

>>>

Duše a „niternost“

Kritizovaný řecký dualismus duše a těla nelze překonat převáděním duše na tělo, tj. vposledu fyziologickým neb přímo biochemickým výkladem duševních jevů. Není to možné proto, že zejména od počátku „nové doby“ je (živé) tělo degradováno na pouhé „těleso“ (v latině a mnoha evropských jazycích dokonce vůbec chybí termín pro naše „tělo“ – corpus, corps, Körper). Aristotelské pojetí „duše“ jako toho, co oživuje organismus, je většinou zapomenuto nebo přímo odmítáno; Descartes upevnil řecký dualismus chápáním těla (jakožto „stroje“ – res extensa) a duše (res cogitans) jako dvou konečných substancí, tedy naprostým zvěcněním, zpředmětněním „duše“ (mysli). Na cestu skutečného (nebo aspoň perspektivního) řešení se jako první dal Leibniz svým experimentálním pojetím „monád“. V něm sice navázal (i když to asi nebyl jeho úmysl) na Aristotelovo chápání „energie“ jako toho, co uvádí do pohybu zevnitř (nikoli zvenčí, jak tomu bylo u platónského demiurga), ale přišel s rozhodujícím novem, když „niternost“ vymezil jako to, k čemu není žádný přístup zvenčí možný. Veškerý „život“ (bdící) monády spočívá v konstituci a rozvíjení jejích vnitřních pohybů a stavů, tzv. percepce (a apercepce). Zvnějšku vypadají všechny monády stejně (jako body, tj. dokonalé koule v nulovém průměrem) a jejich živost na nich není vůbec vidět, protože nedochází k žádné formě zvějšnění toho, co je vnitřní. Tím sice Leibniz jednu substancí (totiž Descartovu res extensa) vlastně zlikvidoval, takže niternost se pro monády stala vším, ale ve skutečnosti tím byla niternost degradována, protože nevedla k „reálným skutkům“. To se pokoušeli napravit romantičtí filosofové (především němečtí), kteří chtěli vzít „realitu“ vážně, ale chtěli ji odvozovat z „ducha“ resp. z „Já“. Zejména Hegel chtěl proti pouhé subjektivitě zachovat i objektivitu „ducha“, a zavedl proto zvějšňování a zvnitřňování. Mezi vnitřním a vnějším však chtěl zachovávat spinozovskou paralelnost; neparalelnost a přímo asymetrii vnitřního a vnějšího proto zdůrazňoval Kierkegaard, ovšem při zachování superiority vnitřního. Odtud opět pojetí převahy duše nad tělem. Nejnovějším trendem je ovšem výklad právě opačný, totiž tvrzení o rozhodující úloze „těla“ (tj. fyziologie) nad duševními procesy resp. vědomím vůbec. Dnes už to nemá charakter tak výrazně ideologický, ale odpovídá to všeobecně rozšířené metodě výkladu vyššího z nižšího jako dostupnější a efektivnější, než je metoda opačná. Duše je tak převážně odvozována od „těla“, „niternost“ jen obráží vnějšek, tedy předmětnost. V pozadí je stále kauzalistické myšlení, i když je všelijak upravováno a vylepšováno (zpětné vazby apod.). Problém vzniku nového je odsunut stranou nebo do pozadí (s odkazem na tzv. pravděpodobnosti); čas a časová zůstávají mimo rámec zájmu.

(Písek, 040101-1.)

<<<

>>>

Proces a událostné dění

„Událostné dění“ (jako pojem) nepochybně spadá pod obecnější pojem „procesu“; zatímco však jako proces můžeme označit i každý mechanický pohyb (např. pohyb laviny), událostí rozumíme proces, který má svůj počátek, průběh a konec. A nyní záleží na tom, čím je takový počátek a konec (eventuelně vůbec rozsah) určen a garantován. Buď jde o událostné dění ve smyslu pravé události, tj. takové, která je vnitřně sjednocena (integrována), anebo jde u událost

„nepravou“, jejíž jednota je založena na přístupu (vidění, vnímání, interpretaci) vnějšího „pozorovatele“ či spíše „aktéra“. Tak např. dějinné události nejsou samy o sobě odděleny ani svým počátkem, ani svým koncem od ostatního dění, ale nejsou nijak „objektivně“ vymezeny ani od širších okolností a podmínek, bez nichž by ostatně někdy nebyly ani možné nebo by měly jiný význam, jiný smysl. Protože však dějinné události nejsou ve vzájemných vztazích jen přímo, nýbrž také a dokonce především prostřednictvím subjektů, tj. lidí, kteří tomu, co se s nimi a kolem nich děje, nějak rozumějí, na základě takové porozumění jednají a tak ony události nejen ovlivňují, ale umožňují, spoluutvářejí a přímo nesou, není různé chápání dějinných událostí žádným pouhým epifenomenem, ale jednou z důležitých jejich konstitutivních prvků. Právě proto ani tyto „nepravé“ události, totiž dějinné, nelze považovat za pouhé „procesy“, jakými jsou třeba sopečné výbuchy, zemětřesení, záplavy apod. (které ovšem na dějiny a zejména konkrétní dějinné události) mohou mít závažný vliv; ovšem i tento vliv je vždy také prostředkován tím, jak si lidé takové mimodějinné a původně nedějinné „procesy“ uvědomují a jak je interpretují. Naproti tomu pravé události, tj. takové, které jsou vnitřně sjednoceným, integrovaným (a tedy událostním) děním, jež má svůj počátek, průběh a konec, nepotřebují být jako takové vnímány a chápány, nýbrž stačí si samy a samy také udržují integritu svého průběhu. Takové integrita neznámá ovšem nutně nějakou uzavřenost, obklíčenost a sevřenost v důsledku nějakého vnějšího omezení a vymezení (i když se někdy i k něčemu takovému jakoby blíží). Tak např. každá buňka je omezena svou buněčnou blánou, ale není to buněčná blána, která ustavuje a garantuje vnitřní sjednocenost buňky. Na druhé straně náleží k základním funkcím (resp. k vybavení) buněčné blány, že je oběma směry specificky, tj. selektivně propustná. V tom smyslu vnitrobuněčné dění není jen procesem, nýbrž je integrovaným (řízeným, kontrolovaným) procesem, neboli událostním děním (a buňka sama o sobě a pro sebe je rozsáhlou komplikovanou, ale vnitřně sjednocenou událostí).

(Písek, 040101-2.)

<<<

>>>

Krise pojmovosti

Pojmovost toho typu, jakou vynalezli staří Řekové, je dnes těžce otřesena, a to proto, že byla a dosud je spjata se zpředměťováním všeho, co je pojmově uchopeno, i když to samo nemá předmětný charakter (nebo to nemůže být na předmětnost redukováno). O skutečnou krizi jde proto, že není předem jasné, zda bude překonána, ba dokonce, zda vůbec může být překonána. Tato krize nemůže být překonána odvratem od pojmů a pojmovosti a návratem k narativitě; překonána může být jen tak, že najdeme (nebo spíš vynalezneme) jiný, nový typ pojmového myšlení. To znamená: krize pojmovosti nemůže být zažehnána ani překonána tím, že od pojmovosti upustíme, nýbrž tak, že rozpoznáme, v čem přesně je stará pojmovost nevyhovující a v čem naopak musí být zachována a snad i vylepšována a zdokonalována. Po mém soudu jde o pečlivé a zcela zřetelné odlišení dvou významů dosud užívaného termínu „předmět“ (objekt, Gegenstand apod.), nebo ještě lépe rozlišením tematizace od zpředmětnění. Už jen jazykově je slovo předmět zatíženo: jde o to, co je „hozeno před“ čili „před-meteno“; v němčině jde o to, co „stojí před“ (was uns gegenüber steht), přičemž v obou případech jde o nápodobu latinských a původně řeckých termínů (obiectum, PROBLÉMA). Na rozdíl od narativity dovoluje pojmovost přesnou

identifikaci intencionálního cíle; proto musí být pojmovost zachována a nikoli omezována nebo zpochybňována. Ale protože je již od řeckých počátků zatížena zpředměťováním, tj. vytvářením předmětných myšlenkových modelů i pro skutečnosti, které mají nejen předmětnou, ale také nepředmětnou stránku, a zejména pro tzv. ryzí nepředmětnosti, musíme přijít na to, jak pojmově přesně mínit (intendovat) i ne-předměty, tj. jak pracovat s myšlenkovými modely, které nezpředměťují to, to není předmětné. O krizi pojmovosti tedy jde v tom smyslu, že zatím není jasné, zda se nám to podaří. (Zatím nechme stranou přesvědčení některých, že to vůbec není možné; nemělo by smysl je vyvracet čistě teoreticky – taková argumentace se stane zcela zbytečnou ve chvíli, kdy se ukáže, že to možné je. Předpokládat něco takového předem je neúčelná a představuje vlastně překážku myšlenkového experimentu.)

(Písek, 040104-1.)

<<<

>>>

Mystika / Duše a niternost

Mystiku lze pochopit jako určité zbloudění na cestě k „vnitřnímu“. To zbloudění spočívá v tom, že se mystik zastaví u svého „nitra“ (resp. zůstane v něm stát), zatímco by měl jít mnohem, mnohem dál, neboť cesta do niternosti nemá konce (a zejména nekončí v omezeném rámci vlastního nitra). Tak jako cesta ven, k vnějšku, nekončí na hranicích vlastního těla, nekončí ani cesta k vnitřnímu na hranicích vlastní niternosti (mohli bychom si použít tradičního, ovšem poněkud matoucího termínu „duše“). Myslím, že právě to měl asi na mysli Hérakleitos, když řekl, že nelze najít hranice duše („Krátce nenalezl bys hranic duše, i kdyby ses ubíral každou cestou; tak hluboký má smysl (*logos*).“ – zl. B 45 z Diogena), nebo že „Duše má smysl (*logos*), která sám sebe rozmnožuje.“ (zl. B 115 ze Stobaia). Chyba mystiků není v jejich zážitcích (které mohou být autentické), nýbrž v jejich pochopení, v jejich interpretaci jakožto zážitků „ve vytržení“, tedy v jejich subjektivizaci. Alternativou pochopitelně není jejich objektivizace resp. konstrukce nějakých intencionálních předmětných modelů. Funkce mystiky spočívala vždy spíše v poukazu k tomu, že předmětný svět není vše a že dokonce není ani tím nejdůležitějším, ale to je jen menší polovina cesty k pochopení toho důležitějšího, totiž k pochopení, že cesta k nitru musí vyústit v cestu do nepředmětného světa, z něhož vposledu vychází vše, dokonce i to tzv. vnější, vnějškové, předmětné. Mystik se setkává se znameními, která zůstávají pro většinu lidí neviditelná anebo nesrozumitelná; ale jeho výklad těchto znamení se buď vrací k tomu, co zná ze světa předmětnosti (a to nemusí být vždycky svět pravých skutečností, nýbrž spíše svět upadlý a banální, jen umělec přeznačovaný), anebo se topí ve zmatcích a mlhavostech falešných „tajemství“. Každé mlhavé „tajemství“ je pouhým pseudotajemstvím; skutečné, pravé tajemství musí být pochopeno a vysloveno, a při tomto vyslovení nesmí přestat být tajemstvím. Samo slovo tajemství je matoucí: na pravém tajemství není nic „tajného“, právě naopak: každá pravé tajemství musí být zjeveno, vyjeveno, vyhlášeno. Esoterická mystika je proto mystikou na scestí, možná vysloveně mystikou falešnou. Oprávněnost mystiky může být jen v tom, že to je cesta osvobození a otevřenosti pro to podstatné, totiž pro Pravdu. A ta nesmí být dávana „pod kbelec“, tj. nesmí zůstat skryta, ale musí najít své svědky, kteří ji budou vyhlášovat.

(Písek, 040107-1.)

<<<

>>>

Dění událostné x změna

Rozhodující pro správnější chápání světa a jeho struktur je skoncovat – aspoň metodicky – s představou, že to, čemu říkáme „změny“, je původnější než „události“, tj. ten zvláštní druh změn, které mají svůj počátek i konec a jejich průběh (mezi počátkem a koncem) je vnitřně sjednocen, integrován. „Změny“ (jak o nich běžně mluvíme) jsou ve skutečnosti vedlejším produktem událostí a jejich schopnosti na sebe reagovat, ale také nereagovat. Souvisí to s tím, že některé typy událostí (zejména nejnižších úrovní) jsou schopny na sebe navazovat v delších (nebo i velmi dlouhých) sériích takovým způsobem, že tak dávají vznik „setrvačnostem“, které budí dojem, že jde o trvalá tělíska či částice (platí to především o některých subjaderných částicích a mnoha atomových jádrech). Pro všechny takové případy, které jsou ovšem nápadnými jevy, ovšem platí, že jde o značně komplikované (až „sofistikované“) struktury, založené vposledu na extrémně krátkých a rychlých „událostech“ nižších a nejnižších úrovní, které jsou teprve v posledních něco víc než sto letech do stále větší hloubky zkoumány. Naproti tomu tzv. „běžné“ změny jsou poměrně jednoduché, protože jsou výsledkem redukcí, zjednodušování, degradace dění na pouhé setrvačné, ale neintegrované pohyby. Veškerá „zákonitost“ takových změn spočívá výhradně a pouze v jejich setrvačnostech; všude, kde tyto setrvačnosti projevují nějaké mezery, je možný průnik nepředmětností do světa předmětností. Místa těchto průniků mají zvláštní charakter, příznačný pro všechny náš svět, totiž charakter „subjektů“: na rozdíl od pouhých (zevnitř neintegrováných) změn představují subjekty (všech úrovní) jakési skutečné nebo jen potenciální „koordinační centrum“, dovolující zapojování subjektů nižších úrovní do „vnějšku“ i „nitra“ subjektů vyšších úrovní, a to většinou za pomoci nápomocné organizace (a koordinace) některých vybraných „změn“, které jsou pak organizovány zčásti nebo úplně jakoby „zvenčí“. Detailní rozbor by pochopitelně vyžadoval odlišné analytické přístupy pro různé úrovně subjektů.

(Písek, 040108-1.)

<<<

>>>

Změna a událostné dění / Subjekt a událostné dění

Problém nedomyšleného pojetí „změny“ spočívá v tom, že přinejmenším od dob Aristotelových (ale vlastně už dříve) je vždy považováno za samozřejmé, že při změně se mění „něco“, a to zase znamená, že jsou tu dvě možnosti: buď se to, „co“ se mění, nemění (takže se mění jen něco na povrchu, nebo jen okolnosti resp. zapojení do souvislostí atd.), anebo se jedno „něco“ mění v nějaké jiné „něco“, aniž by mezi obojím byla zachována nějaká skutečná spojitost (takže jde jen o vystřídání a záměnu jednoho za druhé, např. o pouhé vystřídání). Obojí však vede k vážným potížím a dokonce vnitřní rozpornosti. Ovšem jen v tom případě, že trváme na tom že to, „co“ se mění, se opravdu nemění, čili že to je neměnné. Naproti tomu však je možno tento předpoklad, že se vždy mění „něco“, udržet, když toto „něco“ pojmem jinak než „věc“, „předmět“, např. nějaká „částice“ apod. Toto zvláštní „něco“ musí na jedné straně být schopno průběhu kousku průběhu „změny“ nějak držet při sobě, tj. sjednotit jej, na druhé straně se samo musí konstituovat se změny samé – tedy musí už nějakou sjednocenost pouhé

„změny“ předpokládat. Pouhá změna by nemohla založit něco takového, co by dokázalo sjednocovat něco neintegrovaného do něčeho souvislého, kontinuálního, tedy do „události“. Z toho naprosto jasně vyplývá, že události jsou původnější než pouhé změny. Platí to ovšem jen o událostech nejjednodušších nebo jen o málo složitějších, než jsou ty nejjednodušší. Všechny další složitost je závislá na schopnosti událostí nižších se nechat integrovat do událostí vyšších, do událostí vyšší úrovně – a to není možné bez zvláštního integrujícího agens, bez aktéra, který ono budování komplikovanějších celků iniciuje a organizuje. A právě tady nastává situace, kdy je zapotřebí udělat ten nejvýznamnější krok: vypracovat náležitý pojem a zároveň náležitý myšlenkový model tzv. subjektu. To je jediná možná odpověď na Masarykovu otázku (ze Sociální otázky), co je tím hybným, aktivním, ano „spontánním“ agens vývoje. Musí to být právě „subjekt“ v nejširším významu, ovšem vyznačující se tím, že zprostředkovává uskutečňování (tedy uvádění do předmětné skutečnosti) nepředmětných výzev resp. „možností“, tj. že uskutečňuje aktivně ne sene, nýbrž něco jiného, co k němu „přichází“ z budoucnosti a s jeho pomocí se chce stát aktuální skutečností.

(Písek, 040108-2.)

<<<

>>>

Nápady

Už samo slovo naznačuje, že vlastně nevíme, odkud naše „nápady“ (a vůbec nové myšlenky) přicházejí: jako by na nás „padaly“. Možná, že nepřicházejí všem lidem stejně – někteří mají nápadů spoustu, jiní mají kloudný nápad jen zřídka. A dokonce i ti, kteří obvykle mají hodně zajímavých nápadů, mívají o ně občas nouzi. Zejména od dob romantismu jsme si navykli mluvit o tom, že jde o lidskou „tvořivost“. To znamená, že to považujeme za duševní vlastnictví, když někomu něco využitelného napadne; spory o to, čím to byl „nápad“, jsou ovšem mnohem starší. Mám obavu, že tady si přisvojujeme něco, co nám v pravém slova smyslu nepatří, co není původně naše, ale co k nám nějak přišlo, osolovilo nás – a na nás bylo jen, abychom si toho povšimli, vzali to vážně, pormyslili vše potřebné a pak tomu dali nějaký tvar, nějakou již uskutečněnou nebo aspoň uskutečnitelnou podobu. Rozdíl mezi lidmi, kteří nápady mají, a těmi, kdo nápady nemají nebo jen zřídka, nespočívá v tom, že ti první by opravdu byli „plni nápadů“, nýbrž spíše v tom, že jedni jsou vůči přicházejícím nápadům vnímavější než ti druzí. Taková vnímavost vůči tomu, co k nám sice jakoby přichází (co „na nás padá“), ale co tu ještě není nijak „dáno“ ani jako nějaká „danost“ přístupno, se jistě značně odlišuje od vnímavosti smyslové (a tak přece „vnímavosti“ obvykle rozumíme). Proto se musíme tázat, co je tak bytostně vlastní tomuto druhu vnímavosti vůči tomu, co „není“, ale co přichází. Nicméně něco z tohoto druhu vnímavosti je nepochybně přítomno také při vnímání smyslovém, alespoň v těch nejvýraznějších a možná rozhodujících případech, kdy postřehujeme něco, co ještě neznáme, s čím jsme se ještě nesetkali apod. V naprosté většině případů obojí vnímavost spolupracuje, i když poměr rolí se mění. Obrovský význam má však „vnímavost“ vůči tomu, co „není, ale přichází“ tam, kde nejde o „předměty“ smyslového vnímání, nýbrž o myšlenky; teprve tam se ukazuje pravá povaha „nápadů“ v plném světle.

(Písek, 040109-1.)

<<<

>>>

Království „ne z tohoto světa“

Pod vlivem hlavně řecké tradice a jejího dualismu si křesťané tradičně vykládají tato slova jako potvrzení, že kromě tohoto světa, v kterém žijeme, je tu ještě jiný svět (jakoby paralelně s tím „naším“). Přesto se v povědomí křesťanů udržuje také ještě povědomí, že se tento druhý, vyšší (horní), božský svět uskutečňuje uprostřed toho našeho, toho běžného světa. Ale toto povědomí zůstává jen na okraji a navíc je často zpochybňováno různými katastrofickými vizemi hrůz, které mají přijít, až se tento svět, tento věk bude schylovat ke konci. Apokalyptické představy jako by jen potvrzovaly, že poslední rozuzlení, záchrana, spása přijdou „odjinud“ – a míní se tím „z nebe“ ve smyslu „z jiného světa“. Představy této „jinovševnosti“ či „zásvětnosti“ podporují onen hlavně od Řeků přejatý dualismus, který je pak ovšem nutně zatížen obrovským problémem, jak tyto oba světy vůbec souvisí, jaké mezi nimi mohou být vůbec vztahy a má-li „tento (naš) svět“ ještě jinou úlohu než pouhých kulis, pouhých nahodilých okolností, uprostřed nichž se jen připravuje každý na svůj vstup do světa pravého, oslaveného, božského, nebeského. Proto když je třeba vyložit, co Ježíš míní svým důrazem na to, že „království“ (nejčastěji boží nebo nebeské, ale to může být doplněno zbožnými dušemi) přichází, že musí být zvěstováno a jeho příchod připravován, téměř vždy se počítá s tím, že jde o jakési prolamování onoho „pravého“ království shora do tohoto světa, který je dole. Po mém soudu jde však o nesprávný výklad a o volbu nesprávného kontextu, totiž především prostorového. „Přícházení“ si nesmíme představovat ani chápat jako přechod shora dolů, nýbrž jako přechod z budoucnosti do přítomnosti. „Ne z tohoto světa“ ve skutečnosti znamená: toto království (tato vláda, tyto nové poměry apod.) je něčím zcela novým, co sice je třeba připravovat (tedy připravovat cestu a také sebe), ale co přichází nikoli z minulosti. Jinak řečeno: toto království nelze budovat z materiálu, který tu už byl a jest. Při vši nezbytné lidské asistenci je to základní a rozhodující tím, co přichází samo, co přichází zásadně navíc ke všem těm našim přípravným snahám. A právě toto „navíc“ je možno jen zvěstovat a dosvědčovat. A co z toho tedy vyplývá? Je třeba popřít „dvojsvětí“, tedy „dvojí svět“: svět je jeden, ale kromě své aktuální danosti má také svou minulost a svou budoucnost. To nejsou odlišné, oddělené světy, nýbrž patří rozhodně k sobě, i když nejsou zaměnitelné. O tom, jak spolu budoucnost, přítomnost a minulost souvisí, je třeba uvažovat jinak než prostorově.

(Písek, 040111-1.)

<<<

>>>

Pravda

Pravda (nechme zcela stranou různé výkladové tradice) je tím, co staví všechno (skutečně všechno, nejen výpovědi a soudy atd.) do „pravého světla“: teprve v tomto pravém světle se všechno vyjeví ve své pravé podobě. A nejen to: buď se v tomto pravém světle stane tím pravým, tj. tím, čím to má být, anebo se to vyjeví jako nepravé, jako to, čím to nemělo a nemá být. A tím pravý světlem je pouze a výhradně světlo Pravdy. Místo slova „pravda“ můžeme dosadit i jiná slova – na slovech nezáleží, jde o to vskutku podstatné a rozhodující, totiž o to, co je tím posledním a nejvyšším kritériem, tou poslední a nejvyšší normou, kterou

nelze odvodit od ničeho „jsoucího“, „daného“ „reálného“, již uskutečněného, od ničeho, co se prosadilo a co (jakoby) zvítězilo.

Uvedený výklad je ovšem velmi nedostatečný a počítá s řadou ‚narativních‘ resp. nepojmových „určení“, a ovšem s řadou metafor. Hlavní metaforou – ovšem velmi starou – je metafora „světla“. Tato metafora má hlavní nedostatek v tom, že se soustřeďuje jen na vidění resp. na to, co je vidět. To však do kontextu podsouvá nevyslovený předpoklad, že to, co je ve světle vidět, tam už před osvětlením bylo, jen to nebylo patrné. To je právě chybný předpoklad: bez Pravdy by ani to skryté nebylo možné, i když to přímo Pravdou vytvořeno není a nemůže být. Pravda není zdrojem setrvačností, ale bez setrvačností by nebylo žádného „pohybu“, který by byl třeba jen částečným uskutečněním čehosi „pravého“. Svět, v kterém platí („vládne“) Pravda, byť nikoli jako nepřekročitelný „zákon“, je tou Pravdou orientován: vše, co se děje, děje se buď směrem k Pravdě anebo směrem pryč od Pravdy. A o tom, zda to je k Pravdě nebo od Pravdy, rozhoduje sama Pravda. Ovšem to rozhodování není takového druhu, že by bylo aktuálně efektivní, nýbrž je to cosi, co se dá odhadovat jen v podobě riskantní celkové předpovědi, více než tušení, ale nikdy v podobě nějakého přesného popisu toho, co přijde. Právě proto lze říci, že Pravda vítězí „na věky“ (tedy velmi dlouhodobě), ale o žádném definitivním vítězství nelze mluvit.

(Písek, 040113-1.)

<<<

>>>

Hloupost jako hřích

Po nenávisti je druhým největším hřichem hloupost. Je-li tomu tak, pak nejvyšší ctností je láska a hned po ní rozumnost (lépe než chytrost i než inteligence; chytrost je blízko chytráctví, inteligenci nejčastěji rozumíme jako přirozené vlastnosti, výbavě). Proto je třeba učit se od „chytrých tohoto světa“; proto je třeba se učit dokonce i od „hada“. Jde o to, že hloupost není možno považovat za jakousi přirozenou nedostatečnost – je to selhání, závažné, hrubé, nemožné selhání, a to celkové, nikoli jen okamžité. Hloupými se lidé stávají, nerodí se jimi. Hloupost v tomto smyslu je celkové životní zaměření, a vůbec tu nejde o žádné IQ ani o žádný druh nadání či nenadanosti. Okamžitá „hloupost“, tj. jednotlivý nedostatek odhadu a hodnocení, je nahlédnutelná a někdy opravitelná, kdežto hloupost v našem smyslu představuje zároveň zabedněnost, zabarikádovanost, zabetonovanost proti možnému nahlédnutí a proti rozpoznání ve světle Pravdy (která ovšem svítí hlavně na nás a nikoli především na věci).

(Písek, 040113-2.)

<<<

>>>

Subjekt a čas / Čas (přicházející) a subjekt

Fyzika 20. století nám přinesla závažné poučení o povaze času: čas „plyne“ v souvislosti se situací a s její proměnou (a závislosti na ní). Situace však je vždy spjata s nějakým středem, k němuž se vztahuje; tímto středem je buď nějaký subjekt nebo nějaký komplex subjektů. Tato zkladní spjatost času /(event. časů) a subjektu (event. subjektů) je čímsi, co zatím nebylo podrobeno náležitému zkoumání. Můžeme se na to podívat také tak, že čas (tím rozumíme čas

přicházející, tj. ten, který umožňuje časování pravých jsoucen) proniká do časovosti světa prostřednictvím subjektů („skrze subjekty“). Můžeme tomu rozumět tak, že čas je v každém případě vázán na subjekty, tj. obojí čas. Subjekt sám se děje, tj. ex-sistuje, a to tím, že je aktivní a reaktivní – ve svých akcích jednak „vyčnívá“ ze sebe „ven“ do přicházející budoucnosti (tedy spíše „dovnitř“), a jednak sám sebe překračuje, tj. pracuje na sobě právě tím, že je aktivní – a jakožto výsledek svých vlastních aktivit (spíše spolutvůrce kooperace s prostředím a okolím) mění sám sebe a takto změněný se „ukládá“ do minulosti (event. do setrvačných či setrvačnostních struktur). Subjekt ovšem můžeme být aktivní (a tedy „časovat“) pouze za předpokladu, že k tomu má dost času přicházejícího. Soustředěnost už řeckých myslitelů a pak – od nové doby – zejména přírodovědců na tzv. kauzální nexus nikdy nepřipouštěla soustředit zájem právě na tento „čas přicházející“, bez něhož by ovšem kauzalita (tj. kauzální dění) nebyla možná. To ovšem znamená, že kdyby „přicházející čas“ přestal přicházet, ustaly by nutně nejen veškeré akce a aktivity, ale byly by eo ipso přerušeny také veškeré setrvačnosti (které jsou nesené aktivitami). To, čemu říkáme „světový čas“ má nutně a vždycky „lokální“ charakter – jsou to přes sebe se překládající a navzájem se směřující i prostupující „oblasti“ časování vnitrosvětových „událostných dění“, jakýsi „chronotop“, vylučující svou povahou tzv. současnost v kosmických rozměrech.

(Písek, 040115-1.)

<<<

>>>

Předmět tématický (narativní)

Každá myšlenka (myslí) se vyznačuje intencionálním vztahem ke svému „myšlenému“, a v tomto smyslu obvykle mluvíme o jejím „předmětu“. Jiné slovo nemáme, ale bohužel jde o homonymum, mající také jiné významy, a ty jsou často zaměňovány a směřovány. Potřeba identifikace je v době vládnoucího mýtu zajišťována především jménem, a vědomí důležitosti pojmenování a jména (což nemusí být vždycky případ „vlastního jména“, ale může se týkat i opisu apod.) propůjčuje slovům, která v hlubokém smyslu „pojmenovávají“ a tím jakoby „vyvolávají ze jména“ (jménem vyvolávají, přivolávají do přítomnosti), zvláštní, jakoby „magickou“ moc. Ale to jsou pouze zvláštní, mimořádné případy. Také narativita potřebuje mít možnost se vztahovat k „témuž“, a nemůže se spoléhat jen na pouhé jméno, protože jméno samo nic nezajišťuje, pokud naopak není něčím jiným (a právě narativitou) zajištěno (a trvale zajišťováno). Naproti tomu je zvlášť významné, že pouhou narativitou nemůže být totožnost toho, o čem se vypovídá a vypráví, zajištěna s takovou přesností, jaká je nezbytná pro založení a vznik „vědeckých“ přístupů a postupů. To je možné až se vznikem a rozšířením pojmovosti; bez užití pojmů a pojmové strukturovanosti myšlení je možno se vztáhnout jen k přibližně totožnému. To znamená, že bez pojmovosti jsou možné jen podobnosti a analogie, dovolující jen navrhování nových a nových údajů (historek) o „témž“, někdy možná skvěle vystihujících, ale málo vhodných k přesnému vymezení a zejména znemožnění některých dalších údajů (historek), které mohou zůstat v napětí s jinými historkami. O „předmětu“ vyprávění je pak vhodnější mluvit jako o „tématu“, protože přesný „předmět“ vlastně nelze vymezit právě proto, že nelze pouze narativními prostředky upřesnit jeho „meze“.

(Písek, 040117-1.)

<<<

>>>

Předmět ontologický (pojmový, intencionální)

Základním charakterem ontologického předmětu je právě jeho „logizace“, tj. pojmové ztvárnění, pojmová konstrukce resp. rekonstrukce. Pojmové uchopení skutečnosti předpokládá kromě jejího přímého postižení také její zařazení do širších kontextů, a v tomto případě především do kontextů logických (a teprve za jejich přispění a často přímo jejich prostřednictvím a jen díky tomuto prostřednictví také do kontextů „reálných“, ovšem to znamená také logizovaných, pojmově rekonstruovaných a nejčastěji konstruovaných, tedy zvěcněných, zpředmětněných). Intencionální předmět je něčím jako brýle, event. drobnohled nebo dalekohled, navíc snad ještě za použití ultrafialového nebo infračerveného světla: pomocí intencionálního předmětu vidíme, co bychom jinak neviděli, anebo to vidíme jinak, než bychom to viděli bez něho. Zvláštností intencionálního předmětu je ovšem to, že nám může ukazovat nejen něco, co bychom jinak neviděli, ale co je „reálně skutečné“, ale někdy také něco, co vůbec neexistuje. A i v tomto krajním, mimořádném případě jde nebo může jít o něco významného, užitečného nebo dokonce nad-užitečného, tj. dovolujícího nám vykročit po cestách, které mají mimořádnou důležitost i teoretickou. Bez intencionálních předmětů, tj. myšlenkových modelů, které lze konstruovat pouze za pomoci pojmů a pojmovosti, by nebyla možná přesná věda, jak jí dnes rozumíme. Ale právě z hlediska kritické vědeckosti (kterou vlastně dnešní „vědy“ nejsou schopny principiálně, tj. až do kořenů, kontrolovat) má obrovskou důležitost důsledné odlišování intencionálních předmětů od předmětů „reálných“. Jak na to poukázal Husserl ve své „Krizi“, vědy mají stále víc tendenci zkoumat své myšlenkové modely a mít za to, že to jsou „reálné“ skutečnosti (anebo bez všestranného ověřování a tedy neodůvodněně předpokládat, že ony „reálné“ skutečnosti jsou příslušnými myšlenkovými modely, tj. intencionálními předměty, stále přesněji reprezentovány). To však platí vždycky jen podmíněčně, a příslušného souboru podmínek této platnosti si vědec musí být vždy konkrétně vědom (a v tom je právě největší potíž, protože vědec nemá v rámci své odborné kompetence potřebné prostředky takové reflexe).

(Písek, 040117-2.)

<<<

>>>

Předmět ontický (hypostazovaný)

Právě tento „předmět“, k němuž se dostáváme přes určité pojmové schematizace resp. který předpokládáme jako ‚skutečný‘, ‚ve skutečnosti‘ (tj. po pravdě) skutečný není, nýbrž je buď zcela vymyšlený (spíše ‚slepený‘ než ‚konstruovaný‘, tedy ne jako součást aktu vymýšlení, vždy právě proto o něm mluvíme jako o hypostazi) anebo je jakýmsi reliktem, pozůstatkem nějaké skutečnosti (resp. její ‚reprezentace‘), která je jednak redukována, tj. zbavena některých svých aspektů a charakteristik, jednak je jakousi úpravou toho, co zbylo po redukci (a co si samo nikdy nemůže zachovat svou integritu a tedy skutečnost, a proto musí být ‚reintegrováno‘ zvenčí, tj. aktem jiného subjektu). Pouze tento význam plně odpovídá etymologickým kořenům příslušných termínů jak ve staré řečtině a pak zejména v latině, tak ve většině evropských jazyků, především románských (odvozených z latiny, ale také v případě angličtiny jako

jazykového hybridu), ale třeba také v němčině a v češtině. Všude označuje toto slovo „něco“, co buď leží nebo stojí před námi, ale zejména co je hozeno, metáním vrženo, „před-meteno“, jak to přece cítíme ve slovu „předmět“. Cokoli však je metáno resp. vrháno, musí být nejprve uchopeno a vytrženo se svých původních vztahů a souvislostí s okolními věcmi, ze svého místa a dokonce času. Tato „vytrženost“ se pak stává nejen předpokladem, ale přímo základem oné izolovanosti „předmětu“ v tomto smyslu. Tato izolace je ovšem hypotetická, protože každé vržení, položení nebo postavení čehokoli někam, kde to původně nebylo, znamená nutně zapojení onoho vrženého atd. do nových souvislostí. Tak se ukazuje, že pojetí „předmětu“ jako izolovaného, osamostatněného je právě jen hypostazí, a přinejmenším abstrakcí, tj. vydělením, vytržením „předmětu“ s jeho souvislostí, a tedy i ze „smyslu“. Každý zbytek smyslu, který odstraněn nebo prostě přehlédnut nebyl, je pouze reliktem čehosi původního a plného.

(Písek, 040117-3.)

<<<

>>>

Myšlenka / Idea

Slovo „idea“ je řeckého původu a nese v sobě obrovskou tíhu (možná zátěž) platónské provenience (a tu necháme zcela stranou, nakolik jde o ražbu již Sókratovu nebo dokonce pozdních pythagorejců; tím se nehodláme zabývat). V našich českých podmínkách posledního půlstoletí či šesti desítek let je zejména významný Patočkův text, uveřejněný brzo po válce v Kritickém měsíčníku. My tohoto termínu budeme užívat pro pojmenování čehosi skoro živého, co sice čerpá svou aktivitu z lidského myšlení, ale co si ve vztahu k tomuto jakoby jen materiálovému (tj. ještě málo zformovanému) základu (nikoli však zdroji) zachovává nejen jakousi atraktivnost či přesvědčující sílu, ale dokonce organizační mohutnost, které je schopna se pro myšlení (jakožto aktivitu) stát mocnou vůdčí a zejména orientující a tedy mnohem víc než jen tentativně odhadovou (-dující) perspektivou, umožňující myšlenkové strategie nejen časově i věcně dalekosáhlé, ale zejména do hloubek a ke kořenům se prodírající a na tom pak zakládající svou nepředvídanou a často nepředvídatelnou duševní a duchovní pronikavost a účinnost. Idea v tomto smyslu není produktem myšlení, tedy není ani žádným myšlenkovým konstruktem (nebo aspoň na žádný takový konstrukt není převoditelná ani z něho vyvoditelná). Nemůžeme jí ovšem připsat ani žádnou jí vlastní aktivitu, a proto ji nemůžeme považovat v plném smyslu za „živou“, i když to, jak působí, velmi často pro takovou oživenost nebo dokonce vlastní živost jakoby svědčí. S ideou a v ideji však lze žít (a myslit); v tom smyslu „život v ideji“ je opravdu možný (a vůbec to nemusí být život „ideou posedlý“). Tam, kde žijeme a zejména myslíme „v ideji“ a orientováni i vedeni ideou, můžeme o „myšlence“ hovořit jako o vtělení ideje. Pak ovšem musíme „myšlenku“ v tomto smyslu odlišit od každého kusu či aktu „myšlení“, kterému často také dáváme jméno „myšlenka“. Do jisté míry je vhodný Kantův termín „regulativní idea“, pokud jej významově dost rozšíříme, neboť v každé ideji (v našem smyslu) je větší či menší náboj regulativnosti; ovšem musíme tu zcela opustit představ, že jde o regulativnost „předmětnou“, tedy „silovou“. Přes svou regulativnost je každá idea sama o sobě bezmocná, pokud se jí nechopí připravený a talentovaný „myslící“ (subjekt) a nedá se jí „do služeb“. Ideu v našem smyslu nelze vymezit jako předmět, protože každé vymezení je už produktem naší myšlenkové aktivity, byť aktivity, které se s větším nebo menším

úspěchem nechala inspirovat, orientovat a vést onou ideou. Idea je v jistém smyslu něco jako „nápad“, ovšem jen v tom smyslu, že nám také musí „napadnout“; ale ne každý nápad je schopen přerůst v ideu, tedy v cosi tak myšlenkově závažného, tak perspektivního a tak přesvědčivého.

(Písek, 040117-4.)

<<<

>>>

Rozvrh pro diskuse

Příprava na první setkání – 18.1.2004

Situovanost člověka a rozpoznání povahy situace

Cesta od omylů k vidění „ve světle pravdy“

Rozdíl mezi „daným“ a „pravým“

Od chaosu okolí k výstavbě „osvětí“

Od uzavřenosti (omezeného) osvětí k otevřenosti (neomezeného, ale konečného) světa

Vychovávat (ex-ducere) jako vyvádět z uzavřenosti do otevřenosti

Uzavřená a otevřená společnost – politika jako správa věcí obecných a jako „směrování“ k novému

Myšlení: intencionalita, svébytnost „myšleného“ (i když nejde o „realitu“)

Svět „myšleného“ contra „osvětí“; problém „zpředměťňování“

Nepředmětné skutečnosti a budoucnost; problém času a předpoklady

Orientovaný svět: „pravé“ a „ne-pravé“; problém pravdy jako poledního kritéria

<<<

>>>

Subjekt - víc než „událost“

Subjekt v našem velmi rozšířeném (a i jinak odlišném) pojetí není žádná původní a samostatná „danost“, žádné předmětné „jsoucno“, které „jest“ ,in se' a ,per se', tj. samo sebou a nezávisle na ničem jiném, nýbrž je ustaveno, drženo a neseno (,svým') událostným děním, ale na druhé straně událostné dění je na tomto ,svém' aktu ustavení, držení a nesení vlastního subjektu (resp. sebe-ustavení jakožto subjektu) velice závislé, především ovšem perspektivně, tj. co do své vlastní budoucnosti (tedy ,budosti'). Subjekt je tedy třeba chápat jako událost, ale zároveň jako něco víc než pouhé její událostné dění. Subjekt není ani složkou, ani součástí události, jejímž je subjektem. To právě dělá ze subjektu zvláštní, naprosto mimořádnou „skutečnost“, neboť nemůže být redukovatelně chápán jako součást procesu událostného dění: subjekt není prostě jen jeho součástí, a dokonce ani jen jeho produktem (a už dokonce ne vedlejším produktem). Ovšem to, čím „přesahuje“ nebo „překračuje“ rámec dění své vlastní události (k níž náleží a bez níž by nebyl ničím, protože by se nemohl bez ní „stát“), nelze „vidět“ resp. chápat jako „danost“.

(Písek, 040118-1.)

<<<

>>>

Jsoucno - více významů (slova)

Už Aristotelés řekl, že slovo „jsoucí“ a „jsoucno“ (resp. „jest“) se vypovídá v různých významech. Toho je třeba se držet a dobře na to pamatovat, aby se nám nestávalo, že při zachování slova (termínu) někdy přejdeme nejen k jinému významu, ale dokonce k jinému „rodu“ (známá METABASIS EIS ALLÓ GENOS). Především ovšem je třeba si uvědomit, že se bohužel stalo tradicí uvažovat také o tzv. jsoucnech, která bychom označili jako „ryzí předmětnosti“ (a to přinejmenším už od Eleatů); tady sluší jen vyslovit tezi, že žádná taková „jsoucna“ neexistují, přesněji, že nejsou skutečnými jsoucnými, nýbrž jen myšlenkovými modely, jimž ve skutečnosti nic samostatně existujícího neodpovídá. (Takové klasické „ryzí předměty“ byly objeveny či vynalezeny velmi brzo: geometrické obrazce už od samých počátků filosofie – Thalés, čísla snad o něco málo později – Pythagoras.) Že ani čísla, ani rovinné obrazce nikde ve Vesmíru nenajdeme, o tom snad nebude sporu; podobně nebude sporu ani o tom, že ke zkoumání skutečnosti jsou jak čísla, tak geometrické struktury velmi užitečné. Takže jde jen o přesné chápání toho, co vlastně znamená to „odpovídá“ či „neodpovídá“. Co vlastně říkáme, když spočítáme nějaké vybrané skutečnosti a řekneme, kolik jich „jest“? Např. když dětem, hrajícím si s kuličkami, je naprosto jasné, že z vybraného počtu osmi kuliček jsou tři v důlku, jedna velmi blízko důlku, a další čtyři velmi daleko od důlku: stačí naše nepochybně správné rozpoznání, že v důlku jsou dvě kuličky, abychom mohli prohlásit tuto dvojici za „jsoucí“ a tudíž za „jsoucno“? Jak vůbec souvisí existence (jsoucnost) důlku se „skutečností“ (jsoucností) oné dvojice kuliček? Vždyť stačí, abychom přičetli i onu třetí, která je v těsné blízkosti, a už máme trojici ! A což všechny kuličky, které jsou „ve hře“? Vždyť děti mají v kapse nebo v pytlíčku mnoho dalších kuliček – proč je také nezapočítáváme? A tak dále, a tak dále. A samy kuličky: jsou to skutečná jsoucna – anebo jen slepeniny nějakých menších jsoucnů (zrněk písku a hlíny, molekul, atomů atd.)? O čem vlastně platí, že to „vskutku jest“ resp. „vposledu jest“? A což teprve přejdeme-li od takových modelových zjednodušení k rozsáhlým procesům přírodním, zejména však ke „skutečnostem“ interpersonálních (společenských, sociálních) vztahů, k dějinným událostem, ke kulturním (např. uměleckým) výtvorům atd.? O čem všem můžeme legitimně mluvit jako o „jsoucím“ resp. o „jsoucnech“?

(Písek, 040118-2.)

<<<

>>>

Lidská práva a subjekt

Z prohlášení, že se každý člověk rodí jako bytost nadaná nezadatelnými právy, a vezmeme-li vážně, že jejich nezadatelnost spočívá v tom, že neexistuje žádná společenská ani politická atd., tj. lidská instance, která by tato práva každému člověku udělovala, je zřejmé, že ona práva (nezávisle na tom, zda byla uznána a naplňována atd.) mají významný vztah ke každému jednotlivci, neboť to jsou *jeho* práva (a *jeho* svobody). Přijmeme-li dále myšlenku, že tato práva (svobody atd.) nemají charakter daných skutečností, nýbrž skutečností adventivních, tj. z budoucnosti (ne z minulosti ani z aktuální přítomnosti) přicházejících, máme tu jasný příklad a doklad toho, že ne-jsoucí, ale z budoucnosti přicházející

„skutečnosti“ jsou zaměřeny na jednotlivce, tj. přicházejí jako nepředmětná, ale adresná oslovení ‚konkrétních‘ lidských subjektů. Tato okolnost vyvstane plastičtěji, když srovnáme prastarou formulaci Alkidamovu, že „bůh dal všem svobodu a že nikoho neučinila příroda otrokem“ (ze scholií k Aristotelově *Rétorice*, viz *Zlomky* 2.v., s. 174), s formulacemi Všeobecné deklarace. Tam se jednak mluví o „uznání přirozené důstojnosti a rovných a nezcizitelných práv všech členů lidské rodiny“, ale o něco dále čteme o víře „v základní lidská práva, v důstojnost a hodnotu lidské osobnosti“ (human person). Mluvit o „všech“ ještě zdaleka v sobě nijak samozřejmě nezahrnuje onen zvláštní důraz na nezaměnitelnou, jedinečnou lidskou osobnost (osobu); dokonce ani poukaz k božskému původu lidské svobody (a lidských práv) s sebou nenese zřetelný poukaz k lidské jedinečnosti. Naproti tomu poukaz k „přirozenosti“ zahrnuje v sobě nepřehlédnutelný vztah k zrození, které je vždy jedinečným zrozením jedinečné bytosti. Tím nechci říci, že si toho je každý dostatečně vědom; neplatí do konce možná ani o většině. Nicméně ve věci je to skutečně zahrnuto, spojeno a je možno se k tomu porozuměním přiblížit a také se na to odvolat.

(Písek, 040118-3.)

<<<

>>>

Jednotlivina - a kontext (svět)

Jedna ze základních a přímo fatálních chyb, které nám odkázali nejstarší řeční filosofové, je redukce komplikovaných skutečností vyšší úrovně na jednoduché (většinou jen hypostazované) skutečnosti nižší úrovně, a pak za samozřejmý považovaný předpoklad, že toto vysvětlení je nejen dostačující, ale že odpovídá reálné možnosti z těch jednodušších skutečností („elementů“) ty složitější „poskládat“, utvořit. Tento chybný předpoklad ovšem někdy vedl k novým pohledům na skutečnost a umožnil vypracovat metody, kterých by jinak nebylo, ovšem obvykle teprve poté, co se podařilo některé složky zapojit do nových kontextů. Tak např. Leukippovo a Démokritovo pojetí „atomů“ našlo v novodobé a dokonce i v současné fyzice jakoby mocnou satisfakci, ačkoli ve skutečnosti tu je možno najít kromě pojmenování (které je však ve svém původním významu popřeno) jen velmi málo podobností. Starořecké „atomy“ jsou po ‚vnitřní‘ stránce zcela homogenní, dnes víme, že (naše) atomy jsou složitě strukturované a také „dělitelné“ – jednak se mohou rozpadat samy (některé dokonce s velmi krátkým poločasem rozpadu), jednak je můžeme uměle rozbíjet. Ovšem tato okolnost nemá principiální význam: novodobé resp. dnešní „atomy“ už sice nejsou vnitřně nestrukturované a nedělitelné, ale nadále platí, že z nich je všechno „složeno“. Skutečně „poslední“, už opravdu „nedělitelné“ prvky jsou předpokládány na ještě nižších úrovních (např. subatomárních, subjaderných, u základních „kvant“ nebo nejnověji možná u „superstrun“, zatím jen matematicky projektovaných). Nedostatečnost podobných redukcionistických postupů se ovšem jeví zejména v tom, že přechody od nižších kontextů ke kontextům vyšším jsou vždy přeskakovány (obvykle s poukazem na to, že pokročilejší poznání je dodatečně objasní). To, co je takto vykládáno jako provizorium, je však ve skutečnosti trvalým zatížením, a to prostě proto, že ony „vyšší kontexty“ jsou zásadně uvažovány jako cosi těm nižším vnějšího. Tak tomu ovšem vůbec není: aby byly vyšší kontexty v podobě integrovaných celků možné, je třeba u nižších kontextů předpokládat schopnost reagovat (a tedy kognitivně se vztahovat) na cosi, co sice náleží k vyšší úrovni, ale co není teprve její složkou, nýbrž čímsi, co ji (její vznik !) umožňuje a zakládá. To pak znamená dvojí: žádný „atom“ nemůžeme

dostatečně pochopit a vyložit, aniž bychom předpokládali jeho schopnost se nějak včlenit do vyšších (nejen rozsáhlejších!) kontextů. A ta kupř. svět nelze vykládat jen fyzikálně, tj. jako by nebylo živých bytostí a zejména jako by nebylo člověka a lidské společnosti a lidských dějin. Atd.

(Písek, 040120-1.)

<<<

>>>

Příroda (přirozenost) a svoboda / Svoboda a přirozenost (příroda)

Ve světě neživých (event. předživých) jsoucna znamená (z hlediska příslušných věd) vše, co je „od přírody“, prostě to, co je příslušnému druhu jsoucna společné, jednotné pro všechna, v čem se jsoucna od sebe neliší (a právě proto je můžeme počítat k témuž druhu). Naproti tomu veškeré odchylky od takové „přírodní“ či „přirozené“ normy jsou považovány za nahodilé, a to do té doby, dokud se neobjeví nějaká další „přírodní norma“ čili „zákonitost“. Právě to je však dostatečným důvodem pro pochybnosti, zda můžeme tento způsob uvažování prostě převést do světa živých bytostí, a už vůbec se nezdá být možné mluvit o „přírodnosti“ nebo „přirozenosti“ tam, kde se dostáváme na půdu problematiky kulturní, myšlenkové a duchovní. Problematické je ovšem už užívání slova „příroda“ a „přirozenost“, které svými etymologickými kořeny poukazuje výhradně ke skutečnostem (jsoucům) živým – vždyť jde o to, co se rodí a čemu se při jeho zrodu oné „přirozenosti“ právě dostává. Tam, kde předpokládáme svobodu nebo její možnost, předpokládáme eo ipso nějakou mez, nějakou ohraničenost „přírodní zákonitosti“, tedy přírodnosti a přirozenosti. – Co z toho všeho vyplývá? Buď rozumíme přírodou a přirozeností to, co platí všeobecně a pro všechny případy stejně, takže to není závislé na osobitosti a jedinečnosti „jsoucna“, o jehož „přirozenosti“ mluvíme (a uvažujeme), anebo rozumíme přírodou a přirozeností naopak to, co umožňuje a zakládá právě onu jedinečnost a osobitost, která se vymyká všeobecně platným zákonům (resp. zcela setrvačným zákonitostem). Jedno nebo druhé – ale obojí nelze spojit. A protože svoboda je něco neoddělitelného a nedomyslitelného od jedinečnosti a osobitosti, nemůže být založena ničím „zákonitým“ – a tedy ani přírodou a přirozeností, jež chápeme jako „zákonité“.

(Písek, 040120-2.)

<<<

>>>

Normy v přírodě

Myšlenka tzv. přirozených práv člověka počítá s tím, že v přírodě lze najít (rozpoznat etc.) nějaké „normy“, které mají zcela odlišný charakter než tzv. přírodní „zákonitosti“. To znamená, že normalita, odvozující se od norem, je něco jiného než normalita, odvozená od nejpočetnějších forem. Tato poslední je vlastně dána vrcholem Gaussovy křivky; naproti tomu „normy“ udávají, kterým směrem se tento vrchol pohybuje resp. má pohybovat. Když jde o Gaussovu křivku, postačí nám jen počítání, statistika výskytů; když jde o normalitu, odvozenou od normy, jde o hodnocení. Jinak, snad přesněji řečeno: posun vrcholu Gaussovy křivky může být v jednotlivých případech vysvětlen nahodilými okolnostmi (nahodilými vzhledem k jevu, jehož rozložení pravděpodobností nás zajímá). Pokud však sledování delšího časového úseku jeví určitý souvislý trend či

kontinuální tendenci, nemůžeme se uchýlovat k vysvětlení pouhými náhodami ve změnách okolností. Zejména však nemůžeme, nesmíme v žádném případě zapomínat na to, že na změnu okolností musí onen „jev“, jehož pravděpodobnostní rozložení (a jehož časové proměny) sledujeme, nějakým způsobem reagovat. I nejprimitivnější „reagování“ představuje aktivitu, vybavenou kognitivní funkcí (aniž by k tomu bylo nutno předpokládat nějakou psychiku, vědomí, myšlení). A kognitivní funkce v sobě zahrnuje vztah k budoucnosti (neboť má smysl jen v kontextu příštího použití a využití). Otevřenou otázkou zůstává, zda ona přicházející budoucnost, vzhledem k níž má kognitivita a tedy reaktivita smysl, je prázdná, anebo zda „přichází“ jako „skutečná“ (byť ne předmětná), totiž vedoucí resp. vyzývající ke skutku, k uskutečnění. Pokud bychom takové nepředmětné, ale „nenulové“ výzvy chtěli nějak tematizovat (aniž bychom je zpředmětňovali), musili bychom jejich „normativitu“ pečlivě odlišovat od toho, co na základě pravděpodobnostního rozložení faktických (a tedy již uskutečněných, realizovaných, zpředmětněných) výskytů obvykle považujeme za „normální“. A protože v takovém případě budeme nutně potřebovat i terminologické odlišení, navrhl jsem kdysi mluvit o „normálech“ (skutečných) na rozdíl od „norem“ (formulovaných). Byla by to jakási obdoba terminologického odlišení zákonitostí (reálných) od zákonů (formulovaných).

(Písek, 040120-3.)

<<<

>>>

Fakta

Fakticita „faktů“ spočívá především v tom, že jde o aktivní (tj. umělé) vytvoření myšlenkového modelu nějaké „skutečnosti“. Tento model z podstaty věci onu skutečnost zjednodušuje, a to ve dvojím směru. Především ji nikdy nepostihuje v úplnosti, což ostatně ani nejde, protože i tato jednotlivá skutečnost je mnohem složitější, než o tom můžeme vědět resp. než to můžeme poznat. (Zkoumáme-li např. určitý jednobuněčný organismus, nikdy nebudeme vědět, z kolika těch či oněch atomů „sestavá“ – a ani to ovšem vědět nepotřebujeme.) Za druhé, a to je ovšem ještě závažnější, takový model onu už tak zjednodušenou (redukovanou) „skutečnost“ vyděluje, vytrhává z jejích skutečných (původních) souvislostí a představuje (prezentuje, reprezentuje) ji jako izolovanou, přičemž ve skutečnosti žádná „věc“, žádná „realita“ takto izolovaná není, nýbrž je vždycky zapojena nespočetnými pouty k širším a nejširším dalším skutečnostem blízkého i vzdáleného „okolí“. A právě z této složitosti tzv. fakta (tzv. věci, předměty, fenomény atd.) vytrháváme a reprezentujeme je už ve svých představách, zejména však ve svých myšlenkových modelech, jako by byly něčím samostatným, izolovatelným. Pro řadu praktických cílů a účelů je to naprosto vyhovující a postačující, ale z vědeckého hlediska se to někdy může ukázat jako fatálně zatížené. Nej názornějším příkladem takové fatální zatíženosti jsou třeba obrovské proměny toho, jak lidstvo v různých společnostech chápe hvězdnou oblohu; dějiny astrologie jsou přesvědčivým dokladem toho, jak to, co se jeví jako identické opakování rozložení hvězd do souhvězdí nebo jako zcela „zákonitě“ se opakující, i když složitý pohyb nejbližších „hvězd“ (ve skutečnosti planet), je pouhým zdáním, jevem, závislým na prostorové i časové perspektivě pozorovatele. To, co se jeví jako velké, je pouhá planeta, hvězdy, které září nejvíc, jsou jen těmi nejbližšími, ale nikoli největšími, a některé docela malé se nakonec ukazují být nikoli hvězdami, ale celými galaxiemi, které nesmírně dávno

procházely nějakými katastrofami (např.srážkami s jinými galaxiemi aj.).Právě zde je nejlépe vidět, jak je tzv. fakticita závislá na interpretaci toho, co se nám právě ukazuje v okamžité prostorové i časové perspektivě, která je vůči nejrozmanitějším pozorovaným „objektům“ čímsi zcela nahodilým a okrajovým.

(Písek, 040122-1.)

<<<

>>>

Zapomenuté v myšlení

Heidegger už názvem svého hlavního díla, ale hlavně podrobnými výklady mocně poukázal na to, jak metafyzická tradice evropské filosofie už velmi brzo po samém svém zrodu ve starém Řecku zapomínala až docela zapomněla na „bytí“, a to ačkoli termínu užívala nadále. Ale to není tak výjimečná záležitost, jak by se mohlo zdát; v evropském myšlení se zapomínalo na mnoho dalšího, ačkoli pojmenování se neztratilo (jen dostalo jiný význam). Jde např. o „čas“ (ostatně to byl zase Heidegger, který na to poukázal právě také v souvislosti se „zapomněním na Bytí“), ale jde třeba také o „víru“, a zase navzdory tomu, že slovo samo je v křesťanské tradici ve všech dobách hojně frekventováno. Zvláště evropské myšlení je „vírou“ (skutečnou vírou, tj. odvráceností od minulosti a aktivní otevřeností do budoucnosti) silně poznamenáno, ale v reflexi si to stále dost neuvědomuje (a o „víře“ myslí a mluví v jiném, upadlejším smyslu). A tak bychom mohli pokračovat. Je z toho patrné, že v myšlenkové aktivitě hraje nezanedbatelnou roli také to, čeho si nejsme vědomi, ale zdaleka ne pouze v tom smyslu, jak o tom mluví psychoanalýza. Do „zapomenutosti“ (spíše než do „nevědomí“) se propadají nejen zážitky (a zlomky zážitků) situací a dějů, ale také myšlenky („eventuelně i „nápady“), a dokonce myšlenky pojmově přinejmenším „předstrukturované“ (ne-li už jednou strukturované). A protože je velmi obtížné najít a upřesnit hranici mezi tím, co už jednou bylo myšleno pojmově, a tím, co nikdy pojmově myšleno nebylo, ale později (i po generacích, ba i po staletích) pojmově myšleno být může, je třeba vždy velmi opatrně postupovat, když budeme chtít mluvit o „zapomnění“ a „zapomenutosti“ – a když naopak půjde o nový nápad v rámci nové, novým způsobem radikální „reflexe“.

(Písek, 040122-2a.)

<<<

>>>

Významy nemyšlené a zapomenuté / Zapomenuté v myšlení (a nemyšlené)

Heidegger už názvem svého hlavního díla, ale hlavně podrobnými výklady mocně poukázal na to, jak metafyzická tradice evropské filosofie už velmi brzo po samém svém zrodu ve starém Řecku zapomínala až docela zapomněla na „bytí“, a to ačkoli termínu užívala nadále. Ale to není tak výjimečná záležitost, jak by se mohlo zdát; v evropském myšlení se zapomínalo na mnoho dalšího, ačkoli pojmenování se neztratilo (jen dostalo jiný význam). Jde např. o „čas“ (ostatně to byl zase Heidegger, který na to poukázal právě také v souvislosti se „zapomněním na Bytí“), ale jde třeba také o „víru“, a zase navzdory tomu, že slovo samo je v křesťanské tradici ve všech dobách hojně frekventováno. Zvláště evropské myšlení je „vírou“ (skutečnou vírou, tj. odvráceností od minulosti a aktivní otevřeností do budoucnosti) silně poznamenáno, ale v reflexi si to stále

dost neuvědomuje (a o „víře“ myslí a mluví v jiném, upadlejším smyslu). Jazyk proto zdaleka není jen jakýsi soubor slov a slovních spojení, není jen jakousi zásobárnou prvků, z nichž je možno vytvářet nejrůznější skládanky, ale je mnohem spíše čímsi téměř „živým“, neboť k němu nezbytně náleží spousta významů, které mají docela jiný charakter než „slova“ (byť spojená s významy), zejména proto, že pro ně ještě žádná slova vytvořena nebyla, anebo protože významy některých slov, která zůstala, byly zapomenuty nebo vytlačeny na okraj a přehlušeny jinými. Tak vedle významů a významových kontextů, které ještě nebyly ani zachyceny a slovně formulovány (vyjádřeny) a teprve čekají na někoho, kdo je svými „anténami“ zachytí a rozpozná, náleží k jazyku obrovské množství významů a významových kontextů, které už nějak zachycena a rozpoznány byly, které dokonce už byly i vysloveny, formulovány, ale které zase byly zapomenuty. Tato stránka každého živého jazyka (a ta druhá, která se týká jen jazyků mrtvých – ale jsou vůbec nějaké takové jazyky, které už byly natolik zapomenuty, že už nemají vůbec žádnou budoucnost?) je jeho živou (nebo aspoň oživitelnou) součástí, a může být za příznivých okolností znovu oživena (anebo, jde-li o tu dosud neobjevenou a nezachycenou, může být zaslechnuta a do jazyka nově pojata. I jazyky mají své „spory“, které přežijí dlouhá staletí a neztrácejí nezbytně na schopnosti znovu vejít do života a do „užívání“.

(Písek, 040122-2b.)

[Tento kartotéční lístek začíná úplně stejně jako předchozí, ale pokračování je jiné. Stejný začátek se zachoval i samostatně. Hejdránek evidentně nejdříve napsal tento začátek a pak se jím nechal dvakrát inspirovat ke dvěma různým pokračováním – pozn. red.]

<<<

>>>

Aktuálnost

Když analyzujeme „událost“ (tj. modelovou konstrukci, která má sloužit pro analogické strategické cíle, pro jaké sloužila konstrukce např. trojúhelníku), musíme vedle takových problémů, jako je ta „část“ události, která již proběhla, anebo ta, která ještě neproběhla, uvažovat také o povaze onoho pozoruhodného momentu, v němž (resp. jehož prostřednictvím) to, co z události ještě nenastalo, přechází v to, co už proběhlo a pominulo. Řecká pojmovost se ustavila a rozvinula na základě plného soustředění právě na tento moment, zatímco uvažování o tom, co ještě není nebo co už není, bylo vytlačeno na periferii a marginalizováno. (V případě nutnosti, tj. když bylo opravdu nevyhnutelné tematizovat něco z toho, co už minulo, změnila se jakoby časová perspektiva a ono minulé se popisovalo, jako by bylo právě aktuální.) „Přítomnost“ předpokládá, ale také zahrnuje „aktuálnost“, ale je širší než tato: v každé aktuálnosti je „při tom“ i něco z toho, co už pominulo, a něco z toho, k čemu ještě nedošlo. V tom právě spočívá „dynamičnost“ aktuálnosti – a proto také je plně legitimní ona příbuznost slova „actualitas“ se slovem „actus“ (a také příbuznost českého slova „skutečnost“ se slovem „skutek“, která je dokladem toho, že jde původně o překlad latinského „actualitas“ a nikoliv „realitas“). Aktuálnost zkrátka nemůžeme redukovat na přechod zlomku budoucnosti ve zlomek minulosti; aktuálnost je dění, nikoli bod ani pouhá přehrada. A to dění je založeno a neseno aktem, skutkem, akcí subjektu, který se právě svým činem stává otevřeným pro přicházející zlomek budoucnosti, který by jinak nemohl s sebou nic přinést, tedy ani nic „nového“, co tu nejenom ještě nebylo, ale co by sem sám onen subjekt žádným svým činem, aktem, žádnou svou aktivitou nemohl vnést. Aktuálnost je tedy možná jen díky

tomu, že se v ní a jejím prostřednictvím setkává přicházející budoucnost a aktivní, činný subjekt, který je touto budoucností (touto částí, složkou, tímto momentem budoucnosti) adresně pobízen, vybízen a jakoby „oslovován“.

(Písek, 040122-3.)

<<<

>>>

Šimsa, Jaroslav

* 12.10.1900 v Praze, † 8.2.1945 v Dachau

Jaroslav Šimsa byl demokratický Čechoslovák, socialistický non-komunista, masarykovec a rádlovec; už jako student pracoval jako knihovník v Masarykově knihovně, ve dvaceti letech přeložil Engelse, ale později přeložil Thurneysena, Ragaze, Santayanu, četl a překládal Kierkegaarda, na FF připravoval disertační práci o Feuerbachovi (?), ... (Ostatně viz bibliografii na str. 227n. v Úzkosti a naději, 2.vyd.) možná že nezůstal jen z vlastenectví, ale proto, že zůstal Rádl (musel zůstat – byl těžce nemocen) – snad proto předal přinejmenším prý dvě americká pozvání dvěma profesorům-protestantům (je tomu tak, jsou svědkové?), ale sám zůstal, aby protestoval doma.

Kdyby byl přežil, jeho další osudy lze jen odhadovat. Možná by se jevil jako osoba natolik nebezpečná, že by ho čekal dlouholetý kriminál, pokud by se distancoval od Hromádky – a pokud by se nedistancoval, je otázka, jak dlouho by byl mohl jít s ním, aniž by se opravdu nestal někým horším než Hromádka (který byl mnohem větším diplomatem a navíc měl zpočátku významné kontakty nejen na komunistické politiky, ale i na Rusy). Možná, že smrtí na tyfus vlastně unikl velkému trápení.

(040122 [datováno podle kontextu – pozn. red.]

<<<

>>>

Nepředmětnost a předmětnost jako filosofické téma

Už negativita v názvu poukazuje k jisté prozatímnosti: protiklad předmětný-nepředmětný není kontrární, nýbrž kontradiktorní, a má (může mít) tedy smysl pouze v nějakém vymezenějším rámci. Tímto rámcem je pojetí „skutečného“: ať už chápeme rozsah toho, co považujeme za „skutečné“, jakkoliv, užitím adjektiva „nepředmětný“ se má poukázat na to, že ne každá skutečnost má předmětnou povahu, ale že jsou skutečnosti (přesněji: že hodláme za skutečné považovat i takové skutečnosti), které jsou buď ryze nepředmětné, anebo mají vedle předmětné stránky i svou stránku nepředmětnou. (Naproti tomu – jak se později ukáže – ryzí předmětnosti nepovažujeme za skutečnosti v pravém slova smyslu, a to i když je můžeme „mínit“, „myslet“, „pojmově uchopovat“.) Pod „předmětností“ a „nepředmětností“ máme tedy na mysli povahu (charakter) skutečností samých; naproti tomu „předmětnost“ tzv. intencionálních předmětů ponecháváme nyní stranou, protože jde o předmětnost myšlenkových konstrukcí a tedy o předmětnost konstruovanou. Už z toho je zřejmá první obtíž, spočívající v homonymii slova „předmětný“, protože znamená něco zcela jiného, mluvíme-li o předmětném myšlení, anebo mluvíme-li o předmětných skutečnostech. I když ontologické „zpředmětnování“ (tj. předmětné chápání skutečností, které nejsou „jen“ předmětné) je vždy redukcující, má nicméně své relativní oprávnění právě

v tom, že ony skutečnosti mají také předmětnou stránku. Naproti tomu tam, kde nejde o skutečnosti, které mají nějakou předmětnou stránku, nýbrž o skutečnosti ryze nepředmětné, je každé zpředměťňování zásadně chybné. Pak se nutně otvírá otázka, jak je možno mýnit (a eventuálně myšlenkově ‚modelovat‘) takové ryzí nepředmětnosti. Na tomto místě se před nás staví onen zásadní problém, jak revidovat a napravovat onu velkou chybu tradičního (evropského) myšlení, které bylo přímo programově přesvědčeno o tom, že jediná cesta pojmovosti, tj. pojmového upřesnění toho, co bylo původně míněno jen nepřesně, spočívá v nasouzení pojmů řeckého typu, tj. spjatých s příslušnými intencionálními „předměty“, které jsou konstruovány jako izolované nebo izolovatelné a pouze logicky spolu souvislé. Zatímco tedy ve sféře „ontické“ nehodláme nijak problematizovat, že některé skutečnosti mají také předmětnou stránku (vedle nepředmětné), musíme kriticky odmítnout ten typ myšlení, který neumí nic než zpředměťňovat, a proto zpředměťňuje nejen to, co je předmětné ve skutečnosti, nýbrž i to, co předmětné není (byť by šlo jen o zapomínanou stránku skutečností). Místo tohoto starého nivelizujícím způsobem zpředměťňujícího myšlení se musíme naučit myslit tak, že se zpředměťňováním budeme zacházet mnohem opatrněji a jemněji, ale zejména že budeme takové nové, vylepšené zpředměťňování považovat jen za jeden typ (způsob) myšlení, zatímco si na druhé straně budeme muset vypracovat ještě jiným, docela ‚nový‘ nebo spíše dosud náležitě nereflektovaný a zejména metodicky nepropracovaný typ.

(Písek, 040123-1.)

<<<

>>>

Metafyzika (a FYSIS)

Snad pro všechny presokratiky bylo závažným (ne-li nejzávažnějším) problémem, co to je FYSIS; dosvědčuje to stará tradice, připisovavší jim samostatná pojednání s názvem PERI FYSEÓS. Chci to vykládat tak, že to, co se neděje, nemění, ale je prosto časovosti, jim takovým problémem nebylo (proto opětovně zdůrazňuji, že filosofie se zrodila zároveň s geometrií a že se vyvíjela pod vlivem geometrie). Slovo „metafyzika“ tedy vykládám (bez ohledu na původní knihovnický význam a bez ohledu na pozdější reinterpretace) na základě původního významu (vedle, za) jako disciplínu, která všechno, co se mění a děje, nechává na starosti FYSICE, zatímco sama se zabývá tím, co se nemění, tedy co je „mimo čas“ resp. „nad časem“. To však znamená, že se omezuje na konstruované myšlenkové modely, ovšem myšlené jako obdoby rovinných (později prostorových atd.) útvarů nebo dokonce jen čísel. Metafyzická filosofie však je v tomto smyslu nejen „nemoudrá“, ale přímo „moudrost nemilující“, mimo jiné protože ji „neočekávající“ jakožto adventivní (přicházející). Dalo by se dokonce říci, že metafyzika se ukazuje jako protifilosofická, jestliže akceptujeme pythagorejskou a pak (v Platónově interpretaci) sókratovskou myšlenku, že filosof moudrost (resp. – navrhuji to rozšířit – Pravdu, tj. to, co jakoukoli pravdivost umožňuje a zakládá, ale není s ní totožné) miluje, ale co nemá, tj. nemá ji ani ve vlastnictví, ani ve své moci. Metafyzika – v tomto navrženém chápání – představuje tedy dějinnou deviaci a degradaci skutečné (pravé) filosofie; je třeba ji kriticky odmítnout – a eventuálně se pokusit proti zaběhanému návyku i proti uvedené reinterpretaci postavit program nějaké „nové metafyziky“ (lépe než „nové ontologie“, protože „vedle dějící se FYSIS“ pravých (vnitřně integrovaných) událostí je tu (možná) celý „svět“ ‚mimo-fysického‘ resp. ‚ještě-ne-fysického‘, ‚ještě-ne-jsoucího‘ „dění“,

které má zcela odlišnou povahu než dění fyzické (nikoli fyzikální ani jen tělesné).
 Sám raději mluvím o dění méontologickém a o méontologii.

(z přípravy na „disputaci“ – Karf. Etc.)

(Písek, 040124-1.)

<<<

>>>

Událostné dění

Vše, s čím se ve světě „reálných skutečností“ setkáváme a co poznáváme, vzniká a zaniká, a má tedy přechodnou povahu (jinak řečeno: ve světě není nic, co by nevzniklo a co by trvalo ‚věčně‘ ve smyslu ‚bez konce‘). Daleko důležitější je ovšem rozdíl mezi změnami, které jsou vnitřně sjednoceny a pro něž tedy je charakteristické, že mají počátek, průběh a konec, který primárně nezávisí na vnějším pozorovateli a posuzovateli, a na druhé straně mezi změnami ‚sestavy‘ či ‚konstelace‘, které mají povahu pouhého hromadění nebo sypání apod. bez vnitřního sjednocení a bez ohraničení vůči okolí a eventuálně proti němu. Pouze v prvním případě můžeme mluvit o událostném dění a můžeme se tázat po tom, co zakládá a garantuje ono sjednocení určité „části“ resp. určitého „úseku“ nějakých pohybů a změn v integrovaný celek, totiž právě v „událost“. Protože každé dění znamená střídání stavů (a tedy změnu), musíme předpokládat, že dění událostné (nebo také sjednocené do „celku“) se vyznačuje něčím navíc, co nemůže být redukováno na pouhou střidu stavů. Jinak řečeno: událost jako vnitřně sjednocený celek je víc než součet resp. úhrn, hromada, sklad jeho částí nebo složek. To, co má celek navíc proti pouhé hromadě, musí být zkoumáno. K pochopení povahy a funkce onoho „sjednocujícího“ je zapotřebí se především zabývat časovým aspektem událostného dění, na prvním místě jeho „časováním“ (ve smyslu vlastního aktivního ‚výkonu‘ v čase).

(z přípravy na „disputaci“ – Karf. Etc.)

(Písek, 040124-2.)

<<<

>>>

Pravda a „subjekt“

Pravda (s velkým „P“) je ryzí nepředmětnost, která přichází v podobě nepředmětných „výzev“ z budoucnosti ke ‚konkrétním‘ (tedy adresně k určitým jednotlivým a ergo jedinečným) „subjektům“, jež představují výhradní „brány“, jimiž přicházející (adventivní) čas vstupuje do tzv. „reálného světa“. Subjekty je třeba chápat velmi široce. protože celý „reálný svět“ je výsledkem jejich aktivit. Jinak řečeno: svět není žádnou množinou ani souborem všech subjektů všech úrovní, nýbrž stojí především na vzájemných reakcích subjektů, tedy vposledu na subjektních akcích (tj. akcích nesčíslných subjektů, přičemž samy subjekty jsou z velké části výsledkem svých vlastních aktivit). Každý subjekt sám je dost komplikovanou strukturou, neboť představuje srostlici (concretum, konkrescentní jsoucno) vnitřní a vnější stránky, a je tak vlastně jediným místem, jímž nepředmětné „výzvy“ mohou přecházet ve své více nebo méně odpovídající „realizace“ – jinak než prostřednictvím subjektů a jejich aktivit to není možné. Za určitých (vlastně mimořádných) okolností jsou některé subjekty schopny nejen vyprodukovat (kromě sebe) nějaké relativně trvalé reliktů svého vlastního „dění“

(kteréžto dění můžeme chápat jako ex-sistenci, jakési vyčnívání subjektu ze sebe a otvírání se přicházející budousti, tj. ‚vlastní‘ budoucnosti), ale stát se jakýmsi nesčíslněkrát se k sobě vracejícím kruhem subudálostí, který pak navenek vyvolává dojem trvalého objektu (předmětu, jenž může být aktivitami dalších subjektů – i vyšší úrovně – zapojován do výstavby procesů a dějství mnohem komplikovanější, „vyšší“ povahy. Relikty (a vedlejší produkty) událostního dění vyšších úrovní jsou něčím jako „mrtvými těly“, totiž pozůstatky subjektů, jejich ‚doby bytí‘ (doba života) skončila. To platí pro úrovně nejnížší i nejvyšší, a z těch vyšších pro biologické (fyziologické) i pro společenské, myšlenkové, duchovní atd. (což jsou ovšem události poněkud jiné povahy, a to je třeba prozkoumat). Pravda tedy v stupuje do „reálného světa“ jen skrze subjekty, a to v závislosti na jejich schopnosti reagovat na adventivní (nepředmětné) výzvy. Jakožto Pravda však se může ‚prosazovat‘ jen na úrovni subjektů, které se dokázaly stát „obyvateli“ světa jazyků, řeči, LOGU.

(Písek, 040125-1.)

<<<

>>>

Pravda a subjekt(y)

Pravda jakožto ryzí nepředmětnost přichází (s časem, resp. v adventivním čase, tedy z budoucnosti) jako situační a adresná výzva, na kterou „má být“ reagováno tím, že „to právě“ (hic et nunc) má být uskutečněno, realizováno. Každá reakce (a tedy i reakce na nepředmětné skutečnosti, tedy výzvy) je eo ipso akcí; a každá akce je akcí nějakého subjektu (eventuelně nějakých subjektů, ale vždy individuální reakcí). Proto lze říci, že Pravda jakožto vyzývající se obrací na subjekty (všech úrovní), protože se může uskutečňovat jen tak, že je těmito různými subjekty uskutečňována, realizována. Vzhledem k přicházejícímu času má dění subjektu jednak stejný směr jako onen přicházející (a pak odcházející, pomíjející) čas, tj. z budoucnosti do minulosti. Časovost resp. časování subjektu (jakožto „pravé“, tj. vnitřně integrované) události však na toto pomíjení nemůžeme redukovat, neboť pak by bylo nemožné, aby se subjekt mohl někdy ve svém průběhu (kromě samého počátku) setkat s nepředmětnou výzvou, na kterou by pak mohl odpovídat svou „pravou akcí“, tj. výkonem toho, co je v té situaci „tím pravým“. Aby se s takovou výzvou mohl setkat, musí jakoby „vykročit“ sám ze sebe a ze svého událostního průběhu. Toto „vykročení“ je sice třeba předpokládat u všech subjektů a u všech jejich skutečných (nikoliv automatických) akcí, ale nejlépe to může být předvedeno analýzou „reflexe“, tedy akce subjektů vysoké úrovně. Protože subjekt se nemůže přestat „dít“ ve svém průběhu, musíme předpokládat, že vedle akcí, které probíhají stejným směrem jako dění subjektu samého, je subjekt schopen v nějakém rozsahu a na nějaké úrovni podniknout i jakési „akce“ zcela odlišného typu, v nichž se dostává do kontaktu (v nichž se setkává) s nepředmětnými výzvami. Je vážným problémem, zda tu jde o „akce“ v pravém smyslu slova, neboť běžně rozumíme akcí výkon, jehož počátkem je subjekt této akce. Ale připsat za počátek této zcela odlišné „akce“ něco jiného, např. onu nepředmětnou výzvu, by bylo nepřipustné, neboť by to nejen neřešilo zásadní problém, jak je vůbec možné ono „setkání“, ale stalo by se naopak každému řešení nepřekonatelnou překážkou.

(Písek, 040129-1.)

<<<

>>>

Subjekt a jeho akce / Akce a subjekt / Nové a setrvačné

Každý subjekt je svým „počátkem“ něčím novým a eo ipso v něčem jedinečným (pro subjekty nejnižších úrovní to platí především pro jejich postavení resp. výskyt v čase a prostoru, jež je obklopují). Naproti tomu subjekt jako samo jeho událostné dění zčásti vybaven jistou předmětností (předmětnou stránkou), která představuje mj. jisté upevnění jeho struktury – a toto upevnění není ničím jedinečným, nýbrž je do jisté míry vždy unifikováno prostředím, v němž se subjekt jakožto událostné dění odehrává. Jde totiž o to, že prostředí představuje kontext, bez něhož se žádný subjekt nemůže ustavit jakožto subjekt. Každý subjekt si musí zachovat jakousi svou vlastní setrvačnost, a ta je buď tak říkajíc „automatická“ (u těch nejnižších subjektů) anebo je výsledkem sebekonstituce subjektu za pomoci setrvačnostních složek jiných subjektů nižší úrovně, tj. subjektů, které onen vyšší subjekt zařazuje do výstavby sebe samého resp. svého „těla“. Žádný vyšší subjekt není jen „od přírody“ (FYSEI), jak to už kdysi dávno formulovali sofisté a jako to od nich převzali různí myslitelé, Sókratem počínajíc. Každý (vyšší než primordiální) subjekt je vždycky také výsledkem svých vlastních aktivit, které sice mají svůj počátek v subjektu, ale vždycky znamenají také zapojení jistých již „realizovaných“ a „setrvačnostních“ složek, představujících jakési „relikty“ sebeuskutečňování jiných subjektů. To ovšem předpokládá, že každý subjekt (s výjimkou primordiálních událostí, pro něž ovšem pojmenování „subjekt“ je věcí konvence – primordiální událost není sama sebou subjektem, ale to platí jen mimo rámec „světa“, tedy pro „události“ pouze virtuální; virtuální událost se však stává „reálnou“, jakmile se ocitne v kontextu s jinými událostmi, a pak ovšem se musí od nich aktivně distancovat tím, že zakládá svou vnitřní integritu – a tedy že se stává „subjektem“) se pokouší v rámci sebekonstituce (na vyšší než nejnižší úrovni) zapojit do svého „těla“ jiné subjekty. To je však možné jen tak, že se mu podaří jejich vlastní aktivity angažovat směrem, který sleduje sám (ve smyslu svého „vnímání“ nepředmětných výzev jemu adresovaných a ve směru svých vlastních „aktivit“, jež na tyto výzvy odpovídají).

(Písek, 040129-2.)

<<<

>>>

Akce a subjekt

Akce představuje událostné dění, jehož počátkem je subjekt, ale jehož konec (cíl) je jinde než v tomto subjektu. Proto je každá akce akcí nějakého subjektu. Naproti tomu sám subjekt je ve svém počátku neodvoditelný od žádného jiného subjektu, nýbrž je ve světě „principiálně“ něčím novým, co teprve druhotně navazuje své vztahy s jinými subjekty (a skupinami, „hromadami“ subjektů), a to právě prostřednictvím svých akcí (resp. reakcí). Můžeme tedy říci, že akcí subjekt vystupuje ze sebe (pokud jde o akci navenek), a že v tomto vystoupení ze sebe subjekt sám sebe skrze akci jakoby opouští. To je nejzřejmější tam, kde je akce spojena s použitím nějakého (vzhledem k subjektu „cizího“) materiálu, kterému akce udělí nějaký „pohyb“. Tomuto „pohybu“ už subjekt vůbec není přítomen, jde o dění, vyvolané sice subjektem, ale dále už subjektem nenesené.

(Písek, 040129-3.)

<<<

>>>

Událost - časový průběh (model)

Myšlenkový model „události“ nesmí být „konstruován“ jako „intencionální předmět“, nýbrž jako – sit venia verbo – „intencionální nepředmět“. Co to znamená? Jen to, že nesmí být redukován ani na žádnou svou „jsoucnost“ (tj. žádný svůj momentální stav), ale ani na žádnou sérii svých jsoucností, dokonce ani na souhrn (hromadu) všech svých jsoucností (což se ostatně vymyká našim možnostem). Myšlenkový model „události“ nesmí nechat nepovšimnutou ten základní a neodmyslitelný charakter každé skutečné (pravé) události, totiž že v každém momentu svého událostního dění se sice ukazuje v podobě určité své aktuální jsoucnosti, ale kromě tohoto jednoho aspektu a „za“ ním („pod“ ním) „jest“ stále celou událostí, tedy že i v tomto konkrétním momentu jsou nějak (a to „aktuálně“) spolupřítomny také všechny ostatní její „jsoucnosti“, byť nikoli jako „přítomnostně dané“ a tedy „jsoucí“, nýbrž buď jako „ještě nejsoucí“, nebo jako „už nejsoucí“. „Aktuálnost“ všech těchto „přítomnostně nedaných“ jsoucností události v daném momentu nás nutí upřesnit, co vlastně máme rozumět „přítomností“: již minulé, ale i ještě nenastavší jsoucnosti nejsou sice „přítomné“ tak, jako je přítomná aktuální jsoucnost, ale jejich odlišná „aktuálnost“ (a působivost) spočívá v tom, že jsou v každé chvíli, v každém okamžiku či momentu událostního dění nějak „při tom“. Jestliže tedy dáme důraz na etymologické konotace slova „přítomnost“ a „přítomný“, pak je zřejmé, že ta jsoucnost, kterou bychom označili jako právě aktuální, vlastně nemůže být „při tom“, neboť to, „při čem“ by měla být, je přec ona sama. Z toho důvodu pak musí za přítomné označit všechny „ne-aktuální“ (tj. minulé a budoucí) jsoucnosti, neboť ony jsou vždy nějak „při tom“, když je kterákoli „jsoucnost“ právě aktuální. Protože však jsme se v tomto případě opřeli o etymologii (v tomto případě českou), měly bychom také pamatovat na etymologii slova „aktuální“ (původně latinského, odvozeného od ‚actus‘, tj. čin, výkon – opět odvozeno od agere = dělati, býti činný). Za aktuální můžeme považovat jen tu jsoucnost, která je s to vyústit do činu, činnosti, aktu, akce (nemůžeme mluvit o tom, že by nějaká jsoucnost byla sama schopna aktu či akce, neboť takové akce je schopna jen událost celá, tj. událost jako „subjekt“). Za aktuální můžeme tedy považovat jen tu jsoucnost, která právě ve své ‚aktuálnosti‘ dává průchod uskutečňující se „akci“. To by ovšem nebylo vůbec možné, kdyby „při tom“ nějak nebyly účinné přítomné i četné další jsoucnosti (nikoli nutně všechny), neboť sama akce je také jakousi událostí, byť jen podřazenou událostnímu dění celé události. To znamená, že také akce se „děje“ v čase tak, že některé její ‚složky‘ jsou právě ‚zjevné‘ (přesně: právě se ukazují), kdežto ostatní musí být – ač nezjevně – nutně ‚při tom‘. Zásadně pak platí, že žádná skutečná (pravá) událost se neděje po částech (v sérii ‚jsoucností‘), nýbrž vždycky celá, takže např. její začátek se děje po celou dobu jejího dění, a rovněž od samého počátku se neustále děje také její konec. Událost tedy stále začíná, ale také stále končí.

(Písek, 040202-1.)

<<<

>>>

Pravda v pohybu / Bůh v pohybu

Máme dnes za to, že celý Vesmír a všechno v něm je v pohybu; pohyb je základem, na němž je Vesmír postaven (resp. na němž „stojí“ a také „jde“,

pohybuje se). Vše, co se zdá být trvalé, dokonce velmi trvalé (např. nejtrvalejší útvar v našem Vesmíru je proton: naprostá většina protonů vznikla krátce po vzniku Vesmíru samého, tedy po Velkém třesku, a zanikne krátce před jeho zánikem – pokud zanikne Velkých krachem, takže poločas rozpadu protonů je nejen souměřitelný s délkou trvání Vesmíru, ale je ještě delší), je založeno na zvláštním uspořádání změn nižší úrovně, vedoucím k téměř dokonale identickým rekurencím. Zdá se však, že naprosto identické rekurence nemají jiného významu (a jiné funkce) než pouhého materiálu, umožňujícího nějakou formu zachovy toho, co není pouhým materiálem (ani té nejnižší úrovně), nýbrž co představuje uprostřed rekurencí něco nového, co tu ještě nebylo. Proto vedle nejnižších forem pohybu (které zatím můžeme jen předpokládat – jak to dělají někteří teoretici, např. v podobě tzv. superstrun) a schopnosti rekurovat („rekurencí“) musíme předpokládat ještě schopnost dát vznik nejen tomu nejnižšímu, ale také něčemu jinému, novému, vyššímu, komplikovanějšímu, co by ovšem zůstalo pouhou anomálií, kdyby nebylo oné schopnosti rekurence a tím nejen zachovy, ale i opakování v takové nezbytné míře, aby případné další „anomálie“ mohly představovat nějaké vylepšení, eventuelně i krok dál (a výš).

A právě zde se klade ona otázka, kam „umístit“ tzv. „Boha“, který po rozpoznání, že vše je v pohybu, ztratil své místo, jež mu přisoudila „metafyzika“ (klasicky: nehybný Hybatel Aristotelův). Samozřejmě je rovněž zapotřebí nově pojmut, oč tu vlastně jde (a půjde), nejde-li a nemůže-li jít např. o „první příčinu“ apod. Mysleme tím tedy to (nebo toho), co (nebo kdo) umožňuje a zakládá orientovanost veškerého dění; my budeme raději mluvit o „Pravdě“ (jakožto o „tom pravém“, co je zároveň normou pravosti všeho dalšího. Jestliže je funkce zdroje primordiálních „událostí“ příliš omezená (i když ji nemusíme vylučovat a jistě ani pomíjet) a jestliže funkce zachovávání ve více nebo méně relativní neměnnosti nevypadá také o nic důstojněji, je nasnadě spojovat orientovanost veškerenstva (Vesmíru, světa vcelku) se spěním ke všemu novému a stále „vyššímu“ (pochopitelně o tom, co je nižší a co vyšší se rozhoduje právě formou oné orientovanosti světa). Tou absolutní novinkou proti veškeré metafyzice je spojování „Boha“ se spěním veškerenstva „dál a výš“, jak to říkal Teilhard de Chardin. Protože však v naší myšlenkové situaci došlo nejen k rozpadu metafyziky, ale také k úpadku a problematizaci vývojového optimismu, bude zapotřebí se zabývat také druhou stránkou oněch „anomálií“, totiž těch, které nevedou k vylepšení a k postupu na vyšší úroveň, ale naopak ke zhoršení, poklesu úrovně a eventuelně rozpadu toho, čeho už bylo kdysi různým vylepšováním dosaženo.

(Písek, 040202-2.)

<<<

>>>

Nepředmětnost

Každé slovo je jen poukazem k významu, a ten je rozhodující. Významů je neskonale víc než slov, takže je běžné, že jedno slovo má mnoho významů, a to nejen v případě tzv. homonym. Někdy se jeví jako užitečné přidělit různým (ale důležitým) významům samostatné slovo (název). To pak dělá těžkosti těm, kdo novou terminologii ještě neznají. V našem případě je důležité rozlišovat několik zásadních významů slova „předmět“; jen pak mohou slova jako „nepředmět“ a „nepředmětnost“ dávat jasný smysl. Pokud máme na mysli pouze fenomén intencionality (nebo dokonce jen intencionality myšlení), pak zůstáváme v rámci intencionálního vztahu k něčemu, co není součástí tohoto vztahu. Ale

protože cílem našeho důrazu na nepředmětnost není kritika intencionálního vztahování (ta zůstává je cílem druhotným), nýbrž rozlišování charakteru toho, na co je intencionální vztah zaměřen, k čemu směřuje, ale co sám nevytváří ani nezakládá. Patočka má za to, že tento problém znali už staří Řekové, totiž tím, že se filosoficky zabývali tím, co nemůže být předmětem smyslů, tedy co je v tomto smyslu „ne-předmětem“ (1973-74). A protože v tomto smyslu Platónovy ideje jsou smyslům nepřístupné, má Patočka za to, že Platón jako první „stvořil toto ‚nepředmětné‘ jako oddělenou nadmyslnou říši“ (FČ 1990, č. 1-2, s. 11). To je však z perspektivy mého chápání „předmětu“ zcela převrácené: to, co je tzv. „předmětem“ smyslů není vlastně nikdy skutečný předmět, nýbrž je to dění, proměnlivost, a to především událostné dění, které spočívá v uskutečňování toho, co „ještě není“ a podržování něčeho z toho, co „už není“: a toto „ještě ne“ (a v jistém smyslu také „už ne“) je pro mne ne-předmět. Naproti tomu Platón s neproměnností indikuje ideám zároveň jejich předmětnost. Smysly v tom nemají rozhodující, nýbrž jen druhotnou úlohu: „předmětem“ smyslů může být jen to, co je hic et nunc, jen aktuální, lépe momentální stav. (O „smyslech“ se ovšem mluví právě jako o tom, co nám zprostředkuje nějakou ‚smysluplnost‘, a ta je možná jen v kontextu prostorovém i časovém. To znamená, že už tady je nějaká chyba, a to už u Řeků (s jejich chápáním THEORIA), a Patočka neprávem interpretuje „ideje“ jako „ne-předměty“. Právě naopak: Platónovy ideje jsou koncipovány obdobně jako Thaletův trojúhelník nebo Pythagorova čísla, tj. jak neměnné intencionální předměty – ale „předměty“ v ‚ontologickém‘ smyslu.

(Písek, 040209-1.)

<<<

>>>

Znepokojivé

Čtu v jedné povídce (7276, s. 200): „Na té ženě je cosi znepokojivého, jako na telefonu, vyzvánějícím v zazděné místnosti.“ To je docela trefná metafora, která sedí na „vědomí problému“ (Problembewußtsein). Vědět o problému znamená slyšet ten telefon zvonit, ale zatímco o zazděném telefonu zdánlivě nevíme opravdu nic víc, vědomí problému sahá přece o něco dál. Ale když ještě chvíli setrváme na metafoře telefonu: když ten telefon zvoní, víme, že jde o telefon (ačkoli ho nevidíme, poznáme to podle charakteristického vyzvánění), víme, že zvonění znamená, že někdo se snaží dovolat atd. atd. Vlastně by se z toho „pouhého“ zvonění dalo vyždímat ještě leccos dalšího, pokud víme, že tam někde je skrytá místnost (zazděná, tj. bez oken a bez dveří), pokud víme, kdo tam bydlí nebo bydlel atd. atd. Zkrátka kontext je něco, co může významně přispět k tomu, abychom neslyšeli jen „pouhé“ vyzvánění. Mohli bychom z toho vyvodit, že ona zmíněná „znepokojivost“ spočívá především v našem očekávání, že se něco vyjasní, tj. že se něco otevře našemu porozumění. A toto očekávání ovšem zahrnuje připravenost k tomu, nechat se tímto přicházejícím, co se otvírá našemu porozumění, oslovit, tj. svěřit se tomu, co nám vyjevuje, a nechat se jím dále vést v kontextu všeho toho, co až dosud víme a s čím jsme měli zkušenost. To ovšem nemusí být vždy s oním „přicházejícím“ v úplném souladu, naopak mohou vznikat napětí, a tak všechno to, co je nám dosud „známé“, co jsme si osvojili, je jakoby znovu váženo a často přehodnocováno. A právě v tom je ona znepokojivost, která – podle toho, co jsme přejali od jiných (zejména od starší generace), ale také podle toho, jak jsme až dosud na takové výzvy reagovali – může jak odpuzovat a vyvolávat naše odmítání, tak na druhé

straně přitahovat a inspirovat naši ochotu k revizi a opravám dosavadních zkušeností.

(Písek, 040210-1.)

<<<

>>>

Kauzalita a svoboda / Nové a „kauzalita“ / Svoboda „elementární“

Nejzákladnější (a také nejjednodušší) formou svobody je „otevřenost nahodilosti“. Obvykle se to ovšem vykládá jinak, totiž poukazem k několika „možnostem“. Koncept „možnosti“ je ovšem zatížen obrovskými problémy, a tak bude lépe se mu co možná vyhýbat všude tam, kde budeme chtít dosáhnout přesnějšího myšlenkového postupu. Důraz na onu „otevřenost nahodilosti“ má původně polemický smysl: je namířen proti pankauzalizmu. Tam, kde striktně platí kauzalita jakožto obecný zákon (a tím rozumíme ovšem kauzalitu, která počítá pouze s jediným ze čtyř Aristotelových druhů příčin, totiž s tím, kterému se pak říkalo „causa efficiens“), není možná ani nahodilost, a tudíž ani svobodné rozhodnutí (ledaže bychom „svobodu“ začali chápat jako „nutnost“; ale to necháme stranou). Svoboda ovšem neznamená porušení „kauzality“ (v uvedeném smyslu), nýbrž jen to, že kauzalita, přesněji tzv. kauzální nexus, mají prostupný charakter: mezi dané (dosavadní) „příčiny“ mohou vstoupit „příčiny nové“, tj. příčiny, které nebyly samy zapříčiněny nějakými jinými, dřívějšími příčinami. Takové „příčiny“ se liší od ostatních příčin tím, že nejsou zároveň žádnými následky. (Aristotelés měl za to, že každý následek je sice následkem nějaké předcházející příčiny, ale sám že se stává příčinou dalších následků; a právě tak ona předcházející příčina byla vlastně následkem nějaké ještě starší příčiny, a tak dále. To však nejde do nekonečna, nýbrž někde se tato série zastaví u příčiny, která už sama žádným následkem nebyla a není – jde o tzv. první příčinu. My bychom tedy připustili takovou „první příčinu“ nikoli jednu, ale celou řadu „prvních příčin“, které vstupují do předpokládaného „kauzálního nexu“ právě v místech zmíněné „prostupnosti“.) Rozhodujícím momentem pro naše další úvahy je pojetí takového vstupu čehosi nového do kontextu, v němž tato „novost“ nemůže být odvozena z ničeho již daného, jsoucího, v němž již „obsaženého“. Pokud považujeme za samozřejmé, že vstup čehosi „nového“ můžeme připustit jen v tom smyslu, že toto „nové“ přichází z jiného, již daného (a tedy „minulého“) kauzálního kontextu (nexu), původní chápání kauzality vlastně neopouštíme, jen v něm – poněkud nedomyšleně – celkový kontext jakoby parcelujeme na jednotlivé kauzální souvislosti, které jako by byly od sebe nějak odděleny a které by touto odděleností jaksi umožňovaly zmíněnou „prostupnost“. Toto pojetí převládlo, ale myšlenkově je hluboce rozporné; „svoboda“ je v něm degradována na pouhé zdání, na subjektivní, ale mylný „dojem“. Skutečná svoboda, jak jí postupně stále hlouběji rozumíme zejména v posledních několika letech, dostává své místo jen za předpokladu, že vznik nového je nerozlučně spjat s něčím, co přichází nikoli z minulosti, nýbrž z budoucnosti. I to já ovšem své další problémy.

(Písek, 040211-1.)

<<<

>>>

Možnost a skutečnost LvH, 2004

Chápání „možnosti“ trpí velkými vnitřními rozpory, a to již u Aristotela, tím spíše však v nové době a také dnes. Ovšem o možnostech a umožnění atd. stále hovoříme, takže je třeba se celé problematice vždy znovu důkladně věnovat. (Tím spíše, že zatím není – jak se mi zdá – oč se opřít; srv. např. Nic. Hartmanna.) Hlavním problémem je povaha těch možností, které považujeme za „reálné“ (tedy skutečné). Jsou takové „reálné“ možnosti skutečné? Opět to záleží na našem chápání skutečnosti. Tradiční myšlení se uchylovalo k rozlišování „modality“: „možnost“ byla chápána jako jeden z „modů“ skutečnosti. Ale právě tím byla možnost jakožto to, co (ještě) není, prohlášena za skutečnost nějakým způsobem (modem) „jsoucí“. Máme-li se pokusit myšlenkově uchopit „možnost“ jako to, co „skutečně“ ještě není, ale co je v nějakém velmi závažném vztahu k tomu, co „skutečně“ už je, pak se musíme zabývat otázkou základní, bez níž žádný další pokrok nelze udělat. A touto základní otázkou je to, co nám naznačuje již sám jazyk (aspoň tedy český): že se z možnosti, která teprve přichází, aby se stala aktuální skutečností, může taková aktuální skutečnost stát pouze skrze skutek: možnost má být skutkem uskutečněna a tak převedena z pouhé možnosti v opravdovou, „aktuální“ skutečnost. Skutek, akt je však vždycky a nutně něčím skutkem, něčím aktem, něčím výkonem. Možnost se tak nemůže stát plnohodnotnou skutečností bez asistence aktivního subjektu. Proti tomu je možno uvést tisíce příkladů, kdy nějaký děj startuje bez zjevného činu, skutku, aktu nějakého subjektu. Právě proto je třeba principiálně rozlišovat „pravé“ možnosti, k jejich uskutečnění je takového subjektu nezbytně zapotřebí, od „nepravých“ možností, jejichž „uskutečnění“ je na viditelných, zřejmých subjektech zcela nezávislé (otázkou je ovšem, nakolik je „zcela“ nezávislé na subjektech několikanásobně nižších úrovních, které nejsou tak zřejmé a už vůbec ne tak spektakulárně aktivní, aby to odpovídalo spektakulárnosti výsledku. (To přichází v úvahu především na kvantové úrovni, která se našim jinak běžným zkušenostem značně vymyká.) Právě zaměňování či směšování tohoto dvojího typu či druhu uskutečňujících se možností vedlo odedávna k falešným závěrům.

(Písek, 040211-2.)

<<<

>>>

Přirozenost svobod (a práv etc.)

Má-li myšlenka (a formulace) „přirozenosti“ lidských práv a svobod takovou přitažlivost, atraktivitu a také vážnost po více než dvou staletích, jak jsme toho svědky, a to navzdory všem nedostatkům již myšlenkového uchopení a rovněž slovního vyjádření, zdá se mít opravdu smysl se pokusit o myšlenkové a pak i formulační úpravy a opravy, které by prospěly nejen jejím aplikacím (nárůst nejrozmanitějších specifikovanějších práv a svobod nepochybně upozorňuje na některá nebezpečí, která z toho nedokonale „myšleného“ a eo ipso i nedokonale „vysloveného“ vyplývají), ale také a dokonce především jejímu vyostřenějšímu a pevnějšímu, pojmově co nejpřísněji vymezenému myšlenkovému uchopení. Takové úpravy se mohou ubírat hlavně dvojím směrem: buď se odvrátí od dosavadních formulací a pokusí se samu myšlenku uchopit jinak, odjinud a zasadit ji do jiných souvislostí – anebo se přidrží dosavadních formulací, ale hlavní termíny důkladně a do hloubky reinterpretuje. V obou případech ovšem hrozí totéž nebezpečí, totiž že ztratíme nebo přinejmenším zneutralizujeme, zbavíme údernosti ono „myšlené“ samo.

Abychom to jen naznačili na několika příkladech: 1) Máme-li se přidržet formulace, že základních lidských svobod a práv se každému jedinci dostává „od přírody“, musíme reinterpretovat některé dosavadní významy slova „příroda“ (přírodní a přirozený), a to zcela zřejmě způsobem, který se dostane do konfliktu nejen s obecným či většinovým chápáním tohoto slova, ale také s pojetím běžným např. v tzv. přírodních vědách (které s nějakými „svobodami“ ani „právy“ nechce mít co dělat a odkazuje je do předmětné oblasti věd společenských). 2) Budeme-li trvat na tom, že mezi svobodami základními a svobodami politickými je v tom, že jedny jsou „od přírody“, zatímco ty druhé jsou založeny na lidských ujednáních (konvencích), budeme muset připustit – přinejmenším jako otázku hodnou zkoumání – zda takové svobody (event. práva) nemusíme mutatis mutandis připustit i na nižších úrovních, než jsou naše, tj. lidské. Pokud jde o „práva“ tohoto druhu, bude to vyvolávat silný odpor (a nejen přírodovědců); a pokud jde o takovéto „svobody“, bude nepochybně zapotřebí přinejmenším terminologicky odlišit pouhou „kauzální uvolněnost“ (event. „neurčitost“ – jak už o tom běžně hovoří teoretici fyzikové od doby Heisenberga) od otevřenosti k (nejsoucí, nedané) přicházejícímu „možnému“ novému, které nijak nevyplývá z toho, co (v minulosti) předcházelo. Je-li toto nové čímsi „přirozeným“, pak tato „přirozenost“ znamená pravý opak toho, co je běžné, trvalé, stále se vyskytující a opakující: jen FYSIS („příroda“) tu může být učiněna odpovědnou za to, že doprostřed věcí, které tu už byly a jsou, přichází – rodí se – něco nového. Svoboda, která je pak viděna jako cosi, co se rodí, je svoboda přicházející – a její zrození znamená osvobozování, vysvobozování.

(Písek, 040211-3.)

<<<

>>>

Svoboda „pod zákonem“ (= v rámci řádu)

Svoboda, redukována na mezeru (nebo přerušení, krátce: propustnost) v kauzálním nexu, není ještě zdaleka skutečnou svobodou, jen její (abstraktní) podmínkou. Podmínkou „abstraktní“ prostě proto, že tradiční chápání kauzálního nexu je mylné, protože je založena na předsudečné představě směru kauzálního „působení“ z minulého na budoucí (přesněji: na aktuálně přítomné). Tato jakási „uvolněnost“, „propustnost“ kauzálních vztahů – o jejíž nezbytnosti nelze pochybovat (spíše lze pochybovat o onom pojetí kauzality), je předpokladem uskutečnění (uplatnění) svobody skutečné, pravé, která se otvírá teprve tam, kde je uznán jakýsi řád, tj. vyšší řád, který není dán reálnými okolnostmi, ani z nich nevyplývá (a to ani jako jejich následek, ani jako nějaká nahodilá mutace).

(Písek, 040211-4.)

<<<

>>>

Možnost a skutečnost

Slovo „možnost“ je zatíženo mnoha nesnázemi a rozpornostmi. Není to „modus“ skutečnosti, jak se tradičně mělo za to; to by mohlo platit jen v tom smyslu, že bychom vše odkázali jen na vědomí možnosti – které opravdu může být skutečné (pokud si nějakou „možnost“ uvědomujeme). Ale to jednak není

žádným řešením, zejména však je to úhybný manévr, ke kterému není dobré se uchýlovat. Máme-li rozlišit mezi možností skutečnou a možností jen iluzorní,

(nedokončeno - pozn. aut.)

(Písek, 040211-5.)

<<<

>>>

Navazování ve filosofii LvH, 2004

Ve filosofii se stává význam navazování, a to jak na první učitele, pak na směrodatné myslitele současnosti i minulosti, záležitostí nejen prvořadě důležitosti, ale také místem, kde sebekontrola myslícího vždy znovu naráží na své meze (a to v pozitivním smyslu, neboť jen tyto meze mohou být zárukou svobody myšlení). To znamená, že na jedné straně je třeba doporučovat naslouchání a důkladnou četbu těch myslitelů, na nichž se orientujeme, zatímco na druhé straně musíme neustále upozorňovat na nutnost pamatování a zapisování vlastních nápadů, zejména (ale nejenom) námitek proti tomu, co k nám přichází v tak naléhavé a tak velmi přesvědčující formě, vypracované na základě dlouhodobého promýšlení myslitelů obvykle nepoměrně zkušenějších.

(Písek, 040212-1.)

<<<

>>>

Problém x otázka LvH, 2004

Když se chceme dozvědět něco, co nevíme, je před námi několik možností: a) někdo jiný to ví a my jen potřebujeme najít potřebné zdroje (např. v literatuře, v časopisech, na internetu apod.); b) pokud naše vědomosti a naše odhady sahají, zatím to neví nikdo (neví se to), ale je možno to zkoumat a eventuálně vyzkoumat; c) neví to nikdo a není to nikde ani „dáno“, ale jde o naše rozhodnutí, a my potřebujeme mít dost podkladů pro toto rozhodnutí. V tomto třetím případě jde sice také zčásti o získání informací jako pod a) [zatímco pod b) na nějaké bádání a zkoumání nemusí být vždy dost času], ale jde tu také o „poznávání“ zvláštního typu: potřebujeme poznat, co máme dělat, eventuálně co se má dělat, co je žádoucí, správné atd., nikoli pouze, co „jest“.

(Písek, 040221-1.)

<<<

>>>

Subjekt a nepředmětnost / Nepředmětnost a subjekt(y)

Nepředmětná v „ontologickém“ smyslu je taková skutečnost, která předmětnou stránku buď nemá vůbec, anebo nemůže být na předmětnost (tj. na pouhý předmět) redukována, protože vedle předmětné má ještě také stránku nepředmětnou. V obou případech je tedy nepředmětná skutečnost také nezpředmětnitelná ve smyslu noetickém (gnozeologickém). Naproti tomu může (a někdy dokonce má nebo musí) být ‚zpośredňována‘ v tom smyslu, že ji nějaký subjekt musí aktivně „uskutečnit“ neboli „realizovat“. Co to vlastně

představuje, takové „uskutečňování“? Především tu je zapotřebí subjektu určité úrovně, neboť bez jeho aktivity žádné uskutečňování není možné (samozřejmě může jít také o množství subjektů, kterých je k uskutečnění nějaké „věci“ zapotřebí, ale to necháme až na další místo v postupu, neboť tam už se do toho budou vměšovat „setrvačnosti“). Tento subjekt se vyznačuje tím, že a) je (aktuálně) skutečný, b) má jak stránku nepředmětnou, tak stránku předmětnou, které jsou c) spolu sjednoceny, integrovány a mohou jedna v druhou jistým způsobem a v jistém rozsahu přecházet – zvnějšňování a zvnitřňování), d) subjekt je – a to je snad nejdůležitější – „aktivní“, tj. schopen akce jakožto výkonu, který není následkem nějakého daného stavu ať už mimo subjekt nebo v něm samém, nýbrž alespoň v nějaké míře je čímsi novým, co tu nebylo a co nebylo ani ničím zvnějšku způsobeno. (Tím ovšem není řečeno, že to nemůže být něčím vnějším vyvoláno, ale jen jako re-akce, tedy jako akce subjektu, která neprobíhá náhodně, nazdařbůh, nýbrž cíleně, tj. na základě nějakých předcházejících informací.) To znamená, že mezi „podnětem“ k takové re-akci a mezi výkonem této reakce není přímá, bezprostřední souvislost, ale že tam musíme předpokládat ještě něco zprostředkujícího (v běžném pojetí kauzality se takový zprostředkující člen nepředpokládá resp. je mlčky přecházen či spíše zamlčován, a pokud je někdy nějak zmíněn, je hne objektivován). Toto „zprostředkující“ však nemůže být chápáno jako „předmětné“, ale ani jako ryze „nepředmětné“, protože má mezi nepředmětným a předmětným právě zprostředkovávat. Právě z tohoto důvodu musíme klást tak velký důraz na funkci subjektu resp. subjektů, a to na všech úrovních.

(Písek, 040222-1.)

<<<

>>>

Fakta a konstrukce

Vědecká (či spíše pseudovědecká) „ideologie“, která často tak mocně vládne nad úctou lidí k vědě, se ráda opírá o starý pozitivistický předsudek, že věda stojí na faktech. Přitom však ponechává vědomky nebo mimovolně zcela stranou, že skutečný vědec musí být ve vztahu ke každému novému „faktu“ nanejvýš obezřetný, protože zejména v první době je každý překvapivý „fakt“ nutně podezřelý, zejména když se jaksi vymyká nejen dosavadním znalostem, ale i teoriím, pomocí kterých byla dosavadní „fakta“ uspořádána. Dokonce i tenkrát, když je takový nový a velice překvapivý „fakt“ z několika stran podepřen a ověřen, nemá vědec, který s ním přišel, ještě vyhráno. Ono se sice říká, že teorie padá, jakmile se zjistí třeba jen jediný případ, který se jí vzepře a který jí odporuje, ale ve skutečnosti tomu tak vůbec není. Uznat fakt, který teorii odporuje, je pro vědce velmi nesnadnou věcí, kterou zejména nedělá rád. Většina vědců raději bude nový fakt co nejdéle popírat a vyvracet, jen aby stará teorie nepřestala platit, a pokud se jim nezdaří ono nový „fakt“ nějak diskreditovat, budou se pokoušet o nejnemožnější jiná vysvětlení, jen aby se s teorií nemuselo hýbat. Už celá tahle praxe, jak ji může každý dobře sledovat, docela zřetelně ukazuje, že žádný „fakt“ nemá ve vědě hned od počátku pevné postavení, a že vlastně a nikdy nebývá skutečně uznán, dokud se nenajde náležité teoretické vysvětlení. A není-li takové vysvětlení možné na základě již existující teorie, bývá fakt zpochybňován tak dlouho, dokud někdo nepřijde s novou teorií a novým teoretickým vysvětlením. To však neznačí nic jiného, než že nějaký konstatovaný „fakt“ bývá zpochybňován tak dlouho, dokud nemůže být teoreticky rekonstruován, tj. reprodukován v rámci teorie jako model. V tom

měl Husserl velký kus pravdy, když krizi moderních věd (zejména přírodověd) viděl v tom, že zkoumají mnohem spíše své vlastní konstrukce než to, co se jim jako skutečnost samo „dává“.

(Písek, 040222-2.)

<<<

>>>

Subjekt a nepředmětnost / Nepředmětnost jako filosofické téma

S názvy jsou vždy spojeny potíže. Obvykle se rozhodneme užívat nadále nějakého staršího názvu, ale dáme mu nový význam. To pak svádí mnohé, aby ponechávali staršímu názvu významu původní, a pak aby zjišťovali, že nová myšlenka nedává dobrý smysl. Anebo se rozhodneme pro zcela nový název, ten jednou obsahově vymezíme, ale nemůžeme jej vysvětlovat pokaždé, když ho použijeme. A to zase vede k tomu, že mnozí si ono jednou vymezené nepamatují (resp. že si jeho význam dostatečně neosvojili), a pak jim to nedává smysl žádný. Obtíže se ještě zvětší, když užijeme zápornky ne-. V našem případě je třeba vzít v úvahu, že žádná samozřejmá jednota nepanuje ani v případě termínu „předmět“ a „předmětný“. A právě proto je nutno alespoň pro začátek brát termín „nepředmětný“ a „nepředmětnost“ jako symboly, jejichž přesný význam bude určován a pojmově vymezován až postupně. – Něco jiného je ovšem samo téma „nepředmětnost“. Tam se s pouhými symboly rozhodně nemůžeme spokojit. A proto je nezbytné přinejmenším pro začátek vymezit nepředmětnost na něčem, co je také předmětné. Nejvíce se pro to hodí pojetí „subjektu“, neboť právě v našem pojetí je subjekt tím, co představuje jakýsi most, po němž je možný v jednom smyslu přechod oběma směry, zatímco v jiném smyslu pouze jedním směrem. Veškeré „subjekty“ v našem světě jsou místy přechodu z nitra navenek a naopak zvnějšku dovnitř (jsou tedy tím, co zprostředkovává zvnějšňování vnitřního a naopak zvnitřňování vnějšího; zároveň však jsou místy přechodu budoucnosti do minulosti. A s tím je (a ještě bude) značná svízeľ, neboť jde o dvojí různé vztahy, totiž jednak jakoby „prostorové“ (nitro x vnějšek), jednak jakoby „časové“ (budoucnost x minulost). A subjekt je všude tam, kde k tomuto dvojímu přechodu dochází – subjekt je „to“, co je „při tom“. Jeho přítomnost je v jistém smyslu přísně situační (časově i prostorově), tj. je „aktuálně jsoucí“, v jiném smyslu trvá po celou dobu jeho událostného dění, tedy po dobu jeho „bytí“

(Písek, 040228-1.)

<<<

>>>

Diskuse

Naši intelektuálové byli nedávno povzbuzeni z míst nejvyšších k „široké intelektuální diskusi“; to je dobře demokratické (jak ostatně už říkával třeba Masaryk). ‚Diskuse‘ však může být chápána různě; původní význam jako by nás varoval: diskutující je také (a původně především) ten, kdo se (např. v promluvě či spíše v povídání) rozbíhá více směry, rozptyluje se, pobíhá sem tam a těká. Teprve mnohem později se dostává slovesu *discurrere* nového významu, totiž probírat nějaké téma (nikoli tedy pouze význam ‚slova‘) z různých stran a úhlů; příbuzné slovo „diskurs“ (spjaté s *discursare*) je toho dokladem. To však už poukazuje spíše k ‚disputaci‘, tj. ke zkoumání, bádání,

bedlivému šetření (vyšetřování), tedy k poněkud náročnější intelektuální práci (už třeba Cicero staví proti sobě pouhou promluvu, *oratio*, a dobře připravené *disputatio*).

(Písek, 040301-1.)

<<<

>>>

Nové a svoboda / Svoboda a determinace

Máme-li myšlenkově, tj. v celkovém chápání, vzít skutečnost „svobody“ vážně, musíme odmítnout pankauzalismus, tj. pojetí, podle kterého má všechno svou příčinu (resp. své příčiny) a je v tom smyslu jednoznačným následkem toho, co předcházelo. Má-li být „svoboda“ možná, a to už jenom ve své nejjednodušší podobě, musí být sestavení příčin v jistém smyslu „neúplné“, tedy nedostačující k vyvolání jednoznačného následku. Tzv. příčiny musí být tedy nutně pochopeny jako pouhé předpoklady či podmínky všude tam, kde se má kauzální nexus jakoby „otevřít“, aby umožnil vznik situace, z níž jsou v určitém ohledu nejméně dvě cesty, dvě východiska. Jakkoli tedy mít mnoho okolností nepochybně determinující charakter, svoboda je možná jen tam, kde uprostřed mnoha daných a v daném okamžiku nezměnitelných „vlivů“ zůstává jakási mezera, průlina, jíž může vstoupit do hry nový moment, totiž „svobodný“ akt. Ovšem na této nejnižší úrovni nemůže takový „svobodný“ akt znamenat nic víc a nic jiného než jakýsi „akt nazdařbůh“, takže se jeví jako „náhoda“. Může se však za jistých okolností stát, že tento jakoby „náhodný“ moment může být „ovlivněn“ nikoli z minulosti (to jsme už vyloučili předpokladem „průliny“), ale z budoucnosti. To zajisté nějak tušil už Aristotelés, a právě proto mezi své „příčiny“ zařadil také „příčinu télickou“ (*causa finalis*). Protože však ve svém myšlení stále zůstával sevřen v mezích „předmětnosti“, nedovedl TÉLOS pochopit jako ne-jsoucí, ale pojímal jej stále jako „jsoucno“, byť zvláštního druhu. V pozdějších recepcích Aristotelova pokusu došlo jen v ještě výraznějším důrazu na to, co je „aktuálně jsoucí“, a tím k ještě menší pravděpodobnosti, že se za „skutečnost“ bude považovat i to, co takto „jsoucí“ není. A vždy znovu se různí myslitelé vraceli k argumentu, že nic není „bez příčiny“. To je třeba opravit v tom smyslu, že téměř nic není bez příčiny; výjimku však představuje „nové“. Zde je ovšem zapotřebí upřesnit, co rozumíme „novým“: všechno skutečně nové, nemá-li hned pominout a být tak bez možnosti cokoli dále ovlivnit (a také bez možnosti, aby něco dalšího mohlo na toto nové navázat), se musí uskutečnit (uplatnit, realizovat) tak, že určitým „novým“ způsobem aranžuje resp. zorganizuje něco z toho, co už tu bylo a je a má jakousi setrvalost, tj. schopnost aspoň nějaký čas setrvalovat v relativně pevné, aspoň navenek relativně neměnné či málo a pomalu proměnlivé formě. Ale také způsoby, jak je nějaké „nové“ schopno takto „organisovat“ okolnosti či podmínky, které má zrovna k dispozici, musí toto „nové“ mít nějak „po ruce“, a to ne pouze jako výsledek vlastních zkušeností, nýbrž i tak, že nějak naváže na zkušenosti jiných, dřívějších „nových“ výkonů uskutečnění. Ovšem přístup k těmto cizím zkušenostem (zkušenostem jiných „nových“) je otevřen jen „svobodným“ formám „navazování“.

(Písek, 040302-1.)

<<<

>>>

Svoboda

Svoboda je principiálně vyloučena pankauzalismem, tj. v pojetí, které považuje vše skutečné za následek předchozích příčin; přitom všechny ony předchozí příčiny považuje rovněž za následky ještě dřívějších příčin. Tak to formuloval již Aristotelés, ale onomu sledu následků, které se stávají příčinami dalších následků atd. stanovil konec: někde na začátku je příčina (Aristoteles mluví o jediné prvotní příčině), která už následkem žádné předchozí příčiny není, ale naopak je příčinou všeho dalšího. V rámci tohoto pojetí tedy nemá „svoboda“ naprosto žádného místa. Považujeme-li svobodu za skutečnou a důležitou, musíme pankauzalismus zavrhnout a opustit. To ovšem ještě samo o sobě nemusí znamenat, že opouštíme celé pojetí kauzality; pro to bychom museli najít jiné důvody (a ty vskutku máme). Musíme však připustit, že kauzální nexus není tak hustý a neprodyšný, že v něm nejsou mezery, průlomy, jakási volná místa, jimiž do existující sítě kauzálních vztahů může proniknout něco, co není následkem žádné z existujících příčin.

(Písek, 040304-1.)

<<<

>>>

040305-1

Z kaktusářských zkušeností je známo, že o celé řadě kaktusů platí, že nemají napevno určené jméno, ale že slavní kaktusáři-teoretici jsou ve sporech, pod který rod ten který druh zařadit. Pro nezasvěcené nebo pro ty, kterým na vědeckém zařazení tolik nezáleží (a dávají přednost kráse květu, snadnosti nebo nesnadnosti pěstování, vzácnosti výskytu ať už ve sbírkách nebo dokonce v přírodě, atd.), ale pro ty, kteří svůj koníček berou vážně, je to vždycky takřka výzva, aby sami podle svých znalostí a zkušeností rozhodli, který ze systematicků má spíše pravdu. Ačkoli zoologické zařazení člověka představuje vlastně stejný problém, týká se nás to všech daleko víc, a někteří se dovedou velmi podrážděně ozvat, když se setkají s chápáním člověka jako zvláštního druhu primáta (případně opice, vzpomeňme, kolik lidí bylo podrážděno Darwinem a vůbec evolucionisty), nebo když se jim dostane do rukou název knížky „Nahá opice“. Všichni jsme nakloněni vydělovat člověka z říše zvířat, a stejně tak jsme dnes už nakloněni zvířata (a někdy i rostliny) nepovažovat za pouhé „věci“, „předměty“. I když už většinou nepochybujeme o tom, že evolučně máme s primáty společné předky, považujeme za samozřejmé, že zoologické zařazení člověka nepostihuje to podstatné, čím se člověk emancipoval ze zvířecí říše a stal se obyvatelem jiného, nového světa, světa lidského, který není odvozen z přírody. Když tohle nechce někdo uznat, považujeme jej za omezence, pseudovědeckého fanatika nebo jinak ideologií postiženého jedince, s nímž nemá smysl diskutovat.

(Písek, 040305-1.)

<<<

>>>

Symbol

Za symbol považujeme vše, co není jen tím, čím „jest“, ale co poukazuje ještě na něco jiného. Tomuto „poukazování dál“ se už od starých Řeků dostalo

pojmenování „metaferein“, odtud „metafora“ – i když v jiném než dnešním smyslu. Když se tážeme po povaze „metaforické funkce“ v nejširším smyslu, dostáváme se do jistého napětí a rozporu s tradičními významy slova „symbol“. Prakticky každá skutečnost, každý skutečný „objekt“ odkazuje v některých směrech na svůj širší (reálný) kontext: každý reálný atom (na rozdíl od virtuálního) odkazuje na reálný svět, v němž má své místo a svůj čas. Nejprve však musíme rozlišit trojí typ takto široce pojatého „symbolu“: a) určitá skutečnost (reálný objekt – zatím zůstáváme u takto redukujícího pojetí) je „symbolem“ už tím, že něčím „jest“, neboť nutně poukazuje na to, co její skutečnost umožnilo a založilo. Pokud tomuto „poukazování“ správně porozumíme, můžeme z výskytu takové skutečnosti usuzovat na blízkost některých skutečností jiných (vlivem starých Řeků se toto vymezení chápe redukovat na usuzování na příčiny; k tomu jindy); tak např. frekventovaný výskyt (příp. obsah v popelu) některé rostliny poukazuje na určitý typ podkladu (chemické složení půdy, které bychom ovšem mohli zjišťovat také jinak). b) Určitá skutečnost poukazuje – nechtěně, event. i záměrně – na sebe, např. stopami, pachem, hlasitým přivoláváním samičky nebo svícením v trávě, ale „počítá“ fakticky s reakcí někoho dalšího: je to záměrný resp. záměr jakoby napodobující a předstírající signál pro někoho druhého. V obou těchto dvou prvních případech vlastně nejde o „symbol“ v pravém slova smyslu, ačkoli tu je nepochybně jakési „překračování“ či „přesahování“ nautrální „danosti“, kterou si každý může interpretovat jak chce nebo jak mu to jeho „přirozenost“ dovoluje či přikazuje. A pak tu je třetí případ, který považujeme za stěžejní resp. plnohodnotný: nějaká skutečnost poukazuje k něčemu, co tu není nejenom tak, že to je „jinde“, nýbrž že to není ani nikde jinde – leda že by se na jejím „uskutečnění“ podílel ještě také někdo jiný, byť bez souvislosti s „námi“ (ale tak, že se o tom s ním můžeme eventuelně také nějak dorozumět, domluvit). Prakticky všechny jednotlivě se od sebe lišící případy tohoto druhu mají něco společného s jazykem, zejména se slovesnou tvorbou: buď jde o symboly spjaté s vyprávěním (kdysi s mýtem) nebo o symboly spjaté s pojmy, např. matematické a geometrické, ale také vědecké a zejména filosofické.

(Písek, 040313-3.)

<<<

>>>

Příběh a „já v něm“ LvH, 2004

Heller mluví o tom, jak nezbytné je „vstoupit do příběhu“; to je dobré pojmenování, ale musí být hned doplněno: vstoupit do příběhu neznamená zůstat jen pozorovatelem nebo jen prožívatelem ‚celého‘ příběhu, ale nutně to znamená najít v něm své místo, postavit se na některou stranu a proti té druhé. Skutečný „příběh“ je jen tam, kde je nějaké napětí, kde se vskutku něco „děje“, ne kde se všechno beze změny vrací a opakuje. A vstoupit do takového příběhu znamená především orientovat se v tom sporu, v tom napětí, v tom dějství, které se tam odehrává. Když vstoupíme do takového dění (byť jen dění příběhu), musíme nějak vědět, oč tam šlo a jde; pokud to dostatečně nevíme, může se stát, že do „příběhu“ vstoupíme jako pes do kuželek. A pokud opravdu porozumíme, oč jde, musíme se postavit na jednu nebo druhou stranu – anebo příběh „opravit“ tím, že vytvoříme novou, třetí stranu – a pak příběh slouží k tomu, abychom se z příběhu vyvázali, abychom se od příběhu osvobodili (event. nechali osvobodit) a abychom tudíž zase z příběhu vystoupili. Pochopitelně na nás to dočasné pobývání „v příběhu“

nechá nějaké stopy; pokud ty stopy mají význam pro naši vlastní situaci, tj. pro náš vlastní životní příběh, pak ono vyprávění a porozumění starému příběhu splnilo určitým způsobem své poslání. Pokud nás jen vytrhlo z našeho „příběhu“, abychom se pak zase do něho „propadli“ a narazili na jeho tvrdou aktuálnost, je takový příběh jen dočasným „vytržením“ z ubohosti, do níž pak jen o to víc zapadneme jako do bažiny. Správný, „pravý“ příběh nás však nemá uklidňovat, zbavovat napětí, dovolit nám „odpočinutí“ (tj. nepravé odpočinutí, které je spíš pouhým zapomenutím, zatímco „pravé“ odpočinutí je naopak sbíráním sil), ale svým nejhlubším smyslem, svým „posláním“ nás má jakoby katapultovat do našeho každodenního života, ale ne tak, že bychom se s drsným probuzením propadli na tvrdou půdu reality, nýbrž abychom byli orientováni a připraveni pro smysluplnou aktivitu.

(Písek, 040315-1.)

<<<

>>>

Svatá země a Abram

Když shrneme vyprávění o Abramovi a jeho cestě (spolu s celou rodinou a celým domem) slovy, že „putoval do země zaslíbení“, dopouštíme se jisté chyby, protože nepočítáme dost s neporozuměním naslouchajících. Ti se samozřejmě počítají s tím, že už víme, kam se obrátil, kde nějaký čas pobyl a kam doputoval. Jenže tohle vše sám Abram nevěděl ! Opravdu „vstoupit do jeho příběhu“ můžeme jen tak, když se vžijeme do toho, že jakoby nevíme, kam půjde, neboť ani on to nevěděl: šel „nevěda kam“. Proto když ze světa tohoto příběhu zase vystoupíme – a to dříve nebo později musíme – velice záleží na tom, co si do svého vlastního životního příběhu odneseme. Když v onom příběhu slyšíme, že šel do země zaslíbené (a máme hned na mysli Kanán – nebo dokonce dnes Palestinu), pak si odneseme zvláštní rozpolcenost, v níž na jedné straně budeme hledat „království boží na zemi“, zatímco na druhé straně budeme napořád zjišťovat, že to, co se nám už už zdá být něčím takovým, ve skutečnosti takové není. (To bylo asi motivem, proč ona „země zaslíbení“ bylo posléze umístěna na nebesa (a to jak v tradici křesťanské, tak v islámu). A zcela nám unikne to nejdůležitější, totiž ta životní nutnost opouštět zabezpečené pozice a vydávat se do nebezpečí a nejistot.

(Písek, 040315-2.)

<<<

>>>

Vnitřní a „nepředmětné“ / Nepředmětnost a niternost

Důraz na „nepředmětnost“ je jenom jedním, a nikoli hlavním momentem toho, co považuju za nezbytnou revizi, která čeká filosofy v (relativně) blízké budoucnosti. Mám za to, že lze světu (skutečnosti) lépe porozumět, když vykážeme ryzí předmětnost do oblasti myšlenkových konstrukcí, zatímco ve světě samém se musíme vždy orientovat na tzv. pravá jsoucna. Ta se vyznačují tím, že jejich dvojí „stránka“, totiž předmětná (vnější, vnějšek) a nepředmětná (vnitřní, nitro, niternost) jsou sjednoceny, integrovány v jeden celek. Naproti tomu tzv. nepravá jsoucna sama o sobě a v sobě integrována nejsou, ale mohou být jako „pseudocelky“ některými subjekty vnímána. V prostém přístupu „zvenčí“ nelze rozdíl mezi obojím spolehlivě rozpoznat, ale

nikoli proto, že by unikl našim „smyslům“ (o „smyslech“ mluvíme přece proto, že nám nepodávají žádné ničím dalším nezprostředkované, ale původně chaotické informace o „vnějším světě“, tedy žádnou svou jakési „immediate experience“, jak s tím počítá anglosaský empirismus, nýbrž že i ty nejjednodušší smyslové informace jsou už nějakou interpretací). Proto základní předpoklad, že vše je oživeno nebo že vše má duši (panvitalismus) pod. je stejně mylný jako opačný předpoklad, totiž že v základech skutečnosti jsou jakési v sobě mrtvé (neživé) prvky naprosto bez nitra. (Nemám to z Teilharda, ale v tom se s ním shoduji. Na Teilharda mne upozornil Jiří Němec právě proto, že si přečetl můj kratičký polemický text ve Vesmíru.)

Opustil jsem termín „vnitřní“ a „niternost“ z celé řady důvodů – ale nikoli naprosto a definitivně. Niternost je totiž otevřena do „nepředmětného světa“ stejně jako vnějšek je otevřen do „předmětného světa“. A to jakoby zaniká nebo je skrýváno, když užijeme termín „vnitřní“; poskytuje to nepravý motiv, nepravou příležitost k tomu, aby někteří „předpojatí“ prostě všechno niterné označili za subjektivní. Tak tomu ovšem není, ale opakem není objektivita; svým způsobem je ostatně všechno subjektivní také objektivní – nebo je aspoň psychology a psychiatry „objektivizováno“. Takže nejvlastnější problém spočívá v tom, jak tematizovat ono „niterné“, které se otvírá vůči „nepředmětnému světu“, a ovšem jak tematizovat ten nepředmětný svět a nepředmětné skutečnosti v něm.

(Písek, 040315-3.)

<<<

>>>

Předmětnost (noetická a ontologická)

Původní a dodnes svou platnost držící význam slova „předmět“ je onen aristotelský, tj. gramatický; v gramatice si však podržuje své místo slovo „podmět“: obojí vlastně původně znamená „to, o čem se vypovídá“, eventuálně – v rozšířeném užití – „to, nač myslíme, o čem (spolu) hovoříme, na co se v myšlení soustředujeme“, „co poznáváme a zkoumáme“, „co podrobujeme rozboru“ atd. atp. Tento význam je jednoznačně „noetický“ (užívám tohoto slova raději než nověji u nás – marxisty, ale i Patočkou – zaváděného termínu „gnozeologický“): naše soustředění na „předmět“ nic nemění, ale nechává jej být tím, čím „jest“ i beze všeho lidského „vztahování“ a „mínění“. Vedle toho a nejčastěji spolu s tím se už u nejstarších řeckých myslitelů prosazoval a prosadil jiný význam téhož slova, totiž připisující onomu míněnému „předmětu“ charakter jakési „předmětnosti“ nebo také „věcovosti“, nejčastěji ověřované našimi smysly; zde jde o jiný, totiž o „ontologický“ význam téhož termínu. V jistém zjednodušení tedy můžeme mluvit o „smyslové danosti“ resp. danosti, zprostředkované našimi smysly. (Je to tedy něco, co lze vidět, slyšet, cítit, chutnat a hmatat.) O tento druhý význam opírá Patočka svůj výklad ve své úvaze o tom, může-li filosofie zaniknout, z r. 1973. Tam totiž říká, že za metafyzické se považují nauky o tom, co nemůže být předmětem smyslů; metafyzika se tedy zabývá tím, co smyslům uniká (FČ 38 /1990, č. 1-2, str. 11). A pak se hned táže: co může být takovým ne-předmětem? Aniž bychom Patočku museli sledovat dál, můžeme tak učinit zcela zřetelnou první ekvivokaci, spjatou se slovem „předmět“: je-li v ontologickém smyslu „předmět“ výhradně v kompetenci smyslů, pak metafyzika činí svým „předmětem“ to, co pro smyslu předmětem není a

nemůže být, totiž nějaké „ne-předměty“. Zdánlivý protimluv, že se v tom případě „ne-předmět“ stává „předmětem“, by mohl být objasněn právě oním dvojitým významem slova „předmět“, a každému nedorozumění by mohl a být učiněna přítrž. Jenže tak tomu právě není; a proč ? Protože tradiční metafyzika spojovala téměř po pravidle to, že je možno nějaký „ne-předmět“ (v uvedeném ontologickém smyslu) učinit „předmětem“ v noetickém smyslu, s přiznáváním (nebo dokonce vyhlašování) onoho „ne-předmětu“ za „předmět“ i v druhém smyslu, totiž ontologickém, ovšem jen s tou korekturou, že už zde ztrácely svůj rozhodující význam smysly a že superioritou bylo vybaveno rozumové ovažování.

(Písek, 040315-4.)

<<<

>>>

Objekt a předmět

Marx (v XI. tezích o Feuerbachovi) dělá rozdíl mezi „předmětem“ a „objektem“ a charakterizuje metafyzické myšlení jako to, co předmět chápe jako objekt. Není to tam pořádně vysvětleno, a více jasnosti na ten rozdíl nevrhá ani dodatek, že metafyzika onen předmět nechápe „subjektivně“; nemíní tím ovšem „libovolně“ ani „svévolně“, nýbrž chce tím zřejmě zdůraznit, že takový předmět je ve významném vztahu k subjektu. To zajisté připomíná Feuerbacha, který v Podstatě křesťanství jako příklad uvádí planety a jejich vztah ke slunci: každý planety má prý jiné, „své“ slunce.

(Písek, 040315-5.)

<<<

>>>

Zpředmětňování / předmětnost / nepředmětnost jako problém

Předmětnost a nepředmětnost nejsou pro mne témata centrální, ale ukázalo se, že jejich zpracování potřebuji k práci na problematice, která mne táhne nejvíc, totiž k práci na problému pravdy. Když chci v nejrůznějších jiných souvislostech poukazovat na nutnost revize zpředmětňující tradice způsobu myšlení, je to proto, že nechci, aby to vypadalo, že to vše provádím jen proto, abych izolovaně nebo aspoň odděleně řešil problém pravdy. Právě naopak mi jde o to, ukázat, že určité změny přístupu k myšlení otázky pravdy jsou vysoce produktivní a funkční pro celou řadu otázek a problémů jiných. V podstatě jde o dosti závažné rozšíření pojetí „skutečnosti“: zatímco až dosud se za skutečné považovalo výhradně to, co bylo chápáno jako „předmětné“, nyní je třeba jako skutečné chápat i to, co předmětné není vůbec nebo po jedné stránce, zatímco druhá stránka je nepředmětná. Proto také problém předmětnosti myšlení je až druhotný; prvotní je problém předmětnosti ve skutečnosti, tedy předmětnosti skutečné. A tu se ukazuje, že žádná skutečnost, nezávislá na nás, není ryze předmětná; ryzí předmětností je charakterizována jen „pseudoskutečnost“ geometrických obrazců nebo čísel apod. V celém Vesmíru nenajdeme nikde žádný čtverec ani kružnici, žádné číslo 222 nebo 777 – a to jsou ryzí „předměty“ (intencionální nebo „ideální“). Naproti tomu vše, co jsme zvyklí označovat jako „předmět“ (vnitrosvětý), je buď pouhá hromada a tedy předmět „nepravý“ – anebo předmět „pravý“, ale to znamená takový, který je vnitřně integrován resp. sjednocen, takže tvoří

(relativní) celek. (O relativitě jeho celkovosti mluvíme proto, že jeho hranice nejsou tak neprostupné a neprodyšné, jako u Leibnizových monád, a to nejen pokud jde o možnost přechodu z nitra navenek a zvenčí dovnitř ve smyslu hegelovském, nýbrž tak, že i do „těla“ onoho celku (např. organismu) mohou vstupovat atomy a molekuly zvenčí, aniž by přestaly být tím, čím byli předtím, ale tak, že jsou zapojovány (zejména prostřednictvím elektronů) do nepředmětneho plánu organického těla (živého).

(Písek, 040315-6.)

<<<

>>>

Filosofie a její „platnost“

Heller nedávno řekl v rozhlasu (na Vltavě, v Ryjáčkově „Setkávání“), že už nejméně po dvě desetiletí biblisté spolupracují přes konfesijní hranice; exegeta čtou všichni bez ohledu na církevní příslušnost. (Cituji jen podle smyslu a přibližně; pochopitelně nelze takový příležitostný výrok brát jako těžkou ráži. Bohužel je mi přes sympatičnost toho, co Heller zdůraznil, je velmi podezřelé mít za to, že nějaký starý text je prosté faktum, které je třeba jen dobře přečíst – a pokud jej všichni správně přečtou, budou číst jednotně. To je iluze, neboť subjektivní a subjektivní přístup na tom vždycky musí spolupracovat a také vždycky spolupracuje. Vlastně kdyby tomu tak bylo, jak říkal Heller, znamenalo by to jen to, že konfesijní předpoklady jsou už pro hermeneutické výsledky nevýznamné; a to znamená jen jedno, totiž že je za nevýznamné považují sami exegeti. To však zdaleka neznamená, že se tu neotevírá a možná už neotevřela nějaká nová forma přístupu, která opět povede k různocetní; ale to je jistě jiným problémem. Je však třeba s tím počítat, protože „pozitivistické“ předsudky zejména v případě textů zůstávají naprosto neudržitelné.) Napadlo mi, jak to je ve srovnání s tím, jak se biblické vědy takto „emancipovaly“, se situací ve filosofii. Filosofie by snad měla být také nezávislá na konfesijní příslušnosti toho, kdo filosoficky myslí, ale nepochybně tu jde o problém značně odlišný. Ve filosofickém přístupu k druhému mysliteli nejde nikdy (anebo jen druhotně a vlastně poklesle) o porozumění tomu, jak ono to myslel, ale především o to, „co“ myslel, k čemu svým myšlením mířil, a to zároveň otvírá možnost, aby k témuž „co“ mířili i jiní, a třeba na základě docela jiných předpokladů a startujíce z jiných výchozích pozic. Zatímco význam textu psaného třeba neznámým písmem a v neznámém jazyce je možno zhruba pochopit a přeložit i napsat jiným jazykem, to, k čemu filosofická myšlenka směřuje, nelze poznat přímo na ní, ani kdybychom ji popsali jakkoli přesně. Naproti tomu pochopíme-li, k čemu se filosofická myšlenka odnášela (resp. odnáší), drobné detaily toho, jak se k tomu odnášela a jak se zdařilo ji vyjádřit (formulovat), přestávají být rozhodující. Zatímco tedy na jedné straně je třeba (vstoupit do příběhu“, na druhé straně je třeba prolomit interpretované formulace a pokročit k tomu, k čemu i ony směřovaly.

(Písek, 040316-1.)

<<<

>>>

Zjevování (se) jsoucna

Jsoucná (pravá, tj. vnitřně integrovaná) mají časový rozsah, a to znamená, že v žádném okamžiku se neukazují celá, jako celek, nýbrž jen ve své okamžité podobě. Přesto je „vnímáme“ ve smysluplné souvislosti s jejich stránkou, která se ještě ani nemohla ukázat, jakož i se stránkou,, která se už ukázala, ale už se neukazuje. Právě proto nelze smysly redukovat jen na tělesné orgány, zprostředkující jakési zlomky informací o „vnějším světě“, jaký právě jest, nebo přesněji, jak se nám právě ukazuje. Ke smyslovému vnímání náleží i jisté podržení zkušeností z minulých případů setkání se stejnými nebo podobnými skutečnostmi, ale také jisté předjímání toho, co se nám ještě neukazuje, ale v nejbližších chvílích se nám ukáže (nebo by se aspoň mohlo ukázat); tedy jakási analogie Husserlovy retence a protence. Jenom díky této schopnosti smyslů (neredukovaných na smyslové orgány v anatomickém a fyziologickém chápání) nám mohou být přístupné jakési smysluplné útvary, jakoby vykrojené ze záplavy podnětů, jež dorážejí na naši schopnost vnímavosti. Tyto podněty stále přicházejí a zase pomíjejí, zatímco přicházejí jiné. To, že jim jsme schopni připsat nějaké typy kontinuity, je už naše schopnost podržet již uplynulé a jakoby předvídat to, co teprve přichází. Teprve tam, kde si o takových kontinuitách ve světě kolem sebe dokážeme udělat jistý obraz, jistou představu, nám otvírá přístup ke skutečnostem kolem nás jako k jevům, nikoli k pouhým ukazům či dokonce chaosu vždy pouze aktuálních podnětů. Žádná skutečnost (žádný předmět) vnějšího světa k nám nepřichází již v podobě nějakého obrazu, nýbrž ten obraz – tj. vněm, představa atp. – je nutně vždy naším výtvorem, ale výtvorem, který se buď osvědčuje nebo neosvědčuje a který může být námi nebo někým jiným podrobován kritice. Právě proto nemůžeme vnímání chápat jako pouhou subjektivitu; jistě je to vždy vnímání (vidění, slyšení, cítění atd.) moje nebo tvoje, ale v té subjektivitě je vždy nějaký poukaz k něčemu, co už subjektivní není. Tento poukaz může být také mylný (víme přece o smyslových klamech), ale omyl může být v takovém případě odhalován a opravován. Jev tedy je nepochybně jevem pro mne nebo pro někoho jiného, ale není subjektivním výmyslem, fantasmagorií, tedy pouhým produktem mé subjektivní aktivity, ale je vždycky významným poukazem k něčemu nesubjektivnímu.

(Písek, 040318-1.)

<<<

>>>

Víra a náboženství

Rozdíl mezi vírou a náboženstvím lze nejzřetelněji vidět na jejich orientaci k času (resp. k tzv. dimenzím času): člověk náboženský se jádrem svého života obrací do minulosti, člověk víry se naopak celým svým životem obrací do budoucnosti. Protože však náboženství je závěrečnou a tedy přechodnou fází mýtu (života v mýtu), v níž člověk ztrácí původní jednotu a ocitá se ve schizoidní postavení někoho, kdo žije ve dvou světech, totiž ve světě posvátného a ve světě profánního, je právě svým profánním životem tlačěn stále více k jistému jednostrannému respektování budoucnosti a všeho toho, co vyžadují jeho vlastní zájmy a zájmy všeho toho, co vytvoří. Profánní je tento svět právě proto, že upadá a pomíjí, a právě proto musí být vždy znovu vrácen a obnovován různými posvátnými rituály, slavnostmi apod., a to tak, že je uváděn do „původního“ stavu. Už z toho je vidět, že náboženská orientace, pokud je zaměřena na onen nižší profánní svět, chápe čas výhradně jako úpadek, rozklad a pomíjení. Teprve s vynálezem pojmovosti je tento úpadkový

trend jaksi relativizován a odkázán do nižších rovin skutečnosti, přičemž každý významný konec je sám o sobě interpretován jako vysvobození z tohoto nižšího světa, a to díky ideji ARCHÉ a pak tzv. elementů (STOICHEIA), později u Platóna „idejí“ a u Aristotela „forem“ (tvarů, MORFAI).

Když hovoříme o mýtu, náboženství a víře jako o etapách, nesmíme to chápat historicky, tj. jako by to šlo historicky datovat. Tou proměnou z jedné etapy v druhou a pak eventuelně třetí musí procházet každý člověk individuálně (a to zřejmě vždy ne-li od samého počátku, tedy od nějakého „pozdějšího“ počátku – nějak podobně, jako je tomu v evoluci organismů), a to i když mu je vždy návodem a nápomocí jeho sociální okolí a prostředí. (Prostředí ovšem je také mezí: vykročit s jedné etapy do další zcela individuálně a proti tendencím daného prostředí je něco zcela výjimečného, a aby se takové vykročení mohlo rozšířit, musí být založena jakási nová tradice, která se musí obtížně udržovat a dále prosazovat díky své superioritě.) Ve vzájemných vztazích mezi různými typy mýtů vlastně ke skutečnému setkání a vzájemné komunikaci nedochází, ale dochází jen k ovlivnění jednoho mýtu druhým, a to buď takovým způsobem, že výsledkem je jakási směsice, anebo k převládnutí jednoho mýtu nad druhým způsobem jakéhosi přelítí jedné vrstvy jinou. A to se obrazí velmi podobně i v individuálních životech lidí světa mýtu (a náboženství). Zcela nová situace ovšem nastává s onou pozoruhodnou revolucí, jíž je celoživotní obrat z orientace do minulosti a na minulost (na archetypy) k orientaci do budoucnosti a na budoucnost, tj. obrat od mýtu a náboženství k víře resp. k životu z víry.

K onomu světodějnému obratu došlo zřejmě ve starém Izraeli a prostřednictvím křesťanství se nová životní orientace rozšířila a stále ještě rozšiřuje po celé planetě aniž by většina křesťanů náležitě pochopila, oč tu vlastně šlo a jde).

(Praha, 040322-1.)

<<<

>>>

Víra a porozumění

Hermeneutický přístup musí v sobě zahrnovat přesvědčení, že je možné tomu, co k nám doléhá jako změt podnětů, přece nějak porozumět, tj. rozpoznat v oné zmeti něco, co dává smysl. Jinými slovy řečeno, hermeneutický přístup předpokládá jakési spolehnutí na to, že to, co vypadá neprůhledně a nesmyslně, může být vposledu přece jenom pochopeno a tak rozpoznáno jako smysl dávající. Toto spolehnutí je čímsi velmi blízkým, dokonce příbuzným „víře“ v onom původním hebrejské smyslu, kterým je víra úzce spjata s pravostí, s tím, co je „tím pravým“, tím správným (co bylo Abramovi „počteno za spravedlnost“). Je to vždy zároveň jakýsi experiment, spojený s velkým rizikem: předpokládáme v „dobré víře“, že to je něco smysluplného, a můžeme se pochopitelně zmýlit, a dokonce o tom i víme, že nemusíme dosáhnout cíle. Ale to, že to víme, nás nevede k tomu, abychom onen experiment dělali méně zúčastněně nebo snad nezúčastněně, jak jsme tomu často svědky v přírodovědeckých experimentech. Víme, že to může nevyjít, ale spoléháme na to, že naše naděje nebude zklamána a že naše víra nebude zahanbena. Skvěle to vyjádřil apoštol Pavel, když použil metafory usilovně běžícího závodníka, který ze sebe vydá vše, aby nakonec byl „uchvácen“ a pojat mezi vítěze, i když by byl už se svými silami u konce.

(Praha, 040323-1.)

<<<

>>>

Otázka a tázání

Vedle rozpoznání rozdílu mezi otázkou, kterou se obracíme na něho, kdo odpověď již zná, a otázkou, kterou klademe „skutečnosti“ (resp. kterou skutečnost, např. přírodní, vtahujeme „do otázky“, do situace, kdy je zkoumána a vyšetřována), na rozdíl do nejhlubšího typu otázky, totiž otázky „existenciální“, je zapotřebí rozpoznávat ještě jiný typ rozdílů v povaze tázání, kde můžeme hodnotit něco jako „pravdivost“ anebo opravdovost otázky. Otázka může totiž být také jen předstírána, a to tak, že odpověď není vůbec očekávána (např. pilátovská otázka „co je pravda?“), anebo na druhé straně že všichni už na ni znají odpověď, takže je zbytečná (tzv. řečnická otázka). Otázka může být také nesena skepsí, může vyvěrat z pochybností, zda vůbec lze někdy odpověď najít. Zde nám nejde o formulace, které mohou cílit i k něčemu docela jinému než k odpovědi, nýbrž o záměr, který je nerozlučně spjat se samotným tázáním, ba který s ním vlastně splývá. Musíme umět rozpoznat právě ten záměr: otázka, kterou se netážeme, nýbrž kterou dáváme průchod skepsi a beznaději, že odpověď neexistuje nebo je nedosažitelná, není vlastně skutečnou otázkou. Právě proto se nemůžeme a nesmíme pokoušet předmětně určit, co to je otázka, ale vždycky se musíme především orientovat na akt, na výkon tázání, a to ne jako na uskutečněný výkon a na jeho produkt, nýbrž na samy zdroje tázání, tedy na to, zda se sami stavíme „do otázky“, zda tou otázkou nemíříme jen ven ze sebe na „danost“, nýbrž zejména na to, co dáno není a co se má nebo může stát také a někdy především naším přičiněním. Jen ta otázka je skutečně existenciální otázkou, když sí tážeme na to, co hic et nunc v dané situaci máme udělat, ale ne v omezeném zaměření na situaci samu, nýbrž na její vyústění do situovanosti širší a hlubší, tedy se zaměřením nikoli na cíle onečné, nýbrž nekonečné (jak to říká Broch).

(Praha, 040323-2.)

<<<

>>>

Víra a čas

Základním charakterem víry, z kterého musíme vycházet a s kterým musíme vždy znovu počítat (vzhledem k tomu, že na to zatím nejsme zvyklí), je její orientace v čase: život (a také mysl) orientovaný vírou, tzv. život z víry, znamená převážné, „majoritní“ zaměření na budoucnost a do budoucnosti. Sám život každého organismu je takto zaměřen. Každý organismus, od bakterie až po člověka, je ve své aktivitě zaměřen na přicházející čas a do tohoto přicházejícího času. K tomu není zapotřebí žádného vědomí ani uvědomění, není to vůbec záležitost tzv. subjektivity (jak se pokoušel problému času vyhnout např. Augustin), nýbrž subjektivity. To znamená, že na všech úrovních s výjimkou nejnižších je to vždycky záležitostí subjektu, že se – jakožto pravá událost – aktivně děje (vykonává sám sebe) takto obrácen do přicházející budoucnosti, do které ovšem s sebou strhuje a nese také jakési úlomky, zlomky, relity minulosti, zachycené jím nebo jinými subjekty a udržované jako materiál, z něho subjekt staví nejprve budoucnost vlastní (tedy

aktuálně realizovanou budoust), ale na vyšších úrovních i prvky budoucnosti širší.

(Praha, 040322-2.)

<<<

>>>

Vznik (původ)

O vzniku obvykle uvažujeme v tom smyslu, že se tážeme na minulost, tj. na to, co předcházelo: obratlovci vznikli z bezobratlých, mnohobuněčné organismy z jednobuněčných, život z neživého materiálu, atd. Zapomínáme však na to, že toto schéma předpokládá rozkládání nebo zjednodušování komplikovanějšího na jednodušší, jež však nechává stranou právě to nové, čím se ono složitější liší od jednoduššího. Uvažovat o vzniku tímto způsobem znamená soustřeďovat se na to, co tu už bylo předtím a na co bylo možno navázat. Problémem je však skutečný vznik, tj. vznik toho, co tu ještě nebylo, tj. co bylo ještě nejsoucí, teprve mělo přijít a nastat. Ono „ještě-ne“ poukazuje nikoli na minulost, nýbrž na budoucnost. Nové věci se dějí tak, že nastávají, a nastávají tak, že nejprve ještě nejsou a pak se „vynořují“ (enervují) – ale z budoucnosti.

(Písek, 040328-1.)

<<<

>>>

Budoust a budoucnost

Že musíme chápat budoucnost jako cosi skutečného, lze ukázat především na tzv. „budosti“, tj. „vlastní budoucnosti“ zejména „pravých událostí“ (pravých jsoucna, neboť každé pravé jsoucno je událostí, která má začátek, průběh a konec). Taková pravá událost (pravé jsoucno) je celkem také v čase, tj. je „celá“ přítomna v každé své fázi. Událost se neděje tak, že po jedné fázi přichází další fáze a tak dále, nýbrž v každém okamžiku se děje celá, tj. každá fáze je nějak „při tom“, když se kterákoli fáze právě aktuálně děje. To pochopitelně není možno sledovat a konstatovat zvnějšku, neboť sjednocenost všech fází je garantována zevnitř.

(Písek, 040328-2.)

<<<

>>>

Svoboda - původ

Alkidamas (konec 5. stol. př. Kr.) prý – podle scholií k Aristotelově Rétorice (I, 13) – rozlišil zásadním způsobem původ svobody a původ otroctví. V případě svobody jde o dar boha; a je to dar, který dostávají všichni, a rozumí se tedy: každý jednotlivě. V případě otroctví jde naproti tomu o přírodu či přirozenost: nikdo není od přírody otrokem (= nikdo není svou přirozeností otrokem). – Bylo by zajisté zapotřebí se na udané místo podívat blíže; kontext by tu mohl ještě leccos podtrhnout či dodat. Zdá se však, že v onom rozlišení je doklad toho, že zdrojem svobody není příroda (ani přirozenost), nýbrž „bůh“, zatímco otroctví je vynález lidský (tedy nikoli přírodní ani přirozený stav či kvalita). Svoboda, jak se zdá,

nemůže být chápána jako lidský výtvar nebo vynález, což znamená, že to nemůže být interpretováno ani tak, jako by tu „svobodou“ bylo míněno něco ve vztahu k POLIS. (Naproti tomu Aristotelés má za to, že POLIS je od přírody a že také člověk je od přírody tvorem politickým, což znamená, že se jako občan už rodí).

(Písek, 040331-1.)

<<<

>>>

Slovo - význam, pojem

Pokud svůj přístup omezíme na smyslový přístup k předmětnému (obvykle k předmětné stránce něčeho „před námi“), není „slovo“ ničím jiným než skupinou zvuků (hlásek) nebo skupinou znaků (písmen), a jako takové, samo o sobě a bez jakýchkoli přídavek odjinud, nemá žádný smysl, nenese žádný význam. A pak ovšem to vlastně není ani žádné slovo. Skutečným (tj. opravdovým) slovem se stává teprve díky smyslu, který není součástí zmíněné vnější podoby. Smysl slova však není přístupný našim smyslovým orgánům, tj. není ani vidět, ani slyšet, ani jej nemůžeme ochutnat ani čichat, a nemůžeme jej ani ohmatat. Odkud se tedy bere smysl nejen jednotlivých slov, ale vůbec promluvy, které nasloucháme, nebo textu, který čteme? A pokud za skutečné slovo považujeme jen to, které „má“ smysl (nebo které „dává“ smysl), v čem je onen smysl založen? Mohli bychom předčasně říci, že jej my musíme sami vymyslet; ale jak je možné, že ne každý takový vymyšlený smysl sám „dává“ smysl v kontextu širší promluvy nebo textu? Tradičně se sepisují slovníky a mluví se o tzv. lexikálním významu slov. To je vlastně pokus o jistou objektivaci něčeho, co de facto objektivně dáno není. Je to je pomůcka; jistě je velmi užitečná, ale zůstává pouhou pomůckou, předpokládající opět někoho, kdo je schopen jí rozumně užívat.

(Písek, 040401-1.)

<<<

>>>

Smysl věcí a slov

Věci jsou pro nás více nebo méně určitými věcmi prostě proto, že nám dávají více nebo méně určitý „smysl“. Ten smysl může mít různou povahu, a je také různě, tj. z různých hledisek hodnocen. Když v hromadě říčního písku hledáme kaménky určité velikosti a určitého tvaru (přesného nebo jen přibližného), máme jisté selektivní vodítko v tom, jaký je náš další záměr. Pokud bychom ten záměr nechali stranou, nedávají nám jedny kaménky větší smysl než jiné; ztrácejí se více nebo méně v hromadě, kde je jejich místo, a eventuální další použití zůstává zatím nejasné nebo stejně všeobecné jako těch druhých. (A ovšem, ona „hromada“ je opět smyslově vnímána jako cosi neurčitě ohraničeného, co však má jistý smysl – např. ve vztahu k nějaké prováděné stavbě apod.) Na tom je vidět, že nám mohou dávat „smysl“ i věci, které samy o sobě smysl nemají, totiž pokud je zahrneme do nějakého plánu, rozvrhu, pokud je spojíme s nějakým záměrem. A to znamená, že některé vhodné „věci“ můžeme podříditi našemu záměru či plánu tak, že jejich uspořádání, které může být nahodilé, ale také podřízené našim rozvrhům, může samo mít jistý smysl, aniž by ony věci bez uspořádání nějaký takový smysl kdy měly. To se

pak týká také uspořádání hlasových projevů (hlásek) nebo znaků (písmen): díky tomu uspořádání – takže potom ne „věci“, ale jejich uspořádání má „smysl“.

(Písek, 040401-2.)

<<<

>>>

Smysl živých bytostí a jejich aktivit

Existuje základní rozdíl mezi tím, když něco smyslově vnímáme – a proto už nám to dává jakýsi „smysl“ – a mezi tím, když něco má smysl samo pro sebe, bez ohledu na to, zda to smyslově vnímáme nebo ne. Pak totiž už nejde jen o to, že to dává smysl nám, nýbrž je tu jakási instance, která sice našemu vnímání smyslu není nutně nadřazena, ale musí být i v našem porozumění respektována jako skutečná a na nás nezávislá. Nejzřejmější je to zajisté tam, kde jde o projevy života, a životně důležité (pro člověka a jeho lidství) to je ve vztahu člověka k člověku. Odumírání lidskosti se u člověka projeví tím, že se k druhému člověku vztahuje jako k objektu, předmětu, věci, prostředku apod. Bytostně vědět, že „ten druhý“ je někdo jako já, že také on právem o sobě říká „já“, je elementárně důležité pro mne, dokonce daleko důležitější pro mne než pro toho, k němuž se vztahuji. Teprve když pochopím, že to, co pro mne něco znamená, co pro mne má určitý smysl, může pro druhého znamenat něco jiného a mít jiný, neméně určitý smysl, a když s ohledem na to jedním, stávám se – a jsem – člověkem.

(Písek, 040401-3.)

<<<

>>>

Filosofie jako prostředí

Heidegger hned na počátku své přednášky „Co je to – filosofie?“ (n-č př. s. 104, 105) klade otázku jakýchsi hranic filosofie: nechce setrávat nad filosofií a mimo ni, cílem je vniknout *do* filosofie. Je třeba se ubírat cestou, jejíž směr zaručí, že se budeme pohybovat uvnitř filosofie, a ne mimo ni. („...diese Richtung muß uns zugleich auch die Gewähr bieten, daß wir uns innerhalb der Philosophie bewegen und nicht außen um sie herum.“) Tady si musím klást otázku, v jakém smyslu něco takového může platit. Je vůbec nějaká možnost, jak se pohybovat vně filosofie, od té doby, co byla filosofie vynalezena? Cožpak ta okolnost, zda jsme uvnitř filosofie nebo mimo ni, záleží na tom, zda si toho jsme vědomi? Už z položení otázky je zřejmé, že o filosofii lze uvažovat v dvojím smyslu: buď ji chápeme jako filosofování, tedy určitým způsobem kvalifikovaný výkon myšlení (a snad i vůbec života, jak jsou někteří přesvědčeni), anebo jako určitý prostor nebo prostředí, v němž se jak myšlení a myšlenkám, tak i nejrůznějším životním aktivitám a dokonce i „věcem“ a věcným souvislostem dostává jakoby něčeho navíc, co běžně není ‚vidět‘, ale co v tu chvíli ve světle filosofického přístupu jeví zřejmě nové kvality a dimenze. Je tomu podobně jako s počátky promlouvání: teprve pojmenováním a slovním vystižením se „věcem“ dostává pravého vzezření – a nejen pro nás, tedy jen subjektivně. Teprve slovem se stává skutečnost plnohodnotnou skutečností, a to buď „po právu“ nebo „proti právu“ a neoprávněně. A podobně teprve filosofováním a ustavením filosofie se „věcem“, skutečností

dostává pravého (nebo nepravého, falešného) filosofického významu. A dokonce víc: dostává se jim plnější skutečnosti. V tom je právě obrovský význam první zásady filosofování, jak ji stanovil a vyjádřil již velmi dávno Pythagoras ze Sámu: filosof vždycky ví (anebo aspoň má vědět), že nevládne moudrostí, ale že se o ni pokouší. Ještě lépe to lze vyjádřit, když na místo moudrosti dáme Pravdu: filosof musí (anebo by rozhodně měl) vědět, že tu není jen jeho filosofování a jeho výtvoř, produkty, nýbrž že se vždycky musí moudře a pravdivě vztahovat ke skutečnosti, ale nikoli k tomu, jak se právě tak či onak jeví, nýbrž ke skutečnosti, jaká opravdu „jest“, tj. jaká je ve světě, v prostředí, ve světle Pravdy. A to právě znamená to nejpodstatnější: filosofování je určitá především myšlenková (ale nejen myšlenková) aktivita, tj. je to výkon filosofů, ale je to vždy znovu jen pokus, jak zůstat ve vztahu k tomu pravému, k Pravdě, v jejímž světle musí zůstat i filosofování samo.

(Písek, 040401-4.)

<<<

>>>

Pravda jako problém

Hlavním „tématem“ (nikoli „předmětem“) našich úvah bude „Pravda“¹, což ovšem znamená také „problém pravdy“. O Pravdě však nelze „předmětně“ uvažovat (ani vypovídat)², protože Pravda je ryzí nepředmětností. Chceme-li se tedy ve svých úvahách Pravdou zabývat a výsledky svého uvažování také nějak formulovat, musíme předmětně myslet a mluvit o něčem jiném (neboť předmětných intencí se nikdy nemůžeme zbavit, a ty jsou a vždycky budou v takovém případě nevhodné). To je jedním z důvodů pro volbu druhého hlavního tématu našich úvah, totiž tématu „lidských práv“. To znamená, že naším hlavním cílem nebude všestranné zkoumání pojetí tzv. „lidských práv“, ale zkoumání jen těch problémů, které nám dovolí rozvinout některé vlastní myšlenky, k nimž bychom se jinak těžko dostávali, kdybychom vyšli historie dosavadního formulování koncepce (konceptů) lidských práv, což by nám nijak nepomohlo, ale spíše by nás odvádělo od hlavního problému, totiž od problému Pravdy. Právě to nám má umožnit lepší porozumění nejen pro skutečný filosofický význam nejen myšlenky lidských práv, a rovněž toho, k čemu se tato myšlenka vztahuje (ať už je myšlena a formulována jakkoliv), ale také lepší porozumění pro dosud náležitě nevyjasněný problém povahy „Pravdy“ – a tím i pro naléhavé úkoly našeho dnešního i zítřejšího myšlení, zejména pak pro nezbytné změny v našem přístupu ke skutečnostem vůbec.

(Písek, 040404-1.)

<<<

>>>

Tématizace a ‚předmět‘ / Nepředmětnost a ‚předmět‘ / Metafyzika a ‚zpředměťňování‘

¹ V textu budeme pro větší přehlednost i graficky rozlišovat mezi jednotlivými pravdami (jakožto pravdivými myšlenkami, soudy, výroky, větami, pojetími, ale také pravdivými rozhodnutími nebo činy atp.) a tím, co jejich pravdivost umožňuje a zakládá, tedy Pravdou s velkým písmenem. Bližší později.

² Srv. Patočka, Péče o duši I., s. 459: „Tento absolutní základ pravdy není však možno kladně a obsahově vyjádřit.“

Učinit něco *tématem* zkoumání a učinit to *předmětem* zkoumání není jedno a totéž. Rozdíl spočívá v tom, že tematizací určujeme to hlavní a základní, o čem hodláme vypovídat (ačkoli se v tom vypovídání dotkneme větší nebo menší měrou i mnoha dalších „věcí“, tedy druhotných nebo vedlejších témat), zatímco učiníme-li to „předmětem“ zkoumání a vypovídání, vydělujeme to s větším nebo menším důrazem z věcných souvislostí a zařazujeme to jen mezi souvislosti logické, pojmové. Právě tato tendence k vydělení ze souvislostí a k osamostatnění (až izolaci) vede k tomu, že to, co chceme zkoumat a o čem chceme pojednat, „zpředměťujeme“, tj. činíme „předmětem“ ještě v jiném smyslu než že se na to soustředíme, aniž bychom k tomu něco přidávali či naopak o něco ochuzovali, něčeho je zbavovali. Odtud vyplývá také další rozdíl, totiž že tematizovat můžeme cokoli, zatímco (legitimně) zpředmětnit můžeme jen to, co naše zpředmětnění může v nějaké míře ospravedlnit, totiž co předmětnou povahu (stránku) skutečně má. Za jeden z výměrů metafyzického myšlení můžeme považovat právě zpředměťování všude tam, kde by mělo jít jen o tematizaci; proto můžeme mluvit o předmětném nebo zpředměťujícím myšlení. To v jistých mezích a k jistým účelům může vyhovovat, ale stává se naprosto neúnosným všude tam, kde skutečnost, mající vedle stránky předmětné i nepředmětnou, redukuje na pouhou předmětnost, a ovšem zejména tam, kde ryzí nepředmětnost pojímá jako předmět. Vezmeme-li tento rozdíl mezi tematizací a zpředměťováním na vědomí, jsme nutně postaveni před otázku, jakým způsobem můžeme pojmově přesně myšlenkově uchopit skutečnost, mající obě stránky, právě po stránce nepředmětné, a zejména jak můžeme pojmově uchopit ryzí nepředmětnost, která předmětnou stránku nemá vůbec.

(Písek, 040405-1.)

<<<

>>>

Metafora (-ičnost)

Vztah metaforičnosti je charakteristický pro veškerou skutečnost, pro celý reálný Vesmír. Každý reálná částice a každé reálné kvantum představuje událost, která se děje uprostřed jiných částic a kvant a v nějakém druhu souvislosti s nimi. Pouze virtuální částice je původně (svým vznikem) na ničem „reálném“ nezávislá a s ničím reálným (původně) nesouvislá. (Může se ovšem nahodit i případ, kdy virtuální částice se „náhodou“ vyskytuje v časové i prostorové blízkosti nějaké reálné (event. nějakého reálného kvanta) a pak může – výjimečně – dojít k interakci. Necháme-li však virtuální částice (a virtuální kvanta) stranou svého zájmu, platí, že každé kvantum a každá částice svým „chováním“, průběhem svého „dění“ poukazuje mimo sebe, na nějaké jiné částice nebo jiná kvanta. Veškerá fyzika je založena na tom, že i nejmenší částice a kvanta na sebe nějak „typicky“ reagují, a formuluje pak tzv. zákony, platné pro jejich vztahy. Pochopitelně je úroveň toho, jak na sebe navzájem poukazují kvanta a nejmenší částice, velmi nízká, takže nahodilé odchylky jsou velmi vzácné. Chápeme-li však tuto „zákonitost“ či „typičnost“ správně, tj. nikoli kauzálně, nýbrž jako úroveň a povahu reaktibility, již se vyznačují „přirozené jednotky“ všech úrovní (my jim budeme říkat „subjekty“, protože jen subjekty jsou zdrojem aktivity a každá reakce je eo ipso akce), stává se dobře pochopitelným a přímo zřejmým, že se stoupáním úrovně subjektů stoupá také jejich schopnost se tu a tam vymknout oněm svíravým a donucujícím nezbytnostem a tak jejich „přirozená svoboda“. Ke skutečné

svobodě dochází však až na úrovních nejvyšších, v našem případě na úrovni lidské, pokud ovšem je prostředí, v němž lidský subjekt vyrůstá a dospívá, náležitě připraveno asistovat při jeho vyšším a vyšším osvobození. A toto osvobození nikdy nespočívá jen v redukci předmětné svázanosti subjektu (ať „vnitřní“, přesněji „vlastní“ organizovaností, nebo podmíněností prostředí), nýbrž ve vynalezení nových způsobů „svobodné vázanosti“, jež na jedné straně dosavadní vázanosti většinou respektují, ale v čemsi podstatném je překračují a zpětně zahrnují do nového typu vázanosti. A teprve na této úrovni se svoboda, dosahovaná dodržováním „řádu“ nového, zvnějška nevynuceného typu, vzpřimuje a prosazuje k „metaforám“ a „metaforičnosti“ kulturního a politického druhu, výrazně sociálního a „politického“ v původním smyslu.

(Písek, 040407-1.)

<<<

>>>

Metafora (-ičnost)

Pochopíme-li metaforičnost jako významnou stránku každé reálné (realizované) skutečnosti, tedy ontologicky, máme otevřenou cestu k pochopení toho, čemu říkáme „nepředmětná stránka“, jíž se vyznačuje každé „pravé jsoucno“ (tedy subjekt resp. „přirozená jednotka“ apod.). To, co nám dokáže o každé „přirozené jednotce“ čili „pravém jsoucnu“ říci dnešní věda (především přírodní), redukuje každou skutečnost na pouhý předmět. To znamená, že takovou skutečnost vykládá tak, že ji nejprve izoluje (a tak z ní dělá pouhý „konstrukt“), a pak ji zapojuje do souvislostí, které musí rovněž konstruovat. Ve skutečnosti každé „pravé jsoucno“ je jednotou (nikoli totožností ani paralitou) dvou stránek, nepředmětné a předmětné. Ale nejen to: také předmětná stránka funguje u „pravého jsoucna“ jako „jednota“, ale její jednota je zajišťována příslušnou vnitřní stránkou. (Sem by náleželo poznamenat, odkud se bere jednota vnitřní stránky samé, ale to je značně komplikovaná souvislost.) Je to právě vnitřní stránka pravého jsoucna, která sjednocuje a také koordinuje veškeré akce a aktivity daného jsoucna. A to právě znamená, že tyto aktivity, jakmile jsou jednou realizovány, berou na sebe určitou dávku „předmětnosti“ a mohou být chápány jako předměty (předmětné skutečnosti), ale tato jejich předmětnost má metaforickou povahu, neboť poukazuje jak k jiným skutečnostem (přes zprostředkující funkci vnitřní stránky), tak k samotné vnitřní stránce pravého jsoucna. Bez takto chápané „metaforičnosti“ každého pravého jsoucna nelze náležitě porozumět tomu, co bytostně přesahuje vnější stránku každého jsoucna, kterou lze dělit a analyzovat, a co umožňuje a zakládá její organizaci, díky které rozpoznáváme, že jde o „celek“. Rozdělíme-li celek na jeho „části“, pak to, co rozdělít nejde, je sám celek. A je tomu tak proto, že celek a jeho celostnost je zakládána zevnitř, tj. vnitřní stránkou resp. jejím prostřednictvím.

(Písek, 040413-1.)

<<<

>>>

Filosofie a její doba

Každá filosofie na sobě nese výrazné stopy společenské i historické doby, v níž vznikala. Ale není to zdaleka tak jednoduché, aby ji bylo možno jednoznačně a

úplně vyložit z této její doby. Složitost vztahu mezi filosofií a její dobou je především dána tím, že žádný filosof nereaguje ve svém myšlení na všechno, co mu jeho doba dává k dispozici, a za druhé tím, že každý filosof reaguje také na minulost, zejména pak na minulé filosofy a jejich myšlenky – a opět ani v tomto případě nikdy na všechny, ale zase jen na něco z té minulosti. Už jen ten výběr toho, nač filosof ve svém myšlení reaguje a na co navazuje (pozitivně nebo odmítavě), je více nebo méně jedinečný a významnou úlohu v tom hraje řada nesnadno zjistitelných a dešifrovatelných momentů, mezi nimiž je třeba vidět také něco jako náhodu. Zvláště však nesmíme zapomínat, že každý filosof je svým myšlením zaměřen nejen na minulost a současnost, ale také a dokonce velmi často především na budoucnost, a to nejen na svou osobní (tak se chová ostatně každý člověk, který prošel evropskými vlivy), ale i společenskou a politickou, dnes už také mezinárodní a světovou. A v neposlední řadě na budoucnost filosofického myšlení, kterou chce také sám do jisté míry svými koncepcemi ovlivnit.

(Písek, 040414-1.)

<<<

>>>

(das) Umgreifende u Jaspers

Jaspers si před sebe staví otázku po „bytí objímajícího“ (das Sein des Umgreifenden) (3326, Von der Wahrheit, S. 45nn.). Nečetl jsem vše, ale mám dojem, že si nikde nepostavil otázku po časovosti resp. eventuelním „časování“ onoho „objímajícího“. Nemůže přece být pochybností o tom, že jsme „objímání“ nejen prostorově, ale také časově: táhneme za sebou minulost (a minulost se nám také sama lepí na paty), a na druhé straně se nám při vší determinaci toho, co se naskytá okolo nás a do čeho jsme postaveni, otvírá vždy do jisté míry nedeterminovaná, ale někdy žádoucí a jindy nám hrozící budoucnost. Už jen proto se musíme tázat po „ontologickém“ statutu minulosti a budoucnosti (event. bylosti a budosti): můžeme to, co už pominulo a „už není“, považovat v nějakém smyslu za „jsoucí“? A můžeme za „jsoucí“ považovat dokonce něco, co ještě nenastalo a tedy „ještě není“? Rozhodně nemůžeme to, co už není a co ještě není, považovat prostě za „nic“; je tedy ještě nějaká oblast či sféra mezi „ničím“, „nicotou“ na jedné straně a „jsoucím“ ve smyslu tradiční ontologie. Zdá se, že Jaspers má za to, že ono „objímající“ (das Umgreifende) náleží do této oblasti.

(Písek, 040426-1.)

<<<

>>>

Normy pro dění

Každé jsoucno je událostí, tj. událostným děním, a jako takové začíná tak, že ještě celé nenastalo, ale je už pro své pokračování nějak rozvrženo, a dále se pak děje zhruba podle tohoto rozvrhu. Je svrchovaně pochybné, že by si tento rozvrh mohlo již právě začínající jsoucno volit zcela libovolně; ve shodě s pozorováním můžeme naopak dění určitých typů jsoucen nižších až nejnižších úrovní považovat za v naprosté převaze typické a pro určité typy situací až za stereotypní. Zásadně však platí, že žádné reálné jsoucno (virtuální jsoucna představují samostatný problém) se neděje tak, že by se

jeho událostné dění odvíjelo vždy naprosto stejně bez ohledu na širší kontext, v němž se děje. V „reálném“ světě (tj. ve světě reálných skutečností) je každé (pravé) jsoucní v nějakém vztahu k jiným jsoucům (koncept „nezávislého jsoucní“ je třeba odvrhnout jako falešný); tento vztah je oboustranný, tj. každá pravé jsoucní reaguje na jiné jsoucní, přičemž toto „jiné“ jsoucní (pokud je pravým jsoucím) reaguje rovněž na ono jsoucní reagující. Obojí vztah nemusí být na obě strany vyvážený, ale jeden směr může být významnější než druhý opačný). Záleží totiž na míře a úrovni reaktivity na jedné i na druhé straně. Tak jako je každé pravé událostné jsoucní časovým celkem, který je po celou délku svého trvání a dění podroben příslušnému typu jako normě, aniž by tím byl nutně naprosto determinován, tak je podrobena určitému typu i jeho reaktivita. Právě v této reaktivitě jsou pro dějící se (pravé) jsoucní otevřeny jisté „možnosti“, totiž varianty reagování; a protože reagování je vlastním výkonem pravého jsoucní, nemůže být jeho vlastní dění naprosto determinováno. Přesto však za určitých okolností musí vyhovovat určitému „plánu“, který je vlastní jsoucům jeho typu. A tento „plán“ má charakter rozvrhu, který musí být teprve uskutečněn, naplněn, realizován; nemá tedy charakter „zákonitosti“ přírodního (přírodovědeckého) typu (pokud vůbec nějaké zákonitosti existují, mají charakter setrvačností a nikoli norem). Každé pravé jsoucní vykonává tedy své „bytí“, tj. individuální seberealizaci, jako „odpověď“ na příslušné normy, a tato odpověď může mít více nebo méně proměnlivou či spíše varírující podobu. Čím je dané jsoucní komplikovanější a tedy vyšší úrovně, tím více je možných variací jeho odpovědí (reakcí) nejen na vlastní normu výkonu bytí i výkonu reakce, nýbrž i na eventuelní nepředmětné „výzvy“, před které je postaveno (a to v té míře, v jaké je schopno na ně reagovat, tedy podle toho, jak vysoký je práh jeho vnímavosti vůči oné normě i vůči nepředmětným výzvám).

(Písek, 040428-1.)

<<<

>>>

Svět a zakoušení / Reaktivita (a zakoušení)

Martin Buber v knížce „Já a ty“ říká mj., že „ten, kdo zakouší, se neúčastní světa“. A naopak prý „svět se neúčastní zkušenosti. Dovoluje, aby byl zakoušen, ale vůbec se ho to nedotýká, neboť k tomu ničím nepřispívá a nic z toho nemá“. (S. 9.) – Obojí je však omyl. Kdyby nebylo „zakoušení“ v nejširším významu, tj. kdyby nebylo reaktivity a reaktivity, kdyby nebylo reakcí jedněch jsouců na jiná jsoucní, nebyl by reálný svět a vše by „existovalo“ je virtuálně. Nemám tím na mysli něco obdobného tomu, co říkal Berkeley (s jeho „esse est percipi“), protože on rozuměl pod slovem „percepce“ pouhou subjektivitu. Ale zakoušení nezůstává u subjektivity, ta je mu jen médiem, prostředkem k reagování: percepce, vněm, zkušenost je jednak reakcí na něco skutečného, jednak je to samo cosi skutečného. Zakoušením a reagováním se svět zachovává i proměňuje. Vyskytne-li se někdy mezi jinými skutečnostmi taková, na kterou vůbec nic nereaguje, pak je to totéž, jako kdyby tato skutečnost neexistovala.

(Písek, 040430-1.)

<<<

>>>

Sysifos - jako úděl člověka

Každý z lidí je jakýsi Sysifos: když se narodí, je zcela dole a jeho „balváneček“ je docela maličký (téměř jen biologický). Jak dítě roste, roste i balvan na jeho zádech, balvan mnoha nejrůznějších zkušeností a poznatků, které si musí (některé má) pamatovat. Někteří lidé v pozdějším věku (zejména po pubertě) dělají, co mohou, aby jim balvan co možná nerostl, a drží se proto při zemi. Jiní se velice snaží dostat na jakýsi ne zcela zřetelný vrchol, ale také oni dělají co mohou, aby jim balvan nerostl a nepřekážel – „chtějí se dostat na vrchol s menším zavazadlem, *snadněji*“ (Canetti, Tajné srdce hodin, str. 36-37.) Mýtus o Sysifovi však ve skutečnosti zcela pomíjí to, co je tím balvanem (resp. dělá z toho jen mrtvý kámen), nejen to, že se balvan v průběhu životní cesty zvětšuje a stává stále těžším (ale že se také v některých ohledech zmenšuje zapomínáním). Tento mýtus také pomíjí, že teprve s balvanem je cesta člověka cestou lidskou; a hluboce se mylí, že to tlačení nebo nesení balvanu do kopce, vzhůru k vrcholu, je člověku za trest. Vždyť prastarým omylem je už dávná představa, že sama práce je za trest. (To bychom mohli spíše považovat za trest pro zvířata, že nedovedou spontánně a trvale pracovat, ale že podléhají svým instinktům.) Tím balvanem je pro každého člověka minulost (včetně jeho bylosti): je to dnes již minulost, v níž byl postaven už začátkem a pak dalším průběhem svého života do určitých okolností, které si nevybral; a k těmto okolnostem náleží samozřejmě i doba a její minulost, její historie – ani tu si nevybral. Ale pak tam stále víc přibývá té složky minulosti i jeho bylosti, na které se tak či onak podílel svými činy i nečinností, svou účinnou nebo neúčinnou nápomocí anebo svým úspěšným nebo neúspěšným bráněním tomu, aby se to stalo. Tohoto balvanu se žádný člověk nezbaví leč smrtí. Ať je celý jeho dosavadní život sebeneúspěšnější, přece v něm musel svůj balvan aspoň trochu poponést; teprve smrtí je od tohoto balvanu osvobozen. Ale to vůbec neznamená, že z jeho balvanu vůbec nic nezbylo: zbylo toho mnoho, co pak bude tížit jiné, a možná zbylo i něco, co jiným pomůže jejich vlastní balvan nést a unést.

(Písek, 040501-1.)

<<<

>>>

Realismus historický a pozitivismus

Realismem se obvykle myslí metoda, jak zachycovat a popisovat skutečnost. V tomto smyslu historik nemůže být realistický, protože nepopisuje skutečnost, jak je, nýbrž jak – snad – byla, přičemž „reálnou skutečností“ mu jsou pouze relikty oné již neexistující, „nejsoucí“, nýbrž pominuvší minulosti. A i z těch si musí ještě vybírat podle nějakého svého programu a podle nějaké metody. (Canetti říká, že „o jednom jediném člověku, takovém, jaký je, by se dala napsat celá kniha“, ale že „ani tím by nebyl vyčerpán, a nebyl bys s ním nikdy hotov“; in: Tajné srdce hodin, s. 46.) A pak tyto jediné „jsoucí“, ale vyselektované skutečnosti ani nepopisuje (to přece náleží jiným disciplínám), nýbrž interpretuje. A interpretuje je tak, aby to dávalo nějaký smysl. Je absurdní, když se historik odvolává na to, že jen konstatuje fakta (ve smyslu historického pozitivismu); je to stejný nesmysl, jako kdybychom tvrdili, že nevidíme strom, nýbrž jen fotony od stromu odražené a náhodou dospěvší na naše sítnice. I vidění předpokládá, že si „obraz“ stromu jakoby vytváříme, konstruujeme (ovšemže na základě oněch náhodných fotonů, které navíc musíme vyselektovat z chaosu mnoha jiných). Fakta, na která se historik

odvolává, jsou konstrukce, neboť jemu přece nejde o to popsat to, co z minulosti zbylo (takže to „je“ i teď), nýbrž porozumět tomu, co se kdysi stalo. A k tomu, co se kdysi stalo, náleží naprosto neodlučně také to, jak tomu současníci rozuměli, neboť oni tomu přece nějak rozuměli? Že tomu možná nerozuměli dost dobře nebo že tomu dokonce nerozuměli vůbec, neznamená, že nás to nemusí vůbec zajímat. Mnohé z toho, co se tehdy stalo, stalo se právě proto, že tomu současníci svým porozuměním nebo neporozuměním napomohli, tj. že bez jejich pochopení (byť třeba nesprávného) by se to nestal. To, jak tomu současníci rozuměli, nebylo tehdy o nic méně skutečné než to, co se „vskutku“ stalo. A na druhé straně to, co se „opravdu“ stalo, není o nic méně už dávno pominulou, bývalou skutečností než jak to tehdy lidé chápali. Historik, který této základní povahy historické skutečnosti nedbá, žije a myslí omezeně resp. předsudečně a tedy chybně (a navíc to ani není s to do důsledků dodržovat).

(Písek, 040502-1.)

<<<

>>>

Orientace ve světě

Každé (pravé) jsoucno zároveň s tím, jak se děje, orientuje se ve svém okolí (jsoucna nejnižší úrovně především ve svém nejbližším okolí, postupně se zvyšováním úrovně se dosah orientace v okolí rozšiřuje). Tato orientace má ontotvorné výsledky, protože vždy nějak ovlivňuje reaktivitu příslušného jsoucna (dokonce i tehdy, když jsoucno v určitém směru nereaguje, má to vliv na interakce s jinými jsoucnými). Samozřejmě nesmíme tuto orientaci chápat jako záležitost nějakého „vědomí“, nějaké „psychiky“; zejména na nižších a nejnižších úrovních jde převážně o jakousi „automaticku“, kterou však nesmíme (předsudečně) chápat „technicky“. Jde o to, že i na nejnižších úrovních jsou možné odchylky, které se sice jeví zběžnému pohledu jako „náhody“, ale ve skutečnosti představují jakési „netěsnosti“, které mají svou funkci a svůj smysl. Díky těmto netěsnostem jinak převážné automatiky je událostné dění každého pravého jsoucna vnímavé nejen ve směru „navenek“, tedy do svého předmětného okolí, ale také „dovnitř“, tj. do světa nepředmětných skutečností (směr „dovnitř“ totiž neústí do nějakého centrálního „bodu“ či ohniska, nýbrž docela naopak se rozšiřuje dost podobně, jako se nejbližší předmětné okolí rozšiřuje do okolí rozsáhlejšího a dál; stále však musíme pamatovat na to, že obojí „okolí“ se vyznačuje také a dokonce především charakterem časovým, nejen prostorovým – předmětné okolí je tím, co zbylo z minulosti jako ještě přítomné, zatímco nepředmětné okolí je tím, co ještě nenastalo a co právě nastává). To můžeme zjednodušeně vyjádřit také tak, že jde o reaktivní vnímavost nikoli pouze vůči minulosti, ale také vůči budoucnosti. Zbývá ještě připomenout, že vnímavost a reaktivitu vůči budoucnosti nesmíme předsudečně redukovat na reaktivitu vůči tomu, co přetrvává s minulostí a co v tomto přetrvávání jeví jakousi setrvačnost, trend nebo tendenci. Orientace ve světě je orientací nejen ve světě toho, co bylo a jest, ale také ve světě toho, co ještě nenastalo a co právě nastává (event. co by mohlo nastávat, ale třeba také nenastane).

(Praha, 040504-1.)

<<<

>>>

Příchod (= přicházení) (adventus)

Již pouhé vnímání, pokud mu správně rozumíme (a pokud o něm dost víme), je přesvědčivým dokladem skutečné orientace nejen člověka, ale živých bytostí vůbec, na to, co „tu“ ještě není, ale co přichází. Ve skutečné „přítomnosti“ dopadá množství různých fotonů na obě sítnice našich očí, ale my už „vidíme“ strom, zvíře nebo druhého člověka. K našemu bubínku doléhají různé zvukové vlny, ale my už slyšíme promluvu nebo melodii (což znamená nejen retenci toho, co právě předcházelo, ale také protenci toho, co teprve přichází). Při prvním ochutnávání vína se oddáme nejprve čichovým vjemům, a pak jsme připraveni na vjemy chuťové. Atd. To vše znamená, že už samy „věci“, tj. předmětné skutečnosti, nám nejsou přítomny, pokud na jejich příchodu nespolupracujeme. Nejsme-li náležitě připraveni na to, co přichází, tak to pro nás nezačne přicházet (leďa jako cosi pro nás ničivého). Sám charakter pravých jsoucen (jakožto událostného dění, které má počátek průběh a konec) už znamená, že samo jsoucno je orientováno na aktivní účast na svém dění, tj. že toto dění vykonává tím, že táhne k těm svým vlastním fázím, které ještě nenastaly, ale které se – z budousti – blíží. Tím spíše to platí o naší vnímavosti vůči nepředmětným skutečnostem, pro něž je příznačné, že „přicházejí“ z budoucnosti (nikoli budousti), očekávajíce naši (nebo něčí) aktivní spoluúčast.

Z toho vyplývá, že soustředěnost starořeckých myslitelů na „aktuální přítomnost“ měla redukcionistický charakter“ skutečné je pouze to, co aktuálně „jest“ (co je aktuálně jsoucí), zatímco z minulosti zůstávají jen kauzální následky, které ovšem rovněž musí být „aktuálně jsoucí“. Naproti tomu z budoucnosti nám nejsou jako „aktuálně jsoucí“ dány ani nejmenší závdavky, leďa v tom, co zůstává z minulosti a přítomnosti; pravá budoucnost je tedy naprosto nejsoucí a proto o ní nemůže být nic řečeno. Ani ona širší koncepce kauzality, jakou známe ze starého Řecka, nezná žádnou „z budoucnosti přicházející“ skutečnost; dokonce ani zbytky mytických a náboženských představ o osudu a osudovém určení nepočítají s ničím „z budoucnosti přicházejícím“, nýbrž umisťují ona osudová určení a osudné věštby do minulosti, předcházející pak nastávajícímu vyplňování předpověděného v čase směrem do minulosti.

(Písek, 040508-1.)

<<<

>>>

Otázka - vliv

Otázka, kterou nám někdo položí, není nikdy pouhou otázkou, ale vždycky také obsahuje něco pozitivně říkajícího, něco sdělujícího. Donald Davidson, když byl u nás, uváděl takový příklad: ve společnosti se setkají dva přátelé a jeden osloví toho druhého: Tak jak se máš? Ještě biješ svou ženu? Tady neplatí, že on se „jenom ptá“, on také něco tvrdí – a říká to všem, kdo to ještě slyší. Na tom je vidět, že otázka může nás i ty kolem – pokud to také slyší – ovlivnit. V tomto smyslu nás ovšem může ovlivnit také otázka, kterou sice nikdo nevyslovil, ale která nám prostě „napadla“. Také taková otázka-nápad může něco „říkat“, „tvrdit“ – a nemusíme to být nutně my sami, kdo jsme za to „říkající“ skutečně odpovědní. (Ovšem můžeme být – jenže to lze těžko kontrolovat resp. ověřovat – tady se otvírá ona možná svévole psychologizování.) Pripusťme však, že nás může napadnout (tedy: „na nás padnout“) i něco „říkajícího“ či „tvrdícího“; a

může to být nápad, který nám otevře oči pro to, co jsme dříve neviděli resp. čeho jsme si nebyli vědomi. Pak nás může ovlivnit i taková otázka, a to pozitivně i negativně. Bývá zvykem to připisovat povaze toho, komu otázka napadla: je třeba „podezíravý“ nebo „posedlý“ nějakou fixní představou apod. V tom všem se snadno skryje i ovlivnění, které nelze plně odvodit ani z povahy toho, komu otázka napadla, ani z povahy okolností. Tudy může jako nenápadnou průlinou přicházet nepředmětná výzva nebo pokyn jako „nápad“, který nelze odvodit z ničeho předchozího, tedy „minulého“. Potom nezbývá, než se domnívat, že myšlenky, které nás napadají, mohou mít svůj původ také v budoucnosti, tedy že jsou založeny na něčem, co není, nýbrž přichází. – A tak se ukazuje, že otázky mohou mít na tázajícího značný vliv, pokud ovšem má dostatečnou vnímavost tím směrem, kterým ukazují. Některé otázky mohou být ovšem až vtíravé a dotěrné, ale to neplatí o těch, které přicházejí z budoucnosti.

(Písek, 040509-1.)

<<<

>>>

Pojem a změna

Zatímco Kant má za to, že „žádný pojem, ať už jakýkoli, by nedovoloval pochopit možnost změny“ (správně: nedovoluje), musíme trvat na tom, že také změnu, pohyb (a také čas) se musíme pokusit uchopit pojmově. Pochopitelně, že Kantův výrok něco znamená: znamená, že tradiční způsob pojmového uchopení nám vsutku selhává, když jde o čas, změnu a pohyb. Popření skutečnosti změny a pohybu a tím i času však nelze považovat za řešení; nicméně jako pokus může být blíže studováno a dovolí najít vady, které zas dále upozorní na jiné možnosti. Kantovo pojetí transcendentálních (apriorních) daností ukazuje směrem do „nitra“ lidského subjektu: sám Kant dává po užití termínu „apriorní názor“ do závorky za adjektivem „apriorní“ ještě vysvětlující „(vnitřní)“. Podle něho „představa času“ je „apriorním (vnitřním) názorem“ (B 48, česky str. 63). Mám za to, že Kantovou chybou je ustavení příliš ostrého protikladu mezi „vnitřním smyslem“ a mezi ostatními smysly: čas není o nic víc „subjektivní podmínkou“, umožňující všechny názory, než všeobecná povaha předmětných skutečností, o nichž nám poskytují poznatky (údaje) všechny běžně uvažované smysly (zrak, sluch, hmat atd.). Jsou to dokonce právě naopak naše smyslové zkušenosti, které nás učí anticipovat průběhy dění a událostí tak, že se samozřejmostí očekáváme pokračování toho, co se dělo před chvílí a co se ještě právě teď děje. Tzv. „vnitřní smysl“ je zkrátka také druhem vnímavosti, ale ne vůči předmětným skutečnostem, ale vůči „skutečností“ nepředmětným. A ty nejsou nehybné (jako je Kantovo „apriori“), ale jsou v pohybu k nám do naší přítomnosti, ale nikoli z minulosti, nýbrž z budoucnosti. Proto nejsou také předmětně postihnutelné, tedy očima, ušima, hmatem, chutí ani čichem vnímatelné. A právě proto, že zkušenost nesmíme omzovat na zkušenost t+ěchto tradičně uváděných smyslů, ale musíme vedle ní a proti ní respektovat zkušenost „vnitřní“ (aniž bychom to, co je takto nepředmětně vnímáno, chápali jako uzavřenost do subjektivity – vnitřní svět, tj. svět nepředmětných skutečností, se otevírá do „dále“ a do „šíře“ neméně než svět předmětných skutečností, ovšem s jinou časovou kvalitou). S tou počítá i Kant, ale fixuje ji jako nehybnou, neměnnou, pro všechny (rozumné) bytosti bez jakékoli změny, bez jakéhokoli pohybu identickou; právě tady je třeba se od něho distancovat. Ale

touto cestou se přece dala už celá řada kantovců (a novokantovců) tím, že „apriopri“ historizovala (a nejnověji interpretuje jako výsledek evolučního procesu).

(Písek, 040509-2.)

<<<

>>>

Pravda a pravdy

Každý náš poznatek, který označujeme jako pravdivý čili jako „pravdu“ (jednotlivou), je buď něčím novým, co dosud nebylo známo, anebo je nějakým způsobem zopakováním toho, co známo už bylo a je, ale co kdysi jednou přece muselo být něčím novým, co do té doby nebylo známo. Není a nemůže být rozhodující, zda to, čeho se takový poznatek týká, tu byl již před oním, tehdy ještě neexistujícím poznatkem, anebo je-li „výskyt“ onoho „předmětu“ poznání (poznatku) ve světě natolik spjat se samotným „poznáním“, že teprve tímto poznáním se realizuje. Jinak řečeno: jsou skutečnosti, které mají jakousi relativní svébytnost a jsou zapojeny do reálných kontextů, k nimž nemusí nutně náležet poznávající resp. vědomý (event. proto-vědomý, tedy reaktivní) subjekt; a jsou naproti tomu skutečnosti, které se bez aktivity onoho poznávajícího (proto-poznávajícího, případně prostě reagujícího) subjektu neobejdou, tj. bez jeho přispění se nestanou tím, čím pak jsou. Obojí jsou však skutečnosti, a Pravda se tedy vztahuje nejen ke skutečnostem, jež přetrvávají z minulosti, ale také k takovým, které teprve čekají na uskutečnění, na realizaci. A na takových situačních případech vztahování k tomu, co ještě není, ale co má (nebo nemá) být, se ukazuje pravá povaha Pravdy. Pravda přichází a vztahuje se k subjektům, nikoli k předmětům – nepředmětné výzvy nemohou oslovit předměty, nýbrž pouze „subjekty“ (pod „subjektem“ ovšem musíme mít na mysli veškerá „pravá jsoucna“); jen prostřednictvím subjektů a jejich „odpovědí“ na nepředmětné výzvy (apely) se může Pravda prosazovat uprostřed skutečného světa (světa skutečností, a to především uprostřed těch, které jsou pravými jsoucnými a proto mají „nitro“. Pravda se prosazuje ve světě po věky věků, tj. po dlouhé, nesmírně dlouhé epochy, ale prosazuje se velmi dlouho jen jako „to pravé“, kdežto jako Pravda se začíná prosazovat až dějinně, tj. v tzv. lidských dějinách. A jeden typ tohoto prosazování je poznávání předmětné stránky skutečností (v to počítajíc zejména setrvačnosti, na které se ovšem zejména od nové doby výhradně soustřeďují přírodní vědy).

(Písek, 040509-3.)

<<<

>>>

Jednota a identita / Vnitřní a vnější subjektu

Subjekt je jednotou, nikoli identitou své vnitřní a vnější stránky; mezi oběma totiž není přísná paralelita, ba ani rovnováha, nýbrž vnější stránka „působí“ svou vahou (setrvačností, příp. inertností), zatímco vnitřní stránka „působí“ svou aktivitou, která je schopna zvládnout setrvačnost a přece jí „vnutit“ něco nového. Můžeme to vyjádřit také tak, že vnější stránka převažuje, zatímco vnitřní převládá. V čem tedy může spočívat ona předpokládaná (event. zjišťovaná) jednota obojí stránky? Jaspers charakterizuje (1922, s. 17 – Ffická víra) význam slovesa „věřiti“ jako „být přítomen v polaritách“ (má ovšem na

myslí jiné polarity, ale to není rozhodující); mohli bychom to snad právem uplatnit v našem případě, kdy jde také o jakousi (ovšem mnohem specifitější) „polaritu“ mezi vnitřním a vnějším. Být „subjektem“ pak znamená být „tím přítomným“ pro dvojí stránku, totiž vlastní vnitřní a vlastní vnější. Proti Jaspersovi však nevidím, že by šlo o nějaký zlom, o nějakou „Subjekt-Objekt-Spaltung“; už proto nikoliv, že cílem a smyslem aktivity subjektu není překonání a zlikvidování oné „polarity“, nýbrž pouze nové, vyváženější sjednocení obojí, totiž vnitřní i vnější stránky subjektu. Ona vyváženost pak spočívá v tom, že vnitřní stránka není onou vnější utlačována a znevolňována, ale ani ona vnější (která je přece jistou organizací, jistým uskutečněným „řádem“) že není násilně opravována a napravována, nýbrž právě jen „organicky“. Mezi vnitřní a vnější stránkou není tedy nezbytně nepřekonatelný rozpor, oboustranně ničivé napětí, nýbrž je nebo může být (v jisté míře ovšem vždycky skutečně je) také souhra, spolupráce (synergie – vnější není pouhou pasivitou, i když má své setrvačnosti), oboustranný a tedy vzájemný „respekt“ (vnější potřebuje aktivity vnitřního, vnitřní se potřebuje prosazovat navenek). Ale není to nic samozřejmého ani automatického, vyžaduje to „sympatizující“ úsilí na obou stranách. To je ovšem možné jen za předpokladu, že vnější není totéž co „předmětné“ v onom chybném přístupu „zpředměťňování“.

(Písek, 040509-4.)

<<<

>>>

Subjekt a bytí

Subjekty nejrozličnějších úrovní jsou základem vesmíru (světa jako veškerenstva). Nejsou však základem tak, jako jsou stavební kameny nebo cihly základem (materiálem) stavby, ani tak, že by byly něčím pevným a co možná nehybným pod stavbou, ať už jako pevné základy nebo jako pevný podklad pod základy („skála“). Jsou zdrojem všech akcí a aktivit ve vesmíru, udržují se však samy také právě těmi svými aktivitami. Subjekt není nic, co by trvalo v čase, ale je jakýmsi dočasným vždy aktuálním „nyní“, jehož základní (prvotní) aktuálnost a aktivita mu je „darována“ („přisouzena“, „připočtena“) – a subjekt se „udržuje“ právě touto nevlastní, ale darovanou aktuálností a aktivitou, které můžeme říkat „víra“. V tomto smyslu „subjekt“ není jsoucnem jako jiná jsoucná, nemá žádné své bytí (neboť bytí je koextenzivní s délkou života „subjektu“ v jiném smyslu, totiž jakožto „pravého jsoucná“ („pravé události“). Už z toho je zřejmé, že o subjektu můžeme mluvit jako o jsoucnu (pravém jsoucnu), a pak máme na mysli vše, co k tomu náleží, tedy niternost i vnějšek (tělo); ale můžeme o něm mluvit také v „užším“ smyslu jako o tom, čím vůbec je umožněno, aby se nějaký „subjekt“ v širším smyslu mohl konstituovat a aby se mohl svou aktivitou udržovat (aby mohl „vykonávat své bytí“).

(Písek, 040513-1.)

<<<

>>>

Čas a aktivita

Čas není žádnou samostatnou skutečností; vždycky jde o čas událostného dění, které je možné jen díky aktivitě subjektu. Čas je tedy vždycky původně

časem nějakého subjektu, ale protože subjekt se děje tak, že na leccos kolem sebe reaguje a naopak že leccos zase reaguje na něj, stává se druhotně časem intersubjektních vztahů, jehož úroveň záleží na úrovni reaktivity příslušných na sebe reagujících subjektů. Čas „vůbec“ není tedy samostatnou skutečností, ale je společným časovým polem nejrůznějších aktivit mnoha subjektů (ale i reliktních jejich aktivit), přičemž základem onoho společného časového pole je čas (časování) každého subjektu a každé pravé události (= vnitřně integrované události) – tj. časování akcí a aktivit. Výhradně prostřednictvím akcí a aktivit vstupuje budoucnost do „přítomnosti“ (tj. že subjekt je vždy „při tom“) a pak přechází jako realizovaná do současnosti a minulosti. Čas opakujících se dějů, tj. čas „cyklický“, je vždy odvozený, a to i když se jeví jako nějaké pevné pozadí.

(Písek, 040513-2.)

<<<

>>>

Víra a předmět

Kierkegaard má v jedné své poznámce (nedatované, III A 216, cit. ex: 3842, S. 105) docela zajímavou myšlenku: staví proti sobě vědění a víru odlišně od toho, jak tomu zhusta bývalo a bývá. Vědění podle něho usiluje o to, aby se Já ztratilo ve svém předmětu, zatímco víra usiluje o to, zachovat Já v tomto předmětu a spolu s ním („Das Streben des Wissens ist gerade, das Ich in seinem Gegenstand verschwinden zu lassen, da [Streben] des Glaubens, es in und mit dem Gegenstande zu bewahren.“). Tato myšlenka je zajímavá především tím, že dává víru a předmět do jiné souvislosti, než jak je tomu zvykem: předmět tu není chápán jako předmět víry, nýbrž jako předmět, o který právě (situačně) jde onomu „Já“. A vztah „Já“, tj. lidského subjektu, k tomuto předmětu není „objektivní“, tedy nezaujatý, není to vztah vnějšího pozorovatele a posuzovatele, který chce jakoby ustoupit do pozadí a dostat se tak mimo záběr, mimo zaměření pozornosti, nýbrž vystupuje do popředí zároveň s oním předmětem. A co to tedy znamená? Mám za to, že tím je poukázáno jednak na to, že ve víře nikdy nejde pouze ani především o předmět, ale že předmět je vždycky spíše pouhou okolností, v níž se má subjekt, tj. ono „Já“, aktivně osvědčit, a za druhé – to je v tom již obsaženo – že vztah subjektu k předmětu je – ve víře – nejen aktivní, ale svrchovaný, takže není oním předmětem jednoznačně determinován. Ve víře je subjekt svobodný nejen od předmětu, ale zároveň také pro předmět (a pro cíl, k němuž má onen předmět být doveden, dopracován, vlastně „napraven“ a teprve tím vskutku zachován, uchován, učiněn smyslplnným).

(Písek, 040517-1.)

<<<

>>>

Descendence a transcendence / Transcendence a descendence

Původní, etymologický význam slovesa transcendo (= trans-scando) poukazoval na víc než pouhé překračování (tedy trans-eunci a trans-gresi), ale na pře-šplhávání, tj. na mnohem prudší stoupání vzhůru než jen po stupních. Jde tedy jednoznačně o postup z nižších úrovní na úroveň vyšší. Proto je protismyslné mluvit o transcendenci pravdy (resp. Pravdy), neboť ta přichází

k nám, k člověku, tedy – jaksí tradičně – „dolů“. Bylo by tedy věcnější a přiměřenější mluvit o descendenci Pravdy, o jejím „sestupu“ k člověku. Bohužel tu trochu vadí onen neodmyslitelný poukaz k prostorovým aspektům („nahore“ – „dole“), zatímco daleko významnější jsou aspekty časové: Pravda přichází z budoucnosti do lidské přítomnosti. Pravda je vskutku v pohybu, nikoli na jednom místě, a ve svém pohybu se člověku přibližuje, stává se mu čímsi blízkým, co nemůže nechat stranou ani odhodit. – Kdybychom se nechali inspirovat Kantem, mohli bychom o Pravdě (a vůbec o nepředmětných výzvách, přicházejících z budoucnosti) mluvit jako o skutečnosti „descendentální“ (event. skutečnostech „descendentálních“). Ovšem ten kořen *scondo* (= šplhám) je tu nadbytečný – proč by Pravda měla sešplhávat dolů? Nepochybně vhodnější termín je přicházející, tedy adventivní. Pravda s velkým „P“ je tedy nejsoucí, nepředmětnou skutečností, která má descendetální, přesněji adventivní charakter.

(Písek, 040517-2.)

<<<

>>>

Lidská práva jako pojetí a jako idea

Téma „lidských práv“ je v jednom ohledu soubor různých myšlenek a pojetí jak dnešních autorů a tedy pojetí v naší současnosti aktuálních, tak myšlenek a pojetí starých a nejstarších. Historizující přístup nám tu nijak nepomůže, a navíc dnešní autoři v těchto myšlenkách a pojetích nejsou jednotni. Musíme však rozlišovat mezi tím, *jak* (jakým způsobem) je něco myšleno (tedy určitým výkonem myšlení myšleno) a *co* je tímto výkonem myšleno, tj. k čemu se onen výkon myšlení odnáší, co je jeho intencionálním „cílem“. Máme-li se vyjádřit dnes poněkud zastaralým způsobem, jde o to, najít jakousi identitu za všemi vnějšími jevy a projevy oněch myšlenek a pojetí. To jistě není jednoduché, protože to předpokládá, že nebudeme ty myšlenky a ta pojetí prostě brát jedno vedle druhého jako rovnocenné, nýbrž musíme se pokoušet najít to ústřední, co je spojuje, přičemž se nikdy nebudeme moci vyhnout možnosti, že některé z nich prostě vyřadíme. A vyřadíme je nikoli jako všeobecně neplatné (to pochopitelně uděláme ve všech případech, kdy se s něčím takovým setkáme), ale protože nabudeme přesvědčení, že taková pojetí se týkají prostě něčeho jiného a že užívají termínu „lidská práva“ neprávem, protože bez ohledu na to, jak o tom uvažuje a hovoří většina. Je to jistě spojeno s jistým rizikem, ale co není? Větším rizikem je jakýsi pokleslý „positivismus“, který bere vše jako prostě dané a nemá smysl pro to, co je onou „identitou“ tématu někde v pozadí. Tato identita v pozadí vybraných koncepcí, které se sice mezi sebou liší, ale přece jen míří k „témuž“, by měla mít také nějaké jméno; zkusme v takových případech mluvit o „ideji“ lidských práv. Pochopitelně nikoli v platónském smyslu, že by idea lidských práv byla tou hlavní, „pravou“ jejich skutečností, zatímco vše ostatní by byly pouhou „odliky“ či nápodoby, nýbrž jako jakási intencionální „hypostaze“, dovolující jako „to společné“ různým pojetím hledat nikoli v nich (tj. jako v nich již obsažené), nýbrž jako jakýsi průsečík jejich intencionálního zaměření. (Vedle ideje lidských práv ovšem musí také jít o lidská práva sama – a tady se otvírá jiný, ještě obtížnější problém, a to bez ohledu na to, zda nebudeme nakonec nuceni sám termín upravit, opravit nebo dokonce zaměnit za jiný – při nezměněné intenci.)

(Písek, 040518-1.)

<<<

>>>

Lidská práva - vymezení

Chceme-li uvažovat a pojednávat o „lidských právech“, musíme hned na počátku vymežit a upřesnit, v jaké perspektivě a v jakém smyslu se tímto „tématem“ (přesněji: těmito tématy, resp. kterým z nich) budeme zabývat. Především je třeba se rozhodnout, půjde-li nám o různá pojetí lidských práv v současnosti nebo v různých dobách, kdy se budeme především opírat o určité formulace, nebo půjde-li nám především o sám problém lidských práv, tj. o to, čím si jsou vposledu různé koncepce lidských práv blízké, totiž tématicky a cílově (přičemž nepředpokládáme, že ta „blízkost“ se omezuje jen na slova a termíny). A také zde se ještě musíme rozhodnout, budeme-li se chtít soustředit na pojem lidských práv (a příslušnou jeho intencionalní komponentu, tj. „lidská práva“ jako myšlenkový model, který budeme chtít vypracovat a upřesňovat) nebo – posléze – na „lidská práva“ sama (neboť je nechceme předem degradovat na pouhou konstrukci nebo dokonce iluzi a předsudek – to přece musí zůstat otevřeno našemu zkoumání).

(Písek, 040520-1.)

<<<

>>>

Události pravé a ‚nepravé‘

Tak jako Leibniz argumentovala na počátku své Monadologie, že tu musí být jednoduché monády, protože tu jsou monády složité – a z čeho by byly složeny, leč z jednoduchých –, tak budeme i my argumentovat, že musí být nějaké „jednoduché události“, protože naše zkušenost nás učí, že tu jsou události ‚složité‘ resp. komplikované. Ale zatímco se Leibniz vůbec neptal na rozdíl mezi monádami jen tak zvenčí „složenými“ do nějaké hromady a monádami, „složenými“ z jednoduchých (většinou spících) monád tak, že vytvářejí tělo jedné ústřední monády bdělé, my se musíme soustředit především na rozdíl mezi událostmi pravými, které jsou vnitřně sjednocené, i když mohou být složité (komplikované, event. podle Teilharda „centrokomplikované“), a událostmi nepravými, které nejsou sjednoceny zevnitř (a proto nejsou skutečnou jednotou), ale jsou jako „nepravé“ sjednocovány prostřednictvím niternosti (vnitřních stránek) určitých subjektů, jež je tak berou (chápu, interpretují). Nejde zajisté o pouze subjektivní chápání a přístup, ale na druhé straně nejde ani o pouhé subjektivní „zobrazování“ něčeho ‚objektivně reálného‘. Jen zvenčí viděno a pozorováno nemají nepravé události žádné určité meze, resp. ty meze jim musí být vždycky nějak stanoveny nebo uloženy (ve smyslu určitého porozumění užší nebo širší až nejširší situaci). Na úrovni zcela přírodní jsou takovými „nepravými událostmi“ třeba ustavení (vznik) nějakého druhu nebo rodu rostlin nebo živočichů, ale také uskupení několika nebo mnoha jedinců v hejno, stádo nebo tlupu; na úrovni již počátečně lidské je to nějaká podoba rodiny, tlupy a kmene, později vytvoření nejjednodušších a později rozsáhlejších spolupracujících společenství, ještě později vznik městských civilizací a posléze dějin. Dějinné události mohou vznikat pouze tam, kde jsou jakožto dějinné chápány, tedy tam, kde se už ustavil dějinný subjekt. Člověk jakožto dějinný subjekt se pokouší děje, do kterých je ponořen nebo na které se už dokáže

podívat jakoby z odstupu, pochopit v jejich „smyslu“, který je odlišný od „smyslu“ dějů v přírodě (zejména živé), ale jisté počáteční formy něčeho podobného můžeme vidět už v rámci přírody všude tam, kde se vytvářejí a ustavují tzv. niky nebo biotopy. Dějinné události jsou tedy možné jen tam, kde se vytvořily takové dějinné biotopy spolupracujících nebo se spolu do konfliktů dostávajících dějinných subjektů (tj. subjektů, které se pouhé děje pokoušejí myšlenkově uchopit jako dějinné události a dějiny).

(Písek, 040523-1.)

<<<

>>>

Čas a nepředmětnost / Subjekt a čas

Nepředmětné skutečnosti (výzvy etc.) „přicházejí“ z budoucnosti, aby angažovaly aktivní subjekty ke své realizaci. To znamená především dvojí: že cílem tzv. ryzích nepředmětností je ovlivnit (intervenovat) vnitrosvětné dění. To však není možné žádnou přímou cestou, nýbrž pouze přes zprostředkující aktivitu nejrozličnějších subjektů. Subjekty nejnižších úrovní jsou vůči nepředmětným výzvám jen nepatrně, ne-li výjimečně vnímavé (ovšem také nemusí jít jen o úroveň vnímavosti, ale rovněž o prostředky k možnému uskutečnění). Proto se stává cílem onoho „ovlivnění“ či spíše mnohostranného „ovlivňování“ vnitrosvětného dění pozvednutí úrovně subjektívné vnímavosti. To lze uskutečnit jen vývojově, a zprvu jen velmi pomalým vývojem. K tomu je zase zapotřebí schopnosti subjektů reagovat na sebe navzájem, zejména pak jejich schopnost „navazovat“ na to, čeho už bylo předchozím vývojem dosaženo. Proto musíme u subjektů předpokládat schopnost reagovat (lépe: odpovídat) na dvojí druh (stránku) skutečností: subjekt musí být vnímavý vůči nepředmětným výzvám, ale musí být vnímavý také vůči jiným subjektům, tj. vůči jejich předmětné stránce, event. vůči skupinám či hromadám takových „předmětů“. (Zda je možná vnímavost subjektu vůči nepředmětné stránce jiných subjektů, to musíme zatím nechat otevřeno.) Základním předpokladem obojí vnímavosti je ovšem to, že subjekt vykonává své vlastní bytí, a k tomu potřebuje čas, zejména svou vlastní budoucnost. Výkon vlastního bytí se uskutečňuje na základě plynutí času, ale ne ve smyslu všeobecném, nýbrž na základě plynutí určitého času, tj. času určitého subjektu, který je „vyzván“ k tomu, aby byl, jakož i k tomu, aby sám sebe přesáhl v akcích, kterých je schopen navíc vedle onoho zmíněného „sebe-výkonu“. To, že subjekt vykonává své bytí, znamená, že je časově aktivní, neboli že „časuje“ (tedy má svůj čas, žije svým časem). Toto časování je aktivita, jejíž směr jde proti směru „času“, přecházejícího z budoucnosti subjektu do jeho bylosti. A protože nepředmětné skutečnosti (např. výzvy) přicházejí s časem (s proudem času), znamená aktivita subjektu výkon, jdoucí proti směru tohoto přicházejícího času. Bez tohoto výkonu se nepředmětná skutečnost nemůže realizovat (nemůže být realizována), ale naopak výkonem takové realizace je ve svém smyslu vlastně převrácena.

(Písek, 040523-2.)

<<<

>>>

„Časující“ subjekt

Subjekt jakožto celek (jakožto událostné dění) se děje ve směru času, přicházejícího z budoucnosti a přecházejícího v minulost; naproti tomu však ve svých akcích se subjekt přinejmenším jednou jejich složkou obrací proti tomuto směru. K tomu dochází tehdy, když přicházející dění (události apod.) nejen očekává, ale napomáhá mu v tom, aby se staly. Tato aktivita posuzována ze strany subjektu (z hlediska subjektu) směřuje přicházejícímu dění, na kterém má mít subjekt také účast, vstříc, tj. jde mu naproti. Všeobecným děním je tedy subjekt (a zejména každý výsledek jeho aktivit) strháván ve směru z budoucnosti do minulosti, ale vlastní dění subjektu (jakožto subjektu příslušného subjektního událostného dění) je orientován z minulosti do budoucnosti. Rozlišíme-li tedy subjekt jakož celkovou událost od subjektu jakožto subjektu této události, platí, že pouze pohledu zvenčí (ze stanoviska vnějšího pozorovatele) se subjekt jakožto celková pravá událost děje tak, že všechno nové, mladé stárne anebo pomíjí, kdežto subjekt sám je v každé chvíli něčím novým, co tu v této podobě a této kondici ještě nebylo. Přechod budoucnosti v minulost je nejen subjekty (pravými jsoucný, jež mají vedle vnějšku také svou vnitřní stránku) umožňován a zprostředkováván, ale subjekty na tom jsou účastny svou aktivitou, která tomu, co „má nastat“, co se „má stát“ a co přichází z budoucnosti jako výzva a apel, jde vstříc, tedy z minulosti přes aktuální přítomnost do nejbližší budoucnosti. Jen díky této rozhodné orientovanosti na budoucnost a do budoucnosti je subjekt s to, dát oné „ještě nenastalé“ budoucnosti, která jakoby stojí za dveřmi, sám sebe jako průchod k uskutečnění. (Kdybychom právě toto nepředpokládali, nikdy bychom se nemohli odpoutat od zakořeněného předsudku, že vše, co přítomnosti předchází, je to předešlé, tedy minulost; naproti tomu bychom nerozpoznali svrchovanou důležitost toho, co přichází ne jako předešlé, nýbrž jako přicházející a právě (aktuálně) příšlé.

(Písek, 040523-3.)

<<<

>>>

Subjekt a jeho „tělo“

Když mluvíme o „subjektu“, můžeme mít (legitimně) na mysli dvojí: subjekt jakožto celek – a subjekt jakožto „subjekt“ tohoto celku. V prvním případě máme na mysli subjekt i s jeho tělem, v druhém případě je zapotřebí jisté opatrnosti, abychom neupadli do dualismu starého typu. Tělo je tělem (na vyšší úrovni organismem), jen pokud je integrováno zevnitř, tj. pokud má „svůj“ subjekt. Jakmile tělo (organismus) ztrácí „svůj“ subjekt, přestává být celkem a stává se hromadou (resp. pozůstatkem organismu, „mrtvolou“). Samo tělo však nesmíme chápat jako „bezduché“, jako mrtvé, a subjekt nesmíme chápat jako to, co ono mrtvé tělo pouze oživuje. To by byl právě ten starý dualismus. Subjekt nemůže nic „udělat“ bez těla, ale to, co tělo „dělá“, je jakási „údržba“ prostředků pro akce (aktivitu) subjektu (spočívající především v uchování něčeho z toho, co pomíjí a přechází do minulosti, pro příští aktuality). Zatímco tělo subjektu je jsoucnem (byť živým, pokud má „svůj“ subjekt), subjekt jsoucnem není, nýbrž je jen subjektem onoho jsoucna, tj. je tím, co funguje jako medium mezi budostí a bylostí „pravého jsoucna“, a to tak, že samo sebe ve své ryzí subjektnosti vykonává proti proudu obecného dění a proti proudu obecného „času“ (jak mu běžně rozumíme, nikoli tedy času, jak mu rozumíme jakožto přicházející budoucnosti).

(Písek, 040523-4.)

<<<

>>>

Čas a „při-tomnost“ / Aktualita a „při-tomnost“ / Událost a „při-tomnost“

Ve fyzice se, jak se zdá, zdařilo prokázat, že nic takového jako „absolutní čas“ neexistuje, že všechen čas je nějak vázán vztahem k „něčemu“ jako centru, centrálního „bodu“, z něhož se rozhoduje o tom, co je pro něj „při-tomností“. Fyzika ovšem – ve svém dnešním pojetí – není principiálně s to rozhodnout, co je resp. co musí být toto „něco“. Ve fyzice – a protože jde o problematiku, která je výrazně exponována ve vesmírných rozměrech, zejména v astrofyzice – se běžně za onen příslušný vztažný bod dosazuje nějaké vesmírné těleso nebo ještě spíš nějaké soustava hvězdných těles, eventuelně vztahy mezi galaxiemi a skupinami galaxií atd. Tím zcela uniká závažný problém, že – aspoň podle mého přesvědčení – takovéto časové vztahy jsou velmi odvozené, protože „skutečný“ čas, spočívající v přicházející budoucnosti, může přicházet do aktuální přítomnosti výhradně prostřednictvím subjektů. A protože těmito subjekty mohou být jen pravá jsoucná (a nikoli pouhé hromady), a ve vesmírných prostorách jsou těmito „pravými jsoucnými“ nanejvýš jen atomy a molekuly (zatímco vše další, mlhoviny, hvězdy a menší útvary všeho druhu atd. jsou jen nepravými jsoucnými, totiž hromadami), je všechen rozlehlejší čas jen jakýmsi prostředím, v němž budoucnost proniká do aktuality a přes ni přechází do minulosti, vytvořeným z jakýchsi malých kousků „skutečného“ či „pravého“ času výhradně prostřednictvím molekul, atomů, subatomárních částic, kvant atd. (možná až i těmi dosud jen hypotetickými „superstrunami“, kmitajícími, mrskajícími se jednorozměrnými červíčky; tam na nejspodnější úrovni ovšem vyvstává problém, kdy už jde o subjekt a kdy ještě ne – to musíme probrat odděleně). „Přítomností“ subjektu je vše, při čem v dané chvíli je, co je tedy „při tom“, když momentálně „jest“ (ve smyslu jsoucnosti); jde tedy o jakási dvě stránky „při-tomnosti“: jde na jedné straně o to, co je subjektu „při-tomno“, ale na druhé straně také, čemu je subjekt „při-tomen“ – jde o oboustrannou „při-tomnost“. Ovšem ta oboustrannost je skutečná jen za předpokladu, že jde o inter-subjektní vztah. Běžně nedáváme téměř žádný důraz na to, aby na obou stranách takového vztahu byly subjekty, tj. pravá jsoucná. – Z toho všeho je patrné, že aktualita není totéž co při-tomnost: každý subjekt jakožto pravé jsoucné je pravou událostí, a to znamená, že se děje tak, že jeho aktuálnost prochází postupně celým jeho událostním děním. Při-tomnost v obojím smyslu (v obojím směru) je tedy umožněna a založena aktualizací nové fáze tohoto událostního dění, a dále přetrváváním určité složky či stránky aktuální situace z aktuality již minulé do při-tomnosti aktuality následující.

(Písek, 040524-1.)

<<<

>>>

Svoboda - od přírody? / Lidská práva - od přírody?

Dnes chápeme „přírodu“ podstatně jinak, než jak to slovo bylo chápáno ve starém Řecku. Jestliže přetrvává pojetí „přírody“ a zejména „přirozenosti“ (což původně není ani v řečtině, ani v latině odlišeno) po celý středověk a dokonce novověk, a jestliže se „přírody“ jako poslední instance dovolává i osvícenství a

vykonává tím vliv leckdy i na dnešek, je tomu tak jednak proto, že je zachovááno slovo (znění slova), ale nikoli jeho význam, který se naopak mění, jednak také proto, že zatím nebylo nalezeno žádné jiné pojmenování oné „poslední instance“, bez které je jen těžko se obejít (leđa deklarativně). Dalo by se tedy předpokládat, že důraz na přirozený původ lidských práv a lidských svobod, je formálně vzato jakýmsi reliktem dávných pojetí, která si kupodivu zachovávají jakousi setrvačnost přinejmenším jazykovou. Tomu však odporuje skutečnost, že nejen ve vnitřních poměrech společností, ale i v mezinárodní politice a mezinárodním právu význam myšlenky lidských práv a lidských svobod neustále roste. Tak tomu nebývá, jde-li o pouhé pozůstatky a staré předsudky. Nezbývá než si položit otázku, zda v tom nemáme vidět výzvu k tomu, abychom znovu promysleli otázku „přírody“ a „přirozenosti“.

(Písek, 040525-1.)

<<<

>>>

Subjekt - bytí a jsoucnost / Bytí a jsoucnost „subjektu“

Subjekt můžeme chápat jednak jako „jsoucno“, a to „pravé jsoucno“, tj. mající jak předmětnou, tak nepředmětnou stránku. V tom smyslu je toto pravé jsoucno pravou událostí, tj. událostí, která je zevnitř integrována, tj. jejíž jednotlivé fáze, „jsoucnosti“, jsou zevnitř živě spjaty, takže nejen nejsou „bodové“, ale dokonce se vzájemně prorůstají tak, že vytvářejí celek, z jednoty vyrůstající a jsouce v ní udržovány – ale čím nebo kým? Právě subjektem, ale v jiném smyslu, tj. nikoli subjektem jakožto jsoucnem, ani subjektem jakožto bytím (bytí subjektu v onom prvním smyslu je koextenzivní s délkou „života“ onoho subjektu v prvním smyslu), nýbrž subjektem, o kterém nemůžeme říci ani, že jest, ani že není. Subjekt „má“ svůj vnějšek, ale není tím vnějškem; „má“ svoje nitro, ale není tímto nitrem. Rozšíříme-li pojem „života“ i za hranice živých bytostí (tedy až do nejnižších úrovní „bytí“), můžeme říci, že subjekt žije tím, že sám sebe poskytuje jako průlinu pro příchod toho, co ještě není, do aktuálnosti, a co zároveň udržuje ve sjednocenosti i to, co z jednotlivých aktuálností zůstává jako materiál a opora příštích (takže to nepřechází do minulosti jako něco, co „už není“). V souhlasu s tím můžeme říci, že subjekt vykonává své bytí (je subjektem tohoto vykonávání), ale sám bytím není; a vykonává své bytí, tedy svým způsobem svou událostnost, tak, že stále pracuje s materiálem, který má k dispozici z předchozích jsoucností (jako jejich relikty). Subjekt jako aktivní ohnisko událostného dění subjektu jako celku (jako celé události) není ve vlastním smyslu součástí tohoto celku, ale je základem a garantem jeho sjednocenosti, ovšem, základem a garantem, o němž nemůže legitimně říci, že je „jsoucí“. Jediné, co lze o subjektu jakožto takovém ohnisku vypovídat, je jeho vyvolanost a povolnost k tomu, aby byl připraven zprostředkovat uskutečňování toho, co nevyplývá jednoznačně ani ze situace, ani z jeho vlastní minulosti (resp. toho, co z ní jako relikty a materiál pozůstává). V tom smyslu je každý subjekt čímsi jedinečným a vůči veškeré předmětnosti i nepředmětnosti distancovaným, zároveň však na obojím relativně (částečně, nikoli naprosto) závislým.

(Písek, 040525-2.)

<<<

>>>

apriori jako „nepředmětno“

Kant vlastně byl na správné stopě, když prokazoval, že apriori nemůže být založeno na zkušenosti (a myslel tím pochopitelně zkušenost s předmětnými skutečnostmi, s předmětným světem, tj. s relikty světa již minulého), ale byl omezen tím, jak nedovedl pomyslet, že existuje ještě jiná alternativa než nadčasovost nebo bezčasovost. Ta alternativa tu skutečně je, a je jí ryzí nepředmětnost, která k subjektu přichází jako „apriorní“ z budoucnosti, a není odvoditelná z ničeho, co by tu již bylo, tedy z ničeho již daného. Apriori není nadčasová ‚danost‘, stejná pro všechny myslící bytosti v celém vesmíru, nýbrž je to nedanost, která ‚se dává‘ tím, jak přichází z budoucnosti. Kant zkrátka posunul „apriori“ z minulosti do nadčasí (jakéhosi aeternum nunc), a nyní je zapotřebí udělat ten další logický krok, že je posuneme ještě dál, do budoucnosti. Zatímco kantovské „apriori“ je neutrální, ničím nezaujaté, rozum vůči němu není autonomní, to naše „apriori“ je angažované, nejen angažující, rozum (a vůbec jakákoli naše vnímavost) je vůči němu svobodný, je-li ovšem možno za svobodu považovat i odmítnutí svobody. Kantovské apriori ne neosobní, naše se adresně obrací ke všem subjektům (a to dokonce přiměřeně jejich možnostem), předně však k subjektů nadaným schopností rozumně myslit.

(Písek, 040525-3.)

<<<

>>>

Subjekt a sebereflexe

Subjekt nejvyšších úrovní je nejen s to se dotazovat sám na sebe a vyvozovat závěry ze zkušeností se sebou, ale má na sobě a na svém sebepoznání eminentní zájem. Tento zájem je navíc komplikován starostí o to, jak budou sám subjekt i jeho sebepojetí vnímány a hodnoceny jinými subjekty (to, jak nás vidí jiné, ve velké míře spoluurčuje i to, jak vidíme sam i sebe – a to bez ohledu na to, že tu nemusí vždy docházet k souhlasu). Rozhodující je však pro nás teď okolnost, že sám subjekt si nějak rozumí a nějak se pojímá; tak vzniká problém, že není dost jasné, zda něco takového jako „pojem subjektu“ je možné (o tom z jiných důvodů uvažoval už Kant). Ale nezůstává jen při tom: už to, že subjekt sám sebe nějak pojímá, vede k tomu, že se pojímá jako „něco“ nebo „někdo“, tedy že si dělá jakýsi obraz sám sebe, jako by něco takového bylo možné. Tady je třeba si plně uvědomit, že takové sebepojetí se týká nikoli subjektu jako integrujícího ohniska, nýbrž subjektu jako celého událostného dění, jímž subjekt jako celek jest. „Já“ nelze nikdy redukovat na sjednocující ohnisko, na jakýsi dovnitř ubíhající bod, nýbrž je možno je chápat jen jako událostný celek. Subjekt jakožto sjednocující ohnisko je spíš něčím jako mezerou, průlinou, kterou se dostávají nepředmětnosti do předmětného světa. Na ony nepředmětné výzvy odpovídá nikoli toto ohnisko, nýbrž subjekt jako celá událost.

(Písek, 040525-4.)

<<<

>>>

Bytí a jsoucnost

Heidegger staví bytí proti jsoucnu a zdůrazňuje, že samo bytí není žádné jsoucno. To je pochopitelně zcela správné, ale zůstává přitom nevyjasněno, co to je bytí (tj. bytí vůbec). (Otevřená zůstává také otázka vztahu mezi jednotlivými jsoucnými a „jsoucny vůbec“, a to zejména proto, že není řádně položena otázka, co činí jednotlivé jsoucno jsoucnem.) Tomuto problému (těmto problémům) se vyhneme tím, že se i v případě bytí omezíme jen na bytí jednotlivých jsoucen. Předpoklad, že úhrn všech jsoucen není pouhý úhrn, nýbrž rovněž nějaké vnitřně sjednocené jsoucno, považuji za předsudečný a nezdůvodněný. A předpoklad, že je nějaké celkové bytí oné obrovské hromady jsoucen, jak se nám jeví vesmír, se mi zdá absurdní. Proto budu mluvit vždycky jen o bytí nějakého jsoucna (přičemž musí jít o pravé jsoucno, tj. o událost vnitřně sjednocenou), a budu toto jeho bytí považovat za časově koextenzivní s dobou trvání oné události, již je pravé jsoucno. V průběhu tohoto trvání po sobě následují jednotlivé fáze či momenty událostního dění, jak je můžeme sledovat zvenčí. Jednotlivé jsoucnosti však nejsou spjaty pouze svým pořadím, jak se to zvnějšku jeví, nýbrž v každém okamžiku, tj. v každé své (časově nenulové) jsoucnosti se děje událost celá (tedy neděje se jen postupně ve střídě jednotlivých fází, tj. jsoucností, nýbrž v každém okamžiku je celé jsoucno „při tom“). Bytí pravého jsoucna (jakožto pravé události) ovšem není „jsoucí“, ale není ani „dělitelné“ na sub-bytí jednotlivých jsoucností, neboť nemá žádný vnějšek. Jakýkoli popis (a jakékoli zkoumání, jež by mu předcházelo) událostního dění, jímž je pravé jsoucno, se nutně mívá jeho bytím a nemůže o něm naprosto nic relevantního říci. Bytí jsoucna prostě není (a nemůže ani být) žádné „factum“, ale je tím nejvlastnější „fiens“, neodvoditelným z ničeho, co může být zvnějšku pozorováno a popisováno, a také na žádnou fakticitu nepřevoditelným.

(Písek, 040527-1.)

<<<

>>>

Práva lidská a FYSIS / Příroda (a přirozenost)

Někdy se má – poněkud simplicistně – za to, že v podstatě osvícenské chápání „přírody“ je vlastně pokusem přírodou nahradit „Boha“. Na tom jistě něco je, ale nesmíme zapomenout, že původně byla FYSIS myšlena nikoli jako náhražka bohů, nýbrž jako skutečnost základnější než všichni bohové; jen proto bylo možno se tázat po „přirozenosti“ bohů (a později Boha). Rozhodující pro pojetí FYSIS se v Aristotelově chápání stal pohyb, změna. Proto platné pojetí přírody a přirozenosti vylučuje substanční metafyziky všeho druhu. FYSIS se tak stává pojmenováním pro onu pozoruhodnou skutečnost subjektů všech úrovní, o nichž výhradně lze mluvit jako o „zrodivších se“ a „rostoucích“. V tom smyslu také ztrácí oprávnění „evoluce“ jako počátek a zdroj vzniku nových druhů a rodů; je tomu právě obráceně, vznik nových druhů etc. musí být vysvětlen jinak, zatímco evoluce je následek, výsledek, produkt vzniku nového. Aby mohly vznikat nové druhy, je tu nesporně jeden základní předpoklad: aby vznikali noví jedinci, tj. aby začali žít jako subjekty. A protože jak v řečtině, v latině a v mnoha dalších jazycích – včetně češtiny – slovo „příroda“ je etymologicky spjato se slovesem „roditi (se)“, musíme vzít na vědomí, že příroda má co dělat s každým zrozením nového organismu resp. se začátkem života příslušného subjektu. Příroda se tedy netýká jen zrození člověka (a tedy jeho lidských práv a svobod), ale ani jen zrození jakékoli živé bytosti, nýbrž týká se počátku života každého subjektu vůbec, tedy také subjektů

předlidských, ano předživých, snad přímo před-částicových či před-kvantových. Potom se však celá otázka tzv. přirozenosti lidských práv musí jevit v naprosto novém světle.

(Písek, 040527-2.)

<<<

>>>

„Já“ jako subjekt

Se schopností vztahu k sobě se člověk nerodí, ale musí se k ní v prvních letech svého života propracovat. Nepochybně to zčásti souvisí s jazykem, ale není to záležitost jen jazyková. Některé děti o sobě mluví v třetí osobě déle než jiné; v tom jistě napodobují své nejbližší, kteří je oslovují jejich jménem, a tak ony o sobě také mluví tak, že užívají tohoto svého jména, a chtějí-li o sobě něco říci, užívají třetí osoby. – Nejde také jen o projevy vlastní vůle, která se chce prosadit; to najdeme nepochybně i u zvířat. – Často se věc vyjadřuje tak, že každý své „já“ vlastně teprve hledá, že mu není nijak samozřejmě a od počátku „dáno“. Z vlastní zkušenosti známe situace, kdy jedním nečekaně způsobem překvapivým nejen pro druhé, ale i pro nás. Otázkou pak je, zda se svým nečekaným jednáním jinými spíše nestáváme, než že by se ukázalo, jací jsme byli už předtím. Dalo by se dokonce říci, že každý je povolán k tomu, aby se stal sám sebou, a to tím, co dělá a jak se chová. Tím ovšem máme na mysli celou jeho osobnost. Ale tato osobnost má nějaké své centrum, a to znamená, že subjektem jen není, ale že vlastně svůj subjekt „má“, že se k němu vždy znovu nějak vztahuje, a že tento subjekt se naopak vztahuje ke všemu, co k osobnosti náleží. Když tedy mluvíme o sobě, tj. o svém „já“, musíme rozlišovat mezi tím, co je v nás stejné s mnoha dalšími, a co je naopak čímsi zvláštním, specifickým pro nás, tedy individuálním, osobním a tudíž jedinečným. K subjektu jakožto celku naší osobnosti a celku našeho života nepochybně náleží obojí, tj. jak to, že jsme lidé, narození v určité době a v určité společnosti (v čemž tedy není zásadního rozdílu proti lidem podobně situovaným), tak to, co nás činí jedinečnými a neopakovatelnými, a to i v tom, jak se se svou odlišnou situací a s problémy, které se prostě naskytou, vyrovnáváme. Jsme tedy subjektem, ale naše aktivity i způsob, jak žije a projevuje se naše tělo i naše vědomí, jsou více či méně, lépe nebo hůře integrovány kolem něčeho, čemu říkáme „já“ a co budeme nazývat „vlastní subjekt“.

(Písek, 040529-1.)

<<<

>>>

Humanismus a lidská práva

Pokud chápeme humanismus jako myšlení z hlediska člověka, nutně se ukazuje, že důraz na lidská práva vlastně není a ani nemůže být humanistický, protože lidská práva nejsou práva z hlediska člověka, nýbrž z hlediska jiného, ovšem s ohledem na člověka. Lidská práva představují spíše apel či výzvu, aby člověk byl respektován, aby vůči němu byly zachovávány základní ohledy, aby ve vztazích mezi lidmi platilo, že vůči tomu druhému jsem vázán povinnostmi a péčí, atd. atd. Základ lidských práv tedy není a nemůže být v člověku a jeho

přirozenosti; proto je třeba odmítnout ty formulace, které vedou k domněnání, že zdrojem nezadatelných lidských práv a svobod je pro každého člověka jeho vlastní přirozenost (nehledíc už na to, že „přirozeností“ člověka je být nepřirozeným zvířetem, jak to kdysi formuloval Vercors). Pokud bychom na formuli, že původ lidských práv je FYSIS, tedy natura, tedy příroda, přece jen chtěli trvat, pak rozhodně nemůže jít o přírodu-přirozenost lidskou, přirozenost jednotlivého člověka. Musíme přistoupit k nové interpretaci toho, čemu budeme říkat „příroda“, a to k takové interpretaci, která jednoznačně poukáže na to, co je základem lidských práv a také kritériem jejich uskutečňování, uplatňování (a to jak ze strany jednotlivce, který má za povinnost se svých práv a svobod držet, tak i ze strany těch druhých, kteří mají závazek jeho práva a svobody respektovat a nejen jim nepřekážet a nenarušovat je, ale naopak onomu jednotlivci napomáhat v tom, aby svých práv a svobod dorostl, aby se choval jako ten, kdo ta práva a svobody „má“ resp. pro koho jsou určena, komu jsou přisouzena, kdo je k nim připravován a osvobozován. Z toho tedy vyplývá, že lidská práva a svobody nejsou založena především v žádném humanismu, ale ani v žádné přirozenosti člověka, tedy vůbec ne v tom člověku, o jehož práva a svobody jde, nýbrž že tato práva a tyto základní svobody k němu přicházejí jako úděl a závazek, a to nikoli z nějaké minulosti (ani historické), nýbrž z budoucnosti jako ostatní nepředmětné výzvy a apely, jimž je každý člověk osobně a adresně vystavován. Humanismu potřebuje tedy stejně naléhavě náležitý základ, jako ho potřebují lidská práva a lidské svobody.

(Písek, 040603-1.)

<<<

>>>

Humanismus a lidská práva

Pojetí lidských práv může být v souladu s životní a myšlenkovou orientací, o které mluvíme jako o „humanismu“, ale to ještě zdaleka neznamená, že lidské práva z humanismu vyplývají nebo že na něm jsou založena. To souvisí s tím, že „lidská práva“ nejsou ani založena, ani garantována žádným lidským rozhodnutím ani dekretem, a ovšem ani žádným pojetím lidských práv. Pojetí lidských práv musí nepochybně nějak odpovídat lidským právům jako čemusi skutečnému, ale skutečnost lidských práv je třeba chápat zcela jinak, než jak chápeme právní formulace a právní pojetí různého druhu. Lidská práva (a lidské svobody) nejsou skutečné tak, že bychom je někde a někdy mohli najít, objevit, konstatovat, běžnými metodami ověřit a tak podobně, nýbrž jsou nepředmětnou skutečností, přicházející z budoucnosti a oslovující každého jednotlivého člověka. Ne každý člověk jim ovšem dobře porozumí, ne každý je dobře chápe. Jsou způsoby, jak dítěti a mladému člověku naoktrojovat určitou interpretaci jeho situovanosti ve světě, která nepředmětnou výzvu k uplatňování práv a svobod přehluší (např. když je dítěti otrockých rodičů vnucena jeho situace jakožto rovněž otroka). Také pozitivní pojetí lidských práv a svobod může mít vady a může dokonce být hluboce falešné a mylné. To vše však nic nemění na tom, že každý člověk je a bude z budoucnosti oslovován výzvami k tomu, aby jednak svých vlastních práv užíval, jednak aby vždy respektoval, že i druzí lidé mají svá práva a svobody, resp. že i oni jsou podobně oslovováni, aby si svých práv vážili a svých svobod užívali, ale také aby respektovali ty druhé jako rovno-právné a rovně-svobodné s nimi.

Humanistický přístup je záležitostí lidských koncepcí, ale není zdrojem nepředmětných výzev, nýbrž v nejlepším případě odpovědí na ně.

(Písek, 040603-2.)

<<<

>>>

Výzva a odpověď

Všeobecně připouštíme, že výzvy k nám přicházejí a že čekají na naši odpověď, ale máme obvykle za to, že přicházejí odněkud z minulosti nebo spíše aktuální přítomnosti. Heidegger však mluví o tom, že „neskrytost“ (e Unverborgenheit, s Unverborgene – srv. s „pravdou“) člověka vyzývá (fordert heraus, Herausforderung), povolává, vyvolává (hervorruft), oslovuje (anspricht, člověk je der Angesprochene), objednává, zjednává (bestellt) k tomu, aby odkrýval, odhaloval (zu entbergen), „nárokuje“, dovolává se ho (nimmt in Anspruch), bere do sebe (ins Unverborgene gebracht); neskrytost se děje, ba vždycky už se děla (s Unverborgene: dessen Unverborgenheit hat sich schon ereignet, so oft sie den Menschen ... hervorruft); atd. To jsou všechno slova, použitelná pro případ, že pravdu chápeme jako ryzí nepředmětnost, přicházející z budoucnosti, a to právě jako výzva, vyvolanost a povolánost atd. Člověk má tuto výzvu atd. odpovědět, a to celým svým jednáním. Stává se proto zcela nezbytným závazkem prozkoumat, jak daleko jde analogie toho, jak to já chápu, s tím, jak to chápe Heidegger, a kde přesně ta obdobnost končí.

(Písek, 040603-3.)

<<<

>>>

Událost (pravá)

(ad: Filip Karfík:)

Událost je přechodem z „budosti“ do „bylosti“ (tj. z vlastní budoucnosti do vlastní minulosti). Protože je událost (pravým) celkem, má svůj počátek a konec. Po celou dobu se děje jako celek, nikoli po etapách, tzn. že už na svém počátku končí a zároveň až do svého konce stále začíná. Před svým počátkem i po svém konci je ničím (proti tezi, že každá změna je změnou něčeho v něco): počíná (ve své budosti) z ničeho a končí (ve své bylosti) do něčeho (co to ono „nic“ je, nemá být v této chvíli řešeno.) Po události z ní nic nezbyvá, pokud se něčeho neujmou jiné události a nenaváží na to. Jedinou výslednicí události je ona sama (pokud ji chápeme jako izolovanou od jiných událostí, tj. ze „světa“ reálného dění). Pokud na uděvší se a skončivší událost nic nenaváže (tj. pokud na ni nic a v ničem nezareaguje, „výsledek“ je takový, jako by nikdy nenastala.

Aby se událost mohla začít dít, potřebuje k tomu dostatek (svého) času, a ten je buď součástí nějakého „obecného“ času (tj. času jako prostředí, vytvořeného nesčetnými – ale nikoli všemi ! – událostmi jinými), a pak můžeme mluvit o události „reálné“ (po vzoru teoretických fyziků, neboť se to týká asi výhradně událostí primordiálních (fyzikové zatím stále mluví jen o částicích a kvantech – ale to jsou přece události!); jinak jde o události virtuální (tedy řečeno s fyziky: o částice nebo kvanta virtuální), které vznikají a zanikají, nenechávajíce po sobě ani stopy. – „Budoucnost“ v rámci „obecného“ času nemá žádnou

samostatnost, ale je vázána na aktivitu (pravých, ale „reálných“) událostí jakožto průlin či průchodů „specifického“ času („specifické“, „pravé“ budoucnosti) do vnitrosvětného mnohočetného „reálného“ dění. Tento „specifický“ čas musíme předpokládat, protože bez něho by se žádná událost nemohla dít (a to ani žádná „virtuální“ událost, která je nutně na jakémkoli „obecném“ času naprosto nezávislá).

Termín „reálný“ je etymologicky problematický a užívám ho jen nouzově (po vzoru fyziků, jak řečeno, a to není bezchybný vzor). „Reálnost“ je nepochybně pouhým fenoménem a „ontologicky“ (správně: méontologicky) je ambivalentní. Protože všechno pravé událostné dění je buď děním subjektivním (nikoli subjektivním !) nebo je nějakým subjektivním děním prostředkováno (např. všechny historické události jsou „nepravé“, protože nemají své nitro, které by je integrovalo v jednotu, jsou pouhými hromadami či množinami subjektivních aktivit a reaktivit), nabízelo by se slovo „subjektivní“ jako vhodná náhrada, ale bude ještě dlouho nesrozumitelné, protože není v obecném povědomí náležité chápání termínu „subjekt“ (asi jako tomu kdysi bylo a namnoze dosud je v případě původně kierkegaardovské a pak mnohokrát reinterpretované „existence“).

Každá pravá reálná událost je mocna vztahů k sobě a vztahů k (některým) jiným událostem. Pokud jde o vztahy vykonávané (tj. aktivní), mluvíme o akcích.

(Písek, 040609-1.)

<<<

>>>

Událost primordiální a sebevztah

(ad: Filip Karfík:)

Filip se táže, zda je primordiální událost prosta jakéhokoli sebevztahu. Není, protože je děním v čase (i když velmi krátkém). Má-li být její počátek i konec „při tom“, jak se děje (když se děje), musíme předpokládat jakýsi základní sebevztah u každé primordiální události, dokonce i u virtuální (která na nic jiného nereaguje a na kterou rovněž nic nereaguje). Tento základní („primordiální“) sebevztah však ještě nestačí k tomu, aby se samostatně rozvinul v akci, již událost jakoby opouští sebe samu, ale z tohoto vystoupení ze sebe se opět k sobě vrací. (To se děje pouze v situaci, kdy událost má kolem sebe jiné události, na něž je schopna reagovat.) V takovém případě však už událost přestává mít primordiální charakter a ustavuje se jako subjekt (resp. ustavuje svůj subjekt). Virtuální událost není subjektem (resp. nemá subjekt); „reálná“ primordiální událost vstupující do vztahu s jinými primordiálními (nebo vyššími) událostmi přestává být primordiální v tom okamžiku, kdy její vztahy (tj. z její strany) jsou reakcemi (tj. akcemi, neboť každá re-akce je akcí). Ve chvíli, kdy na sebe vzájemně reagují dvě nebo více (jednoduchých) událostí, vytvářejí zároveň (nikoli ex post, nýbrž eo ipso) společné časové i prostorové milieu, v němž takové „reálné“ vztahy jsou možné. Tak zároveň (zase nikoli ex post) dochází k základnímu odlišení času, jímž se událost děje, od času jejích akcí (tyto dva časy mají opačný směr; o tom jinde).

Samostatným problémem je identifikace primordiálních událostí s objekty kvantové fyziky (tj. s modely, které teoretičtí fyzikové konstruují); především je nutno varovat před unáhleným rozhodnutím. už dávno nejsou Vnitřně homogenní už dávno nejsou nejen „atomy“, ale ani subatomární částice – tam

všude existují četné interakce. Ani „kvanta“ nejsou ničím jednoduchým; elektromagnetický paprsek je vlastně takřka nekonečnou řadou na sebe navazujících jednotlivých vln; apod. To všechno je nepochybně záležitostí odborných vědců, ale je třeba vidět a analyzovat jejich před-pojetí a před-sudky, kterých si buď vůbec nejsou vědomi, anebo – pokud snad ano – které nemohou svými odbornými prostředky kontrolovat (a jsou v tom případě nikoli odborníky, ale laiky, eventuelně filosofickými dilety, pokud nemají náležité vzdělání). Nejnověji se objevily matematické modely tzv. superstrun; pokud se v tomto případě podaří je identifikovat v „reálu“, půjde zase o „jsoucna“ komplikovanější než primordiální, ale opět to budou události („mrskající se kratičké úsečky“, které svým pohybem vytvářejí malou zborcenou plošku, tedy v jistém smyslu maličký ‚prostor‘, možná dekonce vícedimensionální – tak tomu zatím rozumím).

Diskontinuita událostí není možná tam, kde ji samy události jakožto celky nevytvářejí tím, že nesplývají navenek, nýbrž interagují z distance.

(Písek, 040609-2.)

<<<

>>>

Událost a její sebevztah

(ad: Filip Karfík:)

Odhlédneme-li od zvláštního případu „sebevztahů“, které nejsou zakládány aktivitou události jakožto subjektu (resp. subjektem akcí události), je pro každou jinou formu sebevztahu události nutným předpokladem její interakce s jinými událostmi. Každá událost se může k sobě vracet jen tehdy, když – ve svých akcích – ze sebe vystoupila a nějak zareagovala na jinou událost (jiné události). Takže v každém sebevztahu je nutnou (tj. spolukonstitutivní) složkou něco z reakce (-cí) jiné události (jiných událostí; na nízkých úrovních zejména našim fyzikům ovšem jednotlivosti resp. jednotliviny unikají; jejich modely počítají s tím, že každý atom třeba vodíku – téhož izotopu – je „vzásadě“ identický s každým jiným, a tedy ve všech směrech s ním zaměnitelný – což je po mém soudu „metafyzický předpoklad“, který – protože není falzifikovatelný – nepatří podle Poppera do vědy). Takže skutečně – ač z některých nesprávných předpokladů, takže s malými výhradami – platí to, co Filip naznačil, totiž že téměř všechny reakce jsou interakcemi událostí, které na sebe reagují vzájemně. I když se kdysi Feuerbach dopustil jednoho (v tomto případě) vážného omylu, byl na stopě věci, když poukazoval na to, že každá planeta má „své“ Slunce.

Ovšem reakce jiné události na „naši“ nezahrnuje veškeré zvnějšnění oné jiné události, nýbrž týká se vždy jen relativně malé části jejího zvnějšnění. – Daleko zásadnějším – a také zajímavějším – problémem je, můžeme-li vskutku předpokládat, že událost je schopna reagovat jen na vnějšek jiných událostí. Zcela jistě něco takové neplatí pro události/subjekty nejvyšších úrovní. Jsem však nakloněn mít za to, že nějaké jednoduchá varianta je přijatelná i na nižších úrovních, např. všude tam, kde se události určitého typu „chovají“ masově (a nikoli jako přesypající se hromady). Za zvláště důležitou mám možnost, že k „oživení“ dotud neživé (před-živé) materie dochází na spolukonstitutivním (a snad i spolukonstituovaném) základě vzájemné „vnímavosti“ mezi docela určitými molekulami, kterou nelze vysvětlit chemicky (reaktibilitou chemického typu). Ale to je spíš jen má soukromá

(experimentální) hypotéza. Na první pohled se zdá být neprokazatelná resp. (podle Poppera) nefalsifikovatelná; ale tak je tomu jen proto, že možnost příslušného metodického zkoumání vědeckého typu, jak se mu běžně rozumí, je předsudečně předem vylučována. – V každém případě však platí, co Filip zdůraznil, totiž že „zakládajícím momentem sebevztahu je vzájemný vztah“ různých událostí/subjektů. Což ovšem není odpovědí na to, jak je aktivní vztah k jiné události/subjektu vůbec možný; teprve na základě vyšetření této možnosti můžeme uvažovat v dalším kroku o tom, jak vypadá spolupráce dvou a více událostí subjektů na vzájemných interakcích, které nejsou jen „vnějšími“ (a tudíž „nereálnými“) vztahy.

(Písek, 040609-3.)

<<<

>>>

Reagování na nereagující primordiální události

(ad: Filip Karfík:)

Filip se táže: lze reagovat na primordiální události, které samy nereagují na jiné události? Odpověď zní ano, ale má v sobě také určité „ne“. Eventuelně také obráceně: odpověď zní ne, ale má v sobě také určité „ano“. Událost, která na nic jiného nereaguje, po sobě nic nezanechává, takže není nač reagovat. (To platí jen pro primordiální úroveň, a možná ještě některé nejbližší vyšší – tam je nejasnost. Možná že to platí jen pro primordiální události virtuální, neboť „reálné“ jsou jen ty, které už jsou nějak zapojeny do „prostředí“, jež je spoluvytvářeno mnoha událostmi jinými. Příklad z kvantové fyziky by něco mohl objasnit (i když tam už zcela jistě nejde o úroveň primordiální). Virtuální částice a kvanta „vyskakují“ z „ničeho“ (termínem fyziků: z fyzikálního vakua), ale hned zase „zanikají“ (a to tím rychleji, čím jsou „hmotnější“ resp. „energetičtější“). To znamená, že vznikají a hned zase zanikají nezávisle na tom, zda existuje něco jako „vesmír“. Výjimečně však mohou vzniknout i v našem vesmíru (čirou náhodou !?), a pak může za určitých okolností (totiž že někde v časové a prostorové nejužší blízkosti se zrovna „děje“ nějaká „reálná“ částice nebo kvantum) dojít k čemusi mimořádnému, totiž k interakci částice (nebo kvanta) reálného s virtuálním. (To je -prý- experimentálně potvrzeno.) – Jestliže něco takového je možná na tak relativně vysoké úrovni, proč by to nemělo být možné na úrovních mnohem nižších, tedy až primordiální? (Mohlo by k tomu dojít i na úrovních vyšších, ale jen v podobě katastrofy či spíše kataklysmatu. Možná takovým kataklysmatem byl i vznik našeho Vesmíru.)

Odpověď tedy zní: dojde-li k jednostranné reakci Filipem zmíněného typu, mění se okamžitě virtuální částice v něco reálného (i když v něco docela jiného, čili nejde o pouhou vzájemnou reakci, nýbrž o minikatastrofu, při níž obě strany zanikají a zbývá po nich něco jiného).

(Písek, 040610-1.)

<<<

>>>

Reflexe

(ad: Filip Karfík:)

Reflexe je sice vskutku akcí subjektu, ale výhradně subjektu vysoké (nejvyšší, co známe) úrovně. To znamená, že je možná jen tam, kde může být vykonána či provedena ve vědomí. Tak, jak reflexi vymezuje Filip, bychom museli předpokládat reflexi třeba i u žížaly, ba u jednobuněčných. Každá živá bytost je celkem, který se v jistých mezích může aktivně a prakticky vztahovat k sobě jakožto události/subjektu, a děje se to bez „vědomí“ v běžném slova smyslu. Ať už hranici mezi nevědomou a vědomou aktivitou položíme kamkoli, zůstává nepochybné, že událost/subjekt nižších úrovní (dokonce i živých, tím spíše však neživých resp. před-živých „celků“ či „jednot“) k sebevztahu vědomí nutně nepotřebuje. Takže je třeba přísně odlišovat sebevztah, který ke své „realizaci“ (výkonu) vědomí nepotřebuje, od sebevztahu ve vědomí a skrze vědomí. Ale i to je ještě příliš široké vymezení, než aby to postihovalo jen reflexi: reflexe je možná jen ve vědomí, strukturovaném a organizovaném „slovem“, tedy jazykově. (Rozlišuji mezi „mluvou“, což je jazyková záležitost, a „řečí“, což je pro mne krycí název pro dosti komplikovaný problém vztahu mezi jazykově strukturovanými akcemi vědomí a povahou toho, že se mohou vztahovat k něčemu, čím nejsou samy, a přitom zůstávat „při sobě“. „Řeč“ v tomto smyslu není jazykovou záležitostí, ale je pro veškerou jazykovou – a tedy také pro všechno jazykově strukturované myšlení – jakousi ‚normativní‘ skutečností (což není nejvhodnější termín), tedy jakýmsi prostředím, v němž jedině je možné, aby se subjektivita ‚zorganizovala‘ v myšlení – a tím také v reflexi.

Reflexe je tou mimořádnou a naprosto zvláštní strukturovanou akcí vědomí a myšlení, která umožňuje vědomému a myslícímu subjektu se vztahovat nejen ke skutečnostem vnějšího okolí (prostředí, což nemusí být jenom „předměty“), a nejen k sobě vůbec (tak, jak se k sobě vztahuje každý skutečný, tj. aktivní subjekt), nýbrž také ke svým aktivitám a dokonce jednotlivým akcím (což není možné bez analytických postupů), které už byly vykonány, a to díky schopnosti odlišovat od sebe to, co padá na vrub těmto vlastním akcím, a to vlastní akce musely prostě nějak respektovat, tj. na vrub něčeho, co má nějaký druh svébytnosti (může to být pravé jsoucno, tedy nějaký celek, ale mohou to být také „nepravá jsoucna“, tj. hromady, i když nějak držíci „pohromadě“). Každá akce totiž musí respektovat „realitu“ světa kolem, má-li být úspěšně provedena, tj. musí zahrnovat reagování na vnější jsoucna. Aby se tento přístup události/subjektu ke svým vlastním již provedeným akcím mohl uskutečnit, musí subjekt/událost v jistém přesném smyslu opustit sám sebe, poodstoupit od sebe, stát v jistou chvíli (fázi) svého aktu reflexe mimo sebe, vně sebe, aby odtud mohl k sobě opět přistoupit. Bez tohoto odstupu a opět přístupu není reflexe možná ani myslitelná. Nicméně mezi oběma těmito fázemi, počáteční a závěrečnou, je jistý moment, jistá fáze, v níž je – vše ve vědomí a skrze vědomí – subjekt-událost „mimo sebe“ (tak se o tom aspoň tradičně hovoří). To je fáze „ek-statická“.

(Písek, 040610-2.)

<<<

>>>

Čas - několik druhů

(ad: Lenka Karfíková:)

O čase můžeme mluvit v několika významech: a) jako o „pravé budoucnosti“, b) jako o čase aktuálního dění, c) jako o prostředí, vznikajícím tím, jak se na

sebe vztahují a jak se časově prolínají jednotlivé pravé události svými aktuálními složkami, d) jako o konstrukt, znázornitelném např. „geometricky“ jako lineární posloupnost budoucnost-aktuální přítomnost-minulost (ale také narativně jako návraty v kruhu, atd., prostě jako o nějakém modelu).

a) K „pravé budoucnosti“ nemáme zásadně přístup, ale jsme odkázáni na to, že a jak k nám přichází. Vůči jejímu „příchodu“ je někdo vnímavější, jiný méně vnímavý; takovou vnímavost je zapotřebí také kultivovat. (To už náleží jinam, totiž k předpokladům všeho aktuálního událostního dění, ale jeho prostřednictvím k předpokladům veškerého dění vůbec). K budoucnosti (přesněji: ke nepředmětným výzvám z budoucnosti přicházejícím) vnímaví jsou lidé skutečně (tj. v pravém slova smyslu) „tvořiví“; k základní zkušenosti tvůrčích jednotlivců náleží to, že jsou svými novými nápady opravdu „napadnutí“ a tedy také překvapení. Nic z „pravé“ budoucnosti se nemůže stát, leda prostřednictvím aktů jednotlivých subjektů. A v těchto aktech slyšení a porozumění, jimiž se subjekt aktivně obrací čelem („tváří v tvář“) oněm přicházejícím výzvám, je časový směr zřejmě opačný než v ostatních aktech (akcích, aktivitách), které po vnější stránce začínají jakoby v nastávající bylosti akce, pokračují v následujících bylostech akce a končí na konci akce jako v té nejnovější, nejmladší fázi akce.

b) Časování aktuálního dění je třeba chápat z hlediska tohoto dění samého, nikoli z hlediska vnějšího pozorovatele (tady se např. ukazují meze fenomenologického přístupu): vlastním událostně dění se děje proti směru obecného „času“, ale uskutečňuje se (zvnějšňuje se) jako „předmětné“ (zpředmětněné, uskutečněné) dění z aktuální přítomnosti do minulosti (kdyby nebylo organizací materiálu, který má vlastní „setrvačnost“, muselo by končit do „ničeho“, ale ve skutečnosti zbývají jisté relikty, které se pak mohou stát materiálem pro sebeuskutečnění jiných událostí).

c) Tzv. „obecný čas“ je prostředím, které vždy znovu vzniklá, uchovává se a zaniká jako společné prostředí nesčetných událostí/subjektů nejrůznějších úrovní.

d) Takovým konstruktem byl např. newtonský absolutní čas (a prostor); ale mohou být a jsou i jiné. Ten newtonovský „čas“ (model !) bývá znázorňován jako lineární „postup“ (ve skutečnosti střída) okamžiků, seřazených jeden za druhým pro celý Vesmír jednotně.

(Písek, 040610-3.)

<<<

>>>

Reakce / akce (pravá, tj. subjektivní)

Akce je nutně akcí subjektu; předpokladem akce je tedy konstituce subjektu v rámci celku událostního dění. Ne všude, kde je aktivita, můžeme mluvit o akcích. Událostně dění je vlastně aktivní, neboť vykonává samo sebe, je „sebevýkonem“. Akce však může vzniknout pouze tak, že událost ustaví svůj vlastní subjekt a umožní tak, aby se jeho prostřednictvím vydělila z událostního dění zvláštní složka, která má svůj počátek v budousti tohoto dění, samostatně provede přechod k uskutečnění a nakonec v průběhu tohoto uskutečnění může zčásti opustit „svou“ základní událost a její subjekt a skončit zpředmětněním resp. ovlivnění předmětného okolí události/subjektu. (Necháme zatím stranou ten druh akcí, které jsou subjektem zaměřeny k němu samému.) Základním či spíše původním charakterem, formou akce je tzv. akce

nazdařbůh. Ta se buď s něčím ve svém okolí setká nebo nesetká. Pokud se s něčím setká, informaci o setkání za hranicemi události/subjektu stáhne zpět dovnitř události a uloží ji v tzv. subjektální sféře. Ta má – z hlediska události samé – charakter jakési objektivit, snad lépe pseudo-objektivit, neboť událost/subjekt se k těmto „informacím“ z minulosti (tj. k této „zkušenosti“) musí (a může) vztahovat jen aktivně, tj. svými akcemi. Na „objektech“ subjektální sféry je zajímavé především to, že jich událost/subjekt může využít při svých dalších akcích, takže už mohou být „předmětně“ zacílené na základě dřívějších zkušeností s „objekty“ reálným. Zatímco „télós“ subjektu/události samé ‚formuje‘ – můžeme-li se tak jen zkusmo v navázání na starší tradice vyjádřit – nastávající průběh uskutečňování její budoucí „přímo“, tj. bez zprostředkující kooperace subjektální sféry (nejnižší události takovou sférou vůbec nedisponují), subjektní výkony akcí se nejčastěji významně opírají o „zkušenosti“, uložené v subjektální sféře události/subjektu. Akce jsou dokladem toho, že událost nemusí nutně probíhat vždy stejně, když už začala, nýbrž je sice programově v určitém rozsahu (zevnitř, tj. nepředmětně !) „rozvržena“ resp. v určitém rozsahu „naplánována“, ale že v jejím průběhu nastávají momenty „neurčitosti“, které dovolují nejen reagovat na vnější podněty (jak se na to omezuje tradiční kauzální výklad), nýbrž které otvírají jisté možnosti pro „vnímavost“ události vůči skutečnostem nepředmětným, tj. apelů či výzvám, na které je události/subjektu možno, ale není nutno „odpovídat“, reagovat, a na vyšších než nejnižších úrovních dokonce bez přesné determinovat způsobu či formy reakce..

(Písek, 040612-1.)

<<<

>>>

Předmět intencionální

Intencionální předmět je myšlenkový model (myšlenkově konstruovaný), velice úzce spjatý s příslušným pojmem, kterému dodává jeho určitost. Není s pojmem totožný, protože má odlišné vlastnosti (intencionální předmět je vždy míněn jako partikulární, zatímco pojem může mít různé roviny obecnosti); nelze jej však ztotožňovat ani s „předmětem“ skutečným („reálným“), s nímž se sice v některých ohledech může a dokonce musí shodovat (byť jen zvláštním, specifickým způsobem), ale jež modeluje (postihuje) vždycky jen zčásti, ovšem v rysech, které jsou v dané souvislosti důležité. Máme tu tedy vztah mezi subjektem, resp. je vědomím a myšlením, a skutečnou „věcí“, který je v konkrétním případě zprostředkován dvojicí docela určitých a spolu těsně spjatých členů, totiž určitého pojmu s určitým intencionálním předmětem (modelem). Rozdělují tedy to, co dříve tradiční logika jen rozlišovala jako obsah a rozsah pojmu, na dvojí skutečnost, totiž na intencionální předmět, tedy bývalý „obsah“, a vlastní pojem, tedy bývalý „rozsah“. To, co je myšlenkově míněno (cogitatum), nemůže být nikdy dost přesné, nemůže-li se opřít o tuto dvojici pojem-intencionální předmět (proto jsou také možnosti narativit a narativního myšlení tak omezené). Dávám tak v jistém, ale vymezeném smyslu za pravdu „psychologismu“, neboť pojem považuji za určitý „nástroj“, který si myšlení samo vytváří – ustavuje, konstituuje – a to „nasouzením“; na druhé straně však jednoznačně odmítám, že by intencionální předmět (tedy myšlenkový model) mohl být chápán jako součást nebo složka psychických aktů. – Určitým problémem je vztah mezi intencionálním předmětem (objektem), který musí být vždy znovu ustaven nebo aspoň „oživen“,

aktualizován, a tím, čeho je pouhým modelem, pokud nejde o předmět reálný (zvnějšku a zejména smyslově přístupný). Názorně to lze ukázat v geometrii (která stála u zrodu pojmovosti): rovnostranný trojúhelník se pro naše myšlení jeví (chová se), jako by šlo o skutečnost – je možno se k němu opětovně vracet, a to nejen jednotlivému myslícímu, ale mnoha myslícím, a dokonce po staletí a tisíciletí. To znamená, že to není něco, co musíme vždy znovu konstruovat, nýbrž co je jakousi „normou“ pro každé naše aktualizování intencionálního předmětu v konkrétních (časových i věcných) souvislostech. A přitom zřejmě musíme předpokládat jakési na myslících subjektech nezávislé vztahy mezi takovými „normami“ různé „úrovně“, např. mezi trojúhelníky obecným, rovnoramenným a rovnostranným: vše co „platí“ pro trojúhelník obecný, platí také pro oba další, zatímco naopak to, co platí pro trojúhelník rovnostranný, neplatí v celém rozsahu pro oba ostatní. Vztah mezi dvojicí pojem/ intencionální předmět na jedné straně a „reálný“ předmět na straně druhé je zřejmě ještě komplikovanější, než se zpočátku zdálo.

(Písek, 040612-2.)

<<<

>>>

Vnějšek události

Bylo by omylem ztotožňovat vnějšek události s její „bylostí“, neboť to, co z dosavadního průběhu události „zbývá“ jako relikv zvnějšku přístupný, je nutně cosi aktuálního. Bylost události je „při tom“, když událost ještě probíhá, protože je událostí-subjektem nějak integrován v událostný celek. Naproti tomu když událost skončí (tj. když by se mohla nebo měla celá stát bylostí), nezbývá z ní jakožto z proběhlé události samé nic; to, co vskutku zbývá, jsou relikty události (a eventuelně jejích akcí), založené na pokračujícím trvání některých jejích subudálostí, často jen těch nejnižších (molekul, atomů atd.) Tkáně odumřelého organismu např. ještě nějakou dobu jakoby „přežívají“, tj. umírají později než superudálost, která je původně integrovala v celek. Zkrátka: bylost události po jejím „konci“ „už není“, protože je součástí události, a ta přece rovněž „už není“. Mrtvola není přetrvávajícím pokračováním života, nýbrž je to už docela jiný, a to rozkladný proces. A tak o „bylosti“ události má smysl mluvit jen pokud událost ještě trvá jako aktuálně se dějící. A zcela podobně tomu je také s „budostí“ – nemá smysl mluvit o budosti události, pokud se událost ještě nezačala dít, odehrávat. A to znamená, dokud se aspoň počátečně nezačala zvnějškovat, zpředmětňovat. Vnějšek události je to z ní, co je přístupno zvnějšku (přesně: k čemu je možno přistoupit zvnějšku, nikoli teprve tehdy, když k tomu přístupu zvnějšku došlo, a už vůbec ne „tím“, že k němu došlo. Vnějškem události není to, co se z ní „jeví“ (tedy nikoli fenomén na rozdíl od „věci o sobě“), nýbrž co se z ní aktuálně (tj. hic et nunc) ukazuje. Včerejší pes není vnějškem dnešního resp. právě tohoto psa, nýbrž je jeho bylostí (pokud ještě pes žije). Vnějšek dnešního psa ovšem má mnoho společného s vnějškem téhož psa, jaký byl včera, a kontinuita mezi obojím není založena jen na integrující schopnosti a aktivitě události/subjektu, nýbrž také na schopnostech a aktivitách příslušných subudálostí, které si jak v průběhu superudálosti, tak i po jejím skončení zachovávají jistou setrvačnou svébytnost. Kdyby této relativní a jen částečné svébytnosti nebylo, nemohla by se superudálost vůbec třeba jen začít dít, a nemohla by ovšem v dění ani pokračovat. (Dění události vyšší úrovně vyžaduje určitou relativní stálost některých svých složek; např. život organismů předpokládá jak relativní stálost

atomů, tj. jejich jader, tak obrovskou hybnost a pohyblivost elektronů. Pevnost a stálost atomových jader je ovšem „umělá“, nikoli „původní“: je jí dosaženo zvláštní „organizací“ mnoha nesmírně rychlých subsložek na nižších a nejnižších úrovních.)

(Písek, 040615-1.)

<<<

>>>

Intence (akty) nepředmětné

Jestliže intencí budeme rozumět duševní akt resp. jednu významnou složku duševních aktů, pak bude mít dobrý důvod, proč mluvit o intencích nepředmětných vedle intencí předmětných. Když se staří Řekové, Thaletem a Pythagorou počínajíc, zabývali trojúhelníky, nejprve jen nebo hlavně pravoúhlými, jejich intencionální akty se vztahovaly předmětně k čemusi, co bylo pouhým omezeným, protože redukcujícím torzem toho, co všechno od té doby u trojúhelníků bylo nalezeno a poznáno. To, že o tom ti nejstarší nevěděli, neznámá, že ony nepředmětné, neuvědomělé intence by bylo možno popírat. Když se ještě starší astrologové (babylonští atd.) mezi sebou domlouvali o Jitřence nebo Večernici, aniž jim nejprve nebylo zřejmé, že jde o tutéž „hvězdu“, a už vůbec netušili, že vlastně nejde o hvězdu, nýbrž o pouhou planetu, neznámá to, že nepředmětně – a aniž by si toho byli vědomi – mínili tutéž planetu, protože ve skutečnost opravdu jde o jedinou planetu, a to, že se někdy jeví jako Večerka a jindy jako Jitřenka. Mínilme-li cokoli, je v našich intencionálních vztazích k tomu, co je míněno, vždycky míněno něco, co není pouhým produktem, výtvozem našeho mínění – to je právě základem rozdílu mezi předmětem intencionálním a reálným. Když se intencionálně předmětným vztahem zaměříme na toto „něco“, má to charakter jakéhosi „Suchbildu“, a Suchbild nepochybně nemůže být považován za zdroj to, k čemu směřuje, co je jím míněno. Z toho vyplývá, že i tam, kde mluvíme o „nepředmětné intenci“, musíme ještě rozlišovat intenci sice nepředmětně, ale vědomě mínící, a na druhé straně intenci, které je zatím záležitostí budoucího rozpoznání a – pokud jde o naše vědomí – je zatím jakoby „prázdná“, tj. z naší strany nenaplněná (ať si tu nenaplněnost uvědomujeme – a tážeme se dál – anebo vůbec neuvědomujeme a ta otázka nás ani nenapadá).

(Písek, 040615-2.)

<<<

>>>

„Subjekt“ – slovo a odvozeniny

I když měl termín „subiectum“ původně odlišné významy ve srovnání s dobami pozdějšími, a i když kdysi znamenal cosi téměř opačného než dnes (dnes je subjekt vlastně non-objektem), je to termín velmi vhodný k novému použití, přestože se zajisté nemůžeme vyhnout novým vymezením. Vhodné jsou zejména četné možnosti, jak od substantiva odvozovat příslušná adjektiva: subjektní i subjektivní, subjektální, ale i subicientní (s odvoláním na latinu), atd. To všechno ovšem za předpokladu, že pojetí „subjektu“ jakožto základní struktury (jedné ze základních struktur) pravé skutečnosti bude řádně vypracován, aby se nezvyklých tvarů mohlo co nejlépe využít.

(Písek, 040615-3.)

<<<

>>>

Lidská práva jako „idea“

Nové rozpoznání je vždycky vynález, ale nikdy svévolný ani libovolný. Každý „pokrok“ k něčemu novému je sice riskantní, ale pokud se „strefí“, znamená převzetí nových závazků, povinností a norem. A ty opět nejsou nahodilé, a nejsou ani „dány“ předem, ale musí být opět vymyšleny – nicméně to ještě neznamená, že ono „vymýšlení“ je zcela subjektivní a v rámci subjektivity ničím neusměrněné (neregulované). Proto také nikdy není rozhodující, jak to poprvé bylo myšleno a jak to poprvé bylo vyjádřeno, nýbrž důležité je teprve to, jak se to uplatnilo. A ani to uplatnění není posledním kritériem správnosti, nýbrž představuje jen jakési poměrně široké (ovšem v různých osobních i dějinných situacích nestejně široké) pásmo mezi momentálními mantinely (které se ovšem zase v dalším průběhu mohou zužovat nebo rozšiřovat). V tomto smyslu se sice na jedné straně můžeme tázat, jaké mantinely dovoľovaly zástupcům lidu státu Virginie formulovat zásady o lidských svobodách a právech právě tak, jak k tomu došlo, ale pro posouzení myšlenky samé to nikterak nestačí, protože důležité (a dokonce důležitější) bylo, jak tato myšlenka zvítězila i v jiných státech unie a jak se potom dostala do Evropy za francouzské revoluce a jak zvítězila jednak ideově (myšlenkově), jednak politicky a zejména v politické realitě (to už bylo slabší), zvláště však jak se stala nedílnou součástí mezinárodních jednání po druhé světové válce atd. To všechno (a ještě mnoho dalšího) byly okolnosti, které dovoľovaly, aby tato myšlenka nabyla takového společenského a politického významu, že se to z hlediska poměrně malých počátků zdá téměř neuvěřitelné. V tom všem ovšem velkou úlohu hraje povaha ideje samé, neboť ta měla jednak starší minulost, vlastně již v diskuse ve starém Řecku z doby sofistů. A tu musíme uvažovat, co to znamená, že nějaká idea se někde objeví a pak na ni navazují různí myslitelé a různé společnosti nebo jejich složky: ta idea totiž je také něco samostatného, co to uplatňování a šíření a navazování v daných situacích dovoľuje – ta idea se zkrátka jednak hodí, ale je tomu také obráceně, totiž tak, že určité situace jsou pro šíření a prosazení oné ideje vhodnější a jiné méně vhodné. Mimořádně důležité je však upozornění – především v současné době, kdy převládá relativismus a skepse – že žádná velká idea nemůže být redukována ani odvysvětlena poukazem na dobu, v níž vznikla nebo se znovu začala uplatňovat. Maximální pozornost je třeba věnovat také oné ideji samé, jejímu charakteru a jakési její „hloubce“, která se obvykle ukazuje a projevuje až v zase v jiných dobách a v jiných situacích. Někjaká idea je vyslovena, má trochu úspěch, pak je zapomenuta nebo aspoň marginalizována, aby se po čase stala zdrojem nových úvah a velmi respektabilních rozvinutí.

(Písek, 040618-1.)

<<<

>>>

Pravda a víra u Anselma

Ve slavné Anselmově formulaci najdeme především důraz na to, že porozumění (Karfíková překládá „nahlédnutí“) musí být vedeno „vírou“, a víra

sama se vztahuje – spolu s láskou – k pravdě jako ke svému „předmětu“, tj. k něčemu, co je dáno ze strany boží. Anselm se nechce pokoušet o pronikání, prozkoumávání pravdy v její výsosti (Karfíková „výšinách“), ale spokojuje se aspoň s porozuměním částečným (desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam). Jen proto může „víru“ postavit proti „pravdě“ tak, že bez víry nelze pravdě porozumět (Karfíková: pravdu nahlédnout). Relativní oprávněnost jeho výroku „nisi credidero, non intelligam“ spočívá ovšem v něčem, co Anselm sám vlastně nemá na mysli, protože pravda je pro něho něco daného, hotového (je u Boha a přichází od Boha). Anselmovu formulaci můžeme proto zachránit pouze pod podmínkou, že přeinterpretujeme jak termín „pravda“, tak i termín „víra“ a „věřit“: bez spolehnutí na to, že porozumění je možné, k žádnému porozumění nemůžeme dospět. Ale to platí pro každé porozumění (nahlédnutí se mi nelíbí, protože to příliš připomíná řecké „zírání“, theoria). Cílem resp. „předmětem“ porozumění však není pravda sama, protože pravda se nemůže stát cílem a tím méně předmětem žádného porozumění, žádné teorie (nahlédnutí) (to je pak aristotelský předpoklad, jímž posunul Platónovo chápání filosofie jako lásky k moudrosti resp. k pravdě a udělal z toho „vězení pravdy“; to Anselmovo zdůraznění lásky vedle víry je ještě dobře platónské). Cílem je porozumění skutečností ve světle pravdy, nikoli pravdě jako samostatné a ode všeho ostatního izolovatelné „nejvyšší skutečnosti“. Svěřit se této pravdě a spoléhat na ni znamená vskutku věřit, ale víra je víra dělající, a pravda je normou a kritériem toho, jak víra dělá a jak rozumí (nahlíží).

(Písek, 040618-2.)

<<<

>>>

Akce subjektu (a událost) / Událost a (její) akce / Flexe (událostná) / Reflexe (a její dění)

Pravá událost je (pravým) celkem, což znamená, že se děje v každém okamžiku celá (nikoli po etapách či fázích). To však předpokládá, že je celá (a v každém okamžiku) ve skutečném (aktivním) vztahu jak ke své budoucnosti, tak i ke své bylosti. Z toho vyplývá, že některé reálné vztahy (ty se také dějí, odehrávají) musí nutně směřovat proti proudu obecného času. – Zvláštním případem událostného dění je dění tzv. akce. Akce je jakousi odbočkou událostného dění hlavní události, která sice v rámci události začíná, ale překračuje její hranice a končí jinde, a to většinou dříve než událost základní. Mezi akcí a hlavní událostí je jakýsi zprostředkující aktivní „člen“, kterému budeme říkat subjekt. Tady je třeba něco terminologicky únosného zavést, abychom rozlišili jména či pojmenování různých „subjektů“: sama základní událost není schopna výkonu „akce“, přesněji řečeno: nemůže se jako celek stát „subjektem“ nějaké akce. Na druhé straně ovšem událost jako celek, můžeme považovat za subjekt, ovšem v jiném významu. A posléze událost se „soustřeďuje“ ve svůj vlastní subjekt, eventuálně ustavuje se jako subjekt, právě svými akcemi. Toto rozlišení je nutné již proto, že musíme dbát některých zcela nepochybných skutečností. Pokud vyloučíme akci nazdařbůh jako zvláštní případ, každá jiná akce má vlastně dvojí zakončení: jedním dosahuje něčeho „předmětného“, zatímco druhým o úspěšném nebo neúspěšném průběhu dosahování nějakého cíle informuje samu základní událost; takové informace se ukládají do subjektální sféry události jako celku. To ovšem předpokládá zase jakýsi návrat části či složky akce (proti směru dění akce samé) někam, kde to může být užitečné pro příští akce. Tento návrat

části či složky akce (a tím celé události/subjektu) můžeme nazvat flexí událostného dění. To za druhé; a posléze za třetí: cílem speciální akce může být jiná akce téže události (téhož událostného subjektu). Takové akce se liší od jiných akcí právě tím, že nekončí vně události jakožto subjektu, nýbrž směřuje naopak dovnitř k jejímu „centru“, ale jinému, než je subjekt jakožto centrum události. Taková akce míří k jiné, předchozí akci, ale nikoli v její aktuální přítomnosti, nýbrž v její reprezentaci v paměti resp. v subjektální sféře. Tomuto směřování jakoby zpět k tomu, co se už stalo (tedy proti směru akce i proti směru vlastního událostného dění) budeme říkat re-flexe, a to jednak proto, že to je opakovaná flexe, jednak proto, že takové opakování může být ještě znovu opakováno (odtud to „re-“).

(Písek, 040619-1.)

<<<

>>>

Intencionální „ne-předmět“

Kritice „zpředměťňování“ nemá být rozuměno tak, že se zavrhuje všechny typy (logických) „předmětů“, nýbrž ve smyslu daleko užším a také preciznějším. Naše kritika se týká především (i když nejenom !) toho, že logickými „předměty“ (cíli) se stávají intencionální modely, zbavené pohybu, tj. konstituované mimo čas a mimo skutečný prostor (místo toho je jim přimodelován prostor zase modelový, intencionální, zase bez pohybu a proměny, tedy bez času). Naším záměrem je nezbavovat intencionální akty jejich (k nim příslušejících) modelů, ale vybavit tyto modely pohybem, tedy přisoudit, přikonstruovat jim nejen prostorovost, ale i časovost. Jinak řečeno: nejde nám o odvrát ode vsí zaměřenosti intencionálních aktů na skutečnosti za pomoci a prizmatem intencionálních modelů, ale jde nám o to, aby ty modely nedegradovaly vše, co modelují, tím, že to zbavují časovosti a pohybu. Provizorně tedy budeme mluvit o intencionálních ne-předmětech, což neznamená popření veškeré předmětnosti v logickém smyslu, nýbrž odmítnutí takového zpředměťňování, které je charakteristické pro substanční metafyziky. Logické „modelování“ se prokázalo jako účinné, a proto by nemělo smyslu od něho naprosto upouštět. Jde však o to, vylepšit způsoby našeho modelování, a tedy i způsoby celkového chápání skutečností, tj. opravdových (pravých) „jsoucen“, která nejsou leč událostným děním, jež má svůj počátek, průběh a konec. Výsledkem tedy nebude nějaká „bez-předmětnost“, tedy absence „předmětů“, nýbrž práce s „ne-předměty“, tj. s takovými intencionálními „předměty“, které se nebudou podobat ani trojúhelníkům, ani číslům, ale jejichž smyslem bude modelovat události.

(Písek, 040619-2.)

<<<

>>>

Intencionalita

Intencionalita charakterizuje každé událostné dění, jež je samostatným celkem (a má tedy svůj „střed“, tj. svůj „subjekt“, což odvozují od sub-iacio, neboť ten střed si musí událost ustavit a udržovat). Na rozdíl např. od Heideggera, který připisuje intencionalitu jen člověku (přesně jen Dasein, „tu-bytí“), neboť je podle něho možná jen na základě transcendence, rozšiřují chápání

intencionalitu i na ty „pravé“ události, které jsou schopny jen transgrese (tj. akce, zasahující něco vně události, přičemž transeunce je schopna každá událost již tím, že se děje integrovaně mezi počátkem a koncem). Neomezují tedy intencionalitu jen za výkon vědomí, ale vidím ji přinejmenším ve všem živém (tedy i na hluboko předlidských úrovních). – Samo slovo je odvozeno od slovesa tendere, předpona in- jen zdůrazňuje zaměření k něčemu (event. do něčeho). Dalo by se tedy říci, že každá událost „tenduje“ (tj. směřuje) ke svému uskutečnění, tj. závěru či konci, cíli), ale všude tam, kde se z ní jakoby „štěpí“ a „odděluje“ část nebo složka, směřující jinam, tedy vně události, za její meze, a to nikoli nahodile (nazdařbůh), můžeme mluvit o „intenci“ (resp. o jevu, kterému říkáme intencionalita). Intencionalita tak charakterizuje každou akci (snad s výjimkou akce nazdařbůh, jejíž intencionalita je „nezaměřená“, jde jakoby do prázdna), a většinou předpokládá již vytvořený a každou další akci se dotvářející subjekt. Mezi intencionalitou a subjektem události a tedy i akce je úzký a významný vztah: snad s výjimkou těch „primordiálních“ forem intencionality je každá (subjektní) akce zaměřena dvojím směrem, směřuje k dvojímu cíli – jedním je zásah něčeho předmětného, tím druhým je subjekt sám. Intencionalita je tak spolukonstituujícím prvkem při vzniku a sebetvorby (sebedotváření) subjektu, a není tedy jen příčinným následkem ani jen průvodním znakem každé akce, ale je v jakémsi důvěrném vztahu k otevřenosti subjektu/události vůči přicházející budoucnosti (a nepředmětným výzvám, které ji z budoucnosti přicházejí oslovit).

(Písek, 040620-1.)

<<<

>>>

Pojem - jeho „aktivita“

Hegel mluví o „činnosti pojmu“ (Tätigkeit des Begriffs; např. 2872, S. 26). To nelze jen tak bez hlubšího porozumění zavrhnout. Obvykle máme za to, že přesně vymezený pojem je nadále neměnný, neboť každá změna znamená, že tu mám zase jiný pojem. Hegel bývá kritizován za to, že mluví o vývoji pojmu, a to vlastně právem, neboť pojem se přece nemůže vyvíjet, mezi sobě podobnými a blízkými pojmy není a nemůže být žádného kontinuálního přechodu, nýbrž mohou se jen střídat, vyměňovat jen za druhý. Ovšem všechna ta fixovanost a neměnnost pojmu je podmíněna příslušným myšlenkovým modelem, tj. intencionálním předmětem, s nímž je pojem vždycky spjat. Ale pojem musí mít v sobě schopnost aktivity (nebo s aktivitou být aspoň bytostně spjat), protože intencionální předmět musí být přece vždy znovu aktualizován, a to může být pouze aktivně provedeno. Pojem ovšem sám o sobě není schopen aktivity (není subjektem), ale je s aktivitou spojen, protože je složkou aktivity myšlenkové, tj. konkrétních myšlenkových aktů. Pojem je jakýmsi programem pro myšlenkové akty, které se jím řídí (a mohou samy sebe při různých nepřesnostech za jeho pomoci korigovat, opravovat).

(Písek, 040620-2.)

<<<

>>>

Osoba x věc

- 01 dědictví po starých řeckých myslitelích: myslet = zpředmětňovat

- 02 helenizace křesťanství: recepce onoho zpředmětňování + jisté zjemnění
- 03 vše se vyostřilo (a „ztvrdlo“) v obou hlavních liniích novověkého myšlení
- 04 jako doklad: Descartes – člověk = res cogitans (myslící věc) – nikdo se nedivil
- 05 termíny: HYPOKEIMENON – subiectum – obiectum – Gegenstand, před-mět
- 06 problémy se subjektem na Západě – jinak v Německu (i u nás)
- 07 Kant o slovu „Subjekt“: nejde o pojem, ani o řádnou, ale je konfuzní „představu“
- 08 reakce velkých německých myslitelů: začít od subjektu (Fichte – Ich, atd.)
- 09 význam Hegelova „zvnitřňování“ a „zvnějšňování“ (vylepšil Leibnize)
- 10 důležitá teze Kierkegaardova: v nitru je mnohem víc, než se může zvnějšnit
- 11 přeloženo: druhý člověk je niterně hlubší, než jak se jeví – vztah k druhému a čas
- 12 Kierk. měl obrovský vliv na konec 19. a na celé 20. století – také na Buberu
- 13 personalismus – důraz na „osobu“ („osobnost“) – asi 1. William Stern (jako téma): Person x Sache (i atomy jsou „osoby“ !)
- 14 židovští autoři: Rosenzweig, Rosenstock-Huessy, Buber, Lévinas
- 15 protestanti-theologové: Karl Heim, Gogarten,
- 16 filosofové existence a existencialisté: Jaspers, Heidegger, Sartre, Camus
- 17 důraz na člověka (antropologii), ale odvrát od přírody (přírodních věd) – subjekt
- 18 odvrát od subjektu (už u Heideggera – novopohanství, ale zejm. strukturalismus)
- 19 velký návrat: Teilhard de Chardin – přírodovědec, paleoantropolog, theolog, filosof: „přirozená jednotka“ (unité naturelle) – opět: již atom, a níže !
- 20 nedostatek dosavadního personalismu: nemá, čím by čelil naturalismu
- 21 problém „nitra“ a niternosti: vnitřní neznamená subjektivní, nýbrž subjektní
- 22 subjektem není jen člověk, ale také zvíře, i rostlina, a dokonce všechny „přírodní“ celky („jednoty“), tedy i „před-živé“
- 23 subjekt není substance (to objevil už Hegel) – nesmí být „zpředmětňován“
- 24 souvislost s časem (událostné dění atd.) musím nechat stranou, ale je důležitá !

(z přípravy na přednášku v Ostrově, dne 3.7.2004 asi po 14.00 hod.)

(Praha, 040702-1.)

<<<

>>>

Univerzální civilizace

Fukuyama spojuje otázku lidských práv s otázkou tzv. univerzální civilizace. To je ovšem nepochybně chyba, protože jde o rozdílné roviny skutečnosti. Uznání lidských práv nevede jednoznačně k přijetí zcela určitých a za nic nezaměnitelných zásad a priorit, na kterých je založena každá civilizace. K samotné podstatě ideje lidských práv náleží důraz na možnost různosti, rozmanitosti, a to i ve způsobu jejich uplatňování. Právě proto je třeba podrobit zkoumání samu myšlenku „univerzality“ resp. její „ontologické“ předpoklady (já bych súpíš řekl „méontologické“ předpoklady). Idea univerzálních lidských práv nesmí být spojována s určitými civilizačními (společenskými, právními, kulturními atd.) rysy, normami a zvyklostmi – tím by přece byla de facto popřena. Je třeba radikálně opustit představu, že nějaká civilizace může být univerzální v tom smyslu, že by v sobě obsahovala, zahrnovala garanci nějaké superiority ve světle „něčeho“, co jedině může každou univerzalitu umožňovat, zakládat a být její mírou.

(Písek, 040703-1.)

<<<

>>>

Nové a uplatnění

Nové myšlenky přicházejí vždy adresně k někomu – nápady „napadají“ vždy někoho určitého. A ten, koho nový nápad „přepadne“, nikdy od samého počátku neví, zda ho napadlo něco vsutku cenného, platného, či dokonce velkého a dalekosáhle významného. Právě proto nezbývá, než být vždycky zprvu velmi opatrný a promýšlet povahy nového nápadu do těch nejvzdálenějších důsledků, kam jen lze dohlédnout. Žádný nápad nepřichází jako dané, hotové zjevení, které by bylo lze jen přijmout. Evidence má vždycky nějaké předpoklady v minulosti, v minulých zkušenostech. To však neznamená, že nemáme žádné prostředky, jak nevyločit hned od počátku alespoň ty zjevně nesprávné nápady.

(Písek, 040703-2.)

<<<

>>>

Evropa - identita

Žádná identita se neudržuje sama sebou, nýbrž musí být udržována, přesněji: musí být vždy znovu ustavována a tak obnovována. To se děje vždy zároveň dvěma způsoby, z nichž ani jeden nesmí chybět: především tu musí být něco nového, současného, co míří do budoucnosti, totiž jakási loajality až věrnost určité tradici, a za druhé tu musí být nějaká tradice, tj. minulá cesta, ke které se v současnosti z nějakých důvodů přihlašujeme a v níž chceme pokračovat, byť s nezbytnými změnami. Příliš těsná vazba na tradici a minulost se dříve nebo později zbavuje hloubky a stává se sterilní, zatímco příliš volná vazba nebo dokonce vůbec rozvázání všeho, co nás poutá k něčemu minulému a k nějaké tradici, způsobují, že sami zpovrchníme a sami si jakoby odřezeme důležité kořeny, bez nichž se naše výživa zhoršuje, ochuzuje a my ztrácíme plnost své integrity. A tohle v plné míře platí také pro identitu evropskou. Nejde nikdy jen o nějaké věčné, předmětné zabezpečení Evropy, i když bez něčeho takového se také nemůžeme obejít. Ale rozhodující je právě to, co chceme zabezpečovat. Pro dosavadní dějiny Evropy je charakteristické, že Evropa

nechtěl zabezpečovat sebe, nýbrž že to byly vždycky jiné „subjekty“, které chtěly zabezpečovat Evropu v jejím především ideovém, myšlenkovém, duchovním smyslu. Identitu Evropy proto nelze ani dnes zakládat na něčem, co náleží k Evropě samé – je třeba najít způsob, jak nová, sjednocující se Evropa bude hájit, bránit, a zabezpečovat něco, co teprve dovolí, aby tato nová Evropa byl skutečně Evropou. Obvykle se tomu – nesprávně – rozumí tak, že budeme hájit a bránit i zabezpečovat nejvyšší evropské hodnoty, v nichž se Evropa jakoby sama vidí, s nimi se identifikuje apod. Ale to by právě znamenalo přerušit vztah k tomu, co Evropu vždycky činilo a jistě i v budoucnosti bude činit Evropou. Nejde totiž o žádné „hodnoty“, které jsou „dány“ tradicí, tedy minulostí, protože ve vyznávání takových tradic a hodnot nebylo v Evropě nikdy dosaženo jednoty. Myšlenkové a duchovní sjednocení Evropy musí být podnikáno vždy znovu, a to znamená že se nutně týká toho, co teprve nestává, co teprve přichází, něčeho budoucího, žádoucího, vyhlíženého.

(Písek, 040705-1.)

<<<

>>>

Změna

Aristotelés říká, že „to, co se mění, musí býti jsoucí“. Na tom nelze trvat, protože vznik a zánik je spjat se změnou něčeho v něco resp. něčeho v nic. Aby něco mohlo vzniknout (aniž by už předtím bylo), musí povstat z něčeho, tj. nějaké „nic“ se musí změnit v toto „něco“. „Nic“ je však ex definitione nejsoucí. Z toho je zřejmé, že Aristotelés má za to, že změna je možná jen z něčeho jsoucího v něco jiného, rovněž jsoucího. Vznik a zánik tedy jsou jen zdáním, protože ve skutečnosti jde jen o přechod jednoho jsoucího v jiné jsoucí. Otvírá se tu však otázka, proč je zdáním jen vznik a zánik, a proč není pouhým zdáním i každá změna? Tedy řečeno s Aristotelem, proč není pouhým zdáním i každý „pohyb“? Nechceme-li popírat každý pohyb a každou změnu (a odmítneme-li tedy v tomto smyslu Eleaty), musíme přece připustit, že i při změně jednoho jsoucího v jiné jsoucí tu ono první jsoucí zaniká, zatímco ono nové jsoucí vzniká. I když připustíme, že to obvykle vskutku nevypadá tak, že by jedno jsoucí úplně a ve všech svých částech nebo složkách zaniklo, jakož i to, že by ono druhé jsoucí celé a ve všech svých částech i složkách vzniklo, takže obojí má cosi jako společné části nebo složky, které – řekněme – onu „změnu“ přecházejí bez vlastní změny (a to připouštíme jen v zájmu argumentu, jinak ovšem nikoliv), zůstává tu přece nade vší pochybnost jisté „jsoucí“, které bylo součástí nebo složkou prvního jsoucího, které však nepřechází beze změny do jsoucího druhého (tedy po zmíněné změně), a právě toto jsou zajisté vskutku zaniká. A právě tak naopak platí, že to, co nikdy nebylo součástí ani složkou onoho prvního jsoucího, ale po změně je součástí nebo složkou jsoucího druhého, muselo vzniknout z „něčeho“, co tu předtím nebylo, tedy z něčeho nejsoucího. Z toho zřetelně vyplývá, že ne každá změna je změnou něčeho jsoucího v něco jsoucího, ale právě naopak že při každé změně, vzniká nové jsoucí z něčeho dosud nejsoucího (nebyvšího), a že při každé změně také něco z dosud jsoucího zaniká a stává se nejsoucím. Takže to, co se mění, je nutně a vždycky zčásti nejsoucí, a to jednak již nejsoucí, jednak ještě nejsoucí. Q.E.D.

(Písek, 040711-1.)

<<<

>>>

Pohyb

Aristotelés je toho názoru, že „jest něco, co stále (? – správně: vždy, AEI) pohybuje tím, co jest pohybováno; a tento první hybný činitel jest sám nehybný“ (Met. IV, 1012b). (V Tredennickově překladu – Loeb Ed.. – čteme: „for there is something which always moves that which is moved, and the prime mover is itself unmoved“ – p. 207.) Necháme-li stranou omyl, že při každém pohybu musí být něco, co pohyb vyvolává a udržuje (v nové době se začalo pracovat se setrvačností pohybu i klidu, a nejnověji s relativitou pohybu i klidu, takže absolutní klid byl vlastně popřen a vyloučen), zůstává tu naprosto nevyřešení a spíše zcela neprůhledný problém, jak něco, co setrvává v nehybnosti, může být zdrojem pohybu. Aristotelova představa, která se vtiskla do mysli Evropanů a setrvává v ní ještě po víc než dvou tisíciletích, je spojena nikoli jen s paradoxem, ale s paralogickým předpokladem, že to, „co“ se pohybuje, zůstává samo stále stejné, tj. že se nemění, „nepohybuje“. Jeden proto je třeba předpokládat nehybného hybatele (zřejmě nikoli jediného pro všechny pohyb, nýbrž celou řadu nehybných hybatelů pro každý jednotlivý pohyb – pokud něco takového jako „jednotlivý pohyb“ vůbec připustíme) všude, kde se něco mění resp. kde se vyskytuje nějaký pohyb. Velkým objevem nejnovější doby bylo rozpoznání, že světlo, úplně světelné paprsky jsou vlastně vlny, ale vlny ničeho nehybného (žádného podkladu, substrátu), a navíc že se nejen kvanta někdy jeví jako vlny a jindy jako částice, ale že to vlastně platí o všech částicích vůbec, takže vše je založeno na vlnách, na vlnění, tedy na pohybech a změnách bez substrátu. Pohyb je proto nutno chápat jako skutečnost samu, nikoli jako něco na skutečnosti.

(Písek, 040711-2.)

<<<

>>>

Filosofie a tázání

Merleau-Ponty napsal, že „filosofie neklade otázky a nedává odpovědi, jež by vyplňovaly nějaké mezery“ (). Tuto formulaci můžeme naprosto oprávněně radikalizovat (a zároveň poněkud korigovat): filosofie klade otázky, aby poukázala na mezery, anebo ještě přesněji, aby odhalila mezery, o kterých nemáme ani tušení, ba možná dokonce aby nepatrné a neznatelné mezery rozšířila tak, že už je nebudeme moci dále přehlížet. (A to můžeme ještě vyostřit – vzhledem k tomu, že často panují předsudečné představy o tom, že dosavadní naše znalosti do sebe dokonale zapadají, takže nanejvýš zbývá ještě doplnit nějaké maličkosti – v tom smyslu, že překvapivě jakoby „natrhne“ zdánlivě kompaktní kontexty a souvislosti, aby se jejich jen zdánlivá neprodyšnost a neprůstřelnost zřetelně a přesvědčivě vyjevila. Ne nadarmo – byť bytostně neprávem – byli filosofové často obviňováni a dokonce pronásledováni jako škůdci a ničitelé.) To vše ovšem platí o otázkách specificky filosofických, ne o všech otázkách vůbec (otázky musíme rozlišovat, zda se jimi dotazujeme na něco, co už jiní vědí, nebo na něco, co sice ještě nikdo neví, ale o čem víme, že by se to mohlo a mělo vyzkoumat, anebo posléze na něco takového, co nás samé vtahuje nejen do tázání, ale také do odpovídání, totiž tak, že se sama otázka musí stát naší existenciální otázkou, a že na odpovědi na ni se musíme velmi aktivně sami podílet). A právě proto nemůžeme dost

dobře mluvit o tom, že to je filosofie, která se táže, a už vůbec ne, že to je filosofie, která odpovídá. Filosofie, přesněji filosofování, představuje cestu, jak se filosofující stává víc sám sebou, jak si je stále víc a lépe vědom sám sebe a tím i toho, čím se ještě má a musí stávat. Filosofická otázka není vlastně nic, co by se dalo plně objektivizovat (např. na nějaký „věčný problém“, který se ve filosofii vrací stále znovu), nebo jinak řečeno, každá taková „objektivizace“ otázky či problému je vždycky redukcí a tím i částečnou mystifikací. Filosofické tážení je tou nejvlastnější, nejpřípadnější, nejautentičtější cestou, jak vstoupit do světa filosofických otázek a filosofického myšlení vůbec.

(Písek, 040712-1.)

<<<

>>>

Vznik a zánik

„Vznikem“ v pravém slova smyslu rozumíme nikoli pouhou proměnu něčeho v něco (jak to kdysi formuloval již Aristotelés), nýbrž počátek něčeho nového, co tu dříve ještě nebylo. K tomu je ovšem třeba dodat upřesnění, že nemáme na mysli a předem vylučujeme pouhou změnu kombinace několika (nebo mnoha) prvků resp. jejich vnějších vztahů. Za vskutku „nové“ považujeme jen to, co se vskutku nově ustavilo a integrovalo, tj. co představuje „pravou událost“ a co má díky své vnitřní sjednocenosti eventuelně i jakousi (relativní) jedinečnost a neopakovatelnost. Tato jedinečnost a neopakovatelnost je zjevná u živých bytostí, ale není důvodu, proč ji vylučovat na nižších úrovních (předživého), i když podobná nivelizace a generalizace je mezi většinou přírodovědců obvyklá. A tak jako vznik každého jedinečného pravého jsoucna, je i jeho zánik záležitostí individuální a více nebo méně jedinečnou (i když má své obdoby). Naprostá identita (dvou nebo více) jsoucna ve skutečnosti prostě neexistuje, není ani možná; možné jsou jen identifikace, z nichž některé mohou být relativně oprávněnější než jiné. (Jen na okraj nutno poznamenat, že je třeba rozlišovat jedinečnost pravou, tj. vnitřně integrovanou, a nepravou, tj. pouze konstruovanou.)

(Písek, 040712-2.)

<<<

>>>

Vědomí jako subjektivita

Vědomí je vždycky vázáno na určitý, jednotlivý subjekt, tj. nemá vlastní jsoucnost, ale je vždy vztaženo ke svému subjektu a je jeho vědomím. Proto má – podobně jako každý výkon, každá aktivita subjektu – subjektní charakter. Zkušenost nás však učí, že je otevřena možnost dorozumění mezi dvěma nebo více subjekty resp. mezi jejich vědomím. To znamená, že navzdory tomu, že vědomí každého z nich je spjata se svým subjektem, existuje způsob, jak se dva (nebo více) různé subjekty ve svém vědomí vztáhnou k něčemu, co jim je společné. To je možné jen tak, že to, k čemu se oba subjekty (nebo více subjektů) takto vztáhnou jako k něčemu, co jim je společné, není ani jejich integrální součástí, ani žádnou součástí či složkou jejich aktivity, tedy ani aktů jejich vědomí. K vědomí tedy bytostně náleží vztah vědomí k něčemu, co není součástí tohoto vztahu (ani součástí tohoto vědomí vůbec). Pro tuto charakteristickou vlastnost každého vědomí máme pojmenování, které sice

připomíná starý scholastický termín, ale má (od doby úvah Brentanových a zejména Husserlových) specifický význam. Každý akt vědomí se svou intencí vztahuje k něčemu, co sice není jeho součástí, ale tak, že v sobě či na sobě nese jisté znaky či známky toho, k čemu se takto vztahuje, a tyto znaky jsou důležitými prostředky přesného (nebo aspoň relativně přesnějšího) zaměření příslušné intence. Máme-li pochopit vědomí v jeho bytostné povaze, musíme pochopit důležitost prostředků vědomí, které mu umožňují se vztáhnout s nezbytnou určitostí k něčemu, co už součástí aktu vědomí není. Husserl převzal od svého učitele Brentana termín „intencionální objekt“, ale na rozdíl od něho precizně prokázal (v *Logische Untersuchungen*), že tento intencionální objekt (event. předmět) není a nemůže být součástí žádného intencionálního aktu. Rozhodujícím noetickým (resp. gnozeologickým) problémem tedy není vztah mezi vědomím a skutečnostmi, nýbrž vztah mezi intencionálními objekty (předměty) a předměty „reálnými“, předmětně skutečnými. To, k čemu se vědomí vztahuje, není subjektivní, tj. není uzavřeno do soukromého a zvnějšku neprostupného světa subjektivity, z něhož není úniku, jak to někteří myslitelé falešně (omylem nebo sofisticky) předpokládají, ale je možno se o tom porozumět, domluvit, a domluvit se také o tom, nakolik takový intencionální „předmět“ (eventuelně ne-předmět, ale to je jiný problém) „odpovídá“ nějakému předmětu skutečnému. Jen tak je možné nejen identifikace „téhož“ mezi dvěma nebo více vědomími subjekty, ale také identifikace toho, co jeden subjekt myslel (mínil) včera a co myslí (míní) dnes.

(Písek, 040713-1.)

<<<

>>>

Budoucnost a tvorba (aktivita)

Všechna tvorba, jakož vůbec veškerá aktivita (v pravém smyslu) se jakoby prodírá proti obecnému spádu dění a míří do budoucnosti; zároveň však se může stát opravdovou tvorbou jen za toho předpokladu, že si najde potřebný „materiál“ a potřebné „prostředky“, jak své dílo uskutečnit. Na první pohled to je takřka nepřekonatelný rozpor: tvůrčí dílo, které má být provedeno, uskutečněno, realizováno, je cílem tvůrčího aktu, zaměřeného do budoucnosti, takže sám tvůrčí akt je v té budoucnosti nejenom „vidí“, ale do budoucnosti je také jakoby „ukládá“. To však nemůže udělat jinak, než že zároveň vytvoří jeho „realizaci“ v podobě artefaktu. Artefakt sám není celým dílem (ačkoli jsme zvyklí takto o něm mluvit i myslet), je pouze vnější stránkou díla. Stává se dílem (zopakováním, napodobením díla), teprve když někdo k artefaktu přistoupí a přes něj, skrze něj se pokusí svým pochopením proniknout k dílu samému, do jeho „nitra“. Ani to není možno provést jedním krokem: spíše jde o postupné pronikání k vlastnímu dílu jakýmsi oscilujícím či kyvadlivým způsobem: po částečném pochopení onoho nitra je třeba se vždy vrátit k vnějšku a rozpoznat v něm další pokyny pro příští pokus dostat se k „nitru“. A tu nemůže být nejmenších pochyb o tom, že toto „nitro“ díla je tvůrcem samým jakoby „uloženo“ nikoli do minulosti (tam je „uložen“ pouze artefakt), nýbrž do budoucnosti. Proto je méontologická analýza díla samého, tj. zejména jeho „nitra“ a vztahu mezi ním a artefaktem, významnou pomocí pro porozumění mnoha jiných „nepravých jsoucen“, zvláště pak těch, jejichž vnější stránka zdaleka není tak zřejmě ohraničena a vymezena, jak tomu je třeba s obrazem nebo sochou či partiturou nebo literárním dílem.

(Písek, 040718-1.)

<<<

>>>

Tvorba contra pesimismus / Pesimismus a jeho překonání / Pravda a antipesimismus / Antipesimismus u Nietzsche

Ve zlomcích z Nietzscheovy pozůstalosti, v kterých lze vidět přípravu na větší knihu (ta byla po jeho smrti péčí jeho sestry poněkud falšujícím způsobem vydána a opětovně vydávána pod názvem „Vůle k moci“), najdeme velmi pozoruhodný fragment, v němž se Nietzsche ohražuje proti výtkám pesimismu, které ju ještě za jeho života byly často adresovány. Čteme v něm: „Tato kniha je svým způsobem dokonce antipesimistická: totiž v tom smyslu, že učí něčemu, co je silnější než pesimismus, co je „božštější“ než pravda.“ (Colli-Montinari, Bd. 13, str. 522.) Pochopitelně tím Nietzsche vůbec nemá na mysli nějaký druh optimismu; ten přece zavrhl jako podvod a lež. Co je však silnější než pesimismus (aniž by to byla iluze)? Co je „božštější“ než pravda? „Umění je cennější než pravda,“ uzavírá Nietzsche, a dokládá to vlastní zkušeností. Ví to, protože to prožil, ba snad neprožil vůbec nic jiného! – Tady by bylo zapotřebí se obrátit na četná místa v jeho vlastní tvorbě, v nichž se nejen různě, ale navzájem nekompatibilně vyjadřuje o „pravdě“. Ale to nyní můžeme nechat stranou. Na otázku, co je božštější než pravda, je nasnadě odpověď, že „bůh“ (eventuelně „nějaký bůh“). Ale který „bůh“ by to mohl být? Leda snad „Bůh Pravdy“, tj. Bůh, který na rozdíl ode všech ostatních bohů (či spíše pseudobohů a Bálů) se nerozloží a nezhroutí ve světle Pravdy. Nakonec to přece musí být Pravda, která rozhoduje o tom, který z bohů je „ten pravý“! Božštější než nějaká jednotlivá pravda o „bohu“ (či „Bohu“) může být jen ta jediná Pravda, která není na ničem a na nikom závislá a která nikdy nepomíjí, ačkoli není žádnou „daností“, protože vždycky znovu přichází a dává se nám, dává se každému podle jeho situace. Pesimismus tedy nelze překonat žádným optimismem, ale – a to je námitka i proti Nietzscheově formulaci – ani žádným prožitkem, ani celoživotním prožitkem! Zbývá jen spolehnouti na to jediné spolehlivé, protože nejsoucí, ale vždy znovu (a ke každému osobně) přicházející, totiž na Pravdu, která může být pochopena pouze jako to, co pravdivost každé naší (jednotlivé) pravdy umožňuje a zakládá. Jen taková Pravda může být božštější než kterákoli pravda, a jen spolehnouti na takovou Pravdu se může vyhnout pádu nejen do iluzí, nýbrž i do pesimismu, tj. „radikálního popření života“, ba do radikálního „ne-dělání“, ne-činnosti. A právě takové spolehnouti na Pravdu nedanou, ne-jsoucí, ale z budoucnosti přicházející, je spjata s tvorbou, s tvůrčím uměním, s tvůrčí činností.

(Písek, 040719-1.)

<<<

>>>

Nápady ve filosofii / Filosofémata / Navazování na filosofémata

Zkušenost, že filosofie musela a někdy i dnes musí začít pracovat, tj. navázat na myšlenky, které (ještě) nemají filosofickou povahu, a že je do filosofického kontextu teprve musí uvést a tak jim dát filosofický tvar a charakter, nás vede k tomu, že ještě v rámci předfilosofického (a nefilosofického) myšlení musíme předpokládat jakési „prvky“, které takového uvedení do filosofických kontextů jsou mocny. Takovým prvkům můžeme říkat filosofémata, pochopitelně jen v tom případě, že při uvedení do filosofického kontextu ob stojí, tj. že takovou

filosofickou interpretaci unesou. Je jistě pochopitelné, že takové prvky nemohou být předem rozpoznány jako potenciálně filosofické, dokud se nepodaří je do filosofických kontextů vtáhnout tak, aby neztratily svou váhu resp. původně skrytou inspirující hodnotu. Tak vzniká otázka, jak je vůbec možné, že některé ob stojí a jiné nikoli: zřejmě mezi nimi bude nějaký rozdíl. A ten rozdíl nemůže být „faktický“, „objektivní“, „předmětný“, protože ještě nemohl být „objektivován“. Filosoféma je proto něčím víc než pouhým nápadem, protože každému takovém eventuelním nápadu předchází: je to něco, co ještě nikomu nenapadlo, ale co zatím zůstává kdesi v pozadí či lépe v hloubce nějakého nápadu, a to do té doby, dokud je někdo „nevyzvedne“, neosvobodí tím, že je zatáhne do už nějak existujících filosofických kontextů. Právě na filosofématech lze velmi dobře demonstrovat rozdíl mezi tím, co ještě není uskutečněno, provedeno, a tím, co už je nějak uchopeno a interpretováno. Filosoféma ještě neinterpretované představuje „budost“ myšlenky, které ještě nebyla zcela domyšlena, do důsledků dovozena a tím její „ještě ne“. Toto „ještě ne“ není nikde v tom, co již bylo myšleno, „obsaženo“ (ani skrytě), a nic nezaručuje, že to kdy domyšleno a dovozeno bude. To záleží na novém hermeneutickém aktu, který se sice o takové domyšlení pokouší, ale není tímto „ještě ne“ ani vyvolán, natož determinován. Z toho ostatně vyplývá i to, že žádná interpretace takového filosofématu není definitivní, že o žádné interpretaci nemůžeme být jisti, že už „vyčerpala“ všechny možnosti jeho výkladu. A vyplývá z toho také to, že jsou možné různé interpretace „téhož“ filosofématu – i když tato formulace s sebou nese jisté vnitřní pnutí. Je vůbec nějak možná „identita“ jednotlivých filosofémat ještě v rámci toho, co „ještě není“ interpretováno?

(Písek, 040721-1.)

<<<

>>>

Budoucnost a tvorba

Tvorba předpokládá tvůrčí činy; ale každý tvůrčí čin potřebuje čas, aby mohl být proveden, uskutečněn. Tvůrčí čin si tento čas sám nevytváří, ani si jej vytvářet nemůže, ale musí s ním počítat, čekat na něj a pak ho využít a tvůrčím způsobem jej naplnit. Tímto

základním principiálním způsobem souvisí tvorba s budoucností, je na budoucnosti závislá, a to tak, že se k ní aktivně, činně vztahuje, že ji nejen vítá, ale takřka vtahuje do přítomnosti, tj. mezi to, co tu už je, co je dáno a co může sloužit jako materiál a podklad tvorby. Tvořit nelze „po čase“ (po proudu času), ale pouze proti němu; a nelze tak činit z vlastní podstaty a mohutnosti, nýbrž z odevzdanosti něčemu, co ještě není a co má být teprve vytvořeno. Tvořit lze tedy jen proti proudu času, ale zároveň výsledek tvorby – artefakt – musí být ustaven a postaven z materiálu, který má předmětnou povahu, už tu byl a ještě nějaký čas tu bude. Tak se tvorba dostává zároveň do proudu času a tedy do proudu událostného dění, ovšem nechává v něm stopy toho, co je tím vlastním dílem – a to „je“ (a zůstává) v budoucnosti. Nelze se k němu dostat jinak než opět proti proudu času, ale za pomoci vnější podoby artefaktu, který k vlastnímu dílu poukazuje.

(Písek, 040722-1.)

<<<

>>>

Kap. 1.

možnost chyby

Nietzsche: odhalení a pojmenování nihilismu

ale nechce být a není pesimistou – je dokonce antipesimistou

učí něčemu, co je silnější než pesimismu, co je „božstější“ než pravda

umění je cennější než pravda: pokud ovšem pravdu spojíme s tím, co „jest“ (ale to není nutné)

proč je umění cennější? protože spočívá v činu, v tvůrčí aktivitě

Masarykova otázka: co v nás je tou „hnací silou“, vis motrix? V čem je naše spontánnost?

každý čin, každý náš akt je možný jen za předpokladu, že ke svému provedení má dost času

je-li antipesimismus založen v důrazu na tvůrčí čin (tvůrčí aktivitu), pak tím spíše musí myslet na „čas“

čas, který musí mít každý čin k dispozici nemůže být „dán“ jako hotový, protože pak by to byla už minulost

Nietzsche však na (pravou) budoucnost zapomněl, vytěsnil ji, volil „věčný návrat téhož“

proto práva chápal jako něco z minulosti daného – a odmítal to

když mluvil o nihilismu, měl na mysli ztrátu (odhodnocení) všech hodnot – rozumí se daných, pevných

tvorba však znamená vytváření nových hodnot – proč tedy ten nihilismus? ten se týká jen některých!

tvorba nového však nutně potřebuje čas, tj. budoucnost

to, co je v tvorbě možné, nemusí být vždy tím „pravým“ – na čem to záleží?

(Písek, 040722-2.)

<<<

>>>

ARCHÉ a čas / Budoucnost a „nové“ / Vznik a zánik

Pro nejstarší řecké filosofy představovaly počátky všech věcí jeden z nejzávažnějších filosofických problémů. Otázka po ARCHÉ představovala otázku po tom, co je tím prvním a nadále vládoucím, co je tedy dříve než cokoli jiného, ale co je zároveň tím, co umožňuje a nese všechny změny, tedy vznik i zánik všeho, zatímco samo zůstává jako nevzniklé a nezanikající beze změny. Už z toho je však zřejmé, že nešlo jen o nějaký otevřený problém, o otázku, která se jen táže a nic jiného než táže. Tato otázka byla od samého počátku postavena tak, že se za samozřejmé považovalo, že to první, „z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají“ (Anaximandros), je zároveň to nejstarší a tedy nejminulejší, i když zároveň stále přítomné. Právě na tento jakoby samozřejmý předpoklad musíme soustředit svou kritickou pozornost. Z každodenní zkušenosti víme, že věci (přesněji události) vznikají tak, že nejprve

„ještě nejsou“, pak se začínají dít, a posléze, když už všechno nastalo a všechno (z události) se událo, zanikají, takže „už nejsou“. Má-li tedy ARCHÉ předcházet vzniku všeho, co kdy vzniklo, musí si udržovat svou významnou „pozici“ v budoucnosti, a to tak, že z této jakési ode všeho, co kdy nastane, „oddělené“, tedy „absolutní“ budoucnosti, nikdy nepřejde ani do nějaké aktuální přítomnosti, tím méně pak do minulosti. Zbývá odpovědět na otázku, jak může ARCHÉ, jež „trvale zůstává budoucí“, z této budoucnosti vládnout. Především však odpovíme na otázku, jak by mohlo trvale vládnout něco, co by se mohlo stát minulostí: kdyby se ARCHÉ jakožto to „první“ mohla stát minulostí, nemohla by žádným způsobem ovlivňovat počátky čehokoli nového, k čemu kdy došlo a ještě dojde od okamžiku, kdy se ARCHÉ stala minulostí. Řekové to vyřešili hypostazí „věčného nyní“, ale tím nebyl vlastní problém nikterak vyřešen: nemůže-li něco minulého dát vznik něčemu vskutku novému, je něčeho podobného tím méně schopno něco, co se vůbec nemění a co nepřetžitě trvá ve svém aeternum nunc. Máme-li se tedy ještě dnes pokoušet dát nějaký smysl onomu termínu ARCHÉ, pak musíme najít způsob, jak vysvětlit vznik nového nikoli z minulosti, nýbrž z budoucnosti.

(Písek, 040723-1.)

<<<

>>>

Subjekt

Wittgenstein řekl, že „subjekt nenáleží ke světu, nýbrž je hranicí světa“ (eine Grenze). Zde je především třeba dodat: každý subjekt je takovou hranicí, protože subjekt není jeden jediný, nýbrž je mnoho takových subjektů, a tedy i mnoho takových hranic. Zejména však: čím by byl svět bez nescíslných subjektů? Byl by bez hranic? Tím ovšem nelze rozumět jen neomezenost světa vnějšími hranicemi, nýbrž nutně i neomezenost jakýmkoli hranicemi nebo přehradami vnitřními, tedy dokonalou vnitřní homogenost čili nestrukturovanost. To by nás dovedlo na úplné scestí. Ale Wittgenstein má v něčem pravdu, i když jeho vyjádření rozhodně nemůže obstát před kritickým soudem. Nelze trvat na tom, že subjekty vůbec nenáleží světu, tedy ani jen částečně; na druhé straně ovšem nepochybně nejsou pouhými částmi nebo složkami světa. Svět je dílem aktivního událostního dění nesmírného počtu nejrozumnějších subjektů rozmanitých úrovní (a jejich aktivit). Světové dění je naprosto závislé na událostním dění (a aktivitách) nescítných subjektů, protože výhradně jejich prostřednictvím vstupuje čas do „reálné skutečnosti“ a umožňuje tak i každou setrvačnost (jež spočívá v opakujících se „návrtech“ v podobě více nebo méně kruhovitého, cyklického dějství – bez toho by nebyla možná žádná, ani časově omezená „trvalost“). Je-li veškerá „reálná skutečnost“, tj. celý „reálný svět“ (jak mu dnes běžně rozumíme) závislý na dějících se subjektech a jejich aktivitách, a je-li podmínkou a předpokladem veškerého dění, včetně veškerých aktivit, přicházející čas (tedy budoucnost), musíme se pokusit lépe porozumět tomu, jak se liší vlastní dění subjektů od vnitrosvětového dění, jak mu obvykle rozumíme. Subjekt se totiž děje tak, že se svým zaměřením (a zaměřením svých akcí) orientuje proti proudu přicházejícího času, tedy tváří obrácenou k budoucnosti a do budoucnosti. Zároveň však každé uskutečnění kterékoli z jeho aktivit musí bezpodmínečně použít nějakého relativně trvalého materiálu, do něhož by se výsledek jeho aktivit mohl otisknout a nabýt tak rovněž relativní trvalosti.

(Písek, 040731-1.)

<<<

>>>

Subjekt a „výskyt“

Tam, kde Němci o něčem řeknou, že „es gibt“, můžeme to česky přeložit jako „vyskytuje se“; čeština má v tom případě navíc k dispozici substantivum „výskyt“. Právě za pomoci tohoto výrazu můžeme odlišit několik typů skutečností. Tak kupř. jeden určitý kámen (třeba bludný balvan) je už nějakou dobu na určitém zalesněném místě, takže jej můžeme lokalizovat ve vztahu k jeho okolí. Pak můžeme o takovém balvanu říci, že se vyskytuje tam a tam, přičemž předpokládáme, že už nějakou dobu předstím a ještě nějaký čas potom tam zůstane (pokud se nestane materiálem pro aktivity nějakých subjektů. Podobně, ale přece jen nikoli v naprosto stejném smyslu můžeme lokalizovat nějaký strom (např. několikasetletou lípu). V tomto druhém případě zase předpokládáme, že lípa ještě nějaký čas přežije, i když nikoli v důsledku pouhé setrvačnosti, nýbrž díky aktivnímu životu, který prochází ustavičnými změnami, ale „vcelku“ udržuje „při životě“ (a to znamená souhru nesčíslných funkčních souvislostí vnitřních, ale také ve vztazích k prostředí) organismus stromu jakožto celku, tedy jako integrované živé bytosti. Že můžeme takový strom „lokalizovat“ podobně jako kámen, závisí na způsobu jeho života, tj. na tom, že má kořeny pevně zapuštěné do země. Použijeme-li však plurálu (nebo singuláru, který označuje varietu, druh, rod apod.), pak slovo „výskyt“ poukazuje nikoli na jeden určitý strom, nýbrž na to, zda se ona varieta, druh nebo rod atd. v dané krajině vsutku vyskytuje. Už zcela jinak je tomu v případě ptáků nebo zvířat; lokalizace jednotlivých jedinců tu má jen výjimečně smysl (např. když chceme určit a zaznamenat, kde přesně je umístěno hnízdo vzácného dravce, nebo něco takového). Obvykle se však zajímáme jen o rod, druh nebo varietu, nikoli o jednotlivou živou bytost, neboť ta své místo ustavičně mění. „Výskyt“ v tomto případě poukazuje obvykle právě jen k této „pluralitě“, nikoli k jedincům. – Naproti tomu tam, kde jde o subjekt, nelze o „výskytu“ mluvit vůbec, ledaže takový „subjekt“ objektivujeme, tj. připravíme o jeho specifický způsob „pobytu“ uprostřed světa věcí, předmětů, ale i bytostí. Subjekt lze „lokalizovat“ jen po vnější stránce, tj. jako pouhý „předmět“, zatímco jakožto subjekt může být pouze temporalizován.

(Písek, 040731-2.)

<<<

>>>

Vnitřní svět

Nietzsche ironizoval myšlenku vnitřního světa (vnitřní zkušenosti, vnitřního smyslu etc.), ale odmítal tuto myšlenku na základě dvou mylných předpokladů: první omyl spočívá v tom, že termín „vnitřní“ chápal jako totožný se slovem „subjektivní“ (eventuelně „fenomenalistický“), druhým omylem je výlučné spoléhání na kauzalitu. V obou případech šlo o omyly velmi rozšířené; je z toho vidět, jak takové rozšířené omyly – předsudky – mohou zavést a svést i nejpozoruhodnější duchy. Nietzsche je přesvědčen, že každý nový nápad, každé tušení, každá nová myšlenka je „způsoben“, vyvolán atp. něčím vnějším, předmětným. A pomáhá si poukazem k nervovým centrům atd. Nikdy si nepoloží otázku, jak může něco již daného vyvolat či způsobit něco zcela nového; aby si truto otázku nemusel položit, hypostazuje „návrat věčně

téhož“. Naproti tomu přijmout myšlenku přicházejícího nového, a to jak ve „vnějším světě“, v „objektivní“ realitě, tak v subjektivitě, vede k významným důsledkům. Nic takového jako zcela a výhradně „objektivní“ realita ve skutečnosti neexistuje, nýbrž je myšlenkovou konstrukcí (to si ovšem Nietzsche někdy velmi dobře uvědomoval, např.).

(Písek, 0408xx-1.)

040801|2004 – srpen

<<<

>>>

Pravda a dobro

Jan Payne má ve svém opožděném příspěvku za to, že pravda v mém pojetí „vězí v příliš těsných mezích“. Jako příklad uvádí jednak krásu, zejména však dobro, které „nelze na pravdu žádným způsobem převést“. Má proto za to, že dobro „má převahu“ nad pravdou, protože samu pravdu je nutno považovat za určité dobro. Má dokonce dojem, že právě v tomto bodě se „nabízí obrovský prostor k etickému bádání“. K tomu lze říci jen jedno, že tu jde o principiální (počáteční) rozhodnutí, a o tom dost dobře nelze disputovat jako o jednotlivém tématu či problému. Mám-li na to odpovědět jen stručně, pak asi následujícím způsobem: na čem záleží rozhodnutí, zda nějaké dobro je vůbec dobrem? Co když to jen tak vypadá, ale vlastně dobrem není? Dobro se tedy musí podříditi vyššímu kritériu, a tím je právě pravda. Jen nesmíme zaměňovat Pravdu jako to, co všechno pravé a tedy i všechny pravdivé výroky i činy jakožto pravdivé umožňuje a zakládá, za tyto jednotlivé pravdy. A to nutně platí i pro případ, kdy chceme buď jednotlivou pravdu nebo dokonce pravdu vůbec, tedy Pravdu, interpretovat jako „určité dobro“ (tedy jen určité, tedy jen některé z dober?). Držím Spinozův výrok, že „veritas est index sui et falsi“ (kterým mocně překročil svůj kartezianismus, zřejmě pod vlivem hebrejských motivů). To nelze analogickým způsobem říci o dobru; leda snad s odvoláním na tomistické „esse est bonum“. V tom případě však není mezi dobrem a pravdou rozdíl ve věci, nýbrž jen v pojmenování. Obojí znamená „to pravé“. Jinak je ovšem běžné, že dobro chápeme jako to, co je dobré pro někoho, takže on (tento „někdo“) je tím měřítkem toho, co je v tomto případě tím „dobrým“. Naproti tomu to, co je „tím pravým“ pro někoho, je normou pro jeho aktivity. Předložka „pro“ tedy v každém z obou případů má jiný význam. Dobro vztahujeme k někomu, kdežto pravda je to, k čemu je vztažen každý a všechno.

(Písek, 040804-1.)

<<<

>>>

Pravda a dobro

Pokud by se Jan Payne chtěl vrátit k Platónově myšlence „dobra“ jakožto nejvyšší ideje, ale – ve smyslu „negativního platonismu“ nebo méontologie by chtěl tuto ideu zbavit jsoucnosti, musili bychom se tázat, v jakém smyslu by bylo možno pojmut „dobro vůbec“ jako to, co „umožňuje a zakládá“ dobrot každého jednotlivého dobrého. Už z toho je vidět, že předpokladem pro takové pojetí je zcela jiné, od dosavadního běžného chápání naprosto odlišné; a proto by bylo nejprve nutno se zaměřit na problém souvislosti „dobra“ jakožto ryzí

nepředmětности ke všemu událostnému dění – prostě tak, jak to je uchopeno v méontologické koncepci Pravdy jakožto ryzí nepředmětности. Zásadně proti tomu nemám námitek, protože jde konec konců pouze o jiné pojmenování ryzí nepředmětности, tedy o záležitost terminologickou. Ovšem jak slovo „pravda“, tak slovo „dobro“ mají některé významy resp. konotace, které po mém soudu takové řešení neobyčejně ztíží. Proto sám nadále zůstávám o pochopení Pravdy jako nejvyšší ryzí nepředmětности, protože je navzdory „novosti“ zjevně bližší obecnému chápání (necháme-li stranou předsudečnou adekvaci). Hlavně tu půjde o to, že Pravdu lze snadněji pochopit jako nepředmětную (nejsoucí) instanci, v jejímž světle se každé konkrétní dobro jeví jako dobro, ale která také má poslední slovo v případě, že jde o nějaké myšlenkové uchopení „dobra vůbec“.

(Písek, 040804-2.)

<<<

>>>

Vnímání a odstup

Pro naše vnímání je nezbytné mít docela určitý odstup (distanci) od vnímaného; a platí to nejen pro všechny smysly, ale také pro vnímání toho, co je smyslům nedostupné (leč v degradované podobě). Zcela zřejmé to je pro vnímání zrakové: jste-li od povrchu obrazu příliš vzdáleni nebo naopak jste-li příliš blízko, nemůžete vidět obraz jako obraz, ale vidíte buď cosi nezřetelného v rámci celkového pohledu, anebo vidíte naprosto zřetelně nějaké detaily, aniž byste je mohli zařadit do nějaké smysluplné souvislosti s jinými detaily. Pointilisté (mezi malíři) podali důkaz, že na detailech tak moc nezáleží, že vlastně vnímáme po jakýchsi pseudocelcích. Podobně, i když mutatis mutandis to platí pro zvuky, třeba pro melodii. Zpomalíme-li melodii příliš, slyšíme jednotlivé zvuky (tóny), ale především jinak (jsou mnohem hlubší), a hlavně nám melodie zcela uniká; zrychlíme-li, je to podobné, až na to, že zvuky jsou vyšší a že nakonec nám vše splyne v jakési pískání. Příliš vysoká teplota nebo přílišná mrazivost se vymykají možnosti našeho rozlišení, alespoň pro první moment, ale odstup je pak automaticky dosaženo velmi rychle (reflexně). Pro chuť i pro čich je nezbytné nepřekročení jisté tolerance zhuštění nebo naředění pachů či chutí. Právě příklad melodie je vhodný k pochopení, jak vnímáme událost: nejde o prostý proud změn, nýbrž o něco, co má smysl, když víme, kde to začíná a kde to končí. Proto nám uniká smysl událostí příliš krátkých a událostí příliš dlouhých, i když je můžeme vnímat tak pozorně, jak jenom to dokážeme. To vše zřetelně ukazuje, jak falešná byla představa starých Řeků, že je možno něco přímo nahlížet pouhým zíráním. Vnímání je nejenom celé naší aktivitou, ale znamená nejen docela určitý přístup k vnímanému, nýbrž stejně určitý odstup od vnímaného. A to i tenkrát, když jde o něco, co jen zčásti lze vnímat smyslově; odstup je dokonce přímou součástí vnímání, ba jeho předpokladem a podmínkou.

(Písek, 040805-1.)

<<<

>>>

Dějiny a děje

Všude, kde se něco mění, kde se něco děje, je dění. Dění však může mít velmi

rozmanitou povahu. Především tu jde o to, že to, co se mění, spolu vůbec nemusí nějakým významnějším způsobem souviset, a to ani tenkrát, když k nějakému faktickému setkání nebo i střetu dojde. Když např. dopadne nějaké větší mimozemské těleso (např. větší úlomek komety) na zemský povrch, může způsobit nejen kráter a výbuch, ale může mít mnoho dalších následků, které znamenají smrt mnoha živých tvorů, případně i mnoha lidí (pokud velký meteorit dopadne na obydlenější krajinu). V takovém případě se něco stane, co má sice význam pro mnoho živých bytostí, ale nejde o událost smysluplnou (tedy smysl dávající), nýbrž nesmyslnou. Ničivá nesmyslnost, která je následkem takové větší nebo menší přírodní katastrofy, dostává svůj ničivý význam teprve v závislosti na důsledcích, které však jsou ve vztahu k prostému fyzikálnímu dění nejen nezáměrné, ale v samotném pádu meteoritu nejsou nijak „obsaženy“. Když stejný meteorit dopadne na Měsíc, kde žádné živé bytosti nejsou, nemůže nic tak ničivého vyvolat, i když fyzikální děje jsou zcela obdobné. Výbuch Vesuvu nebo Etny je také takovým pouhým přírodním dějstvím, ale mnohokrát zasáhl nejen živé bytosti v okolí sopek, ale také lidská sídliště a lidi samy. Zkáza např. Herkulanea tak vstoupila do dějin, ale sám výbuch sopky není ničím dějinným. Musíme se tedy tázat, jaký je rozdíl mezi tím, co může vstoupit do dějin, aniž by se to na jejich dějích podílelo čímkoli spluustavujícím, a tím, co má charakter dějino-tvorný, tj. co se na ustavení a udržení dějin v jejich dějinnosti aktivně podílí. Odpověď, že tím dějino-tvorným činitelem je člověk, není uspokojující, protože lidé žili pospolitým životem ještě v době, kdy o dějinách nemůže být řeči. Otázka tedy zní, jakým způsobem se člověk, který původně dějinným (a dějnotvorným) subjektem nebyl a není, mění na subjekt dějinný. Dějiny se nepochybně nedějí samy, nezávisle na lidech, ale to vůbec neznamená, že jsou takříkajíc vedlejším produktem života lidí. Jak musí např. dnes lidé jednat, aby se stali z pouhých „objektů“ dějin jejich aktivními subjekty? Aby nebyli do dějin pouze zatahováni, ale aby chod dějin mohli ovlivňovat? Když objasníme tuto částečnou otázku, můžeme se snad dostat blíže k řešení otázky, jak mohou lidé dějiny v jejich dějinnosti ustavovat (a nejenom je tedy ovlivňovat, když už tu „jsou“, tj. když už se dějí).

(Písek, 040807-1.)

<<<

>>>

Filosofie a vědy

Obecně se vždy mělo a zčásti dosud má za to, že cílem každé vědy je poznávat, a to znamená objevovat to, co ještě nebylo objeveno, a tak se to dozvědět a pak to vědět (tedy podržovat v rozsáhlém souboru toho, co už víme). Ke každé vědě tedy náleží jednak velký soubor toho, co už bylo poznáno, a předávat tento soubor dalším generacím. Vedle toho, anebo spíše „nadto“ náleží ke každé vědě ustavičně pokračující poznávání toho, co ještě známo není, protože to dosud nebylo odhaleno. Toto tradiční pojetí poznávání, vědění a vědy však po dvou a půl tisíciletých zkušenostech s poznáváním a s vědami však dnes už neobstojí pro některé své zásadní nedostatky. Některé z těchto nedostatků se stanou zřejmými, jakmile se ono pojetí pokusíme uplatnit např. pro vědy samy. Jak mohou resp. jak mohly být ‚objeveny‘ či ‚odhaleny‘ vědy, jak mohly být ‚poznány‘, když tu ještě žádné nebyly? Vedle „objevů“ náleží tedy do každé vědy také mnoho „vynálezů“; vynález tedy chápu nikoli objev něčeho, co tu už před objevením bylo, nýbrž jako něco, co tu nebylo a

bylo to vytvořeno jako něco zcela nového. Žádný objev není možný bez k němu potřebného vynálezu: myšlenka, kterou si přisvojujeme nějaký objev, musela být vynalezena, nevytvořila se sama sebou pod vlivem toho, co mělo být objeveno.

(Písek, 040809-1.)

<<<

>>>

Budoucnost

Budoucnost není to, co se „pak“ stane (takže by bylo možno to předpovídat; „pak“ už to není budoucnost), ale je tím, co umožňuje a zakládá, aby se vůbec něco mohlo díť. V tom smyslu tato budoucnost „jest“ skutečná („jsoucí“ – ovšem jinak, než tomu rozumí tradice; „jsoucí“ nyní musí zahrnovat i to, o čem se dosud vypovídalo jako o „ještě nejsoucím“, ovšem nikoli dodatečně odvozeně z toho, co se „pak“ stalo nebo stane – „ještě nejsoucí“ se přece vůbec „nemusí“ stát !), a je tak tím pravým „apriori“ všeho skutečného dění (tedy méontologickým apriori, nikoli jen nějakým apriori rozumu nebo smyslů). Budoucnost není tedy nepřístupná nám aktuálně přítomným, protože ještě nenastala (a není tedy „aktuálně přítomná“ v běžném smyslu), nýbrž je zcela přístupná naší zkušenosti, pokud jsme s to si jí povšimnout a opřít se o ni, spolehnout se na ni jako na tu, která právě přichází (a která vždy znovu přichází) – a příslušně „volit“. Budoucnost totiž nepřichází jako něco předem rozhodnutého, co se pak už jen „naplňuje“, tj. realizuje, nýbrž jako určitá otevřenost (tedy nikoli otevřenost naprostá, připouštějící cokoli), dovolující nám, abychom se rozhodovali, abychom volili. Vůle je reagování na budoucnost: z toho, co „ještě není“ volí tak, že napomáhá něčemu, aby to nastalo.

(Písek, 040902-1.)

<<<

>>>

Zkušenost a pravdivost

Jakub Čapek v dodatečně připsaném „prologu“ k svému původnímu příspěvku k disputaci o „nepředmětnosti“ formuloval jednak dvojím způsobem v podstatě touž otázku, jednak stručně (a nesprávně) charakterizoval mé chápání filosofie, pokud jde o zkušenost (resp. „zakoušení“). Otázka je nejprve formulována obecně, a pak se soustředěním na mou filosofii (v dalším textu pak má být rozvedena). Formulace č. 1: „jak může určitá filosofická výpověď obstát, prokázat, že není čirým výmyslem?“ Formulace č. 2: „na čem se zakládá nárok Hejdánkovy filosofie říci něco pravdivého?“ Na obě otázky si Jakub Čapek ovšem sám hned odpovídá. Odpověď na otázku č. 1: „filosofická analýza se musí ověřit na fenoménech, na zkušenostech, jimiž procházíme a jimž filosofie umožňuje lépe rozumět“. S touto formulací mohu – až na jednu připomínku a jednu výhradu – zásadně souhlasit. Ta připomínka se týká slova „ověřit“; doporučil bych v důsledku změny modu na „ověřovat“. Jde totiž o to, že filosofie není redukovatelná na pouhou „analýzu fenoménů“ (tudíž ani na „analýzu zkušeností“); už proto ne, že každá jednotlivá filosofická analýza je pro (z podstaty filosofie nutně reflektujícího) filosofa novou zkušeností, která neponechává původní fenomén či zkušenost beze změny (právě díky tomu je

možno původnímu fenoménu či zkušenosti „lépe rozumět“ a dostat se tak k něčemu, co se zprvu nejevilo ani nebylo zprvu zakoušeno). Lze to vyjádřit také tak, že filosofie se pokouší analýzou zkušeností a fenoménů proniknout k tomu, co zatím ještě zakoušeno nebylo (a filosoficky zakoušeno být nemohlo, protože tu filosofie ještě nezasáhla, neintervenovala) a co se tedy zatím ještě nejevilo (nestalo se pro nás fenoménem). Tolik tedy připomínka k upřesnění (jde zajisté o to, jak chápeme, co to je „zakoušení“ a zkušenost a co to je „jevení“ a fenomén). Nezbytnost „ověření“ tedy spočívá v tom, že filosof ve svých interpretacích (nejen analýzách) nepomine, tj. nesmí pominout žádné dosavadními analýzami prověřené zkušenosti resp. fenomény, leda že by prokázal jejich dosud neodhalené nedostatečnosti a vady. – A pak je tu ještě ona ohlášená výhrada, která se po tom, co jsem už vyložil, podává sama.. Filosofický přístup (včetně „filosofické analýzy“, na niž ovšem onen přístup nelze omezit) neznamena jen nové a stále lepší chápání a interpretování nějakých předfilosofických a mimofilosofických zkušeností a fenoménů, nýbrž představuje také nové zakoušení a setkávání s novými fenomény, které nefilosofujícímu nejsou plně přístupné, ani když už je nějaký filosof objevil a odhalil, tj. když se už někomu podařilo je zakoušet jako nové jevy. A tím se už dostávám k tomu, proč je Čapkovy vymezení mé filosofie jako „soustavného upozorňování na to, co nikdy zakusit nemůžeme“, principiálně nesprávné (neboť tu nejde jen o jeho hodnocení, nýbrž o nesprávné principy, z nichž ono hodnocení vychází a na nichž nutně troskotá). Kdo se nikdy s filosofií nesetkal, nemá ponětí o tom, co to je filosofie, tj. nemá žádné příslušné zkušenosti (nejen s ní!) a neví, co to doopravdy jest.

(Písek, 040904-1.)

<<<

>>>

Interpretace

Výkon (akt) interpretování předpokládá na jedné straně něco, co má být interpretováno, a na druhé straně něco, co je „tím interpretujícím“ (a to ještě bez předběžného rozlišení, jde-li o interpretujícího činitele nebo o jeho interpretační prostředky). Nutnou součástí interpretace je ovšem také kritické prozkoumání toho, jak je nám interpretujícím vlastně ono interpretované přístupno resp. dáno. Aniž bychom se museli pouštět do podrobné analýzy, musí nám být už předem jasno, že už to, jak je nám ono interpretované „dáno“, je výsledkem dvou složek či aspektů, totiž toho, jak se něco samo „dává“, a toho, jak my toto „samo se dávající“ bereme, tj. jak je (nějak předběžně) interpretujeme. Interpretace tedy není nikdy pouze jednotlivý akt, vztahující se k něčemu, co se nám samo dává, nýbrž je to vždy zároveň interpretace toho, jak už ono „samo se dávající“ byl interpretováno dříve jako složka a součást toho, jak se nám ono „něco samo se dávající“ až dosud dávalo. Každá interpretace je tedy nutně a vždy zároveň reinterpretačí něčeho už dříve interpretovaného. Nikdy nejde o interpretaci něčeho ještě vůbec a nikdy předtím neinterpretovaného. Už tím, že něco bereme na vědomí, že jsme něco zaregistrovali a že jsme schopni na to nějak reagovat tím, že to – jakkoli předběžně – chápeme, interpretujeme něco, co už bylo nějak předtím interpretováno.

(Písek, 040904-2.)

<<<

>>>

Interpretace

Jakub Čapek postuluje v rámci svého „poměrně přízemního stanoviska“, že „filosofická analýza se musí ověřit na fenoménech a zkušenostech, jimiž procházíme a jimž filosofie umožňuje lépe rozumět“. Nevysloveno zůstává v tomto postulátu (jak se mi to aspoň jeví) to, že ověření smí počítat pouze s fenomény a zkušenostmi, s nimiž jsme se už setkali (a které tedy našim „analýzám“ resp. obecně interpretacím předcházejí). Čapek jako by vůbec nepočítal s tím, že nás některé nové interpretace (resp. analýzy) mohou přivést ke zkušenostem a fenoménům pro nás zcela novým, které se nám mohly otevřít pouze za předpokladu oněch nových interpretací. Jinak řečeno, že můžeme mít filosofickou zkušenost, v jejímž světle se např. předfilosofická nebo mimofilosofická zkušenost (včetně zkušenosti „přirozené“ nebo zkušenosti „našeho života“) vyjeví jako řídká, nedostatečná nebo přímo vadná. A něco obdobného ovšem může platit také pro různé zkušenosti filosofické: to, co jeden filosofický přístup může odhalit jako nové fenomény a novou zkušenost s nimi, může pro jiný (zejména starší nebo opožděný) přístup zůstat nejen skryto, ale dokonce „uzamčeno“ (tj. uzamčeno právě nějakým nedostatečným nebo vadným filosofickým přístupem). Jen přehnaná dogmaticčnost může vést Čapka k tomu, že bez sebekritického uzardění prohlásí objevování a odhalování takových nových fenoménů a zkušeností za „soustavné upozorňování na to, co nikdy zakusit nemůžeme“. Nepředmětné stránky „konkrescentních“ skutečností (tj. „přirozených celků“, pravých událostí) – a tím spíše ryzí nepředmětnosti – zajisté a dokonce nutně unikají možnému zakoušení tomu, kdo je svým předsudečným přístupem předem odfiltruje a který pak chce trvat na tom, že ověřovat každou filosofickou tezi je dovoleno jen na těch fenoménech a zkušenostech, které mu po onom odfiltrování zbyly.

(Písek, 040904-3.)

<<<

>>>

Filosofie a tvorba

Patočka se kdysi (7406, s. 21) vyslovil, že „filosofie, myšlení svým vystoupením *tvorí* dějiny“. Není to jediný příklad toho, že filosofie vytváří něco, co tu původně nebylo (a tak se nemusíme zevrubně zabývat otázkou, zda dějiny nezačínají ještě jinak). Několik řádků před citovaným místem uvádí ještě jiné takové filosofické „výtvory“, totiž myšlenková schémata pochopení toho, co jest, pojmy a modely bytí, a vlastně jen v důsledku nedokonalostí jazyka mluví o „objevech“, aniž by výslovně upozornil na nezbytnou distanci od toho, co nám jazyk ve slově „objev“ předřikává (ostatně podobně jako slovo „vynález“, sugerující „nalézání“). To, s čím myšlení (a zejména filosofické myšlení) přichází, aby „pojalo“, myšlenkově „uchopilo“ to, k čemu se zaměřuje, nepochází pouze od „předmětu“ myšlení, není v něm obsaženo ani jen z něho vyvozeno, nýbrž je nutně čímsi zčásti novým, na onen „předmět“ nepřevoditelným a z něho neodvoditelným. V tom smyslu je myšlení jako nová skutečnost původně něčím ode vší mimomyšlenkové skutečnosti odděleným a teprve druhotně musí být upravováno a opravováno, aby se do jakési oněm skutečnostem přiměřené formy shody postupně dostávalo. Myšlení je tedy

bylostně tvořivé, „poietické“, a teprve druhotně může v mysli některých poklesat na pouhé napodobování – ovšem napodobování jiného myšlení, ne věcí.

(Písek, 040906-1.)

<<<

>>>

Interpretace a „fenomény“

Věci nemohou být pochopeny samy ze sebe resp. z toho, jak se „ukazují“, ale jen tak, že je rozpoznán jejich „význam“. To není možné bez našeho aktivního a zaujatého přístupu, jímž se to, jak se věci samy o sobě ukazují, mění v to, jak se jeví nám. Tato proměna pouhých úkazů v jevy má hermeneutickou povahu, tj. je vždy interpretací, ať sebeprimitivnější. Prostředky takové interpretace nemohou být nikdy odvozeny z věcí samých ani z jejich povahy, ale jsou čímsi samostatným a odlišným, ale mohou být k interpretování vhodnější nebo méně vhodné. A tato „vhodnost“ podléhá více kritériím, z nichž přiměřenost věcem samým je pouze jednou z nich. V dávných dobách tzv. předpojmového (zejm. mytického) myšlení bylo vyprávění příběhů mnohem víc zaměřeno k ději než k aktérům samým, a okolnosti zůstávaly zcela na okraji. Vynález pojmů a pojmovosti, jak k němu došlo ve starém Řecku, znamenal fundamentální proměnu přístupu ke skutečnosti (i skutečnostem): dovoloval soustředit pozornost na tzv. „věci samy“. To s sebou na jednu stranu přineslo obrovské výhody, protože to otevřelo cestu novým přístupům tam, kde se „věci“ už samy nějak vyčleňovaly a osamostatňovaly proti jiným „věcem“ (tj. kde nezůstávaly vůči nim inertně setrvačné či setrvačně inertní). Na druhou stranu však to poznamenalo celou následující epochu závažným předsudkem, který měl své kořeny zčásti ve starém (mytickém) myšlení, ale nyní byl jaksi „absolutizován“, totiž že to, co je věčně neměnné, je tou nejvyšší skutečností. V důsledku toho se pak myšlení stále víc formuje na předmětech neživých, a život sám je se stále větší zatvzeleností vykládán z předpokladů a základů, které jsou neživé. To má obrovský vliv na to, co se považuje za skutečné v pravém smyslu. Život je tak shledáván čímsi druhotným, z neživota odvozeným a na neživých základech postaveným. Život se tak dostává do pozice „fenoménu“ nepravého, jen zdánlivého – je chápán jako zvláštní složitá hra či souhra jednodušších elementů, které jsou samy neživé (a na život se jen jakoby „hrají“).

(Písek, 040916-2.)

<<<

>>>

Intencionalita myšlenková

Chápeme-li správně ve vši šíři původní význam slova „metafora“, pak nepochybně platí, že veškeré skutečnosti mají – kromě jiného – také významný metaforický charakter, totiž v tom, že poukazují mimo sebe na něco jiného, především na jiné skutečnosti. Tento jejich charakter je založen na jejich reaktibilitě (a ovšem druhotně také na reaktibilitě oněch jiných skutečností; tam však musí už jít o hledisko nějakého dalšího subjektu, obvykle vyšší úrovně). Mluvit na této rovině o intencích a intencionalitě má pouze podmíněný smysl. O skutečné intencionalitě (v plném smyslu) lze mluvit

teprve na úrovni života, tj. aktivit živých bytostí. Ale od toho se významným způsobem liší intencionální charakter vědomí a myšlení. Myšlenková intencionalita spočívá především v tom, že je prostředkováána určitým způsobem organizovaným vědomím. Zatímco tam, kde organismy reagují na určité podněty způsobem, který je statisticky nejpravděpodobněji „typický“ (zatímco výjimky jsou jen okrajové a tím vzácnější, čím více se vzdalují od oné „typičnosti“), vědomí umožňuje živým bytostem i na nižších úrovních, než je lidská, jisté odchylky, které mají svou vlastní specifičnost a typičnost, jež je neodvoditelná od oné typičnosti před jakoukoli intervencí vědomí. Také vědomí je jednou z forem reaktibility, ale příznačné pro tuto novou formu reaktibility je to, že nikdy nejde o pouhou okamžitou reakci na okamžitý podnět, nýbrž že do hry vstupují dosavadní zkušenosti zpracované za pomoci určitých prostředků, které nemohou být prostě převedeny na jiné (předmětné) skutečnosti, ani z nich odvozeny. Tyto „prostředky“ nám nejsou zejména na nižších (předlidských) úrovních dostatečně průhledné; mluví se to např. o reflexech (podmíněných a nepodmíněných), o instinktech apod. Náš zvláštní zájem míří ovšem k takovým „prostředkům“, které umožňují lidským bytostem daleko větší uvolnění („svobodu“) od zaběhaných stereotypů a tím i mnohem méně předvídatelnou formu reakcí i na situace značně složité, vymykající se možnostem vypracování nějaké typičnosti a tedy opakování téhož. Toto uvolnění vede ovšem zároveň k tomu, že se lidské bytosti nejprve cítí být konfrontovány s čímsi neznámým, neprůhledným a chaotickým. Řešení pak nacházejí v jakýchsi „náhradních“ prostředcích, kde se mimořádného postavení a funkce dostává jazykové strukturovanosti vědomí (a myšlení). Vědomím intencím se pak dostává možnosti mýnit i to, co nepředstavuje okamžitý popud, ale co je jakoby uchopováno jinak než prostřednictvím smyslů. Nejdůležitější funkcí myšlenkové intencionality je právě možnost intencionálně se zaměřit i k něčemu, co nám neposkytují smyslové vjemy.

(Písek, 040918-1.)

<<<

>>>

Fenomén / Úkaz x jev (fenomén)

Podle běžného chápání jsou fenomény vymezeny tím, že a jak se nám v nich dávají věci samy. Jde však o to, co rozumíme tím „věci samy“ a co rozumíme tím „sebe-dáváním“. Husserl zdůrazňoval heslo „k věcem samým!“, ale zároveň v důsledku fenomenologické redukce je chápal jako fenomény, jako jevy. Věcí samou je pak nikoli věc o sobě, nýbrž věc pro nás. To však, jak jsou věci „pro nás“, závisí nejen na tom, jak se nám věci dávají, ale zejména také na tom, jak my je bereme, tj. jak k nim přistupujeme. Jakmile však začneme brát v úvahu svůj přístup k věcem, tj. jakmile si uvědomíme, že to, jak se nám věci dávají, je závislé na našem přístupu k nim, přecházíme od věcí samých k věcem již nějak chápaným, tedy k jejich smyslu. Smysl věcí však nespadá vjedno s věcmi samými, nýbrž nechává vyvstávat jejich vztahy k jiným věcem (a situacím či předivem souvislostí). Zatímco věci samy jsou tradičně chápány jakožto izolované a tedy zbavené vztahů k jiným a vůbec ke kontextu, jejich pochopení je dáno do souvislostí, které nemusí vždy odpovídat jejich „reálným souvislostem“. Pokud se nám věci dávají bez kontextu, je to vinou našeho přístupu (což nemusí být vždy naše chyba – jde např. též o evolučně nám vlastní způsob smyslového vnímání apod.), který jim někdy připisuje smysl posunutý, pozměněný, částečný a někdy dokonce jim vůbec neodpovídající,

eventuelně jim protivný. Základní nutností je tedy odlišit od sebe to, jak se věci „dávají“ bez ohledu na to, komu a zda vůbec někom – pak můžeme mluvit o tom, že se ukazují, dávají se tedy jakožto úkazy; to je samostatný problém, samostatné téma. Úkaz v něčem daleko přesahuje příslušný fenomén, v němž nezbytně vždy intervenuje ten, komu se ono ukazování nějak jeví. Zároveň však platí, že fenomén významně přesahuje kterýkoli s úkazů, které jsou do něho nějak pojaty a které v něm jsou nějak jakoby syntetizovány (je to patrné zejména na pohybujících se předmětech a především na živých bytostech, neboť jejich hybnost je zahrnuta do příslušného jevu, zatímco pohybující se „věc“ jen střídá své „úkazy“).

(Písek, 041005-1.)

<<<

>>>

Obrazy

Malíř Boris Jirků řekl nedávno (v TV pořadu Marka Ebena „Na plovárně“), že „obrazy jsou věšáky na city“. Je dost pravděpodobné, že si tento obrat resp. tuto charakteristiku sám nevymyslel, ale na tom nezáleží. Připomnělo mi to obdobnou metaforu z Masaryka, že člověk se musí pověsit na Boha – nebo na skobu. Vlastně platí, že nějaká taková podoba „zavěšování“ je mnohem rozšířenější a že platí nejen na obrazy (sochy apod.), ale i na „obrazy“ vytvářené slovem, již kdysi různými mýty, ale i později, když už se mýtus rozpadal a když se z něho emancipovaly jednotlivé druhy umění.

(Písek, 041004-1.)

<<<

>>>

Potřeba a „transcendence“

O potřebách se mluví a uvažuje velmi nepřesně; zejména se prakticky opomíjí zásadní rozdíl mezi „potřebou“ objektivovanou (tzv. objektivní, ve skutečnosti však subjektivní) na jedné straně a potřebou pocíťovanou (tzv. subjektivní). Biologicky resp. fyziologicky se problém „potřeb“ redukoval na přísun nezbytných látek, ať už jde o povahu výživy nebo o vnitřní nebo vnější „erginy“ (vitaminy, hormony, stopové prvky apod.) Časem se ovšem musel problém chápat ve větší šíři: jde také o prostředí, milieu. To se ukazuje zejména při dlouhodobějším „chování“ či „pěstování“ zvířat, ptáků, ryb nebo i květin v prostředí „umělém“. Mnohem složitější je ovšem situace v případě lidí: člověk „potřebuje“ určité prostředí, má-li si uchovat duševní rovnováhu. Pokud je ze svého prostředí (a ze svých návyků atd.) na delší dobu vyšinut, je někdy méně, jindy více ohrožen jak nervově, tak psychicky. Tady už nejde jenom o potřeby fyziologické (nejen co do potravy, ale třeba i co dostatku pohybu a vůbec uplatnění svalové práce), ale jde i o „potřeby“ duševní, např. nedostatek podnětů vůbec nebo jen specifického typu. A v tomto smyslu lze potom uvažovat o tom, zda určité „potřeby“ nemají svůj původ jen v dosavadních návycích (institut věznění má postihovat vězně právě tím, že mu znemožňuje pokračovat v jeho četných návycích, ale splňuje jen jeho minimální „potřeby“; zkušenost ukázala potřebu vězeňských knihoven, nějakého typu zaměstnání, vycházek, ale i některých sportů apod.). Zvláštní pozornosti pak zasluhují „potřeby“ kulturní, duchovní a náboženské, které lze právem považovat za

potřeby skutečné, nejen návykové. Stará myšlenka, že „timor fecit deos“ má silně zkratovitý charakter. Jak by mohl mít nějaký afekt (jakým je strach) tak tvořivý charakter, kdyby to neodpovídalo nějaké lidské „potřebě“? A neplatí to ovšem jen pro fantazii a tvořivost tohoto (mytického a náboženského) typu, nýbrž pro tvořivost všeobecně. Vztah člověka k tomu, co není, nemusí být vždy negativní resp. opovrhlivý; někdy to, co „není“, člověka „oslovuje“ takovou mocí, že to vytvoří resp. že se tvorbou pokouší tomu přiblížit. A pak je na místě otázka: jak může člověk „potřebovat“ něco, co „není“, tj. co není jsoící v silném smyslu, nikoli že mu to momentálně a v dané situaci není k dispozici? A pokud „vědění“ rozumíme jen to, co je založeno na dosavadních „zkušenostech“ (navíc v redukujícím pojetí, nebo existují přece i „zkušenosti“ s tvorbou, zaměřenou k tomu, co „není“!), znamená to, že se v takových případech člověk nějak vztahuje k tomu, o čem nemůže nic „vědět“, ale přece se k tomu nějak vztahuje. Existují snad i „potřeby“ tohoto typu, totiž potřeby vztáhnout se k něčemu mimořádně významnému, k čemu se nelze vztáhnout pozitivním „vědění“, ba ani „pozitivním myšlením“, nýbrž jen – ve vzpomínce na Patočkovy pokusy – myšlením „negativity“?

(Písek, 041017-1.)

<<<

>>>

Integrita

Pojem integrity je širší než pojem celkovosti resp. celostnosti. Celek je vždy něčím zčásti již dokončeným, dokonaným, ale zčásti rovněž stále ještě otevřeným. Problém integrity se týká nejen celku, kterého již bylo dosaženo (byť událostně, ne ve smyslu „konce“), který byl již uskutečněn (lépe či hůře), nýbrž představuje ze všeho nejvíc výzvu, na kterou je třeba odpovědět specifickým úsilím nejen o udržování, ale stále obnovování a zkvalitňování jednou již dosažené integrity. Dalo by se říci, že odpovědí na požadavek či výzvu integrity je úsilí o celek.

(Písek, 041017-2.)

<<<

>>>

Před-vědomí a ne-předmět

Od dob Freudových, Jungových, Adlerových a dalších analýz víme, že vědomí se nerodí samo ze sebe, ale povstává, vynořuje se s prostředí mnohem temnějších (nikoli tedy jen komplikovanějších resp. složitějšího, protože nikoli poskládaného z něčeho předmětně určitého). Německy mluvící psychoanalytici užívali termínů jako „unbewußt“, „unterbewußt“, a také „vorbewußt“. Vědomí nelze plně porozumět, když nevíme o této živé a proměnlivé „polévce“, z níž se samo vědomí rodí (a tedy nikoli rovnou z nějakého „bez-vědomí“, čímž teď míním něco, co s žádnou formou ani prapřemou „vědomí“ nemá vůbec nic společného. V jistém smyslu zahrnuje v sebe ono „před-vědomí“ vše opstatní, tedy i „pod-vědomí“ i „ne-vědomí“, a jakých dalších termínů ještě bychom mohli použít, protože společným rysem všech těchto způsobů „ještě-ne-vědomí“ je to, že se vědomím mohou, mají nebo musí (z nějakých důvodů, v odpověď na nějaké výzvy, pod tlakem nějakých potřeb a nutností atp.) stát. Také vědomí se vynořuje především z budoucnosti

a nikoli především z minulosti; vědomí není jen následkem toho, co už bylo, nedoprovází jen to, co se děje, nýbrž může také předbíhat to, k čemu má dojít, může tomu napomáhat anebo naopak se může pokoušet tomu předejít a případně to i zvrátit. A pravost a nepravost, pravdivost a nepravdivost se nevztahuje jen k tomu, co je a co bylo, ale také a možná především k tomu, co ještě nenastalo, k čemu ještě nedošlo, co se zatím jen připravuje k tomu, aby se to stalo. A tomu nesmíme rozumět jen tak, že to, co se připravuje, je tlačeno z minulosti, že to je jen jakési prodloužení toho, co už se stalo a co už tu je. Něco takového nemůže zajisté nikdy popírat, věci a procesy a mají své setrvačnosti a své prodloužené tendence, své trendy. Ale do těch tendencí a trendů můžeme zasahovat, ať tím, že se s nimi pokouše hnout trochu jiným směrem, než kterým jdou samy svou setrvačností, ale také tak, že zahájíme nové tendence a trendy, které sice nejsou důsledkem toho, co bylo, ale které budou mít možnost se nejen rozvinout, ale dokonce nastartovat i své nové setrvačnosti. A právě v tom může hrát vynořující se a stále pronikavěji svět chápající vědomí.

(Písek, 041017-3.)

<<<

>>>

Čas a entropie (i negentropie)

Od těch dob, kdy byl poprvé formulován tzv. 3. termodynamický zákon o entropii a jejím stálém růstu, jsou jeho důsledky zdrojem stále se obnovujících úvah o destruktivních účincích času. Tyto myšlenky nejsou ovšem ničím novým, ale naopak jsou velmi staré. Představa počátečního „zlatého věku“, po němž následuje věk stříbrný, železný atd. byla odedávna spjata s mytickým způsobem myšlení i celého života, totiž se zaměřením na archetypy jako na to, co bylo na počátku a co může a musí být stále opakováno či spíše napodobováno, byť v nějaké horší a nedokonalejší podobě. Ale už v nejstarších dobách můžeme najít doklady pro to, že kromě všeho toho více či méně vadně napodobujícího konání tu je zásadně zapotřebí oněch archetypálních dějů a činů na počátku, neboť jinak by nebylo co napodobovat a čemu se v napodobování (až ke ztotožnění) přibližovat. A to je přesně to, co 3. termodynamický zákon (ani po všech reinterpretacích) neřeší: zásadně důležitým problémem je právě onen „počáteční“ stav, po němž se vlády ujímá entropie. Kde nic není, tam ani entropie nemá kde brát. Již starý Sofoklés nechá svého Aianta vyslovit myšlenku nezměrného času, který „rodí“ vše, co tu ještě nebylo, a když takto umožnil, aby se to vyjevilo, zase to „skrývá“. Řekové (a nebyli v tom sami) neměli čas ve velké úctě; zejména jejich filosofové viděli ve všem, na čem se projevuje čas, něco druhotného, druhořadého, od „pravé skutečnosti“, která trvá beze změny, jen odvozeného a ji jen připomínajícího. (Předpokladem entropie v klasickém chápání je ostatně „zachování energie“.) To však znamená, že zejména v konkrétních případech tu nejdříve něco o vyšší energii musí být, aby degradace byla vůbec možná. Dnes fyzici běžně předpokládají, že (náš) Vesmír začal existovat „velkým třeskem“, což představovalo tak nesmírnou akumulaci energie, že od té doby je entropie trvale možná. Teprve jako druhotné se mohly objevit negentropické tendence či trendy všude tam, kde se podařilo nějakým procesům parazitovat na entropických tendencích tak, že ovšem tyto využívané entropické tendence urychlují. (Také tento výklad zůstává ovšem poněkud v rozporu nebo aspoň nesouhlasu s pozorováním, které naopak svědčí o tom, že některé

negentropické procesy přinejmenším dočasně určitou část získané energie akumulují.) Po všech pokusech o pochopení povahy času se dnes zdá, že je neoddelitelný od dějících se událostí. Proto musíme nutně pamatovat na to, že vedle času, vlastního entropickým procesům, je tu nutně i čas, vlastní procesům negentropickým, a že tyto dva časy nelze prostě ztotožnit.

(Písek, 041025-1.)

<<<

>>>

Nepředmětnost - disputace o ní (ETF)

Asi největší vadou disputace o nepředmětnosti, uspořádané z iniciativy doc. Lenky Karfíkové po skončení výuky v letním semestru 2004 na ETF, byl nedostatečný konsensus o tématu. Nebylo dost vyjasněno, zda účastníci mají mít na mysli především sám problém či spíše způsob, jak jej já sám traktuji. Tak se mohlo stát, že některé příspěvky hned na počátku a „a limine“ problém odmítli, a že jiní se soustředili na nejružnější marginální témata, aniž by přihlédlí k tomu, že vlastní problém je jinde.

(Písek, 041025-2.)

<<<

>>>

„Normály“ / Normy nepsané

Zvláštním fenoménem jak na úrovni ještě přírodní, tak na úrovni již lidské, a dokonce nejen individuální, ale i společenské, jsou tzv. nepsané (ani člověkem nestanovené) normy. Možná by bylo vhodné tu mluvit spíše než o normách o „normálech“, které ovšem nemohou být asi jinak postiženy než jako jaksi pojaté normy. Na přírodní úrovni se tento fenomén kvantitativně nejlépe vystihne za pomoci Gaussovy křivky. Největší procento případů se soustřeďuje u vrcholu křivky, kde můžeme tedy předpokládat jakýsi kýžený „normál“ jako „vzor“. Vrchol křivky se však s časem může posunovat tím či oním směrem, a tak se mění i onen „normál“ (nejde proto o žádný předem stanovený ani předučený „ideál“, který by vzdoroval proměnám v čase). Evolucionisté jsou ovšem okamžitě (a proto předčasně) připraveni interpretovat takové posuny na základě nahodilých odchylek a následné selekce. Proto stojí za to vzít vážně skutečnost, že analogické „normály“ a rovněž jejich posuny můžeme sledovat také tam, kde ke změnám dochází nejen za asistence, ale za významného vlivu vědomí a jeho přímým prostřednictvím, tedy v lidské společnosti, zejména tam, kde se projevuje určitý druh kultivace a kultury. Velmi zajímavé to je např. v oblasti jazyka, kde se vedle sebe projevují jednak tendence integrační, neboť jazyk má složitější a stále se rozšiřující komunikaci, ale také tendence setrvačné, které jako by ochraňovaly jazyk před příliš prudkými proměnami, aby nebyla starší literatura zbavována své váhy (to lze pozorovat všude tam, kde se třeba mění jen obraz písmen – po gotickém švabachu znamenal přechod na latinku pro mladší generace cézuru, která musela být přelomena novými edicemi starších, ale důležitých knih, apod.; možná se i proto Rusové za komunismu bránili přechodu na latinku, aby naopak znesnadnili přístup širších vrstev k západnímu tisku, atd.). Prakticky každý jazyk, každá jazyková kultura se chová, jako by zůstávala pod jistými normami, a to dokonce ještě i v dobách, kdy se spisovný jazyk ještě nestal předepsanou

normou a tak i brzdou ve vývoji. A zároveň si povaha jazyka a jeho nejvlastnějších funkcí žádá čas od času obnovu resp. znovnění, tvorbu nových slov i nových slovních spojení, frází atd.; a stejně tak na druhé straně můžeme pozorovat jakýsi úpadek jazyka poklesnutím do stereotypů a šablon, novinářských klišé, pseudodiplomatických nic neříkajících slovních obrátů apod. Jakými cestami si směřování k nepsaným normám či „normálům“ proslapává své směry a na čem záleží, zda si nějaký novotvar obhájí svou funkci a eventuálně se prosadí v původně nečekané šíři?

(Písek, 041119-1.)

<<<

>>>

Úzkost (a strach etc.)

Pomineme-li všeobecně sdílenou zkušenost „bezprostředního“ strachu před něčím konkrétním (pochopitelně ani tu nejde o něco doopravdy „bezprostředního“, ale spíše jen velmi málo a zejména v časovém ohledu jen omezeně zprostředkovaného), představuje nejen úzkost, ale také strach vztah k něčemu, co tu ještě není, ale co hrozí, že přijde nebo že již přichází. V tom smyslu jsou strach nebo úzkost něčím mnohem závažnějším než pouhým afektem, pouhým rozpoložením, naladěním nebo hnutím mysli. Strach a zejména úzkost jsou způsobem, jak se vztahujeme k budoucnosti a tedy k času. Je to vlastně druh očekávání, jemuž se strachem nebo úzkostí dostává jisté kvalifikace: to, co očekáváme, je něčím, co nám hrozí nebo čeho se děšíme. Významnou úlohu tu sehrává specificky lidské vědomí, které funguje jako zesilovací a zeslabovací medium, navíc schopné uchovávat své zesílené „obsahy“ velmi dlouho, ještě po značnou dobu poté, kdy „bezprostřední“ popud už dávno pominul. To není jen otázkou paměti, neboť pak by intenzita strachu nebo úzkosti musela vždy časem slábnout (jak tomu jistě obvykle bývá); a není tomu dokonce ani tak, že jen nějaký nový zážitek by musel vyvolat vzpomínku na dřívější strach či úzkost. Úzkost jako „pocit“ je schopna se emancipovat od aktuálních situací – v tom se právě úzkost liší od strachu – a stávat se jakousi přetrvávající ingrediencí většiny nebo někdy i všech způsobů prožívání a přeladit tak všechno vědomý život na svou frekvenci. Psychologové a psychiatři v takových případech obvykle už mluví o psychických deviacích (nejčastěji o depresivních stavech), ale po mém soudu poněkud předčasně. O něco přiměřenější přístup tu prokazují sociální psychologové se smyslem pro dobové resp. dějinné okolnosti. Dějinná orientace nám totiž otvírá pohled na pozoruhodnou skutečnost, že v některých dobách obecně převládá nálada optimistická a v jiných pesimistická, že někdy můžeme ve vědomí lidí určité epochy rozpoznat všechny drobné radosti zastiňující tíseň, únava a beznaděj, zatímco v jiných epochách převládá jasný pohled, vnitřní jistota a spoléhání na budoucnost.

(Písek, 041123-1.)

<<<

>>>

Úzkost (a strach etc.)

Úzkost a strach kalí a zneprůhledňují naše vidění skutečnosti, což je něco, co nemůžeme odvozovat z reálného stavu věcí, neboť ten je vždy neprůhledný,

pokud představuje něco pro nás dosud nezvyklého (tj. pokud jsme už nenašli způsob, jak jej učinit průhlednějším). Strach je ovšem přirozený všude tam, kde jde o rozpoznání akutního nebezpečí. Naproti tomu úzkost je spíše jakási vnitřní neschopnost to nebezpečí vskutku vidět a rozpoznat jeho kontury. Strach se vztahuje k hrozbám a nebezpečím, které mají kontury, kdežto úzkost tápe. Úzkost je jakýsi podivný, „předmětu“ zbavený strach, tj. strach přetrvávající tam, kde přímé nebezpečí není nebo už pominulo. Úzkost proto není pouhá nálada, naladění, ale je jakousi životně převládající atitudou, která jakoby předjímá přicházející zlo a jeho hrozby. – Situace se ovšem mění, když si lidé začnou tuto právě zmíněnou skutečnost uvědomovat, přesněji řečeno, když začnou svou situaci lépe poznávat, což znamená stále ještě: když ji začnou ve svém rozpoznávání objektivovat. Na jedné straně to vede k tomu, že ona jen tušená nebo jen nepřesně odhadovaná nebezpečí začínají se stále větší přesností předvídat a již tím (a potom i vhodnými prostředky) se pokoušejí je omezit nebo minimalizovat. A na druhé straně jim tato objektivace slouží k jakémusi zvýšení vlastní odolnosti – nějak podobně, jak tomu je, když objektivujeme a lokalizujeme nějakou bolest, která měla původně tendenci zcela zaplavit naše vědomí. To je vlastně starý vynález tzv. ataraxie, neotřesitelnosti, který vytyčili staří Řekové v době helénismu, tedy již nadešlého úpadku. Šlo o to, chovat se stejně k obavám, strachům a úzkostem jako k osobní fyzické bolesti. Právě to se však dostalo do jakési neřešitelnosti, do slepé uličky v době vrcholné modernity a začínající postmodernity. Navzdory všem objektivacím – a dokonce právě v jejich důsledku – nabylo naše poznání hrozeb a nebezpečí, jimiž jsou ohrožováni nejen jednotlivci, ale celé lidstvo a dokonce všechn život na planetě, takových rozměrů, že každý úpokus o jakousi ataraxii velmi rychle troskotá – nebo se mění v temný fatalismus. A za takových okolností se pak pochopitelně v myslích lidí, kteří neprošli oním školením objektivizačních technik, jejichž součástí je zcela odosobněný pohled na skutečnosti, „jaké vskutku jsou“, rozmáhají pocity a dojmy únavy, deprese a narůstající úzkosti.

(Písek, 041123-2.)

<<<

>>>

Čas a časování (časení)

V úvahách o povaze „času“ nelze začínat tzv. obecným časem, protože tento „obecný čas“ není samostatnou a už vůbec ne jednoduchou „skutečností“, nýbrž spíše jakýmsi „polem“, v němž se překrývají a prolínají „konkrétní časy“, vlastní jednotlivým (pravým) událostem v určité oblasti a také integrovaným (pravým) superudálostem (jakými jsou např. živé organismy, ale v jistém smyslu a rozsahu také jejich „orgány“, které si vždy podržují jakousi částečnou samostatnost, ačkoliv jsou vintegrovány do organického celku). Základní rovinou dění času je časování (časení, „vyčasovávání“ – Pechar et all.) pravých jsoucen (pravých, tj. vnitřně integrovaných, v jeden celek sjednocených událostí). Toto dění samo ovšem neprobíhá jen ve smyslu lineárního „dříve-potom“, nýbrž také a dokonce především ve smyslu „ještě ne-už ne“, tedy ve smyslu zpředměťování nepředmětného resp. zvnějšňování vnitřního. A právě tento vztah mezi „ještě ne“ a „už ne“, který můžeme označit jako „už“, musí být nezbytně prostředkován aktivním „časováním“, vykonávaným nějakým jsoucnem (tj. pravou, tedy vnitřně sjednocenou, v časový celek integrovanou událostí). Konkrétnost resp. „konkrescence“, jež je charakteristickým znakem

každého „konkrétního času“, který musí být aktivně vykonáván nějakým „subjektem“ (tj. buď už jeho vlastním děním, nebo jeho akcemi, jež od jeho vlastního dění jaksi odbočují, aby vposledu nějak zasáhly mimo jeho vlastní rámec), spočívá v jakémsi „srůstu“ jistého „ještě ne“ s příslušným „už ne“, jehož vykonávání směřuje proti tomu, co vnímáme jako tok onoho časového fundamentu „časování“, jímž je přicházející (a tedy ještě nenastavší, nýbrž teprve nastávající) „čas“, který nemůžeme ztotožnit ani s časem obecným (to bylo vyloženo výše), ani s časem kteréhokoli jednotlivého časujícího (čas vykonávajícího) subjektu. Odtud tedy vyplývá, že musíme pojmově odlišit čas A jakožto čas základní, bez něhož není možná žádná (subjektní) aktivita, čas B jakožto konkrétní čas, určitým subjektem vykonávaný, a posléze čas C jakožto „obecný“ čas, totiž pole, na němž se překrývají a navzájem prostupují jednotlivé konkrétní časy, vykonávané jednotlivými konkrétními subjekty.

(Praha, 041206-1.)

<<<

>>>

Těleso a pole / Prostor jako pole

Představa prázdného prostoru, který by byl předpokladem pro existenci každého rozprostraněného tělesa, se ukázala jako předsudečná a nadále neudržitelná. Právě naopak musíme předpokládat, že tzv. obecný prostor je vytvářen mnoha „tělesy“, která jednak „vykonávají“ svou vlastní prostorovost, jednak „vykonávají“ (vytvářejí) jakési pole ve svém okolí, a to pole, které velmi rychle slábne s rostoucí vzdáleností od tělesa, jež toto pole vytváří. (Problém ovšem nastává, když chceme tuto okolnost nějak kvantifikovat, např. podobně jako tomu je s gravitací.) To, jak se kupříkladu hovoří o tom, že nahromaděná hmota zakřivuje prostor ve své blízkosti, nemůže být správně chápáno, pokud nepřipustíme, že taková „hromada“ jakýsi prostor kolem sebe vytváří. Přitom ovšem tento vytvářený prostor-pole interaguje s mnoha jinými prostory-poli v nejbližším i vzdáleném okolí, a to, co pozorujeme jako „zakřivení prostoru“, je ve skutečnosti až výsledkem těchto nesčíslných interakcí. Zároveň musíme pamatovat na to, že když nyní mluvíme o „tělesech“, máme na mysli (nebo bychom na mysli měli důsledně mít) pravá jsoucna (a nikoli hromady jsoucen nižších úrovní), a to jsou „pravé události“. Takže ono pole, které je takovými jsoucny-událostmi vytvářeno v jeho okolí, je nejen prostorové, ale také časové. Tak, jako má každé (skutečné) jsoucno kolem sebe časové pole, jehož „časovost“ musíme odlišit od časování samého jsoucna (které je událostí), tak má každé takové jsoucno jakožto „těleso“ kolem sebe jakési prostorové pole, jehož prostorovost je primární, ale vchází v interakce s prostorovostí mnohých jiných těles-jsoucen, a tak se stává základem toho, čemu jsme si zvykli říkat „prostor“ v obecném smyslu (a umisťovat do něho všechny jednotlivá tělesa).

(Praha, 041207-1.)

<<<

>>>

Technika - ohrožení?/ Příroda x technika

(Po diskusi v semináři na ETF 20.12.04.) V čem by vlastně mohla spočívat nebezpečnost a ohrožující kvalita novodobé (nebo vůbec každé) techniky? Z největší části představuje technika jen napodobení a využití „vynálezů“, které

najdeme už v přírodě samé. Poukaz k tomu, že jde o využít nějak promyšlené a vědomě záměrné, má jen podmíněnou platnost, neboť je v podstatě antropologického charakteru: je člověk přírodním tvorem nebo není? Pokud se vyznačuje (jako např. podle Pascala) právě myšlenkou (jež ovšem může být zaplašena třeba jen mouchou), pak tu máme otázku, zda právě myšlení není něčím protipřírodním (resp. nepřírozeným) – srv. s Bergsonem a jeho degradováním myšlení na jakési scestí, omyl přírody, zatímco budoucnost si podržuje instinkt a tedy zejména hmyz. Ovšem už na přírodní rovině shledáváme nepochybné příznaky jakéhosi uvažování a myšlení, byť primitivního. Protipřírodní by tedy nebylo nezbytně každé myšlení, ale jen myšlení určité povahy. Heidegger říká, že „podstata“ (Wesen, tedy „bytostné určení“) techniky není ničím technickým. Nebude proto postačovat pouhý poukaz k „techničnosti“ určitého typu myšlení, protože stále ještě nevíme, co to je technika a co tedy to je technické myšlení. Možná, že by nám jistou možnou cestu ukázala skutečnost, že v přírodě nikde nenajdeme skutečné použití a využití „kola“ jako svým způsobem vájimečného „jednoduchého stroje“. Co vlastně činí z „kola“ tak nepřirodní a možná dokonce proti-přírodní vynález? Tzv. technické použití kola využívá vlastně něčeho, co se v „přírodě“ nevyskytuje nejenom pokud jde o ono technické využití, nýbrž co se nevyskytuje jako geometrický útvar, a to podobně jako se nevyskytuje ve světě či ve vesmíru žádný trojúhelník ani čtverec apod. Představa (např. Jeansova z „Tajemného vesmíru“), že myšlení a vesmír si jsou blízké alespoň v matematickosti, je nepochybně dost problematická, protože v přírodě resp. ve vesmíru najdeme jen přibližné nápodoby takových útvarů (jako kružnice nebo spíše elipsa apod.). Jsou to pouhé nápodoby, protože se u nich vždycky najdou nějaké odchylky. Problém vzájemného gravitačního působení tří těles nelze zvládnout žádnou matematickou formulkou, můžeme to jen dát ke zpracování počítačům. Neukáže se nakonec jako to vlastní problematické, ne-přírodní a eventuelně proti-přírodní v tom, že myšlenkově pracujeme s modely (intencionálními předměty), které nemají dějový, časový charakter?

(Praha, 041221-1.)

<<<

>>>

Bůh - prostor a čas

Již odedávna se stalo tradicí umísťovat v představách bohy kamsi nahoru, snad mezi hvězdy nebo i nad ně. I staří Izraelci tím byli ovlivněni, snad i proto, že útočiště nejčastěji hledali také „nahore“ (zatímco „dole“ byli oni a ještě hlouběji šeól, moře). Dodnes jsou theologové, kteří vztah k Bohu chápou jako vertikálu, zatímco vztahy ke skutečnostem tohoto světa (stvořeného) chápou jako horizontální. Je dost pozoruhodné, jak málo byl promyšlen vztah mezi Stvořitelem a stvořením z hlediska časového; nejčastěji zůstávalo při vztahu příčinném, tedy de facto nitrosvětém. Pro Aristotela se jediný „bůh“ stal „první příčinou“, takže všechny další následuky předcházet jako „to nejstarší“, „to nejdávnější“ a tedy „nejminulejší“ (nejvíce minulé). A přece leccos ji odedávna napovíдалo, že časově Bůh-Stvořitel musí časově předcházet všemu „novému“, a že tedy s „novým“ musí být i velmi těsně spojován, a to ne tak, že by byl zdrojem všeho nového již „od samého počátku“, nýbrž naopak vždycky znovu a nově. To je však možné jen tak, že jeho místo v čase nemůže být a není v daleké praminulosti, nýbrž naopak ve stále přicházející budoucnosti.

(Praha, 041224-1.)

<<<

>>>

Technika

Technika svou bytostnou povahou posiluje váhu setrvačností, takže technicky ovládané oblasti života jsou vlastně skutečného života zbavovány. V tom asi spočívá nejzávažnější zdroj nebezpečnosti techniky. „Přírodní“ užití „technických“ prostředků (např. páky nebo chemických reakcí atd.) je vždycky okamžitě zapracováno resp. vintegrováno buď přímo do organismu, anebo – pokud má trvalejší vedlejší následky na okolí – do okolního prostředí (což ovšem má také své „extrémy“ – např. křídové sedimenty nebo ložiska uhlí či nafty apod.; zvláštním případem byl ovšem „vynález“ chlorofylu a využití sluneční energie, jehož důsledkem byl enormní vzestup zastoupení pro většinu tehdejších organismů „jedovatého“ kyslíku v atmosféře Země). Snad bychom tedy mohli říci, že nebezpečnost techniky se objevuje a narůstá všude tam, kde se technika jakoby zmocňuje vedení a vlády nad životními procesy a fenomény, takže organismy už nestojí jen před problémem adaptace a asimilace, nýbrž stávají se spíše spojovacími články je přesahujícími strategií, ovládaných technickými programy a systémy.

(Praha, 041224-2.)

<<<

>>>

Tentativnost

Pierre Teilhard de Chardin přisuzoval významnou úlohu mnohosti a rozmanitosti směrů tzv. tentativnosti (mluvil o „tâtonnements“), jejichž účinnost je sice silně podmíněna četnými nahodilostmi, ale které i navzdory nízkému číslu statistické pravděpodobnosti představují pomocné prostředky (Teilhard dokonce mluví o základních, „fundamentálních technikách“) pro prosazující se „finalitu“ (Kozák říkal „téličnost“). Podle něho jde o jakousi pozoruhodnou kombinaci slepé fantazie velkých množství s přesnou orientací na sledovaný cíl („où se combinent si curieusement la fantaisie aveugle des grands nombres et l'orientation précise d'un but poursuivi“). Tato tentativita není pouhou náhodností, nýbrž náhodností řízenou („Le Tâtonnement, qui n'est pas seulement le Hasard, avec on a voulu le confondre, mais un *Hasard dirigé*“). A proto zde platí: „Tout remplir pour tout essayer. Tout essayer pour tout trouver.“ (Oeuvres, Tome I, p. 116.) – Nabízí se ovšem možnost udělat krok dál: tentativita je nutně aktivitou, a jako taková se uskutečňuje v podobě jednotlivých akcí. Primární zacílenost akcí směrem k něčemu pro subjekt/událost vnějšímu je jistě nápadnější než nějaká zacílenost k „cíli“, ale samu téličnost musíme také podrobit náležitému přezkoumání. Cíl, jehož nebylo dosaženo, přece „ještě není“: jak může být akce zaměřena na něco, co ještě není, tedy co teprve přichází z budoucnosti? To předpokládá jistou specifickou vnímavost vůči tomu, co nejen „může být“ (možnost je vůbec takový divný pa-pojem), nýbrž především co „má být“, co představuje vlastně jakousi výzvu, aby to bylo uskutečněno. Tentativita pak musí být chápána jako výsledný fenomén, založený na vnímavosti vůči tomu, co (právě) „má být“, a na náhodnosti vhodných okolností, které umožňují, aby se bylo uskutečněno

příslušnou akcí či souborem aktivit. Tentativita pak musí být chápána jako výsledný fenomén, založený na vnímavosti vůči tomu, co (právě) „má být“, a na náhodnosti vhodných okolností, které umožňují, aby se bylo uskutečněno příslušnou akcí či souborem aktivit.

Šlo by tedy o výsledný fenomén založený na kombinaci či lépe integraci fungování 1) jakýchsi „antén“, odposlouchávajících nepředmětné výzvy „má být“, 2) aktuální, ale i na minulých „zkušenostech“ založené reaktibilitě, vztahující se k předmětnému okolí subjektu/události, a 3) využití předmětných „možností“, tj. „nahodilých“ okolností (nahodilých vzhledem k určité orientaci na „cíl“), které se mohou, ale také nemusí vyskytnout a které samy o sobě buď vůbec k ničemu nesměřují, anebo směřují k něčemu docela jinému a odlišnému. Ontologický status nějakého „cíle“ v aristotelském smyslu nejen není třeba předpokládat, ale dokonce právě naopak je třeba se mu vyhnout, neboť z principiálních důvodů nemůže v sobě předem zahrnovat detaily předmětných okolností (ad 3), které však mají na pozdější skutečný výsledek také vliv. To, co „má být“, nesmíme proto hypostazovat jako nějaký „cíl“, byť nepředmětný, nýbrž jen jako aktuální a tedy situační výzvu, přičemž odpověď na tuto výzvu nemůže být uskutečněna jinak než opět situačně. Odtud také možnost odchylek, které rovněž nemusí být zcela nahodilé, i když mají v nahodilostech jednu ze svých podmínek.

Nedostatkem Teilhardovy koncepce je příliš zjednodušené rozlišování mezi nahodilostmi prostými a nahodilostmi „řízenými“. Zatímco nahodilostí „prostých“ může být jen podle okolností využíváno nebo nevyužito, „nahodilosti řízené“ ve skutečnosti nemohou být „řízené“ žádným nám známým předmětným způsobem, nýbrž musí být založeny na vnímavosti subjektů/událostí (tedy vnitřně integrovaných) vůči nepředmětným výzvám, přičemž nahodilost tohoto druhu „vnímavostí“ nemůže být (zvenčí) „řízena“ vůbec.

(Praha, 041225-1)

<<<

>>>

Nepředmětnost

Problém „předmětnosti“ resp. kritiky „předmětnosti“ je nutně dvojí: především jde o určitou vadu myšlenkového přístupu, ale právě v důsledku této vady je marginalizována a posléze zcela potlačena schopnost myšlení vztáhnout se k určitým stránkám skutečnosti a v důsledku toho redukcionistický přístup ke skutečnosti samé. Právě proto se nelze omezit na dokazování toho, že některé pomíjené stránky skutečnosti je nutno plně rehabilitovat, nýbrž je naprosto nezbytné se zároveň plně soustředit na doložení vadnosti převažujícího způsobu myšlení. Vždyť komu tradičně myslícímu, by bylo možno dokazovat něco nepředmětné stránce skutečnosti, pokud jej nenavykneme se ustavičně kriticky obracet k vlastnímu myšlení a pečlivě rozpoznávat jeho vady? Zároveň tím ovšem přiznáváme, že sama terminologie je problematická: rozdíl mezi předmětnou a nepředmětnou stránkou nějaké skutečnosti není „objektivně dán“, nýbrž je zcela závislý na tom, jak nějaký subjekt k takové (pro sebe vnější) skutečnosti přistupuje. Z toho důvodu je také někdy vhodnější mluvit o rozdílu mezi vnějším a vnitřním, který sice také není dán „objektivně“ ve smyslu nezávislosti na jakémkoli subjektu, ale je přece jenom dán relativně pevně v závislosti na míře integrity příslušného subjektu.

(Písek, 041228-1.)

<<<

>>>

Filosofie a „dějiny filosofie“

Učebnice „dějin filosofie“ mohou splňovat jen velmi omezený úkol: jednak mohou představovat jakousi první, předběžnou informaci o dosavadních dějinách filosofického myšlení (a to jen o některých jejich stránkách), jednak mohou být jakýmsi repetitoriem, které nám přiblíží historické souvislosti mezi filozofy a jejich myšlenkovými soustavami. V žádném případě však nejsou místem, kde bychom se mohli setkat s mysliteli samými a s jejich myšlenkovými cestami. Jen proto se mohl kdysi dávno mladý Patočka vyjádřit, že je pro studenta důležitější a cennější si přečíst několik stránek z Platóna, než nastudovat celé kompendium dějin filosofie. Tím, že myslitelé uložili výsledek svého přemýšlení v knihách, umožnili nám něco, co se jinak možnostem historie vymyká: zatímco ve všem ostatním jsme odkázáni na písemné zprávy o tom, co se kdysi stalo, ve filosofických spisech máme otevřenu cestu přímo k tomu, co se v lidském myšlení odehrává. Zajisté k tomu jen zapotřebí náležitě přípravy a průpravy, zejména se musíme filosofické texty naučit vůbec číst. Sekundární literatura nám může v mnohém napomoci lépe porozumět tomu, co v textech máme před sebou, ale nikdy to nemůže nahradit. Z toho je zřejmé, že sekundární literatury může být tím cennější, čím je podrobnější – a ovšem také specializovanější. Přehledy a stručné dějiny mají je okrajový a zcela pomocný význam. Jejich význam se však může pronikavě zvýšit, když vlastně nejde o interpretaci dějin myšlení, nýbrž o výklad vlastní filosofie na pozadí naznačené historie. Takové „dějiny filosofie“ ovšem potom čteme kvůli autorovi a nikoli kvůli interpretované historii. (To je např. případ Rádlových Dějiny filosofie – tam je dokonce celé řada věcných chyb, ale Rádla z nich poznáme velmi dobře.)

(Písek, 041229-1.)

<<<

>>>

Nevědomí a nepředmětlost (myšlení)

Oblast nevědomí není identická s oblastí „nemyšleného“, a už vůbec ne s oblastí „nepředmětne myšleného“. Nemůže být nicméně pochyb o tom, že tyto tři oblasti se k sobě nejenom nějak vztahují, ale že se navzájem částečně také překrývají. Pokud (aktuálně) nemyslíme něco nepředmětneho, co však je nepředmětne myslitelné, má to pravděpodobně (nikoli nutně) nějaké své místo ve sféře nevědomí. Zároveň však platí, že toto nemyšlené nepředmětne může být myšleno, a pak se stává nepředmětým myšleným. Tak se vlastně přesouvá s nevědomého nemyšleného do sféry myšleného a tedy vědomého, ale protože nepředmětne myšleného, do sféry, která je tradičním zpředmětňujícím myšlením vždy znovu marginalizována a odsunována, možná vytěsňována z vědomě myšleného. Zpředmětňující myšlení má tendenci přehlásit vše, co ve vědomí poukazuje k něčemu, co ještě nebylo vědomě myšleno, takovým způsobem, aby to buď bylo zpředmětňeno anebo vůbec vytěsňeno z uvědomění. Tak se vytváří jakoby ještě jedna sféra, kterou nemůžeme ani ztotožnit se sférou nevědomí, ale ani se sférou zřetelné

uvědoměného, ale které přesto hraje dost významnou roli ve vědomí jako celku (a pravděpodobně si podržuje jistou roli i ve vztahu k nevědomí). Jediná možná cesta k uvědomění tohoto nezřetelně uvědomovaného spočívá v reflexi, která dostatečně ví o problematičnosti zpředměťování.

(Písek, 041229-2.)

<<<

>>>

Svoboda

Události se v našem světě (v našem Vesmíru) dějí tak, že do určitého okruhu spádu setrvačností (jakési obdoby sesunu kamení nebo laviny sněhu, proudu či toku nějaké kapaliny nebo žhavé lávy apod.) „zasáhnou“ buď jiné setrvačnosti odjinud (např. nějaká překážka, která na čas sesun nebo proud zastaví nebo usměrní jinam), a pak jde jen o setkání a kombinaci setrvačností různých okruhů; anebo je možný i „zásah“ ne už jiné setrvačnosti, nýbrž nějaké akce resp. aktivity (celé série akcí), které jsou podniknuty a nějak integrovány určitým subjektem. Setrvačnosti, jak už samo jméno naznačuje, žádnou svobodou nedisponují; o „svobodě“ lze uvažovat jen u subjektů – a běžně se o svobodě mluví jen v případě subjektů lidských, tedy v případě člověka. To je ovšem jen otázka terminologie: pokud jde o subjekty nižší než lidské, ba dokonce i o ty nejnižší, stále má smysl mluvit ne-li o „svobodě“ (když nám to vadí), tedy aspoň o „kontingenci“. Mohli bychom tedy s ohledem na běžné chápání vymezit „svobodu“ jako „uvědoměnou kontingenci“. Někaká „ryzí setrvačnost“ prostě neexistuje; existují jednotlivé kauzální (setrvačností) řetězce, ale i ty jen pod tou podmínkou (za toho předpokladu), že v nich anebo do nich nezasáhne nějaká subjektivní akce, která by se jejich setrvačné struktuře vymkla a stala by se tak zdrojem tzv. odchylky (ovšem odchylky od běžného setrvačného průběhu). Přitom tento „běžný setrvačný průběh“ nikdy není ničím samostatným a pevným, ale je vždy nesen nižšími, ale rovněž „běžnými“ aktivitami nižších subjektů. Na nejnižších a jim blízkých rovinách, na nichž jsou setrvačnosti postupně zakládány, má kontingence mnohem větší význam (i kvantitativní frekvenci; srv. princip neurčitosti), a pak je převážně omezována, zatímco znovu přichází k větším možnostem uplatnění na úrovních vyšších, zejména na úrovni předživého a živého. Na úrovni „kontingencí uvědoměných“, tedy na úrovni vědomí, se dostává svobodě nejvlastnějšího situačního prostředí, v němž může být posilována a umocňována. Vědomí svobody se tak samo stává závazkem, protože je vědomím závazku ke svobodě – a to vždycky znamená zároveň vědomí „odpovědnosti“, totiž odpovědnosti vůči nepředmětným výzvám, které volají po uskutečnění všude tam, kde se objeví nějaká kontingence (eventuelně možnost kontingence).

(Písek, 041229-3.)

<<<

>>>

Pravda

Základní chyba tradičního (původně řeckého) chápání „pravdy“ spočívá v tom, že pravda je podřízena tomu, co „jest“, tedy jsoucímu, jsoucnům; to, co „jest“, je normou a posledním kritériem pravdy. Pak ovšem zůstává nutně nevyjasněn

„ontologický status“ pravdy samé, a v důsledku toho vlastně nemá smysl otázka, do jaké míry se mění samo jsoucí (věc, její situovanost a situace „poznávajícího“), když je poznána (lépe nebo hůře). Říká-li Patočka, že situace se mění, je-li reflektována (např. Platón a Evropa, a jinde), je tím zásadně zproblematizováno ono tradiční pojetí: otázka pravdivosti a pravdy se neklade jenom ve vztahu k poznávanému jsoucímu, ale má svou neméně závažnou platnost ve vztahu k poznání tohoto jsoucího, jímž se nutně nějak mění také ono poznávané jsoucí samo (přinejmenším ve svém „smyslu“, ale to znamená právě ve svém „bytostném určení“). Pravda resp. pravdivost pak není záležitostí soudu, výroku, poznatku, pojetí, teorie atd. jakožto jejich implicitní vlastnost, nýbrž daleko spíše jako jeho norma a kritérium, které eo ipso každému subjektivnímu i subjektivnímu přístupu k nějakému jsoucímu předchází. Takto pochopená pravda je pak nutně normou a kritériem každého subjektivního (a proti i každého subjektivního) přístupu ke skutečným a ke světu, tedy také všech akcí a aktivit kteréhokoli subjektu nejen těch nejvyšších, ale všech úrovní. Pravda se tak ukazuje resp. vyjevuje jako norma na celou skutečnost, nad celým světem; a toto „nad“ musíme navíc zbavit onoho starého zatížení prostorovosti; tato „pravda“, přesněji Pravda předchází veškerým aktivitám a tím i všemu jsoucímu nikoli jako nějaký vyšší svět „nahore“, nýbrž jako ‚skutečnost‘, která žádným jsoucnem není, ale která se děje, která se stává, která přichází – a to z budoucnosti.

(Písek, 041230-1.)

<<<

Nedatováno:

>>>

Emancipované elementy

Proto bude asi nezbytné se znovu a poněkud hlubším způsobem zabývat otázkou „unde malum“; vzpomínám tu na svou dávnou myšlenku tzv. emancipovaných elementů (s tím, že bude třeba onu „emancipaci“ chápat jemnějším a ‚sofistikovanějším‘ způsobem).

040101|2004 – nedatováno

<<<