

84/001

(neurologie, 10. 4. 84) Mezi oblastí metafyzicky konstituovaného, resp. modelovaného „nic“, tedy metafyzické nicoty, a mezi oblastí jsoucího je oblast, která buď zůstávala zcela mimo sféru, mimo zájem filosofických úvah, anebo která byla nějakým způsobem apropriována, vtažena do oblasti jsoucího jako její jakýsi modus – především časový, ale nikoliv výhradně časový. Proti tomuhle zvyku se chceme věnovat této oblasti, která představuje jakési území nikoho mezi jsoucím a metafyzicky nejsoucím, tedy metafyzickou nicotou, a budeme o této oblasti hovořit jako o oblasti nejsoucího, nikoliv nicoty, a protože nejsoucí je řecky *mé on*, založíme tak jakousi disciplínu, která vedle klasické ontologie bude představovat novou disciplínu, totiž meontologii. A z důvodů, které postupně nabudou na zřetelnosti, jisté části tradiční ontologie nutně přejdou do této nové disciplíny, meontologie. Pochopitelně nevznikne tato oblast jenom tak, že z dosavadní ontologie prostě vydělíme určitou část a osamostatníme ji; to by bylo neúčelné a také neúčinné a bylo by to zbytečné. Chceme tím blíže objasnit některé stránky jak skutečnosti, tak myšlení, protože samozřejmě tato skutečnost bude „předmětem“ myšlení, tak říkajíc „předmětem“, i když zajisté nikoliv v tom klasickém pojetí předmětu, a budeme se tedy muset starat také o povahu toho myšlení, které se bude k tomu MĚ ON, k tomu ne-jeoucím, vztahovat. Zajisté už myšlení a mluvení běžné se k lecčemu z této oblasti ne-jeoucím vztahuje. Bude třeba to upřesnit a ukázat, v jakém smyslu je možno na tento dosavadní způsob vyjadřování navazovat a zda nám ukazuje vše, anebo zda něco – třeba i něco důležitého – zakrývá.

(přepis z mgf.)

84-002

(neurologie, 10. 4. 84) Jsoucí je třeba precizně chápat jako „nyní jsoucí“. To znamená, že do oblasti ne-jeoucím musíme zařadit všechno, co někdy sice jsoucí bylo, ale už není, ale také všechno, co snad někdy jsoucím bude, ale ještě není. Jinými slovy: do oblasti nejsoucího především zařadíme i oblast, či dvě oblasti, toho, co už není a co ještě není. Okamžitě vzniká otázka, jak vlastně toto již není či ještě není souvisí s oním „jest“. Jediná odpověď je poukaz na celostnost každého jsoucího, tj. vpravdě jsoucího, když ta celostnost chybí, tak to není vpravdě jsoucí, a tím poukaz na spjatost určité složky či určitých složek toho, co už není, a toho, co ještě není, s tím, co právě (aktuálně) jest. Určité „jest“ zcela konkrétně souvisí, a to i s názvukem toho původního významu *concretum* od *conresco*, souvisí s určitým již ne a ještě ne. Pouze v jednotě, v integritě určitého „ještě

ne-jsoucí“, „jsoucí“ a „už ne-jsoucí“ musí být posuzováno a nahlíženo každé jsoucí. Opakuji: pravé jsoucí. To nás vede k nutnosti chápat jsoucí jako jakési dění, v němž aktualita jsoucího teď, přesně řečeno jsoucnosti teď, přechází ze složek, jejichž jsoucnost je blíže počátku onoho dění, na složky, které se od tohoto počátku postupně stále více a více vzdalují, až ke složkám nejbližším, jimiž posléze ono dění končí. Celek tohoto dění musíme chápat jako celostnou, integrovanou událost, v níž přítomnost musíme ještě pojmově upřesněno odlišovat od jsoucnosti teď. Neboť jsoucnost teď - i když ne punktuální, protože máme námitky proti dělení času a prostoru na body (až na bezrozměrné body), jsoucnost teď jest. Naproti tomu to, co je přítomné, je „při tom“. Teď jde o to, že u každého „jest“, chápeme-li je jako „jsoucnost teď“, je nějakým způsobem „při tom“, tj. přítomno, i to, co není součástí nebo složkou jsoucnosti teď. Někakým způsobem ta jsoucnost teď k sobě atrahuje, přitahuje a do sebe pojímá i to, co není teď, a to je také součástí přítomnosti. Proto mluvíme o přítomnosti jako o rozlehlé, především v tom smyslu, že sama jsoucnost teď je rozlehlá, tj. je to určitý kus dění, určitá časoprostorově rozměrná část události - v tomto smyslu je tedy přítomnost rozměrná, protože už sama jsoucnost teď je rozměrná, - ale ona přítomnost je rozměrnější, protože do té jsoucnosti teď přivádí tak, že způsobuje, že to je „při tom“ jsoucím teď, přivádí jakousi vzpomínku či lépe reakci na vlastní minulost, a jakýsi rozvrh vlastní budoucnosti. Tj. něco z toho, co patří k jsoucnosti budoucí, je nějak přítomno v té jsoucnosti teď, nebo ne snad tak, aby to bylo součástí jsoucnosti teď, ale je „při tom“, to znamená, je nějak přítomno v té jsoucnosti nebo při té jsoucnosti teď. Slovně to lze vyjádřit tak, že bývalá, byla přítomnost se stává přítomnou budoucností. A budoucnostní, budoucí jsoucnost se stává přítomnou budoucností.

(přepis z mgf. záz.)

84-003

(neurologie, 10. 4. 84) Proto, když se třeba Heidegger v *Úvodu do metafyziky* (s. 74-5) táže, když stává otázku: „Jak to je s bytím (či snad jsoucností) v minulosti (mit dem Sein in der Vergangenheit)? Odešla ta jsoucnost od nás?“ - tak samozřejmě, máme-li na mysli Sein jako jsoucnost, a to jsoucnost nyní, tak ta jsoucnost nyní od nás ovšem odešla. Odešla od nás, jsoucích nyní. Ale patří k nám, tj. neodešla od nás vůbec, protože my nejsme jenom totožní se svou jsoucností nyní, nýbrž my jsme my od chvíle svého narození až po chvíli svého úmrtí. To znamená, že nemůžeme hovořit o tom, že odešla od nás. Naproti tomu, máme-li na mysli bytí v minulosti, tak právě bytí v minulosti je týmž bytím jako bytí nyní a bytí v bu-

doucnosti, rozumí se naše bytí. Ne však tak, že by bytí bylo tím, co se nemění, naopak je tím, co se právě mění. Ale je to proměna, která je integrovanou proměnou, je celkem. No a pochopitelně v rámci tohoto celku to bytí zůstává, i když jde o bytí v minulosti. Když vyjasníme jak otázku, tak eventuelní odpovědi, tak vysvitne, jak je nutno se kriticky zahledět na to, co potom Heidegger tvrdí ve svých dalších otázkách (s.75): „Oder sind wir gerade das, was wir waren?“. Tj.: nebo snad jsme právě tím, čím jsme byli? Ovšemže nikoliv, jsme něčím jiným, prošli jsme jakýmsi zjinačením. přesto jsme to stále my, protože to „my“ je danou integritou, ale nikoliv tím, že by tady zůstávala nějaká trvalá substance našeho bytí, naší jsoucnosti, našeho já. A právě tak i ta druhá otázka: Werden wir nicht gerade das, was wir sind? Tj. nestaneme se, nestáváme se spíš právě jen tím, čím jsme? Ovšemže nikoliv, stáváme se něčím jiným, zjinačujeme se. Na to je nutno odpovědět: člověk není především a hlavně tím, čím jest, nýbrž především tím, čím nebo spíše kým bude. Těžiště bytosti lidské je posunuto do budoucnosti, člověk je svým těžištěm bytostně vychýlen z přítomného nyní do přítomného ještě ne. To je zvláštní věc, a je třeba zkoumat, jakým způsobem a jak dalece je toto těžiště vychýleno, přesunuto. V žádném případě však člověk jako bytost nemůže být pochopen ze své jsoucnosti teď. To je pak pouhý předmět, to není živá bytost, to není člověk.

(přepis mgf. záz.)

84-004

(neurologie, 10. 4. 84) Heidegger ukazuje (in: *Grundfragen der Metaphysik, Einführung in die Metaphysik*, č. 4530, s. [prázdná mezera, pozn. red.]), jak logika pro některé myslitele zcela falešně představuje jakýsi od věků až na věky zajištěný soudní dvůr, který každý rozumný člověk musí respektovat jako poslední instanci, a zpochybňuje to. To je prý pouhé zdání oné moci, síly, vědeckosti, přesnosti atd. Ale právě v téhle věci si musíme uvědomit, že logika takto chápaná je něčím jiným – tj. je to jakýsi vymyšlený systém, jakýsi algoritmální systém, který není totožný s logikou našeho myšlení – rozumí se správného, legitimního, pravdivého myšlení a mluvení. To znamená, že tady dochází k jisté diferenciaci, k jistému rozchodu formální, abstraktní formální logiky a logiky toho, v čem jakožto ve světě logu, myslíme, mluvíme a vůbec žijeme. Takže když podrobujeme v některých případech své myšlení jakési autokontrolě, tak můžeme přijít na případy, kdy z hlediska formální logiky správné vyvozování důsledků je z hlediska té logiky světa logu nelegitimní, nesprávná, a naopak kdy z hlediska logiky světa logu naprosto správné, oprávněné, legitimní vyvozování

důsledků se z hlediska formální logiky jeví jako vadné, nesprávné, chybné. Toto si musíme uvědomit a také tyhleto momenty musíme podrobit zvlášť bedlivé analýze, dbát jich a ukázat, v čem je vlastně vada, vadnost, závadnost formálně logického myšlení a v čem je nutno myslet základněji, principiálněji než logicky (formálně logicky).

(přepis mgf. záznamu)

84-005

Teilhard de Chardin formuloval před lety novým způsobem zkušenost, která sice byla mnohem starší, ale nikdy z ní nebyly vyvozovány důsledky, které mohly být jasně nahlédnuty každým, kdo si Teilhardovu myšlenku nechal dojít. Jeho argumentaci můžeme chápat jako polemiku dvojím směrem. Především – a výslovně – je to polemika se spiskem slavného anglického astronoma Jamese Jeans *The Mysterious Universe* z r. 1930 (vyšel před válkou česky), který shledal jedinou příbuznost mezi člověkem (lidstvem) a vesmírem v tom, že člověk stejně tak jako vesmír respektuje zákony matematiky. Jinak je vesmír člověku (a vůbec životu) naprosto cizí a vůči všemu lidskému a vůbec živému indiferentní, ba snad přímo nepřátelský. Jeans poukazuje především na nesouměřitelnost: na jedné straně nepředstavitelně obrovité a tím pro člověka nesmyslné vzdálenosti prostorové i časové, na druhé straně právě tak křiklavý nepoměr mezi hmotou vesmíru a nejenom jednotlivého člověka nebo i celé lidské rasy, ale dokonce i onoho domova, jež lidstvo obývá. Ale neméně odstrašující jsou i podmínky, panující ve vesmíru: Největší částí vesmíru jsou mrazivé hlubiny téměř dokonalého vakua, zatímco největší část do hvězd soustředěné hmoty je tak žhavá, že představuje pro život stejně tak jistou záhubu jako hluboký mráz všude jinde. A navíc jsou všechna vesmírná tělesa ustavičně bombardována pro život ničivou radiací nejrozmanitějšího druhu, působení vesmíru na život je krajně destruktivní. Život – a tím spíše lidský život představuje v takovém vesmíru jakýsi omyl nebo prostě jakousi výjimečnou náhodu. Všechny lidské city, ambice, úsilí, umění i náboženství jsou vesmíru docela cizí.

25. 4. 84

84-006

Jeansův argument nesouměřitelnosti časových a prostorových (eventuelně i hmotových) dimenzí člověka a vesmíru najdeme ovšem už u myslitelů mnohem starších, zejména např. u Bl. Pascala (viz 84A01). Teilhard de Chardin nachází protiargument v poukazu na to, že postavení člověka ve vesmíru (a jeho vztah k vesmíru) nelze vidět jen v porovnání jejich ve-

likosti, trvání anebo hmotnosti. Vedle nekonečně velikého a nekonečně malého je tu také ještě třetí nekonečno, totiž nekonečno složitého. A právě v tomto ohledu a směru se znovu ukazuje výjimečné a nesrovnatelné postavení lidských bytostí, které jsou na samé špičce vývoje, který spěje stále dál a stále výš ke stavům nejvyšší centrokomplikovanosti. Kupudivu najdeme již ve formulacích Jamese Jeanse všechno potřebné připraveno k závěrům, které sám už neučinil, ale které za něho musel učinit Teilhard de Chardin. Jeans si uvědomuje, že na chladnou zemi se v jednu chvíli objevil život, nejprve v podobě jednoduchých organismů, jejichž životaschopnost představovala jen o málo víc než schopnost reprodukce a smrti. Ale z těchto primitivních počátků se pozvedl proud života, dosahující stále větší a větší složitosti a vyvrcholivší (zatím) v lidských bytostech, soustředěných ve svých emocích a ambicích, ve svých estetických hodnoceních a v náboženstvích (angl. 026, s. 12–13). Pokud jde o základní fakta, oba myslitelé spolu vlastně souhlasí; avšak zatímco Jeans je přesvědčen, že život (a s ním i celé lidstvo) je ve vesmíru jakousi ojedinělou anomálií, vůči níž se vesmír chová nevšímavě, přezíravě, ba snad přímo nepřátelsky, Teilhard vidí v životu nejen cosi vesmíru podstatně vlastního, ale dokonce cosi, co všemu dění vesmírnému dává smysl a cíl. Proti jednotlivostem Teilhardových argumentací lze mít nejednu námitku, ale v žádném případě mu nelze upřít, že poukázal na opravdové skutečnosti, jichž si nikdo dostatečně nepovšiml a z nichž nevyvodil patřičné závěry.

27. 4. 84

84-007

Teilhard přijímá obecné mínění, že ve vesmíru vládne entropická tendence. Zdůrazňuje však okolnost, že uprostřed všeobecné entropie lze pozorovat jakýsi zpětný proud, směřující napříč a proti entropickému spádu. Tím ovšem zůstává stále ještě poplatný myšlence, že život je čímsi vzdorujícím všeobecným podmínkám ve vesmíru. Eschatologické perspektivy nechme stranou: pro Teilharda je vesmír nanejvýš kulisou, v jejímž rámci se odehrává to jediné pravé vesmírné dějství, totiž vývojově se stále zdokonalující život, směřující k co největší integrované komplexitě, vnitřně sjednocené složitosti. Nenajdeme u něho myšlenku, že by vesmír byl s živými organismy v podstatě sourodý, že by mezi životem a vesmírem byla nějaká příbuznost. Právě to je však bod, zasluhující si řádného promyšlení a domyšlení. Teilhard mluví ovšem o předživém jako o vývojově předcházejícím živému. Již atomy (a zajisté i samy elementární částice) mají své „dedans“, své nitro a tím jakousi primitivní, počáteční oživenost či oduševněnost nebo alespoň základní předpoklady k tomu. Zů-

stává však pro něho základní skutečností, že protientropický proud začíná organizováním takových „atomů“ (ev. „elementárních částic“ apod.) ve stále složitější, ale integrované celky, totiž živé organismy. Přitom existuje řada jiných možných uspořádání takových „atomů“, při nichž nedochází k podobným integrovaným celkům, ale k nejrozmanitějším pouhým agregacím, nepředstavujícím žádný krok k větší oživenosti. A vesmír je plný takových agregací, pro něž platí zákon entropie. Jen uprostřed těchto agregací a napříč entropickému spádu se ve zvláštním proudu životního vývoje uskutečňuje to, co se má stát smyslem pro vesmír celý. Dalo by se proto říci, že vesmír je jakési rumiště, na němž vyrůstá rostlina života. Přes podstatný krok kupředu, překonávající Jeansův pohled, nelze nevidět přetrvávající závislost Teilhardova pojetí na Jeansovi, s ním polemizuje.

Zřetelně lze nahlédnout, že tímto směrem je třeba učinit krok dál, krok ještě radikálnější, jímž se dojde pozic dávno ztracených, ale v novém podání i dnes (a právě dnes) cenných, takže nejde o pouhý návrat ke ztracenému vidění vesmíru jakožto „kosmu“, krásně uspořádaného celku skutečností, v němž všechno má své správné a dobré místo, i člověk. Jestliže všechen vývoj života, směřující k větší, ale integrované složitosti, je založen či zakotven v negentropické tendenci, je třeba z tohoto rámce nevyklouzat svatě vcelku, tj. sám vesmír jakožto veškerenstvo. Tady se zdá otvírat nové možnosti koncepce, formulovaná některými astrofyziky-kosmology, která opouští myšlenku ustavičných návratů k singularitám „velkých třesků“ (ostatně fyzikálně nedržitelných) a která se pokouší myšlenkově uchopit vznik vesmíru (resp. vesmírů v plurálu) jako důsledek mimořádně velké flukтуаční vlny, tudíž vlny velmi nepravděpodobně veliké. Ne tedy pouze směřování života k formám stále nepravděpodobněji centrokomplikovaným, nýbrž sám vznik vesmíru (event. vesmírů) je projevem negentropické tendence.

27. 4. 84

84-008

(neurologie, 10. 4. 84) V rozmachu prvního myšlenkového pronikání k podstatným věcem jsem byl stížen především jakýmsi otřesem perspektiv v roce 1948, který však spíš byl jakýmsi zazníváním dunění zespod, ale ještě bez přítomnosti všech důsledků oněch hluboko se odehrávajících sesunů. Za druhé a hlavně to byla choroba, encefalitida (snad), která s sebou nesla spoustu známek mé další neschopnosti pokračovat dále tímž směrem. A tam mi radil prof. Vítek vše, co je nezbytné k dokončení studia a pak na delší dobu, na řadu let vysadit. Tedy zase odkaz na značně vzdálenou budoucnost. A posléze to byl otřes osobního rozchodu s dívkou, s

níž jsem už počítal jako s životním partnerem. S největší pravděpodobností byl tento rozchod způsoben nebo alespoň exponován, aktualizován přímo mými chorobnými stavy, mými sníženými schopnostmi, a tím jakousi otřesenou jistotou společné budoucnosti, což doléhalo zcela mimořádnou silou na mou partnerku. No a pak přišly první důsledky toho počátečního zahřmění a dunění, toho zemětřesení, tj. že jsem nemohl sehnat žádnou práci, žádné zaměstnání a že jsem dokonce ještě i po několika letech reálně počítal s tím, že jsem s filosofií skoncoval, či lépe, že ona skoncovala se mnou. Zvláštní, že tady choroba společnosti šla ruku v ruce s chorobou těla a ducha (nebo alespoň duše, každopádně nervové soustavy) a že to znamenalo i prudkou ataku na vše, co jsem si v perspektivách maloval a jak jsem si představoval svou budoucnost.

(přepis mgf. zázp.)

84-009

Kierkegaard velmi věrohodně popisuje situaci člověka, který v (pravé) reflexi opouští sám sebe, nechává se jakoby stranou a za sebou a „bez sebe“ vykračuje v plné otevřenosti vstříc pravdě, která jej znovu konstituuje tím, že ho osloví *hic et nunc*. V *Okamžiku* čteme (česky str. 82): „V každé generaci je vzácný člověk, který má nad sebou tu moc, že může chtít, co se mu nelíbí, a že může se držet té pravdy, která se mu nelíbí, věřit, že je to pravdou, ač se mu to nelíbí, věřit, že je to pravdou, právě protože se mu to nelíbí, a pak přece, ač se mu to nelíbí, může chtít se do toho pustit. Většinu lidí se to hned splete, vědomě nebo nevědomě; ...“ Pochopitelně jsou nutné jisté korektury. Nikoliv vše, co se nám nelíbí, je už *eo ipso* pravda. Navíc je poněkud matoucí (ostatně příliš romantická) také formulace, že takový člověk „má nad sebou tu moc“. Problém je v tom, že moc, kterou může mít člověk nad sebou, nemůže být jeho vlastní moc, neboť pak by musel mít moc nad touto mocí (když by měl moc nad sebou). Zkrátka: člověk, který takovou moc má, není tímž člověkem, nad kterým tu je ona moc vykonávána. Dosáhnout oné moci nad sebou předpokládá dosáhnout především toho, že sám sebe nechám za sebou a mimo sebe, a teprve z této nové pozice, která *eo ipso* už nemůže být původně jeho vlastní a na které se vlastně znovu ustaví nikoliv ze své vlastní moci, nýbrž z moci, které se v odstupu od sebe odevzdá, tedy teprve z této nové pozice je nad sebou a má nad sebou (minulým sebou) potřebnou moc.

29. 4. 84

{Vznik(ání) a zánik(ání)}

84-010

Podle Aristotela „nejsoucno nemá vůbec žádné druhy“ (*Top.* IV,6 – 128 B). Toto tvrzení je uvedeno v bezprostřední souvislosti s jiným, totiž že „nejsoucno se vypovídá o všem, co vzniká (neboť to, co vzniká, není)“ a protože ne každé jsoucno je tím, co vzniká, mohlo by se mít za to, že „nejsoucno“ je rodem toho, co vzniká, a že to, co vzniká, je druhem „nejsoucna“. To však podle Aristotela není možné, právě protože „nejsoucno nemá vůbec žádné druhy“, což je uvedeno bez důkazu jako samozřejmost. Ale je to taková samozřejmost?

Předně musíme rozlišit dvojí význam slova „vzniká“, abychom získali čistý význam třetí. Aristoteles říká, že „to, co vzniká, není“; ale právě tak bychom mohli říci, že to, co už opravdu vzniká, jest. Je tomu tak proto, že při vznikání soustředujeme svou pozornost buď na to, co ještě nevzniklo, anebo na to, co už vzniklo. V obou případech však jde o vznikání (tj. jeho moment), které de facto nenáleží do oboru toho, co jest, protože jednou už není a podruhé ještě není. To vskutku jsoucí je vznikání aktuální, tj. vznikání v přítomném okamžiku; a toto jediné jsoucí v nejbližším příštím okamžiku zaniká, neboť se stává minulostí, a tedy něčím nejsoucím (pokud jsoucím rozumíme jsoucí nyní). – Docela symetricky lze podobně argumentovat, i pokud jde o zanikání. Také tam by bylo možno tvrdit jak to, že to, co zaniká, není, tak i opak. Po pročištění by nám zase zůstal pojem aktuálního zanikání právě teď. Jenom zanikání právě teď, v přítomném okamžiku je vskutku jsoucí.

Důsledek je zřejmý. Není jiného vskutku jsoucího než to, co právě teď vzniká a co právě teď zaniká. A protože to, co právě teď vzniká, v témž okamžiku zaniká, spadá vznikání právě teď a zanikání právě teď (které ovšem k sobě náleží) v jedno jediné jsoucí, vskutku jsoucí, primárně jsoucí.

Je-li všechno ostatní vlastně ne-je, pak ovšem je Aristotelovo přesvědčení, že nejsoucno nemá žádné druhy, naprosto nadržitelné. Právě naopak se zdá být pravdě dost podobné, že vskutku jsoucí nemá žádné druhy, ale naproti tomu vše, co rozlišujeme jako rody a druhy atd., se týká nejsoucího. První část předchozí věty ovšem říkáme jen s výhradou. Je naprosto nutné podrobit celou záležitost důkladnějšímu zkoumání, než budeme moci dostatečně vyjasnit situaci a otázku uspokojivě vyřešit.

30. 4. 84

{Nicota a „jsoucí“}

84-011

Chceme trvat na tom, že mezi nicotou a mezi jsoucím vcelku (úhrnem všeho jsoucího) je velká oblast nejsoucího, které nespadá prostě v jedno s nicotou. Za druhé chceme odporovat Parmenidovi, že „ono jsoucí, jež nevzniklo, nezajde také“, že „nebylo nikdy a nebude – jest nyní, najednou celé, souvislé, jedno“. Jsoucí je pouze (alespoň primárně) to, co „nyní“ právě vzniká a ihned zároveň zaniká, a navíc, co v průběhu onoho „nyní“ (neboť nejde o žádnou bodovou přítomnost, nýbrž o nejmenší kus dějství, tedy proměny) není „najednou celé“, nýbrž naopak „postupně celé“, což znamená, že je celkem nikoliv v důsledku své neproměnnosti, nýbrž díky své integritě, své integrovanosti v jeden celek (časoprostorový celek). Za třetí chceme zdůraznit, že každé makro-jsoucno (resp. každé pravé jsoucno vyššího než prvního řádu – a o tom bude řeč ještě blíže) prochází sérií přítomných stavů, na nichž vždycky nějak participují, tj. jsou přítomny i stavy ostatní, tj. v minulosti nebo v budoucnosti přítomné a v aktuální přítomnosti zpřítomněné právě jakožto minulost a budoucnost právě přítomného jsoucího. Tím odporujeme jiné tezi Parmenidově, že jsoucí „tudíž musí buď veskrze být neb naprosto nebýt“. Naopak každé jsoucí spíše není než jest, tj. posuzujeme-li je jako celek, musíme přiznat, že větší část tohoto celku vždycky buď ještě nebo už není, zatímco vskutku „jest“ pouze jeho okamžitý jakoby „průřez“, ovšem nikoliv průřez rovinný, nýbrž do určité míry „tlustý“.

30. 4. 84

84-012

V Platónově dialogu *Theaitetos* se táže Sókratés: „Či se domníváš, že někdo rozumí jménu některé věci, o které neví, co to je?“ (česky s. 13, 147A) Jde pak o to, co to je jméno: je to pouhý zvuk nebo pouhé seřazení znaků na papíru – anebo to je slovo, které má význam? Přepokládejme tu druhou možnost, neboť Sókratés mluví o možnosti rozumět jménu věci. Jménu lze rozumět pouze za předpokladu, že něco znamená, tj. že má význam. Jméno, které má význam, už není pouhým zvukem nebo pouhým sledem znaků či jediným znakem. Jméno je slovem; a slovu lze rozumět, protože něco říká. Sókratovými ústy se Platón vlastně táže, zda je možno chápat význam slova, aniž bychom předem už nějak věděli něco o tom, k čemu se tento význam odnáší. Máme tu tedy dvojí souvislost, dvojí vztah: především tu je vztah vnější podoby slova (zvuku, napsaného nebo vytištěného slova) k jeho obsahu či významu, který není součástí této vnější podoby, a za druhé vztah tohoto významu k tomu, co znamená, co „představuje“, k čemu míří a k čemu nás přivádí. Slovo (každé slovo) znamená tedy dvojí: jednak něco, co máme pochopit, jednak něco, k čemu nás toto

pochopení přivádí. Slovo jakožto znak či označení označuje (je vnějším znakem), a je tudíž jménem čehosi, co se otvírá našemu pochopení, našemu porozumění, a za druhé je jménem toho, k čemu se toto pochopení či porozumění vztahuje a odnáší. Nazveme-li význam slova pojmem, pak je třeba nejprve pochopit tento pojem, a teprve pak za pomoci tohoto pojmu se musíme dostat k tomu, čeho je pojmem. Slovo je jednotou své vnější a vnitřní stránky, tj. jednotou zvuku (nebo obrazu, znaku či série značek) a pojmu; izolováno od pojmu, tj. zbaveno významu, obsahu, smyslu, přestává být slovo slovem. Ale aby se význam slova stal pojmem, je třeba jej jakožto pojem ustavit. To se děje nasouzením, jinými slovy za pomoci jiných pojmů. Pojmové myšlení je takové myšlení, které dalo vykristalizovat významu slov v lépe či hůře konstituované pojmy. Význam, který se ustavil v pojem, má povahu podvojně intencionální: jednak intencionálně směřuje ke svému intencionálnímu předmětu, což jest pojmová (myšlenková) konstrukce bez samostatné jsoucnosti, jednak směřuje k něčemu jsoucím (obvykle možnost pojmově směřovat k něčemu nejsoucím je poněkud problematická a vyžaduje, abychom ji podrobili zvláštnímu zkoumání). Pojmově konstruovaný intencionální předmět je ovšem třeba důsledně odlišovat od pojmu samotného (příklad: pojem trojúhelníku rovnostranného je užší než pojem trojúhelníku rovnostranného a je v něm zahrnut či obsažen, ale ani jeden z těchto pojmů nemá ani plochu, ani úhly, ani strany, zatímco trojúhelník jakožto intencionální předmět je „má“ jako své vlastnosti či náležitosti). Trojúhelník jakožto intencionální předmět je však pouhou myšlenkovou konstrukcí bez vlastní jsoucnosti. To znamená, že nikde v přírodě ani ve světě vůbec takový trojúhelník nenajdeme, nikde (a nikdy) se ve skutečnosti nevyskytuje. Nicméně to, co všechno poznáme o vlastnostech trojúhelníku jakožto pojmové konstrukce, nám pomáhá při poznávání skutečností, které mají svou vlastní jsoucnost.

1. 5. 84

84-013

Sókratés v rozmluvě s Theaitétem (v Platónově dialogu *Theaitetos*) navrhuje zkoumat, zdali je vědění a vnímání totéž či různé (163 A - česky s. 38). Především pak ukazuje, že nelze mít za to, že co vnímáme zrakem nebo sluchem, že všechno to zároveň také víme (tamtéž). Jako příklad uvádí, že můžeme slyšet řeč cizinců, ale nemusíme jí rozumět. A jako druhý příklad uvádí, že můžeme vidět písmena a přece nerozumět, co je jimi napsáno, řečeno. Jak máme rozumět samotné otázce i příslušným argumentům? Z Theaitétova rozlišení, které Sokrates plně schvaluje, vidí-

me, že nešlo o rozdíl mezi nereflektovaným a reflektovaným vnímáním. Theaitétos říká totiž, že při vnímání „máme vědění právě o tom, co vidíme a slyšíme“; „co však o tom vykládají učitelé psaní a tlumočníci, to že ani nevnímáme zrakem nebo sluchem ani že to nevíme“ (str. 38–39). Jinak řečeno se tu praví, že při vnímání si jednak uvědomujeme to, co vnímáme, a jednak si přitom uvědomujeme, co už víme od dřívějšíka (ať už z dřívějšího vnímání, anebo z výkladů jiných lidí). To, co víme z dřívějšíka, není jen něčím minulým, nýbrž je to něco přítomného, i když to pochází z minulosti. Minulost, zpřítomňovaná v živém vědomí, se stala vzpomínkou. Vzpomínání je umožněno a zprostředkováno pamětí. Navíc je Sókratés přesvědčen, že není možné, „aby někdo, když někdy nabude o něčem vědění a ještě to má v paměti a uchovává, aby tehdy, když si to pamatuje, nevěděl právě to, co si pamatuje“ (s. 39). Tady musíme provést hned několik korektur, abychom se vyhnuli vnitřním rozpornostem.

4. 5. 84

84-014

Především, pokud jde o paměť, najdeme ji bezpochyby také u zvířat, jimž bychom jistě jen neradi přiznávali nějaké vědění. Proto má svůj význam, když Sókratés mluví o tom, že paměť uchovává nějaké vědění o něčem (takže nejde o pouhou a jakoukoliv paměť). Ale co to znamená, že si pamatujeme nějaké vědění? Můžeme si pamatovat třeba Thaletovu větu, ale momentálně se ve svém vědomí soustřeďujeme na politickou problematiku v nějakém rozhovoru. Tu je zřejmé, že uchovávat něco v paměti vůbec neznamená, že musíme „vědět právě to, co si pamatujeme“ – pokud ovšem vědět znamená zároveň si to uvědomovat. Proto také mluvíme o rozdílu mezi tím, když si něco pamatujeme, a mezi tím, když si to z paměti vybavujeme. K tomu pak přistupují značně komplikované vztahy mezi pamětí a jejím vybavováním na jedné straně a mezi příslušnými reflexemi, tj. mezi naším věděním (ať už pamatovaným nebo přímo vybavovaným) a mezi naším povědomím o tom, že víme (ať už si to vcelku a do detailů vybavujeme nebo nikoliv). Jinak řečeno: můžeme něco vědět (můžeme v paměti podržovat nějaké vědění) a přitom mít za to, že to nevíme (že si to nepamatujeme). Anebo naopak si můžeme být subjektivně jisti, že něco víme (že si to pamatujeme), a když si to máme (třeba při zkoušce) podrobně vybavit, abychom to mohli reprodukovat, ukáže se k našemu překvapení, že to dost přesně nevíme (že si to dost dobře nepamatujeme). Také se leckdy stává, že to, co si v jedné situaci jakoby nepamatujeme (co si nevybavujeme), to se nám snadno a naprosto přesně vybaví v situaci jiné. A to necháváme stranou, že se dopouštíme nepřesnosti, když mluví-

me paušálně o paměti, jako by šlo o jednoduchý fenomén. Ve skutečnosti jsou různé druhy pamětí: krátkodobá, dlouhodobá, situační, absolutní (ve smyslu: bez vazby na konkrétní situace), slovní, věcná, vizuální, auditivní, motorická, vněmová, reflexivní atd.atd.

4.5.84

Marvin Farber v příspěvku pro *Festschrift für Ludwig Landgrebe (Phänomenologie heute, Den Haag 1972, s. 22)* píše: „A formal method, or a transcendental device, will not bring a new type of existence or ontology into play. There is only one realm of being or existence; any suggestion of multiple realms of being can only be linguistic in character. Merely postulated domains have no special ontological status, and belong to the order of hypothetical thought. ...“ (atd. – viz!) Nejde o základní postulát filosofie, usilující o myšlenkové uchopení světa jakožto jednoty, tj. světa vcelku. O tom není v tuto chvíli sporu. Jde o to, že musíme popřít, že by byl jenom jediný obor „bytí“ či „jsoucío“ (v angličtině znamená being obojí zároveň). Právě naopak je třeba lišit mezi jsoucím a nejsoucím (ovšem ve specifickém smyslu nejsoucím), jež se obojí podílí na bytí jsoucna, takže každé jsoucno je zároveň jsoucí a zároveň nejsoucí (navzdory Parmenidovi). Pokud pak učiníme zvláštním tématem bytí, musíme pro pojmovou čistotu vyloučit možnost jakékoliv jeho jsoucnosti, a to jak v případě bytí konkrétního jsoucna, tak – tím spíše – v případě bytí vůbec. Nejsoucí má nutně jiný „ontologický“ status než jsoucí; je příznačné, že do oboru ontologie náleží pouze to, co jest a pokud to jest, nikoliv však to, co není. Protože však to, co není, má ještě daleko k tomu, aby mohlo být bez dalšího zahrnuto do nicoty v silném slova smyslu, musíme vedle ontologie jako oboru předpokládat jiný, odlišný obor, totiž meontologii. Nejsoucí jako významný typ skutečnosti není záležitostí nějakého pouze hypotetického myšlení, nýbrž je to něco, s čím v každodenním nejenom myšlení, ale i praktickém životě ustavičně počítáme, ačkoliv jsme si navykli pravou povahu nejsoucíoho zakrývat jeho převáděním na nějakou podobu jsoucíoho. Také nejde naprosto o problém pouze lingvistický; právě naopak za běžným způsobem hovoru je třeba vlastní problém rozdílu mezi jsoucím (jsoucností) a nejsoucím (nejsoucností) teprve odkrýt, neboť lingvisticky je charakteristická naše tendence onoho rozdílu dost nedbat a nevěnovat mu náležitou pozornost.

Zkušenost nesmíme redukovat na obor smyslového vnímání (i když i tam je zkušenost velmi významná; smyslové vnímání „čisté“, bez jakékoli zkušenosti s dřívějším vnímáním, není dost dobře možné, resp. je možné jen na velmi primitivní úrovni). Zkušenost je založena na paměti, ale není ani na paměť redukovatelná, protože má selektivní charakter. Paměť je do značné míry ovlivňována a buď posilována nebo zeslabována právě zkušeností; zkušenost do značné míry ovlivňuje, co si budeme pamatovat a co prostě pomineme a z paměti vyřadíme. To znamená, že ve zkušenosti hraje roli něco jiného a něco víc než pouhá paměť, pouhé registrování toho, co se stalo. Zkušenost je výsledek určité analýzy toho, co se stalo, a také určitého hodnocení toho, co se stalo. Proto rozsah toho, čeho se naše zkušenost týká, je mnohem širší než rozsah smyslového vnímání, a je vlastně neustále rozšiřován. Proto je pochybné mluvit o tom, že určitý typ myšlení je založen na empirii, na zkušenosti, protože na zkušenosti je založen každý typ důsledného a systematického myšlení. Existuje totiž také něco takového jako zkušenost s myšlením – právě tak jako existuje zkušenost s jakýmkoliv jiným konáním, s jakoukoliv praxí, aktivitou. Proto můžeme také hovořit o filosofické zkušenosti nebo dokonce o metafyzické zkušenosti. Existuje také něco jako náboženská zkušenost, mystická zkušenost, ale zejména zkušenost s lidskou (mezilidskou) komunikací, zkušenost s lidmi a s různými přístupy k lidem, atd. atd. Ve zkušenosti je vždycky přítomna reflexe jako intervenující prvek (faktor, činitel). Zároveň však může být každá zkušenost znovu reflektována, tj. i taková zkušenost, v níž jsou zahrnuty výsledky nejrozmanitějších reflexí, vždyť i každá reflexe může být podrobena další, ještě pronikavější reflexi. Reflexe může každou na zkušenosti založenou praxi projasnit, myšlenkově rozebrat a po jednotlivých složkách přezkoumat, aby rozlišila, co je podstatné a co je jen nedůležitý kolorit nebo nahodila příměs. Také neúspěšnou činnost nebo praxi může analyzovat, aby pomohla odlišit perspektivní a platné složky toho, co bylo podniknuto, od chybných kroků, které vedly právě k onomu neúspěchu a selhání pokusu. A každá taková reflexe představuje přínos ke zkušenosti s reflexí, ke zkušenosti s analýzou toho, co jsme udělali, ať už to bylo produktivní a úspěšné, anebo ať už se to setkalo s neúspěchem částečným či úplným. Musíme zkrátka trvat na tom, abychom pojem zkušenosti udrželi především v náležitě šíři, a za druhé abychom byli připraveni každou zkušenost přezkoumávat a kontrolovat, tj. abychom se naivně nedomnívali, že zkušenost je sama o sobě čímsi již dostatečně pevným a zaručeným, oč se myšlení může jen opírat, ale proti čemu nemůže nikdy pozvednout kritické námitky. Ke každé úrovni zku-

šenosti náleží vždycky také zkušenost o stupeň vyšší, totiž zkušenost s kritickou analýzou oné první zkušenosti, s jejím zhodnocením, prověřováním její platnosti, s jejím ověřováním. Vedle platných zkušeností mohou být i zkušenosti neplatné, subjektivní, zdánlivé – a to je nutno důkladně rozlišovat.

6.5.84

84-017

František Halas má v „Naší paní Boženě Němcové“ (v básni „Řeč naší paní“) čtyřverší, hodné pozoru:

*Když v nepojmenované vdechneš duši jména
ty čtoucí zdali víš
že zbude v něm už příštím na semena
jen vzrostou a ty přivoníš*

Básníková zkušenost je tu vyslovena způsobem, který nám dovoluje překontrolovat a podrobit kritice a případně i nezbytným korekturám myšlenkovou výpravu, která vždycky do každého básnického výtvoru nezbytně proniká, aniž by musela být považována za jeho vnitřně nezbytnou náležitost.

Především tedy tu máme básníkovu porozumění tomu, o čem se běžně mluví jako o pojmenování. S pojmenováním to není „jen tak“, tj. nejde o pouhé přiřazení názvu k tomu, co je tak nazváno. To, co je nazýváno a jmenováno, je čímsi nepojmenovaným, v něž je pojmenováním vdechnuta duše jména. Snad můžeme metafoře „duše jména“ rozumět tak, že jde o význam, smysl jména, tj. o to, jak se v podstatě nahodilý zvukové nebo grafické vlastnosti slova (tedy pouhý vnějšek slova) vztahují k tomu, čeho je slovo vyslovením, pojmenováním, nazváním. Slovo bez duše je pouhý zvuk či grafický tvar beze smyslu. Pozoruhodné však je, když básník hovoří o vdechnutí duše jména v ono nepojmenované. Prijmeme-li naznačený výklad, jde o „vdechnutí“ smyslu, významu jména do toho, co dosud zůstávalo nepojmenováno. To nemusí nutně znamenat, že je vdechnut smysl do něčeho nesmyslného; nepřítomnost smyslu v nepojmenovaném je vy-
mezena tím, že vdechovaný smysl je určen jakožto smysl
20.V.

84-018

jména. Proto je dlužno rozlišovat mezi smyslem, přítomným v nepojmenovaném, a mezi smyslem, který je do nepojmenovaného vdechován s pojmenováním jako „duše jména“ (tj. zároveň, jak nepojmenované pojmenováváme, vdechujeme v ně duši jména).

Abychom mohli posoudit básníkovo naléhavé připomenutí, že vdechnutím duše jména do nepojmenovaného (v nepojmenované) zdaleka není akt pojmenování ukončen, nýbrž že tím jsou připravována našim příštím (tj. budoucím) semena, jež vzrostou a umožní jim, aby přivoněli, musíme se tázat především po významu onoho určení „v něm“. V čem tedy zbude příštím na semena? Již gramaticky je nám zapovězeno odpovědět poukazem na duši (jména), neboť duše je ženského rodu. Můžeme však přijmout výklad, že na semena zbude ve jménu samotném? Zajisté nikoliv ve jménu bez duše, neboť to je pouhý zvuk nebo znak. Alternativu poskytuje ještě ono nepojmenované, čímž jsou možnosti výkladu vyčerpány. Můžeme tedy svou otázku formulovat následovně: zbude příštím (generacím) na semena v samotném nepojmenovaném – anebo ve jménu (ovšem s duší)? Věc nemůže být rozhodnuta poukazem k tomu, že básník oslovuje čtoucího, ona apostrofa se v básni opakuje čtyřikrát v různých kontextech a vše nasvědčuje tomu, že básník má na mysli čtoucího všeobecně, ne tedy jen tvorbu paní Boženy (které jsou čeští básníci povinni vyzpívat svůj dík za příklad „bdělé vážnosti nad přípravou slova“).

Máme tu tedy dvojí možnost výkladu, aniž by nám text básně dovoľoval se jednoznačně rozhodnout pro jednu z nich. Když se však básník vyjadřuje takto dvojznačně, může tak učinit buď bezděky a tedy bez záměru -anebo naopak záměrně.
20.V.

84-019

Tam, kde je (skutečný, pravý, velký) básník dvojnásobný, nesmíme tuto dvojnásobnost předčasně zrušit tím, že se soustředíme výhradně na jeden ze dvou možných významů, zatímco zcela pomineme význam druhý. Proto je nutno i v našem případě prozkoumat obě možnosti, totiž že Halas myslí nejenom na semena, jež zbudou ve jménu (ovšem s duší), nýbrž i na semena, jež zbudou v nepojmenovaném (tj. v tom, co sice bylo pojmenováno, ale co se samotným pojmenováním neproměňuje). A tím se dostáváme k problému, o němž se básník sice vůbec nestará, ale který je v samotném jeho myšlenkovém a dokonce nejen myšlenkovém přístupu již nějak řešen, byť nikoliv uvědoměle. Tím problémem je povaha onoho nepojmenovaného, jež je pojmenováno. Náleží toto nepojmenované do sféry „subjektivní“ anebo do sféry „objektivní“ ? Jinak formulováno: je toto nepojmenované fenoménem (resp. pra-fenoménem, před-fenoménem, tj. tím, co se fenoménem teprve může a má stát), anebo je tím, co samo o sobě (“fyzicky”) do žádného fenoménu nepřechází a přecházet nemůže ? Ve významném Halasově eseji, jehož poslední podoba pochází z konce roku 1940 a který je naposled otištěn v Imageně – 1971, odkud citujeme, je možno najít formulaci (str.68/: „Slovo samotné stačí, abychom viděli, a někdy věci počnou teprve existovati správně nalezeným slovem.“ První část věty poukazuje jednoznačně k rovině fenoménů (důraz na vidění), zatímco druhá část mluví o existenci věcí, jež je založena slovem. Je to náhoda ? Další věta tuto novou dvojnásobnost zachovává a dokazuje tím, že nejde o žádnou nepřesnost nahodile

20.V.

84-020

kazící jednoznačnou myšlenku: „Tedy viděné a cítěné jímati a ozbrojovati slovem, ale také ze slova samotného dokázat najít nečekané průhledy do smyslu a dřeně věcí i dějů.“ Podle Halase tedy slovo dovoluje pojmout, uchopit, zmocnit se viděného a cítěného; zajisté tu nemá na mysli slovo „bez duše“, bez obsahu, významu, smyslu, nýbrž slovo spjaté s nimi a schopné „jímat“, protože je vyzbrojeno pojmem. Ale hned připomíná, že tímto slovem (jež uchopuje viděné a cítěné) je ono viděné a cítěné zároveň samo vyzbrojováno, tj. činěno nikoliv bezmocným a ujařmeným, nýbrž právě naopak mocnějším a silnějším. A v čem spočívá tato schopnost slova, jež znásobuje sílu viděného a cítěného ? Právě to je řečeno velmi zřetelně a jasně: tím, že vyjevuje nikoliv pouze samo viděné a cítěné, nýbrž jeho smysl a dřeň. Není tu tedy jen smysl slova, je tu i smysl toho, co je smyslem (duší) slova osvobozováno a uvolňováno ve své moci a síle, která je pouhým viděním a cítěním zakrývána nebo alespoň zeslabována, ale která tu je připravena již v hlubině nepojmenovaného samotného. Básník tu nemluví o hlubině našeho vidění a cítění, nýbrž o hlubině viděného a cítěného, tedy o hlubině (čili smyslu a dřeni) věcí a dějů. Básník tedy zdaleka není (jen) uchvatitelem, jenž se mocí slova zmocňuje věcí a dějů, nýbrž dodává slovu výzbroj, aby se mohutněji zmocňovalo samého básníka tím, co jej a všechnu jeho dovednost a úsilnost přesahuje a nezřídka se obrací proti němu. Básník ozbrojuje smysl věcí proti sobě. To však zároveň znamená, že básník je vždy připraven sám sebe odzbrojit v setkání s tímto

20.V.

84-021

smyslem, s touto dření věcí a dějů. Odtud jeho hrozná, ale vposledu slavná zkušenost, že „často po dopsání básně zůstává v básníkovi údiv odsouzenec, který takový ortel nečekal“ (tamtéž). „Jsou také chvíle, které vyražejí misku básně z rukou, a je slyšeti jen zvuk tříštění.“ (dtto)

Vše se tudíž zdá nasvědčovat tomu, že Halas neměl v úmyslu uzavřít „smysl a dřen věcí a dějů“ do sféry pouhé fenomenality, tj. do sféry toho, jak se nám věci i děje i se svým smyslem jeví. Má za to, že „dílo, je-li hluboce upřímné, přelévá se přes význam, jež mu sám umělec může přisoudit“ (s.59). Z toho jednak vyplývá, že sám básník zdaleka nemůže být posledním rozhodčím o smyslu svého díla, neboť vrcholem jeho „tvorby“ jsou vždy momenty, kdy přestává mluvit on a stává se pouhým tlumočnickem smyslu, který zůstává nezaměnitelný a tím spíše neztotožnitelný s jakýmkoliv smyslem (duší) slova, jímž básník vládne. A jestliže takovým rozhodčím není sám tvůrce, ještě méně může jím být jakýkoliv jiný vykladač. Cituje Gida (?), že „poezie je snad jedinou věcí na světě, jež vysvětluje sama sebe“, takže všechny výklady jsou „planým vyrušováním“ (s.59). Tím ovšem hned trivializuje onu myšlenku, již se nám snad dařilo sledovat, neboť je přece rozdíl mezi tím, když je výklad zaměřen na poezii jakožto výkon básníkův (nevidíme důvod, proč by se tento básníkův výkon měl vymykat posuzování a interpretacím), a mezi tím, když se kritik a vykladač staví nad sám onen smysl a onu dřen věcí a dějů, jímž se sám básník dal k dispozici i s oním smyslem slov, jímž se domnívá vládnout.

20.V.

84-022

Filosofii jde, musí jít o skutečnost. To znamená, že si nemůže dovolit (nesmí dovolit) nic ze skutečnosti zanedbávat, pomíjet, cenzurovat (asi ve smyslu takového Hegela, který prohlásil „tím hůře pro fakta“). To však má dvě stránky, z nichž ani jedna nesmí být zapomínána. Každá opravdová skutečnost má obojí stránku: jednak je fakticitou, jednak má určitý smysl. Nemůžeme se dobrat smyslu (pravého, „skutečného“ smyslu) nedbajíc fakt či dokonce v rozporu s fakty. Na druhé straně však nemůžeme být dostatečně právi faktům, nebudeme-li přihlížet k jejich smyslu. Pokud jde o fakticitu, musí být filosof právě tak nezaujatý předem, právě tak „objektivní“ jako vědec. Ba v jistém smyslu musí být ještě objektivnější, tj. kritičtější vůči všem předsudkům. Vědec si nemůže dovolit pochybovat o základech (o základních principech a východiscích) své vědy a pakli to v dané situaci už není možné pochybnostem se vyhnout, snaží se dosavadní principy nahradit novými, nosnějšími a lépe odpovídajícími vědeckým potřebám. Nicméně právě v takové situaci si přestává počínat vědecky. Filosof naproti tomu se nikdy nemůže vzdát své kritičnosti vždy a všude, tedy nutně ani kritičnosti vůči východiskům a principům té či oné vědy, jež se mohou právě v kritickém osvětlení ukázat být pouhými (byť vědeckými) předsudky. Věda na rozdíl od filosofie nemá ani náležité prostředky, ani náležitou průpravu, aby své vlastní principy podrobovala systematickému a právě principiálnímu (tedy radikálnímu) přezkoumávání. Jakmile tak – nucena okolnostmi – začíná dělat, přestává postupovat vědecky. Z toho je na-

23.V.

84-023

prosto zřejmé, že vědě je dokonalá objektivnost upřena, že věda může a dovede být objektivní jen do jisté míry, jen relativně. Na filosofii pak zůstává jednak povinnost vytyčovat náročnější ideál objektivity, jednak profesionální nezbytnost přezkoumávání konkrétních (s dobou spjatých) mezí vědecké objektivity. Do jisté míry pak za třetí má filosofie spolupracovat na revizi stávajících východisek (teoretických východisek) a tzv. základů či principů aktuálně činných a odborně i společensky se uplatňujících a prosazujících vědeckých disciplin; v jednotě s tím pak i spolupracovat na vytváření společenské, myšlenkové i duchovní atmosféry, bez níž ostatně stejně vědy nemohou žít a pracovat, v tom směru a k tomu cíli, aby lidský život po všech stránkách mohl docilovat vyššího stupně integrity (a nebyl naopak desintegrován a ve mnoha ohledech tím či oním způsobem redukován, ochuzován, zbavován své sevřenosti, autentičnosti a svého k jednotě spějícího zaměření ne pouze na mnohotvárnou fakticitu, ale především na samu pravdu této fakticity, pravdu věcí, pravý jejich smysl). A tu se právě ukazuje fundamentální odlišnost filosofie od každé speciální vědecké disciplíny v tom, že veškerá faktičnost je viděna (nebo alesnoň chce být viděna) ve vztahu k tomu, co ji přesahuje a co ji teprve nechává vyvstávat v pravé podobě, v pravém světle, tj. v jejím významu, smyslu, ježmuž nemohou ovšem utéci ani vědy samy a bez něhož se nikterak nemohou „fakticky“ obejít, ale pro něž nemají ani vědecké sensorium, ani pojmových prostředků a už vůbec nikoliv vědecké metody.

23.V.

84-024

Z toho vyplývá, že ne vše z toho, co je zkušeností pro filosofii, je také zkušeností pro vědu. Věda některé zkušenosti předem diskvalifikuje a vůbec je za zkušenosti neuznává, ačkoliv to zkušenosti jsou, anebo je přinejmenším převede na subjektivitu, kterou navíc objektivizuje (např. psychologizaci apod.). V tom však věda nemůže uspět, protože její neschopnost přístupu k celé zkušenosti (resp. její neschopnost „vidět“ celý fenomén, viz T.de Ch.) se netýká jen takových oblastí, jako je mystika a religiozita, nýbrž i filosofie, ba dokonce sama věda jako myšlenková (a nejen myšlenková) aktivita, ba práce. Tak například neexistuje věda, která by si dovedla vypracovat metodologii přístupu a zkoumání povahy pojmů (které jsou sice součástí myšlení, ale nemohou být uchopeny psychologicky) a tím méně ovšem zkoumání povahy intencionálních předmětů (které nejsou součástí myšlení, ale s nimiž se bez myšlení vůbec nelze setkat), apod. Rovinné obrazce jako trojúhelníky nemají vlastní objektivitu, ale objektivitu konstruovanou myšlenkově. Nejsou tedy „ničím“ mimo myšlení. Zároveň však nejsou žádnou součástí myšlení a myšlení je musí myslit jako „objektivní“, má-li je vůbec myslit a má-li se s nimi myšlenkově zabývat. Zkušenost s trojúhelníkem tedy není ryze subjektivní, tj. není redukovatelná na zkušenost se sebou a se svým myšlením. Trojúhelník jakožto rovinný obrazec je zajisté konstrukt či projekt myšlenkové aktivity, ale nemá vůbec nic ze subjektivní libovůle, není to pouhý výmysl, pouhé fantasma, i když bez fantazie se s ním neseťkáme. Platí to pouze pro geometrii? Proč by mělo?

23. V.

84-025

ad 84)019-020: K historii citované formulace. V nejstarší známé písemné podobě z roku 1936 (viz Imagena 590, komentář/str.) čteme: „Slovo (samotné stačí, abychom viděli, napsal T. Tzara. Ne tedy viděné a cítěné jímati a ozbrojovati slovem, ale ze slova samotného najit nečekané průhledy do smyslu věcí a dějů.“ (Imagena s. 595-6.) Poslední známá podoba z roku 1940 vynechává T. Tzaru jako autora citátu a přebírá odpovědnost za formulaci, aniž sebe méně naznačuje, že by snad šlo o citát. Další pak nemá citát snad vykládat a myšlenku rozvádět, nýbrž myšlenka je radikalizována: slovo jako by teprve stvořilo věc – věc začíná existovat teprve správně nalezeným slovem. (To nám připomíná Magickou moc poezie.) Ovšem tato radikalizace je zmírněna slovem „někdy“: někdy tomu tak je (dokonce). Takže výsledek je vlastně opačný než v roce 1936. Tam Halas klade jímání a ozbrojování viděného a cítěného slovem do protikladu ke schopnosti slova ukazovat nečekané průhledy do smyslu věcí a dějů, kdežto o čtyři roky později klade obojí vedle sebe – či lépe, obojí integruje v jednotu: nejeny, ale také. A ještě zdůrazňuje, že nejde jen o smysl věcí ve smyslu nějak subjektivního chápání, nýbrž o samu dřev věcí, tj. o věci samy, v tom, čím vpravdě, v hloubce, vposledu jsou.

Víme-li o tomto vývoji, o tomto přesunu či posunu Halasovy ne pouze formulace, ale samotné myšlenky, můžeme s tím větší jistotou a legitimitou zatížit veškerý význam novější formulace, které v této souvislosti právě nabývá na váze, neboť svědčí o „bdělé vážnosti nadpřípravou slova“ (in: Řeč naší paní).

23.V.

84-026

Rádl vytýká nejen Lockovi a empiristům, ale celé filosofické literatuře osvícenské až do Kanta, že „nedbali historie“ (ČM 31, 1935, s.7). „Teprve devatenácté století nonenáhlu objevovalo význam historie, která i v stavbě poznání našeho má základní význam“ (s.8). Jestliže Rádl nejprve zdůrazňuje, že „předpokladem pro vnímání jest aktivnost ducha“ (s.9), takže „každý, i nejprostší akt vnímání jest už plně aktem mysli“ (s.7) a nikoliv pouhým materiálem, který nám je „dán“ (Rádl podtrhuje např. v DF II,126, že vjemy, dojmy, počitky atd. nejsou nám dány, nýbrž jsou námi vytvořeny“), přechází nyní k poukazu na důležitost minulosti, důležitost historických předpokladů takové aktivity mysli. „Zkušenost však není si možno myslit bez historie; zkušenost není pouhým materiálem; je to způsob, jak jsme dříve danou věc chápali.“ (ČM, dtto, s.8). „Nebot je zapotřebí dvou věcí, abychom předmět zpozorovali: je zapotřebí naň upnout pozornost, tj. chtít vidět právě tento předmět, zadruhé jej předem znát.“ (s.8) „Je tedy první podmínkou vnímání aktivní činnost ducha; druhou stejně důležitou podmínkou jest zkušenost, tj. musíme předem už znát předmět, který chceme poznat.“ (s.10). „Poznávat, vidět znamená vtiskovat danému chaosu ráz věcí dříve poznaných. Vidíme věci, které chceme vidět, a vidíme je tak, jak jsme je viděli předtím.“ (dtto). „Tak nás řídí i zkušenost v poznávání věcí kolem nás: poznáváme je takovými, jakými je poznávat nás naučila společnost, k čemuž snad jsme přispěli něco maličko i sami svou zkušeností.“/10)

26.5.84

84-027

Rádi odmítá noetické teorie, které chtějí vycházet z nějakých elementárních „dat“ vědomí, jakýchsi atomu nejnižší, nejzákladnější roviny poznávání, totiž vnímání. Pro Rádla nic takového ve skutečnosti neexistuje, protože i ten nejjednodušší vjem je aktem vnímání (není tedy ryzí daností, pouhým datem pro vědomí), a to znamená v plném slova smyslu aktem myslí. V komentáři k slavenému místu z Kantovy předmluvy k 2.vydání KRV, s nímž Rádl vyslovuje souhlas, poznamenává: „Kant tento výborný začátek zkažil svou další teorií. Rozdělil poznávání na smyslové vnímání a rozumové poznání...“ (ČM 31/1935, s.6). Vytýká tedy Kantovi, že zůstává v zajetí empiristické představy, že někde v základech našeho poznávání musí naše pasivita předcházet naši aktivitu, t.j. že ona základní smyslová data „pouze pasivně přijímáme“ (dtto). I když Kant zdůrazňuje spontaneitu a svézákonnou aktivitu rozumu, stále ještě připouští, že materiál, na němž rozum svou aktivitu a spontánnost osvědčuje, je rozumu dán jako nějaká surovina, jež má být pouze zpracována (první věta z úvodu ke KRV). Rádl proti tomu namítá, že taková prvotní rovina „bezprostředních dat“, rozumem ještě nezpracovaných surových elementů neexistuje, že je pouhým výmyslem. Mohli bychom Rádlovu myšlenku snad interpretovat asi následovně: právě tak, jako Kant předpokládá jakousi „věc o sobě“, k níž však nemáme jiného přístupu než jako k „věci pro nás“, tak nemůžeme vystoupit svým myšlením sami ze sebe (a z tohoto myšlení), abychom se setkali s nějakou smyslovou daností, která by ještě nebyla naším spoluvytvorem.

27.5.8

84-028

V poznání usilujeme o jistotu porozumění (či rozumovou jistotu), nikoliv o shromažďování jednotlivých poznatků a vědomostí. Ale už sama generalizace na základě mnoha pozorování je myšlenková práce, i když tu nemůžeme ještě mluvit o porozumění či pochopení, proč jsou generalizující závěry právě takové a nikoliv jiné. Samo mnohovědění ještě není skutečným věděním ve smyslu vědy, jak ji chápeme dnes, ale ani v tom smyslu, jak byla chápána starými řeckými mysliteli. Nicméně dokonce i tam, kde jde nepochybně o jediný, relativně osamocený poznatek či pouhé jednotlivé pozorování, zůstává rozum (porozumění) nezanedbatelnou složkou (součástí, ev. podmínkou, předpokladem) takového pozorování. Proto empiristická tradice hypostazovala jakési nejmenší jednotky, jež jsou sice na jedné straně rozdílné od skutečností samotných, na druhé straně se však na nich nepodílí žádná rozumová či myšlenková aktivita. To je však myšlenka rozporná. Naše mysl (myšlení, rozum atd.) se totiž na jedné straně nemůže nikterak přímo dotknout věci (skutečností, reality/; představa, že se věci nějak otiskují do naší mysli, je absurdní (je nemožné držet doslovný význam termínu „imprese“). Na druhé straně však jakékoliv „počítky“, které by měly být naší mysli „dány“ a tedy které by nebyly její součástí, které by musely být teprve uvědomovány a nebyly by proto součástí či složkou vědomí, by se musely nutně stát jakousi novou samostatnou skutečností, jakousi další „věcí o sobě“, k níž by si mysl vlastně nemohla najít řádný přístup.

27.5.84

84-029

Rádlův důraz na význam dřívějšího vnímání (poznávání) pro vnímání (poznávání atd.) aktuální, čili na význam minulosti, minulé zkušenosti, je velmi oprávněn, ale neřeší zcela základní problém, jak dochází k prvnímu zpozorování, vnímání, poznání. Otázka primárních (lépe než bezprostředních) dat vědomí nemůže být smetena se stolu poukazem na důležitost přípravných minulých setkání s tím, čeho daností jsou. Koneckonců vždycky můžeme nějak pracovat s tím, co v dané situaci je dáno – na rozdíl ode všech předpokladů a přípravných momentů na naší straně.

Okolnost že tato primární smyslová data sama o sobě nejsou vždy dostatečně spolehlivá a že je nutno je vždycky ověřovat v souvislosti s daty jinými atd., nás nezabaví povinnosti vidět a slyšet otázku, na čem je vlastně založeno všechno takové ověřování a přezkoumávání. Zdá se, že Rádl naprosto správně poukázal na směr, kde je třeba a snad jedině možno hledat řešení. Základní zkušenost, která je pro nás a pro naše aktuální úkoly vždycky elementárně důležitá, je „schopností jednat na základě jednání dřívějšího“ (DF II, 125-6). To znamená, že naše zkušenost s dřívějším vnímáním je pouze jistým výsekem naší celkové dřívější zkušenosti, která se netýká

pouze vnímání, nýbrž která je zakotvena v našem předchozím jednání, v naší celkové činnosti, aktivitě. Rádl zdůrazňoval aktivní povahu samotného vnímání; to znamená, že vnímání je pouze jednou složkou, částí naší mnohostrannější aktivity celoživotní (či všeživotní)

27.5.84

Kriticky musíme přece jenom vyslovit vážnou námitku proti Rádlovým argumentům. Rádl vyzdvihuje význam aktivní činnosti ducha při vnímání na jedné straně a nemenší význam zkušenosti, založené na tom, co jsme vnímali a poznali už dříve. Kdyby však zůstalo jen při aktivitě ducha a zkušenostech zdřívějška, nemohli bychom poznat nic platného hic et nunc. Připusťme s Rádlem, že aktivita ducha i zkušenosti zdřívějška opravdu jsou přítomny všude, kde něco vnímáme a poznáváme. Ale otázka základní důležitosti je v tom, jak poznáváme něco nového v této přítomné chvíli. Rádl říká: „Nelze říci, co bychom viděli, kdybychom neznali věci, na které hledíme.“ Aniž bychom se chtěli brodit v nesnázích terminologické nejasnosti, musíme připustit, že Rádl se tu vyjadřuje velmi nepřesně, ano konfúzně (nebo alespoň je konfúzi nebezpečně blízko!) „Říci, co vidíme“ je ovšem něco jiného, než „vidět“. Může se přece stát (a stále ještě se každou chvíli lidem stává), že se setkáme se stromem, rostli-

nou nebo zvířetem, které jsme ještě nikdy neviděli . Kdyby tu byla rozhodující naše minulá zkušenost, tak bychom museli být přesvědčeni, že jde o smyslový klam. Překvapivost nové rostliny nebo nového živočicha, které jsme jakživi neviděli ani o nich neslyšeli, je ovšem vždycky jen relativní. Novost, neznámost je tu vždy zároveň tím omezenější a zároveň tím závažnější, čím lépe jsme vyzbrojeni svými dosavadními znalostmi rostlin či živočichů podobných a čím lépe si tedy můžeme být vědomi specifických odlišností. Údiv nestojí jen v základech filosofie, ale v základech všeho opravdového poznání; a údiv ovšem předpokládá mnohé znalosti a vědomosti. Zná-li dosti dobře určité druhy nějakého rostlinného rodu a ví-li, že všechny kvetou bíle, budu překvapen, najdu-li rostlinu, která mnoha vlastnostmi připomíná onen rod a která s velikou pravděpodobností představuje nějaký nový druh, protože kvete žlutě nebo růžově. Je-li to rostlina jinak nenápadná, ničím zvláštním na sebe neupoutávající pozornost, ujde pravděpodobně jakémukoli povšimnutí ze strany lidí, kteří onu znalost rostlinného rodu nebo řady jeho druhů nemají. (Příklad vlastní: našel jsem několik exemplářů modře kvetoucí drchničky rolní. Možnost - a nutnost -se ponořit do literatury atd.) Naproti tomu dítě, které ví málo, vlastně téměř nic, se ničemu nediví a jen prostě zaznamenává, obeznámuje se, zvyká si na svět, jaký je.

27.5.84

84-031

Základní mylný krok empiristického východiska, totiž že našemu vnímání (myšlení, rozumu atd.) jsou primárně dány počitky, vede vnitřní logikou k tomu, že „předmětem“ poznání jsou právě tyto počitky, jež jsou jednak „uvědomovávány“, jednak všelijak kombinovány, sumovány, oddělovány, jedny abstrahovány od jiných atd. atd. Nikdy nebyla v rámci empiristické tradice vážně položena a konsekvantně řešena otázka, na jakém základe vlastně dochází k oné atomizaci primárních jednotek či elementů poznání či vnímání; a právě tak nebylo provedeno potřebné zkoumání povahy našeho přístupu k těmto atomickým dat vědomí či vnímání (poznání), nazývaných různě jednotlivými mysliteli (imprese, ideje, smyslová data), tj. jakým způsobem jsou tato data „prezentována“ vědomí, které je od nich odlišné, které se z nich neskládá a jehož tedy nejsou součástí. Empirismus tak nutně ztrácí skutečnost, která je nepřevoditelná nejen na subjektivitu, ale ani na počitky, které jsou jakožto hypostazované atomy smyslových daností rovněž něčím mimo sféru subjektivity. Kritické přezkoumání ukáže, že v nejlepším případě jsou počitky intencionální předměty, ale ne natolik racionální (inteligibilní), aby dovolily stavbu takového systému, jakým je např. geometrie.

Zásluhou fenomenologického směru uvažování ve filosofii je rozpoznání, že jevy jsou vždy celkové povahy, a nikoliv teprve druhotnou sumací nějakých smyslových elementárních dat.

27. 5. 84

84-032

Pojmový aparát, nezbytný pro popis a objasnění povahy vnímání a poznání vůbec, musí splňovat několik základních požadavků. Především musí předpokládat reaktibilitu, jíž se vyznačují všechny „přirozené jednotky“, které ve světě existují. Nestačí představa pouhého působení vnějšího světa na „přirozenou jednotku“ (říkejme jí subjekt v nejširším smyslu, tedy bez nutnosti, že by byl vybaven vědomím). Kromě takového působení je zapotřebí jakési „vnímavosti“ toho, nač je působeno, a tato vnímavost se projevuje jako reagování na ono působení. (Navíc ono působení nesmíme chápat jen jako hrubě kauzální; daleko důležitější je atrahence či atraktivita určitých modelů existence, tj. bytí nějakého subjektu (nějakého jsoucna, nějaké entity). Reakce je vždy akcí a jako taková si může popudy pro své reagování vždy do jisté míry také vybírat, vůči jedném se může ukázat jako vnímavější než vůči jiným.) Za druhé je nutno předpokládat schopnost subjektů se ze svých akcí vracet k sobě. To zase znamená, že nelze pouze mít za to, že subjekt zůstává v hloubce pod svými vlastními akcemi tůž a nezměněn. Právě naopak, subjekt přechází do svých akcí, nebo ještě přesněji, subjekt je celkem svých vlastních akcí. Ale subjekt je také schopen se částečně (jistými složkami své aktivity) k sobě zase vracet a uchovávat jakési „informace“ z průběhu předešlých akcí a používat jich k restrukturování svých akcí příštích, tj. modifikovat je. A posléze musíme předpokládat, že přinejmenším subjekty potřebně vysoké úrovně jsou schopny některé akce zacílit přímo k vlastním akcím jiným, předešlým, tedy de facto k onomu zásobníku informací z minulých akcí. Je tedy zapotřebí rozvinout teorii subjektu, teorii akce a reakce, a teorii reflexe (eventuelně několika rovin reflexí).

27.5.84

84-033

Co to vlastně znamená, něco poznat? Kdy a za jakých podmínek jsme oprávněni prohlásit, že něco známe? V epoše pojmového myšlení to znamená, že jsme za pomoci nasouzených pojmů konstruovali takový intencionální předmět, odpovídající tomu, co jsme poznali a co známe. Jinak řečeno: poznat znamená myšlenkově konstruovat takový předmětný model toho, co jsme poznali, který v myšlenkových (logických) souvislostech osvědčí takové vlastnosti a prosadí se takovým způsobem v širších kontextech, že nedojde k diskrepancím mezi chováním a souvislostmi reálného předmětu a „chováním“ našeho modelu v kontextech logických.

Předmětnost modelu spočívá v tom, že pomocí potřebných pojmů jsou mu přisuzovány určité předmětné vlastnosti, které spolu nemusí logicky být nějak významně spjaty (i když nesmějí být ovšem v rozporu). Přitom při všem jsou kontexty logické něčím naprosto odlišným (ve sféře intencionálních předmětů) od kontextů reálných. Proto také dochází k tomu, že na jedné straně každý „reálný“ předmět je postihován hned celou řadou předmětů intencionálních, tj. modelů nestejně roviny obecnosti, a na druhé straně že každý intencionální předmět může být aplikován při modelování celé řady předmětů „reálných“. Platnost konstruovaných modelů má téměř vždy charakter „úvěrový“, tj. nikdy (téměř) není definitivně zajištěna, ale naopak musí být vždy znovu kontrolována v nových a nových souvislostech. A tady jde o věc rozhodující: protože směr souvislostí v „reálné“ sféře a ve sféře intencionálních předmětů je podstatně různý, lze vhodnými kombinacemi obojích dospět k takovým konfrontacím při kontrole, že i na místech velmi vzdálených našemu původnímu problému najdeme efektivní prostředky ověřování platnosti našich modelových konstrukcí, resp. – v tom má Popper pravdu – spíše prostředky ověřování nepravdivosti a neplatnosti modelových konstrukcí (tzv. falzifikací).

Na celé záležitosti je nejzajímavější a také nejvýznamnější dvojí rys: jednak jsme nuceni naprosto spoléhat na to, že logické souvislosti (charakteristické pro sféru intencionálních předmětů) jsou důsledně respektovány ve sféře reálného světa, jednak nejsme schopni kontrolovat vazbu oněch logických a reálných souvislostí navzájem, protože ji nenahlížíme. To platí zejména pro matematický typ logických souvislostí. Nemáme poňtí, proč se věci ve světě chovají tak, že zachovávají platnost matematických vztahů, platných pro sféru intencionálních předmětů. Tak dochází k tomu, že ve sféře myšlenkových modelů docházíme k vysoce důležitým matematickým vztahům, např. konstantám, jimž – vzato izolovaně – ve skutečnosti nic tak významného neodpovídá. To ovšem platí ne pouze ve vztahu k reálné sféře, nýbrž i v rámci modelové intencionální sféry.

Žádným pozorováním a nahlížením vlastností trojúhelníka nebo kruhu neodhalíme některé pro matematické výpočty svrchovaně důležité veličiny (kupříkladu π -).

To nám otvírá pohled na další významnou sféru intencionálních předmětů, jimž přímo nic neodpovídá ani ve světě reálném, ani ve světě intencionálních předmětů, pokud jde o modelování reálných předmětů.

3. 6. 84

84-034

V jakém smyslu můžeme mluvit o „absolutní“ skutečnosti? *Absolutus* znamená oddělený; a protože význam slova „oddělený“ a „oddělití“ je v běžném hovoru proniknut a „nakažen“ relativností, bude lépe mluvit o „absolutní oddělenosti“ (i za cenu zdánlivé tautologičnosti). Co je tedy ode všeho ostatního absolutně odděleno? Na první pohled by se ze zdálo, že absolutně odděleno ode všeho je „nic“, „nicota“. Ale to je metafyzický předpoklad. Ve skutečnosti, „nic“ či „nicota“ mají krajně nestabilní charakter: „nic“ má ustavičnou tendenci přecházet v „něco“. A naopak zase každé „něco“ má tendenci přecházet v „nic“; ostatně tu jde o víc než pouhou tendenci. Přejít v nic je „osudem“ každého „něco“, neboť každé „něco“ je pouze událostí nebo souborem událostí, které jsou konečné a které tedy dospějí ke svému konci z podstatné, vnitřní nutnosti. V oblasti „něco“ (snad by bylo možno zavést vedle termínu „nicota“ i termín „něcota“ - pak tedy: v oblasti „něcot“) však může za určitých podmínek docházet k zvláštnímu „vývoji“, totiž že různá „něca“ jsou schopna na sebe reagovat, takže prostřednictvím takových reakcí se alespoň na čas osamostatňují skutečnosti nového druhu, jež nevznikají bezprostředně z nicoty, nýbrž jen prostředkovaně oněmi primárními skutečnostmi (z nicoty vzniklými), jež jsou schopny na sebe reagovat. Tak můžeme uzavřít, že sféra nicoty a sféra zvnějšněných skutečností (něcot) jsou od sebe odděleny jakousi mezisférou primárních událostí (můžeme je nazývat událostmi primordiálními, i když ve smyslu odlišném od Whiteheadova). A tato oddělovací bariéra mezi dvěma světy, totiž mezi světem nicoty a světem něcot, má zase zvláštní rys: je totiž primárně roztržena, pluralizována do obrovského množství od sebe oddělených událostí (primordialních), které mezi sebou vůbec nemusí mít žádnou souvislost, žádné vztahy. A pokud takové vztahy mezi nimi neexistují (např. především proto, že jsou příliš „řídke“, tj. že jsou časoprostorově od sebe v příliš veliké distanci, než aby se vůbec mohla otevřít možnost na sebe zareagovat), nemůže vůbec vzniknout ta sféra „něcot“, které říkáme obecně skutečnost nebo svět. V tom případě lze považovat legitimně ony primordiální události za absolutní sku-

tečnosti. Nemůžeme však za absolutní skutečnost obecně považovat celou sféru či vrstvu primordiálních událostí, neboť právě pro jejich absolutní oddělenost (vzájemnou) žádná „skutečná“ vrstva ani sféra nikdy nevzniká. Pokud se reaktibilita primordiálních událostí objeví a uplatní, nedochází k nějaké integrované spleti (pletivu) primordiálních událostí, nýbrž je zakládána docela nová sféra, nový svět, totiž svět založený na oněch vzájemných reakcích primordiálních událostí, nikoliv tedy na primordiálních událostech samotných.

9.6.84

84-035

Popper vyjadřuje jednu ze stěžejních zásad vědy, když praví: „non-reproducible single occurrences are of no significance to science“. Stačí abychom tento citát (in: 3900, *The Logic of Scientific Discovery*, p.86) konfrontovali s faktem tzv. imprintace některých mláďat. Kuře nebo kachně (even.malý pštros) si vtiskne obraz nejbližší bytosti do „paměti“ (či „povědomí“?) a přijme tuto bytost za svou matku (či otce). To, co platí a je dokonce svrchovaně významné pro život živých bytostí, je odvrženo vědou jako ne dosti významné. To je zajisté na pováženou: něco, co se ukazuje jako významné pro přežití některých živých bytostí, se jeví z vědeckého hlediska jako nevýznamné či bezvýznamné. Nejde samozřejmě o to, že fakt imprintace by chtěla věda popírat; co chce popírat, je význam aktualizované, konkrétní, jedinečné imprintace u jedinečného kuřete či kachněte.

Věda ve své seběpochopení redukovala své možnosti, zatarasila v některých směrech cestu pro sebe vpřed. Předem se vzdala úsilí o pochopení některých skutečností, které prostě zahrnula mezi nahodilosti, jež nemohou přispět k pochopení celku skutečnosti. Ale dokonce v rámci samotné přírodovědy se ukázalo už nejednou, jak se postupně krok za krokem v různých směrech prosazuje nové pojetí vědy, které může a dokonce musí počítat s jedinečnými skutečnostmi (událostmi, výskyty apod.). To je třeba velmi výrazně vidět v moderní astrofyzice a v jejím zavedení pojmu „singularity“

9.6.84

Reaktivita, umožňující jakési „navazování“ jedné primordiální události na druhou, dává vznik novému typu „skutečnosti“, která se jakoby nejprve vyděluje z události, na niž se reaguje, dosahuje jakési nezávislosti na ní, ale jen díky oné nové závislosti na události reagující, která ji prostřednictvím svých reakcí bere jakoby za svou, nějak ji pojímá do své integrity, ale zároveň jí dovoluje (umožňuje) přetrvat i její vlastní trvání (té události navazující, reagující) tím, že prostředkuje mezi onou první událostí, na niž je navazováno, a mezi novou, třetí událostí v pořadí, která by vzhledem k časoprostorové distanci snad ani neměla možnost na onu první zareagovat. Prostřednictvím zmíněné druhé, reagující události spočívá v tom, že něco z první události, co bylo vintegrováno do druhé, reagující události, může být jakoby štafetou předáno události další, a tou opět další, atak dále, čímž vzniká dojem, že ono předávané se konstituovalo jako samostatná skutečnost. Ve skutečnosti jde o zdánlivou samostatnost, protože je v naprosté závislosti na nosné rovině primordiálních událostí, bez jejich aktivity (reaktivity) prostě přestává trvat. Nicméně takto popsaná setrvalost se stává jen opornou kostrou událostí vyššího než primordiálního stupně, jejichž počátek a zdroj je opět v onom „ničem“, v oné „nicotě“, která má tendenci ve své labilitě přecházet v „něco“. Zřejmě však ono přecházení v „něco“ je vždy situačně charakterizováno: tam, kde onomu přechodu v něco (hic et nunc) nepředchází nic „něcotného“, jeví se tento přechod jednoznačně jako primordiální událost. Tam, kde už je k dispozici alespoň nějaké jiná primordiální událost, jeví se tento přechod, vyplývající rovněž ze zmíněné lability „nicoty“, jako událost reagující na jinou událost, ti, na onu předchozí, jež je ještě hic et nunc přístupná reaktivitě oné reagující události. A tam, kde se už konstituovala a upevnila nějaká setrvalost skrze navazování jedněch událostí na jiné, jeví se přechod z nicoty do něcoty v takto dané situaci jako jakási vyšší zaměřenost, vyšší nasměrovanost superudálosti, která tak určitým (vždy poněkud odlišným a zároveň ovšem i podobným) způsobem ve svém superrámci integruje průběhy příslušných (integrovaných) subudálostí.

Na velmi vysoké úrovni, zajisté značně odlišné (a velmi specifické), se ukazuje tato struktura v dimenzích lidsky ovšem daleko bližších a známějších, třeba ve vývoji umění (určitého) nebo filosofie (také určité školy nebo alespoň tradice či epochy). Člověk „vyprodukuje“ díla, jež – správně viděno – nejsou nikterak jeho libovolným produktem, nýbrž jež jsou plně ponořena a zakotvena v určité umělecké nebo myšlenkové tradici. Tato díla mají svou vnější stránku, jež ovšem je pouhou slupkou, kostrou apod. bez života, ale jež umožňuje jiným umělcům či filosofům (eventuelně i

divákům, posluchačům, čtenářům) vdechnout do oné neživé kostry či skořápky kus života, dát jim tak ožít v novém porozumění (a tedy osvojení) a zareagovat na ně tím, že je nejen předá dalším (jako thesaurus uměleckých výtvorů nebo filosofických knih), ale že jejich vnitřní historickou zakotvenost dovede ve smyslu jakési logiky, která se ovšem může prokázat právě tak jako platná, nosná a produktivní jako mylná, scestná a sterilní, do nového rámce, nové epochy, nového světa, nové přítomnosti tím, že se stane krokem kupředu (nebo zpět), výš (anebo úpadkem) atd. Mluvíme o tom tak, že žádné lidské dílo (ale platí to vlastně o každém činu, o každém prožitém životě) nekončí se svým tvůrcem, neumírá s ním, ale jakmile je jednou realizováno (zvnějšněno, zpředmětněno), umožňuje dalším lidem, aby se k němu obraceli, oživovali je svým životem a dechem, svou krví, aby mu tedy tímto způsobem umožnili žít jakoby vlastním, na tvůrci už dále nezávislým způsobem, jehož krevním oběhem už není spjato s umělcem či filosofem, kteří byli „autory“ (ovšem velmi relativně, neboť i oni nezačínali ob ovo, ale byli zakotveni v nějaké tradici, nějakém duchovním klimatu atd.), nýbrž s krevním oběhem diváků, posluchačů a čtenářů, mezi nimiž se tu a tam najde člověk tak kongeniální, že ono dílo nejenom nechá znovu dorůst do jeho (nepředmětné) plnosti, ale že některým jeho vnitřním tendencím, poukazům a náznakům dodá na konkretizaci (novou tvorbou) a dovede je o krok dál (eventuelně o celou epochu dál). Tento život díla, který by se snad dal srovnat s chováním vystřeleného šípu, zbaveného ovšem setrvačnosti, takže jeho let by byl závislý na stovkách a tisících paží, jež jej právě v jeho pohybu udržují svým posunováním a postrkováním, je už naprosto nezávislý na svém tvůrci, stejně jako střelu nebo šíp, jednou vystřelené, nemůže střelec v jejich dalším letu nijak ovlivnit).

9.6.84

84-038

J.M.Hasselaar vyslovuje v dopise, jímž reaguje na můj text *Glauben und Denken*, své pochybnosti zejména jakýmsi podezřením, že mi jde o „zmodernizovaný a zvěčnělý pietismus“ – či lépe: nejde mi o něj, ale nemůže si představit, že by mé pojetí vposledu mohlo vést k něčemu jinému. To je ovšem veliké nepochopení, i když snad nepochopení dost pochopitelné. Pietismus vždycky znamenal faktické omezení interpretace evangelia na sféru osobního nebo obecnostevního (zespolečenštelého) soukromí, a byl popravdě provázen distancí od veřejného života a působení (alespoň v projektu). To pak pochopitelně musí představovat velmi chartrnou základnu „na frontě proti mocnostem“. Niternost rozhodování je v pietismu navíc de facto (i když zajisté nikoliv programově) psychologizována, tj. subjektivizována. Můj záměr je jiný, a pokusím se to tedy v odpovědi co možná vyjasnit. Ale námtika či pochybnost tu jde do větší hloubky, než aby odpověď mohla zůstat v rovině diskurzivní argumentace. Hasselaar vlastně provádí jakousi psychoanalýzu, neboť poukazuje na motivy, které jako by mně samotnému mohly unikát a vskutku také unikaly, takže mé nejenom záměry, ale moje praktická životní angažovanost může dostávat trhliny v místech, které jako bych neměl dost pod kontrolou a které se mohou rozšiřovat, aniž bych si toho včas mohl povšimnout. Proto se můj výklad vztahu mezi myšlením a vírou (lépe: vírou a myšlením) Hasselaarovi jeví jako zkrat, zapomínající na prostředkující úlohu „slyšení a mluvení“. A právě tady se snad nejzřejměji vyjevuje nedostatečnost jeho pochopení mých tezí a reflexí.

9.6.84

84-039

Hasselaar, odvolává se na Rosenstocka, podtrhuje, že mezi „věřit a myslet“ je oblast nejen „slyšení a mluvení“, ale celé „Geschichtlichkeit“, a to nejen člověka (a lidstva nejspíš), ale „Geschichtlichkeit“ pravého Boha ve zjevení. Ale to je právě všechno obráceno na ruby. Víra tu je interpretována jako něco, stojícího mimo rámec oné „Geschichtlichkeit“, a právě tak myšlení, chápané jako reflexe oné víry. Proto považuje za nutné zdůrazňovat, že dějinnost se vkládá (vloží) mezi obojí. Ale tak tomu není. Kde by se v takovém případě vůbec vzala ona dějinnost? Její základem je přece právě víra, která se odvrací od paradigmatu (jež jsou z podstaty nedějinná a protidějinná, protibudoucnostní) a vychází na nové cesty, aniž by předem věděla, kam dojde. V tom smyslu víra není z dějinnosti vytržený existenciální akt (jakoby vertikální a tedy napříč dějinné horizontalitě), nýbrž uskutečňuje se právě uprostřed oné dějinné horizontality. Má-li Ježíš místo „in vita reformata et semper reformanda“, pak jako událost v tomto světě, v těchto dějinách. Pojmenování této události je druhotné; proto nemusí být jmenován, a přece může být přítomen. Zpřítomňování pomocí pojmenování je jen magický úkon. Předpokládá-li „Ho“ můj článek (jak H. připouští) – a já bych ovšem šel dál a stál bych na tom, že v něm je Ježíš ve své dějinné skutečnosti a ve svém dějinném významu (svrchovaném významu) vsutku přítomen – pak okolnost, že není výslovně jmenován, nemůže snad být opravdovou výtkou (viz myšlenka anonymního křesťanství, mj. u Bonheoffera).

9.6.84

Když řekneme, že Ježíš Kristus „má ve svých rukou věci budoucnosti“, je to theologická šifra, která sama jen nepřímou svědčí o skutečnosti, která sama o sobě s touto šifrou nesplývá. Proto je třeba připustit i jiné šifry, a dokonce netheologické šifry. Jestliže Hasselaar připouští, že o skutečnosti samé můj článek „nepřímou...svědčí“, pak mám na tom dost. Ale domnívá se on sám, že theologická teze (nějaká) o tom může svědčit jinak než také nepřímou? Tímto směrem právě bych vedl kritický útok: analýzou kterékoliv theologické věty mohu prokázat, že se ani tu theologie neobešla bez podpůrných berel metafyziky a religiozity (ev.mýtu), které vždy byly, jsou a provždy zůstanou se skutečným směřováním víry v nepřeklenutelném rozporu. „Geschichtlichkeit“ stojí a padá s proměnou situace, se zjinačováním našeho života (i myšlení), ale také světa kolem nás. A toto zjinačování může a má mít – pro křesťana – svůj jediný legitimní zdroj ve víře (a nikoliv v tendencích doby, v obecném povědomí, všeobecně přijímaných stylech života a myšlení atd.atd.). Víra zakládá dějinnost, dějinnost proto nemusí být vkládána mezi víru a její reflexi, nemusí být přidávána k víře jako cosi dalšího, od ní neodvozeného. Ježíš Kristus buď je nebo není přítomen v našem životě a v našem myšlení – bez ohledu na to, je-li jmenován či nic – anebo přítomen není, a pak nic nepomůže jeho jméno přidávat ve všech pádech a v každé druhé větě. Navíc je svrchovaně nebezpečné, když jeho jedinečnost a naprostou nesrovnatelnost pojmenujeme – v dogmatické tradici – bez jakýchkoliv výhrad a komentářů charakteristikou „boží Syn“ (ostatně samo Ježíš Kristus už podvojně naznačuje a pro znalého přímo vykřikuje onu „pomazanost“ a tím posvátnost v religiózním smyslu, čímž je setřena nebo alespoň zakryta ve svém jádře ona nejdůležitější proti-religiózní a proti-mytická orientace, spjatá ostatně už s dávným „jmenovcem“ Ježíšovým, totiž Jozuou (či Jozuem). Význam Ježíšův je třeba vidět v tom, že je vrcholným nearchetypickým archetypem dějinné negentropie, vyjádřeno poněkud drasticky, jemuž se můžeme „připodobnit“ jen tak, že mu nebudeme podobni jako kopie, nýbrž že budeme podnikat takové nové a vnějšně nezajištěné kroky, jaké podnikal on – a tudíž kroky jiné (sám o tom podle tradice říká: nadto větší –).

Souhrnem; „slyšet a mluvit“ není žádnou zónou mezi „věřit a myslet (reflektovat)“, nýbrž víra i její reflexe skrz naskrz proniká (nebo naopak neproniká a chybí tam) slyšení i mluvení. Dějinnost podobně není žádným zprostředkujícím médiem mezi vírou a myšlením, nýbrž je sama založena, prostředkována a nesena aktivitou víry a aktivitou jí přiměřeného myšlení, jí adekvátní reflexe.

84-041

předpokládejme nejprve spolu s běžnou tradicí (kterou teprve dodatečně podrobíme přezkoumání a kritice), že tu je cosi takového jako jeden všem společný objektivní, reálný svět, tzv. svět naší zkušenosti. Už tady se nám ukazuje první problém. Naše zkušenost – je má zkušenost stejná jako zkušenost tvoje, jeho, ostatních? Nepochybně není. Reálný svět je jeden, ale zkušeností je mnoho. Chtít založit vědu na zkušenosti je prostě vědecky naprosto nedostačivé. Právě proto empirismus vymyslel jistou předsu-
dečnou teorii o tom, že v rámci každé subjektivní (a tedy od jiných sku-
tečností se více nebo méně odlišující) zkušenosti jsou jisté prvky, které
jsou stejné, ba totožné pro všechny. Empirismus stojí a padá s touto (ne-
správnou) teorií (či spíše jen hypotézou, pouhým předsudkem). Rozmani-
tost subjektivních zkušeností lze překonat nikoliv tak, že se prokutáme
k nějakým hypostazovaným zkušenostním praelementům, nýbrž že subjek-
tivní a samu o sobě tedy ne dosti průkaznou zkušenost podrobíme kritice,
kontrole, tj. jednak kritické reflexi, jednak že ji vystavíme konfrontaci s ji-
nými zkušenostmi, rovněž ovšem kriticky překontrolovanými a reflexí pře-
zkoušenými. To vše nám ukazuje na nezbytnost zařazení každé zku-
šenosti, tj. jednotlivé, jedinečné zkušenosti do většího kontextu, v němž
na jedné straně je prověřena její legitimita i nosnost, ale na druhé straně v
němž se jí dostává teprve toho pravého, skutečného významu, závažnosti.
Teprve zkušenost řádně a zdůvodněně interpretovaná na základě a v rám-
ci nějakého většího (až posléze největšího) teoretického celku resp. systé-
mu či části systému ukáže, co pro naše poznání vsutku přináší.

Proto si musíme být naprosto jasně (resp. co nejjasněji) vědomi toho, že
při jakémkoli odkazu na zkušenostní datum je vždy přítomna také jistá in-
terpretace. A když chceme pracovat s takovým zkušenostním datem
(většinou je to vždy celý komplex dat určitého typu), pak naše reflexe
musí stavět do konfrontace nikoliv pouze ono datum (či komplex dat) s ně-
jakou dosavadní teorií, ale také onu často nevyslovenou a dokonce ne zce-
la uvědoměnou teorií (třeba ještě řádně nekonstituovanou, ale takovou,
která může být konstituována), jež je nezbytná k samotné konstituci
onoho nového zkušenostního data, proti oné dosavadní teorii, která je po-
važována buď obecně nebo v určitých kruzích za platnou. A tu může dojít
k jednomu z dvojího: buď je ona teorie, v jejímž duchu (ne-li rámci) je zku-
šenostní datum interpretováno a tedy de facto konstituováno, totožná
nebo alespoň velmi blízká oné více nebo méně obecně přijaté teorii, ane-
bo je od ní různá. Podle toho pak se rozchází další postup.

10.6.84

84-042

V případě, že nové zkušenostní datum je jakožto takové spolukonstituováno teorií (třeba ještě plně nerozvinutou), jež se neliší od teorie vědomě přijaté a považované za platnou, a je tímto datem (či komplexem dat) potvrzována, nemůže být takové potvrzení považováno za průkazné, neboť může jít pouze o prostou shodu teorie se sebou samotnou, přičemž ono datum má jen zdánlivě samostatnou roli. Je to případ, kdy ona původní, obecně přijímaná teorie není a v kritickém pohledu nemůže být považována za průkazně verifikovanou. Jiná je ovšem situace, kdy lze zcela průkazně považovat onu heuristickou teorii, účastnící se na konstituci zkušenostního data (či dat), za odlišnou od oné více méně obecně přijaté teorie už vypracované a formulované. Pak hlavní význam onoho zkušenostního data spočívá v tom, že za příznivých okolností může prokázat nesprávnost jedné z obou konfrontovaných teorií; takové zkušenostní datum, které má svou určitou (relativní) samostatnost, může ovšem prokázat nesprávnost (tj. podle termínu Karla Raimunda Poppera: falsifikovat) dokonce obě teorie, resp. potenciálně dokonce více teorií. Nicméně i tam, kde se zdá být jedna teorie verifikována, je třeba to považovat nanejvýš za jakousi teorii „na splátky“ resp. na úvěr (jak říkal J.B.Kozák). Takových verifikací je zapotřebí velké množství, a to z různých stran a v rozmanitých souvislostech a kontextech - a stále ještě zůstává možnost, že nové zkušenostní datum, nová zkušenost ji v některém směru usvědčí z nesprávnosti (čili falsifikuje).

10.6.84

Co všechno může být na takové teorii falsifikováno? Především může být odhalena logická inkonsistence. To ovšem za předpokladu, že neproblematizujeme logiku, jak jsme ji v průběhu staletí a tisíciletí vypracovali. To není nic samozřejmého, a jsou filosoficky relevantní důvody, které tento předpoklad problematizují. Ale pokud necháme tuto stránku zatím nedotčenou, pak může být falsifikován nějaký prvek oné teorie, jehož odstranění resp. výměna za jiný neohrožuje její celkovou stavbu. Korektura pak postihne jen určité složky oné teorie, ale teorie sama jako určitý celek obstojí a může být ponechána v platnosti. Může však dojít také k opačnému výsledku, že totiž to, co musí být korigováno, je úzce spjato s celkovou stavbou teorie anebo je přímo jedním z jejích nosných sloupů. A pak ovšem není zbylí: teorie musí být jako celek zavržena a musí se přistoupit k výstavbě teorie zcela nové, jinak strukturované atd. Pochopitelně tu jsou přechody, ale ty necháme zatím stranou. Pozornost věnujeme nyní jinému typu přechodů, které se týkají vztahu mezi v podstatě předmětnou (předmětně orientovanou) teorií a mezi samotným myšlenkovým přístupem, postupem, myšlenkovou výbavou (nejobecnějšími pojmy, kategoriemi, a velmi obecnými pojmy hned pod nimi – i tam jsou přechody). Každá teorie může být totiž konstituována jen v určitém myšlenkovém milieu, v určité myšlenkové tradici, je zakotvena ve své době, ve své epoše, podléhá vlivům, které nejsou pouze formálně logické povahy, nýbrž prosazují se vedle nich a skrze ně. Logický systém není nikdy naprosto netečný vůči myšlenkové atmosféře a dějinným rysům doby, v níž vzniká a je ustavován. A pokud si zachovává přece jen jakousi inertnost či spíše invarianci, pak je to invariance tak říkajíc lokální, omezená, jež dovoluje určitým složkám bývalé teorie přejít do teorií nových, odlišných (jimiž jsou části staré teorie či starých teorií převzaty), ale jež je vždy do jisté míry formalizována (v jiném než logickém smyslu). Invariantní prvky, jež mohou přecházet z jedné teorie do jiných, jakoby postrádají hloubku, resp. jsou ve své „hloubce“ nevyčerené, nevyjasněné a v jednoznačnosti nevyčerpitelné a nevyjasnitelné, nýbrž jaksí mnohovýznamné, polyvalentní, víceznačné.

Věda si právě takových prvků nejvíce váží. Ale filosofie v nich nutně musí vidět jen prostředníky, media, formalizované prostředky, jimž se podařilo se vymanit z původních kontextů, bez nichž se nemohly konstituovat, a nyní jsou jakýmsi stavebními kostkami, jež jsou zařazeny do nějaké stavby, nepřestávají mít charakter pouhého mrtvého materiálu.

84-044

Požadavek empirismu, aby byla z teorie (vědecké) vyloučena metafyzika, čemuž jest rozumět asi tak, že teoretický systém (v naší terminologii systém intencionálních předmětů) má reprezentovat reálný svět, resp. svět naší možné zkušenosti (a možné opakované zkušenosti), je pochybný a především nesplnitelný, protože vztahy v reálném světě nejsou prostě napodobovány, a tedy v podstatě zachovávány jako invariantní ve světě intencionálních předmětů, nýbrž svět intencionálních předmětů je v jistých ohledech mnohem obsáhlejší, bohatější než svět reálný, a na druhé straně je zase chudší, redukovanejší, selektivní. A kromě toho sama struktura světa intencionálních předmětů, struktura pojmové výstavby a struktura reálného světa jsou *toto genere* odlišné. To je právě ta obrovská výhoda, že jsou *toto genere* odlišné, neboť tato odlišnost dovoluje v konfrontaci odhalovat systémové (tedy nikoliv detailní, bodové) odchylky a pořádat testy či experimenty tak, aby se určité závěry buď potvrdily, nebo naopak vyloučily. Nicméně základně důležitou věcí je okolnost, že ve výstavbě světa intencionálních předmětů je nutno použít takových intencionálních předmětů, jimž - vzato detailně a izolovaně - nic ve světě reálných předmětů neodpovídá, které nic takového nereprezentují, ale které jsou přesto ve světě intencionálních předmětů nepostradatelné. Jejich interpretace, pokud nezůstane u pouhého iracionálního tvrzení, že jde o nějaké pomocné stavební kameny teorie, nutně musí mít metafyzický charakter. Kritika takové metafyziky pak vůbec neznamená likvidaci příslušných problémů, nýbrž návrh nové interpretace. A to znamená buď jiné metafyziky - anebo, pokud naše kritiky zaútočí na samu povahu metafyziky jako dále již neudržitelné a neprotahovatelné jedné myšlenkové epochy, novou interpretaci nemetafyzickou, tedy nikoliv předmětně myšlenkovou. Vztah mezi metafyzickým myšlením a pojmově předmětným myšlením pak musí být velmi precizně přezkoumán a také formulován, aby spor neskončil v terminologických nedorozuměních.

10. 6. 84

84-045

Pokud učiníme kritériem tzv. reálnosti nějaké skutečnosti to, že na jedné straně přesahuje to, co může být míněno, resp. co je aktuálně míněno prostřednictvím intencionálně předmětné sféry a co může být resp. je aktuálně kontrolováno a konfrontováno se zkušenostmi, jež jsou přes veškerou intervenci myšlení a rozumu přece jenom velmi konkrétním a živým způsobem v kontaktu s oním světem reálných věcí, pak jsme sice vyloučili možné běžné nedorozumění, spočívající v tom, že v každém myšlenkově

(pojmově) ustaveném intencionálním předmětu je víc, než bylo nasouzeno do příslušného pojmu, takže se tento pojmově konstituovaný intencionální předmět může stát tématem (věcí, předmětem) zvláštního dalšího a nezřídka rozsáhlého zkoumání, ale nedosáhli jsme potřebně precizního rozlišení mezi pouhou myšlenkovou konstrukcí, které jinak a jinde (zejména ve světě reálných skutečností) „nic“ neodpovídá a mezi jinou takovou konstrukcí, která přece jenom ještě stále reprezentuje něco, co s ní nespadá vjedno, nýbrž co má svou samostatnou skutečnost, i když nikoliv takové povahy, že by mohlo vůbec dojít ke konfrontaci s nějakými typy smyslové zkušenosti. Bylo by scestné se domnívat, že z tohoto problému vybredneme, zavedeme-li negativní pojem mimosmyslové zkušenosti, pokud ovšem ihned nepodnikneme pokus o zpřesnění. Také každá iluze je nějak zakoušena; sama o sobě zkušenost není ještě žádným garantem. Navíc může jít o „skutečnost“, která představuje buď pouze nepředmětný aspekt nějaké celkové (konkrétní) skutečnosti, anebo přímo o ryzí nepředmětnost.

10. 6. 84

84-046

Naše otázka tedy zní: pokud připustíme, že může jít o tzv. ryze nepředmětnou skutečnost, která nespadá vjedno s příslušným intencionálním předmětem, nýbrž je jím, resp. jeho prostřednictvím pouze (a to navíc nepředmětně) mínitelná, pak je nutno se dotazovat po kritériu, jež by nám dovolilo s dostatečnou určitostí a jistotou rozlišit mezi takovýmto případem a jiným, kde jde o pouhou iluzi. Že to nebude věc snadná a nějak jednoduchá, s tím jsme se už naučili počítat i tam, kde jsou možné smyslové zkušenosti. Ale to stále ještě nic neznamená. Potřebujeme vymezit myšlenkový postup, jímž se můžeme ujistit o tom, že nejsme na cestě toho, čemu se pejorativně říká a říká „metafyzická spekulace“. Zvláštní pozornosti si zaslouží okolnost, že tu není vyřazeno pouze smyslové vnímání, nýbrž také celá velká oblast pojmového myšlení, která se dějinně konstitovala jako myšlení předmětné. Nepřipustíme-li možnost myšlení odlišného, totiž nepředmětného, pak ztrácíme jakoukoliv možnost myšlenkového přístupu k zmíněnému problému. To ovšem nikterak neznamená, že nám sama ryzí nepředmětnost uniká; uniká jen naší možnosti přiměřeného myšlenkového zpracování. Problém tu primárně není v tom, zda jsme, nebo nejsme se dostat do jakého „kontaktu“ s ryzí nepředmětností, nýbrž že nemáme vhodný myšlenkový aparát, jímž bychom se mohli pokusit tento praktický kontakt doprovázet, reflektovat, eventuelně i kontrolovat (nikoli z pozice absolutní svrchovanosti, nýbrž ve

formě pomocné metody) a nakonec dát příslušnému výsledku i určité vyjádření.

10. 6. 84

84-047

Rádlův důraz na praxi, na jednání celého člověka ve všech složkách (od zápasu o živobytí a přežití, přes starost o rodinu až po zkoumání věcí a přemýšlení) poukazuje na důležitou spjatost vnímání a zkušenosti s celým životním přístupem, zaměřením, stylem. Proto kritizuje např. sociologickou redukci života na pouhé vnímání a souzení, kterou nazývá intelektualismem a kterou vytýká osvícencům, Kantovi, Hegelovi, Comteovi, Spencerovi a Míllovi (ČM 31, 1935, s.15). Rádl odmítá rozpojení poznání a jednání (tamtéž) a zejména stavění poznání na vyšší úroveň než jednání (dtto). Ve své praxi zůstává člověk (nebo alespoň má zůstat) tímž jedincem, který je sám sobě a svým předchozím rozhodováním „věrný“, chtěje si zachovat životní integritu (která ovšem neznamena neměnnost a setrvávání v dosavadních omylech). Právě v praxi jsou propojeny různé „světy“ či složky světa, v němž člověk pobývá. Svěbytná integrita a celostná svěbytnost člověka je neoddělitelná od jeho angažovanosti v nejrůznějších společenských, kulturních duchovních atd. kontextech, tj. v jeho zakotvení i v jeho aktivním přetváření těchto kontextů. Proto také Rádl zdůrazňuje: „Zjev poznání lidského je snad částí přírody, kdežto rozhodování o tom, které jednání jest správné, vhodné, mravní, závisí na svobodné volbě lidské.“ (tamtéž, s.16). Zkušenost lidská je primárně zkušeností s vlastní angažovaností, s vlastní aktivitou, praxí, s vlastními činy a s rozhodováním pro ně a k nim. Člověk nestojí ve světě jako objektivní, nezaujatý pozorovatel, nýbrž jako spoluaktér.

10.6.84

V populární knížce *Rozměry vesmíru*, vydané v Praze roku 1925 (tedy téměř před 60 lety), kterou jsem četl jako středoškolský student za války, staví její autor Jan Šimáček v samotném závěru hned vedle sebe dva obecně, ale zejména vědecky a filosoficky svrchovaně důležité problémy, totiž „záhadu původu i důvodu trvání a existence té nesmírné energie – hmoty a života Veškerenstva“ a „účel existence lidstva“ (s. 121). O obou se arci vyjadřuje s jistou skepsí: „přec asi pro vždy zůstane nám nezodpověděnou“ záhada první, „a stejně zůstane tajemstvím i“ otázka druhá. Četl jsem tu knížku (které jsem přes její populárnost na mnoha místech nerozuměl) asi v 15 letech a od té doby nevymizely tyto dvě otázky z mého povědomí a z mé paměti. Když jsem asi po dvou letech získal v antikvariátu (Strnadově na Vinohradech) Jeansovu knížku *Tajemný vesmír* s jejím sugestivním vylíčením mrazivé netečnosti vesmíru vůči životu vůbec a lidskému zvláště, vzdoroval jsem jejím argumentům s nevyvratitelným přesvědčením, že musí jít jen o zcela mylný dojem. Naprosto mne také neuspokojovalo, že jediným pojítkem mezi stavbou vesmíru a lidským duchem by měla být pouze matematika (resp. zákony matematické), a to tím spíše, že logický omyl, dovolující tento závěr, se mi zdál být nasnadě (logika matematických postupů se přece *toto genere* liší od vztahů v reálném vesmíru, byť by bylo sebelépe možno je vyjádřit matematickými formulami). Můj teprve se rodící smysl pro filosofii nepřipouštěl možnost tak abstraktní a obsahově málo nosné souvislosti mezi obrovským vesmírem, v němž člověk a lidstvo žije, a mezi smysluplností lidského jednání, o niž se člověk vždy znovu pokouší a musí pokoušet. Odedávna byl člověk přesvědčen, že mu je přisouzeno, ba přikázáno jisté místo ve světě, a pokoušel se svým duchem proniknout k povaze tohoto lidský život určujícího a také vymezeního poslání. Proto pro mne byla zjevením Rádlova *Útěcha z filosofie*, kterou jsem nakrátko v opisu dostal do ruky (ten opis patřil prof. Maternovi; od něho si text vypůjčil Luděk Brož, který k němu chodil na lekce z logiky, a já jsem se k němu dostal díky svému poměrně slušnému psaní na stroji: Brožova sestra mi diktovala a já jsem tak přepsal celou *Útěchu* ve více průklepech – odměnou mi bylo, že jsem si jeden průklep mohl ponechat). Rádlova myšlenka, co když je celý vesmír živý a jednou na nás otevře oči, mnou pronikla skrz na skrz a nedovolila mi už vypustit či vytěsnit tuto vizi z repertoáru problémů, jimiž jsem se hodlal celoživotně zabývat (a to jsem stále ještě nenabyl potřebného vyjasnění, že to je otázka filosofická a nikoliv vědecká). Věděl jsem, že více méně úzké vymezení odborné kompetence jednotlivých věd se mnohdy osvědčuje jako svrchovaně účelné, ale byl jsem hluboce přesvědčen o nutnosti

univerzálních pohledů, umožněných sice výsledky speciálních vědeckých výzkumů, ale nezbytně je překračujících a uvádějících do takových souvislostí, jež nám dovolují jednotný pohled na svět, z něhož není nic vylučováno na okraj jako nepodstatné (zejména, jeví-li se to být podstatným z hlediska člověka) a kde nic vsutku významného nepadá pod stůl.

16. 6. 84

To, co je tradičně popisováno jako kauzální vztah, je jen jednou stránkou skutečného dění. Kauzální vztahy totiž náleží sféry, jež je produktem vzájemného reagování

skutečných událostí na sebe. Zároveň však o každé pravé události platí, že její počátek se vynořuje z nepředmětné sféry toho, co přichází (tj. budoucnosti) a že teprve druhotně na sebe tato událost bere některé rysy a struktury díky reagování na jiné události. A tak si můžeme udělat asi následovný obraz světa, v němž žijeme. Především tu „je“ ryzí nepředmětnost, kterou můžeme předběžně ztotožnit s tím, čemu se běžně říká nic nebo nicota. Tato ryzí nepředmětnost (toto „nic“) je nestabilním stavem a má tendenci přecházet v „něco“, tj. zvnějšňovat se a nabývat předmětnou podobu. Ale ani tato předmětná podoba není ničím stabilním, pokud na ni nic nenaváže, a má naopak tendenci opět přecházet v nic. Pokud však dochází k uplatnění reaktibility některých událostí (a předpokladem je určitá minimální hustota primordiálních událostí dovolující, aby k reakcím mohlo docházet), odpoutává se něco z předmětnosti (vnějšnosti) oněch událostí, které se ve svém průběhu zvnějšnily a emancipuje se jako „něco“. Trvání tohoto „něco“ je podmíněno předáváním jistých předmětných (vnějšnostních) struktur v sérii po sobě následujících a na sebe navazujících událostí, jež sice samy o sobě zanikají opět v onom „nic“, ale ve svém průběhu poslouží jako nositelé onoho „něco“. (Termín nositelé je ovšem nevhodný, jak by ukázala analýza: dění událostí má opačný „směr“ než kauzální sled.)

84-050

Událost B může navázat (tj. reaktibilitou tradovat) na událost A pouze v jistém časoprostorovém rozmezí, kde dochází k setkání konce události A s počátkem události B. K navázání může ovšem dojít teprve po začátku zvnějšňování události B. Pak musíme předpokládat, že v onom rozmezí musí být událost B schopna se v jisté své složce zvnějšnit, ve svém zvnějšnění se setkat s vnějškem události A a ještě se vrátit jistou subsložkou zmíněné složky do svého „zvnitřnění“ a odtud založit jakousi v jistých mezích odlišnou variantu svého zvnějšnění. Pak by se ovšem musela sama odlišovat od události A, která sama na nic předchozího nereagovala a na nic nenavazovala. To je ovšem zřetelně v rozporu. Musíme tedy předpokládat jako nutnou podmínku, že sama událost A jakožto začátek série nějaké „setrvačnosti“, nesené reaktibilitou série událostí B, C, D, ..., X, představuje cosi jako „vynález“, totiž právě začátek onoho trvání v rovině předmětnosti. Za druhé tu musíme předpokládat možnost zniternění jako „pohybu“ opačného proti „zvnějšnění“. A to má závažné časové konsekvence.

16. 6. 84

Ještě scholastika se držela Aristotelova přesvědčení, že poznat lze pouze to, co jest. Toto přesvědčení bylo zakotveno v přesvědčení starších myslitelů, tj. již prvních presokratiků zejména však eleatů, že skutečné, tj. jsoucí je pouze to, co nepodléhá změnám, tedy co je nezávislé na čase (a na prostoru), co je tedy vyňato z časoprostorových souvislostí a co se tedy uprostřed změn nemění, nýbrž zůstává týmž. A pouze toto na jakýchkoli proměnách nezávislé jsoucí lze poznat. To, co se mění, nelze nijak myšlenkou uchopit. Když se ukázalo jinak velmi sugestivní Parmenidovo pojetí jsoucího jako cesta, která nikam nevede, protože problémy nastávají právě teprve tam, kde se něco děje, kde před našimi zraky (a ostatními smysly) probíhají změny, které v žádném případě nelze odbýt příliš zjednodušující a nepraktickou námitkou, že nejsou ničím jsoucím, soustřeďovala se pozornost filosofů k tomu, co uprostřed oněch změn a v nich samých lze postihnout jako cosi trvalého a tudíž pevného. Tak byla v jistém smyslu rehabilitována předfilosofická myšlenka archetypů, jež jsou jakýmijsi jsoucnými vyššího typu, zatímco svět proměn je pouhým světem stínů a odlik, které samy o sobě nejsou nikdy tím posledním, ale poukazují na skutečnost vyšší a podstatnější. Aristotelés už natolik zrefletoval tento dvojaký přístup, že mohl výrazně odlišit sféru poznání teoretického od sféry poznání praktického (*epistémé theóretiké* × *praktiké*, *Met.* II, 993 b 21), přičemž pro každou z nich platí jiný cíl: cílem teoretického poznání je pravda, kdežto cílem praktického poznání je výkon, dílo (*ergon*). Lidé činní v oborech, vedoucích k výkonu, nepozorují to, co je trvalé, věčné, ale jejich zrak je zaměřen pouze k určitým vztahům a k tomu, co je v dané době (překlad Křížův, str.67). Naproti tomu pravdu v nejvyšším stupni obsahují nutně počátky toho, co je trvalé, věčné (dtto).

Odtud také lze pochopit, proč se Aristotelés bez dalších námitek zmiňuje o tom, že „snad někdo může býti v nesnázi, zda také jíti, býti zdrav a seděti, každé zvlášť, a všechno ostatní takové, znamená něco jsoucího nebo nejsoucího (*Met.* VII, 1028 a 20n.) Sám pak vykládá, že každému určení náleží jsoucnost jenom proto, že jest (něco takového jako) podstata, tj. to, co prvně jest, nikoliv pouze jako určení na jiném, nýbrž jest prostě (tamtéž 1028 a 28n/- (v čes. překladu str.173-4).

84-052

Stará tradice, že poznat lze pouze to, co jest, tj. co je jsoucí, byla prolomena a revidována ve dvojím směru. Především se ukázalo (ukázala to zkušenost, kterou může udělat každý), že lze v myšlenkách konstruovat jisté „jakoby skutečnosti“ (jimž budeme říkat intencionální předměty), aniž by nutně vlastnosti těchto myšlenkových konstrukcí musely být v úplnosti a zcela podrobně od počátku zamýšleny a plánovány. Tak kupř. lze přesně mínit (intendovat) trojúhelník obecný jako rovinný útvar, a přesto, že jde o myšlenkovou konstrukci, a tedy výtvar naší představivosti a v jistém smyslu produkt myšlení, je pouhou – a jinak naprosto dostačující – konstitucí míněného rovinného obrazu nezamýšleně rozvržena celá disciplína, totiž trigonometrie, jako významná část geometrie. Poznatky o tom, jaké jsou vlastnosti trojúhelníků, jsou tak rozsáhle, že lze těžko mít za to, že by bylo někdy možno vědu o trojúhelnících definitivně uzavřít. Z toho všeho je naprosto zřejmé, že trojúhelníky a jejich vlastnosti a vzájemné vztahy je možno a nutno poznávat s vynaložením značného úsilí a po velmi dlouhou dobu, ačkoliv lze trojúhelník těžko považovat za jsoucí v běžném významu. Pokusy vydávat trojúhelníky za jsoucná zvláštního typu, totiž za jakási ideální jsoucná, vlastně jen zakrývají náš problém, ale neřeší jej.

Radikálněji byla zmíněná tradice prolomena tam, kde myslitelé zanechali pokusu vyvozovat naopak jsoucnost z poznatelnosti a kde výslovně postulovali možnost poznávat také ne-jsoucí (*mé on, non ens*). V takových případech se ukázala tradiční koncepce metafyziky (resp. ontologie, jak se počínajíc od 17. století stále častěji začalo říkat) jakožto „scientia entis quatenus ens“ (což jest jen scholastikou přejatý výměr Aristotelův Met. IV, 1003 a 21n: „*estin epistémé tis hé theórei to on hé on...*“). Tak kupř. Clemens Timpler (*Metaphysicae Systema methodicum*, cap.1, q. 5, 1606, s. 7 – citace podle Hübenera in 5079, *Festschr. f. W. Weischedel*) píše: „*Metaphysicus ... non tantum contemplatur ens, sed etiam non ens, adeoque essentiam et privationem entis...*“

Odtud rozšíření oblasti zájmu i kompetence metafyziky (event. ontologie, případně vůbec filosofie) ve smyslu poněkud ironizujícího výměru (momentálně nevím, odkud by bylo možno citovat): *scientia de omni re scibili et quibusdam alliis*. Tady je ovšem třeba pochybovat o tom, zda může ještě jít o vědění, o scientia. Připusťme, že filosofie nemusí být chápána jakožto scientia. Připusťme, že se filosofie může myšlenkově vztáhnout (nikoli nahodile a nikoli konfúzně) k něčemu, co není scibilis (což je ostatně do jisté míry terminologická otázka). To vše je možno a nutno nově myšlenkově uchopit. Ale to nejdůležitější tím není postiženo a zůstává základem pro naši další orientaci: „*non ens*“ se může legitimně stát

tématem filosofie, a není-li to možné v rámci vyměřené kompetence ontologie, pak je na místě ustavení jiné potřebné disciplíny, totiž meontologie jakožto té složky filosofie, která se zabývá nejsoucím resp. přímo „ničím“ (ovšem ve zcela specifickém významu).

20. VI.

84-053

Musíme vycházet z nahlédnutí, že mezi oblastí ničeho a mezi oblastí „jsoucího“ není tak nepřekročitelná propast, jak se povětšinou má za to. Životní praxe a na každý den opakovaná zkušenost nám napovídá, že věci vznikají a zanikají, události přicházejí a odcházejí, příležitosti se vyskytnou a zase zapadnou, lidé (ale vlastně i živočichové a rostliny) se rodí a zase zmirají. Nevím, zda někoho může v případě úmrtí blízkého člověka utěšit myšlenka, že žádná hmota ani energie, se netratila, že všechny atomy zůstaly zachovány apod. Právě tak nechápu, jak Engels mohl mluvit o věčných vesmírných koloběžkách, v kterých právě tak, jako vše musí zaniknout, musí zase znovu někde jinde a jindy se stejnou nutností vzniknout.

Je proto zapotřebí rozlišovat mezi dvojím druhem dění: v jednom případě jde o pouhou setrvačnost, v druhém o skutečný vznik, průběh a zánik něčeho, co neexistovalo předtím a nebude existovat potom. Pravé události jsou jen ty, které mají takový začátek, průběh a konec. Pokud jde o určitou, konkrétní událost tohoto typu, předchází jejímu počátku „nic“ a také po jejím konci následuje „nic“. Že na sebe mohou události nějak navazovat a že si mohou předávat nějaké setrvačnosti, takže se nám zdá, že tu opravdu něco trvá, že opravdu něco zůstává nezměněno uprostřed změn, to je jiná věc a nehodláme to pochopitelně popírat. Jde nám však o to, že každá taková setrvačnost „žije“ z událostného dění, které není setrvačné, a že na oněch pravých událostech parazituje. Agregace takových setrvačností se nám pak jeví jako „věc“.

21.VI.

Metafyzický (event. předmětný) způsob myšlení předčasně a bez dostatečného (případně korektního) zdůvodnění vytyčil hranici toho, co „není“, takovým způsobem, že do „nic“ (nicoty) zahrnul širokou oblast skutečností a aspektů skutečností, jež nebylo možno pojmout předmětně. Proto musí filosofie tuto hranici metodicky překračovat resp. posouvat dál a vydat se na výzkumné cesty do nových, dosud za „skutečné“ nepovažovaných oblastí, které však musí být myšlenkově pochopeny, má-li být pochopena oblast předmětné skutečnosti (resp. skutečností, které mají také svou předmětnou stránku). Prvním krokem je zpochybnění toho, čemu filosofové takřka od samého počátku filosofování ve starém Řecku říkali archai (ev. arché) nebo rhizomata. Proti této tradici je třeba vycházet z pojetí událostného dění, tj. dění, které je v samém základu pluralizováno na jednotlivé celostné události (celostné = vnitřně integrované v jednotu). Každá taková událost má svůj zdroj v oblasti toho, co není; a právě tak každá událost končí v tom, co není. Tradiční otázka, co je příčinou vzniku události, tj. proměny „nic“ v „něco“, musí být odhalena jako matoucí, protože sugeruje nějaké další „něco“, co způsobuje onu proměnu. Jakmile odhalíme chybnost podobných otázek, musíme připustit, že „příčinou“ oné proměny „ničeho“ v „něco“ může být jedině „nic“ samo. Jinak řečeno, že žádná taková předmětná příčina nemůže být odhalena ani nalezena. Tím ovšem zdaleka není otázka zodpovězena, i když ovšem musí být přeformulována. Jediným řešením se zdá být předpoklad, že „nic“ představuje nestabilní stav, který má tendenci přecházet v „něco“ (přičemž ani ono „něco“ není stavem nikterak stabilním, nýbrž má zase naopak tendenci přecházet v „nic“). V jistém smyslu by snad bylo možno navázat na Anaximandrovo apeiron, které by ovšem bylo nutno naprosto zbavit předmětnosti (tj. nikoliv jako předchůdce Aristotelova pojmu hylé). V oblasti „ničeho“ vskutku není žádných hranic a proto také žádného rozlišení na uvnitř a vně. Přejchod z „ničeho“ v „něco“ je tudíž zároveň přechodem ze stavu neohraničenosti a v důsledku toho nevnějšnosti do stavu, který se vyznačuje ohraničeností a tudíž vnějškem. (Právě tak, jako se nemůže žádná skutečnost vyznačovat a vyčerpávat pouze ohraničeností, nemůže se vyčerpávat ani ryzí vnějšností.)

Má jistou logiku, že přechod k ohraničenosti má primárně povahu přechodu k „něčemu“, vyznačujícím se vedle uvedené ohraničenosti zároveň neschopností dalšího rozpadu v menší ohraničené celky, tedy povahu přechodu v tzv. primordiální události. Kdyby se ukázalo, že je možný anebo dokonce nutný přechod v primárně vnitřně nestabilní velké až obrovské „celky“, pak se stejnou nutností lze předvídat jejich prudký rozpad na

„celky“ nižší. Proto se zdá být - nemáme-li dalších argumentů po ruce - za nejvhodnější předpokládat, že primárně „vznikají“ vždy primordiální události, ale že frekvence jejich výskytu může být v různých případech různá. Další vývoj pak odvisí právě od jejich četnosti a hustoty.

23.6.84

Vzhledem k tomu, že „ničemu“ (nicotě) nelze přiznat žádnou jsoucnost, můžeme ji zajisté oprávněně pojmout jakožto nejsoucí. Protože však dosavadní tradice (v souhlasu s Aristotelem) činí předpokladem jakékoli „jsoucí“ vlastnosti (tj. případku) to, co není určením na něčem jiném, nýbrž co prvně jest resp. co jest prostě, event. co je samo o sobě (kath'hauto, na rozdíl od kata symbebékos), je zřejmé, že v jejím pojetí nemůže mít „nic/ota/“ žádné vlastnosti či případky. (Srv. Met.V,7 a VII, 1.) Abychom si uvolnili cestu k dalším výzkumům, musíme učinit závažný rozdíl mezi metafyzickým „nic“, jež je pouhou myšlenkovou konstrukcí a jež je nesmyslně, protože v podstatě negativně hypostazováno a mezi „nic“, jež má vlastnosti, byť nikoliv jsoucí. To ovšem vyžaduje alespoň předběžné vypracování pojmu toho, co není jsoucnem a co přesto není metafyzickým „nic“. V dosavadní tradici se ovšem tento problém musel také vyskytnout, protože pojetí jsoucna jakožto veskrze přítomného a tedy nad čas povzneseného a z času de facto vytrženého nutně zpochybňoval jakoukoliv změnu a tudíž také minulost a budoucnost. Tradiční myšlení odklidilo (a tudíž neřešilo) tento problém zavedením pojmu možnosti jako jsoucna svého druhu. Také tradiční filosofie musela nějak pracovat se skutečnostmi, jež nejsou jsoucny (tj. jež nemají jsoucnost, rozumí se aktuální jsoucnost), a zahrnula je do oblasti potenciálně jsoucího. My si naproti tomu ukážeme, že tuto oblast je možno a dokonce nutno rozšířit o skutečnosti, které v žádnou jsoucnost nepřecházejí a které jsou pro takový přechod přesto rozhodující.

84-056

Jestliže s Aristotelem budeme chápat podstatu (ousiá) jakožto to, co to je (to ti esti) (viz Met.VII, 1028a 12), pak musíme „nic“ považovat nutně za bezpodstatné. To ostatně vyplývá z toho, že „nic“ je nejsoucí čili že není – v řečtině je ousiá odvozeno od einai. Tu je však něco velmi kuriózního: arché je podle presokratiků to, z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají (to podle Anaximandrova výroku, zl. A 9 s B 1 ze Simplikia, čes.str.29), pak důsledně vztaženo k tomu, že jsme odmítli jsoucnost jakožto na čase (a prostoru) nezávislou a že za jsoucí považujeme pouze to, co se děje a co je vnitřně integrováno, musíme za „arché“ v této nové souvislosti považovat právě „nic“, ačkoliv to naprosto není to, co beze změny trvá uprostřed změn. Neboť každá událost se vynořuje z ničeho (z nejsoucího), stává se jsoucím tím, že se uskutečňuje ve svém průběhu, a na konci tohoto průběhu končí, tj. zaniká, noří se zpět v „nic“. Jestliže však Anaxagoras mluví o „nutnosti“, s níž se to děje, musíme to korigovat. Nutnost v tradičním významu má své místo teprve tam, kde vznikly setrvačnosti, tj, v oblasti vzájemných reakcí událostí.Sama událost (pravá událost) nevzniká žádnou nutností, nýbrž je vždy kontingentní. Lze mít dokonce vážné pochybnosti o tom, zda tu je legitimní užít pojmu pravděpodobnosti, neboť o té lze mluvit jen tam, kde jde o větší množství srovnatelných případů. Ale na jakou rovinu můžeme zařadit vedle sebe „případy“ kontingentního vzniku prirnordiálních událostí, jež jsou původně na sobě zcela nezávislé a teprve dodatečně mohou navázat jedny k druhým nějaké vztahy.

24.VI.

84-057

Aristoteles (Met.XI, 1067b 34, čes.str.294) připouští, že „u toho co vzniká prostě, vyskytuje se něco, co tu není“. Také říká, že „to, co vzniká, jest ještě nejsoucí“/dtto 1067b 33/; vznikání jest změnou, ale není pohybem. Vznikání pak charakterizuje jako změnu z toho, co není podmětem, do podmětu (dtto, 1067b 23). Opakem vznikání jest zanikání; zanikání jest změnou z podmětu do toho, co podmětem není (1067b 38 ; 1067 b 24).Vzniká tedy otázka, zda zanikání, jež není pohybem, ale je změnou, je do té míry analogické (byť bylo protivou vznikání) vznikání, že lze říci, že také to, co zaniká, jest již „nejsoucí“. Nic nepomůže, užijeme-li minulého času: co zaniklo, jest již nejsoucí; právě tak jsme se jen vyhnuli problému, řekneme-li, že to, co ještě nevzniklo, jest ještě nejsoucí. Skutečný problém je v onom aktuálním vznikání a zanikání, která jest změnou, ale nikoliv pohybem (ani klidem). Pozoruhodná je Aristotelova poznámka, že „všechno, co se pohybuje, jest v prostoru, nejsoucno však v prostoru není“. (Dtto, 1067b 36.) Jestliže vznik a zánik není pohybem, není tedy ani v prostoru (jinak by přece jenom šlo o pohyb). Dalo by se proto usoudit, že pro Aristotela sám vznik a zánik – alespoň, na uvedeném -místě – je mimo prostor (a ostatně také čas, o kterém však Aristoteles nečiní žádné poznámky) a tudíž i mimo oblast jsoucího. Vznik a zánik tedy není ničím jsoucím. Je zajiště velmi pochopitelné, že Aristoteles (ač nedospívá ve svých úvahách tak daleko) poznamenává: „Takové tedy povážlivé důsledky z toho vyplývají...“ (1067b 35).

24.6.84

Pozn. České překlady Křížovy jsou velmi špatné

Pro Aristotela změna nemůže být podmětem (viz Met.XI, 1068a 21). Proto také nemůže být změna změny. Ale tady je nutno provést korekturu. Změna může být podmětem, jde-li o integrovaný celek, tj. o událost. A událost se může měnit v tom smyslu, že v jejím průběhu dojde k odchylce od původního směřování – např. v důsledku setkání s jinou událostí a v důsledku reagování na tuto jinou událost. Z toho ovšem vyplývá, že kontingentní není jenom událost svým vznikem, ale do jisté míry i svým dalším průběhem, neboť setkání s jinou událostí, na níž je naše uvažovaná událost původně zcela nezávislá (vzniká totiž nezávisle na **oné ní**), je rovněž kontingentní. (Řekli jsme „do jisté míry“, protože průběh žádné události není zcela kontingentní, tj. nezávislý na tom, co z onoho průběhu už proběhlo, co se z oné probíhající události už uskutečnilo a stalo minulostí, tedy buď čímsi neskutečným, nejsoucím, anebo čímsi setrvačným, tedy jsoucím díky události samotné, která to v sobě nějak podrží, anebo díky událostem jiným, které na to dovedou navázat).

Důsledek je zřejmý: za podmět nebudeme považovat to, co zůstává pod změnami a za nimi (ousiá), nýbrž co je integrováno v celek. Celek je však celkem v prostoru a čase. Z toho plyne, že tento celek prochází změnami, že se mění. Neplatí tedy, že není možná změna změny, ale naopak změna změny je možná za předpokladu, že ona změna, která se mění, je změnou integrovanou. Protože by však nemělo smyslu mluvit o změně změny tam, kde tato změna změny je už do oné změny jakožto podmětu zaintegrována, budeme o změně změny mluvit pouze tam, kde dojde ke změně v samotné integrovanosti změny jakožto podmětu. Pochopitelně i tato změna, jež představuje odchylku od původního rozvrhu změny jakožto integrovaného podmětu, může být dodatečně integrována – ovšem jen pomocí změněné integrity. Taková změna však také nemusí být nově integrována – a pak jde o změnu změny, která onu původní změnu jakožto podmět desintegruje, rozbije, zruší v její integritě. Na relativně nízkých úrovních k tomu dochází buď samovolným rozpadem integrované změny-podmětu, anebo drastickým zásahem zvenčí, na nějž je změna-podmět nucena reagovat způsobem, jenž se vymkne její schopnosti tuto reakci přece jen vintegrovat do své nové, změněné integrity. Na docela nejnižších úrovních, totiž na úrovni tzv. elementárních částic, však vždycky dojde k nějaké nové reintegraci v podobě nových elementárních částic, nebo alespoň to je v našem světě (to je svrchovaně důležité omezení) nanejvýš pravděpodobné. Za určitých okolností však může dojít ke skutečné „anihilací“ (nikoliv ve smyslu běžném ve fyzice částic), tj. zániku do nicoty. Ale to pak znamená jen rozpad vyšších struktur vzájemných

reakcí na izolované a na sobě zase už nezávislé primordiální události, které se okamžitě noří do nicoty.

24.6.84

Pozoruhodný Anaximandrov výrok, že věci nevznikají „měněním živlů, nýbrž tím, že se vylučují protivy věčným pohybem“ (zl. A9 a B1 ze Simplikia), lze za jistých okolností pozitivně interpretovat a přijmout. Je zvláštní, že prý to byl právě Anaximander, kdo zavedl jako první pojem (či snad lépe: jméno) „arché“ (i když zachovaný text je někdy interpretován – po mém soudu nepravděpodobně – tak, že první „zavedl jméno apeiron pro počátek“; za nepravděpodobné to považuji proto, že se nezachovala žádná zmínka o tom, že by terminu apeiron užíval ještě někdo jiný, s nímž by Anaximander mohl soutěžit o prioritu). Podle Anaximandra obsahuje apeiron všechny světy; tomu nemůžeme rozumět tak, že by apeiron bylo možno chápat jako úhrn všech světů, nýbrž že apeiron je zdrojem vzniku všech světů. A zdrojem všech světů je proto, že je zdrojem vzniku i každé věci. A není zdrojem takového vzniku v tom smyslu, že by samo ve věci přecházelo, nýbrž jen dává vznik věcem i světům tak, že se vylučují protivy. To nám značně připomíná velmi moderní kosmologické teorie, počítající při „velkém třesku“ s obrovskou „vlnou“ hmoty a antihmoty (energie a antienergie), jež velmi rychle opět zanikla anihilací, ale zanechala při tom malý přebytek hmoty. A z tohoto přebytku (malého přebytku) je složen náš svět (přičemž nelze vyloučit, že to je jenom jeden z mnoha dalších). Na rozdíl od konečných pohybů vnitrosvětých odlišuje Anaximander věčný pohyb vylučování protiv jako základ a předpoklad všech obloh a světů v nich. Proto nejde také o žádný další živel (jako voda nebo vzduch apod.).

Jestliže Simplikios interpretuje, že jde o „jakousi . neomezenou přirozenost“, je to snad možno zčásti připsat jemu samotnému a jeho vůli nějak myšlenku tak cizorodou přiblížit již vzniklé řecké tradici. Neboť co jiného může znamenat „neomezené“ (= apeiron, tj. bez mezí, bez hranic, bez ohraničení) než to, co nemá vnější stránku, co nemá žádný vnějšek? A vznik věcí a světů, které ovšem svůj vnějšek a své hranice mají, je možný nikoliv jako nějaké oddělení od neomezeného – neboť v tu chvíli by vznikla hranice mezi původně neomezeným a mezi nyní od něho odděleným/- nýbrž jako vydělení, vyloučení protiv, jež jsou omezeny vůči sobě navzájem. Věčný pohyb bychom mohli pak chápat jako vlastnost onoho neomezeného, totiž jako jeho tendenci k vylučování protiv, ovšem zřejmě protiv, které jsou nejen vnější sobě navzájem, ale které nějak vypadnou ven z onoho apeiron, z onoho neomezeného, neohraničeného (a nerozhraničeného). Jen proto lze také mluvit o neomezeném jako o nesmrtelném a nehynoucím, neboť nikdy samo sebe neopouští a zároveň nepřestává přesahovat, překračovat ve smyslu onoho vylučování protiv, jež se nutně jeví jako

projev života a živoucnosti. Že je ono neomezené také věčné a nestárnoucí, je pochopitelné; co stárne, je jenom svět, resp. jsou jenom věci a světy, vzniklé vylučováním protiv. – Tuto interpretaci je třeba podrobit důkladnému přezkoumání, neboť na první pohled se jeví jako nesmyslná a nedovolená.

24.6.84

Aristoteles začíná svůj spisek O vznikání a zanikání (*Peri geneos kai Fthoras*) větou, v níž jen tak mimochodem připouští, že je vůbec něco takového, co vzniká a co zaniká, dokonce co vzniká a zaniká přirozeně (*fysei*) (314 a 1-2). To ovšem není nic samozřejmého, jak Aristoteles dobře věděl, neboť sám (*Met.I*, 983 b 7) prohlásil, že prvkem a počátkem jsou *cen* (*stoicheion kai arché ton ontón*) rozuměla většina nejstarších filosofů něco, z čeho sestává (se skládá) všechno, co jest, z čeho původně vzniká a do čeho nakonec zaniká, přičemž podstata trvá a mění se jen ve svých vlastnostech (čes.překlad str.40), a mají proto za to, že nic nevzniká ani nezaniká, ježto ona prapodstata se stále udržuje (ať už je jenom jedna nebo více než jedna). (Je významné, že Anaximandra v této souvislosti nejmenuje.) Aristoteles tedy nesouhlasí s tím, že vlastně nic nevzniká, nýbrž naopak považuje vznikání za významnou skutečnost. Dělí dokonce vznikání na přirozené a nepřirozené (uvádí např. nepomíjející tělesa, jež nemají přirozený vznik – *Met.XII*, 1069 b 25n – ale zdá se, že to je výklad překladatele; podrobně zkontrolovat !) V každém případě podle Aristotela všechny věci, které se mění, mají látku, ovšem různou (dtto 1069 b 24n/; nepomíjející (věčné) věci, totiž ty, které nevznikly, ale jsou schopny se přemísťovat, mají také hmotu, ale ovšem hmotu, která nepřipouští vznik ani zánik. Z toho vyplývá, že běžná látka připouští vznik a zánik. Kříž také špatně přeložil tu část věty, která předchází výroku, že všechno vzniká ze *jsoucího* (dtto, 1069 b 18). Kříž překládá: proto nejenom nic nemůže vzniknouti z *nejsoucího* nahodile, nýbrž také všechno vzniká ze *jsoucího*. Správný překlad, jak se mi zdá, však mluví o něčem jiném: Proto nejenom že může dojít ke vzniku nahodile z *nejsoucího*, nýbrž také platí, že všechno vzniká ze *jsoucího*, ovšem z možného *jsoucího* a nikoliv skutečného. Proto chápe Aristoteles svou hylé jakožto možnost (ryzí možnost). Podle Aristotela nemůže nic vzniknout z *nejsoucí* možnosti, nýbrž pouze ze *jsoucí*. Ale k takovému vzniku ze *jsoucí* možnosti (a tudíž *nejsoucí* skutečnosti) dochází nahodile (ve smyslu *kata symbebékos*). Nahodilost se týká faktu aktualizace, nikoliv vlastností této aktualizace, které už jsou „předem dány“ v možnosti.

Aristoteles také říká, že všechno, co se mění, má látku (dtto, 1069 b 24; Křížův překlad tu souhlasí s anglickým převodem Tredennickovým, ale mám pochybnosti; spíš bych měl chuť překládat: všechno, co má látku, se mění. Zkontrolovat: *panta d' hylén echei hosa metaballei, all' heteran*.) Je totiž zvláštní, že na jiném místě Aristoteles charakterizuje vznikání jako změnu z toho, co není podmětem, do podmětu (viz 84-057). Změna *jsoucího* v možnosti ve *jsoucí in actu* však nemůže být chápána jako změna z

toho, co není podmětem, v podmět, neboť podmět tu je stále – jednou v možnosti, podruhé ve skutečnosti. Nevzniklé věci jsou schopny kineze, ale nemohou metaballein.

24.6.84

84-061

Je dvojí změna; jedna je událostným děním, druhá představuje setrvačnost. Ve světě, jaký známe a o jakém obvykle uvažujeme, se setkáváme prakticky jenom s událostným děním, které užívá ke své výstavbě stavebních kamenů různých setrvačností a za druhé se setrvačnostmi, které jsou v různé míře uchovávány díky událostnému dění. V každé změně můžeme proto najít jednak to, čím se podobá jiným takovým změnám (tj. jiným změnám toho druhu), a kromě toho prvky jedinečnosti. A tyto prvky jedinečnosti jsou buď nahodilé či nepodstatné, anebo v širším kontextu důležité. Jejich eventuelní důležitost spočívá v tom, že mohou být a jsou integrovány v superudálost, jíž slouží za vnitřní (vlastně vnější) vyztužení řada setrvačností nižšího typu. Zároveň se však realizuje každá jedinečnost tak, že dává vznik setrvačností nového, vyššího typu.

Příklad: setrvačnosti nižšího typu jako atomy atd. jsou vintegrovány do jedinečného událostného dění života nějakého organismu, který zcela nepochybně má svou specifickou jedinečnost a neopakovatelnost. Nicméně v životě takového organismu vznikají nové setrvačné struktury, které jsou imitovány, napodobovány a vlastně udržovány a neseny dalšími organismy (např. jde o genetické struktury nebo a struktury chování apod.). Všude tam, kde je nějaká struktura pouze zachována nebo kde pouze dochází k její degradaci, je událostné dění ji nesoucí a předávající zcela sobě odcizováno a ona předávaná struktura se jeví jako nějaký parazit. Naproti tomu tam, kde taková struktura je vintegrována do událostného dění vyššího typu, jež je schopno onu strukturu nejenom zachovat, nýbrž překročit přes ni a za její pomoci a opory dál a výš, všude tam nabývá vrchu a převahy samo událostné dění, které nemá svůj zdroj v žádných setrvačnostech, nýbrž nezávisle na nich v ryzí nepředmětnosti (budoucnosti), v níž je zakotveno. Ale dosažená úroveň událostného dění je závislá na dosažené úrovni setrvačných struktur, jichž je užíváno jako opory a kostry ve výstavbě událostného dění samotného. Schopnost přesáhnout každou dosaženou setrvačnou strukturu a tedy i každou úroveň událostného dění, kterému se jí podařilo vintegrovat do svého průběhu (aniž jí propadla a nechala se jí zotročit a odcizit), je totožná se schopností se vracet k onomu původnímu zdroji a zakotvení každého událostného dění. Je to vlastně ona hlubina, v níž je každé událostné dění zakotveno, jež je tím rozhodujícím spiritus agens nového přesahování a tudíž směřování kupředu a výš.

Integrita událostného dění může být povahy „přirozené“ anebo „duchovní“ či snad lépe „umělá“. To znamená, že může být dána fysei (a realizována přímo ve fysis) anebo že každá fysis může být nanejvýš jen po-

kynem a poukazem ke skutečnosti, která je za každou možnou fysis. To nesmíme ovšem předčasně chápat ve smyslu nějaké religiozity apod. Meta-fysická integrita může být demonstrována např. na uměleckém díle, které je samo o sobě (ve své fysis“ mrtvé a musí být vždy znovu oživováno v prožívání“.

24.6.84

84-062

Stará formule „omne ens est verum“, jejíž zdůvodnění spočívalo na metafyzické konstrukci, předpokládající Boha jako summum ens, je nadále nedržitelná. Především ens můžeme chápat různě: buď jako jsoucí teď (ve smyslu jsoucnosti), nebo jako pravé jsoucno (jako vnitřně integrovaný celek, tedy bytí jsoucna), nebo jako nepravé jsoucno (více či méně nahodilou agregaci pravých jsoucnen), ale také jako setrvačnost (vnější stránku dění), atd. Ovšem můžeme mít také na mysli ryzí nepředmětnost, která ovšem není jsoucnem, neboť není vůbec jsoucí (byť nikoliv neskutečná). A pouze v tomto smyslu, v němž ovšem odmítáme užívat termínu „ens“, platí zmíněná formule, kterou bychom pak museli korigovat v následujícím smyslu: (veškeré) bytí je pravda. Slovo „veškeré“ dáváme do závorek, protože bytí je jen jedno a zároveň zdrojem veškeré jednotlivé (partikulární) integrity ve světě jsoucnen. Také mluvíme o pravdě a nikoliv o pravdivosti či pravosti, a to z důvodů, které na tomto místě nebudeme rozvádět. Pokud chápeme ens jakožto jsoucí teď, pak je zřejmé, že každé jsoucno prochází postupně celou řadou takových fází jsoucnosti. Ani jediná z nich nemůže být označena za „pravou“ či „pravdivou“, neboť pravý (pravdivý) může být pouze celek (který se z nich ovšem „neskládá“). K celku náleží nejenom jsoucnosti, tj. celek není jenom úhrnem celé příslušné série jsoucností, nýbrž je něčím víc. Právě tak je celek víc než souhrn částí, na něž jej můžeme rozdělit. Také dělením v části setrváváme jenom v oblasti vnějšího (předmětného). K pravosti (pravdivosti) nějakého skutečného dění náleží jak jeho vlastní vnitřní (nepředmětná) stránka, tak jeho vztahy k ryzí nepředmětnosti, v níž je zakotven a do níž se zase jakoby navrácí (což musí být předmětem zvláštního zkoumání). Navíc každé dějství není jen skutečné ve smyslu prosté danosti, ale je jakousi cestou, na níž jsou křížovatky. Dění může také vykolejit, může se na křížovatce dát nesprávným směrem (přičemž nesprávnost volby směru je také rozmanitá a různorodá, zejména má různé hodnoty důležitosti, je také napravitelná nebo nenapravitelná, je oklikou nebo scestím, omylem nebo cestou do zkázy atd.). Proto normou každého bytí jsoucna (jakožto událostného dění) vždy zůstává bytí samo jakožto ryzí nepředmětnost či absolutní pravda.

1.7.84

84-063

Člověk usiluje o sebeepochopení, a to není možné jinak než jako sebeepochopení v rámci pochopení světa. Základní otázkou, která sice nepředchází ono dvojí tázání, ale je mu základem, k němuž se obojí tázání, tázání po člověku i tázání po světě vztahuje, musí být, co to vlastně je takové pochopení něčeho a sebeepochopení. Úsilí o pochopení nejhlubší povahy tázání, chápání a porozumění dává vznik filosofii. Filosofie tedy nemůže zůstat netečná k otázce, co to je vlastně filosofie a jaké má místo jak v individuálním lidském životě, tak v životě společnosti. Protože není žádné jiné lidské instance, která by mohla rozhodnout, čím je a čím má být filosofie, stává se pro filosofii nezbytným dotazování po poslední normě, která nemá svůj zdroj (a nemůže mít svůj zdroj) ani v člověku, ani ve společnosti, ba vůbec ve světě, který je dán (a v němž může filosofie jen tu a tam tušit a zachycovat jakési pokyny a ukazovatele pro své úsilí). Filosofie musí vyjasnit svůj vztah k této poslední normě, k tomuto poslednímu a nejvyššímu kritériu své aktivity a celé filosofické existence člověka a lidstva, žijícího na světě a uprostřed světa. Tento nejvyšší úkol filosofie však není samoučelným směřováním, nýbrž musí být vždy znovu přezkoumáván ve světle otázky, co vlastně má člověk a lidstvo na tomto světě dělat, podnikat, jaký je vposledu lidský úděl a úkol na světě a v životě. To nejsou jen nějaké vnější příkazy, které by byly filosofii cizí a k nimž by přistupovala z nějaké jiné roviny, jiné platformy, nýbrž jsou samotným vnitřním životem filosofovým, který se může uskutečňovat jako život konkrétního člověka. Spjatost myšlení a života dosahuje či měla by dosahovat právě ve filosofii svého vrcholu, i když původně není požadavkem samotné filosofie, nýbrž požadavkem, který si filosofie osvojila z tradice hebrejského myšlení (přesněji myšlení a životního působení a také plného prožívání, jak je lze najít u starých izraelských proroků především, i když také leckde jinde).

1.7.84

84-064

K podstatě filosofie náleží, že samu sebe, své pochopení světa i člověka na světě (tedy i jeho poslání ve světě) vždy znovu podřizuje instanci, která není převoditelná na nic z toho, co je součástí a složkou světa nebo lidského (individuálního či společenského) života. Pokus filosofie vztáhnout se k této poslední instanci je relativně dobře vyjádřen samotným jejím jménem, k němuž se víže stará tradice: filosofie není moudrostí (a tím méně věděním), nýbrž láskou k moudrosti (a tím i k věděni). Sama moudrost resp. její základ zůstává pro filosofii jen nekonečným a nikdy definitivně nedosažitelným cílem. Bytí člověka není jen postupnou řadou jeho jsoucností, nýbrž má (tj. může a má mít) smysl, který si však člověk nemůže nikdy sám dát, nemůže jej konstruovat ani si jej nemůže naplánovat. Tradičně je sice smysl lidského života a jeho poslední zakotvenost či jeho nejvyšší instance spojována s božským, s bohy či s jediným Bohem. Ale táž tradice mylně chápala božské či Boha jako druh jsoucna, totiž jako nejvyšší jsoucno. Do té doby, dokud nebude jasno o tom, že božské ani Bůh nemohou být chápáni jako jsoucí a tedy jako součást světa (neboť každé jsoucno je nitrosvětské jsoucno), musí filosofie z opatrnosti rezignovat na užívání těchto názvů a jmen a zvolit si jméno jiné (nebo jména jiná), méně zatížené religiózními konnotacemi. V české tradici už byly vykonány významné pokusy o potřebě přeznačení slova pravda. Pravda není v nebezpečí, že bude chápána jako jsoucno, dokonce ani tam, kde převládl pozitivismus a scientismus.

1.VII.

84-065

Filosofie je navzdory své podstatné spjatosti s lidským životem přece jenom ve vztahu k člověku dvojsměrná: jednak člověku něco přináší, jednak od něho něco vyžaduje. Požadavky a nároky filosofie jsou značně vysoké a každý jim nemůže dostát. Naproti tomu musí filosofie být nějak potřebná a užitečná i těm, kteří těmto požadavkům nemohou dostát v plnosti (ostatně každá taková „plnost“ má jen omezenou, relativní podobu a platnost). Jinými slovy: filosofie představuje určitou disciplínu, vyžadující náležitý talent, náležité vzdělání a náležitou úsilnou snahu, pronikající a podmaňující si celý filosofův život. Filosofem v pravém smyslu nikdy nebude moci být každý, právě tak jako nemůže být každý matematikem nebo architektem apod. Ale přece jenom zůstává ideálem, aby každý člověk alespoň něco o matematice nebo architektuře věděl a aby alespoň něčemu z nich rozuměl, tj. aby do nich alespoň trochu pronikl. A to samozřejmě tím spíše platí o filosofii. Každý člověk by si měl něco z filosofie osvojit. Nikoliv zajisté proto, aby začal sám filosofovat na divoko (což je u filosofie snazší než u většiny odborných věd), nýbrž tolik, aby věděl, co mu chybí k tomu, aby se pokoušel sám myšlenkově experimentovat. Ovšemže se může a dokonce by se měl pokoušet o samostatné kroky, ale jednak s plným vědomím, že jde o pouhé pokusy, nezajištěné dostatečným zvládnutím oboru (tj. s nezbytnou sebekritičností), jednak by měl spíše sledovat cíl konkrétní aplikace v osobním životě a nikoliv „úlet“ do pouhé (a nadto nezajištěné) spekulace.

2.7.84

84-066

Sartre drží tezi, že „cogito nemá žádného ego“. Tady je třeba především upřesnit smysl „cogito“. Jestliže jde o mé cogito, pak ovšem by bylo nesmyslné tvrdit, že tu není zároveň mé ego. A v každém konkrétním myšlení tomu tak je, že je myšlením nějakého konkrétního ego a že jako takové nese množství psychologicky určitelných znaků příslušné osobnosti. Můžeme mít ovšem na mysli spíše tu stránku myšlení, která je všem lidem společná a která každé konkrétní myšlení vůbec umožňuje, tedy to, čemu Řekové také říkali „logos“. A tu může jít jednak o formální logické struktura - a pak zajisté platí, že logika je neosobní a že nemá žádné své ego; ale může jít také o něco podstatnějšího. Logos jako svět řeči, v němž jediné je možno něco říci (a ne pouze mluvit, žvanit, nesmyslně blábolit) - a pak ovšem je otázka subjektu znovu aktuální, i když tuto otázku musíme přeformulovat. Není sporu o tom, že samotnou řečí jsme oslovováni, ale že to není řeč, která nás oslovuje, nýbrž spíše pravda skrze řeč. Bylo by proto možno říci, že Pravda je to „ego“, kterým jsme osobně oslovováni. Ovšem lze to říci jen s tou výhradou, že pravda jakožto zvláštní typ „ego“ není subjektem v tom smyslu, jak jej běžně chápeme, tj. není osobou, která má svou vnější, předmětnou stránku, resp. která má svou minulost, svou „bylost“ („Wesen“). Pochopení logiky jako neosobního momentu myšlení by pak mělo smysl jen jako pochopení prvního kroku k prolomení soukromé subjektivity a k odevzdané službě Pravdě samé, které nám nejen vládne, ale zakládá naše znovuzrození jako oddaných služebníků Pravdy.

2.VII.

84-067

Louis Hjelmslev začíná svou knížku „Jazyk“ (Academia, Praha 1971 – 3642) prostým tvrzením, že „vhled do jazyka, jeho poznání a pochopení získáváme stejnou cestou, kterou získáváme vhled do jiných předmětů, totiž popisem“ (s.9). To je pochopitelně zásadní omyl anebo přinejmenším terminologická zmatenost. Především popsat můžeme jen to, co se k nám obrací svým vnějškem, co je před námi jako předmět, k čemu přicházíme jako diváci jen zvenčí a rovněž zvenčí to popisujeme. Možnosti popisu můžeme ovšem rozšířit třeba tím, že s předmětem něco drastického (event. méně drastického) provedeme: např. zabijeme morče a otevřeme jeho břišní dutinu, kterou pak také můžeme popisovat, i když u živého morčete ji popisovat nebylo možno. Ale po takovém zásahu může to, co popisujeme, vyhlížet jinak než před zásahem, a proto i na to musíme pamatovat. Ale jazyk nikdy není před námi jako předmět; když „popisujeme“ jazyk, popisujeme vždycky také a dokonce především sami sebe a svou jazykovou aktivitu, bez níž jazyk nemá žádnou samostatnou skutečnost. Tak jako popis vnitřních orgánů morčete předpokládá buď usmrcení a pitvu zvířete, anebo vivisekci (tj. týrání zvířete), znamená i každý popis některých vlastností či stránek jazyka jeho usmrcení anebo jakousi torturu, byť jen metaforickou. To, co lze u jazyka popsat, je jakýsi pouze zvenčí popisovaný rys chování mluvících zvířat, jako je např. rychlost a spád promlouvání, zvukový charakter, fyziologie tvorby zvuků, intonace atd., ale popisu se zcela vymyká smysl promluvy, tj. to, co je určitým jazykovým projevem sdělováno, říkáno.

2.VII.

Termín „realismus“ bude nejlépe opustit, přes tradici, kterou má v českém filosofickém i politickém myšlení posledních téměř dvou staletí. Jde o to, že etymologicky se připíná k výrazu „res“, tj věc. Rádl ovšem už před více než 70 lety ukázal, že dokonce Masaryk sám překročil hranice zásady objektivnosti vědy svým požadavkem, že osoba veřejně činná má osobně, celým svým vědomím a svědomím ručiti za své veřejné jednání (viz článek „Filosofický realism“ z r.1913, přetištěný v Úvahách, str.143-144). Zásada objektivnosti patřila k podstatným postulátům realismu: poznání musí být „neustranné, nezaujaté, chladné“ (s.141) – odtud kult objektivní pravdy v realismu (s.142). Takový program má ovšem svou váhu pouze tam, kde předmětem poznávání a vědění je něco „objektivně“ předmětného, co je zcela nezávislé na tom, jak k tomu přistupujeme. Ale takových opravdových „věcí“ je jen velmi málo. V naprosté většině případů jde víc o náš přístup k „věcem“ než o věci samy. A to ve dvojitým smyslu: především už v osvětí živých bytostí je okolí, okolní předmět hodnocen z hlediska významu pro danou živou bytost. A podobně je tomu i u člověka. Židle je pro nás tím, na čem můžeme (pokud možno pohodlně) sedět, tedy je něčím nikoliv o sobě, nýbrž především pro nás. Ale pak ještě v druhém, důležitějším významu jsou některé „věci“ spolukonstituovány naším přičiněním a bez nás (tj. vůbec bez lidí) nemají žádný samostatný smysl. Takovou věcí je např. rukopis nebo nějaké zašifrované sdělení apod. Rukopis nebo takové sdělení nevznikne bez lidského přičinění a bez nového přičinění dalších lidí také nepromluví.

Ryze objektivní přístup vědcův není v takových případech vůbec možný. To neznamena, že se tu otvírá libovůle, nýbrž naopak, že je zapotřebí daleko větší kritičnosti při posuzování výsledků zkoumání, protože kontrolovat je třeba už samotné vědecké přístupy k „předmětu“ zkoumání. Tak kupř. když filolog čte a překládá nějaký řecký text, řekněme Platónův dialog nebo něco z Aristotela, nemůže zůstat při jakémisi nezaujatém, objektivním přepisu do jiného jazyka, nýbrž musí porozumět, oč autorovi šlo. A aby tomu porozuměl, musí být vyzbrojen a vzdělán také filosoficky. Bude-li mít nesprávnou nebo třeba jen neúplnou vědomost o Platónově nebo Aristotelově filosofii a vůbec o jejich myšlení, přeloží i nelepší filolog některé pasáže špatně. Podobný případ nastane, když nedostatečně historicky poučený překladatel nepronikne dostatečně do společenského a kulturního ovzduší doby, v níž žil a na niž reagoval autor překládaného spisu. Ve všech těchto případech jde ovšem stále ještě o věcné znalosti, i když slovo „věc“ tu znamená už cosi odlišného. Ale ještě komplikovanější situace nastává tam, kde už vůbec nejde o věcné znalosti, nýbrž o způsob myš-

lení, způsob přístupu ke skutečnostem, které nejsou jen věcné anebo vůbec nejsou věcné, ba o sám způsob života, způsob pobytu, pobývání na světě. Pak se může stát, že autor nepochopí třeba dobu jen o něco starší než svou vlastní (jak se to stalo Zd. Pincovi ve výkladu o Rádlovi).

6.7.84

V takových případech, kdy je pro pochopení věcných i mimověcných souvislostí mimořádně (tj. specificky) důležitý přístup a celkové chování, celkové pobývání člověka na světě, je nutno porozumět i tomuto chování samotnému, a to jak na straně poznávaného „předmětu“, tak na straně poznávajícího „podmětu“ (subjektu). To se ukazuje zvláště, výrazně kupříkladu u jazyka (ať v úzkém nebo naopak velmi širokém smyslu). Aristoteles v jednom z výměřů člověka jej označil za tvora, majícího jazyk (nebo řeč). (Zoon logon echon. (Jazyk (a tím méně řeč) však není ničím, co by člověk mohl mít, protože vždycky také platí, že jazyk (a ještě více řeč) má naopak člověka. Nejen tedy že člověk ovládá jazyk, ale také jazyk (a tím spíše řeč) ovládá člověka. Způsob, jakým člověk ovládá jazyk, se ovšem podstatně odlišuje od způsobu, jakým jazyk ovládá člověka. A to je třeba objasnit, ukázat resp. nechat si dojít, nechat si ukázat. Když podobně mluvíme o tom, že také věci ovládají člověka, je to de facto metafora. Nejsou to věci samy, které člověka ovládají, ale je to určitý způsob jednání, chování, přístupu apod., kterému se jednak člověk od mladosti učí od jiných, ale který je nějak veden a řízen způsobem, který předchází lidskému rozhodování a rozvrhování a který každý člověk musí přijmout, osvojit si jej a nechat se jím vést, má-li být vůbec schopen tu a tam se ať vědomě nebo mimoděky volit směr (což je možné jen na křižovatkách, nikoliv kdekoli). Samo lidské myšlení je takto vedeno a někdy i zaváděno jazykem (nejenom řečí, kterou ovšem není zaváděno). A poznávání jazyka se musí umět soustředit také tímto směrem, vymykajícím se pouhému popisu. Vhled do jazyka, o jakém mluví Hjelmslev, předpokládá (vedle vstupu do světa řeči, který je ještě hlubším a primárnějším předpokladem) vstup do jazyka a jakousi praktickou zběhlost a zdomácnělost v promlouvání v rámci daného jazyka. Teprve v reflexi se může ukázat z jazyka také to, co původně přijímá člověk (dítě) bez kontroly a pouhým jakýmsi napodobováním a návykem.

84-070

Podle Aristotela to, co trvá uprostřed změn, je látka (hylé): argumentuje, že protiva netrvá, ale něco trvá a to něco je právě látka (Met. XII, 1069 b 9). Víme však také, že látka je pro Aristotela ryzí možnost. To často poskytuje vykladatelům příležitost, aby aristotelské pojetí látky stavěli proti tradici tzv. fyziků. Ale neprávem. Aristoteles chápe možnost jako jsoucno (výslovně říká, že je jsoucno dvojího druhu, totiž jednak jsoucno v možnosti a pak jsoucno ve skutečnosti - dtto 1069b 16), přesněji řečeno jako jsoucno v možnosti (hylé dynamené, metaballein ek tou dynamei ontos eis to energeia on). To ovšem už něco znamená, když zároveň najdeme místo, v němž Aristoteles uvažuje o tom, že by někdo mohl být na pochybnostech či v nesnázi, jakého rázu jest nejsoucno, z něhož se vznik uskutečňuje (Met. 1069b 27), při čemž hned mluví o trojím nejsoucnu resp. o trojím významu slova nejsoucno. (Tím trojím významem je negace, mylnost a neuskutečněná možnost; jinde však mluví Aristoteles o tom, že „nejsoucno se vyovídá v mnoha významech“ - Met. XIV, 1089a 16). Pozoruhodné je také, že Arist. staví najednou otázku, „z jakého nejsoucna a jsoucna jsou věci jsoucí?“ (Met. 1089 a 15.) Míjí tím ovšem okolnost, jak se podílí na vzniku určitého jsoucna vedle možnosti téhož jsoucna také jiná skutečná jsoucna. To je pozoruhodná myšlenka: že jedno jsoucno ve skutečnosti může být spolu s jiným jsoucnem v možnosti možnosti vzniku onoho jiného jsoucna ve skutečnosti. Ale co tu vlastně trvá? Co tu je vlastně látkou v takovém případě?

7.7.84

84-071

Aristotelova otázka, z jakého jsoucna a nejsoucna jsou věci jsoucí, tj. mnohost věcí, má jistou míru platnosti, nezávisle na jeho metafyzických předpokladech. To znamená, že může být interpretována jinak, než to chápal Aristoteles sám, a pojata veskrze pozitivně, jako platná, aniž projevíme souhlas s chápáním možnosti jako daného předpokladu skutečnosti. Aristoteles užívá příkladu vzniku člověka z nečlověka. (Met. XIVa 29). Nemluvně zřejmě ještě není člověk, neboť nemá slovo (člověk je totiž podle Arist. zoon logon echon). Nicméně nemluvně je člověkem v možnosti. Právě tak je ovšem nemluvně lezounem či batoletem v možnosti, pak školákem, studentem v možnosti, dospělým člověkem a starcem v možnosti, zdravým nebo invalidou v možnosti atd.atd. Na druhé straně je postupně nemluvně, lezoun, batole, školák, student, dospělý člověk starcem v možnosti, ale také zdravým starcem i nemocným starcem v možnosti. Z toho pak vyplývá, že každá skutečnost je zároveň možností celé řady skutečností jiných, a na druhé straně k jediné skutečnosti náleží celá řada možností, které se navzájem liší. Možnost něčeho je zároveň skutečností něčeho jiného, a skutečnost něčeho je zároveň možností něčeho jiného (ba dokonce mnoha jiných).

Tím se ovšem základně mění pohled na to, čemu běžně říkáme možnost a co u Aristotela nese název „dynamis“; zejména to ukazuje na nutnost znovu zaostřit a ustavit starý Aristotelův pojem a hned proti němu postavit jiný, alternativní, eventuelně se pokusit o alternativní stavbu celého okruhu pojmů a pojmových souvislostí.

7.7.84

Dynamis znamená v řečtině moc, sílu, schopnost, mohutnost; sloveso dynamai znamená mohu, jsem schopen. Dynamis znamená tedy také účinnost, schopnost vyvolat účinek, provést něco, dovést to ke konci, vykonat skutek. Z toho je zřejmé, že německé Wirklichkeit a české skutečnost by bylo daleko vhodnějším překladem pro dynamis než pro latinský termín realitas. Existuje doklad, že dynamis byla chápána jako zvláštní „síla“ vedle látky, která měla působit (ve spise Peri archaiés iétrikés/: nepůsobí sama látka, nýbrž jí vlastní dynamis. U Platóna je termín dynamis objasňován ve Státu (Pol. V,477c-d), přičemž rozsah pojmu tu je rozšířen: nejde jen o schopnost působit, ale také o schopnost „zakoušet“ působení. To se zdá být logické: působení je přece možné jen tam, kde vedle členu působícího je také člen, který toto působení přijímá, poddává se mu, zakouší je, trpí je, který na sebe nechá působit. Mohli bychom to po svém vyjádřit tak, že působení je dění, které se odehrává mezi dvojím „subjektem“, z nichž jeden se jeví v tomto dynamickém vztahu jako aktivní, druhý jako pasivní. Ale zatímco tradičně za aktivní byl považován subjekt působící (a naopak onen druhý za pasivní), je nutno vztah obrátit. Aktivitu je nutno přiznat subjektu, který působení přijímá, tj. který na působení **reahuje** (pojem reaktibility je tu základní důležitosti). Naproti tomu „působení“ subjektu „působícího“ je ryze vnější povahy a proto jen setrvačné, nikoliv aktivní v plném slova smyslu. Z toho důvodu je třeba rozlišovat dvojí dynamis: předně jde o dynamiku událostného dění samotného, tj. dynamiku uskutečňování události jakožto integrovaného celku, tedy jakožto subjektu. A za druhé dynamiku speciálního reagování na jinou událost (či jiné události) jakožto dynamiku zvláštní akce subjektu-události, do níž subjekt-událost jako celek úplně nepřechází. Primordiální událost ovšem přechází ve svou eventuální akci, to znamená: přechází ve své působení (totiž ve své zvnějšnění). Reakce je možná pouze tam, kde je subjekt (událost schopen se nějakým způsobem ze svého zvnějšnění (v němž jedině se může setkat a střetnout s nějakou jinou událostí) vrátit sám „k sobě“, to znamená vydělit ze svého zvnějšňování určitou složku, která zpětným pohybem zvnitřňování dosáhne znovu vnitřní stránky svého průběhu. Díky tomuto specifickému pohybu je subjekt (událost **změnit** eventuelně další průběh svého zvnějšňování a tak se jevit jako pasivní příjemce „působení“ oné události, na kterou tak zareagoval. Dynamis druhého typu je tedy čímisi, čemu je nutno věnovat zvláštní a zcela mimořádnou pozornost. Jedině tak lze myšlenkově ustavit model alternativní proti tradičnímu, který vlastně pracuje jak se jsoucný ve skutečnosti, tak se jsoucný v možnosti jako s danými a de facto nehybnými, takže dynamis představuje jen jakýsi

přechod, pohyb od jedněch k druhým. (To ostatně vrhá jisté nové světlo také na Aristotelovu myšlenku prvního hybatele.)

7.7.84

84-073

Elejský host z Platónova dialogu Sofistes předkládá v jednu chvíli výměr jsoucna: jsoucno podle něho není nic jiného než mohutnost, dynamis (247e). Tato mohutnost se týká dvou věcí: je to mohutnost či moc působit na něco jiného a pak moc nechat na sebe působit, či lépe: „přijmout sebe menší účinek od sebe nepatrnějšího činitele, a to třeba jen jedinkrát“ (tamtéž). Ve Faidru je danymis uvedena ve vztah na jedné straně k činnosti, poiein, na druhé straně k trpnosti, pathein. To tedy znamená, že býti značí působiti (Wirklichkeit wirkt, skutečnost vede ke skutku), ale také že býti znamená být nějak uznamenán (esse est percipi). Na druhé straně pak býti znamená uznamenati něco jiného, nechat na sebe působit něčím jiným, být ovlivněn, reagovati. Aplikujme toto pojetí na primordiální události.

Primordiální událost, která na nic nereaguje a na kterou také nic nereaguje, nemůže být ergo zahrnuta do oblasti jsoucího, a to ani když „vskutku“ probíhá. Nemá totiž žádný „účinek“, nic „nepůsobí“ – a není ani sama účinkem ničeho jiného, není ničím jiným způsobena. Tady je ovšem třeba poznamenat, že věta „není způsobena ničím“ může být zaměněna větou „je způsobena ničím“. Být způsoben „ničím“ znamená být způsoben nejsoucnem, a tím je podmínka splněna. Ovšem změna formulace nám ukazuje cestu kupředu: nic, které „způsobuje“ nějakou primordiální událost, není žádným, tj. ani tím nejnepatrnějším „činitelem“ (termín není u Platóna), takže přesně vzato být způsobem ničím znamená nebýt způsoben.

8.7.84

84-074

Proč být způsoben ničím znamená nebýt způsoben? Nejde o terminologické hraní, nýbrž o věc zásadní důležitosti. Působení něčeho na něco má svůj základ v reagování toho, co ono „působení“ přijímá, na tzv. „působící“. Primordiální událost však nemůže reagovat na „nic“, a to nikoliv snad proto, že „nic“ nemůže být předmětem reagování (to totiž neplatí, jakmile se „nic“ stane tématem uvažování), ale především proto, že reakce je jenom jistým druhem akce, a každá akce buď má nějaký subjekt, anebo – pak obvykle vůbec o akci nemluvíme – je sama svým subjektem. A právě tento případ nastává u primordiální události, která je zároveň svým vlastním subjektem a zároveň svou vlastní akcí. A jakožto akce i jakožto subjekt je „způsobena“ ničím, to jest není způsobena ničím, pochází, vzniká z něčeho. Primordiální událost nemůže reagovat na nic, protože vzniká jako odchylka, jako fluktuace „ničeho“; mohla by reagovat, kdyby tu nějak byla již dříve, již před takovou reakcí na „nic“. Ale právě tak tomu není. Primordiální událost se nekonstituuje jako reakce na „nic“, nýbrž je „vyprodukována“ ničím, nicotou resp. je důsledkem vlastnosti nicoty (ničeho), totiž její lability. Protože však jde o labilitu „ničeho“, nemůžeme ji považovat za nějaký následek této vlastnosti, právě tak jako ji nemůžeme považovat za následek „ničeho“ (nicoty). Mohli bychom dokonce říci, že každá primordiální událost je totožná s „uskutečněnou“ či „aktualizovanou“ labilitou nicoty. V analogii s tím můžeme ovšem i samu primordiální událost považovat za nestabilní, i když v jiném smyslu.

8.7.84

84-075

Když bychom přijali otázku nejstarších filosofů, co je počátkem, tj. arché, museli bychom odpovědět, že arché je nic (nicota). Nejblíže byl této myšlence Anaximandros se svým apeiron, z něhož všechny věci vznikají a do něhož též zanikají. Každá událost má svůj počátek, před nímž nebyla (či byla?) ničím, a svůj konec, po němž opět není (či je?) ničím. Každá událost tedy vzniká z nicoty a zase se v nicotě ztrácí. Jestliže Platón (ve Faidru, 245 c) praví, že z počátku (z arché) musí vznikat všechno, co vzniká, ale on sám nevzniká z něčeho, takže počátek jest bez vzniku, může to podle našich dnešních vědomostí platit pouze o „ničem“ (nicotě). Jedině „nic“ je bez vzniku a také bez zániku. Platón se ovšem domníval docela naopak, že počátku (arché) musíme přisoudit nejvyšší bytí (či spíše jsoucnost), neboť počátek musí být, aby z něho mohlo všechno vzniknout. „Vždyť kdyby počátek z něčeho vznikal, již by to nevznikal počátek.“ „Vždyť kdyby zahynul počátek, nikdy ani sám z něčeho nevznikne ani nic jiného z něho, jestliže mají všechny věci vznikat z počátku.“ Ale správně naproti tomu Platón usuzoval, že počátkem pohybu je to, co pohybuje samo sebe. Kuriózní na tom je ovšem to, že samo sebe je schopno pohybovat pouze nic jakožto vysoce nestabilní stav. Všechno ostatní je pouze odvozeno z této základní labilnosti „ničeho“ (nicoty). Něco, které by bylo schopno pohybovat sebou samým, by bylo nanejvýš schopno pohybovat sebou pouze částečně. Veškerý skutečný pohyb je proto zakotven v „ničem“, neboť pouze „nic“ je schopno plného, radikálního pohybu sebou samým, takže přechází v něco.

8.7.84

84-076

Subjekt je vždycky časově rozlehlou integritou událostného charakteru, takže každé jeho „ted“ čili „nyní“ je v nějakém vztahu k jistému rozsahu onoho „ještě ne“ a „už ne“, které k němu náleží, které patří k jeho integritě, k jeho celostnosti. Proto ontologie, která se zabývá jsoucím jakožto jsoucím, a tedy nikoliv jsoucím jakožto minulým či budoucím jsoucím, tudíž nikoliv jsoucím, 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, nýbrž v jeho bytí, což znamená převážně v jeho nejsoucnosti. (12.5.84, mgf. přepis)

Tvrzení je vlastně založeno na popření tradice, která našla nouzové východisko v odhlédnutí od časového charakteru každého „jest“. Ale tato tradice v sobě nese hluboký rozpor. Na jedné straně předpoklad, že jsoucnost sama je oddělena od časovosti (časování), vede k vytvoření celé série momentálních jsoucností, jež vyňaty z času koexistují vedle sebe a pospolu, přičemž „podstatou“ tu je to, co ve všech zůstává týmž. Subjekt je tak šmahem zbaven všeho, co je pro něj charakteristické. Na druhé straně zůstává naprosto nevyjasněno, na jakém základě jsou všechny příslušné jsoucnosti vztaženy k témuž subjektu a jakým způsobem je na tento subjekt vázána kterákoliv z nich. Důraz je třeba klást především na to, že subjekt je celek a jakožto takový je celý přítomen v každém okamžiku svého bytí, i když nikoliv jako neproměnně týž. Subjekt je událost svého druhu, tj. děje se, ale vždy se děje celý.

2.10.84

84-077

Teilhard de Chardin vytyčuje ve spisku „Místo člověka v přírodě“ (česky 1967, napsáno 1950, vyšlo poprvé 1956) jako zvolený úkol a cíl „zjistit, jaké strukturální a historické postavení“ zaujímá dnes lidstvo „mezi ostatními během času vzniklými formami kosmické látky, které vidíme kolem sebe“ a „tak se pokusit o vymezení jeho místa v rámci naší zkušenosti“ (str.9 - „Poznámka“).

Je zřejmé, že Teilhardův pokus je předem vymezován a omezován ve dvojitým směru: svět, veškerenstvo, kosmos je metodicky a ve shodě a vědeckým přístupem zjednodušen a redukován na „pouhou přírodu“, a člověk, resp. lidstvo je tu chápán podobně metodicky a ve shodě s vědou redukováně jako biologický tvor resp. jako lidská zoologická skupina.

Teilhard sám ovšem není omezený přírodovědec. Jestliže si hned od počátku a záměrně ukládá taková omezení, má pro to ten nejlepší důvod: chce ukázat, že se nehodlá spokojit s prokazováním zcela zvláštního místa člověka způsobem, který by se vymykal vědecké argumentaci a překračoval ji (nebo který by jí prostě nedbal), nýbrž že svůj důkaz může vést na rovině ryze vědecké, přírodovědecké. Jeho cílem tedy není metafyzická antropologie, v níž by se ukázalo, že člověk je čímsi naprosto zvláštním navzdory tomu, že vědě se jeví jako pouze nejvyšší obratlovec a savec, nýbrž že ještě v rámci vývoje přírodovědou konstatovatelného a objasňovatelného zakládá své postavení, jež se potom navíc ukáže jako svrchovaně významné. Proto také ten důraz na „rámec naší zkušenosti“, a proto také zásada: nic než fenomén, ale celý fenomén (viz *Le Phénom. hum.*, Avert.).

19.10.84

Scheler při rozlišování dvojího významu pojmu člověk užívá argumentu, že člověk chápaný jako „podskupina druhů obratlovců a savců“ zůstává nutně podřízen pojmu zvířete. To platí i v tom případě, nazveme-li člověka „vrcholem řady obratlovců a savců“, neboť „tento vrchol jako každý vrchol věci patří k té věci, jejímž je vrcholem“. Proto druhý pojem člověka poukazuje naopak na „souhrn věcí, který klademe do nejostřejšího protikladu k pojmu 'zvíře vůbec' „ (viz Místo **člověka** v kosmu, str.45 čes. překladu). Tento argument ovšem je všecko spíš než samozřejmý a nesporný. Vyžaduje opět další rozlišení dvou pojmů „vrcholu“ a také dvou pojmů „počátku“. Pro staré Řeky nebylo ničím tak samozřejmým, že arché je kusem té věci, kterou jako arché zakládá. Rozhodně něco podobného neplatí pro Anaximandra, neboť apeiron by přestalo být neohrazeným, kdyby se nějaká jeho část (složka) z něho jakožto z celku vydělila a stala se dvojicí protikladů. Hranice, peras, je mezi protiklady, ale nikoliv mezi kterýmkoliv protikladem anebo dvojicí protokladů a mezi apeiron. A tak apeiron není kusem nějaké skutečnosti ani zčásti, ani jako celek, ale zůstává pro každou skutečnost čímsi transcendentním, nikoli však odděleným. To platí ovšem i v naší době: počátek cesty je sice kusem cesty, ale záleží na konvenci, kam položíme počátek zátopy nebo počátek vývoje koně (jako fyly). A totéž platí o „vrcholech“: ve vývoji může dojít k takovým zvrátům, které se vzpírají vulgarizované logice. Vrcholem suchozemského vývoje kytovců je návrat do původního živlu, do vody; naopak vrcholem vývoje četných vodních živočichů, např. ryb nebo obojživelníků, jsou zvířata, žijící na souši. Proto ani v pochopení člověka jako vrcholu vývoje obratlovců a savců nemusí být nutně zahrnut předpoklad, že nemůže dojít v takovém vývoji rovněž k podobné pronikavé nebo ještě daleko pronikavější proměně. Vrcholem vývoje obratlovců a savců může být zvíře-nezvíře, které je sice také ještě obratlovcem a savcem, ale není už pojetelné jako nejvyšší a nejdokonalejší zvíře. Podobně tomu je např. s křesťanstvím, které se sice prezentovalo dlouho jako náboženství, ale nemůže být pojato jako nejvyšší náboženství. Tak jako člověk může být legitimně pojat jako „nepřirozené zvíře“ (Vercors), může i křesťanství být pojato jako „nenáboženské náboženství“, pracující s „nearchetypickými archetypy“ (či dokonce jako protináboženská „forma náboženství“, pracující s protiarchetypickými archetypy). Proto není nikterak protismyslné, když Teilhard chce ještě v rámci přírodní vědy (např. biologie) ukázat na to, jak tzv. fenomén člověk začal přesahovat a stále víc přesahuje tento rámeček, a to mimo jiné také biologickými prostředky a po biologických cestách.

(297.84 doma, - přepis) „Mezní situace“ musí být nějak pojmově vymezena, byť ovšem nikoliv předmětně, takzvaně objektivně. Neboť některé objektivně postižitelné situace mohou být právem označeny za místo, kde člověk může dospět do mezní situace, ale přesto samy o sobě vzaty mezními situacemi nejsou. Takovým případem je třeba smrt buď blízkého člověka anebo dokonce vlastní. Mezi tím je sice hluboká spojitost, jak už ukázal Augustin, když se vyrovnával se smrtí své matky Moniky. Ale ani vlastní smrt jakožto fakt biologického konce není sám o sobě žádnou mezní situací. Mezní situací se musí (resp. může) teprve stát - a má se jí stát. Záleží na lidském přístupu. Když člověk vytěsňuje myšlenku na smrt ze svého života, tak pro něho smrt přestává být příležitostí, aby se s ní setkal jako s mezní situací nebo v mezní situaci. Je schopen snad reagovat strachem, vyděšeností nebo naopak s jistým fatalismem, s jistou odevzdaností bez jakéhokoliv pokusu nějak se vyrovnat. Ale to všechno je tím, čeho je zapotřebí k tomu, aby se smrt stala mezní situací. (Konec 1.poznámky) /totéž datum) Hned na začátku v l.odst. se hovoří o postupném vzniku mezních situací jak lidstva jako celku, tak nejrůznějších velkých i malých skupin lidí. Vzhledem k tomu, že pojem mezní situace není vůbec vyložen, a vzhledem k tomu, že klasický myslitel mezních situací, Karl Jaspers, připouští mezní situaci jen jako situaci člověka jednotlivce a nikoliv skupin, tím méně pak celého lidstva, vzniká jakási zásadní nejasnost, která nepochybně bude vyvolávat nedorozumění. Pojem mezní situace u Jasperse je spjat s tím, že si člověk mezní situaci uvědomuje. Lidstvo si nemůže nic uvědomovat, ani skupina si nemůže nic uvědomovat, uvědomují si jen jednotlivci. Tedy ta spjatost mezní situace s lidským vědomím - aniž bychom chtěli mezní situaci redukovat na cosi subjektivního - je tady zřejmě zcela odložena. O mezních situacích se mluví v ryze objektivním, předmětném smyslu. To je ovšem něco, co je s Jaspersem v příkrém rozporu. A tedy: hned na začátku se klade otázka: který myslitel je tu základem? A na jakém pojetí nějakého myslitele může být předložená úvaha založena? A není-li takového myslitele, pak je základním nedostatkem, že nejsou vyjasněny pojmy. A potom také detailní výčty jsou naprosto neuspokojivé. Tak tady se mluví třeba o manipulaci, dezinformaci, diskriminaci, represích, hladu, nemocích, zhoršování mezilidských vztahů, devalvaci duchovních hodnot a pod. Co je na tom mezního? To existovalo vždycky a existuje to v životě každého člověka: určité duchovní hodnoty devalvují, zatímco jiné nabývají na váze, anebo nenabývají, a pak dochází k relativizaci až nihilizaci duchovního obzoru atd. To jsou procesy, které nemají charakter meznosti. To jsou obtíže, rozpory osobního nebo společenského

života, to je stres... Čím se liší stres od mezní situace? Je to naprosto nevypracovaný pojem - není vyjasněno, co to vlastně je ta mezní situace.
(přepis z 29.7.84)

84-080

U Jasperse hlavními příklady mezních situací jsou: antinomická, rozporná struktura Dasein (pobytu), utrpení, boj, smrt, náhoda, vina - když zůstaneme jen u některých. Problémem je sama situace jako pojem: situace není ani jen subjektivní, ani jen objektivní, tj. není ani jen psychická ani jen fyzická, nýbrž vždy obojí dohromady, je to konkrétní skutečnost, která pro mne znamená - jak říká Jaspers - buď výhodu nebo škodu, možnost, šanci anebo naopak omezení, a já s ní jsem tak spjat, tak jsem v ní vrostlý a s ní srostlý, že když v ní jedním anebo se jí nechám vléci, tak jsem schopen rozpoznávat vždycky jen některé její stránky, zejména tak abych je mohl rozpoznávat a eventuálně popisovat zvenčí. Ve větším rozsahu je může rozpoznávat, popisovat jen někdo, kdo je mimo ně, kdo stojí mimo tu kterou konkrétní situaci, anebo alespoň já sám ve zpětném pohledu, když už v té situaci sám také nejsem. Ale ani v tom případě není situace přehlednutelná úplně, ve svém celku. Dodatečně samozřejmě mohu rozpoznat, které možnosti jsem promeškal, protože jsem si jich nebyl vůbec vědom. Ovšem v tom okamžiku, kdybych je rozpoznal, tak by právě ta má situace díky tomuto rozpoznání byla už změněná, byla by něčím jiným. To neznámá, že ta situace je dána nezávisle na mém vědomí. K té situaci vždycky patří nějaké porozumění, ovšem to porozumění nemusí být správné. A situace nesprávně chápaná je jiná situace, než situace správně chápaná.

Možnost v určité situaci jednat rozumně, smysluplně, účinně, a tím situaci proměnit, velice závisí na mém porozumění situaci. A zase to není tak jednoduchá, že by to znamenalo, že když situaci nerozumím nebo špatně rozumím, tak že mne vleče situace. Naopak já mohu jednat neobyčejně účinně také právě proto, že situaci (dobře) nerozumím anebo že ji neberu dost ze všech stran, a naopak skutečné všestranné a hluboké porozumění situaci mne může někdy konsternovat a takřka fixovat do nečinnosti.

(přepis z 29.7.84)

84-081

Eminentní důležitost tu má otázka noetická, tj. otázka, jak je možno rozumět situaci. A tady přichází další věc: je možno situaci rozumět zvenčí? Jistě se zvenčí otvírají některé nové aspekty, které třeba unikají tomu, kdo je v situaci sevřen, kdo je uprostřed ní. Ale na druhé straně pohled zvenčí nikdy není schopen se vmyslet jakoby do situace uvnitř, protože být v situaci – už jenom to – znamená jiné gnozeologické východisko. Známa záležitost s průšvihy, když se někdo dostane do průšvihy, tak lidé velmi mu blízcí, kteří se do průšvihy nedostali – třeba jenom ještě ne, i když jinak je jejich situace naprosto analogická a i k jejich průšvihy se zjevně schyluje – tak nejsou schopni se postavit na stanovisko toho, kdo byl první, a mají vždycky významné ingredience ve svém porozumění, které vyplývají z toho, že do toho průšvihy ještě nespádli, nevstoupili. Jinými slovy průšvih má noetickou hodnotu, gnozeologický význam. Mluvím o průšvihy, protože se mi zdá, že je v tomto momentu zbytečné mluvit o mezní situaci. Mezní situace je samozřejmě také noeticky krajně významná, podstatně významná. Ale je to po této stránce jen extrémní případ těch ne-mezních situací, např. tedy průšvihů. Už tam se ukazuje nutnost daleko pečlivějších analýz.

Na str. 2 se mluví o obecném duchovním kontextu vzniku mezních situací. To zase samozřejmě záleží na pojetí, které zůstalo nevyjasněno. Pro jaspersovské myšlení kontext mezních situací nemůže být obecný. Neboť ve chvíli, kdy mezní situace je zobecněna, přestává být mezní situací a stává se čímsi vnějšně popsatelným. Mezní situace není popsatelná z vnějšku, nýbrž je to situovanost v té situaci. Na tom však není a z principu nemůže být nic obecného. Situovanost v mezní situaci je vždycky individuální a jedinečná. Proto také nemá smysl hovořit o nějaké reprodukci nebo dokonce rozšířené reprodukci mezních situací. Každá je sama pro sebe a nerozlučitelně spjata s konkrétní osobností. Tak je také pravda – a jenom tak je možné, že je pravda, že mezním situacím je možné čelit jen s vnitřních bytostných zdrojů. A vnitřní bytostné zdroje zase nejsou z principu ničím obecným, ale jsou to individuální, konkrétní, jedinečné zdroje, jedinečných, konkrétních bytostí.

(přepis z 29. 7. 84)

84-082

Chápáno po jaspersovsku nelze mluvit o mezní situaci, která by byla zbytečná, jak se uvádí na str. 3. Mezní situace je mezní právě proto, že se jí nelze vyhnout a nelze ji také uměle stavět, vyvolat. Žádný surogát, žádná nápodoba, umělé náhražka mezní situace není možná. Tak třeba konkrétní utrpení, které lze někomu přivodit, nepředstavuje mezní situaci. Mezní situaci představuje utrpení samo, už jeho možnost, protože jak víme již představa utrpení přivozuje, přivádí člověka k bázni, strachu, úděsu – dokonce často daleko většímu, než je přiměřené tomu reálnému stresu, reálnému tlaku, represi, utrpení, které se pak ve skutečnosti dostaví. Mezní situace je daleko vzdálená od toho, o čem se mluví jako o osobní nouzi. Osobní nouze je tak říkajíc vnitrosvětská záležitost. Mezní situace je ta, v níž se lidský život dostává k hranici, a to dostat se k hranici je ještě velmi vzdáleno od toho dostat se do osobní nouze.

(přepis z 29. 7. 84)

Nutno ovšem upřesnit, v jakém smyslu se nelze mezní situaci vyhnout: platí to jen o určité cestě, která byla zvolena na níž se oné mezní situaci nelze vyhnout. Je zajisté možno jít naprosto jinou cestou, která k mezním situacím nevede nebo alespoň nutně nevede. Nicméně setkání s mezní situací nelze druhému uložit nebo ho k němu donutit. Může se stát, že člověku je připravena taková situace, kterou nejenom nezvládne, ale kterou nepřežije. Ztroskotání to však bude jen tenkrát, nebude-li ten člověk čelit mezní situaci. V takovém případě, že vstoupí do mezní situace, zvrací se jeho „selhání“ či „porážka“, eventuálně i jeho nepřežití a smrt ve vítězství na vyšší rovině.

(připsáno jako poznámka dne 20.10.84)

84-083

Teilhard de Chardin mluví o dvou základních mechanismech vývoje: jedním je korpuskulizace, druhým je větvení (vše viz: Oeuvres II, L'apparition de l'homme, p.299n). Sama primordiální forma kosmické energie je už granulovaná (fotony) a má schopnost se „materializovat“ v subatomární částice (tzv. „elementární“ částice) a v atomy (a dále v molekuly). V tomto směru pokračuje nekončící proces „ultra-korpuskulizace“, který sleduje dvojí cestu. Na jedné z nich, kde vládne především gravitace, se hmota shlukuje do spirálních mlhovin (galaxií) a do kulatých těles (hvězdy, planety), přičemž zejména ve hvězdách dochází k jejich jakési desindividualizaci (a mohli bychom dodat: transfiguraci v těžší prvky). Na druhé cestě, kde vládnu spíše síly elektromagnetické, dochází k uspořádání hmoty v malé uzavřené systémy, postupně se stále víc komplikující a stále víc se centrující, v nichž každý nižší prvek dochází svého uplatnění v superindividualizaci, takže se funkčně prosazuje tím, že se přivtěluje (Teilhard užívá – pod čarou – slov: pravá jednota, la vraie union). Teilhard užívá také dalších termínů k rozlišení onoho dvojího směřování: pouhá agregace, jaké jsme svědky u mlhovin, galaxií a hvězd, je pro něho jen pseudokorpuskulizací, zatímco tam, kde se hmota organizuje do skutečných jednotek-celků, jde o eu-korpuskulizaci. Ve svých rozměrech i v hmotnosti zůstávají tyto pravé jednotky relativně skromné, ale dnes už víme, že právě proto, že zůstávají vzdáleny jak oněm nejmenším granulím energie a hmoty, tak oněm propastným rozměrům galaxií a supergalaxií (atd.), jsou s to sledovat směr k tzv. třetímu nekonečnu, totiž organizované složitosti.

Tak se ukazuje, že jevy života a vědomí, jimž bylo tak obtížné najít místo ve vesmíru, jsou jen vlastnostmi hmoty, která dospěla k vysokým hodnotám uspořádání a centrality (str.302: „bien ne pas être autre chose que les propriétés particulières à une Matière portée à de très hautes valeurs d'arrangement et de centration“).

21.10.84, doma

84-084

Teilhard de Chardin zůstává v některých ohledech poplacen některým tradičním a dnes už zastaralým fyzikálním konceptům, které nemůžeme nepodrobit kritice. Jako příklad si můžeme uvést první odstavec prvního oddílu jeho knihy „Člověk jako fenomén“ (Le phénomène humain), napsané 1947 a poprvé vydané 1955, ještě v roce Teilhardovy smrti (zákaz publikování platil pro Teilharda jako člena jezuit. řádu po dobu jeho života). V tom odstavci Teilhard připouští, že jít do minulosti nějakého objektu a hledat tam jeho počátky znamená jej redukovat na jeho nejjednodušší prvky. A proto, chceme-li sledovat člověka jak nejdále možno k jeho počátkům, zjistíme, že poslední vlákna (fibres) lidské sloučeniny (lidského celku) se našemu pohledu jako splývající (spadající v jedno) se samotnou látkou univerza. (O pojmu „vlákna“ viz *Místo člověka v přírodě*, Kužel času, str. 117-118). Pro náš pohled to je naprosto nedostatečné. Člověk jako subjekt vysoké (nejvyšší) úrovně nemá své počátky v atomech a molekulách, právě tak jako (i když přirovnání kulhá) dům nemá své počátky v hlíně a cihlách, v písku, ve vápenci a maltě atd. Nepředmětné počátky člověka jako lidského jedinice stejně jako lidstva, mají sice společný původ jako „přirozené jednotky“ mnohem nižší, tedy např. světelná kvanta, elektrony, protony, atomy atd., ale „navazují“ na tyto nižší jednotky ze své vlastní iniciativy a spontaneity (původně - po celou dobu biologického vývoje - ovšem bez vědomí). Člověk jako skutečná přirozená jednotka je sice sourodý s atomy a molekulami atd., ale není na ně redukovatelný, ani z nich není znovu sestavitelným reprodukovatelný (bez historie).

22.10.84

Ve svém recentním textu, věnovaném Janu Šimsovi k pětapadesátinám, aplikuje Milan Balabán znovu své základní schéma či spíše téma a koncepci: Bůh nemůže být pojmán jako archetyp, jako fixovaná sub-stance, jako statická neosobní entita, s níž se nic naděje, které se nic nemůže přihodit. Pokud vím, nevyslovuje se do té míry radikálně v tomto odmítání, že by tvrdil, že Bůh se děje, nýbrž mluví o božím příběhu, tedy jen v tom smyslu, že s Bohem se něco děje, že se mu může něco přihodit. To ponechává nerozhodnutou po mém soudu značně závažnou otázku, zda Bůh přece jenom vposledu nezůstává identickým subjektem svých vlastních příběhů, anebo zda svými příběhy prochází do hloubky proměněn a jaksi rekonstituován, jak je tomu u člověka; anebo zda tomu je ještě jinak. V tuto chvíli se však nechci soustředit na úvahy, ubírající se tímto směrem, a hodlám se zabývat děním božího příběhu bez ohledu na samo pojetí Boha.

Když Milan Balabán ukazuje, jak se uprostřed Abrahamova příběhu odehrává boží příběh s Abrahamem a odmítá pojetí, že by Bůh vstupoval do lidských příběhů mirakulózně, rozumím tomu tak, že mimo jiné odmítá známé schéma, jež chápe vztah k Bohu jako vertikální veličinu, pro niž vertikála dějin je diaforon (toto schéma drží Daněk, z něhož Balabán do značné míry vyšel). Cesty božích příběhů se s cestami příběhů lidských nekříží – a už nejméně v sakrálních chvílích a v posvátných prostorách, které by byly výhradními místy, výhradními lokalitami a temporalitami setkání mezi Bohem a člověkem. Nejsou však ani navzájem paralelní: nikoliv ke každému lidskému příběhu náleží ona božská stránka, božská paralela. Jsou lidské příběhy, v nichž se nic božského neděje, v nichž se neuskutečňuje žádný boží příběh. Boží příběh se děje, když se děje, a neděje se, když se neděje. Uprostřed lidských příběhů – a snad lze říci také: uprostřed lidských dějin, neboť jinak bychom neunikli archetypům – se odehrává eventuelně zároveň boží příběh, tj. může se odehrávat, ale nemusí. Možná, že některý typ lidských příběhů je pravděpodobnějším dějištěm božích příběhů než typy jiné, ale nejspíš je taková pravděpodobnost lidsky předem nevykalkulovatelná, neboť je vždycky založena v extrémní nepravděpodobnosti každého příchodu (adventu) božího dějství doprostřed dějů lidských. Aby byl dán výraz oné základní kontingenci dějství božího příběhu, přicházejícího doprostřed příběhů lidských, mluví Milan Balabán o tom, že zároveň a spolu s tím, jak Bůh vstupuje do našeho příběhu, vtahuje nás do příběhu svého, takže posléze se z obou příběhů stává příběh jediný.

Tím je vyslovena myšlenka, připomínající sv. Augustina. Ten se neváhá vyznat ze svých rozpaků: ví, že by vůbec nebyl, kdyby Bůh nebyl v něm, ale zároveň ví, že by rovněž vůbec nebyl, kdyby sám nebyl v Bohu (Conf. I,2).
- Bůh vstupuje svým příběhem do našich lidských příběhů, aby nás i s našimi příběhy vtáhl do svých příběhů. Tady nejde o dvě na sobě nezávislé a od sebe oddělené roviny, které by bylo možno sledovat také každou zvlášť a samostatně. Mám za to, že právě na tomto místě se dělí cesty, že právě tu je důležitá křižovatka.

26.10.84

84-087

Boží příběhy (neodvažuji se tu užít singuláru) se odehrávají uprostřed lidských příběhů, ale s takovou svrchovaností, že tyto lidské příběhy proměňují, sobě přizpůsobují a vtahují do svého vlastního dění, tedy nikoliv vnějším zásahem, nýbrž zevnitř se jich zmocňují a po jejich proměně a nejspíš také po jisté selekci je vintegrovávají do svého průběhu, činí z nich svůj vlastní průběh (resp. část svého vlastního průběhu). Lidské příběhy jsou však podstatnou měrou zakotveny v určité dějinné situaci, mají svůj dějinný základ a také kontext. Vzniká proto otázka, zda vtahováním do božích příběhů jsou vytrhovány ze svého dějinného kontextu, anebo zda spolu s tím, jak jsou intervenujícím vstupem božího příběhu do vlastního jen lidského příběhu proměňovány a přizpůsobovány záměrům a cílům božího průběhu samy o sobě, „izolovány“ ze svého dějinného kontextu a odtrženy od dějinného základu, je ovlivňován resp. zvnitřka a skrze lidské příběhy proměňován sám postup a chod dějin. Židovsko-křesťanská tradice, pochopená v rozhodující linii, nepochybně počítá s proměnou samotných dějin, i když nikoliv bez problémů a bez komplikací. Především se zdá být zcela nepochybné, že všude tam, kde dochází ve vlastním dějinném průběhu k zřejmému a obecně konstatovatelnému pohybu a posunu konvergentní povahy, tedy k jakési hierofanii integrity, volá tato tradice k zvýšené obezřetnosti, protože definitivní integraci čeká až na konci dnů. Tato zkušenost by se zdála nasvědčovat tomu, že od počátku stvoření se boží příběh neodvíjí jako jediná integrovaná událost, nýbrž jako pluralita událostí různé povahy.

26.10.84

84-088

Bůh tedy svými příběhy nevstupuje jen do jednotlivých a od sebe izolovaných lidských příběhů, ale také – právě eo ipso – do dějin, rozumí se do lidských dějin. Tím se dostáváme na velmi závažnou, ale zároveň svrchovaně problematickou a nejistou půdu. Je to však právě tato nejistá půda, po níž musí jít každý, kdo chce nikoliv pouze historicky (pozitivisticky) charakterizovat hebrejské myšlení a eventuelně je srovnávat třeba s řeckým apod., ale kdo chce ukázat jeho dosud aktuální význam pro naši dnešní teologii a eo ipso také filosofii, zejména pak filosofii, která by si kladla za úkol být samostatnou, na teologii principiálně nezávislou (i když nikoliv fakticky nezávislou) reflexí víry. Neboť hebrejské myšlení, právě tak jako řecké myšlení apod., náleží do myšlenkových dějin a spolu s nimi do obecných dějin lidstva. Ten, kdo chce uvažovat o povaze vstupování božích příběhů do příběhů lidských a o vtahování lidských příběhů do příběhů božích, si musí klást otázku, jaké stopy intervenujících božích příběhů lze rozpoznat v nejklaasičtějších liniích hebrejského myšlení (zejména myšlení proroků) a jakým způsobem můžeme a musíme ještě i dnes spolupracovat na uplatňování těchto stop v hebrejském myšlení v našem myšlení dnešním a nejbližší budoucím. Pro teologa to kupříkladu znamená povinnost zabývat se také velmi odpovědně vlastním myšlenkovým aparátem, jímž theologicky pracuje, v perspektivě dějinné. Theolog se prostě nemůže vracet k myšlenkovému aparátu např. starých izraelských proroků a omezovat se naň co nejvíc, nýbrž musí sledovat osudy božího příběhu, vstupujícího do dění (dějin) myšlení starého Izraele a proměňujícího je samotné a jeho prostřednictvím pak v dalších staletích a tisíciletích myšlení křesťanské církve, sekularizované Evropy nové doby a naším dnešním prostřednictvím eventuelně příští myšlení nebo alespoň jednu jeho významnou větev, která bude nebo by alespoň měla mít světodějný význam pro budoucí dějiny lidského myšlení.

26.10.84

84-089

V „Ohromných maličkostech“ vypráví Chesterton hned na začátku poučnou 'pohádku', kde je zakomponována mj. myšlenka, že „zlo pýchy znamená být neúměrný vůči světu“. Je to typické aforistické vyjádření konzervativistické orientace, která za „svět“, „danost“, „řád“ a „smyslnost“ považuje prostě to, co tu už jest. Živé organismy se postavily proti neživé přírodě jako jí neúměrné; teplokravní obratlovci byli neúměrní světu, neboť si chtěli nezávisle na něm udržovat svou tělesnou teplotu; sám člověk se vydělil s přírodou a oddělil se od vyšších savců a primátů, protože se neúměrně světu začal víc spoléhat na rozum a myšlení než na instinkty apod. Chesterton se však podobá Hegelovi v tom, že jeho formulace může být vykládána dvojím způsobem. Neúměrní světu byli otrokáři, kteří chtěli určitý druh lidí udržet natrvalo v otroctví; stejně tak byli světu neúměrní feudální pánové, kteří si chtěli udržet privilegie ve světě, který už na ně nehleděl s úctou; neúměrní světu byli draví kapitalisté, kteří hromadí majetek a budují mamutí koncerny, jejichž chod a prosperita jsou v rozporu s tisícíhlavým zástupem polohladových nebo alespoň nápadně chudých. Kdyby šlo o víc než pouhou osamocenou formulaci či jednotlivý nápad, mohla by se docela dobře rozštěpit skupina pokračovatelů Chestertonových na levici a pravici. Ale už to samo sdostatek vypovídá o povaze onoho nápadu, oné myšlenky a její formulaci. Zrnko pravdy, které v něm je obsaženo, je třeba teprve vydolovat a pak lépe a bedlivěji formulovat: půjde o druh neúměrnosti, nikoliv o faktickou neúměrnost samu.

26.10.84

Heidegger ve studii „Die Zeit des Weltbildes“ charakterizuje základ vědy v moderním smyslu jako „Vergegenständlichung des Seienden (GA Bd.5, 4384, S.86 i dále), přičemž „nur was dergestalt Gegenstand wird, ist, gilt als seiend“ (S.87) Když zůstaneme pouze u citovaného, lze přinejmenším vyvodit že a) jsoucí samo o sobě není předmětné, b) že však může být předmětem učiněno, tj. může se předmětem stát, c) že ovšem někdy takovému zpředmětnění může i vzdorovat, a pak je věda nepovažuje za jsoucí. Za těchto předpokladů můžeme položit nepochybně legitimní otázku: jaký druh jsoucího a za jakých okolností může být učiněn předmětem? a jaký naopak zpředmětnění vzdoruje?

Heidegger se na daném místě omezil na charakterizování **jednoho** rysu zpředmětnění: „Diese Vergegenständlichung des Seienden vollzieht sich in einem Vor-stellen, das darauf zielt, jegliches Seiende so vor sich zu bringen, daß der rechnende Mensch des Seienden sicher und d.h. gewiß sein kann.“ (87) Vor-stellen s pomlčkou znamená stavět před (sebe). To však musí být blíže osvětleno, neboť to je cosi jiného, než nějaké přemísťování věci blíž k nám a přímo před nás. Předmět si nestavíme před sebe fyzicky, nýbrž v duchu, v myšlenkách. Protože se však předmět, který máme na mysli a který právě tím jakoby „stavíme před“ sebe, se sám o sobě vůbec nemusí pohnout, vzniká otázka, s čím to vlastně pracujeme, když něco v duchu „stavíme před“ sebe. Není to věc sama, nýbrž pouze její myšlenkový model, který ji právě má „před-stavovat“, znovu zpřítomnit, re-prezentovat. A tento myšlenkový model, tzv. intencionální předmět, může být ustaven teprve v epoše pojmového myšlení. Myšlení se původně soustřeďuje na přítomnost věci samé; vzpomínka je unikavá a nemá se na čem zachytit. Teprve pojem je schopen soustředit mysl jediným směrem a nechat před vnitřním zrakem vyvstat jakoby věc samu, a to velmi zřetelně, i když s různou detailní výbavou. Skutečným předmětem, předmětným, tj. před-meteným, promítnutým před duchovním zrakem, je pouze tento model. Ale protože intence přesahuje dál a míří k „věci samé“, díváme se na tuto věc samou prizmatem jejího myšlenkového modelu. Tak se může stát, že promítáme předmětnost, která je vlastností modelu, dále do skutečnosti a vidíme pak věc samu jakožto předmět. A právě na tomto místě je nutno znovu položit dřívější otázku. Za jakých okolností se může takové zpředmětnování jsoucího stát užitečným počínáním a do jaké míry je či může být prakticky nosné? A co vlastně padá pod stůl, když v myšlenkovém modelu, konstituovaném pojmovým myšlením, redukuje jsoucí pouze na ty jeho stránky či složky, které takové předmětné modelování snesou? Co se pak děje s těmi stránkami či slož-

kami skutečnosti, které zpředmětnit nelze a které se potom prizmatem intencionálních předmětů jakoby odfiltrují? Jaké důsledky to má pro naše myšlení vcelku a pro náš celý život?

27. 10. 84

Krátce před svou smrtí píše Max Scheler v předmluvě ke své knize „Místo člověka v kosmu“ (vyšla až po jeho smrti/: „Otázky: Co je člověk a jaké je jeho postavení ve jsoucnu? mne od prvního procitnutí mého filosofického vědomí zaměstnávaly podstatněji (bytostněji) než kterákoliv jiná filosofická otázka.“ Scheler před nás tedy klade zároveň dvě otázky: jedna z nich je naznačena titulem knihy a táže se v ní na postavení člověka v kosmu, druhá je formulována v citované větě předmluvy a táže se po postavení člověka ve jsoucnu. Přitom je v německém textu ještě ukryta jistá dvojznačnost, neboť Scheler mluví o Sein (die Stellung des Menschen im Sein - 4981, Späte Schriften, S.9), což nemusí vždycky znamenat jsouno nebo jsoucí, ale také bytí. „Sein“ však není pojmem, jehož by legitimně mohly užívat přírodní vědy, neboť přírodní vědy nemají vlastních myšlenkových prostředků k upřesnění, co vlastně míní oním „Sein“. U Schelera to je zřejmé v závěru jeho knížky, kdy na jedné straně mluví o důsledcích, které vyplývají z jeho dosavadních úvah pro „poměr člověka k základu věcí“ (český překlad - str.105 - tu cudně vynechal adjektivum „metafyzický“ základ - viz 4981, S.67), a na druhé straně ukazuje, „s jakou vnitřní nutností člověk musí postihnout i nejformálnější ideu nadsvětového nekonečného a absolutního bytí“ (česky 105), což v němčině zní „die formalste Idee eines überweltlichen unendlichen und absoluten Seins“. (67) A protože právě v uvedené souvislosti poukazuje Scheler také na to, jak „se člověk vyčlenil z celku přírody“, trvá na tom, že člověk „se téměř zděšen musí ohlédnout a zeptat se: ‚A kde stojím já? Kde je mé místo?‘ Nemůže už totiž říci: ‚Jsem částí tohoto světa, jsem jím obklopen,‘ neboť aktuální bytí jeho ducha a jeho osoby je nadřazeno v čase i prostoru i formám bytí tohoto ‚světa‘.“ (105, česky). A nyní následuje velmi důležitá pasáž: „A tak se člověk dívá při tomto ohlédnutí takřka v nic (Nichts). Odhaluje v tomto pohledu možnost ‚absolutní nicoty‘, a to jej nutí, aby se tázal dále: ‚Proč je vůbec svět, proč a jak to, že jsem vůbec ‚já‘?‘“ (česky 105).

Z toho vyplývá, že interpretace překladu citované věty z předmluvy, jako že otázkou je postavení člověka ve jsoucnu, je zavádějící a nesprávná. Pod slovem „Sein“ je nutno chápat mnohem víc než jsoucna, tj. vnitrosvětská jsoucna, neboť, pro postavení člověka je charakteristické, že nemůže být v pochopení redukováno na postavení ve světě, uvnitř světa, ale že se podstatně vztahuje k něčemu, co Scheler nazývá „základem věcí“, a že bytí člověka je v tomto „základu věcí“ zakotveno stejně původně jako bytí, event. jsoucna celého světa samotného. Právě proto přesahuje tento původní vztah člověka k základu věcí nitrosvětskou rovinu a představuje vztah k něčemu, co je mimo každou fysis světa, nad ní a za ní. A proto

také Scheler mluví o „metafyzickém poměru člověka k základu věcí“ (105, opraveno podle (znění německého originálu).
3.11.84

84-092

Jaspers v *Malé škole filosofického myšlení* (5227, S. 14n) (původně rozhlasové přednášky z r. 1964) v jistém smyslu připomíná, byť nikoliv výslovně, Pascalova dvě nekonečna, když mluví o tom, že kosmos a hmota vedou (zavádějí) naše vědění o světě do nekonečností: kosmos směrem k tomu největšímu, které před námi stále ustupuje, a hmota k tomu nejmenšímu, jež nám rovněž vždy uniká. Avšak svět vůbec není nám ještě dán tímto obojím. Kosmos do sebe zahrnuje naši Zemi, tento ve všehomíru zanikající prášek hmoty, na němž se odehrává naše bytí, náš pobyt. A právě tady se rozkládá náš svět, život rostlin a zvířat, krajiny, počasí, hvězdná nebesa klenoucí se nade vším, a zde jsme také my lidé spolu s lidmi. Kosmos, ačkoliv tak veliký, že tohle všechno je proti němu jakoby ničím, zůstává pro naše vědění pouze pustinou bez života, plnou obrovitých pohybů hmot. Náš svět však, tento nádherný a zároveň hrozný svět, ač vázán na hmotu, je něčím nekonečně víc než hmotou, a nemůže být pochopen jako něco, co povstalo z hmoty.

Máme tu podobnou myšlenku jako u Schelera: lidský svět je na jedné straně kusem vesmíru, v němž je obsažen, ale zároveň je něčím víc než kusem vesmíru, je jakýmsi druhým vesmírem, který přesahuje vesmír, jehož je částí, a přesahuje jej dokonce nekonečně, tedy nikoliv jen o něco málo. Náš svět je tedy jakoby novým, rozsáhlejším, bohatším a strukturovanějším univerzem než hmotný kosmos obrovských mraků plynu, hvězd a galaxií. Člověk vlastně nežije v kosmu, nýbrž v lidském světě, v „našem světě“, ve „svém“ vlastním světě. Nejde tu však o subjektivní prožitek osvojeného světa, o „osvětí“, „Eigenwelt“.

3.11.84

Ke kritice pascalovských dvou nekonečností je možno vyslovit dvojí připomínku. Především se ukazuje, že kosmos, tj. fyzický vesmír fotonů, elementárních hmotných částic, plynů, hvězd a hvězdných soustav (galaxií, supergalaxií atd.), není ani časově ani prostorově vskutku nekonečný a že ani on sám jako celek, ani žádná jeho část či složka není naprosto stálá a neměnná, nýbrž že všechno jednotlivě i vcelku je děním nejmenších, větších i velice časově i prostorově rozlehlých (a ovšem jak jednoduchých, tak složitých a supersložitých) událostí. Právě tak, jako existuje jakási mez, jakýsi extrém velkého, nad nějž už nelze jít, existuje na druhé straně také jakási nejnižší úroveň toho nejmenšího, tj. jakási nejnižší hladina nejprimitivnějších událostí, nejmenších událostných kvant, pod niž už také nelze jít k větším detailům, nýbrž jen v docela specifických podmínkách lze od nich přejít k jiným, ale vposledu přece jen stále na téže extrémní, „primordiální“ rovině. Tím je zároveň řečeno, že přes obrovský nepoměr mezi primordiálními kvanty dění a mezi děním vesmíru jako celku, ba přes nepoměr člověka a jeho míry k oběma těmto extrémům, nejde o nic, co by se principiálně a jednou provždy vymykalo možnostem našeho myšlení a poznání: tento „nepoměr“ je vposledu přece jen poměrem, dokonce poměrem matematicky vyjádřitelným a vyčíslitelným. Ale především: nejde tu jen o poměr kvantitativní a kvantifikovatelný, nýbrž hlavně o poměr kvalitativní, „obsahový“, „smysluplný“ a „smyslunosný“. Právě proto, že ani směrem k nejmenšímu, ani směrem k největšímu nemůže skutečný vesmír dospět k nějakému skutečnému nekonečnu, a protože je oběma směry (a de facto všemi směry) konečný, nelze onen dvojí směr k nekonečnu malého a nekonečnu velkého prostě jen opustit a nechat stranou, aniž bychom dbali jeho zapojenosti do celkového smyslu. Mezi směřováním života (evolučního proudu živých bytostí) k „nekonečnu“ centrokomplikovaného (nemusím snad dodávat, že ani v tomto směru nemůže být dosaženo skutečného nekonečna) a mezi oněmi extrémy nejmenšího i největšího, jehož ještě může být fyzicky, reálně dosaženo, musí být nejenom nějaký vnějšně konstatovatelný a matematicky vyjádřitelný „abstraktní“ vztah, ale bez všech pochybností také vztah smysluplný, dovolující jak nejmenším kvantům událostného dění, tak onomu nepředstavitelně rozsáhlému dění vesmírnému vcelku nějakým reálným, skutečným způsobem se podílet na stejně tak reálné, skutečné smysluplnosti světa vcelku. „Náš (lidský) svět“ nemůže proto zůstat jen jakousi subjektivně prožívanou formou, osvojením, pouhým osvětím a tím pouhým fenoménem, vázaným na lidského jedince či lidský rod. Jako „náš svět“ se musí ukázat a vyjevit celý fyzikálně kosmos; člověk nemůže rozumět sám sobě jako

obyvateli nějakého soukromého (ať už přísně individuálního nebo celodruhového) světa, nějakého lidského ghetta uprostřed neadaptovaného a lidsky definitivně neadaptovatelného „reálního“ světa, nýbrž jenom jako bytosti, která si činí domovem sám vesmír vcelku a která se stává jeho stále plnějším a plnoprávnějším obyvatelem, občanem.

3.11.84

1. Z okruhu zvoleného rámcového tématu se nevzdám, ale nehodlám se přidržovat termínů. Místo slova „víra“ budu volit raději opisy a místo singuláru „osud“ budu mluvit spíše o osudech.
2. Ve svém recentním, Šimsovi věnovaném příspěvku poukazuje Milan na tematickou multidimenzionálnost SZ zvěsti a na aktuální dosah její platnosti pro nás. Nenechává nás na pochybách, že jedním ze stavebních kamenů jeho teologie je vyostřené pojetí dějinnosti skutečného času, polemizující s přežívajícími gnostickými tendencemi.
3. Ve zmíněné studii znovu upozorňuje na to, že Bůh nemůže a nesmí být pojímán jako archetyp, jako fixovaná sub-stance, jako statická neosobní entita, s níž se nic neděje a které se nemůže nic přihodit. Neradikalizuje své pojetí v tom smyslu, že by tvrdil, že Bůh se děje, tj. že se stává (což by nemohlo zůstat bez kritiky), ale mluví o božím příběhu. Proto se na tomto místě můžeme vyhnout takovým otázkám, jako zda Bůh zůstává či nezůstává vposledu identickým subjektem svých vlastních příběhů, anebo zda se ve svých příbězích proměňuje a vlastně rekonstruuje, jak je tomu u člověka.
4. Milanovo odmítnutí mirakulózní povahy vstupování Boha do lidských příběhů chápu jako odmítnutí známého schematu, podle něhož člověk, zakotvený v dějinné horizontále, nachází svůj vztah k Bohu ve vertikále, na dějinách, a tedy i osudech vpodstatě nezávisle.
5. Jeho výpověď, že boží příběh vstupuje do lidských příběhů (osudů), aby je vtahoval do svého vlastního dějství, má základní důležitost. Znamená to především, že se obojí jen nekříží, ale že obojí se v setkání proměňuje a navzájem ovlivňuje. Může to být vyjádřeno tak, že lidské příběhy či osudy jsou poznamenány takovou intervencí, a že tato intervence se přizpůsobuje podmínkám lidských osudů, aby k setkání (a nikoliv pouhému překřížení) obojích příběhů vůbec mohlo dojít.
6. V tomto pojetí se opakuje pronikavá zkušenost Augustinova (*Conf. I,2*), formulujícího své rozpaky nad tím, že Bůh musí být v něm, má-li sám Augustin vůbec být, ale že ze stejných důvodů musí on sám být v Bohu. Podobně u Milana se boží příběh děje tak, že vstupuje do příběhu lidského, ale sám lidský příběh je vtahován do božího. Rozdíl tu je jen v onom novějším chápání dějinnosti, jaké bylo Augustinovu věku a mnoha věkům následujícím cizí.
7. Milan by nebyl důsledný, kdyby ono vtahování lidských příběhů do božího příběhu chápal jako jejich vytrhování z dějinného kontextu, v

němž jsou nutně zakotveny. Nicméně pouhý poukaz k tomu, že Bůh tím, jak vstupuje do našeho příběhu, zároveň vtahuje náš příběh do příběhu svého, takže posléze se z obou příběhů stává příběh jediný, není ještě dostatečně zřetelným ujištěním, že Bůh eo ipso vstupuje do dějin jakožto do úhrnu lidských osudů a že tedy dějiny lidské jsou en gros také proměňovány a vintegrovávány do příběhu božího (či do božích příběhů v plurále?).

8. Protože na tomto místě se docela zjevně dostáváme na půdu přinejmenším problematickou, bude s výhodou, když přistoupíme ke konkretizaci a tím zúžení svého zaměření. Interpretace Abraháмова příběhu, do něhož vstupuje příběh boží, aby pak do sebe vtáhl a vintegroval samotného Abraháma s jeho příběhem, musí být aplikovatelný na sám „organismus starozákonního písennictví“. Kanonizované knihy SZ jsou po určité době, nezbytné ke kanonizaci, definitivně rozpoznány jako poznamenané intervencí božích příběhů, vstoupivších do příběhů lidských.
9. To musí platit také pro povahu hebrejského myšlení. Také ono může být správně pochopeno a může v něm či v jeho orientaci být legitimně pokračováno jen na základě rozpoznání, že doprostřed myšlení, které bylo součástí osudů starého Izraele, vstoupil boží příběh, jímž bylo toto myšlení – alespoň v některých liniích – vnitřně i navenek proměněno a vtaženo do božího příběhu – nejspíš prostřednictvím toho, že bylo vtaženo na centrální cesty proměny Izraele v lid boží, nebo přinejmenším do hlavních perspektiv takových cest, jež ovšem vždy nedovedly ani život, ani myšlení Izraelců až k cíli.
10. Platí-li to pro minulost, musí to platit pro dějiny myšlení všeobecně. Také dnes se nejenom theologické myšlení, ale také myšlení filosofů, dávajících se k dispozici obnovené či opravdu nové reflexi víry, musí dotazovat po dnešním božím příběhu s lidmi a rozpoznávat stopy, kdy boží příběh vstupuje do našich dnešních osudů, aby s nimi něco učinil, proměnil je a vtáhl na cestu, na jejímž konci má dojít k definitivnímu sjednocení příběhů božích i lidských, takže Bůh – v Kristu – bude „všechno ve všem“.
11. Theologicky po mém soudu legitimní závěr naznačené úvahy, která se pokusila být jen prodloužením Milanova konceptu, má nejen své filosofické důsledky, ale beze všech pochyb také své filosofické předpoklady. Vždyť theologie není leč určitým specifickým způsobem aplikovaná filosofie a bez filosofie není myslitelná

(podobně jako kdysi byla určitým způsobem použitým a přeznačeným mýtem).

12. Jestliže není vstup božího příběhu do příběhů lidských vázán ani na oblast sakrální, ani na oblast profánní, ale rozdělení těchto oblastí je mu jaksi okrajovou záležitostí je z toho třeba usoudit, že také rozličná jiná rozdělení jsou pro boží příběh, vstupující do různých oblastí lidského světa, jen čímsi vedlejším a jednosměrně neprivilegovaným.
13. Proto nelze vidět v theologii jediné či privilegované místo intervence božího příběhu, ale právě tak filosofii nebo také poezii apod. Očekávání na „Slovo“ a otevřenost k jeho slyšení proto velí, aby i theologové a vůbec křesťané byli pozorní nejenom při kázání.

27.10.84

84-098

Heidegger ve své studii „Věk světoobrazu“ (event. „světonáhledu“ či „světonázoru“) upřesňuje, že slovo „svět“ označuje či pojmenovává jsoucí vcelku (Holzwege, GA 5, 4384, S. 89). Název „svět“ se neomezuje na kosmos, na přírodu. Ke světu náleží také dějiny. Avšak ani příroda a dějiny nevyčerpávají obsah onoho slova. Tímto označením je spoluminěn také základ světa (Weltgrund) a jeho vztah ke světu. Aniž bychom na tomto místě rozvíjeli kritickou stránku Heideggerových výkladů, které chtějí demaskovat jak pojetí světa jakožto obrazu zpředměťujícího samo jsoucí v jeho celku (i jednotlivého jsoucího), tak samo zpředměťující myšlení, které je de facto jakožto co-agitatio rozvrhujícím výzkumem a tím provozem (entwerfende Forschung, Betrieb) (79, 83), chceme si podtrhnout, že pro Heideggera kosmos spadá vjedno s přírodou, zcela analogicky, jak tomu je u Jasperse nebo Schelera. Naproti tomu svět je víc než pouhý přírodní kosmos a také víc než pouhé dějiny a než obojí dohromady. Když je řeč o světě, je zároveň míněn i základ světa (což zhruba odpovídá Schelerovu termínu „základ věcí“). I když leccos zůstává poněkud v nejasnosti, lze říci, že je-li třeba odhalovat zpředměťující myšlení v jeho nelegitimním rozvrhujícím myšlení jsoucího jakožto předmětu, je tím spíše nutno odhalovat nelegitimitnost myšlení bytí nejenom jako předmětu, ale vůbec jako jsoucna, jako jsoucího. O bytí nelze říci, že „jest“, tudíž ani že je jsoucnem. Bytí není jsoucí, ale ukazuje se jako ne-jeoucí, jako „nic“. (... das verborgene Wesen des Seins ... als das schlechthin Nicht-Seiende, als das Nichts. - GA 5, S.112.)

3. 11. 84

Heidegger užívá v jiném svém textu (*Zur Seinsfrage*, 3131, S. 30n.) zvláštního způsobu psaní a vysvětluje, že tím chce podtrhnout mj. svůj odstup a protest proti takměř nevykořenitelnému zvyku představovat si „bytí“ jako něco o sobě stojícího, tedy jakýsi protějšek, který jen tu a tam přichází k člověku („Die kreuzweise Durchstreichung währt zunächst nur ab, nämlich die fast unausrottbare Gewöhnung, ‚das Sein‘ wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen.“ S. 30).

Tak se před námi nutně otvírá otázka souvislosti mezi bytím, resp. mezi jsoucností či jsoucný, jednak jednotlivými, jednak jsoucím vcelku (příp. „úhrnem“ všeho jsoucího). Tady pak už nemůžeme zůstat u Heideggera, protože ten udržuje vědomě a záměrně distanci mezi problematikou přírodních věd (a věd vůbec) a mezi problematikou filosofickou, resp. ontologickou, a musíme se pokusit alespoň předběžně rozvrhnout způsob pojmového uchopení jak tohoto vztahu, tak na jedné straně jsoucen, která nelze redukovat na to, co je zpředměnitelné, jakož i na druhé straně – a zejména – těch skutečností či té skutečnosti, která vůbec není zpředměnitelná. Budeme nadále předpokládat, že ta stránka skutečností, která zpředměnitelná jest, má vskutku určité vlastnosti, které se samy o sobě takovému zpředmětnění otevírají, a té stránce, která se takto zpředmětnujícímu typu myšlení otvírá a zakládá jeho oprávněnost, budeme říkat předmětná. Naproti tomu ta stránka, která se každému zpředmětnění vzpírá, budeme říkat nepředmětná. Skutečnost, která se vůbec každému zpředmětnění vzpírá, a tudíž nemá předmětnou stránku, budeme chápat jako ryzí nepředmětnost (či ryze nepředmětnou). Čímž se otvírá problematika nového typu, a to hned ve dvojím kontextu či na dvojí rovině. Jednak tu je problematika tak říkající „ontologická“, tj. otázka předmětných a nepředmětných skutečností, jednak problematika předmětného a nepředmětného myšlení. Pokud jde o problematiku tzv. „ontologickou“, musíme navíc vyjádřit hned na počátku své přesvědčení, že o nepředmětné skutečnosti nemůžeme říkat, že „jest“, nýbrž spíše, že – ovšem docela specifickým, a nikoliv všeobecným způsobem – spíše „není“, resp. „není jsoucí“. A protože ne-jsoucí se řecky poví „*to mé on*“, bude přiměřenější, když spíše než o problematice „ontologické“ budeme hovořit o problematice „meontologické“.

84-100

Filosofie se v každém svém kroku, který je nutně zaměřen k určitému (a tedy nějak vymezenému) konkrétnímu tématu, musí zároveň nějak - byť od prvního odlišným způsobem - vztahovat a zaměřovat k „celku“. Leč co je tímto „celkem“? Není jím pouhý celek přírody, neboť člověk je bytostí, jež zčásti (“jednou nohou”) vykročila z přírody a stala se nepřírozeným zvířetem. Ale není to ani vesmír, jehož je člověk i celé lidstvo součástí, protože člověk žije ve „světě logu“, který nelze chápat jako zahrnutý do vesmíru; právě naopak představuje „svět logu“ cosi širšího, do čeho se v jistém smyslu „vejde“ celý vesmír a ještě mnoho jiných věcí, které vůbec do vesmíru nenáleží. Zajisté nejsou oním „celkem“ ani dějiny, i když člověk jako bytost dějinná je v nich vždycky zakotven a na ně orientován jako na širší kontext svého života. Po rozpoznání, že každá skutečnost je událostí a že má svou předmětnou i nepředmětnou stránku, je nutno započítat do celku nejenom nepředmětné stránky konkrétních skutečností, ale také skutečnost ryzí nepředmětnosti. O ryzí nepředmětnosti však nelze říci, že jest, tj. že je jsoucnem, že je jsoucí; pokud upřesníme náležitě povahu jsoucnosti, pak nepředmětná skutečnost je ne-je soucí. Protože to ovšem neznamená, že by byla ničím ve smyslu nicotnosti, a protože se v důsledku povahy jazyka nemůžeme uvarovat výpovědí, které ji vypovídají (o ní vypovídají) jako (o) jsoucí, musíme provést rozlišení mezi užitím slovesa „býti“ pro skutečnosti, které nejsou jsoucný, a mezi užitím pro skutečnosti jsoucí, jsoucna.

4.11.84

Heidegger v SuZ (4383, S.254 - or.S.191) mluví o úmyslu, pojmout celostnost strukturálního celku ontologicky („die Ganzheit des Struktur- ganzen ontologisch zu fassen“). Ovšemže to záleží na pojetí celku na jedné a ontologie na druhé straně, ale v každém případě se dostáváme před závažný problém a přímo překážku. V jakém smyslu můžeme mluvit o tom, že onen celek „jest“? Vždyť chápeme-li celek také časově, patří k podstatě jeho časovosti, že onen celek nikdy (tj. v žádnou chvíli, v žádný „okamžik“) není celý, neboť na počátku není tím, co bude dál, uprostřed není tím, čím byl na počátku a čím bude na konci, a na konci není tím, čím byl až dosud. A pokud bychom se chtěli (ve shodě se starými mysliteli) soustředit na to, co se v celém tomto průběhu nemění, tedy na jakousi „pod-statu“ celku, pak se eo ipso právě onoho celku v jeho celostnosti vzdáváme a redukuje svou pozornost a svůj zájem jen na jeho (trvajících) část či složku. Jestliže je ontologie tou disciplínou, která se zabývá jsoucím, pokud jest a co do jeho jsoucnosti, pak úmysl ontologicky uchopit celek v jeho skutečné celostnosti je nereálný a jeho realizace je nemožná. Vždyť kdybychom chtěli pojmout všechny jsoucnosti téhož celku v jakémsi součtu dohromady, dostali bychom zase víc než onen celek: do jednoho „jest“ bychom pak shrnuli mnoho složek onoho celku v nepřiměřené redundanci mnohokrát, zatímco jiné složky by díky své rychlejší proměnlivosti představovaly zanedbatelnou část onoho celku, a to bez ohledu na to, že právě ony dějící se a prudce se měnící strukturální složky mají pro skutečný celek význam rozhodující.

15.11.84

84-102

ad 84-A-O83, § 7

Nejasnost Daviesovy formulace „veškeré fyzické věci, které existují“ vyvolává následující pochybnosti. Co potom to jsou fyzické věci, které neexistují? Mínil se tím ty fyzické věci, které existovaly, ale už neexistují, a ty, které sice nyní neexistují, ale někdy budou existovat? Pokud by tomu tak bylo, dostáváme se do velkých rozporů. Tzv. velký třesk resp. první chvíle vesmíru, který jím vznikl, už neexistují. Můžeme na základě toho tvrdit, že nepatří k vesmíru, tj. že nejsou jeho částí? Pokud bychom však na druhé straně chtěli rozšířit Daviesův výměr v tom smyslu, že jde o „veškeré fyzické věci“, které existují nyní nebo existovaly v minulosti či budou existovat v budoucnosti tohoto vesmíru, pak se dostaneme do jiných těžkostí. Jde o to, jak se při započítávání oněch „fyzických věcí“ vystríhat multiplicity. Jestliže k našemu vesmíru náleží jeho počátky před asi 18 miliardami let, jistě k němu náleží i jeho stavy, jimiž prošel od té doby až do dneška, jakož i stavy, jimiž ještě má projít a projde. Kolik přítomnostně existujících fyzických vesmírů tak vznikne, provedeme-li příslušné shrnutí? Jak dosáhneme toho, aby ve shrnutí zůstal právě jen jediný, ale vyvíjející (vyvíjejší) se vesmír? To ovšem platí nejen o vesmíru jako celku, ale o každé věci, která nějak vznikla, nějak se potom měnila a nějak zanikla, aby eventuelně zbytky své někdejší existence poskytla jiným, zase nově vzniklým věcem (procesům) jako stavební materiál. Jak se všude tady vyhneme oněm multiplicitám?

26.11.84

Benjamin Gal-Or (4980/pp.243-246) načrtává koncepci tzv. superprostoru, postulovaného ad hoc jako jakési pozadí či základ pro prostoročas našeho vesmíru. Vyjadřuje se velmi vágně v tom smyslu, že v superprostoru je indeterministická interpretace kvantové teorie přidaná (sic!: 'is added to!') k prostoru, o němž se tudíž předpokládá, že fluktuuje z jedné zakřivené konfigurace k druhé. Jde ovšem o fluktuace ryze geometrické, které – jsou-li vůbec platné – jsou naprosto nepozorovatelné (přinejmenším takovými zůstanou ještě daleko do budoucnosti). Dokonce v řádu dimenzí atomů, jader a elektronů jsou zcela zanedbatelné. Teprve když zúžíme škálu úvah na fantasticky nepatrný rozměr **10 na -33** cm – tj. na tzv. Planckovu délku – mohou mít tyto fluktuace nějaký efekt (vliv). Prostor v těchto rozměrech lze přirovnat k 'pěnovému koberci', v němž miliony nepatrných „bublin“ o různých rozměrech neustále praská, jak obrovské množství nových vzniká. Na úrovni těchto fantasticky nepatrných rozměrů se prostor může „jevit“ jako jakýsi „dynamický obraz.“, v němž geometrie není dostatečně definována; namísto toho každá myslitelná forma tu má jakousi pravděpodobnost, určenou „pravděpodobnostními vlnami“, šířícími se v superprostoru.

Sám Gal-Or problematizuje celou tuto myšlenku v průvodním textu k obrázku IV.7 (str.244), když zdůrazňuje, že je založena na indeterministické interpretaci kvantově fyzikálních dějů (on říká opět „interpretací“), která je nyní považována za nesprávnou a dokonce zavádějící. Nicméně něco Gal-Ora vedlo k tomu, aby celou věc v knize ponechal.

Pojmový aparát Gal-Orův prozrazuje značné diletování ve filosofické problematice (navzdory záměrné konfrontaci problémů moderní fyziky a kosmologie s filosofickými koncepcemi). Nicméně se nedá popřít, že jeho myšlení či spíše jen tuchy směřují k problematice, o níž jsem už víckrát pojednával v souvislosti s tzv. primordiálními událostmi. Gal-Or růstává v rámci toho, co mu dovoluje vyjádřit ve formulích matematika. Když tedy říká, že na úrovni atomů a dokonce už na makro-úrovni nemohou mít zmíněné fluktuace superprostoru skutečný efekt, musíme tím rozumět takový efekt, který by bylo možno vyčíslit a vůbec uvést do formule. Co však dovede matematika uvést do svých formulí na rovině biologické? Vznik života, vznik a vývoj individuálního organismu, vývoj druhů, rodů atd., tzv. náhodné mutace a jejich význam pro evoluční „strategii“, ale zejména postup myšlení, vznik nápadů a původ jejich strategického vlivu, směřování intelektuálního, ale také mravního nebo kulturního úsilí atd. atd - to všechno může představovat oblast, v níž se docela „reálně“ projevují efekty docela určitých událostí či spíše efekty toho, co se vlamuje do časoprostoru (či proniká do něho jakousi infiltrací) ze sféry, kde ještě žádného časoprostoru není.

Tedy podle Gal-Orův ze sféry superprostoru. Ovšem proč mluví Gal-Or pouze o superprostoru a nechává čas zcela stranou? Je to nepochybně jen nekontrolovaný vedlejší důsledek použitého pojmového aparátu, který pro časovost a událostné dění nemá tykadla ani připravené zásuvky, takže s ním prostě vůbec nepočítá.

84-105

Materiálem pro vznik hvězd, ale také planet, je mezihvězdný plyn a prach. Množství tohoto materiálu je značné: dokonce v naší galaxii, kde se utvořilo již nesmírné množství hvězd, zůstává v podobě plynu a prachu celá desetina úhrnné hmoty/její. Původ onoho materiálu není jednotný. Hlavní podíl tu má vodík, který je z naprosté většiny prastarého původu, prakticky od prvního „dne“ vesmíru. Těžší prvky zčásti pocházejí rovněž z první etapy vývoje vesmíru, většinou jsou však „popel“ hvězd, které už prošly mnoha etapami svého vývoje.

V důsledku různými faktory vyvolaných fluktuací v mračnech plynu a prachu dochází k vzniku místních zahuštění a rotací, vedoucích k vytvoření center vyšší gravitace a tím k přitahování nových a nových mas plynu a prachu. (Zčásti působí i tlak okolního záření, které je odstíněno ve směru většího zahuštění materiálu.) Tam, kde je materiálu dostatek, vzniká takových center větší množství a posléze vlivem vzájemné gravitace vytvoří velký agregát, příští hvězdu. Tam, kde je materiálu méně (je již vyčerpán příští hvězdou), vytvoří se menší agregace jako zárodky příštích planet. Naproti tomu tam, kde dojde k příliš velké agregaci kosmické látky (tj. směsi plynu a prachu), vzniklý zhuštěný útvar je nestálý: tlak záření nedovolí, aby vznikly hvězdy větší, tj. hmotnější než asi **10 na 32** kg. Tím dojde k rozpadu původní příliš velké agregace buď na centrální hvězdu a systém oběžnic, nebo - velmi často - na dvojhvězdu nebo i soustavu více hvězd, které se kolem sebe pohybují v dosti složitých drahách.

9.12.84

V první fázi ze střed protohvězdy zahřívá na účet pohybové energie agregovaných částic, přitahovaných ke středu gravitací. Tam, kde je celková hmotnost protohvězdy poměrně malá, rozptýlí se lehčí složky původního materiálu časem do okolí vzhledem k malé únikové rychlosti a zůstane jen jádro, složené většinou z těžších atomů. To je první fáze selekce původního materiálu. V této fázi zůstávají menší tělesa jako např. naše Země, Venuše, Mars, ale i Měsíc. V jejich případě hrál značnou roli ovšem i tlak záření blízkého Slunce. Planety jako Jupiter a Uran jsou jednak větší (hmotnější) a také vzdálenější od Slunce, takže si uchovaly relativně větší množství lehkých složek prvotního materiálu.

Jenom tam, kde gravitační smršťování je tak velké, že se střed zahřeje na několik milionů stupňů, jsou nastartovány nejjednodušší termonukleární reakce. Prvním nukleárním palivem jsou lehké prvky (D, Li, Be, B - deuterium, lithium, berylium a bór). Kvantitativně však i v tomto období stále ještě převažuje energie z gravitačního smršťování nad energií z prvních termonukleárních reakcí, jejichž hlavním důsledkem je vymizení uvedených prvků z materiálu vznikající hvězdy. Teprve když dojde k dalšímu (desítky milionu stupňů) zvýšení teploty jádra dostatečně hmotné hvězdy, může startovat nejvydatnější a nejdůležitější termonukleární reakce, totiž přeměna vodíku na helium (v tom stádiu je naše Slunce) Při stovkách milionů stupňů se začíná helium spalovat na uhlík, při miliardách stupňů vzniká O, Ne, Mg, Si, Ca, později Fe a těžší prvky.

Ani tam, kde hmotnost hvězdy je dostatečně velká k tomu, aby došlo k slučování vodíku na helium atd., nepokračuje celý vývoj spojitě, nýbrž jen po etapách, které jsou od sebe odděleny krátkými přechody (většinou provázenými dalším smršťováním až gravitačním zhroucením). Mezi údobími přechodu dochází k jakési rovnováze, kdy gravitační působení je vyrovnáváno tlakem záření. Podobná rovnováha se ustaví mezi reakcemi jaderné syntézy a jaderného rozpadu, takže počet různých druhů jader těžších prvků se nemění. Přesto, že jaderné reakce nadále probíhají, nejsou už ve svém úhrnu podstatnějším zdrojem energie, hvězda se dále smršťuje, až nakonec dojde ve středu k zhroucení elektronových obalů a hvězda se stává bílým trpaslíkem.

Právě proto, že průběh reakcí není rovnoměrný a plynulý, dochází v údobích prudkých přechodů k úniku hvězdné hmoty do okolí, takže do stádia bílého trpaslíka se dostává jen malá část původní hmoty, kdežto ostatní se rozptýlí do okolního vesmíru. K největšímu rozptylu ovšem dochází při mimořádných událostech jako je vzplanutí supernovy, při nichž je podstatná část hmoty rozmetána do dalekého okolí.

Tak dochází k tomu, že mezihvězdná hmota vcelku se ustavičně obohacuje o produkty termionukleárních reakcí, tj. o těžší prvky. Má se za to, že velká část látky naší galaxie prošla nejméně jednou takovým „protavením“ či „přetavením“ v nitru některé z hvězd.

(Zpracováno podle: a) Václav Krejčí, Svět očima moderní fyziky, 1981. b) Jiří Grygar, Vesmír je náš svět, 1973)

V prvních fázích gravitační agregace plynoprachového materiálu budoucí hvězdy se začne plyn chovat jako kapalina, v níž dochází k postupné diferenciaci „roztoků“ podle jejich hustoty (a větší částice padají takřka přímo ke středu zahuštění, zdržovány pouze odstředivou silou otáčení). Tak dochází k první selekci, která začíná při potřebném zvýšení teploty ve středu zahuštění. Lehčí plyny, které zůstávají zejména v případě menší hmotnosti celkového zahuštění tak dalece při okrajích („na povrchu“), že mají tendenci unikat samovolně do okolí, jsou v této tendenci podpořeny zářením, vycházejícím ze středu zahuštění, které v jednu chvíli převyší nejenom tlak záření okolního, ale které potom při všech náhlých přechodech jakoby rozfoukne na okraji zůstávající plyny do okolí. Tam, kde nebylo dostatek materiálu pro vznik celé hvězdy a kde vzniklé malé útvary byly gravitačně zachyceny ústřední hvězdou, která na sebe strhla větší množství vesmírného materiálu v dané oblasti, dochází druhotně při „vzplanutích“ ústřední hvězdy k rozfouknutí plynných obalů planet, takže zejména menší planety a ty, které jsou blízko ústřední hvězdy, jsou redukovány až na nejhmotnější pevné jádro. To už je pak třetí selekce. Zároveň se zvyšováním teploty dochází v planetárním materiálu ještě k další, magmatické diferenciaci, jejímž výsledkem je oddělení kovového (hlavně železného) jádra od silikátové vrchní vrstvy. K tomu ovšem může dojít jen tam, kde jsou pro obě složky potřebné materiálové podmínky. Relativně náhlé přechody mezi vrstvami se označují jako diskontinuity (např. Mohorovičičova, Gutenberg-Wiechertova).

Ať už přijmeme model velkého třesku, anebo se přikloníme momentálně méně pravděpodobnému modelu stálého (steady-state) univerza, vždy musíme předpokládat vznik hmoty (čímž rozumíme nutně energii + hmotu) z „ničeho“. V takovém případě je potom nutno rozhodnout, zda vznik „něčeho“ z „ničeho“ je trvalým kontinuálním jevem anebo zda to je cosi více či méně mimořádného, výjimečného, byť možná více či méně frekventovaného. Otázka, zda vesmír vznikl jediným obrovským „velkým třeskem“ anebo zda jde o neustávající sérii (pravidelných či nepravidelných) mini-třesků, jimiž má být udržována celková průměrná hustota hmoty ve vesmíru (který expanduje a tudíž by jinak řídil), je druhotná a druhořadá. (Samozřejmě i tak jde o otázku velmi zajímavou: přibývá hmoty především tam, kde jsou velké prázdné prostory, např. uprostřed „buněk“? Anebo spíše vzniká nenápadně základní kosmický materiál, tj. přibývá vodíku? atd.) Tady je třeba přistoupit ke kritice pojetí hmoty jako základně dané z elementárních partikulí, které vnitřně už nejsou strukturované (zejména pak ne časově). Tento předpoklad už se stal ostatně neudržitelným v důsledku objevů posledních desetiletí. Stále ovšem přetrvávají některé prastaré předsudky, takže důsledné revizi koncepce nejmenších hmotných částic stále ještě podrobena nebyla.

Jestliže každá skutečná událost bez výjimky vzniká, jsouc zakotvena v budoucnosti a přítomností přecházejíc z vnitřku navenek (ve zvnějšnění), pak všechno vnější (tj. materiální) je ve své strvačnosti udržováno novým a novým zvnějšňováním dalších událostí, tedy vznikáním z „ničeho“.

Chceme-li proniknout blíže k problémům a tématům filosofické kosmologie, musíme si nejprve objasnit vztah mezi ní a mezi vědeckou kosmologií, přesněji astrofyzikální kosmologií. Zároveň tu musíme odkrýt několik vrstev tohoto vztahu.

Především tu jde o základní vztah mezi filosofií a vědou resp. vědami. Ten spočívá v tom, že vědy jsou vždy specializované, tj. že neexistuje věda vůbec, nýbrž jen jednotlivé vědy, které nejsou schopny se vztáhnout v rámci své specializace, své odbornosti, k „celku“. A protože toho nejsou schopny, nejsou ani – eo ipso – schopny přesně vymezit, k čemu se nevztahují, tj. vymezit to třeba jen schematicky, ale úplně, aniž by na něco bylo zapomenuto. Naproti tomu filosofie, hodná svého jména, se vždycky vztahuje k „celku“, i když je jejím momentálním tématem cokoli partikulárního. Z toho vyplývá pro náš problém zejména ta skutečnost, že astrofyzikální kosmologie, ačkoliv se zdá vztahovat k celku světa, ve skutečnosti se ke světu jakožto opravdovému celku vztáhnout nedovede, protože ke světu přistupuje redukcionisticky: pro ni je svět úhrnem veškeré hmoty, energie, 'všech' sil a polí (a přitom ony 'všechny' síly a pole si opět redukuje jen na fyzikální síly a pole). To, co astrofyzikální kosmologie chápe jako svět, jako univerzum, jako vesmír, je ve skutečnosti jen jeden aspekt, jedna stránka, jen jedna složka skutečného světa jako „celku“. A kromě toho fyzikální (astrofyzikální) kosmologie nedovede vůbec nejen odpovědět, ale dokonce jen uchopit a formulovat otázku či problém, zda je možno svět odůvodněně považovat za „celek“.

24.12.84

84-111

Filosofie se uskutečňuje na cestě nikdy neustávající a vždy znovu obnovované či spíše nově zakládané reflexe. Věda sice bez reflexe není možná, ale podniká ji vždy mimo rámec a za hranicemi své odborné kompetence. Proto ji nečiní nikdy součástí své stavby a nechává ji ve stínu asi podobně, jako nechává či zasouvá do stínu své negativní výsledky, omyly a svá zbloudění. Ba snad je možno dokonce říci, že své reflexe ukrývá ještě pečlivěji, protože je nezařazuje ani do své historie, do své minulosti. Reflexe jako by neměly místo v samotné vědě; věda se k nim nezná, nepřiznává, nechává je na okraji či spíše za okrajem svého tématického zájmu a tedy v postavení poněkud bezprizorném. Tím spíš pak se jejich filosofie může ujmout, neboť to není jen její doména (a tudíž i povinnost), ale navíc tak může ukázat, jak je věda (resp. vědci) poplatná určitým principům či schématům ať už úzce pojmovým, ať široce metodickým či obecně myšlenkovým, bez nichž sice by vůbec nemohla obstát a pracovat, ale kterých si buď vůbec není vědoma, anebo pro něž nemá vhodný, přiměřený pojmový (myšlenkový) aparát a které proto nikdy nemá pod dostatečnou vlastní (= odbornou) kontrolou.

Tím je založen snad nejzávažnější rozdíl mezi filosofií a mezi vědami. Vědy nejsou schopné se zabývat kompetentně (legitimně) svými vlastními předpoklady a taktikou nebo strategií svých postupů, kdežto filosofie se dostává kupředu právě tenkrát, když ohledává a prověřuje své vlastní kořeny, své principy, svá východiska.

24.12.84

84-112

Eugen Fink (4700, Sein-Wahrheit-Welt, S.2) ukazuje, že do vědy je třeba nějak vstoupit, dostat se na její rovinu, na její pracoviště („In eine Wissenschaft muß man hineinkommen. Wir stehen nicht von vornherein auf dem Boden der Wissenschaft; wir sind nicht von Hause aus je schon Wissenschaftler.“) To ovšem naprosto neplatí o filosofii. Na půdě filosofie se vždycky už pohybujeme, ať o tom víme nebo ne, ať to chceme nebo nechceme. Jestliže platí, že „Der Mensch ist nicht als Mensch bereits in die Wissenschaft versetzt“, jak čteme u Finka, musíme naopak zdůraznit, že ve filosofii je tomu právě naopak: člověk jakožto člověk je – přinejmenším jako evropský člověk, tj. člověk, vyrůstající v atmosféře evropského typu myšlení, jež bylo této tradici vtisknuto především prvními řeckými filosofy a které se pak rozvíjelo v rozhovoru a v konfliktních střetáních s tradicí hebrejskou, resp. s jednou z hebrejských tradic – tedy evropský člověk jakožto člověk vždy už od samého počátku svého vstupu do světa řeči (tedy již jako dítě) je zakotven, ovlivněn, zapojen, ponořen, ba uvězněn v jistých základních filosofématech nebo filosofických strukturách, a to vždy ještě dříve, než je vůbec schopn si to uvědomit, a daleko dříve, než je schopn to v reflexi podrobit přezkoumání, prověření a případným revizím (protože tu nejde ovšem o žádnou determinaci ve věcném, obsahovém smyslu slova). Lze snad dokonce říci, že právě v rámci této evropské (ale do ostatního světa stále intenzivněji pronikající) tradice se všechno to, co před vznikem pojmového myšlení zůstávalo záležitostí mýtu, stalo a vždy znovu stává záležitostí filosofickou, a to vždycky také tam, kde to ve svých vnějších podobách nedoroste té povinnosti, která je samotnou touto tradicí člověku uložena, totiž plně si uvědomit, co vlastně člověk podniká, když myšlenkově přistupuje k věcem a problémům, s jakými předpoklady a vlastními pozicemi k tomu přistupuje a jaké perspektivy jsou s tím spjaty a jaké jsou tím otevírány nebo naopak uzavírány nejenom jeho vědomí, ale také a zejména jeho praktické aktivity, v podstatě celému jeho životu.

24.12.84

84-113

Eugen Fink ovšem pak pokračuje tím, že zrelativizuje formulaci, že člověk jako člověk není už od počátku zabydlen ve vědě. V jistém smyslu přece jen zabydlen je, neboť žije v prostředí vědou poznamenaném a ovlivněným, dokonce hluboce proměněným. Člověk (evropský atd.) žije v technickém světě, nikoliv ve světě nedotčené přírody, ba ani ve světě krajinně a v důsledku osídlení pozměněné přírody, do níž zasáhli jen sedláci a řemeslníci. Lze dokonce dost paradoxně prohlásit, že sama před-vědeckost člověka je určujícím způsobem formována samotnou vědou (vše str.4 a 5). A potom říká: „Unser Zugang zur Wissenschaft geschieht nie mehr ganz von außen.“ (S.5.) To však je třeba podrobit kritickému přezkoumání: je to, co si dovedeme na před-vědecké úrovni osvojit z vědy, vskutku ještě věda? Malé dítě se brzo naučí ovládat vypínač a rozsvěcet nebo zhasínat lampu. Znamená to snad, že něco z vědy proniklo do způsobu myšlení (a jednání) dítěte? Zdá se mi být nad veškerou pochybnost jisté, že nikoliv. Dítě se jen adaptuje na jiný svět než jiné dítě kdysi před mnoha desetiletími, kdy bylo zapotřebí za pomoci křesadla a hubky z jiskry „vypěstovat“ plamen, tím zapálit knot a svíčkou nebo lampou pak osvětlovat místnost či její část. Je pravděpodobné, že rozsvěcení a zhasnění přitahuje pozornost dítěte pro svou vysloveně magickou povahu. Jistě by nedalo mnoho práce, kdybychom chtěli s rozsvěcením a zhasněním spojit „bázeň či „chvění“ a celý komplikovaný rituál atd.atd. Chování dítěte je prostě jiné, je pozměněno, ale dítě rozumí mnohem méně tomu, co dělá, než tomu bylo za starých časů.

26.12.84

84-114

Fink se ještě zmiňuje o jedné věci. Působení vědy se neprojevuje v každodennosti lidského chování na před-vědecké úrovni jenom tím, že kolem člověka jsou nahromaděny produkty vědy a techniky. „In popularisierter Form sinken die wissenschaftlichen Theoreme in das alltägliche Lebensverständnis zurück und überfremden es als der Kulturschutt einer gefährlichen Halbbildung.“ (S.4.)

Je třeba právě z této myšlenky vyvodit to podstatné. Bez filosofie klesá nejenom zpopularizovaný náhled na věci na úroveň předsudků a jakýchsi mythologůmen, nýbrž vede k tomu, že samo odbornictví upadá na úroveň pouhého mnohovědění, které s vědou nemá nic společného. To lze pozorovat na tom, jak techno-věda, která sice není bez skutečně vědeckých duchů možná, zapojuje do svého produkčního procesu stále více vyškolěných rutinérů, tzv. vědeckých podomků a čeledínů. Nicméně rozdíl mezi upadlými relikty filosofemat a upadlými relikty vědeckých „teorémů“ (o jakých mluví Eugen Fink), ačkoliv jeví jisté příznaky konvergence (právě díky upadlosti), zůstává v tom, že restituce filosofických zlomků je možná jen myšlenkovými prostředky, kdežto restituce zlomků vědy pouhými myšlenkovými prostředky možná není, resp. pokud možná je, vede nikoliv k restituci vědy, nýbrž k restituci filosofie, na které ona věda stojí či v níž je zakotvena. Věda zkrátka není jen o zkušenosti, o praxi a o experimenty opřenu a o ně obohacenou filosofií, nýbrž je svého druhu praxí (tj. ne pouze myšlenkovou praxí), tj. je právě techno-vědou či vědo-technikou.

26.12.84

Aristoteles začíná svou „první filosofii“ větou: „Všichni lidé od přirozenosti touží po věděni.“ Řecky to zní: PANTES ANTHROPOI TOU EIDENAI OREGONTAI PHYSEI. Zdá se, že po mnoha staletích je konečně zapotřebí k tomu říci nějaké připomínky či dokonce učinit potřebné korektury. Především se musíme zaměřit na pojetí „věděni“ samého. Specifičnost člověka není v pouhém věděni samotném, nýbrž ve věděni reflektovaném. Člověku nestačí vědět, ale chce se ujistit tím, že ví, chce si být jist svým věděním. To pochopitelně umožňuje člověku, aby se také dostal na docela specificky lidské scestí, když totiž si je jist, že ví, a ve skutečnosti neví. Touha po věděni či usilování o ně, jak o něm mluví Aristoteles, se projevuje ve svých rozhodujících rysech a ve své nejvlastnější povaze teprve na základě uvědomění, že to, co vím, vlastně nemusí být tím pravým, nepochybným věděním. Tam, kde si člověk neuvědomuje, že vlastně nic pořádného neví, a kde právě z rozpoznání této své situace neustiluje proniknout k věděni pravému, k tomu, kterého ještě nedosáhl a které mu vždy nějak uniká, tam nejen stále ještě chybí skutečné, pravé věděni – a tedy i skutečná, pravá věda (a filosofie) – ale tam také ještě člověk není tím pravým člověkem, k jehož základní povaze náleží úsilí o takové pravé věděni – a tedy také vyostřené vedomí mezi, omezenosti toho „věděni“, kterým „zatím disponuje. Mohli bychom tedy snad plným právem doplnit Aristotelovu myšlenku tím, že dodáme: všichni lidé, toužící po pravém věděni a usilující o to, aby takového pravého věděni dosáhli, zachovávají zároveň jistý odstup od věděni, které již mají a jímž disponují.

31.12.84

Jsou myslitelé, jejichž filosofii nelze uchopit a určit jako stanovisko či hledisko, nýbrž pouze jako myšlenkovou cestu. A mezi nimi ti nejvýznamnější představují nikoliv jen cestu jejich vlastního myšlení, nýbrž cestu myšlení vůbec. Ovšem onoho slova „cesta“ bývá nezřídka užíváno nepatřičně, protože nedějinně. Tam, kde nějaký myslitel posune myšlení vůbec o nějaký kus na cestě myšlení, tam už není zapotřebí a dokonce není ani možné jít tou cestou znovu. Tu část cesty, kterou takoví myslitelé urazili, nelze projít znovu tak, že ony myslitele prostě napodobíme, že je následujeme, že jdeme prostě za nimi. Význam takových světodějných myslitelů spočívá v tom, že po nich už je nutno chodit jinými cestami či jinými fázemi oné celkové cesty myšlení, jakou je např. (a především) evropské myšlení s celou tradicí a se svým dosud ne zcela vyjasněným výhledem do budoucnosti. Co to konkrétně znamená?

Myslitel, který posunul myšlení současnosti kupředu po oné cestě, již se ubírá, způsobil zároveň, že sám sebe a své myšlení staví do světla, v němž se zjevně ukazuje, jak jeho východiska a vlastně celé jeho myšlení vychází ještě ze situace, kdy myšlení ještě onen krok neučinilo. Proto má jen dočasně význam podrobně studovat a osvojovat si jeho myšlenkový přínos a postup, neboť jde o postup z výchozí situace, která už de facto byla překonána. Pronikání k jeho myslitelským výkonům má pak nutně už historický charakter, tj. musí vycházet ze základny, která se odlišuje od té, z níž vycházel onen myslitel. Pokud tak nějaký interpret neučiní, stává se pouhým epigonem, ale není pravým historikem filosofie. Naproti tomu systematické myšlení se může opřít o určité myšlenkové postupy takového světodějného myslitele, aniž by ho musela napodobovat a následovat do všech jeho cestách: stačí, když své východisko založí tam, kam onen vynikající myslitel přivedl filosofii na cestě myšlení (ve smyslu dějinném).

To má pochopitelně své důsledky i pro pojetí dějin ne pouze myšlenkových. Úsilí o fixování našeho pochopení nějakého myšlení či myslitele vztahem k čemuśi jakoby objektivně danému („wie es eigentlich gewesen“) je mylné prostě proto, že to, co se v určité situaci stalo, vyvolalo změnu této situace, a ve změněné situaci se nutně musí ukazovat jako něco jiného, než jako co se ukazovalo v té situaci, z níž vycházelo a kterou proměnilo. Zkrátka: to, co se v určité situaci stane a stalo, není (nebo alespoň nemusí být) čímsi jednoznačně nastalým a tím jednou provždy fixovatelným, nýbrž děje se ještě dál, stává se něčím ještě dál posunutým a ve větší zjevnosti odhaleným ve světle a v kontextu následujících proměněných situací, a to tím spíše, jestliže samo k těmto změnám významně přispělo.

31.12.84

84-117

Jestliže jednou začneme počítat s tím, že náš svět vznikl před konečnou dobou „z ničeho“, pak dostává otázka, proč vůbec je něco a proč daleko spíše netrvá (nadále) ona nicota, význam o několika vrstvách. Zajisté musí být tato otázka zpochybněna v tom smyslu (v tom svém významu), že se nelze tázat po příčině tam, kde nic není a kdo dokonce není ani čas (event. časoprostor). Otázka „proč“ tu nemůže pátrat po „něčem“, nýbrž pouze po pochopení, porozumění, nahlédnutí. Otázka „proč?“ se pak stává otázkou po důvodech, které nás vedou k tomu či jinému nahlédnutí, rozpoznání, chápání. Každé pochopení ovšem vychází z jistých předpokladů, tj. svých vlastních předpokladů – jinak to prostě není možné. Jestliže se však tyto vnitřní předpoklady našeho chápání nemohou přimknout k něčemu danému, co by mohlo být chápáno jako objektivní předpoklad vzniku světa (neboť nic takového není, původně „je“ totiž právě „nic“), pak jim buď musí být odepřeno jakékoliv uznání platnosti, anebo – a tady je podstata věci – musíme v reflexi svého nahlédnutí a jeho vnitřních předpokladů spatřit, jak se tyto vnitřní předpoklady přece jenom nějak přimykají k čemusi, co sice není žádným „něco“ ve smyslu danosti a objektivity, ale co má prostě jiný skutečnostní charakter. Jinými slovy: musíme si uvědomit, že přesně na této myšlenkové cestě se nutně setkáváme s novým typem skutečnosti, která se nejenom vzpírá, ale docela uniká běžnému „předmětnému“ myšlení, ale která ještě proto nemusí zdaleka být naprostou skrytostí, jež by nikdy nemohla být proniknuta ani žádným jiným typem myšlení.

31.12.84

84-118

Jestliže otázka „proč vůbec něco (eventuelně svět) jest a proč tomu není spíše tak, že by nebylo nic?“ míří ven z rámce vnějšně daných, objektivních skutečností a táže se po skutečnosti jiného typu, totiž po skutečnosti nepředmětné, pak nesmíme nikdy ztrácet z paměti, že bychom se dostali na zcestí, kdybychom třeba jen dodatečně chtěli onu nepředmětnou skutečnost přece jenom nakonec zase uchopit a pochopit předmětně.

Z předmětného pohledu se jeví vznik světa „z ničeho“ jako zcela kontingentní, nahodilý, bezdůvodný, iracionální. Ale to se musí týkat nejenom hmotných částic, energetických kvant, struktury polí apod., nýbrž také jejich povahy. Jestliže třeba hmotné částice našeho světa vznikly „z ničeho“, pak by to mělo znamenat, že mohly vzniknout také částice docela jiného druhu a odchylné povahy, s jinými vzájemnými vztahy atd.atd., neboť to vše musí být také kontingentní, tj, rovněž nahodilé a libovolné. Jestliže však nahlédneme, že o nějaké libovůli tu nemůže být řeči a že naopak „z ničeho“ nemůže vzniknout cokoliv, nýbrž jen určité „něco“ (byť ve více variantách, navíc ovšem na sebe zvláštním a velmi určitým způsobem vázaných), pak z toho musíme uzavřít, že vedle tzv. zákonitostí, jimiž se vyznačuje dění uvnitř již vzniklého světa, tu musíme předpokládat jistý odlišný typ „pravidel“ či „norem“ dění, jež nespádají vjedno se setrvačnostmi, nýbrž jež ovládají veškeré novotvoření a jeho šance, že se upevní a prosadí uprostřed světa. Tato „pravidla“ nemohou být ovšem „dána“ objektivně, předmětně, ale spíše se projevují a uplatňují vždy teprve tam, kde se vytvoří určitá situace, pro niž speciálně a tudíž situačně platí.

31.12.84

Heidegger říká ve svém textu „Zur Seinsfrage“ (4385, str. 411), že „bytí“ (tj. „Sein“) potřebuje lidskou bytost; a o několik řádek dále píše, že člověk je ve své podstatě (ve svém bytostném určení) pamětí bytí, avšak **bytí** („Der Mensch ist in seinem Wesen das Gedächtnis des Seins, aber des **Seins**.) Aniž bychom chtěli seabeměně nivelizovat a zbavovat lidskou bytost oné jedinečné specifčnosti (či specifické jedinečnosti), musíme přece jen zdůraznit, že takto formulováno to platí o každém pravém jsoucnu. Jestliže bytí chápeme v jeho událostné povaze, pak musíme nahlédnout, že k tomu, aby se bytí mohlo událostně dít, potřebuje pravá jsoucna, aby se mohlo dít na nich, skrze ně a přes ně či nad ně – a dát tak vzniknout dalším, komplikovanějším a vyšším pravým jsoucňům. A bytí se může potom dít ještě kvalitněji, jestliže může ke svému dění použít i těchto vyšších jsoucn. Všude tam, kde bytí nemá k dispozici vhodná pravá jsoucna na potřebné úrovni, musí se dít na nižší úrovni. Postoupit na vyšší úroveň může jen tam, kde situačním (a tedy relativním) překročením roviny daných jsoucn dá zrod jsoucňům vyšším, jež potom zase může překročit směrem k úrovni ještě vyšší – a tak dále. Dosažená úroveň jsoucn představuje tedy jakousi bázi pro nové přesahování bytí jakožto událostného dění: a právě tuto bázi můžeme chápat jako „externí paměť“ bytí, ovšem **bytí**. K interní paměti **bytí** náleží jen schopnost přesahu, a to přesahu limitovaného vnější situací, tj. limitovaného úrovní paměti, jak je dána v úrovni pravých jsoucn, jež jsou v oné situaci právě k dispozici (*hic et nunc*).

Jestliže vyjdeme z uvedeného základního předpokladu, že bytí je ustavičnou schopností transcendence, resp. že je základem takové schopnosti, pak se otvírá nový pohled na (pravá) jsoucna samotná, zejména pak na živé bytosti. Každé pravé jsoucno se vyznačuje jistou mírou integrity, což znamená integrovanosti nižších složek (jsoucen). Relativnost této integrity je především zakotvena ve vyvažování či vyrovnávání dvojí tendence, totiž jednak tendence úpadku, rozpadu, zkrátka přechodu k stavům pravděpodobnějším, protože méně uspořádaným, a na druhé straně tendence nejenom k udržení již dosažené rovnováhy, a tedy již dosažené uspořádanosti, ale k jejímu rozšíření a prohloubení, zejména pak vzestupu a dosažení uspořádanosti vyšší úrovně. Entropická tendence ohrožuje samo bytí jsoucna, ale pouhé zachovávání dané úrovně a neměnicí se povahy bytí (jsoucna) ohrožuje smysl tohoto bytí. Protože bytí je událostné dění (v případě živých bytostí je místem uskutečňování bytí – tj. jejich bytí – jejich život), můžeme rozlišit zakotvenost každého konkrétního bytí na dvojí typ: v jednom případě jde o zakotvenost jsoucnosti jsoucna, v druhém o zakotvenost smyslu jeho bytí. To znamená, že je každé jsoucno zakotveno jednak svou existencí (neboť každé pravé jsoucno je ve své konkrétní jedinečnosti vždy také čímsi novým a jako takové odvozuje svůj počátek přímo a bez jakéhokoliv prostřednictví z bytí samého), jednak svou ex-sistencí, tj. přesahováním své pouhé danosti a podílem na budoucnosti nějakého celkového rozvrhu a plánu, jež také spolurealizuje a jehož postupné rozvíjení je situační a zároveň v každé situaci rozvíjené ve svých dalších krocích **bytím** samotným. Situačnost takové realizace (či spíše uskutečňování) smyslu je základem možnosti větvení cest směřujících do budoucnosti (resp. k budoucímu uskutečnění smyslu), kdežto smysl sám je základem a nepředmětným hybným momentem jejich vyšší konvergence.

31. 12. 84