

85/001

Ideálem vědy se stala co nejryzejší objektivita, která má být zajišťována co nejdůslednějším vyloučením úlohy a vlivu subjektu z prozkoumání a nahlédnutí povahy zkoumaného předmětu. Ale tato žádoucí objektivita je pouhou iluzí, ba víc, je slepou posedlostí a zároveň oslepujícím předsudkem (či předsudečností). Ale objektivizací každé skutečnosti, s níž se věda setkává a kterou uznává za skutečnost, je opravdová skutečnost nejenom zbavována svých „objektivně“ subjektivních momentů (a tady nemáme na mysli žádnou subjektivitu, jak je o ní třeba psychologie schopna uvažovat, neboť takováto subjektivita je jenom zvláštním druhem objektivit), které nelze na pouhou objektivitu redukovat ani z ní odvodit, nýbrž také a především je odtrhována od svého základu a od nosných aktivit, jež jsou ve své konkrétní jedinečnosti v tomto základu zakotveny a jež z něho pramení. Právě tento základ všech „věcí“, především však základ všeho událostného (tudíž přetržitého, zrnitého) dění a docela speciálně základ každého sebemenšího kroku „kupředu a vzhůru“, tedy každého vzrůstu uspořádanosti a nepravděpodobnosti, nemůže být nikdy uchopen objektivující vědou, protože je ryzí nepředmětností a nemá tudíž žádnou předmětnou stránku, na níž by se objektivující pohled vědy mohl vůbec nějak zachytit. Pokus o objektivizaci není ovšem zcela vadný a nesmyslný, pokud je chápán jako metoda. Kdyby byl naprosto každý takový pokus odvržen, velmi snadno by naše uvažování mohlo upadnout do nekritičnosti a do prázdných fantasmagorií. Ale nikdy nesmí být požadavek objektivace přehnán, absolutizován a dogmatizován.

1. 1. 85

85/002

Rádl velmi hluboce postihuje povahu živých bytostí, když podtrhuje jejich nehmotnost, neviditelnost apod. Tělo živých bytostí, jejich tělesná organizace představují jen „prostředky, které si vláda těchto živých bytostí zřizuje, aby vládnout mohly“ (*Útěcha* 29 – 0613). Přesto, když rozlišuje mezi vládou jen vitální a mezi vládou morální, píše Rádl, že „vitální dějství je jen objektivní“ (dtto, str. 30). Tuto objektivitu vidí v tom, že vládnoucí a organizující vitálnost „řídí vývoj kuřete, staví jeho tělo, dýchá, láme skořápku vejce, rozvíjí kuře v slepici a tak dále. Řídí tento život účelně, takže chápeme aspoň zčásti, proč kuře má zobák a oči, proč dýchá, dobývá se z vejce, roste, přetvořuje se v slepici, ale slepice sama nechápe nic“ (tamtéž). Především je chybou zakládat radikálnost rozdílu mezi slepicí a

člověkem na přítomnosti a nepřítomnosti pochopení: jednak nevíme, zda slepice opravdu nic „nechápe“, i když je možná dost málo inteligentní, a na druhé straně člověk se řídí mnohokrát pravidly, jimž prostě jen přivykl a která vlastně také nechápe, kterým přinejmenším nerozumí do hloubky. Ale rozhodující je ještě něco jiného: ani tam, kde nelze předpokládat vůbec žádné pochopení, nemůžeme ještě prohlásit, že jde o dějství „jen objektivní“. Každý život, tedy např. i život bakterie nebo kvasinky, je víc než pouhým objektivním procesem, který můžeme plně postihnout zvnějška. Kdyby tomu tak nebylo, žádné vědomí a žádné pochopení by nebylo s to ovlivnit objektivní dějství. Ryzí objektivita je na všech úrovních pouhou iluzí, zdáním.

1. 1. 85

{Filosof a doba}

85/003

Vztah filosofa (a filosofie) k době není zdaleka jednoznačný a prochází několika rovinami, především je filosof „dítětem své doby“, tj. vyrůstá z ní. Protože však tzv. „daná“ doba ve skutečnosti není jen dána, nýbrž je vždy také nějak interpretována – a to znamená viděna z určitého úhlu, v určité perspektivě, zakotvené v jisté tradici a tudíž v minulosti (byť – vždycky – selektivně, tj. ve vybrané minulosti), je filosof vždy zároveň dítětem určité tradice, která je součástí oné doby – ať už jako živá a převládající tradice, anebo jako opomíjená a téměř zapomenutá tradice. Ale je to snad vše? Zdaleka nikoliv: filosof musí – to už je naznačeno jeho nutnou zakotveností v tradici – svou dobu nějak chápat, interpretovat, nějak jí rozumět, a zejména rozumět jejím výzvám a potřebám. To vůbec neznamena jen přizpůsobení vlastního myšlení a produkce, tvorby sociální objednávce, jak se jeví docela na svém povrchu. Tomu, co doba od filosofa žádá, je možno také nerozumět, je možno se nechat svést demagogy anebo i samotnými davy, dokonce většinou společnosti, která si prostě nemusí sama rozumět. Právě proto je filosof povolán, aby výzvě chvíle a doby rozuměl lépe a aby to své lepší (předpokládané lepší) porozumění vyjádřil tak, aby druhé mohl přesvědčit (neboť sám toho moc v praxi nezmuže). Tím je dán dvojitý další vztah filosofa k době: jednak musí svou dobu hodnotit (a to také v detailech) – a tedy ne pouze brát, jak je – a jednak je za svou dobu (tj. za své současníky) odpovědný, tj. musí je přesvědčovat, vést k onomu lepšímu vidění skutečnosti, jež odhalil.

13. 1. 85

{Subjekt „ontologicky“}

(Přepis mgf. záznamu – z 12. 5. 84) O nemožnosti ryze ontologického pojetí subjektu. Subjekt je vždycky časově rozlehlou integritou událostného charakteru, takže každé jeho „ted“ (nyní) je v nějakém vztahu k jistému rozsahu onoho „ještě ne“ a „už ne“, které k němu patří, které náleží k jeho integritě, k jeho celostnosti. Proto ontologie, která se zabývá jsoucím jakožto jsoucím (a tedy nikoliv jsoucím jakožto minulým či budoucím jsoucím, tedy teď nejsoucím), nemůže v pravém slova smyslu pojmut subjekt tak, aby byla práva všem jeho určením. Pro pojetí subjektu je podstatně významné najít myšlenkový způsob, jak uchopit subjekt nejenom v jeho jsoucnosti (té které), nýbrž v jeho bytí, to znamená převážně v jeho nejsoucnosti. (Konec.)

(Přepis z téhož dne:) To, čemu se dostává u Hegela zvláštní důležitosti, totiž vývoji, je vyznačováno jakýmsi neklidem, pohyblivostí, pohybem, k němuž náleží rušení možností – řečeno starými termíny, tj. vylučování některých cest vývoje. Vývoj je spjat podstatně s tím, že vždycky volí mezi několika cestami jedinou, a zároveň přitom ruší ostatní cesty jako možné – v nějakém rozsahu, zejména pro sebe. To ovšem může být tak, že jestliže se nějaká možnost otvírá pouze jedinému subjektu vývoje, ať už to je jediný nebo druh, rod apod., tak tím, že je pro daný subjekt, který jediný může té možnosti využít a uskutečnit ji, aktualizovat ji, – tak když naopak se rozhodne pro jinou cestu, tak uzavřenost této cesty ne jenom pro daný subjekt (jestliže to byla možnost jenom pro onen subjekt), nýbrž v jistém vztahu také pro všechny subjekty ostatní.
(14. 1. 85)

Jak je vidět, může to tedy mít platnost mnohem širší než jen subjektní. Heidegger v SuZ (konec str. 434 orig., v krit. vyd. 573) poukazuje v souvislosti s Hegelem a jeho výkladem, že toto vylučování či rušení, které nezbytně náleží k pohybu vývoje, v sobě nese event. skrývá jakési vztahování k ne-bytí, k Nicht-sein, což bychom spíše mohli překládat jako k nejsoucím, nejsoucnosti. To je třeba vzít v úvahu při posuzování toho, co se děje v rámci jsoucího, resp. v rámci toho, čemu říkáme svět. Uprostřed světa ustavičně vznikají a zanikají jsoucnosti a to takovým způsobem, že po přísné analýze a na jejím základě nelze toto vznikání a zanikání považovat za záležitost vnitro-světovou, nýbrž je to záležitost leckdy a velmi často a ve velmi důležitých momentech a případech celosvětová, tedy nikoliv vnitro-světová, nýbrž týkající se světa jako celku, tedy je to záležitost, která je ve vztahu k tomu, co není ve světě. To, co není ve světě, je třeba posuzovat se zvláštní obezřetností a je třeba vy-

mezi různé vztahy mezi odlišnými významy „nic“, nicoty, nejsoucnosti apod. (konec)

(14. 1. 85)

přepis z 12. 5. 84 – mgf. záz.

{Předmět reálný a intencionální}

85/005

Rozdíl mezi pojmem a jeho intencionálním předmětem je zřejmý: pojem koně nemá čtyři nohy, ale kůň je má. Méně zřejmý – alespoň na první pohled – je rozdíl mezi intencionálním předmětem a skutečným předmětem: kůň (*Equus*) jako taxonomická jednotka sice má čtyři nohy, ale nelze na něm jezdit; ostatně i ono „má čtyři nohy“ je třeba brát opatrně, jen jako znaky, nikoliv jako realitu. Intencionální předmět je konstituován tak, aby mínil nějaké význačné rysy určitých skutečností, aby je takto reprezentoval, ale nikdy je nemůže nahradit, neboť s nimi není identický. Proto také je možné, aby k jediné konkrétní skutečnosti bylo možno konstituovat celou řadu intencionálních předmětů (pomocí celé řady pojmů), které ji jsou všechny schopny v jistém rozsahu, v jistých souvislostech a do různé hloubky či šířky podrobností vskutku reprezentovat, představovat. Náš Alík může být v některých souvislostech zcela jedinečnou živou bytostí, k níž máme zcela osobní vztah a která má své místo v našem skutečném, konkrétním životě; ale v jiných souvislostech to pro nás nebo pro jiné lidi je foxteriér s rodokmenem, nebo jenom nějaký foxteriér, nebo jen nějaký pes, šelma psovitá, savec, obratlovec, živočich atd. Co slovo (pojmenování), to samostatný a od ostatních odlišný pojem (který musí být nasouzen, tj. konstituován soudy), ke každému pojmu patří zvláštní intencionální předmět jako myšlenková konstrukce, a všechny zmíněné (a mnohé další) intencionální předměty v dané situaci poukazují, míní, představují, reprezentují našeho Alíka (ačkoliv v jiných souvislostech a situacích mohou mínit jiné psy, jiné živočichy atd.). Rozdíly mezi vlastnostmi pojmů na jedné straně a mezi intencionálními nebo reálnými předměty na straně druhé je evidentní a nápadný; naproti tomu rozdíl mezi vlastnostmi intencionálních předmětů a skutečných věcí je méně nápadný, spíše subtilní a vyjevuje se jen tomu, kdo si k tomu osvojí zvláštní přístup (jakoby „zvenčí“). Protože intencionální předmět má skutečnost pouze reprezentovat, a nikoliv ji nahradit ve všech jejích funkcích, znamená to, že také tzv. vlastnosti intencionálních předmětů jsou jenom „intencionálními vlastnostmi“, tj. reprezentacemi skutečných vlastností. Pes domácí jako druh psovitých šelem se vyznačuje ochlupením, ale žádný, ani jediný jeho chlup si nemůžete utrhnout. Stejně tak má čenich, tlamu a

v ní zuby, ale nemůže vás kousnout, tj. způsobit vám skutečné zranění. Taxonomická jednotka nekouše, ale k jejím „vlastnostem“ náleží i schopnost kousat. Ale tady je právě ta nesnáz: schopnost kousat, kterou má skutečný pes, představuje skutečné nebezpečí, před nímž se musíte mít na pozoru. Naproti tomu „schopnost kousat“, která je „intencionální vlastností“ psa domácího jakožto taxonomické jednotky, není žádným skutečným nebezpečím a nikoho skutečně neohrožuje, nýbrž vztahuje se jen k ohrožení či nebezpečí jakožto intencionálnímu předmětu jiného typu. Zkrátka: intencionální předmět má vždycky méně vlastností než předmět skutečný, a za druhé i ty vlastnosti, které má, jsou zase jen intencionální předměty. Všechno funguje naprosto spolehlivě, dokud se vyvarujeme přímého spojení mezi oblastí intencionálních konstrukcí a oblastí skutečných věcí.

16. 1. 85

{Cena Jana Palacha}

85/006

Dnes dopoledne prý mi byla udělena Palachova cena. První mi blahopřál Luboš D[obrovský], brzo poté starší Kyncl (z Anglie, asi). Už se sice proslechlo něco dříve, ale to ještě nebyl žádný fait accompli. Mé pocity jsou dosti smíšené. Pochopitelně teď lze čekat nějaký zásah; není sice doba k tomu nejvhodnější (nezdá se, že by teď byl plánován nějaký ostřejší postup, když si nebudeme chtít ještě víc pokazit pověst, neboť perspektivně spolupráci se Západem potřebujeme), ale na rozumnost při rozhodování o takových záležitostech nelze spoléhat. Spíš už by mohl mít váhu proces s polskými vrahy kněze Popieluszka. Každá výraznější represe by ovšem také znamenala novou reklamu pro seminář i pro celou aktivitu posílání zahraničních přednášejících.

Ale bez ohledu na tyto úvahy je třeba posoudit samu věc, totiž rozhodnutí cenu udělit. Je v tom – jako vždy – kus nespravedlnosti. Seminářů je mnoho, nejenom náš. Náš vyniká jen v některých bodech: je zcela pravidelný a častý. Je mnohem „veřejnější“ než jiné, takže funguje jako barometr, nebo dokonce hromosvod (když se plánují zásahy, jsme první na ráně, protože není třeba nejprve zjišťovat, co se děje.) Prostě každé pondělí jsme k dispozici. Ale už úroveň semináře není zdaleka nejvyšší (i když by bylo nutno nejprve říci něco o kritériích). Určitě máme prioritu v počtu zahraničních přednášejících, ale to není vlastně naše, nýbrž spíše jejich zásluha. Čas od času jsme předmětem ostrých zásahů, takže i v tom vedeme před ostatními. Ani to však není naše zásluha. Řekl bych, že mám-li cenu přijmout (a bylo by v rozporu s tím, jak jsem kritizoval kdysi Sart-

ra, kdybych ji odmítl), musím s ní naložit poněkud ne-osobně. V podstatě je cena uznáním všech aktivit, které se snaží udržet nebo obnovit tradici filosofického myšlení v naší zemi. Proto i použití ceny samotné musí být v soulase s tímto cílem, který je rovněž cílem naší práce. Je třeba nějak podpořit a stimulovat tvořivou práci mladých filosofů, pro kterou nejsou v naší zemi takřka vůbec podmínky. To, co lze u nás publikovat z filosofické produkce, především většinou vůbec není filosofie, a pokud ano, je to podmíněno tolika požadavky, že to nejenom neumožňuje, ale přímo vylučuje spontánní myšlenkový vývoj. Ten je možný jen v konfrontaci dvojího typu: jednak s domácí filosofickou tradicí, která však u nás je potlačena, redukována a nejčastěji ještě navíc hrubě nesprávně interpretována, a za druhé se současnými trendy filosofie ve světě, o nichž zase nejsou u nás publikovány žádné nebo skoro žádné informace, a pokud ano, jsou opět nereprezentativní a neseriózní. Výjimky ovšem existují, ale jsou vzácné. A přísně selektivní. Pro skutečně „normální“ myšlenkový a názorový vývoj u nás oficiálně není místa. A proto je nutno podpořit tento vývoj nezávisle na veškeré oficialitě. To vyžaduje jak stimuly, tak ovzduší otevřené kritiky a názorových střetnutí. Není to nic snadného přispět k takovéto normalizaci, ale chceme se o to alespoň v mezích svých možností pokoušet. Skutečný zájem o filosofii je u nás větší než kdy dříve a asi mnohem větší, než je tomu v zemích západní Evropy. To do budoucna slibuje určité úspěchy, pokud překážky nebudou nezdolatelné. Proto také vítáme každou upřímnou pomoc.

17. 1. 85

85/007

Vítám námět založení pravidelného či nepravidelného periodika, určeného k pěstování křesťanského myšlení, a to – po mém soudě je to nezbytné – jak theologického, tak i filosofického. Povaha takového periodika by měla zásadně být ekumenická. Protože konfesijní rozdíly mají stále ještě značný vliv na rozvoj křesťanského myšlení a protože i nezávisle na nich respektive v rámci jednotlivých konfesijních orientací existují a nejspíš i v budoucnosti budou existovat názorové difference, a protože by pouhé publikování různých názorů vedle sebe nebylo ani přirozené, ani užitečné, mělo by periodikum být určeno nejenom k zveřejňování původních výzkumných studií, ani jen přehledných studií a referátových článků (a recenzí), nýbrž zejména také k rozhovoru pojetí, vycházejících z různých tradic i osobních stanovisek, pokud mohou obohatit celkové spektrum křesťanského myšlení theologického i filosofického. Proto by se práce měli ujmut nejenom zástupci všech hlavních konfesí, ale především lidé

otevření, nedogmatictí, neupnutí sterilně na neměnné formule, ale zároveň lidé ve svých východiscích a ve svém vidění pevní a výrazní, neváhající se vyjadřovat k aktuálním a vysoce závažným otázkám, neschovávající se za nějakou úzkou odbornost a ochotní poskytnout místo i pojetím velmi nekonvenčním a nekonformním, pokud jsou dostatečně přesně vypracována a argumentačně vypracována. Zajisté lze realisticky počítat s nejednou těžkostí, ale všechny takové nesnáze je třeba překonávat v perspektivě postupného vzájemného porozumění, chápání odlišných stanovisek a snad i postupného sbližování a konvergence.

19. 1. 85

85/008

Zajisté těší uznání „drobné práce“, jak o ní mluvil Masaryk: neměli jsme a nemáme na mysli a na programu nic okázalého. Je-li k tomu snad zapotřebí trocha odvahy, není to jistě nic heroického. Chceme pomáhat k tomu, aby filosofie žila v této zemi dál a aby se rozvíjela v ovzduší alespoň trochu svobodném a tudíž po svém, ne v předepsaných kolejích a korytech. Chceme se vracet po svém k minulosti českého myšlení a chceme si po svém vybírat z bohatství myšlenkových tradic jiných národů. A k tomu potřebujeme především čtyři základní předpoklady: přístup mladých adeptů k domácí tradici, která byla plánovitě zasuta a zneprístupněna, a k významné literatuře zahraniční, kterou naše veřejné knihovny opomíjejí anebo prostě nepůjčují či půjčují jen na zvláštní potvrzení. Dále osobní kontakt se zahraničními filosofy, který může významně napomoci v naší orientaci a v rychlejším porozumění tomu, co se nám dostane do ruky. Pak potřebujeme najít určité formy vzájemného kontaktu a spolupráce za svízelných podmínek, kdy opakované intervence mají dosáhnout naší rezignace. A konečně potřebujeme předat štafetu nové filosofické generaci, která na tom je ještě hůře, než jsme byli my před nimi. Potřebovali bychom znovu vytvořit prostředí živé myšlenkové výměny, tj. potrebovali bychom fungující filosofickou společnost (obnovení Filosofické jednoty), dobře redigovaný filosofický časopis, edici filosofických studií a filosofickou knihovnu, přístupnou skutečným zájemcům. To vše zatím musíme jen nedostatečně suplovat.

20. 1. 85

85/009

Jsme národ, který jakožto národ vlastně znovu vznikl či byl obnoven, „vstal z mrtvých“ teprve počátkem 19. století. Byli jsme v předcházející době zbaveni nejen všech vrstev s výjimkou sedláků, ale také vlastní filo-

sofické kultury. Oficiálně převládal Herbart, – proti němu se zformovala fronta pod praporem pozitivismu. Reakcí na pozitivismus byl za první republiky idealismus rozmanitého ražení. Vedle těchto převažujících orientací tu vyrostl masarykovský realismus, v navázání na Palackého a Havlíčka, kterým bylo korigováno leckteré omezení pozitivismu. Byl to teprve Em. Rádl, který dovedl kritiku pozitivismu do důsledků, někdy i za tu cenu, že odmítl a kritizoval některé přístupy Masarykovy. Mám za to, že v podstatě není nač jiného navazovat. Neexistuje jiná vskutku česká filosofie než právě Masaryk a Rádl. Kolem Masaryka lze jmenovat ještě několik dalších osobností, avšak nepředstavují perspektivu další schůdné cesty: např. Drtina, Tvrdý, Kozák. Docela novou linii zahajuje Patočka, uvádějící do českého myšlenkového světa fenomenologii, aniž by se pokoušel navázat na cokoli domácího (to přistupuje teprve později a pod tlakem vnějších okolností). Naproti tomu marxismus sice na mnoho let a na několik desetiletí ovládl pole, ale nikoliv svou úrovní a hodnotou, nýbrž protože byl vnucen mimofilosoficky. Proto také nebyl asimilován, neboť ani sám se nepokoušel asimilovat české tradice (anebo jen nezdařeně). Má-li dnes proto dojít k probuzení a novému životu vskutku české filosofie, je třeba se opřít o Masaryka a o Rádla, a teprve z této obnovené základny pomalu a důkladně vstřebávat vrcholy současného myšlení ve světě.

20. 1. 85

85/010

Analýza povahy uměleckého díla má elementární význam pro porozumění světu vůbec. Max Scheler tušil velmi správně, když mluvil o „podstatě“ (Wesen) jako o něčem, co má bytí (Sein, reines Sein) nezávisle na lidském myšlení (a dává v tom zapravdu Husserlovi, kterého ovšem v zásadě kritizuje). Navzdory této nezávislosti je však podstata znovuvytvářena (nacherzeugt, nachgeschaffen) – to právě je zřejmé v oblasti kultury (bei Wesenheiten des Kulturbereiches), ba dokonce spolutvořena lidských duchem spolu s božských duchem. V opozici proti Augustinovu platonismu podtrhuje Scheler, že božský duch ideje „nenachází“, nýbrž vždy znovu vytváří. Bytnosti (Wesenheiten) se proto duchu nevnučují (Die Wesenheiten drängen sich dem Geiste nicht auf), ale duch je musí v božství a spolu s božstvím vždy znovu vytvářet (er muß sie in und mit der Gottheit immer neu erzeugen). (viz Nachlaß, Bd. II. s. 256)

Dalo by se říci, že to, co je za obrazem jako plochou pokryto barevnými plochami a čarami, je stejným způsobem „skutečné“ jako to, co je za tištěnou knihou románu nebo za myšlenkovým (filosofickým) systémem

atd. A je možné, že sama příroda, celý hvězdný vesmír je něčím takovým, co je jen obdobou barvami pokrytého plátna; vlastní skutečnost je až za tím, co se nám dává v prvním plánu. Možná, že přírodě musíme rozumět podobně, jako rozumíme potištěnému papíru, totiž jako něčemu, co nás oslovuje, resp. skrze co jsme oslovováni. A tato jakási „pravá skutečnost“ není žádnou prostou daností, ale můžeme se s ní setkat pouze za předpokladu, že se budeme podílet na jejím ustavení, uskutečnění, na jejím znovuvytvoření či dokonce (v případě tvůrčího ducha) na jejím spoluvytvoření ve spolupráci (?), v synergické tvorbě, která své výtvořky nevymýšlí ani nekouzlí z „ničeho“, která není odkázána jen na sebe a svou libovůli či dokonce svévoli, když tvoří něco „nového“, nýbrž která jen vždy maličko postupuje kupředu za předpokladu navázání na to, co tu už vytvořeno bylo. A i v tomto kroku kupředu netrčí ani není vržena, ba ani se sama nevrhá do prázdna, nýbrž jde po cestách, které se před ní na malý kousek a s malým předstihem otvírají nikoliv její vlastní zásluhou. Snad právě proto mluví Scheler o „božství“, což není legitimní filosofický pojem ani termín, nýbrž něco převzatého ze sféry religiozity. Na tom ovšem příliš nezáleží, vždycky je možno užít jiného termínu a vypracovat jiný pojem a zatížit jej pak nezbytnými konotacemi a sou-významy, jež zatím nesl onen pojem a termín religiozní. Nicméně v každém případě tu zůstává nezbytnost myslit skutečnost, která se podílí na tvorbě (spoluvytváření) uskutečněných, realizovaných, zvnějšněných, zpředmětněných „podstat“ (což je termín a pojem neméně hodný výměny než pojem „božství“), tedy skutečnost ještě nerealizovanou, nezvnějšněnou, ne-zpředmětněnou – skutečnost ne-předmětnou. A přestože je tato skutečnost vždy nějak v distanci ke skutečnosti našeho také předmětného (i když nikoliv jenom předmětného) světa, a tedy i k jeho dění a k jeho historii, je sama jakýmsi ne-předmětným děním, má své dějiny a svou cestu, své postupy (něco jako Heilsgeschichte).

20. 1. 85

85/011

Zdá se, že Schelerova myšlenka – alespoň v pochopení, jak bylo formulováno na předchozím listě (85-010) – by mohla vést k novému pohledu na skutečnost (či skutečnosti). Na to, co přírodní věda považuje za reálné (realitu, objektivní skutečnost), by bylo možno se dívat jako/podobně na umělecké dílo, i když nevznikla ve své vnější, předmětné podobě jako výsledek lidské práce či tvorby. Jde o to, že i samotná neživá příroda by mohla nést jakési poselství, či snad spíše je zakrývat – podobně jako nám uniká smysl obrazu, pokud se naň díváme třeba příliš zblízka, z nesprávné

perspektivy, která nám ukazuje jen barevné skvrny a šmouhy. Tam, kde jde o živou přírodu nebo o přírodu poznamenanou životem, přistupuje navíc ještě další faktor, jímž jsme oslovováni zase jiným dalším způsobem, odlišným od oslovení neživou přírodou. A posléze kromě uměleckého tvoření, které přes utváření určitého materiálu hledí poukazovat k něčemu, co je za tím, co je zformováno, uhněteno, vytesáno apod., přičemž materiálu je použito jenom ve své mrtvé podobě, je možno si – zatím jenom – představit uměleckou tvorbu, která by pracovala s živou přírodou jako s „živým materiálem“. Do jisté míry tomu je v případně zahradnické architektury a při tzv. tvorbě krajiny; ale tím nejsou do budoucnosti možnosti zdaleka vyčerpány. Tam, kde dojde ke shodě či konvergenci poselství živé přírody a člověka, který s touto živou přírodou pracuje a spolu-pracuje, lze mít za to, že člověk již při své tvorbě naslouchá také tomu, čeho jsou poslušny živé bytosti, nenadané vědomím (lidskému podobným), a navíc i čemusi specificky jemu určenému. Snad právě to by mohlo představovat hlubší perspektivu pro ekologii.

20. 1. 85

85/012

Platon, *Sofistés* (čes. př. s. 48): „... nijak není snazší říci, co asi jest jsoucno, nežli co je nejsoucno.“ (*to on – to mé on*) Filosofie si vytvořila ve svém rámci disciplínu, která se zabývá tím, co jest, pokud to jest, tj. z hlediska toho, že to jest. Tato disciplína (filosofická) se nazývá *ontologie*. Dosud však nebyla vytvořena obdobná filosofická disciplína, která by se zabývala jednak jsoucím, pokud není, dále nejsoucím, pokud jest, a konečně nejsoucím, pokud není.

Jsoucí, pokud není, ale pouze bylo nebo bude, spadá podle dosavadního pojetí do ontologie. Extrémní názory zastávají např. eleaté, kteří po vzoru svého učitele Parmenida mají za to, že jsoucí jest, tj. že nikdy „nebylo“ a „nebude“, nýbrž „jest nyní najednou celé, souvislé, jedno“ (Zl. 2. vyd. s. 68), což znamená, že připustit časové mody je chápáno jako připustit nejsoucnost jsoucího, neboť ani minulost, ani budoucnost není teď. Jsoucnost je ergo chápána jako jsoucnost teď. Pokud ovšem nebudeme spolu s Parmenidem ochotni škrtnout čas (resp. minulost a budoucnost) a vůbec pohyb, změnu, pak jsme postaveni před problém, nakolik můžeme to, co bylo a co bude, chápat jako jsoucí.

Akceptujeme-li změnu, a tím čas, musíme připustit, že to, co bylo (nebo co bude), není jsoucí v témž smyslu jako to, co nyní jest. V běžné mluvě hovoříme o tom, že to, co bylo včera nebo před rokem, dnes už není. Přece však zůstává také rozdíl mezi tím, co není, ale bylo nebo jednou bude,

a mezi tím, co nikdy nebylo a nebude. Musíme odmítnout Parmenidovu jistotu, že se nikdy nedá prokázat nejsoucna jsoucnost (s. 68, dtto).

21. 1. 85

85/013

Připustíme-li např. s Aristotelem, že věci vznikají a zanikají (ale toho názoru byli i presokratici), pak jsme učinili první krok k rozlišení sféry nejsoucího, o níž za prvé vůbec lze rozumně uvažovat a hovořit a za druhé která je jistým způsobem utvářená, strukturovaná a není tedy pouhým „nic“, pouhou nicotou. Nejsoucí tedy ještě nemusí být nicotou. Filosofická disciplína, která se bude systematicky zabývat povahou této zvláštní oblasti nejsoucího, může být nazvána meontologie (od „*mé on*“ = nejsoucí, nejsoucno).

S tím je spojen ovšem hned problém, jakým způsobem lze mínit (mít na mysli, intencionálně se zaměřit na) nejsoucí. Parmenidés trvá na tom, že myslit nejsoucí je cesta, která nikam nevede a kterou nelze jít, „neboť nejsoucí ani bys nepoznal – není to možno –, ani je nevyslovil, vždyť myslit a býti je totéž“ (tamtéž, s. 67). Tomu je třeba rozumět tak, že myslit něco znamená myslit, že to jest. To je velmi dávná, snad prapůvodní forma rozpoznání, že pojmově lze myslit něco, co není součástí myšlení, nýbrž je od něho odděleno jako něco samostatného, tedy jako „jsoucí“ (např. trojúhelník nebo spravedlnost apod.). Abychom mohli prozkoumat, zda lze nějak mínit nejsoucí a jak to je možné, musíme podrobit přezkoumání onu Parmenidovu jistotu a vůbec povahu předmětné intencionality. Pak budeme schopni nahlédnout, že myšlení (a nejen myšlení) je vybaveno nejen předmětnými intencemi, ale také intencemi nepředmětnými a že těmito nepředmětnými intencemi jsme schopni mínit nějak nejsoucí, zatímco zároveň předmětné intence jsou zaměřeny na jsoucí.

21. 1. 85

85/014

Příprava na FS 21. 1. 85 – (spec.) – O jsoucím a nejsoucím

1. citát ze *Sofisty*: nesnáz, co je jsoucnost a co nejsoucno
2. potřeba zvláštní filosofické disciplíny: ontologie
3. může ontologie zkoumat a vypovídat o tom, co není?
4. Parmenidés: totéž je něco myslit a myslit, že to jest
5. Jsoucí jako myšlenková konstrukce: intenc. předmět
6. Může se stát „předmětem“ to, co není?
7. Nutnost kritiky „předmětného myšlení“
8. Vznikání a zanikání; a co je mezi tím?

9. Dění (změna) a možnost je mínit
10. Čas: minulost a budoucnost – není „ted“, ale není snad proto „vůbec“?
11. Parmenidés nemá pravdu: jsoucí může v jistém ohledu (např. ted) ne-
být, ale v jiném ohledu být
12. Nutnost rozlišit dvojí „jest“: jsoucnost a bytí
13. Rozdíl mezi změnou a událostí; vnější a vnitřní
14. Celek je nutno chápat jinak, než to činí Parmenidés
15. Analýza jsoucnosti: do přítomnosti náleží též zpřítomněná minulost a
zpřítomněná budoucnost. Nebodové „ted“ a jeho přečínávání ze sebe do
minulosti a do budoucnosti
16. Jak se minulé (budoucí) přítomnost stává přítomnou minulostí (bu-
doucností)?
17. Jsoucnost celku a bytí celku; celek víc není než jest (ve smyslu
jsoucnosti)
18. Nutnost rozlišení mezi pravými a nepravými jsoucnými (např. dvě
švestky). Pravé jsoucno je celek (ovšem celky jsou různého druhu a
různé úrovně).
19. Bytí jsoucna a bytí vůbec; nedostatečnost pojetí participace. Myšlenka
„základu“ nebo „původu“, „zdroje“.
20. Předmětnost a nepředmětnost a) bytí jsoucna, b) bytí vůbec. Meon-
tologie jako nová filosofická disciplína.
21. 1. 85

85/015

Když Cicero charakterizuje ve svém díle „O řečníku“ (De oratore, 4608, s. 8 – I.iii,9) filosofii jako stvořitelku a matku všech chvalitebných umění – přičemž se odvolává na úsudek největších učenců – a když připomíná, jak nesnadné je vypočíst, kolik mužů se jí už zabývalo, kolik učenosti (vědění), jaké rozmanitosti a jakého rozsahu bylo dosaženo, dostává se k čemusi elementárně závažnému: cílem toho všeho úsilí je porozumět nikoliv oddě-
leně nějaké jediné věci, nýbrž všem, nakolik to je možné. To je velmi dů-
ležitý rozpoznání, a po jistých korekturách trvá jeho platnost dodnes.

Především je třeba opravit či snad spíše zvýraznit to, co v Ciceronově formulaci uniká pozornosti či je zakryto: nejde o porozumění „všemu“ ve smyslu „všem věcem“, byť jen pokud to je možné, nýbrž o porozumění „celku“, tedy o porozumění celostné struktuře jak omezených „přiro-
zených“ celků, tzv. „pravých jsoucen“, tak – a to zejména – celostné, eventuelně quasi celostné struktuře veškerenstva vůbec (pokud to je
možné). K tomu přistupuje nutnost zdůraznit, že k takovému porozumě-
ní celku náleží také porozumění tomu, jaká je skutečnost a jaký je smysl

onoho specifického druhu porozumění, jež se pokouší porozumět vztahu každého omezeného celku (případně i nepravého celku jako je např. situace nebo historická chvíle či událost) k celku „veškerenstva“ a jeho smyslu (tedy celkovému smyslu). Náleží tedy k takovému porozumění hluboká a co nejdále zasahující prereflektovanost. A posléze je také třeba vyvednout okolnost, že onen „celek vůbec“ není žádnou sebe větší a mohutnější „věcí“, nýbrž právě ne-věcí. A samo veškerenstvo nelze proto omezovat na obor předmětných (tj. vnitrosvětských) skutečností, nýbrž je třeba najít také vztahy všech pravých jsoucen individuálně i kolektivně (na nejrůznějších úrovních vzájemných relací, rozumí se skutečných, uskutečněných relací), jakož i vztah světa vcelku k tomu, co jej (a všechna jsoucná) zakládá, ba vůbec umožňuje a vyvolává ve jsoucnost (a pokud jde o pravá jsoucná, také a zejména v bytí, tj. v jejich bytí, v bytí jsoucen). Pokud užijeme pro tento základ či spíše zdroj všeho jsoucího termínu „bytí“, pak porozumění filosofie je na rozdíl od všech jiných porozumění (a zejména porozumění odborných věd) vyznačeno úsilím o nalezení vztahu toho, co je právě tématem („předmětem“) porozumění, k celku, který není dán jako věc, nýbrž který je spíše výzvou a vedením a který náš pohled, naše očekávání a naši otevřenost zaměřuje k základu nejen všeho, co může vůbec být tematizováno, ale i samotného našeho porozumění, které vždy zčásti uniká každé definitivní a jednou provždy vše obsahující reflexi a co tedy z elementárních důvodů nemůže být rovněž nikdy definitivně a s poslední platností tematizováno. To ovšem znamená radikální vykročení po cestě nepředmětného myšlení. A Ciceronovi zajisté nemůžeme vyčítat, že to nedomýšlel tak daleko a do takové hloubky; nebyl ani tak vynikajícím a svrchovaným myslitelem, ale nežil ani v epoše, pro niž se taková možnost mohla otevřít.

22. 1. 85

85/016

Louis Marin (který k nám má ostatně přijet za necelé tři týdny) zahajuje jeden svůj článek (*Secret, dissimulation et art de persuader chez Pascal*, in: *Versants*, No II, zima 1981, str. 53–74) rozvahou, že je možno dvojím způsobem poastavit otázku umění přesvědčovat u Pascala a otázku samotné možnosti o tom mluvit: buď je možno vyhledat zlomky, kousky textů, v nichž Pascal mluví o rétorice atd., anebo vyložit tyto zlomky, malá díla, dopisy, přerušené texty Pascalovy tak, aby se na nich ukázala jeho rétorika, jeho způsob přesvědčování atd. (str.53). A pak je možno ukazovat eventuelní shodu a konvergenci obojího apod.

To mi připomnělo, že mé dosavadní studie o Rádlově pojetí pravdy si takto svou úlohu nestanovily. Většinou jsem se držel především míst, kde Rádl formulovat své myšlenky a svá pojetí (ostatně právě proto jsem v nadpisu informoval, že jde o Rádlovo pojetí). Ale Sám Rádl velmi zdůrazňoval, jak má filosofie chápat sebe samu jako program. Nepochybně to musí platit i pro pojetí pravdy: toto pojetí má svůj důvod a své oprávnění v tom, že dává výraz programu filosofovu, jak pravdě naslouchat, jak se dát do jejích služeb a jak jí pomáhat k vítězství. Takže Rádlovo pojetí pravdy je vlastně – a právě ve shodě s jeho zaměřením filosofickým a s jeho požadavky na pravou filosofii – třeba hledat nejenom tam, kde o něm Rádl mluví, kde je předmětem jeho úvah, tématem jeho filosofování, ale také a možná ze všeho nejvíc tam, kde se toto pojetí osvědčuje, prosazuje v myšlenkové praxi, tedy tam, kde tématem filosofování je něco jiného. To je tedy úkol k doplnění.

22.1.85

85/017

Ani jediným, ani hlavním hlediskem, podle něhož má být posuzována filosofie (či filosofická myšlenka), není to, k jakým výsledkům, k jakým závěrům dochází. Nehledíc k tomu, že ke správným závěrům je možno dojít nesprávnou cestou, aniž by pak správné závěry mohly onu nesprávnou cestu ospravedlnit, jsou závěry, k nimž filosofie kdykoliv dochází, vždycky jen prozatímní, jsou nikoliv cílem, koncem její cesty, nýbrž jenom jednou z nesčetných zastávek. Závěry, k nimž filosofie při svém postupu dochází, je povinna vždy znovu podrobovat reflexi a kritické analýze. V tom spočívá prozatímnost a de facto nejistota a otřesitelnost všech jejích závěrů. V postupu myšlení – rozumí se filosofického myšlení – je myslitel vždy znovu v situaci, kdy se pokoušel naprosto přesně kontrolovat každý svůj myšlenkový krok, a potom ve zpětném pohledu, v kontrolní reflexi toho, co provedl každým tímto svým krokem, rozpoznává, oč toho udělal víc, než měl za to, a co naopak neučinil v té plnosti, kterou považoval za zaručenou. Při posuzování druhého filosofa je třeba se především soustředit na jednotlivé kroky v jeho myšlenkovém postupu. Zajisté tomu není tak, že se filosofie vyčerpává těmito svými jednotlivými kroky. Ale když filosof postupuje ledabyly, nepořádně, když dost nekontroluje každý svůj krok a každý úsek svého postupu vpřed, pak všechny jeho myslitelské taktiky a strategie jsou filosoficky k ničemu, neboť nejsou provedeny, uskutečněny. Mohou sice jiné myslitele inspirovat, ale dokud je někdo jiný neuskuteční dostatečně řádně a korektně, nemají žádnou skutečnou platnost.

23.1.85

85/018

Ek-stasis není stav, protože to je de facto opuštění „stavu“, odchod z něho, vyjití či vyčnívání z něho ven. Ale není to také žádný vztah k něčemu jinému, pokud bychom ono „něco“ chápali ve smyslu toho, co je „před námi“ jako daná, předmětná skutečnost. Navenek se ek-stasis jeví jako usebrání, zniternění, propadnutí do sebe, soustředění na cosi vnitřního, na hlubinu v nás apod. Ale není tomu tak – to by bylo jen zdání. Ve skutečnosti znamená ek-stasis vkročení do jakéhosi nového světa, do nového prostoru a do jeho otevřenosti; a zároveň je rozhodnou otevřeností vůči tomuto novému, nově otevřenému či otvírajícímu se prostoru. Dostáváme se tak do zdánlivého rozporu či paradoxu: v ek-stasi člověk nezůstává u sebe a v sobě, nýbrž opouští se a vychází ze sebe jakoby „ven“; zároveň však nepřistupuje k ničemu vnějšímu, nepřesahuje se ve smyslu akce, která je zaměřena k tomu, co je před ním a co je mu tedy vnější, nýbrž odchází od sebe „někam“ jinam než „mimo sebe“, „vně sebe“. Tato zvláštní skutečnost není případně postižena, když se mluví o jakési „pohrouženosti do sebe“; v jistém slova smyslu opravdu jde o jakési pohroužení, ale rozhodně nikoliv do sebe, neboť člověk v tomto pohroužení nechává sám sebe „za sebou“, odchází od sebe. V ek-stasi vlastně přestává být člověk sám sebou, a proto se nemůže pohroužit do sebe. Přijmeme-li však podobnou formulaci, vzniká hned otázka, co se děje s oním dosavadním „já“, jež člověk nechává za sebou, a odkud se bere ono nové „já“, jež se dostává k onomu prvnímu do distance a jež k němu eventuálně z této distance může opět přistoupit.

23.1.85

85/019

Budeme-li se nyní nějaký čas spolu zabývat Patočkou a konkrétně jeho doslovem k Přirozenému světu z r. 1969, musíme si hned na začátku ujasnit, oč nám půjde. Záleží to do jisté míry jak na Vás, tak na mně. Já se totiž nebudu pokoušet zůstat jen Patočkovým interpretem. Jednak mi to nesedí a taky to moc neumím, zejména se však k tomu necítím povolán, pokud by vám šlo o věrnou interpretaci Patočkových myšlenek a celku jeho myšlení, musíte se obrátit na věrnější Patočkovy odchovance. Já sám se cítím v jisté distanci od husserlovské fenomenologie, a to v několika směrech. Především nesdílím onen příznačný Husserlův subjektivismus, v němž Patočka setrvává naplno v původním textu Přirozeného světa a který jen (po mém soudu) neuspokojivě a nedostatečně překonává v doslovu. Naproti tomu nepřijímám ono radikální omezení subjektivity na subjek-

tivnost a počítám s jistou formou proto-fenoménů (a proto-aisthese) na předlidské a podlidské úrovni všech stupňů. Považuji proto fenomenologii za užitečnou inspiraci pro jistý typ kladení otázek a myšlení vůbec, nepřidržuji se omezené a jakési dobrovolné askeze filosofické (např. fenomenol. redukce), ale chápu problém vztahu mezi jevem a tím, co se jeví, vlastně mnohem radikálněji, než měl a vůbec mohl mít ze svého hlediska na mysli Husserl (a také než měl na mysli Patočka). Tím je dáno to, že každou tezi Patočkova textu mohu a musím posuzovat v jiné perspektivě, než v jaké byla míněna a formulována. Nemíním tím nějaké zkreslování Patočkových názorů a koncepcí; naopak chci, aby se jeho teze i jeho celkové pozice objevily a ukázaly ve větším a ostřejším světle, než v jakém se jeví obvykle a snad i než v jakém je viděl a psal sám Patočka. To, co budu podnikat, není co nejvěrnější interpretace, která v nesnázích zůstává u toho, že jen opakuje a recituje formulace myslitele, který má být interpretován. Mým cílem je uchopit každou významnou Patočkovu myšlenku tak, že ji transponuji do jiného, odlišného, totiž svého pojmosloví, a tak přezkoumám, má-li smysl snad jen v jeho řečových projevech, anebo má-li v sobě něco z té invariance, která svým významem překračuje hranice škol a směrů a musí být nějak recipována a osvojena každým vážně myslícím filosofem. A to právě znamená kritický přístup. Kritika se ovšem nemůže a nesmí vymlouvat, když se zmýlí v interpretaci. Proto doufám, že si základní kritičnost podržíte i vy při svém poslouchání a chápání toho, co tu budu povídat. Najde-li se mezi vámi Patočkův obhájce, znalý alespoň do jisté míry jeho způsobu myšlení, pak tím lépe.

24.1.85

85/020

Základním problémem, který po mém soudu Patočka neřeší, je geneze danosti světa [*podtrženo červeně, pozn. red.*], tj. postup „krystalizace“ onoho přístupu člověka k danému okolí (či spíše dávajícímu se okolí), kterýmžto přístupem se teprve konstituuje onen svět jakožto daný. Souhlasím s Patočkou, že princip integrace tohoto „daného světa“ není nikdy jen, ba ani původně založen ve světě (dávajícím se světu) samotném. Jen bych chtěl nechat otevřeny dveře k rozpoznání, že někdy a v něčem je ona subjektivní interpretace okolí a věcí v něm a jeho integrace v „osvětí“ po-
vinna a dokonce nucena respektovat určité integrované celky v tomto osvětí, jejichž integrovanost má jiný původ než v subjektivní interpretaci člověka, který je subjektem daného osvětí. Jde totiž o to, že předpoklad nějakého „přirozeně daného okolí“ je ve fenomenologické perspektivě nutně značně deformován a zkreslen. Jak rozlišíme v lidském přístupu,

který vždy spolupůsobí při konstituci fenoménu, to co je ještě přirozené, od toho co je ne-přirozené? Proč Husserl (a Patočka) za vymykající se přirozenému způsobu, jak se nám dává svět, považuje jen přístup matematizující přírodovědy? Cožpak archaický mytický přístup není rovněž ne-přirozený a zase jinak deformující? Co je vlastně kritériem přirozenosti či deformujících vlivů při konstituci „daného“, tj. již nějak osvojeného okolí nebo i světa? Když mluví Patočka o „prvotní, původní realitě“ (a pominěme nepřiměřenost slova „realita“, odkazujícího k věcem res), má na mysli sféru toho, co se nám otvírá a dává, anebo už sféru toho, co je nám dáno a na danosti čeho jsme se svým přístupem podíleli?

24.1.

85/021

Samizdatové výbory ze Salisbury Review vyvolávají nutnost podrobit bližšímu přezkoumání podstatu konzervativismu a jeho skutečný vztah a význam (eventueleně i možný) k české historii a tradicím, k přítomnosti a k perspektivám do příštích časů. Tady bude třeba také zvlášť podrobit přezkoumání Rádlovu kulturní a politickou orientaci, kterou (při příležitosti vyjití Dějin filosofie) Hromádka kvalifikoval jako konzervativní. V naší domácí tradici má vynikající místo a váhu Karel Havlíček, který odmítl svou politickou orientaci spojovat jak s umírněností, tak s radikalismem. Zdá se, že podobně by to býval mohl formulovat i ve svém vztahu k liberalismu a konzervativismu, alespoň pokud jde o v podstatě jednoduché postoje (a nikoliv komplikované teorie či spíše ideologie s obojím postojem spojované a je zdůvodňující a ospravedlňující).

Konzervativní postoj je – jak slovo samo už napovídá – takový, který chce zachovávat, konzervovat to, co tu už je. Takový postoj má nepochybně jisté nepopíratelné přednosti. Je především realistický v tom smyslu, že vidí skutečné věci a skutečné situace. Navíc jen hloupý konzervativce chce zachovat všechno, celý status quo zcela bez výběru. V každé přítomné chvíli je ve hře mnoho nerozumného, hloupého, úpadkového, scestného, co za konzervování nestojí. Konzervativismus má svou hierarchii hodnot, kterou především chce konzervovat. A to musí činit proti všem tendencím k úpadku a k „odpadnutí“ od starých dobrých norem a hodnot. Chce konzervovat jen to dobré, ne to špatné. Proto je v jistém směru a v jistých omezeních také pro vývoj:

24.1.85

chápe jej jako pročišťování toho, co tu už jest, zbavování všeho, co je hodnotné, nečistot a kalu, vypracovat to konzervování hodné v co nejryzejší podobě.

Když tedy chceme posuzovat konzervativismus, nesmíme zkreslovat a zesměšňovat; kritice musíme podrobit jeho zásady, pochopené v tom nejlepším a nejpozitivnějším duchu. Skutečné vady pak vyniknou daleko lépe, když naše kritika nebude chápána jako politická polemika, která na detaily moc nehledí a užívá argumentů, jak se zrovna hodí.

Zdá se, že nedostatky konzervativismu spočívají především v dvojím: především konzervativce nevěří, že by mohlo být něco dobrého a cenného na tom, co je zgruntu nové a nebývalé, tudíž ne-prozkoumané a možná zatížené neznámými dlouhodobě se ukazujícími povážlivými důsledky. A za druhé je třeba prozkoumat právě ten žebříček hodnot, který konzervativce považuje za prověřený a veskrze dobrý, takže musí být s každým nezbytným úsilím zachováván a konzervován.

24.1.85

85/022

Když máme postavit otázku, co je pro Patočku „danost“, pak se můžeme odvolat na jeho vlastní výměr ze studie „Česká filosofie a její soudobá fáze“ (in: O smysl dneška, 1969, str. 112): „danost“ charakterizuje na zmíněném místě jako „to, co je hotové a co možno pouze uznat a konstatovat“. O něco dále se opírá P. o H. Arendtovou a píše, že moderní doba je celá dobou revoluce, obratu ve vztahu člověka k tomu, co je dáno. Neurčuje se již prostě **u** toho, co je jednou zde, nýbrž...“ (113). Do filosofického myšlení počínajíc Kantem proniká stále víc přesvědčení, „že všechny problémy je třeba položit znovu a přemyslet z hlediska primátu činnosti, aktivity, konání, realizace, praxe v nejširším smyslu slova“ (112). A proto danost „ztrácí onen fundamentální význam, který jí patřil v tradiční filosofii“ (112). Jestliže v témž roce vychází též Patočkův doslov k přirozenému světu, kde čteme o „přirozeně daném okolí“, o komplexu „původní danosti světa“, o „původně daném způsobu bytí“ jeho součástí a momentů (155, 156), zdá se z toho vyplývat, že onou původní daností je právě přirozený svět a že tedy přirozený svět ve své „původní danosti“ je „hotový“ a že je možno jej „pouze uznat a konstatovat“. Kritika resp. odhalující interpretace myšlenkového (i praktického) přístupu moderní technovy (či vědotechniky, jak někdy říká P. – např. 5317, „Je technická civilizace úpadková a proč?“, s. 37) je nutně založena na kritice onoho myšlení z hlediska primátu praxe, které nikdy nezůstává jen u „uznávání“ a „konstatování“.

24.1.85

85/023

Že je to vskutku Patočkovo stanovisko, totiž že přirozený svět je „dán“ právě v tom smyslu – viz 85/022 – jako cosi hotového, co je možno jen uznat a konstatovat, mohou dosvědčit formulace Doslovu (s.170). Tam se dočteme, že v přirozeném světě „jsou dána jsoucna pragmaticky služebná i přírodní, lidská i animální, díla člověka jako individua i díla historie v originále“ (podtržené je tištěno kurzívou). Patočka dokonce velmi příznačně mluví o „původním, samostatném rázu jejich (rozumí se věcného jsoucna a člověka (LvH) jsoucna, nezkreslený předpojatými, byť úspěšnými a účinnými modely“ (rovněž 170).

Je tudíž zřejmé, že Patočka je toho mínění, že kupříkladu takové pragmaticky služebné jsoucno jako stůl má původní, samostatný ráz a že v něm neintervenují žádné naše předpojaté modely. Stůl je zkrátka jsoucno, dané v přirozeném světě právě jako cosi hotového, co je možno jen uznat a konstatovat, tj. dané v originále, jako originál.

My však víme, že stůl ve skutečnosti nic původního, originálního a ve své originalnosti samostatného není, že je naopak výtvořem člověka, ponejvíce truhláře či stolaře. Stůl je vyroben nejenom tak, že je ze dřeva vytvořeno něco podle předem pojatého úmyslu a plánu, ale zejména ho užíváme podle svých potřeb a podle svých způsobů chování, jednání, praktik, zvyklostí apod. Musíme se proto tázat: patří stůl do přirozeného světa nebo nepatří? Pokud nepatří, jistě není produktem matematizující přírodovědy; je tedy přirozený svět deformován a nabouráván ještě dříve? Je z přirozeného světa vyhnán už první Homo faber?

24.1.85

85/024

Heidegger mluví o konci filosofie na základě jednoho naprosto nesamozřejmého předpokladu: totiž že filosofii ztotožnil s metafyzikou (výslovně říká: Filosofie je metafyzika. – Zur Sache des Denkens, ad 1.//česky strp. ,30). Konec filosofie je pro něho dovršením metafyziky; to obnáší tolik, že filosofie jakožto metafyzika dospěla do své krajní možnosti, vstoupila do svého konce, takže každý pokus ještě dále filosoficky myslet končí v pouhých epigonských renesancích a jejich odrůdách (31). To ovšem neznamená, že ustává způsob filosofického myšlení. Už v období řecké filosofie se začaly vytvářet vědy uvnitř obzoru, který otevřela filosofie (31). Vytvoření věd je zároveň jejich odpoutáním od filosofie a dosažením jejich svébytnosti. A dovršením tohoto pochodu je rozvinutí filosofie v samo-

statné vědy; je to legitimní dovršení, které sice vypadá jako pouhé rozpouštění filosofie ve vědách, ale ve skutečnosti je jejím dovršením. – Vlastně to připomíná např. Engelse.

Heidegger ovšem potom mluví o možném zbývajícím úkolu myšlení, který by nebyl přístupný ani filosofii jakožto metafyzice (natož vědám z ní pocházejícím). Tím je ovšem prozrazeno, v jakém smyslu mluví vlastně o „konci filosofie“. Je to konec jednoho procesu v rámci filosofie – zůstává ryze terminologickou záležitostí, zda tento jeden proces ztotožníme s celou filosofií a celek prohlásíme za „myšlení“ – anebo zda ten jeden jediný proces nazveme třeba metafyzikou a název filosofie si ponecháme pro myšlení, jehož jiné úkoly platí ještě i tenkrát, když onen jeden proces už byl dovršen.

24.1.85

85/025

Patočka píše (Doslov 157, 17–20), že popis a ontologická charakteristika přirozeného světa je v celém rozsahu studiem smyslu a významu. Zároveň však podle něho platí, že smysl je vždy smyslem pro někoho, že neexistuje smysl vůbec. To znamená, že už v samotném položení problému je indikováno, že neexistuje svět vůbec či svět o sobě, ale vždy jenom svět pro někoho. Jinými slovy, svět je jenom lidským Unweltem, Eigenweltem, lidským osvětím, pro něž platí vše, co pro školu von Uexküllovu platilo o osvětí živých bytostí nižších než člověk.

Jestliže však budeme spolu se starými mysliteli, především pak s Hérakleitem, držet tezi, že „bdící mají jeden společný svět, avšak spící se obracejí každý do svého vlastního“ (Zl. B 89 z Plútarcha), pak – nechceme-li se vůbec vzdát jakéhokoli smyslu, musíme předpokládat, že právě tak, jako bdící mají jeden společný svět, také jejich životy, činnosti a také trpnosti mají ne-li společný jediný smysl, tedy alespoň společné zakotvení v jediném pro všechny a pro všechno společném smyslu. Dáme-li už jednou na Hérakleita, naslouchejme mu ještě chvíli dál. Onen společný svět, jediný pro všechny, nemusí ještě být interpretován ve smyslu objektivity, jak je postulována moderní přírodovědou. Povaze tohoto jediného světa se nepřiblížíme nějakým konstatováním izolovaných faktů a jejich sestavováním podle jistých zásad či metod, nýbrž chápáním něčeho, co není dáno ani v tomto světě, ani spolu s ním, nýbrž naopak před ním a pro něj (stejně tak jako pro nás a vůbec pro všechny): a to je logos. S malou opravou či posunem: je to Pravda.

25.1.85

85/026

Řekové neprovedli ještě rozlišení mezi myšlením a myšleným, tj. mezi aktem myšlení a mezi jeho „předmětem“. Byla-li řeč o předmětu myšlení, prostě tento předmět hypostazovali jako samu skutečnost. Doklady: Hérakleitos staví svým posluchačům před jejich „představivost“ tuto situaci. Spící lidé se obracejí každý do svého vlastního světa, totiž do světa snů. Naproti tomu bdící mají jeden společný svět. Ale ani s tímto společným jedním světem to není docela jednoduché: lidé v něm sice žijí a jsou v něm činní, ale většinou jim uniká, co bdíce dělají. „Nač denně narážejí, zdá se jim cizím.“ Nevšímají si toho dostatečně, nepoznávají to správně, ale mají jen zdání. To znamená, že svět bdících je sice společný, ale že lidé se stále ještě do jisté míry chovají, jako by společný nebyl, ale jako by byl pro každého jiný, zvláštní – alespoň v něčem. Cesta k objevení a udržení jediného společného světa má proto ještě další podmínku krom bdělosti: je to myšlení. „Společné je všem myšlení.“ Ovšem je myšlení a myšlení. Rozum (logos) je sice všem lidem společný, ale většina lidí žije tak, jako by měli své zvláštní myšlení. Proto je třeba myslet tak, abychom nebyli v rozporu s logem: myslet a mluvit s rozmyslem znamená opírat se o to, co je všem společné, tedy o rozum (logos). V tomto kontextu je jasné, že tu pak (výrok „společné je všem myšlení“ vůbec nemíří na akt, průběh myšlení, nýbrž na jeho „myšlené“, neboť jen to je vskutku všem společné, kdežto průběh myšlení je vždy individuální, soukromý, subjektivně poznamenaný. Abychom k myšlenému dospěli jako ke společnému, musíme se řídit ve svém myšlení tímž logem, jímž se řídí vše (všechno se děje podle tohoto logu; logos – na daném místě se mluví o jediném božském zákonu – „vládne kam až chce, všechno zmůže a má převahu“). Navíc najdeme u Hérakleita první nadhození otázky reflexe, která je pro pravé myšlení nezbytná: aby nám jako většině lidí neunikalo, co děláme bdíce, musíme obrátit svou pozornost ke své praxi, tj. podrobit myšlenkovému přezkoumání to, co děláme. Teprve na základě toho – můžeme dodat – jsme schopni myšlenkově dospět k tomu, co je vskutku všem společné, což není myšlení samo jako psychologický proces, nýbrž to, k čemu se myšlení – dodržující normy a kritéria, předepsaná logem – dostává, vztahuje, k čemu míří a co není jeho součástí.

85/027

V listě Římanům užívá v souvislosti s připomínkou Abrahama apoštol Pavel pozoruhodného výrazu: v naději proti naději uvěřil (4,18). Tento myšlenkový obrat najdeme daleko před Pavlem u starořeckého filosofa Hérakleita, i když ve značně odlišné vnější podobě. Čteme u něho (Zl. B

18 z Klementa): Nedoufá-li, nenalezne, več nelze doufat, neboť je to nepostižitelné a nepřístupné. Budeme-li si chvíli hrát s gramatickými obraty a provedeme potřebnou inverzi, dojdeme k následujícímu: to, co je jinak nepostižitelné a nepřístupné, lze najít jedině tak, že doufáme, več nelze doufat. Jinak řečeno: v naději proti naději. Jinak řečeno: jediná cesta k tomu, co na všech ostatních cestách zůstává nepřístupným a nepostižitelným, je naděje, doufání. Diels překládá ANELPISTON jako das Unerhoffte, kdežto Svoboda posouvá až k „tomu, več nelze doufat“. Bailly (5250) uvádí k termínu ANELPISTOS: inattendu, inespéré, též désespéré, au sujet duquel on n'espère plus – vše pasivně. Aktivní významy: désespéré, qui n'espère pas nebo n'espère plus. Podle toho bychom mohli také poněkud civilněji přeložit: cestu k nepřístupnému a nepostižitelnému nám otevře naděje v beznadějné, naděje v to, do čeho se už naděje neskládá, do čeho se snad ani naděje skládat nemůže. Prach vedle „beznadějný“ uvádí také „neočekávaný“. Lze se tedy nadít „neočekávaného“. Snad bychom mohli rozšířit až na „nepravděpodobné“. Pak nám tu vyvstává Hérakleitos jako asi první muž, který si uvědomil, že tam, kde se všechno mění, všechno teče, plyne, nelze naději (či víru) zakládat na ničem pevném, neměnném, trvalém, nýbrž pouze na tom, co je uprostřed běžného a očekávaného tím nepřístupným a nepostižitelným. A že k tomuto jinak mezi přístupným a postižitelným nepřítomnému je přece jenom možno „přistoupit“ a ne-li je „postihnout“, tedy alespoň je nalézt a takříkajíc se ho dotknout, lze pouze tak, že uvěříme, složíme naději a očekávání – nikoliv v „něco“, co by jinak bylo přístupné a postižitelné, nýbrž v jakési jiné „něco“, co je vlastně spíše „ničím“ nebo téměř ničím, neboť se k tomu jinak než nadějí (vírou) nelze dostat, jinak je nelze „nalézt“.

25.1.85

85/028

Kdysi jsem charakterizoval vztah mezi vírou a nadějí následovně: víra je aktivní, je nakloněností k činu (jak říkal Rádl), znamená napření všech sil k tomu, aby se něco stalo, aby to bylo skutečně. Ale jsou situace, kdy člověk už nemůže nic, kdy ho opouštějí síly, kdy se zaklesne do situace a má před sebou nepřekonatelné překážky. A tehdy, kdy víra už slábne a klesá a nemůže sama sebe klamat, že by něco ještě zmohla, zůstává ještě naděje, která očekává velké věci, i když už sama pro ně nemůže nic udělat, jako bych chtěl říci: víra je pro silné, zdravé, plné elánu, ale ani ti, kdo už nemají sil a jsou nemocní a bezmocní, nejsou vyřazeni: stále ještě jim zbývá naděje, že jiní udělají to, co nemohli a nemohou udělat oni sami. A zejména, že i kdyby všichni lidé selhali, nezáleží to vposledu jen na nich a

na jejich připravenosti, chopit se díla, nýbrž že tady je záruka mnohem pevnější a důvěryhodnější.

Ovšem podrobnější a poněkud analytický pohled na povahu naděje ukáže, že na jedné straně je naděje vlastně základem každé víry, neboť víra se pustí do práce pouze tam opravdu s plnou silou, kde se může v hloubce spolehnout na to, že zdar vposledu nezáleží na jejím individuálním úspěchu či selhání. Jinak je nervózní a možná poněkud hysterická, zkrátka křehcovitá. Ale na druhé straně samo rozhodnutí se spolehnout a složit naději v něčem, co jinak naději vlastně nikterak neslibuje, co nemá žádné vnější zajištění a pojištění, se neobejde bez vnitřního jednání vnitřního činu víry.

85/029

27.1.85

Astrofyzická kosmologie dospěla k pojetí, které počítá s tím, že náš vesmír má (měl) svůj počátek a že tento počátek vesmíru je zároveň počátkem jeho prostoročasu. Proto také toto pozoruhodné pojetí trvá na tom, že tázat se, co bylo předtím, než vznikl vesmír, anebo co je mimo tento vesmír (který je konečný jak v čase, tak v prostoru, či lépe jak časově, tak prostorově), nemá smysl. Filosofie se ovšem nemůže vzdát takové otázky jen tak rychle a snadno, neboť otázky po počátcích jsou filosofii důvěrně blízké a navzdory veškeré problematičnosti, které si je filosofie dost dobře vědoma, ji chce považovat za přípustnou, dokud se neprokáže opak. Argument fyziků je založen na tom, že každá příčina musí předcházet svůj účinek: ale jestliže ve velkém třesku vznikl se světem zároveň prostor i čas (prostoročas), pak tu prostě musí být nějaký počátek, který nemohl být ničím způsoben, neboť nebylo žádného času, nezbytného k tomu, aby nějaká příčina či soustava příčin mohla tento prvopočátek vyvolat či zapříčinit. Filosofie proto musí tento předpoklad po všech stránkách přezkoumat a jeho předpoklady (zamlčené) odhalit i prověřit. Jedním z těchto zamlčených předpokladů je nevyslovené přesvědčení, že vliv na další průběh událostí může mít jen povahu příčiny, resp. – to je věc terminologie – že příčina musí být vždy pochopena jako ta, co předchází v čase tomu, co následuje jako její účinek. Filosofie vypracovala ovšem i jiná myšlenkové modely, a to už dost dávno. Především vedle příčin účinných (*causae efficientes*) znají někteří myslitelé také příčiny cílové (*causae finales*). *Causa finalis* působí *ex definitione* obráceně, z konce či cíle, tedy nikoliv z minulosti, nýbrž z budoucnosti. Je tu ovšem předpoklad, že *causa finalis* není chápána nějak jako Aristotelovy formy, které sice také jakoby působily z budoucnosti, ale ve skutečnosti byly nadčasové, mimočasové, věčné (ob-

dobné Platonovým ideám). A pak je třeba prozkoumat, za jakých okolností *causa finalis* může ovlivňovat dění, které jí v čase předchází. Ukáže se kupříkladu, že je zapotřebí nějakého demiurga či démona, sebemenšího, který by intervenoval ve smyslu a v linii vedoucí ke kýženému konci (cíli). Aristoteles nadělal z Platonova demiurga nepatrné odosobněné malinké démonky, kterým říkal *entelechie*. V podstatě jde o sílu, která tu je sice už nyní, ale působí podle toho, jak jí napovídá sám *télos*. Čili předpokladem tu je možnost nějaké „skutečnosti“ či „něčeho“, co nemá vlastně charakter skutečnosti či něčeho, ale může to působit, i když nikoliv nějakou svou vahou nebo silou.

Můžeme nějakou takovou skutečnost-neskutečnost myšlenkově využít v případě vzniku vesmíru (spolu s časoprostorem)? To je zapotřebí učinit předmětem důkladnější rozvahy.

27.1.85

85/030

Problém nějaké skutečnosti-neskutečnosti, která by mohla být činěna odpovědnou za vznik našeho světa, se okamžitě znásobí, když jsme pod tlakem filosofické kritiky pojetí kauzality museli připustit, že vehikulem kauzální souvislosti není aktivita tzv. příčiny, nýbrž naopak – a docela nečekaně – aktivita následku, resp. přesněji řečeno jeho reaktibilita, tj. jeho schopnost reagovat na něco předcházejícího jako na příčinu. Schopnost reakce musí být přisouzena každému jednotlivému celku událostného dění, jemuž říkáme „událost“. Ale událost může reagovat na jinou událost pouze v průběhu svého dění, v každém případě až poté, co jako událost zahájila svůj vlastní průběh. To pak znamená, že počátek události sám nemůže být pochopen reakce na cokoliv jiného. Jsme tu před stejným problémem jako je problém počátku vesmíru jako celku. Budeme-li navíc předpokládat, že vesmír nevznikl jako celek, nýbrž jako pluralita, která se k celku teprve propracovávala (a možná dosud propracovává), je to vlastně jeden a týž problém, před kterým stojíme. To má základní důležitost: musíme si uvědomit, že vznik vesmíru a vznik každé, i té nejmenší, „primordiální“ události, jsou analogické a že jsou si blízké svým původem, jeví jistou základní příbuznost. Zbývá ovšem upřesnit také rozdíly: každá událost, která vznikne a zapojí se prostřednictvím své vlastní reaktivity nebo prostřednictvím reaktivity jiných událostí do tohoto vesmíru, se bude čímsi lišit od událostí jiných, tak říkajíc „virtuálních“. Jak dochází k vzniku událostí v rámci světa? Stejně jako všeobecně – nebo ovlivněně?

27.1.85

85/031

Davies (1976, s.47, l-2) praví: Každá věc a každá událost ve fyzikálním (fyzickém) univerzu musí být vyložena jako závislá na něčem mimo sebe.

(„Every thing and every event in the physical universe must depend for its explanation on something outside itself.“) To sugeruje ovšem leccos, co je třeba odmítnout a proti čemu je nutno se ohradit. Nicméně sama formulace neříká výslovně nic, o čem by bylo možno nějak rozhodně pochybovat. Pro hlubší kritiku je třeba nejprve připravit podmínky: je nutno vypracovat model, na němž se v jakési extrémní situaci ukáže skrytý moment, jenž vzbudí naše pochybnosti a který bude muset být vyloučen lepší formulací.

Především bychom nemohli souhlasit s vypuštěním slov „ve fyzickém univerzu“, připustíme-li fluktuace vakua a tím virtuální události a případně virtuální částice, které by vznikaly a zanikaly mimo rámec našeho univerza, pak o žádné takové závislosti na něčem „mimo ně“ nemůže být řeči (pokud tím máme na mysli závislost zase fyzikální, kauzální). Na druhé straně musíme pochopitelně připustit, že jakákoli věc a jakákoli událost může být považována za „lokalizovanou“ v našem univerzu jen tehdy, zareaguje-li na něco z tohoto univerza anebo zareaguje-li něco v tomto univerzu na onu věc či událost. Vzniká však otázka; jak to je s virtuální částicí, která má to štěstí či smůlu, že se v kratičkém okamžiku svého života setká s nějakou reálnou částicí tak, že dojde k interakci? Interakce sama je jistě událostí v rámci univerza, a musí být vyložena jako závislá na něčem mimo sebe. Ovšem k jejímu vyložení nestačí poukaz na

28.1.85

reálnou částicí (nebo několik reálných částic). Tato nemožnost vyložit určité interakce na základě známých částic atd., které byly pod dostatečnou kontrolou, vyvolala teorie či hypotézy o virtuálních částicích. K výkladu zjištěného typu interakce bylo třeba předpokládat existenci částice, která však evidentně nepatřila k souboru kontrolovaných podmínek. Tak vzniká otázka, zda příslušná virtuální částice, nutná k výkladu oné zjištěné interakce, je 1) vskutku něčím dané situací vnějším, zda je něčím „mimo ni“, 2) zda toto „mimo ni“ musí být nutně vyloženo tak, že virtuální částice je v rámci univerza, anebo zda můžeme ono „mimo“ chápat dokonce tak, že virtuální částice je mimo rámec samotného univerza.

Situace se ovšem ještě zkomplikuje, nezůstaneme-li u pouhého výkladu zjištěné interakce, ale pokusíme-li se o výklad hypotetické virtuální částice. (Viz dále (032/

28.1.85

85/032

Filosofie je v hloubce spjata s životem (a má tomu tak být, je to jedním z kritérií pravosti filosofie). Ale jak vlastně může – vzato v největší obecnosti – filosofie ovlivnit životní orientaci? Člověk se nedokáže (a ani nemá) spokojit s pouhou vegetací, s pouhým prožíváním života, jak sám jde. Člověk je svou podstatou bytostí žijící v napětí mezi daností a tím, co samo přichází, a mezi otevírajícími se možnostmi žít nad tyto dané možnosti. A tu se člověk ve svém životním stylu orientuje na využívání příležitostí a nechává se vynést na lepší místa do výhodnějších pozic objektivními vlnami a tendencemi (v podstatě to znamená převahu parazitismu), anebo ať, při využití takových vln nebo proti proudu směřuje stále v podstatě jedním směrem, a cíle dosahuje, protože překonal překážky anebo protože nebyly tak velké, aby je překonat nemohl. Filosofie je schopna poskytnout lidem základní orientaci v jisté (nikoliv absolutní) nezávislosti na obecných trendech. Filosoficky orientovaný člověk pak nezískává pozici a váhu díky tomu, že se včas a poddajně přizpůsobuje vývoji událostí a panujícím trendům, nýbrž pokud možno nezávisle na tom všem a třeba – to je nelepší – proti tomu. Váha, které tak dosáhne, je vskutku jeho vahou a proto jí není zotročován a odcizován sám sobě a svým cílům. Naproti tomu ten, kdo dosáhl svého postavení a své váhy nikoliv svými silami a výkony, nýbrž tak, že se přimkl, je potom nesvoboden ve svých rozhodováních, neboť se natrvalo stává vázaným. Jen zdánlivě je možné, aby se člověk přizpůsobením dostal na místo, kde pak se může rozhodovat s vět-

28.1.85

ší svobodou, než jakou měl na počátku. Svoboda, získaná na cestě oportunismu, nerosta, ale ubývá jí a stává se jen zdánlivou svobodou – a to nejen objektivně, nýbrž především subjektivně, člověk, který dosáhne postavení, z něhož zdánlivě už může volit svobodně, nakonec neví, co by si počal a jak by své „svobody“ (zdánlivé pochopitelně) využil. To platí pro jednotlivce i pro celé společnosti, pro národy a státy. Na žádné úrovni se nelze prolhat k pravdě, prootročit ke svobodě, nenávisnými činy připravit říči lásky, válkou dosáhnout míru (skutečného míru) atd.

28.1.85

85/033

Výklad hypotetické virtuální částice připouští dvojí eventualitu: buď ta částice je součástí našeho univerza nebo je mimo ně (třetí eventualitu, totiž že původně je založena mimo univerzum, ale potom že dojde k interakci a tím se stane částice v jistém smyslu součástí univerza, necháme zatím stranou). Pokud by měla být od samého počátku součástí univerza, znamenalo by to, že virtuální částice, vznikající v prostředí existujícího vesmíru, se něčím podstatným liší od virtuálních částic, které vznikají nezávisle na jakémkoli univerzu, mimo ně a jen jako fluktuace vakua. Pokud připustíme první eventualitu, znamená to popření Daviesova tvrzení, že ve výkladu se každá věc a každá událost musí ukázat jako závislá na něčem mimo sebe, neboť výskyt oné virtuální částice je zřejmě extrémně kontingentní. Pokud je tento výskyt přece jenom závislý na něčem „mimo“, musíme ono „mimo“ interpretovat nikoliv jen jakožto „mimo částici“, nýbrž radikálně jako „mimo vesmír“. Tím se dostáváme k modelu, který je nutný pro předpoklad platnosti druhé eventuality. Je-li virtuální částice původně na vesmíru nezávislá a vzniká mimo jeho rámec, pak interakce, k níž eventuálně může – už v rámci vesmíru – dojít, je vyložitelná poukazem na něco mimo ni (tu interakci) jen zčásti, nikoliv však ve své úplnosti. Což znamená, že nemůže být vyložena dostatečně; to však vzhledem k nárokům na vědecké objasnění představuje selhání výkladu: jev zůstává vlastně nevyložen. Zároveň se v tomto druhém případě ukazuje Daviesův celý argument jako problematický. Je-li nutno jednu jedinou interakci vyložit za předpokladu, že

28.1.85

že v ní intervenuje „něco“, co není součástí univerza (alespoň původně“, pak to znamená, že samo univerzum jako celek musí být vyloženo za předpokladu něčeho „vnějšího“ resp. něčeho mimo ně („from without“) už pro potřeby dostatečného objasnění jediné interakce. Celá argumentace Daviesova je tím učiněna zbytečnou nebo alespoň nevýznamnou. To, co se děje uvnitř vesmíru, není nebo alespoň nemusí být tak imanentní povahy, aby bylo nutno přejít až k univerzu jako celku, máme-li tématizovat „něco“, co „je“ mimo ně, mimo jeho rámec.

Davies ostatně – aniž by to podrobně vysvětlil – poukazuje v dalším na tzv. druhou verzi kosmologického argumentu pro důkaz boží existence, tj. tzv. argument z kontingence („this line of reasoning... takes as its basis the assertion that all physical things are contingent upon something else“ – 47). Takže jde pravděpodobně jen o zbytečnou nepřesnost kvůli zjednodušení.

28.1.85

85/034

Podle Daviesových výkladů jinde (4974, např. 124nn.) se zdá, že je rozdíl mezi virtuálními kvanty či částicemi, vznikajícími uvnitř univerza, a mezi jinými, vznikajícími nezávisle na univerzu a mimo ně. Dojde-li např. k vzniku elektron-pozitronového páru tam, kde normálně by bylo zapotřebí fotonu gamma záření o energii přinejmenším rovné součtu klidové hmoty jich obou, ale je k dispozici pouze foton o energii poněkud menší, vznikne nikoliv reálný elektron-pozitronový pár, ale pár virtuální. Doba života tohoto páru je závislá na tom, kolik energie chybělo, tedy na něčem, co nepochybně patřilo do tohoto vesmíru. Na tom lze dokumentovat, že alespoň některé vlastnosti virtuálních částic, které vznikají v rámci univerza, jsou závislé na tomto univerzu. – Potřebovali bychom ovšem srovnání s tím, jak by to vypadalo mimo rámec univerza. Tam ovšem by nebylo možno v uvedené sestavě. Musel by chybět onen prvotní foton o vysoké energii, který by dal vznik elektron-pozitronovému páru. Samostatný elektron, který by eventuálně vznikl v důsledku fluktuální vlny vakua, by především neměl partnera v páru (příslušný pozitron), ale možná by i sám měl vlastnosti elektronu jen v určité míře. Je totiž možné, že mimo univerzum jako pouhé fluktuace fyzikálního vakua vznikají nejrozmanitější kvanta a částice (a možná ještě leccos dalšího) a že ono omezení na rámec univerza znamená, že dochází k více méně přísné selekci, takže vzniknout mohou jen některá kvanta a některé částice. Možná, že ono stálo se rozšiřující množství elementárních částic ukazuje tímto směrem a že zcela mimořádné podmínky, za nichž ty či ony nezvyk-

28.1.85

lé částice mohou být registrovány, by mohly při správné interpretaci ukázat na povahu alternativních univerz (resp. alternativních uspořádání univerza), v nichž by naopak tyto pro nás nezvyklé částice mohly být těmi nejběžnějšími.

28.1.85

85/035

Kdybychom přijali hypotézu, že virtuální částice nejsou produkty našeho univerza, nýbrž že se zapojují do kontextu vesmíru teprve dodatečně, tj. po svém vzniku (jinak řečeno: v průběhu své extrémně krátké životní doby) – a v tom se ovšem nemůže ani opírat o fyziky, ani počítat s nějakým ochotným jejich porozuměním – přivedlo by nás to k významnému závěru: jestliže je událost vzniku, jakéhosi „trvání“ (= průběhu) a zániku vir-

tuální částice (nebo virtuálního kvanta), což považujeme za integrovanou událost resp. možná za integrovaný komplex většího počtu událostí, tedy za superudálost (vzhledem k událostem ještě menším, primitivnějším), může jevit odchylky ve svém průběhu, závislé na tom, zda k ní dochází uvnitř univerza nebo nezávislá na něm a mimo ně, pak to indikuje jednak jistou reaktivitu virtuálních událostí (což představuje nutně něco odlišného od vztahů chápaných ryze kauzálně), jednak – a to má elementární důležitost -schopnost virtuálních událostí přijmout teprve dodatečně v průběhu svého ustavování jistá pravidla hry, platná pro dané univerzum (které by mohlo být také odlišné a pro něž či v němž by mohla platit také pravidla jiná). Jakmile se podobné pojetí stane jakožto vysoce pravděpodobné východiskem dalších úvah, nabízí se jako další krok předpoklad, že celý obrovský komplex univerza je v podstatě udržován nikoliv setrvačností, trvalostí a neměnností svých rozhodujících komponent, nýbrž naopak virtuálními událostmi, které jsou schopny modifikovat své průběhy právě tím způsobem, že výsledkem je trvání vesmírného komplexu jako celku (ať už pravého či nepravého a k pravosti jen tíhnoucího).

28.1.85

85/036

28.1.85

Příprava na FS 28.1.85 – Kosmologie XIII („mimo svět“)

01 Otázka po tom, co je časově nebo prostorově „mimo“ naše univerzum – prohlášena za nemající smysl; rezervovaný přístup filosofie (distance od přístupu vědy/

02 Už filosofická tradice: causae finales. Ale má-li to nějak fungovat, nesmějí to být aristotelské formy, které tu jsou „odevždy“. Problém „konce“, který není předem dán a přesto se prosazuje. (Budoucnost./

03 Argumentace, jak (aniž se ztotožnil) podává Davies: závislost na čemsi ne-fyzickém a nad-přirozeném: skutečnost-neskutečnost. Bůh jako příčina?

04 Naše kritika kauzality a nový model. Mění se něco? Reagování na to, co není součástí univerza. Není to i z hlediska filosofie poněkud bláznivé? Potřeba konkretizací

05 Ne pouze vesmír jako celek, ale každá událost začíná – ve smyslu našeho modelu – z „ničeho“. Na čem záleží, je-li událost „lokalizována“ v našem univerzu či není? Je tu blíže určitelná difference?

06 Význam interakcí (které nejsou možné leč na základě reaktivity).

Místo virtuálních kvant a částic ve fyzikálních interakcích.

07 Teorie (hypotéza) virtuálních částic a kvant (polí). Možnost vztahu virtuálních částic k fluktuacím vakua mimo univerzum, a vztah jejich k univerzu (možný).

08 Nutnost předpokladu reaktibility virtuálních částic vůči reálným a vůči univerzu a jeho „pravidlům hry“.

09 Ústřední problém: možnost modifikace virtuální události v jejím průběhu na základě schopnosti reagovat na reálné částice a na „pravidla hry“. Příklady.

10 Pojetí virtuality, ve fyzice: oblak (mračno) virtuálních fotonů kolem částic a virtuálních částic kolem reálných fotonů apod.

11 Důsledky předpokladu, že virtuální události nejsou produkty univerza, ale teprve ex post se eventuálně do univerza zapojují jakousi přizpůsobivostí.

12 Uvažme model: mimořádně veliká vlna fluktuační – dojde k příznivé kumulaci interakcí virtuálních událostí; při překročení kritické hranice jich velká část přejde v reálné události (kvanta, částice).

13 Délka života reálných částic prakticky „není omezená“, ale rozpadají se všechny. Navíc sám vesmír se „vyvíjí ke konci“. V čem spočívá trvalost reálných částic?

14 Reálné částice (plus podmínky) mohou ovlivnit průběh virtuálních událostí a možná i jejich vznik (v nějakém rozsahu, např. v rámci nějakých nevelkých tolerancí/

15 Důsledek: celé reálné univerzum je konstituováno a ustavičně znovu rekonstituováno ze základny virtuálních událostí, které alespoň svými počátky nenáleží do univerza a nejsou jeho produktem

16 Možnost srovnání s okazionalismem (Arnold Geulinx, flámský filosof 1624-1669) – rovněž alternativa proti kauzálnímu výkladu

17 Co to znamená pro pojetí skutečnosti? Radikální fenomenologie: každá událost je subjektem pro to, jak se ostatní skutečnost „jeví“. Reaktibilita redukuje strukturu fenoménu, jak se otvírají nám lidem. Dívá se „očima“ nejprimitivnějších kvant dění-událostí.

18 Místo „skutečnosti o sobě“ tu je spíše skutečnost pro uskutečnění, pro reaktibilitu, pro vesmírné dění, do něhož skutečnost-neskutečnost sahá, „intervenuje“ tím nejnenápadnějším způsobem, tj. přes vnitřní stránky těch nejjednodušších událostí a teprve přes ohromně komplikované subjekty – pravá jsoucna vždy situačně až na úroveň dějinnou a personální.

Zdá se, že termín „elementární částice“ je nepřipadný a nevhodný. Nic takového jako elementární částice neexistuje. Zejména neexistuje žádná částice, která by třeba jen trochu připomínala demokritovské (a leukipovské) atomy. „Především je nutno opustit myšlenku nějaké „nejjednodušší částice“, která by byla základním stavebním kamenem pro všechny částice další. A s tím je spojeno i to, že je nutno opustit také myšlenku nějaké základní inercie, ať by byla založena v nějaké vnitřní homogenitě těch nejelementárnějších částic (jak tomu bylo u starověkých atomistů) anebo v nějaké strukturované vnitřní stavbě, která by se však neměnila a měla jakousi trvalou pevnost, třeba na základě rekurencí apod. Žádná částice nezůstává ani v průběhu svého třeba hodně krátkého anebo zase nesmírně dlouhého života inertní. Davies vykládá pojetí Geoffreyho Chewa a Stevena Frautshiho následovně: „no particle remains inert. The probabilistic nature of quantum mechanics obliges all particles to engage in restless dance of activity, emitting and absorbing virtual quanta that are themselves particles.“ (1974, s.215). Zdá se, že to vše ukazuje směrem k potvrzení předpokladu, že základní skutečností, z níž je nutno vyjít a na níž je nutno stavět, je proměnlivost, změna, dění, události. Každá tzv. elementární částice představuje určité strukturované dění, integrované v celek, tj. událostný celek, který se poněkud paušalizujícímu či sběrnému pohledu jeví jako více či méně trvalá částice.

29.1.85

85/039

Předpokládejme, že tzv. fyzikální vakuum, které má za všech okolností nenulovou energii (jak mne přesvědčil V. F.), je de facto „tvořeno“ tzv. primordiálními událostmi. Přitom hustota, (frekventovanost) těchto událostí má jakýsi statistický průměr, ale jsou možné odchylky, tzv. fluktuace. Když dojde k takové větší fluktuaci, tj. když dojde k větší agregaci a asociaci primordiálních událostí, otevře se možnost jejich vzájemných interakcí. Předpokládáme-li, že absence primordiálních událostí vyvolává jejich zvýšený výskyt, lze mít za to, že k takové mimořádně veliké fluktuaci dochází bezprostředně po fluktuaci opačné, tj. po výskytu rozsáhlého ostrova „skutečného“ vakua. (I jiné modely jsou ovšem možné.) Díky vzájemným interakcím, k nimž ve fluktuační vlně díky zvýšené hustotě primordiálních událostí dochází, se mohou formovat komplikovanější struktury vyšší roviny „superudálostí“, a snad už na této rovině (možná však, že tu je ještě nějaká zatím netušená rovina či oblast další) se pak formují tzv. elementární částice, povahu těchto částic nám do jisté míry objasňuje moderní jaderná a subjaderná fyzika. Otázkou je, kdy se začnou vysky-

tovat první reálné částice. Je pravděpodobné, že předpokladem možnosti jejich formování je určité milieu, které je charakteristické pro onu velkou bublinu-svět, jak se vytvořila (jak vznikla) tak zvaným velkým třeskem a jak se dočasně odtrhla od základny onoho tzv. fyzikálního vakua. Je ovšem možné, že něco jako reálné protočástice se vyskytují i mimo rámec jakéhokoliv vesmíru, ale nemají dlouhého trvání. (Význam této kvalifikace předpokládá ovšem nějaký čas, o němž se však předpokládá, že vznikl zároveň s vesmírem – a prostorem – při velkém třesku. Nic však nemluví pro to, že i malé či přinejmenším menší fluktuace, takové jež nevedou ještě ke zrodu nějakého univerza, představují jakási dočasná prostředí kolektivních interakcí primordiálních událostí se samostatným časovým „předivem“, vzniklým na základě **překrávání** a prostupování individuálních časoprostorů, jež jakoby provázejí každé událostné dění, každou – i primordiální – událost.) V takovém případě je vysoce pravděpodobné, že variabilita tzv. elementárních částic v prostředí mimo rámec obrovského vesmíru je pronikavě větší, možná i o mnoho řádů, zatímco v rámci vesmíru jsou některé možnosti „zakázány“, jiné jen méně pravděpodobné a konečně

29.1.85

některé naopak „doporučené“ a proto nanejvýš pravděpodobné. Je docela dobře možné, že ona „pravidla hry“ v tom kterém vesmíru (druhu vesmíru) jsou závislá na velikosti fluktuace, která k vzniku toho vesmíru vedla. To by ovšem zároveň znamenalo, že přinejmenším u elementárních částic, ale vlastně už u samotných primordiálních událostí musíme předpokládat schopnost ještě odlišných forem reagování, než s jakými počítá dnešní fyzika částic, totiž schopnost reagovat na celek vesmíru, na jeho velikost (či hmotnost apod.) a zvláště na konkrétní pravidla hry, jež v něm pro „elementární částice“ platí a jsou závazná.

Na druhé straně je třeba uvážit, že reaktivita primordiálních událostí má „hrubý rastr“ a vysoký práh, pokud jde o běžné interakce, které zkoumá fyzika. Rastr se naopak zjemňuje a práh snižuje tím víc, čím komplikovanější struktury ta která superudálost a super-superudálost dovede dosáhnout. To pak vede k závěru, že skutečná povaha primordiálních událostí a elementárních částic je pravděpodobně mnohem složitější, nuancovanější, strukturovanější, než aby na to jiné primordiální události resp. elementární částice, vybavené nízkým prahem a hrubým rastrem své reaktivity, mohly vůbec „vzít zřetel“. Důsledkem toho je, že svět, jak se nám jeví, je zbaven mnoha svých vlastností a aspektů a je redukován na to, co může být konstruováno z informací, jež jsou propouštěny prostředníky, kteří jsou k tomu právě nejméně vhodné (pro svou ome-

zenou vnímavost a tím celkovou tupost). Pro poznání povahy pravé skutečnosti je proto výzkum povahy fyzikálních dějů nejméně vhodný, zatímco mnohem víc už může napovědět výzkum biologický, psychologický či sociologický. Ale k pravé povaze „skutečné skutečnosti“ se nejvíce blížíme tam, kde se setkáváme s jedinečnostmi osobního charakteru, jak tomu je v individuálním lidském životě a v dějinách (nezbavovaných ovšem ve falešném pohledu právě onoho významného personálního charakteru).

29.1.85

85/040

Jestliže nahradíme tradiční kauzální model pojetím, které vztah mezi předcházejícím a následujícím bude také a hlavně zakládat na reaktibilitě (a tudíž aktivitě) následku, otevře se nám nový pohled na skutečnost samu. Skutečnost ve smyslu danosti v určitou chvíli se ukáže jako nikoliv úplná; to, co se teď odehrává, není v příští chvíli už dáno jednou provždy (ve smyslu: co se stalo, nemůže se odestát), ale děje se popravdě ještě i potom, když už to tady „není“, záleží na tom, jak se podaří v budoucnosti na to, co se „stalo“, navázat a jak upřesnit jeho podobu a smysl. A protože lze navázat různými způsoby, znamená to, že v určité chvíli „daná“ skutečnost zůstává ještě po některých stránkách mnohoznačné a že k jednoznačnosti může být dovedena leda až v budoucnosti, kdy tu už „nebude“, ale přesto se bude „stávat“ něčím jakoby novým, určitějším, zjevnějším. Ovšem právě tak se může stávat i něčím ještě neprůhlednějším, skrytějším, a může se dokonce propadnout do úplné ztráty.

A tu je třeba zdůraznit, že pro člověka a pro lidstvo má mnohem větší důležitost právě tato dějinná a ještě do budoucnosti se stále dějící skutečnost, než relativně trvalá a pomalu se měnící skutečnost přírodní (lépe: nedějinná). Zároveň se však ukazuje, jak je možné, že určitá přírodní událost se zase naopak může stát významným dějinným předělem – to tehdy, když na ni člověk či lidstvo zvláště významným způsobem naváže – anebo naopak nenaváže (např. v případě nějaké veliké přírodní katastrofy). Svět dějin se tak stává prostředím, do kterého je zatahováno stále víc dějů nebo struktur nedějinných, např. přírodních. Svět lidských dějin, který vyrostl z roviny přírodních procesů, který na přírodě stále stojí a nepřestává na ní být závislý, se nakonec postupně přírody zmocňuje, vtahuje její svět do svého světa jako rovinu dějinám podřízenou a tím de facto polidštěnou. Celému procesu hrozí četná úskalí a nebezpečí někdy i katastrofálních deviací; zásadně není vyloučen ani naprostý rozpad dějin. To však nemůže anulovat pozitivní perspektivy, které z toho vyplývají.

29.1.85

85/041

Čtení filosofického textu má své nároky a náležitosti, jimiž se liší od výkladu, interpretace celku textu, eventuálně od interpretace autorových pozic či myšlenkového profilu. Čtení sleduje autorův postup, a to zejména v detailu. Proto má pro ty, kteří se čtení účastní, nezastupitelnou důležitost. Předpokladem ovšem je, že autor svým postupem chce čtoucího vést, a nikoliv strhnout a zbavit orientace. Jsou texty, které chtějí čtenářem otrást a vytrhnout ho z jeho vlastního myšlení, aniž se třeba jen snaží mu ukázat ne-li cestu, tedy alespoň stezičku, po níž by mohl přejít na jinou cestu, která je mu doporučována. Takové texty nejsou vhodné pro seminární čtení, neboť není co na nich demonstrovat ani čemu se z nich přiučit (pozitivnímu).

Naproti tomu jsou texty, které nejenom čtenáře vedou, ale vedou jej z největší blízkosti (ne na dálku) tak, že jdou s ním. Takové texty počítají s tím, že čtenář bude mít své pochybnosti a námitky, zmíní se o nich, vystihnou jejich smysl pregnantní formulací a pak ukáží na jejich slabiny tak přesvědčivým způsobem, že čtenář sám už autorovi vychází vstříc a jako by předjímá další jeho krok. Příkladem takového vhodného textu pro seminární čtení je třeba Husserlovo uvedení do problematiky *Logických zkoumání*. Patočka četl s námi tento text od října 1947 v Břehové ulici a postupoval přesně tímto způsobem: každý krok nechal vyvstat před účastníky v co největší plastičnosti a pak se dotazoval studentů, jednou, co by sami uvedli jako námitku proti Husserlovi, jindy zase, co by tak odhadovali, že na určitou námitku Husserl asi odpoví. Jenom tak lze řádně proniknout do jemného přediva systematické výstavby celého textu.

30.1.85

85/042

Zvláštnost textu, který jsme si vybrali, spočívá v tom, že jej vlastně nemůžeme číst jako samostatný, ale že v něm je předpokládána znalost habilitačního spisu o přirozeném světě. Proto by bylo dobře, kdybyste si pokud možno paralelně osvojili onen původní text, k němuž v posledních fázích čtení doslovu budeme také vztahovat své závěry. Jinak pověděno, při prvních čteních se nebudeme odvolávat na nic ze staršího textu, takže máte čas, ale potom se některým konfrontacím jak novějšího textu se starším, tak svých vlastních úvah a myšlenek s oním starším textem nebudeme moci vyhnout.

Na druhé straně ovšem je pravda, že onen starší text není žádným integrálním celkem spolu s doslovem, a že tedy ani doslov není žádným or-

ganickým pokračováním původního textu. Časová distance obou textů je značná: 33 let je doba, která zanechá stopy na mysliteli, a tyto stopy lze při dobrém přečtení obou textů ve vzájemné konfrontaci odhalit, co se s myslitelem za tak dlouhou dobu myšlenkově stalo. Aby vynikl tento posun či pokrok dostatečně plasticky, musíme pak ovšem sáhnout k širšímu kontextu a nezůstávat jenom u konfrontace staršího textu s novějším. A to pochopitelně přesahuje možnosti našeho způsobu práce. Nicméně si musíme být vědomi vždycky nejenom toho, co děláme, ale také toho, co by sice bylo žádoucí, ale co neděláme.

V tom smyslu také začátek doslovu, kde Patočka nejprve s kritickým odstupem vymezuje nedostatky původního textu, nelze zaměňovat s žádnou skromností, nýbrž je třeba to pochopit jako integrální součást postupu filosofického výkladu.

30.1.85

85/043

Husserl zakládá svou kritiku pojetí světa, jak ji podává moderní věda, jako kritiku matematizujícího přístupu, který jednostranně zdůrazňuje funkcionální kvantitativní souvislosti a ztrácí smysl (tj. porozumění pro smysl). To je jako metodický důraz jistě do jisté míry oprávněný, ale zároveň jako pojetí vědy a vědeckého postupu příliš schematické a skutečné vědě neadekvátní. Praxe moderní vědy ukazuje, že se zdaleka nedá mluvit o neschopnosti se zabývat např. celkem světa, i když platí, že celkovost světa se vždycky nějak redukuje. Konkrétně astrofyzikální kosmologie si zvolila za své téma právě svět jako celek, a to dokonce jako časoprostorový celek, tj. také v jeho desítky miliard let probíhajícím vývoji. Je zajisté pravdou, že tento celek vidí redukcionisticky, tj. že uvažuje jen o vývoji na bázi elementárních částic, atomů a nanejvýš jednoduchých sloučenin, přesto nutně dospívá k problémům vysloveně filosofického rázu nebo alespoň pro filosofii svrchovaně zajímavých a relevantních. Proto není na škodu si postavit otázku, můžeme-li mluvit o změně v přírodovědeckém pohledu na svět a na postavení života a **speciálně** člověka v jeho rámci, resp. zda můžeme s jistou mírou pravděpodobnosti vyslovit prognózu, že k takové změně dojde či už v současné době dochází. Lze říci, že zvlášť charakteristickou změnou prochází právě zmíněný vztah, který od počátku přírodovědy (novověké) prošel značnými krizemi. A lze říci, že filosofie zatím dost pohotově nereagovala na tuto skutečnost. Propojení obojí problematiky je nápadné jednak v analogickém vztahu počátku vesmíru i počátku života (jak vůbec, tak každého kroku „dál a výš“) k pravděpodobnostním charakteristikám. Jak vznik vesmíru, tak i vznik (a vývoj) života má nega-

tivně entropickou (negentropickou) povahu. Ale je tu i další konkretizace tohoto obecného a dosti formálního vztahu. To lze pak zvláště dobře (i když je tu také kritika nutná) ukázat na tzv. antropické orientaci moderních kosmologických (astrofyzikálních) výkladů a teorií či hypotéz.

1.2.85

85/044

V článku DeWitta (Sci. Amer. 249, No 6, Dec. 1983, s.104) jsou uvedeny tzv. **Planckovy** jednotky pro prostor a pro čas. Jednotka délky podle toho představuje $1,61 \times 10^{-33}$ cm (což, jak autor uvádí, je délka 10^{-21} xmenší než činí průměr atomového jádra. Poměr této délky k průměru atomového jádra je přibližně takový, jako poměr velikosti člověka k rozměrům naší galaxie. – **Planckova** jednotka času je ještě fantastičtější: $5,36 \times 10^{-44}$ sekundy. **Planckova** interpretace je podána asi v tom smyslu, že kombinace známe Planckovy konstanty h s rychlostí světla a Newtonovou gravitační konstantou poskytuje základ pro absolutní systém jednotek.

Jednou z nutných úloh příštích úvah je stanovení vztahu (nebo alespoň možného či pravděpodobného vztahu) mezi těmito jednotkami a mezi tzv. primordiálními událostmi. Jistě lze mít za to, že trvání primordiální události nemůže přesahovat onu Planckovu jednotku času nebo alespoň – pokud nelze předpokládat uniformitu primordiálních událostí, a to ani co do rozsahu v prostoru, ani v čase – v extrémních případech nikoliv. Podobně tomu asi je v případě rozprostraněnosti primordiální události. Rozhodující však není tušení ani náhodný odhad, nýbrž rozpoznání, v jakém vztahu jsou – zatím hypotetické – primordiální události ke kvantovým dějům, tj. jde-li o přibližně či dokonce přesně touž rovinu anebo o roviny různé. Pokud by bylo nutno uvažovat rovinu primordiálních událostí jako základnější a primárnější, bylo by nutno uzavřít, že „časoprostorově představují primordiální události ještě menší „kvanta“ (či „sub-kvanta“ nebo „proto-kvanta“) událostného dění.

2.2.85

85/045

Jedním z nejvýznamnějších motivů filosofického úsilí je snaha (vůle) lidí, rozumět sobě samým a rozumět tomu, co vlastně dělají, když jsou činní, když se pustí do nějakého díla či podniku. K tomu je ovšem zapotřebí také klást přiměřené otázky po podmínkách toho, že se pro takovou či onakou činnost mohou rozhodnout, že něco takového jako lidská aktivita, která může být více či méně vedena a řízena předem promyšlenými rozvrhy, je

možná, ba že vůbec je možná existence lidských bytostí, že mohl vzniknout život, že k tomu byly připraveny nezbytné podmínky na jedné z planet ústřední hvězdy, že taková hvězda byla možná a že se opravdu uskutečnila, že mohla být součástí galaxie, že vůbec galaxie existují, že existuje ona velkolepá struktura supergalaxií a nadkup galaxií atd., že existuje univerzum, že vůbec něco jest a jak k tomu došlo, že něco jest ... Když člověk začne u sebe a jde vhodnými kroky dál, musí dospět až k základním otázkám kosmologickým, a při důslednosti, přiměřené závažnosti věci, musí spojovat ty nejzákladnější otázky kosmologické s otázkami po smyslu lidského života. Toto spojení bylo kdysi na mnohem primitivnějších úrovních lidského vědomí a poznání chápáno jako samozřejmé a přirozené, ale v průběhu konce středověku a počátku novověku bylo pronikavě otřeseno, takže člověk se jevil (ostatně nejen on, ale celý život vůbec) jako cosi podstatně cizího vesmíru, v němž se vyskytl. Teprve v poslední době si někteří vědci kladou ony nejzákladnější otázky opět starým způsobem, byť poučeným množstvím nových poznatků, a inspirují tak filosofii, aby nezůstávala pozadu. Vzniklo zvláštní zaměření tímto pojetím inspirované, které nese název „antropický princip.“

2.2.85

85/046

Věda dlouho přistupovala ke zkoumání vesmíru (našeho univerza, které ovšem chápala jako absolutní danost) tak, že vyučovala co možno nejvíc člověka ze hry. Proto ten první dojem, který po jistou dobu stále sílil, že člověk (a vůbec život) je ve vesmíru něčím okrajovým a nepodstatným, že je pouhým omylem nebo přinejmenším jakousi anomálií, která sama o sobě nemá pro poznání vesmíru žádný význam. Po jisté době se však tato pozice ukázala jako neudržitelná. Aby bylo možno poznávat vesmír a uvažovat o jeho kvalitách, je naprosto nezbytná, aby tu byl někdo, kdo je takového poznávání a uvažování schopen. Jinak řečeno: aby mohl být vesmír poznáván, musí mít takové vlastnosti, aby se v něm mohl objevit život a aby se živé organizmy mohly po nezbytnou dobu vyvíjet až na potřebnou úroveň, kdy některá z nejvyšších živých bytostí je konečně schopna myšlení a poznávání. Něco takového ovšem zdaleka není možné v jakémkoliv univerzu. Předpoklad, že vhodné podmínky pro vznik života a pro jeho vývoj až na potřebnou úroveň jsou něčím běžným, samozřejmým a hojným, je zcela nedoložen. Pravděpodobnost, že uspořádání vesmíru umožní vznik a vývoj života, není o nic větší než pravděpodobnost, že ve vhodných podmínkách život vskutku vznikne a bude se nadále vyvíjet směrem kupředu a výš (jak říkal Teilhard). Připočteme-li nepravdě-

podobnost, tj. negativní entropičnost samotného vzniku vesmíru vůbec, znásobenou nepravděpodobností, že bude mít právě ony potřebné vlastnosti, které vůbec umožní vznik a vývoj života, a posléze ještě dále znásobenou nepravděpodobností, že takový život vskutku vznikne, můžeme si udělat jakousi představu o tom, do jakých problémů se tu objektivující a matematizující věda dostala a dostává.

3.2.85

85/047

Termín „antropický princip“ byl zaveden roku 1961 Robertem H. Dicke-m z Princetonu; navrhl jej v kurzu, v němž analyzoval Diracovu práci 30 let starou. Dirac v ní upozorňoval na jistou podivnou numerickou souvislost mezi bezrozměrnými čísly (dimensionless numbers), která hrají významnou roli ve fyzice a astrofyzice (bezrozměrná čísla jsou taková, která nejsou spojena s žádnými měrnými jednotkami, takže jejich hodnota je stejná pro všechny soustavy měření.) Dirac se nezajímal o přesné hodnoty čísel, ale pouze o jejich řádové velikosti, tj. o mocniny čísla 10, které jsou nejbližším vyjádřením příslušných hodnot. A tu zjistil několik veličin, jejichž řádová hodnota představovala mocninu **10 na 40**.

Zejména tři čísla měla prominentní postavení v Diracových úvahách, totiž míry síly, času a hmoty. První kvantita je bezrozměrnou formou konstanty gravitační přitažlivosti (gravitational coupling constant), což je míra mohutnosti gravitační síly; její hodnota je přibližně **10 na -40**. Druhým bezrozměrným číslem je stáří vesmíru vyjádřené v atomových jednotkách: Dirac je definoval jako poměr Hubblova stáří k času, nezbytnému k překonání vzdálenosti rovné poloměru protonu (radius of p.). Hodnota poměru je přibližně **10 na 40**. Třetí bezrozměrná kvantita je počet hmotných částic (jako jsou protony a neutrony) ve viditelné oblasti vesmíru; číslo je **odhadována** na přibližně na **10 na 80**.

Dirac zaznamenal tři vztahy mezi řádovými velikostmi uvedených kvantit. Především gravitační konstanta je reciprokou hodnotou stáří vesmíru v atomových (atomických) jednotkách. Za druhé, počet hmotných částic je druhou mocninou stáří vesmíru v atomických jednotkách. A za třetí, gravitační konstanta je reciprokou hodnotou druhé odmocniny počtu hmotných částic. Dirac měl za to, že číselné vztahy jsou příliš nápadné, než aby mohly být považovány za náhodu. Navrhl předpokládat, že jsou výrazem nějaké neznámé kauzální souvislosti.

/podle: George Gale: The Anthropic Principle. In: Scient. American 245, No 6, Dec. 1981, s. 117/

4.2.85

85/048

Autoři Lewis P. Fulcher, Johann Rafelski a Abraham Klein (Sci. Amer. 241, No 6, Dec. 1979, článek „The Decay of the Vacuum, s.120) vyslovně konstatují, že tzv. fyzikální vakuum představuje nestabilní stav – za určitých podmínek, které jsou předtím uvedeny. Protože však svůj článek začínají zjištěním, že dokonce v prázdném prostoru se může objevit hmota zcela spontánně jako důsledek fluktuací vakua, aniž by o nějakých podmínkách hovořili, zdá se, že je možno vakuum považovat za nestabilní stav za všech okolností.

Vakuum se ukazuje proti očekávání nikoliv jako stav s nejnižší možnou energií (říkají: pro danou oblast prostoru). Jestliže je nějaká oblast zcela prázdná a přidáme tam reálnou částici, zdálo by se, že celková energie by se měla zvýšit přinejmenším o energii ekvivalentní hmotě přidané částice. Překvapujícím výsledkem některých recentních výzkumů je, že tento předpoklad nemusí být vždy pravdivý. Existují podmínky, za nichž po uvedení reálné **hmotní** částice do prázdné oblasti prostoru může naopak celkovou energii snížit. A jestliže je snížení energie dostatečně velké, dojde k vytvoření elektronu a pozitronu. Za těchto okolností ovšem nepředstavují elektron a pozitron fluktuace vakua (v tom případě by šlo o virtuální částice), nýbrž jsou to reálné částice, které existují neurčitou dobu a mohou být zaznamenány (zjištěny). Jinými slovy, za těchto okolností, je vakuum nestabilním stavem a může „upadnout“ (decay) do stavu o nižší energii, v němž existují částice.

5.2.85

85/049

Jistě od roku publikace zmíněného (85a048) článku došlo k dalším objevům. Ale je-li možno stavět na tom, co autoři napsali, pak se zdá být zřejmé, že vakuum je alespoň za určitých okolností schopno reagovat na částice, které do něho proniknou (rozumí se reálné částice). A reaguje tak, že „vyprodukuje“ další reálné částice. To by mohlo vysvětlit nebo by mohlo alespoň významněji souviset s možným vysvětlením, jak je možné trvání reálných částic (na rozdíl od virtuálních).

Zároveň však je třeba si uvědomit, že autoři mluví o vakuu jako o stavu určité oblasti prostoru (a given region of space). Jestliže Grygar – jistě se při tom opírá o nějaké novější práce – mluví o fluktuacích vakua v tom smyslu, že jednou takovou nepravděpodobně velikou fluktuací vznikl náš vesmír (i se svým časoprostorem), pak musí předpokládat vakuum jako stav určitého „prostředí“, které předchází vzniku světa a jeho časoprostoru.

ru, resp. které je pro tento svět jakýmsi pozadím či jakousi základnou apod., tedy něčím mimo sám svět.

V kombinaci obojího můžeme dojít k závěru, že svět mohl stejně dobře vzniknout spontánní fluktuací obrovských dimenzí, jako fluktuací vyvolanou přiměřeně obrovským podnětem. V takovém případě však je nutno se tázat, jak při tak velké koncentraci hmotných částic je možno ještě mluvit o vakuu. Na základě čeho někteří fyzici mluví o fázových přechodech vakua, při nichž mohlo dojít k jakémusi rozfouknutí našeho expandujícího univerza?

5.2.85

85/050

Ve svém pokusu o přepracování studie „přirozený svět a fenomenologie (sv. II, 2.2.2) při zmínce o Hermannu Lübbem užívá Patočka formulace následovné: „problém popisu přirozeného světa, skutečně daného (a nikoli ve svém vzniku z objektivních koncepcí přírodovědy a přírodovědecky orientované teorie poznání konstruovaného)“. Odtud je zřejmé, že skutečnost je tu pojata jako to, co je dáno, a je tak odlišena ode všech konstrukcí (pojmových, myšlenkových, matematických atd.) Tady je naprosto zřejmé, jak velkou potřebou je pojmové rozlišení mezi dvojím významem slova „daný“ a „danost“. Na jedné straně znamená totiž „danost“ to, co se nám dává či co je nám dáváno jakožto něco, co tu je ještě před tímto „dáváním“ a nezávisle na něm, a na druhé straně znamená již jakousi selekci, v jejímž důsledku je nám z celku skutečnosti dáno jenom něco.

Danost pak v jednom případě znamená skutečnost samu, zatímco v druhém případě představuje „pouhý“ fenomén, jev. Fenomenologická kritika moderní (matematizující) přírodovědy je vysoce oprávněná, jestliže upozorňuje na to, že přírodověda konstruuje myšlenkové modely, místo aby analyzovala a popisovala fenomény. Oprávněnost této kritiky spočívá v tom, že redukcionistický postup přírodovědeckého objasňování a vysvětlování si de facto znemožňuje návrat k původním fenoménům, z nichž nutně vychází. Nepřijatelná je však tendence fenomenologů identifikovat fenomén se samotnou skutečností; se skutečností se sice nemůžeme nikdy setkat leč v podobě jevů a skrze fenomény, ale zkušenost nás poučuje, že nikdy nezůstáváme při pouhých fenoménech, resp. že fenomény nikdy nejsou pouze jednostrannou daností, tj. nejsou nám jako takové dány, abychom je vzali na vědomí, nýbrž jsou vždy už jakousi interpretací, jsou spolukonstituovány naším chápáním a porozuměním – a to znamená, že jsou vždycky konstrukcí nebo alespoň – lépe snad řečeno – kombinací či sjednocením, syntézou „danosti“ a „konstrukce“.

Pojem danosti, jak mu rozumějí fenomenologové, je tedy z našeho stanoviska nejenom nepřijatelný, ale zcela nezávisle na konkrétním našem stanovisku je nedomyšlen a vnitřně rozporný.

5.2.85

85/051

Patočka výslovně (Soubor „Přiroz. svět etc.“ I, 1.3.48) poznamenává, že Husserl neupírá objektivaci její oprávněnost, ale že se staví proti metafyzickému hypostazování matematických objektivací (resp. – my bychom zobecnili – myšlenkových konstrukcí) a sugerování, že jde o skutečnost (opravdovou skutečnost, o to, co vsutku jest). To znamená, že jako metoda je objektivace respektována jako eventuálně legitimní (v rozmezí, které je možno určit a případně vždy znovu přezkoumat). Podobně fenomenologie může být respektována, jako oprávněná metoda – zase ovšem v určitém rozmezí, neboť nemůže být pochyb o tom, že skutečnost, jak jest, se nám neukazuje nikdy ve svém celku, ve své plnosti, ale že za určitých – třeba nahodile odlišných, ale také třeba za důmyslně připravených a sestavených okolností a podmínek se nám může jevit jinak, z nějak odlišné stránky. Pokud fenomenologie dává důraz na přirozený svět jako na to, jak se nám věci vůbec (a v celku) „dávají“, jak se nám v „přirozeném kontextu“ našeho lidského života jeví, pak – chce-li zůstat věrná tomuto důrazu – nemůže konstituovat a konstruovat myšlenkový aparát a systematickou výstavbu svých vlastních, od objektivací matematizující přírodovědy zajisté odlišných koncepcí, neboť tak se nutně vzdaluje onomu „světu našeho života“ o nic méně než matematizující přírodověda. Jestliže to však přece jenom dělá, pak tu před sebou máme pouze alternativní objektivace a hypostazované konstrukce, v nichž se pak naše myšlení s rutinou může pohybovat, zůstávajíc stejně vzdáleno „skutečnosti, jak jest“, jak tomu podle jejích výtek je v objektivující přírodovědě.

5.2.85

85/052

Patočka zdůrazňuje, jak objektivující přírodověda „přeskakuje“, ignoruje přirozený svět. (Sborník „Přir. svět etc.“, 2, 8, 1-8) Zapomíná však sám dělat rozdíl mezi tím, co věda chce, usiluje dělat, a mezi tím, co skutečně provádí. Přírodověda nepracuje s pouhými konstrukcemi, nýbrž vždy je tu a tam spojuje či „spřahuje“ se světem skutečností, ať už v pozorování nebo v experimentu. Když pozoruje, nechce mít před sebou celek, nýbrž jen předem vybraný event – předem nastíněný a podle toho hledaný jev. Tím spíš tomu tak je v experimentu. Ale takto izolované jevy mají přece

jenom souvislost, a to dokonce hned dvojí. Jednak mají určitou souvislost s jinými jevy v rovině skutečnosti, jednak v rovině myšlenkových konstrukcí. Jen tak je možné ve vědě mluvit o verifikacích (resp. falsifikacích). Když kupříkladu astronom pozoruje určitý typ hvězd, tak má sice předem nějaký rozvrh a plán, založený na dosavadních myšlenkových konstrukcích (objektivacích/; ale samo pozorování je odkázáno na to, jak se tyto předem vyselektované hvězdy vskutku „jeví“, byť nikoliv pouhém neozbrojenému oku, nýbrž oku, které je vybaveno mohutným dalekohledem (třeba refraktorem). To, jak se v dalekohledu nebo v nejdíle založeném pozorování všeho druhu hvězdy zvoleného typu jeví, ukazují, není výsledkem konstrukce. A Patočka sám říká, že „zjevování jednotlivých věcí (je) vždy jen součástí zjevování v celku“ (dtto, 2, 8, 4). To znamená, že i když to není výslovným plánem vědcova postupu a i když si vědec plně neuvědomuje zmíněné okolnosti, celek přirozeného světa nemůže zcela vyloučit, naprosto devalorizovat.

5.2.85

85/053

Patočka praví (sborník „Přiroz. svět etc.“ 2.8.2), že moderní věda, přeskakujíc přirozený svět, tvoří hypotézu objektivního, matematického světa (přímo i nepřímou matematizovatelného), která zůstává navždy hypotézou, pracujíc stále formálnějšími prostředky a vzdalujíc se tak ustavičně od půdy autentické zkušenosti, názoru (a tím si sama kope hrob, neboť důsledkem je její destrukce).

To neseď, jak prokázáno (85a052), především v tom, že právě tak, jako se moderní přírodověda tváří, že subjekt je zanedbatelný nebo alespoň odčitelný, takže ryzí objektivita je dosažitelná, zatímco ve skutečnosti věda ani její objektivní výsledky nejsou možné bez subjektu, totiž bez vědce (vědců), tváří se také, že přeskakuje přirozený svět, ale ve skutečnosti to v čisté, ryzí formě udělat nedokáže. Není také pravda, že se moderní věda ustavičně vzdaluje od půdy autentické zkušenosti; naopak lze prokázat, že právě v určitých významných (pochopitelně z jejího hlediska a v souhlasu s jejími konstrukcemi jako významné hodnocených) bodech či momentech zůstává s autentickou zkušeností (resp. s jednotlivými autentickými zkušenostmi, které ovšem nikdy nelze zcela izolovat od celku zkušenosti) v nejdůvěrnějším kontaktu. (A naopak platí, že od půdy autentické zkušenosti v její přirozené či naivní podobě se zase neméně než sama přírodověda vzdaluje také fenomenologie – což nemá být výtkou, jen upozornění.) Konec konců to Patočka zcela případně nazývá „hypotézou“: objektivizace a myšlenková konstruovanost je vždycky hypotézou, která se

může stejně tak osvědčit jako neosvědčit. V tom spočívá princip verifikace či falsifikace. Ale proč mluví Patočka o tom, že zůstává „navždy hypotézou“? To lze přijmout jen v tom smyslu, na jaký upozorňuje Popper, totiž že jsou možné definitivní falsifikace, ale nejsou možné definitivní verifikace. Jakmile však přepíšeme slovu „navždy“ jiný, další smysl, přestane mít Patočkova formulace oprávněnost. Především ona hypotéza není navždy stejná či stejně hypotetická, nýbrž v některých svých aspektech přechází v jistotu nebo alespoň v teorii (např. když je experimentálně nebo naopak pozorováním potvrzena). A zejména nezůstává „navždy“ hypotézou proto, že se navždy a ustavičně víc vzdaluje od půdy autentické zkušenosti.

Právě naopak nejenom že vždy tu a tam – a to nikoliv mimochodem, nýbrž podle plánu – konfrontuje vnitřní souvislosti myšleného světa svých konstrukcí se skutečnými souvislostmi, jak se dávají naší „autentické zkušenosti“, nýbrž právě na cestě budování svých objektivovaných konstrukcí či konstruktů (intencionálně předmětných) může být věda (či vědec) upozorněna – ovšemže nejčastěji v souvislosti s podobnými konfrontacemi – na skutečnosti zcela nového, překvapivého rázu, nebo alespoň na oblasti, které jsou dostupnými a běžně užívanými metodami nedostupné, které se běžnému typu přístupu objektivující vědy vymykají a které nepřeslechnutelně vyzývají k překontrolování a eventuální revizi dosavadních přístupů, a někdy dokonce k ustavení přístupů zcela nových, naprosto nezvyklých, snad i dříve (a mnohými ještě nyní) odmítaných.

5. 2. 85

85/054

Interpretace kvantově mechanických jevů se obvykle soustřeďuje na chování určité částice a jeho pravděpodobnost. Zcela stranou zájmu zůstává, jak se zdá, možnost, že neurčitost chování (resp. vlastností) určité částice může vyplývat nikoliv z její vlastní neurčitosti, nýbrž z neurčitosti reakcí jiných částic na ni. Zůstává přece skutečností, že při studiu chování nějaké částice jsme odkázáni na celý řetěz kvasi-kauzálních souvislostí, který ve skutečnosti funguje jako zesilovač, takže to, co pro nás je ve své původnosti nepozorovatelné, se po příslušném zesílení, stává pozorovatelným. To však nutně znamená, že ve skutečnosti nepozorujeme původní dění, nýbrž de facto pouze kdovíkolikátý článek řetězu reakcí, jež jsou chováním oné „pozorované“ částice vyvolány. Nemůžeme se přece tvářit, jako by celý ten řetězec byl přesný a jistý, jako by všechny ty reakce fungovaly naprosto jednoznačně a jako by neurčitost byla záležitostí pouze oné primární, tj. „pozorované“ částice a jejího chování.

Uvedme příklad. Když dojde k vytvoření elektron-pozitronového dvojčete z tvrdého záření gamma i tehdy, když energie kvanta je menší než součet energie, již představují obě vzniklé částice (v takovém případě mluvíme o virtuálních částicích), záleží jen na interpretaci, zda krátce existující dvojici identifikujeme jako elektron-pozitronový pár (a tudíž identický – až na dobu života – s jinými elektrony a pozitrony) anebo jako jiné částice, které se elektronu a pozitronu pouze podobají, ale na něž jiné částice v důsledku „hrubého rastru“ své reaktivity reagují, jako by to vskutku byl elektron-pozitronový pár. Ta přibližnost nemusí být „dána“ objektivně v samotných částicích, které vznikly, nýbrž může být dána v tom, jak na ně jiné částice reagují, tedy může „vzniknout“ až v procesu interakce. Je dokonce možné, že sama tzv. doba života virtuálních částic je de facto závislá na schopnosti jiných (reálných) částic reagovat na částice virtuální, neboť samo trvání částice musí být chápáno jako výsledek určitého typu reagování.

5.2.85

Kvantová mechanika přisuzuje neurčitost samotnému „chování“ částice (či kvanta; což jestliže je chyba pouze v tom, že neurčitost je připisována částici samé a nikoliv způsobu, jak s ní interagují částice jiné? (Tedy: jak na ni reagují jiné částice?) Proč má být pravděpodobnostní rozptyl připisován průběhu „dění“ samotné elementární částice (události) a nikoliv tomu, jak na ni budou reagovat částice (události) jiné?

/týž den, přepis poznámky/

85/055

Příprava na čtení Dodatku k „Příroz. světu“ – 6. 2. 85

01 Omezení, jimž se nebudeme moci vyhnout:

- a) nemůžeme předpokládat obecnou znalost celého P-y
- b) nemůžeme – aspoň pro začátek – předpokládat ani znalost základního textu „Přir. svět“ (to doplníme/
- c) Nejen doslov, ale i sám text původní není vlastně samostatným textem (85a042), ale zůstává vztažen k Husserlovi
- d) Nejde však ani o interpretaci Husserla, ani o samostatný text, pretendující na originalnost
- e) poznáme, že i sám Pat-ův text trpí jakýmsi rozostřenostmi na místech, která jsou rozhodující (a to platí i pro Doslov)
- f) nemůžeme předpokládat znalost Husserla, ani se nemůžeme stále obracet k Husserlovým konceptům a konfrontovat je

- g) já sám se nepovažuji za orthodoxního fenomenologa a nemohu než přistupovat jak k Pat., tak k celé problematice přiroz. světa z distance
- h) Sám navíc nejsem interpretační typ (a všude cpu sebe)
- i) peripetie mého vztahu k P. (a obráceně)

02 Základní 2 body, v nichž se musíme distancovat:

- a) odmítám „absolutní subjektivismus“ Husserlův, aniž bych se ovšem chtěl vrátit k „objektivní“ skutečnosti (85a051)
- b) rozšiřuji subjektivnost jakožto perspektivnost i na pod-lidské úrovni, chápu ji jako ontickou „strukturu
- c) příležitostně zmíním další difference (85a019)

03 danost okolí (osvětí) x danost světa; problém přechodu resp. geneze; fenomenologie odmítá otázky po genezi, protože geneze se nám „nedává“, nýbrž musí být konstruována; důsledkem je, že genetická problematika zůstává stranou, je „přeskočena“, „devalorizována“ („co my o tom víme?“) – přesně totéž, co je vytýkáno objektivující vědě, pokud jde o „přirozený svět“ (85a050)

04 teorie způsobů danosti a danostních charakterů (III, 2.8.5) – to je široká problematika, do značných někdy detailů rozpracovaná; tady se musíme držet vždy jen konkrétních formulací nejlépe z čteného textu samotného, někdy i odjinud (85a820)

05 nutnost rozlišení mezi tím, co se nám dává, a mezi tím, v jaké podobě je pro nás daností; nebo jinak, co (85a822)
6.2.85

85/056

se jeví, a co je jev sám. Můžeme tyto dvojice termínů navzájem za sebe dosazovat, protože v běžném chápání dochází snadno k posunům: problém tzv. „originálu“ (85a023)

06 Problém smyslu a vztah mezi „osvětím“ a „přirozeným světem“. Von Uexküllova škola a Hérakleitos (85a025)

07 Problém celku; „komplex původní danosti světa“ – kdo zaručuje integritu onoho komplexu, celkovost onoho celku? (Zase jde o genezi – proto nevypracováno!)

08 Moderní věda, konstrukce a přeskakování přirozeného světa! (85a052-3)

09 Dále už přímé čtení – zastávky podle okolností a pak zvláště podle dotazů a připomínek (viz poznámky k příslušným stránkám a řádkům)

6. 2. 85

85 a 019

020

022

023

025

041

042

050

051

052

053

(055

056)

85/057

Ve studii o Hromádkově pojetí pravdy („Pravda a skutečnost“, sborník *O svrchovanost víry*, Pha 1959, 2154, str. 71–72) jsem naznačil nutnost vyvozovat závěry z toho, že Hromádka se opírá znaturalizování pravdy (pravda není pro něho vnitrosvětskou záležitostí, není součástí přírody a světa) a že staví pravdu proti veškerému stvořenému světu (do něhož náleží i všechno lidské myšlení a konání). Pravda tu je pochopena jako tvůrce světa i člověka a také jako poslední, nejvyšší norma, absolutní zákon, který je nad člověkem, nad přírodou i nad společností, nad lidskými činy i myšlenkami. Jinak řečeno, problém pravdy se tak přesouvá do „ontologie“ (široce pojaté). Hromádka se tak pokouší hledět ve směru za hranice všeho lidství i světového dění vůbec. A právě to nemůže zůstat při pouhé deklaraci, ale je tím vytyčen úkol „vyvodit a formulovat kosmologické důsledky takového pojetí“ (72). Vzít Hromádkovo pojetí vážně znamená nezůstat ve vztahu k moderní vědě „před závorkami“. Na jedné straně to pak znamená, že musí být popřena možnost neutrální, inertní, mrtvé skutečnosti (73), na druhé straně se tu do zvláštního světla dostává jakási specifická (povinná) zaujatost a zainteresovanost člověka na světě resp. na tom, aby se v něm uskutečňovalo to, „co má být“. A právě tato okolnost, že v hloubce lidského určení je zakotven vztah ke kosmu, propůjčuje pravému lidskému pohledu na svět a pravému lidskému programu na jeho reformu vskutku kosmický dosah a kosmickou váhu“ (73–74). „Člověk totiž není v kosmu ztracen, není zaprodán věcem a věcnosti, ale spoléhá na pravdu“ jako na svou perspektivu.

8.2.85

Neurčitost, vládoucí na kvantové úrovni, vedla při interpretacích k předpokladu, že v každém okamžiku se daný stav světa štěpí na nejméně dva různé stavy nejbližší příští (a ve skutečnosti ovšem v myriády příštích stavů). Protože to zjevně odporuje zkušenosti, která vždy znovu nahlíží nejenom jednotu (nepravou), ale i jakousi základní kontinuitu ve změnách, které lze registrovat, odsunula interpretace Kodaňské školy většinu těchto světů do superprostoru a ponechala v časoprostoru našeho světa jen jediný jako reálný. Naproti tomu interpretace „mnoha světů“ chápe tyto všechny světy jako rovnocenné. Zdá se, že nesnáz není důsledkem předpokladu mnoha světů a tudíž onoho ustavičného štěpení daných stavů do paralelních pluralizovaných stavů různých, ale v tom, že žádná interpretace nedovede vyložit, jak se z této plurality na kvantové úrovni ustaví opět jednotu (či jedinstvo) na makroúrovni. Tu je zapotřebí si připomenout, že v pozadí obou interpretací je základní schéma kauzálního myšlení, které následující odvozuje od předchozího. I když je striktní determinismus na kvantové úrovni nabourán a i když to je připravena přijmout i příslušná interpretace, zůstává nepostižen a nekontrolován předpoklad, že o budoucích stavech se rozhoduje ve stavech předcházejících (a to i když je rozhodnuto nikoliv jednoznačně). Stačí si však připomenout, že souvislost dřívějších dějů s pozdějšími je prostředkována jejich vzájemnými interakcemi: na rozštěpení čili na víceznačnost určitého děje dvěma nebo více směry musí reagovat jiný děj, rovněž kvantový a tudíž také víceznačný. Můžeme si to znázornit graficky:

8.2.85

obr.

Kvantová událost A se v důsledku neurčitosti na dané úrovni vládoucí štěpí několika směry, takže přechází do trojí různé „podoby“: A1, A2 a A3. Dosah tohoto štěpení není ani v čase, ani v prostoru veliký. Pokud by žádná událost jiná (např. v důsledku příliš velké časoprostorové distance) nemohla vstoupit s událostí A v interakci (tj. pokud by na událost A nemohla zareagovat a událost A by také nemohla zareagovat na ni), buď by událost A odezněla a zanikla, anebo by byla schopna takříkajíc zareagovat sama na sebe a prodloužit si tak své trvání (ve skutečnosti je tato druhá možnost totožná se situací, kdy jiná událost zareaguje na událost A). A jiná událost může zareagovat na událost A jenom v jedné její „odštěpené“ podobě. Jinými slovy: událost B může vejít v interakci s událostí A jenom (v našem případě) v podobě A1, neboť to je jediné možné místo jejich vzájemného setkání. Naproti tomu „podoby“ A2 a A3 se časoprostoro-

rově nemohou setkat ani s jedinou „podobou“ události B. Garantem toho, že navzdory štěpení podob události A „projde“ do reálné budoucnosti jen jediná, je právě okolnost, že vše záleží na události B, která je sama vnitřně integrovaná (i když se do budoucnosti rovněž štěpí).

8.2.85

85/059

Když Pascal poukazoval na rozdíl mezi duchem jemným a duchem geometrickým (*Myšl.* 512-1), postihl nikoliv sice přesné a se stejným zaměřením, nicméně přece jen značně blízce něco z rozdílné povahy předmětného a nepředmětného myšlení. Bohužel dává příliš mnoho důrazu na principy, které duch geometrický prý ovládá, kdežto duch jemný své jemné principy takovým způsobem ovládat nemůže. A přece podle Pascala se jemných principů užívá obecně a před zraky celého světa – nejsou tedy něčím esoterickým. Stačí se prý jen dobře podívat, beze všeho násilí (to je poukaz na opak manipulace). Zřejmě však se jemných principů užívá ne-správně a neuspokojivě, protože opominutí bytí, jen jediného principu tu vede už k omylu. Abychom nepominuly žádný z jemných principů (kterých je velké množství), je zapotřebí zraku opravdu dobrého. A ještě spíš něčeho jiného než zraku: stěží prý jemné principy vidíme, spíše je cítíme: „jsou to věci tak jemné a četné, že je třeba smyslu velice zjemnělého a bystřejšího, abychom je „vycítili a soudili přímo a správně podle tohoto citu, aniž můžeme nejčastěji dokázat je pravidlem jako v geometrii, protože jejich principů nemáme tak v moci a podnikati to byla by práce neko-nečná.“ A to se právě zdá být podstatné: „Do věci musíme viděti naráz jediným pohledem a nikoli rozumovým postupem, aspoň do jisté míry. „Duch geometrický zkrátka je doma v říši intencionálních předmětů (ty nemusí být už jen proto vždy geometrickými útvary). A nepředmětné myšlení je do značné míry odkázáno na „nahlédnutí“ jen proto, že ještě není běžné zavádět přesnost a metodičnost do „tohoto druhu usuzování“.

Důležitá je následující Pascalova poznámka: „Ne že by duch toho nečinil; ale činí to mlčky, přirozeně a nenaučeně, neboť vůbec nikdo toho neumí vyjádřiti a jen málokdo to vycítí.“ Pokud „mlčky“ chápeme v témž významu jako „nevysloveně“, tj. aniž by se o tom výslovně něco řeklo, pak tu máme první přiblížení: duch je schopen usuzovat (neboli myslit) také „mlčky“ – rozumí se ne pouze potichu a bez vnějšího vyjádření, což by nemohlo mít žádný rozhodující význam, nýbrž aniž by to vůbec mohl a dovedl vyjádřit, což znamená: aniž by to mohl zformulovat do předmětné výpovědi, tj. do výpovědi o něčem. Znamenalo by to, že duch – alespoň duch jemný – dovede usuzovat také tam, kde nelze stanovit „předmět“ ta-

kového usuzování. Jde tedy o usuzování – ergo myšlení – jež není nebo nemusí být vázáno na žádný předmět (a pokud je na nějaký předmět vázáno, tak jenom druhotně a jen proto, že každé myšlení má také nějaký svůj předmět, k němuž se vztahuje, a to i když především a na prvním místě tu jde o „něco“ jiného než jakýkoliv předmět), takže v posledu přece jenom jde o usuzování či myšlení nepředmětné.

10.2.85