v různých evropských jazycích. V češtině je to rovněž přímo nápadné: poznat znamená pochopit, tj. myšlenkově uchopit, chopit se myšlenkou něčeho, uchvátit to, zmocnit se toho, mít to ve své moci a moci s tím něco dělat, nějak s tím zacházet, operovat, používat toho a využívat toho atd. Tyto nepřehlédnutelné aspekty jakéhosi – byť jen „myšlenkového“ – „násilnictví“ pochopitelně vylučují možnou „aplikaci“ na nepředmětné skutečnosti, a dokonce i na nepředmětné aspekty skutečností, které jsou „srostlicemi“ předmětné i nepředmětné stránky. „Nepředmětnost“ některých skutečností nebo stránek skutečností se nevymyká jakémukoli poznávání, ale rozhodně se vymyká poznávání, které se vůči poznávanému „chová“ takto násilnicky, že z toho chce udělat a dělá „předmět“, že to „předělává“ na pouhý předmět. Je to ostatně chybné i tam, kde jde o „konkréta“, m tj. srostlice nepředmětnosti i předmětnosti, protože to vždycky vede k redukci konkrétního na pouze předmětné. A jaké je tedy řešení? Nepředmětnost – např. pravdu – můžeme poznat jen tak, že se vzdáme svých uchvatitelských aktivit a necháme, aby se nám sama vyjevovala, aby k nám jakoby sama přicházela, aby se nám „zjevovala“.

(Písek, 100305-3.)

<<<

>>>

Akce a agens

Tradice učila: Operari sequitur esse. Dnes už víme, že tomu je spíš naopak: Esse sequitur operari. Tak to formulují třeba procesuální filosofové. Domyslet tuto druhou formulaci je však neméně obtížné než bylo kdysi domyslet tu první. Operare znamená vykonávat, dělati, činiti; je to podobné a významově blízké slovesu agere.

(Písek, 100310-1.)

<<<

>>>

Celky a celkovost

Vnímavost pro rozdíl mezi pouhými hromadami spolu nekomunikujících „složek“ či „komponent“ na jedné straně a mezi „složkami“, které spolu nějak navzájem souvisí a tvoří cosi jakoby jednotného nebo sjednocovaného, je prastará a je dvojího původu resp. má dvojí zdroj. Tím jedním zdrojem může být sice jen subjektivní dojem, ale někdy ten subjektivní dojem může více nebo méně odpovídat skutečnosti; jinak řečeno: subjektivní dojem může být mylný (třebaže i přes svou mylnost může být nějak funkční), ale nemusí nutně být mylný, i když přitom nadále zůstává subjektivní.

(Písek, 100316-1.)

<<<

>>>

Atheismus a theismus / Theismus a atheismus

Pojetí, co to vlastně je „atheismus“ (a tedy také, co je to „theismus“), je naprosto závislé na tom, jak je chápán „*theos*“, tj. „bůh“ (právě proto píšu v tomto případě ono „th“, aby se to nepletlo s nějakým běžným, ale nevyjasněným chápáním obojího). Z mého hlediska (přesněji, z hlediska myšlení „nepředmětnosti“) je oprávněn každý ateismus, který zamítá a popírá jakéhokoli „boha“, kterému by se mohly připisovat nebo který „má“ nějaké předmětné charakteristiky (jako velký, mocný, všemohoucí, věčný, nesmrtelný, vládnoucí jako Pán, všudypřítomný ve smyslu všudy jsoucí, vůbec jsoucí čili jsoucno, byť nejvyšší, ale také hněvivý, nenávidící, ovšem také laskavý a milující, žárlivý, atd. atp.) Pochopitelně, bible je plná takových určení, ale to neznamená, že to můžeme číst „fundamentalisticky“, tj. primitivně, a to tím spíš, že na takových místech jde vždycky o něco docela jiným způsobem důležitého, co můžeme myšlenkově i verbálně uchopit – většinou bez velkých potíží – tak, že těchto slov vůbec neužijeme, že je prostě vynecháme. (Nemyslím teď na to, jak překonávat konzervativní tendence mnoha lidí, kteří drží slova a věty, ale nikdy doopravdy nedomyšlejí, co je za nimi.) Na druhé straně takový „theismus“, který respektuje „boží nepředmětnost“, přesně ovšem ryzí nepředmětnost, je legitimní a držitelný (i když zůstane problémem ona problematická zatíženost některých slov, zejména pak slova „bůh“.

(Písek, 100320-1.)

<<<

>>>

Mravní situace / Situace mravní

Velkou důležitost má, když si ujasníme strukturní povahu tzv. mravní situace (která, jak musíme stále pamatovat, má svůj čas, není tedy momentální, okamžitou sestavou okolností). Každá situace je spjata se svým „centrem“, ve vztahu k němuž je teprve situací: je to situace nějakého „subjektu“. Vztah mezi takovým subjektem a jeho situací spočívá v tom, že ten subjekt je v oné situaci nějak situován, tj. zasazen, zaklesnut, je jí obklopen, ale zároveň ji k sobě vztahuje, přitahuje, přisvojuje si ji, tj. činí ji svou vlastní situací. V tom smyslu je třeba od sebe důsledně odlišovat okolí (event. prostředí) subjektu, jak se jeví jiným subjektům (a také pozorovateli), a tuto situaci, která se formuje pouze za aktivní spolupráce samého subjektu. Můžeme také říci, že situace subjektu nemůže být redukována na pouhou objektivitu, ale že si subjekt z něčeho, co jej (fakticky) obklopuje a do čeho je zasazen, vytváří něco svého, něco, co si osvojil ze světa kolem sebe. V němčině tomu dal Hans Petersen (žák von Uexküllův) výraz rozdílem mezi „Umwelt“ a „Eigenwelt“, česky „okolí“ a „osvětí“. Ustavení osvětí je přísně vázáno na aktivitu subjektu (nikoli jen subjektivní) povahy, a to na aktivitu, reagující na to, co má subjekt nějak mkolem sebe. Osvětí je tedy zakládáno reaktivitou, tedy jakousi „odpovídací“ subjektu. Pro morální situaci (mravní situaci), jak ji známe ze svých zkušeností, je tato odpovědací trojí až čtveré povahy, a my se musíme naučit ty jednotlivé druhy či typy od sebe odlišovat. Právě proto je dobré vyjít z lidských zkušeností, a z teprve z nich pak rozšiřovat platnost některých závěrů i na roviny jiné, nižší. Můžeme tudíž přejít od „odpovídací“ na „odpovědnost“.

Když mluvíme o odpovědnosti subjektu (tedy člověka), máme nebo můžeme mít na mysli buď odpovědnost v nějaké záležitosti (v takovém případě se musíme soustředit hlavně na onu situovanost, a to může být velice komplikovaná, takže prostě zapomeneme na to, co v situaci ani v situovanosti není a co z ní nelez odvodit), dále odpovědnost za něco zcela konkrétního (kdy musíme brát v úvahu eventuelní situovanost onoho „konkrétního“, která je vždy více nebo méně odlišná od odpovědnosti subjektu samého), pak odpovědnost před někým (tím může být jiný subjekt, ale také „nepředmětný apel“), a posléze odpovědnost za sebe (za svou integritu). Žádná z těchto odpovědností nemůže být převedena na některou z ostatních, a žádná také nesmí chybět.

(Písek, 100320-2.)

<<<

>>>

Etika a nepředmětnost

Komplikovanost etických (morálních) problémů vedla četné (i velké) myslitele k nejružnějším typům redukcí a zjednodušování. K nejsložitějším souvislostem a jejich nezbytné selekci nás obvykle přivádí zprvu tzv. situovanost mravního subjektu. Už ta bývá často redukována na pouhé jeho okolí, a ještě jen na některé jeho prvky, zatímco ostatní jsou prostě z nezbytnosti pomíjeny jako pro mravní situovanost bezvýznamné (a v tom leckdy dochází k omylům). První druh oprav takových redukcí spočívá v důsledném a pečlivém rozlišování podílu

vlivu okolí a podílu subjektu samého na oné (jeho, tj. jemu vlastní) situovanosti (jde vlastně o to, jak si subjekt ustavuje a upravuje skutečnosti kolem sebe tak, že je jednak přizpůsobuje sobě, jednak že sebe přizpůsobuje jim. Jde o ustavičně probíhající proces proměny *okolí* (okolní části světa, Umwelt) v *osvětí* (osvojený, přivlastněný svět, Eigenwelt), který je vždy také záležitostí individuální aktivity (a reaktivity) každého jednotlivého subjektu (ale nejčastěji i dalších subjektů náležících k témuž osvětí a v něm působících), i když byly (už na přírodní úrovni) vynalezeny četné způsoby a prostředky, jak jednotlivé subjekty trochu (nebo dokonce značně až hodně, ale nikdy ne naprosto) zbavit oné vskutku individuální (a tedy jedinečné) „odpovědnosti“. To nás však hned přivádí k dalšímu druhu nutných oprav, jimž je společné nesprávné až falešné pojetí subjektu. „Subjekt“ totiž nemůže být chápán jako nějaký úběžný bod sebereflexe (anebo – v případech subjektů nižší úrovně než lidská – aktivního dějícího se sebevrahu), ale je třeba počítat s jeho vnitřním ustrojením, k němuž nutně náleží něco jako „vnitřní situovanost“, „vnitřní osvětí“, „vnitřní prostředí“ (jakými jsou např. genetická výbava, zapamatovávaná zkušenost aj.); zde jsou redukcionistické tendence někdy až zarážející. Největším dílem jde o falešné tendence všude přeceňovat jakési izolovatelné automatismy, které jsou jen předpokládány, ale bez dostatečného porozumění, na čem všem jsou vlastně založeny a co všechno se jejich založení musí účastnit. Kromě této „vnitřní situovanosti“ či „vnitřního rozpoložení“ (a fungování) subjektu je tu však problém subjektu samého, které dosud obecně vzato nebyl náležitě a detailně rozmyšlen, natož pak domyšlen. A last not least: každý subjekt je nějak zakotven v nepředmětnu, ve světě „ještě nejsoucího“, které nemůže být odvozeno ze žádného rozložení ani rozestavení čehokoli „jsoucího“. Tato posledně uvedená dvojí problematika se stále větší měrou stává naprosto nepřehlédnutelnou, ba pracovně zcela nezbytnou tematikou (problematikou), vlastně samou základní „složkou“ a stavebním prvkem etiky.

(Písek, 100320-3.)

<<<

>>>

Zánik - důležitost problému

Procesualista Whitehead byl asi první, kdo v minulém století výrazně poukázal na důležitost problému zániku resp. konce určitého dění-jsoucná (vedle odedávna zdůrazňovaného problému zrodu či počátku). Souvisí to pochopitelně už s důrazem na tzv. „události“ (events). Tak jako kdysi od počátku filosofie nabyla obrovské závažnosti otázka, odkud se berou ty nejrůznější věci kolem nás, je asi nutno se dnes vrátit se stejným úsilím k té druhé části Anaximandrova výměru *arché*, totiž nejen odkud věci vycházejí, ale také kam posléze zanikají. Pokud se nedáme cestou, která „nikam nevede“ (ačkoli ji Parmenidés považoval za jedinou, která někam vede), totiž že vznik a zánik prostě popřeme, nezbyvá nám než připustit nějakou oblast, odkud věci „emergují“ (Patočka to fenomenologicky interpretoval „odkud se vynořují“ jako „odkud se „vyjevují“; je to sice interpretace docela zajímavá, ale k našemu problému ničím nepřispívá). Pokusme se jít jiným směrem: aniž bychom se nechali svést jakýmikoli neprozkoumanými a navíc nevědomými představami a předsudky, pokud jde o „prostor“ a „čas“ (jen proto, že nás sám jazyk k tomu svádí), budeme oblast, odkud „věci“ vznikají, považovat za oblast „ještě nejsoucího“, a naopak oblast, kam věci zanikají, za oblast „už nejsoucího“. A protože slovo „věc“ může mít celou řadu významů a spoluvýznamů, které se nám nejen nehodí, ale jejichž vyčištěním a pročištěním

se nehodláme nyní zabývat, budeme místo o „věci“ mluvit o „události“. Událost je tedy takové časové „jsoucí“, které se vynořuje ze sféry ještě nejsoucího, děje se ve sféře jsoucího (jsoucích věcí, jsoucích událostí), aby posléze zaniklo a zanořilo se do sféry již nejsoucího. Jde-li opravdu o dvě sféry, necháme zatím nerozřešeno; v této chvíli nemáme žádného důvodu, o který bychom se mohli opřít. Naším hlavním cílem je dopátrat se toho, zda vznikem (počátkem) nějaké události-jsoucná něco ve světě jsoucích (věcí, událostí) přibývá, jakož i to, zda zánikem nějaké události-jsoucná něčeho ze světa jsoucích věcí ubývá. (A to se bezprostředně týká řady problémů, které se přírodovědcům ještě donedávna zdály být definitivně vyřešeny, ale jejich tradovaná řešení byla v poslední době – o něco delší než jedno století – nezvratně otřesena.)

(Písek, 100321-1.)

<<<

>>>

„Abeceda“ (Buchstabenlehre)

V každé lidské dovednosti je důležité ovládnout určité předpoklady, o nichž jakoby nemá smysl nějak diskutovat. Kdo tyto předpoklady nezvládne a nesplní, je z dalšího prostě vyřazen. Všichni jsme si na to nějak zvykli a prostě se tomu přizpůsobujeme. Kdo chce psát rukou, musí se naučit držet tužku nebo pero, eventuálně psát (vlastně také „rukou“) na klávesnici; kdo chce někomu napsat dopis nebo zprávu, musí papír se zprávou složit, dát do obálky s adresou a přilepenou známkou, a donést na poštu nebo aspoň do schránky. Kdo chce jít s dobou a zprávy posílat prostřednictvím internetu, musí se naučit pracovat s počítačem. Atd. atp. Všeobecně máme za to, že splnění takových předpokladů nás sice stojí trochu námahy, ale že to nemá žádný „obsahový“ vliv na tu hlavní činnost, o kterou nám jde: tužka, pero, počítač, ale ani poštovní instituce nemají vliv na to, o čem, komu a co píšeme. Na jedné straně nám sice přibude několik nových potřebností a povinností, ale na druhé straně nebudeme nijak omezeni ve své svobodě, psát co chceme, komu chceme a o čem chceme, nýbrž naše svoboda se v jistém smyslu dokonce zvětší, např. díky tomu, že zrychlí celou komunikaci. Lidé prostě mají dojem, že zvládnout ony předpoklady je pro nás jen technickým problémem, který možná někomu může způsobit nemalé těžkosti, ale kterým se jinak nemáme proč samostatně zabývat; když už to někdo jednou zvládl, není nejmenších důvodů se k tomu vracet (leda zase jen kvůli nějakému dalšímu technickému vylepšení).

Jak je tomu ve vědách? Tam to je pochopitelně mnohem méně zřejmé a přehledné, protože je často vysloveně nesnadné a takřka nemožné (zejména vlastními, tj. příslušnými odborně vědeckými prostředky) určit, co je tou pouhou „abecedou“ a co už náleží k opravdové vědecké práci.

A ještě docela jinak se to má ve filosofii. Filosofovat znamená především pokoušet se najít jakoby novou „abecedu“, přesněji tedy nové „první základy“, z nichž a jejichž užitím lze lépe uchopit to, co už známe jinak, odjinud, z četby a pochopení jiných autorů, neboť teprve v dosažení určitých nových pohledů a nové interpretace jakoby „téhož“ můžeme najít jakousi oporu pro svůj přístup, který však má svou pevnost docela jiného typu, než jako to známe u jiných typů „abeced“. A teprve po tomto vyzkoušení a přezkoušení se filosof může vrátit k té své „abecedě“ a s její pomocí se pustit na nové cesty a začít zkoumat nová teritoria.

(Písek, 100328-1.)

<<<

>>>

Subjekt a subjektivní (-nost)

Mezi tělesností a subjektivitou (vědomím, myslí) není takový rozdíl, jaký jim byl tradičně (a většinou dosud je) připisován. Daleko závažnější je vztah mezi vnějškem a nitrem, neboť ten musíme zkoumat jak v případě organické tělesnosti, tak v případě vědomí či subjektivity, a zejména také souvislého, rozumného myšlení. Předmětné (tj. vše zpředmětňující) myšlení má nepřekonatelné potíže nejen se subjektivitou (vědomím), ale také s tělesností, neboť ji zbavuje její organičnosti (tj. konkrétnosti či konkrescentnosti, vždyť každý organismus je „srostlicí“ vnitřního a vnějšího). Jednota (tj. integrovanost, integrita) „těla“ a „mysli“ byla odedávna pozorována a komentována; „v zdravém těle zdravý duch“ – byla chápána jako „normální“.

(Písek, 100329-1.)

<<<

>>>

Konkrétnost (konkrescence)

Termínů „konkrétní“ či „konkrétnost“ se užívalo pro upozornění na sjednocenost „srostlost“ obecného a jednotlivého, tvaru a látky, „formy“ a „materie“. Navrhuji malou změnu: termín se základním významem „srůstu“ zachováme, ale aristotelský relikt „tvaru“ a „látky“ nahradíme dvojicí „vnitřní“ a „vnější“. Budeme však mnohem zásadnější a důslednější, pokud jde o vztah mezi obojím: ryzí vnějšek prostě popřeme: nic v tomto světě nemůžeme legitimně považovat za pouhou vnějšnost, pouhý vnějšek. Jako pouze vnější může být něco pouze míněno, myšleno – totiž právě jako intencionální model (předmět). Všechno skutečné, tj. uskutečněné (a to právě zrodem, růstem a srůstáním, rozumí se „fysei“ v původním významu) je už srostlé, spolu rostlé, ergo „konkrétní“. Zatím nejen nezodpověděnou, ale dosud ani náležitě nepoloženou otázkou, ba dokonce celým novým teritoriem, novou krajinou, otvírající se možnému zkoumání, se stává sféra ryze „nepředmětného“, „nevnějšího“, čili vnějšek naprosto postrádajícího (a tedy v tomto opraveném smyslu „vnitřního“ či „niterného“, zcela očištěném od každého „vědomí“ a každé „subjektivity“ či jinak chápané psychičnosti). Jedno je však zřejmé: zatímco jsme si dosud zcela bez problémů osvojili myslit minulé „stavy“ jako „předměty“ (a tudíž vlastně intelektuální, myšlenkové „konstrukty“), uvykli jsme podobně bez problémů chápat budoucnost jako nepopsanou tabuli (tabula rasa), eventuálně jako prázdnotu, do níž se zapisují především reliktů již proběhlých událostí a dějů jakousi vlastní setrvačností. Pokud takové setrvačnosti lze pozorovat a popisovat, je to možné opět jenom za pomoci myšlenkových modelů, předmětných intencionálních konstruktů (pochopitelně zbavených čehokoli, co by připomínalo niternost, nevnějšnost). Tak nezbytně dochází k tomu, že sama skutečnost, přesněji: samy skutečnosti (pravé skutečnosti, pravá jsoucna) jsou chápány redukovaně, redukcionisticky, takže samy nejzákladnější a nejzřetelnější se otvírající otázky po počátcích a prvním původu a zdroji každého jednotlivého pravého jsoucna, každé jednotlivé pravé události nemohou být ani položeny, natož plně uvědomovány a formulovány, natož aby mohly být samy zkoumány a aby k dalším cestám zkoumání mohly vést.

(Písek, 100329-2.)

<<<

>>>

Spekulace ve filosofii

Hlavním problémem pro každého „filosofujícího“ je v udržení rovnováhy mezi sledováním myšlenek na jedné straně a rozsáhlými znalostmi na straně druhé. Dalo by se to také formulovat jako udržování („konstruktivního“) napětí mezi nevázanou (nebo málo vázanou) spekulací a pouhým hromaděním vědomostí (polymatheia). Takové udržení „rovnováhy“ se ovšem nemůže obejít bez kritičnosti, tj. bez schopnosti metodického odstupu od kterékoli vědomosti (snad s výjimkou tzv. přímého nahlédnutí, což je ovšem zvláštní a samostatný problém), tedy bez reflexe. Také z tohoto důvodu můžeme trvat na tom, že filosofie je bytostně, tj. svým bytostným určením a svou nejvlastnější povahou reflexí (upřesnění, jakého druhu reflexí jest resp. musí být, je pochopitelně nutné, neboť ne každá reflexe je už eo ipso filosofická; obvykle zmiňuji kritičnost, systematickosti a principiálnosti). Tím jsou ovšem také uloženy filosofické spekulaci jakési „meze“ či spíše jsou na filosofování vztaženy a uplatňování určité nároky: už sama povinnost kritičnosti nedovoluje, aby se filosofický spekulativní „tah“ stal tím, čemu se říkávalo „pouhá“ nebo „čirá spekulace“. „Filosofie“, jíž se nedostává spekulativního ostří, přestává být filosofií neméně než „filosofie“, která ztrácí svou vnitřní integritu v důsledku malého úsilí o systematickosti a zejména v důsledku nízké, třeba jen formální (zmechanizované) úrovně takové „pseudo-systematickosti“. Filosofie je tedy nutně usilovným myšlenkových cestování, není to pozice, ani žádný soubor pozic; všechny zaujaé pozice jsou vždy jen něčím provizorním, jsou to „místa“, jimi bylo třeba projít, ale pak jít dál. Filosofovat znamená být na cestě, být v pohybu, který nikdy nemůže být plně a naprosto určen východisky („principy“), ale který nikdy není a nemůže být plně určen ani nějakým předem daným, ať uloženým nebo zvoleným, „cílem“; při filosofování je v pohybu filosofie celá, tj. je v pohybu ve stadiu změn nejen to, z čeho a jak se zrodila (i historicky, i individuálně), ale také to, kam míří, kam směřuje, jaké cíle si vyvolila a jak je opravuje, upravuje a mění za jiné.

(Písek, 100401-1.)

<<<

>>>

Zkušenost a vědomost / Zkušenost a vědomost

Jednotlivé útržky vědění nazýváme „vědomostmi“ (eventuelně „povědomostmi“); ty mohou být různého původu a druhu. Pokud jsou spjaty s vlastní (přímou) zkušeností, nejsou to skutečné útržky, zbavené kontextu a vůbec souvislostí, neboť sama zkušenost je vždy něčím nejrozličnějšími vnitřními vztahy propojeným (správně nebo také nesprávně propojeným). Naproti tomu vědomosti od někoho převzaté (ať už víme, od koho, anebo to nevíme, prostě jsme to někde zaslechli a nějak si to zapamatovali), takové souvislosti v některých směrech vůbec chybí, anebo jejich kontexty jsou hodně přetrhané a nám unikají. Obojí druh „vědomostí“ zůstává obvykle v našem vědomí (a v naší paměti, z níž je do aktuálního vědomí musíme nejprve přivolat) smíšen, pomíchán. Aby jeden druh vědomostí mohl být odlišen od toho druhého, k tomu už je zapotřebí reflexe aspoň zčásti kritické. To, co staří Řekové pojmenovali jako *matheia* (anebo

mathesis), nelze proto naprosto ztotožňovat s pouhými útržky vědění, převzatého od druhých (tedy bez přímé zkušenosti), ale jsou to nepochybně vědomosti, které (ve své většině) nebyly jako takové získány přímým nahlédnutím, ale něco nahlédnutého přece jen mohly zahrnovat a o některá nahlédnutí se dokonce mohly opírat. Filosofie musí mít dostatečnou znalost toho, co lze (trochu s Leibnizem) nazývat „*mathesis universalis*“, ale nikdy na tuto sbírku, tento soubor jednotlivých znalostí nemůže a nesmí být omezována a redukována.

(Písek, 100401-2.)

<<<

>>>

ATELÉS - a filosofování / ATELÉS - a filosofování

Patočka kdysi dávno, ještě před válkou, prohlásil: „filosofický život je pohyb, ATELÉS ENERGEIA, jehož TÉLOS nám uniká“ (Péče I, 104). Já to musím říci docela jinak: TÉLOS filosofie filosofovi neuniká, nýbrž přichází k němu (z budoucnosti), oslovuje ho, žádá se vyslechnutí a poslušnosti, ale není „předem“ dán (to by pak „přicházel“ z minulosti !), nýbrž filosofe v jeho myšlení vede, přivádí a posílá dál. ENERGEIA je svěřena filosofovi, bez ní by filosofický pohyb nebyl možný. A říci o filosofickém životě, že je ATELÉS, nelze, neboť spočívá v myšlení – a myšlení se vždy vztahuje k nějakému „cíli“. Filosofická zacílenost je však právě tím zvláštní a specifická, že stále metodicky (v reflexi), ale přece jen vždy aspoň zčásti tentativně míří k určitému cíli, aby ihned potom přezkoumala povahu jak té zacílenosti, tak onoho vskutku dosaženého, docíleného „cíle“, a aby o obojím zapochybovala. A to právě ve jménu onoho „pravého cíle“, který přichází z budoucnosti a žádá, aby se mohl vtělit, aby byl vtělen, uskutečněn – a ihned poté opět přezkoumáván, shledáván často lehkým, ale jen proto, aby byl ten „pravý cíl“ uslyšen a vyslyšen a znovu – snad již lépe – poslechnut a uskutečněn. Proto neplatí, že filosofický pohyb je bezcílný, ATELÉS, ale že je zaměřen k cíli teprve přicházejícímu (nikoliv který by se skrýval, který by dokonce filosofovi unikal).

(Písek, 100402-1.)

<<<

>>>

Pravda přicházející, ne unikající

Problém poznatelnosti pravdy je třeba lépe pochopit, a je k tomu zapotřebí lepšího porozumění dosavadní nesprávné tradici chápání toho, co to je „poznání“. Poznat pravdu neznámá ji uchopit, zmocnit se jí, vydobýt ji, vynutit si, aby se nám vzdala. Musíme jednou přestat nejen tak mluvit, ale i myslit na to, že se nám pravda skrývá, že nám uniká, že našemu poznání klade překážky, a už vůbec mít za to, že ji musíme lovit, chytat a uvěznit ve svých myšlenkách a formulích. To, že nemůžeme pravdu mít, vlastnit, disponovat jí apod., vůbec neznámá, že se nám skrývá, nebo že prostě „je“ skrytá. To by přece jen znovu dokazovalo, že ji zvětčujeme, zpředměťujeme, „objektifikujeme“. Platnost pravdy nespočívá v její „objektivitě“, natož v námi prováděné objektivizaci (objektifikaci). Pravda by (nám) mohla unikat, kdyby byla schopna akce, činu, ale to by musela být subjektem v tom smyslu, jak subjekty známe: nemají jen nitro, niternou stránku, ale také vnějšek. A pravda nemá vnějšek. Pravda se pohybuje (směrem k nám), ale to je jiný druh pohybu, než jaký známe ze světa kolem sebe: pravda přichází, tj. není bez pohybu, bez jakéhokoli hnutí, ale je to hnutí nikoli ze stavu

předchozího (a tedy relativně minulého) do stavu následného (a tedy relativně budoucího), nýbrž přichází z budoucnosti hlubší do budoucnosti „nám“ (resp. nějakému subjektu) bližší, a to adresně právě k němu, oslovujíc ho a žádajíc ho o pomoc, o službu, o poslechnutí její výzvy, jejího apelu. Pravda není poznatelná tak, že se my sami k ní blížíme a že se pokoušíme ji uchopit, nýbrž tak, že se jí nechám oslovit a že se jejím oslovením necháme přesvědčit, abychom udělali to, k čemu a na co nám ukazuje, nač nás upozorňuje a k jaké aktivitě, k jakým činům (výkonům) nás posílá a vede. Teprve když to uděláme, jsme připraveni to, co jsme podnikli a udělali, podrobit reflexi, v níž opět to „vykonané“ budeme moci poměřovat tím, co jsme měli vykonat a udělat a k čemu nás opravdu ta pravda vedla jako k vykonání „toho pravého“. V tom smyslu je cosi pravdivého v tom, že se v takových – poměrně vzácných a výjimečných – případech musíme spolehnout na svůj dojem, na pocity, zkrátka na „intuici“. Ta může být mylná, a opravdu často mylná jest; i v tom je třeba získat jakousi zkušenost a svou schopnost intuice kultivovat a zkvalitňovat.

(Písek, 100402-2.)

<<<

>>>

Čas a svět / Svět a čas (a prostor) / „Prostoročas“ a svět / Prostor a svět

Tak, jako bez času (mimo čas) svět není ničím, tak ani čas není ničím bez světa. Tématizovat čas takto obecně, ale samostatně, jakoby nezávisle na „světě“, už v sobě obsahuje základní chybu. (A totéž platí i pro prostor: svět není ničím bez prostoru či mimo prostor, a naopak prostor není ničím bez světa a mimo svět. To pochopitelně znamená, že ničím samostatným, od „světa“ oddělitelným není ani tzv. „časoprostor“.) „Čas“ ve smyslu samostatného jsoucna, v jehož rámci se děje všechno, i sám svět, neexistuje, není ničím. O čase lze mluvit jen v nerozlučné spojitosti s událostným děním. Každá událost tím, že se děje, zároveň také „časuje“, tj. vykonává své „bytí v čase“, a navíc kolem sebe vytváří jakési časové pole, které se účastní na vytváření tzv. „obecného času“. Ten je vytvářen pravými událostmi (pravými jsoucnými) tak, že časové pole, které kolem sebe vytváří každé jednotlivé událostné dění, se prostupuje a prolíná s časovými poli ostatních pravých událostí, které jsou v jeho blízkosti. Navenek se to jeví, jako by se každá událost děla v obecném čase jako v nějakém předem daném rámci. To by však předpokládalo, že tento rámec byl a je (a bude) vytvářen nějakým rozsáhlejším komplexem dění, jež je nějak integrováno, takže je také skutečnou „pravou událostí“ (pravým jsoucnem). Světový čas by pak předpokládal, že svět je takovým posledním, nejrozsáhlejším celkem, integrovaným z jednoho centra (resp. jedním centrem); tady je na místě otázka, zda má filosofie dost argumentů pro takový předpoklad. Filosofie se sice na rozdíl od odborných (specializovaných) věd musí vždy nějak vztahovat k veškerenstvu, ke světu jako celku, ale rozhodně ne tak, že by z toho vycházela jako z nějakého axiomu. Filosofie nemá dosti důvodů, proč předpokládat, že svět „je“ celkem, ale má jakési důvody proč předpokládat, že k takovému sjednocení v celek možná směřuje.

(Písek, 100404-1.)

<<<

>>>

Časovost a „časování“ („časení“)

Kdyby nebylo „událostí“ (pravých), nebylo by času (jejich času, tj. skutečného, událostního času). Zdrojem (původcem) času jakéhokoli druhu jsou tedy události. Tak jako každá událost musí vykonávat své „bytí“, musí zároveň a spolu s tím vykonávat také své „časování“ („časení“), tj. aktivně směřovat ke svým dalším a dalším novým (do té doby ještě nejsoucím) „fázím“, tedy do své budoucnosti („budosti“), a zároveň po tomto svém aktivním směřování po sobě zanechávat stopy či spíše reliktů jako svou minulost „bylost“, a zapisovat se tak zčásti i do minulosti svého okolí (tedy do „obecné minulosti“, do minulosti lokálního (a temporálního) „obecného“ času. Podobně však „vtiskuje“ (tedy nikoli: zanechává) stopy svého směřování do budoucnosti, a tím pomáhá (spolu s jinými událostmi) „vytvářet“ budoucnostní „prostor“ kolem sebe (tedy nejen do minulosti, ale také do budoucnosti) – rozumí se „budoucnostní“ ve smyslu „obecného času“, odvislého a podmíněného na budosti aktivně se dějící události (aktivně se dějících událostí určitého okruhu). Každá (pravá) událost vytváří tedy nejen svůj vlastní čas, ale podílí se spolu s dalšími událostmi na vytváření či rozvrhování, otvírání „budoucnosti“ času obecného. To je zároveň způsob (jeden ze způsobů), jak se každá (pravá) událost podílí na širším dění, do něhož je „zasazena“ a na něž sama také „reaguje“ (a které také reaguje na ni).

(Písek, 100404-2.)

<<<

>>>

Filosofie a nové úkoly

V minulosti se filosofové snažili vycházet od nepochybných premis či principů, a odtud teprve se pokoušeli dostat k závěrům (často protiřečícím běžné zkušenosti). Nakonec se tento postup stal neudržitelným, došlo k odvratu od filosofie (toho typu), a na čas zvítězil duch tzv. pozitivismu, pozitivních vědomostí. Došlo nejen k vydělení jednotlivých věd z filosofie a pokusům o jakési „osvobození“ od filosofie (a jejích „metafyzických předsudků“), ale k řadě pokusů o osamostatnění stále užších odborných „věd“ od jiných věd. A došlo to tak daleko, že se začala všeobecně pociťovat potřeba a přímo nutnost větší spolupráce mezi obory, o ustavení nových vědeckých disciplín napříč rozdělení podle odbornosti a o interdisciplinaritu, která by pronikala do jednotlivých disciplín. Dnes je rozsah a kvantita našich vědomostí a poznatků tak obrovská, že o cestě dalšího poznávání začínají rozhodovat instituce i jednotlivci, kteří k tomu postrádají příslušnou kompetenci, ale vládnou nezbytnými prostředky (finančními a mocenskými), zatímco celé oblasti vědomostí a poznatků jsou marginalizovány, opomíjeny a často přímo zapomínány. V důsledku toho se v hlavách filosofů prosazují myšlenky na nové postupy: nejde už o získávání nějakých závěrů z principů, nýbrž o nové a nové pokusy o formulování nových principů (a třeba ne těch docela „prvních“), aby takovým jakoby experimentálním nasazením výchozích perspektiv bylo možno dojít k novým pohledům na všechno to, co až dosud jakoby „známe“, ale co se před námi zatím tyčí jako pouhá hromada vědomostí a tzv. „faktů“. Každé takové nové experimentální nastartování východisek (spíš pořadajících než uchopujících) může otevřít pohled z jiné strany či spíše z jiného pořadí a řádu. Mnoho z dosavadních tradic musí být upravováno, opravováno, měněno, někdy zavržováno a nahrazováno něčím jiným, a proto bude nutně narážet na setrvačné a konzervativní tendence. Ovšem bude to zřetelným příznakem nových přístupů a také nových postupů, mnohem kritičtějších vůči sobě samým, než jak tomu bylo (/a jak to bylo vůbec možné) v minulosti.

(Písek, 100406-1.)

<<<

>>>

Rheologie a událostnost / Rheologie a událostnost

Na první pohled by se mohlo zdát, že naše odmítání Parmenida a elejské filosofie dává plně za pravdu Hérakleitovi. Tak tomu ovšem vůbec není; nějaký „návrát“ k Hérakleitovi zdaleka nestačí, ba není žádoucí ani možný. Nejde totiž prostě říci, že vše je v pohybu. Pohyby jsou různé, a je nutně je rozlišovat. Řeka není pokaždé jiná jen proto, že jí protéká stále nová a nová (a tedy také jiná) voda. Je nová jiným způsobem také proto, že její tvar se mění, řeka meandruje, někdy se rozlévá do široka, jindy se zařezává do údolí a vytváří kaňony. To třeba znamená, že některé změny jsou rychlé, okamžité, jiné trvají staletí a tisíciletí. A my je musíme od sebe odlišovat. A v řekách žijí různé živé bytosti a také rostliny. I ty se proměňují, v něčem rychle (třeba při povodni), v jiném ohledu velmi pomalu (někteří měkkýši na určitých místech v řece vyhynou, aby uvolnily místo jiným, v místech prudkých toků najdeme jiné ryby než v tichých zátokách nebo na hlubinách, apod.). Je rozdíl mezi změnami toku řeky a změnami ve vývoji organismů, v těch měnících se vodách žijících. Řeka sama jen zdánlivě vypadá jako integrovaná událost, ale každá ryba je neopakovatelnou událostí, která má svůj počátek a svůj konec – je neopakovatelná, i když má před sebou, vedle sebe a ještě dlouho po svém skonu mnoho podobných. Mezi změnami zevnitř nesjednocenými, a změna integrovanými v jednotu, musíme činit rozdíly. Určitá lokalita, tzv. biotop, má ovšem také jakousi tendenci k sjednocení, ale aktéry jejího sjednocení jsou jednotlivé organismy (byť ve spolupráci) jakožto samostatné „pravé události“, mající každá z nich svůj vlastní počátek i konec, a zejména svůj vlastní, individuální průběh, svou jedinečnost a neopakovatelnost (která nám u organismů, s nimiž jsme se nedokázali individuálně setkat a sblížit, postě uniká). Zkrátka dobře: rheologie nedokáže odlišit pravé události od „toků“, od proměnlivosti všeho druhu, protože zůstává jen u opisu onoho „toků“. Smysl tohoto toku už nedokáže postřehnout.

(Písek, 100406-2.)

<<<

>>>

Čas událostný / Čas událostný

Když chceme uvažovat o čase, musíme pečlivě rozlišit, jde-li o naši konstrukci resp. myšlenkový model, anebo jde-li o skutečný čas (byť jen míněný). Skutečný čas je čas určité skutečné události (tedy „pravé“ události). Skutečný čas je tedy vždy událostný, a to znamená, že má nějaký počátek, průběh a konec, a to vždy přesně ten, jímž se vyznačuje příslušná událost sama. Mluvíme-li o skutečném čase (resp. míníme-li skutečný čas), musíme jej uvažovat v konkrétní souvislosti s určitou skutečnou událostí; musíme se tedy také vždycky ptát, ke které konkrétní události takový konkrétní čas vztahujeme, ke které události náleží. Kde není žádné takové události, není ani žádného skutečného času – můžeme pak mluvit nebo uvažovat pouze o nějaké své koncepci, nějakém myšlenkovém modelu, nějaké konstrukci, které budeme také říkat „čas“. Důsledek je zřejmý: skutečný čas není žádné kontinuum (směrem dozadu i dopředu), je to jen kontinuum omezené počátkem a koncem příslušné události. Zvláštností tohoto oběma

termíny omezeného času je jeho jakési „pole“, jež tato omezení, tyto hranice překračuje (přesahuje – ale nikoli ve formě akcí ani aktivity). Každá skutečná (pravá) událost má totiž nejen svůj vlastní čas, ale má kolem sebe (šíří kolem sebe, ale ne samotnou aktivitou) jakousi časovou „auru“, jakýsi oblak časového pole, který proniká podobnými časovými poli jiných událostí a naopak je zase sám pronikán jejich časovými poli. Úhrnné „pole“, které se tak místně (i časově) utváří tímto vzájemným pronikáním, může být rovněž pojato jako jakýsi společný „čas“, mohli bychom říci „obecný čas“, ale ten nemá žádnou samostatnost ani svébytnost. Přesto má charakter jakési sekundární, druhotné „skutečnosti“, a je tak různými subjekty (nejen lidskými) také vnímán, byť nereflektovaně a vlastně nekriticky. V tom smyslu můžeme mluvit o „obecném čase“ jako o pseudo-skutečnosti, zdánlivé skutečnosti, jako o pouhém „jevu“ či „zdání“ (ale nikoli fikci ani pouhé fantazii). Uměle můžeme stanovit v tomo obecné čase také nějaké „! začátky“ a „konce“, a to kvůli nezbytnému cílenému uspořádání dění a proměn, událostí a procesů, ale musíme mít na paměti, že ty hranice jsme stanovili my jako pozorovatelé (nebo dokonce i jako spolu-činitelé).

(Písek, 100407-1.)

<<<

>>>

Potřeba (potřeby)

Když mluvíme o „potřebě“ (nebo „potřebách“), má to nutně dvojí aspekt, ukazuje to dvojím směrem. Jednak nepochybně máme na mysli něco skutečného, daného, co tu už opravdu je; a na druhé straně je tu stejně nepochybně ještě jiný význam, který ukazuje do budoucnosti, totiž k tomu, co není, co ještě není, ale čeho máme potřebu (nebo čeho je zapotřebí), co tu není k dispozici anebo čeho je momentálně nedostatek, co „chybí“. Potřeba sama nemůže být proto považována za nic objektivního, samostatně daného, neboť zůstává „potřebou“ jen do té míry, dokud „daná“ není, dokud je jí ještě zapotřebí, dokud je o ni „nouze“. Pokud je „dána“, prostě tu „je“ – a není to žádná „potřeba“. I tam, kde máme tendenci potřebnost takové potřeby objektivovat, je zřejmé, je ji za „potřebu“ můžeme považovat jen ve vztahu k něčemu nebo k někomu, co nebo kdo ji za svou „potřebu“ má, co nebo kdo ji požaduje, vyžaduje – a už to samo zřetelně svědčí o nesamostatnosti „potřeby“, o její spjatosti s něčím nebo někým dalším, pro něhož právě onou „potřebou“ je. Zkrátka a dobře: potřeba, ať k dispozici je nebo naopak chybí, je vždycky poukazem k budoucnosti, není možno ji zahrnout mezi ostatní danosti, a to ani v tom případě, že k dispozici je, neboť pak nutně ztrácí charakter „potřeby“.

(Písek, 100407-2.)

<<<

>>>

Budoucnost a člověk

Pascal si v jednom svém „zlomku“ napsal (24-127, p. 503): „Condition de l'homme. Inconstance, ennui, inquiétude.“ Je zvláštní, že si přitom ani my dost jasně neuvědomujeme, že ve všech těchto charakteristikách se skrývá vztah člověka k tomu, co přichází z budoucnosti, tedy krátce k budoucímu. Dalo by se to vyslovit v docela jiném kontextu také s důrazem na pozitivní stránku onoho „očekávání“: místo nestálosti by bylo možno zdůraznit invenci a tvořivost, místo

nudy činorodost, místo neklidu nedočkavost a usilovné spění „kupředu“ při nějakém „díle“ či „skutku“, při uskutečňování něčeho nového. Jak by mohl být člověk klidný, usedlý, jak by se mohl v něčem a s něčím spokojit jako se stálým a pevným, jak by se vůbec mohl zastavit a spočinout – a být přitom ještě naživu? A jak by mohl doopravdy doufat, že vposledu takto natrvalo spočine, na věky se zastaví – a v tom vidět svou spásu, svou „nesmrtelnost“? Ten nemožný Augustinův platonismus, který neviděl, nebyl schopen vidět, že ono „spočinutí v tobě“, tj. v Bohu, „donec requiescat in te“, je naprosto bezperspektivní! Ta absurdita „pravého bytí“, které je vyňato, vytrženo z času, které ergo eo ipso přestává být opravdovým bytím a podobá se geometrickému útvaru! To už není jen nuda, to není je nastavovaná kaše, to je – „nic“! Ale „nic“, z něhož nemůže vůbec nic vzniknout, nic povstat, nic začít.

(Písek, 100409-1.)

<<<

>>>

Filosofie a aktivita

Alain Parquet uvádí v jednom svém výkladu (10. 2. 2010) citát, který převzal – jak říká – z Guntera, který je připisován Hegelovi, který však původně prý pochází z Aristotela. Nemám teď možnost si cokoli z toho ověřit; Parquet se obešel bez přesných citací. Přesto jde o myšlenku velmi zajímavou, a také důležitou:

„*Philosopher, c'est laisser agir en soi la chose.*“ Základně důležité je ovšem vědět, že „la chose“ zde neznamená „věc“, jak ji běžně chápeme, a to především už proto, že běžně chápeme věc jako něco „mrtvého“, jak objekt, předmět, kterému bychom nikdy nebyli ochotni připisovat nějakou aktivitu. Někdy ovšem užívám, i slova „věc“ ještě v jiném významu, tak zejména, když se třeba tážeme, co je pro filosofa jeho skutečnou věcí. (Patočka jednou psal o spisovateli a „jeho věci“.) Ptejme se tedy: co je pro filosofa tou první a základní (i poslední) „věcí“, kterou by měl „nechat“, aby konala, činila „to své“? Je to akceptovatelné, takto otázku postavit? Myslím, že tam je základní chyba, nejspíš nějak z pozadí ovlivněná Heideggerem a je důrazem na jakési „sein lassen“, „nechat být“, tedy nezasahovat. Co když ona zvláštní „věc“, kterou filosof má „nechat, aby konala“, „koná“ tak, že někoho někam s něčím posílá, že někoho něčím pověřuje, že na někom vyžaduje pomoc, asistenci a spolupráci? A co když ten „někdo“ je právě filosof? Co když filosof má onu „věc“, která je „jeho věcí“, nechat něco „konat“, vykonávat, uskutečňovat právě on sám, co když ona „věc“ chce angažovat právě tohoto filosofa a zapojit ho, zapřáhnout ho do toho, co má být vykonáváno? Co když onou „věcí“ není žádná „věc“ v běžném smyslu, ale sama „Pravda“?

Můžeme pak trvat na tom, že filosof ve vztahu k Pravdě (majuskule tu má upozornit na to, že nejde o žádný pravdivý výrok ani pravdivé tvrzení, dokonce ani o žádnou pravdivou teorii, nýbrž o to, co je předpokladem a podmínkou, ba přímo základem pravosti a pravdivosti každého výroku, tvrzení i teorie, ba i každého pravého činu a všeho pravého konání) může Pravdu „nechat konat“ jen tak, že ji nechá vládnout nad sebou, nad svým myšlením i konáním. Právě proto tam je to „en soi“; ale i to je třeba upřesnit a vymezit tím, že dopdáme ještě také „par soi“. Pravda nechce vládnout jen ve filosofovi, v jeho myšlení a v jeho životě, ale chce vládnout a platit a být uplatňována všude, v celém jeho život, v celé jeho společnosti, v celém světě vůbec.

(Písek, 100412-1.)

<<<

>>>

„První“ - co je

Staré latinské úsloví praví: „Primum vivere, deinde philosophari.“ Často to bývá vykládáno tak, že „to první“ je důležitější, možná dokonce nejdůležitější. Ale to je nepochybně mylný výklad. Znat písmenka je jistě předpokladem dovednosti číst, ale je to věc druhotná, pomocná, je to pouhý prostředek, i když musí nezbytně předcházet tomu, k čemu má sloužit a čeho je možno a nutno za jeho pomoci a zprostředkování dosahovat. A totéž platí o samotném čtení: umět číst je předpokladem přečtení (a pochopení) celé řady knih, ale není to rozhodně důležitější než to uplatnění dovednosti, které říkáme gramotnost. Gramotnost je předpokladem sčetlosti a tím i jistého typu a rozsahu vzdělanosti, ale vposledu jde přece o to, co je „potom“, nikoliv o to, čím je třeba „začít“. – Jde ovšem také o to, jak rozumíme slovu „žít“ a co všechno připisujeme nejen životu samému (který se může také změnit na živoření), ale jeho kvalitě. Zajisté platí, že filosofovat může pouze ten, kdo žije; filosofovat nemohou ještě nenarození, a filosofovat už nemohou ti, kdo zemřeli (i když třeba za svého života filosofovali). Ale filosofování je úzce, ba přímo důvěrně spjato se životem a jeho kvalitou, a to nejen tak, že kvalitnější život je lepším předpokladem filosofování, nýbrž zejména také obráceně, že filosofování činí život kvalitnějším. A právě tím se ten vztah jakoby obrací: filosofie má vliv na správu života, ujímá se v něčem jeho vedení.

(Písek, 100413-1.)

<<<

>>>

Víra a skutky

Cena víry nespočívá v tom, že vede k určitým skutkům, takže je potom možno víru hodnotit podle toho, k jakým skutkům vedla či vede. To by bylo poněkud nesprávně posunuté chápání důrazů Jakubovy epištoly. Je třeba důrazně odlišit hodnocení víry, odhlížející ode všech potíží, spojených s tím, že k víře druhého člověka nemáme a nemůžeme mít přímý přístup, od hodnocení výsledků či plodů víry, ke kterým aspoň v jistém rozsahu přístup máme. Ze zkušenosti víme, že na „svou“ víru se často odvolávají lidé, o kterých můžeme mít a také vskutku máme největší pochybnosti. Protože nemáme možnost, jak přezkoumat jejich víru přímo, musíme obrátit svou pozornost k jejich skutkům, tj. k tomu, jak se chovají, jak jednají, co dělají. Takové hodnocení je ovšem vždycky jen pomocné. To však vůbec neznamená, že význam a „cena“ víry spočívá v tom, k čemu vede, k jakým výsledkům dospěla. V tom ohledu je všechno třeba vidět právě obráceně: cena, hodnota, význam jakéhokoli činu, jakékoli aktivity, každého „dělání“ a „podnikání“, „činění“ a „vytváření“ musí být naopak měřena a hodnocena vírou, která sama je posledním kritériem a nejvyšší jejich „normou“.

(Písek, 100413-2.)

<<<

>>>

Filosofie a její význam

Význam a důležitost filosofie nespočívá primárně ani v uspokojování individuálních potřeb člověka, ani v nějakém poskytování „produktů“ a „hodnot“ pro společnost, pro kulturu, pro vědy apod. V tom spočívala mylnost středověkého relativně vysokého hodnocení filosofie, chápané a deklarované jako pomocnice a služby theologie; a v tom zase dnes spočívá mylnost různých pokusů o rehabilitaci filosofie, která od té doby hodně ztratila na svém renomé, jako pomocnice, užitečného prostředku – a tedy vlastně také jako „služky“ – tzv. věd. Oprávněnost, legitimita filosofie a filosofické práce nemůže být založena ani na nějakých potřebách člověka, ani na nějakých potřebách společnosti, ani na potřebách odborných věd, i když to vůbec neznamená, že ve všech těchto směrech by filosofie a filosofování nebylo zapotřebí. Filosofie je nepochybně potřebná, ale jejím posledním kritériem není a nemůže být užitečnost pro jakoukoli lidskou bytost, pro jakékoli lidské společenství ani pro žádné vědecké cíle atd. Je tomu dokonce právě naopak: potřebnost a přímo nezbytnost filosofie a filosofování spočívá v tom, že jinak žádná lidská činnost, individuální ani společenská, bez její pomoci není a nikdy nebude schopna ověřit svou vlastní legitimitu, oprávněnost a pravost, a to prostě z toho poměrně jednoduchého důvodu, že žádná lidská aktivita nemůže přezkoumávat svou vlastní pravost a oprávněnost prostředky, jimiž sama disponuje. K tomu totiž má zapotřebí opěťované reflexe, ale ty může podnikat jen diletantsky, pokud jí nestojí k dispozici a na pomoc pořádná filosofie. Důležitost filosofie proto nemůže být vposledu odvozována z ničeho, co by podléhalo jakémukoli lidskému rozhodování a posuzování (a tím méně z čehokoli již daného). Ale proč je sama filosofie (resp. filosofická práce) výjimkou? Protože posledním kritériem pro filosofii není nic „jsoucího“, nýbrž pouze a jediné „Pravda“ (resp. „to pravé“), která sama k filosofovi přichází, oslovuje ho a podrobuje jeho práci (podobně jako veškeré ostatní lidské aktivity, ale také všechny skutečnosti atd.) sobě samé jako poslední normě.

(Písek, 100413-3.)

<<<

>>>

Cíl a „to přidané“

Už z běžné zkušenosti víme, že každé zacílené, nasměrované jednání má jednak výsledky slabší nebo méně kvalitní, než jsme původně čekali, a že na druhé straně má často výsledky, které jsme nečekali nebo o kterých jsme dokonce vůbec nic netušili. Pokud si to náležitě uvědomujeme, můžeme udělat další krok: naším hlavním cílem se může stát něco, o čem toho víme velmi málo, a my můžeme své jednání vědomě nasměrovat k něčemu, o čem nám sice na prvním místě nejde, ale od počátku napjatě čekáme, co se vyjeví z toho, o čem toho víme málo, ale o čem bychom se toho chtěli dozvědět mnohem víc. Je to možné proto, že ani zacílenost nějakého jednání, ale ani zacílenou konkrétního, jednotlivého „činu“ není nikdy jednoduchá a prostá. Proto musíme být v každém jednotlivém případě připraveni na tuto možno (a velmi častou) komplexnost a komplikovanost. Dobrou orientační pomůckou je vždy přesně rozlišit, ke kterému subjektu (z četných, nejčastěji dokonce z mnoha spolupracujících i nespolečujících, navzájem reagujících i nereagujících, a někdy až téměř inertních subjektů) se ta či ona nasměrovanou či zacílenou skutečně vztahuje, tj. který subjekt své aktivity v daném případě směřuje a k jakému cíli je řídí a „seřizuje“. Teprve potom jsme schopni alespoň v něčem a třeba jen zčásti rozpoznat, co výsledkem zacílení ani nasměrování nebylo. A teprve pak bude

také s to začít pomalu rozpoznávat, odkud se to, co tam je jinak a navíc, vzalo, zda je to jen „dílo náhody“ (co to je „náhoda“, aby byla schopna nějakého výkonu, nějakého „díla“?), anebo zda to je „dílo“ nějakého jiného subjektu, který se „naskytl“ v „osvětí“ uvažovaného hlavního subjektu, anebo – posléze – zda musíme počítat ještě s něčím, co nelze odvodit ani z „daností“ a jejich „nahodilých skrumáží“, ani z činnosti a výkonů jiných subjektů, ale vposledu ani z nějakého třeba neuvědomělého a tedy nenasměrovaného, nenaplánovaného „výkonu“ onoho hlavního subjektu, v němž však mohla sice chybět ano naplánovanost, ale nikoli skutečná aktivita, skutečný výkon, skutečné „dělání“. Teprve v tomto posledním případě může jít o „zkušenost“ nového typu, kterou bychom se pak mohli a měli zabývat důkladněji a pečlivěji.

(Písek, 100414-1.)

<<<

>>>

Čas a vědomí času

Patočka již brzo po válce (už poté, co byl zbaven práva přednášet) napsal významný text do Křesťanské revue, totiž „Čas, mýtus, víra“ (1952, znovu in: Péče I., s. 133). Jako ostatně vždy, překládal jsem si jeho „fenomenologizující“ formulace do jiných, kdysi jsem je nazýval „kriticko-realistické“, od čehož jsem se odvrátil pro nevhodnost termínu „realistický“ a „realita“. Patočka napsal: „Abychom dospěli k specificky lidskému časovému vědomí, nepostačí úspěch a její kontinuita; musí tu být též diskontinuita, představovaná oním radikálním „ne“ k tomu, co je pouze dáno a tradováno.“ A pak si sám klade otázkou, nepochybně hodnou naší pozornosti: „Zde však je nutno položit si další otázku: spočívá naše časové vědomí, hlavně vědomí budoucnosti, na lidské potřebě a schopnosti tvořit nové, nebo naopak spočívá možnost tvořit nové na tom, že máme vědomí budoucna?“ Bylo mi naprosto jasno, když jsem to četl, že takovéto formulace jsou hluboce vadné: tvorba nového nemůže být podmiňována „vědomím budoucna“, nýbrž budoucností samou, ovšem nikoliv budoucností jakožto čímsi „jsoucím“, protože budoucnost je ex definitione chápána jako to, co (ještě) není. Právě tato nesnáz přiměla asi Patočku a už Husserla samého – a kdysi velmi dávno Augustina) k tomu, aby se uchýlil do sféry subjektivity, do sféry „vědomí“. Ovšemže to můžeme pochopit, ale jen jako chybu; budoucnost musíme navzdory tomu, že ji budeme důsledně chápat jako to, co ještě není, respektovat jako „skutečnou“, tedy jako skutečnost. To znamená rozšíření pojetí „skutečného“ jako toho, co už bylo uskutečněno a co právě nyní „jest“, jednak na to, co kdysi již uskutečněno bylo, ale v plnosti nyní už není, nýbrž zbyly z toho jen zbytky, relikt, jednak na to, co v nějakém (nejspíš novém!) smyslu k uskutečnění vyzývá a vede, a co tedy s možností uskutečnění jakoby počítá (zde je třeba přezkoumat mnohé: co to je „možnost“, co vlastně myslíme, když nám jde o uskutečňování, jak můžeme a máme chápat to, co sice ještě není, ale přesto (nás) vyzývá, apeluje na nás a v nějakém smyslu nás „vede“, atd.).

(Písek, 100415-1.)

<<<

>>>

Reaktivita x kauzalita

Myšlenka příčinnosti se mi zdála být podezřelá a těžko obhajitelná už v takových 14 – 15 letech, ale vážné argumenty proti ní, tj. proti její platnosti jsem začal shledávat až v průběhu svého studia na filosofické fakultě. Bylo to v době, kdy pojetí kauzality bylo v upadlém marxismus-leninismu považováno prakticky za neotřesitelné dogma. Proto jsem byl v tomto ohledu při psaní disertace poměrně opatrný; měl jsem v textu i tak řadu kritických výhrad vůči tehdy převládajícím názorům. Nicméně i tam jsem – spíše pozitivně a jakoby „podnětně“ zdůrazňoval schopnost „subjektů“ různých úrovní (spolu s novým pojetím termínu „subjekt“) reagovat na okolní skutečnosti, tedy jejich „reaktibilitu“. Definitivně jsem se však upevnil v názoru na rozhodující úlohu reaktibility až v době, kdy jsme po víc než 12 let pracoval (byť jen jako knihovník a dokumentátor) v lékařském ústavu, který měl už ve své názvu hned tři vědecké obory, které by nikdy nemohly vystačit s pouhou „příčinností“; byla to epidemiologie, mikrobiologie a imunologie. Ve všech těchto oborech se opakovaně ukazovalo, že infekční agens nikdy nemůže být dostačující a úplnou příčinou ani jednotlivého onemocnění organismu (ať už lidského nebo zvířecího či rostlinného), ani nějakého širšího postižení až epidemie v nějakém kolektivu, ale že vedle sebeaktivnějšího napadení ze strany původce nákazy se jako ještě důležitější a fakticky rozhodující ukazuje schopnost organismu napadeného se bránit a ubránit. Kauzalita přepokládá jednosměrný vliv příčiny na následek; ale snad nikde jinde v přírodních vědách se tato koncepce nevykazuje takovou neschopností vyložit, proč někdy k rozsáhlé nákaze dojde a proč jindy (za jinak velmi obdobných okolností) dojde jen k několika jednotlivým onemocněním. (A ještě dál: proč je patogen třeba už řadu let v organismu přítomen, ale ke skutečnému onemocnění dojde až za dalších mimořádných okolností, kde opět asi hlavní úlohu sehraje oslabení imunity a tím i schopnosti rezistence.) Poté, co se pro mne tato tematika stala myšlenkově, ano filosoficky živou po celou řadu let, musel jsem konec konců dospět k závěru, že myšlenka příčiny, v níž by už byl nějak obsažen následek, je hluboce chybná. Musel mi být jasné, že to není příčina, která je sama schopna vyvolat nějaký následek (a not bene vždy týž), nýbrž že to je naopak údajný „následek“, který z nějaké okolnosti udělá příčinu, a to tím, že na ni určitým způsobem zareaguje.

(Písek, 100417-1.)

<<<

>>>

Filosof a pravda

Filosofie není a nemůže být „vědou pravdy“ ani „vědou o pravdě“, jak to chtěl Aristotelés, protože ani pravda v běžném smyslu – jako pravdivá myšlenka, pravdivý výrok apod. – není jen konstatováním toho, co „jest“. Pravda (v pravém smyslu) však není jsoucno v žádném smyslu, proto také nemůže být konstatována, brána na vědomí, jen zachytávána do formulací. Filosofie je láskou k Pravdě a touhou po Pravdě, nikoli poznáváním a prozkoumáváním „Pravdy“ jako nějakého tématu, jako předmětu, jako čehosi „jsoucího“. Pokud je filosofie přece jenom něčím víc než touto láskou a touhou (zajisté je něčím víc, všechny charakteristiky tu vždycky v něčem selhávají), je svědectví o setkání s Pravdou, svědectvím vždycky jen nedostatečným a provizorním, ale natolik významným a důležitým, že je třeba, aby se z něho další filosofové učili, aby se jím nechali inspirovat a do jisté míry vést (pochopitelně kriticky, tj. znovu a znovu ve světle Pravdy, která je – snad – oslovuje osobně, hic et nunc, nikoli pouze a výhradně prostřednictvím jiných filosofů). Filosof tedy je (má být) nejen milovníkem Pravdy,

ale také svědkem Pravdy; ale do jeho svědectví vždycky nějak, ale nutně proniká to, že je svědectvím o jeho lásce k Pravdě a touze po ní, tedy také o něm samém. Filosofie je tak důležitá zejména proto, že filosofování je velmi zvláštním „místem“ (jedním z „míst“), kde dochází k setkávání Pravdy s člověkem a člověka s Pravdou. Pravda však nepřichází jako nějaký imigrant odněkud z neznáma, a nepřichází ani do situace pro ni „neznámé“ a „cizí“, jako něco jen přidaného k situaci, nýbrž jako něco, co situaci proměňuje, restrukturuje, někdy dokonce revolucionuje. A filosof v tomto smyslu není jen svědkem „Pravdy“, nýbrž také a dokonce na prvním místě svědkem toho, jak se situace ve světle Pravdy projasňuje, vyjevuje a proměňuje (resp. ukazuje jako proměny potřebná a hodná). Filosofie resp. filosof není a nemůže být tedy svědkem neutrálním, svědkem, který stojí mimo situaci a který se do situace ani do jejích proměn nevměšuje, nýbrž který se právě svým svědčením a dosvědčováním stává činitelem Pravdy, přesněji činitelem, milujícím Pravdu a tak po Pravdě toužícím, že musí v dané situaci něco také učinit. Možnosti toho, co může filosof jakožto filosof učinit, jsou ovšem omezené na sféru vědomí a myšlení; vše další už musí činit jako člověk oslovený Pravdou, nikoli jako filosof. Ale tady právě je nutno připomenout, že filosofie není a nikdy nemůže být pouze záležitostí myšlení, ale že v osobě filosofa musí být jeho role filosofa co nejvíc a nejtěsněji spjata s jeho úlohou jako člověka.

(Písek, 100418-1.)

<<<

>>>

Filosofie a „kradení“ myšlenek

V jistém smyslu je či měla by být každá opravdová filosofie ne pouze systémem, ale čímsi organizovaným až organickým, tj. sjednoceným, integrovaným. Toto přirovnání má jistě své meze, ale dovoluje nám při sledování podobností jít dál. Každý filosof musí svou filosofii živit čtením, tj. rozkousáváním a rozžvýkáváním jiných filosofii, tudíž textů jiných filosofů. A podle povahy té které filosofie (a toho kterého filosofa) jsou některé látky, některá témata, některé myšlenkové cesty a postupy vhodné pro asimilaci, zatímco jiné jsou méně vhodné až nevhodné. Nikdo si nemůže svou filosofii vymýšlet sám od sebe, bez jakéhokoli seznamování s jinými filosofiemi a bez navazování na jiné filosofy (a tady snad je třeba připomenout, že navazování se nemusí dít jen pozitivním převzetím myšlenek jiných filosofů, ale také ostrým, kritickým a tudíž také zdůvodněným jejich odmítnutím). Ale svou vlastní filosofii může každý filosof budovat jen tak, že se myšlenkami jiných filosofů zabývá, že je poznává, že se s nimi – to je snad ještě lépe řečeno – nějak setkává, a že je v neposlední řadě také třídí, rozlišuje mezi těmi, které by mu mohly být užitečné, a těmi, které k ničemu nepotřebuje. Pochopitelně se v tom zřetelně projevuje jeho vlastní úroveň (která je na počátku dost problematická, ale postupně se vylepšuje, resp. by se měla vylepšovat). To je asi ten důvod, proč mluvíme o „kradení“ nebo ještě spíš „vykrádání“ myšlenek.

(Písek, 100418-2.)

<<<

>>>

Myšlenky a filosofování

Myšlenky jsou ve vztahu k filosofii něco jako buňky nebo orgány v živém těle. Některé myšlenky jsou pro jinou filosofii (eventuelně třeba pro jakoukoli filosofii) nepoužitelné, jiné jsou natolik svébytné a samobytné, že mohou být „ukradeny“ a zapojeny do jiné filosofie. A zase ne do každé: do některých jiných filosofii ano, ale do jiných nikoli. Někdy je podmínkou převzetí jistá adaptace. Ale k tomu všemu je zapotřebí jemné vnímavosti, jemného smyslu pro to, jde-li anebo nejde-li o kompatibilitu. Pro budování pravé filosofie (o tom mluvil už Platón – *orthé filosofia*!) je tento jemný smysl naprostou nezbytností, ale není to nezbytnost jediná. Pokud je nějaká myšlenka použitelná pro stavbu nějaké (některé) filosofie, můžeme mluvit o tzv. filosofématu. Co je a co není filosoféma, lze někdy rozlišit až poté, když ho bylo použito některou z filosofii (pravých filosofii); z toho vyplývá, že předem je velmi nesnadné rozhodnout, že to filosoféma není; a stejně těžké je rozhodnout, že se nějaká myšlenka nehodí a nemůže hodit pro vůbec žádnou (pravou) filosofii. – Snad je vhodné k tomu ještě dodat, že kompatibilita sama o sobě ještě rozhodně nestačí, aby nějakou myšlenku bylo možno v určité filosofii použít (zatímco inkompatibilita takové použití naprosto vylučuje).

(Písek, 100418-3.)

<<<

>>>

Tradice a tvorba

V umění, obdobně jako ve filosofii, se projevuje vždycky jednak důraz na význam srozumitelnosti umělcova sdělení, jednak důraz na význam toho důležitého, co umělec (nebo filosof) chce vyslovit a sdělit ostatním. Tam, kde úsilí *něco* sdělit chybí, chybí vlastně vše: umění přestává být uměním a upadá v pouhou dovednost (machu), a filosofie přestává být filosofií a upadá do historismu. Každé umění – a každá filosofie – musí však v něčem navazovat na minulost. To navazování je nezbytné především na těch „nižších“ (nebo druhořadějších) úrovních, zejména pokud jde o prostředky a metody, tedy o techniku, *techné*, dovednosti. Dovednostem je třeba se naučit (od Mistra nebo učitele), třeba už jen proto, aby se šetřilo časem a invencí; ovšem také proto, že je třeba nějak počítat s tím, nač jsou zvyklí ti, kterým je sdělení určeno. Nesrozumitelnost ovšem může být někdy úmyslná, např. proto, aby ze zakryla sterilita, prázdnota „sdělení“; jindy může nicméně svědčit o mimořádnosti sdělení a tedy o jeho důležitosti a o nezbytnosti vynaložit velké úsilí, abychom porozuměli i něčemu na první pohled nebo poslech či přečtení atd. nesrozumitelné. Přílišná starost o srozumitelnost se snadno může změnit v pouhé vyhovování právě vládnoucího vkusu, módy a vůbec zvyklostí. Navazování je nezbytné, ale navazovat lze i odmítnutím a protestem. Rozhodující však je tvorba. A skutečná tvorba vždy obsahuje něco nového. Otázkou ovšem je, zda to „nové“ je skutečně „vytvořeno“ umělcem (nebo filosofem), nebo zda to je jen uskutečněním toho, čím tvůrce sám byl osloven. To se někdy zdá být nezbytné předpokládat, ale pak je zapotřebí přesně odlišovat „oslovení“ jiným tvůrcem nebo jeho výtvořem (tedy něčím předmětným, již jsoucím) od oslovení, které nepřichází ze světa již daného, vlastně minulého, nýbrž z budoucnosti, tedy od oslovení nepředmětného.

(Písek, 100418-4.)

<<<

>>>

Filosofie a její učitelé

Šalda kdysi v maličké poznámce (Nesnáze s učiteli, 2125, s. 248) napsal: „Při umění pokládám za důležité, aby si žák učitele svého volil, aby mu nebyl vnucován. Jen učitel, jehož silná tvůrčí osobnost žákovi imponuje a jej k sobě přitahuje, může jej něčemu naučiti.“ Mám za to, že totéž platí pro filosofii a filosofické učitele. Ovšem platí to jen na nejvyšších úrovních; a samozřejmě za určitých podmínek, zejména pokud je vůbec nějaká možnost výběru. Masovost vzdělání, která v poslední době právě u nás proniká do vysokých škol, nepochybně snižuje úroveň výuky – už jen z toho důvodu, že počet vysokých škol narostl neúměrně tomu, kolik bylo kvalitních docentů a profesorů (atd.). Navíc společenský tlak působil a působí spíše snižování požadavků než jejich zvyšování – a to prostě proto, že prvotní a hlavní zájem je o získání titulů, nikoli o získání skutečné kvalifikace. Vybírat si učitele (a také školy) je stále důležitější, ale zároveň nesnadnější. Zdá se, u nás bude ještě dost dlouho trvat, než si studenti začnou všimnout kvality svých učitelů a budou od nich chtít získávat vědomosti, nikoli především známky za zkoušky. Nic moc si neslibuji ani od vlivu našich západních sousedů (eventuelně od vlivů amerických), kde – jak se zdá – úroveň školství (až na výjimky) také klesá. Možná, že by dobrý vliv mohli mít studenti, přicházející z třetího světa.

(Písek, 100420-1.)

<<<

>>>

Rozum a srdce ve filosofii

Mnozí lidé sdílejí předsudek, že filosofie je výlučně záležitostí rozumu, a že „cit“ v ní nemá co dělat. Myslím, že to je velmi škodlivý předsudek, zejména když náležitě neupřesníme, co rozumíme jednak „rozumem“, jednak „citem“. Nejstarší sebepojetí filosofie je připisováno Pythagorovi (což byl mimochodem také velký matematik), a dodnes toto chápání musí být spojováno se jménem „filosofie“, neboť i to pojmenování pochází prý od téhož Pythagory (ale možná to jméno je přece jenom starší; dlouho se ani později obecně příliš nerozlišovalo mezi významy slov *sofos*, *filosofos*, *sofistés*, ty významy musely být usilovně raženy a prosazovány). Nicméně Pythagorovi připisované chápání bylo docela zřetelně spjata s odmítáním jména *sofos*, moudrý, mudrc: moudří prý jsou pouze bohové, lidem nezbyvá než moudrost milovat a toužit po ní. Už z toho je patrné, že s odmítáním místa a funkce „citu“ ve filosofii musíme být značně opatrní, zejména pokud zřetelně neobjasníme, proč nám to slovo „cit“ opravdu vadí. A to už vůbec nepřipomínám Platónovo rozlišení mezi *filia* a *erós*: láska k moudrosti je něco jiného než láska k filosofii (ta je spíš něčím, co se podobá posedlosti). Sám za sebe musím přiznat, že filosofie – či přesněji filosofování, filosofické přemýšlení – pro mne nikdy nebylo jen a výhradně záležitostí rozumu, ale vždycky také záležitostí „srdce“; filosofie je pro mne opravdu „srdeční“ záležitostí. Připouštím, že mám silné sklony k spekulacím a ke sledování systematických souvislostí až do detailů; myslím však, že tou vlastní silou nikdy není intelektuální zájem, který by se vzdaloval životu. Chápu to tak, že Pravda se nikdy nemůže stát předmětem, tématem rozumového rozvažování, ale že i filosofa – a právě filosofa – angažuje celoživotně, tedy nikoli jen po jedné stránce, zatímco jiné stránky by nechávala stranou a nevyužity.

(Písek, 100421-1.)

<<<

>>>

Možnosti - kam s nimi?

Za okupace (protektorátu) napsal Vilém Mathesius a u Jana Laichtera vydal hezkou knížku, „Možnosti, které čekají“. Mohou však možnosti „čekat“? Kde by to mohly udělat? O možnostech můžeme říci, že přicházejí – anebo můžeme litovat, že nepřicházejí. Ale ani to není bez jisté korektury správné. Možnosti opravdu mohou přicházet, ale nemohou přicházet z minulosti, kde by v nějaké formě „byly“, ale jejich „přicházení“ je velmi zvláštní: možnosti přicházejí z budoucnosti, a v té budoucnosti nejsou – to by nebyl žádná budoucnost! Možnosti, které přicházejí, ještě nejsou. A nepřicházejí tak, že by se pohybovaly z místa na místo, nýbrž tak, že se jakoby otvírají. A komu se otvírají? Inu tomu, kde na ně jen nečeká, ale kdo pro to jejich přicházení něco udělá. A co lze udělat s možnostmi, která ještě není? Takovou možnost je možno proměnit z nejsoucí ve jsoucí, a to tím, že ji uskutečníme. Na celé věci je snad nejzajímavější, že všude tam, kde nějaké možnosti uskutečníme, vlastně s nimi skončujeme; prostě je zrušíme. Možnost, která byla uskutečněna, přestává být možností, stává se skutečností. Naše zkušenost nám říká, že tam, kde je uskutečněna nějaká možnost, není zrušena jen tato uskutečněná možnost, ale zároveň je zrušeno několik možností dalších, které nejen že ještě uskutečněny nebyly, ale v některých případech už nikdy uskutečněny ani v budoucnosti být nemohou. Tomu se říká volba, rozhodnutí. To je některým lidem tak líto, že se raději nerozhodují, aby si moli ponechat víc možností – ovšem jen pod podmínkou, že to budou nadále možnosti nejsoucí, neuskutečněné. I to je ovšem chybné, marné očekávání. Možnosti, tedy ty ještě nejsoucí, na nás totiž nečekají, anebo jen výjimečně. Možnosti přicházejí z budoucnosti, otvírají se na nějaký čas, a pak se zavírají a zase odcházejí, nevyužité, neuskutečněné. A nevracejí se, leč s výjimkou, a to jen ty druhořadé. Každá možnost „je“ jen příležitostí, a ta může být promarněna. Ale jak můžeme a jak máme takové příležitosti „lokalizovat“, a jak je zejména můžeme a máme „temporalizovat“? Kdaž ztracenou či promarněnou příležitost třeba dodatečně rozpoznáme, a už je pozdě, kam ji zařadíme? A byla tam opravdu, pokud ji nikdo nezaregistroval?

(Písek, 100421-2.)

<<<

>>>

Jev (jevení) - důraz / Fenomén - důraz

Fenomenologie má plné oprávnění k zdůrazňování fenoménů, jevů, tj. toho, jak se nám věci jeví. Je to nezbytná kontrola a dokonce jakási obrana před velkou tendencí věd, zejména pak přírodních, převádět vše a odvozovat vše z uměle vytvářených myšlenkových konstrukcí. Tato tendence, která provázela filosofii od samého počátku a kterou zejména exaktní vědy s horlivostí převzaly, se sice někdy ukázala a ukazuje jako efektivní, ale pouze za předpokladu vyloučení některých okruhů příslušné problematiky nebo dokonce vyloučení celých okruhů skutečnosti. Jde vlastně o jakýsi metodický redukcionismus, který někdy vede snáze k cíli (a je ostatně znám a užitečný i v matematice nebo v geometrii atd.). Takový redukcionismus může být v omezené míře užitečný, pokud si uchová vědomí pouhé metody či metodického relativního oprávnění, ale nikdy si nesmí osobovat nárok na plné uchopení a řešení problémů. Takže v tomto ohledu je samozřejmě důraz na to, jak se nám věci ukazují, jak se jeví, nanejvýš oprávněný

a potřebný. Nikdy se však tento důraz nesmí zmocnit celé problematiky, protože někdy a v některých směrech rovněž selhává a musí být korigován. Konstrukce myšlenkových modelů může pak představovat velmi užitečnou cestu, jak omezenost recepce a registrace pouhé fenomenalisty napravit nebo aspoň odhalit. Stálá vědomá konfrontace přístupu fenomenologického a modely konstruuujícího by měla proto představovat trvalou výzbroj každého filosofa a každé filosofie.

(Písek, 100423-1.)

<<<

>>>

Kvantifikace

Běžné pořekadlo, že „čísla nelžou“, je mylné, jakmile jde o to, postihnout cokoli skutečného. Předpokladem vytvoření nějakého čísla je např. spočítání kusů nějakých „předmětů“, např. jablek nebo krav. Abychom však mohli spočítat, kolik jablek máme na stole, musíme odhlédnout od toho, že ta jablka nejsou totožná, že každé je trochu jiné. Jejich odlišnosti musíme proto zanedbat, a v tom bude vždy naše počítání nepřesné. Přesně lze spočítat pouze naprosto totožné „předměty“, ale takové se v našem světě nevyskytují. Z praktických důvodů nám uvedené nepřesnosti nemusí v některých ohledech vadit, někdy může být docela výhodné takových nepřesností nedbat, ale je třeba stále vědět a počítat s tím, že tam nepřesnosti jsou, neboť naopak v jiných ohledech nám může jít především o individuální odlišnosti, specifické, třeba zvláštní nebo i řídké a vzácné odchylky. Také počet odchylek lze spočítat (například v procentech výskytu), a statistikové to stále dělají. Ale jdeme-li v rozlišování odchylností dost daleko, dostáváme se do sféry kvazi-jedinečného nebo dokonce plně jedinečného, které sice opět může být nějak kvantifikováno, avšak vždy jen na nižších úrovních a spíše pouhými seznamy a výčty. Kvantifikace tak představuje jednu velmi starou a velmi úzce specializovanou cestu, jak poznávat skutečnost resp. skutečnosti. Předpokladem kvantifikací jen redukovaný (a redukující) způsob registrování fenoménů. (Není divu, že vynálezcem a zakladatelem fenomenologie byl původně matematik. Husserl si uvědomoval, že matematika – a vůbec kvantifikace – je použitelná právě jen za předpokladu, že přednost dáme jevům, fenoménům před skutečnostmi. Pod vlivem empirismu však sám už dával přednost zkušenosti ne-li pouze, tak rozhodně především a na prvním místě smyslové – ta nesměla chybět právě jako základ nikde, kde šlo o tzv. vykazatelnost.)

(Písek, 100423-2.)

<<<

>>>

Jedinec a jeho jedinstvo

Abychom mohli mluvit o nějakém jedinci (individu – ale to je latinský překlad řeckého *atomos*, a nám nyní vůbec nejde o nějakou „nedělitelnost“ v hrubém, „řeznickém“ (J.B.Kozák) smyslu, nýbrž o vnitřní sjednocenost), musíme najít a upřesnit rozdíl mezi hromadou a „jedincem“, „jednotkou“, „jednotou“. Jako „jedinec“ se nám může někdy jevit něco, co onu vnitřní sjednocenost nemá. Tak kupř. řeka nám připadá jako cosi aspoň relativně trvalého stálého, i když víme, že voda, která v ní proudí, je stále jiná, stále nová, a i když víme, že ani její břehy nejsou pevné, že tok mění svůj směr, řeka např. meandruje apod. Řeka má tvar,

ale chybí jí vnitřní sjednocenost, skutečná integrita. Zároveň si musíme být dobře vědomi toho, že tam, kde není vnitřní sjednocenost, nemusí ještě být pouhá agregace, pouhé nahromadění. To platí ostatně už o řece, protože řeka není jen tok vody, ale je to součást krajiny, je to prostor mnoha zajímavých lokalit, kde spolu žijí rostliny, živočichové a další živí tvorové, i miniaturní, atd. – bez toho všeho je „řeka“ pouhá abstrakce. Řeka není celek, ale na mnoha místech jejího toku (a také v jeho nejužší i vzdálenější blízkosti) najdeme řadu rozdílných biotopů, které představují jakýsi „první“ krok k sjednocenosti, k celkovosti, aniž by to ovšem skutečné celky byly. V žádném případě to však nejsou pouhé hromady. Pak je důležité se tázat po původu a zdroji oné částečné (nebo také „nepravé“) sjednocenosti: a tím jsou právě ona „individua“, oni „jednotlivci“, kteří na daném místě a v dané době svými životními výkony, aktivitami spolupracují na vytvoření podobných částečně sjednocených „lokalit“ a „temporalit“, které pak mohou být rozpoznány a pojmenovány. Ona částečná resp. „nepravá“ integrita či sjednocenost nemá tedy jeden střed, jedno ohnisko, ale více až mnoho ohnisek, která sice spolupracují, ale nadále zůstávají vůči příslušnému biotopu atd. čímsi samostatným a vůči prostředí se vymezujícím „pravým celkem“. To platí třeba o lesu nebo o louce, kde vzájemné vazby tam žijících organismů nemohou být přehlíženy, ale sám les nemůže být přesto považován za „jednotlivinu“, jednotlivce, celek, skutečnou integritu.

(Písek, 100423-3.)

<<<

>>>

Hvězdy nejsou subjekty

Gravitace, tj. síla působící „zvenčí“, způsobuje zahušťování plynné i neplynné hvězdné látky až po vznik proto-hvězd, které se stávají hvězdami, když se uvnitř hvězdy spustí thermoreakce; hvězda pak začíná svítit. Hvězdy se něčím podobají, ale také se vždy něčím od sebe liší, a tak se podobají, ale také liší procesy, které ve hvězdách probíhají. Podle všeho, co zatím o hvězdách a jejich vývoji víme, jde o procesy, založené na vzájemných reakcích jader atomů, které však nemají žádné své centrum, žádné společné „nitro“, které by z nich mohlo „udělat“ celek. Hvězda není žádná pouhá hromada, ale není to právě „individuum“; není to vlastně ani analogie biotopu, jakým je třeba les, je to spíš něco jako láva vytékající po výbuchu sopky. Je pravda, že v chování hvězd najdeme takové „vynálezy“, jako jsou různé zpětné vazby, důležité pro udržování jistých typů rovnováhy, ale tím mohou třeba organismy pouze připomínat. Život nemůžeme hvězdám připisovat, nejsou pro to žádné důvody (krom dojmů a pocitů). Pokud bychom přece jenom hvězdám chtěli jakousi „celkovost“ přiznat, museli bychom ji přísně odlišit nejen od celkovosti, jak ji známe u živých bytostí, ale také od zcela jiné, ale nepochybné „celkovosti“, jak ji poznáváme u atomů a subatomárních částic. Podobnou potíž ovšem budeme mít s aplikací myšlenky „subjektu“: přiznáme povahu subjektu každému atomu? (Tak to činil Pierre Teilhard de Chardin, byť mluvil o „unité naturelle“. Podobně již před ním Němec, který zas užíval termínu „Person“. A dokonce v případě, že by se ukázala oprávněnost chápání atomu jako subjektu, zůstala by otázka chápání hvězda jako atomu nadále velmi problematickou – hvězdy daleko spíš připomínají zvláštním, ale zřejmě nikoli centrálně integrovaným způsobem se chovající „hromady“ než „organismus“.)

(Písek, 100424-1.)

<<<

>>>

Život a jeho zrod / Zrod a život

Přísně vzato není (a nemůže být) „zrod“ jakékoli pravé události počátkem jejího „života“, ale musí jejímu životu nutně předcházet. To neplatí jen pro živé bytosti, kde to je (nebo by mělo být) samozřejmé. Jde totiž o to, že předtím než nějaká událost startuje ve vykonávání svého „bytí“, musí „být-tu“, aby vůbec mělo co startovat: každá pravá událost tedy začíná tak, že „ještě není“. A toto „ještě-není“ se nejprve musí stát jejím vlastním „ještě není“, neboť teprve takto určité a již přivlastněné „ještě-není“ se může stávat konkrétním „již-je“ či lépe „již se děje“. Nicméně nezbytným „předpokladem“ (možná lépe složkou, součástí – i to by však zavádělo – či současným, ve stejném čase se odehrávajícím spolu-děním) jakéhokoli aktivního přivlastnění je subjekt, bez něhož není žádná akce možná (resp. není akcí a nemůže se stát akcí). Je to však v tomto případě nutně subjekt „in statu nascendi“, tj. subjekt, který se ještě nemohl spoluustavit, který se nemohl spolu-podílet na svém (plném) ustavení a dalším rozvoji (který nemůže a nesmí být prostě ztotožňován s vývojem a rozvojem příslušné události jako celku, již také proto – právě v této souvislosti – že „tu“ musí být ještě před startem událostního dění). Můžeme proto právem hovořit o „zrodu“ jakéhosi „proto-subjektu“, jenž se od počátku musí podílet na dění události, která si ještě svůj subjekt nemohla ustavit (a předat mu tak některé své „pravomoci“ a „funkce“. A právě o tomto „proto-subjektu“ platí, že mu je svěřena či darována „víra“, a to zcela zvláštním způsobem. Je mu „darována“, ale jako by to byl jeho vlastní „akt“, jeho vlastní „výkon“: jeho akt či výkon u toho sice je nepochybně nezbytný, ale pouze jako akt přijetí, akceptace, ba víc: jako převzetí úkolu a poslání, ale tento úkol a toto poslání je už původně adresováno jemu, jako by už opravdu „byl tu“ (ačkoli není). Prostě a dobře se tu setkáváme s nemalými potížemi, jak to vyjádřit, protože se nám do cesty ustavičně staví naše návyky jazykové i myšlenkové, zatížené onou stále ještě převládající tendencí vše zpředměťovat a od sebe izolovat.

(Písek, 100501-1.)

<<<

>>>

Zrod a rození (ustavičné)

O „zrodu“ nelze mluvit (ani o něm tak myslet) jako o nějaké pevné hranici, a už vůbec ne jako o nějakém „bodu“ v čase. Zrodit se může pouze nějaká (pravá) událost, a ta se – má-li ve svém událostním dění pokračovat – musí „rodit“ stále znovu, a to s každou další chvílí svého „života“, svého událostního dění. Událost se „rodí“ po celou dobu svého trvání (událostního dění), a stejně tak po celou dobu také hyne a „umírá“. Proto nemůžeme – přísně vzato – opakuje se tento moment „zrodu“ (rození) události považovat za její součást, za její složku (tedy ani za složku jejího „bytí“, jež by byla nějak vintegrována do jejího „života“, do celku jejího událostního dění. Naproti tomu je „zrod“ každé události bytostně spjat s její časovostí, přesněji s jejím „časováním“ (vytvářením, „produkcí“, eventuálně jakousi „indukcí“ časového pole, bez něhož by se žádná událost nemohla „dít“, „stávat“, odehrávat). Zmíněný „moment zrodu“ je zároveň „momentem časování“ (resp. momentem počátku časování), a to jako naprosto nezbytného „předpokladu“ možnosti, aby událost začala aktivně vykonávat své

„bytí“ své událostné dění. A právě proto tento moment nemůže být součástí ani složkou tohoto výkonu. Žádná událost (žádný subjekt) nemůže tedy vykonávat (v rámci svého událostného dění a jeho vykonávání) také tento „moment zrodu“, který jej však nutně jako „předpoklad“ (ovšem nikoli „minulý předpoklad“) doprovází po celou dobu jejího událostného dění.

(Písek, 100501-2.)

<<<

>>>

Příčinnost / Kauzalita

Už velmi dávno byla rozpoznána tzv. logická chyba ve formuli „post hoc, ergo propter hoc“. Ale odkud se bere tato chyba? Je nepochybně starší než logika a logické výzkumy; její původ je nejspíš v psychických asociacích (viz např. Pavlovovy pokusy se psy). A tak můžeme mít právem za to, že jde o pozůstatek předponového, tedy mytického myšlení a vyprávění. V čem však spočíval onen převratný objev „kauzality“, kterého si už nejstarší řečtí filosofové tak vážili? (Démokritos např. říkal, „že by chtěl raději nalézt jeden příčinný výklad, než aby se mu dostalo království Peršanů“ – zl. B 118.) Bylo třeba rozpoznat mezi nespočetnými vztahy mezi tím, co předchází a co následuje, takové, kde skutečně to, co následuje, je následkem toho, co předcházelo. Ale právě v tomto bodě se ukazuje obrovský problém: jak může být následkem nějaké příčiny něco jiného, než co bylo tou příčinou? První odpovědí může být, že onen následek je skutečně v příčině již obsažen, ovšem nenápadně, skrytě, takže když ten následek zaregistrujeme, je tomu tak jen proto, že jsme jej zpozorovali, že se však ve skutečnosti vlastně nic nestalo – vše zůstalo při starém. To, že se následek náhle jakoby objevil, je pouhé zdání – byl tu už předtím, skryt v příčině. Ovšem když takto obecně popřeme jakoukoli možnost vzniku něčeho, co v žádné příčině nebylo obsaženo, vede to k tomu, že veškerá různost, kterou kolem sebe pozorujeme, je pouhým zdáním, a že pouhým zdáním je zejména všechno to, co se nám jeví jako něco nového, nebývalého. Odtud také dávné rčení „nihil novum sub sole“, nic nového pod sluncem. Pokud ovšem budeme chtít přece jen trvat na tom, že nejde vždycky a nutně o pouhé zdání, ale že rozmanitost je vlastní opravdové skutečnosti, nutně nás to vede k předpokladu, že je tolik příčin, kolik se nám jeví následků (eventuelně o něco méně, pokud zjistíme, že někde nejde o příčinnou souvislost, ale o nějaké nahodilé výskyty pospolu nebo blízko sebe).

(Písek, 100501-3.)

<<<

>>>

Vyčerpání téma

Jan Patočka kdysi o mně napsal do posudku pro Filosofický ústav (kvůli zařazení do ranku vědeckého pracovníka), že časopisecké studie, které jsem publikoval, byť četné, „neposkytovaly dost místa jeho schopnostem systematicky vyčerpávat problematiku“, a vyslovil naději, nové zařazení „mu nepochybně umožní, aby také po této stránce ukázal, co dovede“. Už tenkrát mne zarazila formulace „systematicky vyčerpávat problematiku“, eventuelně lze také říci „téma“. Zajisté tu jde o metaforu, ale po mém soudu je to metafora zavádějící, protože sugeruje, jako kdyby ona problematika nebo ono téma představovaly něco jako minerální ložisko, které je třeba vykopat a vynést na povrch nějakého dolu. Patočka

nedospěl k tomu, že každé téma, každý problém i širší problematika se vždycky a nutně vztahují k tomu, co ještě není, co teprve přichází, ale nikoli tak, že by to už předtím někdy celé „bylo“. Právě proto je přímo absurdní mluvit (a myslet) o tom, že by bylo možno něco takového z té budoucnosti, kde to (ještě) není (tj. kde to ještě ani v té budoucnosti není, pokud by někdo chtěl trvat na tom, že v té budoucnosti přece také „něco“ musí být), nějak „vyčerpat“, ba třeba jen částečně „vyčerpávat“.

(Písek, 100502-1.)

<<<

>>>

Idea - nové pojetí

Ať už Platón sám chápal své „ideje“ jakkoli a ať už jejich různé chápání připisoval komukoli, je zřejmé, že dnes potřebujeme nové pojetí, totiž pojetí, které bude odpovídat nárokům dnešního a zítřejšího filosofického myšlení. A opět to bude pro každého filosofa znamenat závazek, aby takové „ideje“ chápal po svém, tj. aby vypracoval své vlastní pojetí, kterým by se zřetelně odlišil nejen od pojetí, jak je najdeme v Platónových dialozích, ale rovněž od všelijakých úprav a oprav, jakých pojetí „idejí“ doznalo v dosavadních evropských myšlenkových dějinách. Patočka udělal jeden takový krok, a pro mne to mělo značný význam právě v době, kdy jsem se (po návratu z vojenské služby) mohl seznámit s oním slavným textem o „negativním platonismu“, který věnoval do privátního sborníku pro Boženu Komárkovou. (Tenkrát byla má účast vyloučena prostě tím, že jsem byl na vojně; vlastně jsem celý ten sborník nikdy neměl v ruce ani neviděl. „Negativní platonismus“ se však přepisoval samostatně a šířil zejména v některých kruzích mladých lidí.) Dnes jde o to, nechat se tímto (pro nás) prvním krokem inspirovat ke krokům dalším a pokusit se ještě o víc, než udělal, ba než jen naznačil Patočka: pokusit se myšlenkově (tedy pojmově, ale novým typem pojmovosti) „uchopit“ ideu jako nepředmětnou skutečnost, jako to, co k nám přichází, a to z budoucnosti, takže to v pravém (původním) slova smyslu „uchopit“, tedy ani „pojmovit“ (zajmout) nelze.

(Písek, 100502-2.)

<<<

>>>

Emergence

Základní překlad slova „emergence“ zní „vynoření“; to nám však spíše náš problém zakrývá než vyjasňuje. Vynořit se totiž může – jak praví zkušenost – jen to, co bylo ponořeno nebo zanořeno. Skutečný problém začíná až tam, kde máme na mysli „vynoření“ něčeho jsoucího, tedy jsoucna, z nejsoucnosti resp. z nejsoucna. A tady opět bude intervenovat naše zkušenost: emergence by spočívala v tom, že uprostřed jsoucích „věcí“ se objeví, vynoří něco, co tam – pokud víme – dříve nebylo. První, co nás napadne, že jsme si toho dříve dostatečně nevšimli, takže jen *pro nás* se to teď jeví jako cosi překvapujícího. A pokud se na tom shodneme i s dalšími podobně zainteresovanými lidmi, že to tam vskutku nebylo, budeme mít tendence zkoumat, kdo to tam dal, narařičil, odkud se to tam tak překvapivě vzalo – a budeme tedy nadále přesvědčeni, že to bylo někde jinde, ale bylo to nějak přesunuto, nebo že to mělo nějakou jinou podobu, které byla změněna, ale to, co bylo změněno, tam v té nové podobě

nadále trvá a zůstává, apod. Tedy že jde jen o jinou sestavu toho, co tam nebo někde jinde bylo už dříve. Když však – podobně jako někteří tzv. emergentisté – užijeme termínu „emergence“, máme na mysli něco naprosto jiného než pouhou změnu sestavy, směsi nebo vnějšího tvaru: chceme poukázat na to, že tu je (více méně náhle) $n+co$, co tu nejen dosud v této podobě, v tomto složení, v této směsi nebylo, nýbrž co tu bytostně nebylo a – to je asi nejdůležitější – co samo (jako takové) nepovstalo nějakou úpravou či předěláním, přeměnou něčeho jiného, co tu už bylo. Slovo „emergence“ je tak třeba chápat jako nerozlučně spjata s novostí, s něčím „novým“ v silném slova smyslu (tj. nikoli novým jen *pro nás*). Abychom byli s to pochopit emergenci“ v tomto hlubším, závažnější smyslu, musíme alespoň hypoteticky připustit, že ve světě, v němž žijeme, se čas od čas, často nebo méně často, objevují resp. vynořují jako skutečné „věci“, které do té doby skutečné nebyly, ale zejména „věci“, které se ve světě nevyskytovaly ani „rodově“ či „druhově“.

(Písek, 100502-3.)

<<<

>>>

Novost a nové

O „novosti“ můžeme mluvit jenom tam, kde v pozadí zůstávají „věci“ z minulosti jako „staré“ beze změny nebo kde se nějaké děje cyklicky opakují tak, že se nemění ony cykly. Je to možno také formulovat tak, že novost lze vidět tam, kde v minulosti nenajdeme analogii (nebo přesnou obdobu). Jako „nové“ můžeme označit jen to, co se v něčem a nějak liší ode všeho, co už bylo a je. Necháme-li zcela stranou simulaci „nového“ ve světě matematických konstrukcí (kde je skutečný čas vyloučen a pouze také simulován jako sukcese bodových stavů), je skutečně „nové“ jen něco, co není převoditelné ani odvoditelné na cokoli z toho, co se už „ve světě“ vyskytuje (nebo vyskytovalo), co už „je“ nebo „bylo“. Protože však přísně vzato nejsou (a nemohou být) dvě vnitrosvětelné skutečnosti opravdu stejné či dokonce totožné, musíme cosi „nového“ předpokládat všude tam, kde vůbec něco skutečně „jest“. Tato základní, fundamentální „novost“ však musí být pojmově odlišena od „novosti“ ve smyslu relativní novosti v dané lokalitě a v daném časovém rozmezí, a obě takto vymezené „novosti“ musí být dále odlišeny od „novosti“ ve smyslu „dál a výš“, tedy ve smyslu kvalitativní novosti (novosti co do komplexity, úrovně, „pokroku“).

(Písek, 100502-4.)

<<<

>>>

Hranice (meze) celku

O celku můžeme mluvit jen pod tou podmínkou, že jde o útvar (soustavu) vnitřně sjednocený (-ou) a navenek nějak vymezený, ohraničený. Důležitá je jakási rovnováha mezi tímto omezením či ohraničením vůči okolním skutečnostem (událostem, procesům, jsoucnům, hromadám jsoucen atd.) a jakousi propustností či prostupností těchto mezí, a to v obou směrech. Tyto meze musí být aktivně udržovány a také ovládány, přičemž není vždy nutné, aby byly ovládány aktivně z centra; ony meze mohou mít v některých směrech či ohledech jistou relativní samostatnost (autonomii).

(Písek, 100502-5.)

<<<

>>>

Emergence složitosti

Ve Wikipedii čteme: „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.“ Z formulace je zřejmé, že jde o „dojem“ vnějšího pozorovatele (a pojmenování a popis tohoto dojmu), tedy nejen o hledisko „odborné“ disciplíny. Stranou zůstává otázka, v čem je (nebo může být) viděn rozdíl mezi velikostí nahromadění (pluralitou, multiplicitou) a tzv. složitostí: jak může množství nějakých jednoduchých interakcí dát vznik komplexnosti (lépe: přerůst v komplexnost) více nebo lépe integrované (-ou). Zejména však je zcela upozaděna či aktivně zakrývána otázka základní, totiž jak je emergence spjata s nějakým typem aktivity (nebo aktivit), a tudíž také se samým výkonem takových aktivit. Připíšeme všechnu aktivitu, které je k nárůstu (emergenci) složitosti nezbytně zapotřebí, oněm „jednoduchým interakcím“ (což je ovšem také výraz, který potřebuje opravu: interakce je aktivním spolupůsobením alespoň dvou „činitelů“ – mluvit o „akci“ lze přece jen tam, kde je agens, aktivní činitel, vykonavatel), anebo budeme chtít poukázat k nějaké aktivitě z vnějšku resp. odjinud?

(Písek, 100503-1.)

<<<

>>>

Etika

To, čemu se od dob starých Řeků říká „etika“, se odedávna dostávalo do potíží jakousi vnitřní tendencí se na jedné straně rozpadat do jednotlivých příkazů a zákazů (eventuelně, jako dnes, do jednotlivých „etik“) a na druhé straně vyhledávat a nalézat to, co všem těmto příkazům, zákazům a „etikám“ je společné jako jejich zdroj a základ. Tak kupř. židovská tóra je dokladem na jedné straně soustředění povinností a zákazů do několika základních formulí „desatera“, zatímco na druhé straně vidíme to takřka nezastavitelné rozšiřování toho, co a jak se „má“ a „nemá“ za různých okolností dělat, až do absurdně detailních popisů vysloveně rituální povahy. Ježíš naproti tomu nejen všechny tyto příkazy a zákazy relativizuje, ale dokonce i samo desatero shrnuje do dvou základních příkazů lásky k Bohu a k bližnímu. Kant se dokonce pokusil základní mravní závazek sjednotit do jediné formulace tzv. kategorického imperativu, ovšem za cenu formalizace a obsahového vyprázdnění. Najít jakousi „rovnováhu“ mezi obojí tendencí se zdá být nejen obtížné až nemožné, ale takřka absurdní, protože zutrácí smysl právě tehdy, kdy jde o konkrétní mravní rozhodování. Řešení musí být nalezeno jinak: zdroj a základ uplatnění toho, co „má“ nebo „nemá“ být, nesmí být hledán mezi „jsoucný“, a proto nesmí být popisován ani charakterizován „zvenčí“ (tedy např. neutrálně, nezaujatě, z distance). Jde tu zkrátka o nepředmětnou skutečnost, která má a musí být uskutečňována už tím, jak je přijímána, akceptována a chápána, a to spolu se záměrem praktického provedení, tj. uplatnění v konkrétních situacích. Nejde o žádnou pouhou dedukci, nýbrž o aktivní, vynalézavé řešení aktuálně na svědomí útočících skutečností

(nejen nahodilých „okolností“) ve smyslu a v duchu onoho „nepředmětného“, ale z budoucnosti přicházejícího a na konkrétní jednotlivce útočícího „býti má“.

(Písek, 100518-1.)

<<<

>>>

„Idea“ a provedení

Proti starému pojetí „idejí“, jak se o nich mluví v Platónových spisech (dialogích), došlo a dochází k jistým změnám, které mají širší význam než jako pouhé adaptace. Velmi zajímavá je souvislost novějších způsobů pochopení „ideje“ s jakýmsi zásadním uvolněním vazby uskutečnění resp. provedení „ideje“ na onu ideu samu. Přestalo být samozřejmostí, že provedení ideje musí dodržovat vše, co idea rozhoduje a káže, takže každá odchylka nutně znamená poškození, znehodnocení, úpadek. Idea v sobě neobsahuje – pochopitelně jen „in nuce“ – to, k čemu vede, jako nějakýmuster, který musí být co nejlépe a nejpřesněji napodoben. Idea neukazuje směr, nýbrž otvírá cesty, které vedou různými směry. V tom smyslu idea nikdy není něco, co by si stačilo, ale vždy se setkává jednak s jinými ideami, jednak s konkrétními situacemi (právě s takovými, s kterými se setkávají některé z těch druhých idejí). Idea musí být provedena – nějak provedena; ale o tom, jak bude proveden (a jak má být prováděna), nerozhoduje jen ona sama, nýbrž vždy spolu s jinými ideami, a také vždy spolu se situací, s okolnostmi, a ovšem se subjekty, které se dají do jejich služeb. Patočka zvláště ve vyšším věku často opakovaně připomínal, že člověk jako subjekt může dávat něco do pohybu, může něco začít, ale že to nikdy nemůže sám dovést do konce. Idea, dalo by se říci, dává akcím a aktivitě orientaci a směr, ale nepředstavuje přesný a do detailu provedený rozpis toho, co po onom počátku má jedno po druhém za sebou následovat. To pochopitelně souvisí s tím, že uskutečňovat to, k čemu ukazuje a vede idea, je možno jen na základě (či za předpokladu) jakéhosi „kompromisu se skutečností“, rozumí se tím skutečnost okolních podmínek, v nichž a za nichž jediné lze něco uskutečnit (uskutečňovat). Na lidské úrovni k těmto vnějším okolnostem či podmínkám náleží především situace či situovanost společenská (ve společnosti, tedy ve vztahu k druhým lidem a k určitým zvyklost a pořádkům, jež mezi nimi panují nebo jež jsou jimi zčásti porušovány a jak, atd.). Těch aktivit, pro jejichž dokončení si jednotlivec stačí sám, je dost málo, a i ty mají většinou své společenské předpoklady, už např. jen v tom, že se určitému typu uskutečňování člověk musel od někoho naučit apod. Idea tedy sice nemůže být považována za aktivního činitele (jímž může být jen subjekt, v tomto případě člověk), ale nemůže být ani odvozována z člověka (resp. vůbec ze subjektu či od nějakého subjektu).

(Písek, 100524-1.)

<<<

>>>

Regulativní idea

Pojem „regulativnosti“ a vůbec „regulování“ (vlastně „řízení“), jak jej nacházíme třeba u Kanta, je třeba důkladněji prozkoumat a vyšetřit. Předně tu je velký problém, zda „idejí“ můžeme přisoudit schopnost aktivně (tudíž jako „subjekt“) něco skutečného ovlivňovat, dokonce řídit. Nebudeme-li s to tuto aktivní schopnost přiznat samotným idejím (a Platón to kdysi opravdu nečinil, ale jako

„činitele“ tam vkomponoval onoho božského řemeslníka, demiurga), musíme počítat s tím, že oněm „subjektům“ jako jediným „činitelům“ musíme přiznat schopnost se nějak k ideji vztáhnout, akceptovat její „platnost“ či „závažnost“, a zejména schopnost se ideou samou nebo jejím apelem řídit, spravovat. Toto „vztažení“ ovšem nesmíme předem vidět a chápat jako vztažení k nějakému předmětu, ať už „ideálnímu“ (event. intencionálnímu) nebo „reálnému“ (tj. konkrétnímu, konkrescentnímu).

(Písek, 100524-2.)

<<<

>>>

Myšlení a (jeho) myšlené

Myšlení je druh aktivity, musí být tedy vykonáváno. Každý výkon vůbec směřuje po celou dobu k tomu, aby byl vykonán, dovykonán, uskutečněn, doveden až do konce. Zvláštností myšlenkových výkonů je však jejich ještě jiné zaměření, zacílenost ještě k něčemu dalšímu, odlišnému, zcela jiného druhu, totiž k něčemu, co není a nebude součástí výkonů samých. Máme tu tedy dvojí druh intence, dvojí intencionalitu. V jednom případě jde o směřování, které je zcela vlastní onomu výkonu, je jeho integrální složkou, aspektem, ale to druhé míří z rámce (z mezí, hranic) onoho výkonu jako celku „ven“, takže vlastní meze či hranice jakoby přesahuje, překračuje. Ale není to překročení jako součást onoho výkonu, neboť ten výkon má svůj vlastní konec jako svou mez. A právě zkoumání tohoto zvláštního přesahu nás přivede k podrobnějšímu a hlubšímu pochopení té druhé, zcela specifické intencionality, pro níž zatím nemáme vhodné pojmenování (užívaný termín „transcendence“ resp. „transcendování“ je sice možno odlišit třeba od pouhé „transgrese“, ale základní sloveso „scando“ je přesto stále ještě zavádějící).

(Písek, 100524-3.)

<<<

>>>

Myšlené a ne-myšlené

Myšlenkový akt (výkon) může být primárně charakterizován svou intencionalitou: tam, kde chybí nějakým způsobem zaostřená, koncentrovaná intencionalita, nelze mluvit o „myšlení“ ve vlastním významu toho slova. Slovo „intencionalita“ ovšem sugeruje záměr, úmysl – a to je třeba opravit. Myšlení má resp. může mít různou intencionalitu, tj. různé typy intencí. Každý výkon (nejen myšlenkový) může být soustředěn na určitý cíl, ale zároveň – a to třeba nechtěně – „vypovídá“ něco o tom, kdo něco vykonává (a něco vykonal)

(Písek, 100524-4.)

<<<

>>>

Události a svět

Každá, i ta nejmenší (pravá) událost je kusem událostního dění, které je vnitřně integrováno v jednotu, a to od samého prvního počátku svého uskutečňování až

do jeho posledního konce. (Jinak má ovšem většina událostí ještě další počátky a konce v průběhu událostního dění.) Problémem, který zatím musíme nechat bez řešení, je to, zda nemůžeme nebo nemusíme předpokládat příslušné událostní dění ještě před počátkem jeho uskutečňování (zvnějšňování, realizace). Událost, která nenavázala žádný kontakt s jinými událostmi kolem sebe, eo ipso nevstoupila do svazku se světem, takže poté, co její dění skončí, nenechává po sobě žádnou stopu (tedy jako by se nikdy nestala, jako by k ní nikdy nedošlo). Naproti tomu tam, kde k takovému kontaktu s jinými (okolními) událostmi dochází (a to jak aktivně ze strany oné události, tak ze strany jiných událostí), je taková událost aktivně zapojována do kontextu místní oblasti světa, tedy do světa vůbec. Aktivita, nezbytná pro takové zapojení, může vycházet buď od události samé, ale také od událostí jiných, a většinou k ní dochází v obou směrech. Zatím musíme nechat nerozhodnuto, zda vůbec může dojít k situaci, že k takové aktivitě (tedy konkrétní akci) může dojít pouze jednosměrně; pokud ano, znamenalo by to připustit ryzí „akce nazdařbůh“ (v bytostnějším, hlubším významu než jak to měl na mysli třeba Jennings nebo u nás Kozák). Svět však je nepochybně založen nikoli na událostech samých, nýbrž na jejich schopnosti spolu komunikovat, tedy na jejich akcích a reakcích, tedy na jejich aktivitě a reaktivitě. Protože však reaktivita událostí nižších úrovní je, jak se zdá, omezenější než reaktivita událostí vyšších úrovní, neboli jinak řečeno, protože na nižších úrovních má reaktivita omezenější prostředky a možnosti (Kozák říkával, že má „hrubý rastr“; to ovšem zajisté nevylučuje, že by naopak v jiných směrech nemohla být citlivější, senzitivnější, bude třeba sledovat obojí možnost), je přístup událostí vyšších úrovní k událostem na nižších a nejnižších úrovních nutně podroben omezením. „Skutečné“ vlastnosti nižších a zejména nejnižších událostí budou pravděpodobně unikat možnostem nejcitlivější reaktivity událostí jim úrovní stejných nebo blízkých, takže jejich odhalování (či spíše odhadování) a rozpoznávání z vyšších úrovní bude velmi znesnadňováno až snad znemožňováno, neboť se bez zprostředkování na nižších úrovních nebude moci obejít. Jaké důsledky to bude (a musí) mít na poznávání světa, lze předem jen odhadovat; ale jistě budou nemalé.

(Písek, 100531-1.)

<<<

>>>

Etika jako filosofie mravní situace

Filosofickou etiku musíme chápat jako filosofický předpoklad každé etiky „oborové“, tedy jako reflexi základních předpokladů a podmínek mravního rozhodování. Tyto základní předpoklady nemůžeme jen tak prostě konstruovat, a už vůbec je nemůžeme svazovat se žádnými „mravními zákony“, které by mohly být považovány za „před-položené“ resp. „před-uložené“ danosti. Má-li být filosofická etika něčím víc než etologií člověka, musí být schopna rozpoznat ono specifikum, jímž se mravní rozhodování liší od volných aktů jiných, zejména svou úrovní se člověku blížících živých tvorů. A právě to musí být na prvním místě záležitostí rozpoznání a akceptace struktury mravní situace jako fenoménu, a to v plném fenomenálním rozsahu. A to zase předpokládá ochotu se alespoň hned na počátku obejít bez jakéhokoli pokusu o redukci některých stránek či složek příslušného fenoménu (což pochopitelně nevylučuje do budoucnosti pozdější ověřování).

(Písek, 100602-1.)

<<<

>>>

Etika jako filosofická disciplína

Filosofie je bytostně myšlenkovou reflexí; odtud je myšlenkovou reflexí také každá filosofická disciplína. Filosofie je dále při všem svém myšlenkovém podnikání vztažena k „celku“; proto musí být k „celku“ vztažena také každá z jejích disciplín. A to nutně znamená, že každá z jejích disciplín musí být celou filosofií. Na druhé straně se každá vykonávaná filosofická reflexe musí vztahovat k něčemu, co si sama se sebou nepřináší, co si sama sebou nevytváří, ale co činí svým tématem. Tímto tématem se však může zásadně stát cokoli, ale pouze tak, že to je tematizováno. Taková tematizace má dvě stránky, z nichž jednou je myšlenkový výkon, aktivita, zatímco tou druhou je to, k čemu se tento výkon odnáší, k čemu se ona aktivita vztahuje. Tematizované nemůže být výtvorem, produktem aktu tematizace, protože celá řada takových aktů, a často odlišných, vycházejících z jiných předpokladů a pracujících jinými, odlišnými prostředky, se může vztahovat k témuž tematizovanému; to by nebylo možné, kdyby si své tematizované každá tematizace prostě přinášela s sebou. Musíme se tedy tázat, co je pro filosofickou etiku tím tematizovaným, tj. tím, co tematizace sama jakožto akt nemůže založit ani ustavit, co však nemůže být ani chápáno jako to, co mravnímu rozhodnutí a činu předchází jako nějaká danost, uložená z minula či z praminula.

(Písek, 100603-1.)

<<<

>>>

„Evoluční“ myšlení

V posledních letech až dvou desetiletích se stalo nakažlivým heslem všechno chápat „evolučně“. Vycházejí knihy o evoluční etice, evoluční psychologii, evoluční gnozeologii atd. Celkem pochopitelný a zdůvodnitelný je odklon od „metafyziky“, tedy ode všeho neměnného. V tom smyslu je možno tu novou módu dokonce přivítat. Velké manko však spočívá v tom, že to je všechno míněno jako aplikace myšlenky (teorie) vývoje na vše, tedy i na to, co se světem živých bytostí a jejich „přírodním“ (resp. „přirozeným“) vývojem nemá mnoho nebo dokonce nic společného. Této generalizaci, kterou by bylo možno chápat jako jistý myšlenkový experiment, bohužel většinou chybí jakákoli tendence jít filosoficky do hloubky a začít si klást fundamentální otázky, např. vypracovat detailněji význam slova „vývoj“ („evoluce“) a „vývojový“ („evoluční“). To ovšem souvisí s tím, že zůstává velice nezpracována problematika tzv. „pravých událostí“, která sice byla nastartována zejména Whiteheadem a jeho „procesualismem“, na který navázali četní procesuální theologové a pak i procesuální filosofové, ale kde ono „rozhybání“ nehybných resp. za nehybné kdysi považovaných „substancí“ nedokázalo náležitě, tj. pojmově vypracovat principiální rozdíl mezi procesem obecně (procesualitou) a událostí (událostností, událostným děním). Tak dochází ovšem k tomu, že všechno nebo přinejmenším většina toho nového „evolučního myšlení“ zůstává bez základu a ergo v četných omylech. Bohužel už nejsem s to to sledovat (přesněji: nemám na to čas, nemohu tomu ten čas a další energii věnovat), takže to nemohu ani věcně a vyargumentovaně kritizovat. Je to prostě móda a pro mne obtížné najít ta příslušná „místa“, kde lze odhalit „nervus rerum“. Pochopitelně největším

problém by bylo se pokusit přesvědčit ty nadšené nové „evolucionisty“, že když odmítnu něco nechat plně v rámci evolučního procesu, vůbec to ještě neznamená (a nesmí znamenat), že z toho zase udělám nějakou „nehybnost“, ale že to pouze odkáží do nového „regionu“ či do jiné „temporality“, tj. mimo rámec všeho „jsoucího“, vší „konkrescence“, tedy do sféry nepředmětosti.

(Písek, 100619-1.)

<<<

>>>

Slova zavádějící

Slova nejsou pouhé „znaky“, ale mají vždy ještě svůj „význam“ či „smysl“, který není nutně obsahem ani kvalitou totožný s tím, v jakém významu či smyslu jich bylo nebo právě je užito. Proto se může opětovně stávat, že zamýšlený smysl, v jakém je určitého slova v konkrétním případě užito, může být zčásti také v rozporu se „zbytky“ nebo rudimentárními složkami smyslu jiného typu a jinam poukazujícího. Nejnápadnější to je v případě některých starých slov, která už v jejich aktuálně míněném použití prostě jakoby v jejich prostém, dokonce přímém významu či smyslu nebereme na vědomí a od něho zcela odhlížíme (např. východ nebo západ slunce apod.) V některých případech to ovšem tak jasné a zřetelné není, a může se proto stát, že některá slova svými skrytými nebo méně nápadnými reliktními významy mohou ještě dlouho mít zavádějící až matoucí vliv na myšlení méně vyspělých či méně vzdělaných jedinců. Všechno vlastně velmi úzce souvisí s jazykovou kulturou a s co možná rozsáhlým povědomím o tzv. kořenech slov a jejich dávných významech. V tom ohledu má filologie a zejména srovnávací jazykověda obecně, ale zvláště pro filosofii mimořádnou důležitost. Pochopitelně to vůbec neznamená, že by bylo možno myšlenky a zejména problémy redukcionisticky odvozovat z tzv. „režimu řeči“, ale význam takového „režimu“ (a věcí s tím souvislých) jistě nelze podceňovat.

(Praha, VFN, 100624-1.)

<<<

>>>

Počítání (matematika)

Spočítat lze jen to, o čem víme, že to je a co to je; abychom to však mohli „vědět“, musíme se to „dozvědět“ jinak než takovým počítáním. Z toho je velmi jasné a zřetelně patrné, že počítání je jen velmi povrchní a okrajový, spíše jen pomocný způsob poznávání. Kantova teze, že v každé vědě je jen tolik vědy, kolik tam je matematiky, je zatížena velkým omylem.

(Praha, VFN, 100624-2.)

<<<

>>>

Pravda a skutečnost

Prvním předpokladem správného (pravého) přístupu k problému „pravdy“ je opuštění tradičního, ale hrubě mylného předpokladu (ergo předsudku), že skutečnost prostě jest, tj. že je tím, čím jest a jak jest, bez jakéhokoli vztahu k

čemukoli jinému. To znamená, že podle tohoto předsudku taková „skutečnost“ zůstává tím, čím je, i když ji vytrhneme z jejích reálných (skutečných) souvislostí, tedy z jejího okolí, prostředí, dokonce jakoby ze světa vůbec. Tak tomu ovšem zdaleka není, protože vztahy každé skutečnosti („reálné“ jednotliviny) k ostatním skutečnostem („reálným“ jednotlivinám) jsou nejen četné, ale zejména je jimi každá taková jednotlivina ve své skutečnosti (uskutečnění) spolukonstituována, neboť je pro ně jen tím, nač dovedou reagovat. V tom smyslu lze přiznat Berkeleymu jistou omezenou oprávněnost, když trval na tom, že esse est percipi; chybou je pouze ona redukce reagování na pouhé percipování, jako by každá percepce nebyla nutně zároveň akcí a ovšem i reakcí.

(Písek, 100716-1.)

<<<

>>>

Jedinečnost

Svět je plný nejen jednotlivin, ale také jedinečných jednotlivin, tedy i jedinečností. Naprostá většina takových jedinečných jednotlivin však právě co do své jedinečnosti takřka zaniká pod nánosem podobností, které se – aspoň jevově – zdají naprosto převažovat (zejména ovšem pro naši subjektivní neschopnost resp. obecně pro všeobecně subjektivní neschopnost dostatečně rozlišovat, tj. pro relativně vysoký práh reaktibility). To platí zřejmě zejména pro nižší a nejnižší úrovně „složitosti“ a „organizovanosti“; na úrovni živých bytostí dochází k specificky omezenému posilování určitých druhů schopnosti rozlišovat a reagovat, a to v závislosti na jistém zaměření na určité odlišnosti (spíše než jedinečnosti); organismy jsou schopny žít a rozmnožovat se právě zejména díky aspoň více nebo méně hrubému rozlišování, tj. selekci (např. při přijímání živon apod.).

(Písek, 100716-2.)

<<<

>>>

Filosofie a „nepsaná nauka“

Značně neurčitý Platonův výraz o „nepsané nauce“ lze vyložit také jako zmírněné pojmenování něčeho nejen ještě nenapsaného, ale také ještě myšlenkově neuchopeného, eventuelně dokonce (ale to už je v rozporu s filosofickými zásadami) jako „neuchopitelného“, leč přesto nějak (byť jakkoliv omezeně) sdělitelného.

(Písek, 100717-2.)

<<<

>>>

Život jako „dar“?

V křesťanských tradicích bývá dodnes zvykem mluvit o životě jako o „daru“. Můžeme to však považovat za uspokojivé? Komu by pak mohl v konkrétním případě „život“ být „darován“? Musel by být darován „neživému“; ale kdo nebo co by tímto „neživým“ mohlo „být“, aby takto mohlo být obdarováno? Zdá se, že

o skutečném daru lze hovořit teprve tam, kde už jde o „živého“, a to buď o nějakou živou bytost (včetně těch nejjednodušších a nejnižších), anebo zvláště o člověka. Právě o člověku platí víc než o jiných živých bytostech, že je ve svém životě mimořádně závislý na jiných živých bytostech. Všechny organismy jsou už od samého počátku svého žití závislé především na svých „původcích“ resp. rodičích. V naprosté většině případů jsou „zárodky“ příštích organismů svými „rodičovskými“ bytostmi vybavovány do prvních hodin a dnů jakýmsi základními zásobami živin; právě to můžeme už považovat za jakýsi druh „daru“. Ale je to vlastně „dar“ nedobrovolný, zatímco skutečný dar musí být darován ze svobodného rozhodnutí. Takové svobodné rozhodnutí můžeme předpokládat a většinou i dokládat teprve na lidské úrovni, ovšem teprve tam, kde lidská rodičovská dvojice nebo alespoň lidská matka s rozhodne vývoji zárodku nového člověka být ku pomoci, napomáhat jeho zdravému růstu již před narozením a zejména po něm. Ani o lidských rodičích však nemůžeme říci, že svému dítěti život darovali či nadále darují, nýbrž jen to, že jsou ochotni a připraveni znovu a znovu svému dítěti dávat, tj. darovat, mnoho ze svých sil, energie, péče, tj. starat se o ně a ve všem napomáhat jeho dospívání v řádného člověka. Proto zůstává vlastně i zde otázkou, můžeme-li vskutku v plném smyslu mluvit o „darech“ a „darování“. Podíváme-li se na to z jiné perspektivy, je možno hovořit spíše o půjčce, neboť dar je vlastně čímsi definitivním, po němž následuje jen vděčnost, zatímco půjčka představuje závazek.

(Písek, 100731-1.)

<<<

>>>

„Učení“ nepsané („nauka“ nepsaná)

Každý filosof (skutečný, opravdový) má vedle toho, co kdy napsal – a dokonce i co kdy řekl (oproti Platónovu mínění) – svou „nauku“ či své „učení“, které nejen že (ještě) nenapsal, ale dokonce ještě ani nevyslovil, ba plně nepomyslel, nemyslel, myšlenkově neuchopil, neřku-li „promyslel“ (a pravděpodobně nikdy nevysloví a nenapíše, a nejspíš ani nedomyslí). Je to vlastně něco jako „podzemí“ jeho myšlení. A co je nejdůležitější: toto „podzemí“ je v pohybu, není nehybné, jednou provždy nějak „dané“ (zejména to není žádný relikť něčeho, co se už stalo a co po sobě zanechalo stopy), ale co se formuje a pak dále proměňuje mnohem pomaleji než samo (filosofovo) aktivní, živé myšlení, a co – jak se mi zdá – je ve velmi úzkém vztahu k „nápadům“, možná přesněji k myšlenkám (ideám), které přicházejí jako nepředmětné výzvy k tomu, aby filosofem byly aktivně myšleny, pomýšleny, myšlenkově uchopeny a ztvárněny. – Co z toho pro nás vyplývá jako hermeneutické pravidlo či zásada? Chceme-li vskutku dobře porozumět nějakému filosofovi, musíme se vždy znovu pokoušet proniknout za všechno to, co kdy řekl a napsal k tomu, co představovalo – a vlastně stále představuje – ono „podzemí“ jeho myšlení. Zajisté jsou tzv. „filosofové“, kteří takové „podzemí“ buď nemají vůbec nebo v něm mají jakýsi chaos, zmatek, nedostatek integrity. Tam pochopitelně zůstává takový požadavek či nárok bezpředmětným, marným a proto neplatným, zbytečným postulátem. Vynikajícím příkladem a přímo vzorem takového přístupu k druhému mysliteli jsou Platónovy dialogy, v nichž je interpretován sám Sókratés, a to navzdory tomu, že ten sám vůbec nic nenapsal. V autoreflexi se ovšem Platón zastavil příliš brzo, když odkazoval ve svém dopise na tzv. „nepsanou nauku“. Je třeba jít mnohem dál a vědět či přinejmenším něco tušit o onom „podzemí“ jako o „před-nauce“ (pochopitelně to není a nemůže být

žádná skutečněná „nauka“), která teprve měla být a snad i trochu začala být „myšlena“, domýšlena a formulována.

(Písek, 100801-1.)

<<<

>>>

Svoboda a demokratičnost / Demokracie a svoboda

Nikolaj A. Berdajev napsal (Vlastní životopis, 2005, s. 281): „Zkušenost ruské revoluce potvrdila mou dávnou myšlenku o tom, že svoboda není demokratická, ale aristokratická.“ (Něco podobného říkal ostatně také náš Rádl.) Rozumím tomu tak, že demokratičnost se především orientuje na mírnění, překonávání a perspektivně až odstraňování rozdílů mezi lidmi (pochopitelně zejména tam, kde zdrojem rozdílů je sama současná společnost, ale nikdy bez zřetele na rozdíly dané historicky a dokonce ani dané „přírodou“). Konkrétně to znamená (má znamenat) překonávání rozdílů pozvedáním těch slabších a „nižších“ na úroveň aspoň průměru, perspektivně však i těch silnějších a „vyšších“. Důraz na svobodu se však soustřeďuje především na svobodu jednotlivce dosahovat stále vyšších a vyšších úrovní a met, tedy na svobodu stávat se lepším až nejlepším – hlavně ve srovnání s průměrem. Svoboda dovoluje každému jednotlivci aspoň v něčem vynikat nad průměr; skutečněná, „realizovaná“ svoboda znamená proto jakési unikání většině, vynikání nad ostatní, nechávání ostatních za sebou. To vůbec neznamená, že se svoboda dostává do rozporu s demokratičností, ale obojí není ani v nějaké samozřejmé shodě, zvláště když si dost přesně neuvědomíme a nevymežíme, co vlastně takovou „svobodou“ a co takovým „demokratismem“ a „demokracií“ myslíme (máme myslet). Každý jedinec se osvobozuje (dosahuje vyšší svobody) vždycky jen v závislosti na stavu společnosti, především na tom, zda takové osvobozování je společností nejen umožňováno, ale dokonce doporučováno, podporováno a snad přímo vyžadováno. Na to právě musí myslet (a nezapomínat) každý, kdo se chce osvobozovat, tj. kdo chce dosahovat větší, vyšší svobody. Vždyť právě proto každý, kdo chce dosahovat vyšší svobody a díky tomu se domáhat dosahování vyšší úrovně toho, co může podnikat a skutečně podniká, musí zároveň také pečovat o to, aby mu to ostatní umožňovali, aby pro to měli porozumění, aby to nechápali jako namířené proti ostatním, proti většině, dokonce snad na úkor většiny. Právě proto mluvíme o tom, že nejde o jakoukoli svobodu, ale o svobodu odpovědnou. Avšak takovou odpovědnost nemůžeme a nesmíme chápat jako odpovědnost většině, nýbrž pouze jako odpovědnost za většinu a pro většinu. Aristokratičnost svobody tedy nespočívá ve vydělenosti a oddělenosti od většiny, nýbrž jako dosahování vyšších met a úrovní také pro většinu a v zájmu většiny, nicméně nikoli v tom smyslu, že tento zájem většiny je ponechán vůli a možná z vůli této většiny. Snad také v tomto smyslu Berdajev zmiňuje nejen to, zda je svoboda „zajímavá a potřebná“ pro většinu (resp. pro „vzbouřené masy“, které sám na daném místě uvádí), ale také to, zda ona většina (ony masy) mohou a dovedou „unést břemeno svobody“. Vlastně bychom mohli plným právem mluvit o závazku všech, kdo usilují o vyšší svobodu pro sebe, aby zároveň s naplňováním tohoto svého úsilí vždycky také spojovali povinnost osvobozovat nebo alespoň spolupracovat na osvobozování těch méně svobodných a nesvobodných k vyšší svobodě – a tedy nikoli jen ke svobodě vnější, „negativní“.

(Písek, 100814-1.)

<<<

>>>

Filosofie a filosofémata (orig. 2008)

Filosofie je především reflexe (byť na pouhou reflexi nemůže být redukována, takže nikdy není jenom reflexí, tj. pouhou reflexí – ale tam, kde je reflexe nedostatek nebo kde dokonce chybí, určitě žádná filosofie není možná, leda nějaké její relikty (z minulosti), a pro toho, kdo už do filosofie trochu pronikl, eventuelně též nějaká filosofémata, neboť ta je zapotřebí rozpoznat již na základě jistých zkušeností). Filosofující se musí vždycky vztáhnout k nějakému tématu, ale cílem filosofie není nakonec něco prokázat a tvrdit, nýbrž každý důkaz a každé tvrzení podrobovat vždy novým reflexím (a to platí samozřejmě také pro všechny důkazy a pro všechna tvrzení vlastní). Takže „zvládnout téma“, eventuelně „vyčerpat téma“ nemůže být legitimním filosofickým cílem. Je to spíš jen vnější tlak, který filosofa žene do „vyčerpání tématu“, zejména tlak soutěže s jinými mysliteli (většinou schopnými a nadanými, ale často bez vnitřního skutečného filosofického nasazení, tj. bez „tlaku“ vnitřní nutnosti); bývá jistě oprávněným zvykem něco podobného požadovat u doktorské nebo ještě habilitační práce, ale o smysluplnosti tohoto druhu požadavků by bylo možno diskutovat (je to jen malá část obecné tendence se vyhnout obsahovému hodnocení a převést vše na jakousi neadresnou a neosobní kvantifikaci). Je to však záležitost spíš úřednická, podobně jako předpisovat minimální počet stran, způsob citování a podobně. Na vlastní filosofické práci musí být především vidět usilovné pronikání k tématu, k „věci samé“, a to nelze nahradit poukazováním k jiným autorům ani jejich citacemi.

(Písek, původně 080623-n; malé úpravy 100818-1.)

<<<

>>>

100830-1

Žádná vědecká antropologie nepostihuje plně člověka, protože nezachycuje souvislost jeho problematiky – kromě jiného a například – s otázkou pravdy. (Tak to před mnoha lety v Mexiku řekl Karel Kosík.) Naprosto analogicky bychom to mohli aplikovat na nejrůznější jiné vědy. Protože filosofie člověka, pokud není chápána jako celá filosofie, tak se stává vědou, stává se antro-po-logií, není to filosofie člověka, ale věda o člověku – a ještě která, z kterého hlediska a podobně. Tak když to aplikujeme na jiné obory – a vybereme krajní případ, že to aplikujeme na fyziku, na fyziku atomu třeba, tak se ukáže, že musíme říci, že věda o atomu nepostihuje atom vcelku, v jeho všech vlastnostech, protože nezachycuje souvislost jeho aktivit, jeho bytí, jeho fungování uprostřed jiných atomů, tedy nezachycuje souvislost třeba se životem, protože ten či který atom má také velký význam pro to, co známe jako organismus, jako živou bytost. Ta představa, že atomy zůstávají tím, čím jsou, a jsou organizovány jen zvnějška do organismu, je chybná a musí být opuštěna. A my si musíme uvědomit to, co si kdysi uvědomil matematik a fyzik Whitehead, že atomy jsou schopny se nějakým způsobem (aktivně a samy) integrovat do živého těla, a to znamená, že jejich aktivity – Whitehead upozornil, že hlavně to budou aktivity jejich elektronů, to bychom mohli ještě přezkoumávat – že jsou schopny se nějak zapojit do plánu celého těla. Tato schopnost zapojit se do plánu nějaké vyšší „organizace“ je vlastně tou fyzikou atomu opomíjena: atom je zkoumán a vymezován, definován

jenom ve svých vztazích chemických, a eventuálně fyzikálních. Jeho „funkce“ v živých tělech jsou ponechány jiné disciplíně.

(přepis z diktátu – Písek, 100830-1.)

<<<

>>>

Pochybnosti

Každý člověk v některých chvílích a situacích prochází pochybnostmi, a někdy velmi těžkými pochybnostmi. A za určitých okolností a podmínek je to zcela legitimní. Problémem je ovšem, jaké to jsou okolnosti a jaké podmínky. Pod dlouhotrvajícím vlivem zpředměťujícího myšlení nám vždycky především napadá, že se naše pochybnosti mají a musí vztahovat k něčemu „předmětnému“, co lze poměrně určitě vymezit, tedy o čem toho poměrně dost „víme“ (tj. domníváme se, že toho dost víme). Tak např. v určitých dobách lidé pochybovali o tom, že by planety nebo dokonce hvězdy mohly být nějakými velkými hmotnými tělesy (ačkoliv někteří myslitelé třeba ve starém Řecku takovou myšlenku vyslovili). Jindy zase některý myslitel vyslovil pochybnosti o tom, že některá mytická vyprávění (např. o tom, co nejvyšší olympský bůh Zeus udělal svému otci) by mohla být pravdivá. Mnohem později zase někteří vědci vynesli autoritativní výrok o tom, že žádný stroj těžší vzduchu nemůže dlouhodobě létat. Ve všech takových a podobných případech se takové pochybnosti týkaly předmětných skutečností (nebo tak aspoň byly chápány). To všechno mohou být (a někdy i jsou) oprávněné pochybnosti, ale jsou to pochybnosti „nepravé“; pravá pochybnost neznámá váhání, zda se to s něčím, nějakou údajnou „skutečností“ má tak nebo onak, nýbrž je to pochybnost, která svůj „předmět“ (přesněji „cíl“) teprve vyhledává, tedy pochybnost štouravá, zavrtávající se do zatím ještě zamotaného klubka mnoha souvislostí, které zatím ještě čekají na rozmotání. A něco takového je možné pouze v reflexi, když se aktivní subjekt, nadaný vědomím a schopností myslet, vrací k tomu, co už udělal, co vykonal a provedl, a to proto, že výsledek není dost uspokojivý, neřku-li zcela neuspokojivý. A pak se ty vrtavé pochybnosti netýkají toho „výsledku“, ale chtějí vyzkoumat, kde došlo k chybě ještě před tím výsledkem, tj. kde jsem „já“ udělal chybu (nebo v jiném případě: kde jsme „my“ udělali chybu).

(Písek, 100823-1.)

<<<

>>>

Služba - dva významy

Ve středověku se rozšířilo a udržovalo pojetí filosofie jako služby (ancilla, také pomocnice atd.) theologie. To se už tenkrát dalo vykládat (zejména koncem středověku) dvojím způsobem: buď jako vysoké postavení filosofie, anebo naopak jako její otročení. Dnes je situace v jistém smyslu podobná, i když nejde o službu pro teologii, ale pro odborné vědy vůbec, zejména pak přírodní. Nám však musí (má) jít o jiný rozdíl v chápání významu slova „služba“. Když třeba Hromádka (2240, s. 49) mluví o službě „kterou opravdová theologie přináší církvi“, říká, že to je „služba primární, hlavní“; proti tomu pak jako službu druhotnou, stručně řečeno jako o „službě světu“ v dané (určité) době (a H. zároveň poněkud problematizuje toto rozdělení, když v závorce připomíná, že „v pravé theologii zasahují okrajové otázky přímo do centra a naopak tak zvané centrální otázky se

ukazují ve své závažnosti často teprve, když zasáhnou na okraj“ – dtto). V obou případech se však zdá být zřejmé, že tu jde o službu nikoli otrockou, nevolnickou, nýbrž v jistém smyslu svrchovanou, protože stojí pod jinou, rozhodující normou. Touto normou je pro teologii (řeceno jejím jazykem) „Slovo boží“ (což opět nelze zaměňovat s biblickými texty, neboť – alespoň podle Daňkova výroku – skutečné, živé „Slovo boží“ se „stává“ (verbum fit), neboť zůstává jinak teprve za oněmi texty); pro filosofii je asi vhodnější mluvit o pravdě (nebo ještě lépe o „Pravdě, aby bylo zřejmé, že nejde jen o nějaké pravé, pravdivé výroky, myšlenky, poznatky apod.) A právě zde je jasné a nepochybné, že služba „Pravdě“ je službou té nejvyšší „instanci“, a teprve vykonáváním služby Pravdě (a pouze Pravdě) v tomto smyslu lze vykonávat veškeré další povinnosti a „služby“, jako např. teologie pro církev (a pro svět a dobu), a filosofie ovšem pro celý svět i pro svou dobu, přesněji pro všechny (a dokonce snad i pro nejbližší a dokonce i vzdálenější budoucnost).

(Písek, 100827-1.)

<<<

>>>

Odpovědnost za svět a ve světě

Místo povídání o „sloužení“ a o „službě“ je možná srozumitelnější, když budeme mluvit o odpovědnosti. Tam lze zřetelněji rozlišit, kdy jsme odpovědní za něco nebo za někoho, a kdy jsme odpovědní před něčím nebo někým. A zároveň je mnohem názornější a přehlednější, že jde vždy o odpovědnost v určité situaci, v nějaké věci, záležitosti, že nejde a nemůže jít o odpovědnost všestrannou, za všechny a za všechno (to ostatně vlastně nemohlo nikdy platit ani v případě služebnictví, nevolnictví a otročení). Proto formulace „odpovědnost za svět“ je rozhodně přehnaná, vyhnaná do extrému; přesto však má někdy legitimní smysl, když dochází k tomu, že důraz na situačnost je zámkou k omezování a zužování rozsahu odpovědnosti, tj. k nějakému stanovení mezí, za nimiž už naše (má) odpovědnost jakoby končí. (Klasickým příkladem je jakási subordinace odpovědností ve smyslu „dělal jsem jen to, co bylo mou profesní povinností, co mi bylo nařízeno někým, jehož odpovědnost byla vyšší“.)

(Písek, 100827-2.)

<<<

>>>

Filosofie a „jasnost“

C. D. Broadův odpor a odmítání „nejasnosti“ ve filosofii na jedné straně legitimně i problematicky navazuje na starořecké filosofy, kteří odmítali zejména narativitu mýtů a mytologií, ale na druhé straně rovněž zčásti legitimně a zčásti problematicky (trochu wittgensteinovsky) zdůrazňuje vlastně „karteziánskou“ devizu „clare et distincte“, ačkoliv si musí být vědom toho, že žádná nová myšlenka se „nerodí“ (nepřichází) jako hotová a hned od počátku jasná a zřetelná, nýbrž že musí být postupně pročišťována, vyjasňována a stále precizněji formulována – což právě není ani dost dobré bez budování a vyjasňování kontextů, bez nichž by to prostě nikdy nebylo uskutečnitelné. To je ostatně možné dokumentovat třeba tím, že se podílel na promýšlení a upřesňování myšlenky (resp. teorie) emergentismu. Nedokáže-li se někdo naprosto přesně, jasně a zřetelně vyjádřit, nedokáže-li precizně formulovat nějakou myšlenku,

nemusí to být nutně dokladem jeho myšlenkové konfuze, ale buď toho, že chtěl výsledky svého uvažování publikovat předčasně (k čemuž je řada dnešních administrátorů nutí), anebo také toho, že v dané chvíli, v daném dobovém kontextu to jaksi ani není možné, protože to víc nebo méně dalekosáhle přesahuje zaběhané zvyklosti (a konvence). Někdy je ovšem třeba něco výslovně a dokonce s důrazem povědět, i když to je nepřekonatelně spojeno s nesnází, jak to vyslovit. To pak vůbec nejde o nějakou myšlenkovou konfuzi, nýbrž o dosti zřetelný, někdy takřka „hmatatelný“ doklad toho, že musíme něco udělat se svým vlastním myšlením, se svým myšlenkovým přístupem, s některými svými nezkontrolovanými předpoklady nebo jen nevyslovenými či dokonce neuvědoměnými myšlenkovými návyky (jimiž nejsou zatíženi jen ti druzí, ale také ten, kdo si už do jisté míry nějak uvědomuje, že je třeba takové změny, i když neví ještě přesně, v čem nebo jaké).

(Písek, 100828-1.)

<<<

>>>

Pojmovost - význam a dosah

Hegel připsal (v té věci v naprostém souhlasu s celou převažující filosofickou tradicí) se vším důrazem rozhodující význam tomu, co lze uchopit „pojmově“, čímž rozuměl: tomu společnému, obecnému, tedy tomu, co se opakuje, co je analogické v jinak různých, odlišných případech. Naproti tomu zcela marginalizoval a dokonce pomíjel jednotlivé a zvláštní; Adorno píše (v Negativní dialektice) o tom, že Hegel vyhlásil svůj naprostý nezájem, „dezinteres“, pokud jde právě o ně, právě protože toto zvláštní a jednotlivé nepodléhá žádnému zobecnění a tedy pojmu; a sám proti tomu uvádí, že v současné (dnešní) době směřuje pravý zájem filosofie (ihr wahres Interesse) právě tam, kde dříve šlo o nezájem, totiž k tomu, co už od Platóna bylo odbyto jako pomíjivé a bezvýznamné a co Hegel označil nálepkou „faule Existenz“ (líná nebo falešná existence) (8282, s. 20.) – Na tom je docela dobře vidět, jak je Adorno myšlenkově stále ještě příliš závislý na Hegelovi a vůbec na tradici (v této věci), neboť jakoby samozřejmě spojuje pojmovost s obecností a obecnost s neměnností (opakováním, podobností atd.).

(Písek, 100828-2.)

<<<

>>>

„Substance“ celku

Jaspers ve své Duchovní situaci doby opakuje slova „substance celku“ (např. čes. překl. 2008, s. 104). V jednom případě může být „neproblematicky přítomná“, v druhém uváděném případě se však substance celku může stát „problematickou a nacházet se v rozkladu“. Už z toho (a zejména z kontextu) je zřejmé, že nemá na mysli „substanci“ v tradičně metafyzickém významu, ale že tohoto slova používá jen metaforicky a možná již s náznakem nových konotací. Oproti tradiční myšlence, že dějící se celek je jako celek ustavován a udržován právě tím, co se uprostřed jeho dění (stávání) nemění – přičemž se ovšem tato neměnnost chápe jako cosi od onoho dění odděleného, na něm nezávislého, dokonce tomuto dění předcházejícího, předem daného a uloženého), je třeba myšlenkově uchopit onu nově chápanou „substanci“ jako něco aktivního a zároveň spolehlivého, co

opravdu dokáže účinně (byť relativně účinně, neboť to má své meze) integritu a zlostnost událostného dění celku zakládat, udržovat a alespoň nějakou dobu nést a upevňovat. „Substance“ v tomto novém smyslu tedy není a nemůže být od průběhu události a jejích proměn oddělena, je třeba ji interpretovat v její pevnosti a jakési „organizační síle“, ale rozhodně nesmíkovat tuto pevnost s jakoukoli neměnností. Substance sama je tedy také proměnlivá, a je třeba povahu této proměnlivosti zkoumat, studovat a pečlivě odlišovat od tzv.vnějších změn.

(Písek, 100828-3.)

<<<

>>>

Předpoklady problematické (byť jakoby „samozřejmé“)

- a) budoucnost je x není „prázdná“
- b) atomy (a jiné částice) téhož typu jsou x nejsou „totožné“ (individuální rozdíly)
- c) „nic“ je x není neměnné
- d) individua jsou x nejsou jedinečná; na čem je založena „podobnost“?
- e) existuje x neexistuje emergence nového (nebývalého)
- f) je čas aspektem nebo produktem změny? (otázka jen terminologická?)
- g) je možná změna už tam, kde se ještě nic neděje (neuskutečňuje)? (tj. kde „je“ nic?)
- h) chápeme-li „událost“ jako „celek“, co z toho vyplývá pro její „počátek“ a „konec“?

(Písek, 100829-1.)

<<<

>>>

Příklad (vzor) a jeho „moc“

Význam „správných“ anebo „nesprávných“ příkladů či vzorů si obvykle málo uvědomujeme zejména ve společnosti, která není ve svých zvycích a tradicích příliš otřesena. V takové společnosti je totiž dobrých příkladů mnoho, zatímco špatných je poměrně málo a jsou nejen nápadné, ale jsou také veřejně odsuzovány. Naproti tomu tam, kde společnost takto otřesena – a hlavně silně otřesena – vskutku je, jsou dobré příklady vysmívány, pohrdány a přinejmenším považovány za cosi zastaralého, opožděného, době již nepřiměřeného. A tak dochází k tomu, že i ty nejlepší příklady (vzory) ztrácejí svou moc, svou přesvědčivost: nejen že nejsou napodobovány, ale jsou zbavovány jakékoli přitažlivosti – není v nich viděna možná alternativní cesta, tím méně nějaké pozitivní řešení. Z toho je docela dobře vidět, že síla či moc příkladů (vzorů) nespočívá v tom, že nás zvou k napodobování, nýbrž v čemsi jiném, totiž v poukazu k čemusi dalšímu, co je až „za“ vzorem“, či možná lépe: co je „před“ vzorem, dříve než vzor, který je vlastně jen pokusem dostat nějakému původnějšímu, základnějšímu závazku, kritériu, normě.

(Písek, 100830-1.)

<<<

>>>

Celek a „složka“

Žádná vědecká antropologie nepostihuje plně člověka, protože nezachycuje souvislost jeho problematiky – kromě jiného a například – s otázkou pravdy. (Tak to před mnoha lety v Mexiku řekl Karel Kosík.) Naprosto analogicky bychom to mohli aplikovat na nejrůznější jiné vědy. Protože filosofie člověka, pokud není chápána jako celá filosofie, tak se stává vědou, stává se antro-po-logií, není to filosofie člověka, ale věda o člověku – a ještě která, z kterého hlediska a podobně. Tak když to aplikujeme na jiné obory – a vybereme krajní případ, že to aplikujeme na fyziku, na fyziku atomu třeba, tak se ukáže, že musíme říci, že věda o atomu nepostihuje atom vcelku, v jeho všech vlastnostech, protože nezachycuje souvislost jeho aktivit, jeho bytí, jeho fungování uprostřed jiných atomů, tedy nezachycuje souvislost třeba se životem, protože ten či který atom má také velký význam pro to, co známe jako organismus, jako živou bytost. Ta představa, že atomy zůstávají tím, čím jsou, a jsou organizovány jen zvnějška do organismu, je chybná a musí být opuštěna. A my si musíme uvědomit to, co si kdysi uvědomil matematik a fyzik Whitehead, že atomy jsou schopny se nějakým způsobem (aktivně a samy) integrovat do živého těla, a to znamená, že jejich aktivity – Whitehead upozornil, že hlavně to budou aktivity jejich elektronů, to bychom mohli ještě přezkoumávat – že jsou schopny se nějak zapojit do plánu celého těla. Tato schopnost zapojit se do plánu nějaké vyšší „organizace“ je vlastně tou fyzikou atomu opomíjena: atom je zkoumán a vymezován, definován jenom ve svých vztazích chemických, a eventuálně fyzikálních. Jeho „funkce“ v živých tělech jsou ponechány jiné disciplíně. Pokud si toho jsme plně vědomi, je (nebo může být) vše v pořádku. Ale obvykle to v pořádku nebývá, protože takové redukující vymezení je považováno za zcela vyhovující, a pak se s ním pracuje v nových situacích stále dál v témž, tj. redukovaném, smyslu.

(přepis z dikt. z 30.8.10 – Písek, původně 100830-1.)

<<<

>>>

„Pravost“ (a ne-pravost)

Každá „událost“ začíná vlastně ještě tak, že „není“, nebo aspoň v naprosté většině, v naprosté převaze „ještě není“, ale že se teprve začíná dít, začíná se stávat tou určitou událostí. A tak musíme předpokládat, že taková začínající událost (tj. událost, která se už začíná dít) má jednak jakousi svou hybnost, tj. může být a je činná, aktivní, schopná se uskutečňovat, vykonávalo jistou dobu své „bytí“. Dále musíme předpokládat, že taková začínající událost „je“ v jistém smyslu a v rámci jistých mezí „celá“ již v těch prvních okamžicích svého uskutečňování, ovšemže tak, že opravdu ještě „není“ celá uskutečněna. Musíme se proto tázat, v jakém smyslu můžeme tedy mluvit (a myslet) o tom, co k jejímu celému uskutečnění ještě zbývá, ačkoli to ještě uskutečněno není; eventuálně také, v jakém smyslu je nějak „předem“ (v těch prvních okamžicích) „rozhodnuto“ či aspoň „naplánováno“, „rozvrženo“, jakým způsobem se ona událost má sama dít, vykonávat, uskutečňovat. Máme-li počítat s tím, že událost má svůj počátek, průběh a konec, které jsou v ní jaksi integrovány, sjednoceny v celek, který má ovšem časový průběh, pak musíme počítat také s tím, že už na počátku (a pak ve všech dalších „fázích“) je nějak „přítomno“ i všechno to, co se ještě neuskutečnilo, ale co se může, má a někdy dokonce musí uskutečnit. A

právě povaha tohoto ještě neuskutečněného, ale k uskutečnění se již připravujícího a své uskutečnění již zahajujícího (a dokonce zahájivšího) „procesu“ událostného dění nás musí zajímat a musíme jí věnovat svou nejvyšší pozornost. Zajisté tomu není (a nemůže být) tak, že v tomto „počátku“ je už všechno rozhodnuto a dokonce snad i „dáno“, byť jen v „zárodku“, in nuce, tedy celý další průběh včetně „konce“; všelicos z toho dalšího průběhu ponese nepochybné stopy „vlivu okolností“, tj. té „skutečnosti“, která může a v něčem i musí být v dalším průběhu respektována jako na onom vlastním „počátku“ nezávislá. Ale právě proto, že ten „počátek“ není ani následkem, ani produktem okolností, může se další průběh uskutečňovat jako celek, který je vůči okolí nějak vymezen, ohraničen, byť nikoli absolutně ani neprostupně. Událost je jednotlivou událostí, tj. celkem, také díky tomuto „počátku“, bez něhož by její relativní, prostupné ohraničení nebylo možné nebo úplné, událost by nebyla schopna být sama sebou. Tento „počátek“ nesmíme ovšem „lokalizovat“ resp. „temporalizovat“ tak, že jej umístíme jen na jedno „místo“, do jednoho „okamžiku“, do jedné krátké „fáze“ události – jak řečeno, dějící se událost v každém okamžiku svého průběhu začíná i končí. A ty další aktuální „počátky“, nastávající v průběhu události, musí respektovat jak ty předchozí, tak ty, které mají teprve nastat (bez toho by událost také nemohla být celkem). A tak může docházet také k chybám a omylům v tom „respektování“, ale i v respektování vnějších okolností. A právě proto musíme počítat s tím, že v počátku (každém, tedy ve všech „počátcích“ v průběhu události) nějak nepředmětně intervenuje „to pravé“, jak ten další průběh má probíhat, jak má vypadat.

(Písek, 100902-1.)

<<<

>>>

Vědy a filosofie (rozdíly - a)

Pomineme-li tzv. humanitní obory a zvláštní postavení matematiky, platí o přírodních vědách, že k nim neodlučně náleží principiální možnost tzv. přímého (bezprostředního) kontaktu se skutečností, kterou se zabývají. Přiznávám, že už tato formulace sama prozrazuje, že jde původně o jisté „před-uchopení“, „před-pojetí“ filosofické povahy; už termín „bezprostřední“ nepřehlédnutelně poukazuje na anglosaskou empiristickou tradici („immediate experience“), ale nám teď půjde jen o potvrzení toho, že vědec se nejen *může* v rámci své odborné práce skutečně (tj. skutkem, svou aktivitou) legitimně „dotýkat“ toho, co zkoumá a poznává, že tedy nezůstává, nemůže a dokonce nesmí zůstat pouze u myšlení (i když, jak ještě zdůrazníme, bez myšlení se neobejde). Naproti tomu filosof nepochybně počítá také s nejrůznějšími druhy zkušeností i s tím, čeho se lze takto „dotknout“ (musí také mnoho z výsledku vědeckých výzkumů znát, nesmí je zanedbávat a opomíjet), ale musí je svým myšlením vždycky podrobovat reflexi (kontrolu, přezkoumávání), pokud je v nich nějak zabudováno něco z myšlení vědce (vědců), a v této reflexi se nikdy svým myšlením nemůže žádné pro sebe rozhodující skutečnosti (kterou sám za skutečnost považuje) nikterak dotknout, nemůže ji uchopit a žádným způsobem s ní nakládat, přenášet, vážit, měřit a jinak jí manipulovat, aniž by překročil svou filosofickou kompetenci. Dalo by se tedy také říci, že rozdíl mezi přírodními vědami a filosofií spočívá v tom, že speciální, pro filosofii výhradní a výlučnou tematickou sférou jsou „skutečnosti“, ke kterým ta či ona přírodní věda má odborný přístup buď jen omezený a částečný, anebo dokonce žádný, i když je (většinou) nezamlčuje ani nepopírá. (Rozvinutím tohoto rozdílu a domyšlením, k čemu vede, nutně dojdeme k

nutnosti, rozšířit obecně sdílené pojetí skutečnosti, případě stejně sdílené pojetí toho, co „jest“, co je „jsoucí.“)

(Písek, 100902-2.)

<<<

>>>

Jev a to, „co“ se jeví

Důraz na jevy (fenomény) má své nepochybné oprávnění, ale vyžaduje jednak upřesnění, jednak náležité domyšlení. Především má své myšlenkové (teoretické) předpoklady: žádný jev nemá svou vlastní, ode všeho ostatního oddělenou, samostatnou skutečnost, ale je vždycky jevem pro někoho či pro něco (to „něco“ musíme dodat a dokonce zdůraznit, protože „jevení“ a tudíž také „jevy“ musíme předpokládat na všech rovinách jsoucna, tedy i tam, kde nelze mluvit o „vědomí“ či dokonce o „myšlení“). A tento „někdo“ či toto „něco“ musí být schopno aktivity vůči tomu, „co“ se jeví. Jinak řečeno: jev (a vůbec jevení, vyjevování) je myslitelné jen tak, že se na něm podílí nějaký aktivní subjekt, pro který je pak ono „co“ právě tím „jevem“. Sama aktivita by tu ovšem nestačila: subjekt, pro který se nějaké „co“ stává (za jeho nezbytné aktivní účasti) „jevem“, musí být schopen nejen akce, aktivit, ale musí být také schopen ve svých akcích na nějaké „co“ „re-agovat“ (každá re-akce je ovšem zároveň akcí, zatímco ne každá akce musí nutně být reakcí – ale to je stejně zapotřebí ještě důkladněji prověřit). „Jevení“ (vyjevování) je tedy jakýmsi aspektem a možná přímo součástí reagování, a to reagování na něco, co samo jevem není, ale co umožňuje, aby na to mohlo být reagováno.

(Písek, 100903-1.)

<<<

>>>

Zkušenost „bezprostřední“

Pokud bychom vůbec byli ochotni uznat něco takového jako „bezprostřední zkušenost“ (jak to je zvykem v anglosaském empirismu), pak bychom museli trvat na tom, že ona zdůrazněná „bezprostřednost“ znamená jediné, totiž že nějaký vliv či podnět vnější má beze všeho zprostředkování nějaký následek, konstatovatelný na některém smyslovém orgánu jakožto cosi, co může být eventuelně i zakoušeno, ale co rozhodně nemůžeme již samo io sobě považovat za cokoli, co by už eo ipso bylo „zakoušeno“. To případné „zakoušení“ můžeme jen dodatečně připustit, ale jen za předpokladu, že to opravdu bude zakoušeno, a to zakoušeno jakožto „následek“ onoho vnějšího vlivu. Pak ovšem vzniká otázka, jak vůbec takový následek může být zakoušen, pokud zůstal právě jen vnějším následkem nějakého vnějšího vlivu či působení. Jak se vůbec takový následek vnějšího působení může svou povahou lišit od onoho působení, které by bylo možno konstatovat v případě, že by působilo jiným směrem, třeba na jiný smyslový orgán, anebo vůbec na něco jiného? Opravdovou „zkušeností“ se takový následek totiž může stát jen za předpokladu, že nezůstane pouze u vnějšího následku nějakého rovněž vnějšího popudu či vlivu, ale že tam dojde k něčemu, co už nelze chápat jako zcela a pouze „vnější“. Ke „zkušenosti“ totiž ex definitione náleží, že to je přinejmenším také cosi niterného, vnitřního, subjektního a subjektivního. Kde se toto „vnitřní“ či „niterné“ bere, když budeme trvat na zmíněné „bezprostřednosti“? Chceme-li totiž vskutku uvažovat a mluvit o

„zkušenosti“, musíme nezbytně předpokládat nějaký subjekt, o jehož zkušenost půjde (resp. musí jít), neboť pouhá „následek“ nelze považovat za jakousi ne-subjektvní samostatnou zkušenost (jakýsi objektivní „atom“ zkušenosti), přiřaditelný dodatečně někdy tomu, jindy jinému subjektu. Ale právě takový subjekt (a jeho schopnosti) potom nutně musíme chápat jako to „zprostředkující“, bez něhož žádné „přisvojení“ onoho následku není možné ani myslitelné.

(Písek, 100903-2.)

<<<

>>>

Filosofie a učení

Pro filosofii je „učení“ velmi důležitá a potřebná, ale není pro ni konstitutivní. Můžeme dokonce říci, že ve vztahu k filosofii není úloha či funkce „učení“ ani něčím výhradně a jednoznačně pozitivním; je příznačné, že si to uvědomovali již někteří z nejstarších řeckých filosofů, když s jistým opovržením užívali pojmenování „mnohoučení“ resp. „mnohovědění“ (polymatheia) a postavili tak přemíru učení do protivy nejen proti moudrosti, ale dokonce proti rozumnosti. (Tak kupř. je uváděn výrok Hérakleitův, že „mnohoučení nenaučí rozumnosti“, zl. B 40 a 41. Podobně se vyslovil i Démokritos, že „mnozí mnohoučení nemají rozum“, zl. B 64.) Na druhé straně nedostatek „učení“ ještě nemusí znamenat, že myšlenky takového filosofa jsou bezcenné nebo že mu máme upřít pojmenování „filosof“. Z historie známe řadu filosofů, které lze právem označit za diletanty, a přece jsou připomínáni nejen v negativním smyslu. Souvisí to ovšem s tím, že filosofie – alespoň v tradičním, velmi starém pojetí – není chápána jako „vědění“ (ve smyslu epistémé), nýbrž jako touha po něm a cesta k němu (původně ovšem jako touha po moudrosti či láska k moudrosti). Možná bychom mohli rozlišit dva podobné termíny, totiž diletantismus a amatérství, v tom smyslu, že diletant má v něčem pouze zalíbení a potěšení, kdežto amatér opravdovou lásku a usilovnou touhu. Diletant neví, co to je profesionalismus, kdežto filosof je profesionalizující se amatér.

(Písek, 100903-3.)

<<<

>>>

Subjekt jako model

Chceme-li vypracovat myšlenkový model „subjektu“, musíme především stále počítat s tím, že k tomu nemůžeme použít tradičně zpředměťující pojmovosti, která je schopna určit a vymežit cokoli pouze jako „předmět“, „objekt“. Slovo „subjekt“ dostalo (hlavně přičiněním německé romantické filosofie, i když předpoklady k tomu byly položeny již dříve) zcela nový význam, dokonce v jistém ohledu opačný, než jaký mělo až do té doby: znamená totiž opak objektu, tedy non-objekt (opak předmětu, tedy ne-předmět). To má hned několik závažných důsledků, zejména také pro samo chápání povahy takového „vymezování“ (jak zní tradiční termín, počítající s určením „meze“ resp. „mezí“ jako něčeho určitého a definovatelného). Subjekt však v jednom směru takto vymezitelný není, neboť svou vnitřní (nepředmětnou) stránkou je „zakotven“ v „ryzí nepředmětnosti“ (a to nejen svým počátkem a původem, ale po celou dobu svého aktivního „bytí“). V čem spočívá tato „zakotvenost“? (Pochopitelně jde jen o pomocný termín s

metaforickým významem – jakákoli analogie s „kotvou“ a „kotvením“ musí být popírána.)

(Písek, 100905-1.)

<<<

>>>

Subjekt - jeho „ztráta“

Často bylo konstatováno, že novější „filosofie“ (zejména pak se to ukazovalo na strukturalismu) může být charakterizována tím, že ztratila (a dokonce výslovně popřela) „subjekt“. Bylo to ovšem popření dost problematické, protože velmi opožděné. „Subjekt“ ve starém, tradičním chápání se stal neúnosným a nedržitelným už dlouho předtím, neboť byl myšlen jako „substance“ (tj. „metafyzicky“, rozumí se ve stylu substančních metafyzik). Konstatování jeho „ztráty“ resp. jeho „popření“ bylo de facto možné teprve díky onomu vynálezu „subjektu“ v novém, nesubstančním pojetí, k němuž došlo v německé romantické filosofii (byť vynálezu myšlenkově inspirovanému či spíše vyprovokovanému Leibnizem). Ve skutečnosti tedy nejde o ztrátu subjektu, nýbrž o ztrátu substance a popření „subjektu“ jakožto substance. Tím se ovšem radikálně změnila celá problematika: „subjekt“ nemohl být nadále myšlen jako „předmět“, jako „objekt“. Důsledky byly a dosud jsou těžko dohlédnutelné: myslit subjekt nikoli jako „objekt“, „předmět“, ale jako „non-objekt“, „ne-předmět“ vyžaduje revizi celého způsobu myšlení, tj. včetně celé dlouhé tradice zpředměťujícího myšlení. Mluvit o „ztrátě subjektu“ je tedy dost pochybné; na místě je spíš mluvit o „objevu subjektu“ v tom novém smyslu, tj. subjektu jakožto non-objektu.

(Písek, 100905-2.)

<<<

>>>

Fenomenologie - mé výhrady

Z českých myšlenkových tradic jsem byl asi nejvíc ovlivněn resp. byl mi nejbližší tzv. kritický realismus (teprve později jsem zjistil, že podobní myslitelé existovali i jinde, a dokonce že ani ten název nebyl u nás ojedinělý). A to mi pochopitelně ztěžovalo, ne-li znemožňovalo se příliš ochotně nechat vést Janem Patočkou a přijmout fenomenologii (pochopitelně husserlovskou a pak heideggerovskou) za svou. Přesto jsem se jistému vážnému ovlivnění ze strany fenomenologie nemohl vyhnout, a to ovšem pro mne znamenalo se nějak principiálně filosoficky s fenomenologií „vyrovnat“. To pochopitelně není možné provést jedním nebo několika málo kroky, ale je to stále se vracející úkol, jehož každé dočasné, prozatímní řešení je vždy znovu rozpoznáno jako stále ještě neuspokojivé a proto k novým, lepším krokům zavazující. Výsledkem, jak se mi to dnes jeví, byl pro mne dvojí, na první pohled vzájemně protichůdný závěr: fenomenologie, jak se mi ukazovalo, měla tendenci zůstat příliš dlouho na polovině cesty a zdržovat se v rámci „subjektivity“ (navzdory všem pokusům o jakousi „transcendentální subjektivitu“, která by byla s to tento rámec překročit; tam směřovaly kroky zejména některých Husserlových žáků a následovníků, a ti mi byli právě proto bližší než sám Husserl). Ale na druhé straně právě proto, že jsem ten důraz na fenomény a fenomenalitu musel přece jenom vzít vážně, zdálo se mi nezbytné nechat celou subjektivitu trochu stranou, rozšířit pojetí „subjektu“ z člověka na nižší (až dokonce nejnížší) úroveň, soustředit se na tu stránku subjektivity, která

je založena aktivností a zejména reaktivitou, a pojmout svět resp. „celek skutečností“ (jak se tomu dosud rozumělo) jako výsledek aktivit a vzájemných reakcí obrovského množství jednotlivých subjektů nejrozličnějších úrovní (a tudíž i nerůznější povahy nejen subjektů samých, ale zejména nejrozličnější povahy těchto jejich reakcí) na sebe navzájem. Tak se pro mne základním, stěžejním problémem a úkolem stalo pojetí „subjektu“, nikoli pojetí „jevu“ resp. „fenoménu“, ale ovšem „subjektu skutečného“, a to na všech úrovních, i těch nejnižších, tedy v „kosmologickém“ resp. „ontologickém“ (a právě také „mé-ontologickém“) smyslu. Že je v mém dalším promýšlení těchto témat mnoho tápavosti, je jistě pochopitelné, protože – pokud jsem měl možnost zjistit resp. zjišťovat – není myslitel, o kterého bych se mohl opřít jinak, než v jednotlivých detailech (krocích).

(Písek, 100907-1.)

<<<

>>>

Filosofie - její pěstování

Většinou nebude sporu o tom, zda je třeba filosofii pěstovat či nikoli; je dnes málo vzdělaných lidí, kteří by to považovali za zbytečné nebo dokonce za nesmysl. Nicméně představy, co se má pod „pěstováním“ rozumět, a už dokonce pochopení, co to vlastně ta filosofie je, se velmi různí. Především je třeba odlišit, když něco „pěstujeme“ (cultivatio, cultura od colere) a když se něčím prostě zabýváme. když na něčem pracujeme, zejména pak, když něco vytváříme, vyrábíme. „Filosofování“ není „vytváření“ filosofie, ale její „pěstování“; to právě znamená, že nám při této naší činnosti jde o to, aby filosofie dobře rostla, aby se jí dobře dařilo, aby vzkvétala. Na prvním místě tedy nejde o to, co se děje s námi a co děláme my, ale co se děje s tou „filosofií“. Musíme tedy dobře rozlišovat filosofování jako naši činnost, naši aktivitu, a filosofii jako to, o co pečujeme nebo máme pečovat, aby se tomu „dařilo“, aby to dobře „rostlo“ a „žilo“. Zajisté to znamená také, že filosofii se může nedařit nebo dařit špatně, a někdy to může způsobit také to, jak se o ni špatně staráme, jak ji špatně „pěstujeme“ (jindy to může být způsobeno jinými vlivy, jak dobře víme). Má proto smysl se také starat o podmínky, za jakých se filosofii „daří“, a to jak podmínky vnější (např. politické nebo vůbec společenské), tak podmínky na naší straně (jako je např. vzdělanost a vůbec připravenost „filosoficky“ myslet, uvažovat a zejména se tázat). Když mluvíme o „pěstování“ filosofie, nepochybně k tomu náleží také tato starost o příznivé podmínky pro to, aby žila a vzkvétala. A mezi ony podmínky z naší strany náleží také studium současných i minulých filosofů, především těch velkých myslitelů, k nimž se musíme vždy znovu vracet, abychom se od nich a na nich učili a vzdělávali. Nicméně studium druhých filosofů není ještě samo o sobě pěstováním filosofie (i když bez filosofování se jistě nemá, nemůže obejít a neobejde, nemá-li samo chřádnout a upadat). Jde o to, zda se při setkání s nějakým skutečným filosofem setkáváme pouze s ním, zda pečujeme o něho a o jeho myšlenky, anebo zda se při tomto setkání setkáváme také – a navíc! – se samotnou filosofií. Je totiž možno vědět o nějakém filosofovi a o jeho myšlení nesmírně mnoho věcí – a přesto o filosofii nemít ani potuchy. Právě proto je naší základní otázkou, zda jen rozmnožujeme své vědomosti o jiných filosofech, anebo zda – už při tom, ale nejenom při tom – pěstujeme vskutku filosofii, tj. zda při tom všem, co děláme a co podnikáme, roste a vzata sama filosofie. A tak se musíme stále tázat: co to vlastně ta filosofie je? A co si od nás žádá, aby se jí dobře dařilo? Co musíme dělat a jak to musíme dělat, aby rostla a vzkvétala především

filosofie (a ne, abychom my dosahovali nějakých úspěchů – leda právě pěstitelských)?

(Písek, 100907-2.)

<<<

>>>

Událost - model

Každá událost nějak začíná, pak probíhá, a posléze končí. Po celou dobu jejího událostního dění to je právě tato událost, což znamená, že musí být nějak integrována, musí být celkem. Celostnost, integrita takové události spočívá např. v tom, že v jistém smyslu „začíná“ po celou dobu, tudíž také když už vlastně končí; a zároveň po celou dobu končí, tudíž už od samého svého začátku. Proto nemůžeme tu „část“ události, která už proběhla, považovat prostě za minulou a tedy „již nejsoucí“; a podobně nemůžeme ani tu „část“ události, která ještě neproběhla, považovat prostě za budoucí, a tedy za „ještě nejsoucí“. Protože se to, co z události už proběhlo, zdaleka ještě nepropadá do jakési všeobecné „skládky“ všeho již pominulého, ale naopak to až do konce jejího „dění“ zůstává její vlastní (tedy nadále přivlastněnou) minulostí, odlišíme to terminologicky tak, že tuto její vlastní minulost pojmenujeme jako její „bylost“; a obdobně to uděláme i s její vlastní (přivlastněnou) budoucností, o které budeme mluvit jako o její „budosti“. Právě tak, jako o bylosti určité události platí, že se v jejím průběhu mění, tj. že jí nejen postupně „přibývá“, ale že se po celou dobu událostního dění také „děje“, platí o budosti téže události z cela podobně. Že jí jakoby „ubývá“ a že se také po celou dobu „děje“. Musíme tedy v rámci událostního dění rozlišovat dvojí typ „proměňování“ či „dění“: jednak musíme odlišit dění události jako celku, jednak v rámci tohoto celku musíme odlišit to, jak se proměňuje čili děje její aktuální přítomnost, od toho, jak se proměňuje její bylost a její budost. V událostním dění jako celku přibývá jeho budosti tím, jak událost jako celek postupně aktivně proměňuje své minulé (kdysi aktuální) přítomnosti na své přítomné (neboť osvojené) minulosti; a naopak ubývá jeho budosti tím, jak událost postupně aktivně proměňuje své budoucí přítomnosti na své přítomné budoucnosti (a pak dále na své aktuální přítomnosti, minulé přítomnosti a posléze na své přítomné minulosti). Po celou dobu událostního dění mají tedy všechny „aktuální přítomnosti“ dané události společný „čas“, platný pro událost jako celek (resp. jí vlastní „termínovaný“ čas), a v tom smyslu jsou tedy „současné“. Ono výsadní postavení každé aktuální přítomnosti však nesmí být pomíjeno ani relativizováno, neboť žádná změna jak v rámci bylosti, tak v rámci budosti téže události není možná leč v nerozlučné spjatosti s její proměňující se „aktualitou“ (aktuální přítomností). Bylost i budost (v každé chvíli celá bylost i celá budost) každé události je tedy vždycky „při tom“, když se „rodí“ („vynořuje“, stává) nová aktuální přítomnost; ale nejen to: bez tohoto vždy nového zrodu aktuální přítomnosti by ani bylost, ani budost neměly, „při čem“ být, nebylo by ničeho, co by je „zpřítomňovalo“ – a proto by také nemohlo být a nebylo ani bylosti a budosti samé. A to je právě moment, kdy musíme začít uvažovat nejen o události jako celku, ale také o události jako subjektu (resp. o jejím subjektu, o tom, jak událost ustavuje, konstituuje svůj subjekt, případně samu sebe jakožto subjekt).

(Písek, 100909-1.)

<<<

>>>

Jedinec a kolektiv

Každý „kolektiv“ je tvořen jednotlivci; člověk se rodí jako jednatel, a vztahům k jiným jedincům se musí postupně učit. Je tomu dokonce tak, že může vstoupit do světa nějakého „kolektivu“ (a vůbec do světa společnosti) jen za pomoci druhých lidí. Pokud mu taková pomoc chybí nebo pokud je nedostatečná, ochuzená, konkrétně pokud se nemůže „opřít“ o konkrétního jedince (většinou matku), aby se mohl o něho opřít, nebude dostatečně pro vstup mezi ostatní lidi připraven. O takových dětech a pak dospělých se potom říká, že jsou na dlouho a někdy na celý život poškozeni, deprivováni. To je zřetelným dokladem toho, že člověk není pro společenský život vybaven „od přírody“, ale že – právě jako jednatel – musí být do společenství (do vztahů mezi lidmi) pozván a uváděn, a to delší dobu. Mluví se někdy o „sociální inteligenci“ a o tom, že u něho je vysoká, zatímco u někoho jiného je malá, nízká. To, že bez druhých lidí se dítě nemůže dostatečně a dost dobře stát „člověkem“, vůbec neznamená, že to je společnost resp. kolektiv, nějaké společenství, které z narozeného člověka dělá společenského tvora. Dítě je nepochybně vybaveno schopností se společenským tvorem stát, ale samo to nedokáže uskutečnit, a kolektiv mu v tom nemůže – jakožto kolektiv – pomoci, jak jsme řekli. Musí to být vždy jedinec, ke kterému může mít dítě důvěru a který se proto nemůže ze dne na den měnit a střídat.

(Písek, 100915-1.)

<<<

>>>

Život – zdroj a počátek

Překladatelka klasických textů *Tao te t'ing* uvádí v komentáři (Dharma Gaia, Praha 32003, oprav. a dopln., str. 46), že »čínský výraz *pu c' šeng* může znamenat „ne sám žít“ i „ne sám zrodit“. Proto se vyskytuje i překlad: „že si nedávají samy život“; v mnoha překladech vzhledem k následujícím větám též: „že nežijí pro sebe“, což ovšem je gramaticky těžko přípustné.« Z toho je patrné, jak nepřítomnost (event. nedostatek) pojmovosti naprosto znemožňuje náležitě formulovat otázku, tj. vymezit problém, jak je to vlastně s počátkem či zdrojem života, ba dokonce jak to je se samotným životem, v jakém smyslu přesně chápeme. zda jde o život vůbec nebo o život konkrétního živého tvora, o původ a počátek života, nebo o původ a počátek konkrétního života jednotlivce, atd. Právě naopak v evropské tradici a konkrétně v současné době, kdy už musíme příslušné pojmy náležitě ustavit a kdy se musíme tázat, jak se to s tím původem zejména jednotlivého života má (tj. života jednotlivce, a to znamená nejen na lidské úrovni, tedy pouze jednotlivé člověka, ale každého živého tvora – a ještě to lze rozšířit na všechny subjekty vůbec), si tento problém musíme ujasnit, a tuto otázku si položit (a ne ji nechat někde stranou a dokonce si nepoloženou). Jedno je jasné: to, že se živá bytost nemůže sama zrodit, tj. sama si „dát“ život, je evidentní, protože by si ten život musel „dávat“ jako neživá. Ale totéž platí i v onom druhém případě, kdy by měla – jako ještě neživá – ten svůj život dostávat od někoho (nebo něčeho) jiného. Pak by to přece už nebyla žádná živá bytost. Kdo by to byl nebo co by to bylo, dokud jí ještě život nebyl „dán“? Co v takovém případě vůbec znamená „dávat“ a „být dán“? Zrod sám, který může být docela dobře pozorován, není totožný s tím nejvlastnějším „počátkem“ života, ale je to už jistá fáze životní. Mezi naprostou „neživostí“ a zrodem něčeho (někoho) živého je ještě určitý terén, kterému je třeba věnovat mimořádnou pozornost. Mluvit nepromyšleně o „zdroji“ nebo „původu“ života – ať už jednotlivého nebo života vůbec – svědčí o povrchnosti a nedostatku reflexe.

(Písek, 100917-1.)

<<<

>>>

Vědy a filosofie

Žádná věda nemůže kompetentně (tj. v rámci své odbornosti) posoudit, co to je filosofie. To jediné, co mohou vědy posuzovat a zkoumat, jsou jednotliví filosofové, ale jen po některých stránkách – rozhodně nemohou v rámci své odborné vybavenosti posuzovat a zkoumat jejich způsob filosofování. Mohou takového filosofa vážit, měřit jeho výšku, objem těla, rychlost jeho běhu, ale také rychlost a parátnost jeho myšlení, měřit jeho různé (speciální) inteligence, mohou ho dokonce identifikovat geneticky, ale nemohou ho posoudit jakožto filosofa a co do jeho filosofické zdatnosti (leďa co do jeho nedostatků, když ze své kompetence poklesne nebo jí vůbec nedosáhne). Přesto to rádi vědci-specialisté dělají, a přitom si neuvědomují, že to dělají nutně nevědecky. Ovšem s jednou důležitou výjimkou, totiž že jsou sami filosoficky vzdělaní. A tu ovšem ještě záleží na tom, jak rozumíme oné filosofické vzdělanosti. Něco jiného je vědět něco o filosofii, a něco docela jiného je filosofovat. Právě v tom je rozdíl mezi filosofem a historikem filosofie, že historik toho ví o filosofech mnoho, ale nemusí jim –tj. jejich „věci“, jejich filosofování – dost rozumět. Naproti tomu filosof nemusí a dokonce ani nemusí rozumět všemu, co v rámci své odborné kompetence dělá vědec, ale může a měl by porozumět aspoň rozhodujícím momentům jeho způsobu myšlení. A dělá to ovšem tak, že – za předpokladu jakéhosi předběžného porozumění, oč v dané vědě jde – je schopen myšlenkové postupy vědce nejen sledovat, ale také po některých stránkách (např. logické, taktické a strategické) posuzovat a odhalovat diskrepance a chyby, ale nikoli proto, že by sám k vlastní problematice měl svůj odlišný přístup, ale že přístup a postup vědcům podrobí reflexi – k té má právě jakožto filosof nejen přístup, ale je to jedna z hlavních jeho schopností a povinností.

(Písek, 100918-1.)

<<<

>>>

Život jako života běh

Slovo „život“ má vícero významů. Řekové měli dva různé termíny, *zoé* a *bios*, ale už v latině se oba termíny překládaly jedním slovem, totiž *vita* (*vivus*, *vitalis* atd.). Také v češtině nám druhý termín chybí, a tak musí o ba významy nést slovo jediné, totiž právě „život“. Proto musíme vždy dobře vědět, který z významů chceme mít na mysli. Ve starém Řecku se citovalo úsloví, že nejlépe ze všeho je se vůbec nenarodit, a že hned to druhé nejlepší je po narození co nejdříve zemřít. Možná, že právě proti tomuto výroku se obracelo jiné přesvědčení, že život je dar (už také proto, že v tom slově *bios* bylo vždy také cosi násilného až násilnického); to slýcháme v křesťanských kruzích dodnes. Je to správné? Chápeme-li slovo „život“ jako „života běh“ (*Lebensdauer*), tak to jistě neplatí obecně, protože pro některé lidi je jejich život jen bída a utrpení. Mnohem neutrálnější je řecký termín *zoé* (život jako způsob pobývání na zemi, ovšem také čas nebo doba života, *Lebenszeit*, někdy také *Lebensgut* nebo *Lebenserwerb*, správa života, dokonce majetek). Ale vždy převažuje blízkost substantiva *zoon*, živočich, živá bytost, živok, stvoření (*Geschöpf*), tj. nejde o životní události, průběh života, ale o určitý

způsob chování, jednání, „pobytu“ na světě. „Biografie“ by tedy měla být popisem událostí, tj. běhu života. Otázkou ovšem zůstává, k čemu je takový pouhý popis (výpis dat) vlastně dobrý.

(Písek, 100918-2.)

<<<

>>>

Život jako oživenost

Chápeme-li slovo život v tom smyslu, že jde o oživenost (v bibli „vdechnutí života“), pak je tu jiný problém, chceme-li trvat na tom, že je to „dar“. Mluvit o „daru“ dává smysl jen tam, když tu je nejen dárce, ale také obdarovaný. A kdo je vlastně tím obdarovaným, komu by mohl být „darován“ život? Někdo neživý? Či spíše něco neživého? (A mohli bychom jít ještě dál: komu nebo čemu by mohla být darována pouhá „existence“ – ve smyslu „výskytu“, „jsoucnosti“ či „danosti“). Je stvořenost něčeho darem tomu ještě nestvořenému? Dokonce snad darem „nicotě“, takže se „nic“ stane „něčím“? Zdá se, že rozporům tohoto typu neunikneme, budeme-li se tázat po „počátku“ či „zdroji“ oživenosti, a to odděleně – a na rozdíl – od „počátku“ či „zdroje“ všeho ostatního, „neživého“. Všechno se zdá totiž ukazovat, že tzv. „život“ ve smyslu živoucnosti, oživenosti není žádnou samostatnou skutečností, a proto že ani jeho „počátek“ či „zdroj“ nemůžeme chápat jako samostatnou skutečnost; zejména pak nemůžeme mezi tzv. „neživým“ a tzv. „živým“ vést nějakou pevnou hranici. A to potom nutně vede k závěru, že taková „živoucnost“ nemůže být nejen darem (ale že je nutně výkonem, přesněji prováděním úkolu či poslání), ale že ani nemůže být „obdarována“, a to ani když různé „dary“ živá bytost může a dokonce musí přijímat; ale přijímá je ona bytost, nikoli její život ve smyslu „živoucnosti“.

(Písek, 100918-3.)

<<<

>>>

Začátky a konce

V každém díle (*ergon*) je nutný nějaký začátek, ale také nějaký konec. Dílo bez začátku a bez konce není vlastně žádným dílem, ale je pouze aktivitou (produkující aktivitou), někdy jen reagováním (bez vlastního nového motivu). Začátek má svou důležitost, dost odlišnou od toho, jakou důležitost má ukončení, uzavření díla. Právě na lidském díle (ale nejenom na něm) je dobré upozorovat, jak ani začátek, ani konec nejsou něčím pro dílo samé předem nějak dány, rozhodnuty, ale že jsou vlastně spíš něčím vedlejším, druhořadým, co se musí de facto teprve stát v průběhu díla, ale co si na druhé straně nemůže dílo samo ze sebe ani sebou samým (svým vykonáváním) udělat, vytvořit. Zdá se proto, že sama myšlenka „počátku“ (nebo „počátků“, tj. *arché* nebo *archai*) má v sobě nějakou chybu, kterou je zatížena vlastně ještě před oním pradávným (elejským) odchýlením filosofického myšlení na cestu „metafyziky“ (přesněji: na cestu zpředměťující pojmovosti). Jestliže totiž nahlédneme, že v začátku ještě zdaleka není celé dílo „obsaženo“ (byť „in nuce“, případně v „rozvrhu“, v „ideji“ apod., jak už se to obvykle maskuje). tj. jestliže nahlédneme, že onen „myšlený“, „údajný“ počátek sám se po celou dobu „díla“ ještě dopracovává, musíme z toho uzavřít, že dílo (*ergon*) „začíná“ vlastně a ve skutečnosti po celou tu dobu, co je „činné“, tj. že např. „Začíná“ dokonce ještě ve svých posledních fázích.

(Písek, 100919-1.)

<<<

>>>

Omezení a „mistrovství“ / Řád a „pořádek“ / Systém a „pořádek“

Staré úsloví říká, že omezení dělá mistra. Jistě na tom něco je; ovšem je otázkou, zda to platí pro každou činnost, nebo ještě lépe, zda můžeme uznat, že v každé činnosti (nikoli náhodné, ale promyšlené a zamýšlené) je takové „mistrovství“ opravdu žádoucí a cílem. (Bohužel se tato zkušenost někdy trivializuje poukazem k tomu, že nikdo nemůže přece dělat všechno, ale jen něco, a tím se ztratí vnímavost pro víc.) Tak třeba v posledních desetiletích a letech se rozšiřuje povědomí o tom, že specializace ve vědách sama nestačí, i když je zřejmé, že se bez ní už věda nemůže obejít. A tak se začíná stále silněji zdůrazňovat nejen význam hraničních disciplín, ale vůbec multidisciplinarita a interdisciplinarita. Možná, že to částečně souvisí s problémem řádu (a pořádku): když se to s pořádkem, plánováním a programováním přežene, uzavírají se tím vždy jakési cesty, které by eventuelně mohly vést někam jinam, než kam ukazuje stanovený a udržovaný program. Proto je třeba vždycky posuzovat, o jakou činnost jde a zejména v čem vlastně spočívá v její přínos, jaký je smysl určitého řádu a pořádku, který ovšem vždy k nějakému omezení vede. A to zase ukazuje, jak důležité je nechávat v každém „řádu“ jakási volná místa, jakési mezery, a také si stále dostatečně uvědomovat, že řád musí něčemu sloužit, být k něčemu dobrý (a k čemu: to, k čemu má řád sloužit, nemůže a nesmí být součástí, složkou toho řádu samého).

(Písek, 100919-2.)

<<<

>>>

Nahodilosti a „plánování“ / Kontingence

Obvykle se na nahodilosti díváme jako na něco okrajového, nedůležitého, a v některých případech dost rušivého. To ostatně naznačuje už to slovo, to pojmenování, alespoň v běžném jazyce. Jen ve výjimečných případech si lidé – a to už odedávna – důležitost nahodilostí uvědomovali a stejně ne vždy plně (a asi nikde to nebyli všichni, kdo si to uvědomovali). Lidé si už ve starých dobách také hráli, a v některých hrách má náhoda a nahodilost významné místo; některé hry jsou na nahodilostech přímo postaveny. Ale nahodilosti mohou mít za určitých okolností či spíše tam, kde jsou zapojeny do nějakého „plánu“ či „programu“, docela zvláštní, pozitivní funkci. V takových případech mohou (a někdy vysloveně musí) být také „naplánovány“, musí se s nimi nejen počítat, ale musí být jakoby „vyprovokovány“, vyvolávány. A pak je užitečné jako jejich pojmenování méně užívat slov „náhoda“ a „nahodilost“, ale zatím méně zatíženého termínu „kontingence“. Tak si umožníme rozlišit dvojí skutečnost resp. dva fenomény: jednak skutečnou náhodu či nahodilost jako něco bezvýznamného (a s vědomím, že to taky může být náš omyl), jednak kontingenci jako něco, co by se mohlo stát něčím významným, někdy dokonce stěžejním, ovšem kdyby to bylo rozpoznáno a (třeba dokonce opět „náhodně“) uskutečněno.

(Písek, 100919-3.)

<<<

>>>

Idea a „kontingence“ / Nápad a „idea“ / Kontingence a „idea“

Termín „idea“ zakotvil nadlouho nejen do vědomí filosofů (a dokonce obecného povědomí), ale i do takřka již nepostradatelné slovní zásoby v nejrůznějších jazycích (pochopitelně nějak Evropou poznamenaných), ale bohužel také v mnoha málo spolu slučitelných významech. K nejstaršímu filosofickému použití ovšem došlo pod praporem maximální „objektivizace“, tedy zpředmětnění: „idea“ byla pojata jako neproměnné, a tedy dokonalé, ba nejvyšší jsoucno, tedy jako – jak se říkalo později – pozitivní jsoucno. Patočka v jednu dobu uvažoval o možnostech počítat s „ideou“ jako s „negativním“ jsoucnem, ale napsal několik menších textů a také jen poznámek k úvahám o tzv. negativním platonismu. To byl – aspoň pro mne – dobrý start k několika dalším krokům. V Platónově Timaiovi najdeme docela logickou konstrukci, která ukazuje na důležitost jakéhosi božského řemeslníka (demiurga), který vytváří skutečnosti tím, že ideje otiskuje jako nějaké formičky do beztvareho toku, v němž onen otisk nějaký čas podrží svůj tvar, než zase zmizí. Ideje samy však zůstávají nehybné a beze změny (a pasivní), ale může jich být použito znovu a znovu. Už Aristotelés toho demiurga kritizoval jako mýtus (tedy jako „nevědeckost“). Nabízí se tedy jiné pojetí: proč má nějaký „řemeslník“ používat „idejí“ jako pouhého materiálu či spíše prostředku, nástroje, když můžeme samy ideje pojmut jako hybné, aktivní, činné? Pak by tu ovšem před námi stále otázka, je-li tato aktivita jednotlivých idejí (původně na sobě nezávislých a spolu nekomunikujících, ačkoli – jak demiurg rozpoznává – některé je při otiskování možno kombinovat, zatímco jiné naprosto nikoli) ještě nějak koordinována, řízena, plánována – snad nějakými „super-ideami“ (či dokonce jen jednou jedinou? – u Platóna přece existovala jistá hierarchie a idea „dobra“ byla chápána jako „ta nejvyšší“). Pokud tedy takovou jakousi „primární“, předběžnou koordinaci předpokládat nebudeme, musíme počítat s tím, že „ideje“ samy aktivně přicházejí prostě „nahodile“. Ale to může být také náš omyl; pokud tato zdánlivá „nahodilost“ má přece jenom nějaký „smysl“, nemusí tento smysl být dán předem, ale může se rozvíjet a postupně být respektován a s větším nebo menším „umem“ uskutečňován nikoli „nahodile“, ale – řekněme – „kontingentně“ (napadavě, tj. že nás „napadají“ jako „nápady“). To pak můžeme docela dobře skloubit s oním „přicházením“ idejí z budoucnosti (čemuž dávám přednost před přicházením z „negativity“ či přímo z „nicoty“). Právě takto jsem byl doveden k myšlence „adventivnosti“ jako vhodnějšího pojmenování; a dobře to umožňuje i ono odlišení „skutečných“, byť „nereálných“, tj. ještě nerealizovaných, neuskutečněných idejí od pouhých skutečných, uskutečněných „nahodilostí“ (což je ovšem trochu rozpor: jak by vůbec mohlo k nějakému uskutečňování „opravdových“ nahodilostí docházet?).

(Písek, 100919-4.)

<<<

>>>

Kontingence

„Kontingence“ je vlastně termín (a pojem) fenomenologický: latinské sloveso contingere znamenalo stávat se, nahodit se, přihodit se – a onen „subjekt“, který o tom, že k něčemu došlo nebo dochází (dojde), má (a může) něco usoudit, je nutně odkázán jen na svůj dojem. Naproti tomu termín (a pojem) „nutnosti“

nemůže být postaven na pouhém dojmu, na domněnání, zdání, ale předpokládá jakési „nahlédnutí“, tj. porozumění, že k tomu dojít muselo resp. nemohlo nedojít.

(Písek, 100920-1.)

<<<

>>>

Filosofie - „pěstování“

Filosofii lze pěstovat různými způsoby, už také proto, že samy „filosofie“ jsou různé. Hlavní veřejný význam filosofie pro společnost asi spočívá v tom, že jakási základní vzdělanost ve filosofii dovoluje lépe uvědomělým jednotlivcům lépe integrovat jejich život s jejich myšlením (tedy právě jejich vědomý a uvědomělý život). V tom smyslu náleží tzv. „popularizace“ k základním úkolům filosofů a filosofie vůbec (vůči této funkci se třeba náboženství nebo psychiatrie jeví jako něco jen pomocného, náhražkovitého a inferiorního). Zároveň však platí, že se takové filosofování resp. pěstování filosofie, které by z tohoto úkolu dělalo pro sebe jakousi nejvyšší normu, dostává nutně na scestí, protože tím ztrácí vnímavost či „smysl“ pro pravdivost a pravdu. Filosofie nutně potřebuje také myslitele, kteří se intenzivně soustřeďují na něco jako „základní výzkum“, tedy vždy znovu se otvírající problematiku tzv. první filosofie. Proto se „pěstování“ obecné (nebo co nejširší) filosofické vzdělanosti nemůže a nesmí omezovat na zprostředkování pouhých „znalostí“ a „vědomostí“, zejména pak nikoli jen historických, ale musí zprostředkovávat pohledy a přístupy na současný stav filosofického myšlení (přinejmenším na největší žijící a píšící myslitelské postavy). Ale na prvním místě musí být vždycky to, o čem myslitelé uvažují a přemýšlejí, nikoli jen jejich způsob uvažování a přemýšlení.

(Písek, 100924-1.)

<<<

>>>

Filosofie - jedna?

Hegel kdysi v přednáškách (1820) prohlásil, že „ať by se sebevíce lišily, přece mají všechny filosofie to *společné*, že jsou *filosofii*“ (1667, s. 29). A hned z toho vyvodil závěr: „Kdo by tedy studoval či měl nějakou filosofii, pak jestliže to je filosofie, měl by tím přece filosofii.“ (dtto). To je docela zajímavá myšlenka: k filosofii je možno se dostat přes každého filosofa resp. přes jeho filosofii, za předpokladu ovšem, že to je filosofie (a to i když se liší od jiných filosofii). Jak bychom to mohli – už bez ohledu na Hegela – zdůvodnit ze svého stanoviska? Řekl bych, že nám právě v tomto směru může pomoci ta stará tradice, která připisovala ustavení termínu „filosofie“ Pythagorovi. Tato tradice spojovala vytvoření pojmenování s náznakem výkladu, že jde spíše než o „vědění“ (*epistémé*) o touhu a lásku, možná jakousi přátelskou nakloněnost (*filia*), nikoli o držení či majetnictví „moudrosti“. Filosof tedy není mudrc (*sofos*) v tom smyslu, že „moudrost má“, že „moudrý je“, ale že být moudrý chce, že po tom nanejvýš touží, a to proto, že si moudrosti velice cení, prahne po ní a snažně o ni usiluje. Zdá se, že v pozadí můžeme vytušit onen spíše religiózní motiv jistého respektu k bohům, kteří na rozdíl od lidí opravdu moudří jsou (a tedy nejsou a ani nemohou být filosofové), ale také motiv připomínky či výzvy k jisté uměřenosti člověka jako omezené bytosti, která není *capax infiniti*, která nemůže „uchopit“ nekonečno. Je v tom cosi vnitřně jakoby rozporného: na jedné straně ta prahnoucí touha po

moudrosti (my budeme říkat: po pravdě), a na druhé straně hned jakési varování, abychom se nedomnívali, že bychom tu moudrost či pravdu již měli, již drželi v rukou, tedy že by už byla nebo vůbec někdy mohla být naším majetnictvím. Snad by bylo možné na tuto pozoruhodnou a cennou myšlenku navázat v tom smyslu, že ona míněná jednota toho, co je rozličným filosofiím společné, nemá být hledána a nalézána v nich samých, ale v tom, k čemu směřují, k čemu se odnášejí, po čem touží a co usilovně hledají, totiž v oné „moudrosti“ či „pravdě“, kterou žádná z nich nevlastní a vlastní nebude, protože nemůže. Pak ovšem to, co opravdovou filosofií (už Platón mluvil o *orthé filosofia* !) dělá filosofií, není ani její součást, ani její kvalita (např. „pravdivost“ v jakémkoli pojetí), ale je to něco, co k filosofii musí jakoby „přicházet“, přiznávat se k ní, uznávat ji (eventuelně také neuznávat – to nelze přehlédnout ani vynechat), vlastně ani žádný její „znak“ či „příznak“, „aspekt“ ani „atribut“. A v tom smyslu pak je zřejmé, že to, co je „pravým“ filosofiím společné, nelze ani uchopit pojmově, neboť to je „moudrost sama“ – nebo po našem „pravda sama“ – která o té „pravosti“ rozhoduje.

(Písek, 100924-2.)

<<<

>>>

Otázka a tázání

Když užíváme slova „otázka“, musíme dbát na to, abychom pamatovali na to, že nic takového, jako „objektivní otázka“ neexistuje a není možné. Otázka je vždy výsledkem, produktem tázání, dotazování; formulace jako „položít otázku“ nebo „klást“ nebo „stavět“ otázky je matoucí, protože sugeruje, jako kdyby bylo možno nějakou „otázku“ odněkud (kde byla nebo je) vzít a přendat, přesunout ji někam jinam. Předmětná, „vnější“ stránka otázky spočívá v její formulaci; jako každá formulace musí být nejprve znovu pojata, znovu pochopena, tj. ten, kdo se chce k otázce dostat, musí porozumět její zformulovanosti tak, že se sám začne tázat, tj. že nějakou skutečnou (tj. živou, živě někým myšlenou) otázku restituuje svým vlastním novým tázáním.

(Písek, 100925-1.)

<<<

>>>

Subjekt a existence / Existence a subjekt

Subjekt v novém pojetí ještě nebyl náležitě pojmově upřesněn, a to nejen proto, že ještě nebylo ustaveno nové pojmové myšlení, nezatížené tradičním zpředměťčováním, ale už jen proto, že jako problém nebyl dost promyšlen ani těmi prostředky, které už k dispozici jsou. Určitá významná práce byla vykonána velkými německými romantiky, ale zároveň představují její výsledky obrovskou překážku dalšího myšlení tímto směrem. Největším proviněním se stalo zaměňování subjektivity za subjektivitu. Rozpoznal to svým způsobem už Hegel, ale nikdy tuto chybu nepřekonal a nenapravil. Mám-li to vyslovit tak, jak to vypadá z mého hlediska: Hegel redukoval myšlení subjektu na myšlení ducha. Pravda, chápal ducha resp. Ducha světově, kosmicky, ale nedovedl to myšlenkově uchopit jinak, než že objektivizoval subjektivitu. Tak např. v úvodu k přednáškám z dějin filosofie z roku 1820 (podle berlínského zápisu) říká „o podstatě ducha, že jeho bytí je jeho čin“ (1667, s. 35), ale zároveň tento čin

chápe redukovane: „činem ducha je vědomí sebe“ (dtto). A aby ještě výrazněji dokumentoval to, že stále zůstává na cestě zpředměťování, říká o něco málo dále: „Vědomí však obsahuje hlavně to, že pro sebe, sobě jsem předmětem“ (dtto, s. 36) – duch „se stává jsoucím“ tak, že „stanoví sama sebe sobě vnějším“, „překládá se do vnějšnosti“ (dtto, 36). Domyslíme-li toto pojetí, je zřejmé, že právě tím, jak se „duch“ stává jsoucím, přestává být „duchem“. Naproti tomu my budeme dávat největší důraz na to, že subjekt se svým činem (svými činy, akcemi, svou aktivitou) zdaleka nestává pouhým „objektem“, tj. „nepřekládá“ se do vnějšnosti celý, ale zároveň a tím samým prohlubuje svou niternost, tj. upevňuje sebe sama jakožto subjekt a tím se ještě víc odlišuje od pouhého objektu. Ono Hegelem zdůrazňované „vědomí“ a zejména „vědomí sebe“ (tedy subjektivita) zde nehraje a nemůže hrát hlavní roli – aktivita subjektu nespočívá v jeho vědomí a nemůže být redukována na subjektivitu, už proto, že „subjekt“ je třeba chápat „světově“. „kosmicky“, a že na nižších a nejnižších úrovních nemůže být o vědomí ani o subjektivitě řeč. Základní aktivitou subjektu je aktivita subjektní, zatímco aktivita vědomí, tj. aktivita subjektivní, je vývojově až pozdní (a onu subjektní nutně předpokládá). A v čem ta subjektní aktivita subjektu spočívá? V tom, že subjekt vychází ze sebe nejen navenek, ale také dovnitř: tomu právě budeme říkat „existence“, a budeme nuceni poněkud problematizovat své dosavadní chápání akce a aktivity. Subjekt, který prohlubuje svou niternost a „vychází ze sebe“ směrem do hlubin své „niternosti“, tj. překračuje se směrem dovnitř (a nikoli navenek), tento svůj „čin“ vlastně nevykonává tím způsobem, jak to obvykle chápeme, ale spíše toto své prohloubení naopak přijímá tím, jak se mu otvírá. (Možná právě proto Heidegger tak zdůrazňuje, že nejde o čin, krok, nýbrž o „trčení“; ale to by vyžadovalo bližší přezkoumání.)

(Písek, 100925-2.)

<<<

>>>

Čas a „vnějšek“

Hegel kdysi ve svých berlínských přednáškách z r. 1820 (1667, s. 36) prohlásil, že „jednou z forem vnějšnosti je však čas“. Pozitivní smysl tohoto výroku je třeba vidět v tom, že tím je vlastně nalomeno a zpochybněno tradiční chápání „substance“ jako toho, co trvá uprostřed změn. Je to závažný krok k chápání každého jsoucná jakožto „bytí v čase“ (tak daleko sám Hegel ještě nešel, ale otevřel tím cestu, když to připouštěl aspoň u některých „jsoucích“, těch „vnějších“ nebo „do vnějšnosti přeložených“). Zároveň však musíme vidět i negativní stránku uvedeného výroku, totiž předpoklad, že nitro, niternost je nečasová, bez času. Z Hegelova hlediska je v tom ovšem skryt závažný rozpor, neboť jinak trvá na tom, že zvnějšnit se může jen to, co už předtím bylo v „nitru“ (tedy že vnějšek není leč zvnějšněným nitrem, tedy ničím navíc – kromě toho zvnějšnění). A čím je tedy ten čas, který v nitru neexistoval, zatímco ve vnějšku je jednou z jeho forem? Kde se bere tato forma? Ovšem od Hegelových časů už vypadá situace jinak – zejména pod vlivem biologie je třeba uvažovat o čase „vnitřním“, tj. o vlastním „časování“ konkrétní, individuální živé bytosti. Naproti tomu psychologie vždy znovu upadá do „subjektivizací“. Výsledek: je třeba akceptovat rozdíl mezi časem, spjatým s „nitrem“ konkrétní události, a časem „obecným“, „vnějším“.

(Písek, 100926-1.)

<<<

>>>

Kritika x odmítání / Odmítání x kritika

Bohužel se oba termíny směšují a zaměňují, ale odmítání může být i nekritické, a kritika může být i pozitivní a neodmítavá. Avšak ani tam, kde kritika něco odmítá, nemusí jít a vlastně by nemělo jít jen o negativní zhodnocení, neboť každá opravdová kritika (a tam, kde něco za kritiku stojí) znamená určitý kontakt, navázání spojení, jisté uznání a také převzetí čehosi v pozitivní smyslu. Krátce a dobře, kritika znamená především rozlišení, odlišování dobrého od špatného, nikoli zavrhování špatného spolu s něčím dobrým jen proto, že tam nějaké vady nacházíme. Dobře to lze demonstrovat třeba na kritice zpředměťujícího myšlení. Historicky měl vynález zpředměťování (a zpředměťující pojmovosti) obrovský význam, a to nelze prostě jen odmítnout a zamítnout. Pouhé odmítnutí zpředměťování (a příslušné pojmovosti nebo dokonce pojmovosti vůbec) je krokem zpět, nikoli kupředu: je to návrat k narativitě. Proti pouhé narativitě má pojmovost některé obrovské výhody – ovšem pokud víme o mezích, za nimiž se projevují zejména ty vady. Podobně se to však má i s tou narativitou: byla původně obrovským vynálezem proti pouhému označování nebo dokonce ukazování, ale třeba geometrie by narativně vynalezena ani založena být nemohla. A asi nikdy nebudeme s to se jí docela zbavit, zejména v běžných situacích, ale už nikdy se k ní nesmíme uchýlovat jako k náhražce přesného, určitého myšlení (a vykládání), hlavně ne tam, kde takové přesnost je povinností a nárokem. Tak jako pouhé odmítání pojmovosti (s její přesností a akribií) vede k novému upadání do mýtu a mytičnosti (třeba v teologii), tak naprosté a principiální odmítání narativity vede k ochuzení a sterilitě myšlení. Musíme zkrátka vždycky dobře vědět, co všechno odmítáme a co naopak chceme uchovat a nadále používat – právě v tom rozlišení resp. rozlišování spočívá naše kritičnost. Smyslem kritiky a kritičnosti je odhalit to napětí a ten rozpor mezi pozitivními a negativními rysy toho, co posuzujeme. Naopak pouhé odmítání je nekritické, protože rozlišovat vůbec nechce a nedokáže, ale jen zavrhuje (a někdy vyhazuje s vaničkou i dítě). Ovšem jednu věc je třeba mít na paměti: kritika je záležitostí myšlenkovou, anebo především myšlenkovou (v případě, že onu „kritiku“ a „kritičnost“ chceme významově rozšířit i na oblasti mimo-myšlenkové, např. na biologickou evoluci, kde také některé postupy nebo „vynálezy“ selhávají). Jen v myšlenkách může od sebe odlišit pozitivní a negativní stránky nějakého jevu; aplikovat takové rozlišení v nějaké „praxi“, tj. vyvodit z toho praktické a dokonce „technické“ závěry je možné jen někdy a jen za určitých podmínek.

(Písek, 100926-2.)

<<<

>>>

Filosofie není věda

Obrovské úspěchy přírodních věd od samých počátků nové doby vyvolaly v život představu, že veškeré zdokonalování čehokoli spočívá hlavně a možná výhradně v tom, že do toho zapojíme vědy a vědeckost. Tuto představu rozšířilo osvícenství do všech koutů evropských společností a tento pozůstatek převzalo mnoho vynikajících myslitelů moderny; v mnoha myslích přežívá jako předsudek dodnes. Bohužel se tímto přehnaným hodnocením věd nakazili i filosofové: Kant krajně přecenil matematiku (a tedy kvantifikace) jaké předpoklad a základ vší vědeckosti, a chtěl vědu učinit dokonce z metafyziky; Hegel běžně mluvil o

filosofii jako o filosofické vědě (eventuelně o souboru filosofických věd); Husserl také usiloval o to, aby filosofie byla zvědečtění. A mohli bychom pokračovat dále. Právě proto je tak mimořádně důležité, abychom pevně trvali na tom, že filosofie není vědou a že se jí nikdy nesmí stát, ani se o to pokoušet, protože se tím eo ipso stává ne-filosofií, tj. přestává být opravdovou filosofií. Především nemůže být filosofie jednou ze speciálních, odborných věd, neboť pak by ztratila svůj vztah k celku, k veškerenstvu; pochopitelně i filosofie má své „disciplíny“, tj. filosofické „vědy“, jak se kdysi (již od Aristotela) říkávalo, ale každá z nich pak musí navzdory své soustředěnosti určitým směrem zůstat „celou filosofií“, nikoli se stát nějakou její „částí“. Zvláště však jde o to, co všechno může a má či musí filosofie „pojmut“ jako „celek všeho“, jako „veškerenstvo“, jako „univerzum“. Pro nás a z našeho hlediska pak také – a vlastně na prvním místě ! – musí filosofie (na rozdíl od „pozitivních věd“, zejména přírodních, především pak „exaktních“) vědět o tom, že předmětnou stránkou se žádná opravdová skutečnost (žádné „pravé jsoucnost“) nevyčerpává, že neexistuje jen svět vnějších, předmětných skutečností, ale také nitro, niternost, nepředmětnost, a to bez újmy vlastnímu typu skutečnosti. Jak se novodobé a moderní vědy vyvinuly, není žádná z nich schopná ani kompetentní se světem niterných, nepředmětných skutečností svými vlastními prostředky zabývat; a vědy toho nebudou schopny ani nadále, pokud nenajdou cesty k spolupráci s novou filosofií (s novými filosofiemi), které se o to budou pokoušet (a již zčásti pokoušejí). Nejenže tedy nejde o to, filosofii zvědečtit nebo z ní dokonce udělat vědu, ale právě naopak jde o to, aby se vědy zfilosofičtily, aby znovu začaly chápat svou spjatost s filosofií (event. s filosofiemi), a aby se i ve vědách (a právě ve vědách) znovu začaly zdůrazňovat některé filosofické prvky a aspekty, bez nichž žádná pořádná věda neobejde (a bez nichž se ovšem ani dosud nikdy neobešla, i když si toho vědci nebyvali dost vědomi).

(Písek, 100926-3.)

<<<

>>>

Pravda je jedna

Proč máme za to, že pravda je jedna? Proč můžeme, proč musíme s touto „jediností“ pravdy počítat? A jak to můžeme pochopit v souvislosti s tím, že pravdivých soudů, výroků, ba i činů je (může být) mnoho, a různých? Když si takto položíme otázku, máme za sebou první krok k rozpoznání toho, jak chybná, hluboce mylná je myšlenka, že pravda je souhlasem myšlenky (nebo výpovědi) s nějakou určitou skutečností. Pokud platí, že pravda je jedna, muselo by platit, že také skutečnost je jedna. Dobře však víme, že skutečností je mnoho, takže údajně jedna jediná pravda nemůže být ve shodě s mnoha různými skutečnostmi, ale o každé skutečnosti by musela platit zvláštní, odlišná pravda, pokud také ona skutečnost je odlišná od jiných skutečností. To, že ona „jedinost“ pravdy by měla spočívat jen v té „shodě“ (která by musela pochopitelně být v každém konkrétním případě „obsahově“ jiná), nemůže být přijatelné, neboť pak by to znamenalo, že ona jediná „pravda“ je čímsi pouze formálním (vlastně jen abstraktním), neboť se nijak netýká vlastního „obsahu“ údajné „shody“. A jakmile přistoupíme k bližšímu ohledání povahy této údajné „shody“ samé, nutně zjistíme, že se dostáváme do nepřekonatelných potíží, protože nemůžeme žádnou shodu najít ani ověřit (a to ani shodu mezi výrokem a věcí, k níž se výrok vztahuje, ani mezi myšlenkou myslící – cogitatio cogitans – a onou „věcí“, neboť ani výrok, ani myšlení se nepodobá tomu, k čemu poukazují). Jediná shoda,

kerou tu lze vidět, je nutně naším aktivním myšlením prostředkována, je to totiž mezi „myšleným“ (cogitatum) a věcí, přičemž ovšem tu „věc“ samu musíme také aktivně myslet, jinak ji prostě „nemáme“ k dispozici (takže lze mluvit jen shodě mezi jednou „myšleným“ a po druhé „myšleným, tedy jen dvojím „myšleným“). V obou případech tu máme dvojí aktivní myšlení a dvojí aktivně myšlené, přičemž ani jedno nemůžeme ztotožnit s „pravdou samou“. Pokoušet se zajistit jednotu „pravdy samé“ oním formálním způsobem by nestačilo, ani kdyby s tím nebyly zmíněné potíže, které ověření „shody“ vlastně vylučují. A tak naše otázka zůstává nadále nezodpověděná, pokud v tomto ohledu tradici na základě kritického zdůvodnění neopustíme.

(Písek, 101002-1.)

<<<

>>>

Paměť

Bylo by hrubou chybou, kdybychom pod „paměť“ rozuměli pouze nějakou duševní (psychickou) vlastnost. Tak jako musíme rozšířit chápání „reakce“ na všechny roviny skutečnosti, musíme analogicky rozšířit i chápání „paměti“ nejen na všechny organismy, tj. i nejnižší, nýbrž i na všechny skutečnosti před-živé, dokonce na tzv. subjaderné částice, a ovšem na kvanta. Tak jako je celý náš Vesmír založen zejména na reaktivitě svých „složek“, tak je udržován zejména schopností těchto složek uchovávat některé „informace“ (a „struktury“ atd.) ve své paměti. Tak kupř. každá pravá událost, a to i na nejnižších úrovních, si v každé své fázi musí „pamatovat“ – a skutečně pamatuje – něco ze svého dosavadního průběhu; jinak řečeno, musí si vždy znovu zpřítomňovat svou bylost (vždyť ta stále „narůstá“, jak událostné dění pokračuje). Každá právě aktuální přítomnost přechází do bylosti, aby uvolnila místo té následující, jež přichází z budousti. Ovšem to, co přichází z budousti, může vejít do paměti pouze za předpokladu, že se to nejdříve stane právě aktuální přítomností (aktualitou); nemůže být tudíž dříve „pamatováno“. Jak tedy budeme mluvit o tom, když je toto „ještě nejsoucí“ nějak „míněno“? Je možné, aby do paměti vešlo alespoň toto „míněné budoucí“, tj. míněné „ještě nejsoucí“? Jak jinak by se dějící se událost mohla vztahovat ke své budousti a k tomu, co z té budousti má přicházet a snad i vskutku přijde?

(Písek, 101003-1a.)

<<<

>>>

Paměť

Bylo by hrubou chybou, kdybychom pod „paměť“ rozuměli pouze nějakou duševní (psychickou) vlastnost. Tak jako musíme rozšířit chápání „reakce“ na všechny roviny skutečnosti, musíme analogicky rozšířit i chápání „paměti“ nejen na všechny organismy, tj. i nejnižší, nýbrž i na všechny skutečnosti (pravá jsoucná) před-živé, dokonce na tzv. subjaderné částice, a ovšem na kvanta. Tak jako je celý náš Vesmír založen zejména na reaktivitě svých „složek“, tak je udržován zejména schopností těchto složek uchovávat některé „informace“ (a „struktury“ atd.) ve své paměti. Tak kupř. každá pravá událost, a to právě i na nejnižších úrovních, si v každé své fázi musí pamatovat – a skutečně pamatuje – něco ze svého dosavadního průběhu; jinak řečeno, musí si vždy znovu

zpřítomňovat svou bylost (vždyť ta stále „narůstá“, jak událostné dění pokračuje). Událost se děje přece tak, že v každé její další, nové fázi zůstává každá její již proběhlá a uplynulá fáze nějak (zajisté jen nějakým způsobem a zčásti) „při tom“, jak se vždy nově uskutečňuje fáze právě aktualizovaná a aktuální. Událostné dění není postupnou sérií aktuálních momentů, ale je časově souvislým celkem všech svých fází, všech svých „momentů“, které nejdou pouze jeden po druhém a po sobě, ale které se také specifickým způsobem překrývají a ještě spíše navzájem prostupují v komplikované struktuře, kterou až dosud většinou přehlízíme a jen někdy tušíme.

(Písek, 101003-1b.)

<<<

>>>

Život a prostředí

K charakteristice „života“ náleží také to, že je možný pouze díky přijímání energie a „živin“ z okolního, tedy vnějšího světa (a k tomu ovšem nutně náleží také odkládání nežádoucích nebo přebytečných látek zpět do okolí, eventuelně také jisté zbytečné resp. neplánované ztráty některých forem energie i některých produktů, a někdy dokonce jejich plánované ukládání v zájmu nebo k dobru jiných jedinců). Obvykle se mluví o tzv. látkové výměně, metabolismu, ale to je termín, jenž svým významem silně ochuzuje, redukuje bohatost vztahů mezi jednotlivými organismy a jejich prostředím. Toto ochuzení se stává nepřehlédnutelným na vyšších úrovních – a přímo neodpustitelným v případě člověka. Každá živá bytost může žít pouze díky tomu, že pro ni bylo připraveno to, co ke svému životu nezbytně potřebuje, a často mnohem více, než co opravdu nezbytně (a jen pro první chvíle) potřebuje, a tu jde nejenom o zásobu živin, tj. potravin a zdrojů energie, ale také jakýchsi návodů, co s tím počít a jak toho náležitě využít. To vše má nutně svůj původ vně živé bytosti samé, neboť žádná živá bytost si něco takového nemůže dát sama sobě (a není důležité, že v samých začátcích jejího života to musí být tak těsně spjata s jejím vlastním výkonem, že to vypadá jako něco „vnitřního“).

(Písek, 101003-2.)

<<<

>>>

Život a prostředí

K charakteristice „života“ náleží také to, že je možný pouze díky přijímání energie a „živin“ z okolního, tedy vnějšího světa (a k tomu ovšem nutně náleží také odkládání nežádoucích nebo přebytečných látek zpět do okolí, eventuelně také jisté zbytečné resp. neplánované ztráty některých forem energie i některých produktů, a někdy dokonce jejich plánované ukládání v zájmu nebo k dobru jiných jedinců). Obvykle se mluví o tzv. látkové výměně, metabolismu, ale to je termín, jenž svým významem silně ochuzuje, redukuje bohatost vztahů mezi jednotlivými organismy a jejich prostředím. Toto ochuzení se stává nepřehlédnutelným (a také neomluvitelným) na vyšších úrovních – a přímo neodpustitelným v případě člověka. Právě člověk je víc než i ti nejvyšší (ovšem co je tu „mírou“?) živočichové v prvních dobách svého života závislý na druhých lidech a na podmínkách, v nichž se má rozvíjet. Pochopitelně tomu není tak, že by byl „produktem“ svého okolí či prostředí, ale kvalita tohoto prostředí je

mimořádně důležitá pro to, aby se rozvíjel správným směrem, aby se stával vskutku „člověkem“, A to právě není možné bez kontaktu s jinými lidmi, se společenstvím (třeba malým, zejména rodinným), bez navázání důvěryhodných a relativně pevných vztahů s docela určitými osobami (matkou, otcem, sourozenci, dalšími příbuznými, sousedy a jejich dětmi atp.). To vše je možno chápat nejen jako potřebu“ každého lidského individua, ale zároveň jako jakousi investici nejbližších (a případně i vzdálenějších) lidí do nového jedince, od kterého nejen jeho nejbližší, ale i celé větší společenství a vůbec celá společnost také něco očekávají, do kterého vkládají svá očekávání a své naděje, jemuž předávají své programy a plány, na jejichž naplnění sami nestačí – třeba už jen z časových důvodů. Právě tato očekávání mohou hrát v některém lidském životě mimořádnou roli – někdy ovšem mohou vést i k nadměrnému zatěžování a depresím. Jak je vidět, musíme k onomu tzv. „prostředí“ vždycky přihlížet i v rovině kulturní, duševní, myšlenkové a duchovní; nikdy se nesmíme smířit s redukcí na bezpodmínečné potřeby předpoklady pouhého přežití a dostačující „úživu“.

(Písek, 101004-1.)

<<<

>>>

Být a stávat se

Česky to nezní moc dobře, a ještě hůř to zní, když z toho uděláme substantiva: „bytí a nastávání“ (německy to vypadá mnohem lépe: „das Sein und das Werden“). Tradičně se mělo za to, že v každé jednotlivé „skutečnosti“ můžeme o „bytí“ mluvit jen u té složky, která „trvá“, zatímco to, co „se stává“, co „nastává“, je nutně pomíjivé a tedy přechází v něco jiného (eventuelně v nic), takže to k „bytí“ prostě nepatří. (Argumentovalo se – velmi problematicky – že měnící se jedinec navzdory změnám zůstává po celý svůj život „týžmž“). A protože to byla – a je – je tradice, nikdo (nebo téměř nikdo) se nad tím nepozastavuje. Jakmile si však toho začneme více všímat a začneme nad tím uvažovat, ukáže se, jak je tato „koncepce“ vlastně naprosto nedržitelná. Především ten hlavní problém spočívá v tom, že v tomto světě, v tomto Vesmíru se nemůže ukázat na nic skutečného (předmětného), co by se neměnilo. „Trvalosti“ jsou v našem Vesmíru vlastně čímsi zvláštním, neobvyklým, a jsou naprosto závislé na tom, že v mikrosvětě (rozumí se fyzikálním mikrosvětě) dochází nějakým způsobem k vytváření relativně velmi dlouhodobých, dlouho jakousi „trvalost“ udržujících struktur, které se navíc mezi sebou dost liší v „úspěšnosti“ toho, jak dlouhého trvání dosahují. Zatím se zdá být takovým nejtrvalejším „elementem“, nejtrvalejší strukturou proton; délka trvání se tu měří resp. kvantifikuje tzv. poločasem rozpadu, takže takový proton má nejdelší poločas rozpadu (aspoň si to tak pamatuji, neutron má prý poločas daleko kratší). Nejčastěji však mluvíme o trvalosti (a eventuelně poločasu rozpadu) v případě atomů, přičemž ovšem máme na mysli pouze jejich jádra. (Původně se ovšem fyzikové zajímali především o radioaktivní izotopy atomů jako o anomalie, zatímco ty „běžné“ atomy považovali za „trvalé“.) Ta „hmota“, kterou známe je skutečně tvořena atomy, které jsou relativně stabilní, proti neradioaktivním poměrně trvalé; dne ovšem mají někteří za to, že tato nám známá hmota představuje jen asi x“ (gravitačně působící) hmoty našeho Vesmíru a pouze 4 % jeho celkové hmoty + energie. O tom, z čeho je složena tzv. „temná“ či „skrytá“ hmota, nemáme zatím žádnou představu; a podobně tomu je se „skrytou“ či „temnou“ energií resp. s jejími „složkami“. Nejnovější představy o tzv.

superstranách jsou natolik vágní, že jakékoli uvažování o možnosti nějaké jejich trvalé vlastnosti by zatím bylo přinejmenším krajně předčasné. A tak se ukazuje, že o „bytí“ v tradičním smyslu (totiž jako o tom, co trvá uprostřed změn) u nemůžeme mluvit ani myslet, ale že je musíme vždy vztahovat k něčemu proměnlivému, dějícímu se, ale s důležitým omezením: musí jít o dění vnitřně integrované, někdy (a někde) začínající, a pak probíhající až do konce, tedy také končící. Myšlenka nějakého „bytí vcelku“, „celkového bytí“ se stává rovněž vysoce problematickou, protože nevíme, zda světový „celek“, veškerenstvo, je vskutku natolik integrováno, abychom je směli považovat za opravdový celek. Takže legitimně můžeme o „bytí“ mluvit (a myslet) pouze v případě jednotlivých tzv. „pravých událostí“.

(Písek, 101005-1.)

<<<

>>>

Události „nepravé“ (a dějiny)

Události „nepravé“ je třeba odlišovat od událostí „pravých“: zatímco pravé události jsou integrovány zevnitř (tj. z vnitřních zdrojů a iniciativy příslušného subjektu-události), nepravé události jsou integrovány zvenčí, tj. jinými subjekty-událostmi (rozumíme se pravými), tedy aktivně odjinud než z události samé. Odtud je tedy zřejmé, že žádná nepravá událost nemůže být „jako taková“ chápána jako „skutečná“ ve smyslu ontologickém, nýbrž jen ve smyslu „fenomenálním“, tj. jakožto fenomén, „jev“ (ovšem jen jev pro ten subjekt-událost, jemuž se tak „jeví“ – což zase nesmí být redukováno a ve skutečnosti hrubě chybně interpretováno jako nějaká pouhá „subjektivita“ či dokonce jen „zdání“, tj. něco neskutečného). Veškeré dějinné události je třeba řadit k událostem nepravým, ale těch je mnohem víc. Tak třeba stavění hnízda znamená aktivní uspořádávání větvíček nebo lístků, někdy peříček nebo jiného materiálu tak, aby bylo možno na později snesených vajíčkách sedět. Přitom je evidentní, že skuteční nejsou jen ti dva ptáci, kteří hnízdo staví, ale skutečné je i hnízdo na skutečné větvi, a skutečná jsou i vajíčka, které budou pak v hnízdě vysezena. Když je hnízdo vystaveno zvláště důkladně – jak to dělají např. vlaštovky – může vydržet i několik let. To jsou nepochybné skutečnosti. A proto je skutečné i to stavění hnízda, stejně jako ysezení na vajíčkách – ale jsou to nepravé události, protože nejsou vnitřně sjednoceným děním, nýbrž jsou smysluplně „organizovány“ ptáky jakožto aktivními subjekty – ale ti jsou (a musí být) vnitřně integrováni (neboť každý subjekt je událostí, a to pravou událostí). Stavění hnízda ani sezení na vajíčkách nemůžeme sice považovat za něco dějinného, ale je to nepochybně děj, který se jednak neděje sám od sebe, ale je to výsledek aktivního vykonávání určitých činností zvenčí, a který je navíc účelný, smysluplný, můžeme pochopit nejenom jak k němu dochází, ale proč je aktivně a cíleně vykonáván. Právě proto nemůžeme tento děj vykládat jen jako tzv. samovolný přírodní proces, ale musíme mu zacílenou sličnost přiznat. (Ostatně tato smysluplnost a vhodnost k určitému cíli je někdy uznávána i jinými ptáky, kteří se na stavbě hnízda předtím vůbec nepodíleli, ale bez váhání opuštěného hnízda použijí pro svou potřebu.)

(Písek, 101008-1.)

<<<

>>>

Události pravé a nepravé

[15:59:38] Barbora Rebikova: mimochodem, asi nerozumím Vašemu pojetí události...

[16:03:10] L v H: Vnitřně integrovaný kus dění, kde má smysl mluvit o počátku, průběhu a konci, o kterých nerozhoduje nikdo zvenčí (ale může to eventuelně v některých případech „ovlivňovat“, ovšem pod tou podmínkou, že na něho, tj. na to „ovlivňování“ událost vůbec zareaguje (takže ten vliv sám je podmíněn aktivitou události, která je jakoby „ovlivňována“ – to kvůli té „kauzalitě“, abyste mne nechytala).

[16:07:35] L v H: Zase doplněk (mimochodem): to platí jen o „pravých událostech“. Ty nepravé (ale skutečné) jsou „sjednocovány“ právě zvenčí – např. události dějinné, nebo třeba stavění hnízda apod. Nepravé události (vím, že to je matoucí termín) jsou „vytvářeny“, pravé události „se rodí“. (FYSIS je od FYEIN resp. medium FYESTHAL, což je roditi event. roditi se či růsti – ale spíš dospívat, nikoli jen se zvětšovat.)

[16:10:52] Barbora Rebikova: hned se zorientuji...čtu ty Vaše odpovědi v rozhovoru. Moc se mi líbí! Moc děkuju!

[16:11:05] Barbora Rebikova: jaký je tedy příklad pravé události?

[16:29:05] Barbora Rebikova: Já se obávám, že tomu prostě nerozumím. Vnitřně integrovaný kus dění je třeba to jak rostou brambory na poli. s počátkem, průběhem a koncem toho moc nenadělám, i když hnojím a okopávám či co jiného. rostou samy. nicméně na péči reagují, na vytrhnutí ze země taky. Růst brambor (je pravou událostí), sázení, sklizení a jedení se tvoří, souvislosti jsou „vytvářeny“ zvnějšku. je to tedy nepravá událost?

[17:02:40] L v H: Především každá živá bytost (ale to by byla zase další hádanka, co je už živé – třeba viry? nebo dokonce geny? – ty snad ne!). Ale třeba Teilhard de Chardin užívá jen jiného termínu a aplikuje jej i na atom; já bych šel až k těm superstrunám, pokud se ta teorie potvrdí, a třeba i dál. (Promiňte přestávku, byl jsem odvolán.) Brambora je pravá událost jakožto celá rostlina, ale jednotlivá hlíza je ve skutečnosti vytvořena tou rostlinou jako vegetativní zárodek příští nové rostliny. Takže tam nepochybně něco začíná, i když je těžké pro nás rozhodnout, kde přesně. Ale ten začátek, ať už je kde chce, rozhodně nezáleží na nás – brambora roste sama. Že dokáže (jako celá rostlina) reagovat na to, když ji pohnojíme nebo naopak necháme chřadnout (třeba když je napadena mandelinkou apod.), je dokladem toho, že je celkem vnitřně integrovaným. Sázení, sklizení, vaření a jídlo jsou nepravé události, růst brambory je pravá událost. Pochopila jste správně. To slovo „nepravá“ musím nějak vyměnit za lepší, to už jsem řekl. Ale zatím si snad rozumíme. Zasadit bramboru je akt zvnějšku, ale pak už musí brambora růst sama – to je začátek zvnitřku (jejího vnitřku) integrovaná událost. Že tím začátkem je něco, co jsme my udělali, totiž bramboru zasadili, je pouze zdání – brambora musela růst už předtím, tím vytržením a vyzvednutím ze země a uchováním přes zimu jsme do toho zasáhli a brambora reagovala jednak zpomalením až zastavením růstu (podle podmínek), a časem třeba nasazením nových kořenů i nevhod, ještě nezasazená, apod. „Pravost“ a „nepravost“ se tedy mohou také prolínat, doplňovat atd. – prostě „věci“ (skutečnosti) se nejen „rodí“ a samy „rostou“, ale také se hromadí, reagují na sebe a také hynou. – Ale už toho snad necháme, ne?

[17:28:33] Barbora Rebikova: Děkuju. Necháme. Snad už to chápu. Děkuju za takové skvělé vysvětlení. Často mě mrzí, že jsem k Vám nikdy nemohla chodit na nějaký seminář...

(Rozhovor přes SKYPE s Bárou Řebíkovou; Písek, 101009-1.)

<<<

>>>

Jedinost na „začátku“? / Počátek a jeho „jedinost“

Barbora Řebíková se v rozhovoru ptá: »A kdeže se bere ta „mnohost“, když na začátku je „jedinost“?« To je jistě jeden z velkých filosofických problémů; a my si musíme jasně uvědomit, že tento problém stál hned u kolébky filosofického myšlení ve starém Řecku, takže se mu na jedné straně nemůžeme vyhýbat, ale na druhé straně se také musíme s trochou pochyb tázat, není-li to špatně postavený či spíše špatně pochopený problém, a to už od samého „počátku“. (Tak tomu ostatně bývá se všemi velkými problémy.) Sám vidím cestu k řešení právě v myšlenkové práci s oním důrazem na principiální (! – slovo „principium“ je ovšem také zatíženo tou myšlenkou „počátku“!) rozdíl mezi předmětností a nepředmětností. Nepředmětnost se vymyká možnostem kvantifikace, takže rozdíl mezi „jedním“ a „mnohým“ tam postrádá smyslu a opodstatnění, aspoň pokud je chápán v tradičním smyslu. Takže pokud jde o to, rozumět pod slovem „počátek“ něco již se uskutečňujícího, tedy také „zvnějšňujícího se“ a „zpředměťňujícího“, pak můžeme (a musíme) akceptovat jen mnohost počátků. A pokud se chceme dotazovat na povahu počátku (nebo počátků) ještě před jakýmkoli uskutečňováním a tudíž zpředměťňováním, pak to rozlišení mezi „jedním“ a „mnohým“ musíme považovat za nelegitimní, a musíme je rekvatifikovat a reinterpretovat, a to v souvislosti s prací na nových pojmových prostředcích, nezbytných pro rozvíjení soustavného nepředmětného (nezpředměťňujícího a tedy nekvantifikujícího) myšlení.

(Písek, 101010-1.)

<<<

>>>

Text a to, co je „za“ ním

Heidegger v předmluvě k jedné své sbírce dost rozmanitých textů říká, že čtenář by si měl představit, jak je sbírkou uváděn na cestu, po níž už před ním šel autor, a tak že se nemusí starat o jednotlivosti textů samých. – Když to takto přeložíme, je možno tomu také špatně rozumět, protože slovo „cesta“ (ostatně i německé slovo „Weg“) má dvojí hlavní význam: buď to chápeme jako něco vybudovaného či vyšlapaného, po čem jdeme, anebo jako to naše cestování samo, a tam vedle nějakých vybudovaných cest jsou také pěšinky, stezky – a také bezcestí, kde si to musíme razit houštím. A právě v takových svízelných situacích se filosof ocitá, když filosofuje (a když se jen nezabývá jinými filosofy a jejich díly). Pak je ovšem rád, když přece jen najde někoho, kdo to prošlapával už před ním. Ale pak také vůbec nejde o to, aby jej napodoboval, aby šel přesně v jeho stopách, ale aby se inspiroval tím, kam ten myslitel šel resp. kam chtěl jít, kam mířil. Jinak řečeno: nejde o to, „heideggerovat“, ale hledat a snad i trochu nacházet to, co hledal a co také trochu (snad i víc a lépe, ale to se ještě musí prokázat!) nacházel ten větší myslitel před ním. To aktivní „cestování“, to pronikání do ještě neprošlapaného terénu je důležité, ba rozhodující; nejsou to stejné boty ani stejná hůl, ani stejné kroky a jiné takové „pouhé“ prostředky. (Jinak by totiž opravdu platilo, že nakonec jde jen o „režim řeči“, přesněji jazyka, a ne o „věc samu“.)

(Písek, 101010-2.)

<<<

>>>

Dogmatismus a badatelství / Badatelství a dogmatismus / Výzkum a dogmatismus

Bádat, něco zkoumat nelze bez nějakých předběžných znalostí a zkušeností; na druhé straně ty zkušenosti nemohou být nikdy považovány za nezpochybnitelné, pokud chceme opravdu bádat. Bádání bez předpokladů a bez zkušeností zůstává pouhým tápáním, přílišné spoléhání na dosavadní znalosti a zkušenosti končí ve sterilním dogmatismu. Obojí je zkrátka třeba vhodně a přiměřeně vyvážit (či spíše vyvažovat, o takové vyvažování vždy znovu usilovat). Na jedné straně je zapotřebí rozsáhlých vědomostí, na druhé straně ovšem i vždy připravené ochoty k pochybování a problematizování i všeho toho, co už jsme považovali za zjištěné a „jisté“. Někdy nám resp. našemu pochybování napovídají třeba výsledky pokusu, který dopadl jinak, než jsme očekávali. Ale ve filosofii nic takového jako „donutivé výsledky pokusů“ nemáme k dispozici; vše potom záleží na naší vnímavosti vůči „nápadům“ a myšlenkám, které ukazují jinam, než kam směřujeme sami. „Pokusy“ ve filosofii jsou podmíněny nejen naší ochotou, ale také schopností, dovedností dočasně myslet jinak, než jak obvykle myslíme, tj. jet aspoň na nějakou chvíli po jiných kolejích než po svých (aniž bychom ovšem na ty své zapomínali nebo je dokonce opouštěli).

(Písek, 101012-1.)

<<<

>>>

Tázání jako „výzkum“ / Výzkum a tázání

Tázat se můžeme zásadně dvojím způsobem: buď hledáme informaci, o níž jsme přesvědčeni, že už někde „je“, tj. je někým vytvořena a někde uložena, anebo se tážeme po něčem, o čem jsme přesvědčeni (ať už právem či neprávem), že ještě nebyla nikým vytvořena a nikde uložena. Je sice pravda, že v praxi to většinou vypadá tak, že musíme počítat s oběma možnostmi, ale musíme vědět, že každá z obou možností nám ukládá jiný přístup a postup – a že slibuje něco jiného. Hledat (a posléze najít) nějakou informaci již vytvořenou a hotovou s sebou nese jakési nevyslovené přesvědčení, že nám je taková informace užitečná bez ohledu na to, v jakém kontextu, v jaké souvislosti jí využijeme. To ovšem může někdy mít i pozitivní výsledky, když se ukáže, že využití oné informace v jiných souvislostech umožní, aby se vyjevily i některé původně skryté stránky oné informace, takže tím získáme vlastně informaci novou (a onu první pak často musíme upravit, opravit a reinterpretovat, což potom lze vyložit jako kus „badatelství“ – pochopitelně ovšem jen druhého řádu). Pro „výzkum“ a „badatelství“ je ovšem nejdůležitější správně postavená otázka, nikoli vnitřní potíže a rozpory našich představ, koncepcí a projektů. Na druhé straně však zase nesprávně postavená otázka se nám může stát obrovskou překážkou dalšího průzkumu.

(Písek, 101012-2.)

<<<

>>>

Kauzalita jako „finalita“

Aristotelés rozlišoval čtyři různé „příčiny“, a z toho nám po staletích zůstaly jen dvě, totiž *causa efficiens* a *causa finalis*; a tu druhou jsme v minulosti ještě škrtili (nebo aspoň všemožně zpochybňovali). Už z toho je dostatečně zřejmé, že pod „příčinou“ (*aitia*) měl Aristotelés na mysli něco jiného než my; je to však ještě zřejmější, když uvážíme, že za další dvě „příčiny“ považoval „látku“ a „tvar“ – to se už zcela vymyká našemu dnešnímu chápání „příčiny“ a vůbec „příčinnosti“. Proto lze aspoň předběžně říci, že novodobé výtky „finalismu“ (resp. teleologičnosti) Aristotelova a později aristotelského myšlení bývají nejen schematické, ale vlastně nevěcné, protože zmíněnou odlišnost neberou v potaz. Námitky „kauzalistů“ proti finalitě jsou málo argumentované, ve skutečnosti neplatné, pokud nesměřují k tzv. pankauzalizmu (ovšem stejně nedržitelnému). Kauzální vztahy (jakožto jevy či úkazy) nemá smysl popírat, protože se o nich denně znovu přesvědčujeme; stejně se však přesvědčujeme denně o tom, že jich můžeme využívat tím, že je jinak, nově uspořádáme, a to právě za určitými cíli, účely, s jistými záměry a plány. Z toho zřetelně vyplývá, že svět nepředstavuje žádná neprostupné pankauzalistické předivo, ale že kauzální vztahy jsou přetržité, zrnité, takže ponechávají volný prostor, „mezery“, jimiž mohou do reálných kontextů vstupovat záměry (a tedy také „příčiny“) nové, které tu původně nebyly.

(Písek, 101012-3.)

<<<

>>>

Věda nebo dovednost? / *Ars x scientia* / *Scientia x ars*

Ve významech jinak běžných slov máme někdy velký nepořádek. Tak třeba: co to je vlastně „dovednost“? Je to jen jakási přirozená schopnost, šikovnost, anebo je možné jí nabýt učením a cvičením? Kdysi bylo slovo „umění“ chápáno v souvislosti s tím, že někdo něco „umí“, tj. že to dovede, dokáže, že v tom je dobrý. Už v latině tomu tak bylo, a dlouho to zůstávalo (a někdy dodnes zůstává) v platnosti; proti „*ars*“ se dával (a dává) důraz na „*scientia*“. Ale co to je zase ta „*scientia*“, „věda“? Jistě to není všechno to, co víme; vědět je možno leccos, a ještě to není (nemusí být) věda. Staří Řekové rozlišovali třeba vědění z doslechu, tj. to, co jsem se dozvěděl od někoho druhého, od vědění z vlastní zkušenosti, přesněji z vlastního „náhledu“, „nahlédnutí“, „nazření“ – v tom spočíval rozdíl mezi *doxa* a *epistémé*, založené na *theoria* (*theorein* = *nahlížeti*, *nazřít*). Umět něco udělat či zařídit ještě nemusí znamenat tomu skutečně rozumět, i když k tomu nějaké to „vědění“ (izolované, částečné, jen to právě nezbytné) nepochybně také náleží. – Vyvozují z toho následující myšlenku: za skutečnou, opravdovou vědu (v dnešním smyslu) můžeme považovat jen takovou, jejíž práci a také výsledky můžeme smysluplně a nadějně podrobovat reflexi, tj. analýze jednak v širších kontextech, jednak v hlubších a skrytějších „předpokladech“, bez nichž by nebyla možná, a to ani když si to „vědec“ sám nijak zvlášť neuvědomuje. Tam, kde to nejde nebo to spíš nedává mnoho smyslu a naděje, o vědu nejde, jen o dovednost, tedy o *techné*. Dalo by se z toho ještě dále odvodit, že tam, kde ve vědě žádná filosofie není resp. kde nemá smysl ji tam hledat (protože nějaká stará, známá a nezajímavá tam vždycky aspoň trochu je), nejde o opravdovou „vědu“, tj. o skutečné „vědění“, nýbrž jen o technickou „znanost“, obeznámenost s nějakou formou činnosti, metodou, postupem, propracovaným „návykem“ (kterému nemá smysl pokládat takové otázky, jako proč to funguje, jak k tomu vůbec dochází apod.). Zbývá jen dodat, že takových „dovedností“ je v každé,

tedy i skutečné vědě vždycky dost, ba mnoho. A lidé, kteří tyto dovednosti co nejlépe ovládají, jsou pro každou vědeckou disciplínu, právě pro takovou, co je „na úrovni“, naprosto nezbytní; ale je matoucí, když se jim říká „vědci“ jen proto, že se na vědecké práci významně podílejí.

(Písek, 101012-4.)

<<<

>>>

Transcendentalia

V určité filosofické tradici se stalo zvykem mluvit o transcendentáliích a o transcendentálním myšlení či transcendentální filosofii v tom smyslu, že jde o reflexi, jíž se vědecký rozum obrací sám k sobě resp. k podmínkám svého fungování a vůbec své možnosti. Po mém soudu to je termín poněkud odstrašující, zejména však zavádějící právě onou předponou trans-, sugerující, jako by šlo o nějakou horní, vrchní vrstvu myšlení, zatímco ve skutečnosti jde o hloubku, o hlubší a ještě hlubší předpoklady a základy myšlení, a to základy, kterých si původně ono myšlení není ani dost vědomo a které je třeba nejprve v reflexi rozpoznávat. Proto také nejde o žádné „šplhání vzhůru“, jak by naznačovalo i latinské sloveso „scando“. Když si všechno tohle uvědomíme, pochopíme na jedné straně, proč taková reflexe znamená jakési navracení myšlení k vlastním předpokladům, které ovšem původně nebyly vědomě a už vůbec ne cíleně „před-položeny“ – tím je plně odůvodněno ono „re-“ i ono „ohýbání“ (zpět), ona „flexe“. Zároveň však se stává zřejmějším, jakou povahu ony „předpoklady“ či spíš „základy“ mají – nese je s sebou ono myšlení samo, které se k sobě ještě nevrátilo a nepodrobilo samo sebe svému vlastnímu přezkoumávání. Prostě a dobře: onen kantovský termín, byť reinterpretovaný, se vůbec nehodí.

(Písek, 101016-1.)

<<<

>>>

Utopie a budoucnost

Georg Picht navrhuje nejen odlišit utopii od prognózy, ale zamítá běžné a povrchní chápání utopie jako nějaké snového obrazu neskutečného světa (das Traumbild einer unwirklichen Welt); chápe totiž utopii spíš jako rozvrh či projekt obrazů takových poměrů, kterých je možno dosáhnout cílevědomým jednáním. Souhlasím s jeho vymezením, ale není mi dost jasné, proč pak mluvit o utopii (a jen na okraj: tím méně lze mluvit o „uchronii“). Prognóza počítá jen s trendy a tendencemi, které jsou aktuálně přítomné a někam směřují – je to odhad jejich směru a příslušných výsledků. Projekt nějaké nové (tj. relativně více nebo méně nové) skutečnosti, který může být skutečně cílevědomým jednáním, musí pochopitelně s takovou prognózou počítat, i když zajisté nikoli jako hotovou věcí. Každý uskutečňovaný projekt představuje vlastně pokus, jak ovlivnit v některém směru chod dalších věcí a tak opravit či napravit to, co předpovídá prognóza, zkrátka to zařídit tak, aby prognostická předpověď nebyla v některých bodech naplněna, aby se to, co byl předpovíráno, nenaplnilo buď vůbec nebo nikoli v té míře, jak zněl odhad. Označovat žádoucí obraz něčeho budoucího v nějakém směru za utopický se mi nejeví jako dost smysluplný, protože to chce měnit běžné chápání, aniž by bylo možno se opřít třeba o jazyk (a nějakou etymologii

apod.). Mám tedy námitky jen proti termínu a jeho významovým úpravám, nikoli proti navrhovanému novému významu onoho starého termínu. Význam bych podržel, ale spojil bych jej s jiným slovem. Také další „práce“ s přeznačeným termínem mi nepřipadá jako perspektivní, např. když Picht mluví o podmíněnosti takové smysluplné „utopie“ jejím sepětím s „kritickou reflexí reálných možností jednání“, nebo když smysluplnou „utopii“ odlišuje od slepé a sebe samu oslepující utopie jako „utopii“ sebekritickou a osvícenou („als selbstkritische oder aufgeklärte Utopie“; 3049, S. 15). – Vyjasnit je však nutno také pojetí tzv. možností (a rozdílu mezi možnostmi reálnými a nereálnými). Každé jednání, každá aktivita, která není pouze následkem určitého předchozího stavu (to je v hlubokém rozporu se samotnou myšlenkou činu, jednání, akce), je skutečná jen do té míry, do které mění nejen nějakou skutečnost kolem sebe, ale do které vnáší do této skutečnosti něco nového, co by tam bez onoho činu nebylo. Jak bychom mohli mluvit o „reálné možnosti“ takové emergence nového, kdybychom přitom zároveň nemuseli předpokládat onu aktivitu, ono jednání, onen čin, který sám nevyplývá a nevyplývá ze žádné z daných okolností objektivně daných, ale je spjat se subjektem jako zdrojem něčeho navíc, totiž právě akce, aktivity?

(Písek, 101017-1.)

<<<

>>>

Akce, aktivita

K bytostnému charakteru „akce“ náleží to, že v jejím důsledku (jako její „následek“) dochází k určitým změnám v nějak odjinud nastartovaných „procesech“, „dějích“, k nimž by jinak došlo, kdyby oné akce nebylo, kdyby nebyla vykonána, uskutečněna. Jinak řečeno: pokud bychom byli schopni znovu nastavit všechny „danosti“ určité situace naprosto stejně (bez ohledu na to, že víme, že to je ex definitione vyloučeno, tj. že to můžeme udělat jen víc nebo méně přibližně, a ještě za předpokladu, že širší kontexty můžeme vyloučit, protože údajně zůstávají bez významu), nikdy by nedošlo k oněm změnám bez zmíněné „akce“, tj. bez aktivního zásahu, jehož počátek či vznik nelze převést na cokoli již předtím „daného“, ani vysvětlit poukazem na jakoukoli předchozí danost (skutečnost). Každá akce vnáší do určité situace (prostředí) něco, co by tam bez ní nebylo; a není důležité, zda se něco obdobného (podobného, analogického) děje často nebo zřídka (eventuelně třeba jen zcela výjimečně). Pokud se události/ subjekty určitého typu navzájem sobě natolik podobají, že si jsou podobné i ve svých reakcích na neméně podobné situace, může to vyvolávat povrchní dojem, že jde o nějakou automaticnost, z níž není úniku ani žádné výjimky. Takový dojem jde však mylný, už také proto, že nemáme potřebnou kontrolou, nakolik jsou zmíněné situace opravdu až do nejmenších detailů podobné (či dokonce „totožné“).

(Písek, 101017-2.)

<<<

>>>

Celek v čase

Každý skutečný celek je děním, a to právě děním sjednoceným, integrovaným v jednotu, tj. v jeden celek. Celek není pouhá hromada, v níž jednotlivé části či složky jsou prostě jen vedle sebe, nýbrž jsou spolu spjaté takovým způsobem, že

vytvářejí onen celek. Tyto jednotlivé části či složky tedy nejsou „organizovány“ oním celkem, a proto to není onen celek, který je základně a původně aktivní v jejich organizování. Právě naopak to jsou ony „části“ či „složky“, které aktivně onen celek vytvářejí, a to tak, že na sebe navzájem reagují sebeorganizující formou, takže celek je vlastně výsledkem jejich souhry, jejich aktivní sebranosti, jejich intenzivní, usilovně provozované „hry“. Sám „celek“ je tedy výsledkem této hry, které proto nepředchází a nemůže předcházet. Na druhé straně jej však nemůžeme považovat ani opačně za pouhý výsledek jakési souhry aktivit, jakou bychom neměli komu připsat (jakožto integrujícímu subjektu, který onu celkovost nutně předpokládá a který by bez ní nemohl subjektem jakožto integrovaným a integrujícím celkem být, ani se jím stát).

(Písek, 101021-1.)

<<<

>>>

Budost a bylost / Bylost a budost

Vezmeme-li vážně skutečnost, že vedle pouhých „hromad“ (agregátů) existují také v čase integrované události jako „celky“, musíme si klást otázku, jakým způsobem jsou k sobě vztaženy a spolu spjaty všechny „aktuální přítomnosti“, aby tak po celou dobu příslušného událostního dění vytvářely onen celek. A vedle toho tu je ovšem ještě další, základně důležitá otázka, jakým způsobem se vlastně celé událostné dění v každé chvíli (fázi) té či oné „právě aktuální přítomnosti“ k této aktuálnosti vztahuje, tj. jak je ta která aktuální přítomnost již minulá nebo ještě nenastavší „vtažena“ do onoho námi předpokládaného (a myšlenkově pokusně „míněného“) celku, či jak tedy je vždy znovu „při tom“, tedy přítomna či zpřítomněna, když právě jen jedna ze všech fází je v tu chvíli aktuálně přítomná. Když si tedy takto položíme otázku (či přesněji určitý spolu významově spjatý okruh otázek), znamená to, že také musíme náležitě odlišit „ontologický statut“ na jedné straně všech fází již proběhlých a minulých, tedy „bylost“ události, a na druhé straně oněch fází, k nimž ještě nedošlo, ale má nebo může teprve dojít, které teprve mají nastat (ale které eventuálně za určitých okolností nastat někdy nemusí a někdy dokonce nemohou, ačkoliv původně nastat „měly“), tedy její „budost“. A protože se vztah mezi bylostí a budostí události v každé aktuálně se uskutečňující fázi jejího dění proměňuje (a to nejenom tím, že právě se aktuálně uskutečňující fáze se jakoby přesouvá ze sféry bylosti do sféry budosti, přičemž aktuální přítomnost je výkonem tohoto přechodu), je třeba nejen znovu položit starou otázku, jak vlastně k tomuto „přechodu“ ve smyslu „vyjevování“ (či přesněji „ukazování“) dochází, ale především ji položit novým, perspektivnějším a co dosahu či důsaznosti efektivnějším způsobem.

(Písek, 101022-1.)

<<<

>>>

Budost (a bylost) pravé události

Každé skutečné „jsoucno“ je událostným děním, tj. děním vnitřně integrovaným v jednotu, to znamená sjednoceným do „celku v čase“, „časového celku“, eventuálně také „časujícího celku“ – je tedy událostí. Každá událost má v každém momentu své aktuální přítomnosti (s výjimkou svého „počátku“ a „konce“) něco

ze svého dění (průběhu, uskutečňování) „za sebou“ a něco „před sebou“, tj. za sebou něco již uskutečněného (bylost), zatímco před sebou to, co teprve má být uskutečněno (budost). Pokud nechceme zpochybnit skutečnost události samé (jakožto celku v čase, třeba tvrzením, že jde o pouhé „zdání“), nemůžeme prohlásit na „neskutečnou“, tj. nemůžeme popřít povahu jakéhosi „druhu“ skutečnosti ani bylosti, ani budosti. Je však zřejmé, že v obou případech jde o jinou skutečnost, jiný typ skutečnosti, tj. že se liší nejen bylost od budosti (a obráceně), ale že se jak bylost, tak budost odlišují také od aktuální (tj. právě vykonávané) přítomnosti, tedy od „aktuality“. V nejstarší fázi filosofického myšlení (tj. ve starém Řecku) máme dochovánu extrémní myšlenku, že „jsoucí“ je jen to, co je „aktuální“; důsledkem tohoto extrémního konceptu je popření nejen bylosti a budosti, nýbrž minulosti a budoucnosti obecně, tudíž popření časovosti a času vůbec. To není jen nějaká extravagance eleatů, ale je to zásadně důležitý příznak a doklad, kam vede řecký typ pojmovosti. Proto nelze další cesty filosofického myšlení chápat leč jenom jako jakési povrchní opravy a kompromisy se „zkušeností“; rozhodně to není ani v náznaku pokus o překonání onoho základního omylu, oné chyby, která je nerozlučně spjata s tím typem myšlení, které bylo nastartováno a do hloubky ovlivněno „geometrií“ (a vůbec matematikou). Právě tam byl (a je) čas vyloučen a popřen. Jen za předpokladu rozhodného důrazu na čas a časovost máme naději na principiální nápravu, nikoli pouhé neprincipiální opravy a úpravy, které však základy chybnost nechávají bez revize vadit a škodit dál. A to si nutně žádá čehosi základního: musíme si konstruovat jiný myšlenkový model (modely), a to ve vědomé polemice s modely geometrickými (matematickými). A právě k tomu cíli si musíme ustavit myšlenkový model „události“ a vypracovat způsob, jak „myslit“ (tj. jakou novou pojmovostí „uchopit“) problém celku události, tj. celkovosti, sjednocenosti, integrity bylosti, budosti, aktuálnosti resp. aktuální přítomnosti a povahy onoho „zpřítomňování jak bylosti, tak budosti v každé takové aktualitě.

(Písek, 101024-1.)

<<<

>>>

Jedinečnost a podobnost

V jednom příspěvku (zprávě) z oboru astronomie začíná autor konstatováním, že „ačkoliv je vesmír zcela zaplněn spoustou spirálních galaxií, nenajdeme mezi nimi dva shodné exempláře“. Sám jsem už víckrát studentům připomínal, že na celém světě nenajdeme dva po všech stránkách docela stejné stromy téhož druhu (např. lípy), na jedné jediné lípě nenajdeme dva naprosto stejné listy, v jediném listu dvě naprosto stejné buňky – ale přesto fyzikové (a chemici) předpokládají, že jednotlivé atomy (přesněji jejich jádra) téhož druhu (a téhož izotopu) jsou naprosto stejné. Proč to dělají – a proč to i my běžně děláme? Proč nás více zajímají podobnosti než odlišnosti? Proč máme tendenci všechno vykládat na základě oněch podobností, zatímco ty odlišnosti necháváme obvykle stranou jako nedůležité (pokud je vůbec nějak zaregistrujeme)? – Jistě, jsou „skutečnosti“, kde se nám právě ty zvláštnosti až jedinečnosti přímo vnucují; s tím se nutně setkáváme na lidské úrovni, a ještě to navíc respektují a uznávají jen některé obory, ba i v rámci těch oborů jen některé „hermeneutické“ postupy (a takové přístupy jsou pak podezřívány z „nevědeckosti“). Zdá se, že právě zde se skrývá hluboký, možno hluboce skrytý problém: proč se domníváme (třeba ve „vědách“), že všechno významně důležité musí nutně spočívat na tom, co odhalujeme jako společné, obecné, zákonité, zatímco všechno zvláštní,

jedinečné, málokdy se opakující či snad i neopakovatelné považujeme za nedůležité a nahodilé? Už sama myšlenka vývoje a pokroku předpokládá, že uprostřed nesmírného množství nejrůznějších změn a procesů, které se na první pohled zdají být pouze nahodilými, se některé „uplatní“ tak, že jsou teprve ex post, dodatečně „napodobovány“, že se teprve časem ukáží jako schůdné a dokonce „úspěšné“, a že na nich jsou pak založeny celé dlouhé „tradice“, vytvářející docela nové „sféry“ skutečnosti, nové jakoby „světy“ (biosféry, noosféry – civilizace, kultury, náboženské, umělecké, myšlenkové, vědecké atd. „školy“ apod.). Je třeba se pozastavit nad tím, že v takových případech se „vědecký“ přístup okamžitě orientuje na nově vzniklé „podobnosti“, „obecnosti“ a hledá nové „zákonitosti“. A navíc, co je právě tím nejproblematictější: okamžitě je takový vědec nakloněn z jednoho případu (nebo několika mála případů) usuzovat na nějakou širší, obecnou „platnost“. Jestliže z vlastní „zkušenosti“ vidíme a víme, že existuje (a tedy „může“ existovat) taková planeta, jako je naše Země, pak určitě bude takových planet v tom obrovském Vesmíru mnoho; a pokud poměry na naší planetě „umožnily“ vznik takového fenoménu, jakým je oživenost a život, pak jistě v tom velkém Vesmíru bude ještě řada planet, kde také nějaký (byť třeba trochu odlišný) život vznikl. Prostě protože považujeme poměry na naší planetě za velmi důležité (pro nás a vůbec pro organismy), muselo k tomu dojít „zákonitě“, tedy v nějakém smyslu „nutně“. Nic skutečně důležitého nemůže vzniknout „náhodou“, nic nemůže být opravdu „jedinečné“, „unikátní“. Není tohle nějaký hluboký omyl?

(Písek, 101025-1.)

<<<

>>>

Paradox - jeho význam

Společenská a zejména literární oblíbenost a atraktivnost paradoxů nemusí být důvodem, proč paradoxy podceňovat a věnovat jim menší pozornost. Svým způsobem představuje každý formulovaný paradox jakýsi malý revoluční útok, jakousi ataku na obecné mínění (*doxa* je přece v řečtině ‚pouhé‘ mínění, a už v tom je vidět přinejmenším relikty opovržení už nejstarších filosofů vůči myšlení většiny, „davů“). Význam a také účinnost, efektivita užívání paradoxů spočívá mimo jiné také v tom, že jde o formu přístupnou širokému publiku, formu vlastně většinou nepřiliš náročnou na předchůdnou vzdělanost. I prostí lidé vítají a někdy dokonce milují paradoxy již proto, že mají mnoho důvodů pro své kritické postoje, pro které paradoxy nezřídka poskytují přímý výraz. Takže z toho můžeme uzavřít, že vlastně nejde v pravém slova smyslu o opovržení „zdravým rozumem“, jak se o tom začíná mluvit později (s opačným předznamenáním), nýbrž o opovržení „kolektivními předsudky“, což je něco dost odlišného. Užívání paradoxů je proto třeba hodnotit – např. v rétorice – nikoli jako jakási předstírání superiority, nýbrž naopak jako prvek hluboce demokratický. To pochopitelně nikterak nevylučuje jejich zneužívání, ale zároveň takové zneužití může být docela úspěšně odhalováno a jeho uživatel v očích „zdravě myslících“ lidí neutralizován až degradován.

(Písek, 101025-2.)

<<<

>>>

Paradox a paralogismus / Paralogismus a paradox

Výtky „paradoxnosti“ nebo dokonce „paralogičnosti“ jsou obvykle založeny na předsudku, že důležité je pouze to, co je „obecné“, tedy vlastně „obdobné“, zatímco odlišnosti jsou čímsi okrajovým a nedůležitým, co by nás spíše odvádělo od „pravého“ významu a smyslu toho, čím se zabýváme. Na to ovšem nesmíme moc dát; právě naopak yse musíme pokusit vymezit obojí pojetí jinak a lépe. – S přihlédnutím ke kořenům obou termínů chápu paralogismus jako jakési provinění proti logice (či spíš proti „logu“, ovšem jak jej chápali staří Řekové), zatímco paradox chápu jako provinění proti běžnému mínění. Pokud přijmeme toto upřesnění, můžeme zcela legitimně paradox věcně obhájit logickými argumenty, kdežto paralogismus nikoli. Což ovšem ještě vůbec neznamená, že takový paralogismus můžeme prostě odhodit jako bezcenný. Pokud se totiž pokusíme nahlédnout jakousi oprávněnost určitého paralogismu, aniž bychom jeho eventuelní platnost a smysluplnost předem zamítli na základě jakéhosi údajného logického lapsu, můžeme najít moment, v něm se projevuje omezenost naší logiky, tj. našeho běžného logického uvažování a postupování. Každá logika, každé logické usuzování má také své meze, a to systémové (nikoli pouze nahodilé) meze. Nahodilé chyby mohou být rozpoznány a opraveny příslušnými logickými postupy (platnými pro tu kterou logiku; obvykle máme ovšem na mysli logiku tradiční, tzv. aristotelskou nebo školskou). Každá logika však je „založena“ (a to neznamená, že vědomě) na určitých „metafyzických“ předpokladech (to by ovšem chtělo upřesnit, co je tu rozuměno slovem „metafyzický“ a „metafyzika“). A právě v těchto „předpokladech“, které nejsou vyjádřeny, vysloveny, formulovány, ale musí být „odhaleny“, a to nutně znamená odjinud, z distance, může být chyba. Paralogismus nám tedy za určitých okolností (zejména za předpokladu, že jde opravdu o „významný“, „šťastný“ paralogismus) odhalit některé hluboce zakotvené chyby v našem myšlení, které byly dokonce tradičně zakotveny či spíše zapracovány do základů naší „logiky“, tj. logičnosti našeho myšlení, takže pouhým logickými postupy nemohou být ani rozpoznány, natož napraveny odstraněny. A pokud jde o „pouhý“ paradox, platí, že nikdy nemůžeme být předem jisti, že nám vyzrazuje chyby a omyly běžného mínění; někdy může být někde v hloubce paradoxu skryt i na první pohled přehlédnutelný paralogismus, tj. skutečný paralogismus, projevující se navenek někdy docela atraktivní paradoxností. Naše pozornost musí být proto zaměřena nejenom na paralogismy, ale také na paradoxy, neboť i za „pouhými“ paradoxy se mohou skrývat paralogismy a za nimi hrubé, ale skryté chyby a omyly našeho způsobu myšlení.

(Písek, 101025-3.)

<<<

>>>

Personalismus jen jako první krok

Pavel Jerie napsal (a v kopii mi poslal) poznámku „personalizovaná medicína a snaha o lepší klinické rozhodování“ (dnes to v kopii došlo; vyšlo to v Kardiologické revui, ale kde přesně, to nenapsal, ale snad to chybějící nějak zjistím – rok 2010, str. 108; na internetu nelze zjistit, jde-li o č. 1 nebo 2). Měl bych k tomu malou poznámku. Tento problém je mnohem širší (než lékařský) a také mnohem hlubší, filosoficky dalekosáhlejší. Nejde zejména pouze o „zprůměrování výsledků“, jak píše prof. Štejf (Kardiol. Rev. 2009, č. 3, str. 125, jak cituje Jerie), ale především o to, čím je takové „zprůměrování“ vůbec umožněno, tj. o kvantifikace na základě vnějších (předmětných) přístupů. Tak

jako lékař musí počítat nikoli pouze se zraněním nebo chorobou, ale také a dokonce především s pacientem jako „osobou“ („subjektem“), a tak jako tento důraz nelze zařadit – a tím do značné míry neutralizovat až relativizovat – do sféry lékařské etiky (na to právě Jerie právem poukazuje uvedením tří případů resp. kazuistik), tak nelze niternou (subjektní, nepředmětnou) stránku procesů a hlavně „pravých“ událostí přehlížet (a tím méně odmítat a popírat) všude ve světě, tedy nejen u lidí (a tedy rovněž v lidských dějinách), ale také v celé biosféře, a vposledu i na úrovni předživých „celků“ (subjektů, „osob“, skutečností majících své „dedans“, „pravých jsoucen“). Jde tedy původně a základně o chybu principiální, filosofickou (metafyzickou), nikoli pouze chybu lékařského přístupu (k níž vede bohužel běžné chápání „vědy“ a vědecké „objektivity“). Což pochopitelně nemá vyznít jako kritika této nedostačivosti důrazu na „osobu“ či „personu“ pacienta, nýbrž jako pobídka k tomu, abychom u toho nezůstávali, ale napravovali chybu i tam (a především tam), kde zdaleka není tolik nápadná a kde je těžko možné uvádět jakoukoli kazuistiku.

(Písek, 101025-4.)

<<<

>>>

Podobnost a rozdílnost

Pojmové myšlení, jak bylo vynalezeno a založeno ve starém Řecku, je velmi úzce spjata s takřka výhradním soustředěním pozornosti na to, co je jednotlivinám společné. Tato myšlenková orientace byla (a dosud v mnoha ohledech i nadále je) natolik úspěšná, že nechala evropské lidstvo stále víc zapomínat na skutečnost, že se ve světě vlastně na všech úrovních setkáváme právě jen s jednotlivinami, pro něž je charakteristické nejenom to, že se některé s některými opravdu v něčem vzájemně podobají, ale které se na druhé straně od jiných – a dokonce také od těch, jimž se podobají – vždycky v něčem odlišují. Všude tam, kde jsme s to přímo nebo nepřímě pozorovat skutečné „jevy“ (a zabývat se jimi do potřebných detailů), zjistíme, že je sice můžeme zařadit do různých skupin podle toho, jak se sobě v některých významných parametrech podobají, ale že zároveň nelze přehlédnout některé jejich jedinečné vlastnosti, které jim zajišťují také jakousi nepodobnost a jedinečnost i v rámci takových skupin. To nás nutně vede k dvojímu závěru: a) že vytváření skupin jevů či skutečností podle určitých znaků, jimiž se navzájem podobají, je přinejmenším do jisté míry naše volba (a často i naše konstrukce), takže se mnohokrát stane, že musíme po nějaké době nových zkušeností svou původní volbu opravit a „konstruovat“ nové rozdělení na jiné „typy“; a potom b) že uznání jedinečných rysů naopak není záležitostí našeho rozhodnutí ani našich konstrukcí, ale je čímisi původně skutečným, co můžeme nanejvýš leda přehlížet a nedoceňovat, ale co nemůžeme měnit svévolným způsobem, pokud nám půjde o skutečné poznávání. Uznáme-li však tuto dvojí stránku všech skutečností (a nebudeme-li chtít bez náležitého důvodu trvat na nějaké výjimce), musíme vidět před sebou dvojí problém: 1) co je zdrojem jedinečností, pokud podobnosti převládají a dokonce představují něco původnějšího, a jak je možné, že se uprostřed nepochybných podobností takové jedinečnosti mohou udržet, a 2) jak je možno chápat vznik podobností a „typů“, jestliže naopak jedinečnosti jsou tím „základním“, co na sebe jakoukoli „typičnost“ musí teprve ex post brát, co své podobnosti s jinými musí teprve aktivně dosahovat.

(Písek, 101026-1.)

<<<

>>>

Typičnost a zvláštnosti / Zvláštnosti a typičnost

Rozdíly i podobnosti mezi jednotlivými pravými jsou nepochybně existující, tj. jsou skutečné. Předpoklad, že někde na nejnižších úrovních platí naprostá uniformita, je neodůvodněný a velmi pochybný. Tak jako je sám výkon vlastního bytí (tj. událostného dění) aktivitou každé události/subjektu, tak je touž aktivitou i výkon „napodobování“ druhých událostí/subjektů téhož typu či druhu. Jinak řečeno: i události/subjekty nejnižších úrovní se v něčem od sebe liší, i když se navzájem podobají do té míry, že se nám zdají být téměř „totožné“. Naprostá totožnost je však nemožná a nemyslitelná, připouštíme jen podobnost a eventuelně typičnost. Přísně vzato je však každé pravé jsoucno, tj. každá událost/ subjekt v něčem jedinečné (-ná), protože zvláštní, neboť má (velmi pravděpodobně) své individuální zvláštnosti (přinejmenším to musíme alespoň předpokládat, dokud nemáme dost argumentů pro opak – a ty si těžko opatříme, jak lze dovodit dalšími úvahami). Musíme si však položit otázku, jak vůbec může docházet k tomu, že se nám některá jsoucna jeví jako extrémně podobná: odkud se bere tato podobnost až „typičnost“? Po mém soudu je tu k dispozici jen jedna poměrně jednoduchá odpověď, pokud ovšem opustíme předsudečnou koncepci „kauzálního vztahu“. Je zcela pochopitelné, že naše smysly jsou závislé na fungování nejen příslušných orgánů, ale i jejich jednotlivých tkání, jednotlivých buněk v těchto tkáních a dokonce ještě dále, na „fungování“ jednotlivých molekul a atomů (zde se zatím zastavme – Whitehead kdysi – ovšem ne zcela výslovně – předpokládal, že k atomovým jádrům netřeba přihlížet, že všechno záleží jen na chování elektronů; i o tom je však zapotřebí pochybovat a ponechat to dalšímu zkoumání). Protože však reaktivita každého atomu (a jistě bychom mohli jít dál ještě k nižším, tj. subjaderným složkám) je omezená, čili jinak řečeno má svůj „práh“ vnímavosti, je možné – a dokonce naprosto pravděpodobné – že se nám atomy (a eventuelně ještě nižší jejich složky) zdají být podobné právě jen proto, že pro nějaké další rozlišování na takové nízké úrovni prostě není místo, ale ani prostředky. „Podobnosti“ by tak bylo možno vidět jako produkt subjektivního přístupu na nízké úrovni; je totiž pochopitelné, že atom, který „vnímá“ jiný atom omezenými prostředky, reaguje na tento jiný, omezeně vnímaný atom zase jen omezeně, tj. jako by jej již tím zařadil do určité skupiny, jejímiž „členy“ by byly jisté atomy, zbavené svých individuálních zvláštností.

(Písek, 101026-2.)

<<<

>>>

Aktuálnost (fáze) (a její „subjekt“)

Jako „aktuálnost“ označujeme tu „fázi“ nějaké události (pravé události), která představuje přechod (a tím také spojení) mezi její bylostí a budoustí. Aktuálnost tím zároveň představuje jedinou možnost přístupu k události zvenčí: žádný subjekt-událost v okolí nemůže reagovat na onu událost jindy a jinak než právě v momentě (ve fázi) její aktuálnosti (tj. aktuální přítomnosti). Základní problémem (z hlediska tzv. první filosofie) je ovšem onen postupný přechod jednotlivých „fází“ pravé události z budoustí do bylosti, a to právě přes jejich specificky vlastní „aktuálnost“. Tento přechod je třeba aktivně „vykonávat“ (jak je ostatně už „zakódováno“ v termínu „aktuálnost“). Ke každému „výkonu“, tj. ke každé akci,

aktivitě náleží její původce, takže se musíme tázat po příslušném „subjektu“. To ovšem vede k nepřehledným potížím, neboť právě tento subjekt by sám zjevně nemohl být žádnou aktivitou „vykonáván“. Aniž bychom směli předem mít za to, že takový „subjekt“ výkonu aktualizace je v nějakém smyslu „sjednocen“, „integrován“ se subjektem jakožto celou událostí (resp. že je něčím původně sjednoceným), musíme se tázat po vztahu mezi subjektem akcí (aktivit) události jako celku na jedné straně a „subjektem“ výkonu aktualizací jednotlivých fází dějící se události. Až dosud totiž máme za to, že událost se musí subjektem stávat (resp. musí svůj subjekt ustavovat), a to díky své schopnosti se vztahovat k sobě, tedy vracet se k sobě. Znamená toto (nepochybně aktivní) vrácení k sobě jakési vrácení v čase? Tedy „pohyb“ proti běžnému toku (obecného) času? Pokud ano, muselo by jít o jakousi vykloněnost resp. aktivní vyklonění do budoucnosti (tedy nejen do budousti, i když obvykle také do budousti, pokud už byla ovšem „ustavena“); tady by bylo třeba vidět úzkou spojitost s tou „fází“ reflexe, o níž jsme mluvili jako o „ek-statické“.

(Písek, 101027-1.)

<<<

>>>

Budost jako „to, co má být“

Chceme-li nějak pojmenovat to, co v kterékoli fázi dějící se pravé události „je“ tím, co teprve má nastat, co teprve „má být“, pak to je vskutku „budost“ (i když je to neologismus, ale představuje jakousi protiváhu k starému českému „bylost“ (jež uvádí třeba Jungmann). Jde totiž o to, že to, co se z konkrétní události už stalo a co jako by již pominulo, vlastně není zcela „pominulé“ ve smyslu „již nejsoucí“, neboť jakožto bylost určité události je v jejím dalším průběhu „pamatováno“, a víc než to – je to v každé nově aktuální fázi nějak zpřítomňováno a tedy „pří-tom-no“. Protože však již při samotném počátku událostného dění je nějak rozvrženo celé to další dění, k němuž má teprve dojít, je pochopitelné, že také celé toto další dění je jak na samém počátku, tak v každé další fázi rovněž nějak „při tom“, i když nepochybně jinak, v jiném smyslu a v jiné podobě. To je smyslem našeho tvrzení, že událost (pravá událost) se neděje po kouskách, že její fáze nesmíme od sebe oddělovat v čase tak, aby tvořily pouhou sérii po sobě jdoucích stavů, ale že se děje celá, a to celá najednou, tj. že celá v každé chvíli v něčem (a v nějakém smyslu a rozsahu) začíná, a že podobně v každé chvíli v něčem (a v nějakém jiném smyslu) zároveň také končí. Je chybou mít za to, že to, co se z události už stalo, je celé hotové, nastalé a dále už neproměnné. Jistě, něco z toho, co už nastalo, je relativně velmi pevné a zejména zvenčí už zpětně neproměnitelné. Ale právě v tomto bodě nesmíme zapomínat na to, co v té fázi, která už prošla svou aktuální přítomností a tedy co v ní vskutku nastalo, bylo spjata s tím, co ještě nenastalo, ale k čemu celá událost (a tedy i tato konkrétní aktuálně přítomná fáze) nějak mířila (a k čemu pak podobně, i když už zase trochu posunutě, mířily i další aktuální přítomnosti). A právě to ještě nenastalé, co však bylo spjata s tím již nastalým a právě nastávajícím, mohlo za určitých nových okolností (zatím uvažujeme jen vnitřní okolnosti) být modifikováno a projít změnou ještě před svým uskutečněním, takže to uskutečnění pak mohlo dopadnout jinak, než „mělo“. Přesně takto musíme uvažovat o povaze událostného dění, a tedy také musíme opustit představu, že každá událost musí proběhnout přesně tak, jak jí je v okamžiku jejího začátku jakoby uloženo a „předepsáno“. Něco jako „rozvrh“ jistě musíme předpokládat (ale musíme to opravdu chtít vážně zkoumat, nejen s tím pracovat, jako by to

bylo bez problémů), ale nemůžeme v žádném případě mít za to, že žádné odchylky ani modifikace nejsou principiálně možné ani myslitelné. Proto také zkoumat budoust znamená mnohem víc než zkoumat jen to, jak to dopadlo, a z toho pak na budoust zpětně usuzovat.

(Písek, 101029-1.)

<<<

>>>

Událost jako celek / Přítomnost aktuální (i non-aktuální) / Celostnost dění (událostného)

Jak může být bylost a budoust události „při tom“, když se aktualizuje (uskutečňuje) ta či ona právě aktuální přítomnost? A jak může být naopak tato právě se aktualizující (uskutečňující) přítomná „fáze“ zase nějak „při tom“, když se právě aktualizují jiné fáze téže události (když tedy ještě nebo už „právě aktuální“ není)? To je základní problém, kterým se musíme zabývat, neboť v něm lze najít vysvětlení, v čem vlastně spočívá jednota (sjednocenost, integrita) události jako celku. Jedním krokem k řešení je revize našeho pojetí „přítomnosti“, neboť jsme stále ještě dalekosáhle ovlivněni starými Eleaty, zejména pak oním zkoumáním nepodrobeným Zénónovým předpokladem dělitelnosti prostoru i času donekonečna, tedy až na prostorově i časově bezrozměrné „body“ (šíp musí v každém „okamžiku“, rozumí se bodovém okamžiku, být jenom na jediném místě – a na jediném místě se ergo nemůže pohybovat). Skutečná „přítomnost“ totiž nikdy není a nemůže být „bodová“, ale je vždycky „rozměrná“. A její rozměrnost se nevyčerpává tím, že její aktuálnost „trvá“ nějakou omezenou dobu, ale tuto omezenou dobu přesahuje; v rámci konkrétní (určité) události ji přesahuje tak, že je nějak „při tom“, když událost začíná, ale i když končí, a vůbec vždy, když nějaká jiná „fáze“ události je aktuálně přítomná resp. když se právě aktualizuje. (Pochopitelně tím není řečeno, že se tím její „přítomnost“ – rozumí se nejen aktuální – nezbytně vyčerpává, neboť musíme uvažovat i komplikované události vyššího typu, které v sobě integrují další události nižší úrovně, které „vykonávají“ své událostné dění stále ještě do jisté míry samostatně a svébytně, i když jsou zapojeny resp. když se samy aktivně zapojují do událostného dění vyšší úrovně.)

(Písek, 101031-1.)

<<<

>>>

Filosofie jako způsob života

Filosofie má sice své „mistry“ a jejich myšlenkové „laboratoře“, ale tam se uchyluje jen v určitých situacích a takřkajíc pouze na „výzkumy“; její pravé (vlastní) místo je však v lidském životě, tj. v životě konkrétních lidí, kteří nemusí ještě být filosofickými „profesionály“. Proto je také třeba za primární filosofické problémy považovat ty životní problémy, před kterými stojí každý člověk, zatímco „speciální“ filosofické problémy je třeba chápat jako sekundární a jejich řešení jen jako pomocné. Filosofie a filosofování je nepochybně věcí myšlení, ale to vůbec neznamená, že by to měla být pro myšlení jen jeho „vnitřní“ záležitost, která by neměla co dělat s ničím za hranicemi myšlení, mimo myšlení – tedy vůbec se skutečným, aktivním životem. Tak jako každé myšlení se vztahuje k něčemu myšlenému (a tím myšleným nejen nemusí být myšlení samo, ale obvykle jím je právě něco jiného), tak se také filosofie a filosofování vztahuje především k

něčemu jinému než pouhému myšlení, a už vůbec ne k pouhému filosofování. Nicméně jedné věci si musíme být vědomi: náleží ke specifickému poslání filosofického myšlení, že se také (tedy mimo jiné) zabývá sebou samým a zejména svou filosofičností. To souvisí s tím, že filosofie je především a primárně reflexí, a to reflexí nejrůznějších aktivit, v to počítajíc aktivity myšlenkové, a tudíž také aktivity myšlení filosofického. To však neznamená, že právě sebereflexe filosofování je hlavním filosofickým úkolem; i takové sebereflexe má jen druhotný a pomocný význam. Někdy se však náležitá sebereflexe filosofie (filosofa) stává nezbytnou, nevyhnutelnou podmínkou reflexe některých jiných lidských aktivit, a v takovém případě jde o naléhavost spjatou s určitými dobovými potřebami a nouzemi. Tak např. ve společnostech, kde se mimořádného významu a důležitosti dostávají vědám, bude k poslání filosofa náležet tak podrobovat právě vědy a jejich aktivity, jejich „praxi“, své (filosofické) reflexi. A jindy zase v dobách nejistot a oslabenosti morálních hodnot bude mít filosof povinnost se zabývat jak úpadkem mravů, tak základním problémům morálním a etickým. A tak dále, a tak podobně. Na nic z toho se však filosofie nesmí soustředit výhradně a „specializovaně“, ale stále při tom musí jak počínání lidí v životě (i v zaměstnání), tak i své vlastní počínání vztahovat k „celku“, tedy nikdy na ten „celek“ nezapomínat (a nikdy se proto nestávat „obdobou vědou“).

(Písek, 101031-2.)

<<<

>>>

Život - produkce a nadprodukce

K bytostné povaze každého života náleží nejen aktivita (každé pravé jsoucno musí své bytí aktivně „vykonávat“), ale tvorba, vytváření, produkce. A tím je zároveň řečeno, že je vytvářeno víc než to, co tu už bylo a je, tedy že nejde o pouhé udržování (o které je ovšem také třeba aktivně pečovat, neboť setrvačnosti jsou plodem aktivit, pracujících proti úpadkům a degeneraci, proti entropii). Každá skutečná produkce je vlastně nad-produkcí, dokonce i re-produkce je nad-produkcí, i když si na ní všímáme hlavně toho opakování „téměř téhož“. Život, který netvoří, nevytváří něco nového, už ve skutečnosti umírá. Zvláště důležité je však to, že toho nového, co je vytvářeno či produkováno navíc, neužívá živý jedinec pouze pro sebe, ale že jeho značná část je připravována a předávána jiným jedincům, především jedincům téhož druhu (potomkům), ale také jiným živým jedincům, jiným bytostem. Rostliny většinou vybavují semena svých příštích potomků zásobními látkami (a požíváním těchto zásob se udržují při životě četné další organismy, nikoli na posledním místě člověk). Některé živočichové se živí rostlinami (resp. jejich částmi), zatímco jiní dokonce také nebo někdy výhradně jinými živočichy. Tak se produkce a nadprodukce potomstva stává novou (rozšířenou) základnou a novým východiskem (materiálem) pro vývoj vyšších forem života. Celá živočišná říše je tak jakoby „zatížena“ dluhem, z lidského hlediska takřka proviněním, totiž svou závislostí na „kořistění“, takřka „kradení“ toho, co připravily svou produkcí a nadprodukcí jiné živé bytosti. Neplatí to ostatně jen o živočiších, neboť něco podobného najdeme i u rostlin. Nejen celé rody a druhy rostlin, ale celé vývojové větve, např. houby a plísně, se naučily přizívat a přímo cizopasit na jiných rostlinách (eventuelně i na živočiších); a příživníky najdeme ovšem také mezi živočichy. To vše je možné jen díky tomu, že život znamená produkci a nadprodukcí, která alespoň v nějakém rozsahu umožňuje nebo pomáhá žít i jiným, vzdáleným organismům. A každý jednotlivý (individuální) život je více nebo méně na takové produkci a

nadprodukcí přímo i nepřímo závislý; dalo by se říci, že každý život, každá živá bytost začíná žít jakoby „na dluh“, „na úvěr“. A podobně každá živá bytost, dokud žije, fakticky poskytuje „úvěr“ některým jiným živým bytostem právě svou produkcí a nadprodukcí, už svými životními aktivitami.

(Písek, 101031-3.)

<<<

>>>

Filosofémata (a proto-filosofémata)

Jak se ukazuje (resp. může ukazovat – ovšem mnohem později, až když jsme už náležitě v reflexi rozvinuli filosofický způsob myšlení), jsou kdesi v „základech“ každého skutečného myšlení „nějak“ (tedy zajisté „nepředmětně“) přítomna cosi jako „proto-filosofémata“, nicméně ta zůstávají ještě dlouho potom skryta (a tedy našemu vědomí původně nepřístupná). Nepředmětná přítomnost vůbec neznamena, že tato proto-filosofémata jsou už v nějaké podobě (např. v rozvrhu) vskutku „dána“, že jsou v nějaké (byť od běžnosti odlišné) podobě již skutečněna a tedy v tomto smyslu „skutečná“, nebo dokonce že jsou v nějakém smyslu „apriorní“, „prapůvodní“ a tedy neproměnně a pro všechny jednoznačně „platná“; to jsou všechno konstrukce a předsudky, na které nesmíme dát, ale jejichž vady musíme po důkladné analýze nahlédnout. Prvotnost či předchůdnost takových proto-filosofémat vůbec nespočívá v jejich „času a místě“ v „minulosti“, nýbrž naopak v jejich „budoucnosti“. Ve chvíli, kdy je takové proto-filosoféma „zpřítomněno“ v myšlenkovém aktu (výkonu) jakožto složka či součást jeho budosti (tedy „osvojené budoucnosti“), stává se filosofématem, které už lze v náročné reflexi začít „odkrývat“. Toto jeho „odkrývání“ však nelze oddělit (a jen nesnadno odlišit) od jeho ustavování, od jeho konstituce. Proto se leckomu v povrchním pohledu může zdát, že zdrojem filosofémat je naše subjektivita, naše myšlenková aktivita, tedy že jde vlastně o náš výmysl; prokázat mylnost takového zdání lze jen oklikou, např. přes analýzu povahy tázání nebo ještě spíše povahy tzv. „problémů“ (určitého typu). Tak jako „problém“ se nám vyjeví, ba před nás se postaví jako něco, co „máme“, ať chceme nebo nechceme, ba ať to víme nebo nevíme, tak podobně to platí i o proto-filosofématech (a mutatis mutandis, tj. již po našem aktivním myšlenkovém „zásahu“, také o filosofématech). – Možná by bylo dobré v tom vidět jistý poukaz k tomu, jak máme chápat „logos“ té či oné události, ba té či oné situace atd.

(Písek, 101101-1.)

<<<

>>>

Filosofie - „výuka“

Filosofem se nikdo nestává díky „vyučování“; vyučovat lze jen jistým „vědomostem“ (informacím) „o“ filosofii. Proto také je na světě mnoho profesorů filosofie, ale dost málo kvalifikovaně filosofujících, tedy filosofů na úrovni. Pokud by výuka filosofie (přesněji: výuka informací o filosofii) měla na středních a vysokých školách měla mít resp. spíše teprve dostat platné odůvodnění, které by sahalo za hranice povinné všeobecné vzdělanosti, musila by spočívat nikoli na zprostředkování vědomostí a znalostí, ale na docela určité kultivaci myšlení. Filosofický způsob myšlení se totiž liší od jiných „způsobů“, jak jsou vlastní těm či oněm druhům odborného zaměření (např. zůstává v jistých ohledech vždy blíž

běžnému, každodennímu způsobu uvažování většiny rozumných lidí, ovšem zatímco na druhé straně se dost vymyká myšlení „zdravého rozumu“, jak se o něm často bez bližšího upřesnění mluví).

(Písek, 101103-1.)

<<<

>>>

Soudy analytické a syntetické

Rozdělení soudů na tzv. analytické a tzv. syntetické je nejen povrchní, ale mylné. Kořen omylu je především v nesprávném chápání pojmů samých jako něčeho, co ob stojí samo o sobě, tedy co má svůj „obsah“, resp. „význam“ (či smysl) bez jakéhokoli vztahu k jiným pojmům (a tedy nezávislých i na soudech). Pojmy ničím tak samostatným a svébytným nejsou, ale jsou výsledkem nasouzení. Tzv. analytické soudy jsou jen vyhledáváním a rozpoznáváním oněch původnějších soudů, jimiž (tj. jejichž aplikací, použitím) byly ony pojmy nasouzeny. Jinak by nebylo možno vysvětlit tu zkušenost, že jednou již nasouzeného pojmu je možno užít v novém, původně naprosto nezamýšleném, a dokonce netušeném kontextu, v němž pak lze jakoby „objevit“ nové „obsahy“ v dosud platných pojmech. Ve skutečnosti nejde o dosud snad skryté obsahy v již dříve nasouzených pojmech, ale o rozšíření obsahu dosavadních pojmů – a tedy vlastně o nové, složitější (komplikovanější) pojmy, byť velmi blízké pojmům dosavadním (takže většinou zůstáváme u téhož slova při jejich pojmenování). Při tomto „rozšíření“ obsahu dosavadních pojmů nejde v pravém slova smyslu o skutečnou syntézu, nýbrž o nové ustavení, tj. nasouzení pojmu, ovšem ve spojení a v návaznosti na starší ustavení pojmu blízkého (příbuzného). Tak kupř. pojem trojúhelníka v klasickém euklidovském pojetí nechává zcela stranou nejen vztahy mezi stranami a úhly v obecném rozsahu (všímá si pouze trojúhelníků pravoúhlých a jen v některých ohledech), ale omezuje se jen na jeden typ plochy (takže vůbec neuvažuje o plochách zakřivených). Přitom zakřivenost plochy, která může také útvar trojúhelníka nést, rozhodně nemůže být v původním (tj. euklidovském) pojmu trojúhelníka obsažena, takže rozhodně nemůže odtud být ani analyticky vyvozena. Zároveň však je nepochybné i to, že ono „rozšíření“ původního pojmu trojúhelníka (přesně: jeho nové nasouzení) nemůže být o nic víc chápáno jako syntetické, než jak byl ustaven onen pojem původní (euklidovský). Tak jako nelze jen „analyticky“ dospět od pojmu „bodu“ k pojmu „přímky“ (nebo „křivky“), nelze analyticky dospět ani od pojmu přímky (resp. přímek) k euklidovskému pojmu trojúhelníka (ani od pojmu křivky k neeuklidovskému pojmu trojúhelníka). – To má pochopitelně své závažné důsledky pro kantovský problém možnosti syntetických soudů apriori, a to dokonce bez ohledu na naši kritiku pojetí „apriornosti“ a „a priori“ samého.

(Písek, 101104-1.)

<<<

>>>

Apriornost a „a priori“

Myšlenka apriority resp. tzv. „a priori“ musí být revidována a opravena. Žádné „absolutní“, na ničem dalším nezávislé a priori nemůže být filosoficky akceptováno a předpokládáno. To znamená, že není žádného jednou provždy ustaveného nebo odevždy „daného“, pro všechny myslící bytosti univerzálně

platného a závazného a priori, věčného a neproměnného. Naproti tomu je třeba se vším důrazem trvat na tom, že žádné skutečné pojmy nemohou být odvozovány z empirie, nýbrž že mohou být jen prvotně – a to vždy prvotně a předem – a jakoby „na zkoušku“ rozvrženy a nasouzeny (v rozvrhu nasouženy) – a pak ověřovány zkušeností resp. ve zkušenosti. Zároveň však musí být revidováno a opraveno i samo chápání tzv. empirie, tedy zkušenosti: zkušenost musíme důsledně vztahovat nejen k věcem, předmětům, reáliím, ale také ke všeho druhu subjektivním aktivitám. Tak jako mám zkušenosti, prostředkované smyslovými orgány, máme i zkušenosti s myšlením, a také s pojmovým myšlením (a jako máme mnoho zkušeností s myšlením zpředmětňujícím a tedy předmětným, musíme pečlivě rozšiřovat a prohlubovat i své zkušenosti s myšlením nezpředmětňujícím a tedy nepředmětným). Ve všech případech však platí, že zkušenost se stává zkušeností teprve ve svém zpracování, v případě člověka pak ve svém myšlenkovém zpracování. A v každém myšlení je vždycky vedle nějakých „dat“ (jak jsou vždy zdůrazňována v empiristické tradici), tedy vedle „materiálu“ naší zkušenosti, mnoho myšlenkových vynálezů, umožňujících zpracování oněch „dat“, onoho „materiálu“ (který se sám neorganizuje a neutřídí). A tyto vynálezy jsou vždy čímsi novým, co nelze odvodit „ze zkušenosti“, nýbrž co lze jenom ex post ověřovat, zda se s tím při zpracování zkušeností (oněch zkušenostních „dat“) dá něco pořídit. V tomto smyslu pochopitelně ony „vynálezy“ každému dalšímu zpracování zkušenostních dat nutně předcházejí, tedy jsou ve vztahu k k oněm zkušenostem prvotní, priorní, apriorní. Nejsou však apriorně „dány“ (tj. uloženy našemu myšlení, našemu rozumu), nýbrž musí být naším myšlením, tj. námi, kdo myslíme, vymyšleny, vynalezeny (a mohou být vymyšleny a vynalezeny také nesprávně, chybně, dokonce zavádějícím způsobem, a tato chybnost může být rozpoznána nejen snadno a rychle, nýbrž také obtížně a třeba až po mnoha generacích, ano třeba až v dalším „věku“ myšlení).

(Písek, 101104-2.)

<<<

>>>

Přemýšlení vlastní (problém z Kanta)

Co to přesně znamená, že jsme k něčemu dospěli „vlastním přemýšlením“ (jak to zmiňuje např. Kant v Prolegomenech s. 39 – § 3.)? Podle Kanta tomu může být tak, že jakési „všeobecné, a přece určité principy“ mohou některým myslitelům „pouze nejasně tanout na mysli“, což samo už má nepochybný význam, neboť jindy „ani sami autoři nevědí, že taková myšlenka tvoří základ jejich vlastních úvah“. Naproti tomu jsou tu ještě „ti, co sami nikdy nemyslí“, ale přece mají „dost bystrozraku“, aby to našli u řady jiných myslitelů, když jim to někdo, kdo k tomu dospěl „vlastním přemýšlením“, dost zřetelně ukáže. – Tady si musíme klást hned několik závažných otázek. V čem spočívá onen „bystrozrak“ těch, kteří „sami nikdy nemyslí“? Je vůbec možné, aby někdo, kdo sám nemyslí, ale komu jen bylo „ukázáno“ něco, k čemu svým vlastním myšlením dospěl někdo jiný, dokázal „pochopit“, oč jde, aspoň do té míry, že to pak najde i tam, kde si to nějaký autor sám dost neuvědomoval? Je to možno „pochopit“ i bez vlastního myšlení? Nebo je něco takového možné i bez „pochopení“, jen jakýmsi vnějším srovnáním?

(Písek, 101105-1.)

<<<

>>>

Fysika a metafysika

Považujme filosofickou „fysiku“ (na rozdíl od dnešní fyziky jakožto odborné vědy) za filosofický „obor“ (disciplínu, „vědění“), zabývající se „fysickými věcmi“ (ta *fysika* = fysické věci); pak můžeme „metafysiku“ chápat jako ten obor (disciplínu) filosofie, který se soustředí na všechno to skutečné, co nemá povahu fysických věcí. To ovšem vůbec nemusí nutně znamenat, že jde o nějaké „vyšší“ skutečnosti (musíme se distancovat od tradičního mylného překladu řecké předpony *meta-* latinskou předponou *super-*). Historicky však byla „metafyzika“ (název je ovšem pozdější) ustavena a pěstována po vzoru matematiky (a zvláště geometrie): čísla a rovinné útvary jsou mimo veškerou pochybnost „ne-fysické“ a je třeba je uvažovat „vedle“ těch „fysických“. Ale dnes je zřejmé, že je možno ono „meta-“ chápat ještě jinak, nikoli ne-časově ani nad-časově; totiž chápat „metafysiku“ jako tu „část“ filosofie (ten její „obor“, tu její „sféru zájmu“), která se bude přednostně a soustředěněji věnovat „ne-věcným“, „ne-předmětným“ skutečnostem, a proto může být chápána jako „metafysická“, eventuálně jako – abychom se nemuseli stále jakoby proviňovat proti běžnému pravopisu – metafyzika, ovšem metafyzika nového typu, nového druhu, která je principiálně odlišná od tradiční metafyziky (zejména ode všech metafyzik substančních). Pochopitelně je ono rozdělení filosofie na „fysickou“ a „metafysickou“ jen čímsi pomocným a pouze další výklad uvozujícím; jak stále opakujeme, filosofie může být jen jedna jediná (u každého „pravého“ filosofa; mohou ovšem být také různé filosofie, ale jen u různých filosofů). Ani „fysická“, ani „metafysická“ filosofie se nemohou oddělit a nemohou být pěstovány samostatně. To ovšem úzce souvisí s tím, že ono „vedle“, tedy ono „meta-“, budeme chápat časově, a to v tom smyslu, že ono „nefysické“ zasadíme do budoucnosti (eventuálně v jednotlivých případech do „budosti“) jako „ještě ne“, a budeme je interpretovat jako to, co „může“ a „má“ být uskutečněno, tj. co má „přejít“ přes právě aktuální přítomnost do „bylosti“ (a minulosti), tj. do onoho „už ne“.

(Písek, 101105-2.)

<<<

>>>

Idea a pojem / Pojem a idea

Vzhledem k povrchnímu, málo promyšlenému nebo vůbec nepromyšlenému užívání obou termínů by nemělo žádný smysl se pokoušet najít něco společného všem těm různým (a těžko slučitelným) způsobům užití. Konec konců nikomu, kdo chce myslet přesněji, nezbývá nic jiného, než že si významy obou termínů upřesní sám a po svém, a že se dokonce pokusí o upřesnění pojmové. Tím se ovšem dostane do jistých potíží, protože bude muset upřesňovat a vymezovat význam slova „pojem“ za pomoci pojmového myšlení a tedy pojmů (, tj. vymezit „pojem pojmu“, a analogicky totéž pochopitelně bude muset udělat s významem slova „idea“, tedy vymezit „pojem ideje“, aniž by se mohl prostě odvolat na starého Platóna). Budeme tedy sami trvat a) na tom, že pojem sám je něčím, co musíme důsledně odlišovat od toho, čeho je pojmem; dále b) na tom, že pojem sám je vnitřní záležitostí výkonu myšlení (*cogitans*), zatímco to, k čemu se pojem vztahuje a tedy čeho je pojmem (*pojetím*), může být aspoň v některém ohledu smyslově vnímatelné (a tak registrovatelné) ještě jinak než myšlenkově, tj. že na to může být reagováno ještě jinak než myšlenkou a „míněním“, nebo případně i pojmově, ale že to může být také jenom a pouze myšleno (eventuálně

vymyšleno), a to lépe či hůře, platně nebo neplatně (to je třeba ještě blíže objasnit, zda to vůbec může a má být nějak zahrnuto do rámce resp. kontextu našeho problému). Naproti tomu pod „ideou“ budeme sami mít na mysli něco zásadně, principiálně odlišného: idea není součástí žádného myšlenkového výkonu, dokud takovým výkonem není „uchopena“ (což je nevhodný a nepatřičný výraz, i když je ho tak někdy užíváno), přesněji uplatněna, prováděna, prosazována); idea má „direktivní“ charakter, ale jen ve smyslu ukazování směru. Idea není ničím „předmětným“, není to plán ani rozvrh, jen jakýsi „poukaz“ k plánu (plánování) či směru (směřování). Jistá analogie mezi ideou a pojmem tu však přece jenom je, totiž v tom, že se vnějšně, „předmětně“ nikterak nepodobají tomu, k čemu směřují a nač poukazují; a zejména v tom, že samy nemohou být předmětně uchopeny, tj. že nemůže být ustaven a upřesněn jejich „pojem“, alespoň nikoli ve smyslu dosavadní tradice pojmovosti, založené kdysi ve starém Řecku. Zatímco pojem má především charakter jakéhosi „vnitřního“ programu (vědomí a myšlení), jak správně a co nejpřesněji myslit (mínit) to, co má být myšlenkově pojato, idea jakoby „ukazuje“ směrem, kterým má být něco uskutečněno a tedy kterým se má zasáhnout do nějaké skutečné situace (a to nejen myšlenkově, ale zejména prakticky, „skutkem“, tedy skutečně – což pochopitelně myšlenkovou aktivitu zahrnuje, rozhodně nevylučuje).

(Písek, 101107-1.)

<<<

>>>

Hřích prvotní

Latinský termín pro „hřích“ je peccatum; prvotní hřích je peccatum originale.

(Písek, 101107-2.)

<<<

>>>

Vzdělanost a „vyučování“

Skutečnou vzdělanost nelze prostě „předávat“ jako nějaký soubor informací (znaností, vědomostí, dovedností apod.), ale je možno ji jen podněcovat, inspirovat a pěstovat, tj. napomáhat tomu, aby si „žák“ či „student“ našel sám způsob, jak se vzdělávat. Dalo by se proto říci, že každá vzdělanost konkrétního jedince, které bylo dosaženo, je především výsledkem sebevzdělávání, ať už ten, kdo sám sebe vzdělával, měl ku pomoci dobré „učitele“ nebo neměl třeba žádné (na tom ovšem nepochybně velice záleží). Dobrý učitel není tedy ten, kdo toho hodně ví, ale ten, kdo dokáže své žáky nebo studenty podnítit k usilovnému sebevzdělávání. To by mělo být také základním hlediskem při všech školských „reformách“: cílem všech škol (ale zejména těch vyšších a nejvyšších) by rozhodně nemělo na prvním místě být bravurní zvládnutí co nejširších vědomostního materiálu (a tím méně pouhých „dovedností“), ale příprava sebekriticky sebevědomých mladých lidí pro občanský život a nejrůznější občanské aktivity (ne tedy příprava pro to či ono „praktické“ zaměstnání). Heslo „škola pro praxi“ je chybné vždy, ale zejména v poslední době, kdy jen málokdo zůstává ve svém zaměstnání jen u toho, co se „naučil“, protože i tehdy, když zůstává v oboru a dokonce dělá stejnou nebo podobnou práci, musí se stále přizpůsobovat novým a často velmi odlišným dovednostem.

(Písek, 101110-1.)

<<<

>>>

Mýty a kritičnost

K bytostné povaze „mýtů“ resp. mytických vyprávění náleží, že jsou předávány z generace na generaci „znalými“ či „věducími“, ale že nikdy není výrazně položena otázka, odkud to ten, kdo je vypráví, všechno ví. A pokud snad někdy taková otázka padla, odpověď zněla, že to ví od svého otce nebo děda – což pochopitelně nemohlo být uspokojivé, jak se nám (dnes) zdá, neboť vlastní otázka tak zůstávala nezodpověděna. Zvláště když šlo o mýty o počátku všech věcí, o vzniku světa, zůstával veškerý interest u těch věcí a u světa samého, ale kdo to vlastně skutečně viděl, kdo u toho byl, aby o tom mohl podat zprávu, zůstávalo zcela mimo rámec jakéhokoli dotazování (natož zkoumání). Kritičnost tedy spočívala a nadále spočívá v tom, že důsledně odlišujeme to, o čem se něco říká (např. vypráví), od toho, kdo a s jakým oprávněním to říká.

(Písek, 101111-1.)

<<<

>>>

Nevědění - dvojí různé / Tajemství - a poznání

Už od dob Sókratových víme (známe), že je rozdíl mezi nevědět, o kterém nevíme, a nevědět, o kterém víme a kterého si jsme vědomi. Byl to právě Sókratés, který velmi přesvědčivě ukázal, jak důležité je tzv. vědět nevědět. Tuto důležitost je ovšem možno doložit a odůvodnit i jiným způsobem a za použití jiných argumentů. Každé nové poznání nám nutně otvírá pohled na to, co ještě neznáme, ale co se nám jako neznámé přece jen nějak „ukazuje“ (zatímco dříve se neukazovalo). Z toho pak vyplývá, že to, co „neznáme“, přece jen nějak „poznáváme“, a to tím víc a tím lépe, čím víc toho známe (čím víc jsme toho poznali) ve významném kontextu s oním „neznámým“. Svě „nevědění“ tedy můžeme nějak uchopit právě tím, že stále víc poznáváme příslušný kontext, příslušné souvislosti. Samostatný důraz na jakési neurčité „nepoznané“, eventuelně snad údajně „nepoznatelné“, je filosoficky pochybný a hodný odmítnutí i kritiky. Již od dávných časů se traduje, že tajemství zůstává tajemství, a interpretuje se to tak, že jde o něco nepoznatelného. To je však hrubý omyl a nepřipustnou záměnu. Tajemství, které by zůstalo nepoznáno, nemůže být jako tajemství ani označeno, protože bychom o něm nemohli vůbec nic vědět. Právě naopak: tajemství, které má smysl, je takové, které je jako tajemství poznáno, tj. rozpoznáno. A skutečné, pravé „tajemství“ pak nutně, když už je jako tajemství rozpoznáno, tím tajemstvím nadále zůstává, ale poznáním, rozpoznáním tajemství. O takovém tajemství pak víme, neboť jsme je – právě jakožto tajemství – poznali. Vědět o tajemství (a tím méně „vědět tajemství“) neznamena pak v žádném případě nevědět. Vědět nevědět nesmíme proto zaměňovat s oním vědět nevědět. Přístup k tajemství je jistě specifický, ale v žádném případě nesmí být vykládán jako mez (omezenost) našeho poznání – tajemství se našemu poznání otvírá, neuzavírá se mu, nezakazuje mu žádné „kroky“, žádná poznávací postup, jen vyžaduje respekt k specifčnosti vlastní povahy „tajemství“. Řekneme-li o něčem, že to je „tajemství“, vůbec to neznamena žádný zákaz, žádnou záповěď – je to pouze poukaz k tomu, že nejde o analogii jakékoli

skutečnosti, která s tajemství nemá co dělat. (Slova „tajemství“ se však bohužel často zneužívá právě k tomu, aby se stavěly překážky poznávání.)

(Písek, 101111-2.)

<<<

>>>

Člověk a svět

Chceme-li plně (tj. co nejlépe) postihnout vztah člověka ke světu a světa k člověku (a pochopitelně máme na mysli každého konkrétního, jednotlivého člověka, ne člověka vůbec), musíme sáhnout po dvou formulacích, které není snadno uvést do souladu. Žádný člověk nemůže dost dobře pochopit sám sebe, pokud nerozumí světu kolem sebe; nebo jinak řečeno: každý člověk může dospět k sebeuvědomění a sebepochopení jen tak, že najde způsob, jak porozumět světu a jak se ve světě zorientovat. A na druhé straně stejně zásadně musíme říci, že světu nemůže žádný člověk náležitě porozumět, pokud sám sebe nechápe jako někoho, koho nelze chápat ze světa, jen na základě porozumění světu. Svět nelze chápat jako „svět bez člověka“, a ani člověka nelze chápat jako „člověka beze světa“. A přece každý výklad toho, čím člověk je, tj. čím (kým) vposledu je, jak žije, jak se stává sám sebou a jak sám sobě začíná rozumět, který chce všechno odvodit a odvysvětlit z jakýchkoli daností tohoto světa, se nutně podílí na základní mystifikaci, na hrubém nepochopení jak člověka, tak světa. Svět není jen scéna, nepředstavuje pouhé kulisy, a člověk není jen herec, který se mezi těmito kulisami pohybuje, ale svým životem jakoby nechává vypravovat příběh, který s kulisami nemá co dělat. Lidský život je posláním, jak něco udělat právě s těmi „kulisami“, „ba s celou hrou, s celým divadlem a všemi dalším souvislostmi toho divadla se světem samým, s celým světem. A protože člověk není jediným člověkem, a protože zejména není jediným subjektem ve světě, je třeba pamatovat na tu zásadně důležitou součinnost a „spolupráci“ všech těch subjektů (někdy skutečnou, někdy jen „možnou“ a ještě neuskutečněnou, ale tak či onak již připravovanou, často je částečnou a polovičatou), neboť bez té součinnosti a spolupráce by žádného světa nebylo. Svět je pro každý subjekt (a tedy i pro každého konkrétního člověka) víc než jen okolností a prostředím, ale je výzvou, na kterou je třeba odpovědět (a na kterou nelze neodpovědět, protože i odmítnutí odpovědi je stále ještě odpověď).

(Písek, 101111-3.)

<<<

>>>

Subjekt jako „jsoucno“

Jeden z možných „výměřů“ subjektu, event. jedna z možných „charakteristik“ subjektu je v tom, že subjekt je schopen se vymezit vůči svému okolí, prostředí, že je v nějaké míře či stupni s to se proti svému okolí jakoby postavit a udržet svou – pochopitelně relativní – svébytnost a samostatnost. Fakticky s takovou – ovšem původně jen zdánlivou, „jevovou“ – samostatností počítají již archaičtí lidé, ba do jisté míry už i zvířata (možná na jisté podstatně nižší úrovni veškeré živé bytosti, a dál a hlouběji), ale někdy jde opravdu o omyl. Za cosi samostatného odedávna lidé považovali řeku, potok, studánku, pohoří, horu, skálu atd. (odtud také připisování „duše“ či oduševnělé bytosti nejen stromům, ale i studánkám atd.). Naučit se správně rozpoznávat hromady od celků, objekty od subjektů se

lidé museli po dlouhé věky, a dodnes to není zcela vyjasněno, protože zejména nová doba a její „nová vědeckost“ začaly čím dál víc zpochybňovat a někdy vysloveně popírat tento rozdíl (zejména v důsledku převládnutí zpředmětňujícího myšlení). Nahlížet a respektovat rozdíl mezi pravými a nepravými jsoucnými, mezi „subjekty“ a „objekty“ není dodnes běžnou záležitostí a je to často podezíráno z atavismu. Objev „subjektu“ jako non-objektu byl nepochybně vyprovokován touto převahou zpředmětňujícího myšlení a byl inspirován tímto provokativním trendem; není náhodné, že byl zvláštním způsobem spjat s romantismem, tj. pokud jde o pojetí s romantickou (hlavně německou) filosofií. Ono nepřehlédnutelné „násilnictví“ romantismu a speciálně romantického myšlení (filosofie i vědy), na které upozorňoval Rádl, je ovšem také věcně spjata s onou tendencí subjektu se nejen vůči svému okolí vymezit, ubránit se a uchovat svou svébytnost, ale také své okolí změnit, upravit po svém, ovládnout a tak se proti němu (a proti jiným subjektům) prosadit. To vše s sebou nutně nese schopnost subjektu jakoby „čerpat“ ze „sféry“ toho, co (ještě) není, eventuálně toho, co „může“ nebo dokonce „má“ být, a za využití své vlastní „aktivity“, tj. schopnosti uskutečňovat něco z toho, co ještě není, uskutečnit právě také to, co ještě není součástí ani složkou jeho vlastní „budosti“ (tedy již osvojené budoucnosti). Tento „přístup“ subjektu do oblasti (ještě) nejsoucího musí být nějak zapracován do samého pojetí subjektu jakožto jsoucího, jakožto jsoucna. Pokoušíme se o to postulováním dvou stránek subjektu (jakožto pravého jsoucna), totiž stránky vnitřní a vnější, přičemž obě stránka chápeme jako nerozlučně spjaté s časovostí (a s tzv. časováním subjektu jakožto události).

(Písek, 101112-1.)

<<<

>>>

Filosofie a aktuálnost / Aktuálnost a filosofie

Filosof se zásadně vzato může zabývat čímkoli, ale protože to je „obor“ příliš široký, a dále protože se nemůže zabývat vším najednou, musí se vždy dočasně soustředit na něco méně rozsáhlého, ale o to určitějšího. A pak ovšem ten výběr záleží na náležitém zdůvodnění. Filosof se může zabývat něčím určitým proto, že o to byl požádán nebo že mu to bylo navrženo, ovšem také proto, že sám nahlédl důležitost určitého tématu (k tomu může dojít také v rozhovoru nebo při četbě apod.), a občas také proto, že se to před ním postavilo jako překážka, jako obtížný problém, který – jak se mu zdá – nemůže a nesmí obejít, když chce pokračovat ve své vlastní práci (a ta může být i „laboratorní“, tj. nemusí být vyprovokována „zvenčí“). Trochu problematické je zabývat se nějakým problémem či spíše jen tématem pouze proto, aby to nechybělo v nějakém systematickém rozvrhu; to vede buď k povrchnosti nebo k nekritickému či aspoň méně kritickému přebírání „materiálu“ odjinud, např. z výsledků vědeckých zkoumání apod. (a tím i jakési „encyklopedičnosti“). Systematičnost v myšlení je důležitá, ale usilovné zacílení k nějakému „systému“ je vždycky příznakem ztráty kontaktu s aktuální situací, se skutečným „hic et nunc“ – a to znamená se ztrátou či oslabením porozumění pro „přítomnost“.

(Písek, 101113-1.)

<<<

>>>

Aktuálnost a situačnost

Chápeme-li filosofii jako lásku k pravdě (dnes to oslovuje víc než „láska k moudrosti“, protože konotace slova „moudrost“ se značně posunuly a změnily), je zapotřebí hned připomenout, že pravdu samu nemůžeme vidět jako cosi vytrženého z času (a tak z „doby“ a z dějin). Ovšem nezbyvá zde než dodat, že jde aké a dokonce především o naše chápání „času“. Pravdu nemůžeme „objektivovat“ tím, že ji zařadíme na „časovou osu“, jak o ní běžně mluvíme (a jak s ní počítají „vědy“). Pravda přichází z „budoucnosti“, vždy jako něco nového, živého, „aktuálního“: tj. přichází prostřednictvím aktivit, akcí. Pravdu, která se ještě nezačala „stávat“, nelze „milovat“, tj. nelze se k ní nějak aktivně „vztahovat“; taková pravda se jen může (a má, musí) vztahovat k nám (a oslovovat nás). A ve chvíli, kdy už se začíná stávat (ať už naším prostřednictvím nebo prostřednictvím nějakých jiných lidí), může se stávat jen konkrétně, tj. v těsné souvislosti s právě nastávající situací a tedy také s danou situací, s danými okolnostmi atd. Pravda, které má svou konkrétní aktuálnost pro nás je tedy vždy situační (což nikterak nevylučuje, že má svou vlastní kontinuitu resp. že se podobá sama sobě i tam, kde se aktualizuje v jistých málo pozměněných situacích, a to nejen mých, ale také lidí kolem mne atd.) Chceme-li náležitě pochopit povahu určité situace (něčí), musíme porozumět její aktuálnosti, její aktuální relativnosti.

(Písek, 101113-2.)

<<<

>>>

Čas a zrnitost / Zrnitost času

Čas není kontinuum, alespoň nikoli primární kontinuum. Pokud nacházíme v čase (u času, při čase apod., tj. v jistém větším rozsahu) určitou kontinuitu, pak jen proto, že je založena na aktivním navazování toho, co přichází později, na to, co tomuto přicházení předcházelo a předešlo. Naproti tomu nemůže na druhé straně veškerou kontinuitu zamítat a popírat, neboť stálým dělením časových „úseků“ na menší a menší kousky bez jakéhokoli konce bychom museli nakonec dospět – jak to dělá např. geometrie – k časovým bodům, které by eo ipso už vůbec nebyly „časové“, nýbrž naopak bezčasové. Z těch bychom však zase nikdy nemohli dát dohromady ani tu nejmenší, nejkratší kontinuitu. Takže zbývá jen jedna možnost: čas je původně a od základu „zrnitý“, ale jednotlivé časové „kousky“ mají časový „rozměr“, jsou to malé kousky času, ale času, který už dále nelze dělit, rozkládat na menší kousky. Tato úvaha vede i některé teoretické fyziky k předpokladu jakýchsi nejmenších kvant času, tj. k tomu, že tak jako je „kvantována“ každé forma energie, stejně je kvantován i čas (event. prostoročas, neboť většina fyziků považuje čas za jednu z dimenzí jednotného prostoročasu). Mohli bychom tedy uzavřít, že tato nejmenší časová kvanta představují vlastně nejmenší (pravé) „události“. A protože víme, že existují i větší a složitější (pravé) události, musíme předpokládat, že ony nejmenší události (události „prvního řádu“ neboli nejnižšího řádu, „primordiální“) jsou schopny se spojovat ve větší, nejen se „hromadit“, vytvářet „agregáty“. Schopnost se spojovat předpokládá schopnost na sebe navzájem reagovat s jinými podobnými událostmi nebo událostmi podobné úrovně, ale také reagovat na události vyššího řádu, vyšší úrovně – a dokonce se umět jakoby „zařadit“ do jejich struktury (časoprostorové, pochopitelně). A to zase dále předpokládá, že události, dokonce i ty nejmenší, jsou schopny „reagovat“ nejenom na vnější „danosti“, ale také na to „v nich“ či „při nich“ (tj. v těch pro ně „vnějších“ událostech), co dáno není, tedy na jejich ještě

neuskutečněnou, nezvnějšněnou „stránku“, tedy na jejich „niternost“ či „nepředmětnost“, a ve svém dalším průběhu na ni také vnímavě „reagovat“, což znamená: účastnit se, spolu se účastnit na jejich uskutečňování, zvnějšňování, realizaci – krátce: spolupracovat (a nově upravovat a s těmi druhými koordinovat své vlastní uskutečňování).

(Písek, 101114-1.)

<<<

>>>

Umělecké dílo

Cílem uměleckého díla je vytrhnout diváka nebo posluchače atd. z „běžnosti“, „každodennosti“ a zaujmout jej novým pohledem, novou perspektivou, ukázat mu něco jiného, možná dokonce jinou, novou cestu, ale k „témuž“. V tom smyslu navazuje umění na mýtus, je zčásti samo reliktem mýtu. V tom se bytostně liší od filosofie, která sice také v jistém smyslu „navazuje“ na mýtus, ale polemicky.

(Písek, 101114-2.)

<<<

>>>

Antropomorfismus

Výtky antropomorfismu jsou někdy částečně opodstatněné, ale jsou to vlastně výtky, mířící proti naivitě a diletantismu, tedy platné jen proti hloupému a povrchnímu antropomorfismu. Vzato vážně a kriticky: jak jinak můžeme přistupovat k poznávání věcí kolem sebe a světa vůbec než tak, že se na to díváme svým očima, že využíváme zklušeností, které nám jsou nejbližší, které sami dobře známe? Jedinou alternativou by pak mohlo být to, o co se pokoušeli právě nejružnější „redukcionisté“: konstruovat uměle nějaké principy a pak je aplikovat na svět, tj. vnucovat své chápání světa do předem připravených omezení. Kromě toho tu přece platí – zejména pro filosofii – že i jednotlivé „věci“ (skutečnosti) musíme chápat v kontextu s ostatním, vposledu pak v souvislosti s „celkem“. To znamená, že nemůžeme správně poznat povahu atomů toho kterého prvku, nedbáme-li, jakou úlohu má nebo může mít třeba při vzniku a udržování života (tady by se zase mohlo s výtkou mluvit o „biomorfismu“ nebo „zoomorfismu“); a podobně nemůžeme dostatečně poznat, jak žijí a fungují buňky určitého orgánu nebo pletiva, když nepřihlédneme k celému organismu, v němž mají tyto buňky, pletiva i orgány své místo a v němž plní svou úlohu.

(Písek, 101115-1.)

<<<

>>>

Evoluce - její „hnací síla“ u Teilharda de Chardin / Subjekt - jako „problém“ / Skutečnost - a subjekt (a Teilhard de Chardin) / Teilhard de Chardin a problém subjektu

Když chce Pierre Teilhard de Chardin charakterizovat tu svou tzv. „chuť žít“, užívá sice dost problematických termínů, ale všechno se zdá naznačovat, že si jejich problematičnosti aspoň někdy a místy je vědom. Tak např. vzpomíná na to, že

Edouard le Roy „ve stopách Blondelových“ mluví o „hluboké vůli“ (ve výboru Jiřího Němce, 1970, na str. 175), ale dodává, že nejde o nic menšího než o „energii vesmírné evoluce“ (tamtéž), a důrazně připomíná, že jde o energii, „jejíž napájení a rozvíjení závisí zčásti na nás“ (176). Pak je ovšem třeba jen s velkou opatrností brát jeho slova (umístěná dokonce do nadpisu jednoho oddílu – 176), že „chuť žít“ je něco jako „nejhlubší hnací síla evoluce“. Chyba všech jím užitých termínů, které jsem zmínil (i řady dalších), spočívá v jejich zpředměťujících konotacích: hnací síla, energie, také přitažlivost, vůle, proces, proud, mechanismus, automatický růst, úporná tendence, zpružina, pohánění apod. Tomu nemůže odpomoci poukaz na „psychickou povahu evoluce“ ani na hloubku „vůle“ (ohlas Nietzscheho pojetí?), pokud nebude znemožněno zpředměťující chápání „psychiky“ a „vůle“. Zdá se, že Teilhard zašel nejdál, když podtrhl onu zvláštní povahu „energie“ v tom, že „její napájení a rozvíjení závisí zčásti na nás“. Ale právě v tomto bodě se rozhoduje vše: kdo jsme to „my“? Kdo to jsem „já“? O jakou „hnací sílu“ to jde či může jít, že mne může „hnát“ jen „zčásti“, neboť to závisí také na mně? Jak se vůbec mohu vyhnout „působení“ takové „síly“, jak se jí mohu bránit a ubránit? Kdo to jsem ten „já“, co se jí brání anebo co se jí nechá „hnát“, případně s ní „částečně“ spolupracuje? – Mám za to, že onu „hloubku“ musíme chápat především časově, totiž jako hloubku budoucnosti, tedy toho, co ještě není. A to nás musí vést k tomu, abychom přehodnotili a nově pochopili jak onu „sílu“, která přichází z budoucnosti, tak ono „já“, tedy obecně „subjekt“, který musí být na onu ještě nejsoucí, tedy „nepředmětnou sílu“ nějak citlivý, vnímavý, který musí být schopen na ni nějak reagovat a činit z ní něco „přítomného“, tedy „zpřítomňovat ji“ a tak uskutečňovat resp. činit skutkem, provádět to, k čemu tato „síla“ ukazuje a vede, vnášet to do daných situací, do světa daných, jsoucích skutečností.

(Písek, 101115-2.)

<<<

>>>

Cíl a cíle

Tradiční způsob, jak byl chápán „cíl“ (hodně pod vlivem Aristotelovým, ale také se značnými významovými posuny), sugeroval, že *télos-finis* (tedy zároveň cíl a zároveň konec) je v nějaké formě „dán“ už na počátku, tedy daleko předtím, než „pohyb“ (proces atd.) skutečně dospěje až k tomu „konci“. Odtud také Aristotelova *entelechie*: ten *télos* je po celou dobu nějak už „uvnitř“ (*en-*) toho pohybu či procesu, toho „dění“, které je „zacílené“. Sám jsem slyšel určitou (spíše jen naznačenou, nikoli detilně provedenou) kritiku tohoto pojetí od J.B.Kozáka, který v přednáškách odmítal takovýto pevný *télos* a odtud odvozovanou *entelechií*, ale trval na tzv. *téličnosti*, tj. *zacílenosti*.

(Písek, 101115-3.)

<<<

>>>

Živoucnost („oživenost“) a žitý život

Ke každému životu (konkrétně, individuálně žitému) náleží jednak bezpodmínečná podpora ze strany „rodiče“ (event. rodičů) a nejčastěji také významná podpora ze strany dalších žijících „subjektů“, jednak jakási „povinná“ podpora jiných, dalších konkrétně (individuálně) žitých životů (především

potomků, ale nejen těch). V jistém rozšířeném smyslu můžeme mluvit o tom, že každý konkrétně, individuálně žijící tvor musí nejprve něco dostat od jiných žijících tvorů, tedy vzít si od nich něco jako půjčku, bez níž by jejich žitý život nemohl pokračovat, protože by jej nemohl aktivně vykonávat; a potom v průběhu svého aktivního žití musí tuto půjčku jakoby vracet tím, že poskytuje půjčky dalším tvorům, aby jim tak umožnil také aktivně žít. Co však do tohoto půjčování ani vracení půjčky nemůžeme zahrnout, je život sám ve smyslu oživenosti či živoucnosti. Jde totiž o to, že ona „půjčka“ musí být v nějakém určitém způsobu adresná, tj. musí mít adresáta, komu je ona půjčka nabídnuta a který ji může (nebo také nemusí) přijmout. A tímto adresátem nemůže být nic neživého, neboť přijetí půjčky už je nutně akt, předpokládající schopnost se aktivně k nabízené půjčce vztáhnout, a tento akt sám nemůže být v žádném případě součástí jakékoli půjčky (dokonce ani žádného „daru“). Každý konkrétně živý život tedy nutně potřebuje, aby byl „obdarováván“, ale sám život ve smyslu oživenosti (či živoucnosti) nikdy nemůže být součástí žádného daru ani obdarování; život sám není „dar“. Ale kdo se vlastně bere? To je základní problém, bez něhož nemůže být fenomén „života“ vůbec pochopen, ale mohou být jen zkoumány a popisovány jeho projevy. Je však principiálně důležité, aby mezi nejvýznamnější projevy života bylo započítáváno také to, že každý jednotlivý život (živá bytost) musí přijímat obdarovávání (a tak se vlastně jakoby „zadlužit“), a dále že stejně tak každý jednotlivý život (živá bytost) musí zase dále obdarovávat jiné živé bytosti (a tak svůj dluh splácet, půjčku vracet, nejčastěji vícenásobně až mnohonásobně).

(Písek, 101116-1.)

<<<

>>>

Soutěživost

Soutěživost náleží v poslední době mezi jakési nové „ctnosti“, ale málo se o ní náležitě přemýšlí. Především je třeba rozhodnout, jde-li o jeden resp. jednotný fenomén, anebo zda se za soutěživostí neskrývá fenoménů hned několik. Za druhé je třeba rozlišovat různé formy soutěživosti podle toho, v čem se soutěží a co je mírou úspěchu v soutěži (zde se brzo ukáže, že soutěživost vlastně není ctnost ve vlastním, původním smyslu, neboť jsou také jakési pseudosoutěže, v nichž vítězí ten „nejhorší“). Zvláštní pozornost je dále zapotřebí věnovat vztahům (souvislostem) soutěžení a míře i kvalitě „sebevědomí“. Jedinec, který má příliš velkou potřebu se stále měřit s jinými, dosvědčuje tím nepochybně jakousi nejistotu a jisté pochybnosti o sobě a o svých kvalitách, o své osobitosti. Je třeba uvážit, zda jakási tzv. „přirozená“ soutěživost nepředstavuje jen jakýsi nástroj či prostředek k získání určitějšího a pevnějšího vědomí o sobě a o své „jedinečnosti“; je-li takového sebe-vědomí dosaženo, může to velmi zdravě omezovat nebo aspoň regulovat tendence k novému a novému soutěžení. Tomu se zdá nasvědčovat skutečnost, že si lidé volí nejen své záliby, ale i pracovní cíle nejen proto, že se chtějí někomu velmi dobrému vyrovnat nebo ho dokonce předčít, ale že se chtějí soustředit často také na něco, co nikdo jiný nedělá a v čem nikdo nijak zvlášť nevyniká. Pouhá soutěživost by nutně vedla k jakési unifikaci soutěžních oborů (viz např. olympijské a podobné soutěže), ale třeba snaha o dosažení zápisu do knihy rekordů ukazuje také na potřebu stát se nejenom prvním z podobných, ale stát se zvláštním, nepodobným jedinečným – a pak možná i v té jedinečnosti vyniknout. To tušili už staří Řekové, když dávali důraz na *kalokagathii*, tedy na zlostnost, celkovitost zdatnosti, nikoli jen na úzce

jednooborovou zdatnost. Jakmile se však stane cílem celková „zdatnost“ jedince, přesouvá se vlastně důraz ze samotného „výkonu“ (zejména jednotlivého, úzce vymezeného oboru) na „dobrost“ člověka samého – a k člověku jakožto celku náleží také řada vlastností, „kvalit“, které nejsou běžně měřitelné, kvantifikovatelné. „Soutěžení“ pak dostává jiný, nový charakter, míří jinam než k měřitelným výkonům, cílem pak není být nejlepší ze skupiny, která je vymezena a omezena, tj. nic tak „konečného“, ale cílem je stát se – jako celá, jedinečná bytost – co nejlepším, tedy lepším než dosud: jedinec pak „soutěží“ sám se sebou – a přestává mít potřebu se stále srovnávat (leďa se zvoleným „vzorem“).

(Písek, 101117-1.)

<<<

>>>

Chuť žít a Teilhard de Chardin

Pierre Teilhard de Chardin vyslovuje obavu, že by lidstvo mohlo nakonec „ztratit chuť do evoluce“ (Chuť žít, Praha 1970, str. 181). Vlastně to je totéž, jako kdyby řekl, že by lidé mohli ztratit chuť žít – vždyť žít znamená vždycky také se vyvíjet – bez vývoje zbývá ze života jen živoření (to určitě platí přinejmenším pro člověka). A platí to jak individuálně, tak kolektivně resp. společensky, sociálně.

(Písek, 101118-1.)

<<<

>>>

Událost (pravá)

Pod tzv. „pravou“ událostí rozumíme událost vnitřně (tj. zevnitř, nikoli pouze zvenčí) sjednocenou, integrovanou. Už tím je však dáno, že ona sjednocenost (integrita) má (může mít) různou povahu a může jí být dosahováno v různé míře. „Pravost“ i „nepravost“ různých událostí je tedy vždy jen relativní; ryzí, čiré, naprosté, dokonalé integrity nedosahuje žádná skutečná událost. Je to už dáno tím, že k dosahování takové integrity je nezbytné něco vykonávat, a ten výkon nemusí být a nebývá vždycky stejně intenzivní ani úspěšný. Zjevné to je ve světě živých bytostí, které vykazují odlišnou zdatnost v podobných situacích, takže to můžeme srovnávat. Jen starý předsudek nás vede k nedoloženému předpokladu, že této odlišnosti v míře „zdatnosti“ ubývá na nižších úrovních; tam, kde odlišnosti nedokážeme přímo pozorovat, jsme nakloněni je předem vylučovat a popírat.

(Písek, 101119-1.)

<<<

>>>

Události nepravé

Extrémním druhem nepravých událostí jsou změny „hromad“, při kterých vzájemné vztahy „členů“ (prvků) oněch hromad nehrají žádnou roli (nebo přesněji: téměř žádnou). Je ovšem otázkou, zda něco takového můžeme vůbec ve skutečném světě najít, už proto, že by to znamenalo naprostou (dokonalou) izolaci jednotlivých „členů“, de facto nepřítomnost jakýchkoli skutečných vztahů.

Z toho vyplývá, že také „nepravost“ událostí musíme chápat jako relativní, tj. že musíme vždy vědět (a výslovně ohlásit), od kterých vztahů jakožto v konkrétní situaci nevýznamných prostě odhlížíme. Tak např. když pozorujeme a zkoumáme, jakým způsobem loví nějaký dravec svou kořist, vědomě odhlížíme od toho, že jak dravec, tak jeho kořist na sebe „působí“ např. také gravitačně, neboť z hlediska smyslu našeho pozorování a zkoumání je toto působení téměř bezvýznamné (i když v některých momentech může třeba tělesná váha pronásledovatele být na překážku úspěšnosti jeho lovu, je-li kořist dost mrštná a rychlá – to ovšem stále ještě není *vzájemné* gravitační působení). Naproti tomu sám průběh konkrétního případu pronásledování se naprosto liší třeba od pohybu sněhové laviny nebo od proudění potoka či řeky, neboť jak chování pronásledovatele, tak chování pronásledovaného je „subjektně“ integrováno, a to jak každé zvlášť, tak pokud jde o vzájemné reakce. Zkrátka: rozdělení událostí na pravé a nepravé může být chápáno jen jako pomocné a přibližné, ale ve skutečnosti míra „pravosti“ či „nepravosti“, přesněji: míra integrovanosti či neintegrovanosti musí být vždy v konkrétním případě studována a zkoumána, a to vždy s přihlédnutím nejen na míru, ale především na zdroj příslušné integrity (jímž musí být vždy nějaký subjekt). Probíhá-li nějaká událost tak, že příslušnou její integritu nemůžeme odvodit od jediného subjektu, nýbrž od několika nebo celé řady subjektů, jde o událost nepravou; některé její stránky či složky však mohou být rozpoznány jako aktivity (aktivity) odvoditelné od jediného subjektu (zatímco jiné stránky či složky zase od nějakého jiného subjektu), musíme původ jejich integrity co možná připsat vždy tomu „správnému“ subjektu a takovém určování se nevyhýbat.

(Písek, 101119-2.)

<<<

>>>

Slova a vědomí (myšlení)

To, co máme v mysli (na mysli), je někdy velmi obtížné vyslovit, tj. vyjádřit slovy. Slova se nám zdají někdy nepřesná, nepřipadná, nevystihující, zjednodušující. Tak tomu je ovšem opravdu pouze někdy a záleží to na povaze toho, co chceme vyjádřit, říci, povědět. Někdy je tomu také naopak, že máme pohotově slova, ale ta že předbíhají tomu, co si ve skutečnosti myslíme (eventuelně napovídají nám jakoby předem, intervenují a ovlivňují naše vědomí a naše myšlení). V takových případech se dokonce stává, že si ani dost dobře neuvědomujeme, co vlastně říkáme, když některých slov v jisté situaci a kontextu užijeme. Prostě a dobře: mluvení, promlouvání [není?, V. D.] jen myšlení či uvědomováním nahlas, a myšlení či vědomí není jen promlouvání potichu.

(Písek, 101120-1.)

<<<

>>>

Svoboda - původ

Rádl vyjádřil své pojetí svobody (v závěru Války Čechů s Němci) tak, že „svoboda není z tohoto světa, nýbrž předpokládá smysl poslání, kvůli němuž má člověk svoboden býti“ (3868, s. 212). Pokusme se pečlivě analyzovat jednotlivé myšlenky, k nimž nás tyto formulace vedou. Především je tu před nás postavena otázka základní, totiž odkud se ona svoboda bere, není-li „z tohoto světa“; a s tím

souvisí také potřeba bližšího vymezení, co to je ten tzv. „tento svět“ (zřejmě tedy bez svobody, pokud ona svoboda nepřichází „odjinud“ – a odkud?). Dále tu je to poněkud problematické slovo „předpokládá“: není-li svoboda z tohoto světa, pak ani onen předpoklad, totiž „smysl poslání“ nemůže být a není z tohoto světa. Můžeme však v takovém případě mluvit o „předpokladu“? A pokud ano, jak musíme změnit význam tohoto slova? Rádl také říká, že člověk má být svobodou; svoboda tedy náleží mezi ty „skutečnosti“, které „mají být“, tedy mezi skutečnosti, které jsou skutečnější než to, co „jest“. Zmíněný „tento svět“ je tedy zřejmě chápán jako to, co „jest“, zatímco to, co „má být“, nepochází ze světa jakožto z toho, co „jest“. A tak musíme nahlédnout, že druhým velkým problémem po onom první, totiž odkud se ona svoboda (a vůbec všechno to, co „má být“) bere, je problém „stávání se“. „nastávání“, „uskutečňování“, tj. přechod toho, co „má být“, v to, co „jest“. Místo svobody musíme proto hledat právě v onom „nastávání“ či „uskutečňování“, neboť svoboda, která ještě „není“ (tj. není nastalá, uskutečněná), vlastně ještě žádnou svobodou není, ale když už je uskutečněna, tak něco ztrácí, něčeho důležitého je zbavena, a vlastně svobodou už přestává být. Zároveň však platí, že ne každé „nastávání“ (Werden) už je uskutečňováním svobody, ale že může být také ztrácením svobody, míjením se se svobodou, nevyužitím možné svobody. Protože však je nesnadno obojí nějak integrovat v jedno pojetí, zdá se být nezbytným principiální rozlišení mezi svobodou jeho tzv. „možností“, které může být nevyužito, tj. která může zůstat neuskutečněna, a svobodou jako „posláním“, které ovšem není samo cílem, ale vede k dalšímu poslání, pro něž je ona svoboda jako „poslání“ pouhou cestou, prostředkem, nástrojem.

(Písek, 101126-1.)

<<<

>>>

Vis motrix

Problém vitalismu, který zůstal nevyřešen, protože je tehdejšími (a vůbec tradičními pojmovými) prostředky neřešitelný, spočívá v tom, že předpokládá resp. hypostazuje jakousi „životní sílu“ (vis vitalis, později u Bergsona třeba „životní elán“, „élan vital“), chápánou však „předmětně“, tj. jako analogii k jiným druhům „sil“ (či „energií“). Vlastní problém „hybnosti“, která sama sebe jakoby „překračuje“, a to cestou „nového“, však nemůže být řešen zavedením žádné nové „bytné síly“, která „působí“ jako „příčina“; to znamená, že musí být kriticky revidováno samo chápání příčinnosti (kauzality).

(Písek, 101126-2.)

<<<

>>>

Ekonomizace života

J.B.Kozák se ve své habilitační práci intenzivně zabýval vztahem logiky a ekonomizace myšlení; inspirací mu asi byl zejména Herbert Spencer Jennings knížkou „Behaviour of Lower Organisms“ (1906), ale na první pohled se tato „biologizace“ zdá být ještě problematičtější koncepcí, než jakou byl psychologismus, tak ostře kritizovaný hlavně Husserlem. Henri Bergson prý kdesi prohlásil (napsal), že „člověk má na to, aby si zjednodušil život, vynaložit stejné úsilí, jaké vynakládá, když si ho komplikuje“ (podle: *Perly ducha*, ed. Milada

Kortmanová, Ostrava 1996). Nebudu si to ověřovat, ale v každém případě to považuji za dost hloupou zásadu. Život sám, zejména individuální i historický vývoj živých bytostí, stojí a padá se stupňováním komplexity; ne každá komplexnost je ovšem užitečná, perspektivní a vítaná. Chceme-li ovšem zbytečnou komplexnost odstranit, je to jistě dobrá věc, ale není to vlastně žádné „zjednodušení“, ale pouhé odstranění zbytečností, balastu. Skutečného, tj. účinného, efektivního zjednodušení lze dosahovat právě jen novými „vynálezy“ a tedy jistého typu novou složitostí, novou komplexitou. – Ale je tu ještě jedna cesta, kterou do toho nemůžeme zahrnout, a tou je právě ekonomizace, tj. svěřením určitých operací nižším operátorům, tj. vykonavatelům nižší, podřízené úrovně. Ale ani to nemůžeme dost dobře nazvat pouhým zjednodušením, neboť na počátku musel opět stát vynález nějaké nové cesty, nové metody, která teprve dodatečně byla vylepšována – a možná po jedné stránce i zjednodušována. Ale také zde platí, že ne každé zjednodušení je vylepšením, tak jako ne každá komplexifikace je už eo ipso zlepšením. Zkrátka a dobře: ekonomizace nemůže nikdy spočívat jen v nějakém zjednodušení, nemůže být na pouhé zjednodušení redukována. A tím je také aspoň v jistém smyslu dána odpověď na kritiku, vytýkající určitým koncepcím „biologizaci“ nebo „psychologizaci“: pokud se takové koncepce opravdu dopouštějí redukcionismu, je jejich kritika oprávněná. Ale pokud nechtějí z nižší úrovně odvozovat úroveň vyšší, ale chtějí zkoumat, do jaké míry a v jaké podobě jsou nižší funkce zapojovány do vyšších souvislostí a komplexů souvislostí, je takový postup naprosto oprávněný.

(Písek, 101127-1.)

<<<

>>>

Atomy a jejich povaha

Pojetí „atomu“ ve starověku předpokládalo, že každý atom je vybaven vlastnostmi, které se nemění, ani když se změní jejich nejbližší okolí, a že každý atom vstupuje do vztahů s jinými atomy, aniž by to mělo jakýkoli vliv na jeho vlastnosti, na jeho „povahu“. Když se ze starověku přeneseme do naší současnosti, zůstává tento „přepoklad“ (přesněji: předsudek) v platnosti jen v některých souvislostech a spíše jen latentně, alespoň pokud není z této latence vyvolán a přímo tematizován (což se někdy děje jen v určitých „metavědeckých“ momentech, opět přesněji: jaksi v hraničních oblastech vědy). Tam, kde nejde o nějaké „teoretické“ domýšlení takových nevyslovených předpokladů, se považuje za samozřejmé, že se věci, jejich okolí či prostředí se mění, vždycky nějak mění také. A tak se ukazuje, že třeba atomy, které se nějak dostanou do nových vztahů nebo které se trvalejším způsobem spojí třeba v molekuly, nezachovávají své vlastnosti, ale mění je a mají náhle vlastnosti třeba pronikavě jiné. A nejde tu jen o ty nejjednodušší případy chemického slučování, ale zejména a možnou účast na vytváření velmi komplikovaných chemických struktur, např. makromolekul, a především o jakousi „spolupráci“ makromolekul třeba v buňce nebo tkáni atd. Tak kupř. vlastnosti atomů určitých prvků (nebo útvarů prvků, jako třeba radikálů apod.) se mění podle toho, na kterém místě nějaké větší struktury se umístily. Nevyslovený, ale latentně a skrytě podržený předpoklad, že „vlastní“ kvality takových elementů (nebo elementárních struktur) se při zapojení do větších a komplikovanějších struktur nemění, je vlastně velmi nekriticky založen jen na tom, že „rozkladem“ vyšších struktur na „elementy“ dosáhneme vždy toho, že se takové elementy prokáží vždy jako nositelé týchž kvalit, jaké

známe i z těch případů, kdy předtím k žádnému „zapojení“ do větších a vyšších struktur (aspoň pokud je známo) nedošlo.

(Písek, 101128-1.)

<<<

>>>

Svět jako celek a „vesmír“ / Vesmír a „svět“ jako celek

Musíme se rozhodnout, jaké významy budeme spojovat s termínem „svět“, a to na rozdíl od termínu „vesmír“ (nebo „universum“), a také v jakých přesně souvislostech. Pro astronoma (astrofyzika atd.) znamená „vesmír“ souhrn (úhrn) všech hvězd a jejich oběžnic, úhrn všech galaxií a skupin galaxií, mezihvězdné energie a hmoty, nejnověji také všechnu skrytou (temnou) hmotu a skrytou (temnou) energii, a to včetně příslušných časoprostorových struktur, tj. včetně vzniku Velkým třeskem (pokud ta teorie vydrží), dalšího vývoje (v němž ovšem neplatí jednotný čas ani jednotný prostor), atd. Obecně mají vědci za to, že zdaleka ještě nevědí (resp. nevíme), co všechno k takovému vesmíru (eventuelně našemu Vesmíru) náleží, ale zkoumají se jen ty „vesmírné útvary“ a to, čím jsou charakteristické. Spojitost Vesmíru a jeho vesmírných struktur se vznikem a povahou třeba života (ale také člověka, vědomí a myšlení, tedy nejen „vitálním“, ale také „morálním“ řádem, řečeno s Rádlem atd.) se nezkoumá, ale je přenechána amatérským nebo filosofickým úvahám. V tomto smyslu pak ovšem „Vesmír“ není celým světem, není „světem jakožto celkem“, ba ani „úhrnem“ všeho, není veškerenstvím, skutečným „všehomírem“. Na druhé straně slova „svět“ je často užíváno ve smyslu pouhého „osvětí“ (nejen biologického), jehož jakási relativní „celkovost“ je předpokládána, ale aniž by se uvažovalo o „pravém celku“, tj. o jeho subjektivní integrovanosti (byť stále budované a dobudovávané), a ovšem aniž by se uvažovalo o eventuelní aplikovatelnosti takového pojetí na „veškerenstvo“. Pak je možno poměrně nevyjasněně mluvit (a myslet) o „světě živých bytostí“ jakoby podobně (analogicky) jako o „světě hvězdných soustav“, ale také o „světě matematiky a čísel“, o „světě umění“ apod. Otázka zcela zvláštní a specifická: je takto možno mluvit také o „světě filosofie“ nebo o „světě idejí“ či „myšlenek“?

(Písek, 101130-1.)

<<<

>>>

Celek a souvislosti / Souvislosti a celkovost

To, že můžeme mluvit o souvislostech, ještě neznamená, že vše, co nějak spolu souvisí, už eo ipso vytváří nějaký „celek“. Musíme totiž rozlišovat mezi souvislostmi, které jsou pro celek vskutku nutné, ba zakládající, celek tvořící, a souvislostmi, které jsou jen vnější a tedy jen zvenčí konstatovatelné, měřitelné atd., ale pro skutečný celek, skutečnou celkovost nemají zakládající význam. To tedy za prvé; ale pak tu je třeba ještě dalšího rozlišení, které už není tak jednoduché, dokonce ani v podobě pouhé schematicnosti: jsou totiž na jedné straně souvislosti, které drží určitý celek pohromadě, tj. jimiž je zakládána a udržována jeho integrita, a jiné souvislosti, které mají spíše charakter nesouvislostí, ovšem nikoli jen formálních, nýbrž „reálných“, skutečných nesouvislostí, eventuelně přetržitostí. Celek se totiž nezakládá a neudržuje pouze souvislostmi (vztahy), které jej sjednocují, ale také souvislostmi resp. ne-

souvislosti, přetržitostmi, tedy vztahy, které jej vydělují, oddělují od jiných celků, vůbec od okolí, od ostatního „světa“, a jimiž udržuje sám sebe sebou samým, tedy svou svébytnost (lépe než totožnost, „identitu“, která sugeruje neměnnost). Musíme tedy uvažovat o vztazích či souvislostech nejen spojujících, ale také o vztazích či souvislostech dělících, oddělujících, zajišťujících odstup, distanci, jakési meze či hranice, bez nichž by celek nikdy nebyl celkem.

(Písek, 101130-2.)

<<<

>>>

Vývoj (a pokrok) - pomalost

Pokud necháme (s naprostým odmítnutím) stranou představu „stvoření v okamžiku“ (eventuelně „vznik v okamžiku“) a připustíme jeho časový průběh, nutně se před námi otvírá otázka postupnosti jednotlivých fází takového událostního „dění“, tj. „stvořování“, „tvoření z ničeho“ (neboť to, co má být stvořeno, ještě není, tedy je jakoby „ničím“) jakožto děj či dějství. A hned druhá otázka bude: jde opravdu o „postupnost“ oněch „fází“, eventuelně o samostatné „stvořování“ v jednotlivých „řetězcích“, jež na sebe začínají reagovat (nebo jinak budovat ‚své‘ vztahy a souvislosti) až druhotně, tedy ex post? (Poukaz na nějaký předem zvolený „plán“ tu nemá odůvodnění, neboť nejde o nic menšího než právě o ony skutečné, tj. uskutečněné resp. uskutečňované souvislosti; „intelligent design“ právě v tomto bodě nic neřeší.) Může vůbec „něco“ nového vstoupit do všech těch proměn, procesů a vývojových „proudů“ jen tak v určité chvíli a na určitém místě prostě a přímo? Nemusíme si položit vážnou otázku, zda ty obrovské časové epochy nejsou právě tím pravým způsobem, jak lze dosáhnout té podoby rozmanitých „stvoření“, jakých jsme svědky? Co nám z té dosavadní tradice brání uznat, že za nějakou radikálně kratší dobu to asi nebylo možné? Není ta zdánlivá „pomalost“, s jakou se prosazoval uprostřed neživého vesmíru „evoluční proces“ od nejjednodušších jednobuněčných organismů (prokaryont a pak karyont) k těm více- a mnohobuněčným, k rostlinám a živočichům, a u těch až ke všem těm dnešním vysoce organizovaným, tou skutečnou a možná dokonce jedinou možnou cestou „stvořování“ veškeré té mnohotvárnosti života přinejmenším na této jediné dosud známé planetě, kde o živých bytostech a jejich vývoji opravdu nemůže být žádných pochyb? Proč se tomu někteří lidé, údajně „křesťané“, tak brání? Proč mají za to, že musí neochvějně trvat na svých představách, které nejspíš odkoukali od nějakých kouzelnických praktik?

(Písek, 101201-1.)

<<<

>>>

Arzen a život

Poměrně dost okrajová záležitost při úvahách o možném významu náhražky fosforu arzenem ve stavbě buněk určitých bakterií by mohla mít druhotný význam: prokáže-li se v případě oné bakterie, objevené v kalifornském solném jezeře Mono, že náhrada je možná (ať už tak, že původně bakterie pracovala s arzenem, a na nahrazení fosforem si zvykla až dodatečně, nebo že opačně jde o druhotné přizpůsobení v důsledku nedostatku fosforu), je tu otázka, zda lze opravdu mluvit o „další formě života“, tj. jiné, odlišné formě? Chceme trvat na

tom, že hlavní rozdíly ve „formách“ života je třeba vidět jako založené na využití určitých prvků na určitých místech v makromolekulách? Je tedy život sám něčím společným různým takovým „formám“ života? Jsou „život“ resp. „živoucnost“ alespoň zčásti nezávislé na některých prvcích a jejich souhře? Atd. – mohli bychom to rozšířit i na eventuelní – opět relativní – „nezávislost“ vůbec na podmínkách prostředí, teplotě, gravitaci (a jiných „polích“), závislosti na vodě, druzích získávané energie atd. Na tom všem je stále zřetelněji vidět, jak chabé jsou naše vědomosti o tom, co to vlastně je „život“ a v čem jeho „živoucnost“ a „životaschopnost“ spočívá.

(Písek, 101202-1.)

<<<

>>>

Filosofování a četba

A co si tak rád přečtete? *V posledních letech čtu málo nových knih, ale rád se vracím k čemukoli, co mi v knihovně (resp. v těch mých „hromadách“) padne do ruky, když něco jiného hledám k tomu, co zrovna píšu (když píšu). A často se začtu, protože to je skvostná zkušenost, co všechno v textech již několikrát přečtených a prostudovaných člověk najde, protože to tam předtím neviděl (a zvláště ovšem co všechno mu při tom napadne, co by mu třeba jinak vůbec nenapadlo; vždyť všechny nové myšlenky se „rodí“ jen v navázání (a často v polemice) s myšlenkami staršími a nejstaršími. (Z příprav rozhovoru s Bárou Řebíkovou, ze začátku října 2010.)*

Povrchní čtení je pro skutečnou filosofii zhoubné; problémem je ovšem najít texty, které opravdu za to stojí, abychom je četli víckrát, ba abychom se k nim vraceli i po letech. Tak jako nejsme schopni náležitě „slyšet“ novou skladbu nebo „vidět“ nový obraz, ale musíme se k nim vracet a jen pomalu pronikat za jejich „povrch“, tak je téměř nemožné pochopit to rozhodující při prvním přečtení nového díla filosofického (a tu ani nejde o rozsah – může to být třeba jen studie nebo esej, nemusí to být tlustospis). Tím je ostatně řečeno, že takto víckrát můžeme číst také třeba jen určitá vybraná místa v nějaké knize, zejména v případech, kdy nejde o „veledílo“, ale kde lze přece jen občas najít skvělou, někdy i třeskutou myšlenku. Konec konců jde o to, nechat se oslovit ve svém vlastním myšlení, někdy dokonce se jen nechat vyprovokovat k vlastní myšlence, a někdy jen k zárodku myšlenky, kterou pak musíme (a můžeme) domyslet způsobem zcela odlišným, ba neslučitelným se záměrem původního autora. Kdo podobnou zkušenost udělá, nebude na pochybách: to, proč čteme filosofické knihy nebo články, nemá vyústit v nějakou lepší poučenost o jiných autorech (a jejich textech a jimi formulovaných myšlenkách), ale v naše vlastní přemýšlení, v němž se máme nechat vést „myšlenkami“ či spíše „idejemi“, jež nás přitom oslovují jakoby přímo a nikoli pouze zprostředkovaně jinými mysliteli. Ti druzí myslitelé tu pro nás jsou jen jakousi pomocí, ale nemůžeme a nesmíme je brát jako vlastní téma a cíl svého přemýšlení. Bez četby velkých myslitelů nemůžeme sami náležitě a na úrovni myslet, ale jejich výběr (a také způsob čtení) musí být podřízen našim vlastním postupům, nikoli naopak.

(Písek, 101203-1.)

<<<

>>>

Život jako „jev“ / Život - jako „hra“?

Psát o životě, ať už svém nebo jiných, a už dokonce o životě vůbec, znamená především ten život interpretovat. Čím je vlastně onen „život“? Je to jen soubor tzv. životních jevů a projevů, anebo je to samostatná, svébytná skutečnost, kterou poznáváme, teprve když se nám podaří proniknout až za ty jevy a projevy? Odedávna byl život spojován s duší; dnešní psychologie však s duší vůbec nepočítá, nepovažuje ji za skutečnost, ale omezuje se na „duševní jevy“. Měli bychom podobně také sám život škrtnout jako dávný předsudek a zůstat jen u životních jevů a projevů? Je také život – podobně jako duše – pouhým zdáním, zatímco skutečné jsou jen „atomy a prázdno“, jak to říkali starořeční atomisté? Anebo je život jen jakási „hra“, na kterou si „hrají“ neživé atomy? A je taková hra čímsi skutečným – anebo se nám to jako „skutečnost“ pouze „jeví“, jenom se nám to „zdá“? Ale kdo jsme to ti „my“, komu se to „jeví“, komu se to „zdá“? Vždyť my si také připadáme jako živí, takže bychom tedy i my měli být pouhým zdáním, a pouhým zdáním by měl být i náš život. Ale komu bychom se pak vlastně mohli „jevit“ či „zdát“? – Kam nás to tento pokus o interpretaci života zavedl? Není to dost přesvědčivý doklad toho, že jsme se od počátku vydali špatnou cestou, nesprávným směrem? Kde je však chyba? V čem spočívá?

(Písek, 101204-1.)

<<<

>>>

Vývoj jako „vlak“ s vlastními kolejemi

Vlak nemůže jet kupředu bez kolejí, ale může si ty koleje před sebou stavět. Ta jízda bude ovšem pomalejší, protože bude závislá na rychlosti, jakou se podaří ty koleje před vlakem stavět. (Z historie víme, jak může cestu vlaku zpomalit třeba jen to, že se poškozené koleje musí místy a čas od času opravovat – jako tomu bylo v případě přesunu našich legií do Vladivostoku koncem první světové války.) Pochopitelně bude nutné mít buď nějakou zásobu kolejí s sebou, anebo si ty koleje ještě také cestou vyrábět – třeba tak, že jakousi vzorovou kolej bude možno znovu a znovu kopírovat. K tomu zase bude zapotřebí odněkud brát potřebný materiál, nejspíš z blízkého okolí. (Také by bylo možno uvažovat o tom, že ty „staré“, již použité koleje budou rozebrány a znovu použity k dalšímu postupu vpřed.) Ty nové koleje nebude někdy možno klást jen rovně kupředu, ale bude třeba více nebo méně nějak vyhovovat i terénu. Bez kolejí to nejde, bez jejich stavění před vlak také ne (když tam předem postaveny nejsou), ale to, jak se koleje budou klást, není ani dáno předem, ani není jednoznačně dáno terénem – ale přesto je nezbytnost těch kolejí nepochybná; a je tím ovšem také zajištěna jistá kontinuita, bez níž by cesta vlaku byla také nemožná.

(Písek, 101204-2.)

<<<

>>>

Vývoj jako „vlak“ s vlastními kolejemi

Vlak nemůže jet kupředu bez kolejí, ale může si ty koleje před sebou stavět. Ta jízda bude ovšem pomalejší, protože bude závislá na rychlosti, jakou se podaří ty koleje před vlakem stavět. Pochopitelně bude nutné mít buď nějakou zásobu kolejí s sebou, anebo si ty koleje ještě také cestou vyrábět – třeba tak, že jakousi

vzorovou kolej bude možno znovu a znovu kopírovat. K tomu zase bud zapotřebí odněkud brát potřebný materiál, nejspíš z blízkého okolí. (Také by bylo možno uvažovat o tom, že ty „staré“, již použité koleje budou rozebrány a znovu použity k dalšímu postupu vpřed.) Ty nové koleje nebude někdy možno klást jen rovně kupředu, ale bude třeba více nebo méně nějak vyhovovat i terénu. Bez kolejí to nejde, bez jejich stavění před vlak také ne, ale to, jak se koleje budou klást, není ani dáno předem, ani není jednoznačně dáno terénem – ale nezbytnost kolejí je nepochybná; a je tím také zajištěna jistá kontinuita.

(Písek, 101204-3.)

<<<

>>>

Filosofie jako poslání

Filosofie není svou bytostnou „povahou“ (snad lépe: svým bytostným „posláním“) akademickou záležitostí, ale je „věcí“, záležitostí celého života a vlastně každého života. A zvláště sókratovská tradice dává velký důraz na působení v obci, tj. na veřejnosti, na náměstích a v ulicích, v každodenním životě, neboť právě tam má být působení filosofa orientováno. Jistě také filosofování musí mít své myšlenkové laboratoře, kde bude filosof promýšlet problémy do hloubek, o kterých veřejnost a zejména ulice nemá a nikdy nebude mít ponětí. Ale filosof, který v té své laboratoři zůstává dlouho nebo dokonce stále, je špatný filosof. Filosofie je především reflexe, ale reflexe kritická, jinak by se stávala pouhým relativně promyšlenějším ozvukem běžných představ a předsudků. To působení na veřejnosti vůbec neznamená se jen přizpůsobovat, ale zavazuje k jakési obecné srozumitelnosti, a víc než to, k co nejširší přesvědčivosti. Filosofie má být přesvědčivá, ale nikoli ty druhé přemlouvat nebo dokonce ukecávat. Její přesvědčivost musí být založena nejen na srozumitelnosti, ale především na pravdivosti a pravdě. A je to právě pravda, která nechce zůstávat skryta v nějakých soukromých laboratořích, ale chce být hlásána „na střeších“, tj. všem a všude.

(Písek, 101205-1.)

<<<

>>>

Filosofie a vědy (vědění)

Filosofie není věda, vědění, *epistémé*, ale láska k moudrosti (spíš než jen k vědění, k vědě). To až Aristotelés – snad jako první – začal chápat filosofii jako „vědění pravdy“, *epistémé tés alétheias*. To ovšem vůbec neznamená, že filosofování nemusí s věděním vůbec počítat; pravý opak je pravdou. Filosof se vždycky musí ve svém myšlení nějak (zčásti) opírat také o vědění a vědomosti (ovšem současné, tj. být v tom ohledu „na úrovni“ doby). A ona „láska“ nesmí být chápána jako zalíbení, a už vůbec ne zalíbení ve vlastní „moudrosti“; právě naopak: to je a musí být velmi kritická láska, kritická k tomu, co „víme“ či co se domníváme, že „víme“, a to ve světle a v perspektivě té skutečné moudrosti, po které toužíme, ale kterou nemáme. A pokud budeme mluvit o „vědění“ a „věděch“, eventuálně o „vědeckosti“, pak musí vždy znovu a opětovně přicházet na řadu ona kritičnost, která mimo jiné zahrnuje v sebe a ve své důsledky velmi důležité „vědění“ o tom, co nevíme. Jde totiž o tom, znovu a znovu využívat tzv. „pozitivního“ vědění k tomu, abychom si vylepšili pohled na to, co nevíme, a

abychom si vylepšili vyhlídku na cestu k tomu, jak to objevovat, zjišťovat a jak postupovat ve svém vědění kupředu, tj. právě k tomu, co ještě nevíme, co bud' vysloveně musíme vědět, ale také co bychom rádi věděli (kdyby to byla jen věc „nutnosti“ či „nezbytnosti“, mohlo by snadno dojít spíš k uzavírání některých perspektiv a energických výzkumů, neboť posuzování „nezbytností“ by se mohlo vymknout samotnému úsilí o vědění či o moudrost a mohlo by se stát jen prodlouženým ramenem zájmů, které s věděním nemají bytostně co dělat, ale které ve vědění vidí jen prostředek (zejména prostředek „moci“, jak to kdysi formuloval Francis Bacon).

(Písek, 101207-1.)

<<<

>>>

Filosofie a vědy

Vědy se postupně vydělovaly z filosofie, zprvu jako ještě filosofické disciplíny a tedy v rámci filosofie, později se však vskutku oddělovaly a vůči filosofii se aktivně distancovaly. Dnes jsou univerzity – a dokonce tzv. filosofické fakulty – ochotny nechat filosofii ve svém rámci žít jen jako jeden z oborů – ovšem pod tou podmínkou, že se filosofie „zvědečtí“. Filosofie však není věda, a nemůže mít dokonce ani pouze jeden vymezený obor, nýbrž jejím „oborem“ je – a vždy bude – vše a cokoli, tedy veškerenstvo. Vždy znovu tedy bude docházet k tomu, že se filosofie bude moci zabývat svým způsobem něčím, čím se jiným způsobem zabývá některá z odborných věd. Proto je třeba blíže vyjasnit, v jakém vztahu budou pak výsledky přístupu filosofického a přístupu odborně vědeckého. Ukažme si to nejprve na dvou konkrétnějších příkladech.

Když nám třeba fyzika nebo chemie podají co možná vyčerpávající výklad o povaze atomů určitého prvku, bude se jejich výklad od sebe lišit. Každý brzo pochopí, že sebelepší a sebedetailnější fyzikální popis vlastností určitého atomu (eventuelně jen jeho jádra) zůstane vždy neúplný, pokud nebude doplněn chemickým výkladem o tom, s kterými jinými prvky atd. se tento atom bude schopen slučovat, za jakých podmínek a jak. Tím spíše ovšem nelze v rámci fyziky popsat ty „vlastnosti“ atomů daného prvku, které mají význam pro organické sloučeniny, makromolekuly a buňky v těle různých organismů. Podobně tomu je v případě astrofyzikální kosmologie, která pracuje jen s těmi vlastnostmi energie a hmoty, které třeba s životem (s organismy) jakoby nesouvisí (údajně, ale to je jen metodický předpoklad, možná předsudek). V poslední době teoretičtí fyzikové začali uvažovat o tzv. skryté hmotě a skryté energii. Položil si už někdo otázku, zda třeba skrytá energie nemá nějaký význam pro vznik a vývoj organismů a života vůbec? A co když tzv. skrytá hmota a skrytá energie má co dělat s těmi formami „neskryté“ hmoty a energie, kterými se zabývá naše dnešní fyzika? Co když skutečné atomy mají aspekty a vlastnosti, které nám zatím unikají a jsou nám „skryty“, protože naše vědecké konstrukce od nich – nevědomky – abstrahují a vůbec s nimi nepočítají? Co když to je jen důsledek našich vědeckých postupů a metod, že něco ze skutečnosti přehlízíme, ba že jsme k tomu docela slepí? Specializace jednotlivých odborných věd přinesla nepochybně mnoho cenného, ale možná že zároveň vede k jisté slepotě, která nám brání v jiných přístupech a tím i k poznání „celé“ skutečnosti? Právě v tomto ohledu je výsostnou povinností a přímo posláním filosofie a filosofů, aby na takovou možnost poukazovali a aby vždy znovu kladli důraz na poznávání skutečnosti, skutečného světa v jejich plnosti.

(Písek, 101209-1.)

<<<

>>>

Filosofie - její místo

Nejvlastnějším místem (aktuálního) filosofování není ani mediální prostor, ani škola, ale ani soukromá myšlenková dílna: pravé místo filosofie (a tedy pro filosofa) je na ulicích a náměstích, v denním životě, a to nejen v každodennosti, ale všude – potřebný je nějaký nový „sokratismus“. To však zároveň znamená, že se filosofování nesmí stát „solistikou“, i když ta filosofii také v tom napodobuje. Solistika je totiž ochotná být k dispozici tím, že slouží, tj. poskytuje služby (většinou za úplatu nebo za jiné služby); právě proto je filosofovi třeba se něčeho takového obávat a vystříhat se toho; tak jako se filosofie neměla nikdy stát služkou theologie, nesmí se stát ani služkou politiky, ale ani služkou věd! Její služba člověku a společnosti nesmí znamenat člověku ani společnosti vyhovovat, ale podnikat pro ně to jediné pravé, totiž všechno stavět do světla pravdy. Je to totiž právě pravda, která rozhoduje o tom, jaké je pro filosofii (a tedy filosofy) její (jejich) „poslání“, a právě v jeho rámci ji (je) posílá především do obce, do veřejnosti, mezi lidi a do každodennosti, do obyčejného života, ale také do zákoutí nebo výšin všech jeho aktivit a jeho podnikání – tam tedy aby mluvila, aby tlumočila ony nepředmětné výzvy samotné Pravdy. Proto také nejde a nesmí jít na prvním místě o to, aby říkala, co lidé chtějí slyšet (a zejména nikoli to, co vládcí a politikové atd. chtějí slyšet). A to např. znamená, že si nesmí nechat nic nařizovat ani „úředníky“ a „funkcionáři“ – dokonce ani těmi „akademickými“. Ten závazek každého filosofa je přísně individuální, osobní, není a nesmí být nikým a ničím prostředkován, a už vůbec ne nějak institučně, neboť nikdo není a nesmí být považován za samou Pravdou vybraného a ustanoveného rozhodčího či dokonce zvěstovatele.

(Písek, 101209-2.)

<<<

>>>

Filosofie x „jednota“ filosofů

Bohumil Sláma, který mi dnes poslal digit. text své knížky o Masarykovi, tam má tuto větu: „S filozofy je to jak s Bohy: vzájemně se popírají a každý z nich si myslí, že jeho pravda je ta pravá. Popírají se vlastně už tím, že je jich tolik a každý tvrdí něco jiného.“ To je ovšem založeno na naprosto chybném, bohužel však velmi rozšířeném předsudku, totiž že ideální by byla filosofie pouze jedna jediná. Nechme zatím stranou takové otázky, jako kde se vlastně tento předsudek bere, na čem je založen (či údajně zakládán), jak k němu historicky docházelo apod., a soustředme se jen na souvislost tohoto předsudku s různými pojetími toho, co to vlastně ta filosofie je. Jak už bylo řečeno, každý pořádný filosof musí být aspoň zhruba znalý současného stavu odborných věd, tj. musí být na úrovni své doby, i pokud jde o vědeckou úroveň. To neznamená, že musí nutně všechny výsledky, které ta či ona věda veřejnosti předkládá, brát jako nepochybné nebo snad dokonce jako základ svého filosofování; nikoli jako základ, ale jako předpoklad. Když z nějakých důvodů s výsledky současného vědeckého bádání nesouhlasí, musí to jasně říci a také zdůvodnit. Právě k tomu je nezbytné, aby se v příslušné vědě v potřebném rozsahu vyznal. Ale věda, žádná věda se nemůže stát sama

východiskem filosofování, ale její znalost je pouze předpokladem, s nímž musí počítat. Ve vztahu mezi filosofií a vědami je to vlastně všechno obráceně: vědy nejsou možné ani myslitelé bez filosofických základů a předpokladů (ostatně historicky se původně vydělovaly a oddělovaly od filosofie, a to mají ve svých „genech“). Ale každý filosof si musí základní filosofické otázky klást a formulovat znovu a po svém, a v témž smyslu i rozsahu musí vždy znovu uvádět ve větší nebo menší soulad výsledky (aplikace) svého filosofování buď v soulad nebo do protivy a rozporu proti oněm často neformulovaným a nejčastěji ani neuvědomovaným základům a předpokladům, s nimiž ony odborné vědecké disciplíny pracují. A tak, jako musí brát vážně současný stav věd, stejně musí brát vážně o jiné filosofy, kteří také žijí a myslí v jeho „současnosti“, a vždy znovu se pokoušet o lepší a hlubší chápání také současných věd. Všude tam, kde se filosofové od sebe moc neliší, je třeba, aby si nejlepší filosofové kladli otázku, v čem je chyba, eventuálně v čem jsou stejně slepí, jako ti druzí. Jednotná filosofie tedy není cílem, ale spíše vážným nebezpečím, které je třeba vždy znovu zažehnat z nových perspektiv.

(Písek, 101218-1.)

<<<

>>>

Věda a život

Masaryk píše v České otázce (6746, s. 419 – § 57), že „věda pravá je život, učíme se pro život a ne pro školu, (věda pravá nedusí nadšení, ale řídí je a spravuje)“. To lze ovšem pochopit také úzce utilitárně, jako by poznávání skutečností, jež nenalézají praktického uplatnění v konkrétních životních situacích, bylo bezúčelné a k ničemu (pochopitelně to tak myšleno nebylo). Záleží tedy na tom, jak budeme chápat, co to je ten „život“: je to také vědomí, myšlení, tážení, usilování o porozumění i širších souvislostí apod.? Takže musíme věnovat co největší pozornost tomu, kvůli čemu je vlastně ta škola a to školení a vzdělávání tak důležité. Jinými slovy, co to je ten život, co všechno k životu počítáme nebo na co by jej snad někdo chtěl redukovat. Jistěže nejde jen o nadšení – vždyť nadšeně může pracovat a působit i úředník, který chce školu i vědu dostat pod svůj byrokratický dohled a vliv (a nadšený úředník je nebo může být lepší než úředník otrávený a jiné otravující). Ale „život“ nespočívá jen v efektivitě a produktivitě, ale také v kráse, v novém poznání (dokonce i v poznání, o němž ani nemáme dojem, že by nám přímo k něčemu sloužilo), v radosti z nějaké činnosti (různá hobby, hry, sport apod.), v uspokojení a spokojenosti atd., tedy obecně v kultuře a kultivovanosti. A už z toho je vidět, že věda sama nemůže ten život (plný život) nahradit, ani sama naplnit.

(Písek, 101218-2.)

<<<

>>>

Nedokončenost a „vyčerpání“ tématu

Patočka kdysi mluvil o „vyčerpání“ tématu či látky (mně to dokonce napsal do posudku). Naproti tomu Nietzsche v *Lidském, příliš lidském* (IV, 178) přesvědčivě rozpoznává, že „je reliéfně nedokončené ztvárnění nějaké myšlenky, ba celé filosofie působivější než její vyčerpávající provedení“. Filosofie (filosofování) je především úsilím, snahou, touhou, láskou k pravdě (či k moudrosti, ale zároveň si

je (má být) plně vědoma toho, že jde – s Brochem řečeno – o cíl nekonečný, že tu Pravdu (či moudrost) nikdy plně neuchopí, že se jí nezmocní, že ji nebude „mít“ jako své „vlastnictví“. A to ovšem znamená, že ono Patočkou zmiňované „vyčerpání“ látky je především iluzí, která navíc zakrývá nebo alespoň nedoceňuje druhotný efekt každého maximálního soustředění na maximální vyčerpávání určitého (vymezeného a tudíž omezeného) tématu, jímž je zapomínání na širší kontexty a posléze zejména na „celek“. Nietzsche má ovšem na mysli něco jiného, jemu jde o působení myšlenky (nebo celé filosofie). Je ovšem nepochybné, že filosofie chce působit (a působit může právě jen působivými myšlenkami), ale toto „působení“ není samoučelem, ba ani primárním cílem pro samu myšlenku (nebo vůbec filosofii): to, co má působit, není určitá myšlenka, ani určitá filosofie, nýbrž Pravda. Filosofie (a tedy i každá myšlenka) má vposledu jen zprostředkovat onu „moc“, která není ani mocí určité myšlenky, ani mocí určité filosofie, ale „mocí“ Pravdy (a tato „moc“ není „předmětná“, Pravda nepůsobí jako nějaká vesmírná síla, ale jen apelem, svými „nepředmětnými výzvami“ – a právě proto potřebuje filosofii a filosofování, myšlenky a myšlení). Nejde tedy na prvním místě o to, aby „pozorovateli“ bylo „přenecháno více práce“, jak píše Nietzsche, aby byl „podnícen, aby to, co se před ním rýsuje v tak silném světle a stínu, dotvářel, domýšlel do konce a sám překonával každou překážku, jež dosud myšlenice bránila plně vystoupit“; to je zase jen zřetel pedagogický, tak jako předtím to byl zřetel co do působení a vlivu. To vskutku rozhodující je uvést čtenáře nebo posluchače, tedy „pozorovatele“ do pohybu, do akce, tj. na cestu, a to na tu trak zvláštní cestu, již by jen nenapodoboval autora, ani jeho myšlení, ani jeho filosofii, ale na níž sed by naučil lépe naslouchat Pravdě samé a jejím nepředmětným výzvám, a aby se nechal jí samou a jejími výzvami vést dál.

(Písek, 101225-1.)

<<<

>>>

Učitel a žáci

Friedrich Nietzsche si jednou povzdechl, že „vzdělání, které často z duchaplných, zvědavých, ohnivých mládenců činí věrný obraz jejich učitelů“, by nemělo být „přenášeno“ „ještě i na dívky“ (*Lidské, příliš lidské* VII, 409). Jaký je vlastně ten pravý úkol učitele? Nechme stranou základní školy, a nechme zatím stranou i gymnázia (a neuniverzitní vysoké školy). Naším hlavním dnešním problémem je výuka na univerzitách (z kterých se ovšem dnes stávají bohužel často gymnázia). A omezme se ještě dále, a to na filosofii (i když v tom bude skryta ta základní chyba, totiž že se filosofie považuje pouze za jeden z oborů, zatímco má pronikat všemi obory). Tak tedy: má učitel filosofie vést své studenty tak, aby se posléze stali jeho „věrným obrazem“? Možná, že tomu jsou nakloněni, možná o to opravdu usilují; ale je to správné? Má učitel působit právě takovým způsobem? Nemá být učitel mnohem spíš tím, kdo inspiruje a podněcuje studenty, aby se stali sebou samými? Aby našli a zvolili svou vlastní cestu (což by ovšem právě bez učitele nemohli, anebo jen s velkými obtížemi)?

(Písek, 101225-2.)

<<<

>>>

Pravda a užitečnost / Užitečnost a pravost / Osud (Verhängnis) a „pravost“

Nietzsche napsal v předmluvě k „Přehodnocení všech hodnot“, že se nikdy nesmíme ptát, zda je pravda užitečná („man muß nie fragen, ob die Wahrheit nützt, ob sie Einem Verhängnis wird ...“, 5880, S. 355). Tato jeho formulace však musí být upřesněna, a to hned v několikerém směru. Předně je třeba korigovat možný (ovšem nesprávný) závěr, že pro filosofii jsou některé otázky zapovězeny, v tomto případě tedy otázka, zda je pravda obecně (anebo určitá pravda, tj. určitý pravdivý soud atd.) v nějakém směru (a to znamená také pro někoho nebo pro něco, pro nějaký záměr apod.) užitečná. Rozlišíme-li konkrétní pravdivý soud, pojetí, úmysl, čin atd. na jedné straně a „pravdu samu“ (eventuelně Pravdu), pak o užitečnosti nebo neužitečnosti určité „konkrétní pravdy“ můžeme mluvit a uvažovat naprosto legitimně. Takže první upřesnění: Nietzscheova formulace platí jen o Pravdě, která ještě nebyla nikým „konkretizována“, tj. uplatněna v určité situaci a tak zapojena do někým a nějak vybraných (vyselektovaných, ergo nějak omezených) souvislostí. A potom ovšem není problémem užitečnost Pravdy: Pravda musí (má) být respektována, protože „platí“, protože je závazná, a jakožto taková platí i pro posuzování „užitečnosti“, protože platí i pro posuzování „pravosti“ či „nepravosti“ jak toho, kdo onu užitečnost posuzuje, tak cíle, vzhledem k němuž je ona užitečnost posuzována. Tím se ovšem vztah mezi Pravdou a užitečností nutně obrací: je to Pravda, která rozhoduje o tom, co je vskutku užitečné, zatímco z „užitečnosti“, o které nevíme, zda je vskutku, „doopravdy“ (tj. z hlediska Pravdy) užitečná, nelze nikdy usuzovat na pravdivost, a už vůbec ne na Pravdu. Poznání „pravého stavu věcí“ je ovšem vždycky „užitečné“, ovšem užitečné v pravém slova smyslu, tj. užitečné ve světle Pravdy, neboť nás osvobozuje od „iluzí“. Pokud však má někdo za to, že život bez iluzí není možný a že některé iluze jsou pro žití potřebné a nutné, nebude s námi souhlasit. Ale právě ve světle Pravdy se jeho úvaha nutně ukáže jako předsudek a tedy jako cosi škodlivého, nikoli o užitečnosti „iluzí“ svědčícího.

(Písek, 101226-1.)

<<<

>>>

Věci ducha

Nietzsche napsal v předmluvě k *Přehodnocení všech hodnot*, že ve věcech ducha musíme být ve své opravdovosti (poctivosti) až tvrdí („Man muß rechtschaffen sein in geistigen Dingen bis zur Härte“ – 5880, S. 355). Tady nezbyváá než dodat, že – snad leda – tvrdí k sobě: ve věcech „ducha“ jde přece na prvním místě o pravost, někdy dokonce až o pravou jemnost a přesnost, pravou minuciéznost, ale nikoli o nějakou tvrdost. Proč to násilnické zabarvení ve slovu „tvrdost“, kterého se pak může dovolat kterýkoli násilník, kterému vůbec nejde o „věci ducha“? Opravdovost nekulminuje v tvrdosti, ale je tomu spíš naopak: pravá tvrdost (tj. tvrdost na pravém místě) kulminuje v opravdovosti – jinak to je „nepravá“ tvrdost, falešná, županská tvrdost. Stejně tak ovšem můžeme provést opravu a upřesnění na druhé straně: záležitosti „ducha“ nesmí být zaměňovány za nějakou přejemnělost či změkčilost – duch nejen může, ale dokonce musí vést k ostrosti, vyostření, ale je to vyostření břitvy, nikoli sekyry. Ostatně i zde jde ve slovech „ostrost“ a „vyostření“ o metaforický význam (ale má svou tradici – viz Occamova břitva apod.).

(Písek, 101226-2.)

<<<

>>>

Filosofování - jak začít

Pokud jde o *témata*, lze s filosofováním začít vlastně u kteréhokoli; není to (a nemá to být) filosofie, která to rozhodne, nýbrž aktuální situace; proto lze zásadně filosofovat o čemkoli. Výběr ovšem vždycky trochu záleží i na nás, ale nejen na nás, na naší vědomé volbě, nýbrž také na okolnostech (tj. také našich okolnostech), na naší kondici a náladě, na tom, co čteme a co nás zaujalo (zejména, když s tím chceme polemizovat), atd. Jinak se to ovšem má s postupem, čím a jak začít, jakým způsobem začneme filosofovat, jak budou vypadat naše první „kroky“ a jak ty další, jakou taktiku a strategii budeme uplatňovat, do jakých vztahů a souvislostí budeme zvolené téma zapojovat, apod. A ovšem také, pro koho to děláme, koho chceme oslovit, u koho a čeho tím chceme dosáhnout atp. A tu se pochopitelně ukazuje, že některé začátky a postupy jsou vhodnější a jiné méně vhodné. Ale jedno je nepochybné: není žádných „přirozených“ ani předem „daných“ („apriorních“) počátků, tedy „principů“, od nich by bylo třeba nebo nutno vycházet.

(Písek, 101227-1.)

<<<

>>>

Život - odkud?

Rádl napsal v Útěše, že „život nepovstal z hmoty; nemohl ani vstoupit do těla zvenčí“ – ale co potom zbývá? Tady si musíme nejprve položit otázku, jak rozumíme onomu „z hmoty“- víme vůbec, co to je „hmota“? Co když „hmota“ sama není ničím, co by původně bylo neživé? Co když „hmota“ je vždycky už „předživá“, jak toho slova užíval Teilhard de Chardin? Co když život povstal z před-života, který charakterizoval a charakterizuje veškerou hmotu? Ovšem i zde stojíme před otázkou: jestliže život povstal z před-života, kde se vzal ten před-život? Protože byl (a nadále je) spjat s hmotou (ovšem jinak, nově chápanou jako „od počátku“ před-živou), je původ před-života tentýž jako původ hmoty. To je jediný možný závěr, chceme-li trvat na tom, že život nepovstal z hmoty, ale ani nevstoupil do „těla“ (tj. do hmoty) „zvenčí“. A zároveň nás to vede k dalšímu závěru, pokud bychom chtěli užít termínu „stvořen“: život nemohl být stvořen tak, že by byl do „hmoty“ vpraven, vsunut dodatečně, neboť to by znamenalo „zvenčí“, alespoň v rámci dosavadní tradice. Zamítneme-li ono „zvenčí“, zbývá už poslední krok: byl sice „stvořen“, ale „zevnitř“. A pak už zbývá jen jedno: také „hmota“ vznikla stvořením, a to rovněž „zevnitř“, z „vnitra“ – ale ne z „nitra“ něčeho, co má také vnějšek, ale z „nitra ryzího“, z ryzí nepředmětnosti.

(Písek, 101227-2.)

<<<

>>>

Vůle k „odpovědi“ (na apel, výzvu)

Nietzsche se pokusil jako „kořen“ či „zdroj“ všeho chápat tzv. vůli k moci (Wille zur Macht). To bylo velmi často chybně chápáno, a je možné, že to náležitě

nechápal ani myslitel sám (nebo na své správné chápání dost často zapomínal, jak lze doložit na řadě jeho výroků). Masaryk (asi to převzal z marxismu, s nímž polemizoval) mluvil o „hnací“ nebo „hybné síle“ (eventuelně o „ženoucích silách evolučních“), ale nijak netrvá na jejich „vnějším“ původu; ten spíše částečně zpochybňuje důrazem na jejich pluralitu, takže nechává otevřenou otázku po původu toho, jak je sjednocována jejich kombinace v jednotu výsledku. Proto mu nestačí se tázat po zdroji akcí a aktivity, ale táže se na původ spontaneity, tedy vposledu svobody (pozitivní, aktivní svobody). Nicméně tak daleko ani on nešel, aby onen původ začal hledat mimo rámec dané „reality“; i tam, kde naznačuje hledání nějaké „vnitřní síly“, „vniterného popudu apod., má za to, že jde o sílu nějak „danou“, „jsoucí“. Tady je ovšem po mém soudu naprosto nezbytné překročit Rubikon.

(Písek, 101227-3.)

<<<

>>>

Věda - cíle

Od časů dávného Řecka se traduje pojetí vědy (vědění, epistémé) jako něčeho, co nemá další účel ani cíl než odpovědět na otázky člověka, který byl jat údivem. Není ještě zcela zapomenuta doba, kdy se vědění (a poznávání) k nějakému praktickému využití považovalo za cosi méně důstojného. Mělo to ovšem v praxi jeden neblahý důsledek: protože si vědci dost důsledně nekladli otázku, k čemu vlastně je to jejich poznávání a úsilí o vědění, a protože právě k tomu, aby dál mohli stále nové věci poznávat, potřebují nové a nové prostředky, velmi často krajně nákladné, nechali se opětovně svádět k tomu, aby se přizpůsobovali požadavkům vlád a států a dnes velkých, dokonce nadnárodních firem, od nichž jediných ty nákladné prostředky mohou dostat. A pak se jim musí nějak odvděčit. Odtud také kritika některých „vědeckých“ podniků, jejichž cílem bylo dospět k výsledkům, jejichž význam může být nicotný a o něž takřka nikdo nemá zájem. Takovým kritickým hlasům je možno rozumět, ale nesmíme je přeceňovat. Vědci sami by měli svědomitě rozhodovat, které cesty vědeckého bádání za to stojí, a měli by to nejen sobě, ale také veřejnosti říkat a odůvodňovat. Jakmile to přenechají jiným, dostanou se do takové závislosti, že ze své vědy nechají udělat pouhou „techniku“.

(Písek, 101228-1.)

<<<

>>>

Pravda a její „nudnost“

Nietzsche napsal, že „Nejméně zastánců nachází pravda nikoli tehdy, když je nebezpečné pravdu říkat, nýbrž když je to nudné.“ (Lidské, příliš lidské I., str. 238 – § 506.) To je ovšem třeba opravit resp. jinak interpretovat: pravda, která už je „nudná“, přestává být eo ipso pravdou, tj. přestala být aktuální, k činu volající pravdou, opravdovou, tj. pravou, pravdivou výzvou. Nudná „pravda“ už je jen prázdnou floskulí, žvástem, neboť ztrácí či už naprosto ztratila své napětí *pravého* tváří v tvář pouze *danému*. – To ovšem platí za předpokladu, že ona „nudnost“ má své opodstatnění ve „věci“, tj. že to není jen něčí „nálada“ nebo eventuelně „obecná nálada“. V případě, že někdo nebo lidé ve větším počtu říkají, že je nějaká „pravda“ už nudí, je to ve skutečnosti jen póza, která má

zakrýt, že si onu pravdu nechtějí přiznat, že před ní zavírají oči a ucpávají si uši, že s ní prostě nechtějí nic mít. Pravdě, skutečné pravdě tedy nehrozí nebezpečí je ze strany násilníků a mocných, ale také a někdy dokonce především ze strany těch, kterým vůbec o pravdu nejde, ba kteří se proti pravdě obrnili nebo se jí přímo obávají a hrozí.

(Písek, 101229-1.)

<<<

>>>

Protějšek x předmět

Předpokladem akce, tj. aktivního přístupu, není jen subjekt jako zdroj a centrum aktivity, ale také něco, k čemu ona akce (resp. subjekt skrze svou akci) přistupuje. Nazvěme toto „něco“ protějšek; bez subjektu není žádného protějšku, ale bez protějšku není ani žádného subjektu. Tímto protějškem ovšem nemusí být nutně a vždycky „předmět“ v běžném významu, tedy něco neživého, pouhá „věc“, ale může to být – a nejčastěji to bývá – jiný subjekt (nebo více subjektů; tam pak začínají určité problémy, jak se určitý subjekt svými aktivitami vztahuje k jednotlivým subjektům, a jak jinak se může vztahovat ke skupinám nebo „hromadám“ subjektů). Na počátku novodobého kontinentálního evropského myšlení je charakteristická descartesovská koncepce dvojí konečné substance, „věci rozprostraněné“ a „věci myslící“; v obou případech se mluví o „věci“, tedy „res“, a vše je ještě zdůrazněno tezí, že „věci myslící“ je pouze člověk, zatímco zvířata (nebo rostliny) jsou pouhé stroje (pouhým strojem je ovšem také lidské tělo). Descartes si ještě dost neuvědomoval, co to je „subjekt“ v ono pozdější, tj. našem dnešním smyslu; proto mu také „myšlení“ nebylo především aktivitou mysli, tedy subjektu, ale „substancí“. A proto také jeho substance nebyla skutečným „protějškem“, nýbrž pouhým „předmětem“.

(Písek, 101230-1.)

<<<

>>>

Hranice - a co za ní?

Každý myšlenkový pokus, usilující o poznání dosud nepoznaného, se může v jistých momentech dostávat na „hranici“, na jakousi „mez“, za níž se zprvu více skrývá než otvírá a rozprostírá nová, jiná krajina, ba možná spíše jen tušený nový terén. Nedochází k tomu ovšem pokaždé; pokud k dosavadním poznatkům jen přidáváme poznatky další, terén se nám vůbec nejeví (nemusí jevit) jako něco jiného, ale právě naopak jako známý, takže přiřazení nového poznatku jen rozšiřuje naše vědomosti, ale naše myšlení jakoby nechává na pokoji. Proto rozpoznat, kdy se ocitáme na „hranici“, není snadné, pokud jsme na to nějak zvyklí, např. tím, že pro to máme již běžné, tj. zaběhnuté pojmenování. Takové pojmenování ovšem slouží obvykle jako kdysi na mapách „Hic sunt leones“, anebo přímo jako varovná značka „jít dál se nedoporučuje (nebo přímo zapovídá)“. Kdysi na to poukazovaly výslovné zákazy (např. náboženské); dnes už jsme na to – např. ve vědách – natolik zvyklí, že to jako zákaz vůbec nebereme. (Pokud to někdo nerespektuje, vyslouží si pokárání a výtku diletantismu; to funguje jako neformální exkomunikace z řad pravých vědců.)

(Písek, 101230-2.)

<<<

>>>

Filosofie - témata

Filosofovat lze o čemkoli, ale navzdory tomu lze poměrně spolehlivě dospět k souboru jakýchsi hlavních filosofických témat, která se vyznačují tím, že se jimi s dostatečnou pečlivostí a „úplností“ (neredukovaností) nemůže zabývat žádná specializovaná (odborná) věda, a to navzdory tomu, že se aspoň bez některých z nich nemůže obejít, že se jim může leda vyhýbat, eventuelně že si je může zapovědět (např. jako nevědeckým). Tak např. ve fyzikálních vědách se vědci mohou zabývat kvantifikacemi prostoru, času, energetických polí atd., ale vlastně mimo jejich rámec jejich možností zůstává přesné pojmové uchopení a vymezení toho, co to je čas a prostor (event. prostoročas), energie, hmota, gravitace, základní „síly“ atd. Biologické obory mohou takřka bez přestání rozmnožovat poznatky živých bytostech všech úrovní, ale sám život se vymyká možnostem jejich myšlenkového uchopení. A tak bychom mohli pokračovat dál: v každém vědeckém oboru je třeba počítat se skutečnostmi, které mají (a dokonce musí mít) své pojmenování, ale které se jen předpokládají, ale nemohou být přesně pojmově vymezeny, definovány. Zbývá jim jen odkázat na jakousi předvědeckou či mimovědeckou zkušenost, která „se“ předpokládá, ale na které „se“ nestaví (a ani vědecky stavět nemůže). Objasňovat – či spíše vyjasňovat a upřesňovat – takové „skutečnosti“, již dávno označované nějakými pojmově neupřesněnými slovy, je nepochybně věcí filosofie resp. filosofů (a jejich různých filosofii).

(Písek, 101231-1.)

<<<

>>>

Skutečnost - co je

Musíme dobře vědět, co máme na mysli, když mluvíme o „skutečnosti“: je to pouze to, co právě, tj. aktuálně zde a nyní, „jest“? Anebo tím míníme i to, co bylo, ale už není? A co potom to, co dosud nebylo, ale (možná, ale někdy téměř jistě) teprve bude? Řeční filosofové až na výjimky tíhli k chápání „skutečnosti“ jako vždy aktuální, vždy přítomné, tudíž neměnné; proměnlivou skutečnost buď popírali anebo považovali za v nějakém smyslu druhořadou, protože o ní nebylo možné pravé vědění (*epistémé*). To totiž spočívalo v ryzím „vidění“ (zírání, *theoria*). Toto pojetí se sice už v oněch dávných dobách jevílo jako problematické, takže si vynucovalo jakési kompromisy různého druhu, ale koncept „pravé skutečnosti“ jako neměnné se tradoval po dlouhé věky a přežívá v rozsáhlé míře dodnes. Přesto je právě dnes v naprostém rozporu s tím, jak se prosadilo a nadále prosazuje nejen hledisko proměnlivosti a procesualnosti, ale evolučnosti a dějinnosti, a to nikoli pouze v biologii, ale také v exaktních vědách, např. v astrofyzikální kosmologii a vůbec v astronomii (už to že studujeme a analyzujeme údaje o dějích nejen nepředstavitelně prostorově vzdálených, ale již nesmírně starých a dávno proběhlých a tedy již „aktuálně nejsoucích“). To vše jednoznačně ukazuje, jak nutně je problém „skutečnosti“ znovu promýšlet (a pochopitelně filosoficky, neboť něčeho takového není schopna žádná speciální vědecká disciplína).

(Písek, 101231-2.)

<<<

>>>

Filosofie - singulár a plurál

Požadavek jediné, jednotné, výhradně platné filosofie je jenom jedním typem filosofického sebepochopení; já osobně toto chápání filosofie nesdílím. Filosof, který není v reflexi schopen určité kritické distance vůči své vlastní filosofii, je eo ipso na cestě proměny svého filosofického myšlení na „vědecké“. To ovšem nesmí být chápáno oním dnes rozšířeným („postmoderním“) způsobem, jímž je zpochybňován požadavek vnitřní konciznosti každého konkrétního filosofického projektu; jde jen o to, že pro každou filosofii je závazný požadavek systematickosti, a tedy požadavek myšlenkového („logického“ v širším smyslu) promýšlení souvislostí každé jednotlivé koncepce s jinými jednotlivými koncepcemi v rámci jakési vždy znovu budované a přebudovávané jedné jediné (totiž vlastní) filosofie (a to v distanci, ale také v rozhovoru s filosofiemi jinými). – Tak ovšem nutně vzniká otázka, co je takovým různým filosofiím natolik společné a zároveň natolik zásadně, fundamentálně vlastní, že lze mluvit právě o „filosofii“ (a to nikoli pouze jako o „druhu“). Co tedy vlastně dělá filosofii filosofií (a tím ji odlišuje od každé „nefilosofie“)? Tato otázka musí na jedné straně zůstat otevřena (zejména do budoucnosti), ale na druhé straně musí být vždy znovu a nově řešena (a to každým filosofem, ale také v každé době resp. epoše atd.). A řešena nemůže být jinak než zase filosoficky, tj. každým filosofem a každou filosofií.

(Písek, 101231-3.)

<<<